Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Dominikanów

TEOFIL

1(12)2000

Ekumenizm

Redagują:

Marcin Lisak OP (red. nacz.)
Marek Rojszyk OP
Wojciech Krok OP
Piotr Fudali OP
Igor Piotrkowski OP (red. tech.)
Piotr Lichacz OP
Janusz Kaczmarek OP
Michał Adamski OP

Redaktorzy prowadzący:

Michał Adamski OP i Piotr Lichacz OP

Konsultacja:

o. dr Jarosław Kupczak OP

Dziękujemy braciom:

o. Przemysławowi Hermanowi OP, Rafałowi Jereczkowi OP, Dominikowi Ornawce OP, Błażejowi Matusiakowi OP, Pawłowi Barszczewskiemu OP, Tomaszowi Gajowi OP, Tomaszowi Pietrzyckiemu OP, Pawłowi Matwiejczukowi OP, Jakubowi Nesterowiczowi OP, Jędrzejowi Wrotyńskiemu OP, Radosławowi Brońkowi OP, Jackowi Truszczyńskiemu OP, Michałowi Pacowi OP, Grzegorzowi Mazurowi OP, Wojciechowi Ciołkowi OP, Maciejowi Roszkowskiemu OP, Dawidowi Kabzie OP

za pomoc w realizacji tego numeru, jak również wszystkim zaproszonym do współpracy Autorom.

Na okładce znajduje się kopia ikony przedstawiającej gest pojednania Pierwszych Apostołów: Piotra i Pawła.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania artykułów i zmiany ich tytułów.

Pismo filozoficzno–teologiczne wykładowców
i studentów Kolegium Filozoficzno–Teologicznego
OO. Dominikanów
ul. Stolarska 12
31–043 Kraków
tel.: (012) 423 16 13
fax: (012) 423 00 80
e–mail: TEOFIL@dominikanie.pl
http://www.dominikanie.pl/teofil/

ISSN 1506–8714

Druk i oprawa: Drukarnia Wydawnictwa WAM, Księża Jezuici, 31-501 Kraków, ul. Kopernika 26

TEOFIL

PROWOKATOR INTELEKTUALNY

OD REDAKCJI ... 5

ks. Michał Czajkowski
KU DIALOGOWI CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKIEMU ... 6

Stanisław Krajewski
CZY MOŻLIWY JEST GŁĘBOKI DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKI ... 12

Zdzisław J. Kijas OFMConv
DIALOG EKUMENICZNY — TEOLOGIA I OWOCE ... 23

ks. Alfons J. Skowronek
EKUMENIA WKRACZA NA NOWY GOŚCINIEC ... 35

ks. Roman Mikler
„WSPÓLNA DEKLARACJA W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU" — REFLEKSJE ... 47

Andrzej Bielat OP
KŁOPOTY Z EKUMENIZMEM — RAPORT Z FRONTU WSCHODNIEGO ... 59

ks. Witold Maksymowicz
ROZMYŚLANIA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁÓW ... 70

Józef Puciłowski OP
HISTORIA EKUMENIZMU NA WĘGRZECH ... 74

Tytus Piłat OP
PARĘ SŁÓW O EKUMENIZMIE PRAKTYCZNYM ... 79

o. Michał Zioło
MONOS — CZŁOWIEK WEZWANY DO JEDNOŚCI ... 82

Michał Adamski OP
MODLITWA — DROGA POJEDNANIA I PRZEBACZENIA ... 88

Marek Nowak OP
OBOWIĄZEK, OD KTÓREGO NIE MOŻNA SIĘ WYMÓWIĆ ... 94

„DIALOG O DIALOGU" — TRÓJGŁOS:

ZIELONE ŚWIATŁO DLA EKUMENII
z o. Maciejem Ziębą OP rozmawia br. Michał Pac OP ... 96

OŻYWIĆ DUCHA EKUMENIZMU
z o. Janem A. Kłoczowskim OP rozmawia br. Michał Adamski OP ... 102

DIALOG — NADZIEJA WSPÓLNEGO POSZUKIWANIA BOGA
z o. Tomaszem Golonką OP rozmawia br. Michał Adamski OP ... 108

EKUMENICZNY „ROZKŁAD JAZDY" ... 112

Z KRONIKI STUDIUM KRAKOWSKIEGO

Kurt Pritzl OP
ARYSTOTELES I ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU O POWSZECHNIE DZIELONYCH PRZEKONANIACH ... 115

Już nie jestem na świecie,
ale oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie.
Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś,
aby tak jak My stanowili jedno. (...)

Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. (...)

A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi,
którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie;
aby wszyscy stanowili jedno,
jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie,
aby i oni stanowili jedno w Nas,
aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał.
I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im,
aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy.
Ja w nich, a Ty we Mnie!
Oby się tak zespolili w jedno,
aby Świat poznał, żeś Ty Mnie posłał
i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś.

(J 17, 11.17.20–23)

„Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła, znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: «Ut unum sint»*”.*

Jan Paweł II, *Ut unum sint* 19

Żyjemy w trudnej, choć pełnej nadziei „epoce ekumenicznej łaski". Świadczy o tym chociażby podpisana niedawno między katolikami a protestantami „Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu". Jest to z pewnością powiew Ducha Świętego, który stanowi Źródło jedności. Wydaje się, że i nasze „redakcyjne żagle" pochwyciły nieco z tego ożywczego tchnienia, co zaowocowało obecnością na łamach Teofila *tematyki ekumenicznej. Cieszymy się, że numer ten mógł powstać także dzięki współpracy duchownych z Kościoła ewangelicko–augsburskiego i z Kościoła prawosławnego. Zarazem nieprzypadkowo rozpoczynamy (podobnie, jak nieprzypadkowo Tydzień modlitw o Jedność Chrześcijan w Kościele polskim jest poprzedzony Dniem Judaizmu) od przedstawienia, często nierozumianej i niedowartościowanej w Polsce, kwestii dialogu chrześcijańsko–żydowskiego. Bo jak powiedział Jan Paweł II, religia żydowska jest dla chrześcijaństwa rzeczywistością wewnętrzną, a stosunek do niej jest inny, aniżeli do jakiejkolwiek religii. Stąd zamieściliśmy również wypowiedź członka Gminy Żydowskiej.*

Istotne jest także dostrzeżenie wymiaru duchowego ekumenizmu, którego serce stanowi modlitwa. Z powodzeniem może on karmić się także doświadczeniem życia mniszego, z jego fundamentalną zasadą szacunku dla drugiego człowieka.

Przygotowując materiał, zadawaliśmy sobie pytanie, czy aby znaczna część polskich dominikanów nie popadła w „ekumeniczną drzemkę". Jakkolwiek brzmiałaby odpowiedź na to pytanie, mamy nadzieję, że lektura niniejszego Teofila *przyczyni się do wzmożenia zainteresowania ekumenizmem i pobudzi do owocnej posługi jednania.*

ks. Michał Czajkowski

KU DIALOGOWI CHRZEŚCIJAŃSKO–ŻYDOWSKIEMU

Dobiega końca drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, tysiąclecie podziałów między chrześcijanami. W ostatnim jego wieku przeżyliśmy dwie wojny światowe, Zagładę Żydów, wskrzeszenie państwa Izrael i Sobór Watykański II. Przeżyliśmy i przeżywamy też radykalną zmianę — przynajmniej oficjalną — stosunku chrześcijan do „starszych braci". Niewielki, czwarty paragraf niedużej deklaracji soborowej o stosunku Kościoła (rzymskokatolickiego) do religii niechrześcijańskich okazał się tekstem rewolucyjnym. Potem przyszły dokumenty Stolicy Apostolskiej aplikujące tekst soborowy do nauczania kościelnego na płaszczyźnie tak uniwersyteckiej jak i parafialnej oraz wstrząsający dokument — akt pokutny (z listem papieskim) „Pamiętamy. Refleksja nad Szoa". A co do Papieża spod Oświęcimia: zgodna opinia żydowsko–katolicka głosi, że dokonał on więcej dla pojednania chrześcijańsko—żydowskiego niż wszyscy jego poprzednicy w ciągu całych dziejów Kościoła. To o tyle nie było trudne, że — poza kilkoma jego poprzednikami broniącymi Żydów przeciwko własnym biskupom i wiernym — dzieje te naznaczone były gestami nie pojednania, lecz krzywdy żydowskiej. Symbolicznego waloru nabrała wizyta i modlitwa papieska w synagodze rzymskiej (pierwsza od czasów św. Piotra) i powtarzane przez Jana Pawła II u schyłku tysiąclecia prośby o przebaczenie.

Największa krzywda dokonała się na ziemi polskiej, na ziemi największego aż do Zagłady skupiska żydowskiego na świecie. Dokonała się rękami niemieckimi i austriackimi, ale gdyby u nas nie było antysemityzmu, a także wydawania Żydów (i ich polskich ratowników) w ręce okupanta lub obojętności wobec ich losu, nie byłoby dzisiaj żydowskiego, jakże często niesprawiedliwego, uogólniającego, głupiego antypolonizmu. Na tej ziemi tysiącletniego żydowskiego życia i śmierci żydow-

skiej w ciągu kilku strasznych i dla nas lat, mamy szczególne obowiązki pamięci, pokuty i naprawy. Chlubimy się i słusznie Podkomisją, potem Komisją, a teraz Komitetem Episkopatu Polski do dialogu z judaizmem, listem pasterskim biskupów, komunikatami i interwencjami, a zwłaszcza widoczną zmianą w katechizacji i kaznodziejstwie, ale to wszystko ciągle za mało. Jeszcze nie przeoraliśmy świadomości naszych parafian nowym nauczaniem naszego Kościoła. W ilu parafiach obchodzony jest Dzień Judaizmu? Niczego nie załatwimy popularnym zawołaniem duszpasterskim, że w Polsce nie ma przecież żadnego antysemityzmu. Nie boję się głośnych antysemitów z tytułami profesorskimi i prałackimi; właśnie dlatego, że są zdefiniowani i głośni, są mniej niebezpieczni. Boję się tych cichych katechetów i kaznodziejów, których żaden reporter „Gazety Wyborczej" nigdy nie zdemaskuje, a którzy po cichu, cierpliwie, sączą w dusze ludzkie, zwłaszcza ludzi młodych, jad nienawiści. Boję się mediów prawicowych, zwłaszcza głośno deklarujących swój katolicyzm, które mają złowieszczy wpływ na miliony.

Bardzo wiele zrobiono w tym kraju dla przybliżenia nam Żydów na płaszczyźnie historii, męczeństwa i kultury: ciągle jeszcze za mało na płaszczyźnie teologii. Pole pracy ogromne i dobrze by było, gdybyśmy ekumenicznie, we współpracy z innymi Kościołami, wykorzeniali uprzedzenia antyżydowskie. Przecież łączy nas, chrześcijan różnych denominacji, nie tylko spotkanie w jednym Chrystusie, synu Izraela; łączą nas także wspólne nam żydowskie korzenie naszej wiary, nadziei i miłości. Odkrywanie tych korzeni, współpraca międzychrześcijańska na polu pojednania z Żydami, wspólnie przygotowywany i obchodzony Dzień Judaizmu, wspólny list pasterski episkopatu rzymskokatolickiego i zwierzchników innych Kościołów w Polsce... — tyle różnych możliwości ekumenicznych przed nami. Właśnie dlatego, że z judaizmem łączy chrześcijan o wiele więcej niż z innymi religiami, watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem działa (niestety inaczej niż w Polsce) w ramach Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Przecież — jak powiedział Papież w rzymskiej synagodze — „religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym". I to trzeba pokazywać wiernym naszych Kościołów: owe głębokie więzy religijne łączące nas z wyznawcami judaizmu od samego początku, bo przecież — powtórzmy — korzenie chrześcijaństwa, całego chrześcijaństwa, są żydowskie.

Paweł z Tarsu przypominał nam, chrześcijanom z pogaństwa, że jako „dziczka oliwna" karmimy się „sokami oliwnymi" ze szlachetnej oliwki Izraela, i wołał: „nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie"

(Rz 11, 17–18). Wcześniej pisał, że ma nadzieję „pobudzić do zazdrości swoich rodaków" (11, 14). Chodzi o świętą zazdrość, o współzawodnictwo w wierności wybraniu Bożemu. Bo zazdrość może też być nie–święta, zabójcza. Może być karykaturą miłości, może próbować zabić przedmiot zazdrosnej miłości. Tak było z Józefem i jego braćmi: próbowali go zabić, sprzedali go Egipcjanom, bo zazdrościli mu Bożej łaski i ojcowskiej miłości (por. Rdz 37). Czyż jednym z powodów chrześcijańskiego antyjudaizmu (prowadzącego do antysemityzmu) nie jest zazdrość o Boże wybranie?... Natomiast zazdrość Boża, która objawia absolut miłości i wierności, obdarza życiem. To, co się działo między chrześcijanami a Żydami w ciągu dwóch tysiącleci, to dramat zazdrości ludzkiej przebranej w zazdrość Bożą.

Zazdrość chrześcijan wobec Izraela szybko przybrała formę roszczeń do jego świętego dziedzictwa, wywłaszczania go z jego praw. Zastąpienie (substytucję) Izraela przez Kościół usprawiedliwiano historią Ezawa i Jakuba: starszy musiał odstąpić swe pierworództwo młodszemu (por. Rdz 25, 29–34). Kiedy Jan Paweł II pierwszy raz nazwał Żydów „starszymi braćmi", wywołał zgorszenie tych, którzy nie znali formuły polskiego wieszcza. Przypowieść Jezusową o przewrotnych rolnikach (por. Mk 12, 1–12) tłumaczono zawsze w sensie substytucjonistycznym: rolnicy–Żydzi zabili jedynego, ukochanego syna właściciela winnicy, zabili Syna Bożego, winnica więc została oddana innym, nam. Ale syn jedyny, pierworodny, to zawsze syn starszy wedle terminologii biblijnej; zabijają go ci, którym winnica została li tylko oddana w dzierżawę, a oni chcą ją sobie przywłaszczyć. Czy w tej zapowiedzi śmierci Jezusa nie możemy też odczytać losu Izraela, syna starszego i ukochanego, dziedzica, którego wyrzuciliśmy z winnicy Bożej i zabiliśmy?

Apostołowie Piotr i Paweł swym przepowiadaniem i postępowaniem włączali pogan nawracających się na chrześcijaństwo w łaskę daną Izraelowi. Tak poganie zyskiwali dostęp do Biblii i świąt żydowskich. Równocześnie uwolniono ich od niepotrzebnych im ciężarów żydowskich, nadając im specjalny status obok Żydów–chrześcijan (por. Dz 15). Atoli ci chrześcijanie pogańskiej proweniencji wzrastali w liczbę i zasługi w Kościele Mesjasza, co prowadziło do przewrócenia porządku zbawczego („Ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu... najpierw dla Żyda, potem dla Greka" — Rz 1,16). Prowadziło także do przekonania, że oto w Kościele, nowym Izraelu, zrealizowały się już wszystkie oczekiwania żydowskie. Żydzi są już Bogu i ludziom niepotrzebni. Także ci, którzy stali się chrześcijanami. Wprawdzie jeszcze w pierwszej połowie V wieku umieszczono na mozaice rzymskiej bazyliki św. Sabiny czytelny do dziś

napis: *Ecclesia ex circumcisione — Ecclesia ex gentibus*, atoli ta pierwsza już zanika pod wpływem nie tylko mitologii substytucji, ale także mitologii państwa chrześcijańskiego, w którym nie ma już miejsca na nadzieję Izraela, nawet judeochrześcijańską — wszystko się spełniło — a sam Izrael może nadal egzystować li tylko jako znak Bożej kary lub nieszkodliwy folklor.

Jeszcze w średniowieczu mamy chrześcijan, którzy są świadomi, iż Żydom zawdzięczają Objawienie Boże i Biblię, nadzieję zbawienia i samego Zbawiciela, mamy teologów, którzy uczą się u rabinów i czytają Pismo św. po hebrajsku, ale większość nie może wybaczyć Żydom, że nie uznają w Jezusie Mesjasza, i że trzymają się kurczowo swoich tradycji religijnych. Gdy nie skutkują polemiki, rodzą się pomówienia: o mordy rytualne, o bezczeszczenie hostii, o powodowanie zarazy... A potem także powodowanie kryzysów światowych, rewolucji i nawet... Zagłady, z pogromem kieleckim włącznie (spiskowa wizja historii). My, chrześcijanie XX wieku, pokornie wyznajemy: to my, przez nasze „nauczanie pogardy", przyczyniliśmy się pośrednio i do pogromów i do Zagłady... Jan Paweł II modlił się na warszawskim Umschlagplatzu: „Boże Abrahama, Boże Proroków, Boże Jezusa Chrystusa!... Wspieraj lud żydowski, by doznawał szacunku i miłości ze strony tych, którzy jeszcze nie rozumieją wielkości doznanych przez niego cierpień, oraz tych, którzy solidarnie, w poczuciu wzajemnej troski jednych o drugich, współodczuwają ból zadanych mu głębokich ran..."

Przyczyniliśmy się także do ogromnej wobec nas nieufności, przez wieki, a nawet dzisiaj, kiedy wielu Żydów nie chce z nami rozmawiać, traktując próby dialogu jako kryptomisję. Byli wprawdzie i są Żydzi — od Majmonidesa do Krajewskiego — którzy doceniają rolę religijną chrześcijaństwa: że rozniosło wiarę w Boga Izraela „aż po krańce ziemi". Jednak wrogość chrześcijańska budziła wrogość żydowską, nie-święta zazdrość jednych rodziła nie-świętą zazdrość drugich. Chrześcijanie to poganie, nieczyści *gojim*. Żyjąc wśród nich w czasach *galut*, wygnania, trzeba ich ignorować, odesłać w duchowe nieistnienie, ich religia nie ma żadnej wartości. Co więcej: jest zarzewiem i znakiem przemocy i śmierci. Ich symbole religijne nie oznaczają miłości, miłosierdzia czy przebaczenia, cokolwiek sami twierdzą; to znaki straszliwe i bluźniercze — z krzyżem na czele — przed którymi trzeba oczy zamykać, a najlepiej uciekać, bo przynoszą Żydom nieszczęście i śmierć... Trudno jednak udowadniać paralelizm między postawami Żydów i chrześcijan, między niezrozumieniem i pogardą z jednej i drugiej strony, wzajemną zazdrością o wybór Boży („naród wybrany"), bo siły były nierówne.

Z tymi nierównymi siłami musieli Żydzi odnaleźć się w historii i sprostać jej. Chrześcijanie odnaleźli się w niej nader łatwo: widzieli w jej wydarzeniach współczesnych ostateczne spełnienie się Bożego Zamysłu Zbawczego. Królestwa chrześcijańskie widziały siebie jako urzeczywistnienie na ziemi Królestwa Bożego. Podobnie przedstawiał siebie czasem Kościół. Paradoksalnie to raczej Żydzi posłuszni byli wezwaniu Jezusa do czekania, cierpliwości i czujności w tej nocy, którą jest historia, przygotowując dzień Pana. On, Bóg, jest jedynym Królem i żadne królestwo ziemskie nie miało według nich prawa powoływać się na Boga, póki On sam nie zakróluje w pokoju i sprawiedliwości. Oczywiście i w chrześcijaństwie były takie głosy wzbudzane przez Ducha Świętego, ale reguła była inna: duża stabilizacja na tej ziemi. Natomiast Żydom po zburzeniu Świątyni w roku 70 i rozproszeniu w nieprzyjaznym świecie — nie zostało nic prócz nadziei. Zabrakło kultu, zabrakło ofiar, kapłanów i lewitów, pozostały — jak w niewoli babilońskiej — bożnice i domy. Pozostała i pogłębiła się, rozgorzała wiara, cierpliwość — i modlitwa, by Bóg objawił swą chwałę i spełnił swe obietnice. Całe życie gmin żydowskich nakierowane było na wierne pełnienie powołania w duchu codziennej prośby o przyjście Królestwa Bożego (por. Mt 6, 10). Jak w chrześcijańskich wspólnotach monastycznych i innych ruchach odnowy. Atoli trudno się dziwić, że Żydzi nie cieszyli się z tego pokrewieństwa duchowego, jeśli członków tych wspólnot spotykali w aparacie inkwizycji.

Prześladowania nie tylko pogłębiały ich wiarę i żarliwość religijną, ale także odsuwały ich jeszcze bardziej (czasem na siłę byli odsuwani, zamykani w gettach lub wypędzani) od społeczeństw chrześcijańskich (i muzułmańskich), w których żyli. Przez wieki nie uczestniczyli w historii, chyba tylko jako ofiary: bez własnej ziemi, z cudzym obywatelstwem i językiem, ale ze słowem Objawienia w sercach, obecni wszędzie — i wielcy nieobecni. Ich marginalizacja — dobrowolna czy przymusowa — była zaprzeczeniem misji powierzonej im przez Pana: gromadzenia „wszystkich narodów i języków... na świętej górze w Jeruzalem", aby także poganie mogli służyć jedynemu Bogu jako „kapłani i lewici" (por. Iz 66, 18.20–21), abyśmy wszyscy — my, *gojim* — mogli dołączyć do kapłańskiego ludu Izraela i do jego kultu jedynego Boga. Tej misji uniwersalistycznej Żydzi nie spełnili w historii — historia, nasza historia im na to nie pozwoliła. Obrona własnej tożsamości, a czasem i życia, skłania do zamykania się przed obcymi. Chrześcijaństwo przejęło tę misję uniwersalistyczną i pełniło ją przez wieki, nie bez powodzenia (mimo wszelkiej maści nacjonalizmów dawnych i dzisiejszych), ale odcinając się od ludu, który pierwszy tę misję otrzymał. Czy nie czas na wspólne pełnienie

tej misji w naszym rozbitym świecie, ramię w ramię, bez konkurencji, bez zazdrości? Nas, katolików, wzywa do tego jakże często Jan Paweł II, zapraszając także innych chrześcijan, ale przede wszystkim Żydów. Taka współpraca na różnych polach dokonuje się zresztą od dawna, ale zbyt rzadko inspiracją dla niej jest wiara. Potencjał naszej wiary chrześcijańskiej i żydowskiej może stać się błogosławieństwem dla świata. Mówił Pan do Abrama–Abrahama (a słowa te aktualizował Jan Paweł II): „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi" (Rdz 12, 3).

Przy takiej współpracy odkrywamy siebie nawzajem — i bogactwa tej drugiej religii. Chrześcijanie zaczynają uznawać wieczne trwanie Izraela i jego wierność oraz dary, które stały się udziałem Żydów w Historii Zbawienia. Ale w ten sposób odkrywają też własne bogactwa i własne powołanie. Chrześcijanom nie może wystarczyć w stosunku do Żydów szlachetna postawa humanistyczna, wolna od nienawiści i uprzedzeń, za dużo ich bowiem łączy na płaszczyźnie ściśle religijnej i teologicznej. I aby przeżyć jako chrześcijanie, muszą się nieustannie karmić sokami oliwki Izraela (por. Rz 11, 17). I nie ukrywać pokornej wdzięczności dla Boga, że otrzymali udział w Jego Izraelu, w Jego wybranym ludzie, i w darach, jakimi ich najpierw obsypał. I prosić Go, aby przebaczył im wielowiekowe winy wobec ludu Jego pierwszej miłości, i aby wzbudzał w tym ludzie zaufanie do uczniów Jezusa, gotowość do rozmów i współdziałania. Skrucha serdeczna, pamięć o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa, uznanie bogactw żydowskiej wiary i nadziei oraz szczera wdzięczność — oto punkt wyjścia i motywacja wszelkiego dialogu chrześcijańsko–żydowskiego. Dla pojednania wzajemnego, dla pojednania ludzi i ludów w naszym skłóconym świecie, dla przybliżania Królestwa mesjańskiego.

ks. prof. dr hab. Michał Czajkowski — biblista, kierownik Katedry Teologii Ekumenicznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, publicysta, członek Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem.

Stanisław Krajewski

CZY MOŻLIWY JEST GŁĘBOKI DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO–ŻYDOWSKI?

„Żadna religia nie jest wyspą"
Abraham Joshua Heschel

Byłem kiedyś w Indiach na konferencji, w której uczestniczyli Żydzi i chrześcijanie z zachodu oraz Hindusi. Okazało się, że dla Hindusów, nawet tych, którzy byli chrześcijanami, różnice między Żydami a chrześcijanami sprowadzały się do niuansów. Postrzegano nas jako przedstawicieli jednej tradycji, odległej od kulturowego podglebia cywilizacji indyjskiej. To doświadczenie jest dobrą przeciwwagą dla poniższych rozważań o dialogu. Nie powinniśmy nigdy zapominać o fundamentalnej wspólnocie chrześcijan i Żydów, nawet gdy podejmujemy kwestie, które wymagają akcentowania różnic.

Omówię uniwersalny problem dialogu chrześcijańsko–żydowskiego bez uwzględniania polskiej specyfiki, a także bez kroniki wydarzeń. Mowa jest nie tylko o współżyciu czy o kontaktach między ludźmi lub społecznościami, ale też o spotkaniach między chrześcijanami jako chrześcijanami a Żydami jako Żydami. Osiągnięciem czasów współczesnych jest niewątpliwie już sama możliwość partnerskich spotkań chrześcijan i Żydów, podczas których można poznać uczucia drugiej strony. Spotkania w duchu życzliwości to już dialog, który stanowi znaczny postęp w porównaniu z poprzednimi epokami. Dziś mało kto nie zgodzi się z tym, że dialog międzyludzki jest potrzebny. Tylko najbardziej tradycyjne albo izolujące się od świata odłamy Żydów lub chrześcijan są przeciwne współpracy. Jednak w dialogu chrześcijańsko–żydowskim godnym tego miana chodzi o coś znacznie głębszego: Czy możliwa jest bliskość, która obejmuje spe-

[1] Artykuł opracowany na podstawie książki *Żydzi, judaizm, Polska,* Warszawa 1997, zamieszczony za zgodą Autora.

cyficzną, religijną tożsamość partnerów — chrześcijańską dla jednych, żydowską dla drugich?

Problem

Czy możliwy jest inny stosunek między chrześcijanami a Żydami niż polemika, wszystko jedno: dobrowolna czy wymuszona? Oczywiście stosunki osobiste mogą być poprawne, dobre, a także bliskie i przyjazne. Zdarza się to często w obecnych czasach, gdy żyjemy w ramach społeczeństwa otwartego, ale bywało tak i dawniej, na przykład w średniowiecznej Prowansji. Problem nie polega na tym, czy Żydzi i chrześcijanie mogą współpracować w dziedzinach pozareligijnych, które obecnie stanowią większość życia społecznego. Oczywiście, że mogą. Nauka, sztuka, nawet polityka, są obecnie w dużej mierze neutralne religijnie i tworzą wspólnotę kulturową, która łączy chrześcijan i Żydów. Nie ma też wątpliwości, że możliwe są bliskie stosunki i przyjaźń między chrześcijanami a Żydami jako ludźmi. Z reguły jednak wiążą się one z ignorowaniem tożsamości religijnej. Pytanie, czy tak być musi.

Jest faktem, że bliskość, która uwzględnia tradycje chrześcijańskie i żydowskie, pojawiła się w ostatnich dziesięcioleciach przy okazji dialogu chrześcijańsko–żydowskiego. Wiele osób ma jednak wątpliwości. Czy ten dialog jest rzetelny? Słyszałem nieraz: współdziałanie tak, w każdej sferze, z wyjątkiem jednej — religii! Przecież sprzeczności między tezami teologicznymi obu stron nie zanikły. W tej dziedzinie nic się nie zmieniło z nadejściem nowoczesności. O czym tu dialogować? Czy nie chodzi o manipulację drugą stroną? A może o naiwną dobrą wolę bez dostatecznej znajomości rzeczy? Czy naprawdę możliwy jest dialog, gdy każda strona uważa, że posiadła całą prawdę? Czy może spotykają się ludzie słabej wiary, którzy dążą do jakiegoś wygodnego wspólnego mianownika?

Należy bardzo poważnie traktować wszystkie te zastrzeżenia. Mimo to uważam, że na wszystkie powyższe pytania odpowiedź jest negatywna. Dopiero jednak rozważenie trudności, również tych, które pojawiają się pomimo dobrej woli, oraz sposobów, w jakie próbuje się przezwyciężyć te przeszkody, może pokazać prawdziwy sens dialogu międzyreligijnego.

Żydowskie opory wobec dialogu

Dialog jest zawsze trudny. Szczególnie jeśli dotyczy kwestii, które zawsze były tak głęboko kontrowersyjne. Ta trudność psychologiczna jest wspólna Żydom i chrześcijanom. Mam wrażenie, że specyficznie chrześcijańskie opory wobec dialogu wynikają albo z ducha triumfalizmu i dążności do nawracania Żydów, albo z przekonania o antychrześcijańskiej

naturze judaizmu oraz z pamięci o udziale Żydów w antykościelnej działalności. Nie czuję się jednak powołany do głębszej ich analizy. Źródła podejrzliwości Żydów wobec dialogu chrześcijańsko–żydowskiego podzielę (za Davidem Novakiem) na cztery grupy: teologiczne (bałwochwalstwo), historyczne (antysemityzm), psychologiczne (trauma), dotyczące intencji (groźba nawracania)[2].

Mówienie o Jezusie

Osoba Jezusa to najtrudniejszy temat dialogu. Jego osoba bowiem tyle łączy, ile dzieli chrześcijan i Żydów. Łączy, bo Jezus był Żydem i nauczał jako Żyd. Dzieli, bo dla chrześcijan ma status boski. Postulat chrześcijan, by dla dobra dialogu mówić o Jezusie jest zrozumiały, ale zdradliwy. Nawet gdy chodzi o Jezusa–Żyda. Zrozumiałe jest pragnienie, by Żydzi potraktowali Jezusa jako postać szczególnie ważną dla siebie. Ale nawet gdy intencją nie jest nawracanie, podjęcie tematu musi przynieść stronie chrześcijańskiej rozczarowanie. Rzecz w tym, że mamy, musimy mieć, zupełnie inne podejście do osoby Jezusa. Ja wyobrażam sobie postać historyczną, o której można dyskutować. Wyznawca Jezusa widzi w nim Mesjasza i, co więcej, Boga w ludzkiej postaci. Ja mogę próbować to zrozumieć, ale nie mogę tego nie krytykować. Tam, gdzie wyznawca widzi tekst święty, Słowo Boże, ja mogę widzieć tekst historyczny, którego wiarygodności nie waham się oceniać. Rozmowa przy tak odmiennych założeniach grozi żenującym nieporozumieniem. Czy nie możemy jednak wspólnie spojrzeć na Jezusa historycznego, człowieka i Żyda? Czy chrześcijanin nie może chwilowo zawiesić swojej wiary? Zapewne może. Groźba jednak nie znika. To jest tak, jakby pójść z kimś do szpitala, aby przyjrzeć się operacji. Gdy chirurg zaczyna kroić pacjenta, mój towarzysz orientuje się, że pacjentem jest jego ojciec. Od tej chwili ja widzę operację, a on widzi ojca. Czy mogę z nim rozmawiać o kształcie ścięgien, czerwieni krwi? Szacunek na to nie pozwala.

Niektórzy autorzy żydowscy próbują nadać wyjątkową rangę osobie Jezusa. Trzeba pamiętać, iż należą oni do wyjątków. Tak więc Pinchas Lapide uznaje za właściwe, by powiedzieć, że Jezus naprawdę zmartwychwstał. Tę tajemnicę chrześcijańską należy wedle niego potraktować dosłownie (samo pojęcie zmartwychwstania jest przecież zawarte w tradycji żydowskiej), ale nie można uznać, że Jezus był Mesjaszem. Z kolei rabin Byron Sherwin proponuje w książce *Duchowe dziedzictwo Żydów Polskich* (Warszawa 1995, s. 297), by Jezusa potraktować w ramach teologii żydowskiej jako Mesjasza z domu Józefa, pierwszego, niejako próbnego

[2] Szczegółowe omówienie tych problemów czytelnik odnajdzie w: dz. cyt., s. 310–319.

Mesjasza, któremu się nie udało (co było tłumaczone na polski bardziej elegancko jako „Mesjasz, który nie dopełnił swojego zadania"). Jest to koncepcja logicznie możliwa, ale bez uzasadnienia w tradycji. Jest spekulacją elegancką i w pewien sposób atrakcyjną, ale o tyle niewłaściwą, że budzi oczekiwania chrześcijan, które nie mogą być spełnione. Na tym polega problem ze wszystkimi takimi ukłonami w stronę teologii chrześcijańskiej. Podtrzymują one nadzieje strony chrześcijańskiej, że Żydzi znajdą się w polu przyciągania Jezusa. Tymczasem inni Żydzi nie traktują poważnie takich prób. Idą one za daleko, wbrew całej tradycji. (To trochę tak, jakby proponować katolikom, by Marcin Luter został ogłoszony katolickim świętym, choćby nieudanym świętym.) Większość Żydów odczuwa chyba tak: takich nauczycieli jak Jezus my, Żydzi, mieliśmy wielu. On jest wybitny i historycznie ważny, ale nie jest szczególnie ważny dla nas. Jest oczywiście członkiem narodu żydowskiego, ale nie jest postacią żydowskiej tradycji. Tradycja żydowska go nie potrzebuje, nie tylko dlatego, że w jego imieniu prześladowano Żydów, ale przede wszystkim dlatego, że ma dostatecznie bogate źródła wewnątrz swego głównego nurtu.

Współcześni Żydzi, w przeciwieństwie do dawniejszych, a także dzisiejszych Żydów bardzo tradycyjnych, mówią o Jezusie. Wśród historyków, szczególnie w Izraelu, zainteresowanie Jezusem jest normalne. Zawsze chodzi jednak o historycznego Jezusa, a nigdy o Chrystusa z tradycji chrześcijańskiej.

Nic dziwnego, że na sympozjach w ramach dialogu chrześcijańsko–żydowskiego (w przeciwieństwie do tych, które omawiają historię starożytną) nie mówi się o Jezusie. Prywatnie, w gronie zaufanych osób, jest to łatwiejsze. Familiarne określenia Żydów są wtedy mniej rażące. Nawet jeśli chrześcijanie cieszą się ze sformułowania Martina Bubera: „Jezus — mój brat", to powinni pamiętać, że o bracie można mówić w tonie dalekim od czołobitności. Na forum publicznym natomiast znacznie łatwiej jest dyskutować o poszczególnych elementach nauczania Jezusa, oddzielając, o ile to możliwe, nauczanie od osoby.

Moim zdaniem trafny jest pogląd, że jeśli osoba Jezusa dzieli, to nauczanie Jezusa — niekoniecznie. Znaczna jego część jest wspólna, a nawet, gdy to jest wątpliwe, odpowiednia interpretacja może być pomocna. Tak więc nauczanie o dobroci i miłosierdziu — łączy. Niewątpliwie istnieje etyka judeochrześcijańska. Jeśli zaczyna się mówić o różnicach, to nieunikniony jest ton polemiczny.

Do tego obrazu muszę dodać, że osobiście uważam ten temat za ciekawy. Dość lubię czytać i rozmawiać o Jezusie! A zatem chcąc sprostać wymaganiom szacunku dla wiary drugiej strony, postawiłem się w para-

doksalnej sytuacji. Odrzucając rozmowę o Jezusie z jego wyznawcami, nie mam oporów, by rozmawiać o nim z innymi! Ludzie, dla których Jezus mniej znaczy, osoby podchodzące doń podobnie jak ja, wreszcie inni Żydzi — to właściwsi rozmówcy niż ci, którym by na rozmowie szczególnie zależało. Może refleksja nad tym paradoksem pozwoli na pogłębienie dialogu?

Przeciwstawianie jest naturalne

Przeciwstawianie zjawisk i pojęć jest naturalną metodą ujmowania świata. Wiele pracy włożono, by odejść od teologii przeciwieństw w rodzaju „łaska zamiast Prawa", a także „chrześcijanie zamiast Żydów". Jednak zawsze coś pozostaje, bo chrześcijaństwo naprawdę zaczęło się jako sekta w łonie judaizmu i ten bunt córki przeciw matce musi zostawiać ślady. Chrześcijaninowi z łatwością przychodzi wyrazić krytykę czyjegoś konserwatyzmu przez sformułowanie w rodzaju: „autorowi bliżej jest do Świątyni niż do Wieczernika". Jest to sformułowanie z szacownego pisma. Oczywiście nie ma tu żadnej antyżydowskiej intencji, ale uczynione jest założenie, iż Świątynia reprezentuje zło, a co najmniej brak ducha. Utrata ducha niewątpliwie zagraża wszelkim instytucjom. W równym stopniu jak ówczesnej Świątyni, grozi być może obecnemu Kościołowi, a również instytucjom żydowskim. Dlaczego Świątynia jerozolimska ma być tego symbolem? Takie ujęcie mnie razi, podobnie jak raziłaby innych metafora oparta na założeniu, że Wieczernik reprezentuje rozbijający więzi rodzinne kult, będący udziałem (bezpośrednich) uczniów Jezusa (por. Łk 14,26). Jest widoczne, że zadrażnienia są wynikiem różnego sposobu myślenia głęboko tkwiącego w podglebiu religijnym.

Kultura europejska, która pozostaje, owszem, naszą wspólną kulturą, jest głęboko chrześcijańska (co nie znaczy, że tylko chrześcijańska). Widać to nawet po ludziach dalekich od religijności. Przykładem jest drobna skądinąd sprawa obrazu faryzeuszy, który ukształtowała lektura Ewangelii. Potocznie — to hipokryci, wrogowie Jezusa. Tymczasem Jezus był im bliższy niż innym odłamom ówczesnego judaizmu: nauczał jak oni, podobnie wierzył w zmartwychwstanie, wolną wolę, anioły. Jego konflikt z nimi to typowe spory w rodzinie, nawet bliskiej rodzinie. Faryzeusze *(peruszim)* to ważni, a zapewne główni, twórcy podwalin późniejszego judaizmu rabinicznego. Rabini, a potem wszyscy Żydzi, są w znacznej mierze z nich. Nie znaczy to, że chcemy ich apoteozy. W Talmudzie Jerozolimskim jest mowa o siedmiu rodzajach faryzeuszy. Pięć jest ocenianych negatywnie: na przykład ci z ostentacją, fanatycznie cnotliwi (wpada na ścianę, bo spuścił głowę, by nie patrzeć na kobietę). Dodatnio ocenia się dwa rodzaje faryzeuszy: tych, którzy są bogobojni jak Hiob, i tych,

którzy miłują Boga jak Abraham. Tylko ci są mili Bogu. Bo oczywiście byli i są Żydzi hipokryci. Ale czy tylko Żydzi? Jest oczywiste, że hipokryzja grozi wszystkim. Czy przezwyciężenie negatywnych skojarzeń z faryzeuszami, czyli naszymi nauczycielami, jest możliwe w szerszej skali w kulturze kształtowanej przez Ewangelię?

Żydzi nie określają się przez odniesienie do chrześcijaństwa, więc przeciwstawianie się chrześcijaństwu jest w podejściu żydowskim rzadziej obecne. Podobne wyzwania stają jednak przed Żydami. Słowo „goj", które w Biblii oznacza naród, zaczęło potem znaczyć nie–Żyda i ma często odcień negatywny, niekiedy pogardliwy. Rozróżnienie między Izraelem a narodami (gojami) musi pozostać, ale nie musi ono oznaczać przeciwstawienia. Czy przezwyciężenie dynamiki, która od wyróżniania Żydów prowadzi do zamknięcia się w sobie i podejrzliwości wobec innych, jest możliwe w szerszej skali wśród Żydów tradycyjnych, ukształtowanych przez studiowanie Biblii i Talmudu, a także przez pamięć prześladowań? W obu przypadkach chodzi o przezwyciężanie pewnego dziedzictwa religii, ale bez odrzucania religii.

Problem z judeochrześcijaństwem

Dowartościowanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa powoduje pewien paradoksalny skutek. Jeśli się uznaje, że chrześcijaństwo jest pewną formą życia żydowskiego, naturalne jest stwierdzenie, że najbardziej godni uznania są ci Żydzi, którzy wierzą w Jezusa jako Chrystusa. Takie przekonanie oznacza jednak powrót do starej tezy o chrześcijaństwie jako „wypełnieniu" judaizmu. Dla Żydów jest to nie tylko nie do przyjęcia, ale odczuwają to jako zagrożenie. Ruch tak zwanych Żydów mesjańskich, czyli uznających Jezusa za Mesjasza, wszystkie odłamy judaizmu zgodnie uważają za nową próbę nawracania Żydów.

Jest sprawą wewnątrzkościelną próba tworzenia Kościoła hebrajskiego. Trudno mieć pretensję, jeśli chodzi w niej o odtwarzanie zanikłych nurtów tradycji chrześcijańskiej. Skąd jednak mają się wziąć członkowie Kościoła hebrajskiego? Czy sukces tej ciekawej próby teologicznej nie musi popchnąć ku nawracaniu Izraelczyków?

Opór prawie wszystkich Żydów przeciw nawracaniu niereligijnych i antyreligijnych Żydów z diaspory i Izraela jest równie zdecydowany jak paradoksalny. Łatwiej jest nam zaakceptować Żyda ateistę niż Żyda chrześcijanina. Ateista może pozostać Żydem i ma otwartą możliwość powrotu do religii, a Żyd–chrześcijanin — teoretycznie też, ale w praktyce jest odstępcą. Mówi o tym doświadczenie pokoleń, ale zapewne również wyczucie dynamiki chrześcijańskiej: odejście do Kościoła z przekonaniem,

że to jest właściwa droga dla Żyda, unaocznia tradycyjną postawę antyjudaistyczną: potrzebę „dopełnienia", które ma oferować chrześcijaństwo.

Kościół katolicki i poważne Kościoły protestanckie, które nie chcą nawracać Żydów, nie zajęły chyba oficjalnego stanowiska w kwestii „Żydów dla Jezusa" i chrześcijaństwa hebrajskiego. Zapewne nie jest to takie proste. Analiza tej sprawy i odczuć z nią związanych to dobry temat na głębsze sesje dialogu chrześcijańsko–żydowskiego. Ma to też konsekwencje praktyczne, a mianowicie wspomnianą już niechęć Żydów do uczestnictwa w dialogu Żydów nawróconych na chrześcijaństwo, którzy mogą się wydawać równie bliscy obu stronom.

„Ustawianie" partnera

Nawet przy dobrej woli trudno jest uniknąć poczucia wyższości. Dawniej — a teraz nadal tak myśli większość chrześcijan — obraz był taki: co dobre (od Abrahama począwszy) zalicza się do chrześcijaństwa, a co złe utożsamia się z Żydami. Teraz następuje zmiana. Celem nie jest nawrócenie ani zwycięska debata, ale pozostaje subtelniejsze przekonanie o swojej wyższości: judaizm jest dobry, ale to, co w nim dobre, i tak jest w chrześcijaństwie. Żydzi myślą tak samo: to, co dobre w chrześcijaństwie, jest już i tak w judaizmie. Wielu Żydów z satysfakcją i bez zaskoczenia przyjęłoby słowa pewnego Irlandczyka, konwertyty na judaizm: „To, co ma być nowe w Nowym Testamencie, było przejęte, z pewnymi zniekształceniami, z judaizmu".

Trudno jest więc spełnić podstawowy warunek dialogu: spoglądać na partnera jego własnymi oczami. Bo przecież obie strony widzą pełnię i samowystarczalność własnej tradycji. Droga wyjścia może wiedzie przez koncepcję w rodzaju teorii Franza Rosenzweiga: dwa osobne, ale dopełniające się przymierza umożliwiają każdemu „wyższość".

Podkreślanie przez Kościół jego korzeni żydowskich budzi dwa sprzeczne uczucia: po pierwsze zadowolenie, że docenione są żydowskie źródła i dokonuje się włączenia w historyczną wspólnotę z judaizmem, ale po drugie podejrzenie, że chrześcijaństwo przywłaszcza sobie żydowskie dziedzictwo. Tak długo oznaczało to przecież zawłaszczenie żydowskich świętych Pism. Uczucie pierwsze, zadowolenie, może przeważać tym bardziej, im bardziej następuje odejście chrześcijan od obowiązującej dawniej wizji zastąpienia Żydów przez Kościół, im lepiej zostanie uznana trwałość żydowskiego przymierza, im bardziej przyswojona metafora Rosenzweiga: droga do Ojca prowadzi może przez Syna, ale nie dla Żydów, którzy zawsze byli z Ojcem.

Nawet przy dobrej woli i prawdziwym szacunku dla partnera dialogu drugą stronę ujmuje się najczęściej jako konstrukcję, która pasuje do swojej własnej wizji. Nieraz stwierdzam, że szacunek do abstrakcyjnych Żydów jest o wiele łatwiejszy niż do realnych. Nawet wojenna Zagłada bywa ujmowana przez szczerze zatroskanych chrześcijan tak, by potwierdzała podejście chrześcijańskie. I Jan Paweł II, i kard. John O'Connor, również znany ze zrozumienia wrażliwości Żydów, wyrażali przekonanie, że tak wielkie cierpienie jak to, które spadło na Żydów w czasie wojny, musi przynosić szczególnie błogosławione owoce.

Już średniowieczni rabini, na przykład Jehuda Halewi w XII wieku, a tym bardziej wspomniany wyżej Riwkes, znajdowali żydowskie usprawiedliwienie dla innych religii monoteistycznych: chrześcijaństwo i islam mają do spełnienia rolę w Bożym planie, w „ubiciu drogi dla oczekiwanego Mesjasza". Można w nich widzieć prekursorów dialogu. Jednak ich podejście nie może nas zadowalać. Uznanie, iż chrześcijaństwo jest dobre, bo tworzy *preparatio messianica,* jest równie niewystarczające jak chwalenie judaizmu za to, że stanowi *preparatio evangelica.* W obu przypadkach jest to co prawda wyrażenie dodatniej oceny, ale pochwała wynika tylko z tego, że partner w niedoskonały sposób propaguje moje wartości, lepiej rozpoznane i wyrażone przez moją tradycję. Nie oddaje to ani samookreślenia drugiej strony, ani nie przypisuje jej samoistnej roli, która byłaby nie do zastąpienia w relacjach między Bogiem a światem.

Podobnie jest, gdy Żydzi chwalą innych za realizację siedmiu praw danych Noemu, które wystarczają do osiągnięcia świata przyszłego, a chrześcijanie mówią (historycznie rzecz biorąc, od niedawna) o „anonimowych chrześcijanach", którzy nie słyszeli o Jezusie, ale są dobrzy i zasługują na zbawienie. Jest to oczywiście godne uznania otwarcie na innych, ale siebie czyni się wyłącznym arbitrem. Rabin Norman Solomon z Anglii pyta: Czy da się uwzględnić pluralizm religijny w sposób bardziej fundamentalny? Celem jest rzeczywiste, dogłębne uwzględnienie sentencji Abrahama Joshui Heschela: „Żadna religia nie jest wyspą".

