

ZNACZENIE
MODELU
EKUMENICZNEGO
W MYŚLI
BERNARDA
SESBOÜÉ SJ



EDYTA KARCMARSKA OV

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

Znaczenie modelu ekumenicznego w myśli Bernarda Sesboüé SJ

Edyta Karczmarzka OV

ZNACZENIE
MODELU
EKUMENICZNEGO
W MYŚLI
BERNARDA
SESBOÜÉ SJ



EDYTA KARZMARSKA OV

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

AUTORKA:
EDYTA KARCZMARSKA OV

RECENZJA NAUKOWA:
DR GRZEGORZ ŚWIECARZ

KOREKTA JĘZYKOWA:
BOŻENA BOTOR

KOREKTA REDAKTORSKA, SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI
KAROL ŁUKOMIAK

© copyright by author & ArchaeGraph

ISBN: 978-83-68410-60-0

**Wersja elektroniczna dostępna
na stronie internetowej wydawcy:
www.archaeograph.pl**

ARCHAEGRAPH
Wydawnictwo Naukowe

ŁÓDŹ 2026

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

7

ROZDZIAŁ 1. ZNACZENIE MODELU EKUMENICZNEGO W MYŚLI BERNARDA SESBOÜÉ SJ

15

ROZDZIAŁ 2. W DIALOGU Z LUTERANAMI ORAZ WSPÓLNOTAMI POREFORMACYJNYMI

19

ROZDZIAŁ 3. W ODNIESIENIU DO PRAWOSŁAWIA

64

ZAKOŃCZENIE

102

BIBLIOGRAFIA

108

WSTĘP

Eklezjologia o charakterze ekumenicznym uprawiana przez Bernarda Sesboüego¹ odpowiada na pojawiające się zmiany i wyzwania w eklezjologii. Obecność i działalność Kościoła w świecie wynika z tego, że Kościół istnieje dla innych, również dla niewierzących². W prezentowanej refleksji teologicznej Autor wyraża przekonanie o konieczności reinterpretowania orędzia chrześcijańskiego. Jego obecność w „Grupie z Dombes”, bycie ekspertem w „Międzynarodowej Komisji Teologicznej” oraz wychylenie duszpasterskie było odpowiedzią na obecny kontekst i siedlisko życiowe Ewangelii, gdzie m. in.: następuje rozdzwitek między rozumem i wiarą, obserwowana jest wrogość do Kościoła, oskarża się teologię o brak powiązania z ludzkim życiem, rozumie się dogmat jako skostniały wytwór religii, kultura odchodzi od swoich religijnych korzeni³. W takich warunkach pracował teolog znad Sekwany, w swoich dociekaniach posługiwał się metodą teologii narracyjnej.

Nie jest to nowa metoda, istniała już wcześniej, ale w Polsce nie doczekała się większych odśłon⁴. W zainteresowaniach Autora oprócz teologii dogmatycznej pojawia się także patrystyka. Zatem bazowanie na opowiadaniach o charakterze historio-zbawczym jest sposobem na pogodzenie różnych punktów widzenia teologii systematycznej, Ojców Kościoła i narracji o zbawieniu bez tworzenia między

¹ Bernarda Sesboüé (1930–2021) - był francuskim jezuitą, teologiem, ekumenistą i czołowym przedstawicielem jezuickiej tradycji ekumenicznej. Jego prace skoncentrowane były na dyskursie teologiczno-ekumenicznym oraz na filozofii religii. Znany był z zaangażowania w dialog międzyreligijny, szczególnie w relacjach z katolicką tradycją a innymi religiami, głównie z protestantyzmem w ramach obecności w specjalistycznych gremiach.

² Por. H. VORGRIMLER, *Nowy Leksykon Teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 160.

³ Por. C. BARTNIK, *Dotknąć Boga żywego. Różne szkice teologiczne*, Lublin 2004, s. 303.

⁴ Por. H. SEWERYNIAK, *Prorok i błazen. Szkice teologii narracji*, Poznań 2005 oraz A. MARCOL, *Josepha Wittiga teologia narratywna. Studium historyczno-krytyczne*, Opole 1997.

nimi opozycji. Powrót do początków to także droga inkluzywna, zwłaszcza w odniesieniu do kościołów i wspólnot poreformacyjnych. W Kościołach starokatolickich obecność Ojców Kościoła jest istotnym elementem także liturgicznym, dlatego rozważania i naukowe dociekanie Bernarda Sesboüégo SJ znajdują zastosowanie zarówno dla tych, którzy związani są z wyznaniem rzymskokatolickim, jak i dla tych, którzy wybrali czy odziedziczyli inną drogę do Boga i rozumienia Kościoła. Mimo podziałów osoby innych wyznań czerpią ze wspólnego skarbca ubiegłych wieków chrześcijaństwa, gdzie ceniona jest interpretacja tekstów biblijnych i obrazowy sposób rozumienia relacji człowieka z Kościołem. Wiele kwestii jest wspólnych i łączy różne wyznania chrześcijańskie.

Charakterystykę tego stylu w teologii ujmuje jedna z definicji, która brzmi następująco: „Teologia narracyjna wywodzi swoją nazwę od *narrare* (łac. opowiadać). Jest to nowoczesna próba odnowienia teologii chrześcijańskiej jako teologii religii historycznej, która nie tylko ma coś do przekazania w postaci pisemnie utrwalonych reguł wiary, ale ma także wydarzenia do opowiedzenia. Wyzwalając się od abstrakcyjnych stwierdzeń doktrynalnych, teologia narracyjna odnajduje swoją duchową ojczyznę w biblijnych i innych religijnych opowiadaniach. Teologia narracyjna zapobiega wszelkim dążeniom do oderwania teologii od życia i kultu, potrzeba jej jednak krytycznych zasad umożliwiających ustalenie znaczenia i prawdy. Wśród chrześcijan wschodnich narracyjny wątek w teologii ocalał w liturgii i ikonach”⁵. Takie podejście odchodzi od abstrakcyjnych pojęć, aby w zamian za to uczynić teologię bliższą życiu człowieka. Zwolennicy tej metody jak: E. Schillebeeckx, H. Weinrich, L. Boff, J. Metz, D. Sölle, wyrażają przekonanie, że historia zbawienia łączy się z historią ludzkiego cierpienia.

Aby wyrazić ten związek należy na sposób narracyjny uobecniać Boga w ludzkich życiorysach⁶. W kluczu opowiadania możliwy jest przekaz prostych wydarzeń dostępny dla większego grona słuchaczy i czytelników. Akcent postawiono także na rozumienie wiary jako takiej, czyli na osobistym i osobowym odniesieniu do Boga. Symbole wiary i dogmaty ustępują miejsca relacji do Boga. Jezus z Nazaretu jest równocześnie wydarzeniem historycznym oraz Osobą w Trójcy Świętej. Wydarzenie urzeczywistnia się współcześnie w relacji z tekstem. Opowiadanie, czyli „narracja o zbawieniu” dotyczy życia Kościoła i wiary osobowej wierzących. Wcielenie miało miejsce w historii, która okazała się zbawczym procesem,

⁵ I. BOKWA, *Podstawowe aspekty teologii narracyjnej w świetle refleksji systematycznej*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”, R. 2013, nr 20, s. 19-31.

⁶ Por. Cytat H. SEWERYNIAKA za: P. MAKOŚA, *Teologia narratywna jako inspiracja dla współczesnej katechezy biblijnej*, [w:] *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słowińska, Lublin 2008, s. 225-236.

w którym może zaistnieć wiara w Trójjedynego Boga. „Dokonuje się ono w czasie i jest odczytane (interpretowane) w czasie. Bóg posługuje się historią. Jest to historia Jahwe i Jego ludu wybranego. Ta więc swój szczyt osiąga w osobie i życiu Jezusa z Nazaretu. Wydarzenia z Jego życia stają się dziejami zbawienia człowieka i historii całego kosmosu”⁷. Akcent soteriologicznej przemowy rozgrywa się w dostępnej ludziom czasoprzestrzeni. W niej zasada się istota rzeczy i dostęp do świadectw i tekstów historii. Ale to nie wszystko, jak udowadnia francuski teolog w opowiadaniach o Kościele następuje aktualizacja tego zbawczego pośrednictwa.

Metoda jest dyskutowana, natomiast wydobywa sens ludzkiego przebywania na ziemi. „Istnieje spór, czy o Kościele należy traktować tylko na bazie wiary i przy pomocy jednej metody teologicznej, czy niektóre odmiany eklezjologii mogą się posiłkować także odpowiednio swoimi metodami”⁸. Przy lekturze Autora nasuwa się wniosek, że eklezjologia powinna być na tyle interdyscyplinarna na ile możliwy jest dialog i język. Zapatrywanie Kościoła jest związane z ludzkimi społecznościami na całej ziemi. Celem Kościoła jest bycie dla człowieka, zatem istotne są ludzkie możliwości dot. rozumienia także poprzez obrazowy język, metafory⁹, podobieństwa, narrację wyrażoną w opowiadaniu czy przekazie dostępnym przez tradycję.

Autorska odmiana soteriologii jest próbą łączenia różnych metod i wypracowania własnego podejścia. „Bernard Sesboüé, konstruując, jak to sam określa, propozycję narratywnego modelu uprawiania soteriologii, jest bardzo oryginalny i sam nazywa zaproponowany przez siebie model «soteriologią narratywną o ambicji systematycznej»”¹⁰. Jest to nauka, która doktrynę i formuły wiary ujmuje na sposób narracji, a przy tym może być systematycznie określana i nie stanowi negacji klasycznej teologii. Otwiera się przy tym na recepcje Soboru Watykańskiego II. „Teologiczny problem recepcji winien przyciągać odtąd jak najwięcej uwagi. Ma on zresztą kapitalne znaczenie ekumeniczne”¹¹. Eklezjologia łączy ze sobą perspektywę ekumeniczną. Wszelkie konstelacje i założenia Kościoła czynione są na podstawie dokumentów i interpretacji, które odwołują się do

⁷ A. NAPIÓRKOWSKI, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, s.69

⁸ M. RUSECKI (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków, 2002, s. 351.

⁹ „Metafora jest naszym podstawowym narzędziem do częściowego rozumienia, tego, co nie może być rozumiane całkowicie, tj. naszych uczuć, doznań społecznych, rozterek moralnych i świadomości duchowej” za: G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metafory w naszym życiu*, przekł. T. Krzeszowski, Warszawa, 1988, s. 220.

¹⁰ P. BIEL, *Opowiadania o zbawieniu. Narratywny model soteriologii w ujęciu Bernarda Sesboüé*, Tarnów 2007, s. 16.

¹¹ B. SESBOÜÉ, *Władza w Kościele. Autorytet prawda i wolność*, przekł. P. Rak, Kraków 2003, s. 52.

istniejącego stanu rzeczy. Próba uporządkowania starań do przystosowanej odnowy Kościoła wedle koncepcji *aggiornamento* lub/i *accodomata renovatio* będzie staraniem paryskiego jezuitę¹². Zarysowany model ekumeniczny, jest wstępem do metodologii badań wynikłych z krytycznej analizy literatury źródłowej dzieł Bernarda Sesboüégo.

Metodologia

W pracach francuskiego jezuitę dominuje ekumeniczny paradygmat związany z nawróceniem, ale także rozumne i naukowe podejście, zakładające postęp i rozwój nauk. „Paradygmat nawrócenia – uważa Sesboüé – jest istotą nie tylko dla dialogu ekumenicznego, ale i w ogóle teologii uprawianej w duchu ekumenizmu, albowiem poszukiwanie jedności chrześcijan powinno charakteryzować się stałym wysiłkiem nawracania się ku Ewangelii, okazywania skruchy i zaangażowania na drodze przemiany, gdyż tylko «będąc wierne Panu i idąc ku Niemu, wspólnoty chrześcijańskie wyraźnie zbliżają się jedne ku drugim». «Nie możemy – pisał w jednym z artykułów w 1987r. – dążyć do jedności za pomocą samej zgody teologicznej. Konieczne jest nawrócenie (*metanoia*)¹³ eklezjalne, w którym każdy Kościół uznaje swoje braki»¹⁴. Ekumeniczne przesłanki oddziałują na całą spuściznę naukową jezuitę. *Metanoia* odnoszona jest zazwyczaj do postawy duchowej, ale w nauce jest także postawą zakładającą zmianę sposobu podejścia do badań, nowych przesłanek dot. wiedzy i faktorów, które mogą zmienić postać rzeczy, tok czy kolejność w myśleniu lub/i podejściu do podejmowanego zagadnienia. Autor ten wpisuje w swoją twórczość doświadczenie wyniesione z lat współpracy z Grupą z Dombes i z innymi teologami. Rozwój dogmatu i rozwój wiedzy na temat dostępnej wiary domaga się odnowionego spojrzenia¹⁵. *Sitz im*

¹² Por. A. KUBIŚ, *Vaticanium II – Wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” 1987, nr 19 7, s. 459.

¹³ „W grece klasycznej i hellenistycznej słowo *metanoia* nie nabrało wyraźnie odrębnego znaczenia. Czasownik (...) oznacza «zauważyć z opóźnieniem», zmienić myślenie, ubolewać, odczuwać żal, żałować. Rzeczownik oznacza odpowiednio «zmianę poglądów, żal, skruchę»” – J. RATZINGER, *Opera Omnia, Wiara w Pismo i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach. Pierwsza część tomu*, przeł. J. Merecki, Lublin 2018, s. 69.

¹⁴ J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom 3, Warszawa 2006, s. 342-343.

¹⁵ W tym miejscu warto wspomnieć, o rozumieniu tzw. „rozwoju dogmatów”, „postępu tradycji” i zmiennej czasowej. W tych kwestiach Bernard Sesboüé porównuje do siebie sposób powstania ksiąg skrypturystycznych i sposobu rozumienia Tradycji, obydwa te komponenty uważa za aktywny przekaz wiary. A przekaz ten dokonuje się dzięki asystencji Ducha Świętego, dzięki której wiara jest żywa i dynamiczna, co podkreśla za soborem i konstytucją KO nr 9. Konkluduje, że poprzez „postęp tradycji” można określić także „rozwinięcie dogmatu” w kluczu przepowiadania i szerzenia całości depozytu wiary, Por. B. SESBOÜÉ, *Ewangelia i tradycja*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 79.

Leben Ewangelii to środowisko wiary, w którym konieczny jest wedle Bernarda Sesboüé SJ odnowiony wykład wiary, pogłębienie releksywności wiary wraz z nauczaniem Kościoła odnośnie dogmatów i wszystkich traktatów teologii dogmatycznej¹⁶. Inkluzywność ze swej natury przenika wszystkie działy teologii. Podobnie jak cała nauka jest otwarta na rozwój perspektywy i zmiany w opisie desygnatu, podobnie podejście do inkluzywnej ekumenicznej eklezjologii rozwija swoje możliwości, przez które uzasadnia zmienne czasowe i mentalne.

W ten sposób wyjaśnia wymiar metody teologicznej także jeden z terminów, który odnosi się do pierwotnej wartości zawartej w greckim słowie *oikumene*. „Grecki termin *oikumene* pierwotnie miał charakter geograficzny i oznaczał ziemię zamieszkaną i uprawianą w przeciwieństwie do pustyni i puszczy (Herodot, Arystoteles). W Nowym Testamencie termin ten zachowuje swoje świeckie znaczenie, ale obejmuje również rzeczywistość religijną a: świat stworzony przez Boga (Łk21,26), świat, w którym Apostołowie głoszą Ewangelię (Mt24,14) czy też świat jako miejsce historii zbawienia (Dz17,31)”¹⁷. Podobnie jak antropologia teologiczna wychodzi od człowieka, który zamieszkuje ziemię, a który doświadcza rzeczywistości religijnej i form wiary czy rytuałów zmierzających do wyjścia ponad to, co widzialne.

Pewnym wzorcem w pracy badawczej jest podział pracy na cztery etapy, które w połączeniu stanowią uzasadnienie tematu. Pierwszy etap polegał na selekcji źródeł pod kątem wątków eklezjologicznych. Później w kolejnym etapie nastąpiła analiza krytyczna zebranego materiału pod kątem zastosowania do podjętego zagadnienia głównego. Zasób tekstów przekonuje o związaniu ich z tematem, ale po etapie drugim przychodzi trzeci, czyli analiza porównawcza, w której nastąpiło zestawienie tekstów Autora z innymi klasycznymi dziełami i literaturą przedmiotu nt. inkluzywnej eklezjologii. Ponieważ Autor nie zajmuje się tą tematyką jako jedyną, konieczne jest zestawienie jego podejścia do eklezjologii z tego samego nurtu, a także co czyni sam Autor zestawienie z tekstami patrystycznymi, Urzędem Nauczycielskim Kościoła i tekstami teologicznymi autorów po Soborze Watykańskim II. Ostatni etap pracy jest syntezą, w której próbuje się dostrzec oryginalny wkład Autora w eklezjologiczno-ekumeniczną tematykę, ale także uporządkować kwestie odnoszące się do tematu przewodniego. Uporządkowanie i systematyczne podejście do ekumenicznego modelu eklezjologicznego jest samo w sobie celem nauki i tej pracy, a także tematyki, w której przekształcenia

¹⁶ Por. J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku...*, s. 338-352.

¹⁷ M. SKIERKOWSKI, *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, „Studia Nauk Teologicznych”, t.2, 2007, s. 301-316.

i tworzenie klasyfikacji jest progresem i procesem zamierzonym.

Źródłami pracy są teksty tłumaczone na język polski oraz teksty oryginalne, których tłumaczenie następuje w miarę potrzeb. Według poruszanej tematyki występują również powiązane pozycje nt. teologii Autora pojawiające się u innych naukowców odnoszących się do jego działalności pisarskiej.

Problem badawczy zawiera koncepcję ekumenizmu, rozumianą jako dążenie do jedności chrześcijan w kontekście relacji z: innymi wyznaniami, wierzącymi, niewierzącymi, poszukującymi mieszkańcami ziemi. Jest to próba odnalezienia aspektów ekumenicznych jakie można dostrzec w twórczości Sesboüého, a także w jego podejściu do idei wspólnoty, tożsamości i różnic. Ten problem badawczy może prowadzić do analizy teologicznej na otwartość na różnorodność i współlistnienie odmiennych tradycji i koncepcji teologicznych.

Hipoteza badawcza wynika z rozumienia modelu ekumenicznego jako dążenia do dialogu, wzajemnego zrozumienia oraz akceptacji między różnymi rodzajami chrześcijaństw, które wyrosły z tradycji odnoszącej się do tych samych źródeł.

Hipotezą jest zatem stwierdzenie, że zapotrzebowanie na inkluzywne rozumienie eklezjologii u Bernarda Sesboüého ma przełożenie na ekumenizm i samorozumienie wspólnoty wierzących.

Model ekumeniczny eklezjologii stanowi narzędzie pomagające w budowaniu mostów między Kościołem katolickim a innymi wspólnotami religijnymi. W kontekście jezuickiej tożsamości ekumenizm staje się dla autora kluczowym elementem w podejściu do edukacji, reinterpretacji, dialogu międzyreligijnego i pracy na rzecz pokoju, przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości katolickiej.

Model ekumeniczny

Prowadzenie opowiadań i narracji o zbawieniu dokonuje się w otwarciu na dialog. Model pojednanej różnorodności czy też model ekumeniczny jedności w szerokim rozumieniu będący wzorem, według którego prowadzi czytelnika francuski jezuita, można tu scharakteryzować wspólną drogą w wierze. Z jednej strony, bowiem dookreślone zostają dogmaty wiary i następuje ich reinterpretacja, jednakże w otwarciu Kościoła na świat i podzielone chrześcijaństwo. Świat ma

być katolicki¹⁸, czyli powszechny dla wszystkich ludzi wierzących. W otwarciu, jakie nastąpiło po Soborze Watykańskim II, dokonuje się próba recepcji własnej tożsamości jako ludzi wierzących i nie chodzi o samą denominację, ale o wspólny sens i rozumienie, które wypływa z Ewangelii. Jedną z definicji tego stanu rzeczy podaje polski profesor i teolog ewangelicki Karol Karski: „Ekumeniczny model jedności w pojednanej różnorodności nie jest modelem organizacyjnym, modelem proponującym utworzenie takiej lub innej unii kościelnej. Można go przyrównać do wspólnej wędrówki wzajemnie akceptujących się Kościołów. Warunkiem tej akceptacji jest zgodność poglądów w zakresie wyznawania jednej prawdy Ewangelii, z tym, że prawda ta może być wyrażana w różnej formie”¹⁹. Model ten nie zakłada zatem irenizmu, ale wspólne prowadzenie dialogu, który pozostawia wierzących w swoich wyznaniach. W *Dekrecie o ekumenizmie* wypowiada znamienite słowa, które przyświecają też sposobowi prowadzenia refleksji naukowej przez Bernarda Sesboüého SJ. „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę należy przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens. Równocześnie trzeba dogłębniej i prościej wyjaśniać wiarę katolicką, w taki sposób i w takim stylu, by i bracia odłączeni mogli ją należycie zrozumieć”²⁰. Należy zatem czytać dokumenty Kościoła z perspektywy dialogu. Odczytane przez innych chrześcijan zapewnienia o obecności eklezjalnych elementów i dobra poza Kościołem katolickim, jak i podanie hierarchii prawd i uprawnionej różnorodności zaprosiło Kościoły do refleksji nad soborem i jego osiągnięciami oraz punktami problematycznymi²¹.

Z dwóch wymienianych zadań skrupulatnie wywiązuje się paryski teolog, gdyż z jednej strony skonstruował obszerne wyjaśnienie formuł i sposobu w który pojmowana jest wiara wedle jego wyznania, a do tego z drugiej odnosi się do

¹⁸ Termin katolicki oznacza przede wszystkim przeznaczenie powszechne Kościoła. Pojęcie to pochodzi od greckiego καθολικός (katholikós), co oznacza „uniwersalny” - Por. A. DUDEK, *Znaczenie Kościół Katolicki (Co to jest, pojęcie i definicja)* – Znaczenia, [online] <https://znaczenia.com.pl/znaczenie-kosciol-katolicki-co-to-jest-pojecie-i-definicja-znaczenia/> [dostęp:03.02.2022]. Uniwersalne znaczenie jest punktem zbieżnym w podejściu Autora.

¹⁹ K. KARSKI, *Historia tekstu*, [w:] *Konkordia leuenberska*, s. 4, cytata za: T. Zieliński, *Ku zjednoczonemu Kościołowi Protestantckiemu w Polsce*, w: M. HINTZ, T. ZIELIŃSKI (red.), *Ekumenizm i Ewangelizm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny*. Warszawa 2010, s. 500.

²⁰ DE nr11, za: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, przeł. polski autoryzowany przez Konferencję Episkopatu Polski, przeł. łaciński za „Acta Apostolicae Sedis” 1967, s. 209.

²¹ D. Wąsek, M. Gilski, T. Kałużny, *Unitatis redintegratio Sobór Watykański II o ekumenizmie. Sobór na nowo odczytany przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*, Kraków 2024, s. 554 -555.

innych braci, którzy w prostym przekazie mogą rozumieć wiarę katolicką i jej odniesienia do inkluzywnego rozumienia Kościoła. Istotą eklezjalnego rozwoju jest zasięg interpretacji, która jest włączająca. Na przykładzie tłumaczenia tekstu Listu do Galatów, należy podkreślić znaczną rolę analogii w pojmowaniu eklezjologii. „Werset z Ga 3,28: «Nie ma już Żyda ani Greka; nie ma już niewolnika ani wolnego człowieka; nie ma już mężczyzny i kobiety, bo wszyscy jesteście jedno w Jezusie Chrystusie» – zwrócił uwagę Jana Chryzostoma. Co ciekawe, nie zwraca uwagi na pierwszą parę i jej ściśle religijne znaczenie. Bardziej hojnie komentuje pozostałe dwie pary – a także inne analogie – aby podkreślić równość między bogatymi i biednymi, a także między mężczyzną a kobietą. Żałował, że w jego czasach ktoś był zobowiązany do umieszczania tablic oddzielających mężczyzn i kobiety podczas liturgii, czego zupełnie nie było w *Dziejach Apostolskich*. Postrzega to jako niefortunny upadek obyczajów wspólnoty”²². Do istotnej funkcji osób zgromadzonych we wspólnocie wierzących już w pierwotnej wspólnocie należy szerokie pojmowanie człowieka jako osoby, dla której możliwe jest zbawienie w Chrystusie, który nie dzielił ludzi wedle wyznania czy majątności. Powstaje zatem pytanie o rozwój, zasięg i specyfikę tak uprawianej systematycznej dogmatyki o charakterze opowiadań narratywnych.

²² B. SESBOÜÉ, *L'exégèse patristique de l'épître aux galates*. Textes édités par Isabelle Bochet et Michel Fédou, *L'exégèse patristique de l'épître aux galates*. Textes édités par Isabelle Bochet et Michel Fédou, „Recherches de Science Religieuse” 2015, nr. 4, T. 103, s. 579-582.

ZNACZENIE MODELU EKUMENICZNEGO W MYŚLI BERNARDA SESBOÛÉ SJ

Obecnie będziemy rozpatrywali rozumienie inkluzywnego charakteru Kościoła, jaki wyłania się z lektury dzieł Bernarda Sesboüé. „Model ekumeniczny” jest nazwą techniczną porządkującą myśli autora i nie pojawia się w tłumaczeniach jego tekstów.

Model ten rozumiany przede wszystkim jako paradygmat zawiera koncepcję eklezjologii inkluzywnej, która jest odczytaniem ekumenicznego charakteru wiary przebijającym się nie wprost, ale pomiędzy poszczególnymi odniesieniami do różnych tematów zawartych w spuściźnie Sesboüégo. Inkluzywny wymiar eklezjologii nabiera znaczenia w ekumenicznym zestawieniu rozumienia wiary i konieczności odwoływania się w niej do ustaleń, jakie zostały już poczynione w Tradycji i praktyce Kościoła. Obecna tożsamość wspólnoty kościelnej wymaga sięgania do całego dziedzictwa kulturowego wraz z odwoływaniem się do podziałów i obecnych historycznie problemów teologicznych. Ekumeniczne odniesienie jest więc naturalnym przejściem od rozumienia Kościoła *ad intra* do rozumienia przez odniesienie *ad extra*. W ramach dialogu wewnętrznego poruszymy kwestię dialogu prowadzonego w ramach dogmatyczno-duszpasterskiego nastawienia wierzących rzymskokatolickich, natomiast dialog zewnętrzny będzie omówiony w ramach dialogu ekumenicznego ze światem który jest centrum analiz i zainteresowań Bernarda Sesboüégo.

Kształt ekumenicznej drogi wynika z dostępnej historii ekumenizmu. Sesboüé, obrazując główne okresy tej historii dzieli je na dwa podstawowe. „Pierwszy można by nazwać *ekumenizmem miłości*. Ekumenizm ten zawierał w sobie głębokie *nawrócenie serca* wszystkich na nasze chrześcijańskie braterstwo poprzez ponowne odkrycie w życzliwości i wzajemnym szacunku naszej wspólnej tożsamości chrześcijan. Ten ekumenizm doprowadził nas do wspólnej modlitwy i do

wspólnych działań w służbie ludzkości. Wszystko to dalekie jest od przedawnienia i domaga się coraz głębszego przenikania do naszych dzisiejszych wspólnot. Na tym ekumenizmie spotkania zaszczipiony został drugi, *dialogu doktrynalnego*. Był to kolejny krok wymagający innego wymiaru nawrócenia, już nie tylko nawrócenia serca – które w żaden sposób nie może być umniejszane, ponieważ stanowi stale konieczny punkt wyjścia – ale *nawrócenia intelektu*, które jest niezbędne do podjęcia najpierw konfrontacji ze sporem doktrynalnym, a następnie wspólnych działań teologicznych w oparciu o coraz szersze rozumienie naszych podzielonych języków. Chodzi zatem o pracę nad punktami doktrynalnymi, które nas dzielą lub wydają się nas dzielić¹. Rozróżnienie takie odwołuje się zarówno do wiary jak i rozumu jako faktorów umożliwiających wszelki dialog. Włączające podłoże eklezjologicznych dociekań domaga się ciągłego procesu transformacji zarówno na płaszczyźnie *nawrócenia wyznaniowego* jak i poddania intelektu procesowi zapoczątkowanemu przez Ducha Świętego². Odczytanie konieczności wyjścia w świat chrześcijańskich kościołów i wyznań jest podejmowane w schemacie pojednania i dalekosiężnych zmian oraz poczynionych recepcji odnośnie do doktryny i praktyki kościołów.

Starania prezentowane przez Sesboüégo domagają się reinterpretacji i udoskonalenia obecnego funkcjonowania kościołów czy też poszczególnych chrześcijaństw. „Krótko mówiąc, musimy przejść od badań w rozproszonych, sporadycznych grupach do zmian w życiu i sposobach działania Kościołów. Należy kłaść nacisk na potrzebę konkretnej, widocznej transformacji zachowań wspólnot. Można wskazać na dwa aspekty: po pierwsze odtworzenie w jedności wszystkich znaków, wszystkich rzeczywistości, wszystkich struktur (odnoszących się do przepowiadania, sakramentów, posług itp.), które należą do tajemnicy Kościoła i są dziś albo rozproszone, albo noszą na sobie znak rozdzielenia. Po drugie – pojednanie musi być aktem wspólnot traktowanych jako całość i zgadzających się na przyjęcie i życie według wszystkich jego wymagań. Wejście w ten ruch oznacza ogromny próg do przekroczenia, a więc zrozumiałe jest to swoiste ekumeniczne wahanie i dojście do granicy po bardzo dobrych postępach w ostatnich latach. Próg ten jest zasadniczo progiem nieodwracalności, akceptacji procesu, w który angażujemy się w wierze, nie wiedząc, dokąd nas zaprowadzi, ale mając świadomość, że *status quo* jest już dłużej niemożliwe. Tutaj zresztą sprawdza się

¹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères, la Vierge Marie*, Paryż 1990, s. 15.

² TENŹE, s.16.

stare porzekadło mistrzów duchowych: kto nie posuwa się naprzód, ten się cofa”³. Wchodzenie w przestrzeń ekumenicznego pojmowania Kościoła wymaga wejścia w dynamiczny proces, który, mimo iż nie został zakończony, zwiększa rzeczywistość różnic i problemów do rozwiązania, czy też, lepiej rzecz ujmując, do ponownego odczytania. To konieczny krok dla zbliżenia rozumianego jako dialog wraz z podjęciem wysiłków na rzecz poszanowania tożsamości wyznaniowej.

Znaczenie ekumenicznego modelu eklezjologii jest fundamentalne, opiera się bowiem o rdzeń rozumienia wiary w Boga pojmowanego jako spersonalizowana relacja dynamiczna, która podlega zmianie i kształtowaniu poprzez odniesienie do Kościoła jako uniwersalnego chrześcijaństwa, w znaczeniu powszechnego zaproszenia dla wszystkich.

Sam termin „ekumenizm” jest interesujący, gdyż jest wieloznaczny i wielopłaszczyznowy. „Do oficjalnego języka kościelnego termin οἰκουμένη wprowadzony został dopiero w IV wieku, gdy biskupi zgromadzeni na soborze w Konstantynopolu (381) określili poprzedni sobór, który miał miejsce w 325 roku w Nicei, jako «powszechny», czyli «ekumeniczny». Oznaczało to, że sobór ten reprezentował cały Kościół, a jego uchwały miały obowiązywać wszystkich jego członków. W pierwotnym i tradycyjnym znaczeniu οἰκουμένη posiada więc podwójny wymiar: bezpośredni, wąski, związany z instytucją soborów i oznaczający powszechny ich zasięg i charakter, oraz pośredni, szerszy, odnoszący się do jedności kościelnej wszystkich chrześcijan w jednym Kościele Chrystusa. Takie znaczenie słowa «ekumenizm» utrzymało się w chrześcijaństwie w zasadzie do XIX wieku. Co prawda, po Wielkiej Schizmie dzielącej chrześcijaństwo na wschodnie i zachodnie, samo słowo οἰκουμένη było rzadziej używane, jednak jego zasadniczy sens związany z kategorią powszechności pozostał niezmienny”⁴. Niezmiennność niejako przeplata się z terminem uniwersalność, gdyż chodzi o wierzących w tego samego Boga w Trójcy Świętej.

Jezus z Nazaretu, którego obrazy, także błędne, prezentuje Bernard Sesboüé⁵, jest w centrum rozważań teologicznych. Postać historyczna o istotnym wpływie na ludzkie przeznaczenie interesuje chrześcijan różnych wyznań. „Jezus historyczny widział swoją misję i swoją śmierć jako mające zbawczy wymiar. Pojmował, że w Jego misji i śmierci Bóg był bezpośrednio zaangażowany i że wyprowadzi z nich swoje ostateczne zwycięstwo; że w Nim i przez Niego, również w Jego

³ B. SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 17.

⁴ D. WĄSEK, M. GILSKI., T. KAŁUŻNY, *Unitatis redintegratio Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024.

⁵ Por. B. SESBOÛÉ, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, przeł. P. Rak, Kraków 2006.

śmierci na krzyżu, działa Bóg i nic mniej niż Bóg. Egzegeta francuski Jacques Guillet pisze podobnie: «Możemy głosić, że w swojej śmierci Jezus Chrystus nas zbawia jedynie wówczas, gdy przekonanie to pochodzi od Niego samego». To samo stwierdzają teologowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, kiedy piszą: «Całe przepowiadanie apostolskie opiera się na przekonaniu, że Jezus wiedział o tym, iż jest Synem, Poślany Ojca. Bez takiej świadomości Jezusa, nie tylko chrystologia, lecz także cała soteriologia byłaby

pozbawiona podstaw»⁶. W modelu ekumenicznym chodzi zatem o odniesienie do Trójcy Świętej, która przez Wielecie i całą prehistorię interesowała się ludzkimi dziejami. Nie sposób myśleć o ekumenizmie dla samego ekumenizmu, nie mając w perspektywie odniesienia do Absolutu.

Znaczenie ekumenicznego modelu prezentowanego w dziełach Bernarda Sesboüé SJ, zostanie przedstawione w poszczególnych paragrafach dotyczących wspólnot poreformacyjnych oraz prawosławia. Kolejność tekstów może okazać się momentami anachroniczna pod względem historycznym, jednakże wynika z kolejności sporządzonych tłumaczeń i dostępnych materiałów. Zaczniemy analizę tekstów Bernarda Sesboüé od wspólnot poreformacyjnych.

⁶ Z. KUBACKI, *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016, s. 563.

W DIALOGU Z LUTERANAMI ORAZ WSPÓLNOTAMI POREFORMACYJNYMI

A by przejść do tego zagadnienia należy zrobić ogląd wspólnoty, która obecnie pielgrzymuje w drodze do Trójcy Świętej. Kościół „otwartych drzwi”¹, jaki pojawiał się w wypowiedziach papieża Franciszka, a którego eklezjologią zajmuje się Bernard Sesboüé, wymaga nie tyle odczytania różnic, ale współrozumienia chrześcijan podzielonych wiekami i różnymi kwestiami natury teologiczno-praktycznej. W swoich publikacjach Sesboüé głównie odwołuje się do wspólnot luteranских, wspólnot reformowanych oraz wspólnot anglikańskich.

Głównym i centralnym tematem pozostaje wciąż zagadnienie nieomyłności kościelnej, zwłaszcza w odniesieniu do prymatu piotrowego. „O ile Kościoły prawosławne sytuują nieomyłność w całym ciele Kościoła, to Kościoły, które wyłoniły się z reformacji, umieszczają ją w samym Piśmie Świętym. Z odmiennych powodów i w zupełnie nowym klimacie kulturowym spotykamy się z podobną niechęcią do sytuowania miejsca wyrażania nieomyłności w instytucji kościelnej”². Na czym w takim razie miałyby polegać inkluzywność wobec protestantyzmu? Być może na odejściu od sporów z przeszłości, a przejściu do nowej formy współbycia razem w realiach własnych tożsamości wyznaniowych. Temat nieomyłności pozostaje, ale nie jest on jedynym do podjęcia, zatem nie należy się na nim koncentrować i zatrzymywać procesu dialogu.

¹ FRANCISZEK, ADHORTACJA APOSTOLSKA *EVANGELII GAUDIUM*, NR 47: „Kościół jest powołany, by był zawsze otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie były kościoły z otwartymi drzwiami. Chodzi o to, że jeśli ktoś pragnie iść za natchnieniem Ducha i zbliżyć się, szukając Boga, nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Ale są jeszcze inne drzwi, które także nie powinny być zamknięte”, za: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp 12.12.2023].

² B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, Bruksela 2013, s. 338.

Bernard Sesboüé optuje za tym, by pogłębić rozumienie m.in. osoby Marcina Lutra, a wraz z tym dostrzec motywy, które kierowały nim w odmiennym stanowisku wobec nieomylności. „Młody Luter popierał, w ramach teologii swoich czasów, niezawodność wiary Kościoła rzymskiego. Oskarżając się o bycie w przeszłości *papista insanissimus*, mówił, że wierzył wtedy, iż papież jest prowadzony przez Ducha Świętego i nie może się mylić. Po roku 1517, podczas kontrowersji wokół jego tez o odpustach oraz pod wpływem odkrywania przez niego Ewangelii, Luter zadawał sobie z większą stanowczością pytania o nieomylność i niezawodność Kościoła rzymskiego i Kościoła powszechnego. Doszedł do wniosku, że nie ma «jednoznacznej zgodności» między Ewangelią i słowami Kościoła, więc stopniowo porzucił przekonanie, że w Kościele istnieje jakaś instancja zdolna do bycia obowiązującą w imię wiary»³. Brak niejakiej spójności i dysonans, jaki odkrył Luter, powodował w nim wnioskowanie zaprzeczające nauczaniu o nieomylności. Wyrazem jego sprzeciwu był też ówczesny kontekst, czyli nienaturalne traktowanie papieństwa oraz duchownych, którzy są tylko ludźmi i to ludźmi błędzącymi a nie ideałami w każdej materii.

Doprecyzowania wymaga fakt interpretacji pogłębionej, w której nie człowiek ujmuje się jako nieskazitelny i nieomylny, ale wspólnotę poddaną działalności Trójcy Świętej. Sesboüé przypomina pewne różnice i przesunięcie akcentu z jednostki na cały Kościół. „Tylko Kościół powszechny nie może błędzić; i Kościół jest nieomylny, ilekroć słucha słowa Bożego wypowiedzianego w głoszeniu, i gdy rządzi nim Duch Chrystusowy. Jest nieomylny *in credendo*. „Dla Lutra nieomylny jest głoszenie wierne Ewangelii! [«Tak mówi Pan», *«Haec dicit Dominus»!*] (Grupa z Dombes). To Słowo Boże jest nieomylny - na tym opiera się jego myśl. Kościół katolicki popełnia błąd, przypisując sobie nieomylność poza Słowem, podczas gdy może do niej pretendować jedynie w oparciu o Słowo Boże. Mylić może się papież, a nawet sobór, który Luter uważa za nadrzędny wobec papieża. Dlatego Luter odrzuca nieomylność instytucji kościelnej lub jakiegoś ustanowionego magisterium, które przywłaszczyłoby ją sobie autonomicznie, a więc odrzuca instytucjonalizację nieomylności. Ewolucja jego postawy w tej dziedzinie była dość powolna i bardzo stopniowa»⁴. Dzisiejsze podejście do formułowania dyskusji na temat form sprawowania urzędu piotrowego nie przypomina niczym podejścia, które zastał Luter. Zapewne jego argumentacja mogłaby uzyskać więcej właściwych interpretacji, gdyby Kościół podjął szczegółowy dialog. Na obecnym etapie już pojawiły się papieskie odniesienia do formy

³ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 338-339.

⁴ Tamże, s. 339.

odczytania i sprawowania niemyślności, odchodzi się od słowa znamionującego uzurpowanie władzy i przewagi nad innymi na rzecz rozumienia powierzonej funkcji i czasowego mandatu wobec wspólnoty.

Należy dodać, że zmienna czasowa pozwoliła na nowe odczytanie prymatu, który jest odebrany jako zaleta. Mimo to można dziś zauważyć także pewną pozytywną tendencję wyrażaną przez wielu niekatolików, a mówiącą o potrzebie wspólnego centrum chrześcijaństwa. Centrum takie mogłoby stanowić skuteczną obronę przed popadaniem w zależności od uwarunkowań systemów czy to politycznych czy kulturowych; w taki sposób wiara chrześcijańska zachowałaby swoją jednoznaczność wśród zgłęku i hałasu wywołanego przez ideologię⁵. Odwrócenie perspektywy może przenieść przywołany dawny spór na inne rozumienie, które nie jest zagarnięte przez jedną tylko konfesję. Zauważenie przez współbraci w wierze momentów spornych jest wyzwaniem do dialogu.

Sitz im Leben dialogu z protestantyzmem wraz z brakami w dysputach po stronie Kościoła rzymskokatolickiego są podstawą do lepszego wnिकnięcia w motywy i przesłanki, z którymi borykali się reformatorzy, nierzadko poddający krytyce zjawiska występujące w Kościele godzące w rzeczywiste teologiczne przesłanki odnośnie do włączania ludzi w soteriologiczny dialog z Tróją Świętą.

Bernard Sesboüé wspomina kwestie odpustów jako przykład nowego problemu ekumenicznego, poświęca jeden z paragrafów i daje znak zapytania, jakby miało to być zagadnienie do przypomnienia⁶. Samo zagadnienie podziałów i rozłamów nie jest nowym zjawiskiem. Chrześcijaństwo na przełomie wieków zmagало się z różnymi formami odstąpienia od pierwotnego nurtu. Naszą analizę przeprowadzimy według schematu obecnego w poprzednich rozdziałach, mianowicie wyjdziemy od tekstów skrypturystycznych by zapoznać się z patrystycznymi komentarzami i odniesieniem UNK, a następnie przejść do innych teologów w konfrontacji z Bernardem Sesboüé. W przekazach biblijnych można odnaleźć wzmianki o odejściach od wiary oraz odmowy przyjęcia jej w prezentowanym kształcie. Przyjrzyjmy się tym przekazom i temu, co one mogą wnieść w rozumienie głównego zagadnienia. Konieczne w ramach analizy Sesboüégo jest powrót do podłoża biblijnego, na którego podstawie próbuje on niejako rozszcześcić prawdę o zranionym Kościele poprzez wielość rozumowań na temat doktryny wiary i jej najwcześniejszych świadectw. Sesboüé odnosi się najczęściej do podejścia luterńskiego i potem reformowanego oraz anglikańskiego, aby przejść do prawosławia. Algorytm dochodzenia do modelu ekumeniczno-inkluzywnego

⁵ J. RATZINGER, *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 31.

⁶ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 127.

u Sesboüégo wynika z zakotwiczenia jego poszukiwań w tekstach skrypturystycznych, z których wydobywa istotę rozumienia wiary, dlatego teraz od tych źródeł rozpoczniemy.

W źródłach biblijnych

Na kanwie rozumienia możliwości oddalenia od Boga i od wspólnoty zaczęto definiować kategorie takie jak grzech i możliwość jego usprawiedliwienia. Biblijne doniesienia o popełnionym grzechu człowieka są częste, podobnie jak przemożna inicjatywa i dążność Bożego zamysłu do opatrzenia zranień powstałych przez taką czy inną niewierność czy nieposłuszeństwo. Teologiczno-biblijna wymowa historii chrześcijańskich doktryn u Bernarda Sesboüé zawiera pewną powtarzalną matrycę, która jest obecna w każdym wyznaniu. Biblijny przekaz koncentruje się na Osobie Mistrza z Nazaretu, przez którego odczytywane jest przejście od grzechu do usprawiedliwienia. Problematyka, którą porusza Sesboüé zawiera się w trzech cytatach, które nazywa „formami załączkowymi” odwołującymi się do soteriologii⁷. Formuły załączkowe zbawienia nazywane są preludium i odwołują się do sensu zbawczych misteriów Chrystusa.

Pierwsza formuła brzmi „za nas”. Ukierunkowanie trynitarnego zamysłu na człowieka jest pierwszym punktem w rozwoju myśli o zwrocie akcji przybliżającym mu Boży zamysł. „Egzegeza podkreśla pierwotny charakter tych sformułowań. Xavier Léon-Dufour wysuwa na pierwszy plan dwie inne podstawowe interpretacje (...). Pierwsza wychodzi od kontrastu między śmiercią i zmartwychwstaniem: gorszący i bezsensowny charakter sprawiedliwego zostaje unieważniony przez doświadczenie jego zmartwychwstania. Jezus żyje, a Bóg oddał Mu sprawiedliwość. Druga interpretacja wprowadza śmierć Chrystusa w Boży zamysł, pokazując, że wszystko dokonało się «według Pisma». W tym zamyśle śmierć Jezusa nabiera wartości eschatologicznej, czyli chodzi o wydarzenie definitywne o zasięgu uniwersalnym. O ile należałoby uznać, że te dwie interpretacje są dawniejsze od «za nas», to trzeba jednak zauważyć, że pozostają one nieme lub domyślne, jeżeli chodzi o wyrażenie związku śmierci Chrystusa z ludźmi. «Dla nas» to zatem pierwsze formalne soteriologiczne wyrażenie wydarzenia Jezusa, na podstawie symbolu wskazanego przez sam fakt: śmierć została zniszczona przez

⁷ B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, przeł. A. Kuryś, Tom 1, Poznań, 2015, s. 159.

życie; gorszący incydent wpisuje się w zamysł, który przerasta i przemienia”⁸. Podana forma załączkowa tłumaczona jest z języka greckiego, gdzie uzyskuje potrójne znaczenie, a mianowicie: „w zamian nas”, „dla naszego pożytku”, „ze względu na nas”⁹. „Za nas” w rozumieniu dialogu odnosi się do każdego wyznania w kluczu włączającego wymiaru eklezjologii. Jeżeli „za nas” doszło do Wcielenia, ofiary, wykupienia, oddania życia, wydania siebie z miłości, zawiera ta formuła roszczenie powszechności. „Owo «za nas» jest uniwersalne: chodzi o wielkie rzesze ludzi”¹⁰. Uniwersalizm zbawczy, jaki zawiera się w nowotestamentalnych przekazach, daje niejako chrześcijanom wspólny mianownik, co do którego możliwe jest powracanie i analizowanie szczegółowe. Eklezjologia inkluzywna zawiera się w powrocie do pamięci o swojej tożsamości, do głoszenia wszystkim i wszędzie narracji o zbawieniu realizowanym za pośrednictwem kościelnych struktur.

Druga formuła zawiera słowa „za nasze grzechy”. „«Za» oznacza z jednej strony «ze względu na» (to, co jest oznaczone przez przymek *dia* z Rz 4,25) lub «z powodu», z drugiej zaś strony - «aby nas uwolnić od». «Dla pożytku» nie może odnosić się do grzechów, ale dotyczy grzesznych ludzi. Formuła z 1P 3,18 wyrażenie na to wskazuje: Chrystus umarł z powodu grzechów i dla pożytku niesprawiedliwych”¹¹. Pojawia się też odwołanie do Listu do Hebrajczyków, gdzie Chrystus porównywany jest z ofiarą sugerującą dawne kultы świątynne¹². W drugim wyrażeniu podane zostają powody, czyli grzechy, za które następuje ofiara. Formuła pojawiająca się w dawniejszych streszczeniach kerygmatycznych ma inkluzywny charakter w odniesieniu do występowania w Nowym Testamencie i związku bezpośrednim z osobami, które z nią się zapoznają czy ją tłumaczą. Odniesienie do całości wyrażone w wyrazie „nasze” obejmuje wszystkich zainteresowanych zakresem i treścią, jakie są w niej zawarte.

Ostatnia, trzecia formuła preludium u Bernarda Sesboüé zawiera słowa „dla naszego zbawienia”. „Formuła «dla zbawienia» (*eis soterian*) jest mocno poświadczona w Nowym Testamencie, ale w streszczeniach wiary nie pełni funkcji równorzędnej wobec dwóch poprzednich formuł.(...) Wyrażenie najbliższe formule znajduje się w Liście do Hebrajczyków, którego autor, mówiąc o cierpieniach i posłuszeństwie Syna, stwierdza, że stał się On «sprawcą zbawienia wiecznego dla

⁸ B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik...*, s. 160. Sesboüé korzysta z pozycji X. Léon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, w: *Mort pour nos péchés*, Bruxelles 1976, s.18.

⁹ Tamże, s. 162. Podane analizy formuły podje Sesboüé, za: W. KASPEREM, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 222.

¹⁰ Tamże, s. 163.

¹¹ B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik...*, s. 165.

¹² Tamże.

wszystkich, którzy Go słuchają» (Hbr 5,9). (...) Równoważność między zbawieniem, a życiem jest wyrażona w następującej formule Janowej «Chlebem, który ja dam, jest moje ciało, [wydane] za (*hyper*) życie świata» (J6, 51)¹³. Trzy zebrane formuły stanowią o biblijnym zarysie chrześcijańskiego zabiegania o sprawę zbawienia. Wydarzenie Chrystusa pozwala na przypomnienie wspólnych słów, które odnoszą się do wszystkich chrześcijan. Bernard Sesboüé da wyraz tego zespolenia „form załączkowych” przez czynienie z nich swoistego rodzaju wzoru. „Ten zbiór formuł stanowi matrycę wszelkiej chrześcijańskiej nauki o zbawieniu przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Podałem tak wiele cytatów z tego zbioru, żeby podkreślić częstotliwość powtarzania się pewnej istotnej przesłanki i aby ukazać wprowadzenie «dla» w konteksty odwołujące się do różnych kategorii proponujących bardziej rozwiniętą naukę o zbawieniu”¹⁴. Powtarzający się motyw odkupieńczej miłości jest prezentowany w wielu załączkowych formach. Preludium zaprezentowane przez Bernarda Sesboüé stanowi trzon wyznania wiary w chrześcijańskim dyskursie. Dyskurs ten jest podejmowany od wieków w różnych formach. Znamienitą formą tłumaczenia tekstów skryptyrystycznych są pozostawione przez Ojców Kościoła komentarze na których podstawie teologowie przedstawiali kolejne wnioskowanie o inkluzywnym rozumieniu wiary.

Elementy, które mogą skierować wspólną drogę ekumeniczną odnajduje Sesboüé w analizie poszczególnych wyznań dla przykładu protestanckiej teologii, w której odnajduje elementy mogące wraz z wiernością dziedzictwu wyznaniowemu być przyczyną do wzajemnych odniesień. Na bazie poreformacyjnego odłączenia protestantów wnioskuje o ich centralnym zakotwiczeniu w tekstach skryptyrystycznych, które stają się podstawą dla dialogu wszystkich chrześcijan. „*Teologia protestancka* jest wybitnie biblijna, jest to jeden z jej głównych charyzmatów. Rozwija się w dużej wolności wobec tradycyjnego i dogmatycznego odniesienia wiary, co nadaje mu wielką hermeneutyczną śmiałość i energiczną moc afirmacji. Jest bardzo wrażliwa na wymogi historyczno-krytyczne i naukowe, na pytania kulturowe oraz na aprioryczność świadomości naszych czasów: z tych wszystkich powodów zamierza aktualizować przesłanie wiary. Jest również bardzo uważna na pytania stawiane przez młode Kościoły. Wierna intuicjom Reformacji podkreśla raczej punkt widzenia wierzącego podmiotu i doświadczenie wiary, niż obiektywność tajemnicy (której chętnie odmawia przyznania całościowej wizji) i sposób, w jaki nabiera ona instytucjonalnego kształtu w Kościele.

¹³ Tamże, s. 166.

¹⁴ Tamże, s. 167.

Ma ona wymiar profetyczny: jest wyrazem wiary niespokojnej, nigdy z siebie nie zadowolonej i lubiącej krzyczeć. Wszystkie te cechy dają jej oddech i wielką moc uwodzenia. Protestantki teolog z wielką siłą sugestii realizuje jeden, odnowiony wymiar chrześcijańskiej tajemnicy, który łatwo powoduje przyłgnięcie, a nawet entuzjazm. Daje to możliwość myślenia kreatywnego i w łatwy sposób atrakcyjnego. I należy teologii protestanckiej przyznać to, że przez dziesięciolecia była potężnym motorem badań teologicznych¹⁵. W tym miejscu na temat biblijnego odniesienia należy wyjaśnić, że oprócz analizy Sesboüé próbuje opisać cechy wynikające z takiego ukorzenia teologiczno-biblijnego. Wymienia on pochylenie się nad tekstami skrypturystycznymi jako pewien charyzmat tego wyznania, przez który protestanci podobnie jak całe chrześcijaństwo próbują się zmierzyć z recepcją i aktualną odsłoną wiary dla współczesnych. Ewangelia jest uniwersalna, chrześcijanie potwierdzają, że jest to tekst będący dla nich żywy i wzywający do działania. W różnych odmianach chrześcijaństwa domaga się ona zatem entuzjastycznego rozprzestrzeniania jej treści po krańce ziemi.

Przyszły zaczątek pojednania może właśnie oprzeć się o teksty skrypturystyczne i podejście, w którym kwestia ciężaru poszczególnych zagadnień interpretacyjnych rozłoży się wobec postawionej kwestii czy wspólnego dążenia do wyznaniowego nawrócenia poszczególnych stron. Bernard Sesboüé celowo określa przeciwieństwa, jakie występują między wierzącymi, jednak nie po to, by porzucać możliwe biblijne zakotwiczenie, ale raczej, by zadomowić się w swojej interpretacji otwartej ku różnicom innych wyznań. „Cechy te mają oczywiście swoją przeciwwagę: teologia protestancka kładzie zbyt duży nacisk na stanowiska uczonych (egzegetów, historyków, teologów) kosztem zmysłu wiary obecnego we wspólnotach. Ma skłonność do krytykowania danych wiary i mierzenia ich wynikami aktualnej nauki lub wymogami kultury. Tworzy zatem wielkie cmentarzysko porzuconych hipotez po przedstawieniu ich jako prawdy ostateczne. Jest też poruszana historycznym wahadłem, które przenosi ją z jednej skrajności w drugą, na przykład z jednostronnej afirmacji transcendencji Boga, z ryzykiem zdeptania człowieka, do niejednoznaczności immanencji Boga w człowieku. Wydaje się, że brakuje w niej elementu regulującego, który sprowadzałby ją z powrotem do pewnych imperatywów przekazywanej i przeżywanej wiary kościelnej¹⁶. Sesboüé odwołuje się tu do faktu chrześcijańskiej kościelności, która zwiększa samoświadomość wierzących, gdyż to ich wspólnoty regulują i odnoszą się do wspólnie czytanego i celebrowanego tekstu biblijnego. W każdym wyznaniu

¹⁵ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 77.

¹⁶ TENŹE, s. 77.

istnieje ryzyko, jakie opisuje wyżej Sesboüé, mianowicie kreacji hipotez na temat tekstów skrypturystycznych, bez wyraźnego przyłgnięcia do nich z aparatem historyczno- krytycznym. Człowiek w odniesieniu do treści biblijnej jest zawsze tym, który szuka relacji z Trójcą Świętą oraz odnajduje zwrócenie się do niej w postaci rzeczywistości charytologicznej, o czym w dalszej części paragrafu dowiemy się z przekazów Ojców Kościoła.

W nauczaniu Ojców Kościoła

Podjmując refleksję naukową Bernard Sesboüé rozpoczyna od pojmowania stworzenia w patrystyce, a następnie przechodzi do tematu łaski. Człowiek niejako staje się wobec Boga partnerem dialogu. Od św. Augustyna Sesboüé wymienia momenty owego stawania się i odejścia od pierwotnej czystości.

Na samym początku człowiek jest niewinny, gdyż niejako dopiero wyszedł z rąk Bożych¹⁷. W Księdze Rodzaju następuje jednak pewna przemiana. „Ów niewinny człowiek stał się już na samym początku człowiekiem grzesznym i winnym. Jednakże dystans powstały w tekście biblijnym pomiędzy Rdz 1-3 i Rdz 3 objawia pewne rozdwojenie początku: przed początkiem zła ma miejsce początek dobra. (...) Ów grzeszny człowiek pozostaje w sytuacji radykalnej potrzeby zbawienia. (...) Człowiek grzeszny ma ponadto potrzebę uzdrowienia i «wyzwolenia» ze swej sytuacji grzechu, która dotyka z jednej strony życiowej relacji z Bogiem i która, z drugiej strony czyni z niego człowieka zdezorientowanego, zranionego «zepsutego». Owo zbawienie i owo odkupienie przychodzą doń z inicjatywy Boga w Jezusie Chrystusie, jedynym pośredniku, a sposób, w jaki się to dzieje, winien być analizowany we wnętrzu każdej osoby ludzkiej. Oto cała dziedzina usprawiedliwienia, która swe najważniejsze oparcie biblijne ma w Liście do Rzymian, oraz łaski, w jej stosunku do wolności. Augustyn położy w niej ostateczny znak, a stanie się ona przedmiotem wielkich kontrowersji na Zachodzie(...)»¹⁸. Zbawienie jest centralnym odniesieniem w dialogu mającym swe podłoże w próbie zbliżenia się do rozwikłania problemu grzechu. Wiadomą jest rzeczą, że Bóg radzi sobie z grzechem, natomiast człowiek potrzebuje do tego wytłumaczenia i teologicznego uzasadnienia. Dialog jest miejscem spotkania dla rozumienia, w jaki sposób możliwe jest zbawcze pośrednictwo i zbawienie jednostkowe oraz całościowe. Pośród podziałów wynikłych w historii intuicja

¹⁷ B. SESBOÜÉ, *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, przeł. P. Rak, Tom 2, Kraków 2001, s. 23.

¹⁸ B. SESBOÜÉ, *Historia dogmatów. Człowiek...*, s. 23-24.

św. Augustyna zawiera odwołanie się do sumienia i do analizowania, w jaki sposób następuje kenotyczne zbliżenie między danym człowiekiem a Trójcą Świętą. Ekonomia zbawcza zawiera w sobie etap usprawiedliwienia i łaski, która przychodzi z inicjatywy Bożej. Człowiek i jego podejście do zbawienia jest tematem dialogu, który zasadza się na możliwości odmiany jego grzesznej konstrukcji na zamysł odnośnie do bliskości Stwórcy i stworzenia.

Oddalenie i powrót to centralne punkty wyjścia w dialogach o Kościele, w którym Trójca święta otwiera się na człowieka pomimo jego słabości. „Oddalenie od Boga i możliwość powrotu zostaną następnie przez teologię przełożone na kategorie grzechu i usprawiedliwienia, których historię i wartość prześledzimy. Jeśli «konkretny człowiek» w tradycji augustiańskiej był synem grzesznego Adama z Rdz 3, nie zaś człowiekiem stworzenia z Rdz1-2 nawet jeżeli ten ostatni stanowi parametr człowieka odkupionego – refleksja antropologiczna miała jednak tendencje do przywiązywania się do hipotezy natury ludzkiej jako takiej. «Człowiek augustyński», syn grzesznego Adama, rodzi się w «naturze zepsutej» czyli «zmienionej na gorszy stan». Inną możliwością byłaby sytuacja, w której człowiek rodziłby się bez łaski i bez grzechu, «w stanie czystej natury» (...). Potrzeba Odkupiciela stanowi dla refleksji Augustyna kategorialne ramy całego poszukiwania teologicznego, nawet dotyczącego stworzenia»¹⁹. Protologia i soteriologia u św. Augustyna przenikają się, gdyż możliwe jest przejście od pojmowania człowieka jako chcianego i niesplamionego winą do człowieka obdarzonego ponownie inicjatywą stwórczej miłości. Bernard Sesboüé, rozwijając koncepcje „rozeznawania poświęceń”, niejako powraca do interpretacji patrystycznej, gdyż, pisząc o „nawróceniu wyznaniowym”, zbliża się do jedności i rozumienia jedynego Kościoła wynikającego z aktu wiary. „Wyjaśnijmy jeszcze charakter i wymagania «nawrócenia wyznaniowego», które jest dzisiaj naszym wyzwaniem. Tradycyjnie mówi się, że każde nawrócenie jest śmiercią dla siebie i przyjęciem żywego Boga. Jest nawróceniem od siebie do Boga. Jeśli tak jest, to sądzimy, że nawrócenie, o którym mowa, przechodzi dla każdego poprzez *śmierć dla jego wyznaniowego egoizmu*»²⁰. Ojcowie Kościoła oprócz interpretacji biblijno-teologicznych sami przeżywali swoją wiarę w duchu spotkania z Bogiem żyjącym, zatem nawrócenie od siebie wraz z oczyszczeniem się od swoich wyobrażeń Boga czynionym przez dane wyznanie staje się być zasadne. Odczytania biblijnych narracji czynią z tych tekstów źródłowych okazję do inkluzywnego podejścia do wiary obecnej w kościołach chrześcijańskich.

¹⁹ Tamże, s. 22.

²⁰ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 17.

Można znaleźć u Hilarego wzmiankę o „naturalnej jedności chrześcijan”, która niejako jest matrycą do znajdowania jedności między wyznawcami Jezusa Chrystusa. „Jeśli więc stanowili jedność przez wiarę, tzn. ze względu na naturę tej wiary, na jej jedność, to czyż nie była to naturalna jedność? Przecież wszyscy odrodzili się do niewinności, do nieśmiertelności, do poznania Boga i do nadziei wiary, a rzeczy te nie mogą być różnej natury, ponieważ jak jest jedna jedyna nadzieja i jeden Bóg, tak jest jeden Pan i jeden chrzest odrodzenia”²¹. Więcej w naturze odnajdujemy rzeczy wspólnych, wszyscy też jesteśmy uwikłani w czas i ludzką naturę.

Chociaż w podstawowej wersji rozumienia odchodzenie od poznanej i wyuczonej prawdy wyznaniowej nastrocza wiele problemów i wątpliwości, to w odniesieniach nacechowanych czystością i otwartością na rozeznanie sposobu dialogu i włączania do wiary jako miłości wypływającej z rozpoznania działania Trójcy Świętej daje ta postawa pozornego odejścia wyznaniowego możliwość otworzenia się na coś nowego lub dotąd nieuświadomionego. „Pozornie jest to oczywiste, ponieważ chcemy, aby obecny podział poszczególnych wyznań chrześcijańskich, mających własną spójność doktrynalną i socjologiczną, zniknął na rzecz jednego, prawdziwie powszechnego Kościoła. Ale głębiej umieranie dla własnego wyznaniowego egoizmu można rozumieć w sensie umierania dla własnej wyznaniowej tożsamości, co jest bardzo szokującym wyrażeniem dla każdego człowieka szczerze wiernego własnemu Kościołowi. (...) Jednak wszyscy nosimy w sobie przekonanie, że istnieje tylko jeden Kościół i że wierność naszej wierze, nawet rozważanej w jej określonym pochodzeniu wyznaniowym, skłania nas do poszukiwania tej jedności i do pracy na jej rzecz. (...). Jeśli nasza tożsamość wyznaniowa jest sprzeczna z tym poszukiwaniem jedności i jej urzeczywistnianiem, to musimy uznać, że ta tożsamość opiera się *również* na grzesznych podstawach, więcej, że to, co utrwała każde wyznanie wobec innych, co izoluje ją w jej specyfice, co uniemożliwia jej komunie, jest grzeszne. Innymi słowy, musimy uznać wymiar egoizmu *instytucjonalnego* i egoizmu *doktrynalnego*, który jest immanentny w każdym z naszych «wyznań»”²². Wiara jako fakt uniwersalny wynika z pewnych poświęceń i rozeznawania koniecznych wymogów wzajemnego współbycia wraz z innymi chrześcijanami. Włączenie inaczej wierzących jest w eklezjologii inkluzywnej fundamentem dalszego tworzenia dialogu.

Nawrócenie wyznaniowe jest zatem zwykłym powrotem do Boga po odrzuceniu własnych grzechów i egoizmu pojawiającego się wielowymiarowo. Sesboué

²¹ H. LUBAC, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 108.

²² Tamże, s. 18.

określa ofiarę, jaką niesie ze sobą ekumenizm. „Od razu pojawia się ofiara, która dominuje nad wszystkimi innymi i której wyrażenie zapożyczę od brata Pierre-Yves'a Emery'ego: musimy wyrzec się, z obu stron, usprawiedliwiania rozłamu. Bądźmy jeszcze bardziej klarowni: musimy uznać, że rozłam był *grzechem* po obu stronach; grzechem przeciwko misterium Kościoła, grzechem, który dotyka naszej wspólnej eklezjalnej substancji, i grzechem, który grozi ukrytym zanieczyszczeniem naszych teologii, ponieważ teologia potrafi usprawiedliwiać to, co jest nie do usprawiedliwienia. Strzeżmy się wszelkiej teologii, która subtelnie usprawiedliwia sytuację zerwania jedności. Mamy mocny punkt odniesienia: opisana w NT różnorodność sytuacji eklezjologicznych nie doprowadziła do podziału. [por. Dzieje Apostolskie i Listy pokazują nam Kościoły o tradycji żydowskiej obok kościołów kultury greckiej – przypis Sesboüégo] Istniało wzajemne uznanie wszystkich tych wspólnot w komunii tego samego Kościoła. Nie możemy więc powoływać się na patronat NT do uzasadnienia naszej obecnej sytuacji. Rzykujemy zaś uzasadnianiem rozłamu za każdym razem, gdy proponujemy teologiczną perspektywę jedności, która nie przechodzi przez konieczne nawrócenie”²³. Historia człowieka staje się narracją o powrocie do Boga bez przekonania o wyższości danego wyznania, jest nawróceniem osobistym przed Tym, który brzydzi się grzechem i mimo ludzkich małych perspektyw odnajduje się w sieci różnorodnych podejść do wiary.