Synkretyzm

Dialog jest tyleż spotkaniem z inną religią, ile konfrontacją z opozycją „swoich", pochodzącą z własnej wspólnoty religijnej. Przeciwnicy dialogu po obu stronach na pewno nie mają racji, gdy zarzucają uczestnikom dialogu religijną letniość, odstępowanie od zasad, wyprzedaż własnych wartości. Jest jednak faktem, że dialogowy entuzjazm może zagrażać wpadnięciem w pułapkę odwrotną niż „ustawianie" partnera dialogu. Mianowicie może się pojawić pokusa „ustawienia" własnej religii przez

uznanie rzeczywistości kreowanej dialogiem za nadrzędną wobec poszczególnych religii. Taka groźba swoistego synkretyzmu pojawia się na przykład, gdy planuje się wspólną liturgię. Dlatego jestem zwolennikiem minimalizmu, gdy chodzi o wspólne modlitwy: czytajmy razem Biblię, którą częściowo interpretujemy inaczej, a szczególnie psalmy, które najłatwiej oddają sytuację egzystencjalną każdego z nas.

Podsumowanie: cele dialogu dla Żydów

Mówienie w ramach dialogu o Jezusie jest dlatego ryzykowne, że budzi nadzieje chrześcijan, które nie mogą być spełnione. Ma więc w zarodku rozczarowanie. Arthur Hertzberg ze Stanów Zjednoczonych na początku lat osiemdziesiątych stwierdził, że dialog chrześcijańsko–żydowski osiągnął teoretyczną granicę, a jego kontynuacja musi prowadzić do frustracji. Rewolucyjne zmiany się dokonały. Oczekiwanie nowych jest nierealistyczne. Nie wiem, czy taka ocena jest słuszna, ale nawet jeśli jest przed nami jakaś rewolucja, nie wątpię, że w wysiłek dialogu jest wpisane rozczarowanie. Często mam wrażenie, iż zaczyna się wciąż od początku.

Celem ogólnym dialogu chrześcijańsko–żydowskiego byłoby więc stworzenie przez chrześcijan teologii judaizmu, a przez Żydów teologicznej wizji chrześcijaństwa tak, aby było to zgodne z własną tradycją, a zarazem by druga strona nie widziała swojego obrazu jako płaskiej karykatury. Muszę jednak przyznać, że uważa tak niewielu Żydów. Jest ich chyba mniej — nawet relatywnie — niż chrześcijan, którzy uważają za potrzebne opracowanie nowej teologii judaizmu.

Na pewno celem dialogu nie ma być ustalenie wspólnych tez teologicznych dotyczących osoby Jezusa i być może niektórych innych spraw spornych. Nie jest też celem ustanowienie jakiejś wspólnej, nowej, mieszanej religii, jak to sobie wyobraża wiele osób odległych od praktyki dialogu.

Jednym z ważnych celów dialogu jest dla chrześcijan dowartościowanie żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Celem Żydów powinna więc być pomoc w zgłębianiu źródeł. Nie chodzi tu o wymianę, bo brakuje symetrii w sytuacji partnerów. Dlatego nie ma w tej dysproporcji nic sprzecznego z dialogiem. Mam wrażenie, że dla wielu chrześcijan poznanie Żydów i judaizmu w celu pogłębienia własnej religijności jest głównym motywem uczestnictwa w dialogu. Cel ten wydaje mi się dobry i wart wsparcia. Ma też wartość uboczną z żydowskiego punktu widzenia. Przynosi większą akceptację społeczną judaizmu w społeczeństwach chrześcijańskich, a przez to ułatwia żydowską identyfikację zasymilowanym Żydom.

We współczesnym świecie religia nie ma tak dominującej roli jak niegdyś, choć nadal tkwi w korzeniach cywilizacji. Oddzielenie elementów chrześcijańskich, a wśród nich i żydowskich, od innych jest trudne. Jednak wspólnota judaizmu i chrześcijaństwa wobec wyzwań dominującego świata świeckiego jest oczywista. Wynika stąd wiele szczegółowych celów, wymagających dialogu, który jeszcze prawie nie został nawiązany. Rabin Norman Solomon z Anglii proponuje wspólne opracowanie zasad dotyczących ekologii, gospodarki, moralności seksualnej, handlu bronią itp. Istnieje cała judeochrześcijańska przestrzeń pojęciowa. Aby uniknąć nieporozumienia, należy jednak podkreślić, że obecność wspólnych koncepcji czy etyki nie oznacza, iż można mówić o wspólnej judeochrześcijańskiej wierze. Wiara jest związana z partykularnym Objawieniem i jego przekazem.

Chrześcijaństwo nie jest może potrzebne nam, Żydom, ale jest przecież rozgłaszaniem po krańce świata pojęć zawartych w żydowskim Piśmie: prawd o Stwórcy, o Jego Przymierzu z Izraelem, o Jego trosce o ludzi, o Jego wymaganiu posłuszeństwa przykazaniom, o Jego obietnicy odkupienia, które ma objąć cały Świat, gdy, jak mówi prorok, „Pan będzie jeden i jedno będzie Jego Imię". Dlatego z perspektywy teologii żydowskiej chrześcijaństwo może być widziane jako potrzebne Światu. To mówili już niektórzy rabini w dawnych wiekach. Żydzi poważnie uczestniczący w dialogu z Kościołem mówią więcej: chcieliby akceptować fakt, że chrześcijanie widzą siebie jako uczestników Przymierza z Bogiem. Celem dążeń do żydowskiej teologii chrześcijaństwa jest takie ujęcie, które potraktuje je nie jako misję wobec Żydów, chęć nawracania Żydów — choć nie brakuje chrześcijan, którzy chcą tego nadal — ale jako misję wobec świata, religię, która nawróciła świat na wiarę w Boga Izraela.

Pluralizm religii jest faktem. Niektórzy dawni rabini potrafili uznać pozytywną rolę chrześcijaństwa w postępie świata ku „królestwu Bożemu". Wyzwaniem dla Żydów jest problem, czy da się pójść dalej, czy możliwe jest ujęcie chrześcijaństwa jako religii szczególnej, a nie tylko jako jednej z wielu możliwych, uznających Objawienie biblijne. Chodzi o potraktowanie chrześcijaństwa jako wyróżnionego partnera Żydów, a nie tylko jako jednego z historycznie zaistniałych sformułowań siedmiu przykazań danych Noemu. Jeśli tak, to możliwe jest braterstwo oparte na bardzo głębokich podstawach.

Franz Rosenzweig jest autorem wielkiej wizji podwójnego Przymierza, uzupełniających się misji Żydów i chrześcijan, fundamentalnie innych, ale jednakowo potrzebnych. Żydzi są dziedzicami Objawienia, a chrześcijanie, uznając je, są spadkobiercami swojego Objawienia, które

wprowadza ich w orbitę wiary i zobowiązań wobec Stwórcy. Żydzi muszą strzec świętego płomienia, a chrześcijanie mają roznosić jego światło we wszystkich kierunkach. Więź łącząca chrześcijan i Żydów staje się partnerstwem dla wspólnego celu.

Takie podejście, zakładające równoległe drogi w równie ważnej misji, jest przezwyciężeniem dominujących tradycji obu religii. Paralelność dróg łatwiej przyjąć Żydom, bo judaizm w przeciwieństwie do Kościoła nigdy nie chciał skupiać wszystkich pod skrzydłami Synagogi. Uznanie natomiast, że różne drogi są równie drogie Bogu, jest zapewne łatwiejsze do przyjęcia dla chrześcijan, bo dla Żydów naczelnym przekonaniem jest to, że choć Bóg jest panem świata i Bogiem wszystkich ludzi, jest w sposób szczególny Bogiem Izraela.

Budowanie poczucia więzi i partnerstwa Żydów i chrześcijan jest więc ważnym celem dialogu dla Żydów. Przemiany w podejściu Kościołów do Żydów mają wartość z żydowskiego punktu widzenia nie tylko jako ograniczanie podstaw antysemityzmu. Jeśli widzimy chrześcijan jako partnerów w zamierzeniu, które można opisać jako uświęcanie Imienia, argumentuje rabin David Rosen z Izraela (poprzednio naczelny rabin Irlandii), to usuwanie antyżydowskiego triumfalizmu ma wtedy znaczenie dla nas nie tylko jako ofiar, ale i jako partnerów. Powinniśmy się cieszyć, że chrześcijanie, zamiast bezcześcić, doceniają Torę i żydowską tradycję, i pomagać, aby wykonywali swoją część pracy, która ma przybliżać przyjście Mesjasza. Sądzę, że fakt, iż dla nich jest to praca dla powtórnego przyjścia, stanowi o różnicy teologicznej, ale nie ma konsekwencji praktycznych. Już dawno ktoś wymyślił, jak patrzeć na tę różnicę: gdy koniec naszej epoki nastąpi, i Mesjasz nadejdzie, zapytamy Go, które to jest przyjście...

W dialogu chrześcijańsko–żydowskim ważna jest nie tylko wiedza i osadzenie w swojej tradycji. Jak w każdym dialogu decyduje nie kompetencja, ale postawa. Może jest to do pewnego stopnia wynik osobistych predyspozycji. Z satysfakcją widzę, że wbrew sceptykom efektem dialogu chrześcijańsko–żydowskiego jest proces, który nie powinien martwić nikogo: Żydzi stają się lepszymi Żydami, a chrześcijanie lepszymi chrześcijanami.

dr Stanisław Krajewski — z wykształcenia matematyk, publicysta, współtworzył Towarzystwo Przyjaźni Polsko–Izraelskiej, Polską Radę Chrześcijan iŻydów (współprzewodniczący) oraz Forum Żydowskie (przewodniczący).

Zdzisław J. Kijas OFMConv

DIALOG EKUMENICZNY — TEOLOGIA I OWOCE

Po 35 latach ogłoszenia dekretu o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio*

Podstawy dialogu ekumenicznego

Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, ogłoszony 21 listopada 1964 roku przez Sobór Watykański II, podaje następujące określenie „ekumenizmu":

> Przez „Ruch ekumeniczny" rozumie się działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili (UR 4).

Dokument watykański nie ogranicza się jednak do samego tylko zdefiniowania i opisania ruchu ekumenicznego, ale podaje także dwa konkretne sposoby realizacji jedności między chrześcijanami. Pierwszym z nich jest stworzenie pozytywnej atmosfery między różnymi wspólnotami chrześcijańskimi, co dokonuje się przez „usunięcie słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistemu stanowi braci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki z nimi". Ten rodzaj ekumenizmu zwykło określać się mianem ekumenizmu duchowego. Dekret soborowy wyraża się o nim w następujący sposób:

> Nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym (UR 8).

Drugim sposobem realizowania jedności jest dialog „podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach chrześcijan różnych Kościołów czy wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy" (UR 4).

Dokument soborowy, jak również późniejsze teksty watykańskie, podaje kilka ważnych prawd, które uzasadniają potrzebę dialogu ekumenicznego i wręcz przynaglają chrześcijan do szukania widzialnej jedności między sobą. Oto one:

Podział zdradą Chrystusa

Dokument soborowy nie ukrywa istniejącego podziału pomiędzy chrześcijanami. Zaznacza jednak, że jest on zdecydowanie negatywny, niechciany przez Chrystusa, a więc przeciwny Jego woli. Odpowiedzialność za niego nie spoczywa imiennie na takim czy innym Kościele, ale na nich wszystkich oraz na każdym z wierzących, niezależnie od wspólnoty do której należy i odpowiedzialności, jaką w niej posiada. Pragnieniem Chrystusa było bowiem, aby wszyscy wierzący w Niego stanowili jedno (por. J 17, 21), aby ich wzajemna miłość była dla świata obrazem miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym i aby posiadała ona charakter misyjny, tzn. ewangelizacyjny, zachęcając innych przykładem życia i wiary do pójścia za Nim. W kontekście nauczania Chrystusa o jedności podział pomiędzy Jego świadkami jest więc niczym innym, jak zdradą Chrystusa, pozwala bowiem sądzić, że „sam Chrystus jest podzielony":

> Ten brak jedności — mówi Sobór — jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (UR 1).

Brak jedności wśród chrześcijan jest więc wyrazem ich jawnej niewierności na płaszczyźnie wiary. Jest odejściem od przykazania miłości, które głosił Jezus. Z tego względu każdy wierzący jest zaproszony i przynaglany mocą wiary do podejmowania wysiłków w celu budowania jedności. Zaproszenie to jest pokorną zachętą, jaką kieruje Chrystus do wierzącego przypominając mu o potrzebie nawrócenia, tzn. powrotu na drogę wierności Ewangelii, która jest dobrą nowiną o przebaczającej miłości Boga i wezwaniem do równie wielkiej miłości pośród braci i sióstr. Pogłębione życie wiary prowadzi do uświadomienia sobie grzeszności podziału, do podejmowania wysiłków w celu przywrócenia utraconej jedności i umocnienia już istniejącej. Czystość i gorliwość w wierze idzie więc w parze z pragnieniem i realizacją widzialnej jedności ze wszystkimi braćmi wierzącymi w Chrystusie, a następnie ze wszystkimi ludźmi.

Ekumenizm doświadczeniem mocy Chrystusa

Ruch ekumeniczny posiada wyraźnie naturę doświadczenia. Po pierwsze oznacza to, że zrodził się on z krytycznej świadomości Kościoła

katolickiego o samym sobie, tzn. o swoim oddaleniu się od ducha autentycznej Ewangelii. Po drugie, że prawdziwy ruch ekumeniczny nie może zadowolić się jedynie intelektualnymi rozważaniami, ale że prowadzić musi do konkretnego zaangażowania się w budowanie utraconej jedności, nakazanej przez Jezusa Chrystusa. Dokumenty Kościoła ostrzegają więc przed ewentualnym podchodzeniem do problematyki ekumenicznej jedynie od strony zewnętrznej, od strony struktur, bez równoczesnego zaangażowania się w stały proces nawracania i pogłębiania swojej wiary i zażyłości z Jezusem. W dialogu ekumenicznym osoba wierząca w Chrystusa nie może przyjąć postawy obserwatora, bowiem autentyczne opowiedzenie się za Jezusem powinno przejawiać się w zaangażowanej postawie życiowej na rzecz wiary i troski o jedność. Ruch ekumeniczny nie zrodził się z potrzeb doktrynalnych, u jego początków nie leżały ludzkie autorytety ustalające doktrynę konieczną do przyjęcia, ale przeciwnie, u podstaw dialogu ekumenicznego znalazło się radykalne przeżycie Chrystusa i Jego przykazania o jedności. To właśnie doświadczanie Jezusa Chrystusa, jako żywej osoby wzywającej do pójścia za sobą, jest początkiem wszelkich poszukiwań jedności i nadziei na jej znalezienie. Dlatego Sobór Watykański II oraz późniejsze dokumenty Kościoła, unikają podania ścisłej, statycznej definicji ekumenizmu. W jej miejsce mamy definicję wyłącznie operacyjną o charakterze praktycznym. Kościół chce przez to powiedzieć, że w autentycznym dialogu ekumenicznym chodzi przede wszystkim o postawę życia, wewnętrzny dynamizm, ruch natury duchowej, intelektualno–teologicznej i historyczno–kulturalnej. Jak każdy żywy organizm, także i jedność chrześcijan jest w ciągłym rozwoju, ulegając przez to przemianom i wewnętrznemu udoskonalaniu, przez co zbliża się coraz bardziej do swego ideału.

Historia czasem działania Bożej łaski

Historia, w ramach której dokonuje się ów ruch i w trakcie którego następuje proces zbliżania się do siebie świadków Chrystusa, odbierana jest jako szczególny czas działania Bożej łaski. Jest to czas, w którym Bóg, Ojciec wszystkich wierzących, zaprasza ich do otwarcia się na swoją łaskę, przyjęcie jej i życie nią na co dzień. Stąd więc nasze historyczne „dzisiaj", tzn. czas, w którym zrodził się ruch ekumeniczny i w którym aktualizuje się pragnienie Chrystusa, aby wszyscy stanowili jedno, odbierany jest jako szczególny dar Pana dla swojego ludu. Jezus Chrystus wzywa nas na nowo, abyśmy byli jedno, jak On jedno jest ze swoim Ojcem, aby świat uwierzył, że On nas posłał. Dar ten sam w sobie jest zarówno darem „danym" jak też i „zadanym", co oznacza, że nie wystarczy radować się tylko jego posiadaniem, trzeba go stale pomnażać, rozwijać

i wzbogacać. Jest on darem–obowiązkiem, który spoczywa na wszystkich wierzących w Chrystusa, to znaczy na wiernych wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Nie przyjmując daru, jakim jest ruch ekumeniczny, nie przyjmujemy tym samym także i Tego, od którego ten dar pochodzi — Jezusa Chrystusa. Żaden zatem chrześcijanin, który uważa siebie za naśladowcę Chrystusa, nie może lekceważyć spoczywającego na nim obowiązku włączenia się w ruch ekumeniczny i realizowania upragnionej przez Chrystusa jedności.

Ruch ekumeniczny jest ponadto szczególnym rodzajem wydarzenia w Bożym planie zbawienia. Jest znakiem Bożej obecności w świecie i Jego łaski, udzielanej swojemu Kościołowi. W ten sposób ruch ekumeniczny, którego celem jest osiągnięcie widzialnej jedności świadków Chrystusa, wchodzi ściśle w kategorie „ewangelizacji" i misyjności Kościoła. Oznacza to, że odtąd misyjna działalność Kościoła powinna być równie silnie zorientowana na „wewnętrzne" życie Kościoła Chrystusowego, tzn. na przywracanie widzialnej jedności, jak i na jego obszar „zewnętrzny", czyli na pomnażanie wspólnoty Chrystusowych świadków o nowych wyznawców. Liczne wypowiedzi Kościoła pozwalają przypuszczać, że niewierni woli Jezusa Chrystusa chrześcijanie obecnego czasu dotknięci zostali „mądrością i cierpliwością" Boga, który wzywa ich do wewnętrznego nawrócenia i życia pełnią Ewangelii, która jest Ewangelią miłości i jedności, której tak bardzo potrzebuje współczesny świat. Życie w miłości i jedności stanie się następnie najbardziej skutecznym środkiem ewangelizacji.

Od apologii do dialogu

Nowe spojrzenie na ruch ekumeniczny podważało stosowaną wcześniej w teologii katolickiej metodę apologetyczną w relacji do innych Kościołów czy Wspólnot chrześcijańskich. Metoda ta broniąc tezy *non est salus extra Ecclesiam catholicam* odnosiła się do nie–katolika (określanego często mianem heretyka, schizmatyka czy innowiercy) jako do podmiotu biernego czy też wrogo nastawionego do Kościoła katolickiego. W miejsce braterskiego dialogu z wiernymi innych wyznań chrześcijańskich, prowadzonego w duchu ewangelicznej miłości, wskazywano raczej na konieczność podejmowania intensywnej pracy nad ich nawróceniem i doprowadzeniem do jedności z Kościołem katolickim. Szczególnie widoczne było to w przypadku osób, które w okresie wcześniejszym należały do Kościoła rzymskokatolickiego, a które z różnych powodów od niego odeszły. Postawa taka nie stwarzała wystarczająco szerokiej przestrzeni dla nie–katolika na wejście w osobisty kontakt, w braterski dialog miłości z katolikiem w imię jednej wiary w Chrystusa i w pragnieniu znalezienia najbardziej właściwej drogi do Chrystusa.

Pozytywna ocena ruchu ekumenicznego i opowiedzenie się Kościoła rzymskokatolickiego po jego stronie pozwalało poddać krytycznej ocenie dotychczasową wizję misyjności. Należało wypracować jej nowe zasady i wyznaczyć nowe kierunki działania.

Nowy dialog w Chrystusie

U podstaw nowej metody znalazły się dwie teologiczne zasady. Zasada pierwsza głosiła, że uprzywilejowanym miejscem chrześcijańskiego dialogu jest Chrystus, a nie, jak uważano dotychczas, któryś z istniejących Kościołów wyznaniowych. W ten sposób zasada instytucjonalna ustąpiła miejsca zasadzie charyzmatycznej, zgodnie z którą dialog wewnątrzchrześcijański nie przebiega w obszarze jednego z wielu Kościołów chrześcijańskich, ale wewnątrz samego Chrystusa, który jest wyłącznym źródłem chrześcijańskiej tożsamości. W ten sposób żaden z Kościołów nie może czuć się uprzywilejowany w odniesieniu do Chrystusa, a stąd też nie może uważać siebie za jedynie prawdziwą wspólnotę Chrystusa na ziemi. Przeciwnie, wszystkie Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie umieszczone zostały w równej relacji do Chrystusa, który dla nich wszystkich jest jedynym i wyłącznym źródłem życia i zasadą eklezjalności.

Przeniesienie dialogu z jakiegoś Kościoła wyznaniowego na Jezusa Chrystusa, jako źródła życia wszystkich Kościołów, sprawiało, że żaden z tych Kościołów nie może uważać siebie za jedynego i wyłącznego syna Jezusa Chrystusa, obdarzonego Jego miłością i duchowym bogactwem. Ponieważ to Chrystus stał się miejscem „braterskich rozmów", stąd też każdy z wierzących i każdy z Kościołów wezwany został do przysłowiowego „wyjścia" z wąskich, siłą rzeczy, granic własnej tożsamości eklezjalnej i udanie się w pielgrzymce do Chrystusa, aby w Nim odkryć pełne bogactwo chrześcijańskiej tożsamości. W czasie tej wspólnej pielgrzymki do Zbawiciela katolicy odkrywają duchowe bogactwo swojego Kościoła oraz swoich braci z innych Kościołów chrześcijańskich.

Zasada druga mówi natomiast, że relacja przebiegająca pomiędzy jednością a prawdą nie zacieśnia się do konsensusu doktrynalnego, oderwanego od prawdy Objawienia. Oznacza to, że jedności nie osiąga się na drodze kompromisu, ale poprzez pogłębioną wizję prawdy, jaka odsłania się w trakcie wspólnych poszukiwań, modlitw i rozmów. Żadna ze stron dialogu nie jest wezwana do rezygnowania z części swojej prawdy na korzyść drugiego, ale do wspólnego pochylenia się nad trudną, dzielącą ich kwestią, aby odkryć jej pełny obraz, jaki zawarł w niej Bóg. Zgoda zwaśnionych chrześcijan dopełnia się przede wszystkim w żywej więzi z Jezusem Chrystusem. Uzgodnienia doktrynalne będą więc na tyle trwałe, na ile

zaowocują pogłębioną więzią z Chrystusem, obejmującą całego człowieka, a nie tylko jego intelekt. Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej nie jest bowiem abstrakcyjnym pojęciem, ale żywą, kochającą Osobą, która z miłości umarła na krzyżu, aby odkupić człowieka. Ten rodzaj odniesienia do Chrystusa wprowadza bardzo ważny zwrot w dotychczasowych odniesieniach między chrześcijanami i w dialogu ekumenicznym. Stanowi on przejście z prawa prawdy, której pragnieniem jest bycie „jedną jedyną", na prawo człowieka, który powołany jest do życia w prawdzie i pielgrzymowania w „jedności" prawdy, i to niezależnie od Kościoła, do którego należy. Jest to przejście z porządku metafizycznego do porządku historycznego, a nawet historiozbawczego. Ten nowy porządek oznacza, że wiara wyznawana i przeżywana staje się odtąd uprzywilejowanym miejscem, albo środowiskiem, prowadzenia autentycznego dialogu ekumenicznego i przestrzenią jednoczenia się świadków Chrystusa. Nie podważa on, oczywiście, obiektywności samej prawdy, która jest ostatecznym celem dialogu ekumenicznego, ale zbliża się do niej od strony człowieka, przez silne uwzględnienie jego historycznej sytuacji.

Otwarte kwestie teologiczne

Problemy teologiczne, które różnią między sobą Kościoły chrześcijańskie, nie dotyczą zasadniczych kwestii wiary, wyrażonej w Biblii oraz w nauce pierwszych soborów powszechnych. Jest to coś bardzo optymistycznego. Oznacza bowiem, że dzielące Kościoły mury podziału nie sięgają nieba i że są do przezwyciężenia. To bowiem , co je jednoczy, jest znacznie trwalsze i głębsze od tego, co je dzieli. Jednoczy ich, po pierwsze, Bóg Jezusa Chrystusa, który jest Ojcem wszystkich chrześcijan i wszystkich ludzi. Po drugie, wszystkie Kościoły chrześcijańskie przyjmują zgodnie jedno Pismo Święte oraz tradycję teologiczną i duchową Kościoła pierwszych wieków. Przyznają więc wiążącą moc prawdom wiary, sformułowanym przez pierwsze Sobory. Kościoły prawosławne, starokatolickie, jak również Kościół katolicki akceptują również wypracowane wówczas struktury i formy kierowania Kościołem.

Również Kościoły tradycji ewangelickiej podejmują wysiłki zmierzające do reformy Kościoła i przywrócenia mu jego pierwotnej czystości uwalniając go od ludzkich tradycji, które zaciemniają jasność Bożego przekazu. W tym kontekście K. Rahner mówił, że na płaszczyźnie refleksji teologicznej, jak również w obszarze podstawowych kościelnych wyznań wiary nie ma właściwie kwestii dzielących Kościoły chrześcijańskie między sobą.

Trudności te pojawiają się natomiast w kwestiach bardziej szczegółowych. Chociaż dialog ekumeniczny, który rozpoczął się po Soborze

Watykańskim II, wyjaśnił już bardzo wiele spornych tematów, nadal jeszcze wiele z nich wymaga dodatkowych wyjaśnień i uściśleń. Wyliczyć je można w następującej kolejności:

1. Pismo Święte, Tradycja i tradycja. Podczas gdy wszystkie Kościoły chrześcijańskie odnoszą się z szacunkiem do tekstu Pisma Świętego, nie wszystkie równie pozytywnie odnoszą się do Tradycji i jej wartości w życiu wiary. Między Kościołami brakuje nadal zgodności, co stanowi Tradycję pisaną przez „T", a co przez „t". Jest to temat szczególnie bliski tradycji prawosławnej, jak i katolickiej.

2. Sakramenty. Stanowią one kolejny zakres tematów ciągle otwartych w dialogu ekumenicznym. Chodzi np. o podobieństwa i różnice w rozumieniu sakramentu chrztu. Chociaż wiele zostało już uczynione w tym kierunku i większość Kościołów uznaje za ważny chrzest niemowląt udzielany w innych Kościołach chrześcijańskich, to jednak nie wszystko zostało wyjaśnione do końca. Tak np. Kościół Chrześcijan Baptystów (a także inne tzw. Wolne Kościoły) nadal praktykuje wyłącznie chrzest dorosłych wymagając od przyjmującego wyznania wiary. Prawosławie uważa za nieważny chrzest udzielony przez niewierzącego itd.

Istotnym i ciągle jeszcze otwartym zagadnieniem pozostaje sakrament Eucharystii, tzn. nauka o rzeczywistej obecności Chrystusa *(vere et realiter)* pod postaciami chleba i wina. Chodzi zasadniczo tu o odpowiedź na pytanie, czy po przeistoczeniu Chrystus jest obecny w chlebie i winie rzeczywiście czy tylko symbolicznie? Czy msza św. jest rzeczywistym uobecnieniem ofiary krzyżowej Chrystusa czy tylko jej wspomnieniem (*nuda commemoratio*)? Praktyka udzielania komunii św. pod dwiema postaciami, która była w przeszłości kością niezgody, po Soborze Watykańskim II przestała stanowić problem ekumeniczny. Otwartą sprawą pozostaje kwestia tzw. gościnności eucharystycznej, czyli możliwości pełnego uczestniczenia wiernych jednego Kościoła w Eucharystii sprawowanej przez inny Kościół, celebrowania przez kapłanów jednego Kościoła liturgii eucharystycznej w innym Kościele oraz interkomunii, czyli możliwości przystępowania do komunii św. w innym Kościele, stanowiącej cel dialogu ekumenicznego. Kościół katolicki i prawosławny wiążą ściśle wspólnotę eucharystyczną ze wspólnotą kościelną i nawet jeżeli Kościół katolicki dopuszcza pewne wyjątki (np. udzielanie komunii św. wiernym prawosławnym, którzy nie mają możliwości przyjęcia jej we własnym Kościele i proszą o nią kapłana katolickiego oraz w przypadku małżeństw wyznaniowo różnych, kiedy partner niekatolicki, jeżeli wyrazi takie pragnie, może przyjąć komunię św. podczas celebracji sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim), Kościół prawosławny trwa przy swojej

praktyce i nie udziela komunii św. wiernym z innych Kościołów chrześcijańskich.

Kolejnym zagadnieniem jest sama liczba sakramentów. Wiadomo, że w przeszłości ich liczba sięgała nawet czterdziestu. Lecz podczas gdy w chwili obecnej Kościół katolicki i prawosławny mają ich tylko siedem, Kościoły protestanckie przyjmują jedynie dwa z nich — sakrament chrztu i Wieczerzy[1]. W trakcie rozmów nad sakramentami zauważono, że sprawą istotną jest podanie właściwej definicji sakramentu, ponieważ spora ilość nieporozumień w ich względzie bierze się zasadniczo z różnych określeń tej samej rzeczywistości.

3. Urząd w Kościele. Dotyka on samego sedna ekumenicznej problematyki i w tym temacie widać szczególnie wyraźnie istniejące zróżnicowanie między Kościołami. Różnice w rozumieniu urzędu związane są ściśle z przynależnością do określonej wspólnoty kościelnej, czyli odpowiadają tożsamości wyznaniowej, która różnicuje Kościoły między sobą. Pomimo wysiłków kwestia urzędu pozostaje nadal trudnym do rozwiązania ekumenicznym problemem. Jeżeli jednak pod względem teologicznym stanowi ona dotychczas problem trudny do rozwiązania, w praktyce daje się już zauważyć pewne zbliżenia. Widoczne to jest szczególnie wśród Kościołów tradycji protestanckiej. Ciągle jednak pozostaje do wyjaśnienia relacja kapłaństwa służebnego do kapłaństwa powszechnego, problem ordynacji i jej znaczenia dla życia Kościoła. Ostatni temat jest szczególnie trudny i skomplikowany, ponieważ obejmuje zagadnienie sakramentalności kapłaństwa, a tej nie przyjmują Kościoły protestanckie.

Z tematem urzędu związana pozostaje ściśle kwestia sukcesji i apostolskości w Kościele, nieprzerwanej ciągłości nauczania współczesnego Kościoła z nauczaniem Kościoła pierwszych wieków, czyli Kościoła apostolskiego. Związana z tym pozostaje kwestia autentyczności nauczania danego Kościoła. W odniesieniu do Wspólnot protestanckich Sobór Trydencki mówił o *defectus ordinis* zaznaczając przez to, że w wieku XVI w Kościołach tych zerwana została sukcesja w urzędzie biskupa, a przez to także kontynuacja z nauczaniem i życiem Kościoła pierwotnego. To sprawia, że w urząd biskupa znalazł się w centrum ekumenicznych dyskusji.

Z pytaniem o biskupa związane pozostaje pytanie również o papiestwo. Pojawia się ono we wszystkich dialogach ekumenicznych, prowadzonych przez Kościół katolicki. W bliskiej więzi z papiestwem pozostaje także kwestia ośrodka władzy w Kościele.

[1] Należy zaznaczyć, że również i tradycja katolicka zalicza te dwa sakramenty do tzw. sakramentów podstawowych (*sacramenta maiora* albo *principalia*).

4. Małżeństwo i małżeństwa międzywyznaniowe. Chodzi tutaj o temat małżeństwa jako sakramentu oraz problem nierozerwalności małżeństwa. Istnieją tutaj duże różnice pomiędzy tradycją katolicką a protestancką, a jednocześnie wiele podobieństw z tradycją prawosławną. Niemniej jednak również i między tą ostatnią a katolicką zachodzą pewne różnice. Podczas gdy prawosławie udziela błogosławieństwa (chociaż nie uroczystego) małżeństwom zawieranym po raz drugi, Kościół katolicki tego odmawia.

5. Nauka o usprawiedliwieniu i o Kościele. Temat usprawiedliwienia należy do centralnych treści wiary chrześcijańskiej. Najkrócej można go określić, jako działanie Bożej łaski, która grzesznego człowieka czyni sprawiedliwym, czyli świętym. Powyższa definicja zawiera dwie ważne prawdy: prawdę o łasce i prawdę o jej działaniu na człowieka. Kontrowersje wokół tego zagadnienia datują się na wiek XVI. Początek dała im nauka dr M. Lutra. Z kwestii usprawiedliwienia uczynił on „pierwszy i najważniejszy artykuł" wiary. „Jedynie ten artykuł — jak pisał — wskazuje drogę do nieprzebranego skarbu i do prawdziwego poznania Chrystusa, otwiera drogę do całej Biblii. Bez niego nie można doznać bogatej łaski Chrystusa i nie można znaleźć prawdziwej, pewnej pociechy". I na innym miejscu:

> Bez tego artykułu na świecie panowałyby jedynie śmierć i ciemność. Jeśli stoi ten artykuł, stoi i kościół, jeśli natomiast upadnie, runie i kościół. Gdzie ten jeden jedyny artykuł jest w mocy, tam i chrześcijaństwo jest czyste, w przykładnej zgodzie, wolne od jakichkolwiek mącicieli. Natomiast, gdzie ono nie jest wolne od błędu, tam nie ma możliwości, by mogło się obronić przed niejedną fałszywą nauką.

M. Luter ujmował usprawiedliwienie w dwóch krótkich zwrotach: *sola fides — sola gratia* (sama wiara i sama łaska). Po pierwsze uczył on, że do usprawiedliwienia prowadzi tylko wiara i łaska, nie zaś wypływające z niej „uczynki" — nadzieja, miłość, pokuta, bojaźń Boża, zachowanie przykazań — jak nauczała teologia katolicka. M. Luter pisał w tym kontekście:

> Jedynie wiara czyni człowieka godnym przyjęcia w skuteczny sposób owej zbawiennej, boskiej wody. Skoro bowiem w Chrzcie wszystko zostaje dane i obiecane w słowach połączonych z wodą, nie można tego inaczej przyjąć, jak tylko przez serdeczną wiarę. Bez wiary nie ma z Chrztu nijakiego pożytku, mimo iż sam w sobie jest on boskim, niezmiernym skarbem. Dlatego to jedno słowo: „Kto uwierzy" może osiągnąć tyle, iż wyłącza i usuwa wszystkie uczynki, jakich możemy dokonać w tym przekonaniu, że przez nie dostąpimy zbawienia i zasłużymy

na nie. Jest bowiem rzeczą pewną: Co nie jest wiarą, nie ma żadnego znaczenia i nie może nic wziąć (*Duży katechizm*, s. 117).

Gdzie indziej dodawał: „Przed Bogiem bowiem uświęca tylko wiara i ona jedynie Mu służy, natomiast uczynki służą ludziom" (tamże, s. 76).

Po drugie, M. Luter akcentował dogłębne skażenie natury ludzkiej wskutek grzechu pierworodnego i w samej pożądliwości widział istotę tego grzechu. W tak rozumianym skażeniu nie uważał, że usprawiedliwienie przez łaskę, jakie otrzymuje grzesznik na chrzcie, oczyszcza i odradza go całkowicie. Bóg jedynie nie poczytuje mu jego grzechów i uznaje go za świętego mimo jego nędzy (*simul iustus et pecator* — sprawiedliwy i zarazem grzesznik).

Teologowie katoliccy nie zgadzali się na takie rozumienie usprawiedliwienia. Uważali je za podejście czysto zewnętrzne, jurydyczne, które nie uwzględnia autentycznej przemiany życia człowieka, jakie dokonuje się w sakramencie chrztu. Ze swej strony uczyli, że usprawiedliwienie jest prawdziwie uświęceniem i odnowieniem wnętrza człowieka. Człowiek usprawiedliwiony staje się rzeczywiście sprawiedliwym i żyje w przyjaźni z Bogiem. Takie jest nauczanie Soboru Trydenckiego w dekrecie o usprawiedliwieniu (1547). Po tym przysposobieniu i przygotowaniu następuje samo usprawiedliwienie, które nie jest prostym odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów. Dzięki temu człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwy, z nieprzyjaciela przyjacielem, aby stał się „zgodnie z nadzieją dziedzicem żywota wiecznego" (Tt 3,7; DS 1528).

W 1967 roku rozpoczęła się w Zurychu pierwsza faza dialogu luterańsko–katolickiego na płaszczyźnie światowej. Zakończyła się opublikowaniem Raportu z Malty w r. 1972 pod tytułem „Ewangelia a Kościół". Był on poświęcony przede wszystkim pojmowaniu Pisma i Tradycji. Niemniej jednak, po raz pierwszy zostało wyrażone przekonanie, że w nauce o usprawiedliwieniu obydwa Kościoły dostrzegają możliwość konsensusu. Druga faza trwała do roku 1984. Jej plonem były następujące teksty: „Wieczerza Pańska" (1978), „Urząd duchowy w Kościele" (1981), dwie deklaracje „Wszyscy pod jednym Chrystusem" z r. 1980 (z okazji 450 rocznicy Konfesji Augsburskiej) oraz „Marcin Luter — świadek Jezusa Chrystusa" (na 500–ną rocznicę urodzin Reformatora w roku 1983). A także dwa inne dokumenty o charakterze roboczym: „Drogi do wspólnoty" (1980) i „Jedność przed nami: modele, formy i fazy katolicko–luterańskiej wspólnoty kościelnej" (1984). Trzecia faza dialogu zdominowana była dyskusją nt istoty Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu i na-

uki o sakramentach. Trwała ona do 1993 roku, a jako jej rezultat opublikowano studium „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko–Rzymskokatolickiego". W oparciu o powyższy tekst oraz dokumenty dialogów wypracowanych w USA i w Niemczech, przedstawiciele obydwu stron przystąpili do opracowania wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. W 1995 ukazał się pierwszy projekt Wspólnej Deklaracji. Druga redakcja dokumentu, która uwzględniała uwagi obydwu stron, katolickiej i luterańskiej, powstała w czerwcu 1996 roku. Również i ten tekst postanowiono przepracować. Rezultatem wspólnej pracy był kolejny tekst z lutego 1997 roku, który został rozesłany wraz z listem do Kościołów członkowskich Światowej Federacji Luterańskiej. W przypadku pozytywnej odpowiedzi Deklaracja miała zostać podpisana jeszcze w roku 1998. Spośród 122 Kościołów członkowskich i 2 Kościołów stowarzyszonych, na list sekretarza generalnego ŚFL z lutego 1997 r. odpowiedziało 89 Kościołów. Spośród nich 81 opowiedziało się z podpisaniem Deklaracji, siedem „nie". Ze strony katolickiej projekt został zbadany przede wszystkim przez Kongregację Nauki Wiary oraz Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, które zgłosiły pewną ilość zastrzeżeń i potrzebę dalszych uściśleń. Praca nad nimi odsunęła więc możliwość podpisana Deklaracji w roku 1998.

31 października 1999 r. została podpisana w Augsburgu wspólna „Deklaracja o usprawiedliwieniu". Nie rozwiązuje ona do końca wszystkich trudności, jakie istnieją w katolickiej i luterańskiej koncepcji usprawiedliwienia, niemniej jednak rozjaśnia sporą ich część. Tak np. Kościół katolicki utrzymuje razem z luteranami, że dobre uczynki osoby usprawiedliwionej są zawsze owocem łaski, ale równocześnie są one owocem człowieka usprawiedliwionego i wewnętrznie przemienionego. „Dlatego można stwierdzić, że życie wieczne jest zarazem łaską i nagrodą daną przez Boga za dobre uczynki i zasługi". Kard. E. I. Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady, prezentując Deklarację, wyraził zadowolenie, że luteranie i katolicy wyrażają wspólne przekonanie, że nowe życie pochodzi z miłosierdzia Bożego, a nie z jakiejkolwiek naszej zasługi.

Tak więc w tym względzie osiągnięto już bardzo wiele. Zagadnieniem otwartym pozostaje jednak sama sakramentalność Kościoła oraz kult świętych i ich roli w życiu wiernych.

6. Recepcja przez Kościoły uzgodnień dialogów ekumenicznych. Jest to zagadnienie bardzo ważne, od stopnia i czasu recepcji uzgodnień doktrynalnych, tzn. od szybkości wprowadzenia ich w życie poszczególnych Kościołów zależy bowiem w dużym stopniu postęp w dialogu

ekumenicznym i nadzieja na przybliżanie się czasu widzialnej jedności. Nieuzasadnione opóźnianie recepcji przyjętych już uzgodnień czy wręcz wzbranianie się przed wprowadzeniem ich w codzienne życie Kościołów i wiernych działa niewątpliwie zniechęcająco na dalszy przebieg dialogu. Wydaje się więc, że sprawa recepcji ustaleń teologicznych jest w chwili obecnej jedną z najważniejszych kwestii ekumenicznych. Okazuje się bowiem, że wiele ze wcześniejszych uzgodnień doktrynalnych pozostaje nadal tylko na papierze, nie weszło jeszcze w praktykę życia Kościołów i nie wzbogaciło ich teologii.

Ufne spojrzenie w przyszłość

Wielu współczesnych odczuwa spowolnienie dialogu ekumenicznego. Gorliwi wcześniej ekumeniści zaczynają odnosić się bardziej sceptycznie i z większym niedowierzaniem w możliwość osiągnięcia pewnych wspólnych ustaleń itd. Niewątpliwie, dialog ekumeniczny wymaga dużej cierpliwości, głębokiej wiary i silnej miłości, ponieważ procesy, które doprowadziły do podziałów dokonywały się na przestrzeni wieków, tak samo i zbliżanie się Kościołów trwać będzie, należy przypuszczać, również dłuższą ilość czasu. Istnienie Kościoła na równi z istnieniem człowieka posiada wymiar historyczny, co oznacza, że proces jednoczenia się Kościołów nie może lekceważyć historii, przebiegać poza nią, ale koniecznie musi odnieść się do niej pozytywnie, akceptując elementy pozytywne i oczyszczając negatywne. Autentyczny dialog ekumeniczny nie może więc ograniczyć się do samych tylko dyskusji natury teologicznej, ale w coraz większym stopniu wymaga pisania nowej, pojednanej historii.

Rozważany właśnie od strony swoich oddziaływań na historię dialog ekumeniczny osiągnął już bardzo wiele. Nie należy bowiem widzieć ekumenizmu od strony samych tylko spornych punktów, ciągle jeszcze niejasnych, budzących emocje i wymagających dalszych uściśleń. Oczywiście, pozytywne rozwiązanie tych trudności jest istotne dla kontynuowania procesu zbliżania się do siebie Kościołów chrześcijańskich, niemniej jednak nie wolno zapominać, że nawet, jeżeli nie dochodzi do spektakularnych decyzji ekumenicznych, spotykając się na rozmowę, Kościoły budują już przyszłą jedność.

Duch Święty, który jest duszą dialogu, prowadzi Kościoły, właściwymi dla siebie drogami, do pełni jedności.

o. dr hab. Zdzisław J. Kijas — franciszkanin, teolog, wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, pracownik Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu PAT.

Ks. Alfons J. Skowronek

EKUMENIA WKRACZA NA NOWY GOŚCINIEC[1]

31 października 1999 Augsburg był świadkiem historycznego zacieśnienia więzi między Rzymem i Światową Federacją Luterską

Podpisana tego dnia przez Rzym i Światową Federację Luterską[2] Wspólna Deklaracja (= WD) o usprawiedliwieniu jest według Jana Pawła II i szeregu teologów „kamieniem milowym" na ciężkiej drodze do jedności chrześcijan. Podobnie, choć innymi słowy, wyjątkowość tego bezprecedensowego wydarzenia oddaje sama WD, gdy stwierdza, że w ten sposób wykonany został pierwszy „decydujący krok ku przezwyciężeniu podziału Kościołów" (nr 43). Treściowo rzecz sprowadza się do faktu, że w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu ogłaszane wcześniej przez Kościoły wzajemne anatemy nie spadają już więcej na dzisiejszych partnerów lutersko–katolickiego dialogu (por. WD 41), ponieważ znaleziono nowy „konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu" (WD 40).

Obserwując toczące się przez blisko 40 lat rozmowy na ten temat, okresami obfitujące w dramatyczne spięcia,[3] trudno powiedzieć, by w trakcie owych dialogów zwierzchnictwa Kościołów okazywały skłonności do podejmowania konkretnych inicjatywnych działań ku przezwyciężeniu wymienionego podziału Kościołów. W obliczu takiej konieczności stają

[1] Artykuł napisany specjalnie dla pisma Więź. Publikujemy za zgodą Autora i redakcji miesięcznika (przyp. red.).

[2] Światowa Federacja Luterska jest Wspólnotą Kościołów luterskich w świecie, założona 1947 w Lund (Szwecja). Liczy aktualnie 128 Kościołów członkowskich, do których należy 58 z 61,1 miliona luteran w 70 krajach. Sekretariat Federacji znajduje się w Genewie.

[3] Jeden z uczestników tych rozmów stwierdza, że napisanie trzydziestokilkuletniej historii krystalizowania się WD można by wręcz przedstawić w literackim gatunku „powieści kryminalnej".

jednak oko w oko obecnie, po oficjalnym uroczystym podpisaniu WD. Albowiem parafowanie decydujących postanowień sprawdza się tylko w żywym codziennym doświadczeniu naszych Kościołów. Również wierni Kościołów nie luterskich i nie katolickich ze spotęgowanym napięciem wyczekują od swych zwierzchności skonkretyzowanych postaw. Na gorąco i w atmosferze trwającej jeszcze, choć już umiarkowanej, euforii wolno przynajmniej ogólnie wskazać na ważniejsze pola, na których winny się zaznaczać te wyraźnie już czytelne duszpasterskie i doktrynalne zalecenia obu wielkich Kościołów.

Dla jasności obrazu zastanowimy się najpierw nad samą istotą wiekowego sporu i osiągniętego w Augsburgu porozumienia (1), by następnie wskazać na perspektywy dalszych kroków ku jedności, jakie sygnalizują sami sygnatariusze WD (2), i wreszcie rzucić okiem na zgoła odmienny teologiczny warsztat, na którym dopiero teraz ostro zaczynają się rysować problemy w obliczu — tak śmiemy sądzić — finalnego już ekumenicznego dialogu między luteranami i katolikami (3).

1. O co katolikom i luteranom dotąd właściwie chodziło?

Krótko o historycznych antecedensach: 31 października 1517 — data rzekomego przybicia 95 Tez Marcina Lutra na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze[4], po czym rzymski proces zamknięty bullą Leona X *Exsurge Domine* (1520) grożącą Lutrowi ekskomuniką, a który to dekret Reformator publicznie rzuca w ogień 10 grudnia 1520. W kilka tygodni później (3 stycznia 1521) na Lutra i jego wspólników spada ekskomunika. Odtąd w Kościele katolickim datuje się rygorystyczne zwalczanie Reformacji i to do tego stopnia, iż w zmaganiach tych zaczyna się zarysowywać wręcz konfesyjna tożsamość katolików. Sytuacja ta trwała aż po sam Drugi Sobór Watykański (1962–1965). W historiografii Kościoła tego okresu, zarówno poważnej jak i popularnej, dość często zetknąć się można z zestawianiem trzech dat: 1517, 1717, 1917. Głosząc subiektywizm w nauce o usprawiedliwieniu Reformacja rzekomo ściągnęła na siebie odpowiedzialność za całkowite wyemancypowanie się spod Kościoła wolnomularstwa (1717), co w prostej konsekwencji doprowadziło, przez wolnomularstwo![5], do ateistycznej Rewolucji Rosyjskiej (1917).[6] Trudno

[4] Sławetne przybicie Tez w ostatnich latach mocno zostało podważone przez znakomitego historyka Reformacji E. Iserloha (+ 1998), to znaczy nie ich treść, lecz sam akt przybijania tego manifestu na drzwiach kościoła (znane legendarne obrazy Lutra z młotkiem w ręku!).