Jedność i prowadzony dialog w pierwszej perspektywie jest spotkaniem oczyszczającym z Trójcą Świętą, czyli rzeczywistością, która jest przechodzeniem ze śmierci grzechu do żyjącego Boga. „Jak już powiedzieliśmy, każde nawrócenie jest śmiercią dla siebie i nawróceniem do Boga żywego. Nie inaczej jest z nawróceniem do jedności. Möhler przypomniał, że dla Ojców Kościoła «powrót do jedności wierzących jest nawróceniem do jedności Boga». Jeśli tak, to obecna sytuacja naszych Kościołów świadczy o ateizmie – lub politeizmie. Jeśli *JEDEN* Bóg objawia się w Kościele, to może się On objawić tylko w *JEDNYM* Kościele. Nie porównujemy zbyt szybko rodzin katolickiej, protestanckiej i prawosławnej do trzech Osób trynitarnych; to porównanie nas potępia. Nasz podział świadczy o tym, że w pewnym sensie nie znamy Boga. «Prawdziwy Bóg nie mieszka tam, gdzie jest izolacja». Ta refleksja przekonuje nas też, jeśli jest taka potrzeba, o «obiektywnie» heretyckim charakterze obecnej sytuacji: może ona karmić naszą

²³ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 19-20; Inspiracja przedstawiona w powyższym cytacie związana jest ze spotkaniem ekumenicznym z *Grupy Dombes* z roku 1967.

medytację i nasze ekumeniczne działanie”²⁴. Bernard Sesboué odczytuje, że fakt podziału chrześcijan oznacza brak naszego poznania Trójcy Świętej. Wymaga on zastosowania algorytmu, w którym nawrócenie jest przed wszelkim ekumenicznym czynem. Działanie natomiast jest konieczne w rozwoju Kościoła, zatem kolejną częścią tego paragrafu będzie reakcja na świadomość winy poszczególnych rozłączonych chrześcijan, którzy w różnorodnych dialogach i dokumentach próbują uczynić postępy w jedności do Boga i siebie wzajemnie. Już w starożytności istniały podziały, zatem należało je usystematyzować i określić, by stały się podstawą do dialogu i polemiką wobec nurtów przeciwnych²⁵.

Intuicja Ojców Kościoła jest związana z wiecznością, całe misterium Syna Bożego objawiającego Trójcę Świętą pozwala na odniesienie się dogmatyczno-ekumeniczne do Jego osoby i dzieła, które jest interpretowane przez chrześcijan różnych wyznań w kluczu eklezjologii włączającej. „Dziś dobrze wiadomo, że osobowa i konkretna tożsamość między Jezusem przedpaschalnym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem stanowi *articulus stantis vel cadentis christologiae*. To, co starożytni Ojcowie postrzegali jako jedność prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga w jednej osobie, w nieco statyczny sposób, dziś ujmujemy przede wszystkim – ale bez sprzeczności – w linii chrystologii dwustopniowej Listu do Rzymian 1,3-4 jako jedność prawdziwego człowieka (...). Na podstawie tego podstawowego faktu nasuwa się nam wiele pytań: przede wszystkim, jak wytłumaczyć tę tożsamość między «Jezusem historii» a «Chrystusem wiary»? Po wielu debatach i po wielu ruchach wahadła między biegunem historii, niosącym ze sobą wszystkie wymagania nauki i krytyki, a biegunem wiary, która jest właściwą sferą słuchania transcendentnego Słowa Bożego i przyjmowania Jego interwencji w naszym świecie, jak pojmujemy niezbędną artykulację tych dwóch biegunów w żywej jedności? (...) Czy dzisiaj nie jesteśmy bardziej wrażliwi na nieciągłość niż na ciągłość? Czyż kontekst kulturowy Zachodu nie prowadzi go ku pewnemu doketyzmowi zmartwychwstania? Jak więc wyjaśnić, nie tylko w kategoriach wiary, ale także w kategoriach wymogów nowoczesnej racjonalności, niewiarygodną afirmację cielesnego zmartwychwstania Jezusa? Jakie znaczenie nadajemy, umieszczając ją na swoim miejscu w ogólnym przesłaniu o zmartwychwstaniu, ewangelicznej informacji o pustym grobie? Nie chodzi tu o teologiczne argumenty dla specjalistów. Decydujące jest znaczenie soteriologiczne obu postaci tej

²⁴ B. SESBOUÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 20; W tym fragmencie występują cytaty z Möhlera nt. Ignacego z Antiochii.

²⁵ B. SESBOUÉ, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paryż 1993.

kwestii. Chodzi bowiem o łączność, to znaczy ciągłość i nieciągłość między życiem ludzkim a «życiem wiecznym», między naszym światem a światem ostatecznym»²⁶.

Chrześcijaństwo stoi przed wyzwaniem wejścia w kontekst kulturowy, gdzie prowadzi ze światem i innymi wierzącymi dialog. „Wynika, z tego, że chrześcijaństwo jest inkulturowane już w stadium narodzin. Łatwiej w tej sytuacji dostrzec niebezpieczeństwo słownictwa całkowicie oderwanego, mówiącego chętnie o wcielaniu chrześcijaństwa albo wiary, jak gdyby istniała jakaś istota (*essentia*) chrześcijaństwa, stopniowo wcielająca się w różne kultury. Spotkanie chrześcijaństwa z jakąś nową kulturą to zawsze jest spotkanie dwóch kultur»²⁷. Podobnie jak za czasów ziemskiej drogi Chrystusa historycznego, tak teraz Kościół żyje w czasach wielości kultur, pluralizmu wyznaniowego i zarzutów wobec niewierności ludzi związanych z Kościołem odnośnie do ewangelicznego orędzia. Dynamiczny a zarazem służebny wymiar Kościoła przenika się, tworząc wspólnotę ożywianą relacją z Trójcą świętą.

Droga ziemską i wieczną *Jezusa z Nazaretu* nie jest tylko zbiorem interpretacji, mów i przypowieści człowieka opisującego siebie jako Syna Bożego, jest czymś więcej dla wszystkich chrześcijan. Stanowi o tym możliwość kontaktu i więzi z Nim po tylu wiekach od ostatnich redakcji Ewangelii. Sesboué nie ma wątpliwości co do żywotności wiary jako takiej i w odniesieniu do działającej też w świecie Trójcy Świętej. Model ekumeniczny wynikający z eklezjologii inkluzywnej zakotwiczony jest w postrzeganiu relacji z Bogiem, która nie pomija, a wręcz opiera się na zaistniałych kwestiach spornych wynikłych z podziału chrześcijan. Podobnie czyni to urzędowa strona odniesień dogmatycznych wspólnoty, do których teraz przejdziemy.

Magisterium Kościoła

Wspólnota Kościoła świadoma również własnej winy w odniesieniu do zaistniałego w świecie podziału chrześcijan próbuje złączyć ich na nowo w obecnych realiach Kościołów i wielości chrześcijaństw.

Bernard Sesboué wpisuje się w intuicję papieża Franciszka odnośnie do roli teologii także tej urzędowej. „Również niezbędna dbałość o naukowy status teologii nie może przesłaniać jej wymiaru sapiencjalnego, co już wyraźnie potwierdził

²⁶ Tamże, s. 79-80.

²⁷ C. GEFRE, *Chrześcijaństwo wobec wielości kultur* [w:] M. RUSECKI, K. KAUCHA, Z. KRZYSZOWSKI, I. LEDWOŃ, J. MASTEJ (red.), *Chrześcijaństwo Jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin 18-21 września 2001*, Lublin 2001, s. 607.

Tomasz z Akwinu (...). Dlatego bł. Antonio Rosmini uważał teologię za wzniosły wyraz „miłości intelektualnej”, wzywając jednocześnie zmysł krytyczny, nieodłączny od wszelkiej wiedzy, do ukierunkowania się na ideę Mądrości. (...) Tak więc rozum naukowy musi poszerzać swoje granice w kierunku mądrości, aby nie uległ dehumanizacji i zubożeniu. W ten sposób teologia może przyczyniać się do aktualnej debaty na temat «przemyslenia myśli», ukazując się jako autentyczna wiedza krytyczna. Jednak teologia jest w stanie wypełnić tę misję tylko wtedy, gdy jest wiedzą sapiencjalną, nie abstrakcyjną i ideologiczną, ale duchową, wypracowaną na kolanach, brzemiennej adoracją i modlitwą, kiedy staje się wiedzą transcendentną, a jednocześnie uważną na głos ludu. Dlatego teologia powinna być teologią «ludową»: miłosiernie odnoszącą się do otwartych ran ludzkości i stworzenia oraz uprawianą wewnątrz ludzkiej historii, głoszącą nadzieję na jej ostateczne spełnienie”²⁸. W świecie dominują różne nurty teologiczne, wciąż trwa debata i pojawiają się myśli starsze i nowsze, więc zadaniem teologii jest interioryzacja wiary w obecnej odsłonie historycznej. Eklezjologia inkluzywna jest eklezjologią wcieloną w realia ludzkiego przeżywania wiary wraz z pojawiającymi się w jej ramach pytaniami lub/ i zarzutami.

Opcja inkluzywna jest racją w której dominuje człowiek wobec tematu wiary, zarówno aktualnie jak i potencjalnie wierzący. Dialog i teologia powinny zatem tworzyć sformułowania otwarte w domyśle na wszystkich ludzi. Postulat powrotu do wcześniejszych myśli, by je jeszcze raz przepracować czy w jakiejś odsłonie wyjaśnić realizuje sukcesywnie Sesboüé w swoich dziełach nt. chrześcijaństwa i historii dogmatu, dokonując przy tym recepcji i uwag praktycznych w zastosowaniu formuł dogmatyczno-ekumenicznych do życia. Ekumenizm *ad extra* w kierunku nieochrzczonych nie jest jedynie dodatkowy, ale obligatoryjny i przewidziany w teologicznej recepcji dogmatu.

W obliczu zmiany mentalności co do niewierzących i osób podejrzewanych o niechlubne rzeczy Kościół musiał dotknąć wielu faktów, które wynikają z nawrócenia i przyznania się do błędu. Oprócz ludobójstwa znane są kwestie dotyczące prześladowań heretyków czy osób posądzonych o magię. Zarzuty te nie dotyczą tylko jednego Kościoła, ale też wszystkich wyznań, które po latach odnoszą się do historycznych zapisów. „Wydaje się, że polowanie na czarownice rozwinęło się jeszcze bardziej w krajach protestanckich niż katolickich (...) Luter pisał: «Nie można pobić magikom i czarownicom (...)». Inni reformatorzy: Melanchton,

²⁸ FRANCISZEK, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam*, [online:] <https://wiedz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp: 12.12.2024].

Bullinger, Kalwin, Piotr Martyr (Vermigli) myśleli tak jak Luter. (...) W zreformowanych Niemczech i w protestanckiej Szwajcarii masowe egzekucje osób, o których mówiono, że zawarły pakt z diabłem i rzucały uroki, miały miejsce pod koniec XVI i na początku XVII wieku. (...) Według wszelkich danych, czarownicy i czarownice obok Żydów, Maurów, heretyków, szaleńców i włóczęgów byli kozłami ofiarnymi, na które Zachód zwał odpowiedzialność za swoje grzechy”²⁹. Tak przedstawione tło nie pozostawia wątpliwości, że nie tylko z rzymskim Kościołem można kojarzyć niesprawiedliwości i zdradę ogólnoludzkiej solidarności na rzecz przekonań religijnych i siłowego do nich przekonywania czy też karania za ich brak. Przykład ten sygnalizuje podobne historyczne punkty zapalne.

Oficjalny dialog dotyka powstałych przez wieki ran i różnic. Odwołanie się do tematów usprawiedliwienia, sakramentów i innych kwestii w zamierzeniu inicjatorów jest włączeniem się w proces oczyszczania pamięci. „Oficjalny dialog ekumeniczny, który na pierwszym etapie poruszał przede wszystkim kwestie dotyczące Kościoła i sakramentów, sięga dzisiaj do tych problemów, żeby zweryfikować zasadnicze uzgodnienia w sprawie usprawiedliwienia. Mieszana grupa do spraw dialogu luterancko-katolickiego w USA opublikowała długi raport historyczny i doktrynalny, w którym dokonuje ważnego oczyszczenia pamięci i przeszłości. (...)”³⁰. Inkluzywność Kościoła dotyka tajemnicy dialogu, który stał się możliwy w ramach odkrytego przez wspólnotę samorozumienia siebie w odniesieniu do świata. Tajemnica Boga nie pozwala stać niejako obojętnie wobec innych osób zanurzonych w świecie, w tym paragrafie wymieniane są osoby wierzące natomiast perspektywa wypływająca z pojmowania Boga jako misterium odwołuje się do wszystkich ludzi w tym niewierzących jak często akcentuje Sesboüé. Inkluzywność jest jak w poprzednim akapicie wynikiem syntezy zbieżnych elementów oraz rozwoju modelu ekumenicznego.

Misterium w połączeniu z autorytetem Kościoła i ustaleniami różnic pozwala na dalszą ekumeniczną drogę. „Dialog ekumeniczny pokazał, iż w nauce o autorytecie nauczycielskim biskupów zachodzą też między katolikami a luteranami znaczące zbieżności, wynikające z namysłu nad nowotestamentowym obrazem Kościoła oraz rozwojem kościelnych struktur autorytetu do podziału w XVI wieku. Pewne podobieństwa – właściwe wszystkim chrześcijańskim Kościołom i Wspólnotom kościelnym, które zachowały (bądź odnowiły) strukturę

²⁹ J. DELUMEAU, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. P. Kłoczowski, Warszawa 1968, s. 217.

³⁰ B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik...*, s. 353.

episkopalną – wskazuje już *Dokument z Limy* (...)”³¹. Ustalenia nie są jednak wszystkim, gdyż różnice pozostają, istotą rzeczy staje się odnowione podejście i recepcja rozumienia wśród wierzących i niewierzących. Wynikające stąd zobowiązanie do miłości wynika z uchwał Soboru Watykańskiego II, między innymi z dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.” Kolejną ideą współczesnej ekumenii w ujęciu Vaticanum II jest dialog ekumeniczny, który przez ojców soborowych został potraktowany jako postawa wierzących, szczerze dążących do jedności, oraz jako wymóg i zobowiązanie do dążenia do prawdy w miłości. Nie można by mówić o ekumenicznym postępie w wypadku braku u wierzących w Boga postawy dialogowej, jakiej uczył nas sam Założyciel chrześcijaństwa. Dlatego Dekret o ekumenizmie wymienia takie warunki i dialogowe zasady, jak: stawianie się w dialogu na płaszczyźnie *parcum pari*, usilne dążenie do prawdy i poznania doktryny innych chrześcijan oraz wszystkiego, w czym się wyraża tzw. *animus* – duch innych chrześcijan. Należy się także w dialogu wystrzegać fałszywego irenizmu, prowadzącego do relatywizmu w doktrynie i w obyczajach, trzeba natomiast posługiwać się metodą ireniczną we właściwym tego słowa znaczeniu. W związku z tym należy mówić o prawdach wiary dogłębniej, prościej i w sposób bardziej wyczerpujący”³². Inkluzywne uprawianie eklezjologii zawiera u Bernarda Sesboüégo te elementy, które Sobór uznał za obligatoryjne a szczególnie jest wyczulone na konieczność czerpania z Bożej mocy i inspiracji płynącej od Trójcy Świętej jako podstawy ekumenicznego działania.

Założenia soborowe wynikały bowiem z pierwotnej chęci przyłgnięcia do Trójcy Świętej i oczyszczenia Kościoła z błędów. „Odnowę Kościoła Paweł VI widział w dziele Soboru, którego zadaniem jest napełnienie Mistycznego Ciała Chrystusa nową siłą religijną, oczyszczenie go z błędów i pobudzenie do zdobywania nowych cnót. Papież pragnął, by Kościół był taki, jakim chciał go mieć Chrystus, tzn. by był jeden, święty i dążący do doskonałości. Siłę odnowy dostrzegał w przysposobieniu się do Chrystusowej służby, które miałyby polegać na przestrzeganiu praw, ustanowionych przez Kościół w celu naśladowania Mistrza”³³. W tę trajektorię wpisuje się Bernard Sesboüé, który oprócz uprawiania teologii jest w pierwszym planie uczniem Jezusa z Nazaretu. Rozeznanie możliwego włączenia się w zapatrywanie Trójcy Świętej w połączenie chrześcijan jest

³¹ A. JANKOSKI, *Autorytatywne nauczanie Kościelne według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Lublin 2013, s. 67.

³² W. HANC, *Główne idee soborowego dekretu Unitatis redintegratio*, [w:] A. Chromański (red.), *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Warszawa 2014, s. 48-49.

³³ K. STARCZEWSKI, *Ekumenizm w nauczaniu papieży. Od Jana XXIII do Benedykta XVI*, Kielce 2018, s. 78.

zatem nie tylko naukowym badaniem, ale i dążeniem do doskonałości chrześcijańskiej, która jest związana z bliskością Boga, czyli świętością.

Centrum rozumienia wiary w możliwe i chciany, gdyż rozeznany dialog z współbraćmi z innych wyznań tłumaczy Bernard Sesboüé koniecznością nawrócenia i odwrócenia się od swojego mniemania na temat działalności Trójcy Świętej. „Ale na samym początku może nasunąć się wątpliwość: czyż nie istnieje dziedzina, w której takie nawrócenie jest niemożliwe, dziedzina ściśle doktrynalna, skoro Kościół głosi swoją «nieomyślność» i «niezawodność»? To nie takie proste. Po pierwsze, jak powiedział kiedyś ojciec de Baciocchi, *można się mylić w sposobie, w jaki ma się rację*. Istnieje taki sposób utożsamiania się z prawdą, w którym twierdzi się, że jest się jej depozytariuszem, a to może być obrazą prawdy. W rzeczywistości, im większe są «pretensje» (rozumiane w pozytywnym sensie) Kościoła katolickiego w tej dziedzinie, tym bardziej trzeba je wypowiadać i przeżywać w pokorze. Istnieją prawdziwe słowa, które ranią. Weźmy niedawny przykład, z całym szacunkiem dla dykasterii, która go wydała. W 1973 roku Kongregacja Nauki Wiary opublikowała dokument zatytułowany: *Mysterium Ecclesiae*, przywołujący szereg katolickich danych doktrynalnych dotyczących kwestii nieomyślności. Niezależnie od jego treści (a zwłaszcza szczególnie otwartego uznania historyczności języka dogmatycznego) ton i język dokumentu obraził naszych partnerów. Są rzeczy, które ma się prawo mówić tylko z bojaźnią i drżeniem. Nieco bardziej bezpieczne są twierdzenia, które nie uatrakcyjniają prawdy”³⁴. Mimo iż chrześcijanie mogą mieć powody do określania swoich ram, pierwszorzędna wydaje się postawa z jaką dochodzi do przekazu głoszenia. Jak dawniej w pracach Baciocchiego pojawiać się będą zapytania o misję Chrystusa i Jego Kościół, będą mnożyły się zarzuty odnoszące się do niejakich dowodów o faktyczną wolę Syna Bożego odnośnie do interpretacji wspólnoty wierzących. Zamierzenia obydwu autorów to znaczy Sesboüégo i Baciocchiego mają wymiar uniwersalny i ponadczasowy, podobnie jak zbawienie wedle nich jest kwestią inkluzywnego pojmowania wiary.

Czasem jakąś prawdę można podać z pominięciem wszystkich polemik, co nie znaczy, że jest to związane z brakiem ekumenicznego podejścia, ale chęcią dotarcia do jak najszerzego grona czytelników. „Książkę J. de Baciocchiego czyta się z mieszanym i uczuciami. Obok bowiem odważnego stawiania problemów i niekiedy nowatorskich rozwiązań autor podaje rozstrzygnięcia bardzo tradycyjne. Wydaje się, że wpłynął na to jego zamiar przeznaczenia dzieła dla szerszego

³⁴ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 33.

kręgu odbiorców. Stąd woli rozwiązania pewne, mające za sobą naukę Kościoła, niż oryginalne a niepewne, które nieprzygotowanemu czytelnikowi mogłyby nasunąć wątpliwości, zamiast dopomóc w zrozumieniu własnej wiary³⁵. Swoistego rodzaju umiejscowienie i dobranie intencji do możliwych odbiorców nie zawsze jest możliwe, dlatego w pracach Bernarda Sesboüé odnajdziemy więcej historyczno-krytycznych uwag, a czytelnik może je wyselekcjonować wedle własnych potrzeb, niemniej urzędowość kościelnych ustaleń i dostępność tekstów ogłoszonych jest podstawą i granicą, w której obydwój autorzy upatrują odniesienie do całości. Zdecydowanie więcej miejsca, uzasadniając to zresztą, poświęca Sesboüé na recepcje swojego opisowego rozumienia kościelnych uzasadnień, otwierając je i pokazując ich problematyczne dla innych wierzących elementy. Można rozwinąć tę myśl, odwołując ją do działania Ducha Świętego. „Sobór Watykański II uznał ekumenizm za wyraźny znak czasu i za owoc Ducha Świętego. Zwrócił uwagę na fakt, że w ekumeniczne zaangażowanie chrześcijan musi być wpisana wspólna modlitwa, gdyż «z nowości ducha, z zaparcia samego siebie i nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności». (...) Wiąże się to z żywą świadomością, że jak zło i grzech, podważające jedność Kościoła, są dziełem człowieka, tak jej odbudowa i pełny powrót do życia chrześcijańskiego musi zostać dokonane jedynie przez Ducha Świętego, który «jest zasadą jedności Kościoła». Modlitwa prowadzi do dialogu i czyni go owocnym”³⁶. W Kościele istnieją życiorodne siły odradzania się także w momentach trudnych i związanych z upadkami czy jawnym odchodzeniem od jedności wierzących w Chrystusa. W wymiarze związanym z paradygmatem nawrócenia odwrócenie od jedności jest odwróceniem się od Trójcy Świętej i jej soteriologicznego zamysłu.

W Kościele komponują się różne rozdzźwięki spowodowane niewiernością i rozmaitymi interpretacjami źródeł chrześcijańskich, które roszczą sobie prawo bycia jedynymi, pomijając inne możliwości odczytania. Kościół nigdy nie miał problemów z grzechem i złem, w Międzynarodowej Komisji Teologicznej, z którą związany był Bernard Sesboüé, widać, jak kwestia niewierności ludzi Kościoła została przezwyciężona i podano na nią niejako wzór, którego zastosowanie jest wiążące również w ekumenicznym modelu eklezjologii. „Przekonanie, że Kościół może wziąć na siebie grzechy swoich synów na mocy solidarności istniejącej między nimi w czasie i przestrzeni dzięki ich wszczępieniu w Chrystusa i za sprawą

³⁵ M. RUSECKI, *Jésus Christ dans le débat des hommes, Joseph de Baciocchi, Paris 1975: [recenzja]*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1979, nr 17/1, s. 279-283.

³⁶ Z. GLAESER, Soborowy dekret *Unitatis redintegratio* dokumentem ekumenicznego przełomu w Kościele katolickim, [w:] A. CHROMAŃSKI (red.), *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Warszawa 2014, s. 68-69.

Ducha Świętego, jest wyrażone w sposób szczególnie dogłębny za pośrednictwem idei «Kościoła Matki» (*Mater Ecclesia*), która w «wizji protopatrystycznej jest centralnym pojęciem całego dążenia chrześcijańskiego». Kościół – stwierdza II Sobór Watykański – «dzięki przyjmowanemu z wiarą Słowu Bożemu sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych»³⁷. Zarówno patrystyczna wizja jak i odwołanie się do bycia słuchaczem Słowa Bożego pozwala rozumieć Kościół jako proces w którym wydarza się obcowanie z Bogiem w Trójcy Jedynym. Niezależnie od grzechów i uchybień ciężkich osób mieniących się za wierzących rzeczywistość nadprzyrodzona jest ponad złem tego świata. Zarówno Sesboüé jako i inni teologowie nie unikają tych wypaczeń i rażących błędów, natomiast w kontekście ekumenicznego modelu priorytetem staje się dążność do relacji z Bogiem w ramach obranego wyznania z otwarciem na cały podzielony świat chrześcijański. Oprócz stwierdzenia faktów o zaniedbaniach, zyskach i stratach kościelnych strategii istotne jest wypowiadanie się na temat przeszłej i obecnej sytuacji. Ekumeniczno-inkluzywne znaczenie kościoła realizuje się w jego wypowiedziach i sposobie dialogowania z innymi stronami dialogu. O pewnej wprawie i subtelności mówi Bernard Sesboüé wprawiony przez przebywanie między innymi w Grupie z Dombes jaki i poprzez analizy naukowe, które są wolne od nadmiernej emfazy.

Problemem, jaki zawsze występuje jest język wypowiadania się Kościoła oraz sposób, w jaki należy rozumieć nawrócenie chrześcijańskie. W tym paragrafie podobnie jak w innych Sesboüé zaznacza konieczność doskonalenia się w tej materii. Nie wystarczy, że Kościół rozeznał potrzebę dialogu z chrześcijanami i niechrześcijanami, by pełnić taką służbę dialogu sam musi powrócić do źródła, jakim jest Trójca Święta. „Z drugiej strony, nieomylność nie obejmuje wszystkiego w języku i działaniu Kościoła. Pozostawia ona otwarte drzwi dla niejednoznacznych stanowisk, dla unilateralizmów, które prowadzą albo do zapomnienia, albo do przesadnej fiksacji na pewnych punktach tajemnicy, zwłaszcza w okresach teologicznej dekadencji. Umożliwia doskonalenie się, zawsze szukając języka wiary. Nie sposób tu podać kompletnego katalogu obszarów, w których powinno rozwijać się i urzeczywistniać katolickie nawrócenie. Nie zapominajmy przede wszystkim, że w Ludzie Bożym musi jeszcze bardzo pójść naprzód nawrócenie serc,

³⁷ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Pamięć i pojednanie : Kościół i winy przeszłości*, Kraków 2000, s. 23. W języku hebrajskim termin „syn” oznacza nie tylko pochodzenie rodzinne, ale też przynależność do jakiejś wspólnoty oraz posiadanie jakiejś własności jak np. „syn pokoju” (Łk 10,6) – por. X. LEON-DUFOUR, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985, s. 917.

umysłów i mentalności. Zakładając to, pamiętajmy o dwóch głównych obszarach: języka wypowiedzi i języka życia. Język wypowiedzi dotyczy doktrynalnego i duszpasterskiego wyrazu chrześcijańskiej tajemnicy w jej całości; język życia dotyczy konkretnego sposobu «tworzenia Kościoła», nadawania mu oblicza, to znaczy nadawania strukturze, której chciał dla niej Chrystus, sposobu organizacji dostosowanego do naszych czasów i otwartego na słuszne życzenia naszych chrześcijańskich partnerów. W dziedzinie *języka wypowiedzi*, dialog doktrynalny, już wyjątkowo owocny, musi oczywiście być kontynuowany i postępować dalej»³⁸. Nie jest intencją francuskiego jezuitę znanego z Sekwany, by wytykać błędy w obecnym już dialogu, jego zamiarem jest ulepszenie jakości podejmowanych trudów na rzecz odczytania Kościoła jako rzeczywistości dynamicznej i pełnej życiem samego Boga. Zaznaczyć trzeba, że sam nigdy nie został posądzony przez Urząd Kościoła czy inne instytucje o sprzeniewierzeniu się misji głoszenia, a mimo to przedstawiał trudne tematy i odsłaniał „ciemne karty Kościoła”, jakie wynikają z historii i podlegają już krytyce.

Zbieżne stają się dążenia Sesboüégo poczynione niejako w perspektywie dokumentu *Ad theologiam promovendam* papieża Franciszka nt. pewnej transdyscyplinarności w odniesieniu do rozumienia posłannictwa Kościoła, a zwłaszcza teologii. „Refleksja teologiczna jest zatem wezwana do wykonania zwrotu, do zmiany paradygmatu, do «odważnej rewolucji kulturowej» (Encyklika «Laudato si'», 114). Chodzi przede wszystkim o to, by teologia stała się teologią fundamentalnie kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych i jednocześnie teologią mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu. Dlatego też teologia nie ma innej drogi, jak pielęgnowanie oraz rozwijanie kultury dialogu i spotkania między różnymi tradycjami i różnymi rodzajami wiedzy, między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi i religiami. Powinna podejmować dialog, otwarcie dyskutując ze wszystkimi, zarówno z wierzącymi, jak i z niewierzącymi»³⁹. Ten nacisk, że wiara jest dla wszystkich i obejmuje cały świat z niewierzącymi i wierzącymi łącznie oznacza konieczność interpretacji ewangelicznych będących odpowiedzią na ramy czasowe oraz wobec warunków życiowo-kulturowych

³⁸ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 33-34.

³⁹ FRANCISZEK, List apostolski *motu proprio Ad theologiam promovendam*, [online:] <https://wiesz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp: 12.12.2024].

współczesnych wierzących. Konieczność podtrzymywania dialogu należy do teologicznej koncepcji eklezjologii inkluzywnej, jaka wyłania się z tak prezentowanych zapatrywań. Celem nadrzędnym jest bowiem odczytanie wiary w kontekście uniwersalnego zaproszenia dla wszystkich ludzi. A zadaniem teologii staje się oprócz prezentowania teologii wyznaniowych odniesienie do Inkarnacji jako centrum rozumienia chrześcijaństwa w ogóle. Dialogi wzajemne oprócz charakteru nawrócenia przybierają też widzialną postać wspólnego działania na rzecz poprawy stanu świata oraz obrony uciśnionych i potrzebujących wsparcia.

Wedle spojrzenia Bernarda Sesboüé pojawiają się pewne wymogi ekumenicznej drogi, które zawierają się w języku i sposobie przekazu oraz w podejściu do samego dialogu, teraz jeden z obszerniejszych cytatów, będący kluczowym w zarysowaniu tej myśli. „Powinien on jednak poruszać z większą precyzją trudne kwestie interpretacji soborów i dyskursu dogmatycznego w ogóle, właściwie rozróżniając odpowiedni autorytet różnych twierdzeń i uznając, że perspektywa absolutu, obecna w wyznaniach wiary, jest zawsze wpisana w przygodność języka umiejscowionego historycznie. W tym duchu dialog musi dążyć do przeformułowania w sposób ekumeniczny nieulegającego przedawnieniu zamysłu starych sformułowań, gdy stały się one zbyt konfliktowe z powodu podziału. Starożytna historia soborów daje nam zresztą tego przykład - Chalcedon «poprawił» język Efezu. Do pewnego stopnia to przeformułowanie zostało dokonane na Soborze Watykańskim II w odniesieniu do Vaticanum I. Tę pracę należy kontynuować. Dokument Grupy z Dombes zatytułowany *Le Ministère de communion dans l'Église universelle* (*Posługa komunii w Kościele powszechnym*) wyraża to następująco: «W duchu *metanoi*, mamy nadzieję, że dogmatyczny wyraz tej posługi, który został nadany po Soborze Watykańskim I, i który głęboko uraża chrześcijańską wrażliwość naszych braci oddzielonych ze Wschodu i Zachodu, da początek oficjalnemu i zaktualizowanemu komentarzowi, a nawet zmianie słownictwa, które zintegruje go w eklezjologii komunii» (nr 149). Dialog ekumeniczny rozwinął już w punktach dotyczących pojednania nowy język; uznał potrzebę rezygnacji z pewnych błędnych sformułowań. Bardzo pożądane jest, aby nowe deklaracje doktrynalne pasterzy Kościoła przyjęły ten pojednany język i przyczyniły się do jego wdrażania, zamiast używać nadal z przyzwyczajenia, jak to czasem jeszcze ma miejsce, języka «klasycznego», często nie do przyjęcia dla naszych braci. Do tej samej dynamiki należy refleksja nad ekumenicznymi konsekwencjami soborowej idei «hierarchii prawd». *Język życia* jest niemniej ważny, ponieważ określony sposób życia może być sprzeczny z najlepszymi deklaracjami. Ten sam dokument Grupy z Dombes dobrze sformułował istotę zadania Kościoła

katolickiego w tym zakresie: «Nawrócenie Kościoła katolickiego polegałoby na zachowaniu równowagi między *wspólnotowym, kolegialnym i osobistym* wymiarem tej posługi [komunii]» (nr 134). To, co mówi się tu o posłudze komunii, dotyczy całego życia Kościoła katolickiego⁴⁰. Misja dialogu ekumenicznego jest zatem posługą komunii rozumianej jako bliskość z Bogiem. Nie ma w tym miejscu odwołań do nawrócenia z jednego wyznania na drugie czy przechodzenia w pewnych kwestiach w tę lub drugą stronę, raczej wedle wniosków Sesboüégo chodzi o nawrócenie człowieka do Boga o charakterze inkluzywnym i przybierającym kształty obecne w jego aktualnym wyznaniu. Zatem struktura Kościoła sama w sobie nie jest dla Sesboüégo problemem. Problemem jest język lub brak chęci nawrócenia wyznaniowego czy, lepiej ujmując, nawrócenia uniwersalnego, w którym partnerem człowieka jest Trójca Święta. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w wielu dokumentach odwoła się do prostej prawy, że celem chrześcijaństwa jest oddanie władzy Bogu, gdyż zawsze istnieje ludzka pokusa panowania jednych nad drugimi zarówno teoretyczna wyrażana w języku czy praktyczna odnoszona do działania lub widoczna w postawie którejś ze stron. „Kenotyczne połączenie mocy i oddania się wskazuje w najbardziej konkretny sposób na wyjątkowość chrześcijańskiego rozumienia Boga jedynego. Przepowiadanie Chrystusa Ukrzyżowanego odłączone od głoszenia Chrystusa Zmartwychwstałego nie oddaje prawdy chrześcijańskiego objawienia Boga. Zarówno nieskrępowane wydanie Syna świata przez Ojca, jak i zwycięskie oddanie świata Ojcu przez Syna dokonują się w jedności tego samego Ducha, *propter nos homines et propter nostram salutem* (por. J3,16-17; 1Kor 15,20-21). Ukrzyżowany Zmartwychwstały rzuca wyzwanie pozornie niezwykłej potędze nieprzyjaciół człowieka: diabła, grzechu i śmierci (por. Rz 6, 3-11). Moc Boga jest prawdą o Jego miłości, miłość Boga jest prawdą o Jego mocy⁴¹. Jedność jest koncepcją, w której ludzie mają być bezpieczni, ale nie przez swoje własne ustalenia, ale dzięki byciu Boga dla ludzkiego dobra, którym jest również zbawienie.

Przeszkodą dla eklezjologii inkluzywnej jest trzymanie się swoich wyznaniowych uproszczeń, które na zewnątrz nie są uniwersalne, ale zacieśniają perspektywę. Te same bazowe źródła powodują możliwość odniesień do relacji z Bogiem jako rzeczywistością inkluzywną oraz co za tym idzie, do konstruowania teologicznej debaty o ekumenicznym zabarwieniu. Dlatego też Sesboüé sięga

⁴⁰ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 34-35.

⁴¹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Bóg Trójca. Jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014, s. 109-110.

do teologicznej spuścizny, aby zrozumieć stan faktyczny zaistniałych dialogów i wypowiedzianych w kontekście wiary słów.

W dialogu z innymi teologami

Ekumeniczne wysiłki spotykają się z teologią Kościołów poreformacyjnych i różnymi akcentami wyłanianymi jako podstawy chrześcijańskiej wiary charakterystycznymi dla danego wyznania. Bernard Sesboué w temacie tych Kościołów podejmuje refleksję Karla Bartha nad usprawiedliwieniem płynącym przez i dzięki wierze, dzięki jego twierdzeniu możliwy był głębszy dialog z teologami rzymskokatolickimi⁴². W późniejszym etapie rozwijana jest myśl Henriego Bouillarda, który nie do końca zgadza się z tezą Bartha. „Henri Bouillard poddał ją długiej i drobiazgowej analizie w świetnej pracy doktorskiej, którą obronił na Sorbonie w obecności samego Bartha. Z życzliwością, która nie wyklucza krytycznej skrupulatności, Bouillard zestawia myśl Bartha z nauką Pawła, uznawaną przez protestanckiego teologia za ostateczną normę jego refleksji. Odnotowuje zwłaszcza te miejsca, gdzie jednostronność Bartha w dziedzinie łaski grozi zakłóceniem wciąż kruchej równowagi jej odniesienia do wiary i wolności. Krytykuje często kognitywną rolę przypisywaną przez Bartha wierze w usprawiedliwienie, gdyż w ten sposób Barth zarzuca ważny element myśli luteranńskiej – przekonanie, że wiara jest warunkiem niezbędnym do zbawienia. Wniosek jest zaskakujący: «Teza o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, jak przedstawia Barth, paradoksalnie sprowadza się do stwierdzenia, że człowiek jest usprawiedliwiony przez Chrystusa, bez wiary»⁴³. Można, zatem od różnych stron zawrzeć przekaz o usprawiedliwieniu. Wiara i Bóg wydają się być nieodzownymi elementami tego procesu, jednakże zarzucane przez Bouillarda braki koncentrują się głównie w jego dystansie do udziału samego człowieka w usprawiedliwieniu przez wiarę. „Bouillard wychwytyje również rezerwę Bartha wobec uznania rzeczywistej «współpracy» człowieka w usprawiedliwieniu, choć słowo to pada u św. Pawła (1 Kor 3,9 [po polsku np. w przekładzie ekumenicznym wyd.1., 2001: «jesteśmy bowiem współpracownikami Boga»])»⁴⁴. Ekumeniczne wysiłki mogą też uszczegółowić się w obrębie tematów już przerobionych w historii danych twierdzeń. Rozumienie usprawiedliwienia jest niezbędne w odczytaniu dzieła i Osoby Jezusa Chrystusa.

⁴² B. SESBOUÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik...*, s. 350.

⁴³ B. SESBOUÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik...*, s. 350-351. Sesboué odwołuje się do dwóch tomów H. Bouillarda pt. *Karl Barth* - t.2., oraz *Parole de Dieu et existence humaine* - t.3, Paryż 1957.

⁴⁴ Tamże, s. 351.

Zarówno luterkańscy teolodzy jak i rzymskokatolicki naukowcy próbowali dokonać postępu we wspólnym rozumieniu. Inkluzja niejako pojawia się sama. Model ekumeniczny prezentowany przez Sesboüégo uaktualnia do współczesności język oraz historyczny wymiar wiary.

Należy też zwrócić uwagę na różnorodność chrześcijaństw i potrzebę odbierania świata jako miejsca na Bożą przemowę. Wzmiankuje o tym Benedykt XVI. „Najpierw trzeba wspomnieć wielką różnorodność światowego protestantyzmu. Luteranizm jest tylko częścią tego spektrum. Są przecież także chrześcijanie wywodzący się z tradycji kalwińskiej, metodyści i tak dalej. Jest także wielkie nowe zjawisko ewangelikalizmu, który rozprzestrzenił się z ogromną dynamiką i jest w stanie w krajach Trzeciego Świata zmienić cały religijny krajobraz. Gdy więc mówi się o dialogu z protestantyzmem, należy mieć przed oczami tę różnorodność, która także w każdym kraju ma swoją specyfikę”⁴⁵. Specyfika różnorodności chrześcijaństw wynika ze zmiennych, które ukształtowały taką lub inną ich odmianę. Świat zmienia swoje oblicze poprzez głoszenie wspólnot o charakterze chrześcijańskim, które zauważał już nieżyjący papież Benedykt XVI. Zmiana w odbiorze sytuacji obecnej w świecie domaga się postrzegania swoich, to znaczy kościelnych braków własnego wyznania. W wywiadzie rzecze z Benedyktem XVI klarownie pisze on o grzechach Kościoła, np. sekularyzacji, pedofilii u duchownych, sposobie odnajdywania się Kościoła we współczesnym świecie⁴⁶. Nakłada się to z krytykowanym u Sesboüégo powrotem do eklezjalnej przemiany, o czym przekonany jest Ryszard Obarski znawca twórczości Sesboüégo. „«Nie możemy – pisał w jednym z artykułów z 1987 r. – dążyć do jedności za pomocą samej zgody teologicznej. Konieczne jest nawrócenie (*metanoia*) eklezjalne, w którym każdy Kościół uznaje swoje braki». Apel francuskiego teologa o nowe podejście do ekumenizmu spotyka się z krytyką, czy aby taka perspektywa nawrócenia nie rodzi ryzyka osłabienia, wręcz zdrady własnej tożsamości. Sesboüé argumentuje «Czyż stałe nawracanie się do Chrystusa nie jest najlepszym sposobem nie tylko na oczyszczanie siebie, ale też osiągnięcia w pełni dojrzałych tożsamości wyznaniowych?» I dodaje, że dynamika nawrócenia należy do istoty tożsamości chrześcijańskiej. Jedynie przez stałe nawrócenie tożsamość zachowuje swoją żywotność i autentyczność. Dlatego nie może dyspensować żadnego Kościoła od wejścia na drogę skruchy i przemiany”⁴⁷. Równość wobec elementu drogi ekumenicz-

⁴⁵ P. SEEWALD, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków, 2011, s. 105.

⁴⁶ Tamże, okładka tylnej strony.

⁴⁷ R. OBARSKI, *Teolog nawrócenia i trudnych problemów* w: J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, s. 342-343.

nej, jaką jest nawrócenie, domaga się uznania nawrócenia jako podstawy, której nie można przeciągać dowolnie na jedną lub drugą stronę dialogu. Nie chodzi o emocje czy o możliwość zgorszenia przez ujawnienie uchybień, chodzi o otwartość na Trójcę Świętą, a zwłaszcza działanie Ducha Świętego. Zmieniający się świat domaga się wyjścia naprzeciw, ale w postawie przemiany. Istnieją różne postawy wobec tak prezentowanej oceny stanu faktycznego, niemniej zawsze należy zwrócić uwagę na czasoprzestrzeń.

Podobnie jedną z takich prób rozjaśnienia powziął Hans Küng, który odniósł się do prezentowanej doktryny Bartha. Analogicznie też można wymienić różnice, które są odpowiedzią na zmienność czasową i rozwój rozumienia wiary. „Różnice te są wynikiem odrębnego rozwoju historycznego i kulturowego i mogą ostatecznie lub tymczasowo – stanowić podstawę różnorodności wspólnot o oryginalnym stylu, instytucjach i zwyczajach. Musimy bowiem uważać, by nie pomylić jedności z jednolitością i uznać to, co Môhler – znowu – opisał pod hasłem «jedność w wielości». Od naszej katolickiej strony, gdzie instytucjonalna sztywność jest tradycją i gdzie to, co jest istotne, fundamentalne dla Kościoła, jest zbyt szybko utożsamiane z dorobkiem historycznym, mającym znaczną wagę, te poszukiwania wymagają nawrócenia mentalności”⁴⁸. Mentalność jest w wierze istotą dialogu, gdy w osobie zostanie zaakceptowana myśl o inności drugiej strony i o pewnej, bo też potwierdzonej przez dokumenty kościelne możliwości zaistnienia w innej konfesji działań tego samego Boga w Trójcy, nawet historia nie będzie oddziaływała już w takim stopniu jak w odniesieniu do pierwszych fazach rozłamu w łonie Kościoła. W samym centrum rzymskokatolickim Kościoła widać różnice, które nie sprawiają jednak, że jest on poróżniony, jednakże zmiany są zauważalne, co poświadcza niemiecki teolog Müller. „Jest to jeden i ten sam Kościół, tylko oczywiście w każdym przypadku inaczej ukształtowany i z innymi, odmiennymi wytycznymi. (...) Poza tym chce jeszcze podkreślić, że jesteśmy Kościołem powszechnym i wszędzie jest to Kościół katolicki w danym kraju, a więc nie jest to Kościół danego kraju. Czasami wydaje się, że o tym zapominamy(...)”⁴⁹. W odniesieniu do zapatrywań Bernarda Sesboüé jego związek z kościołem powszechnym rozumianym jako uczestnictwo w specjalistycznych grupach teologów, doradców jak i praca naukowa pozwoliły mu na odniesienia budujące model ekumeniczny o charakterze uniwersalnym, który przekracza

⁴⁸ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 19.

⁴⁹ G. MÜLLER, LOHMANN M., *Prawda. Raport o stanie Kościoła. Kard. Gerhard Ludwik Müller w rozmowie z Martinem Lohmannem*, przeł. J. Jurczyński, A. Weßling-Milczarek, Kraków 2021, s. 340-341.

różnice na rzecz odniesień do teologii i paradygmatu nawrócenia oraz reinterpretacji języka wiary.

Nawrócenie, które jest zawarte w metodologii *Grupy z Dombes*, stało się dla Bernarda Sesboüého przewodnikiem w znajdowaniu wspólnych motywów do łączenia się we wspólnotę ponadwyznaniową. „Jak już powiedzieliśmy, każde nawrócenie jest śmiercią dla siebie i nawróceniem do Boga żywego. Nie inaczej jest z nawróceniem do jedności. Môhler przypomniał, że dla Ojców Kościoła «powrót do jedności wierzących jest nawróceniem do jedności Boga». Jeśli tak, to obecna sytuacja naszych Kościołów świadczy o ateizmie – lub politeizmie. Jeśli *JEDEN* Bóg objawia się w Kościele, to może się On objawić tylko w *JEDNYM* Kościele. Nie porównujemy zbyt szybko rodziny katolickiej, protestanckiej i prawosławnej do trzech Osób trynitarnych; to porównanie nas potępia. Nasz podział świadczy o tym, że w pewnym sensie nie znamy Boga. «Prawdziwy Bóg nie mieszka tam, gdzie jest izolacja» [Môhler]. Ta refleksja przekonuje nas też, jeśli jest taka potrzeba, o «obiektywnie» heretyckim charakterze obecnej sytuacji: może ona karmić naszą medytację i nasze ekumeniczne działanie”⁵⁰. Jedność może stać się elementem chrześcijańskich duchowości, pewną konieczną zmianą wobec zmieniających się elementów światowego przemieszczania ludności i akcentów, które częstokroć są wbrew wszelkiej wierze. Górnołotne idee kościołów muszą zmierzyć się z dostępną rzeczywistością, w których chrześcijaństwo niepogodzone, zamiast zapraszać i włączać w narracje o zbawieniu, zaczyna rozpraszać. Z punktu widzenia osób, które chcą do Boga się przybliżyć, konieczna jest zatem ofiara i wyzbycie się swoich jedyńskich i słusznych racji za tym, że Kościół stanowi ta czy inna denominacja. Co więcej refleksja naukowa Bernarda Sesboüého domaga się zmiany języka na bardziej czytelny i uniwersalny dla wszystkich. Inkluzywna eklezjologia zakłada nieutrzymywanie tajemnic, które są zakryte dla mniej zaawansowanych wierzących albo innych osób. Model ekumeniczny jest prezentacją dostępnej wiedzy, w tym naukowych badań. Model ekumenicznego włączania dąży do prostoty, klarowności języka oraz czytelnych wypowiedzi przedstawicieli wszystkich stron dialogu. W tym aspekcie brak inkluzji jest błędem i znaczącym deficytem. Zamknięta i wyalienowana teologia ekumeniczna, która ciężka jest do zrozumienia i interioryzacji, nie ma racji bytu. Zamknięcie, które może wynikać z braku podniesienia argumentu włączającego wiary, domaga się oczyszczenia od błędów na rzecz zmiany.

⁵⁰ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 20.

Porządek ofiar determinuje wrośnięcie w wiarę ewangeliczną budującą jedność, która pretenduje do wizji całości jaką wysnuć można z kościelnych założeń odnośnie do powołania wszystkich ludzi do relacji z Bogiem Trójjedynym. „Pozostaje porządek *ofiar koniecznych*. Kluczową rzeczą jest, by dobrze je określić. Od razu pojawia się ofiara, która dominuje nad wszystkimi innymi i której wyrażenie zapożyczę od brata Pierre-Yves'a Emery'ego: musimy wyrzec się, z obu stron, usprawiedliwiania rozłamu. [(...) Refleksja poczyniona podczas spotkania ekumenicznego Dombes w 1967 r.] Bądźmy jeszcze bardziej klarowni: musimy uznać, że rozłam był *grzechem* po obu stronach; grzechem przeciwko misterium Kościoła, grzechem, który dotyka naszej wspólnej eklezjalnej substancji, i grzechem, który grozi ukrytym zanieczyszczeniem naszych teologii, ponieważ teologia potrafi usprawiedliwiać to, co jest nie do usprawiedliwienia. Strzeżmy się wszelkiej teologii, która subtelnie usprawiedliwia sytuację zerwania jedności. Mamy mocny punkt odniesienia: opisana w NT różnorodność sytuacji eklezjologicznych nie doprowadziła do podziału. [(...) Na przykład Dzieje Apostolskie i Listy pokazują nam Kościoły o tradycji żydowskiej obok kościołów kultury greckiej.] Istniało wzajemne uznanie wszystkich tych wspólnot w komunii tego samego Kościoła”⁵¹. Podejście do ofiary warunkowane jest jako konieczne zrozumienie rozłamu, który jest określony również terminem grzechu. Kategoria zła rozumianego jako grzech przerywania jedności zniszczył i zaciemnił pierwotne przesłanie chrześcijańskie. Tam, gdzie powstał rozłam, powstało też rozstrojenie harmonii na rzecz racji poszczególnych Kościołów. Należy zatem takich sytuacji unikać i uczyć się z przeszłości. Dla Sesboüégo teologia, która omija problem rozłamu czy też stanowi o nim w sposób, który nie jest naznaczony winą, jest zanieczyszczona i do naprawy. Naprawy wymaga nie tylko brak odniesienia do rzeczywistości, ale omijanie tematu przyczyn podziału i oceniania go jako grzechu i rzeczywistości niechcianej przez Boga.

Istotne staje się też pewne przesunięcie akcentów, gdyż niejako nie chodzi o samą treść wiary czy też rozbieżności, ale o podmiot i Osobę, na której ta wiara jest umocowana. Doskonale wpisuje się tu intuicja Kaspera, który zajmuje się kwestią kryzysu w kwestii wyznawania wiary. „Ma się wówczas na myśli to, że wielu członków Kościoła nie identyfikuje się już ze wszystkimi treściami wiary Kościoła. Definiuje się zatem wiarę od strony jej treści. Dziś przeciwko takiemu sposobowi definiowania występuje w sposób zdecydowany inny kierunek. W ekumenicznym dialogu wyraża się pogląd, że w dzisiejszych czasach,

⁵¹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 19.

w warunkach radykalnego kwestionowania wiary, nie chodzi już tak bardzo o to, w co się konkretnie wierzy, lecz przede wszystkim o to, że w ogóle się wierzy i że poświadcza się wiarę zarówno przez społeczne jak i indywidualne jej praktykowanie”⁵². Zmiana w mentalności Kościoła i wierzących oraz współistnienie wielu chrześcijaństw nie jest jakby się zdawało konkurencyjne, gdyż nie o to chodzi, ale jest przyczynkiem do szukania źródeł kryzysu, a jest nim z pewnością brak wyłożenia chrystologii na odpowiednim dla słuchaczy poziomie. *Jezus z Nazaretu* rozumiany od wiary do niewiary, od praktyk po zwykłą jezologię ma wiele odniesień.

Niestety w Kościele mało wciąż docenia się teologię, a sama praktyka bez rozjaśniania jej znaczeniem, powoduje początek dialogu, o jakim wspomina Kasper, czyli od uznania się za wierzących, a potem dopiero do rozstrzygania, w jaki sposób głoszone nauki o Kościele, Chrystusie i tak dalej. Współczesna mentalność jest podejrzliwa, jeżeli chodzi o niejaką przychylność Boga względem człowieka, wykrzywienia, jakie powodują różne czyny ludzi uważających się za wierzących, nierzadko są jedynym świadectwem o Kościele, które jest powtarzane, zamiast narracji o zbawieniu. I to jest istotą prac Sesboüégo, gdzie odniesienia krytyczne wobec języka, czynów ludzi kościoła i niezrozumienia wobec teologii konfrontuje on z pogłębionym wykładem o historycznym wcielonym Synu Bożym i wcześniejszym zapowiedziom jego bliskości z ludzkością.

Podobnie wyraża to inny francuski teolog Guillet, który w centrum umieszcza Jezusa Chrystusa w obecnej czasoprzestrzeni. „Jezus interesuje się człowiekiem w sposób bezsporny i szczerzy, a jednak, chociaż zainteresowanie to wydaje się tak głębokie i wyruszające, można by powiedzieć, że jest ono uboczne i przypadkowe. Czy w gruncie rzeczy, to, co mówi nam Ewangelia, nie potwierdza opinii wielu niewierzących o chrześcijaństwie, że powoduje ono alienację?(...) Tak, chrześcijanin wierny Ewangelii jest wrażliwy na nieszczęście ludzkie. Kościół zawsze gotów jest otwierać szpitale, natomiast do programów rozwoju naukowego i społecznego odnosi się z życzliwym, aczkolwiek umiarkowanym zainteresowaniem”⁵³. Można zatem powiedzieć, że brakuje w wierze pogłębienia teologicznego, a pójście w praktyki nie zawsze jest dobrym rozwiązaniem. Niejako przyjęło się dawać teologii drugorzędne miejsce, jako służebnicy wiary, jednakże w obecnym rozwoju nauk i zapotrzebowania człowieka na wiedzę teologia staje się wartościowsza niż sama wiara, gdyż do niej zachęca, ją opisuje, a narracja

⁵² W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 77.

⁵³ J. GUILLET, *Jezus Chrystus w naszym świecie*, przeł. E. Szwarcenberg-Czerny, Warszawa, 1980, s. 17-18.

o zbawieniu przeczytana, usłyszana czy wyjaśniana w naukowy i rzetelny sposób jest lepszym podłożem do wzrostu niż dawniej sądzono. Alienacja człowieka też jest powszechna, ale nawet w różnych formach ludzkiego odseparowania narracja o zbawieniu jest tym przekąźnikiem, który może uruchomić w myśleniu człowieka jakąś argumentację za Kościołem, mimo że w wielu warstwach nie jest on zachęcającym tworem.

Priorytetową tematyką w czasie działalności naukowej Sesboüégo była kwestia odrzucająca Kościół, czyniąc niejako chrześcijaństwo wolnym wyborem, bez żadnych zobowiązań. Kościół bez teologii jest słaby i narażony na kolejne upadki, jednakże pozostały w publikacjach teologów dowody na błędy, które powinny się już nie powtarzać. „Wielki teolog tybindzki XIX wieku i autor książki *Die Einheit in der Kirche* («Jedność w Kościele»), J.A. Möhler, powiedział kiedyś (...), że w życiu Kościoła istnieją dwie skrajności, które w gruncie rzeczy nie są niczym innym jak dwiema formami egoizmu. Pierwsza – kiedy «każdy chce być całością» – to skrajny indywidualizm kościelny. Druga – kiedy «jeden chce być wszystkim» – to skrajny centralizm. Realizacja pierwszego prowadziłaby do rozpadu, a przestrzeń kościelna stałaby się tak zimna, że przejmowałaby drżeniem. W drugim przypadku więzy jedności byłyby tak ciasne, a miłość tak gorąca, że można by się udusić. «Nie chcemy ani marznąć w skrajnym indywidualizmie, ani dusić się w skrajnym centralizmie. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy unikniemy skrajności». «Stąd ani »każdy« ani »jeden« nie może chcieć być wszystkim; jedynie wszyscy mogą być wszystkim i tylko jedność wszystkich całością. Oto idea Kościoła katolickiego»⁵⁴. Ekumeniczny wymiar Kościoła jest narażony na ludzkie wypaczenia. Nie jest to nowość, nauka polega na pamięci przeszłości, tak aby nie wracać do błędnych koncepcji. Skrajność w podejściu do wiary zawsze źle się kończy. Podstawą wedle lektury teologów i Sesboüégo jest wiara i cel, którym jest zbawienie. Przystrojenie sobie ekumenicznego modelu, jak technicznie został on określony, to nie kwestia wewnętrznej sprzeczności, w której jedna wspólnota wytyka błędy drugiej, ale w której strony idą razem, karmiąc się tym samym Słowem Bożym, i odwołując do historii zbawienia.

Wielu teologów odwołuje się do perspektywy, jaką Kościół powinien uzyskać, aby się nie zatracić. Wszystkie niejako siły powinny być zharmonizowane, aby w podejściu do teorii i praktyki była równowaga. Wzmiankuje o tym Guitton, gdyż katolicyzm to nie tylko masy i elity, ale przed wszystkim człowiek, potrzebujący odpowiedniego wykształcenia w teologii, „które oprócz praktyk

⁵⁴ W. KASPER, J. MOLTMAN, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, przekł. A. Kuć, Kraków 2005, s. 41.

powinna zapewniać kościelna przestrzeń. „Wykształcony katolik nie czuje się wyobcowany, wykonując wraz z ludem religijne praktyki; albowiem i on należy do ludu. Pobożność zachowuje się wśród ludu, zaś pozbawiona pobożności inteligencja nieomylnie daje się opanować własnym wadom, które polegają na budowaniu atrakcyjnych schematów i piętrzeniu jałowych operacji myślowych. I odwrotnie, żarliwość ludu modlącego się w świątyniach potrzebuje pierwiastka intelektualnego, który oczyszcza, usprawiedliwia. Razem dokonują dzieł podobnych w swej pełni katedrą gotyku. Ale w innym porządku, bardziej społecznym, bardziej zrozumiałym – wiele jeszcze trzeba pobudować katedr”⁵⁵. Wiara i praktyka nie są problemem, wystarczy mieć odpowiednie zaplecze odnośnie do wiedzy. Niezależnie od wyznania, każda sytuacja, także sporna, jest okazją do zmiany myślenia, o kształtowanie i rozwijanie wiernych chodzi bowiem w relacji z Trójcą Świętą. Rozwijanie swojego aparatu wiary jest zasobem dużo bardziej cenionym niż dyskusje, w których brakuje elementu związanego z intencją jedności. Bernard Sesboüé podobnie jak Guitton widzi zjawiska w szerszej panoramie, w której obydwaj autorzy nie obawiają się mówić o kwestiach problematycznych. Krytyczne spojrzenie wobec soboru wyrażone przez jednego z nich jest tożsame z podejściem naukowym drugiego, zakłada bowiem zawsze przynajmniej dwie strony medalu. „Sobór jako całość jest dziełem ludzi, ale także jako całość jest dziełem Ducha Chrystusa. Jest to charyzmatyczne kierowanie duchem ludzi zjednoczonych w wierze. Nie trzeba więc spodziewać się po soborze cudów. Nawet jeżeli każdy sobór oznaczał przemianę i odnowę w życiu Kościoła, każdy przyniósł rozczarowania”⁵⁶. Rozwój Kościoła w czasach współczesnych określa tę wspólnotę jako twór do interpretacji również ponad własnym rozumieniem. Wynika to nie z pobożności, ale rzetelności naukowej. *„Rzetelność intelektualna a wiara*. Gdy zadaje się pytanie, czy podstawy wymienione w tytule można pogodzić, chodzi o to, co rozumie się przez «rzetelność intelektualną». Jeśli mówi się «rzetelny» otwarcie, bez uprzedzeń patrzy się na trudności w przyjęciu światopoglądowego punktu widzenia, jest w zasadzie gotów przypisać reprezentantowi innego poglądu tyle samo inteligencji i dobrej woli, co sobie samemu, sam ma odwagę zaleźnie od okoliczności zmienić swoje przekonania, chce być rzeczowym, skromnym, nie fanatycznym, uwzględnia to, że również u niego występują uprzedzenia warunkowane duchem czasów, klasy społecznej, wykształcenia i zawodu – wtedy «rzetelny

⁵⁵ J. GUITTON, *Kościół współczesny. Kościół i świeccy. Kościół i Ewangelia. Ku zjednoczeniu w miłości*, przeł. B. Majchszak, H. Bednarek, J. Rybałt, H. Szwykowska, A. Borkowska, Warszawa 1965, s. 117.

⁵⁶ J. GUITTON, *Kościół współczesny...*, s. 118.

intelektualnie» opisany jest w taki sposób, że można się z tym zgodzić i połączyć obydwie postawy – rzetelność intelektualną i wiarę⁵⁷. Prawdziwa rzetelność nie omija błędów, ale je rejestruje i próbuje określić ich powód oraz tło historyczne tak, aby błędy się nie powtarzały. „Dlatego chrześcijanin umie zdobyć właściwą postawę wobec zawodności stworzeń, wobec zła i potęgi grzechu w świecie. Patrzy trzeźwo, nie upiększa twardej rzeczywistości, mężnie i otwarcie przyznaje się do prawdziwego niepowodzenia i klęski, wyznaje winę, przyjmuje to . co nieuniknione. Ale ponad to wszystko ma zawsze świadomość, że moce zła zostały już skruszone, chociaż zwycięstwo dobra pozostaje jeszcze ukryte”⁵⁸. Taka postawa występuje u Bernarda Sesboüé, często w referatach, czy książkach odpowiada na trudne pytania, które dla wielu są nie do zniesienia, gdyż przypominają niejako ciemne karty kościoła, których jednak nie można wykasować z historii. Model ekumeniczny Kościoła to paradygmat w ramach którego Bernard Sesboüé uprawia teologię jako naukę, w której wszelkie polemiki i dyskusje na każdy temat są dostępne.

Ekumeniczna wizja dziejów chrześcijaństwa domaga się interdyscyplinarności. „Celem wysiłku interdyscyplinarnego jest odtworzenie jedności przedmiotu, która wskutek zróżnicowania metod nieuchronnie rozpada się na kawałki. Ale jedność nie jest czymś samym *a priori*. (...) Jedność nie jest też czymś danym *a posteriori*, to znaczy, że nie wystarczy ułożyć obok siebie danych częściowych (...). W pewnym sensie jest ona wprawdzie czymś wyprzedzającym dane, gdy zjawia się przed nami jako żądanie. Jest ona zasadą unifikacji, a nie jednością zrealizowaną”⁵⁹. W podejściu do modelu ekumenicznego pozostają zatem schematy naukowego dociekania, które ma też charakter interdyscyplinarny. „Dlaczego potrzebujemy dialogu (tak rozumianego)? Dlatego że siłą konieczności, z relacji naszej kondycji, mamy odmienne rozumienie prawdy. Nie jesteśmy pewni z góry, czy istnieje prawda, ani też, czy jesteśmy w stanie do niej dojść, jeśli istnieje. Jedynie w doświadczeniu odkrywamy, że rzeczywiście jest prawda i możemy ją osiągnąć, przynajmniej w sposób częściowy i stopniowy. Ale doświadczenie to podtrzymywane przez wiarę, że prawda istnieje, i przez nadzieję, że możemy ją osiągnąć. Dialog jest w rezultacie metodologią tego doświadczenia, zarówno przybiera formę poszukiwania intelektualnego, jak i też gdy określa działanie”⁶⁰. Związki nauki z wiarą mają też przełożenie na przepowiadanie i głoszenie.

⁵⁷ K. RAHNER, *Czy wierzysz w Boga?*, przeł. M. Napiórkowski, Poznań 2015, s. 45.

⁵⁸ K. LEHMANN, *Chrystus naszą nadzieją. Medytacje*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1977, s. 78-79.

⁵⁹ J. LADRIÈRE, *Nauka, świat i wiara*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1978, s. 132.

⁶⁰ J. LADRIÈRE, *Nauka, świat...*, s. 137-138.

Bernard Sesboüé w swoim odnoszeniu się do treści wiary wyłącza wszelkie możliwe związki naukowe, które do wiary mogą doprowadzić, jeżeli zostaną przez odbiorcę zinterioryzowane, jak napisał o tym Rollet. „Nie ulega wątpliwości, że odnowa antropologii, jaka dokonała się na przestrzeni pięćdziesięciu lat, zmusza nas do odmiennego niż w klasycznej myśli zrozumienia miejsca osoby w społeczeństwie. Jednostka konstytutywnie związana jest ze światem z innym, z historią. Rozwija się w kontekście społecznym, który interioryzuje i na który reaguje”⁶¹. Odwołanie się do człowieka jako potencjalnego odbiorcy narracji o zbawieniu pomaga Bernardowi Sesboüé uznać w modelu ekumenicznym zakres, odnoszący się do przyszłości, co do której konieczna jest perspektywa, ale niedosiężny jest jej kształt.

W myśli Bernarda Sesboüé widać odwołania do różnych koncepcji wiary i ekumenizmu, wszystkie one jednak wydarzają się w świecie ludzkim i dostępnym zmysłami. Teologia systematyczna rozdziela na poznanie odnoszone do wiary i rozumu, chociaż te sfery ludzkiego poznania mogą się przenikać. „Powiązanie nauki i przepowiadania napotykamy w rozróżnieniu «*fides quae*» i «*fides qua*». W akcie przepowiadania Kościół głosi otwartą w Jezusie Chrystusie absolutną przyszłość. Wzywa słuchającego do zawierzenia, *fides qua*, rozbudzenia wiary i jej zintensyfikowania, do aktu wiary jako otwartej postawy. O ile jednak przepowiadanie podaje pewną treść *fides qua* domaga się urzeczywistnienia *fides quae*. Akt wiary i w nim zawarta akceptacja treści wiary, stanowią nierozzerwalną całość, podobnie jak akt przepowiadania i w nim zawarte treści (nauka) stanowią także nierozdzieloną całość; nie można tych elementów oddzielać od siebie. Zwykłe podanie do wiadomości nie byłoby działaniem kościelnym, ale filozoficzno-naukowym; podobnie jak samo przyjęcie do wiadomości treści wiary bez wzbudzenia aktu wiary nie stanowi chrześcijańskiej wiary, lecz intelektualne wzbogacenie. Akt wiary nie jest aktem irracjonalnym czy emocjonalnym, ale jest związany z treścią poznawczą”⁶². Pewnego rodzaju pedagogika ekumenizmu pozwala na odczytanie naukowości jako przedproża wiary, niemniej domaga się to klarownego jej przedstawienia. Wiara i rozum nie są w opozycji, co więcej jedno zależy od drugiego, gdyż skrajności, jakie wynikają z niedoboru któregoś, prowadzą ludzkie działanie lub/i myślenie do absurdu. „Dla chrześcijanina Tradycja Kościoła jest świadomością zbiorową ożywioną przez Ducha Świętego”⁶³. Związek modelu

⁶¹ J. ROLLET, *Społeczne tło teologii współczesnej*, przeł. E. Burska, Warszawa 1981, s. 66.