[5] Powstające wolnomularstwo nie było zrzeszeniem bezbożniczym. Członkiem loży nie mógł zostać ateista ani libertynista; Księga Konstytucji Loży (1723) stanowiła: „*A Mason will never be a stupid Atheist nor an irreligious libertine.*"

[6] Wyzwolenie spod tych trojga nieszczęść upatrywać zaczęto odtąd ze wzrokiem skierowanym już tylko na Maryję (po objawieniach w Fatimie 1917).

na tym miejscu śledzić takie i inne kuriozalne częstokroć interpretacje historyczne. Strona katolicka i ewangelicka wzajemnie rzucały na siebie gromy potępień. Wszystko skończyło się szczęśliwie 31 października 1999, gdzie w najistotniejszym jądrze zapiekłych wiekowych kontrowersji, w nauce o usprawiedliwieniu, podpisano po prostu „rozejm".

Akt ten ma swą krótką, lecz jakże sławną „prehistorię", która w pewnym przynajmniej stopniu rehabilituje wcale nie rzadkie a pseudohistoryczne katolickie wypady okresu tzw. Kontrrefromacji. Na odnowione spojrzenie na rzecz składa się nie tylko ciągnący się przez ponad trzydzieści lat lutersko–katolicki dialog o usprawiedliwieniu, lecz — i to może nade wszystko — pionierska, a tchnąca nowym duchem robota szeregu znakomitych teologów katolickich, jak J. Lortz, Y. Congar, J. Hâmer, E. Przywara, H. Fries. Im i szeregu innym przewodzi tu bez wątpienia H. Küng ze swym iście odkrywczym studium na temat nauki o usprawiedliwieniu u K. Bartha (1957), klasyka współczesnej teologii ewangelickiej, wykazując zgodność jego doktryny z nauczaniem Soboru Trydenckiego. Na drugim miejscu wymienić należy sztandarowego luterologa katolickiego, O.H. Pescha, który — już w fazie oficjalnych zbliżeń między Kościołem katolickim i Kościołami luterskimi — w roku 1967 wydaje książkę (1000 stronic druku!) o usprawiedliwieniu u Marcina Lutra i św. Tomasza z Akwinu, gdzie w kwestii usprawiedliwienia z wiary stwierdza tożsamość nauczania obu badanych teologów. Po drodze wymienić należy, jeden z najstarszych już dzisiaj pomników oficjalnego dialogu katolicko–luterskiego, tzw. „Raport z Malty" (1972) z dokumentem „Ewangelia i Kościół", w którym po raz pierwszy zartykułowano zbieżność Lutrowej i katolickiej nauki o usprawiedliwieniu. Ostatni wielki akord, jaki zabrzmiał przed Augsburgiem 1999, to opracowane na zlecenie Jana Pawła II przez Wspólną Komisję Lutersko–Katolicką obszerne studium pod wymownym tytułem opatrzonym w znak zapytania: „Doktrynalne potępienia — elementem dzielącym Kościoły?" (1986); po lekturze tego trzytomowego dzieła (księga wspólnego porozumienia plus pokaźne dwa tomy referatów i głosów z prac Komisji) już mocno trzeba by się natrudzić nad znalezieniem racji, które nadal przemawiałyby za utrzymaniem podziału naszych Kościołów.

Nie usiłując szkicować dramatyki wielowiekowych kontrowersji na temat usprawiedliwienia przejdźmy z miejsca do próby jego definicji: „Usprawiedliwienie jest najważniejszym aktem Bożego działania zbawczego przez Jezusa Chrystusa, który gładzi grzech człowieka w sposób całkowicie nieoczekiwany i przez niego niczym niezasłużony."

W akcie tym Bóg nie tylko odpuszcza grzech, lecz przenosi grzesznika na poziom nowego, „sprawiedliwego" stosunku do Boga, odnawia przez to człowieka z gruntu w głębi jego bytu tak, że człowiek zostaje niejako stworzony na nowo, obdarzony wolnością, której jako grzesznik nie miał. Tego wielkiego daru Bożej łaskawości, powtórzmy z mocą, grzesznik nie może zdobyć żadnym własnym wysiłkiem, łaskę tę może z rąk Bożych tylko przyjąć.

W języku WD brzmi to tak: Katolicy i luteranie wyznają wspólnie i w radosnej jednomyślności, że grzesznikowi bez reszty w sobie zagubionemu i o własnych siłach nie mogącemu podnieść się ku Bogu, ani niczym sobie zasłużyć na Boże miłosierdzie (WD nr 19) Bóg mocą samego słowa i z łaski (nr 27) odpuszcza mu grzechy i go usprawiedliwia (nr 22), o ile tylko człowiek powierzy się całkowicie usprawiedliwiającej sile Bożego słowa o przebaczeniu i usprawiedliwieniu, o ile zaufa słowu przyobiecanemu mu w Jezusie Chrystusie (nr 26). Boża obietnica ocalenia kieruje się do każdego człowieka bez wyjątku i stanowi niewzruszony fundament nadziei na ratunek, w jakiejkolwiek beznadziejnej sytuacji człowiek by się nie znalazł (nr 34 n). Jeszcze więcej: Jeżeli człowiek nawet przez cały ciąg swego życia nie wyzbędzie się świadomości, że był, jest i będzie grzesznikiem, zawsze może i powinien wiedzieć w wierze o jednym, że jest grzesznikiem, którego Bóg ratuje i zbawia mimo wszystko, wbrew wszystkiemu i wszystkiemu na przekór — byleby tylko na ten wspaniałomyślny Boży gest się otworzył (nr 29). To darmowe usprawiedliwienie grzesznika przynosi owoce w postaci dobrych uczynków człowieka stosownie do jego nowej jakości życia w postawie wdzięczności za Boże miłosierdzie i dopomaga do zachowania go w łasce (nr 37).

Przecierając oczy pytamy: I o te sprawę ewangelicy i katolicy toczyli tak długi i zaciekły spór?! A przecież to samo, co strona ewangelicka, utrzymywała także partia katolicka, że: usprawiedliwienie grzesznika Bóg sprawia niezależnie od wszelkich uprzednich dobrych uczynków grzesznika, bez jakiejkolwiek z jego strony zasługi. I tak i nie.

Wielka teologia ze św. Augustynem (Luter był mnichem Zakonu Augustianów!), Tomaszem z Akwinu i wielu innymi najwybitniejszymi teologami głosiła naukę o usprawiedliwieniu jako wyłącznym akcie z łaski Boga, bez wszelkich zasługujących preliminariów ze strony człowieka.

Swe zdecydowane TAK wypowiada także Sobór Trydencki 1547 (na rok przed śmiercią Marcina Lutra) i to pod anatemą:

> Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki nauce Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Chrystusa Jezusa — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych (BF VII 77).

Adolf von Harnack, wielki liberalny historyk ewangelicki (+ 1930) oświadczył, że gdyby ten głos Soboru zabrzmiał 50 lat wcześniej, Reformacja potoczyłaby się całkiem inaczej, a może w ogóle by do niej nie doszło.

W okresie Lutra karta jednak się odwróciła. Doktorowi Marcinowi przyszło żyć w czasach, kiedy to teologowie o renomowanych imionach i nazwiskach często głosili właśnie to, co Reformator tak namiętnie piętnował. Panująca podówczas teologia była mocno zdeformowana i nawet zepsuta, a rdzenna nauka wielkich teologów niedostępna. Znawcy tej epoki twierdzą, że z dzieł św. Tomasza z Akwinu Luter nie przeczytał ani jednego zdania, choć nie szczędził mu obraźliwych epitetów.

Zacięte kontrowersje wokół usprawiedliwienia, jakie wstrząsały teologią wieku XVI, zrozumieć będziemy mogli pewnie nieco lepiej, gdy skierujemy uwagę na obawy artykułowane wzajemnie i przeciwko sobie przez teologów Reformacji i ich katolickich przeciwników. Strona katolicka żywiła lęk, że reformacyjna doktryna o usprawiedliwieniu (w myśl której grzesznikowi wszystko oferowane jest przez Boga darmo) pociągnie za sobą takie oto skutki: człowiek będzie pozbawiony wolności do czynienia dobra, nie będzie zdolny do etycznego wysiłku, nie będzie nagrody, nie będzie Kościoła pośredniczącego w zbawieniu, redukcji ulegnie znaczenie chrztu i sakramentu pokuty, a po usprawiedliwieniu przez samo słowo i samą łaskę grzesznik nie będzie człowiekiem wewnętrznie przeobrażonym do głębi. Teologowie luterscy natomiast obawiali się, że nauczanie katolickie doprowadzi do następujących postaw: zbagatelizowanie grzechów, wyniosłość i triumfalizm człowieka z dumą spoglądającego na swe dobre uczynki, zbawienie osiągane za pieniądze oraz Kościół ustawiający się pomiędzy Bogiem a człowiekiem (Kościół jako znak i narzędzie zbawienia).

Iskra zarysowanego z grubsza zarzewia konfliktu, przez wieki rozpalającego umysły teologów, nie przeskakuje na dzisiejszego wierzącego. Podczas gdy chrześcijan „rozumiejących" istotę rzeczy sprawa zdaje się nie podniecać, rzesze wiernych mniej lub bardziej zsekularyzowanych tej problematyki w ogóle „nie chwytają". U ewangelików i u katolików jawić się mogą dwa różne odczucia. Pierwsze objawia się w tym, iż w konfrontacji z tą „aferą" skłonni jesteśmy do potrząsania głową w zdziwieniu, o jakie to sofizmaty spierali się myśliciele minionych epok. Drugie odczucie, z pewnością bliższe prawdy, skoncentruje się na zawstydzającym nas zdumieniu wobec powagi, z jaką nasi przodkowie wiary zmagali się o właściwe pojmowanie Boga, o właściwe rozumienie istoty człowieka i jego relacji do Boga oraz wiary w odkupienie z Krzyża i w zmar-

twychwstanie. Jasno zdawali sobie sprawę z tego, iż rozregulowanie relacji z Bogiem w prostej linii prowadzi również do zniekształcenia samego obrazu człowieka. A przecież ta problematyka i dzisiaj zachowuje swe pełne znaczenie, które ujawnia się najpóźniej w każdym chrzcie, w każdym sprawowaniu sakramentu pokuty i Eucharystii.

Te i inne problemy miały zapewne na myśli strony podpisujące WD, gdy w końcowej partii dokumentu formułowały niektóre z zadań stojących teraz przed Kościołami.

2. „Znaczenie i nośność osiągniętego konsensu"

W ten tytuł zaopatrzono końcowy fragment WD. Obaj partnerzy parafujący dokument zdają sobie sprawę, że wkraczają na niezmiernie trudny etap ekumenicznego dialogu, który w efekcie musi doprowadzić do pojednania naszych Kościołów. Mówi o tym bez ogródek nr 43: „Nasz konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu musi wywrzeć skutki i sprawdzić się w życiu i nauczaniu Kościołów. W tym punkcie istnieją jeszcze sprawy o zróżnicowanej wadze wymagające dalszych wyjaśnień; dotyczą m.in. stosunku słowa Bożego i kościelnego nauczania jak i nauki o Kościele, o autorytecie w nim, o jedności, o urzędzie i o sakramentach, wreszcie o relacji miedzy usprawiedliwieniem i etyką społeczną. Żywimy przekonanie, że osiągnięte wspólne rozumienie problemów stwarza nośną podstawę dla takiego ich wyjaśnienia. Kościoły luterskie i Kościół rzymskokatolicki w dalszym ciągu będą dokładały starań ku pogłębieniu wzajemnego zrozumienia i pozwolą mu zaowocować w kościelnym nauczaniu i w kościelnym życiu". Rzecz ujmuje zwięźle Aneks do WD: „Nauka o usprawiedliwieniu jest sprawdzianem chrześcijańskiej wiary. Żadne nauczanie nie może sprzeciwiać się temu kryterium" (nr 3).

W bezpośrednich i na wskroś pozytywnych echach po ogłoszeniu WD podnoszono historyczność zwrotu na linii Rzym/Genewa i jego zrywu do skonkretyzowanych ekumenicznych spełnień. Dwaj biskupi Walter Kasper, Sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, i Ismael Noko, Sekretarz Generalny Światowej Federacji Luterskiej, w swych wypowiedziach na gorąco podkreślali wyzwania i zadania, z jakimi obecnie skonfrontowani zostają chrześcijanie na ich ekumenicznej drodze. Obaj podnosili zgodnie, iż najważniejszym punktem Augsburskiego konsensu będzie proces wprowadzania wiernych w treści WD o usprawiedliwieniu, która to prawda dotyka samego serca naszej wiary. Odtąd katolicy i luteranie składać mogą wspólne świadectwo serca na rzecz wiary. Jest to właśnie ten rodzaj postawy, jakiego pewnie potrzebu-

je dzisiejszy sekularyzujący się i w znacznej części już zsekularyzowany świat, w którym Bóg często zdaje się być wyparty z naszego dzisiejszego myślenia, z naszego codziennego życia, a który swą łaskawością wywierał tak fascynujący wpływ na Marcina Lutra. Biskup Kasper dodał, że takie samo przejęcie się sprawą ogarnąć winno chrześcijan wieku XXI. Kwestie dogmatyczne będą musiały dalej stanowić przedmiot zintensyfikowanego dialogu wspartego o Biblię. Zadaniem pierwszoplanowym dla teologów i duszpasterzy będzie przełożenie doktryny o usprawiedliwieniu na język dostępny współczesnemu chrześcijaninowi. Jest to zresztą nie tylko sprawa języka. Sami siebie musimy zapytywać: Co Jezus Chrystus znaczy dla nas dzisiaj? Co oznacza ufność pokładana w Bożą łaskawość? Jakie z tego płyną konsekwencje dla naszego życia? Nauka o usprawiedliwieniu opiewa, że z pomocą samych wysiłków własnych nie jesteśmy w stanie konstruować naszego życia i osiągnąć pełni szczęścia. W horyzoncie życia zawsze i w każdej sytuacji dominuje Boża łaska. On sam dzierży w swym ręku nasze życie. Za ten stan rzeczy winniśmy wspólnie z naszymi braćmi i siostrami okazywać Bogu wdzięczność. Do tego sprowadza się istota Dobrej Nowiny, którą winniśmy przekonująco przekazywać światu.

Biskup luterski Ismail Noko mocno zaakcentował wysoką rangę wspólnie przyjętego dokumentu. Podpisanie WD to coś znacznie więcej od aktu samego uzgodnienia. Jest to mianowicie „znak nadziei w świecie, który cierpi"; akt ten stanowi dziedzictwo, które musi wniknąć w sale wykładowe uniwersytetów, seminariów, wypełnić treścią dzieła historyczne. I dlatego to prezentowanie tego dokumentu w Kościołach katolickim i luterskich będzie zapewne przebiegało w sposób obiecująco zróżnicowany. Powstałą sytuacje biskup Noko paralelizuje ze wspaniałomyślną propozycją Jana Pawła II, który w swej encyklice *Ut unum sint* nie waha się przed poddaniem pod ekumeniczną dyskusję kwestii swego (w 1871 zdogmatyzowanego!) papieskiego prymatu. Stanowisko papieża, otwierającego się na „rewizję" swego papieskiego pontyfikatu oraz przesłanie WD stanowią ważki wkład w stworzenie „kultury pokoju".

Podobnie wypowiada się biskup Christian Krause, Przewodniczący Światowej Federacji Luterskiej. WD nie jest „punktem końcowym" długotrwałego procesu, „stanowi li tylko etap, na którym zwalniając kroku, w sposób niezwykle ważny i decydujący wyciągamy ku sobie ręce... Dłoni, które wzajemnie sobie podajemy, już nigdy więcej nie będzie nam wolno opuścić." Nadzieje wiązane z podpisaniem dokumentu mogą po obu stronach przybierać różną postać. Krause spodziewa się jednak, iż na gruncie WD możliwe stanie się „wzajemne gościnne uczestnictwo w Wieczerzy Pań-

skiej". Krause śmiało dotyka niezmierzonych cierpień, jakie rozdarcie chrześcijaństwa XVI wieku przyniosło światu: „Z przeciwieństwa, a często i wrogości między naszymi Kościołami wyrosły konflikty, niedostatek i cierpienie dla wielu ludzi w wielu krajach tej ziemi." Biskup prosił Boga o „łaskawe przebaczenie" i o „nową siłę ku pojednaniu i odwagę do pokoju."

Ze zróżnicowanym echem spotkała się WD w Austrii. Kardynał Chr. Schönborn charakteryzuje WD jako „wybitne wydarzenie na drodze ekumenii". W oczach H. Sturma, ewangelicko–luterskiego biskupa dla Austrii, WD otwiera między katolikami i ewangelikami nową przestrzeń dla docelowych rozmów teologicznych na wszystkich płaszczyznach ekumenii. „Przeważa to, co wspólne." P. Karner, superintendent Kościoła reformowanego w Austrii podnosi natomiast szczęśliwą dla swego Kościoła okoliczność, iż nie uczestniczył w podpisaniu WD, albowiem ogłoszenie przez Jana Pawła II odpustu na rok 2000 „bardzo zamąciło" w umysłach chrześcijan reformowanych. Decydując się na ten krok Kościół katolicki zaprzepaścił wielka szansę: „nie skorzystał ze wspaniałej szansy, by strząsnąć z siebie ciężkie brzemię XVI wieku", krytykował Karner.

Te i podobne głosy można mnożyć, zestawiać i krytycznie klasyfikować. Dyktowało je wrażenie gorących momentów towarzyszące składaniu podpisów pod bezprecedensowym dokumentem. Ważniejszą od przytaczania odgłosów z pierwszej linii ognia będzie natomiast próba spokojniejszego spojrzenia na warsztat teologów, na których barki zwierzchnictwa obydwu Kościołów złożą teraz (z ulgą?) cały balast hardej ekumenicznej roboty. Co czeka zatrudnionych przy tych krosnach kunsztownej jak by nie było przędzy pod naprawienie wciąż jeszcze rozdartej szaty jedności? Pytanie, co robić, by przywrócić utraconą jedność Jan XXIII zripostował ze swym niezrównanym poczuciem humoru: „To, co przed wiekami teologowie popsuli, teraz niech sami naprawią!"

3. Z warsztatowych prac teologom zadanych

Teologowie oczywiście nie są w stanie reperować błędów popełnionych przez swych antenatów sprzed 400 laty i to już z tej prostej racji, iż — jak podnoszą to współczesne dialogi ekumeniczne — tamte spory nie obciążają i w ogóle nie dotyczą dzisiejszych partnerów rozmów. Jedyną naprawą złych zaszłości, o których zapominać nie wolno, jest pełne skoncentrowanie się na aktualnym stanie międzywyznaniowych stosunków z myślą o wypracowaniu realnych uwarunkowań dla pojednania w przewidywalnej przyszłości.

W bezpośrednim kontekście podpisania WD na nowo odżyły głosy o zdjęcie ekskomuniki z Marcina Lutra, dla którego usprawiedliwienie

grzesznika z samej wiary było artykułem „być albo nie być" Kościoła. Aktu tego gromko domagano się od Rzymu już z okazji 450 rocznicy rzucenia klątwy na reformatora i przypadającej na rok 1971. J. Ratzinger, podówczas jeszcze nawet nie biskup, ustosunkował się do tego postulatu raczej dziwnie urzędowo twierdząc, iż ekskomunikę zdejmować się zwykło tylko z osób żyjących, a po wtóre: jak dotąd, do Rzymu nie wpłynęła żadna odnośna petycja ze strony Kościołów luterskich. W oczach ekumenistów tłumaczenie to było nie małym zaskoczeniem, wydawało się im bowiem, iż inicjatywa anulowania ekskomuniki spoczywa wyłącznie na Kościele katolickim, bez jakichkolwiek wstępnych działań po stronie luterskiej. Kto wie, czy w ramach zaplanowanego przeproszenia za grzechy przeszłości popełnione w Kościele i przez Kościół katolicki Jan Paweł II nie nosi się z myślą o kasacie owej ciążącej na katolikach fatalnej hipotece.

Krok taki jeszcze bardziej zbliżyłby do siebie luteran i katolików w ich codziennym życiu. Śmielej i ufniej rozmawialiby z sobą na szereg tematów praktycznych. Wśród zagadnień przez obie strony przeżywanych najboleśniej pozostaje sprawa wzajemnego liturgicznego wyobcowania, konkretnie: brak wspólnoty Eucharystii między naszymi Kościołami. Wiadomo, że na tym odcinku naszego współżycia wpierw wydyskutowane być muszą jeszcze ważne problemy eklezjologiczne, o których wyżej już wspominaliśmy. Czy jednak nie dojrzał już czas do konstruktywniejszego zastanowienia się nad wprowadzeniem obopólnej gościnności eucharystycznej na przykład najpierw z okazji zawierania międzywyznaniowych związków małżeńskich lub uczestniczenia braci luteran w katolickich obrzędach pogrzebowych, w większości wypadków odprawianych w ramach Eucharystii?[7]

Dalszy gorący temat stanowią międzywyznaniowe nabożeństwa ekumeniczne sprawowane najczęściej w niedziele, ponieważ w dzień powszedni trudno liczyć na większe uczestnictwo wiernych. Czy nabożeństw tych nie można by uznać za równoważne z niedzielną liturgią tradycji wyznaniowych? Innymi słowy: Czy katolika, który uczestniczył w niedzielnym nie eucharystycznym nabożeństwie ekumenicznym można ponad to zobowiązywać jeszcze do „wysłuchania Mszy św."?[8]

[7] W warszawskim kościele św. Marcina co miesiąc sprawowana jest Msza św. „ekumeniczna", w czasie której po Ewangelii homilie głoszą głównie księża z Kościołów niekatolickich. Pytanie retoryczne: Czy wspólnota ambony nie pociąga za sobą z konieczności także wspólnoty Eucharystii?! Czy Eucharystia nie jest ze swej najgłębszej istoty nabożeństwem słowa Bożego? Obecni na tych Mszach św. wierni przeżywają głęboki niepokój i niedosyt z powodu braku eucharystycznej gościnności ze strony katolików.

[8] Np. w Katolickiej Wspólnocie Niemieckojęzycznej w Warszawie odbywają się dwa razy w roku ekumeniczne nabożeństwa słowa Bożego, których nie sposób urządzić poza niedzielą, choć wiadomo, że normy rzymskie nie przewidują niedzieli jako dnia ich celebracji.

Po podpisaniu WD o usprawiedliwieniu natychmiast zniknąć winny dyskryminacje rodziców chrzestnych należących do innego Kościoła. Ani rodzice katoliccy, ani chrzestni z Kościoła luterskiego odtąd już nie będą potrafili pojąć, dlaczego to właśnie w sakramencie chrztu, w którym usprawiedliwienie w sposób fundamentalny dokonuje się mocą samego słowa łaski i mocą samej wiary (w wypadku chrztu niemowlęcia — zastępczej wiary jego rodziców) chrzestnymi nie mogą być luteranie, w kwestii usprawiedliwienia wspólnie z katolikami wyznający przecież jedną i tę samą wiarę.

W sedno tych i wielu innych zagadnień bezpośrednio związanych z treściami WD, i zgodnie z jej usilnym apelem, szeroko wprowadzać należy wiernych obu Kościołów. Ekumeniczna świadomość polskich chrześcijan jest niepokojąco niska. Wiąże się to z niedostateczną ekumeniczną formacją księży, a do nich przecież należy i od nich zależy stan i poziom tej świadomości. Konkretyzując wezwanie WD kierownictwa naszych Kościołów mogłyby zobowiązać Ośrodki kształcenia teologicznego, Seminaria Duchowne i uniwersyteckie Wydziały Teologiczne do zorganizowania cyklu wykładów na temat usprawiedliwienia. Dojść powinno wtedy do wzajemnej gościnności: wykładowcy luterscy zaznajamialiby słuchaczy katolickich ze swoim punktem widzenia rzeczy, a ich katoliccy koledzy wprowadzaliby studentów ewangelickich w rzymski sposób widzenia sprawy. W porozumieniu ze swymi biskupami rektorzy chrześcijańskich uczelni mogliby następnie zobowiązać studentów i studentki do studiowania przynajmniej jednego semestru w uczelni bratniego wyznania. Byłaby to znakomita odpowiedź na Wspólną Deklarację, za która stoją najwyższe autorytety Rzymu i Genewy.

Na szczeblu parafii tę problematykę duszpasterze winni przybliżać wiernym z ambony, przede wszystkim zaś w różnych parafialnych gremiach dyskusyjnych (m.in. Akcja Katolicka), wśród których miejsce szczególne przypadałoby duszpasterstwu akademickiemu. Proboszczowie katoliccy i luterscy winni na siebie się otworzyć, wspólnie planując i omawiając własne duszpasterskie inicjatywy; nawet wtedy, gdy konfesyjne gremia obradują oddzielnie, z oczu tracić nie należy drugich.

Wnikanie w treść WD, Wielkiej Karty ekumenizmu, dokumentu w swej podstawowej koncepcji bilateralnego, nie powinniśmy zapominać o multilateralnej płaszczyźnie naszej wymiany zdań. Do rozmów zaprosić należałoby także siostry i braci z prawosławia, chrześcijan reformowanych jak i członków wielu innych formacji wyznaniowych (np. baptystów, metodystów, zielonoświątkowców i in.). Wspólnie z nimi należałoby w ogóle omówić plan ekumenicznej z sobą łączności oraz harmono-

gram prac nad WD, która w ten sposób przekształcić się może w ekumeniczny szlak drogi do siebie i z sobą.

Szczupłość miejsca nie pozwala na dalszą refleksję nad niezliczonymi wręcz praktycznymi implikacjami naszego dokumentu. Pod koniec, niejako dla degustacji intelektualnej, rzut oka bodaj na jeden z wielu problemów doktrynalnych, jakie na kanwie wykładu WD o usprawiedliwieniu jawią się między naszymi Kościołami. Chodzi o ekumenicznie zadziorną kontrowersję wokół słynnego zdania Lutra, stanowiącego najwrażliwszy nerw jego teologizowania a zarazem zasadniczą formułę nauki o usprawiedliwieniu: *Simul iustus et peccator* = „(po usprawiedliwieniu człowiek pozostaje) jest jednocześnie sprawiedliwym i grzesznikiem". Obeznany w materii katolik w pierwszej chwili będzie skłonny odciąć się od herezji tchnącej w tym zdaniu. Czyż Sobór Trydencki nie głosi, że „U odrodzonych... Bóg niczego nie ma w nienawiści, ponieważ nic nie ma godnego potępienia u tych, którzy prawdziwie pogrzebani są z Chrystusem przez chrzest śmierci"? (BF V 50). Bez wdawania się w teologiczne finezje wolno powiedzieć, że w aspekcie osobistej historii zbawienia człowiek w pełni gotów jest przyznać rację Lutrowi, mimo iż ta formuła w takim brzmieniu nie występuje ani u św. Pawła ani w innych pismach Nowego Testamentu. Subiektywne usprawiedliwienie poszczególnego grzesznika dokonuje się bowiem w płaszczyźnie indywidualno–osobowej historii zbawienia. Z jednej strony człowiek zostaje od grzechu uwolniony i wewnętrznie uświęcony, z drugiej natomiast strony żyje jeszcze nadal w środowisku grzechu, w ramach egzystencji przesyconej grzechem pierworodnym i osobistym grzechem każdego człowieka. W kontekście całości swej historii życia również grzesznik usprawiedliwiony jest jeszcze człowiekiem starym a jednocześnie już nowym. „Wywrotowe" hasło Lutra jest zatem pod względem teologicznej poprawności nie tylko wyznaniem prawowiernym, lecz stanowi ponadto znakomity komentarz do egzystencjalnej i historiozbawczej sytuacji człowieka. W tym sensie usprawiedliwienie prowadzi do uświadomienia sobie przez usprawiedliwionego prawdy, że jego grzech historycznie się nie odstanie, że grzech został mu wprawdzie darowany i odpuszczony, lecz że tenże grzech obecnie nadal zataczać może kręgi, o jakich „były" grzesznik może nawet nie zdaje sobie sprawy (jedna z analogii: nawrócony z alkoholizmu nie wyzbędzie się ciążącej na sobie świadomości, że alkoholikiem był, jest i pozostanie).Tę pełną napięcia kondycję usprawiedliwionego świetnie tłumaczy zresztą sam Luter: Przed usprawiedliwieniem grzech człowieka to jego *peccatum regnans* = „grzech (nad nim) panujący", po usprawiedliwieniu ten sam grzech radykalnie zmienia swą jakość stając się *peccatum regnatum* = „grzechem opanowanym", czyli pozbawionym swego oście-

nia. I właśnie: zaakceptowany (czytaj: usprawiedliwiony) przez Boga grzesznik nie potrzebuje już więcej samego siebie okłamywać w obliczu swego zatraconego trybu życia; Boża deklaracja o zaakceptowaniu jego takiego a nie innego życiorysu prześwietla owo mroczne kłębowisko wypełnione po brzegi akrobatyką samooszukiwania się i życiowymi przekłamaniami.

A zatem: o zbawieniu człowieka nie rozstrzyga jego zasługa czy etyczne osiągnięcia. Pojednanie i łaska są darami, którymi Bóg pragnie świat przemienić i których nasz świat potrzebuje dziś pilniej niż kiedykolwiek. Wszyscy jesteśmy gotowi do przyznania się do winy z prośbą o jej odpuszczenie. Wyznajemy wspólnie, iż „nie siła, nie moc" (Zach 4, 6) ocali świat, lecz spokojne działanie łaski w sercach ludzi, odnowionych przez Ducha Świętego. Taka jest stara nowość orędzia, które u progu XXI wieku i trzeciego tysiąclecia, odkryliśmy wspólnie i pragniemy nim żyć, że w najważniejszym miejscu wyburzyliśmy dzielący nas mur — do tego sprowadza się sens i piękno, i pełnia nadziei podpisanej 31 października 1999 Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu.

ks. prof. Alfons Skowronek — emerytowany wykładowca ATK w Warszawie, w latach 1977–1996 członek Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, w latach 1978–1996 członek Komisji Mieszanej i Podkomisji ds. Dialogu przy Konferencji Episkopatu Polski, od 1996 duszpasterz gminy niemieckojęzycznej w Warszawie.

ks. Roman Mikler

„WSPÓLNA DEKLARACJA W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU" — REFLEKSJE

1. Uwagi wstępne

„Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" stanowi owoc ponad 30 lat dialogu luterańsko–katolickiego. Została ona podpisana w Augsburgu 31 października 1999 roku przez prezydenta Światowej Federacji Luterańskiej ks. bp. Chrisiana Krause'go i przedstawiciela Kościoła Rzymskokatolickiego kardynała Edwarda Cassidy'ego. Już miejsce i termin stanowią pewien symbol. Tam w 1530 roku odbywał się sejm Rzeszy, podczas którego odczytano Konfesję Augsburską (lut.), Konfutację (kat.) i Apologię Konfesji (lut.). Natomiast 31 października 1517 roku ks. dr Marcin Luter wystąpił w Wittenberdze z 95 Tezami przeciwko nadużyciom w sprzedaży odpustów.

Temat o usprawiedliwieniu z wiary od początku był przedmiotem dialogu teologów obu Kościołów. Uchodziła ona — jak stwierdzają zaraz na początku autorzy „Wspólnej deklaracji" — „za pierwszy i główny artykuł" („Artykuły Szmalkaldzkie", II, 1, 1980, s. 355; II, 1999, s. 338), który jest zarazem „władcą i sędzią nad wszystkimi dziedzinami nauki chrześcijańskiej" (*Weimariana,* 39, I, 205). Nauka o usprawiedliwieniu — czyli o zbawieniu — głosi, że jako grzesznicy zawdzięczamy swoje zbawienia i usprawiedliwienie przed Bogiem wyłącznie miłosierdziu Boga tylko z Jego łaski i tylko w wierze w Chrystusa — w Jego zbawcze dzieło pojednania Boga z człowiekiem. Ta nauka wyrasta zaś z jedynego — wspólnego źródła wiary i życia wyznawcy Chrystusa — z objawienia Boga zawartego w Biblii.

Ukazały się dwa wspólne dokumenty w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Ostatni chronologicznie zatytułowany „Wspólne oficjalne oświadczenie Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła Katolickiego z dnia 11 czerwca 1999 roku" oraz drugi z 1997 roku pt. „Wspólna deklaracja

w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". Treść pierwszego z 1999 roku zawiera krótkie oświadczenie i dodatek — w sumie 7 punktów. Natomiast treść drugiego z 1997 roku posiada 44 punkty i po wstępie następujące tematy:

1. Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu (8–12).
2. Nauka o usprawiedliwieniu jako problem ekumeniczny (13).
3. Wspólne rozumienie usprawiedliwienia (14–18).
4. Rozwinięcie wspólnego rozumienia usprawiedliwienia (19–39):
   — niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia (19–21),
   — usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym (22–24),
   — usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski (25–27),
   — grzeszność usprawiedliwionego (28–30),
   — zakon i ewangelia (31– 33),
   — pewność zbawienia (34–36),
   — dobre uczynki usprawiedliwionego (37–39), oraz
5. Znaczenie i zasięg osiągniętego konsensu (40–44); przy czym p. 43 przedstawia zadania na przyszłość.

2. Co to jest usprawiedliwienie?

Ks. bp Johannes Hanselmann, Prezydent Światowej Federacji Luterańskiej (1987–1990) napisał na temat „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" krótki i jasny wykład, który dołączam na początku tych refleksji.

> Dnia 31 października 1999 r. wejdzie do historii Kościoła. W tym dniu dojdzie do podpisania w Augsburgu (Niemcy) luterańsko–rzymskokatolickiej „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". Po raz pierwszy od czasu Reformacji XVI w. obydwa Kościoły podpiszą jeden dokument, pierwszy tego typu w pięćsetletniej historii podziału. Co znamienne, dokument ten dotyczy właśnie zgodności w kwestii, która stała się przyczyną podziału.
>
> Kościoły są często pytane, o co właściwie chodzi? Odpowiadamy: z jednej strony problemy dotyczą trudnych zawiłości teologicznych i te należy pozostawić teologom. Patrząc z drugiej strony, można stwierdzić, że to, co w dniu Święta Reformacji zostanie podpisane przez przedstawicieli Światowej Federacji Luterańskiej i Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan dotyczy każdego wierzącego, wszystkich ludzi bez wyjątku.

Jak doszło do podziału?

Właściwie chodziło przede wszystkim o pieniądze. Mnich Marcin Luter przypatrywał się, jak jego współbracia wydają odpłatnie dokumenty odpustowe, które traktowane były przez duchowych i kupujących jak „bilety wolnego wstępu do raju". Wmawiano wiernym, że wykupując odpust mogą niejako automatycznie uniknąć w przyszłym życiu z Bogiem kary za popełnione winy i grzechy. Protesty Lutra odbiły się szerokim echem i trafiły na podatny grunt. Dlatego, gdy w dn. 31 października 1517 r. na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze przybijał 95 Tez przeciwko odpustom, wyrażał nie tylko swoje własne myśli i przekonania.

Przypomnijmy trzy spośród wspomnianych Tez. Teza 1 stwierdzała: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: «pokutujcie», to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą". Teza 37: „Każdy prawdziwy chrześcijanin, żywy czy umarły, ma udział we wszelkich darach Chrystusowych i kościelnych; Bóg mu ich udzielił i bez listów odpustowych". Teza 62: „Prawdziwym skarbem Kościoła jest najświętsza Ewangelia chwały i łaski Bożej".

Przybicie Tez było brzemienne w skutki także dla Lutra: był przesłuchiwany, prowadził niezliczone dysputy i rozmowy. Ponieważ nie zrezygnował z biblijnej prawdy jaką wyznawał, papież poddał go ekskomunice, cesarz ogłosił, że każdy ma prawo go zabić.

Co ma z tym wszystkim wspólnego nauka o usprawiedliwieniu?

„Usprawiedliwienie" ma wiele znaczeń. Dziecko usprawiedliwia w szkole swoją nieobecność lub nieprzygotowanie do zajęć. Usprawiedliwiamy się przed kimś lub z popełnionego czynu itd. W teologii chodzi o usprawiedliwienie przed Bogiem, czyli o to, czy członek zostanie przez Boga potępiony czy zbawiony, czy umrze na wieki, czy będzie żył wiecznie. „Konfesja Augsburska", podstawowa księga wyznaniowa Kościołów ewangelicko–augsburskich, w art. IV „O usprawiedliwieniu" stwierdza:

> Kościoły nasze nauczają, że ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwieni darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że ich grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed Swoim obliczem (Nowy Testament, List do Rzymian, rozdz. 3, ww. 21nn, rozdz. 4, w. 5).

Kościół rzymsko–katolicki, poczynając od obrad Soboru w Trydencie (1547 r.), obowiązywała inna optyka teologiczna: „kto twierdzi, że grzesznik może zostać usprawiedliwiony przed Bogiem jedynie z wiary,

a rozumie przez to brak konieczności współdziałania uczynków, ten niech będzie wyłączony [z Kościoła]".

Obecnie, w 1999 r. obydwa Kościoły stwierdzają, że nauka o usprawiedliwieniu jest wyznacznikiem i probierzem wiary chrześcijańskiej. Nic nie może sprzeciwiać się temu kryterium. Nie chodzi zatem — jak to się czasami słyszy — o powrót luteran do Kościoła Rzymskokatolickiego, lecz o to, aby poprzez dalszy dialog dojść do jedności w pojednanej różnorodności. Musimy wspólnie pozostawać Kościołami o określonej tożsamości, a jednocześnie wciąż stawać się jednym Kościołem.

Co oznacza podpisanie „Wspólnej Deklaracji" dla Ciebie i dla mnie?

Nie mogę znaleźć się z Bogiem w niebie, nie mogę zostać zbawiony przez moje własne działanie, to jest ani poprzez uczynki, ani za pieniądze. Życie wieczne jest niezasłużonym darem, jaki otrzymujemy od Boga w prezencie. Bóg z miłości zwraca się jako pierwszy ku człowiekowi. Jest to możliwe, ponieważ Jezus Chrystus, Boży Syn, Pan Kościoła, poniósł mój grzech na krzyż Golgoty i tym samym pojednał nas z Bogiem. Usprawiedliwił nas przed Nim. Gdy wierzymy w dzieło Chrystusa, będziemy razem z Nim żyli w społeczności Boga. Wiara ta przynosi owoce w postaci dobrych czynów. Czyny te jednak nie powodują zbawienia, są jego skutkiem.

Usprawiedliwienie nie jest pojęciem abstrakcyjnym, teorią bez znaczenia lub zbędną nauką wymyśloną przez teologów. Jest to Boża oferta, skierowana do każdego z nas. Można ją streścić w trzech słowach: Chrystus dla nas, dla Ciebie i dla mnie" (ks. bp Johannes Hanselmann, ur. 1927, zm. 2 X 1999; Prezydent Światowej Federacji Luterańskiej: 1987–1990; tłumaczenie — ks. Andrzej Dębski).

3. Biblia — wspólnym źródłem nauki o usprawiedliwieniu

Wspomniałem już na początku, że nauka o naszym usprawiedliwieniu przed Bogiem, czyli o naszym zbawieniu, wyrasta ze wspólnego — jedynego — źródła wiary i życia wyznawcy Chrystusa, z Objawienia Bożego zawartego w Biblii. Mówi o tym cały pierwszy rozdział pt. „Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu" (8–12), który zawiera wiele interesujących myśli. Ta nauka o usprawiedliwieniu — zbawieniu stanowi jądro ewangelii (17). Autorzy Deklaracji powołują się na konkretne teksty Pisma Św. i zawarte w nim Słowo Boga niemal w całym dokumencie.

Wielokrotnie powtarza się szczególne wyznanie — „wspólnie wsłuchujemy się w Słowo Boga w Piśmie Świętym" (8,14,17). Podkreśla się

też znaczenie osiągnięć współczesnej biblistyki dla wspólnego dialogu i uzgodnień w tak ważkiej sprawie, jak nasze usprawiedliwienie i zbawienie przed Bogiem (13).

Czy minął już zatem czas, o którym pewien prawosławny biskup powiedział, że „Biblia nas łączy tylko wtedy, gdy jest zamknięta; natomiast, gdy ją otwieramy i zaczynamy wspólnie czytać, wtedy nas dzieli"? Musiały upłynąć wieki — i może będzie musiało upłynąć wiele lat — w celu pokonania wzajemnych uprzedzeń, stereotypów i braku zaufania do osiągnięć egzegezy i hermeneutyki biblijnej.

Należy zaakcentować, że współczesna hermeneutyka biblijna może stanowić i stanowi ważny pomost pomiędzy kościołami i teologami; pomost wzajemnego pojednania.

Chciałbym teraz przytoczyć dwa fragmenty z dokumentu z 1999 roku:

3. Obydwaj partnerzy dialogu zobowiązują się kontynuować i pogłębiać studia na temat biblijnych podstaw nauki o usprawiedliwieniu. Ponadto strony w trosce o dalsze wspólne rozumienie nauki o usprawiedliwieniu będą wychodzić poza ramy wytyczone we Wspólnej Deklaracji i Dodatku. Na kanwie osiągniętego konsensu pożądany jest zwłaszcza dalszy dialog na tematy wyszczególnione w p. 43 Wspólnej Deklaracji, a to w celu osiągnięcia pełnej wspólnoty kościelnej, w której istniejące jeszcze różnice zostaną „pojednane", aby nie miały dzielącej mocy sprawczej. Luteranie i katolicy będą kontynuować ekumeniczne starania, aby we wspólnym świadectwie tłumaczyć naukę o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, uwzględniając indywidualne i społeczne uwarunkowania naszych czasów.

Dodatek: 3. Nauka o usprawiedliwieniu jest wyznacznikiem lub probierzem chrześcijańskiej wiary. Żadna nauka nie może stać w sprzeczności z tym kryterium. W tym sensie nauka o usprawiedliwieniu jest „nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa („Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu", dalej skrót: WD, p. 18). Jako taka jest ona prawdą i ma jedyne w swoim rodzaju znaczenie w całościowym trynitarnym wyznawaniu wiary przez Kościół. „Luteranie i katolicy uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jedynemu Pośrednikowi (1 Tm 2, 5n), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami" (WD, p.18).

[1] Wspólne oświadczenie Światowej Federacji Luterańskiej i Kościoła Katolickiego z dnia 11 czerwca 1999 roku (przyp. red.).

W tym miejscu pragnę przytoczyć niektóre wypowiedzi o Biblii jako naszej wspólnej podstawie nauki o usprawiedliwieniu zaczerpnięte z Deklaracji z 1997 roku:

(8) Do tych nowych przeświadczeń doszliśmy dzięki wspólnemu sposobowi wsłuchiwania się w Słowo Boże w Piśmie Świętym. Wspólnie słuchamy Ewangelii, która mówi, że „tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy kto weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny" (J 3,16). To radosne orędzie zostaje opisane w różny sposób w Piśmie Świętym. W Starym Testamencie słyszymy Słowo Boga o ludzkiej grzeszności (Ps 51, 1–5; Dn 9, 5n; Koh 8, 9n; Ezd 9, 6n) i ludzkim nieposłuszeństwie (Rdz 3, 1–19; Ne 9, 16n 26), jak i o sprawiedliwości (Iz 46, 13; 51, 5–8; 56, 1; [por. 53, 11]; Jr 9, 24) i sądzie Bożym (Koh 12, 14; Ps 9, 5n; 76, 7–9).

(9) W Nowym Testamencie tematy dotyczące „sprawiedliwości" i „usprawiedliwienia" są traktowane w różny sposób u Mateusza (5, 10; 6, 33; 21, 32), Jana (16, 8–11), w Liście do Hebrajczyków (5, 13; 10, 37n) i w Liście Jakuba (2, 14–26)[2]. Równocześnie w listach Pawłowych dar zbawienia zostaje opisany w różny sposób, między innymi jako „wyzwolenie do wolności" (Ga 5, 1–13; por. Rz 6, 7), „pojednanie z Bogiem" (2 Kor 5, 18–21; por. Rz 5, 11), „pokój z Bogiem" (Rz 5, 1), „nowe stworzenie" (2 Kor 5, 17), „życie dla Boga w Chrystusie Jezusie" (Rz 6, 11 .23) lub jako „poświęcenie w Chrystusie Jezusie" (por. 1 Kor 1, 2; 1, 31; 2 Kor 1, 1). Wśród tych określeń wyróżnia się „usprawiedliwienie" grzesznika przez Bożą łaskę, która dokonuje się we wierze; było ono podkreślane szczególnie w okresie Reformacji.

(10) Paweł opisuje Ewangelię jako moc Bożą do ratowania człowieka, który uległ władzy grzechu: jako orędzie, które zwiastuje „usprawiedliwienie Boże [...] z wiary w wiarę" (Rz 1, 16n) i obdarza „sprawiedliwością" (Rz 3, 21–31). Zwiastuje Chrystusa jako „naszą sprawiedliwość" (1 Kor 1, 30), odnosząc do zmartwychwstałego Pana to, co Jeremiasz zwiastował o samym Bogu (Jr 23, 6). W śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa mają swoje korzenie wszystkie wymiary Jego dzieła zbawczego, gdyż on jest naszym Panem, „który został wydany za grzechy nasze i wzbudzony z martwych dla usprawiedliwienia naszego" (Rz 4, 25). Wszyscy ludzie potrzebują sprawiedliwości Bożej, „gdyż wszyscy zgrzeszyli i brak

[2] Por. *Raport z Malty* nr 26–30; *Rechtfertigung durch den Glauben* nr 122–147. Niepaulińskie świadectwa nowotestamentowe na polecenie Komisji ds. dialogu w USA „Usprawiedliwienie przez wiarę" zostały zbadane przez J. Reumanna: *Righteousness in the New Testament,* z odpowiedziami J. Fitzmeyera i J. D. Quinna (Philadelphia, New York 1982), s. 124–180. Wyniki tego studium zostały streszczone w Raporcie z dialogu „Usprawiedliwienie przez wiarę" od nr 139 do 142.

im chwały Bożej" (Rz 3, 23; por. Rz 1, 18–3, 20; 11, 32; Ga 3, 22). W Liście do Galacjan (3, 6) i w liście do Rzymian (4, 3–9) Paweł rozumie wiarę Abrahama (Rdz 15, 6) jako wiarę w Boga, który usprawiedliwia grzesznika (Rz 4, 5) i powołuje się na świadectwo Starego Testamentu, by podkreślić swoją Ewangelię, że owa sprawiedliwość zostanie zaliczona wszystkim, którzy jak Abraham ufają obietnicy Bożej. „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie" (Ha 2,4; por. Ga 3, 11; Rz 1, 17). W listach Pawła sprawiedliwość Boża jest zarazem mocą Bożą dla każdego wierzącego (Rz 1, 16n). W Chrystusie staje się ona naszą sprawiedliwością (2 Kor 5, 21). Usprawiedliwienie staje się naszym udziałem przez Chrystusa Jezusa, którego „Bóg ustanowił jako ofiarę przebłagalną przez krew jego, skuteczną przez wiarę" (Rz 3, 25; por. 3, 21–28). „Albowiem łaską zbawieni jesteście przez wiarę, i to nie z was: Boży to dar; nie z uczynków" (Ef 2, 8n).

(11) Usprawiedliwienie jest odpuszczeniem grzechów (Rz 3, 23–25; Dz 13, 39; Łk 18, 14), wyzwoleniem z dominującej mocy grzechu i śmierci (Rz 5, 12–21) i od przekleństwa zakonu (Ga 3, 10–14). Jest ono przyjęciem do społeczności z Bogiem, już teraz, lecz w sposób doskonały dopiero w przyszłym Królestwie Bożym (Rz 5, 1n). Jednoczy z Chrystusem, z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem (Rz 6, 5). Dokonuje się przez przyjęcie Ducha Świętego w chrzcie jako włączeniu do jednego ciała (Rz 8, 1n9n; 1 Kor 12, 12n). Wszystko to pochodzi wyłącznie od Boga ze względu na Chrystusa z łaski przez wiarę w Ewangelię o Synu Bożym (Rz 1, 1–3).

(12) Usprawiedliwieni żyją z wiary, która pochodzi ze Słowa Chrystusa (Rz 10, 17); jest ona czynna w miłości (Ga 5, 6), ta zaś jest owocem Ducha (Ga 5, 22n). Ponieważ jednak moce i żądze trapią wierzących zewnętrznie i wewnętrznie (Rz 8, 35–39; Ga 5, 16–21), tak że popadają w grzech (1 J 1, 8.10), przeto muszą się wsłuchiwać stale na nowo w obietnice Boże, wyznawać swoje grzechy (1 J 1, 9), mieć udział w ciele i krwi Chrystusa oraz być napominani do życia w zgodzie z wolą Bożą. Dlatego apostoł mówi usprawiedliwionym: „Z bojaźnią i z drżeniem zbawienie swoje sprawujcie. Albowiem Bóg to według upodobania sprawia w was i chcenie i wykonanie" (Flp 2, 12n). Radosne orędzie zachowuje jednak swoją aktualność: „Przeto teraz nie ma żadnego potępienia dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie" (Rz 8, 1) i w których żyje Chrystus (Ga 2, 20). Przez sprawiedliwy czyn Chrystusa „przyszło dla wszystkich ludzi usprawiedliwienie ku żywotowi" (Rz 5, 18).

4. Wspólne rozumienie usprawiedliwienia

Kolejnym punktem rozważań we „Wspólnej deklaracji" jest rozumienie usprawiedliwienia.

(14) Wspólne wsłuchiwanie się w radosne orędzie zwiastowane w Piśmie Świętym, jak również rozmowy teologiczne prowadzone w ostatnich latach między Kościołami luterańskimi a Kościołem rzymskokatolickim, doprowadziły do ujednolicenia poglądów na kwestię rozumienia usprawiedliwienia. Ujednolicenie to obejmuje konsens w sprawach podstawowych, z którym dają się pogodzić różnice w szczegółowych wypowiedziach.

(15) Podzielamy wspólną wiarę, że usprawiedliwienie jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg posłał na świat swojego Syna dla zbawienia grzeszników. Inkarnacja, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są podstawą i warunkiem usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie oznacza zatem, że Chrystus sam jest naszą sprawiedliwością, która staje się naszym udziałem z woli Ojca przez Ducha Świętego. Wspólnie wyznajemy: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków."[3]

(16) Wszyscy ludzie są powołani przez Boga do zbawienia w Chrystusie. Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni, przyjmując wówierze to zbawienie. Z kolei sama wiara jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzących; Duch Święty prowadzi jednocześnie wierzących do odnowy ich życia, którą Bóg doprowadzi do końca w życiu wiecznym.

(17) Wyrażamy wspólne przekonanie, że biblijne orędzie o usprawiedliwieniu w sposób szczególny skupia naszą uwagę na jądrze świadectwa nowotestamentowego, którym jest czyn zbawczy Boga w Chrystusie; powiada nam ono, że jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać jako dar i przyjąć we wierze, nigdy natomiast — w jakiejkolwiek bądź formie — nie możemy na nie zasłużyć.

(18) Dlatego też nauka o usprawiedliwieniu, która przyjmuje i rozwija to orędzie, nie jest tylko jednym z elementów doktryny chrześcijańskiej. Znajduje się ona w istotowym związku ze wszystkimi, wewnętrznie powiązanymi ze sobą, prawdami wiary. Jest ona nieodzownym kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa. Gdy luteranie podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium, nie negują przez to powiązania i znaczenia wszystkich prawd wiary. Z kolei katolicy, którzy czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów, nie negują przez to szczególnej funkcji orędzia o usprawiedliwieniu. Luteranie i katolicy uznają za swój wspólny cel wyznawa-

[3] *Wszyscy pod jednym Chrystusem.* Nr 14, cyt. za: S.C. Napiórkowski, *op.cit.*, s.202.

nie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jedynemu Pośrednikowi (1 Tm 2, 5n), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje nam samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami.

5.Cele i zamiary — „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"

Można odczytać we „Wspólnej deklaracji" kilka celów i zamiarów; a mianowicie:

a) Chce ona ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych.

b) „Wspólna deklaracja" nie jest nową i odrębną prezentacją usprawiedliwienia, która chce zająć miejsce obok wspomnianych dokumentów dialogowych i źródeł udokumentowanych w aneksie (por. „Źródła do Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"). Nie opracowano jej także po to, aby Kościoły przyjęły ją jako nowe wyznanie wiary.

c) „Wspólna deklaracja" stanowi konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. We wspólnych wypowiedziach „Wspólnej deklaracji" podkreśla się te zgodności poglądów, aczkolwiek istnieją różnice, o których wspomina się w pp. 18 do 39.

d) „Wspólna deklaracja" zachęca Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki do wzajemnego wyrażenia przekonania, że potępienia doktrynalne XVI stulecia nie mają już mocy obowiązującej, o ile w obu Kościołach usprawiedliwienie jest nauczane w taki sposób, w jaki zostało przedstawione we „Wspólnej deklaracji".

e) Pytanie, jakie sekretarz generalny postawił Kościołom członkowskim Światowej Federacji Luterańskiej w liście z lutego 1997 r., dotyczy tylko luterańskich potępień doktrynalnych odnośnie do katolickiej nauki o usprawiedliwieniu. Jednak prezentacja usprawiedliwienia we „Wspólnej deklaracji" jest pomyślana także jako podstawa do tego, aby Kościół rzymskokatolicki złożył podobne oświadczenie w sprawie rzymskokatolickich potępień doktrynalnych dotyczących luterańskiej nauki o usprawiedliwieniu.

f) Zasada wzajemności, jaką posługuje się „Wspólna deklaracja", ma istotne znaczenie dla jej metody i stanowi dlatego podstawę dla jej właściwego zrozumienia. „Wspólna deklaracja" stanowi ekumeniczne porozumie-

nie, tzn. porozumienie między Kościołami luterańskimi a Kościołem rzymskokatolickim w tradycyjnej kwestii o charakterze rozłamowo-kościelnym.

g) „Wspólna deklaracja" jest także oświadczeniem, które za cel stawia sobie, że uzgodnienie w rozumieniu usprawiedliwienia musi „znaleźć odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów" (43).

h) Przyjęcie takiej deklaracji nie oznacza dlatego końca dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego na temat usprawiedliwienia i jego znaczenia. Przeciwnie, zawiera ona zobowiązanie do kontynuowania dialogu w oparciu o osiągnięte uzgodnienia. „Wspólna deklaracja" sama wymienia ważne kwestie, które wymagają dalszego wyjaśnienia: „dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną" (43).

i) W ostatnich latach okazywano nauce o usprawiedliwieniu większe zainteresowanie teologiczne, pogłębiono też dyskusję nad jej znaczeniem ekumenicznym. „Wspólną deklarację" należy czytać w tym kontekście. Obecnie jednak trzeba wspólnie dalej zbadać nie tylko konsekwencje tej nauki dla szczególnych obszarów doktryny i praktyki Kościoła, lecz istnieje też konieczność prowadzenia dalszych fundamentalnych badań w dziedzinie nauki o usprawiedliwieniu.

6. Wspólny dialog w Krakowie

Pod koniec tych refleksji chciałbym zauważyć, że należę do drugiego pokolenia teologów i duchownych różnych wyznań, którzy usiłują zrobić coś — w imieniu Pana Jezusa — dla wzajemnego pojednania. Spotykamy się regularnie, co najmniej raz w miesiącu na wspólnym nabożeństwie — lekturze Pisma Świętego, modlitwie i dialogu. Usiłujemy raz w roku zorganizować wspólną sesję naukową, której owocem jest m. in. publikacja.

W ubiegłym roku temat sesji ekumenicznej brzmiał: „Pojednanie — dar Boga i źródło nowego życia — na gruncie polskim". Przedpołudniowe obrady miały miejsce w domu parafii ewangelickiej w Krakowie, ale ze względu na bardzo wielu zainteresowanych sesja została przeniesiona do kościoła św. Marcina i dotyczyła pojednania pomiędzy narodami. Druga część odbyła się w gmachu Papieskiej Akademii Teologicznej i obejmowała temat pojednania pomiędzy Kościołami. Obrady przedpołudniowe rozpocząłem osobiście, witając wszystkich przybyłych uczestników, a wśród nich księży biskupów: Jeremiasza z Kościoła Prawosławnego oraz Alfonsa Nossola z Kościoła Katolickiego,

Pawła Anweilera z Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego, Zdzisława Trandę z Kościoła Ewangelicko–Reformowanego, Michała Jabłońskiego z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, księży rektorów: prof. dr Adama Kubisia z Papieskiej Akademii Teologicznej i dr Adama Kleszczyńskiego z Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego i prelegentów sesji przedpołudniowej: z Kościoła Rzymskokatolickiego księży doktorów Zdzisława Kijasa i Manfreda Deselaers'a oraz dr Włodzimierza Mokrego z Kościoła Grekokatolickiego. Przekazałem także pozdrowienia i życzenia od ks. bpa Jana Szarka z Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego, a także dr Klausa Würmella z ewangelickiej fundacji „Znaki Nadziei". Następnie zagaił ks. rektor A. Kubiś.

Sesję o pojednaniu pomiędzy narodami zainaugurowałem, mówiąc o pojednaniu chrześcijan z Żydami na gruncie polskim. W ten sposób uczciłem pamięć ofiar antysemityzmu — naszych „starszych braci w wierze" (55 rocznica likwidacji getta krakowskiego; wydarzenia z 30 marca 1968 roku). Następnie ks. dr M. Deselaers przekazał swoje refleksje o działaniu Kościołów chrześcijańskich Niemiec i Polski na rzecz pojednania polsko–niemieckiego. Wspomniał także o pewnym procesie pojednania, które dokonuje się na terenie Oświęcimia pomiędzy Polakami i Niemcami, a także chrześcijanami i Żydami. W kolejnej wypowiedzi dr W. Mokry podkreślał potrzebę pojednania pomiędzy prawosławnymi i grekokatolikami oraz Polakami i Ukraińcami. Ostatnie wystąpienie sesji przedpołudniowej przygotował i przedstawił ks. Z. Kijas, mówiąc o pojednaniu pomiędzy chrześcijanami z RPA.

Obrady popołudniowe o pojednaniu pomiędzy kościołami otworzył ks. kardynał Franciszek Macharski wspólną modlitwą. Natomiast przewodził obradom ks. prof. Łukasz Kamykowski. Pierwsze wystąpienie miał ks. abp Jeremiasz, który mówił o trudnościach na drodze do pojednania pomiędzy kościołami prawosławnym i rzymskokatolickim (nierówność prawna, małżeństwa wyznaniowo–mieszane, fundamentalizm religijny, lekcje religii w szkołach — szansą, jeśli ułoży się wspólny program dla czterech pierwszych klas na bazie biblijnej), a także współczesnych wyzwań: konsumpcjonizmu, zdogmatyzmowanej wiary, nadziei pokładanych i związanych z jednością Europy.

Kolejny referent ks. bp Alfons Nossol przedstawił teologiczny wymiar Grazu i zalecenie służby pojednaniu z podkreśleniem, że warunkiem pojednania jest poszanowanie wszelkich mniejszości — religijnych i narodowościowych, które respektuje podstawowe prawo drugiego do inności. Przy końcu swej refleksji ks. bp wskazał na praktyczne kroki tego, jak

powiedział „oddziału intensywnej terapii pojednania": odwagę, pokorę, cierpliwość. Podkreślił także szczególną rolę modlitwy.

Następnie głos zabrał ks. bp Paweł Anweiler, który przedstawił pewien proces pojednania pomiędzy kościołem ewangelickim i rzymskokatolickim na Śląsku Cieszyńskim. Z pośród wielu bardzo interesujących uwag zauważył, że dopiero cierpienie upodabnia do Boga i jest postawą Jego Syna — Jezusa Chrystusa.

Uczestnicy sesji mogli wysłuchać wywodów ks. bpa Zdzisława Trandy, który mówił o znaczeniu pojednania. Rozpoczął je interesującym stwierdzeniem, że działania i współpraca chrześcijan rozwija się podczas pokoju, a jakby zamiera w czasie niepokoju i wojny. Dlaczego tak się dzieje? — pytał biskup. Wspomniał także dwa niezwykłe przykłady: katolickiego księdza z Węgier — Beresztóczy'ego i ewangelickiego pastora z Rosji.

Ostatnim referentem tej sesji był ks. dr Adam Kleszczyński. Dokonał refleksji nad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością wzajemnych stosunków katolicko–metodystycznych.

Wzmiankowaną sesję zamknęła dyskusja panelowa, w której poruszano wiele spraw omawianych przez prelegentów, a także nastąpiły wyjaśnienia ważne dla dialogu prawosławnych z grekokatolikami.

Druga sesja została w ub. r. zatytułowana: „Duch i chleb". Była ona poświęcona różnym aspektom odpowiedzialności chrześcijan za stworzenie i obejmowała również troskę o podzielone Kościoły. W roku bieżącym kolejna sesja poświęcona była małżeństwom wyznaniowo–mieszanym.

Na początku zaś listopada tego roku spotkaliśmy się w auli Papieskiej Akademii Teologicznej, która okazała się za mała dla wszystkich chętnych, na ostatniej sesji o „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu".

Na koniec tych refleksji chciałbym wspomnieć szczególne wydarzenie, a nawet cud, który miał miejsce podczas nabożeństwa ekumenicznego na historycznym cmentarzu kalwińskim w Krakowie–Łuczanowicach w dniu 21 września 1998 roku: a mianowicie Rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr Łukasz Kamykowski przeprosił ewangelików za prześladowania, cierpienia i krzywdy, które wyrządził nam Kościół Rzymskokatolicki — jego duchowni i świeccy.

Ks. Roman Mikler — proboszcz Parafii Ewangelicko–Augsburskiej w Krakowie, przewodniczący Krakowskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej.

Andrzej Bielat OP

KŁOPOTY Z EKUMENIZMEM — RAPORT Z FRONTU WSCHODNIEGO

Ojcu Aleksandrowi,
który w niejedne żagle tchnął
Ducha ewangelizacji i ekumenizmu,
z wdzięcznością za wschodnią przygodę
poświęcam

1 czerwca 1992 roku Watykańska Komisja *Pro Russia* opublikowała dokument pod znamiennym tytułem: „Ogólne zasady i normy praktyczne przeznaczone do koordynacji działalności ewangelizacyjnej i ekumenicznego zaangażowania Kościoła Katolickiego w Rosji i innych krajach WNP."[1] Tekst był odpowiedzią na problemy i lęki prawosławnych, związane z żywiołową działalnością apostolską katolików po 1988 roku (ożywienie nastąpiło po obchodach jubileuszu 1000–lecia chrztu Rusi). Konkretne zalecenia dokumentu są realizowane w różnym stopniu (tak z winy katolików, jak i prawosławnych), ale istotne dla nas jest co innego. W długiej i zawiłej nazwie dokumentu jasno wydziela się para pojęć: ewangelizacja i ekumenizm. Ukazanie łączności i nierozdzielności tych dwóch wymiarów życia Kościoła jest chyba największą zasługą tego dokumentu. Każdy pracujący w byłym *Sojuzie*, duszpasterz czy katechista musi być zatroskany o jedność Kościoła. Brak tej troski dyskwalifikuje go duchowo z tej misji.

Ale ten „miecz" jest obosieczny: każdy ekumenista musi mieć na względzie troskę o zbawienie dusz, i nie wolno mu rezygnować z głoszenia ewangelii, tylko dlatego żeby kogoś tam nie rozdrażnić.

Teraz, kiedy mija 10 lat od otwarcia granic ZSRR dla zagranicznych misjonarzy, trzeba spróbować opisać nie tyle sukcesy tego czasu, co ra-

[1] Polskie tłumaczenie: Więź 3(1993). Omówienie można znaleźć w bardzo cennej książce R.G. Robertsona: *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie;* wyd. pol. 1998; s. 212–214.

czej problemy, które albo powstały, albo ujawniły się w owym dziesięcioleciu. Żeby analiza niniejsza była choć trochę usystematyzowana, to po krótkim omówieniu trudności obiektywnych, skupię się na bardziej subiektywnych przeżyciach i uczuciach utrudniających ekumeniczny dialog i zaangażowanie. Ową subiektywność podzielę na problemy duchowieństwa i laikatu, tak katolickiego jak i prawosławnego.

Trudności obiektywne w spotkaniu katolików i prawosławnych

Pierwszym problemem może być różne rozumienie słowa „ekumenizm". Dla katolików i protestantów słowo to jest synonimem ruchu ekumenicznego zapoczątkowanego w początkach XX wieku, celem którego jest zbliżenie, pojednanie, współpraca i zjednoczenie chrześcijan wszystkich wyznań. Wielu prawosławnym natomiast „ekumenizm" kojarzy się raczej z ideami *New age* i stworzeniem uniwersalnej super religii — panchrystianizmu. Trudno się więc dziwić istnieniu wstępnego lęku, czy nawet wrogości wobec tak rozumianej jedności.

Kolejna trudność to swoista „niesymetryczność" prowadzących dialog przedstawicieli Kościołów i samych kościelnych organizacji. Na przykład spotkane Przewodniczącego „Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan" kard. Cassidy z Metropolitą Cyrylem odpowiedzialnym w Patriarchacie Moskiewskim za kontakty z innymi religiami jest spotkaniem przedstawiciela całego Kościoła Katolickiego z przedstawicielem jednego z 15 autokefalicznych Kościołów Prawosławnych[2], i to, co po takim spotkaniu może obowiązywać wszystkich katolików, wcale nie musi być przyjęte przez pozostałych Patriarchów i Metropolitów.

Nie ułatwia braterskiego spotkania chrześcijan też i kontekst etniczny i powiązania z państwem. W środkowej i wschodniej Europie konflikty etniczne „rozmrożone" zostały po czasach ateistycznego internacjonalizmu i w konsekwencji religia często stanowi najwidoczniejszy wyróżnik narodowości. Jak np. katolicy i prawosławni w Jugosławii mogli mówić o przebaczeniu i współpracy, kiedy „katolicka" armia Chorwacji walcząc z „prawosławną" armią Serbii burzyły słowiańską „jedność" dawnego państwa. W etnicznych meandrach błąkają się rzymscy katolicy na Białorusi, unici na Ukrainie i wielu, wielu innych.[3]

Trzeba zwrócić też uwagę na specyfikę udziału Prawosławia Moskiewskiego w dialogu ekumenicznym lat posoborowych. Kiedy z katolickiej strony uczestnicy rozmów pracowali i zdobywali, przekazywane

[2] Porządna klasyfikacja wszystkich Kościołów Prawosławnych we wspomnianej książce Robertsona.

[3] Tematyka to często pojawia się na łamach Więzi, i to często w bardzo ostrych polemikach.

później innym, doświadczenie spotkania z hierarchami Wschodu, to ci ostatni wysyłani byli na owe spotkanie przez Komitety: Centalny (KC) i *Gosudarstwiennoj Bezapasnosti* (KGB) i wolność w przekazywaniu owoców spotkań była mocno ograniczona.

I ostatnia spośród wstępnych, obiektywnych trudności dialogu. Dziś, 35 lat po Soborze, główne pytania w rozmowie między chrześcijanami nie tyle dotyczą sakramentów, teologii i dogmatów. W tych tematach dużą jasność i jedność zdołano osiągnąć. Teraz, przed pokoleniem „dzieci Soboru" stoi natomiast zadanie chyba znacznie trudniejsze: „do–dialogować" się o tym czym jest Kościół i jaka jest jego natura. Tu, w pytaniach o władzę w Kościele i o możliwe kształty przyszłej jedności tkwią najboleśniejsze kamienie obrazy, o które niejeden entuzjasta już się potknął.

Co i jak księża i *batiuszki* myślą o sobie nawzajem?

Katechizm mówiąc o środkach prowadzących ku jedności chrześcijan, wcześniej niż dialog teologów wymienia formację duchowieństwa. Żeby praca ta nie wisiała w próżni wypada zdać sobie sprawę z naszych ukrytych założeń, stereotypów czy też fałszywych oczywistości.

Widok z plebani na wschód

Pierwsze problem, to fakt, że my, katolicy jesteśmy największym z Kościołów. Porównując „marne" tysiące i miliony ich wiernych[4], z naszymi setkami milionów śmiesznym może się wydawać nagłaśnianie dialogu katolickiego imperium z np. kilkusettysięcznymi „asyryjczykami dochalcedońskimi". Kryterium ilości jest jednak złudne, zwłaszcza w osobowych relacjach. Sami głośno bronimy się przed poddaniem moralności i prawdy pod referendum. Po drugie kiedyś bywało, że heretyków np. arian, było więcej niż katolickich ortodoksów. Po trzecie: jeśli Bóg taką małą trzódkę wśród siedemnastu (!) stuleci uchował, to coś ważnego muszą chyba mieć do przekazania większym braciom.

Oczywistością „poprawnego katolika" jest sylogizm: „mamy papieża — papież to Piotr — Piotr to książę Apostołów — a więc... niech się słuchają." Tu problem tkwi w tym, że Kościoły wschodu pamiętają, że Piotrowa służba jedności, niekoniecznie wyglądała tak jak to jest w drugim tysiącleciu. I sam Jan Paweł do tej ich pamięci się odwołuje prosząc o podpowiedzi: jakiego posługiwania Piotrowego potrzebuje Kościół w trzecim tysiącleciu.

Co do Kościołów prawosławnych w Państwach komunistycznych stosuje się kolejne uproszczenie: „oni się skompromitowali współpracą

[4] Statystyki wiernych Kościołów Wschodnich: zob. Roberstson, dz.cyt.

z organami, oni bardziej służą swoim państwom niż ewangelii." Ten stereotyp z kolei jest niestety obosieczny. Czy księża katoliccy w ZSRR nie współpracowali (od współpracy łatwiej wykręcić się było pozbawionemu odpowiedzialności za rodzinę celibateriuszowi!), czy katolicyzm w Polsce, Chorwacji, Słowacji, na Filipinach itd. nie był (jest) zaangażowany w sprawy narodu, polityki i państwa? Te pytania pozostawię jako retoryczne.

Kolejnym mitem o mnichach i popach wschodu jest ich zacofanie i prostactwo. Turyści, którzy odwiedzili Athos i ludzie pamiętający jak to przed wojną było na kresach potwierdzą to ochotnie. Tylko znów jedno ale: czy postępowość i ogólna erudycja, czyli właściwości większości katolickiego kleru są argumentem świadczącym o większej prawdziwości wiary Kościoła Rzymskiego?

Ostatni „podwodny kamień", o który my katoliccy księża, z zasady potykamy się zawsze, jest myślenie kategoriami prawa kanonicznego. Niewątpliwie wschodowi brakuje Arystotelesowskiej solidności w myśleniu i rzymskiej konkretności w wyrażaniu sądów. Ale Kościół to więcej niż II i III księga CIC, a z kolei IV księga Kodeksu nie wyczerpuje prawdy o sakramentach. Prawosławni powyższe tematy rozpatrują wychodząc z tajemnicy Trójcy Świętej (której nasz prawodawca kościelny nie normuje kanonami). Problem jest poważny, gdy zastanowimy się np. nad pytaniem o prymat. My widzimy historię i prawo — oni trynitarny wymiar Kościoła i kapłaństwa. I jak tu się dogadać posługując się tak różnymi językami. A w temacie „władza", nie może być niedomówień i niedokładności nawet, a może zwłaszcza, w Kościele. Lecz uczą nas moraliści, że grzeszyć można przed nadmiar (co za dużo to i ...).

Dialogowi przeszkadzają więc i trzy zjawiska tego typu: katolicki masochizm, ekumenizm „folklorystyczny" i ekumenizm „akcyjny" („tygodniowy").

„Ekumeniczni masochiści", to ci dla których nie–swoje zawsze jest lepsze. Najczęściej nie znają oni swojego i więcej zajmują się popularyzacją tradycji braci odłączonych niż szukaniem nici łączących nasze tradycje. „Folkloryści" to tacy, którzy powiesili ikonę, zaśpiewali akatyst, poczytali Bonhoffera i poczuli się „katolicyzmem otwartym". „Akcje" i „tygodnie" zaliczone i odfajkowane do następnego roku, kiedy „znów trzeba będzie", też mogą być skutecznym sposobem na dobre samopoczucie.

Jakiego Zachodu boją się za Bugiem?

Żeby nie wpaść w sieci przez samego siebie zastawione i nie zostać nazwanym katolickim masochistą, muszę trochę ponarzekać i na *batiuszków.* Właściwie prawie wszystkie powyższe argumenty „prokatolickie", zagorzały *ortodox*, może odwrócić i uczynić z nich oskarżenia.

I tak liczebna przewaga łacinników budzi strach przed wchłonięciem. Domniemane bogactwa Watykanu i sprawność przysłowiowych Jezuitów każą być jeszcze bardziej czujnymi.

Postępowość Kościoła europejskiego łatwo wytłumaczyć bezbożnymi kompromisami heretyków ze światem, a własne zacofanie nazwać walką o tradycję. Prymat Piotra i prawną interpretację Kościoła nietrudno można objaśnić w duchu Listu do Galatów, jako istotne ograniczenie wolności kościołów lokalnych i oddzielonych chrześcijan. Nasi „folkloryści" to dla nich po prostu złodzieje (tak w istocie jak i unici), którzy posługując się ortodoksynymi symbolami i liturgią heretyckie treści przemycają pod ich osłoną. „Masochiści" to natomiast super agenci, którzy maja uśpić czujność, podobnie jak i „akcje" i „tygodnie", które też są próbą desantu i zdobycia przyczółka dla prozelityzmu.

Żeby zbyt łatwo nie wpaść w osąd, trzeba spojrzeć na obiektywne czynniki, które warunkują takie myślenie lub utrudniają (uniemożliwiają) jego przezwyciężenie.

Pierwszy problem to mentalność „pobitych i pokrzywdzonych". Pop[5], który życie całe przeżył w strachu przed prześladowaniami, nie stanie się z dnia na dzień pełnym radosnego zaufania człowiekiem dialogu.

Choć daleko nie wszyscy kapłani współpracowali z tajnymi służbami, to jednak agenci w szeregach duchowieństwa różnego szczebla są faktem. I, że żadnych poleceń i zadań „z centrali" nie wykonują wierzyć się jakoś nie chce. Choć z drugiej strony ocenić poziom szkód jakie mogą, tak swemu Kościołowi, jak i dialogowi ekumenicznemu uczynić dzisiaj nie sposób. Mogą one być znikome, a mogą być ogromne.

Myślenie Wschodu, głęboko przeżywającego symbole i obrzędy powoduje, że wszelka nowość i uwspółcześnienie są podejrzane. Historia *starowierów* może się tu nieustannie powtarzać. Prawosławie jako ostatnia twierdza ortodoksalnej tradycji — takie myślenie daje poczucie wybraństwa i siłę do rozpaczliwego trwania na swoim, wbrew całemu światu.

Pozbawieni wpływu Arystotelesa, w swej filozofii praktycznie ograniczeni do wczesnochrześcijańskiego neoplatonizmu Ojców, prawosławni mają kłopoty z odróżnianiem formy od treści, istoty od przypadłości. Dlatego kiedy w dialogu my szukamy łączącej nas istoty i głównej treści chrześcijaństwa, łatwo przechodząc obok różnorodności symboli i obrządków dla nich jest to niezrozumiałe i gorszące. Co więcej świadczy to o za-

[5] We współczesnym języku rosyjskim *pop* jest słowem obraźliwym, jak w polskim „klecha". A i jeszcze trzeba uważać z *udarieniem* w dopełniaczu i w liczbie mnogiej, gdyż *popa* oznacza „pupę" a nie duchownego.

ciemnieniu umysłu herezją, która nie pozwala widzieć oczywistych znaczeń i sensu kultu, obrzędu i symbolu.

Dopiero w powyższym kontekście widać jaką raną jest dla nich Uniatyzm, który w ortodoksalnej formie przemyca heretycką eklezjologię.

Jest w świadomości duchowieństwa rana prześladowań prawosławnych w międzywojennej Polsce[6]. Złożona prawda historyczna nie ma dla nich znaczenia. Prawdą jest symbol: Cerkwie były burzone!

Do tej historyczno–symbolicznej prawdy dodają jeszcze wojny: polsko–rosyjskie XVII wieku, napoleońskie 1812 r. i hitlerowską 1941 r., które były wojnami religijnymi katolików przeciw prawosławiu.

Zastanawiając się nad samoświadomością Prawosławnych trzeba zauważyć, że określenie „prawosławie" ma charakter negatywny. Prawosławny bowiem, to ten, który w odróżnieniu od *innosławnego*, poprawnie czyli prawdziwie czci Boga. W świadomości katolika natomiast katolicyzm wiąże się z powszechnością i nie wymaga jakiegokolwiek porównywania się z nie–powszechnymi. Choć oczywiście można budować i katolicką świadomość na zasadzie negatywnej, a i na odwrót wielu prawosławnych za podstawowe dla swej wiary uważa pojęcie *kafolicznosti i wsielenskosti cerkwi.*

Kolejny problem to prozelityzm. My rozumujemy ściśle według definicji i „siłą wyznawców prawosławia na katolicyzm nie przeciągamy". Oni myślą symbolicznie i ... sama obecność *innosławnego* misjonarza na *Swiatoj Russkoj Ziemle* już jest przemocą. To tak, jakby złodziej — bandyta wszedł do twego mieszkania i siedział tam nic złego nie robiąc, obiecując, że jego intencje są czysto pokojowe. A więc prozelityzmem jest wszystko, oprócz turystycznej wycieczki i ewentualnego przyjazdu z walizką pieniędzy w braterskim darze.

Kiedy już na koniec mowa o mamonie, to musimy wiedzieć, że w momencie legalizacji grekokatolików w ZSRR, dochody Patriarchatu Moskiewskiego zmniejszyły się o kilkadziesiąt procent. Parafie zachodniej Ukrainy były najliczniejsze i najbogatsze. Kryzys finansowy w jaki wpędził ich Biskup Rzymu (cały swój autorytet i stosunki z Kremlem rzucił na szalę, aby uzyskać wolność dla Ukraińskiego Kościoła Katolickiego), nastąpił w momencie gdy potrzeby Cerkwi wzrosły wielokrotnie, w związku z oddanymi (do remontu) świątyniami i klasztorami, jak też koniecznością organizowania nowych instytucji naukowych i wydawniczych. Dziś finansowanie Cerkwi wygląda solidnie, ale stare żale pozostały (nigdy głośno nie wypowiedziane).

[6] Zob.M. Papierzyńska–Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939;* Warszawa 1989.

Ostania uwaga dotyczy najwyższej hierarchii. Trzeba zdać sobie sprawę, że na polu kościelnej dyplomacji — MOSKWA ROZGRYWA TERAZ PARTIĘ O FAKTYCZNE PRZYWÓDZTWO POŚRÓD PRAWOSŁAWNYCH CAŁEGO ŚWIATA. Polityka Patriarchatu jest i była w jakimś sprzężeniu zwrotnym z polityką Państwa Moskiewskiego. Ta z kolei jest zagmatwana i niestabilna tylko w wymiarze wewnętrznym. *Ad extra* zawsze jest i była konsekwentnie i skutecznie imperialna.

Ekumeniczna świadomość wiernych

Kto z nas pamięta, że z prawosławnymi zjednoczyliśmy się dwa razy!? Unie zawarte przez biskupów i teologów na soborach w Lionie w 1274 i w Ferrarze — Florencji, nie zostały przyjęte przez kler i lud na miejscu. Te wydarzenia uświadamiają nam jak ważna jest „praca u podstaw".

Ekumenizm jest czymś dalekim i abstrakcyjnym, bo nie ma wśród nas *innowierców*. Za to tam gdzie oni są ekumenizm zdaje się być niepraktycznym i wymyślonym. Żeby coś się działo musimy pomóc wiernym głosząc ewangelię o woli Pana „aby byli jedno!". Początkiem nawrócenia będzie świadomość tego jak mało zależy nam na wypełnieniu pragnienia Jezusa.

Dlaczego nam nie zależy, co przeszkadza świeckim być apostołami pojednania? Oczywiście większość z tego na co zwróciłem uwagę odnośnie katolickiego duchowieństwa odnosi się i do ludu, z którego wyszli. Dodam jednak kilka spostrzeżeń. Dialogowi z prawosławiem i rozumieniu go przeszkadza utożsamianie go z Rosją, lub szerzej ze Słowianami Wschodnimi. To uproszczenie związane jest z szerszą ignorancją na temat chrześcijaństwa wschodniego. W przypadku kiedy to duży nie zna małego to pojedyncze i powierzchowne odkrycia wywołują tanie zachwyty, które na krótko i powierzchownie ukrywają rzeczywistą obojętność.

Jednak największym ekumenicznym grzechem jest nie–rozumienie i nie–przyjęcie przez członków Kościoła Katolickiego daru katolicyzmu. Katolicyzm to nie jest jedna z drużyn kościelnych (do jakiejś trzeba należeć, żeby nie być chrześcijaninem anonimowym). Być katolikiem to szczególne wybranie i przywilej uczestnictwa w powszechności. Katolicyzm ma moc wyzwalania z partyjniactwa i sekciarstwa. Jednak wybranie Boże jest zawsze uświęceniem, czyli poświęceniem, i dalej posłaniem, czyli misją. Każdy dar Boga zobowiązuje do obdarowywania. Jeśli nie ma w nas radości za dar katolicyzmu to znaczy, że traktujemy go z zabójczą oczywistością i traktujemy swój Kościół jako jedną z wielu religii, do której przypadkowo, z urodzenia należymy.

Nowym niebezpieczeństwem dla ducha jedności chrześcijańskiej jest radykalizacja nastrojów społecznych w związku z niebezpieczeństwami, pochodzącymi od sekt. Ponieważ temat sekt jest dziś niezwykle nośny i modny, i z dużym powodzeniem zajmuje się nim wielu braci, ośmielę się na jedną uwagę. Poparcie dla katolicyzmu, które jest wynikiem paniki przed sektami, może okazać się złudne i czysto funkcjonalne. Jeśli będziemy chcieli być Kościołem „dobrym" (na tle „złych" sekciarzy) i zgodzimy się na wykreowanie obrazu „bezpiecznej" organizacji wyznaniowej, to szybko staniemy się zakładnikami opinii publicznej (dziennikarskiej!) i stracimy jakikolwiek pozytywny radykalizm. Wtedy nie będziemy już żadną alternatywą dla sekt. Owszem z poparciem państwa i za jego pieniądze będziemy religijną policją, ale niczym więcej.

Do problemów ekumenicznych prawosławnego ludu odnosi się ta sama wstępna uwaga o aktualności wśród ludu problemów kleru. Podobnie niektóre problemy świeckich katolików — też odnoszą się i do prawosławnego laikatu w Rosji. Chociaż w tym przypadku nieznajomość katolików wywołuje nie obojętność czy zachwyt, ale raczej agresję. Z tej strony to przecież mniejszy się nie zna i w konsekwencji boi się dużego.

Prawosławnym trudno jest pojąć lub wypracować własną tożsamość. Ideowa próżnia jaka pozostała po krachu idei komunistycznej, radykalnie odróżnia sytuację posowieckiej rzeczywistości u nich i w Polsce. Tam wiara w swoje, sowieckie państwo, jako niezawodny środek obrony i rozbudowy rosyjskiego imperium, stanowiła dla wielu ludzi istotny element światopoglądu. W powstałą po bolszewizmie próżnię spontaniczne zaczęto „wsączać" Prawosławie, jako naturalnie związane z dorewolucyjną wersją imperium. Ta polityczna, państwotwórcza i społeczno–psychologicza rola jaką Kościół Prawosławny musi spełniać, chyba niemal uniemożliwia organiczną pracę u podstaw. A tylko to może dać zrozumienie własnej tożsamości i misji.

Analizując przeszkody w myśleniu ekumenicznym trzeba zwrócić uwagę na fakt, że propaganda sowieckiego ateizmu naukowego była mistrzowska. Obraz Kościoła (Prawosławia i Katolicyzmu) jaki dawały podręczniki i słowniki był w bardzo dużym stopniu ... prawdziwy. Z tym tylko, że analizy jakie prowadzono i wnioski do jakich dochodzono oparte były na „przeterminowanych", fałszywych przesłankach rodem z oświecenia. W obrazie katolicyzmu, który pozostał w społeczeństwie dominują trzy tematy: papiestwo (jako przykład dominacji, kościelnego nad świeckim, a więc... wiary nad rozumem), zakony (jako legendarna siła uderzeniowa Rzymu) i uniatyzm (żeby nie było wątpliwości kogo mieli zamiar atakować). Do tego dochodzą takie drobiazgi jak: jednoznaczne poparcie

Kościoła dla sił prawicowych i faszystów (że faszyzm był socjalizmem, to tutaj nikt nie wie), nieustanny „apetyt Rzymu na Rosję" i polityczno–finansowa motywacja wszelkich działań Kościoła, który i tak jest własnością bogatych.

Słabością moskiewskiego prawosławia zawsze była kultowość i obrzędowość, które podnoszone były do rangi istoty. To do dziś powoduje, że rola wiedzy religijnej (teologii dogmatycznej) i moralności (teologii moralnej i prawa kanonicznego) są znikome. Silną i ważną jest tylko apologetyka, która jest nawet zaczepna i agresywna.

Ciekawy i straszny fakt ujawnił się w 1997 roku, kiedy wprowadzano nowe prawo wyznaniowe. Okazało się, że Katolicyzm i inne denominacje chrześcijaństwa są niemile widzianymi konkurentami prawosławia. Partnerami do dialogu są za to jak najbardziej: islam, judaizm, buddyzm i poganie. Rzecz w tym, że wymienione religie w Rosji mają czysto etniczny charakter i praktycznie żaden etniczny Rosjanin nie nawróci się na nie[7]. Oni wiedzą, że jesteśmy Kościołem Powszechnym, a ponieważ prawdziwy Kościół musi być powszechny, oni też aspirują na powszechność.

Wydaje się, i mówią o tym historie rosyjskich katolików[8], że właśnie zrozumienie powszechności prawdziwego Kościoła Chrystusowego, jest największą szansą na przebudzenie ducha i pragnienia jedności wśród prawosławnych dawnego Imperium Rosyjskiego.

Czto dielat'?

Jeśli przestaniemy na rozdzielenie chrześcijaństwa patrzeć w kontekście kto jest winien, to zobaczymy, że nawet gdybyśmy szczególnie nie zgrzeszyli przeciwko jedności Kościoła, to i tak potrzebujemy nawrócenia. Bo nawrócenie to wyjście z bierności, to refleksja i działanie. W ramach refleksji trzeba zobaczyć i zrozumieć swoje myśli i uczucia dotyczące całego Ciała Chrystusowego i braci inaczej oddających cześć Panu.

Jeśli przestaniemy wyszukiwać, kto z nas jest synem marnotrawnym, który ma wrócić w skrusze, to łatwo zauważymy, że obaj synowie, nawet ten co nie odszedł, mieli przed sobą drogę nawrócenia.

W każdym nawróceniu, także w tym ekumenicznym, istotne jest zawierzenie Bogu. I ponieważ Jedność jest darem od Chrystusa dla Kościoła, to musimy(!) mieć nadzieję, że nam tego daru nie pożałuje.

[7] Uwaga nie dotyczy buddyjsko–pochodnych sekt, które są zwalczane (przynajmniej oficjalnie) ze wszystkich sił.

[8] B. Mucha, *Rosjanie wobec katolicyzmu*, Łódź 1989

Ponieważ jednym z najtrudniejszych problemów w dialogu ekumenicznym jest pytanie o władzę i zwierzchność, to ta sfera w życiu każdego z nas żąda szczególnego nawrócenia. Być może przyznać się do umiłowania władzy i do radości postawienia na swoim łatwiej jest ludziom o ekspansywnym temperamencie. Ale nie łudźmy się — pycha żywota dotyczy też i „pokornych" flegmatyków.

Ojciec Congar nazwał historię po 1054 r. obustronnym wyobcowaniem. Nasza droga przezwyciężenia owego wyobcowania, nawet wbrew woli naszych braci prawosławnych, to przestać uważać ich za obcych, zacząć o nich myśleć „my". Tu nie chodzi o uczucia, ale o takie poznanie ich samych i ich sytuacji, aby rozumiejąc — współodczuwać.

Dialog zakłada gotowość uczenia się. Ekumenizmu możemy się uczyć u prawosławnych, którzy jeszcze sami boją się spotkania z nami. Rzecz w tym, że oni świetnie czują, iż jedność, jako *koinonia* prawdy i miłości, źródło swoje ma nie we wzajemnej tolerancji i prawno–teologicznej umowie, ale w Trójcy Świętej, która jest tej jedności nie tylko źródłem ale i prototypem.

Jest w braterskim nawróceniu jakaś wzajemność. Jeśli widzę jakiś strach brata wobec mnie, to jego strach ...demaskuje moje lęki. Jeśli bolą mnie krzywdy, które pamiętam, to dzięki nawróceniu zaczynam widzieć, że i on ma realne żale do mnie. Bez tej wzajemności „garb" historii, jaki niesiemy my, Słowianie prawosławni i katoliccy, zawsze będzie nas przygniatał do ziemi i uniemożliwiał nam pójście do źródeł.

Świętojackowa Prowincja w ekumenicznych klimatach

Z właściwą nam skromnością musimy przyznać, że na tym polu mamy zasługi. W Krakowie np. „tydzień ekumeniczny" kojarzy się z dominikanami. Z ruchem *Taizé* też kontakty żywe mieliśmy już bardzo dawno, jako jedni z pierwszych. Liturgiczne otwarcie się na wschód *via* Tuluza, to też pewien ekumenizm, za który też nas cenią.

Lecz dziś dzieje się znacznie więcej. Wspomniane inicjatywy to są (były) początki. Dziś, bez nas dzieje się szalenie dużo. Dość wspomnieć, że w cennym zbiorze prac o ojcu współczesnego katolickiego ekumenizmu, naszym kardynale o. Congar nie ma ani jednego studium dominikańskiego autorstwa[9]. Okazuje się, że dialog ekumeniczny może się bez nas obejść. To nie jest tak, że ekumenizm potrzebuje nas, bo bez nas nic tam nie zrobią. To my potrzebujemy ekumenizmu jako szkoły myślenia o chrześcijańskiej jedności. Potrzebujemy tej praktyki dla ... samych siebie!

[9] *Y.Congar (1904-1995),* (red) S.C. Napiórkowski, A. Czaja, K. Pek, Lublin 1998

Spoglądając na ekumeniczne problemy Kościoła w Polsce, można zauważyć, że problemy Prowincji, w jakiejś mierze pokrywają się z problemami krajowymi, bo czyż może być inaczej.

I tak w swojej skali mamy naszą „swojo-podwórkowość" czyli sekciarstwo praktyczne, które jest przeciwieństwem katolicyzmu. Chodzi tu o głębokie nieinteresowanie się tym co się dzieje u innych, bo to co się dzieje u nas samych jest jedyne i najważniejsze. Mamy też „najlepszość", czyli postawę, kiedy dary, którymi Bóg obdarzył brata są mi zupełnie niepotrzebne i obojętne. Mamy swoją wersję „kompleksu Zachodu" i własne zapatrzenie się na ów Zachód z poszukiwaniem potwierdzenia, że nie jesteśmy gorsi, a nawet lepsi od nich. Dla Wschodu jeśli zostanie trochę uwagi, to tylko pogardzać nim i wyśmiać to, co tam robią inni. Ze Wschodem, się nie porównujemy, jemu się przeciwstawiamy. *A priori* jasne bowiem jest, że jesteśmy od nich lepsi, trzeba to tylko Zachodowi wytłumaczyć, bo to właśnie jest nasza „przepustka" na Zachód!

Jest jeszcze jedna przyczyna, dla której potrzebna nam jest refleksja teologiczna i filozoficzna o jedności. Chodzi o to, że gdy myślimy i mówimy o jedności między nami, o jedności prowincji, to jeśli nie zrozumiemy natury jedności Chrystusowej i kościelnej, to stoczymy się (w myślach i w działaniach) w „przepaść" monolitu, partii, wchłaniania jednych przez drugich itp. światowych marzeń o jedności *à la* wieża Babel.

Kiedy pisałem „Teofilowi" o misjach, to tezą ku refleksji było, że: nie-misyjność jest grzechem przeciw Kościołowi. Dziś teza kolejna: nie-ekumeniczność jest grzechem przeciw katolicyzmowi.

Dominikanie na tę niedoskonałość pozwolić sobie nie mogą, gdyż nasza siła zawsze tkwiła w katolickości, w tym że służyliśmy Kościołowi i jego katolickiemu Namiestnikowi. I chociaż to co „dominikańskie" jest ważne, piękne i kochane, to blask i moc od zawsze bierze ono z udziału w tym co „katolickie". Nigdy nie byliśmy „dominikańską" sektą obok Kościoła powszechnego i jeśli by się nam udało nią stać, to po prostu nas nie będzie.

Jałta — listopad 1999 roku

o. Andrzej Bielat — dominikanin; misjonarz, przez 5 lat pracował w Moskwie, obecnie proboszcz dominikańskiej parafii w Jałcie.

Ks. Witold Maksymowicz

ROZMYŚLANIA O JEDNOŚCI KOŚCIOŁÓW

Jedność Kościoła

Już od zarania wieków, do dzisiejszego dnia Kościół Wschodni w Wielkiej Ektenii, wygłaszanej przez celebransa, lub diakona w czasie każdego nabożeństwa, między innymi modli się o: „...pomyślność świętych bożych kościołów i o zjednoczenie wszystkich..." Słusznie więc katolicki duszpasterz ks. J. Czerski pisze w swojej książce zatytułowanej *Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma*, że cechą tej ektenii jest jej uniwersalny i ekumeniczny charakter. To zjednoczenie rozumie Cerkiew jako jedność, ogólnie mówiąc: w wierze, sakramentach i urzędzie. O tę jedność się modli...

Tak samo jedność pojmuje Kościół Zachodni. W p. 815 KKK jest zapisane, że więzami jedności Kościoła jest:
— wyznanie jednej wiary otrzymanej od Apostołów,
— wspólne celebrowanie kultu Bożego, przede wszystkim sakramentów,
— sukcesja apostolska za pośrednictwem sakramentu święceń, która to sukcesja strzeże braterskiej zgody rodziny Bożej.

Są to, jak widać, zarówno w pojęciu prawosławnym, jak i katolickim, trzy filary, na których stoi Święty, Powszechny i Apostolski Kościół.