⁶² M. SCHMAUS, *Wiara Kościoła. Objawienie – inicjatywa Boża. Oczekująca odpowiedź człowieka: wiary*, t.1, przeł. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989, s. 226.

⁶³ J. BARREAU, *Abyście przez wiarę życie mieli*, przeł. I. Adamska, J. Hennelowa, H. Malewska, Kraków 1969, s. 95.

ekumenicznego z inkluzywną odsłoną chrześcijaństwa pozwala na aktualizację potencjału, jaki zawiera się w człowieku wierzącym i otwartym ku percepcji odmiennego doświadczenia chrześcijańskiego.

Przykładem wychylania się ku innym chrześcijanom nie jest jedynie Bernard Sesboué, gdyż nie tylko on interpretuje ekumenizm jako obligatoryjną część eklezjologii. Istotą jest wielowymiarowość i otwartość do wejścia w model ekumeniczny rozumiany jako dialog, nauka, wiara oraz nawrócenie.

Powracanie do jedności i dążenie do zbawienia są powracaniem niejako do siebie. W odczytywaniu tego procesu kluczowe jest naśladowanie Chrystusa i przyjmowanie Go w wielorakich odsłonach u innych chrześcijan, nie jako błędu, ale jako inności, która jest rzeczywista. „Nasze zbawienie polega na tym, że mamy stać się «Ciałem Chrystusa», tak jak sam Chrystus: w codziennym przyjmowaniu siebie samych od Niego; w codziennym oddawaniu; w codziennym ofiarowaniu naszego ciała jako miejsca słowa. Stajemy się nim, naśladowując Go, zstępując i wstępując. O wszystkim tym mówią proste słowa *«descendit de caelis»*. Mówią one o Chrystusie, i właśnie przez to mówią o nas. Wyznania tego nie można wyczerpać słowami. Odsyła ono od słowa do ciała: tylko w ruchu od słowa do ciała i od ciała do słowa można je sobie przedziwnie przyswoić”⁶⁴. Dzięki zstąpieniu z nieba Syna Bożego nasze dialogi i ekumeniczna droga są możliwe. Wspólny cel, którym jest Osoba Boga, jest osiągalny i możliwy do rozpatrywania. Problemy inne zawsze będą, ale są one niejako drugoplanowe.

Struktura Kościoła jest uwarunkowana poddaniem się działaniu Boga w Trójcy obecnemu w świecie. „Nikt nie jest Kościołem, tylko Chrystus; każdy winien podporządkować się posłusznie transcendentnemu prawu jedności, którym jest Chrystus, podporządkować się razem ze swoim powierzonym mu przez Boga zadaniem”⁶⁵. Wiara jest rzeczywistością ponadkonfesyjną to wniosek przebijający się w teologicznych rozumowaniach. Bóg nie jest rzeczywistością, w której panować będą zasady konkurencyjności, ale raczej rozumnego wykładu i oświecenia modelu ekumenicznego jako działania Boga, którego zamysły co do zbawienia ludzkości są wieczne i niezmiennie, jeżeli chodzi o jej powszechny wymiar. Chrześcijański dyskurs jest przede wszystkim narracją o Synu Bożym, który jest odniesieniem do całego planu zbawiania ludzkości. „(...) Jezus Chrystus otwiera drogę do tego, co z pozoru niemożliwe – do komunii Boga z człowiekiem, ponieważ On, Wcielony jest tą komunią; w Nim stał się rzeczywistością owa

⁶⁴ J. RATZINGER, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 69.

⁶⁵ H. BALTHASAR, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 387.

«alchemia», która przekształca istotę ludzką w istotę Boską. (...) wejście w tę alchemię ludzkiej istoty, w to otwarcie ku Bogu, które stanowi warunek wewnętrznego otwarcia jednego człowieka na drugiego. Droga komunii pomiędzy ludźmi prowadzi przez komunię z Bogiem»⁶⁶. Problem odwołania się do modelu ekuumenicznego jest złożeniem rzeczywistości wiary wyznawanej w odniesieniu do własnego przyjmowania Boga w ramach własnej tradycji tak, aby odczytać drugą osobę, gdyż tylko w Bogu jesteśmy w stanie przyjmować siebie wraz z zamysłem o jedności chrześcijan.

Bernard Sesboüé w twórczości innych teologów widzi konieczność usystematyzowanie problemu podziału i związanego z nim powracania do jedności. Nie można zmienić historii, natomiast przyszłość jest niejako w rękach wierzących, którzy odczytują swoje Kościoły jako miejsca spotkania z Bogiem, który przekracza ich wyobrażenia. W kontekście pluralizmu i relatywizmu oraz pojawiającej się coraz częściej obojętności widać, jak chrześcijaństwo odwróciło się od Bożego planu zbawienia na rzecz własnych teologii i koncepcji dla zbudowania określonych ram i zasad wiary, tymczasem prawda jest ponad tym zacieśnieniem.

Otrzymanie narracji zbawienia związane jest z misją głoszenia, która wynika z podlegania temu samemu Bogu w Trójcy Jedynemu. Rozszczepienia w ramach jednej wspólnoty są okazją do dialogu i nawrócenia eklezjalno-teologicznego. Znaczącą rolę w tym nawróceniu posiada Trzecia Osoba Trójcy Świętej, która też jest sprawcą charyzmatów i nowych dróg, które, mimo iż często nie nabierają instytucjonalnego charakteru są okazją do zmierzenia się z historyczno-krytyczno-naukowym podejściem eklezjologii inkluzywnej wyłaniającej się nie wprost z literatury Bernarda Sesboüégo. Dlatego teraz czas na odautorskie wnioski w tym temacie.

W eklezjologicznej myśli Bernarda Sesboüé

W analizach okołokonfesyjnych Bernarda Sesboüé dokonuje się przeniesienie akcentów z analizy samego podziału wewnątrz chrześcijaństwa na rzecz analizy wspólnych cech wierzących, których zadaniem jest troska o stan wiary w świecie. Zarówno teologia protestancka jak i rzymskokatolicka w swojej pierwotnej warstwie posiada mandat do nauczania i zapraszania ludzkości w dialog z Trójcą. Najczęściej odwołanie do wiary następuje w odniesieniu do tekstów skryptu-rystycznych i zapytań o faktografię biblijną. Zatem każda z tradycji jest w tej

⁶⁶ J. RATZINGER, *Chrystus i jego Kościół. Rekolekcje wielkopostne wygłoszone ojcu świętemu Janowi Pawłowi II*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 116.

materii obowiązana do rozprzestrzeniania narracji o zbawieniu. Należy zauważyć, że w odniesieniu do protestanckiej teologii jest to wychylenie prymarne i w odniesieniu do budowanej wspólnoty zawiera centralne miejsce. „*Teologia protestancka* jest wybitnie biblijna, jest to jeden z jej głównych charyzmatów. Rozwija się w dużej wolności wobec tradycyjnego i dogmatycznego odniesienia wiary, co nadaje mu wielką hermeneutyczną śmiałość i energiczną moc afirmacji. Jest bardzo wrażliwa na wymogi historyczno-krytyczne i naukowe, na pytania kulturowe oraz na aprioryczność świadomości naszych czasów: z tych wszystkich powodów zamierza aktualizować przesłanie wiary. Jest również bardzo uważna na pytania stawiane przez młode Kościoły. Wierna intuicjom Reformacji, podkreśla raczej punkt widzenia wierzącego podmiotu i doświadczenie wiary, niż obiektywność tajemnicy (której chętnie odmawia przyznania całościowej wizji) i sposób, w jaki nabiera ona instytucjonalnego kształtu w Kościele. Ma ona wymiar profetyczny: jest wyrazem wiary niespokojnej, nigdy z siebie niezadowolonej i lubiącej krzyżować. Wszystkie te cechy dają jej oddech i wielką moc uwodzenia. Protestantki teolog z wielką siłą sugestii realizuje jeden, odnowiony wymiar chrześcijańskiej tajemnicy, który łatwo powoduje przyłgnięcie, a nawet entuzjazm. Daje to możliwość myślenia kreatywnego i w łatwy sposób atrakcyjnego. I należy teologii protestanckiej uznać to, że przez dziesięciolecia była potężnym motorem badań teologicznych”⁶⁷. Wartość metodologii teologicznej protestanckich teologów jest dla Sesboüégo powodem do przyjrzenia się jego własnemu wyznaniu, w którym wielokrotnie wspomina się o wiośnie Kościoła, natomiast w praktyce aktualizacja teorii i praktyki Kościołów reformowanych jest wzorcem pozyskiwania zainteresowanych Dobrą Nowiną. Kreacja przekazu wiary, który jest ofertą przyciągającą ludzi, jest do wypracowania w ramach poznania potencjalnych odbiorców tego przekazu. Biblijność orędzia jest dodatkową promocją tekstu, który pozostał w kulturze jako źródło odnajdywania wiary i sporów na temat historyczności Jezusa z Nazaretu i sensowności przedstawionych narracji. Mimo wielu zalet dla odbiorców Sesboüé wymienia także wady takiego sposobu ewangelizacji, a są nimi brak stałości i poszukiwanie wyrazów wiary napędlającej emocje, która w myśleniu krytycznym potrafi odejść od całości na rzecz części.

Wielokrotnie przeciwwagą dla luteranśkich oczywistych zalet jest skrajne odejmowanie danych, które należą do doświadczenia wspólnotowego w pędzie za nowymi informacjami, czy też interpretacjami przystającymi do współczesności. „Cechy te mają oczywiście swoją przeciwwagę: teologia protestancka kładzie zbyt

⁶⁷ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 76.

duży nacisk na stanowiska uczonych (egzegetów, historyków, teologów) kosztem zmysłu wiary obecnego we wspólnotach. Ma skłonność do krytykowania danych wiary i mierzenia ich wynikami aktualnej nauki lub wymogami kultury. Tworzy zatem wielkie cmentarzysko porzuconych hipotez po przedstawieniu ich jako prawdy ostateczne. Jest też poruszana historycznym wahadłem, które przenosi ją z jednej skrajności w drugą, na przykład z jednostronnej afirmacji transcencji Boga, z ryzykiem zdeptania człowieka, do niejednoznaczności immanencji Boga w człowieku. Wydaje się, że brakuje w niej elementu regulującego, który sprowadzałby ją z powrotem do pewnych imperatywów przekazywanej i przeżywanej wiary kościelnej⁶⁸. Samo poddawanie w krytykę jest związane z procesem badawczym. Natomiast krytyczne odsuwanie treści za pomocą dobieranych danych jest niebezpieczne, skutkować może bowiem wypaczeniami i brakiem odniesienia do etapowości przekazu chrześcijańskiego. Poruszana narracja o zbawieniu posiada swoje zakotwiczenie w historii, co do której interpretacja też nie może wychylać się w stronę skrajnych stanowisk. Wahadłowy ruch w odniesieniu do treści stałych może przerodzić się w niedopowiedzenia hańbiące człowieka jako partnera Boga.

Należy też baczną uwagę przypisać rozumieniu władzy w Kościele, gdyż podejście reformowane podpowiada nam o problematyczności terminu „nieomyślność” oraz idącej za tym pojęciem władzy powierzonej ludziom, zaznaczmy tylko ludziom. „Mamy tu do czynienia z odrzuceniem władzy, która byłaby dana raz na zawsze instytucji kościelnej i dawałaby jej gwarancję nieomyślności. Kalwin pisze tak: «Moc Kościoła nie jest nieskończona, ale podporządkowana Słowu Bożemu i niejako w nim zawarta». Zasadniczy powód tego odrzucenia wiąże się z potwierdzeniem suwerennej władzy Pisma Świętego, a ostatecznie z władzą Chrystusa nad Jego Kościołem, sprawowaną przez Słowo i Ducha Świętego. Jezus Chrystus otrzymał doskonałość objawienia, do którego nic nie należy dodawać ani ujmować. Jezus «nie pozwolił, by cokolwiek po Nim dopowiadano». Autorytet tego słowa narzuca się sam, jest *autopistos*. Kościół nie musi «gwarantować» autorytetu Pisma Świętego, ale musi się mu podporządkować. W tym sensie wyznania wiary, nieuchronnie związane z czasami i miejscami, nie mogą rościć sobie prawa do nieomyślności⁶⁹. Perspektywa dialogu ekumenicznego, którą roboczo nazwalismy modelem ekumenicznym, pozwala na przyjęcie zarzutów czy niepokojów stron dialogu, jakie zgłaszają do rozważenia. W wyniku dialogu u strony przeciwnej pojawiają się wątki rozwijające myśl, które mogą stać się powodem głębszych analiz.

⁶⁸ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 76.

⁶⁹ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 340.

W odniesieniu do władzy niejako zakłętej w słowie „nieomyślność” możliwe było przejście i uzgodnienie swoistego rodzaju rozumienia wynikłego z podjęcia tak postawionych kwestii. „Kościół zachowuje wszakże autorytet w sprawach doktrynalnych, autorytet autentyczny i mocny, nawet jeśli zawsze musi podporządkować się Słowu Bożemu. Kalwin posuwa się nawet do przyznania Kościołowi pewnej nieomyślności, ale pod jednym warunkiem:

Jeśli przyznamy im rację, że Kościół nie może błędzić w rzeczach koniecznych do zbawienia, to w takim sensie, że nie może zawieść, zwłaszcza, że rezygnując z własnej mądrości, poddaje się nauczaniu o Duchu Świętym przez Słowo Boże. Oto więc różnica między nami: oni przypisują władzę Kościołowi poza Słowem: my przeciwnie, nierozdzielnie łączymy jedno z drugim. Istnieje zatem dla Kalwina pewna forma nieomyślności Kościoła bliska koncepcji luterkańskiej, ale jest to nieomyślność «eschatologiczna». Wydaje się jednak, że termin ten jest dla niego trudniejszy niż dla mentalności luterkańskiej⁷⁰. Każda interpretacja danych dogmatyczno-ekumenicznych domaga się pewności tego, że każda strona dialogu potrafi w jakiejś mierze odpowiedzieć na sposób rozumienia, jaki prezentowany jest w dyskusji, czy wyznaniowego dialogu. Konsensus nie odnosi się jedynie do wspólnych opracowań, ale również do zgody w dochodzeniu do wspólnej terminologii.

W temacie samej władzy pojawiają się różne odcienie prawdy, która jest przekazem autentycznej praktyki i rozumienia współbraci wierzących. Tak jak widać to na przykładzie anglikan. „Wierna swojej tradycji *via media* wspólnota anglikańska jest mniej uczulona na ideę nieomyślności niż inne wyznania wyrosłe z Reformacji. Przyjmuje jako oczywiste przekonanie, że Kościół nigdy nie może zbłądzić w wierze (...). Jednak przekonanie o nieomyślności wiąże się z rozmaitymi zastrzeżeniami. O ile doktryna anglikańska przyznaje, że Kościół nie może błędzić w wierze dzięki Bożej pomocy, to woli przypisywać nieomyślność samemu Duchowi Świętemu, który nieomyślnie prowadzi Kościół. A ten ostatni zawsze może podlegać okresowym i częściowym niedomaganiom. Ale ostatecznie Prawda zwycięży, pomimo różnych błędów w głoszeniu Ewangelii, w pedagogii i dyscyplinie. Autorytet Kościoła jest jednak «ściśle ograniczony do istotnych treści apostołskiego świadectwa złożonego Jezusowi Chrystusowi» (W. Chillinworth)⁷¹. Model ekumenicznego włączania jest też włączaniem w obecnie aktualne koncepcje eklezjologiczne prezentowane przez dane Kościoły. Bywa też tak, że Reformatorzy, bardziej rygorystycznie podchodzą do współczesnego Kościoła katolickiego przez zaistniałą sytuację historyczną lub/i poczucie niejakiego

⁷⁰ Tamże, s. 340-341.

⁷¹ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 341.

pominięcia ich w zakresach, w jakich chcieliby być zaznaczeni w odniesieniu do oficjalnych dokumentów związanych z reformacją czy pewną wyjątkowością wyznaniową. Bernard Sesboüé na podstawie tego co działo się we Francji opisuje trzy tendencje; „ortodoksyjną”, „ewangeliczną” i „liberalną”⁷². Mimo obecnego kryzysu potwierdzany jest argument o tendencjach do uszczegóławiania danych wiary tak, aby różniły się one od siebie, co jest ruchem przeciwnym do inkluzywnego patrzenia, a jedynie wyróżniającym i niejako odżegnującym się od innych. Można powodować różnice po to by były one wyraźniejsze i trudniejsze do przezwyciężenia.

Bernard Sesboüé pisze o bolesnych „rozszczepieniach”, które zadały krzywdę pierwotnej koncepcji teologicznej. Dlatego teraz dłuższy cytat obrazujący to stanowisko. „Luter, a po nim Kalwin niebezpiecznie rozwinęli rozróżnienie obecne już w teologii Augustyna: Kościół niewidzialny i Kościół widzialny. Misterium Kościoła – dar Boga dla ludzi – jest przede wszystkim niewidzialne: tylko Bóg zna swoich ludzi, przyjaciół, tych, którzy będą zbawieni i należą do Jego ludu. Widoczne Kościoły są zgromadzeniami wiernych, które są warte tyle, ile są warte, ale nie mogą rościć sobie pretensji do nierozzerwalnego związku z niewidzialną tajemnicą. (...) W myśli protestanckiej występuje alergja na wszelkie «tu i teraz» objawiania się i działania Boga, zgodnie z samą logiką Wcielenia, gdzie Słowo Boże, jak mówi św. Ireneusz, stało się widzialne i namacalne. Od razu dostrzegamy konsekwencję tego w ocenie ekonomii sakramentalnej: katolicka afirmacja przyczynowości sakramentalnej, dlatego po prostu, że sakramenty są aktami Chrystusa celebrowanymi przez Kościół, spontanicznie budzi podejrzenie: czy nie jest to uwięzienie Boga w naszych obrzędach, zawłaszczenie Go i oswojenie poprzez poddanie Go ludzkiej władzy? Sakramenty są zatem czymś godnym szacunku, ale bardzo drugorzędnym, zewnętrznymi gestami świadectwa naszej wiary; ponieważ te gesty człowieka pozostają poza usprawiedliwieniem przez wiarę. Godne uwagi jest to, że w momencie, gdy dialog doktrynalny dokonuje znaczącego postępu w dziedzinie różnych sakramentów (...). To z tego powodu Grupa z Dombes poświęciła jedno z opracowań kwestii sakramentów w ogólności w ich związku z Duchem i Kościołem”⁷³. Chrystus, który jest w nauce teologii paradygmatem sakramentu i personalnie opisuje się Jego osobę mianem Prasakramentu, jest *de facto* w centrum dociekań chrześcijan. Wiara jest nadprzyrodzona, a badanie jej pochodzenia prowadzi do Trójcy Świętej lub niewiary. Współbycie

⁷² B. SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 284.

⁷³ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 62-63.

z innymi ludźmi, którzy widzą pochodzenie wiary, może przyprowadzić do zasadnego pytania o tożsamość *Jezusa z Nazaretu*. Wpisuje się tutaj myśl, która pochodzi od Ratzingera. „Nie ma wątpliwości, że abym tę wiedzę bliźniego, która została mi ofiarowana, mógł przyjąć jako moją i doświadczyć jej rzeczywiście w swoim osobistym życiu, potrzeba żebym ja sam otworzył się na Boga. Tylko wtedy, gdy we mnie znajduje się narząd zdolny do odbioru, brzmienie Przedwiecznego może do mnie dotrzeć za pośrednictwem drugiego człowieka. W tym sensie poznanie Boga, w którym on sam bierze udział i które dociera do mnie od innych ludzi, jest bardziej osobiste niż wiedza, którą mam wspólną z technikiem, specjalistą. Znajomość Boga wymaga tej wewnętrznej czujności tego życia wewnętrznego, tego otwarcia serca, w którym, w skupieniu i ciszy, człowiek osobiście uświadamia sobie, że istnieje bezpośredni dostęp do Stwórcy”⁷⁴. W kryzysie kultur wiedza o wierze nie jest czymś tajemnym, ale wynika z przekonania o prawdziwości odczytania tekstów lub poznania jej świadków.

U Sesboüë widać odpowiedź jaką teologia daje w kontekście związku Kościoła, z Trójcą Świętą i paradygmatu ekumenicznego jej przeżywania wśród innych wyznań oraz rozwoju świata. Widać to w definicji zaczerpniętej od Kaspera, która zawiera istotne elementy problematyczne, które są jasno określone, ale które nie doczekały się rozwiązań. „Teologia, która zrozumiałaby Boga, targnęłaby się na Niego, ograbiła Go z Jego boskości i zredukowała do skończonego bożka. (...)Ale to znaczy: Bóg dla teologicznego rozumu nie jest problemem jak wiele innych problemów, które zasadniczo można przynajmniej sukcesywnie rozwiązywać. Bóg jest nieustannym problemem jest w pierwszym rzędzie problemem, który określamy jako tajemnicę. Dlatego celem teologii w pierwszym rzędzie nie jest rozwiązanie (*solutio*) problemów ani też czynienie postępów (*progressio*) od problemów do problemów, lecz sprowadzanie wszelkiej wiedzy i pytań do tajemnicy Boga (*reductio in misterium*). Celem teologii nie może być to, że wiara w Boga poprzez myśl przestaje być wiarą, tylko raczej przyjmowanie Bożej tajemnicy jako tajemnicy. To zadanie według tego wszystkiego, co zostało powiedziane jest tylko wówczas do wypełnienia o ile tajemnicę Boga rozumieć będziemy jako odpowiedź na tajemnicę człowieka”⁷⁵. Bernard Sesboüë z wnikliwością naukowca próbuje rozjaśnić możliwe niewiadome w odniesieniu do rozumienia wiary w Boga, natomiast podstawą budowania wszelkiej narracji o Nim jest przekonanie, że do końca nie znamy i nie przewidzimy rezultatów zastosowania ekumenicznego modelu.

⁷⁴ J. RATZINGER, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 127.

⁷⁵ W. KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 23.

Od wiary w Tróję Świętą wychodzi postrzeganie sakramentów, Kościoła jako tworu powołanego i założonego i związanego z Bożą obecnością. W kolejnych wiekach kwestie te będą powodem rozłamu, gdyż ludzie między innymi próbują zagarnąć moc sakramentalnych działań. Widać to na przykładzie prze-myśleń innego teologa opcji inkluzywnej. „Rahner zauważa, że przyczynowość krzyża Chrystusa nie może być rozumiana jako przyczyna sprawcza samoudzie-lania się Boga w łasce, lecz raczej jako jego konsekwencja. Inaczej bowiem ozna-czałoby to zmianę w Bogu i w jego nastawieniu do ludzkości. Z tej racji Rahner taką koncepcję odrzuca. Odrzuca również rozumienie lansowane przez teologów opcji pluralistycznej, wedle którego przyczynowość krzyża Chrystusowego mia-łaby jedynie charakter moralnej siły przekonującej nas o miłości i przebaczeniu Boga. W takim bowiem przypadku nie można by było mówić o konstytutyw-nym znaczeniu wydarzenia tajemnicy paschalnej wobec wszystkich ludzi żyjących na ziemi”⁷⁶. Ekumeniczna wizja Sesboüégo jest zarazem koncepcją inkluzywną. Od wieków Trójca Święta w swoim dynamizmie odnosiła się do ludzi. W szcze-gólny sposób zbliżenie to nabrało mocy przy Wcieleniu Syna Bożego. Jest to algorytm, który występuje w pracach teologa znad Sekwany.

A co za tym idzie, ten inkluzywny model ekumenizmu ma rację bytu w nauce i przepowiadaniu tak, aby wyłaniać prawdę o Chrystusie i Jego dziele na rzecz ludzkości.

W swoich dociekaniach badawczych Sesboüé opisuje kontekst, w którym Luter próbuje oczyścić rozumienie Bożej obecności i jedności Trójcy Świętej z ludźmi, niezawierającej się jedynie w praktykach, co do których Kościół nie-uchronnie upatrywał główny akcent. Odżegnuje się reformator od możliwości wiary, która musi być zaakceptowana urzędowo i co do praktyk, które będąc jej wyrazem, należy ściśle weryfikować a wszystko to w obliczu nadużyć. „Za punkt wyjścia weźmy rok 1517, rok «rewolty» Lutra. Wizerunek katolicyzmu był moc-no naznaczony licznymi nadużyciami i skandalami. Oprócz wszystkich kłopotów dotyczących duchowieństwa religia popularna miała słabe podstawy doktrynalne i jawiła się jako religia «uczynków», z całym aparatem obrzędów, nabożeństw, jałmużn i rozmaitych praktyk. Sprawa odpustów była symbolem uznanym za gorszący w tego typu religii: poprzez ludzki «czyn» liczono na dobro duchowe. Władza kościelna uważała, że „udomowiła” dary Boże w praktykach owocnych dla jej własnych interesów: bazylika św. Piotra w Rzymie została zbudowana z plonu odpustów zebranego w Niemczech”⁷⁷. Zamykanie Boga w ludzkich

⁷⁶ Z. KUBACKI, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa, 2018, s. 108.

⁷⁷ Tamże, s. 58-59.

wyobrażeniach i kategoriach blokujących rozwój koncepcji jest przeszkodą dla inkluzywnej eklezjologii. Dzierżenie władzy poprzez osoby Kościoła doprowadziło do szeregu wypaczeń, które dopiero po upływie czasu doczekały się analizy i stwierdzeń, które oprócz krytyki zawierały moment nawrócenia i szczerze przyznanie się do błędnego postępowania odnoszącego się niejako do dysponowania Łaską Bożą jako przymiotem ludzi kościoła. Następujące już po śmierci Lutra naukowo-praktyczne dociekania na temat rozróżnień poczynionych przez reformatora, a także sytuacji historycznej, w której tkwił, pozwoliły na zrozumienie, które dąży do pojednania i recepcji rozumienia Kościoła. „Luter przeszedł bardzo bolesne osobiste nawrócenie: przeszedł od religii uczynków do religii czystej wiary. On, augustiański mnich, oddany w swoim powołaniu ascezie, doświadczył, że «uczynki» i pokuty, którym się poddawał, pozostawiały go grzesznym i stale nękanym przez wielką religijną udrękę, która naznaczyła tę epokę pytaniami: jak patrzy na mnie Bóg? Czy jestem godzien miłości czy nienawiści? Czy nie jestem potępiony? W centrum tej udręki Luter odkrywa jako wyzwolenie nauczanie Listu do Rzymian: człowiek jest usprawiedliwiony przez samą wiarę, przez wiarę w Chrystusa, a nie przez uczynki. Opierając się na tym doświadczeniu, ogłasza to, co Daniel Olivier nazywa «chrześcijaństwem egzystencjalnym», wolnym od kategorii scholastycznych i mówiącym językiem przeżywanej wiary. Jest to chrześcijaństwo wewnętrzne, chrześcijaństwo nawrócenia, sumienia i wolności, to, którego potrzebują ludzie tych czasów. Spotkanie tego oczekiwania i intuicji Lutra tłumaczy niesamowicie szybki sukces jego słowa. Jego język jest dosłownie eksplodujący»⁷⁸. W tym miejscu perspektywa Lutra i zadanie, jakie wyznaczył sobie Bernard Sesboüé niejako znajdują wspólny punkt zaczepienia. Zarówno reformator jak i teolog znad Sekwany zdają sobie sprawę z istotnych zmian, jakie niesie za sobą język, w którym przekazuje się treści religijne. Podobnie wygląda kwestia bliskości wiernych z Trójcą Świętą, która niepotrzebnie jest zabierana na rzecz dystansu i emfazy w stosunku do majestatu i niedostępności Bożego udzielania się w świecie i w ludziach.

W opisach Lutra widać pewien rodzaj „wiosny Kościoła”, którą zaczęto nazywać różne inicjatywy wewnątrzkościelne mające pobudzić Lud Boży do większego zaangażowania na rzecz życia wiarą. Rozłam nie jest naturalnie powodem do chluby, jednakże wynika z podobnych pobudek i motywem nie było samo oddzielenie, co powrót do czystości wiary i oddania Bogu inicjatywy. „Luter chce odmłodzić oblicze Kościoła i «ogłocić» go z wielu dodatków, którymi obciążało

⁷⁸ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 59.

go średniowiecze, aby zajaśniało w nim głoszenie Ewangelii. To podejście skłania go więc do powrotu do źródeł, najpierw i przede wszystkim do Pisma Świętego, ale także do Ojców Kościoła. Niesie go w tym znaczenie i wycucie tekstu, które rozkwitło w renesansie. W tym wszystkim nie ma jeszcze niczego, co wykraczałoby poza wspólne dobro wszystkich chrześcijan. Przeciwnie, są bardzo wielkie chrześcijańskie intuicje, którym Louis Bouyer będzie chciał oddać sprawiedliwość w swojej książce *Du protestantisme à l'Église (Z protestantyzmu do Kościoła)*. Jednak panuje klimat sprzyjający podziałowi, przemocy słownej, licytacji stawianych warunków. Odpowiedzialność za rozłam jest oczywiście podzielona i nie jest tu moim celem ocenianie jej. Ważne jest raczej to, by każdy Kościół odszedł od postawy polemicznej, która stygmatyzuje wady i błędy drugiego i zadał sam sobie pytanie o własną odpowiedzialność. Bo rozłam jest wspólnym grzechem jednych i drugich⁷⁹. W swoich analizach, które też dążą do tego, by Kościół był zrozumiały dla nowego pokolenia, dla młodych wszystkich kontynentów, Sesboüé potwierdza, że należy odpowiedzialnością obarczyć zarówno tych, którzy zostali w Kościele rzymskokatolickim, a którzy mieli znaczący wpływ na reformatorskie dążenia, jak i powstały rozłam dokonany przez osoby, które wraz z Lutrem oburzyły się nad stanem wiary i interpretacji praktycznej Bożego działania. Najjaskrawiej widać przeciwstawności jakie odnoszą się do porównywania katolicyzmu do protestantyzmu, zatem za pomocą luterkańskich sporów przedstawiony zostanie algorytm ekumeniczny prezentowany u Bernarda Sesboüé, przy czym istotne wątki innych wyznań będą tłem wydarzania się inkluzji.

Tak jak we wszystkich dociekaniach Sesboüé zaczyna od tła historycznego i posunięć osób odpowiedzialnych za stan wiary w Kościele. Sama interpretacja osoby Lutra też bywa nieściśła lub/i zaciemniona. Potrzeba opisu nowo powstałego nurtu chrześcijaństwa nie powinna jedynie oddzielać go i odkształcać od wspólnych korzeni. „W tym klimacie zerwania duchowe intuicje Lutra zostaną «zdoktrynalizowane» i utwardzone w wielu przejawach odrzucenia i unilateralityzmu, zwłaszcza w odniesieniu do Kościoła. Widać, że jego poglądy ewoluowały. Przyznajmy też, że sposób, w jaki wielu katolików prowadziło z nim wówczas polemikę, przyczynił się do tego zaostrenia jego myśli. Przeciwnicy chętnie podsycali swoje debaty przeciwstawieniami uznawanymi za niemożliwe do pogodzenia. Brak miłości przesłaniał dostęp do prawdy. Luter przechodzi zatem od tego momentu do całościowego ponownego odczytania chrześcijańskiej tajemnicy, które nadaje jego głównym intuicjom wymiar doktrynalny o charakterze

⁷⁹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 59-60.

wyłącznym, którego nie miały na początku”⁸⁰. Symfoniczność prawdy nie doczekała się w pierwszych opisach właściwej postawy mentalnej ludzi kościoła, a co więcej, zaznaczyć należy, że wręcz przeciwnie - powstały spory, które wydały się być nie do pogodzenia. Wyjaśnianie i rozjaśnienie wątpliwości, czy dialog opiera się o motywy, które nie blokują wspólnej drogi, ale ułatwiają postrzeganie rzeczywistości na inny niegdyś nowatorski sposób pozwala na ekumeniczny rozwój.