Rzecz w tym, że od ostatniego wspólnego Soboru Powszechnego (Nicejski — 783–787), wprowadzone zostały przez Kościół Zachodni nowe dogmaty dotyczące w szczególności kultu Maryjnego i Urzędu, w tworzeniu których Kościół Wschodni nie uczestniczył i ich nie przyjął.

Poza tym pozostaje, mimo współczesnej na ten temat dyskusji, nie uzgodniona kwestia *filioque* (dodatek „i Syna" w nicejsko–konstantynopolitańskim Wyznaniu Wiary), choć dotyczące tej kwestii uchwały podpisane zostały przez legatów papieskich już na trzecim Soborze Efeskim w 431 r.

To wszystko stworzyło i pogłębiło różnice zarówno w pojmowaniu prawd wiary jak i urzędu i jest przeszkodą w zjednoczeniu Kościoła po tragicznym Jego rozdarciu w 1054 r.

Dlatego słuszną wydaje się uwaga ks. prof. Przekopa, że jedność mogłaby być zachowana do naszych czasów, gdyby istniała wspólna platforma dyskusji, którą kiedyś tworzyły Sobory Powszechne.

Próby zjednoczenia Kościołów

Tę wspólną platformę w naszym stuleciu, moim zdaniem, przejął ruch ekumeniczny. Dąży on do przywrócenia zagubionej w ciągu ubiegłych wieków jedności, ale sposoby realizacji tego szczytnego celu nie zawsze były i są rozumiane jednakowo przez wszystkich zainteresowanych.

Próby zjednoczenia podejmowane były już od samego początku podziału. Jednakże w założeniu Rzymu mogło ono nastąpić jedynie poprzez Unię, tj. całkowite podporządkowanie Kościoła Wschodniego doktrynie Kościoła Rzymskiego. Kościół Wschodni traktowany był bowiem przez Rzym jako schizmatycki, nie posiadający środków zbawczych niezbędnych do zbawienia człowieka. Podobnie Wschód traktował kościół Rzymski.

Ta myśl, choć wypowiedziana nieco łagodniej, jest także i dziś treścią KKK w par. 816.

Dążność do jedności, aby była maksymalnie skuteczna, winna uwzględniać zarówno doświadczenia historyczne jak i sprawy dogmatyczne. Pierwsze bowiem sięgając do powszechnej świadomości Bożego ludu, tworzą barierę psychologiczną. Drugie zaś stanowią fundament jedności.

Podam jedynie dwa przykłady:

1. Zdobycie Konstantynopola w 1204 r. przez IV Wyprawę Krzyżową, kiedy wraz z morzem przelanej krwi sprofanowane zostały wszelkie chrześcijańskie Świętości Drugiego Rzymu. To dopiero wydarzenie, jak piszą liczni naukowcy, spowodowało dotarcie faktu podziału Kościoła z 1054 r. do powszechnej świadomości.

2. Unia Brzeska z 1596 r., której brutalny sposób wprowadzania wywołał wzajemną nienawiść, wstrząsy i tarcia wewnętrzne z wyraźną szkodą dla państwa. O tragizmie tamtych czasów niech świadczy wypowiedź arcykatolickiego króla — Zygmunta III: „Niech raczej zginie Rzeczpospolita, zginńmy ty i ja, byle tylko wiara św. uszczerbku nie poniosła." Skutki tamtych decyzji kładą się piętnem na prawosławno–katolickich stosunkach aż po dzień dzisiejszy.

Staje się więc tu niezbędną moralna ocena tamtych czasów, tym bardziej, że przecież Kościół jako taki uważany jest w tej dziedzinie, i słusznie, za autorytet.

Wreszcie przyszedł czas II Soboru Watykańskiego, który przyjął „rewolucyjny" „Dekret o ekumenizmie". W przeddzień zakończenia Soboru, równocześnie w Rzymie i Konstantynopolu ogłoszona została deklaracja z dn. 7 XII 1965 r., wyrażająca głęboki żal z powodu rozłamu w chrześcijaństwie. Papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras I otworzyli nową erę pojednania. Sytuacja zmieniła się zasadniczo. Opierając się na doświadczeniach historycznych i realiach współczesności, polityka unionizmu (podporządkowania) zastąpiona została polityką ekumenizmu (uznanego partnerstwa). Odkryto drogę dialogu, a dialog przyniósł wiele różnorakich, pozytywnych skutków. Po pierwsze i najważniejsze: zostały odwołane wzajemne ekskomuniki z 1054 r.

Nastąpiły dalsze zasadnicze zmiany, choć wiele z nich przyjmujemy w tej chwili jako rzecz oczywistą, a przecież od początku nowej drogi minął okres zaledwie jednego pokolenia. Np. nikomu z kapłanów nie przyszedłby do głowy zamiar napomnienia za uczestnictwo na nabożeństwie w Kościele „siostrzanym". Wprost przeciwnie. Wierni są do tego zachęcani. Kościół Katolicki poszedł nawet o wiele dalej: uznał Interkomunię, czego nie uczynił i nie uczyni Kościół Prawosławny aż do chwili zjednoczenia się naszych Kościołów. Eucharystia bowiem dla prawosławnego, jako źródło i centrum jedności Kościoła, nigdy nie może być środkiem jedności, a tylko jej celem. Po dopuszczeniu więc do Komunii innosławnych, rozmowy na płaszczyźnie ekumenicznej stałyby się bezprzedmiotowe, bo oznaczałoby to jedność!

Dlatego przyjęcie komunii św. przez prawosławnego w Kościele innego wyznania traktowane jest jak odstępstwo od prawosławia i odwrotnie: udzielenie komunii katolikowi uznawane jest jako przejście na prawosławie. Prosiłbym, by pamiętali o tym, w czasie kontaktu z prawosławnymi, moi bracia w Chrystusie — katoliccy szafarze św. Sakramentu.

We wszystkich teologicznych szkołach i uczelniach wprowadzono nowy przedmiot nauczania z zakresu ekumenii, który winien kształtować i kształtuje nowe oblicze duszpasterzy. Wynikiem tego, coraz częściej są celebrowane wspólne modły, nie tylko w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan. I tak np. w Warszawie, na Woli, na prawosławnym cmentarzu, na którym chowani są także i katolicy, od dłuższego już czasu, w dzień Zaduszny, kapłani obu wyznań wspólnie modlą się za dusze zmarłych itp. Krakowski Oddział Rady Ekumenicznej wprowadził od paru lat zwyczaj

celebrowania wspólnych modlitw, raz w miesiącu w różnych Kościołach, przez cały rok. Oprócz tego wspólnie obchodzimy prawosławną Radonicę, dzień wspominków zmarłych, który przypada zawsze we wtorek drugiego tygodnia po Wielkanocy. W dniu tym prawosławni tradycyjnie dzielą się radością Zmartwychwstania ze swoimi braćmi w Chrystusie, którzy zasnęli w Panu. Czynimy to zawsze na cmentarzu Rakowieckim, w Kwartale Wojskowym. W roku 2000 będzie to 9 maja o godz. 17.00. Apeluję do wszystkich i zapraszam w imieniu Rady do uczestnictwa w tej modlitwie za zmarłych, szczególnie żołnierzy, którzy oddali swoje życie na wszystkich wojennych frontach.

Perspektywy zjednoczenia

Jak dużą wagę przywiązuje Kościół Prawosławny do sprawy zjednoczenia świadczy fakt, że na Konferencji Sekretariatu Świętego Soboru w roku 1976, przygotowującej „Święty i Wielki Sobór Wschodniego Kościoła Prawosławnego", wśród dziesięciu podstawowych tematów, znalazł się także temat: „prawosławie i ruch ekumeniczny".

Niemniej jednak różnice, o których pisałem powyżej, wymagają jeszcze wielu rozmów prowadzonych w atmosferze głębokiego wzajemnego szacunku i chęci cierpliwego, braterskiego wysłuchania i zrozumienia racji drugiej strony, aby tak oczekiwana jedność stała się faktem. Trzeba będzie z determinacją, dalej uzmysławiać szerokiej opinii chrześcijan, a przede wszystkim katolikom i prawosławnym, jak wiele, sięgając do naszych korzeni, możemy znaleźć wspólnego.

W tej determinacji i wspólnych modlitwach niech towarzyszy nam wspólna nadzieja, wyrażona w deklaracji patriarchy Dimitriosa I i papieża Jana Pawła II: „Wezwani do jednej nadziei (Ef 4, 4) oczekujemy na dzień, którego chce Bóg, gdy będzie sprawowana jedność odnaleziona w wierze i przywrócona zostanie pełna jedność we wspólnym sprawowaniu Eucharystii Pana". Czuwajmy i módlmy się, aby Duch Święty dopomógł nam w spełnieniu tych pięknych pragnień.

ks. Witold Maksymowicz — prawosławny duchowny, dziekan i proboszcz krakowski.

Józef Puciłowski OP

HISTORIA EKUMENIZMU NA WĘGRZECH

Nieco historii — bardziej odległej...

Na Węgrzech Reformacja dla swego rozprzestrzenienia się znalazła niezwykle podatny grunt. (Należy pamiętać, że ówczesne ziemie św. Stefana obejmowały dzisiejszą Słowację, Siedmiogród, Wojwodinę, Podkarpacie oraz część Chorwacji między obecną granicą węgierską a Adriatykiem). Po bitwie pod Mochaczem w 1526 r. — w której zginął nie tylko król Ludwik II, ale również większość możnowładców oraz 6 spośród 12 biskupów — część kraju stanęła otworem przed Turkami. W dwóch innych częściach rywalizowali ze sobą dwaj królowie, Ferdynand Habsburg i János Zápolya. Ludność Węgier, i to wszystkich warstw społecznych, nie znajdując oparcia we władzach politycznych, łasa była na wszelkie prądy ideowe głoszące jakąś nadzieję. Było to możliwe tym bardziej, że Kościół (popierany przez obu królów wiernych Rzymowi), jak wszędzie wówczas, nie był jeszcze zdolny stawić czoła nowym prądom teologicznym.

Reformacja, z początku denominacji luterańskiej, zaczęła się szerzyć wskutek kontaktów handlowych mieszczan zamieszkujących większe miasta, głównie dzisiejszej Słowacji, ze swymi rodakami z ziem niemieckich oraz między Sasami osiadłymi w Siedmiogrodzie. Kalwinizm przyjął się z początku na terenach okupowanych przez Turków. Było to terytorium w kształcie trójkąta, którego podstawa leżała w dzisiejszej Wojwodinie, a wierzchołek coraz mocniej wrzynał się w głąb kraju, ku Budzie (Budapesztu jeszcze nie było, Buda z Pesztem połączyły się dopiero w drugiej połowie XIX w.!). Dopiero później kalwinizm utrwalił się na terenach wokół Debreczyna, do dziś uważanego (co jest raczej zjawiskiem historycznym niż faktycznym) za kalwiński Rzym. Z czasem, pod koniec XVI w., protestantyzm w wydaniu kalwińskim stał się wśród Węgrów wyznaniem zdecydowanie dominującym, wypierając luteranizm, którego wyznawcy najczęściej identyfikowani byli wówczas z ludnością niemieckojęzyczną.

Kościół wielekroć mobilizował przeciw protestantom siły militarne. Wielką rolę odegrali tu hierarchowie, którzy zarazem byli znakomitymi żołnierzami, jak np. György Martinuzzi, biskup z Nagyvarad (dziś rumuńskie Orradea), czy biskup Janos Statilco z Guulafehérvár (rumuńskie Alba Julia).

Jednak człowiekiem, który zdecydowanie przyczynił się do odrodzenia katolicyzmu węgierskiego, był kardynał Peter Pázmány (1570–1637), urodzony w szlacheckiej rodzinie protestanckiej. Znakomity organizator, pisarz i mówca. Poświęcił się wychowaniu kleru, zakładając: seminaria duchowne w Wiedniu i Nagyszombat (dziś słow. Trnawa), uniwersytet w tymże Nagyszombat (którego kontynuatorem jest dzisiejszy Uniwersytet Katolicki z siedzibą w Budapeszcie i Filiscsaba im. Kard. P. Pázmánya) i kolegium w Pozsony (dziś Bratysława).

Wskutek nacisku katolickiego dworu wiedeńskiego doszło pod koniec XVII w. do masowych deportacji pastorów — oczywiście przede wszystkim kalwińskich — do Neapolu i sprzedaży ich na dożywotnie galery. (W czasie swej pielgrzymki na Węgry w 1991 r. papież Jan Paweł II złożył wieniec pod pomnikiem upamiętniającym męczeństwo pastorów–galerników przed kościołem kalwińskim w Debreczynie, co spotkało się z niezwykle pozytywnym przyjęciem przez protestantów węgierskich).

Najczęściej też — i to jest niezwykle ważne dla zrozumienia postępu kalwinizmu, a zarazem złożonej roli Kościoła katolickiego na Węgrzech — walka o niepodległość kraju stawała się zarazem wojną o cechach religijnych: Węgrów–protestantów z katolickimi Habsburgami. W faktach sprzed kilku wieków trzeba szukać źródeł opinii, które były częściowo uzasadnione, ale wielokroć wykorzystywane dla doraźnych celów politycznych (np. w okresie terroru komunistycznego), jakoby Kościół katolicki nie był w historii kraju związany z ludem.

Protestanci węgierscy uzyskali wolność wyznania w dobie Oświecenia w r. 1781, otrzymując z rąk cesarza Józefa II edykt tolerancyjny *Edictum tolerantiale*.

... i bliższej (okres 1919–1945)

Kościoły węgierskie dzieliły z tzw. „republiką rad" z r. 1919 wspólne tragedie narodowe tych czasów (tj. terroru komunistycznego) oraz utraty zgodnie z traktatem z Trianon, 67,8% terytorium wraz z 59% ludności. Ludność ta była wprawdzie w większości niewęgierska, ale 3,5 mln Węgrów znalazło się w Rumunii (aż ok. 7,5 mln w tym kraju), Czechosłowacji, Jugosławii i Austrii.

W tamtym okresie na Węgrzech, podobnie jak na całym świecie, oficjalne kontakty między Kościołem katolickim a Kościołami protestanckimi nie były możliwe. Obowiązywało zalecenie Stolicy Apostolskiej z r. 1928, które zabraniało jakiejkolwiek współpracy z niekatolikami (np. katolickie rodziny — o czym zresztą na szczęście nie wiedziały — nie miały prawa zatrudniać służących innych wyznań czy religii!).

Między głównymi Kościołami Węgier, tj. Ewangelicko–Reformowanym, czyli kalwińskim, oraz Ewangelicko–Augsburskim, a więc luterańskim, istniały bardzo dobre stosunki. Działało m.in. Zjednoczenie Studentów Protestanckich czy kalwińskie wprawdzie, ale otwarte także na innych protestantów, np. stowarzyszenie studenckie unitarian *Soli Deo Gloria*. Było także wiele wspólnych, w obrębie denominacji protestanckich, współdziałań na rzecz duszpasterstwa wiejskiego i w ogóle podniesienia na wyższy poziom cywilizacyjny ludności wsi.

Po 1945

W okres powojenny społeczeństwo węgierskie weszło obciążone kolejnymi tragediami. Wystarczy wspomnieć skutki rewizji terytorialnych z r. 1938 i 1940 względem Czechosłowacji i Rumunii (ziemie przyłączone wówczas do Węgier po wojnie wróciły do ościennych państw, a wieleset tysięcy Węgrów wypędzono z Czechosłowacji, natomiast odwet rumuński trwał przez cały okres dyktatury komunistycznej, a jego echo słyszalne jest także i dziś). Do tego wszystkiego trzeba dodać utratę ok. 200 tys. ludzi, na ogół młodych, nad Donem w czasie wojny z Sowietami, oraz śmierć 500 tys. Żydów węgierskich w obozach zagłady, przede wszystkim w Oświęcimiu.

Kościoły znowu dzieliły te tragedie.

Wedle ostatniego spisu ludności, w którym należało podać przynależność wyznaniową, przeprowadzonego w 1949 r., było na Węgrzech (liczba ludności wynosiła 9,2 mln) 67,8% katolików, 21,9% kalwinów, 5,7% luteran, 2,8% unitów, 1,5% wyznawców mozaizmu i 0,4% prawosławnych.

Działający w imieniu okupacyjnych władz sowieckich komuniści węgierscy, wśród lawiny zarzutów dotyczących Kościołów, umieszczali przede wszystkim brak wspólnego wystąpienia katolicko–protestanckiego w obronie Żydów. Trzeba wspomnieć, że była taka próba, zainicjowana przez kalwinów w 1944 r., ale ówczesny prymas kardynał Jusztinián Serédi OSB odrzucił ją. *Nota bene* holenderskie Kościoły wspólnie wydały list pasterski broniący Żydów, po którym gestapo wyprawiło do Oświęcimia nie tylko Żydów — wyznawców mozaizmu, ale i chrześcijan, m. in. Edytę Stein!

Pierwszą ofiarą komunistycznego nacisku na chrześcijan było „porozumienie" z Kościołem Ewangelicko–Reformowanym z 7 października 1948 r., następnie z 14 grudnia tegoż roku z Kościołem Ewangelicko–Augsburskim, natomiast z Kościołem katolickim 30 sierpnia 1950 r. Jeżeli „argumentem" wobec Kościoła katolickiego było m. in. uwięzienie kardynała Józefa Mindszentyego oraz zamknięcie w obozach koncentracyjnych ponad 10 tys. zakonnic i zakonników, to w wypadku Kościołów protestanckich niezwykle istotną rolę odegrał fakt posiadania przez duchownych, także biskupów, rodzin. Groźby odnośnie do dzieci, ich przyszłości, okazały się bardzo skutecznymi środkami „resocjalizacji", na przykład dla kalwińskiego biskupa Alberta Bereczkyego mającego kilka córek.

Na Węgrzech rozwinął się ekumenizm „praktyczny". W obozach koncentracyjnych, w więzieniach, czy na zesłaniach na Syberii, nie bacząc na zakaz z 1928 r. katoliccy księża solidarnie pomagali swym protestanckim braciom. Np. przemycone wino dzielono uczciwie między sobą, nie bacząc kto i jak pojmował Eucharystię.

Okresowe „wizyty" przedstawicieli władz bezpieczeństwa na plebaniach wszystkich wyznań sprawiały, że duchowni różnymi drogami dawali sobie znać o grożącym niebezpieczeństwie.

Poza granicami obecnych Węgier, odbiciem tamtych czasów jest wzajemny, bardzo przyjazny stosunek między węgierskim, siedmiogrodzkim biskupem kalwińskim, legendarnym bohaterem w czasach, które zadecydowały o upadku komunizmu rumuńskiego, László Tökesen, a miejscową katolicką hierarchią.

Dziś

Dziś jak i od wieków, podział społeczeństwa węgierskiego pod względem wyznaniowym przechodzi przede wszystkim przez rodziny, a następnie szkoły, miejsca pracy i życie polityczne. Przez wszystko.

Dzisiaj także trzeba mówić o „praktycznym" ekumenizmie, gdyż odmienność wyznaniowa jest czymś naturalnym. Dlatego na Węgrzech nie do wyobrażenia są jakiekolwiek publiczne ataki w świątyniach w czasie kazań na innych chrześcijan. Jest też czymś normalnym, że przy okazji jakichś oficjalnych uroczystości państwowych obecni są przedstawiciele trzech „historycznych" — jak się tutaj mówi — wyznań chrześcijańskich, oraz wyznawców mozaizmu. Tak było w październiku 1999 r., gdy znad Donu sprowadzono prochy Nieznanego Żołnierza. Nad trumną modlili się — w pełnym stroju liturgicznym — kardynał prymas, pastor kalwiński, biskup luterański i rabin, generał armii węgierskiej.

Czymś równie normalnym jest wzajemna współpraca w dziedzinach charytatywnych, zwłaszcza w małych miastach i na wsiach, gdzie rodziny

żyją obok siebie nie tylko od dziesięcioleci, ale niekiedy od stuleci, a dwa lub trzy wyznania chrześcijańskie nie stanowią przeszkody, gdy chodzi o dobro wspólne społeczności.

Węgry nie są tu wyjątkiem. Tak jest we wszystkich wolnych, cywilizowanych krajach, jak np., w Szwajcarii, czy Niemczech.

Specyfika węgierska polega jednak na czymś innym, niż współpraca. Brak jest jakiejkolwiek refleksji teologicznej, np. w dziedzinie wspólnych poszukiwań katolicko–protestanckich odnoszących się do Eucharystii. To zjawisko jest niezwykle groźne. Oprócz grzecznego stania obok siebie podczas uroczystości państwowych — o czym była mowa — czy jednorazowych spotkań w ramach styczniowych modlitw o jedność chrześcijan, brakuje, w związku z tym trzeba powiedzieć, wszystkiego...

Wydaje się, że winę ponoszą tu przede wszystkim duchowni, gdyż świeccy od wieków doskonale sobie radzą w różnych dziedzinach. *Nota bene*, przed wojną, czyli przed Soborem Watykańskim II, gdy regent kraju Miklós Horthy był kalwinem. Kalwinami też byli dwaj po 1920 r. premierzy, którzy mieli w rządzie wielu katolików. Oczywiście, ze strony Kościoła większościowego, czyli katolickiego spodziewać by się trzeba zainicjowania dialogu. W kraju brakuje na szczeblu uniwersyteckim odpowiednio wykształconych pasjonatów–ekumenistów. Brakuje w seminariach wykładowców, którzy nie tylko mówią (bo muszą) o ekumenizmie, ale wcielają w życie to, co Sobór nakazał.

Skoro więc brak jest naukowych, rzec też można „odgórnych" świateł ekumenicznych, wśród niższego duchowieństwa szerzy się obawa przed rozmyciem pojęć. Nie są to obawy nieuzasadnione.

Także groźne jest i to, że społeczeństwo staje się coraz bardziej obojętne w sferze wartości dotąd reprezentowanych przez Kościoły chrześcijańskie. Powodem jest nie tylko to, że one albo nie prowadzą ze sobą dialogu lub że nie mogą się ze sobą dogadać, ale także istnienie sekt i różnych formacji takich, jak np. „Kościół Scjentologiczny".

Jestem głęboko przekonany, że Węgry — kraj różnych narodów, wielu kultur i prądów ideowych — stanowią dziś wielką szansę dla spotkań również międzykościelnych i międzywyznaniowych. Grunt bowiem od przeszło tysiąca lat jest chrześcijański, należy go tylko — aż tylko! — spulchnić.

Budapeszt 21. 12. 1999

o. dr Józef Puciłowski — dominikanin, historyk, Wikariusz Generalny Węgier, historyk.

Tytus Piłat OP

PARĘ SŁÓW O EKUMENIZMIE PRAKTYCZNYM

Aby sprostać zadaniu jakie postawili mi Współbracia i powiedzieć parę słów na temat ekumenizmu, a szczególnie jego realizacji w praktyce życia codziennego, muszę na początku przekazać kilka wstępnych danych o sobie i miejscu, w którym jako dominikanin żyję, modlę się i pracuję.

Od ponad dwóch lat jestem kapłanem Zakonu Kaznodziejskiego. Po studiach w Krakowie zostałem skierowany do pracy w naszym domu zakonnym w Ustroniu–Hermanicach na Śląsku Cieszyńskim, gdzie pełnię funkcję duszpasterza młodzieży i katechety. Teren, na którym zamieszkuje nasza zakonna wspólnota jest bardzo bogaty wyznaniowo. W promieniu 20 km (Wisła, Ustroń, Goleszów, Cieszyn, Skoczów, Brenna) znajduje się tu bowiem ok. 30 wyznań. Największym z nich obok Kościoła rzymsko–katolickiego, jest Kościół ewangelicko–augsburski. W samym tylko Ustroniu ewangelicy stanowią ok. 35% ludności, natomiast w Wiśle ok. 50%. Na terenie naszej dominikańskiej parafii w Hermanicach ok. 45% ludności stanowią ewangelicy. Dominikanie przybyli na Śląsk Cieszyński w 1987 roku i objęli parafię, w której obecnie żyje 1320 katolików. Nasza wspólnota składa się z 4 ojców. Oprócz tego, że jestem duszpasterzem czterdziestoosobowej grupy młodzieżowej, uczę religii w gimnazjum nr 2 w Ustroniu i w filii LO im. M. Kopernika, mającej swoją siedzibę również w naszym mieście. Fakt, że pracuję w szkole jest bardzo istotny dla naszego tematu, bo od szkoły wszystko się zaczęło.

Moim poprzednikiem w Hermanicach był o. Przemysław Herman. To on rozpoczął dzieło ekumeniczne. Pierwszym krokiem były wspólne katechezy[1] zapoczątkowane przez o. Przemysława i ks. Henryka Czembora, proboszcza parafii ewangelicko–augsburskiej w Ustroniu, oraz jego wikariusza, ks. Sławomira Sikorę. Był to koniec roku 1990. Na dobrą

[1] Na temat wspólnych katechez zob. ks. Paweł Hause, *Wspólne katechezy*, „W drodze" nr 10/1995, s. 75–76; Przemysław Herman OP, *Twarzami do siebie*, „W drodze" 1/1996, s. 76–85 (przyp. red.).

sprawę, pierwszymi ekumenistami stali się również uczniowie, bo to oni wywołali temat wspólnych katechez. Warto tu dodać, że klasy w Ustroniu są mieszane wyznaniowo. Kiedy przychodzi czas katechezy, ewangelicy idą na religię do swojego księdza, a katolicy do swojego. Przełomem więc stał się fakt, że na temat różnic i podobieństw w wierze zaczęto wspólnie rozmawiać. To pociągnęło za sobą kolejny krok. Doszło do tego, że kapłani zaczęli się wspólnie odwiedzać, spotykać i rozmawiać ze sobą.

Przyszedłem do Hermanic w 1997 roku. Zastałem drogę już utorowaną przez o. Przemysława. Łatwość wejścia na przetarty szlak jest większa niż zaczynanie wszystkiego od początku. To dzieło trzeba było kontynuować i rozwijać. To stało się możliwe dzięki ks. Sławomirowi Fonfarze, wikaremu ewangelickiemu z Ustronia. Ks. Sławek przyszedł do tego miejsca rok wcześniej niż ja. Pamiętam ciągle nasze pierwsze spotkanie w liceum. Wszedłem do pokoju nauczycielskiego i zobaczyłem ks. Sławka. Zaczęliśmy rozmawiać i od tej rozmowy zaczęła się nasza współpraca. Kontynuowaliśmy ideę wspólnych katechez, a przede wszystkim zaczęliśmy się przyjaźnić i wspierać w pracy duszpasterskiej.

Warto w tym miejscu wspomnieć o tematach naszych spotkań na religii. Staramy się poruszać problemy etyczne i sprawy przeżywania wiary. Były więc takie tematy, jak: „Przemoc i agresja", „Reklama i jej wpływ na młodego człowieka", „Konflikt pokoleń", „Przykazania Boże", „Problem grzechu i pokuty", „Świętowanie niedzieli", „Działalność sekt" i inne. Były też tematy luźniejsze, ale stanowiące bardzo istotną część życia młodego człowieka: moda, muzyka rozrywkowa, dbałość o kulturę osobistą.

Po pewnym czasie nasza działalność wyszła poza teren szkoły. Jeszcze za czasów o. Przemysława, młodzież z Dominikańskiego Duszpasterstwa Młodzieży „Schron" w Ustroniu–Hermanicach, została zaproszona do współpracy z nieistniejącym już dziś Radiem Archidiecezji Katowickiej „Arka", którego siedziba znajdowała się w Łaziskach Górnych. Tego radia słuchali też ewangelicy. Kiedy przyszedłem do Hermanic, i również zacząłem z młodzieżą tworzyć audycje radiowe, ktoś z moich podopiecznych zaproponował, aby do radia zaprosić młodzież ewangelicką z ks. Sławkiem. Wspólne dzieło trwało dalej, a nasza praca zaczęła wydawać owoce. Wielu słuchaczom podobały się nasze ekumeniczne audycje, co potwierdzały telefony, które otrzymywaliśmy. Tematy audycji były podobne do tematów katechez.

Trzeba tu powiedzieć o jeszcze jednej bardzo ważnej sprawie: wspólnej modlitwie. Wszystkie nasze działania poprzedzone były modlitwą. Ale były też spotkania ściśle modlitewne. Bardzo często ks. Sławek pojawiał

się na spotkaniach w moim duszpasterstwie. Podobnie było ze mną. Piękną tradycją stały się młodzieżowe nabożeństwa ekumeniczne w kościele ewangelickim i nasze noce czuwania, na które zapraszaliśmy młodzież ewangelicką. Kazania głosiliśmy wymiennie. Na nocach czuwania ks. Sławek, a na nabożeństwach u ewangelików głosiłem ja.

Oprócz wspólnej modlitwy i pracy jest też wspólna zabawa; spotykamy się bowiem na „andrzejkach ekumenicznych", gdzie obydwa duszpasterstwa po wspólnej modlitwie razem się bawią.

W czerwcu 1999 r. ks. Sławek został przeniesiony do parafii ewangelicko–augsburskiej w Brzegu k. Opola. Jego miejsce zajął ks. Mirosław Podżorski. Dzieło współpracy ekumenicznej jest kontynuowane: dalej prowadzimy wspólne katechezy, a ostatnio spotkaliśmy się na wspólnej zabawie. Bardzo istotną rzeczą są przyjaźnie międzywyznaniowe. Jest to niezwykle piękne, jeśli ewangelicy i katolicy razem się przyjaźnią; gdy np. koleżanki różnych wyznań siedzą razem w ławce, odwiedzają się, pomagają sobie. Młodzież nie chce podziałów; jest wobec nich obca. Ich dziadkowie, przed II wojną światową, w sporej części byli do siebie nastawieni raczej nieprzychylnie, rodzice odnosili się z pewnym dystansem, natomiast młodzi zaczynają budować więzi i odrzucają stare sposoby myślenia na temat ekumenizmu. Oni szukają zrozumienia. Katecheci i duszpasterze mają w tym pomóc: nie dzielić lecz łączyć i budować. To jest bardzo ważne: pokazać piękno Chrystusa w obu wyznaniach i nawracać się do Niego. Stąd dopiero może wyniknąć wspólne zjednoczenie się w naszym Panu. To jest sens ekumenizmu, komunia serc, bez której chrześcijanin nie może prawdziwie istnieć i kochać.

Na koniec chciałbym dodać jeszcze jedną rzecz. W moich działaniach ekumenicznych nie jestem sam. W sprawę dzieła jedności chrześcijan ciągle są zaangażowani ks. Henryk Czembor, proboszcz parafii ewangelicko–augsburskiej w Ustroniu i o. January Pusz OP, przełożony dominikańskiej wspólnoty w Hermanicach. Razem podejmujemy różne inicjatywy. Ostatnio na wspólnym cmentarzu komunalnym w Ustroniu odbyło się poświęcenie krzyża podczas ekumenicznego nabożeństwa.

o. Tytus Piłat — dominikanin, duszpasterz młodzieżowy, katecheta.

o. Michał Zioło

MONOS — CZŁOWIEK WEZWANY DO JEDNOŚCI...

„Prawdziwa nadzieja leży nie w tym co, jak nam się wydaje, możemy zrobić, lecz w Bogu, który w sposób dla nas niezrozumiały obraca to w dobro."
Thomas Merton

I

Jednym z największych niebezpieczeństw życia monastycznego jest próba wytłumaczenia tego powołania co zazwyczaj kończy się katastrofą: odejściem od najmocniejszej powagi jaką wyzwala i w jakiej dzieje się wezwanie Boga skierowane do człowieka i odpowiedź tego ostatniego. Kategorie „użyteczności publicznej" używane w tym fatalnym procederze i tak należą do jednych z bardziej pobożnych i najmniej krzywdzących miłość. Napisałem „najmocniejszej powagi", bo nie znajduję innego bardziej adekwatnego wyrażenia na opisanie klimatu dialogu między powołanym, w którym wciąż jeszcze przekonanie o wielkości człowieka jest „źle umieszczone", a Tym, Który swojego Syna wydał na śmierć za nas, gdyż wie kim jest stworzony przez Niego człowiek. Duch tej powagi przenika też całą Regułę św. Benedykta.

Nie znaczy to wcale, że niejako mechanicznie zostaje z nas zdjęty obowiązek wczytywania się w to powołanie i wyczuwania pulsu najważniejszych w nim wezwań. A ponieważ „życie cenobitów nie jest innej natury niż „zwykłe" życie chrześcijańskie — jak mówi André Borias OSB — bardzo wyraźnie rysuje się w nim obowiązek odpowiedzi na pragnienie Chrystusa „Abyście byli jedno".

II

Benedyktyna–cystersa najwierniej zdaje się opisywać dokument z pierwszych lat istnienia „Nowego Monasteru — *Exordium Parvum*": Al-

beryk i Szczepan — dwaj z Ojców Założycieli przedstawieni są w nim jako *„Amator regulae et fratrum"* (IX, 2) i jako *„Amator regulae et loci"* (XVII, 3). Spróbujmy więc pokazać jak bardzo płodna i trzeźwa ekumenicznie jest ta definicja mnicha z Cîteaux: *„Amator regulae, loci et fratrum"*.

III

Chociaż Reguła nie stanowi ogólnego, dogmatycznego wykładu (poza Prologiem), i jest raczej zbiorem ścisłych i bardzo konkretnych propozycji ułożenia życia w klasztorze tak, aby „silnym nie szkodzić i słabych nie zniechęcać" — to jednak jest ona ogólna w sensie, który nadał jej Benedykt: jej realizacja, jej życie możliwe jest wtedy, gdy zostanie dostosowana do miejsca, czasu i przestrzeni spotkania, którą tworzą konkretni bracia i ich wybory. Bo jak wiadomo, to nie Reguła chroni mnichów, lecz mnisi Regułę. Jednak mądra aplikacja wskazań Benedykta dokonuje się może nade wszystko przez Miejsce...

Najpierw jednak prześledźmy główne ekumeniczne zasady Reguły. Truizmem jest oczywiście stwierdzenie, że ten dokument–wychowawca dla wielu pokoleń mnichów pulsuje Ewangelią i właśnie dlatego Reguła jako pedagog jest bezpieczna, czyli mądrze wymagająca, przewidująca również możliwość pełnej realizacji przedstawionych w niej wezwań jako że mnisi znajdują się w przestrzeni i czasie po Zmartwychwstaniu i Zesłaniu Ducha Świętego, Który działa („operuje") w ich sercach. Z tych właśnie misteriów wypływa pierwszorzędny wymóg ludzkiej egzystencji, jakim jest jedność na wszystkich poziomach:

Bóg — człowiek, człowiek i jego wnętrze, człowiek i drugi „zadany" (przełożony, stary i młody, chory i gość). Nie na darmo Zmartwychwstały objawia się swoim uczniom jako Przebaczający, a orędzie św. Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego jest orędziem przebaczenia — tak więc oprócz wymogu podany jest również sposób jego wypełniania..

Tak wiec Reguła uczy (i jest to pierwsze wielkie prawo mniszej ekumenii) „szanować wszystkich ludzi" (R.B. IV, 8) opierając się na autorytecie Chrystusa, Który nie potrzebował niczyjego świadectwa, bo sam wiedział, co kryje się w sercach ludzi. Zakorzenienie tego wymogu w „Mądrości i Wiedzy" Boga, która objawiła się w umęczonym Mesjaszu jest również sygnałem mądrej nieufności wobec hasła braterstwa ludów i wszelkiego rodzaju „ekumeniczno–rewolucyjnego kumpelstwa" grup i nacji. Tzw. „naturalne braterstwo" po śmierci Abla jest kategorią wątpliwą. Zdając sobie z tego sprawę przyjmijmy, że „naszym zadaniem jest kochać innych nie zastanawiając się nad tym, czy są tego warci. To nie nasza sprawa. Mamy kochać. Właśnie togo się od nas oczekuje, bo właśnie to,

jeśli cokolwiek, może sprawić, że zarówno my, jak i nasi bliźni staniemy się tego warci..." (T.Merton) Pierwsze wielkie prawo ekumenii realizuje się nie przez prostą sympatię czy sentyment zasilany wyobrażeniem o własnych zdolnościach w tym względzie i przekonaniem o własnej świętości, lecz w posłuszeństwie. Mnich nie powinien żywić złudzeń, mnich powinien być posłuszny — czyli wydany Bogu w zależności i jako taki zobowiązany jest do odnoszenia całego swojego bytu do Boga — Stwórcy i Dawcy. Ta postawa stanowi fundament wszelkich ekumenicznych relacji w grupie ludzkiej nigdy nic dość wolnej od rywalizacji, zawiści i zazdrości. Napomnienie Pawłowe skierowane do Koryntian jest obezwładniające w swej prostocie : „Któż będzie się wyróżniał? Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor 4, 7).

Ponieważ w „Szkole Służby Pańskiej" (tak Benedykt nazywa mnichów żyjących pod Regułą i opatem) realizacja odpowiedzi na pytania o sens takiego życia i życia w ogóle mogą przynieść rozczarowania i rozpacz, jak też pojawiające się zrazu ciemności wiary — Benedykt w rozdziale „O narzędziach dobrych uczynków" wskazuje na Boże Miłosierdzie jako źródło ufności ludzkiej (i jest to drugie prawo ekumenii monastycznej). Nie wydaje się, żeby Ojciec mnichów Zachodu był wyznawcą popularnego przekonania o miłosierdziu: „chociaż ciążą na mnie grzechy i zaniedbania, to i tak nie będę za nie odpowiadał..." Można powiedzieć, że miłosierdzie jest raczej „kluczem interpretacyjnym" do całego życia mnicha, który otwiera przed nim takie drzwi Bożego Domostwa jak wierność, czułość, opieka, i najważniejsze — ostateczne: kenoza. Padające przez nią Boże światło sprawia, że ludzka słabość przestaje być przekleństwem, upośledzeniem, materiałem dla kościołów resentymentu i rewolucyjnych komitetów dziejowej zemsty, ale rzeczywiście objawia się jako środek, narzędzie paschalnego zwycięstwa. Realizacje tych dwóch ekumenicznych zasad życia monastycznego : „szacunku dla wszystkich ludzi" i używanie „klucza Miłosierdzia" otwierającego życie w Duchu, są „monitorowane" przez zachowanie wzajemnego posłuszeństwa w klasztorze (trzecie prawo ekumenii monastycznej). Tylko tak możemy odkryć tę bolesną prawdę, jak bardzo ten drugi nie jest „bratem w Chrystusie", ale „problemem do szybkiego rozwiązania". Wzajemne posłuszeństwo w Szkole Służby Pańskiej nie jest kolektywną gombrowiczowską ostrogą skazanego na siebie tłumu, lecz tylko „praktycznym wnioskiem" wyciągniętym z prawdy, że nie ma „mojej" wspólnoty, „mojego" Kościoła, „mojego" Chrystusa. Ostatecznie taka postawa zawęża możliwości stojące otworem przed człowiekiem, zawęża horyzonty, które w rzeczywistości są szerokie, tak jak szeroki jest Kościół Powszechny, „skra-

ca" wielkość człowieka przyznając mu ostatecznie i łaskawie funkcję interpretatora obiecujących snów i znerwicowanego stróża w przedpokoju podświadomości... Nie na darmo opat ma prawo zlecić „zadanie niemożliwe do wykonania" i to właśnie w duchu wzajemnego posłuszeństwa, które żyje prośbą, uznaniem doświadczenia innych (por. List do Filipian 2, 3: „[...] a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie"), a nie wyniosłą dumą czy zacietrzewieniem skrzywdzonego geniuszu — monady.

IV

„Ogólna" czy inaczej „Otwarta" ku człowiekowi Reguła wypełniana jest w konkretnym miejscu (*amator loci*), które jest i miejscem na mapie fizycznej, ale jest i tym, co generalnie można nazwać kontekstem życia. Próbujmy wyjaśnić ten termin:

> Pytanie o sensowność słowa o Bogu — pisze D. Kowalczyk SJ — jest pytaniem o kontekst (doświadczenie), w którym to słowo jest wypowiadane. Nie chodzi zatem by znaleźć nowe, bardziej precyzyjne pojęcia, które pozwoliłyby nam lepiej uchwycić Boską rzeczywistość, ale o wskazanie kontekstu, w którym słowo o Bogu brzmi autentycznie i przekonywująco. Zagubienie się języka jest zagubieniem kontekstu: odnoszące się do Boga pojęcia ogólne, bez doświadczenia, które powinno być ich gwarantem, gubią swoją wiarygodność. Wówczas, nawet jeśli słowo wyraża prawdę, to w ostateczności owocuje kłamstwem, gdyż zmuszone jest do zamilknięcia w obliczu pytania o własną prawomocność. Słowa padają w pustkę, kiedy przybierają uniwersalność fałszywą, bo będącą wrogiem tego, co konkretne, co realnie istniejące.

Kontekst (miejsce) jest dlatego ekumeniczny, że jest właśnie świadectwem pięknego życia, wzywa do totalnego wydania się Prawdzie, aż po męczeństwo, które obala fanatyzm i łączy wyznania we wspólnej trosce o poszanowanie każdego człowieka (np. w ostatnich latach zginęło w Algierii 82 immamów potępiających przemoc Islamskiej Grupy Zbrojnej). Konkretność spotkania z problemami epoki i tej cząstki ziemi, na której przyszło żyć mnichom, ożywcze napięcie między wymogiem a jego realizacją w często odmiennej kulturze, potwierdza ogólnoludzką wartość Dekalogu i Przykazania Miłości, i zachęca innych do wstąpienia w takie doświadczenie. I tak Reguła jest w rzeczywistości osobistym zapisem „kontekstu" Benedykta, zapisem jego doświadczenia. Brzmi wiarygodnie i z kolei potwierdzana jest przez pokolenia braci — w tym również ostatnich cysterskich męczenników z Notre Dame de l'Atlas w Algierii, którzy nie opuścili tego kraju ze względu na ślub Miejsca — Kontekstu. I znów, chociaż każdy osobiście odpowiada za kontekst, miejsce, to

jednak nie wymyśla nowych zasad i zadziwiających ćwiczeń, ale próbuje dowiedzieć się, co jest — jak powie prof. Swieżawski — wartością większą, a co winno pozostać na dalszym planie, jak zachować ośmielający innych umiar (tak obecny w Regule!) i jak prawidłowo postawić w swoim życiu akcent.

V

Mnich jak mało kto doświadcza zła w czystej postaci i to również ze strony innych. Dlatego tytuł *„Amator fratrum"* przysługuje rzeczywiście tylko tym, którzy są w stanie paschy (według określenia o. Hansa Kolvenbacha), którzy przechodzą ze śmierci do życia, a jak uczy miejsce — kontekst jest to nigdy nie kończąca się czynność. Mnich jest ustawicznie w drodze: chociaż Reguła w 49 rozdziale zachęca go, aby jego życie toczyło się w klimacie Wielkiego Postu, czyni on to właśnie w perspektywie Paschy. Mnich nie jest sam, lecz służy pod sztandarami zwycięskiego Chrystusa, wędruje z Barankiem Paschalnym. Z Jego pomocą wydobywa siebie nade wszystko ze stanu piekła...

Ze słowem piekło jest w mojej świadomości i w moim doświadczeniu zrośnięta przenikliwa formuła św. Antoniego Pustelnika: „Piekło istnieje dla mnie samego". To trzeba dobrze rozumieć. Nie twierdzę, że samotność jest piekłem, że ono istnieje dla mnie samotnego. Samotność może być co najwyżej uciążliwa. Z piekłem nie ma to nic wspólnego. Piekło nic przychodzi wtedy, kiedy jestem samotny, ale właśnie wtedy i tylko wtedy, kiedy jestem już tylko ja sam i wszystko jest już tylko gruntownie i wyłącznie moje (T. Węcławski).

Mnich jest ustawicznie w drodze z innymi braćmi. Przynaglany mocą Chrystusa ucieka od piekła, grzechu, pychy, zapominania o Bogu (Prolog 42; 4, 69; 7, 10), czyli od tego wszystkiego, co w konsekwencji sprzeciwia się Nowemu Przykazaniu i co jest owocem błądzenia (*vagare*:1, 11; 66, 7) po swoich własnych drogach. Dynamizm drogi odbywanej z Chrystusem obecnym w Regule również w postaci opata i współbraci, a także gości — objawia się nie w rywalizacji „ludzi pojedynczych", ale jak mówi Aquinata Bockmann OSB „w wysiłku wspólnym pod Regułą i opatem, który to wysiłek wprowadza mnicha w Bożą nieskończoność" (por. Prolog 2; 4, 73). Paschalność tej podróży widoczna dobrze we wszystkich formach *conversatio* mnicha, może najbardziej skandaliczna dla sposobu myślenia „tego świata", wydaje się być w przypadku postawy odrzucającej tani i szybki efekt (stać się najpierw świętym, a później dopiero na świętego wyglądać — tak cierpko — ironiczny porządek panuje w Regule w rozdziale „O narzędziach dobrych uczynków"). Zdolność oddawa-

nia szybkich zwycięstw i pola stymulujących efektów ma przygotować mnicha (który zresztą nie ma prawa posiadać niczego, a wada „proprietarstwa" jest dla Benedykta najcięższa...) na efekt największy z możliwych: zmartwychwstanie w Chrystusie! Bliższy więc rzeczywistości za murem opactwa jest nie obraz małego raju, lecz Znaku Jonasza. Do tego Znaku przynależy również wola Miłosiernego Ojca zbawienia wszystkich ludzi (symbolem Niniwa) i dość wyraźny — piszę to z trwogą — opór człowieka, który niezwykle chętnie, zaopatrzony w potężne racje zamyka się w ciasnym horyzoncie własnej myśli, siły klanu, niezwykłości charyzmatu wspólnoty, do której należy, w poczuciu wybrania, z żartobliwą wyrozumiałością wobec innych tradycji i doświadczeń, deprawując prawdę i jej adresatów przez jej ideologiczne używanie. Jakże niekiedy zatrważająco podobny do naszych reakcji jest opis fanatyka dokonany przez Davida Hume'a, jakże zastanawiająco doskonalej wypada pod piórem Dostojewskiego postać fanatycznego ojca Feraponta i jak papierowa wydaje się przy nim postać dobrego ojca Zosimy...

> Fanatyk sam siebie konsekruje i sam siebie przyobleka w świętość znacznie przewyższającą tę, jaką formalne obrządki i instytucje mogą zlać na innych (...). Egzaltacja opierając się na tężyźnie umysłowej i na zarozumiałej śmiałości charakteru, musi doprowadzić do najbardziej krańcowych decyzji; szczególnie gdy dosięga wyżyn, na których obałamucony fanatyk zaczyna wierzyć w boskie natchnienie i pogardza zwykłymi prawami rozumu, moralności i odwagi (David Hume).

Czy może więc po tych wszystkich uwagach nie należy znów pokornie powrócić do Prologu Reguły św. Benedykta i koleiny raz rozważyć uniwersalną zasadę ekumenii: „POSŁUCHAJ SYNU..." A może po prostu posłuchać?

Klasztor Notre Dame de Tibhirine
ALGIERIA

o. Michał Zioło — wieloletni duszpasterz dominikański, publicysta, poeta, obecnie żyje we wspólnocie trapistów w Algierze.

Michał Adamski OP

MODLITWA — DROGA POJEDNANIA I PRZEBACZENIA

„Pycha, pogarda i lęk rozdzieliły nas.
Pokora i miłość zjednoczą nas."
Z homilii Eliasza z Bejrutu
— Patriarchy Antiocheńskiego

Priorytet ekumenizmu duchowego

Ekumenizm z pewnością nie jest owocem pracy ludzi letnich i obojętnych, zajmujących się tym problemem tak jak kolejną dziedziną naukową, która wymaga jedynie pewnej samodyscypliny i systematycznego wysiłku umysłowego. Najistotniejszym wymiarem pracy ekumenisty nie okazuje się także posiadanie nadzwyczajnie rozwiniętej chłonności intelektualnej i bycie najlepiej poinformowanym w tym, co należy do jej materii. Jest to oczywiście wymiar ważny i nikt rozsądny nie będzie go negować, jednak prymat w działalności ekumenicznej należy przyznać modlitwie. To ona jest duszą całego ruchu ekumenicznego (określenie to pochodzi z encykliki *Ut unum sint*), tym czynnikiem, który przynagla do odważnego działania inspirowanego przez Ducha Świętego. Dlatego chciałbym się tutaj zastanowić nad istotą modlitwy o jedność Kościoła, jako czynnika tworzącego ten wymiar ekumenizmu, który można nazwać duchowym.

Ekumenizm duchowy z pewnością mogą budować tylko ludzie wielkiej wiary, a zatem ludzie modlitwy, wrażliwi i otwarci na wszelkie przejawy i znaki obecności Boga w świecie. Warto zauważyć, że termin „duchowy" nie pełni tutaj funkcji kolejnego, nowego „słowa — wytrycha", nadającemu tej dziedzinie czcigodne i szacowne brzmienie. Skoro ekumenizm jest darem Ducha Św. (a wskazują na to chociażby dokumenty Magisterium Kościoła, wbrew doszukiwaniu się w nim, przez niektóre środowiska tradycjonalistyczne, „największej herezji naszych czasów" czy „modernistycznych zapędów niepoprawnych teologów"), oczywistym

wydaje się, że pierwszą naszą odpowiedzią na ów dar powinna być modlitwa, jako przestrzeń szczególnego obcowania z Bogiem.

Cisza przeniknięta obecnością Boga

Ekumeniczna droga nie jest nigdy łatwa. Przebytej odległości nie można mierzyć jedynie ilością nawiedzonych kościołów innych wyznań, odbytych dysput teologicznych, metrami spisanych wspólnie protokołów, czy coroczną akcyjnością, wyrażającą się w organizowaniu Tygodni Ekumenicznych, po których w wielu miejscach pojawia się „ekumeniczny paraliż" (choć i tymi „Tygodniami" trzeba się cieszyć, pamiętając o miejscach objętych nie tyle paraliżem, co „demencją ekumeniczną"). Coroczna ekumeniczna akcyjność nie może zastąpić systematycznej refleksji nad tym zagadnieniem, przeprowadzanym czy to na salach wykładowych, w kościołach, czy w homiliach księży. O ile w większych ośrodkach miejskich te oficjalne spotkania modlitewne są niejako kontynuacją dialogu prowadzonego na codzień (jak chociażby wzajemne odwiedziny w parafii), to jednak wciąż jest wiele takich miejsc, gdzie obok siebie potrafią żyć chrześcijanie poszczególnych wyznań, nic o sobie nie wiedząc.

Przed obumarciem w nas gorliwości ekumenicznej chroni właśnie duchowy ekumenizm, którego serce stanowi modlitwa. Zewnętrzne przejawy są o tyle ważne i owocne, o ile wypływają z duchowego aspektu ekumenizmu. Po prostu powinny one tworzyć nierozdzielną całość, z wyraźnym priorytetem przyznawanym modlitwie. Szczególnie ważnym jej wymiarem jest milczenie, „przeniknięte obecnością adorowanego Boga" (*Orientale Lumen* 16), które pozwala mówić Bogu „kiedy i jak chce". Ten moment modlitwy jest szczególnie ważny, bo uczy nas wiernego trwania, przenikniętego nadzieją w chwili, gdy dialog ekumeniczny zostaje z różnych powodów przerwany, lub nie jest możliwe jego normalne kontynuowanie (co historia Kościoła przecież często notuje). Milczenie pozwala przetrwać nadziei na ocalenie daru Ducha, który przecież przechowujemy w glinianych naczyniach (por. 2 Kor 4, 7). Często za tę nadzieję płacić będzie nam trzeba wysoką cenę (żeby wspomnieć klasyczny już przykład pokory i niezłomnej wiary kard. Yves Congara), ocierać się będziemy o skraj rezygnacji, czy rozgoryczenia. Dlatego milczenie przeniknięte ufną modlitwą może zacząć uczyć nas dostrzegać otwarty horyzont ekumenii tam, gdzie wszyscy dostrzegają już tylko linię ziemi. Może ono pomóc w kształtowaniu w nas „cnoty nadziei ekumenicznej" (określenie kard. L. J. Suenensa), dzięki której czas posuchy dialogicznej może zostać skrócony, a pozorna stagnacja objawi w sobie szczególny dynamizm powolnych kroków. Bo ekumenia nie jest ciągłym biegiem olbrzyma. Znacznie bardziej przydatny okazuje się jej wystar-

czająco długi oddech owego olbrzyma, w chwilach dogmatycznych zadyszek, które nawiedzają podzielone Kościoły.

Nudos amat eremus

Bardzo polubiłem piękne sformułowanie papieża, wyrażone w jednej z modlitw do Ducha Świętego, o wzniecenie w ekumenistach „świętej niecierpliwości", która nigdy nie pogodzi się z brakiem ducha jedności wśród chrześcijan, ale wytrwa wszelkie próby czasu. To modlitwa uczy, że w docieraniu do źródła jedności Kościoła, nie ma sensu stawianie pytania o czas na sukces, bo szansa zawsze istnieje. Poucza nas, że nie jest istotne podliczanie strat i zysków, bo Boża perspektywa sukcesu jest zawsze odmienna od naszej, bo myśli Jego nie są myślami naszymi ani nasze drogi Jego drogami (por. Iz 55, 8). Tylko ci chrześcijanie, którzy nie boją się być ludźmi modlitwy, rozumieją, że Bóg jest obecny w sytuacjach granicznych, kiedy jedynym, co możemy ofiarować Bogu, jest bezsilność i nasze bezbronne, rozłożone ręce wobec rzeczywistości, w której przyszło nam żyć. Można zatem śmiało powiedzieć, że doświadczenie pustyni w ekumenii jest czymś obecnym i jednocześnie potrzebnym. Jest ono bowiem spotkaniem mojej pychy, pogardy dla innych i lęku o siebie z nieskończoną miłością Boga Ojca. Tak więc wraz ze św. Hieronimem i ekumeniści mogą powiedzieć: *Nudos amat eremus* — Pustynia kocha nagich i...ekumenistów. Oznacza to, że prawdziwy ekumenista to człowiek nagi — ubogi, który w swej biedzie, ogołoceniu i opuszczeniu wie, że zawsze może wyciągnąć ręce do Miłosiernego Jezusa. Bo tylko wtedy są one uniesione i otwarte, czyli gotowe na przyjęcie prawdziwego daru jedności. Nikt, nigdy i nigdzie, nie odbierze nam prawa do modlitwy. To właśnie tutaj, często w doświadczeniu własnej bezsilności, poznajemy pocieszające i ożywiające tchnienie Ducha Świętego. On naprawdę może w nas rozpalić pragnienie jedności Kościoła, tęsknotę i działanie, pomimo niesprzyjających warunków i faktycznych podziałów, pomimo niezrozumienia i oskarżeń o zdradę własnej konfesji. Ksiądz Wacław Hryniewicz przyrównuje taką sytuację do chrztu pragnienia, równemu w skutkach chrztowi z wody i z Ducha (por. J 3, 5), uznawanego w szczególnych przypadkach za prawdziwy. Analogicznie, pragnienie jedności i pojednania sprawia, że chrześcijanin zostaje wyrwany ze stanu schizmy i podziału, staje się wewnętrznie wolny, pozostając lojalnym wobec swego Kościoła. Miałoby to być swego rodzaju antycypacją i partycypacją przez pragnienie, w ontycznej jedności Kościoła, który w swych korzeniach nigdy nie utracił jedności. Zapewne to pragnienie pozwoliło Janowi XXIII stwierdzić, że o wiele mocniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co nas dzieli.

Czasem doświadczamy w życiu tego, że Bóg się spóźnia, wydaje się nieobecny lub stać krok za nami, że jest Wielkim Nieobecnym. Tak jakby czekał na nasz ruch, na naszą decyzję. Nasze kroki bywają wtedy niezwykle niepewne, niezgrabne, często się załamujemy i wycofujemy. Ale jest w Piśmie Świętym pewien niezwykły fragment, który pokazuje nam jak bardzo bywamy krótkowzroczni w postrzeganiu tej rzeczywistości duchowej. Jest nim modlitwa: Modlitwa Arcykapłańska Jezusa (J 17), w której sam Jezus modli się o jedność dla nas. On nie czeka na naszą modlitwę, na nasze przejęcie się tą sprawą. On czyni to po prostu pierwszy. Dlatego pragnienie jedności Kościoła może być szalenie odważne, w pewien sposób niecierpliwe, bo jest ożywiane wielkim pragnieniem samego Boga. Jezus w modlitwie za apostołów i tych, którzy w niego wierzyć będą (czyli za nas), nie wygłasza pouczeń, nie daje wskazówek, nie odkrywa przed nami wielkiego planu zachowania jedności. Ukazana zostaje nam żarliwa, pełna ufności i miłości modlitwa. Jest tu odsłonięte niezwykle ważne dla ekumenizmu przesłanie: jedność można tylko wymodlić i przyjąć z wdzięcznością, jako dar Ducha.

Szlak nawrócenia serc

Modlitwa prowadzi nas także szlakiem nawrócenia serc, przezwyciężania podziałów w sobie. Jednak tylko wtedy modlitwa jest dla wszystkich chrześcijan drogą jedności, a nie krętym labiryntem, kiedy wyznaczana jest rytmem miłości: do Boga i wszystkich braci. Odkrywa ona przed nami, że współistnieje i przenika się wzajemnie „ekumenia ludzka" i „ekumenia Boska"(określenia ks. Hryniewicza). Ta pierwsza jest zawsze naznaczona naszym grzechem i ludzką ułomnością. Jest zarazem i tym, co nas łączy już teraz — w sensie negatywnym — poprzez nasz brak miłości i braterstwa. Wszyscy tego na codzień doświadczamy w naszych rodzinach i wspólnotach zakonnych. Ta druga zaś jest ekumenią samego Boga, którego serce jest otwarte dla wszystkich, który tchnie Duchem tam gdzie chce (por. J 3, 8), i dla którego, poza granicami wspólnoty katolickiej, nie rozciąga się jakaś próżnia eklezjalna (*Ut unum sint,* 13). Ta Boża ekumenia jest naszą wspólną nadzieją. W takim stopniu ocalimy nasze ludzkie pragnienia zjednoczenia Kościoła i uzdrowimy je, w jakim zanurzymy je w modlitwie, w ciszy Jego miłości. „Rozmodlony ekumenizm", pełen ufności w Boże miłosierdzie, będzie uwalniać nas od wewnętrznych podziałów, uprzedzeń, wzajemnych oskarżeń i pomówień o brak lojalności, ekskluzywnego postrzegania Kościoła i zaślepionego apologetyzmu. Na drodze nawróconych serc potrzebna jest wielka pokora, ożywiana miłością i nadzieją, która nie pozwoli stracić z oczu celu tej wędrówki. Jest to szczególnie ważne tam, gdzie rany sobie nawzajem zadane sięgają bardzo głęboko lub często jesz-

cze krwawią. Jednocześnie modlitwa uchroni nas przed zbyt łatwym irenizmem i indyferentyzmem, pozbawianiem siebie naszych twarzy — może niezbyt pięknych, ale prawdziwych. Uchroni nas przed kierowaniem się niebezpieczną filozofią *political correctness*, nie pozwalającą na jakąkolwiek dyskusję czy zdrową krytykę, a uczyni z nas niewolników salonowych gier i konwenansów. Modlitwa ekumeniczna ożywiona miłością, będzie nas prowadzić do spotkań z naszymi braćmi, którzy — jak pisał abp Alfons Nossol — choć wierzą inaczej, nie wierzą przecież w Innego. Bo ten kto kocha, pragnie bliskości i obecności drugiego. Gdy jeden z kochanych przez nas ludzi jest nieobecny, pojawia się tęsknota i pragnienie jak najszybszego z nim spotkania. Zaś w chwili kłótni kochający razem próbują dojść do porozumienia. Tak przecież jest w przyjaźni, tak jest w każdej miłości, tak powinno być i w Kościele. Bo duchowość ekumeniczna (jak i każda inna) zawsze kształtuje się w relacji z konkretnym człowiekiem. Dlatego wszyscy potrzebujemy nawrócenia. *Converte nos Deus!*

Nowa jakość życia chrześcijańskiego

Ekumenizm zakorzeniony w modlitwie przemienia chrześcijanina. Uczy go nowej wrażliwości na różnorodność i na inność. Nie stanowią one dla niego zagrożenia, lecz wezwanie do poznania. Pozwala on popatrzeć na otaczający go świat w perspektywie zbliżonej do Boga, dostrzegając jako rzeczywistość świętą nie tylko własną konfesję. Jest w tym coś z odkrywania nowego świata, który okazuję się być także duchowy. O tych innych światach duchowych pisał kiedyś o. Yves Congar OP, dla którego ich poznawanie stało się przygodą, która odmieniła całe jego dotychczasowe życie. Zmiana ta dotyczyła życia wewnętrznego, czyniąc z niego na nowo człowieka wolnego. Wolnego wobec dziedzictwa historycznego, bezkrytycznych przesądów, ciasnej mentalności ignorującej inność. Pokazała mu granice ludzkie własnego wyznania i najzwyklejsze uwarunkowania społeczne, w jakich niektóre wizje Kościoła, czy to katolickiego, czy prawosławnego, czy protestanckiego powstawały. Nie rozmazała jego poczucia katolickości, lecz uczyniła je bardziej autentycznym. Bo ekumenizm duchowy otwiera na inność, a każda konfrontacja z „innym" uczy docenienia własnej tożsamości i zadbania o nią, by była autentyczna.

Wytrwać, aby ocalić

Ekumenia uczy głosić wraz ze wszystkimi szukającymi dróg jedności, że Pan jest blisko, że Jego Królestwo Miłości jest już pośród nas, że już został nam dany Duch, który jest sprawcą jedności. Ale niejednokrotnie na spotkanie z Barankiem trzeba będzie nam wyjść na pustynię, by tam prostować dla Niego pokręcone ścieżki historii świętego Kościoła

grzeszników (por. Mk 1, 3), by tam przyjmować Jego dar miłości i jedności. Często będzie się wydawać, że nie ma końca tym zakrętom historii, że za następnym czeka jeszcze jeden. Jednak nasza wspólna nadzieja karmiona modlitwą, będzie potrafiła jak zawsze przeniknąć tę ciemną rzeczywistość, zobaczyć kres i wytrwać do końca. Przez tę wytrwałość ocalimy naszą nadzieję, ocalimy życie (por. Łk 21, 9). Zarazem okaże się, że największą pustynią są pustynie naszych serc, które zwilżyć może jedynie Duch Święty, wyczekiwany i dawany na modlitwie. Jednocześnie trzeba powiedzieć, że jest już najwyższy czas, byśmy pojęli i przyjęli tę prawdę, że tylko serca skruszone potrafią przyjąć dary Ducha Świętego. Dlatego wkraczając na drogę pojednania, wkraczamy na drogę kenozy, bo — jak powiedział Brat Roger z Taizé — tylko w ogołoceniu i uniżeniu Kościół odnajdzie wiarygodność i zaufanie. Zaś do wszystkich rozgoryczonych i zawiedzionych powolnymi działaniami ekumenicznymi, którzy stają się małodusznymi wobec obietnicy jedności Ojca, skierowane są te słowa Proroka Izajasza: „Pokrzepcie ręce osłabłe, wzmocnijcie kolana omdlałe! Powiedzcie małodusznym: Odwagi! Nie bójcie się!"(Iz 35, 3–4).

Droga modlitwy jest i pozostanie drogą pojednania i przebaczenia. Przypominają nam o tym choćby słowa Modlitwy Pańskiej, wypowiadane w czasie każdej Eucharystii, czy Nabożeństwa Słowa u braci z Kościołów Reformowanych. A wraz z Kościołami Wschodnimi módlmy się słowami z litanii o pokój, śpiewanej w jutrzni czy Liturgii Mszy Świętej: „O pokój dla całego świata , o pomyślność dla świętych Kościołów Bożych i o zjednoczenie ich wszystkich, do Pana módlmy się!". Módlmy się, a ocalimy wiarę.

br. Michał Adamski — dominikanin, student Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie.

Marek Nowak OP

OBOWIĄZEK, OD KTÓREGO NIE MOŻNA SIĘ WYMÓWIĆ

Kościół wzywa do prowadzenia dialogu z niekatolikami, niechrześcijanami i niewierzącymi. Nie jest to czyjeś widzimisię, co więcej, jest to obowiązek, od którego nie można się wymówić. W przeciwnym wypadku papież Paweł VI nie pisałby na samym początku swojego pontyfikatu encykliki, która w połowie poświęcona została wspomnianej tematyce (*Ecclesiam suam*). Nie byłoby odnośnych zaleceń w dokumencie *Nostra Aetate* (mnie interesuje zwłaszcza nr 4), nie zostałyby ogłoszone dokumenty takie jak „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii", „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej *Nostra Aetate* nr 4". To są ważne dokumenty, to wręcz prorokowanie dokonujące się w Kościele. Więcej takich natchnionych wypowiedzi można znaleźć w książce „Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, (w tej książce zamieszczone są dokumenty: *Nostra Aetate*, „Wskazówki i sugestie..." i „Postawa Kościoła..."). Ale kto to czyta? Czy jest to czytane w naszym Zakonie, który ma realizować kaznodziejstwo doktrynalne?

Jeszcze jedno pytanie: kto ma się bardziej konkretnie zaangażować w dialog ekumeniczny i międzyreligijny? Zajrzyjmy do adhortacji *Vita consecrata*: „W rzeczywistości żaden Instytut nie powinien się czuć zwolniony z obowiązku pracy dla tej sprawy" (nr 101); oraz „Instytuty życia konsekrowanego nie mogą się uchylać od zaangażowania także w tej dziedzinie" (nr 102). Ktoś powie, że to nie dla Dominikanów, to przecież nie jest kaznodziejstwo, to nie nasz charyzmat. Ja mu na to odpowiem: o naszym charyzmacie decydują zapisy „Księgi Konstytucji i Zarządzeń", niech zatem zajrzy do KKZ 111 i 123. Nie dość, że trzeba, to jeszcze trzeba

* Zob. *Żydzi i judaizm...*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.

chętnie. Musi się to rozpocząć natychmiast, oczywiście po uprzednim, odpowiednim przygotowaniu. Po święceniach będzie trudno zaczynać. Przypominam, że owo przygotowanie to nie tylko studia (są one ważne, wręcz niezbędne), ale to także wyrabianie w sobie niejako cnoty dialogu, bo „dialog jest przede wszystkim stylem działania, postawą i duchem, który przyświeca postępowaniu" („Postawa Kościoła...", nr 29). I jeszcze jedna refleksja związana z Magisterium. W *Tertio millennio adveniente* można znaleźć kilka punktów do rachunku sumienia na koniec tysiąclecia. Między innymi jest tam zawarte pytanie o to, co zrobiliśmy, aby wcielić w życie postanowienia Soboru Watykańskiego II, „tego wielkiego daru Ducha" (nr 36). W tym samym numerze czytamy: „Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o styl relacji między Kościołem i światem. Zalecenia Soboru (...) dotyczące dialogu otwartego, opartego na wzajemnym szacunku i życzliwości, któremu wszakże ma towarzyszyć staranne rozeznanie i odważne świadectwo o prawdzie, pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków."

o. dr Marek Nowak — dominikanin, filozof, członek Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów oraz Towarzystwa Przyjaźni Polsko–Izraelskiej.

„DIALOG O DIALOGU" — TRÓJGŁOS:

ZIELONE ŚWIATŁO DLA EKUMENIZMU

z o. Maciejem Ziębą, Prowincjałem Polskiej Prowincji Dominikanów rozmawia br. Michał Pac OP

Chcielibyśmy usłyszeć od Ojca Prowincjała, jak przygotowani pod względem ekumenicznym polscy dominikanie wejdą w Trzecie Tysiąclecie?

Właściwie zasłużyłem już na stałą rubrykę w „Teofilu", bo co pojawia się jakiś temat: liturgia, nauka, życie wspólne czy misje, jestem zapraszany do udzielenia wywiadu i słyszę pytanie: „jak przygotowani są polscy dominikanie do...", a w podtekście słyszę „dlaczego tak kiepsko?". Ale odpowiadając na zadane pytanie — mimo wszystko powiem, że chyba nieźle. Tylko trzeba odróżnić dwa poziomy ekumenizmu — jeden, rozumiany jako pewna wiedza akademicka, gdzie jest naukowe przygotowanie, fachowa edukacja teologiczna i działalność na pełnym etacie; i drugie rozumienie — sposób przeżywania swojej wiary w Jezusa Chrystusa. Można go określić jako ekumenizm płynący, stający się, tworzony w życiu. Albowiem, jak pisze Jan Paweł II w *Ut unum sint*: „... wierzyć w Chrystusa, to pragnąć jedności". Czyli w tym rozumieniu jest on praktyczną postawą ekumeniczną, polegającą głównie na otwarciu na inne wyznania i dążeniu do budowania jedności. Dlatego z tej strony patrząc, myślę, że niczego w naszej formacji nie brakuje. Dominikanie, którzy wychodzą z naszego studium, czy szerzej — z domów formacji, są otwarci ekumenicznie, rozumieją jak ważne jest dzieło zjednoczenia, nie mają uprzedzeń i ciasnych stereotypów oraz poczucia wyższości. Potrafią unikać dzielenia ludzi według podziałów: swój, obcy. Są zainteresowani tymi „innymi" — odłączonymi braćmi i siostrami, i kiedy mają okazję, potrafią nawiązać dialog. Uważam to za ważną i integralną część naszej formacji.

Jak to wygląda w praktyce — jakie konkretne działania ekumeniczne prowadzi obecnie Prowincja?

Tutaj zaczynają się problemy. To jest problem Kościoła polskiego w ogóle. Bo jeżeli w Polsce jest ponad pół miliona prawosławnych na

wschodnich obrzeżach kraju i sto, czy dwieście tysięcy protestantów na obrzeżach zachodnich, a w centrum ponad trzydzieści milionów katolików, to wydaje się, że dialog ekumeniczny nie stanowi pierwszego wyzwania. Gdybyśmy żyli w Niemczech lub na Ukrainie, wszyscy bez wahania uznaliby tę sprawę za priorytetową. Dla dominikanów polskich zaś, zaangażowaniem ewidentnie ekumenicznym, jest obecnie zaangażowanie się w misję na wschodzie, która nie jest misją prozelityczną, ale misją współpracy Kościołów siostrzanych. Tak się dzieje na przykład w naszym kolegium w Kijowie, gdzie jako jeden z długiego szeregu dominikanów wykładałem. Uczęszcza tam także spora liczba prawosławnych. Bezpłatna edukacja, którą tam im oferujemy, pomaga przezwyciężyć podziały, pogłębić wzajemne relacje, pomóc w porozumiewaniu i ułatwia patrzenie na siebie bez pryzmatu stereotypów. To jest przykład konkretnego zaangażowania ekumenicznego. Natomiast w Polsce rzeczywiście takich działań jest mało, bo i wyzwanie ekumeniczne bywa zagłuszane przez inne problemy. Ale są dwie sprawy, które mnie martwią, gdyż nie udało się ich — jak na razie — zrealizować. Są to Hermanice i powołany niedawno urząd promotora ds. ekumenizmu.

Hermanice miały stać się dużym centrum ekumenicznym i istotnym, na mapie Polski, miejscem spotkań różnych duchowości. Nie stały się nim jednak, bo po prostu brakuje ludzi i dobrych pomysłów. Jest zatem kwestią najbliższych lat, by zainwestować i uruchomić inicjatywy na poziomie szerszym niż dotychczas. Oczywiście poszczególni ojcowie, którzy tam są, starają się ożywiać ekumeniczną współpracę na szczeblu lokalnym i nie wolno tego nie doceniać. Mają oni wspaniałe i żywe kontakty z ewangelikami. Ale trzeba też wyraźnie powiedzieć, że to nie jest centrum ekumeniczne, tylko parafia, w której istnieje rzadki w Polsce problem, ale i szansa zarazem, że żyją tam obok siebie, w dużej ilości, chrześcijanie różnych wyznań. Trzeba przyznać, że ten fragment pracy jest wykonywany dobrze, choć nie taka wizja towarzyszyła braciom kilkanaście lat temu, gdy Hermanice zakładano. Myślę jednak, że będziemy się w tym kierunku przesuwali, systematycznie wzmacniając ekumeniczne inicjatywy.

Drugi problem, który mnie smuci, to urząd promotora ds. ekumenizmu. Dawniej tej funkcji nie było — a utworzyłem ją, bo bardzo mi zależy, aby ekumeniczny kierunek był systematycznie stymulowany w skali Prowincji. Pierwszy promotor był pewnie zbytnio zajęty, bo właściwie nie podjął wtedy tego wezwania. Następny poważnie zachorował i także niewiele z tej działalności wyniknęło. Nikogo nie chcę tutaj obwiniać, natomiast bardzo żałuję, że ta funkcja nie stała się inspirująca, że nie

stworzyła nowych inicjatyw i pomysłów. Będę jednak się starał dopilnować, by ten twórczy potencjał ekumeniczny, który jest wśród dominikanów, odpowiedzialnie wykorzystać.

Mówiąc o ekumenizmie warto też wspomnieć o problemie sekt, który dotyka nas dużo bardziej realnie, bo wkracza do szkół, w których uczymy, do duszpasterstw, które prowadzimy; dalej — o duszpasterstwie młodzieży, w którym obecne są elementy formujące ku ekumenizmowi, czy o naszych studiach gdzie ten wątek jest sygnalizowany. Ekumenizm rysuje się też jako kwestia osobistej inicjatywy braci, chęci do podjęcia poważnych studiów i działania w tym kierunku. Jeżeli tylko któryś z braci poinformuje mnie, że interesuje się ekumenizmem, będę go bez wątpienia wspierać i zachęcać do wytrwania w tym. Nie widziałbym też problemu, by wysłać go na dalsze specjalistyczne studia. Jest otwarta brama; zielone światło. Z punktu widzenia misji Zakonu, jest to bowiem jeden z priorytetów.

Nie ma więc, prócz uwrażliwiania na etapie studiów, konkretnych inicjatyw stymulujących.

Nie, bo chyba nie ma takiej wielkiej potrzeby. Powtarzam — gdyby znaleźli się ludzie chcący się zajmować tą problematyką — wtedy oczywiście, mogą się tym zająć, a nawet powinni. Dla mnie najważniejsza jest formacja katolicka. A podążając za myślą Jana Pawła II, należy wyraźnie powiedzieć, że nie można być katolikiem, nie będąc ekumenicznym. Ksiądz nie będący ekumeniczny w swej duchowości i formacji, jest kimś okaleczonym. Ongiś miał on być obrońcą wiary, przenajświętszej doktryny oraz Kościoła i nie pozwalać na przenikanie innych, częstokroć bardzo pięknych, duchowości i tradycji. Dzisiaj jakoby ma trwać w postawie dialogicznej, postawie pojednania, otwarcia i rozmowy. Myślę, że bracia otrzymują na naszych studiach niezbędne kompendium doktrynalne, przede wszystkim na teologii dogmatycznej — gdzie poznają również punkt widzenia Kościołów wschodnich i Kościołów protestanckich. Wierzę głęboko, że postawa dialogu, przy jednoczesnym umiłowaniu ortodoksji i Kościoła, jest wszczepiana na naszych studiach i myślę, że to procentuje i sprawdza się później w praktyce.

Jaka, w ogólnej perspektywie Kościoła w Polsce, byłaby rola naszej Prowincji w działalności ekumenicznej (warto dodać, że wiele na tym polu robią franciszkanie) oraz w propagowaniu postawy dialogu w ogóle?

Znowu powraca ten sam problem — kwestia gotowości konkretnych ludzi. Jeżeli o. Wojciech Czwichocki interesuje się teologią prawosławną

— proszę bardzo — niech gruntownie to studiuje, przygotowuje doktorat; jeżeli będzie takich braci trzech, mogą już coś razem robić — jakiś mały ośrodek, czy centrum. Jeśli będą chcieli to robić w Lublinie — a chcemy tam zakładać fundację pojednania religijnego i narodowego, z wyczuleniem na wymiar ekumeniczny — to proszę bardzo, będą mogli studiować i działać w Lublinie. A co do franciszkanów — braci mniejszych każdej gałęzi jest trzy razy więcej niż dominikanów. A u nas dopiero zbliża się pewien wyż powołań i jest moim zadaniem twórczo tę szansę dla dobra Kościoła i Zakonu wyzwalać.

Wczoraj gościliście u siebie luteranina — prof. Stephena Ericksona. Mieliście wykład, spotkanie z nim i rozmowę. I to oczywiście był w tym również pewien wymiar ekumenizmu: naświetlanie wspólnych nam problemów przez pryzmat wrażliwości protestanta. Było w tym zawarte zdrowe, ekumeniczne podejście — zaproszono do wygłoszenia referatu specjalistę innej konfesji. Nie odbyło się to pod wielkim, krzykliwym szyldem pojednania protestancko-katolickiego, weszliśmy z nim od razu w partnerski dialog. Bo najlepszym miernikiem otwarcia jest codzienność i poznawanie się na wspólnych płaszczyznach. Spotkanie to było więc wyrazem naturalności naszego ekumenicznego myślenia. Inną sytuacją do wykorzystania, w kontekście ekumenicznym, jest pobyt w klasztorze naszego współbrata z Nigerii. Wykłada na uniwersytecie teologię islamską. Choć to już nie jest ekumenizm, ale sięgający dalej dialog międzyreligijny. Od braci zależy, na ile wykorzystacie jego wiedzę i kompetencje. Wiadomo, że islam nie jest pierwszym wyzwaniem stojącym przed Kościołem w Polsce, natomiast jest wyzwaniem stojącym przed Kościołem w ogóle. I takich możliwości, które każdy spotyka w trakcie formacji, jest naprawdę sporo. A jeżeli macie jakieś inne konkretne propozycje, to w każdej chwili możemy je podjąć, spróbować wesprzeć. Może nie wszystko lub nie od razu, bo jest to — jak zwykle — kwestia czasu, ludzi, priorytetów oraz pieniędzy. Jednak każdy wymiar dialogu: interreligijnego, dialogu z kulturą współczesną, również z niewierzącymi i dialogu wewnątrzchrześcijańskiego jest dla nas ważny. Jest to jedno z podstawowych wyzwań dominikańskich i staramy się być w miejscach takiego dialogu poprzez obecność w mediach, czy na różnych spotkaniach i sesjach. Powoli zaczyna ten proces przybierać na sile, ale myślę, że jest to ciągle początek.

O ile dobrze zrozumiałem, to sytuacja przedstawia się następująco: jeżeli ktoś się interesuje, to niech to robi. Ale jaka jest wizja ogólna Prowincji — co konkretnego możemy dać Kościołowi, nie koniecznie nawet w wymiarze ściśle ekumenicznym, ale w kontekście postawy dialogu. Przecież w Polsce z tą postawą bywa bardzo różnie?

Uważam, że akurat na tej płaszczyźnie dominikanie, czy to poprzez wydawnictwo, czy media, w których są obecni, sesje, artykuły, zagraniczne wyjazdy, spotkania itp. są absolutnie w pierwszym szeregu. I to jest fala narastająca. Myślę, że odnośnie tych spraw nie mamy co się bić w piersi, wręcz raczej często jesteśmy oskarżani o nadmierne otwarcie, o nadmierną dialogiczność, choć są to, jestem o tym głęboko przekonany, oskarżenia niesłuszne. To zjawisko wypływa zresztą ze struktury rządów w naszym Zakonie — przykładowo moja funkcja ma wyzwalać potencjał, który już jest, ukierunkowywać i wspierać inicjatywy, które są sensowne, przeznaczać sprawiedliwie środki finansowe i ludzi, zabiegać o kontakty, dotacje i stypendia. Nie jest jednak tak (i nie powinno być), że prowincjał dominikański przychodzi z pewnym gotowym i wyrazistym programem — przykładowo ma wizję prowincji ukierunkowanej na dzieło ekumeniczne i robi to przez cztery lata, później przychodzi następny prowincjał i przestawia wszystko — przykładowo na liturgię. Trzeba dbać o wszystko jednocześnie, czyli o to jak być dobrym dominikaninem ogólnie. Zarazem poszczególni bracia mogą mieć jakieś specjalne wezwania. Dlatego ja np. angażuję się w paląco ważne a zaniedbane w Polsce sprawy społeczne. Pewne braki w profesjonalnym podejściu do tych spraw, zwłaszcza w okresie solidarnościowego przełomu wiele nas — jako Kościół — kosztowały. Nie oczekuję jednak, że będzie to priorytet dla wszystkich polskich dominikanów. A jeżeli ktoś się chce tymi problemami zająć, to z radością wesprę i pomogę. Kilku braci zajmuje się odnową liturgii i to jest dla nas wszystkich bardzo ważne. Jeżeli kolejnych paru będzie miało „poryw ekumeniczny" to wspaniale — ubogaci to wszystkich. Proszę nie rozumieć tego jako zbywanie, czy traktowanie lekką ręką spraw ważnych i istotnych. To płynie z głębokiej teologii rządów w naszym Zakonie. Jako prowincjał muszę przede wszystkim pilnować jakiegoś minimum dla wszystkich, bo każdy z nas musi w pewnym stopniu posiadać wrażliwość pastoralną, intelektualną, liturgiczną i oczywiście ekumeniczną. Natomiast jeżeli się uda, że znajdą się zapaleńcy, którzy zajmą się tą fundacją ekumeniczną w Lublinie, może się ona stać zalążkiem i domu spotkań, i studiów, i rekolekcji. Ale sam nie wygeneruję tego, co najwyżej mogę szukać ludzi i pieniędzy. Są pewne limity i personalne, i też materialne (jeżeli chodzi o Lublin, to większość klasztoru jest po prostu ruiną). Zakładanie zaś centrum ekumenicznego, czy ośrodka pojednania np. w Tarnobrzegu, mogłoby się mijać z celem, bo to miejsce na uboczu, a np. Służew jest zbyt przepełniony. Pozostają więc Lublin i Hermanice do dalszego inwestowania, do odpowiedzialnego kontynuowania. Niezbyt wierzę w działania akcyjne — że na rok 2000 zrobimy to, to i to... Przerabialiśmy to w czasach komunizmu: „czynem uczcimy"1. Maja, czy zjazd partii. Je-

stem tego głębokim wrogiem. Będę starał się wzmocnić rolę promotora ekumenizmu, aby podjął jakieś konkretne działania. Ale za te najbliższe naszej codzienności sprawy, przez to zarazem najważniejsze, wy sami jesteście odpowiedzialni. To od was zależy, jak będzie wyglądał Tydzień Ekumeniczny (u nas w Bazylice odbywa się uroczyste zakończenie), jakie wrażenie zrobimy na gościach, w jaki sposób z nimi się spotkamy, porozmawiamy, jaka będzie liturgia, ile wspólnot chrześcijańskich pójdziecie odwiedzić, pokazać, że jesteśmy obecni, że chcemy być w dialogu, chcemy być na wspólnej modlitwie. Ja tego na nikim nie wymuszę, nie polecę np. by w Tygodniu Ekumenicznym każdy nawiedził dwie wspólnoty chrześcijańskie. Teoretycznie można by to zlecić, ale sami rozumiecie, że nie tędy droga. To musi być głębszą potrzebą serca, jak każde działanie podjęte dla Pana Jezusa.

Dziękuję.

OŻYWIĆ DUCHA EKUMENIZMU

z o. prof. Janem A. Kłoczowskim OP — Regensem Studium OO. Dominikanów, rozmawia br. Michał Adamski OP

Jakie miejsce powinno zajmować myślenie ekumeniczne w formacji kapłańskiej? Czy miejscem na spotkanie z tematem ekumenizmu w okresie przygotowania do kapłaństwa są tylko studia, czy również, jak podają niektóre dokumenty, cała formacja powinna być przeniknięta duchem ekumenizmu?

Zarówno dokumenty Kościoła jak i przemówienia papieskie przeniknięte są duchem ekumenizmu. Ekumenizm nie jest „kwiatkiem do kożucha" współczesnego Kościoła, lecz zawarty jest w samym jego rdzeniu i stanowi sposób przeżywania tajemnicy powszechności Kościoła. Wobec tego całe wykształcenie przyszłych duszpasterzy, zarówno filozoficzne jak i teologiczne, powinno być przeniknięte duchem ekumenicznym. Przez ekumenizm w tym sensie rozumiemy nie jakieś rozmywanie prawdy Objawienia w mętnej niejasności sympatycznego dla wszystkich irenizmu, ale gotowość otwarcia wobec prawdy, która w różnym stopniu zawarta jest w każdej tradycji, w każdej ze wspólnot, w każdym z Kościołów.

Czy uważa Ojciec, że w naszym krakowskim studium wykładowcy są przygotowani do przekazywania wiedzy w duchu ekumenizmu i pojednania? Czy jest gotowość do wykładania w takim duchu, w jakim podpisano niedawno „Wspólną Deklarację o Usprawiedliwieniu"?

Myślę, że tak. Zresztą brat chyba wie to lepiej, ponieważ chodzi na wykłady, które ja już dawno ukończyłem. Mogę jednak odpowiedzieć na to pytanie w kontekście tego, co sam mówię, czytam i piszę. Obecnie nie mamy własnego wykładowcy ekumenizmu. Tak się złożyło, że ten, który był — myślę o o. Aleksandrze Hauke–Ligowskim — zajął się bardziej praktycznym uprawianiem ekumenizmu, pracując na wschodzie. Obecnie kogoś takiego musimy sobie znaleźć. Jestem głęboko przekonany, że duch ekumeniczny obecny jest we wszystkim, czego tutaj uczymy, choćby ze względu na to, że taka jest atmosfera jest współczesnego Kościoła, jak również — i to trzeba bardzo wyraźnie powiedzieć — takie jest myślenie naszego Zakonu, który w swoich oficjalnych dokumentach zdecy-

dowanie zachęca do otwarcia w poszukiwaniu prawdy. Nie chodzi o relatywizację prawdy, ale o otwarcie w celu jej poszukiwania.

A propos *dokumentów Zakonu. W naszych Konstytucjach mamy zapis mówiący o tym, że badania teologiczne, dotyczące problemów ekumenicznych powinny zajmować w Zakonie wybitne miejsce, bracia zaś powinni być naukowo przygotowani, rozwijać dzieło ekumenizmu w szczerej współpracy z innymi(por. KKZ, 130). Dlaczego polscy dominikanie w sposób widoczny nie zajmują się ekumenizmem? Czym można wyjaśnić nieobecność dominikanów na płaszczyźnie pracy teologicznej w dialogu ekumenicznym? Podpisana niedawno „Wspólna deklaracja o usprawiedliwieniu" jest tego dobrym przykładem. Złośliwi mówią, że to dzieło franciszkanów.*

Myślę, że wszystko to dotyczy rzeczy znacznie poważniejszej, mianowicie kryzysu ducha mądrościowego, który charakteryzował nasz Zakon i tego, że rozmaite instytucje międzynarodowe o charakterze naukowym, utrzymywane przez dominikanów, przeżywają w tej chwili zasadniczy kryzys. Kryzys ten polega na tym, że w wielu prowincjach brakuje braci. Z drugiej strony, jeśli powołania są, nawet bardzo liczne, to są to najczęściej powołania duszpasterskie, a nie naukowe. W tym sensie obecność dominikanów nie tylko na polu ekumenicznym, ale w ogóle na polu teologicznym jest jednostkowa. Jest kilka wybitnych jednostek wyraźnie obecnych w skali światowej.

Wydaje mi się jednak, że z perspektywy działania duszpasterskiego możemy mówić o obecności ducha ekumenicznego. Jest on nie tylko kwestią otwarcia się na innych braci chrześcijan, ale dotyczy w ogóle pewnej postawy w stosunku do odmienności, do inności. Obserwując horyzont Kościoła polskiego, nasze duszpasterstwo raczej korzystnie się zarysowuje. Szkoda, że jest to robione bardziej ze znaną dominikańską zdolnością do improwizacji niż do rzetelnych studiów, które by to popierały, uzasadniały. Nie znaczy to, że należy rezygnować z pracy duszpasterskiej. Niewątpliwie jednak musi mieć ona podbudowę w poważnych instytucjach, które umożliwiałyby braciom pracę naukową, także w dziedzinie ekumenicznej.

Zbliżamy się do bardzo ważnego momentu w dziejach Kościoła: wejścia w Trzecie Tysiąclecie. Jakie kroki w związku z tym należałoby podjąć, pamiętając o tym, że w studium instytucjonalnym brakuje nam ekumenistów...

Problem dotyczy tego, czy są bracia zainteresowani tą dziedziną. Fakt, że siedzę tutaj przed bratem, niewątpliwie na takie zainteresowanie ze

strony brata wskazuje. Przygotowanie specjalisty to najdroższa inwestycja z wszystkich możliwych. Łatwiej wybudować kościół niż przygotować specjalistę, naukowca, doktora habilitowanego... Na pewno zajmuje to więcej czasu. Myślę, że ta sprawa pozostaje otwarta i cieszę się, że takie zainteresowania wśród braci na studentacie teraz nastają. Być może jest to jakiś znak Boży.

Warto dodać, że tygodnie ekumeniczne były organizowane przy naszym klasztorze już w czasie trwania Soboru. Kardynał Wojtyła bardzo to popierał. To, że duch ekumenizmu trochę osłabł jest problemem nie tylko polskim, ale ogólnoświatowym. Mimo licznych dokumentów i podejmowania różnych działań, praca ekumenistów różnych wyznań bardzo topornie posuwała się do przodu. Powoli formułowano wnioski, zmierzające do uzgodnienia pewnych rzeczy. Takie uzgodnienie miało miejsce ostatnio w sprawie nauki o usprawiedliwieniu.

W Polsce najważniejsze, stojące przed nami wyzwania dotyczą młodzieży, zmian cywilizacyjnych... Dlatego wielu ojców zaangażowało się w pracę duszpasterską, gdzie — przyznajmy to szczerze — często spotkać można postawy znacznie odleglejsze od wiary, niż w przypadku naszych braci z innych Kościołów. Różnice te są niewielkie w porównaniu z ludźmi, którzy w ogóle stracili wszelką wiarę.

Można powiedzieć, że istnieje napięcie między powołaniem apostolskim a ekumenicznym. Bardzo ciekawe byłoby, gdyby porozmawiać z ojcami pracującymi w Hermanicach. Kiedy obejmowaliśmy tę placówkę, mieliśmy świadomość związanego z nią wyzwania. Tytuł wybudowanego tam kościoła (Najświętszej Maryi Panny — Królowej Polski), możnaby interpretować według klucza „Matka Boża — Matka Słowa". Wydaje się, że jest to docenienie Słowa, które luteranie stawiają w centrum i pokazanie w nieco innej perspektywie kultu maryjnego: nie w obrzędowo — zewnętrznym wyrazie, który być może dla naszych braci z Kościołów reformowanych jest trudny do zrozumienia i wytrzymania. W momencie, gdy zaczyna się mówić o Maryi teologicznie, jako o Matce Słowa, to nie ma mowy o kwestionowaniu przez naszych braci dogmatów mariologicznych, które są przecież zakorzenione w dogmatach chrystologicznych, a te z kolei wszyscy chrześcijanie przyjmują.

Tak więc może niezbyt spektakularnie, ale w dalszym ciągu chyba duch ekumenizmu jest wśród nas obecny. Jeśli jednak stoi w progu jakiś nowy impuls, który mógłby go ożywić, to bardzo bym się z tego cieszył. Mogłaby na przykład już teraz powstać na studentacie grupa braci, coś w rodzaju nieformalnego seminarium, które studiowałoby te zagadnienia tak w wymiarze dogmatycznym, jak i duszpasterskim. Można by nawiązać kontakt z teologami z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i za-

stanowić się np. nad problemami duszpasterzy luterańskich. Jak moglibyśmy im pomóc? Jak korzystać ze wspólnych doświadczeń? Ważne jest, aby już teraz podjąć trwały wysiłek w kierunku pogłębienia całej tej problematyki. Zakres jest bardzo szeroki: od relacji z Kościołami wschodnimi, które dogmatycznie są nam bliższe choć w relacjach dość trudne, a poza tym uwikłane politycznie, do kontaktów z Kościołami z nurtu reformacji, które choć dogmatycznie bardziej odrębne, to jednak w sensie kulturowym bardzo nam bliskie.

Myślę, że należy wspomnieć o jeszcze jednym, głębszym wymiarze, związanym z formacją filozoficzną. Należy wziąć pod uwagę to, co współcześnie nazywa się filozofią dialogu. Pokazuje ona bowiem w bardzo dojrzały sposób, że zrozumieć siebie mogę tylko w dialogu z drugim człowiekiem. W tym sensie dialog ekumeniczny może nam, katolikom, pomóc w spotkaniu z innymi i lepiej zrozumieć, kim tak naprawdę jesteśmy jako chrześcijanie. Zatem nie odcinanie się, ale odkrycie głębi tego, co jest nam wspólne. Jeśli prawdą jest to, co powiadają dialogiści: „Poznasz siebie patrząc twarz drugiego człowieka, a nie wpatrując się w lustro", czyli żyjąc bardziej dialogiem niż monologiem, to poprzez działania ekumeniczne lepiej poznamy siebie: nasze grzechy, nasze nieprzygotowanie do otwartej postawy ekumenicznej... Zobaczymy na ile nie potrafimy dostrzec we własnym myśleniu ziaren głupoty, braku otwarcia na prawdę i przywiązania do skostniałych formułek. Przedstawiciele innych wyznań zarzucają nam w tej chwili, że jesteśmy tak zajęci sobą, że nie widzimy obok siebie innych. Przypominamy sobie tylko uroczyście, gdzie się odbywa taki oficjalny odpust pt. Tydzień Ekumeniczny.

Jak czuje się Ojciec, kiedy na co dzień, na polu działań ekumenicznych niewiele się dzieje, natomiast z chwilą rozpoczęcia Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, zaczynają się nagle pojawiać w czasie Mszy Świętej, w modlitwie wiernych prośby o zjednoczenie. Kapłani odznaczają się większą niż zwykle wrażliwością w tej dziedzinie... Przypomina to nieco „skrzyknięty" Tydzień Miłosierdzia, Tydzień Misyjny...