Bernard Sesboüé tytułuje jeden ze swoich paragrafów na sposób zbliżający chrześcijan do siebie mimo różnic, które nazywa „subtelnymi «rozszczepieniami»”⁸¹. Nie chodzi tutaj o jakieś zrównanie, jednakże zauważalna jest dążność, która wypływa z naukowej dociekliwości, mianowicie autor redefiniuje terminologię kościelną, która dotyka kwestii fundamentalnej wiary w Jednego Boga. „Poruszam się tutaj po gruncie szczególnie delikatnym, gdzie nieustannie ryzykuję posądzenie o stronniczość, ponieważ chodzi tu rzeczy z definicji trudne do określenia. Czynię to w duchu rozeznania i wyjaśnienia, mając pełną świadomość, iż porozumienie w wierze między Kościołami Reformacji i Kościołem katolickim jest sprawą zasadniczą, ponieważ dotyczy samego wyznania wiary – Nicejsko-Konstantynopolitańskiego – i nauczania pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych. Następnie wymienię obiektywne punkty sporu, które dotyczą przede wszystkim Kościoła i sakramentów, a nie podstawowego wyznania wiary. Wydaje mi się jednak, że poza tymi konkretnymi punktami istnieją dwa sposoby patrzenia i rozumienia tajemnicy wiary, które są głęboko różne. Używam w tym zakresie terminu «rozszczepienia». Są to różnice w postawach, zasadach, metodach, same w sobie dość subtelne, ale które odradzają się z tematu na temat albo z epoki na epokę”. Kontekst środowiskowy i sposób patrzenia na rozwój sporu i postawy reformatorskie są przyczynkami do rozwoju myśli na temat luteranizmu, która wynika z potrzeby rozwoju teologicznego postrzegania Trójcy Świętej oraz relacji, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem. Harmonizuje ta postawa z prezentowaną przez Ratzingera zasadą definitywności. „Wiara chrześcijańska powiada, że zbawienie ludzi spełnia się w Chrystusie, że w Nim nieodwołanie rozpoczęła się prawdziwa przyszłość człowieka, i chociaż jest przyszłością, jest jednak dokonana, jest częścią naszej teraźniejszości. To stanowi zasadę definitywności, która dla formy chrześcijańskiej egzystencji, o jaką chodzi w chrześcijaństwie, ma jak największe znaczenie”⁸²

⁸⁰ Tamże, s. 60.

⁸¹ Tamże, s. 60.

⁸² J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 274.

Bernard Sesboüé często wzmiankuje o pewnym rozszczepieniu odnośnie koncepcji w której próbuje się usadowić człowieka w relacji do Boga. „Zasadnicze rozszczepienie dotyczy koncepcji *stosunku człowieka do Boga*. U początków Reformacji panowało bardzo silne poczucie transcendencji Boga i bardzo augustiańska koncepcja grzechu. Prowadzi to do zrozumienia relacji między Bogiem a człowiekiem, w której ten ostatni zawsze wydaje się zgnieciony w swoim grzechu, nigdy tak naprawdę nieusprawiedliwiony. Jednak w historycznym życiu wspólnoty taka nierównowaga jest trudna do zniesienia. Obserwujemy zatem ruch wahadłowy, który doprowadza w przeciwnym kierunku do wywyższenia człowieka i pewnego wygnania Boga. Czyż nie tak stało się w XIX wieku w ewolucji liberalnego protestantyzmu, gdzie chrześcijaństwo wewnętrzne, religia Ducha przeciwstawiona religii autorytetu, jaką jest katolicyzm, przybierze formę swoistej religii rozumu, której przesłanki nadał Kant?”⁸³. Eklezjologia inkluzywna w rozszczepieniu widzi akcenty, w które może popaść każdy wierzący. Przeciwestawieństwa występujące w interpretacji wiary oraz stosunków Boga z ludźmi są motywami wspólnej drogi wśród wierzących. Zaznaczanie fundamentalnych różnic powoduje spojrzenie na różne aspekty wiary, które pojawiają się niezależnie od wyznania, a stanowią drogę do stawiania pytań o wyznaniowe rozejście się i możliwość dialogu.

Przykład taki konstruuje Sesboüé na podstawie podejścia do anglikanizmu. Pozwoli to ukazać obszerniejszy cytat z tego zagadnienia. „Podejście anglikańskie jest bardziej historyczne, empiryczne i pragmatyczne; podejście katolickie natomiast bardziej teoretyczne i formalne. Różnicę tę odnajdujemy w życiu eklezjalnym: anglikanizm przydziela ważne miejsce synodalności oraz *sensus fidelium*. Katolicyzm ma bardziej hierarchiczną i autorytarną koncepcję Kościoła. Różnica ta ma częściowo charakter kulturowy: cztery wieki rozdziału przyczyniły się do sytuacji wyobcowania między katolikami a anglikanami. Czy ta fundamentalna różnica wiąże się z fundamentalną lub poważną i rozdzielającą rozbieżnością? Odpowiedź na to pytanie może być tylko zniuansowana: anglikanizm zawsze chciał być *via media* między katolicyzmem a Kościołami powstałymi z Reformacji. Jednak ta *via media* realizuje się we wszechstronności (*comprehensiveness*) obejmującej tendencje, wśród których katolik musi dostrzec istotne rozbieżności. Pewien anglikański autor z dużym poczuciem humoru scharakteryzował tę wszechstronność jako «zdolność do tolerowania tego, co nietolerowalne». Istnieje zatem wyraźny podział między nurtem «Kościoła wysokiego» a nurtem «ewangelikalnym», nie wspominając o pozostałościach pewnych nurtów liberalnych.

⁸³ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 61.

Z katolickiego punktu widzenia po tej stronie może istnieć fundamentalna rozbieżność, bez istnienia po drugiej stronie. Osobiście uważam, iż nie ma rozbieżności fundamentalnej ani poważnej, dostrzegalnej na podstawie dokumentów ARCIC. W tej kwestii dystansuję się nieco od oceny Raportu Końcowego opracowanego przez Kongregację Wiary, której podejrzliwa i obiektywnie nieekumeniczna metoda mnoży rozbieżności do woli. Wystarczy już tego i warto tu przypomnieć słynną refleksję: «To, co jest przesadzone, staje się bez znaczenia»⁸⁴. Gdy różnice między wyznaniem ujmiemy słowem rozszczepienie, wydaje się to proste, by zrozumieć ruch ekumenicznej drogi chrześcijan próbujących scalić to, co niejako się rozpadło lub uległo poważnemu oddaleniu.

Inkluzywny paradygmat wymaga rozpoznania uniwersalnego charakteru wiary, który góruje nad konfesyjnymi jej ujęciami. Różnice nie są przeszkodą, czasem są proste do wytłumaczenia poprzez różnice kulturowe czy historyczną faktografię – umiejscawiając problem można poddać go ocenie i włączyć w dialog ekumeniczno-egzystencjalny. Kolejny paragraf obejmuje prawosławne podejście do modelu ekumenicznego reprezentowanego przez Sesboüégo.

⁸⁴ B. SESBOÜÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paryż 2006, s. 214-215.

W ODNIESIENIU DO PRAWOSŁAWIA

Bernard Sesboüé swoje odniesienie do prawosławnej eklezjologii przedstawia w różnych publikacjach i podaje niektóre wiadomości w sposób syntetyczny, niejako próbując otworzyć wszystkie możliwe zakamarki teologiczne tak, aby znaleźć więc mocniejszą od podziału między samym prawosławiem a Kościołem rzymskokatolickim. Dowiadujemy się z poczynionej niejednokrotnie charakterystyki o teologii prawosławnej jako o chrześcijaństwie, które wypływa z historii. „*Teologia prawosławna* jest teologią Tradycji w najszerszym znaczeniu tego słowa. Ma wyostrzone poczucie tego, co nieodłącznie należy do wiary chrześcijańskiej i trwa w niej niezależnie od zmian historycznych. Chce pozostać w najwyższym stopniu wierna swojej przeszłości. Mówi z obfitości serca, z wielkiego głosu Ojców Kościoła i bez żadnych kompleksów głosi w prostocie wielkie paradoksy chrześcijańskiej tajemnicy. Znany jest jej nacisk na pneumatologię. Żyje również przykładową tradycją kontemplacyjną i liturgiczną: zawsze celebrował chwałę Boga przez Syna i w Duchu”¹. Zakotwiczenie w historii bez odcinania się od niej jest zapewne łączącym rzymskokatolików z prawosławnymi spoiwem. Wspólne odniesienia do patrystyki i rozwój pneumatologii jest obecny w dialogach i teologicznych uszczegółowieniach.

Poruszona została sama terminologia odnosząca się do Tradycji pisanej wielką literą. Bernard Sesboüé zauważa, że określanie jej przez prawosławnych jest bliższe niż w Kościołach poreformacyjnych. „Teologia prawosławna wie oczywiście, że prawdziwa Tradycja jest twórcza oraz że nie należy jej mylić z wielością tradycji. Niemniej jednak ludzie Zachodu zastanawiają się czasami, czy nie zgadza się ona zbyt łatwo na powtórzenia, czy wystarczająco wsłuchuje się w pytania naszych czasów, a w szczególności, czy jest wystarczająco uważna na pytania historyczno-krytyczne. Czasami cytuje Ojców Kościoła tak, jakby byli

¹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 76.

naszymi współczesnymi albo jakby płodność historii Kościoła nieco wyschła od ich czasów. Dialog doktrynalny z nią jest miejscem zaskoczenia: dlaczego, biorąc tylko przykład z dialogu między teologią prawosławną a teologią katolicką, pozostał on daleko w tyle za dialogiem prowadzonym z teologiami Kościołów, które wyłoniły się z Reformacji? Dlaczego wydaje się on szczególnie trudny tam, gdzie różnice w wierze są najmniejsze? Czyżby nadmierną rolę odgrywał tu dystans kulturowy?². Rozczarowanie Sesboüégo nad stanem dialogu z prawosławnymi, który mniej jest posunięty na przód niż to się ma w odniesieniu do wspólnot poreformacyjnych jest z jednej strony zastanawiające, ale wysuwa on wniosek, że być może różnice kulturowe są zbyt odległe by ten dialog miał odpowiednie warunki do wzrastania.

Rozłam w Kościołach domaga się powrotu do przyczyn i krytycznych analiz, aby dążenie do utraconej jedności nie stało się rywalizacją o wiernych, ale początkiem teologiczno-praktycznych przemian. „Rozłam między Wschodem a Zachodem datuje się od 1054 roku: wyraził się on we wzajemnym obłożeniu klątwami przez kardynała Humberta, legata papieża, i Michała Cerulariusza, patriarchę Konstantynopola. Anatemy te zostały zniesione po spotkaniu papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa. Ale ta data jest tylko punktem oznaczenia formalnej i wzajemnej zgody na rozwód, który powoli wchodził w życie już od dawna. Jakie były tego powody? Ważną rolę odegrała rywalizacja polityczna między Wschodem a Zachodem. Połączyła się ona z rywalizacją kulturową: Zachód coraz bardziej przejawiał poczucie emancypacji, można by powiedzieć, kulturowej «dekolonizacji» wobec Wschodu. Na Wschodzie trwało cesarstwo, a Kościół pozostawał bardzo imperialny, ze wszystkimi dwuznacznościami w interwencjach «teologicznych» cesarzy; na Zachodzie cesarstwo zanikło, a autorytet papieski stał się wielkim elementem jedności Kościoła³. Wykluczenie z Kościoła poprzez anatemy było początkiem starć, które przybrały charakter kościelno-polityczny. Narastające przenikanie sojuszu tronu z ołtarzem nie pozostawiło tylko rozziewu pomiędzy odmiennością kulturową, ale także w znaczący sposób miało przełożenie na kościelną praktykę. Zniesienie nałożonych anatem w roku 1965 też ma swoje znaczenie w rozpadzie relacji i zawiązania chrześcijańskiej solidarności wobec problemów i wyzwań współczesnego świata. Wyzwaniem jest model ekumeniczny, jaki zakłada włączenie ludzi w wiarę lub narrację jej dotyczącą.

² Tamże.-

³ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 51.

Położenie geograficzne jest również związane z inaczej położonymi akcentami w narracji teologicznej. Włączający charakter Kościoła jest miejscem spotkania, w którym mimo różnic prawosławni dotykają tajemnic związanych z całym chrześcijaństwem. „Pomiędzy tymi dwoma regionami konkretne postrzeganie chrześcijańskiej tajemnicy odbywa się w znacząco odmiennym klimacie duchowym i teologicznym. Wschód jest bardzo wrażliwy na teofanię Boga w tajemnicy Chrystusa i Kościoła: jest to aspekt leżący u podstaw teologii ikony. W Chrystusie widzi on bardziej Boga objawionego w swojej chwale, niż unicestwionego człowieka, podczas gdy Zachód będzie bardziej podkreślał człowieczeństwo Chrystusa. Na Wschodzie tajemnica wiary jest przede wszystkim miejscem obiektywnej kontemplacji: wierzący modli się, trwa przy Bogu, wychwala Go i dziękuje Mu. To właśnie Wschód będzie uprzywilejowanym miejscem debat chrystologicznych i trynitarnych. Zachód będzie bardziej «praktyczny» i będzie debatował nad pytaniami odnoszącymi się do «podmiotu wierzącego» oraz problemów eklezjologicznych i sakramentalnych: ważności chrztu heretyków, łaski i grzechu w czasach Pelagiusza. Pytanie człowieka Zachodu brzmi bardziej: w jaki sposób chrześcijańskie misterium przychodzi do mnie, w jaki sposób mnie zmienia?»⁴. Różne części wiary, które zostają podkreślone u prawosławnych, nie są przeszkodą do realizacji dialogu z rzymskokatolikami. Zestawienie różnic pozwala na podsumowanie, w którym więcej jest cech wspólnych, różnicuje samo podejście do wiary jej odczytywanie bardziej lub mniej zorientowane na chrześcijańskie *praxis*. Elementy potencjalnie wspólne czy występujące w obydwu kościołach jak ikony, liturgia odnoszą się do prapierwotnej jedności i dążności do wiary w Trójce Świętą.

Rola wiary dosięga też znaczenia Kościoła, który nabiera z upływem lat swoich cech charakterystycznych. O samorozumienie wspólnoty pyta Bernard Sesboué, który próbuje uchwycić sposób przekształcania znaczeń w nim samym. „Jaka jest właściwa rola Kościoła? Nic z tego nie jest rozbieżnością jako taką, ale cechami charakterystycznymi, które uwypuklają się w odśrodkowej ewolucji. Język wiary również przyjmuje pewien dystans: w stuleciu po Chalcedonie między papieżami a cesarzami powstają konflikty władzy ze względów chrystologicznych, a pierwsze zerwanie między Wschodem a Zachodem, trwające trzydzieści pięć lat (484-519), nabiera wartości złowrogiej przepowiedni. Do gry zostanie użyty cały zestaw imponderabilów, aż pewnego dnia strony zdadzą sobie sprawę, że nie chcą już żyć w komunii. Różnice, nieporozumienia, niezręczności – Zachód popełnił ich wiele – i wówczas tłumione napięcia budzą się w licznych żalach. Wszystko

⁴ Tamże, s. 51.

staje się motywem zerwania, nawet najbardziej zewnętrzne kwestie, takie jak brody księży albo użycie praśnego lub sfermentowanego chleba do celebrowania Eucharystii⁵. Ewolucja eklezjologii i praktyki pastoralnej prawosławia w połączeniu z konfliktami z papieżem i serią nieporozumień doprowadziło do zerwania relacji i komunii. Zmiany zachodzące w łonie danego Kościoła są procesem, który im więcej lat trwa, tym poważniejsze może mieć skutki. Rozłąka i brak styczności Wschodu z Zachodem obojgu partnerom dialogu przysporzył niepotrzebne poróżnienie. W miejscu dawnej styczności pojawiło się za wiele ludzkich uprzedzeń oraz odkładanych w pamięci napięć i powodów dla których zerwanie więzi wydawało się jedyną możliwością zaprzestania konfliktu.

Tysiąclecie rozdzielania, jak tytułuje je Sesboüé było utrudnieniem, które na powrót spowolniło podjęcie relacji. „Nie trzeba dodawać, że tysiącletni podział nie pomógł w poprawie sytuacji. Dziś powrócił klimat miłości, ale wiele podejrzeń pozostaje. Widzimy też po obu stronach oddalenie się w mentalności kulturowej, które bardzo utrudnia dialog ekumeniczny: wyraża się ono w języku, wrażliwości religijnej i samym postrzeganiu sporów doktrynalnych. Należy tu zauważyć pewien paradoks: dialog z prawosławiem, gdzie spory doktrynalne są raczej słabe, pozostaje daleko w tyle za dialogiem między podzielonymi Kościołami Zachodu, gdzie spory są wyraźnie cięższe, ale gdzie pewna wspólnota kulturowa ułatwia wzajemne zrozumienie⁶. Bliższe jest to co łączy Kościoły i wyznania, jednakże nie oznacza to, że nowe lub/i inne musi zawsze stanowić nieodwołaną przeszkodę. Bywają przesunięcia dotyczące praktyki, które nie są od razu odstępstwem. Im dłuższa przerwa, tym trudniej jest się porozumieć, mimo istniejących wspólnych elementów. Chrześcijanie przez wzgląd na złe doświadczenia z przeszłości mogą unikać siebie pomimo tego, że świat potrzebuje mocnych chrześcijańskich odpowiedzi na wiele pytań. Jedność przeciw przemocy czy wobec kataklizmów, wojen i innych nieszczęść bywa często przekraczana w porozumieniach międzykulturowych, a to oznacza, że wyzwanie jedności chrześcijan dla świata może dokonać się także w dialogach doktrynalnych. Ogólnie tworząc pewien algorytm, chrześcijaństwo włączające jest odpowiedzią na reliksturę Ewangelii i tworzy wraz z innymi propozycjami świat, w którym zadaniem Kościołów jest zaznaczenie możliwości zbawienia i przyszłości obranej wedle własnych decyzji. Urzeczywistnianie się Kościoła nie zatrzymuje się na dogmatach, uczestnictwie w życiu wybranej demoninacyjnie wspólnoty, ale jest uczestnictwem w rzeczywistości ludzkiej, która ma przyczyniać się do ulepszenia świata, relacji w nim panujących

⁵ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 52.

⁶ Tamże.

i przybliżania innych do koncepcji miłości, która wyzwala i nie przemija wraz ze śmiercią jednostkową. W istotnej dla tej problematyki monografii zatytułowanej *Jezus Chrystus. Jedyne Pośrednik* Bernard Sesboüé wyrazi to w następujący sposób: „(...) W Kościele stały przekaz orędzia dociera do różnych pokoleń ludzkości. Kościół w służbie jedynego Pośrednika jest «ciałem zbawienia» w historii”⁷. Kościół jest w służbie inkluzywnego zapraszania ludzi w narrację o Bożym Synu.

Jednak wspomniany poprzedni rozdział dotyczy dialogu ze wspólnotami po-reformacyjnymi. Pewne elementy są między nimi wspólne, chociaż w zależności od wyznania akcentuje się je inaczej. W tym miejscu pracy uwaga będzie nastawiona na teologiczne konteksty sporu z Kościołem prawosławnym oraz na sposób, w jaki inkluzywny charakter wiary może wpływać na rozumienie ekumenii jako pewnego modelu, który jest konieczny i jest wyzwaniem nie tylko w ramach Kościołów, ale także w odniesieniu do wyzwań jakie przynosi świat i dokonujące się zmiany społeczno-kulturowe. Biblijno-patrystyczne podstawy są zbieżne z tymi przedstawionymi w paragrafie poprzednim, zatem odwołamy się wprost do określonego podejścia rzymskokatolików i prawosławnych.

W źródłach biblijnych

W prawosławnym podejściu podobnie jak w innych wyznaniach istotą jest kwestia relacji z Bogiem, która wydarza się w Kościele. Relację tę odczytuje Sesboüé w odniesieniu do nieomyślności kościelnej, która niejako wypływa z tekstów skrypturystycznych. „Pierwszą kategorią refleksji będzie zatem prawda, której nieomyślność jest tylko funkcją. Termin *nieomyślność* sam w sobie nie stanowi jednak trudności, o ile odnosi się do Kościoła jako takiego. Chrystus «jest prawdą» (J 14,6) i to całe Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, jest w prawdzie i jako takie jest nieomyślne. Omylny Kościół byłby eklezjologicznym nonsensem. Trudność rodzi się z chwilą, gdy Kościół katolicki zamierza wyznaczyć w Kościele organy odpowiedzialne za nieomyślne utrzymywanie go w prawdzie. Prawosławie nie może uznać nieomyślności papieża, ponieważ byłaby ona konsekwencją prymatu, który w obecnej formie odrzuca”⁸. Biblijne podstawy zatem w odniesieniu do kategorii prawdy interpretowanej przez Kościół rzymskokatolicki nie są zbieżne. Zauważanie różnic jest obligatoryjne w odniesieniu do dialogu dla

⁷ B. SESBOÜÉ, *Jezus Chrystus Jedyne Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu. Opowiadania o zbawieniu. Propozycja soteriologii narratywnej*, przeł. A. Kuryś, t. 2, Poznań, 2016, s. 374.

⁸ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Bruksela 2013, s. 336.

Bernarda Sesboüégo, stanowią one fundamentalną podstawę do dyskusji na temat wyzwań występujących między kościołami.

Należy przytoczyć nie tylko same eklezjalne różnice, ale też całe kulturowe tło tzw. siedlisko życiowe, w którym wzrastało dane wyznanie. „Istnieje fundamentalna różnica między prawosławiem a katolicyzmem, z jednej strony o charakterze duchowym, teologicznym i eklezjalnym, a z drugiej kulturowym, przy czym te różne aspekty są ze sobą powiązane. Sposób odnoszenia się do Pisma Świętego i tradycji, sposób życia w Kościele i wyrażania tajemnicy są zdecydowanie odmienne. Ta różnorodność jest bardzo trudna do zobiektywizowania, ponieważ wpisuje się w specyficzny klimat i jest widoczna niemal wszędzie, nawet w szczegółach zewnętrznych. Klimat prawosławia to bardziej kontemplacja tajemnicy trynitarnej i chrystologicznej rozpatrywanej w niej samej (por. teologia ikony); natomiast klimat katolicyzmu jest «praktyczniejszy» i rozpatruje tę samą tajemnicę bardziej w człowieku”⁹. Zagadnienie to zasługuje na szersze ujęcia, gdyż wymaga perspektywy biblijnej odnoszącej się do całej ludzkości. Bernard Sesboüé wielokrotnie zaznacza w swoich refleksjach naukowych istotę, która wykracza poza Kościół, stąd też zadaje często pytanie o zbawienie poza nim. „Każda wielka religia może mieć tylko powszechny zasięg. Żadna wielka religia głosząca zbawienie nie może uniknąć pytania o zbawienie ludzi, którzy jej nie wyznają”¹⁰. Sesboüé nie traktuje prawosławia jako tworu wyalienowanego, ale właśnie okazji na powiedzenie w świecie o istocie chrześcijaństwa. Wspólne biblijne korzenie są kluczem w dochodzeniu do uniwersalnej inkluzywnej wizji eklezjologii także tych wyznaniowych, które rozciągają się na innych mieszkańców ziemi.

Pomimo występowania różnego podejścia do tekstów biblijnych kluczem w chrześcijaństwie jest osoba i dzieło Jezusa z Nazaretu i to niejako walka o narrację o nim jest pierwszoplanowa przed sporami na tle wyznaniowym. „Niedawne chrystologie zachodnie starały się na nowo przedstawić więź jedności Jezusa z Bogiem i treść wyrażenia «Syn Boży». Ich autorzy usiłowali to czynić z większym szacunkiem dla chrystologicznego ruchu NT, który łączy wyznanie Zmartwychwstałego z synowską egzystencją Jezusa w Jego życiu przedpaschalnym. Nie wszystkie te inicjatywy były równie udane: niektóre zdystansowały się, co stwarza źródło niejasności lub niejednoznaczności, od efeskiej formuły unii hipostatycznej; inne wydawały się rzucać podejrzenie na „ontologiczny” charakter boskiej tożsamości Jezusa. To głównie w tym punkcie pojawił się niepokój

⁹ B. SESBOÜÉ, *La patience et l'utopie...*, s. 212.

¹⁰ B. SESBOÜÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 269.

wśród niektórych przedstawicieli prawosławia. Jednak przedsięwzięcie jest zasadniczo słuszne, ponieważ stałym zadaniem Kościoła jest wyjaśnianie tajemnicy wiary w coraz bardziej biblijnej perspektywie i za pomocą języka, który umieszcza decydujące stwierdzenia w ruchu ich genezy, a tym samym umożliwianie współczesnemu człowiekowi uzyskania do nich dostępu lub odnalezienia się ponad jego kulturowymi zastrzeżeniami. Stawka jest tutaj kluczowa i tragicznym byłoby zaistnienie nowej rozbieżności w wierze wynikającej z różnicy języka, a nawet zwykłej podejrzliwości, gdyż tak bardzo potrzebujemy siebie nawzajem, aby dać światu wiarygodne świadectwo o jedynym Panu”¹¹. Tożsamość Drugiej Osoby Trójcy Świętej poznajemy z tekstów skrypturystycznych oraz doświadczenia żywego Boga w Kościele, jest to rzeczywistość włączająca wierzących niezależnie od obranego wyznania. Model ekumeniczny i eklezjologia włączająca zarysowana przez Bernarda Sesboüégo wynika z chrystologii oraz doświadczenia Kościoła odczytującego osobę Syna Bożego.

Kwestia tekstów biblijnych, cechuje możliwość przejścia to znaczy przebóstwienia, które jest przypomnieniem do pojmowania człowieczeństwa jako jednej z podstaw do dialogu wyznaniowego. „Pełne i autentyczne życie człowieka jest zarówno humanizacją, jak i przebóstwieniem; ale jak możemy zrozumieć łączenie, które przechodzi od jednego do drugiego w równym poszanowaniu dla rozróżnienia planów i konkretnej jedności człowieka? Niektóre głoszenia deifikacji człowieka w czasach nowożytnych mogły wydawać się ignorowaniem wrodzonej spójności i wartości ludzkiego życia i wszystkich jego wysiłków, aby uczynić człowieka bardziej ludzkim. I odwrotnie, niektórzy wołają dzisiaj, a nawet przeciwstawiają zadanie pełnej humanizacji człowieka darowi przebóstwienia. Chrześcijańskie przepowiadanie nie może pozwolić na rozpląnięcie się w abstrakcyjnym, pozbawionym treści dyskursie, a nawet milczeniu, nowotestamentowego przesłania o synowskiej adopcji (Rz 8,15; Ga 4,5; Ef 1,5; J 1,12; 1 J 3,1-2; ...) i przebóstwieniu (2 P 1,4) (...)”¹². Biblijna narracja pozwala na odniesienie do relacji między dwoma partnerami, z których jeden przemienia się dzięki miłości i relacji z drugim większym od niego samego. Czy istnieje bardziej centralne miejsce głoszenia chrześcijaństwa niż to zawieranie się w prawdzie o zmiennej kondycji człowieka wierzącego, który zawsze wychyla się ku odczytaniu trynitarnej przemowy. Człowiek jest niejako odzwierciedleniem Bożego bytowania w świecie. Przekonanie o obrazie Bożym istniejącym w ludzkości daje wspólny cel chrześcijaństwa inkluzywnego. Włączający charakter wiary jest powodowany

¹¹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 84.

¹² Tamże, s. 85.

przekonaniem o realnym kontakcie z Trójcą Świętą, która uwydatnia i udoskonala prawdziwe ludzkie możliwości.

W dążeniach wyznaniowych, każda wspólnota w swój właściwy sposób próbuje odpowiedzieć na możliwość przemiany i właściwej konstrukcji człowieka jako w pełni dotkniętego humanizacją i przeobstwieciem. Występuje to dążenie w wielu wspólnych inicjatywnych biblijnych, których nie sposób wszystkich wymienić. Dokument powstały na Krecie w 2016 roku też podejmuje trud odniesienia do skryptyrystycznego źródła. „W dokumencie wyraźnie nawołuje się do okazywania pomocy tym, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich domów i z tego powodu ponoszą wiele cierpień. Wskazuje się na słowa Ewangelii, które zobowiązują nas do takiego postępowania: «Byłem głodny i daliście mi jeść, byłem spragniony i napełniliście mnie, byłem przybyszem i przyjęliście mnie (...)» (Mt 25, 35-36). Dokument, który został podpisany przez wszystkich obecnych tam biskupów wskazuje: «Wzywamy władze polityczne, prawosławnych wierznych i wszystkich pozostałych obywateli państw, w których schronili się uchodźcy i do których nadal podążają, aby okazali im wszelką możliwą pomoc, pomimo własnego niedostatku» (p.19). W swoich końcowych wyrażeniach w dokumencie jeszcze raz zawarto potwierdzenie świadczące o woli Kościoła prawosławnego do trwania w dialogu, podkreśla się jednak «w szczególności zaś do dialogu z chrześcijanami innych wyznań» (p.20). Dialog ten nie może zakładać pewnego «kompromisu w sprawach wiary». Tj. autorzy Orędzia wskazują, że dogmatyczna nauka Kościoła jest niezmienną i nie może ona być obiektem ingerencji w celu osiągnięcia pewnego kompromisu wiary. Zasadą dialogu pozostaje dawanie świadectwa o swojej wierze, gdzie zasadniczym motywem pozostaje ewangeliczne: «przyjdź i zobacz» (J 1,46), że «Bóg jest miłością» (J. 4,8)»¹³. Biblijna narracja prawosławnych niejako przynagla do świadczenia i potwierdzania występowania rzeczywistości przekraczającej wyznanie. Sygnalizowane wezwanie do ściślejszego dialogu i współpracy w ramach świata chrześcijańskiego powodowane jest dzięki trosce o kształt świata wpływającej z powierzonej jako wierzącym misji, która zawraca się ku całej ludzkości. Eklezjologia inkluzywna jaka wynika z odstąpienia realiów danego wyznania pozwala się Sesboüemu przybliżyć się do niego jako do rzeczywistości bliskiej choć poróżnionej. Biblia stanowiąca niejako trzon odwołuje się do walczenia o lepszą ludzkość i lepsze relacje między wierzącymi, z których każdy odczytuje podobne i wspólne posłannictwo do głoszenia i odnajdywania Bożego prowadzenia w drodze przez życie, w którym aktualizuje się relacja

¹³ A. KUŻMA, *Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 i jego ustalenia*, „ELPIS” 2017, nr. 20, s. 165-179.

z Bogiem. Piszą o tym także Ojcowie Kościoła, do których w tym momencie przejdziemy.

W nauczaniu Ojców Kościoła

Prawosławni teologowie kładą duży nacisk na kontynuację nauk Ojców Kościoła. „Ojcowie soborowi już w pierwszym punkcie dokumentu wyrażają głębokie przekonanie, że Kościół prawosławny «jest» jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościołem. Taka identyfikacja Kościoła prawosławnego z Kościołem Chrystusowym opiera się na fakcie założenia go przez Chrystusa, na wspólnocie w Trójcy Świętej i w sakramentach. Jedność ta wyraża się w sukcesji apostołskiej i w Tradycji Ojców Kościoła”¹⁴. Jedność Kościoła pozostaje niedosiężnym projektem chrześcijan. Mimo tego uznaje się faktyczność posiadania wspólnych korzeni.

Doskonale tę faktyczną zbieżność opisuje w skrócie na pozór niezwiązany z Bernardem Sesboüém teolog polski o nazwisku Paprocki zajmujący się prawosławiem, widzi on w zarysie treść jaką opisuje wielowymiarowo francuski teolog. „Ważną rolę odgrywa w antropologii nauka Ojców Kościoła. Ojcowie greccy rozwinęli naukę o otwartej, wolnej i zdolnej do transcendencji naturze człowieka (gr. *epektasis*), rozwinęli teologię obrazu i podobieństwa Bożego oraz naukę o przebóstwieniu człowieka (gr. *theosis*). W rozumieniu Ojców człowiek występuje jako twórca, *homo creator*. Pierwszy zarys antropologii teocentrycznej podał św. Grzegorz z Nyssy, ale nauka ta została zapoczątkowana przez Klemensa Aleksandryjskiego i św. Atanazego Wielkiego. Niepoślednią rolę odgrywa też doświadczenie ascetów, ojców pustyni i mistyków (antropologia hagiograficzna), a także liturgia z jej bogactwem tekstów teologicznych. W sensie ściśle dogmatycznym podstawę antropologii stanowi dogmat trynitarny i chrystologiczny. Zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie (gr. *hypóstasis*) Logosu sugeruje dwa aspekty bytu ludzkiego:

- *prosopon*: podkreśla psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu, ale także ku drugiemu człowiekowi,
- *hypostasis*: aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga. Liturgia prawosławna ukazuje nam człowieka w całym jego misterium jako nosiciela Ducha, co podkreśla wiarę

¹⁴ T. KAŁUŻNY, *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie (2016)*, „*Studia Oecumenica*” 2018, nr 18, s. 147–160.

w człowieka. Asceza wszystkich wieków opiera się nie tylko na wierze w Boga, ale też na wierze w człowieka”¹⁵. Podobnie jak wyżej celem głównym jest zjednoczenie między Bogiem i człowiekiem na możliwy w ziemskim bytowaniu sposób.