Taka akcyjność jest w moim przekonaniu jedną z pozostałości komunizmu, który też był akcyjny. Ważne jest, aby przejść od akcyjnego do codziennego i lepiej przemyślanego działania, zmierzającego do większego otwarcia się na innych, także i w tym celu, aby siebie lepiej zrozumieć. Formacja intelektualna powinna być od samego początku, a więc od etapu filozoficznego integralnie otwarta na te problemy. Otwartość formacji wcale nie oznacza, że musi być ona eklektyczna, bezkrytyczna. Byłoby to brakiem szacunku wobec tych, z którymi rozmawiamy. Prawda, jak powiedział Hans Urs von Balthasar, w samej swej istocie jest dia-

logiczna, to znaczy wyłania się z dialogu i jeśli jest głęboko ujęta, to może objąć rzeczy, które przy płytszej próbie uchwycenia wydają się sprzeczne i przeciwstawne.

Warto byłoby przestudiować metodologię dialogu, który doprowadził do podpisania wspólnego oświadczenia o łasce. Z pewnością nie był to łatwy kompromis, lecz wypracowanie takiej formuły, w której prawda ujęta została pełniej, mniej cząstkowo niż w dotychczasowych jej określeniach, stosowanych w poszczególnych Kościołach. Myślę, że można by napisać nawet pracę doktorską na ten temat.

Skoro mowa o filozofii dialogu, chciałbym zapytać, czy dominikanin bez żadnych uprzedzeń może skutecznie uprawiać taką filozofię, nie rezygnując tym samym z ducha racjonalizmu św. Tomasza?

Po pierwsze: jeśli nie traktujemy św. Tomasza tylko jako zamkniętą mumię, której należy kadzić, dostrzeżemy z łatwością, że był on otwarty na różne metody filozoficzne swoich czasów. Na pewno więc byłby dziś otwarty również na filozofię dialogu.

Po drugie: filozofia dialogu nie jest filozofią irracjonalną. Nie ma nic wspólnego z postmodernistycznymi czy *New Age'owskimi* pomysłami.

Czasem jednak słyszy się takie opinie...

Być może są to opinie ludzi, którzy nigdy nie spotkali się z filozofią dialogu. Tomaszowa filozofia człowieka wymaga uzupełnienia o filozofię osoby, nie taką jednak, która jest samotną wyspą, ale o tę, która jest otwarta na drugiego. To, co filozofia dialogu odsłoniła, jest niesłychanie ważne. W pismach Papieża, a przedtem Karola Wojtyły, znaleźć można bardzo ciekawe inspiracje oraz próby znalezienia na gruncie filozofii dialogu takiego modelu formacji intelektualnej, dzięki któremu fundamentalny, metafizyczny pogląd św. Tomasza mógłby być uzupełniony, poszerzony, a nawet zmieniony.

Czy oznacza to, że współczesny dominikanin może wyruszyć na poszukiwanie Kumanów, zaopatrzony w Summę contra gentiles *i kilka podręczników teologii dogmatycznej, ożywiony pragnieniem spotkania z innym, w myśl filozofii dialogu?*

Myślę, że swoisty dialog istniał także w średniowieczu, gdzie szybciej znali swoje poglądy uczeni arabscy, żydowscy i chrześcijańscy, niż ma to miejsce dzisiaj. To ciekawe, bo przecież zamiast Internetu, mieli do dyspozycji jedynie muły, które przenosiły książki. Oni jednak książki te

czytali, podczas gdy my teksty błyskawicznie przesyłane nam przez Internet jedynie przeglądamy. Myślę, że w tym sensie szukać należy Kumanów, którzy są wokół nas i w nas. Krańce świata są w każdym człowieku, a myślenie dialogiczne jest myśleniem, które wyrosło z pnia biblijnego. Jest ono nie do pomyślenia poza bibilijną wizją człowieka, która jest zawsze wizją „Ja" zakorzenionego w „Ty", tak Boskim, jak i ludzkim. Mówią o tym wszystkie Ewangelie: bliźni jest sakramentem Boga. Kiedy Lévinas chciał przybliżyć filozofię twarzy, to odwoływał się do 25. rozdziału Ewangelii wg św. Mateusza.

Na zakończenie jeszcze jedno pytanie. Kiedyś ks. Hryniewicz napisał kilka artykułów o trudnościach, z jakimi musi zmierzyć się ekumenista w Polsce. Przypominam sobie tekst pt. „Uczę się ciebie ekumenio", w którym wskazanych jest szereg pojawiających się trudności. Jakie słowa zachęty mógłby skierować Ojciec do przyszłych ekumenistów? Czego się wystrzegać, a za czym podążać?

Przede wszystkim niezwykle ważne jest wykształcenie w sobie pozytywnych poglądów i — gdy trzeba — podejmowania dyskusji i polemik, ale bez zacietrzewienia, które często charakteryzuje przeciwników ekumenii. Trzeba być ekumenicznym wobec przeciwników ekumenii, ale też twardym w swoich własnych przekonaniach. Warto dodać, że potrzeba wiele pracy, aby myślenie ekumeniczne nie tylko ogarnęło, ale wręcz przeniknęło myślenie katolickie. Dotyczy to zresztą wszystkich Kościołów. Proszę pamiętać, że już teraz pojawiają się wśród luteranów głosy, że podpisanie wspominanego dokumentu oznacza utratę własnej tożsamości.

Ale podobne komentarze można usłyszeć również w gronie księży katolickich...

Tak. Często to, co naprawdę dzieje się w Kościele, co jest twórczym duchem Soboru Watykańskiego II, który żyje i który działa, nie jest do końca zasymilowane w konkretnym myśleniu. Trzeba więc liczyć się z tym, że przed nami długa praca...

Czyli cierpliwość...

Cierpliwość, dojrzałość, wytrwałość, wielkoduszność.

To duże zadanie...

Oczywiście, ale chyba tylko takie wezwania warto podejmować.

Dziękuję bardzo za rozmowę.

DIALOG — NADZIEJA WSPÓLNEGO POSZUKIWANIA BOGA

z o. Tomaszem Golonką OP — magistrem braci studentów rozmawia br. Michał Adamski OP

Wspólnota jest miejscem szczególnego doświadczenia inności, różnorodności osobowości, postaw, charakteru, czy talentów. Jakie zatem miejsce zajmuje postawa dialogu we wspólnocie?

Odpowiedź jest oczywista, aż — chciałoby się powiedzieć — trywialna: dialog w budowaniu wspólnoty zajmuje miejsce kluczowe. Przez dialog rozumiem wzajemne poznawanie się, słuchanie, dostrzeganie różnic i bogactwa dobra, jakie każdy z nas wnosi do życia wspólnego. Ale oczywistość i łatwość tej odpowiedzi jest niestety tylko teoretyczna. O wiele trudniejsza jest odpowiedź faktyczna, wyrażona w codzienności budowania porozumienia. To okazuje się być bardzo ciężką pracą. Wymaga wiele wysiłku, troski, zaangażowania, pokory, gotowości do nieustannego przebaczania sobie, narażania siebie na zranienia, które wydają się być nieuniknione, w końcu gotowości do budowania w każdej chwili spotkania i jedności. Bardzo łatwo przychodzi nam odpowiadać w teorii, że dialog jest absolutnie niezbędny i podstawowy. Trzeba nam jednak pamiętać o odpowiedzi dawanej przez nasze życie, każdego dnia, o postawie dialogu uwidaczniającej się w działaniu. Dopiero pozytywne udzielenie takiej odpowiedzi sprawia, że jesteśmy bliżej siebie, że bardziej jesteśmy jednością.

Powiedzieliśmy, że dialog jest pewnym otwarciem się na innych. Jakie Ojciec z perspektywy lat swojej pracy w formacji widzi trudności wynikające z takiej postawy i jakie ewentualne zagrożenia niesie postawa przeciwna — brak dialogu?

W czasie formacji każdy z braci dąży do odkrycia swojej własnej indywidualności. Na tej drodze jednak nieustannie spotyka różnorodność innych. Z jednej strony więc kształtuje swoją osobowość, a z drugiej strony tonie w morzu różnorodności. To jest trudne doświadczenie uczenia się funkcjonowania w różnorodności, przy jednoczesnym odkrywaniu i kształtowaniu swojej własnej tożsamości. Trudności rodzących się przy

rozwiązywaniu tego konfliktu może być wiele. Jedną z nich jest postawa „okopywania się", czyli stwarzania przestrzeni bezpiecznej dla siebie: staję się w zachowaniu szorstki, ostry, ponieważ każdą moją wypowiedź muszę uzbroić w wielość zabezpieczeń. To pozwala mi co prawda osłonić się przed ewentualną nieakceptacją mojej inności, ale też niczego przez to nie zyskuję, bo nie dopuszczam do siebie innych. Inną trudnością jest lęk przed zranieniem. Lęk ten jest szczególnie silny wtedy, gdy ktoś był poraniony we wcześniejszych etapach dojrzewania i rozwoju. Taki człowiek jest szczególnie wrażliwy i przyjmuje różne pozy i formy obronne, aby nie narazić się na powtórne zranienie. Jeszcze inną trudnością jest zarozumialstwo, a co za tym idzie ideologizacja — moje jest najlepsze i jedyne.

Jak pomagam braciom w tych różnych trudnościach? Przede wszystkim staram się z braćmi rozmawiać, stwarzając warunki do tego żeby bracia mogli się wypowiedzieć. Próbuję też dzielić się swoimi przemyśleniami i spostrzeżeniami. Czasem wchodzę w konfrontację z innymi sposobami myślenia. Inną pomocą jest tworzenie różnych gremiów, gdzie możemy rozmawiać ze sobą, podejmować i rozwiązywać problemy. Są to spotkania dziekanów [przedstawicieli poszczególnych roczników stanowiących wraz z wychowawcami tzw. radę dziekanów (przyp. red.)], kapituły, spotkania tematyczne podczas których bracia mogą się wypowiadać i uczyć wzajemnego słuchania. Spotkaniu, porozumiewaniu się i współpracy służą też inicjatywy, które bracia sami podejmują, wspólne spędzanie wolnego czasu (przechadzki) itp.

Pytałeś też, jakie zagrożenia wynikają z braku dialogu. Niewyjaśnione i pozostawione samym sobie zatargi, krzywdy czy napięcia niestety narastają i zaczynają żyć swoim własnym życiem. Pogłębia to oddalenie i wzajemny rozłam; a dla nas dominikanów jest sprawą życia i śmierci, czy będziemy podejmowali wysiłek zmierzania ku sobie, czy nie. Bo skoro mamy uczyć ludzi spotkania, budowania relacji, przyjaźni, to bez własnego doświadczenia bólu, zmagania, cierpienia w budowaniu porozumienia nie mamy ludziom nic do zaoferowania — oprócz teorii.

Mówił Ojciec o przeprowadzanych rozmowach z braćmi (tzw. dyrekcjach). Gdy rozmawia przełożony z podwładnym istnieje ryzyko, że przez pokazanie swojej wyższości może on sprawić, iż druga strona się zamknie. Ksiądz Tischner nazywa to pytaniem inkwizytora, którego celem jest oskarżenie bądź przyłapanie kogoś na gorącym uczynku. Jakie świadome kroki podejmuje Ojciec, aby uniknąć sytuacji przesłuchania, w której zachowania obronne generują się same?

Zawsze zależy mi na tym, aby nasze rozmowy zaczynały się i dotyczyły tych spraw, które braci interesują, które sami bracia chcą poruszyć. Obszar, po którym się poruszamy i zakres rozmowy wyznaczają bracia. Drugą rzeczą ważną dla mnie jest próba rozpoznania, z czym bracia przychodzą na spotkanie: z racjonalnymi problemami i pytaniami oczekując konkretnych odpowiedzi, czy przychodzą pełni kłębowiska emocji, którym trzeba stworzyć przestrzeń wyrażenia i zaistnienia; czy też z jednym i drugim na raz. Bardzo ważną sprawą w tych rozmowach jest kwestia wzajemnego zaufania, które buduje się przez dziesiątki wspólnie spędzonych godzin. To zaufanie rodzi się z nadziei, że jesteśmy ludźmi szukającymi Pana Boga, którzy mimo swej ułomności próbują dążyć do świętości. Zaufanie rodzi się również z nadziei, że pragniemy dobra. Cieszę się, gdy po wielu spotkaniach, rozmowach, wspólnych decyzjach zaufanie to wzrasta.

Czasami mówi się o posłuszeństwie dialogowanym. Czy jest jednak zdaniem Ojca taki moment, w którym dialog może przynieść więcej szkody, niż korzyści? Myślę o takiej sytuacji, w której pozwalamy na rozmywanie naszych postaw, tylko po to, żeby kogoś nie urazić. Czy na studentacie są takie sytuacje, w których trzeba rezygnować z tak pojętego dialogu, a zająć w sposób wyraźny stanowisko? Jaka jest granica dialogu?

Każdy z nas podejmuje ślub posłuszeństwa, aby żyć tak jak Pan Jezus. Jeżeli w sobie nie ukształtuję postawy, że ja chcę żyć posłuszeństwem samego Pana Jezusa, to w ogóle jakiekolwiek mówienie o posłuszeństwie nie ma sensu. Posłuszeństwo Chrystusa jest posłuszeństwem Syna wobec Ojca. Syn, w tym co Go spotyka, chce rozpoznać słowo Ojca. Niezależnie od tego, czy są to rzeczy sprzyjające, czy niesprzyjające, Syn rozpoznaje w nich obecność Ojca i pozostaje Mu wierny. Syn pyta Ojca o Jego wolę, o sens, o prawdę i dobro sytuacji, w których się znajduje. I to właśnie jest dialog — dialog, który zmierza do zrozumienia zamysłu Ojca. Syn rozmawia z Ojcem po to, aby Go dobrze zrozumieć i wejść w Jego zamysł — dialog między Ojcem i Synem w Duchu Świętym. Wejście w takie posłuszeństwo oznacza, że w tym co nas spotyka chcemy rozpoznawać, co Pan Bóg do nas mówi, jak nas prowadzi, czego nas uczy. Ryzykuję tutaj stwierdzenie, że rozpoznanie woli Bożej w sytuacjach, które są „po naszej myśli" jest równie trudne, jak rozpoznanie tego, co Pan Bóg do nas mówi w sytuacjach, które „po naszej myśli" nie są. To co nas spotyka, jest więc w jakim sensie, wtórne. Zasadnicze pytanie brzmi: „Co Bóg chce mi powiedzieć?" Wchodzę więc w to co mnie spotyka, pytam Boga co On do mnie przez to mówi i w ten sposób prowadzę z Nim dialog — szukam

zrozumienia. W konkretnej decyzji przełożonego, próbuję odkryć zamysł Boga i odkryć dobro, które jest w niej ukryte. To jest posłuszeństwo dialogowane.

Ostatnie pytanie. Czy w konferencjach, homiliach, rozmowach z braćmi porusza Ojciec tematykę ściśle ekumeniczną? Czy też może, Ojca zdaniem, w przygotowaniu się do kapłaństwa postawę ekumeniczną wystarczy kształtować przez uczenie się w praktyce postawy dialogicznej, otwartości na odmienność, na bogactwa drugiego brata, żyjąc z nim we wspólnocie?

Jeżeli ktoś w czasie formacji nauczy się porozumiewania z innymi na poziomie wspólnego myślenia, współpracy i współodczuwania, to myślę, że sobie poradzi i jako ksiądz, i jako duszpasterz, teolog czy ekumenista. Człowiek może wygrać swoje życie, gdy zrozumie, czym jest budowanie porozumienia międzyludzkiego. Wszystko inne będzie tylko rozwinięciem tego doświadczenia, które się pozyskało.

Mówiąc o przygotowaniu do kapłaństwa, rzeczywiście warto by zwrócić większą uwagę na przygotowanie do posługi współistnienia, współpracy i jednania różnych wspólnot chrześcijańskich. Jest tego u nas może za mało. Żyjemy przecież w społecznościach wielowyznaniowych i myślę, że konkretniejsze przemyślenie tego wymiaru naszego życia i posługi staje przed nami jako zadanie.

Dziękuję za rozmowę.

EKUMENICZNY „ROZKŁAD JAZDY"
(NA PODSTAWIE INFORMACJI KATOLICKIEJ AGENCJI INFORMACYJNEJ)

ŚWIAT

18 stycznia 2000 — Początek Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan: Otwarcie Drzwi Świętych w Bazylice św. Pawła za Murami. Nabożeństwo ekumeniczne

25 stycznia — Święto Nawrócenia św. Pawła Apostoła: Bazylika św. Pawła za Murami. Nabożeństwo ekumeniczne i zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan

7 maja — Rzym, Koloseum: Nabożeństwo ekumeniczne ku czci „nowych męczenników"

10 czerwca — Rzym: Wigilia ekumeniczna przed Zesłaniem Ducha Świętego.

11 czerwca — Bazylika św. Piotra: Dzień Modlitw o współpracę między różnymi religiami

3 października — Dzień dialogu chrześcijańsko–żydowskiego

KRAJ

17 stycznia — Dzień dialogu chrześcijańsko–żydowskiego

18–25 stycznia — Tydzień modlitw o jedność chrześcijan

25 stycznia — Święto nawrócenia św. Pawła: celebracja ekumeniczna w diecezjach

12 marca 2000 — Gniezno: spotkanie prezydentów 9 państw europejskich, związanych z życiem i misją św. Wojciecha: Polski, Niemiec, Czech, Węgier, Ukrainy, Litwy, Słowacji, Włoch i Francji. Prezydenci goszczący u grobu św. Wojciecha w Gnieźnie będą uczestniczyć także w specjalnym nabożeństwie ekumenicznym z tej okazji. Ze strony katolickiej w nabożeństwie ma uczestniczyć Prymas Polski kard. Józef Glemp, metropolita gnieźnieński abp Henryk Muszyński oraz legat papieski, który nie został jeszcze wyznaczony. W liturgii wezmą również udział: abp Sawa, zwierzchnik polskich prawosławnych oraz bp Jan Szarek zwierzchnika Kościoła ewangelicko–

augsburskiego, przewodniczący Polskiej Rady Ekumenicznej. Nabożeństwo będzie ukazywało bogactwo liturgii prawosławnej, katolickiej i protestanckiej. Liturgia ma też uwzględniać języki obecnych na spotkaniu prezydentów państw; w językach tych — według pierwszych planów — zostanie odmówiona modlitwa powszechna. Powstał już międzywyznaniowy zespół, który zajmuje się przygotowaniem liturgii. Prawosławnego metropolitę Sawę reprezentuje w nim ks. Doroteusz Sawicki, ewangelicko–augsburskiego biskupa Jana Szarka ks. Andrzej Dębski, a katolickiego metropolitę gnieźnieńskiego abp. Henryka Muszyńskiego — ks. Mieczysław Augustynowicz

25 marca — uroczystość Zwiastowania NMP: Główne uroczystości ekumeniczne Wielkiego Jubileuszu na ziemiach polskich odbędą się w związku z uroczystością Zwiastowania (czyli Wcielenia Syna Bożego). Prawda o Wcieleniu jest przedmiotem wspólnej wiary wszystkich chrześcijan. W Białymstoku obchody tego podstawowego dla historii Zbawienia momentu będą celebrowane wespół z prawosławnymi, a w Bielsku–Białej ze wspólnotami Kościołów protestanckich (szczególnie ewangelicko–augsburskiego), który w tym regionie ma największe skupisko wiernych.

10 czerwca — Wigilia ekumeniczna przed uroczystością Zesłania Ducha Świętego

Jesienią 2000 w Lublinie odbędzie się spotkanie modlitewne z udziałem przedstawicieli różnych religii. Ma ono nawiązywać do chlubnych tradycji Lublina, jako miasta spotkania i pojednania różnych kultur i narodów, a także upamiętniać tragedię Majdanka. Na spotkanie to zostali zaproszeni przedstawiciele 30 narodów, których członkowie ponieśli męczeńską śmierć w hitlerowskim obozie na Majdanku, w tym Żydzi z Europy i Stanów Zjednoczonych. Ceremonie religijne połączone będą z nadaniem tytułów doktora honorowego KUL wybitnym intelektualistom oraz osobom zasłużonym dla pojednania i dialogu. Abp Józef Życiński zapowiada, że wśród uhonorowanych znajdą się członkowie różnych nacji, wyznań i religii.

Ważnym akcentem ekumenicznym jest również przygotowywane „Przesłanie polskich Kościołów do Kościołów Europy". Jego podstawą — jak poinformował abp Muszyński — byłoby ostateczne wzajemne uznanie przez polskich katolików, prawosławnych i protestantów ważności chrztu udzielanego w ich Kościołach. „Skoro wzajemnie uznajemy chrzest, który jest podstawą wszystkiego w Kościele, to chrześcijaństwo w trzecim tysiącleciu ma przyszłość. Trzeba tylko, żebyśmy byli wiarygodnymi świadkami Chrystusa" — podkreślił metropolita gnieźnieński.

TYDZIEŃ MODLITW O JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAN W KRAKOWIE

Program nabożeństw ekumenicznych 22–30 STYCZNIA 2000 r.
(Informacje z Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu PAT w Krakowie)

Sobota, godz. 11.00, **w bazylice Serca Jezusa — xx. Jezuitów, ul. Kopernika 26**

Niedziela, godz. 10.00, **w Kościele Prawosławnym, ul. Szpitalna 24**

Liturgia św. i nabożeństwo z udziałem przedstawicieli innych Kościołów

Poniedziałek, godz. 17.00,

w kościele św. Jadwigi Królowej, ul. Łokietka 60, z udziałem przedstawicieli Kościoła Chrześcijan Baptystów

w kościele św. Judy Tadeusza w Czyżynach, ul. Wężyka 6, z udziałem przedstawicieli Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego

w kościele św. Floriana, ul. Warszawska 1 c, z udziałem przedstawicieli Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego

w kościele sióstr Norbertanek na Salwatorze, ul. Kościuszki 88, z udziałem przedstawicieli Kościoła Prawosławnego

w kościele św. Szczepana, ul. Sienkiewicza 19, z udziałem przedstawicieli Kościoła Polsko-Katolickiego

w bazylice OO. Franciszkanów, pl. Wszystkich Świętych 5, z udziałem przedstawicieli Kościoła Starokatolickiego Mariawitów

Wtorek, godz. 17.00, **w kaplicy Kościoła Ewangelicko–Metodystycznego ul. Długa 3**

Środa, godz. 17.00, **w kościele Ewangelicko–Augsburskim, ul. Grodzka 58**

Czwartek, godz. 17.00, **w kaplicy Kościoła Chrześcijan Baptystów, ul. Wyspiańskiego 4**

Piątek, godz. 17.00, **w Kościele Polsko–Katolickim, ul. Friedleina 8**

UROCZYSTE ZAKOŃCZENIE TYGODNIA EKUMENICZNEGO

Niedziela, godz. 17.00, **w bazylice OO. Dominikanów, ul. Stolarska 12**

Ekumeniczne nabożeństwo Słowa Bożego — Msza św. pod przewodnictwem J.E. Ks. Kardynała Franciszka Macharskiego.

Po zakończeniu: Studencka Grupa Ekumeniczna „Unitas" zaprasza wszystkich chętnych na agapę

Kurt Pritzl OP

ARYSTOTELES I TOMASZ Z AKWINU
O POWSZECHNIE DZIELONYCH PRZEKONANIACH[1]

W *Topikach* Arystoteles wyróżnia pewien rodzaj poglądów jako punkty wyjścia dla dialektycznego rozumowania. Nazywa te szczególnego rodzaju poglądy mianem *endoxa* i opisuje je jako „te przekonania, które są uznawane albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez mędrców (*tois sofois*), a wśród tych ostatnich, albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez najbardziej wybitnych i sławnych." (1.1.100b21–23)[2] W swej poprawionej wersji oksfordzkiego tłumaczenia (standartowego angielskiego tłumaczenia dzieł Arystotelesa) Jonathan Barnes odnajduje coś z autentycznego znaczenia greckiego słowa *endoxon* oddając je po angielsku jako *reputable* (tzn. „cieszący się dobrą sławą").[3] Zatem *endoxa* tzn. poglądy lub przekonania podzielane przez wszystkich, przez większość lub przez znawców (wszystkich lub większość z nich, bądź też przez najbardziej wybitnych i cenionych) są, zdaniem Arystotelesa, poglądami godnymi szacunku, wartościowymi, w cenie.

Celem tego tekstu jest przedyskutowanie sposobu i szczególnego charakteru tych poglądów, z uwzględnieniem roli jaką pełnią one w jego opisie racjonalnych badań oraz w jego filozoficznych poszukiwaniach. Zagadnienia te były dość szeroko dyskutowane przez amerykańskich i angielskich uczonych zainteresowanych filozofią Arystotelesa, ale moim

[1] Wykład inauguracyjny wygłoszony 19 września 1994 r. w Kolegium Filozoficzno–Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie.

[2] *endoxa de ta dokounta pasin e tois pleistois e tois sophois, kai toutois e pasin e tois pleistois e tois malistagnorimois kai endoxis*. Wszystkie teksty tłumaczeń pochodzą z wydania Barnes'a 1984, chyba, że zaznaczono inaczej. W polskim tłumaczeniu, jeżeli nie zaznaczono inaczej wszystkie cytaty pochodzą z: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. Kazimierz Leśniak, Antoni Paciorek, Leopold Regner, Paweł Siwek, Daniela Gromska, Witold Wróblewski, Warszawa 1990–1996.

[3] Argumentację za takim tłumaczeniem: zob. Barnes 1980.

zdaniem, niewielu potraktowało dostatecznie poważnie to, jak zasadnicze znaczenie ma autorytet i jak podstawową rolę mają tego rodzaju poglądy w Arystotelesowym rozumieniu sposobu, w jaki ludzie współuczestniczą w prawdzie. Znaczna część przedstawionej tu interpretacji Arystotelesa budzi kontrowersje w moim środowisku, niemniej sądzę, że powraca ona do tradycyjnego rozumienia tej części myśli Arystotelesa.

Angielski uczony Myles Burnyeat (1986, 11) dostrzega ogólny problem, będący źródłem inspiracji niniejszego tekstu. Charakteryzuje on *endoxa* jako „drogę do prawdy" we wszelkich racjonalnych badaniach i dodaje: „Arystoteles w sposób wyjątkowy wśród starożytnych filozofów szanuje ludzkie opinie: zarówno opinie innych filozofów jak i zwykłych ludzi. Nie broni on filozofii «zdrowego rozsądku» na sposób G. E. Moore'a, lecz utrzymuje, iż jeśli wszyscy bez wyjątku w coś wierzą, musi to być prawdziwe. Arystoteles czyni także coś, czego nigdy nie ośmieliłby się uczynić dwudziestowieczny filozof, jak Moore: z opinii «większości» oraz «mędrców» czyni podstawę nauki."[4] W pewnego rodzaju poglądach można uznać rolę autorytetu za godną uwagi i to właśnie chciałbym tu dokładniej przebadać.

Dyskusja przebiega w kolejnych punktach: [1] bliższe przyjrzenie się tym rodzajom opinii, poglądów czy przekonań, które Arystoteles rozpoznaje jako *endoxa*; [2] badanie epistemologicznego charakteru oraz roli metodologicznej tych poglądów; [3] rozpoznanie, czy tego samego rodzaju opinie występują i funkcjonują w podobny sposób u Tomasza z Akwinu, oraz, oparte na przedstawionej tu doktrynie Arystotelesa, końcowe uwagi na temat relacji między teologią a wiarą całej wspólnoty Kościoła.

[1]

Endoxa, czyli opinie cieszące się powszechnym uznaniem, to poglądy czy przekonania wyznawane przez wszystkich ludzi, przez większość lub przez ekspertów.[5] Ten opis dzieli oznaczony rodzaj opinii na dwie klasy: z jednej strony opinie wszystkich lub większości, z drugiej — nielicznych ekspertów. Mamy tu zatem do czynienia z rozróżnieniem między wielością a jednością, jakie w tej czy innej formie odsyła przynajmniej do Ksenofanesa, Heraklita i Parmenidesa. Platon nadaje mu najbardziej klasycznie antytetyczną postać, gdy przeciwstawia *polloi*, nie–filozoficzną, pospolitą zbiorowość jednemu filozofowi, którego wzorem jest

[4] Twierdzenie Burnyata, iż arystotelesowskie rozumienie *endoxa* jest wyjątkowe, pozostaje kontrowersyjne. O stosunku Ksenofonta i platońskiego Sokratesa do *endoxa*, zob. Vlastos 1983, 42–44, oraz Pritzl 1995.

[5] Greckie *sophos* jest niejednoznaczne, oznacza albo umiejętność techniczną albo mądrość.

Sokrates. Jest więc czymś nadzwyczajnym, iż Arystoteles, który w znacznym stopniu podziela pogardę Platona dla *polloi*, zarówno poglądy pospolitej zbiorowości jak i nielicznych ekspertów traktuje jako *endoxa*.

Poglądy owej zbiorowości mają status *endoxa* tylko wtedy, gdy podzielają je wszyscy lub przynajmniej większość. Fakt, iż jakąś opinię podzielają wszyscy lub większość, ma dla Arystotelesa podstawowe znaczenie; uważa to za warunek dostateczny, aby ów pogląd był godny uznania. Poszczególne opinie jednostek, które nie są ekspertami w rozważanej w danej chwili kwestii, nie zasługują w jego klasyfikacji na miano *endoxa*. Nacisk, z jakim Arystoteles podkreśla, iż opinia podzielana przez wszystkich lub przez większość winna być *endoxon*, godna uznania, obejmuje nawet węższą klasę opinii wyrażanych przez ekspertów. W obrębie tej węższej klasy Arystoteles ponownie rozróżnia między wieloma i jednym, tak iż wśród uczonych ekspertów w danej dziedzinie indywidualne opinie jedynie nielicznych wybitnych ekspertów mają same w sobie wartość *endoxa*. Poglądy „większości" ekspertów nie są godne uznania, *endoxa*, jeśli nie przedstawiają zgodnej opinii całej lub niemal całej społeczności uczonych. Rozróżnienie między wszystkimi a większością, odniesione najpierw do całej społeczności ludzkiej a potem do całej społeczności uczonych, idzie w parze z arystotelesowską identyfikacją przedmiotu *episteme*, nauki, jako tego, co ma miejsce zawsze lub przeważnie (*Metaph.* 5.7;6.2). Podobnie, opinia jednomyślna lub bliska jednomyślności zasługuje na uznanie i cieszy się przynależnym takiej opinii autorytetem. W ten sposób Arystoteles uznaje, że w naturze, w tym także w naturze człowieka nie można osiągnąć absolutnej konieczności.

Arystoteles całkiem na serio uznaje opinie obu rozróżnionych stron, zarówno owych wielu jak i nielicznych ekspertów. W odniesieniu do opinii, poglądów czy przekonań powszechnie wyznawanych przez wszystkich czy też przez większość, Arystoteles twierdzi w *Etyce Nikomachejskiej*: „Twierdzimy bowiem, że to, co wszystkim się wydaje, rzeczywiście też tak się ma. Kto zaś zbija to przekonanie, nie zdoła zastąpić go innym, bardziej wiarygodnym" (10.2. 1172b–1173a).[6] Co zaś do opinii, poglądów lub przekonań utrzymywanych przez ekspertów, zazwyczaj Arystoteles rozpoczyna dyskusję nad jakimś zagadnieniem od przeglądu opinii swych poprzedników, o których w wypadku pewnego zagadnienia mówi: „same fakty wskazały im właściwą drogę i wspólnie przymuszały do badania przedmiotu" (*Metaph.* 1.3. 984a18–19; tłum. za tekstem angielskim).[7]

[6] *ha gar pasi dokei, taut' einai phamen, ho d' anairon tauten ten pistin ou panu pistotera erei.*

[7] *Prointon d' houtos auto to pragma hodopoiesen autois kai sunenangkase zetei.*

W odniesieniu do tej taksonomii można stawiać wszelkie rodzaje pytań. W następnej części tej pracy, której celem będzie wyjaśnienie epistemologicznego statusu tych opinii, chciałbym szczególnie zwrócić uwagę na to, (1) w jaki sposób Arystoteles potrafi łącznie zakwalifikować jako *endoxa* poglądy pospolitej zbiorowości oraz nielicznych ekspertów, oraz (2) dlaczego wspólnota wierzeń — jednomyślność lub niemal-jednomyślność wierzeń — odgrywa kluczową rolę, jeśli pominiemy poglądy bardzo nielicznych ekspertów najwyższej klasy.

[2]

W *Topikach* Arystoteles uznaje *endoxa* jako punkt wyjścia dialektyki. Gdzie indziej stawia je w jednym rzędzie z percepcją zmysłową, jako zjawiska, *phainomena*. Jest to znamienny fakt, na który G. E. L. Owen (1961) w swym znaczącym artykule zwrócił powszechną uwagę tych, którzy czytają angielskie teksty naukowe poświęcone arystotelizmowi. Pewien rodzaj opinii, *endoxa*, produkt ludzkiej aktywności intelektualnej, jest jak percepcja zmysłowa; są to zjawiska tego, co rzeczywiste, czy też dokładniej „rzeczy, które się pojawiają".[8] W *Etyce Eudemejskiej* Arystoteles utrzymuje, że *phainomena* to „świadectwa i przykłady" dla poszukiwań, zarówno w odniesieniu do budowania teorii jak i jej konfirmacji (1216b26–28)[9], a to ma zastosowanie do *endoxa* tak samo jak do percepcji zmysłowej. Znaczy to, że *endoxa*, podobnie jak percepcje zmysłowe, tworzą formę doświadczenia tego, co rzeczywiste. Dostarcza ona danych, które teoria wyjaśnia, oraz podstaw, na których jest oceniana. W rzeczy samej, Martha Nussbaum (1982, 274) utrzymuje, że połączenie przez Arystotelesa *endoxa* oraz percepcji zmysłowych jako zjawisk, *phainomena*, ukazuje jego zaangażowanie na rzecz „swobodnego i szerokiego pojmowania «doświadczenia»", obejmującego różnorodne sposoby, w jakie „człowiek–obserwator postrzega czy też «ujmuje» świat".

Arystoteles pokazuje, co ma na myśli włączając *endoxa* wraz z percepcją zmysłową jako zjawiska, gdy w *Topikach* (1.11) utrzymuje, że uzasadnianie poprzez argumentację jest w pewnych wypadkach nie na miejscu.

> Nie musi się badać każdego problemu i każdej tezy, lecz tylko te, które mogą sprawiać kłopot komuś, kto zasługuje na to, by mu dać odpowiedź rozumną, a nie naganę czy odesłanie do zmysłów; bo ci, co pytają, czy należy czcić bogów czy nie należy, i czy należy kochać rodzi-

[8] Owens 1978, 203n147, zauważa: „Rodzaj nijaki *phenomena* oznacza «rzeczy pojawiające się», a nie «zjawiska». W takim znaczeniu *phenomena* nie muszą być zachowywane. Są obecne ze względu na siebie same i zmuszają myśl człowieka, żeby się nimi kierowała."

[9] Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z dzieł Arystotelesa pochodzą z (Revised Oxford Translation), Barnes 1984.

ców czy nie należy, zasługują na naganę; natomiast ci, co pytają, czy śnieg jest biały czy nie, wymagają odesłania do zmysłów (105a3–7).

Phainomena, zjawiska dane są w doświadczeniu i nie mogą być uzasadnione w drodze argumentacji. Arystoteles ukazuje tu trzy zjawiska. Dwa z nich to *endoxa*. Jeśli ktoś nie dostrzega ich prawdziwości, nie powinien otrzymać argumentacji, lecz karę. Trzecie to percepcja zmysłowa, innego rodzaju dorobek poznawczy, do którego nie można dojść w żaden inny sposób.

W uznaniu tego autorytetu *phainomena* jako podstawowego doświadczenia świata, W. D. Ross w oryginalnym oksfordzkim tłumaczeniu (Arystotelesa) często oddaje to słowo zwrotem „*observed facts*", „zaobserwowane fakty".[10] Takie tłumaczenie zobowiązuje Arystotelesa do uznania faktycznego i obiektywnego charakteru *endoxa* jako *phainomena*; odpowiada to autorytetowi, jaki przyznaje im Arystoteles. W ostatnim czasie jednak nieliczni interpretatorzy przyznają, że pewien rodzaj opinii może posiadać taki autorytatywny, obiektywny status, pomimo, iż Arystoteles pojmuje je jako *phainomena*, które stanowią podstawę i próbę dla wszelkich racjonalnych poszukiwań, w tym również dla nauki. Przetłumaczenie *phainomena* jako „zaobserwowane fakty" nie przetrwało dokonanej przez Barnesa rewizji oksfordzkiego tłumaczenia Arystotelesa. Zastąpił on je angielskim „*phenomena*" a w innym miejscu opisuje *phainomena* jedynie jako „rzeczy, które zdają się być tym, o co chodzi" (*the things that seem to be the case*), wyraźnie sprzeciwiając się „fenomenologicznemu" czy też „orzekającemu prawdę" (*veridical*) znaczeniu dla tego słowa (1980, 491).[11]

[10] Zob. tłumaczenie Rossa EN 1145b3; 1145b28 (por. tłum. Rackhama Loeba); *Metaph.* 986b31; 989b20; 1073b36; 1074a1.

[11] Barnes 1980, 490–1 wraz z 491n1. Barnes wykorzystuje dwie pary rozróżnień: (1) fenomenologiczny («Wygląda różowo») kontra orzekający («Wydaje się winny») oraz (2) werydyczny («Jest z pewnością winny») kontra nie–werydyczny («Wydaje się być żywy [ale być może nie jest]»). Inne sposoby rozumienia złożeń ze źródłosłowem *phaino* zob. Nussbaum1982, 272–5 i White 1985, 485–6. Rdzeń znaczeniowy słów takich jak *phainesthai*, *phainomenon* i *phantasia* dotyczy „wyglądu"(*appearance*) w sensie „prezentacji"(*presentation*). Podstawowym zagadnieniem pozostaje jednak, czy ta prezentacja jest przedstawieniem prawdziwym, czy też jedynie pozornym. Rozróżnienie to jest zauważalne w gramatyce greckiej, przez użycie *phainestai* z imiesłowem (prawdziwe przedstawienie), albo z bezokolicznikiem (pozorne przedstawienie), w praktyce jednak, ta gramatyczna zasada nie jest zawsze przestrzegana (Smyth 1956, #2143). Owen 1961, 86n4, zauważa, iż Arystoteles nie zawsze jej przestrzega i słusznie odrzuca rozróżnienie pomiędzy *phainestai* z imiesłowem lub bezokolicznikiem, jako podstawę dla rozróżnienia pomiędzy zmysłowymi a endoxalnymi *phainomena*. Arystoteles wyróżnia klasę prezentacji, *phainomena*, która zawierają postrzeżenia zmysłowe i pewną grupę opinii, *endoxa*, a więc klasę wspólną dla spostrzeżeń zmysłowych i *endoxa*, niezależne od znaczenia, jakie posiada tutaj słowo *phainomena* (Nussbaum 1982, 273–4). Podstawowym zagadnieniem pozostaje ustalenie, czy ta klasa prezentacji, ustępuje przedstawieniom prawdziwym lub pozornym. Ponieważ nie

Takie pomniejszenie znaczenia roli *phainomena* ma dwa doniosłe następstwa. Po pierwsze, jeśli *endoxa* jako *phainomena* mają w badaniach pełnić tę rolę „świadectw i przykładów" argumentów, jaką przypisuje im Arystoteles, nieodzowna jest teraz jakaś krytyczna metoda poświadczania, czy też gwarantowania ich. Można wówczas myśleć, iż metodologiczne uwagi (takie jak znany fragment *Etyki Nikomachejskiej* (7.1. 1145b2–7) oraz faktyczna praktyka Arystotelesa w odniesieniu do *phainomena* przedstawiają tego rodzaju krytyczną metodę. *Endoxa* nie są już formą doświadczenia, które byłoby bezpośrednio wiarygodne. C. C. W. Taylor (1990, 131) daje typowy wyraz takim poglądom o „metodzie krytycznego badania, której przykładem jest postępowanie samego Arystotelesa, zmierzające ku identyfikacji najbardziej prawdopodobnych zasad, oraz do ustanowienia podstaw ich wiarygodności na drodze usuwania, o tyle o ile możliwe, przeszkód oraz widocznych sprzeczności między nimi".[12] Zatem *endoxa* będące, jak wyżej wskazał Burnyeat, tymi *phainomena*, które leżą u podstaw nauki, same muszą uzyskać podstawę.

Drugim następstwem pomniejszenia roli *phainomena*, skoro obejmują one *endoxa*, jest także dewaluacja percepcji zmysłowej. Jeśli zjawiska, *phainomena*, mają być uwiarygodnione poprzez jakieś krytyczne badanie, wtedy percepcje zmysłowe jako *phainomena* muszą też stanąć wobec konieczności takiego krytycznego procesu. Wówczas w każdym wypadku ktokolwiek, kto z punktu widzenia filozofii myśli odpowiedzialnie, wstrzymałby uznanie prawdziwości percepcji zmysłowych, aż do rozstrzygnięcia tego krytycznego procesu. Taki nowożytny sposób odczytania arystotelesowskiego opisu percepcji zmysłowej w *De Anima* wydaje mi się nie do przyjęcia.

Grupa opinii zwanych *endoxa* oraz klasa percepcji zmysłowych, które dla Arystotelesa łącznie obejmują zjawiska, zdają się razem zyskiwać lub tracić na ważności, albo jako przedstawienia tego, co rzeczywiste, albo jako jedynie zjawiska. Ale z czym mamy tu do czynienia?

---

można tego rozstrzygnąć na podstawie gramatyki, jak zauważa Owen, rozwiązanie musi zostać oparte na podstawie szerszych ustaleń, włączając ogólne ujęcie tej klasy przedstawień u Arystotelesa, naturę spostrzegania zmysłowego, kontekst charakterystycznych przykładów w tekstach, itd. Argument przedstawiony tutaj, iż *phainomena* stanowią ogólnie ukazanie tego, co jest, jest oparty na tych właśnie rozważaniach zastosowanych do specyficznej klasy przedstawień, zawierającej spostrzeżenia zmysłowe i *endoxa*; stąd powołanie się na Owensa 1978, 203n147, podane w przypisie 7. Arystoteles, może więc zajmować różne stanowisko, w zależności od rozważania rożnych klas przedstawień, mianowicie, *phantasiai*, które nie są spostrzeżeniami zmysłowymi i w przeciwieństwie do nich „są w przeważnej ilości fałszywe"(*De An.* 428a11–12).

[12] Podkreślenie dodane przez angielskiego tłumacza.

Te interpretacje, które pomniejszają wartość *endoxa*, nawet kosztem percepcji zmysłowych, w rzeczy samej odwołują się do pewnych znaczących rozważań. Biorą na serio szereg niezaprzeczalnych faktów. *Endoxa* to opinie. Stanowią one punkt wyjścia dialektyki, a nie dowodzenie (Top. 100a29–b21; *Metaph.* 995b23–24; APr. 65a35–37; APost. 72a5–11; 81b18–23; Top. 105b30–31; SE 175a30–31; SE 175a31–33; GC 318b276–28; Rh. 1355a17–18; 1365a37–b1). Mogą one być fałszywe, mogą być „endoxalne" w większym lub mniejszym stopniu (APr. 70b4–6; APost. 81b18–23; Top. 160a13–14; 161b28; 161b37; 162b27; SE 181a16–17; 183a38). Metodologiczne uwagi Arystotelesa na temat *endoxa* brzmią niekiedy rygorystycznie. W praktyce, dyskusje Arystotelesa o *endoxa* zdają się często lekceważyć ich wyraźne znaczenie, niezależnie od tego czy, są to opinie powszechne, czy też ekspertów. Takie rozważania nie bez powodu podsuwają wielu interpretatorom argumenty na rzecz zdewaluowanych *endoxa* i *phainomena*, nawet *phainomena* percepcyjnych.

Z drugiej jednak strony mamy u Arystotelesa rozważania o nie mniejszej wadze. W wielu tekstach przyznaje on zjawiskom (owym *phainomena*, włączając *endoxa*) znaczenie dla racjonalnego badania, odpowiedniego do tego, co faktycznie istnieje: *phainomena* są czymś, co w badaniach musi zostać wytłumaczone oraz co potwierdza lub obala teorie.[13] Taka obiektywna i faktyczna rola *endoxa* jako *phainomena* odpowiada nazwie, jaką Arystoteles im nadaje. Słowo *endoxon* w potocznym znaczeniu jest przymiotnikiem stosowanym do osób, aby wskazać na ich chwałę, wybitność i dobrą opinię (Barnes 1980, 499). Ponadto pisma Arystotelesa podają wiele przykładów, w których wyraźny wydaje się „faktyczny" czy też obiektywny charakter *phainomena* w ogólności a *endoxa* w szczególności. W *De Caelo* 1.3 Arystoteles potwierdza swoje stanowisko w kwestii *aither* przez odniesienie zarówno do powszechnie żywionych wierzeń dotyczących istnienia i natury bogów, jak również do empirycznych obserwacji niebios (270b). W *Etyce Nikomachejskiej*, 7.1–3 Arystoteles rozwija opis nieopanowania, który prowadzi go do podtrzymania zarówno *endoxon* zbiorowości, iż nieopanowanie istnieje, jak i przeciwne temu *endoxon* Sokratesa (1145b2–7; 1145b22–31; 1146b24–1147b17).[14] W *Etyce Eudemejskiej*, 1.6, gdzie Arystoteles odnosi się do *phainomena* jako „świadectw i przykładów" dla argumentacji, potwierdza on pierwszeństwo *phainomena* wobec argumentacji, twierdząc, że wystarczy odwołać

[13] Zob., np. EE 1216b26–28; GC 316a5–11; *Metaph.* 1077a14–16; 1082b1–5; EN 1172b35–1173a5; *MM* 1200b20–32; *Cael* 284a35–b5 (por. *Simplicius* 1894, 382.28–32). Zob. także *Upton* 1984, 250.

[14] Zob. także Cooper 1988, 551 oraz551n7.

się do *phainomena,* aby mieć gwarancję, iż wstrzymamy się od uznania paradoksalnych wniosków, których nie obalono (1217a4–14; por. EN 1146a21–27). Ale *phainomena* unieważniają nie tylko sofistyczne argumenty. Odnośnie jego własnych poglądów, Arystoteles nawet przyznaje znaczenie tym *endoxa*, które w oczywisty sposób kolidują z jego własnymi argumentami i teoriami. W *Etyce Nikomachejskiej* 1.10–11 Arystoteles popiera *endoxon* zbiorowości, iż istnieje stan szczęścia lub nieszczęścia po śmierci, oraz wynajduje sposób, aby z nim pogodzić swoje pojmowanie szczęścia jako aktywności duszy w tym życiu (zob. w szczególności 1100a11–13; 1101a23–24; 1101b5–9; por. Pritzl, 1983). W *O wieszczbiarstwie ze snu* rozważa *endoxon* zbiorowości, iż sny mają siłę proroczą (por. np. 462b12–18 z 463a4–7 i 463a30–b5).[15]

Jak w obliczu tego wszystkiego można wymagać, aby *endoxa* i *phainomena* zasługiwały na ich autorytet? Gdy w zasadzie *phainomena* nie posiadają charakteru faktycznego, orzekającego prawdę, w jaki sposób mogą zajmować w metodologii miejsce, jakie przyznaje im Arystoteles? Podchodząc do zagadnienia z drugiej strony, nie można zaprzeczyć jednakowej wagi cytowanym powyżej rozważaniom, które zdają się wskazywać na jedynie próbny i prowizoryczny charakter tych *endoxa*, które nie odpowiadają temu, co faktyczne czy obiektywne.