Baza Ojców Kościoła każe nam powrócić do tekstów skryptyzystycznych, w których odczytają oni potrzebę włączenia swojego życia w obieg życia Bożego.

Patrystyczne korzenie wspólne dla chrześcijaństwa prawosławnego podejmują w szerokiej rozpiętości powołanie człowieka do uczestnictwa w Bożym planie zbawienia i życia podniesionego w ludzkiej godności do pełnej afirmacji antropologii. Życia rozumianego przez odniesienie do patrystycznych inspiracji. „(...)podejmowanego jak refren przez całą tradycję patrystyczną: «Słowo Boże stało się tym, czym my jesteśmy, aby nas uczynić tym, czym Ono jest» [Ireneusz]. „«Słowo stało się człowiekiem, abyśmy zostali przeobóstwieni» [Atanazy]. Byłoby to wyrażenie zgody na śmiertelny rozwód z tym, co celebrujemy w liturgii. Potrzebujemy, aby cała tradycja wschodnia przypominała nam, że ostatecznym powołaniem człowieka jest stanie się Bogiem poprzez uczestnictwo. W antropologii chrześcijańskiej człowiek nie może zdefiniować się w pełni, nie uwzględniając swojej relacji do Boga. Ale potrzebujemy również zachodniej refleksji, która przypomina nam, że przeobóstwienie człowieka nie może być rozumiane jako jego zniszczenie lub wchłonięcie jego człowieczeństwa, lecz jako jego najwyższe urzeczywistnienie. Dlatego Sobór Watykański II przypomniał w odpowiednim czasie, że w Chrystusie «natura ludzka została przyjęta, a nie wchłonięta; przez sam ten fakt natura ta została w nas podniesiona do niezrównanej godności» [Vaticanum II, *Gaudium et spes*] – powtarzał on jedynie nauczanie Soborów Chalcedońskiego i Konstantynopolitańskiego II i III. Człowiek, który należy zarówno do Wschodu, jak i do Zachodu. Ireneusz ze Smyrny i Lyonu pięknie wyraził tę perspektywę w słynnej formule przywołanej powyżej, której pełne brzmienie jest następujące: «*Gloria enim Dei homo vivens, vita autem hominis visio Dei*» (Chwałą Boga jest żyjący człowiek, ale życiem człowieka jest oglądanie Boga). Zdanie to podsumowuje cały Boży plan dla człowieka: Bóg chce, aby człowiek żył jako człowiek i wkłada w to życie swoją własną chwałę; ale życie człowieka w ostatecznym wymiarze polega na jego komunii z Bogiem, który daje się człowiekowi zobaczyć: widzenie w wierze Słowa, które stało się ciałem, które stało się widoczne dla naszych oczu, widzenie w chwale, w bezpośrednim kontakcie z Ojcem. Takie jest życie wieczne,

¹⁵ H. PAPROCKI, *Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków*, „Elpis” 2014, nr 12, s. 27–39.

przekazywane już tajemniczo w doczesnej teraźniejszości człowieka”¹⁶. Nie jest nowością, że starożytni pisarze w teraźniejszości widzieli bramę do przyszłości. Odzwierciedleniem pewnym naszego życia przyszłego jest życie zapoczątkowane obecnie. Wybory i odniesienie do Bożego planu pozwalają na bliską i przemieniającą relację, w której człowiek staje się, cytując za św. Ireneuszem „chwałą Boga”, żyjąc niejako na jego cześć, by otrzymać w późniejszym odniesieniu relacje nieprzemijającą. Inkluzywne rozumienie włączenia w relacje pokazuje zatem Sesboüé nie wprost, ale zaciekawia czytelników swoim analizowaniem prawosławia jako wyczulonego na tę zażyłość w relacji z Bogiem, która czyni go żywym i obecnym w urzeczywistnianiu ludzkiego życia.

Przebijanie się wyraziste patrystycznych tekstów w praktyce prawosławnej fascynuje Bernarda Sesboüé, pozwala on sobie na komentarz, który jest zwieńczeniem jego naukowo-krytycznych dociekań nt. chrześcijańskiego dyskursu. „*Teologia prawosławna* jest teologią Tradycji w najszerszym znaczeniu tego słowa. Ma wyostrzone poczucie tego, co nieodłącznie należy do wiary chrześcijańskiej i trwa w niej niezależnie od zmian historycznych. Chce pozostać w najwyższym stopniu wierna swojej przeszłości. Mówi z obfitości serca, z wielkiego głosu Ojców Kościoła i bez żadnych kompleksów głosi w prostocie wielkie paradoksy chrześcijańskiej tajemnicy. Znany jest jej nacisk na pneumatologię. Żyje również przykładową tradycją kontemplacyjną i liturgiczną: zawsze celebrował chwałę Boga przez Syna i w Duchu”¹⁷. Bytowa konstrukcja człowieka jest zatem rzeczywistością włączającą go w relację trynitarną, budowanie kościoła jako wspólnoty przenikniętej obcowaniem z biblijnym tekstem, tradycją patrystyczną doprowadzającą do zorientowania na człowieku jako podmiocie otwartym na włączających charakter miłości i obecności Bożej. Doskonale wpisuje się w tę myśl Sesboüégo komentarz innego na pozór niezwiązanego znawcy tematu prawosławia. „Antropologia Ojców Kościoła jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Tajemnica człowieka tkwi w zadaniu, do realizacji którego powołany jest człowiek, czyli do przeobóstwienia. Jest też antropologią głoszącą optymizm. Człowiek w tym ujęciu nie jest niewolnikiem grzechu, ale współpracownikiem Boga, istotą powołaną do przeobóstwienia. Antropologia ta jest przesiąknięta wiarą w to, że nikt, «kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony» (Rz 10,11, Iz 28,16), a On sam «wszystkich poddał nieprawości, aby wszystkim okazać miłosierdzie» (Rz 11,32)”¹⁸. Prawosławna teologia mówi o Bogu jako

¹⁶ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 85-86.

¹⁷ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 76.

¹⁸ H. PAPROCKI, *Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków...*

o obiekcie najwyższej czci, który nie tylko daje się znaleźć, ale przenika wszelkie zanadtra ludzkiej myśli i bytowania. W tajemnicy człowieka odkrywamy również tajemnice Bożego udzielania się ludziom. Inkluzywistyczne wątki wyłaniają się we wszelkich połączeniach interpretacyjnych odnoście patrystyki oraz celebracji, która ma z nią nieodzowny związek. Włączanie w relację, czyli w inkluzję ma na celu przemianę człowieka jako podmiotu zwracającego się do Boga będącego pełnią doskonałości. Zatem, jeżeli zwracamy się do Boga możliwa jest zmiana. Model ekumeniczny oparty jest o tę zmienność i zaistnienie nowych czynników do rozważenia. Recepcja wiary na przestrzeni wieków skłania Sesboüego do rozpatrywania ekumenii jako modelu naprawy Kościoła, który ma pokusy skostnienia, wbrew dynamicznemu zapatrywaniu teologii włączającej.

Zapatrywania Bernarda Sesboüé odwołują się do powielanej przez niego interpretacji związanej z aktualizacją. „Teologia prawosławna wie oczywiście, że prawdziwa Tradycja jest twórcza oraz że nie należy jej mylić z wielością tradycji. Niemniej jednak ludzie Zachodu zastanawiają się czasami, czy nie zgadza się ona zbyt łatwo na powtórzenia czy wystarczająco wsłuchuje się w pytania naszych czasów, a w szczególności, czy jest wystarczająco uważna na pytania historyczno-krytyczne. Czasami cytuje Ojców Kościoła tak, jakby byli nam współcześni albo jakby płodność historii Kościoła nieco wyszła od ich czasów. Dialog doktrynalny z nią jest miejscem zaskoczenia: dlaczego, biorąc tylko przykład z dialogu między teologią prawosławną a teologią katolicką, pozostał on daleko w tyle za dialogiem prowadzonym z teologiami Kościołów, które wyłoniły się z Reformacji? Dlaczego wydaje się on szczególnie trudny tam, gdzie różnice w wierze są najmniejsze? Czyżby nadmierną rolę odgrywał tu dystans kulturowy?”¹⁹. Dialog inkluzywistyczny jest zatem pochodną starań wierzących na temat kontaktu z żyjącym Bogiem. Recepcja Ojców Kościoła do współczesnego odczytania praktyki wierzących z różnie położonymi akcentami jest przedprożem porozumienia międzywyznaniowego, dla którego konieczne są oprócz analiz i pogłębiania wspólnej tradycji również oficjalne dokumenty.

Magisterium Kościoła

Jeżeli chodzi o podejście wywiedzione z oficjalnych dokumentów kościelnych odnoszących się do prawosławnych Bernard Sesboüé prezentuje w pierwszej kolejności oficjalne ustalenia kościelne, aby w kolejnym kroku przejść do sytuacji, w których występuje dialog już w załączkowej formie. „Koptyjski Kościół Egiptu

¹⁹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 76.

należy do grupy Kościołów niechalcedońskich, czyli Kościołów, które zachowały w chrystologii język «monofizycki» w tradycji Cyryla Aleksandryjskiego, kontynuowany po Chalcedonie przez Sewera z Antiochii. Kościoły te nigdy nie były w stanie zaakceptować formuły «w dwóch naturach» Soboru Chalcedońskiego, w której zawsze wyczuwały opary nestorianizmu. Jest to w tym przypadku kwestia języka, a nie wiary chrystologicznej, ale konieczne było, aby być w stanie razem to uznać. Otóż 10 maja 1973 r. papież Szenuda z Aleksandrii i papież Paweł VI podpisali wspólną deklarację, która wydaje mi się wzorcowa w porządku pojednania doktrynalnego. Deklaracja ta zawiera wyznanie wiary chrystologicznej, które, inspirowane jak najściślej definicją Chalcedonu, unika jej spornego wyrazu, a wyraża jej znaczenie w inny sposób. Innymi słowy, odchodzimy od warunków wstępnych, które stały się jałowe, typu: uznajcie definicję Chalcedonu taką jaka jest; lub: zrezygnujcie z języka o dwóch naturach. Uznaje się natomiast wzajemnie autentyczność wiary chrystologicznej partnera, dopuszczając zróżnicowanie języka»²⁰. Skostnienie językowe jest blokujące w odniesieniu zarówno do czytelników i słuchaczy treści o charakterze zbawczej przemowy. Błędem jest zatrzymywanie się na konkretnych nawet oficjalnych wypowiedziach, gdyż nie prowadzi to do pokoju i dialogu.

Jak podkreśla w dalszym wywodzie, w Kościele bywają wyjątki i czasem możliwe jest zafascynowanie się różnorodnością i pluralizmem, który nie jest zagrożeniem, ale powodem do pytania o możliwe inspiracje do innych rozwiązań, zwłaszcza ekumenicznie inkluzywnych. „Nie pozostaje się przykutym do słów obciążonych od ponad tysiąca lat opozycją; wyznaje się razem znaczenie, które jest poza wszelką dwuznacznością. Ten ekumeniczny akt stanowi ważne odniesienie dla interpretacji soborów: mówi nam, że jesteśmy dzisiaj związani znaczeniem zamierzonym i potwierdzonym przez sobory a nie słowami. Według mojej wiedzy, ten fakt jest w dialogu ekumenicznym wciąż wyjątkowy»²¹. Wyjątkowość i złożenie różnych czynników powodują, że mimo różnic i innego podejścia do papieżstwa Bernard Sesboué potwierdza, że jedna i druga strona dialogu potrafi patrzeć na jedność jako element potwierdzający inkluzywny charakter Kościoła. Spór na temat prymatu papieskiego niejako godzi w rozumienie prawosławnych. „(...) Ojciec de Vries wyraźnie pokazał, że od czasów Efezu i Chalcedonu stosunek papieża do soboru nie był interpretowany w ten sam sposób na Wschodzie i na Zachodzie. Wschód zawsze przyznawał stolicy rzymskiej prymat honorowy ze względu na jej fundament na Piotrze i Pawle. Rzym jest pierwszym z wielkich

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Tamże, s. 54.

patriarchatów pochodzenia apostołskiego i ten honorowy prymat pociąga za sobą pewną odpowiedzialność w porządku jedności. Rzym przewodzi w miłości i stanowi instancję odwoławczą i arbitrażową w przypadku konfliktów lub kryzysu. Ale zasadniczo papież jest pierwszym pośród równych (*primus inter pares*). Wschód nie uznaje zatem, że biskup Rzymu – patriarcha Zachodu – może mieć władzę jurysdykcji powszechnej, zwyczajnej i bezpośredniej, według definicji Soboru Watykańskiego I. W obecnym stanie stanowisk pozostaje ogrom pracy do wykonania, aby osiągnąć pojednanie. Porozumienie w takim punkcie miałoby natychmiastowe skutki. Będzie ono wymagało od jednych jak i drugich aktu nawrócenia: w szczególności zrzeczenia się autokefalii z jednej strony, a z drugiej zapewnienia, że władza papieża nie powinna w żaden sposób podważać jurysdykcji biskupów i wolności tradycyjnie panujących w Kościołach Wschodu, a także lepszego rozróżnienia między tym, co formalnie należy do posługi Piotra jako takiej, a tym, co jest cechą zachodniego patriarchatu lub skutkiem rozwoju historycznego o charakterze warunkowym, niemającym nic wspólnego z konstytucją Kościoła”. Wnioski na temat dialogu są sprecyzowane przez Sesboüégo w kluczu możliwego pojednania, jednakże nie spodziewa się on działań jednej ze stron, ale bardziej wspólnie wypracowanych zasad, które poprawią jakość relacji i umożliwią sprecyzowanie możliwych konsensusów. Model ekumeniczny zakłada postęp także w sytuacji kryzysu dialogu czy sytuacji stanięcia w jego martwym punkcie.

Nadzieją są deklaracje, jakie wypowiada na temat swojego posługiwania w Kościele następca świętego Piotra oraz sposób w jaki podchodzi do swojej funkcji. „Kościół założony przez Chrystusa jest zawsze Jego Kościołem, w którym głoszona jest Jego nauka. Papież Franciszek ma tego świadomość. W homilii podczas Mszy Świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła w 2015 roku jasno to wypowiedział: «Kościół nie jest własnością papieża, biskupów, księży, a nawet wiernych, a jedynie Chrystusa»”²². Jest to jedna z wypowiedzi, która jest dowodem na to, że możliwa jest zmiana w odniesieniu do papiestwa w kościele rzymskokatolickim. Papież obecny dostrzega konieczność reformy Kościoła, a tym samym zgłasza zastrzeżenia co do koncepcji prymatu. „Franciszek myśli podobnie i prymat umiejscawia w kontekście szerszych zagadnień: kolegalności biskupów, synodalności Kościoła oraz ruchu ekumenicznego. W trakcie pontyfikatu stara się niejako pomniejszać swoją rolę na rzecz wzmocnienia kolegalności oraz nadania większego znaczenia pozycji biskupów w Kościołach partykularnych. Papież czuje się duszpasterzem, a nie teologiem, dlatego

²² P. BŁASIAK, *Eklesjologia papieża Franciszka. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Gdynia 2023, s. 218-219.

podchodzi do zagadnienia prymatu przede wszystkim na sposób pastoralny. Jest przekonany, że tylko w ten sposób można być wiarygodnym realizatorem zadania ewangelizacji²³. Wokół potrzeby nawrócenia ekumenicznego zauważamy zbliżone treści w tekstach Bernarda Sesboüégo z nauczaniem papieża Franciszka.

Wpisuje się też w nie metodologia Grupy z Dombes opierająca się głównie na takim podejściu i styku ewangelizacji w trosce o przemianę świata. „Teologia stanowi «funkcję» wiary na podobieństwo oddychania, odżywiania się i poruszania, będących funkcjami życia i jego przejawami. Tak jak one zakładają życie i jemu sprzyjają, tak też jest z teologią, która jest budowana na wierze i wierze służy. Funkcjonalne rozumienie teologii, jakie prezentuje Joseph de Baciocchi, współczesny francuski teolog, członek Grupy z Dombes w latach 1950-1990, łączy się z koniecznością eklezjalnego ujmowania wiary, bowiem to Kościół jest jedyną przestrzenią, gdzie może istnieć i rozwijać się wiara w Jezusa Chrystusa. I właśnie podjęcie refleksji nad wiarą przeżywaną w konkretnej wspólnocie Kościoła, z jednoczesnym uwzględnieniem faktu jego podziału na Kościół prawosławny, Kościoły wywodzące się z Reformacji oraz Kościół katolicki, może zostać określone jako teologia, w tym również teologia ekumeniczna²⁴. Wynika z tego, że zarówno styl pastoralny obecnego papieża i możliwe przesunięcia w dostrzeganiu centralnych wyzwań papieństwa odnoszących się do proklamowania wiary wypływającej ze Słowa Bożego są zbieżne. Kroki dla ulepszenia teologicznego dyskursu przez wielowyznaniową Grupę z Dombes odnoszą się wprost do implikowania w życie postanowień soborowych.

Dodatkowo oprócz ruchów od wewnątrz Kościołów podjęto urzędowe kroki ku przybliżeniu się do wspólnego uzgodnienia. „Kwestia ta została szeroko omówiona przez Komisję Anglikańsko-Katolicką (ARCIC) w dokumencie weneckim w sprawie autorytetu w Kościele oraz w sprawozdaniu końcowym tej Komisji²⁵. We wszystkich odcieniach eklezjalności inkluzywnej widać związki, a jeżeli są one w pewien sposób zatarte Bernard Sesboüé czy też dokumenty odwołują się do siedliska życiowego Kościołów prawosławnych wraz z ich rozwojem.

Łączących elementów jest więcej w szczegółowych lekturach dotyczących zakresu włączającego charakteru Kościoła rzymskokatolickiego. Kolejnym dowodem na to jest Międzynarodowa Komisja Wspólna do spraw Dialogu

²³ Tamże, s. 222-223; Autor monografii odwołuje się do dyskusji po Soborze Watykańskim II, gdzie podjęto temat relacji Stolicy Apostolskiej z Kościołami partykularnymi, w tym fragmencie podkreślono udział dwojga kardynałów Leo-Josepha Suenensa oraz Waltera Kaspera.

²⁴ R. OBARSKI, *Metoda teologiczna Grupy z Dombes: implikacje dla współczesnej mariologii*, „*Salvatoris Mater*” 2005, nr 7(3/4), s. 329-364.

²⁵ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*..., s. 55.

Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym podpisana w Monachium 6 lipca 1982 roku podjęta w głównie kierunku Eucharystii, jednakże w czwartym punkcie pierwszego rozdziału czytamy: „Wierzący ochrzczeni są w Duchu, w imię Trójcy Świętej, aby utworzyć jedno ciało”²⁶. Stwierdzenie deklaracji przekonuje o tym, że strony biorące udział w podpisaniu tego dokumentu uznają ważność chrztu w imię Trójcy Świętej, przy czym celowo nie wspominają o przynależności wyznaniowej szafarza owego sakramentu. Co więcej nieco dalej w tym samym punkcie odnaleźć możemy zdanie potwierdzające celowość pominięcia tożsamości wyznaniowej. Intencję Sesboüégo oddaje cytata z międzynarodowego spotkania bilateralnego. „Przez Chrzest i bierzmo-
wanie bowiem członki Chrystusa są namaszczone przez Ducha, wszczępione w Chrystusa”²⁷. Zatem nasuwają się dwa wnioski. Pierwszy, że chrzest jest ważnie udzielony. Drugi, że sakrament ten włącza w Kościół rozumiany jako rzeczywistość szerszą niż określone wyznanie.

Dosyć powszechnie zauważa się, że Sobór Watykański II jest znaczącym krokiem w drodze ekumenicznej. „W dziedzinie ekumenizmu szczególnie istotne znaczenie mają teksty Soboru Watykańskiego II o stosunkach między wschodnimi Kościołami prawosławnymi a Kościołem katolickim, a dzisiejszy podział nie może sprawić, byśmy o tym zapomnieli. Rozważania i modlitwy o długiej drodze, przebytej wspólnie w duchu wierności wspólnemu dziedzictwu apostołskiemu. «Kościoły Wschodu i Zachodu przez szereg wieków kroczyły swą własną drogą, złączone jednak wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karność kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą» (*Unitatis redintegratio*, 14). W tamtej epoce historycznej Kościoły wschodnie miały swój własny sposób celebrowania oraz wyrażania tajemnicy wspólnej wiary i utrzymywania karność. Tego rodzaju usprawiedliwione różnice nie przeszkadzały w akceptowaniu posługi powierzonej Piotrowi i jego następcom”²⁸. Fundamentalne problemy natury eklezjologicznej wyjaśniają się w odniesieniu do poczynionych urzędowo wyjaśnień i zapewnień o akceptacji sakramentalnej i hierarchicznej. Podsumowanie obecnego stanu dialogu stanowi dla Bernarda Sesboüé połączenie aparatu

²⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA WSPÓLNA DO SPRAW DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, I, 4, Monachium 1982, w: W. HRYNIEWICZ, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 36.

²⁷ Tamże.

²⁸ *Ekumenizm w stosunkach z Kościołami wschodnimi 9 sierpnia 1995 r.*, nr 1254-1255, [w:] S. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000, s. 661-662.

historyczno-krytycznego z aktualizacją, w której odsłonięta zostaje obecna postać wspólnie przebytej drogi oraz ustaleń i dokumentów, które dzięki niej powstały.

Urząd Nauczycielski Kościoła w swoim przesłaniu próbuje dotrzeć do szerokiego grona odbiorców. „Tym, co pojawiło się w niedawnej jeszcze przeszłości, jest rezygnacja z wygłaszanych *ex officio* gotowych rozwiązań problemów świata i podjęcie prób umiejscowienia postaw ewangelicznych w historycznym kontekście dnia dzisiejszego. Kościół wyraźnie odchodzi od wydawania nakazów. (...) Jako «wysłannik» do narodów i ludów «Lud Boży» z jego misją zostaje umieszczony pośrodku świata. Nie otrzymuje dyrektyw ani też nieistniejących na tym etapie rozwiązań określonych problemów, w udziale przypada mu jednak ryzyko wskazania ich w odpowiedniej chwili; Kościół i świat zawierają się dziś bowiem w sobie wzajemnie, otwarci na ostateczne przeznaczenie wszystkich ludzi, a co więcej, na los samego Boga w dziejach ludzkości»²⁹. Wskazany komentarz Evdokimova dobrze wkomponowuje się w oficjalne przekazy na temat bliskości z prawosławnymi podzielane przez omawianego Autora. Aby lepiej dotrzeć do centralnych myśli na temat inkluzywizmu w kolejnym akapicie zweryfikujemy z jakich teologicznych koncepcji korzysta Bernarda Sesboüé, które z nich przejmuje, czy też inspirują go one do pewnych wniosków.

W dialogu z innymi teologami

Bernard Sesboüé w konstruowaniu myśli o prawosławnych zaczyna już od pytania, które świadczy, że zainteresowany jest włączającym systemem eklezjologii. Właściwości i elementy budujące Kościoły są pewne, ale intuicją przewodnią jest wezwanie do wiary i możliwego dialogu. Takie pytanie znajduje się też po drugiej stronie dialogu. „Ale co nas dzieli?» – pytał kiedyś patriarcha Atenagoras w swojej świętej niecierpliwości odnalezienia na nowo komunii. Lecz inni prawosławni będą widzieć wyzwanie dla wiary we wszystkich rzeczach, ponieważ wszystko odbywa się w wierze i w Kościele, i wydaje im się niemożliwe uznanie za Kościół Boży takiego Kościoła, który nie jest z nimi w pełnej komunii. W tej perspektywie «Filioque» rzutuje na całą doktrynę katolicką, a nasze sakramenty mogą być uznane za ważne tylko ze względów «ekonomii». Radykalna wątpliwość wisi więc nad Kościołem katolickim, podczas gdy ten bez trudu dostrzega w Kościołach prawosławnych «Kościół siostrzane». Nie mówię o tym w duchu konfrontacji, ale aby uchwycić różnicę w problematyce, która nieuchronnie dotyczy

²⁹ P. EВДОКИМОВ, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, Liturgia, Ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 147.

wszelkiego dialogu”³⁰. Punktem odniesienia jest dialog i zmiana. Podobnie jak w realizacji chrześcijaństwa konieczna jest relacja z Trójcą Świętą, tak zespolenie z nią powoduje odniesienie do prawosławnych jako do bliskich w wierze.

Podejście prawosławne wynika z przesłanek, na które powołują się często rzymskokatolicki teologowie. Różnicowaniu podlega dopiero sposób, w jaki jest dokonana interpretacja tekstów skrypturystycznych czy respektowania kościelnej hierarchii i innych przesłanek, które wydają się być inne ze względu na kulturę i rozłękę, która uwidoczniła dostrzegalne zmiany.

Teologowie i znawcy tematu, na których powołuje się Bernard Sesboüé w głównym i centralnym zagadnieniu, wymieniają kwestię nieomyślności, która jest zawiła i powoduje wiele uproszczeń, które nie są tak oczywiste przy głębszym zbadaniu historycznych przesłanek. Wstępne założenia obydwu Kościołów są podobne, jednak ich przełożenie na praktykę budzi zastrzeżenia. Wyjście od apostołów i obecności Chrystusa jako początku Kościoła jest tożsame. „(...) Kościół, który otrzymał wiarę z ust apostołów, jest według obietnic Chrystusa nieomyślny. Lecz nawet jeśli biskupi i kapłani są na mocy swej misji narzędziami zachowania prawdy, to całe grono wiernych, od biskupów po świeckich, jest jej nosicielem. Kościół bowiem jest zawsze pełnią (*pleromą*) i nieomyślność należy do całego Kościoła. Kwestia jakiegoś organu kościelnego, który cieszyłby się przywilejem nieomyślności, praktycznie się nie pojawia. Zasada pozostaje taka sama, bez względu na historyczne zawirowania Kościołów”³¹. Teologia prawosławna nie interpretuje tak jak rzymskokatolicka terminu „nieomyślność”, a organy kościelne, co do których eklezjologia włączająca Sesboüého pyta o rację ich nieomyślności, prawosławna przyjmuje z dystansem. W inkluzywnym wariacie dialogu mimo wszystko należy podnieść temat, który nie występuje zwyczajnie u współbraci jako szczególnie użyteczny. Należałoby pytać o możliwe znaczenie terminów, które wynikają z historii i Tradycji, aby razem ustalić jego odniesienie do przyszłości. W temacie nieomyślności zawsze istnieje pokusa wpadnięcia w dyskurs znamionujący w pojęciu nieomyślności zawłaszczenia władzy, którą posiada jedynie Trójca Święta.

Sesboüé następnie podejmuje się analizy współczesnego odczytania tego pojęcia u prawosławnych. „Jednak nieomyślność nie jest pojęciem dobrze znanym teologii prawosławnej. Poza pewnymi wyjątkami, nie zajmuje się ona w ogóle tematem nieomyślności: «Jak pisze Nikołaj Afanasjew, myśl prawosławna porusza się nie w kategorii nieomyślności, ale w kategorii Prawdy. Jeśli ktoś myśli w ten

³⁰ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 53.

³¹ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Bruksela 2013, s. 335.

sposób, to widzi, że nieomyślność jest wynikiem Prawdy. Kościół ma w sobie prawdę, ponieważ posiada Ducha Prawdy, który został mu dany, gdy Kościół urzeczywistnił się w życiu empirycznym. (...) Oto dlaczego Prawda i Kościół są tożsame. Pojęcie prawdy obejmuje pojęcie nieomyślności. Kościół jest nieomyślny, ponieważ jest Prawdą. Tylko prawda jest nieomyślna»³². Etymologia terminu „nieomyślność” i jemu podobnych sprowadza się u prawosławnych do pojęcia „prawdy” i to w znaczeniu prawdy osobowej wniesionej przez Boga. Technicznie rzecz ujmując, prawda jest zawartością Kościoła. Jest on bowiem przekąźnikiem dobrej nowiny o zbawieniu i zawiera osobowe odniesienie do niejako prawdomównej objawionej w ekonomii Trójcy Świętej.

Wymowność tej zmiany semantycznej dowodzi, że, jeżeli dane wyrażenie zastąpi się innym należącym do tej samej kategorii, całość pozostaje sensowna. Bernard Sesboüé zaczyna zwracać uwagę na wszystkie aspekty tej interpretacji, w której nieomyślność związana zostaje z prawdą. „Pierwszą kategorią refleksji będzie zatem prawda, której nieomyślność jest tylko funkcją. Termin *nieomyślność* sam w sobie nie stanowi jednak trudności, o ile odnosi się do Kościoła jako takiego. Chrystus «jest prawdą» (J 14,6) i to całe Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, jest w prawdzie i jako takie jest nieomyślne. Omyślny Kościół byłby eklezjologicznym nonsensem»³³. Dwa poczynione rozróżnienia prawdy jako funkcji i Osoby doprowadzają do zawołowanego pojęcia nieomyślności Kościoła prawosławnego jako kontynuatora misji Chrystusa na ziemi i uważającego siebie za jego Ciało w którym zawiera się pełnia prawdy.

Problemy zaczynają się w połączeniu nieomyślności, czyli prawdy w rozumieniu prawosławnych z widzialnym urzędem jaki ma stać się uobecnieniem tej funkcji eklezjologicznej. „Trudność rodzi się z chwilą, gdy Kościół katolicki zamierza wyznaczyć w Kościele organy odpowiedzialne za nieomyślne utrzymywanie go w prawdzie. Prawosławie nie może uznać nieomyślności papieża, ponieważ byłaby ona konsekwencją prymatu, który w obecnej formie odrzuca. Ale czy tradycja nie uznała nieomyślności soborów ekumenicznych? Czy nie moglibyśmy scharakteryzować prawosławia jako Kościoła, który uznaje nieomyślność tych soborów, w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, który obstaje przy nieomyślności papieża? W rzeczywistości sprawy są bardziej złożone. Z pewnością Kościoły prawosławne uznają autorytet pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych. Nie znaczy to jednak, że koniecznie uznałyby nieomyślność przyszłego soboru. Starożytne sobory uznawane są za nieomyślne, ponieważ zostały przyjęte: «Sobór

³² Tamże, s. 336.

³³ Tamże, s. 336.

ekumeniczny jest nieomylny, gdy zostanie przyjęty przez Kościół. [...] Jego decyzje są uznawane za prawdziwe tylko wtedy, gdy Kościół je uznaje (N. Afanasjew)»³⁴. Bernard Sesboüé odwołuje się do Afanasjewa, którego myśl, prowadzi do uznania, że przyjęcie pewnych założeń, w tym założeń dotyczących nieomylności w rozumieniu rzymskokatolickim, jest możliwa. Nie dzieje się jednak to bez odniesienia do wcześniej przedstawionych zakresów słowa „prawda” i rozwoju eklezjologii prawosławnej.

Newralgiczne i centralne zarazem pojęcie nieomylności, jak obrazuje to Sesboüé, jest związane z teologicznymi założeniami prawosławia. „Stanowisko to przenosi ciężar eklezjalnej nieomylności soboru w kierunku jego «przyjęcia» przez Kościół, a to zupełnie coś innego. Powracamy wówczas do fundamentalnego potwierdzenia trwałości Kościoła w prawdzie. Myśl prawosławna odnosi się z największą rezerwą do kwalifikowania jakiegoś organu kościelnego jako nieomylnego. Sobory ekumeniczne nie mogą być uważane za nieomyłne same w sobie, co w jej ujęciu wyraźnie potwierdza historia”³⁵. Kościoły siostrzane zatem celowo nie wzbraniają się przed rzymskim rozumieniem terminu nieomylności. Jedynie stwierdzają, że wedle ich ustaleń takie przeniesienie teorii rozumienia Kościoła jako nieomylnego na praktykę urzędu z zarezerwowanym przymiotem charakteryzującym się nieomylnością jest niezgodne z prawosławną tożsamością i nauczaniem stanowiskiem.

Dla przykładu Sesboüé przytacza postawę Siergierja Bułhakowa, który uszczegóławia podejście prawosławne. „Dlatego też Siergiej Bułhakow odmawia uznania soboru jako «zewnątrznego» organu wyrażającego nieomylność Kościoła. Taki nieomylny organ nieuchronnie stawiałby się bowiem ponad Kościołem. Sumienie Kościoła nie może być delegowane hierarchii postawionej ponad ludem, tak jakby wychodziło poza Kościół. Podobnie jak Afanasjew, Bułhakow uważa, że dane historyczne przeczą takiej doktrynie: niektóre sobory, nazywane ekumenicznymi, uznane zostały za heretyckie. Preferuje on eklezjologię «*sobornosti*», bliską tradycji rosyjskiej, to znaczy «soborowości» lub jednomyślności, która pochodzi od XIX-wiecznego teologa A. S. Chomiakowa. Soborowość jest doświadczeniem prawdy i wykracza daleko poza prostą pewność twierdzenia. Kościół jest nieomylny nie dlatego, że «poprawnie wyraża prawdę [...], ale dlatego, że «zawiera» prawdę. Kościół, prawda, nieomylność, to są synonimy» (Siergiej Bułhakow)”³⁶. Synonimiczność i przenikanie się prawdy z nieomylnością w ro-

³⁴ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie*...s. 336.