Sądzę, iż za dobrą monetę trzeba przyjąć to, co Arystoteles mówi o wadze i autorytecie *endoxa* jako *phainomena*. Problemem staje się wówczas zrozumienie, w jaki sposób arystotelesowskie *endoxa* jako *phainomena* mogą mieć obiektywny, faktyczny charakter przynależny do tego autorytetu, skoro faktycznie są one opiniami, a Arystoteles stwierdza, że mogą być fałszywe, bardziej lub mniej „endoxalne", itd. Rozwiązanie tego problemu wymaga dwóch rzeczy. (1) Trzeba potwierdzić dobrą opinię, jaką ogólnie cieszą się *endoxa*, co w tym przypadku implikuje jakiś obiektywny, faktyczny charakter (trzeba więc wyjaśnić okolicznościową lub ograniczoną wadliwość czy też defekt *endoxa*), a także *phainomena* w ogólności. Arystoteles przyznaje ową dobrą opinię, gdy wzmiankuje o fałszywych *endoxa*, o *endoxa* w różnym stopniu, obarczonych błędem percepcji, itd. Taka argumentacja opiera się na porównaniu *endoxa* oraz percepcji zmysłowych jako *phainomena*. (2) Trzeba wyjaśnić naturę krytycznej metody, jaką Arystoteles omawia i stosuje gdy zajmuje się *endoxa* w swych dziełach. Tu próbuję pokazać, że arystotelesowska metoda *endoxa*, w teorii i w praktyce, nie jest usiłowaniem aby ustanawiać *endoxa* czy też nadać im pewność, lecz aby je wyartykułować i wyjaśnić. Dwa

[15] Loyds 1979, 43, zwraca uwagę na znaczenie snów i ich interpretację nie tylko dla autorytetów religijnych, ale także dla lekarzy.

wymienione kroki przyczyniają się do ukazania, w jaki sposób percepcje zmysłowe oraz *endoxa* mogą łącznie stanowić *phainomena* czyli zjawiska, jako przedstawienie tego co rzeczywiste i jako formy doświadczenia, przy zachowaniu ich odrębności i właściwej im wartości.

Pierwszą godną uwagi rzeczą jest to, iż Arystoteles wiąże *endoxa*, i ogólnie *phainomena*, z *hoti* w obrębie schematu *hoti–dioti*. Można to ukazać dwojako: (i) sposób, w jaki Arystoteles wprowadza *endoxa* (*Topiki* 1.1) oraz (ii) urywki, gdzie mowa o tym powiązaniu.

W *Topikach* (1.1) Arystoteles przeciwstawia *endoxa* prawdziwym i pierwszym punktom wyjścia dla sylogizmów dowodowych. W tym przeciwstawieniu, jak potwierdza Aleksander z Afrodyzji, mamy do czynienia z pierwotnym charakterem zasad dowodowych, a nie z ich prawdziwością (1891, 18.10–19.27, zwł. 19.22–23; por. *Suidae lexicon* 1931, 274). Wskazuje nań to, co Arystoteles szczególnie chce powiedzieć w tym fragmencie o zasadach dowodowych. Wyjaśnia on, że nie jest konieczne aby dla zasad dowodzenia szukać „dlaczego", wskazuje natomiast, że takiego „dlaczego" należy szukać dla *endoxa* („... bo w pierwszych zasadach wiedzy nie należy pytać o «dlaczego»" 100b19–21). Możliwość określenia powodu czy przyczyny dla *endoxa* wyróżnia je spośród punktów wyjścia dla dowodzenia, ale „to" *endoxa* nie podlega dyskusji.[16]

Endoxa, jak czytamy na początku *Topik*, przedstawiają to, o co chodzi, ale jest to dane w pewien taki sposób, iż można dlań poszukiwać racji, przyczyny czy też „jak". Innymi słowy, *endoxa* posiadają jakąś swoją głębię, jakieś podłoże. Arystoteles na to właśnie chce zwrócić uwagę, gdy omawia różnicę między erystyką i dialektyką (Top. 100b 23–101a 4). Pewien rodzaj rozumowania erystycznego zaczyna się od *endoxa* pozornych, ale nie rzeczywistych czy też autentycznych. Różnica pomiędzy *endoxon* autentycznym a pozornym, ale nieautentycznym, nie należy do dziedziny prawdy i fałszu. Należy raczej do kwestii, czy *phantasia* (100b 27–28) lub też przedstawienie, które tworzy to dane *endoxon*, zostaje wykorzystane czy też nie, gdy je postrzegamy lub przyjmujemy. Autentyczne *endoxa* niosą treść czy też znaczenie, jakieś „dlaczego i z jakiego powodu", które nie jest dane w ich własnym przedstawieniu. Tego „dlaczego" i „jak" można poszukiwać. Jednakże *endoxon*, które jest tylko pozorne, nie jest prawdziwym *endoxon*, gdyż brakuje mu tej głębi. Poprawione tłumaczenie oksfordzkie wychwytuje to znaczenie (100b 26–29): „Żadne bowiem przekonanie powszechnie uznawane nie ujawnia nigdy

[16] Por. *Top.* 100b18–21 z EN 1172a34–b7, gdzie mówi się, iż *logoi* niosą ze sobą przekonania (*pisteuontai*), wtedy gdy odpowiadają faktom (*tois ergois*), oraz z *EE* 1216b26–35.

na pierwszy rzut oka swego prawdziwego charakteru (gr. *phantasia*, ang. *character*), jak to się zwykło zdarzać w przypadku zasad sylogizmów erystycznych..." Pierwotne tłumaczenie oksfordzkie tłumaczy *phantasia* przez *illusion*, złudzenie; gdzie indziej jest to tłumaczone jako *illusory appearance*, iluzoryczne zjawisko.[17] Poprawione tłumaczenie całkiem słusznie pomija kwestię prawdy lub fałszu. Trzeba tylko przyjąć, iż autentyczne *endoxa* są czasem prawdziwe, by zobaczyć, że *phantasia* autentycznego *endoxon* nie w każdym wypadku jest jakimś „złudzeniem" lub „iluzorycznym zjawiskiem", ale charakterystyczną cechą lub przedstawieniem.

Ten opis charakteru *endoxa* wiąże je z *hoti*, „co", w odniesieniu do *dioti*, „dlaczego", w tym sposobie ich pojmowania; „dlaczego", którego można szukać. Jest to opis, który pasuje do rzeczywistego użytku, jaki Arystoteles czyni z *endoxa* w tym dziele. Można podać wiele przykładów, w których *endoxa* są, wyraźnie lub domniemanie, współzależne z „co", a zarazem w tym samym fragmencie dane są lub wzmiankowane *logoi*, czy też argumenty związane z tymi *endoxa*.[18] Dialektyczne *topoi* mają między innymi dostarczyć środków do rozpoznania „dlaczego" lub „jak" jakiegoś *endoxon* oraz przedstawić sposób, w jaki to *endoxon* jest prawdziwe.[19] W tym aspekcie dialektycznej praktyki Arystoteles jest bliski Sokratesowi. W I–szej księdze *Państwa* Sokrates z Polemarchusem rozważają wypowiedź Simonidesa nie tyle, aby zbadać jej prawdziwość, ale aby najpierw ustalić, co ona naprawdę znaczy, a następnie dlaczego jest prawdziwa (331d–335e).[20] W ten sam sposób Arystoteles traktuje *endoxa*. Ogólnie uznaje je za prawdziwe, czyli za niezbite fakty, ale może zaistnieć potrzeba odkrycia znaczenia ich prawdy oraz wykazania ich racji. W *Etyce Nikomachejskiej* (1.4. 1095a30–b13) Arystoteles czyni aluzję do platońskiego rozróżnienia pomiędzy rozważaniami wychodzącymi od pierwszych zasad a wiodącymi ku nim. Zauważa, że ten, kto studiuje etykę, zaczyna od tego, co jest mu już znane, czyli od „faktów" (*to hoti*, 1095b5),

[17] E. S. Forster w tłumaczeniu Loeba.

[18] Zob. np. *EE*1216b26–1217a17, 1220a15–22; *Ph.* 211a6–11, 153a32–b2, 188a19–31; *Cael.* 284a35–b5, 306a5–17,309a25–27; *Top.* 110a16–22; *Met.* 344a5–8; *De An.* 413a11–16; *PA* 639b5–10 z 64833–b5; *GA* 765a34–b6; *Metaph.* 980a24–27, 981a28–30, 984a16–19, 1085b34–1086a16; *MM* 1190a3–5, 1199a29–37; EN 1123b22–23, 1131a13, 1143b7–14, 1153b25–1154a1, 1155a28–32, 1169b3–23, 1172a33–b7; *Pol.* 1323a34–35, 1325a16–24, 1301a25–b1; *Rh.* 1396b28– 1397a6, 1394b31–33.

[19] Na przykład, w ustaleniu na ile *endoxon* jest prawdziwy, ważne jest wyjaśnienie wieloznaczności, omawiają to *Top.*1.15. i następujące po tym fragmenty. Por. np. *PA* 648a36–b1; *EN* 1146b31–34, 1168b10–15; *Pol.* 1255a3–5.

[20] Solmsen 1968, 66–67, oraz por. Owen 1968, 103–125, o dialektyce jako wspólnym poszukiwaniu prawdy.

którymi student o właściwych obyczajach już dysponuje, niezależnie od racji (*tou dioti*), które można dla nich oferować.

Przy poszukiwaniu „dlaczego" dla jakiegoś *endoxon* Arystoteles pozwala na wiele. Jego doktryna częściowej lub niejasnej prawdy pozostaje w zgodzie z powiązaniem *endoxa* z *hoti* w schemacie *hoti–dioti*. Arystoteles utrzymuje, że to, co prawdziwe częściowo, niewyraźnie lub niejasno, jest jednak prawdziwe.[21] *Endoxa* będą częściowo lub niejasno prawdziwe w intelektualnym lub naukowym kontekście, któremu odpowiadają; będą zatem wymagać jakiegoś *dioti*. Jako sposób doświadczania, będą szczegółowe i ograniczone. Poszukiwanie konkretnego „dlaczego" wydobywa „jak" oraz „co" prawdy tego *endoxon*. Rezultat takiego wydobywania może nawet zaskoczyć tych, którzy żywią dane *endoxon*. W wielu wypadkach, gdy Arystoteles wyjaśnia w jaki sposób prawdziwe jest *endoxon* zbiorowości, poglądy ekspertów czy nawet maksyma mędrca, podaje wyjaśnienie, którego owa zbiorowość, ekspert czy nawet mędrzec mogliby nie rozpoznać lub nie uznać.[22] Takie postępowanie jest uczciwe i wyjaśnianie Arystotelesa w tym względzie nie wymaga, jak to czyniły filozofie zdrowego rozsądku podtrzymywania potoczne rozumienie tego *endoxon* (Madden 1983, 24).[23] Niedopuszczalne są jednak takie teorie czy wyjaśnienia, które niszczą *endoxa*. Jakkolwiek niewyraźne lub niejasne, *endoxa* wytrzymują próbę na poziomie owego „co" jako sprawdzian teorii.

Liczne relacje arystotelesowskiej metody *endoxa* pomijają ten punkt. Na przykład Jonathan Barnes interpretuje fragmenty o charakterze metodologicznym, jak *Etyka Nikomachejska* (7.1.1145b2–7), jako egzekwowanie krytycznego procesu poprawiania i podstawiania, wychodząc od pierwotnie danego zbioru niejasnych *endoxa*, stosownych dla jakichś badań (1980, 491–3, 502–5). Takiemu podejściu brak rozpoznania relacji *hoti–dioti* pomiędzy *edoxa* z jednej strony, a procesem rozwijania ich myśli z drugiej; nie bierze ono pod uwagę kluczowej właściwości, iż pierwotne *endoxa* pozostają jako świadectwa tego, co o nich twierdzą teorie. Arystoteles, jak wskazuje John Cooper (1988, 546–7), „obstaje przy twier-

[21] *Ph.* 206a13–14; *Cael.* 310b1–3; *Met.* 347a6–8; *Metaph.* 1029b8–12, 985a13–18, 993a13–17, 993a30–b4, 1084b23–26, 1086a13–14; *EN* 1144b17–25, 1138b25–26, 1163b1, 1168b10–15; *EE* 1216b30–35, 1220a15–18, 1235b13–17, 1249b5–9; *Pol.* 1255a3–4, 1281a41–42, 1325a23–24.

[22] Zob. np. arystotelesowskie omówienie powiedzenia Solona „baczyć na koniec" w *EN* 1.10–11; GC 314a13; *Metaph.* 985a16–17.

[23] W rzeczywistości, arystotelesowskie uznanie dla większości *endoxa* współistnieje z wyraźnym lekceważeniem w stosunku do tych, którzy wychodzą za daleko i zajmują stanowisko teoretyczne. Zdrowo rozsądkowe wyjaśnienie, powszechnie przyjmowanych *endoxon*, byłoby wtedy w sposób nieunikniony bezwartościowe. Wielu nie ma przecież zrozumienia dla *dioti*. Pritzl, 1995.

dzeniu, iż teoria filozoficzna ostatecznie musi brać pod uwagę *endoxa*, w taki czy inny sposób". Na przykład *endoxon* zbiorowości, iż szczęśliwe życie osiągamy na drodze przyjemności, jest powszechne w pejoratywnym znaczeniu tego słowa; ale pomimo, iż takie *endoxon* może nie być godziwe, każdy teoretyczny opis szczęścia, który pomija przyjemność, musi być fałszywy. To, w jaki sposób fachowe opisy szczęścia uwzględnią przyjemność, może się znacznie różnić, ale nie ulega kwestii, że ona musi być wzięta pod uwagę (EN 1.5.1095 b33– 1096 a2).

Etyka Nikomachejska (7.1.1145b4–5) dosłownie mówi o „dowodzeniu" (*deiknunai*) wszystkich lub większości *endoxa*. Czy to ma być poświadczanie, czy ustanawianie? Wskazano, że sens *deiknunai* czy też „dowodzenia" musi tu być na tyle szeroki, aby dostosować się do sposobu, w jaki Arystoteles faktycznie traktuje *endoxa* w następujących po nich fragmentach[24]. W rzeczy samej, ten sposób traktowania stanowi wyrazistą cechę analiz, w których zaprezentowane jest autentyczne znaczenie czy też doniosłość każdego rozważanego *endoxon*. Na przykład, w dyskusji nad słabością woli kluczową rolę odgrywa ujawnienie dwuznaczności oraz określenie szczególnego sensu, jaki występuje w *endoxa* zbiorowości oraz Sokratesa. Na tym właśnie polega „dowodzenie" dla *endoxa* — jakieś „ukazywanie" prawdy, która jest w nich dana częściowo lub niejasno (por. EE 1216 b32; Ph 211 a6–11). Taki sens „dowodzenia" jako „ukazywania" stanowi łatwo dopuszczalne znaczenie greckiego słowa *deiknunai* i pasuje do kontekstu *Etyki Nikomachejskiej* (7.1.1145 b4–5) bardziej niż „ustanawianie" czy też „poświadczanie".[25]

[24] Gautier i Jolif 1970, 2: 588: „*On aura par la même démostré (Aristote ne dit pas* «apodeiknunai»*, terme réservé à la démonstration scientifique, mais* «deiknunai»*, terme plus vague qui peut caractériser la preuve dialectique) le bien-fonde des opinions, les oposition disparatriont d'elles-mêmes et on devra estimer le resultat comme suffisant (cfr. plus loin, 1146b8:la solution de l'aporie n'est pas autre chose que la découverté de la verité).*" Zob. Steward 1892,2: 122–123.

[25] Po tym, jak Arystoteles omawia problemy i komplikacje wynikające z relacji między *endoxa* a nieopanowaniem, stwierdza, iż: „takie mniej więcej wyłaniają się tutaj trudności. Trzeba nam z jednej ich części znaleźć wyjście, a inne pozostawić bez rozwiązania; rozwiązać bowiem trudności to znaleźć wyjście."(7.2.1146b6–8). Niektórzy przyjmują, iż fragment ten wskazuje, że *endoxa* są sprawdzane pod kątem prawdziwości, i albo obalane, albo przyjmowane. Tekst niekoniecznie pokazuje jednak, iż *endoxa* są albo obalane, albo utrzymywane. Jak wskazują Gauthier i Jolif (1970,2: 599–600), znaczy to, iż trudności a nie endoxa, są rozwiązywane, lub pozostają nierozwiązane: „*Ce passage est de toute évidence a rapprocher de l'expose methodologique de 1145b2–7. Il ne signifie pas que nous aurons a rejecter certaines opinios et a conserver les autres; ce qui doit être éliminé, c'est les oppositions qui surgissent entre les* «endoxa»*, en raison de leur formulation ou trop impreclse ou trop absolue. Cette operation, etant menée à bien, nous recueillerons comme un résidu les opinios réduites à leur verité.*" Por. Barnes 1980, 493n5. Ustęp ten nie jest jednoznacznym stwierdzeniem Arystotelesa, że *endoxa* są obalane, a fragment ten wraz z metodologiczną uwagą zawartą w *Etyce Nikomachejskiej* 7.1 nie pokazują, iż obalenie *endoxa*, jest zwykłą cechą metody opartej na *endoxa*.

Arystoteles przyznaje, że może nie być możliwe udowodnienie czy też ukazanie na tej drodze wszystkich *endoxa* oraz pozostawienie ich w tym stanie. W kontekście wszelkich innych odpowiednich *phainomena* niemożność znalezienia jakiegoś *dioti* dla pewnego *endoxon* byłoby podstawą do odrzucenia go. Na przykład w *O wieszczbiarstwie ze snu* Arystoteles dopuszcza wartość *endoxon* zbiorowości, iż sny mają moc proroczą, a zarazem przyznaje także, że świadectwo wielu innych *phainomena* oraz wielu teorii naukowych waży przeciw temu. Wobec tego stwierdza, iż jeśli nie można znaleźć racji czy też przyczyny dla tego *endoxon* zbiorowości, to można je odrzucić (462 b18–28). Jednakże udaje mu się odnaleźć rację czy też przyczynę dla jakiejś formy mocy proroczej poprzez sny, co zachowuje *endoxon* w wysoko wyspecjalizowanym, naturalistycznym sensie.

Jednak w przypadkach, w których zawodzi rozumowe „dowodzenie" omawianych *phainomena*, należy podtrzymać większą ich ilość i najbardziej miarodajne. Ten przepis nie różni się od tego, który stosujemy w przypadkach nieprawidłowej percepcji zmysłowej. *Endoxa*, podobnie jak percepcyjne *phainomena*, należy traktować jako niezawodne, chyba że mamy podstawy do przeciwnego sądu. Percepcja zmysłowa nie musi na ogół sobie zaskarbiać wiarygodności, choć w niektórych przypadkach może ją utracić. Podobnie ma się rzecz z *endoxa*, których wiarygodności też nie trzeba uzasadniać, choć mogą zostać zdyskredytowane w poszczególnych przypadkach. Arystoteles może obstawać przy tej analogii pomiędzy percepcyjnymi *phainomena* a *endoxa*, gdyż rozpoznaje prawdziwość tego, co jest prawdziwe cząstkowo lub niewyraźnie, oraz poprzez zastosowanie rozróżnienia *hoti–dioti* do *endoxa* oraz ich racji. Tak więc różnorodne dialektyczne *topoi* mogą ukazywać sposób, w jaki prawdziwa jest prawda cząstkowa, niejasna lub niewyraźna.

Arystoteles wskazuje, że owa krytyczna metoda odwołująca się do *endoxa* sprawia, iż badacz staje się bardziej arbitrem, rozjemcą (*diaitetes*) niż sędzią (*dikastes*). Rozjemca naradza się z innymi i dokonuje wszelkich możliwych dystynkcji w osądzie, aby zapewnić zrównoważoną ocenę wszystkich stron w jakiejś sprawie. Sędzia nie powinien tego robić; ma on wydać werdykt bez zastrzeżeń, w rodzaju „tak" lub „nie", prawdziwy lub fałszywy (Rh. 1.13. 1374 b20–23; Pol.2.8.1268 b4–22). Arystoteles wyraźnie podejmuje się takiego arbitrażu w *Fizyce*, 3.6, gdy rozważa sprzeczne *phainomena* w kwestii istnienia tego, co nieskończone. Pisze, iż „potrzebny będzie kompromis; okaże się, że w pewnym sensie nieskończoność istnieje, w innym — nie." (206 a12–14). Oddanie sprawie-

dliwości arystotelesowskim *endoxa* i wszelkim *phainomena* jest kwestią dojścia do słuszności w drodze arbitrażu.

Tak więc *endoxa* i w ogóle *phainomena* wyrażają *hoti* czy też „fakty" (tak właśnie, *facts*, oddaje *hoti* poprawione tłumaczenie oxfordzkie w EN 1095 b5) w schemacie *hoti–dioti*. *Endoxa* jako faktyczne są na ogół prawdziwe, choć tylko cząstkowo lub niejasno. Cząstkowa lub niejasna prawdziwość *endoxa* wymaga artykulacji czy też wytłumaczenia w drodze krytycznego procesu, który przyniesie jakieś *dioti*; ale artykulacja czy wytłumaczenie nie jest tym samym co weryfikacja lub poświadczanie. Arystoteles elastycznie stosuje rozróżnienie *hoti–dioti*. Owo *hoti* może wskazywać na *phainomena* zupełnie różnych rodzajów, począwszy od percepcji zmysłowych do powszechnych opinii, opinii ekspertów, dla których można odnaleźć *dioti* na odpowiednio różnych drogach. Każdy rodzaj *phainomena* będzie przedstawiać cząstkową lub niejasną prawdę inaczej (percepcja zmysłowa nie jest tym samym co opinia powszechna czy też opinia ekspertów) i będzie podlegać wyjaśnianiu oraz tłumaczeniu na różne sposoby, w zależności od przedmiotu oraz od natury odpowiedniej społeczności, w której rzecz będzie rozważana. Praca umysłu na poziomie *dioti* jest czymś odrębnym i w innym porządku niż osiągnięcie poznawcze, które wyraża się w posiadaniu konkretnego *hoti* poprzez *phainomena*. Będąc świadomym, iż doświadczenie ma charakter szczególny, ograniczony i uwarunkowany, umysł szuka tego, co bardziej uniwersalne względem tego, co szczegółowe. Percepcje zmysłowe, jednomyślne lub prawie jednomyślne przekonania wszystkich ludzi, jednomyślne lub niemal jednomyślne poglądy jakiejś wspólnoty ekspertów, czy też opinie najwybitniejszych ekspertów w jakiejś dziedzinie mają wspólną własność tak dalece, iż Arystoteles może je wszystkie nazwać *phainomena* i rozpoznać jako „świadectwa i przykłady" dla argumentacji. Tą wspólną cechą jest fakt, że wszystkie one zawierają prawdę cząstkową lub niejasną, tak iż pełnią rolę doświadczenia, w odniesieniu do którego można kontynuować artykułowanie prawdy oraz poszukiwanie przyczyn w teorii.

Przedstawione tutaj argumenty na rzecz tego faktycznego, czy też obiektywnego charakteru *phainomena* w ogólności, a *endoxa* w szczególności, na rzecz postrzegania ich jako urozmaiconego doświadczenie, które dostarcza kontekstu dla wszelkich racjonalnych badań, nie brały pod uwagę arystotelesowskiego uzasadniania dla stanowiska, (1) iż *endoxa* ogólnie mają tendencję do prawdziwości cząstkowej lub niejasnej, oraz (2) że to, co prawdziwe, ma skłonność do ujawniania się w ludzkiej percepcji oraz pewnych formach opinii. W tym wypadku wystarczało argumentować, że tak się rzeczy mają dla Arystotelesa. Oczywiście, poszuki-

wanie *dioti* byłoby bardziej owocne. W odniesieniu do percepcji zmysłowych należałoby sięgnąć do *De Anima*, gdzie Arystoteles przedstawia percepcję jako związek podmiotu z przedmiotem percepcji poprzez przyjęcie formy. W odniesieniu do *endoxa*, dostatecznym warunkiem, aby jakaś opinia miała status *endoxon*, jest podzielanie jej przez wszystkich (lub prawie wszystkich) członków poznającej w danym wypadku społeczności, czy to wspólnoty wszystkich poznających ludzi czy też ekspertów. Fakt ten dostarcza głównej wskazówki, iż coś w rodzaju naturalnej siły — co zdarza się zawsze lub w większości wypadków — objawia się w zbiorowym przeżywaniu poznania, łącząc duszę ludzką z tym jednym światem, w jakim udział mają wszyscy ludzie. *Endoxa* podzielane przez naprawdę niewielu, najbardziej wybitnych i doświadczonych badaczy, gdzie nie jest konieczna zgodność z opinią społeczności, świadczą o niemal demonicznej doskonałości, tak iż nawet gdy Parmenides zaprzecza istnieniu przedmiotu rozważanej nauki, jego poglądy przyczyniają się do badań, które „posiadają pewne aspekty filozoficzne" (*echei gar philosophian he skepsis;* Ph. 1.2.185a20).

[3]

W tym końcowym fragmencie chciałbym dać krótki komentarz do tego, jak św. Tomasz w widoczny sposób przyjął za własny arystotelesowski opis *endoxa* jako *phainomena*, a następnie poczynić parę uwag dotyczących stosowności tego opisu dla refleksji nad praktykowaniem teologii w życiu Kościoła. W komentarzach dotyczących Akwinaty najpierw rozważę *endoxa* zbiorowości a następnie *endoxa* nielicznych ekspertów.

„Te przekonania [...] uznawane albo przez wszystkich albo przez wielu" (Top.1.1.100 b21–22), które Arystoteles rozpoznaje jako *endoxa*, są to bardzo podstawowe, niewyraźne, niejasne i nieokreślone przekonania oraz sądy, niewiele ponad poziomem percepcji zmysłowej i wyobraźni. Zawierają one takie podstawowe i przed–teoretyczne sądy jak te, które są ukryte w zwykłym sposobie bycia lub w praktyce posługiwania się językiem (Barnes 1980, 501), toteż Arystoteles często cytuje fakt, że „nikt nie powiedziałby *x*", aby zdyskredytować jakąś teorię przy pomocy *endoxon*. Arystoteles żywi zasadniczy szacunek dla takich powszechnych czy ogólnych opinii, które rodzaj ludzki masowo posiada niemal z natury, podobnie jak ktoś posługuje się swym ojczystym językiem zanim opanuje go poprzez naukę gramatyki. Arystoteles nie przejawia szacunku dla poglądów zbiorowości tam, gdzie one w jakikolwiek sposób implikują lub wyrażają stanowisko teoretyczne (EN 1.4.1095a14–30; 1.5.1095b19–23; EE 1.3.1214b29 — 1215a7). Tylko takie podstawowe, niejasne i ogólne przekonania mają szansę, aby podtrzymywano je powszechnie i ogólnie,

a zwykli ludzie nie są zdolni, aby wychwycić czy też uzgodnić jakąkolwiek godną uznania interpretację lub ukryte znaczenie tych podstawowych przekonań i zasad, które panują nad ich świadomym życiem. Tylko eksperci w jakiejś dziedzinie badań odnoszą sukcesy w artykulacji i wnioskowaniu.

Taki opis owych *endoxa* zbiorowości przywodzi na myśl te obszary wiedzy, które Akwinata uważa za wpojone wszystkim członkom danej społeczności, bądź z natury, jak w przypadku pierwotnych przykazań prawa naturalnego, obecnego we wszystkich członkach społeczności ludzkiej, bądź dzięki Bożej łasce, jak w przypadku „konnaturalnej wiedzy o Bogu — *notitia experimentalis*, doświadczalnej znajomości Boga, wypływającej z boskich posłań (*mission*) i zamieszkania Trójcy", obecnej we wszystkich napełnionych łaską wierzących we wspólnocie Kościoła (Hilkert 1992, 24). Takie sądy i przekonania noszą znamiona arystotelesowskich *endoxa* zbiorowości; posiadają je wszyscy członkowie omawianej wspólnoty; mają wartość i wyrażają prawdę; są ogólne lub nieokreślone i dopuszczają artykulację oraz wyjaśnianie; integralność ich posiadania i użytkowania nie zależy od ich artykulacji, wyjaśniania, ani od jakiegokolwiek krytycznego procesu konstatacji; stanowiska teoretyczne muszą brać je pod uwagę i dostosować się do nich, nie mogą ich dyskredytować.

Prawdopodobnie nie budzi zdziwienia to, że Akwinata rozpoznaje coś w rodzaju arystotelesowskich *endoxa* zbiorowości. Bardziej interesujące, iż rozważania św. Tomasza o tych opiniach, prowadzone ze stanowiska teologii, wyraźniej nawiązują do ich źródeł oraz podstaw metafizycznych i epistemologicznych niż miało to miejsce u Arystotelesa.

Na przykład, kiedy Arystoteles mówi że „to, co wszystkim się wydaje, rzeczywiście też tak się ma" (EN 10.2.1172 b36 — 1173a1), przedkłada to, co uważa za właściwą obronę *endoxon* mówiącego, że wszyscy ludzie poszukują dobra. Jest tak, bo wszyscy tak myślą. Akwinata komentuje ten fragment powtarzając, że chodzi tu o to, co wszyscy widzą, a następnie dodaje, że taki pogląd posiadamy jako swego rodzaju zasadę (*quasi principium*), gdyż „nie jest możliwe, aby osąd naturalny (*naturale iudicium*) mógł być mylny u każdego człowieka".[26] Autentyczna wspólność opinii wśród wszystkich czy prawie wszystkich ludzi implikuje pewnego rodzaju osąd naturalny, który funkcjonuje w nich jako swoista zasada.

W rozważaniach o prawie (S.Th. Ia–IIae) Tomasz rozwija owo pojęcie naturalnego osądu podzielanego przez wszystkich jako swego rodzaju

[26] *Illud enim quod videtur omnibus dicimus ita se habere et hoc habetur quasi principium quia non set possibile quod naturale iudicium in omnibus fallat*; Aquinas 1969, 2.556.

zasady, pojawiającej się w kontekście powszechnej orientacji człowieka ku dobru. Akwinata argumentuje tam, iż prawo przynależy do dziedziny rozumu, gdyż zamierzenie celu jako poszukiwanego dobra, jest funkcją rozumu; rozum dokonuje tego zgodnie z regułą i miarą, jakich dostarcza prawo (Ia–IIae 90.1 *corpus*). Prawo naturalne, stworzona partycypacja rozumu w prawie odwiecznym (Ia–IIae 91.2 *corpus*), promulgowane jest dla wszystkich ludzi przez to, iż Bóg wszczepił je w ich umysły tak, że mogą znać je z natury (*naturaliter cognoscendam;* Ia–IIae 90.4 ad 1). W ludzkim umyśle „wszelkie rozumowanie wywodzone jest z zasad znanych z natury" (Ia–IIae 91.2 ad 2)[27], a w wypadku działania na rzecz dobra wymagane rozumowanie ma swą podstawę w tej promulgacji. Zatem jakąś znajomość tych ogólnych zasad prawa naturalnego znaleźć można w każdym człowieku, ale ludzie w większym lub mniejszym stopniu partycypują w prawdach wywiedzionych z tych ogólnych zasad (Ia–IIae 93.2 *corpus*),[28] czyli większość ludzi nie dochodzi do znacznej części opinii ekspertów ani do wiedzy naukowej. W dalszym ciągu Akwinata dodaje, iż najbardziej podstawowa zasada rozumu praktycznego, z natury znana wszystkim ludziom i znajdująca wyraz w pierwszym przykazaniu prawa („że należy poszukiwać i czynić dobro, a unikać zła"), ma swą podstawę w pewnej koncepcji dobra, a mianowicie, że dobro jest tym, czego wszystko pragnie (Ia–IIae 94.2 *corpus*). Ale taka identyfikacja tego znaczenia dobra, wchodząca w skład danej koncepcji najbardziej podstawowej zasady rozumu praktycznego, odsyła nas z powrotem do *endoxon* zbiorowości w *Etyce Nikomachejskiej* 10.2, którego prawdy Arystoteles bronił przytaczając po prostu fakt, iż tak utrzymują wszyscy.[29] Jednak Tomasz oferuje teologicznie ugruntowaną przyczynową analizę źródeł powszechnej ludzkiej możliwości poznania podstawowych zasad, które kierują ludzkie życie ku dobru. Zarazem Akwinata wyraźnie bierze pod rozwagę ów splot *endoxa*, który składa się na to wspólnie dzielone życie poznawcze.

Jeżeli chodzi o opinie nielicznych ekspertów, wystarczy zauważyć pewne dobrze znane cechy Tomaszowej metody. W swoich pismach Akwi-

[27] *Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis...*

[28] *...veritatem autem omes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis.*

[29] *Topiki* 1.2.101a36–b4 mówią o celu dialektycznego szkolenia: „a ponadto inna jeszcze korzyść wynika z poznania pierwszych zasad każdej nauki. Bo opierając się na zasadach właściwych każdej nauce nie można o nich niczego powiedzieć, ponieważ są to pierwsze zasady wszystkiego i dlatego trzeba je koniecznie badać w każdym poszczególnym przypadku, opierając się na sądach powszechnie przyjętych, a zadanie to należy właściwie czy w każdym razie, do dialektyki; dialektyka bowiem z natury swej zdolna do poszukiwań, zna drogę do zasad wszystkich nauk."

nata nieustannie cytuje różne autorytety i często wykorzystuje literacką formę omawianego zagadnienia. Te dwie cechy jego metody, zakładają obecność własnych przemyśleń Tomasza, wyrażonych w jego pismach, oraz opinii i przekonań innych myślicieli. Eksperci ci, poczynając od tak wysoce poważanych osób, jak Ojcowie Kościoła, czy „Filozof" Arystoteles, to znaczy ci, którzy są w pełni ekspertami, aż do nieznanych obecnie zwolenników określonych stanowisk w ówczesnych szkołach, obejmują całe środowisko naukowe, którego Tomasz jest członkiem. Przez powoływanie się na autorytety i przez literacką formę omawianego zagadnienia, Akwinata świadomie włącza w swoje argumentacje opinie ekspertów, które Arystoteles uznaje za *endoxa*.

Jakie jest znaczenie wykorzystania opinii ekspertów przez św. Tomasza? Edward Synan wskazuje, że „tak jak o analogii i platonizmie, napisanie przez Tomasza traktat o wartości „autorytetu" i „magisterium" w teologii, byłoby powitane z wdzięcznością, ale niestety nie czuł się przynaglony do jego napisania."[30] Synan zauważa tutaj różnicę z jaką Akwinata traktuje opinie ekspertów „autorytetów" i „magistrów", to znaczy, rozróżnia między opiniami wybitnych myślicieli, takimi jak św. Augustyn, a opiniami mistrzów określonych szkół. Dystynkcja ta odpowiada arystotelesowskiemu rozróżnieniu pomiędzy opiniami najwybitniejszych, a zwykłych znawców.

Wykorzystanie przez Akwinatę autorytetów i jego szacunek dla nich, zostało już dobrze udokumentowane i gruntownie przestudiowane.[31] Uwaga uczyniona przez Joseph'a Pieper'a (1962, 83–4), dotycząca wykorzystania przez św. Tomasza formy omawianego właśnie zagadnienia, wskazuje, iż stawia on w pozytywnym świetle nawet rywalizujących z nim ówczesnych mistrzów:

> W każdej poważnej wypowiedzi przeciwnika, któryś z wielu aspektów rzeczywistości zostaje wyrażony. Zawsze jest coś trafnego i prawdziwego w jego słowach; i chociaż ta obecność może być minimalna, obalanie, jeżeli ma być przekonywujące, musi się zacząć właśnie tam.

Metodologia tomistyczna, przyjmująca za Arystotelesem wspólną opinię ekspertów, uznaje, że jednolicie przedstawiane opinie uczonych, najczęściej mają w sobie ziarno prawdy, które odpowiedzialni badacze, są zobowiązani rozważyć i uwzględnić.[32] Najogólniej więc rzecz ujmując, św. Tomasz, zgodnie z tym, co postuluje Arystoteles, wydaje się opie-

[30] Edward A. Synan, *Brother Thomas, the Master, and the Mastetrs*, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974: Commemorative Studies*, tom 2. (Toronto, 1974) 2:220.

[31] Zob. Phillipe 1968, 84n1. Cały ten artykuł okazuje się niezmiernie użyteczny. Dziękuję Brianowi Shanley OP, za zwrócenie mojej uwagi na niego.

rać swoje argumentacje na opinii ekspertów, zarówno tych wybitnych, jak i tych zwykłych.

To, co uderzające w wykorzystaniu opinii ekspertów u Tomasza, to, to jak bardzo wzoruje się na arystotelesowskiej metodzie *endoxa*, uwzględniając w najdrobniejszych szczegółach jej schemat *hoti–dioti*. Sposób w jaki traktuje tutaj autorytety jest szczególnie znaczący. Podczas gdy wyraźnie docenia, a nawet szanuje, wielkich teologów i filozofów, których poglądy rozważa, częstokroć interpretuje je w sposób wyraźnie inny, a nawet nadużywa widocznego znaczenia i intencji ich autorów. M. D. Philipe (1968, 85–9), w swojej analizie *Summa Theologiae* 1.5.5, przedstawia typowy przypadek takiego postępowania Tomasza. Akwinata dowodzi, iż *ratio boni* składa się z *modus*, *species* i *ordo*. Powołuje się przy tym, na św. Augustyna, który przypisał te trzy określenia do *generalia bona*. Sam jednak nadaje im całkowicie arystotelesowskie znaczenie. Gwarancji, dla praktyki Tomasza, dostarcza arystotelesowskie ujęcie *endoxa*, który opinie cieszące się uznaniem, umieszcza na poziomie *hoti*, gdzie posiadają one swoją spójność, a mimo to pozostają otwarte na dookreślenie i wyjaśnienia na logicznie odrębnym poziomie *dioti*. Pozwala to Akwinacie z szacunkiem odnosić się do opinii, traktować je jako „świadectwa i przykłady" prawdy (por. Philippe 1968, 89) i jako szczególne przejawy rzeczywistości, a jednocześnie wybiegać do teoretycznych rozważań opartych i wyznaczonych przez te autorytatywne opinie.

Przedstawione tutaj arystotelesowskie ujęcie *endoxa* jako *phainomena*, stanowi podstawę zrozumienia relacji między tym co dane, a co wnioskowane, tym co niejasne, a co wyraźne, tym co częściowo prawdziwe (a więc częściowo fałszywe), a co w pełni prawdziwe (albo w pełni fałszywe), pomiędzy tym co stanowi *doxa*, a tym co *logos*, tym czym jest doświadczenie, a tym czym pojęciowanie,[33] a więc to, co jak sądzę, może

[32] Jednym z zadań ćwiczeń dialektycznych podanych w *Topikach* 1.2 jest: „traktat nasz jest wreszcie pożyteczny dla wiedzy filozoficznej dlatego, że gdy nam się uda wywołać trudności wokół badanego przedmiotu w jednym i drugim kierunku, to tym łatwiej będziemy mogli odkryć prawdę i fałsz w poruszanych kwestiach." (101a34–36). Por. *Metaph.* 2.1.993a30–b7: „badanie (*theoria*) prawdy jest w pewnym sensie trudne, w innym sensie łatwe. Dowodzi tego fakt, że nikt nie potrafi osiągnąć jej w całym zakresie ani też, z drugiej strony, nikt nie może błądzić zupełnie, lecz każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy i, podczas gdy indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy, razem dochodzimy do znacznych rezultatów. Tak że, jeżeli z prawdą jest tak jak w przysłowiu: któż nie trafiłby w drzwi? — to pod tym względem badanie byłoby łatwe. Ale fakt, że możemy posiąść całą prawdę nie mogąc ująć jej części szczegółowej, ujawnia trudności tego zamiaru."

[33] Odnośnie tej ostatniej pary zob. Schmitz1992 i Hilkert 1992. Jestem wdzięczny Brianowi Shanley OP za zwrócenie mi uwagi na tę ważną grupę artykułów.

być z powodzeniem odniesione do relacji między teologią jako nauką, a całym Kościołem. Dzięki łasce, Kościół jako wspólnota wiernych z boskiego ustanowienia, posiada dostęp i udział w osobowym związku i elementarnym doświadczeniu Boga. To podstawowe doświadczenie dotyczy prawd o Bogu, Jego zbawczym dziele w Jezusie Chrystusie i ostatecznym przeznaczeniu ludzkości i całego stworzenia. Prawdy te są bezpośrednio objawione przez Boga w Piśmie Świętym i tradycji oraz zawarte w wierze wszystkich tych, których łaska Boża doprowadziła do Kościoła przez głoszenie tej zbawczej nauki. We wspólnocie wiernych, prawdy te są czczone i wyznawane ze względu na samego Boga, zachowywane przed utratą i zniekształceniem przez Ducha Świętego, a stanowią one *endoxa* wspólnoty wierzących. Przekonanie i wierność tym *endoxa* jest znakiem przynależności do wspólnoty Kościoła. Przestać wierzyć w boskość Jezusa Chrystusa, na przykład, oznacza postawienie się poza chrześcijańską wspólnotą wiernych. Te *endoxa* świadczą o różnicy wyznania. Prawdy biblijne, wyznania wiary i inne oficjalne wypowiedzi soborów, uroczyste nauczanie papieża i będących w jedności z nim biskupów, nauczanie ojców i doktorów Kościoła, w różny sposób i w różnym zakresie są autorytetem i ważą w trwającej pielgrzymce Kościoła.

Zadaniem teologa jest artykułowanie i badanie tych różnych prawd wiary; tych *endoxa*. Robi on to dla dobra Kościoła i z czystej miłości poznania Boga. Zbawienie żadnego wierzącego nie zależy od owych artykulacji i wyjaśnień, ale dzięki łasce Bożej, może okazać się dla nich pomocne. Teologia jako nauka jest fundowana na *hoti*, tych właśnie *endoxa*. Są one jej punktami wyjścia i weryfikatorami, a żadna teoria, która zupełnie przeczyłaby tym *endoxa*, nie może być uznawana. Przekonania całego wierzącego Kościoła — *endoxa* wielu, żeby tak powiedzieć — i przekonania tych, którzy uczestniczą w łasce urzędu nauczycielskiego albo posiadają charyzmat rozumienia — jak gdyby, *endoxa* nielicznych ekspertów — mają swoją właściwą i zasadniczą integralność i wartość. Jednocześnie, teoretyczne badanie teologów, pozostaje wolne we właściwej sobie dziedzinie *dioti*, w której poszukiwane są przyczyny. Mają oni badać i to badać na nowe, a nawet zaskakujące sposoby, oraz wyjaśniać znaczenie prawd wiary w sposób, który przekracza możliwości pojmowania wielu, którym służą w Kościele. Tak więc, wiara całego Kościoła, wraz z jego doświadczeniem Boga, jak i stworzonego i zbawionego przez Boga świata, jest zupełna i autorytatywna, na każdym etapie życia Kościoła, a jednocześnie otwarta na pełniejsze wyartykułowanie i wyjaśnienie. Wiara, dzielona przez każdego z najpokorniejszych i najmniej kształconych wyznawców, wiara zupełna i nie pomniejszona w każdym, pomi-

mo tego, że jest dzielona przez wszystkich, jest cenna w swej integralności i mocy zbawczej, bez jednoczesnego deprecjonowania, czy braku czci, dla roli teologii w Kościele. Teologia cieszy się właściwą sobie wolnością badań, ograniczoną jednak przez swój szacunek i uznanie dla wiary Kościoła, wyrażonej w *endoxa* Kościoła jako całości i jego urzędu nauczycielskiego.

Dlaczego, na końcu tego artykułu, rezygnuję z bezpiecznej pozycji moich szczegółowych wyników badań i proponuję krótkie, spekulatywne zastosowanie arystotelesowskiego ujęcia *endoxa* w Kościele i teologii? W jaki sposób refleksji, dotyczącej relacji między Kościołem a uprawianą teologią, służy dostrzeganie żywej i żyjącej tradycji chrześcijańskiego doświadczenia, oraz fundamentalnych prawd i nauki wiary, uznawanych za *endoxa*, w stosunku do logicznie odrębnej działalności, jaką jest uprawianie teologii jako nauki? Niech te dwa krótkie wyjaśnienia, będą tutaj wystarczające.

Po pierwsze, Arystoteles postrzega swoje ujęcie *endoxa*, zarówno jako obronę przeciw sofistom, jak i zabezpieczenie uprawnionego wnioskowania. Jak wskazuje w *Etyce Eudejmejskiej* 1.6, ze względu na charakter *endoxa* jako *phainomena*, można w sposób racjonalnie prawomocny, odrzucić bez argumentowania, pogląd paradoksalny. W odniesieniu do teologii, można więc prawomocnie odrzucić, bez wymogu obalania, argumentację, która zupełnie narusza *endoxa*. Z drugiej jednak strony, charakter *endoxa*, jako doświadczenia w szerokim sensie, ze swoim ogólnym, niejasnym, częściowym i szczegółowym charakterem, pozostawia wiele logicznej przestrzeni dla wolności badań naukowych. Tak więc ujęcie to jest zgodne z procesem, który ma miejsce w Kościele. Nigdy nie podważane, centralne nauczanie Kościoła, jawnie obecne w jego życiu, zostaje poddane badaniu. Nauczanie takie, jest potwierdzone przez nauczycielski urząd Kościoła, bez pełnej argumentacji. Nowe badania zostają podjęte, aby wyrazić całościowo przyjmowaną prawdę, oraz wykazać dokładniej, od czego zależą pierwotne „endoxalne" przekonania Kościoła. Rozwój doktryny i otwartość na jej nowe rozumienie, są wciąż możliwe, gdy jednocześnie, jest zapewniona w Kościele ciągłość przeszłych, autorytatywnych („endoxalnych") przekonań.[34]

Po drugie, arystotelesowskie ujęcie *endoxa* jako *phainomena*, w odniesieniu do uwyraźniającego badania i wyjaśnienia, zakłada, że w zasadzie wszyscy członkowie wspólnoty, zarówno wykształceni jak i niewykształceni, podzielają jedność podstawowego życia poznawczego i do-

[34] Odnośnie tego procesu zob. Smith 1991, ix–xi.

świadczenia, a więc posiadają podstawy do komunikacji i zrozumienia. Wszystkie niezgodności na poziomie teoretycznym, posiadają ostateczne i konieczne źródła na poziomie *endoxa*, który stanowi wspólnie podzielany fundament, oraz podstawę dla docenienia i wzmocnienia jedności wspólnoty wierzących. Kościół ma wiele latorośli, wszystkie zjednoczone w winnym krzewie, którym jest Chrystus. Istnieją i zawsze istniały różnice, a nawet spory dotyczące tego, co mówi się i myśli w Kościele. To ujęcie umożliwia umieszczenie tych różnic i sporów w kontekście jedności Kościoła Chrystusowego, oraz wyrażenie, iż ci, którzy różnią się poglądami, wykształceniem, spostrzeżeniami, jednocześnie jednak, wspólnie dzielą jedną wiarę i doświadczenie Boga i mogą być jednego serca i jednej myśli.[35]

Tłumaczył: o. Marek Pieńkowski OP

Konsultacja językowa: br. Piotr Pałczyński OP

[illegible]

[35] Wyrazy wdzięczności winny jestem Jeanowi DeGroot, świętej pamięci Thomasowi Prufer, oraz Brianowi Shanley OP, za cenne uwagi i komentarz do różnych części tego artykułu.