³⁵ Tamże, s. 336-337.

³⁶ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie*...s. 337.

zumieniu prawosławnym oraz obawa przed ujmowaniem w ścisłym znaczeniu prawd o Kościele wynika u prawosławnych z pojawiającego się niebezpieczeństwa, którym jest ograniczenie Trójcy Świętej przez ludzkie słowa i definicje³⁷. Definicje, które w ramach dialogu i zbliżenia mogą zostać opracowane w nowy inkluzywny sposób.

Wkraczanie w rozumienie Trójcy świętej jest zatem wchodzeniem w prawdę, która wedle prawosławnych nie potrzebuje tworzenia kolejnych dogmatów i sformułowań, które mogą zaciemnić fakty. Oto obszerniejszy cytat uzmysławiający problematykę zagadnienia: „Nieomyślność należy do nadświadomości Kościoła, do jego życia w Duchu Świętym i wykracza daleko poza dogmatyczne twierdzenia. Jest to rzeczywistość duchowa, bliska temu, co Kościół katolicki nazywa *sensus fidei*. Zgromadzenia soborowe mogą wyrażać głęboką soborowość Kościoła pod warunkiem, że wypowie on «tak» przyzwolenia, «tak», które może być po prostu milczące. Biskupi soboru muszą być rzecznikami Kościoła, mają tę odpowiedzialność, ale ich słowo jest ważne tylko *ex consensus Ecclesiae*. Odbiór nie jest pasywny, automatyczny ani ślepy. Pochodzi z posiadania prawdy, która odpowiada na jej głoszenie. Nie stoi to w sprzeczności z normalnym obowiązkiem komunii wobec władzy biskupów, których można uznać za «względnie nieomylnych». Taka jest delikatna równowaga prawosławnej wolności. Co więcej, tradycja prawosławna nie chce zwiększać liczby dogmatów; stara się dogmatyzować tylko w jak najmniejszym stopniu i w ściśle koniecznym zakresie. Skutkiem tego jest «niedokończony» charakter doktryny prawosławnej. Tam, gdzie Kościół katolicki kładzie nacisk na kryteria nieomylnego wyrażania się papieża i soborów, prawosławie woli rozważać tajemnicę, a nawet cud nieomyślności Kościoła»³⁸. Niejako błędem według Sesboüégo jest brak w pełni przedstawionej doktryny prawosławnej, jednakże owe niedokończenie może być szansą na pogłębiony dialog, w którym Kościoły siostrzane w poszanowaniu dla swojego rozumienia zawrą ją w określone ramy albo wychylą się w stronę innych rozumień w których to mogą powstać kolejne uzgodnienia międzykościelne. Zauważenie przez Bernarda Sesboüé bliskości wyrażania tematu *sensus fidei* jest kolejnym faktorem, który wpływa na inkluzywne rozumienie jego eklezjologicznej wizji. Potwierdza to dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „*Sensus fidei* w życiu Kościoła”, w którym odczytujemy, że dialog ekumeniczny może pogłębiać i wyjaśniać rozumienie Ewangelii przez perspektywę wyrażoną w innych wspólnotach³⁹.

³⁷ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 199.

³⁸ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 337.

³⁹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, „*Sensus fidei* w życiu Kościoła”, Kraków 2015, s. 87.

Inne rozumienie nie oznacza, że nie należy go rozpatrywać jako konieczną daną. Daną taką jest także odwołanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu. „Jeżeli powstanie Kościoła i urzeczywistnienie zalecenia Chrystusa prowadzi do nowego podziału ludzkości – na Kościół i nie-Kościół – to jest zarazem oczywiste, że właściwym adresatem dzieła Jezusa nie jest część, lecz całość – jedność ludzkości”⁴⁰. Przewidywanie celowości woli Bożej wymaga podejścia powszechnego, bez takiej perspektywy dążenie do modelu ekumenicznego byłoby bezzasadne.

Algorytm ekumenicznego modelu, jak roboczo zostało to określone, wymaga w pierwszym rzędzie przeświecenia dogłębnego racji i akcentów, jakie stawiają teologię innych kościołów chrześcijańskich, aby potem przejść do pogłębienia lub nowego nazwania wybranych rzeczywistości. Przykładem może być tutaj wniosek ze Światowej Rady Kościołów na temat ludzkiej godności, która jest domeną obydwu wspólnot. „Godność człowieka w historii była niejednokrotnie zagrożona i również obecnie staje w obliczu zagrożeń. Kościoły zgadzają się też, że całe bogactwo tej tajemnicy objawia się jedynie w osobie Jezusa Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Boga. O ile teologia zachodnia skupia się na obrazie Boga w człowieku, o tyle teologia wschodnia rozróżnia obraz i podobieństwo. Na obraz Boży stworzony jest każdy człowiek, jest to więc kategoria bytowa, a podobieństwo przysługuje ponadto tym, którzy doskonałą się w miłości, osiągając cnoty moralne. Obecność obrazu Bożego w każdym człowieku jednocześnie objawia relacyjny charakter ludzkiej natury i podkreśla ludzką godność, potencjalność, kreatywność, jak również ograniczenie natury: stworzoność, skończoność, bezbronność. Należna człowiekowi godność(...) obejmuje także godność pracy ludzkiej. Dokument jednak wspomina o niej jedynie w kontekście społecznych skutków rozwijania sztucznej inteligencji”⁴¹. Świat idzie naprzód, stąd konieczne jest odżywianie prawdy o godności osoby ludzkiej. Mimo to istota współpracy nie zasadza się na zlewaniu w jedno, ale w odniesieniu do Jednego Boga.

Bernard Sesboué przywołuje kolejną wypowiedź, w której znajduje się wątek o możliwości łączenia się w jedno eklezjologii różnych wyznań. „N. Afanasjew przyznaje ze swej strony, że perspektywa powszechnej eklezjologii stwarza problem organu, przez który mogłaby dokonywać się jej recepcja w Kościele, ponieważ sobór ekumeniczny nie może pełnić tej roli. Z tego punktu widzenia, «logicznie rzecz biorąc, to papież jest tym organem, poprzez który dokonuje się recepcja

⁴⁰ J. RATZINGER, *Chrześcijańskie braterstwo*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 79.

⁴¹ P. KANTYKA, *Chrześcijańska alterglobalizacja. Człowiek wobec globalizacji w antropologicznoteologicznej wizji Światowej Rady Kościołów*, Lublin 2016, s. 34-35. Por. *Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document*, Faith and Order Paper No. 199, Geneva 2005.

decyzji soborów ekumenicznych przez Kościół». Konkluzja ta nie oznacza przyglnięcia do dogmatu Soboru Watykańskiego I, nawet jeśli autor uznaje szczególną rolę Kościoła rzymskiego w dziedzinie recepcji eklezjalnej. «Kościół Rzymu jest nieomylny, jeśli jego świadectwo jest świadectwem Kościoła, a omylny, jeśli nie objawia Kościoła Bożego» (N. Afanasjew). Autor powraca do punktu ciężkości myśli prawosławnej: nieomylność jest częścią natury Kościoła, jest ona «eklezjologicznym aksjomatem». «W rzeczywistości empirycznej nieomylność należy do każdego Kościoła lokalnego nie w izolacji, ale w harmonii z innymi». W rozwiązaniu tego problemu mogłaby nam pomóc eklezjologia eucharystyczna⁴². Problemem takich wspólnych wniosków, może stać się źle rozumiana wspólnota, która zamiast się odróżniać będzie próbowała przypasować swoje prawidła teologiczne do partnera dialogu, tymczasem włączający charakter eklezjologii jest modelem niedopasowania doktryn i zasad czy określeń przyjętych w danym kościele, jest przede wszystkim przyglnięciem do Tajemnicy Bożej w odmiennych odsłonach, z którymi można się zetknąć, prowadząc dialog. „W swoim czasie problemy te muszą być podjęte do rozwiązania. Chodzi raczej o pozytywny punkt wyjścia, potrzebny zwłaszcza przy późniejszej refleksji nad kwestiami, które dzielą obydwie strony”⁴³. Na tyle, na ile Kościół jest otwarty, możliwa jest wymiana i dzielenie się między Kościołami, ale także między światem. „Jeżeli dzisiejszy Kościół głosi, że jest Kościołem misyjnym nie tylko ze względu na ekspansję geograficzną, ale z samej swej istoty, dzieje się tak dlatego, że napływ nowych ludów i świadomość różnorodności cywilizacji wzywają go, aby wyszedł poza zachodnie chrześcijaństwo. Jeśli dziś Kościół zamierza prowadzić dialog z chrześcijanami nienależącymi do jego wspólnoty, a nawet z niewierzącymi, okazuje się, że braterstwo ludów i wspólnota ich losów są wezwaniem do «ekumenizmu» ponad wszelkimi granicami, ekumenizmu wolnego od dysput i wypraw krzyżowych. (...) Nie wystarczy tu opis fenomenologiczny, ale w świetle słowa Bożego, w świetle wiary znaki czasu są wezwaniem do zbliżenia się ku ostatecznemu celowi przez głębsze wnikanie w obecność tego słowa w Kościele, w sercach ludzi i centrum wydarzeń”⁴⁴. Kościoły chrześcijańskie są miejscami wydarzania się znaków czasu, pośród których wynika konieczność jednoczenia się chrześcijan, którzy w odczytaniu swoich chrześcijaństw odczytują Słowo Boże jako wezwanie do wchodzenia w cele

⁴² B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 338.

⁴³ T. KAŁUŻNY, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012, s. 32.

⁴⁴ M. CHENU, *Lud Boży w świecie*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1968, s. 50.

eschatologiczne z innymi wierzącymi, jak i, co często podkreśla Sesboüé, także z niewierzącymi.

Perspektywa trynitarnej przemowy do wierzących jest dla nich nie do końca pojęta. Wynika to z przekraczania ich granic, które wydają się im zasadne lub bezpieczne. Perspektywa znawcza w modelu ekumenicznym jest jednak uniwersalna i powszechna. „A Kościół ukazuje się jednocześnie jako ukoronowanie stworzenia, jako cel, po ludzku mówiąc, całego chrześcijaństwa, podczas gdy celem Boskim jest chwała, którą Kościół oddaje Ojcu w Synu”⁴⁵. Ekumeniczny model pokazuje jedność antropologiczną, w której ludzie są sobie równi pod względem możliwości uzyskania zbawienia. Stworzenie wychylone jest ku Bogu, a On w Kościele przekazuje orędzie o otwarciu na każdego człowieka w każdym jego ziemskim czasie.

Obdarowanie to ujmuje Rahner jako konsekwencję Wcielenia. „Człowiek ów otrzymuje swą istotę od Boga w sposób tak absolutnie czysty i radykalny oraz realizuje ją ze względu na Boga w taki sposób, że staje się objawieniem i nieodwołaną obietnicą, jaką Bóg czyni z siebie światu, a konsekwencji staje się definitywnym uzasadnieniem absolutnego charakteru okazywanej Mu miłości. Kiedy jedność ta jest tak głęboka, że objawienie i obietnica Boga dana przez Niego samego zostają dobrowolnie zaakceptowane przez śmierć a w «zmartwychwstaniu» stają się definitywne, kiedy historycznie wydają się definitywne, wówczas wraz z tym człowiekiem jest nam to, co w dogmatycznie ortodoksyjnym sensie nazywamy «wcieleniem» (w jedności ze śmiercią i ze zmartwychwstaniem)”⁴⁶. Model ekumeniczny zakłada odczytanie obdarowania człowieka relacją z Bogiem. Argument antropologiczny w połączeniu z intencją realizacji miłości pozostawionej w świecie odzwierciedla plan zbawienia, który jest szerzej zakrojony niż pojęcia sporne. Ludzkość zawieszona jest w świecie, w którym obowiązuje czasowość. Podkreślają to teolodzy tacy jak Moltmann. „Teologiczne formy, przez które Bóg zachowuje, cierpi, przemienia i rozwija stworzenie, musimy opisywać w ich jeszcze nie dokończonej historii, to jest historii otwartej na przyszłość, przy czym teologiczne pojęcie otwartości podejmuje i transcenduje pojęcie otwartości z teorii systemów. Pod tym względem naszą teologiczną przesłanką musi być to, że stworzenie nie jest jeszcze skończone i że nie osiągnęło jeszcze swego końca. Wspólnie z innymi formami życia i materii człowiek jest włączony w otwarty proces czasu”⁴⁷. Historyczny wymiar wiary domaga się analiz wewnątrzwyznaniowych doprowadzających do wspólnego celu jakim jest odnalezienie zbawienia w czasie. Pośród

⁴⁵ L. BOUYER, *Misterium paschalne*, przeł. A. Zuberbier, Kraków 1973, s. 131.

⁴⁶ K. RAHNER, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, przeł. D. Szumska, Paryż 1977, s. 61-62.

⁴⁷ J. MOLTMAN, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 336-337.

innych zamierzeń wiara rozgrywana w danej i konkretnej czasoprzestrzeni może zostać odczytana, redefiniowana, a także można niejako odczytać różne formy działalności ludzko-kościelnej jako przygotowanie do realizacji powołania człowieka do wieczności z Bogiem, co stanowi fundament wyznań chrześcijańskich.

Podsumowanie do tego zagadnienia sprecyzuje Bernard Sesboüé, próbując podać pewną syntezę nauczania teologów, na których się powoływał, oraz własną analizę. „Doktryna wschodnia jest zatem pełna niuansów i równowagi pozorów nie sprzecznych danych. Jest ona w każdym razie przeciwieństwem katolickiego, pontyfikalnego czy soborowego *ex sese* i plasuje się po stronie *ex consensu Ecclesiae*. Chętnie stosuje zasadę Cypriana: «Kościół jest w biskupie, a biskup w Kościele». Ale czy biskup nie jest i nie powinien być tylko ustami Kościoła do głoszenia prawdy, która jest w Kościele? Magisterium biskupie ma służyć raczej dawaniu świadectwa niż określaniu obligatoryjnych ustaleń⁴⁸. Świadectwo wobec świata i wierzących wobec siebie nawzajem jest pierwszoplanowe. Różnice są po to by się ich nie zapierać, ale widzieć w kontekście wraz z odniesieniem do teologicznych źródeł prawosławia. Eklezjologia inkluzywna według Bernarda Sesboüé zawiera się w uszczegóławianiu dialogów wraz z podtrzymywaniem różnic wyznaniowych, ale jednocześnie przy otwarciu się naukowym i nawróceniu wyznaniowym na intuicję jakie mogą być inspiracją trynitarną. Teraz przejdziemy do odautorskich analiz Bernarda Sesboüé.

W eklezjologicznej myśli Bernarda Sesboüé

Dialog z prawosławiem bywa trudny, jednak jest konieczny i chciany, a także określony jako zadanie w rzymskokatolickich dokumentach nt. zbliżeń eklezjologicznych. „Tak więc dla katolika punkty sporu doktrynalnego ze Wschodem są bardzo ograniczone i łatwe do wyliczenia w tym właśnie duchu o nich wspomnę. Dla prawosławnego percepcja stanu rzeczy będzie zupełnie inna i może się znacznie różnić w zależności od partnera lub klimatu spotkania. Może nawet przejść od wszystkiego do niczego lub od niczego do wszystkiego⁴⁹. Inkluzywny wymiar Kościoła zakłada otwarcie na nowość. Ta nowość odnosi się zarówno do człowieka jak i Trójcy Świętej obecnej we wspólnocie wierzących pojmowanej we włączającym charakterze.

Pojawiające się pytania o Trzecią Osobę Trójcy Świętej są nie tyle punktami zapalnymi, ale próbą określenia Osoby Ducha w ramach teologii poszczególnych

⁴⁸ B. SESBOÜÉ, *Histoire et théologie...*, s. 338.

⁴⁹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 52-53.

Kościółów. „Powszechnym zarzutem prawosławia wobec katolickiej teologii i praktyki kościelnej jest niedocenywanie roli Ducha Świętego w życiu Kościoła i życie według swego rodzaju «chrystomonizmu». Zarzut ten od dawna jest uzasadniony. Skupiał się on szczególnie na zapominaniu lub zaniechaniu przywoływania Ducha Świętego, czyli epiklezy w celebracji Eucharystii. Epikleza przypomina nam mianowicie, że to Duch Boży przychodzi przez swoją wszechmoc, aby urzeczywistnić realną obecność Zmartwychwstałego(...)»⁵⁰. Duch Święty, jak napisał Bernard Sesboüé, jest niejako „podmiotem bez twarzy”⁵¹. „Duch nie jest podmiotem w taki sam sposób jak Ojciec i Syn i jest nieuchwytny, ponieważ jest *bez twarzy* i *nie mówi*. Ojciec ma twarz, której co prawda człowiek nie może zobaczyć i nie umrzeć, ale którą objawił Syn. Wielką pasją ludzi jest możliwość „widzenia Boga”. Grecki termin, który będzie później odpowiednikiem łacińskiego *persona* (*prosôpon*), występuje często w tłumaczeniu Biblii zwanej Septuagintą, aby wyrazić oblicze Boga i powiedzieć, że dane słowo zostało wypowiedziane przez usta lub „osobę” Boga (*ek tou prosôpou*). Syn ma oblicze objawione w Jego człowieczeństwie. Trudność związana z Duchem Świętym polega na tym, że nie ma On twarzy. Z tego powodu nie jest kimś vis-à-vis, kogo określamy przez TY, ale przez ON. Podobnie jak trzecia osoba w naszych paradygmatach gramatycznych, jest On tym, o którym mówimy, ale nie jest partnerem, do którego się zwracamy. Kolejnym paradoksem jest to, że Duch pojawia się w MY Ojca i Syna”⁵². Kolejny raz, gdy zespala się rozumienie Bernarda Sesboüé i problemy, które podaje jako aktualne i dyskutowane, widać, że sposób opisu Ducha Świętego niejako pomijanego można wytłumaczyć Jego specyfiką zawierającą się w obecności wraz z Ojcem i Synem. Istotnym jest jednak drażnienie tej kwestii, aby nie było w jej materii żadnych wątpliwości.

Studia Bernarda Sesboüé na temat Trzeciej Osoby Trójcy Świętej przekonują, że jest ona wciąż tematem do opracowań i wniosków. Odwołanie do Trójcy Świętej jako ekonomicznej pozwala na trzymanie się ortodoksyjnej wiary, która jest przeciwstawieniem dla nurtów odcinających się od historyczności Objawienia, podobnie jest zresztą ze rozumieniem pochodzenia Ojca od Syna i określaniem podstaw dyskursu. Bernard Sesboüé dopytuje zatem o konkretną systematyczną wykładnię, którą obrazuje dłuższy cytat. „Jak to wygląda dzisiaj? Po stronie katolickiej wydaje się całkiem możliwe uznanie, że jest to różnica w systematyzacji,

⁵⁰ Tamże, s. 57.

⁵¹ B. SESBOÜÉ, *L'Esprit sans visage et sans voix: Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paryż 2009, s. 19.

⁵² Tamże, s. 19.

która nie angażuje wiary. Obie formuły «od Ojca przez Syna» i «od Ojca i Syna» są zarówno uzasadnione, jak i ortodoksyjne. Po stronie wschodniej stanowiska są bardziej zróżnicowane. Są jeszcze teologowie, którzy widzą w Filioque herezję. Inni, cieszący się prawdziwym autorytetem, twierdzą z kolei, że chodzi o dwa różne *theologoumenony*, to znaczy dwa różne, lecz zgodne ze sobą w wierze, rozstrzygnięcia teologiczne. Na krótko przed śmiercią Paweł Evdokimov zaproponował nawet typowo ekumeniczną, wychodzącą w przyszłość drogę pojednania. Mówił, że niebezpieczeństwo Filioque polega na ustanowieniu uprzywilejowanej więzi między Ojcem a Synem, z której Duch Święty jest wykluczony. A przecież wszystkie relacje trynitarnie są w sposób konieczny trojaki. Aby zrównoważyć Filioque, należałoby zatem uznać *Spirituque*. Co to znaczy? Że Syn w swoim rodzeniu się otrzymuje od Ojca Ducha Świętego. Rzeczywiście, istnieją wskazania biblijne w tym kierunku, które mówią bezpośrednio o roli Syna i Ducha w historii zbawienia. Tak jak Syn posyła Ducha od Ojca (J 15,26; 16,7.13-15), tak samo Duch odgrywa rolę w ludzkim zrodzeniu Syna, w swoim przyjsciu w momencie chrztu Jezusa, w czasie całej Jego posługi i w momencie Jego Zmartwychwstania. Wzajemność jest zatem całkowita. Jest to tylko propozycja teologa, ale jest ona całkiem sugestywna i pełna nadziei⁵³. Kolejny raz Sesboué inspirował się ekumeniczną wizją autorstwa Evdokimowa, pozwala mu ona przejść od ogólnego problematycznego zagadnienia do szczegółowych propozycji i wariantów niewychodzących poza zakres i ramy prawowierności.

Istotnym zdaniem w poszukiwaniach nad istotą Kościoła jest podjęcie wysiłku mającego na celu zobrazowanie Trójcy Świętej jako przekraczającej Kościół. Pasuje tutaj zdanie, które odnosi się też do prawosławnego pojęcia Kościoła. „Jest ważną rzeczą, że większość współczesnych teologów prawosławnych uważa, iż istota Kościoła wymyka się wszelkim próbom możliwych definicji. Kościół bowiem istniał przed wiekami i jest celem całego stworzenia. W tym eklezjologia prawosławna nawiązuje do dawnej teologii judeochrześcijańskiej, równie szeroko stawiającej pojęcie Kościoła. Podobna zresztą definicja odzwierciedla się również w eklezjologii anglikańskiej. Nie jest to zresztą jedyny punkt styczny między obu eklezjologiami. Ponieważ Kościół prawosławny identyfikuje się w swoim odczuciu z tym tak szeroko zakreślonym pojęciem Kościoła, stąd potencjalna jego uniwersalność⁵⁴. Uniwersalność wynika również z wielowarstwowości pojęć. Tłumaczenie słowa prawosławny jest dwuwymiarowe. „Jeśli chodzi o samo słowo «prawosławny» – *orthodoxos*, *he orthodoxe ekklesia* – to zawiera ono w sobie

⁵³ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 56-57.

⁵⁴ J. KLINGER, *Dzieła zebrane. O istocie prawosławia*, opracowanie H. Paprocki, Kraków 2023, s. 7-8,

pewną bardzo charakterystyczną dwuznaczność. Wynika ona z podwójnego znaczenia greckiego słowa *doksa*, które może oznaczać zarówno mniemanie, pogląd, jak i chwałę, sławę. Dwuznaczność ta zachowuje się w brzmieniu greckiego słowa *orthodoksia*. Jest jednak znamienne, że wraz z przyjęciem wschodniego chrześcijaństwa przez narody słowiańskie, słowo to zostało przetłumaczone jako «prawosławie» w tym drugim znaczeniu, określającym jedynie chwałę oddaną Bogu, a nie aspekt prawdziwej doktryny, w którym to sensie słowo to zostało przyjęte przez narody zachodnie. Wiąże się to niewątpliwie z faktem pewnej nowej interpretacji, jaką nadają prawosławiu narody słowiańskie, którym obcy był intelektualizm grecki, który z kolei wzmocniony przez intelektualizm arabski miał zapłodnić zachodnią scholastykę. Narody słowiańskie biorą z prawosławia przede wszystkim jego stronę kultową⁵⁵. Nie tylko narody słowiańskie, ale i inne mogą tutaj odnaleźć przesłanki do odejścia od tak zwanego „zarzutu prawniczości” na rzecz uniwersalności chrześcijańskiego dyskursu⁵⁶.

Można wyjść z pytaniem jak w zasadzie ma się ta inkluzywność między kościołami realizować. Na zasadzie analogicznej do działań Bernarda Sesboüégo w Grupie z Dombes poszerzanie zakresu rozumienia obydwu stron dialogu wynika z zaangażowania. Wyraża dokładnie tę myśl cytowany w różnych miejscach przez Sesboüégo Louis Bouyer. „Do samej jednak odnowy, dojrzewającej do wzajemnego zbliżenia, dojść może tylko przy zgodnym współdziałaniu oraz przy również wspólnym respektowaniu żywotnego świadectwa, jakie o prawdzie miłości w całym swym życiu, znowu nacechowanym duchem braterstwa, dają wszyscy chrześcijanie, tak prawosławni jak i katolicy. Wtedy to znowu przejawiałaby się jedność Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego, która, jak uważamy, nigdy w gruncie rzeczy nie została zatracona, chociaż przez czas aż tak długo przesłaniały ją czarne chmury braku wzajemnego zrozumienia⁵⁷. Włączająca ekklezjologia zarówno prawosławna jak i katolicka opiera się o świadczenie wobec świata o rzeczywistości przekraczającej świat. Droga soteriologicznego zbawienia przebiega przez świat, w który jako ludzie jesteśmy nieuchronnie uwikłani. Nasze odniesienia do sprawowania władzy czy rozumienia Trójcy Świętej w połączeniu zyskały niezaprzeczalne uzgodnienia. Wymowność tego faktu już świadczy o włączającej ekklezjologii, która nienazywana tak dosłownie funkcjonuje w odniesieniu do pojmowania ekumenicznej drogi chrześcijan, którą opisuje Bernard Sesboüé

⁵⁵ Tamże, s. 7-8.

⁵⁶ Tamże, s. 7-8.

⁵⁷ L. BOUYER, *Kościół Boży. Mistyczne ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 529.

jako rozwinięcie istniejących i zaakceptowanych możliwości rozwoju obydwu stron. Włączający element Kościoła odnosi się do Osoby, która przekracza inne kwestie. W obliczu tego samego Boga ofiarującego zbawienie wierzący prawosławni i rzymskokatolicy dostrzegają wspólną drogę wiodącą ku Niemu poprzez świat, a co za tym idzie, za zadane ludziom zadanie do panowania nad ziemią i wspólnego nią gospodarzenia.

Inkluzywizm polega zatem w pewnej mierze na zarządzaniu powierzonymi ludziom dobrami i ochrony materii oraz osób od zepsucia i innych niesprzyjających czynników.

W kontekście szeroko dyskutowanego przewodnictwa rzymskiego Bernard Sesboüé przygotował rozwiązania, w których sam uczestniczył jako członek. „Grupa z Dombes proponuje nowy i zdecydowany krok w kierunku decentralizacji. Chodziłoby o praktyczne rozróżnienie dwóch funkcji sprawowanych przez Biskupa Rzymu nad Kościołem Zachodu, to znaczy jego odpowiedzialności jako *szafarza komunii wszystkich Kościołów*, na mocy której przewodniczy on, jako następca Piotra, komunii w miłości i jednomyślności w wierze, oraz jego odpowiedzialności jako *patriarchy Zachodu*, na mocy której zarządza on Kościołem łacińskim. Aby to rozróżnienie było naprawdę skuteczne, Kościół łaciński można by było podzielić na kilka dużych Kościołów kontynentalnych (nowe formy «patriarchatu») o szerokim zakresie kompetencji. Taka decentralizacja pomogłaby nadać Kościołowi nowe oblicze i umożliwiłaby patriarchatom prawosławnym, wspólnocie anglikańskiej i ewentualnie światowym federacjom Kościołów wywodzących się z Reformacji zobaczyć konkretnie, do czego zobowiązałaby ich odnowiona pełna komunია z Kościołem Rzymu. Jest rzeczą oczywistą, że ta nowa postawa powinna być przeżywana na własną skalę w Kościołach partykularnych (lub diecezjach), gdzie wymiar wspólnotowy, kolegalny i osobisty znalazłby lepszą równowagę⁵⁸. Równowaga w zaistniałej w świecie sytuacji oraz w odniesieniu jej do chrześcijaństwa jest możliwością na zatrzymanie, aby zobaczyć już dotąd przebytą drogę. Kwestie, które wydają się nie do pogodzenia w sensie ujednoliceń, należy najpierw rozbić na czynniki pierwsze, aby zrozumieć je wszystkie strony dialogu. Algorytmem włączającej eklezjologii jest tutaj chęć nadania Kościołowi wspólnego oblicza, przez które funkcje i sposoby ich sprawowania dawniej i obecnie schodzą na dalszy plan, by wspólnie pochylić się nad treścią wiary.

Wartością samą w sobie na tym etapie jest międzywyznaniowe nawrócenie odnoście formułowania wytycznych ekumenicznej drogi. „Innym obszarem

⁵⁸ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 35-36.

nawrócenia wyznaniowego na poziomie języka życia byłoby oczyszczenie pewnych ludowych praktyk religijnych, gdzie część wiary często miesza się z postawami bliskimi przesądom. Z pewnością byłyby jeszcze inne. Wszystko, co zostało powyżej powiedziane, wpisuje się w perspektywę ekumenizmu duchowego, którego wielkim przedstawicielem był w Lyonie ksiądz Couturier, i do którego wyraźnie zachęcił dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie. Pojednanie między Kościołami może nastąpić tylko dzięki nawróceniu każdego z nich, o które trzeba niestrudzenie prosić w modlitwie. Poza wszystkimi przyczynami koniunkturalnymi, jeśli można powiedzieć, że ekumenizm raczkuje, to dlatego, że to nawrócenie nadal raczkuje. Samo ostateczne pojednanie będzie owocem aktu wzajemnego nawrócenia, który umożliwi nie tylko pełne pojednanie osób, ale także pojednanie wiary, sakramentów i struktury Kościoła. Aby przyspieszyć nadejście tego dnia, nawracajmy się i wierzy w Ewangelię!⁵⁹ Fundamentalnym dobrem powierzonym Kościołom jest wspólna narracja biblijna i Tradycja, które potwierdzą wspólne dążenie do zbawienia i które w sposób szczególny artykułują w połączeniu z obecnym ludzkim życiem. Pojednanie jest dążnością, która wynika z inkluzywnego charakteru samej wiary i faktu bycia chrześcijaninem zanurzonym w zsekularyzowanym świecie. Zachodzi tutaj związek Trójcy Świętej z modlitwą jako przyczyną do zainicjowania i stosowania modelu ekumenicznego.

Budowanie ekumenii dokonuje się również przez relację człowieka z Bogiem. „To stwarzanie na nowo naszego bytu, jakie dokonuje zamieszkiwanie Osób Bożych w nas, ustanawia między Nimi a nowym rodzajem relacji, dzięki którym zostajemy jakby wciągnięci w ruch życia trynitarnego. Jak mówi św. Ireneusz, Duch przybywa nas pochwycić i oddaje Synowi, a Syn daje nas Ojcu”⁶⁰. Algorytm jaki się wyłania z takiego stanu rzeczy można by zawrzeć w kolejności od której pochodzi inkluzywny ekumenizm, mianowicie to pociągnięcie wierzącego przez Tróję Święto doprowadza do uściślenia wiary jako otwartej międzywyznaniowo. „Wiara w Trójedyne Boga stanowi jądro chrześcijaństwa. Światowa Rada Kościołów uważa trynitarną wiarę w Boga w formie posiadanej przez *credo* za naczelną prawdę, która zespala wielość wspólnot chrześcijańskich w jeden Kościół”⁶¹. Wyznania zatem buduje jedna wiara trynitarna. Teologiczne spory są dzisiaj przyczynkami do dyskusji naukowej w świetle objawienia Bożego o charakterze inkluzywno-ekumenicznym.

⁵⁹ B. SESBOUÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 35-36.

⁶⁰ J. DANIELOU, *Trójca święta i tajemnica egzystencji. Znak świątyni czyli obecności Boga*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 30.

⁶¹ A. KHOURA (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 1087.

Z pewną oryginalnością Bernard Sesboüé zbiera swoje wnioski, przedstawiając swoistego rodzaju przenikanie się różnych ujęć wiary. „Te trzy tradycje teologiczne przedstawiają rzeczywistą komplementarność. Muszą się słuchać i uznawać. Nie może być mowy o zredukowaniu właściwego każdemu z nich bogactwa do jednolitości. Muszą jednak również pracować nad nawróceniem swoich słabości i nieporozumień poprzez dialog. Do pewnego stopnia każda tradycja może pośredniczyć między dwiema pozostałymi. Odniesienie do prawosławia jest nieodzowne dla wewnętrznego dialogu na Zachodzie, gdzie łatwiej ulec pokusie poddania się duchowi czasu. Reformacja jest w oczach Wschodu wyrazem chrześcijaństwa pneumatologicznego, dość swobodnego pod względem struktury kościelnej. Katolicyzm jest z kolei pomostem między największymi rozbieżnościami dzielącymi prawosławie i protestantyzm. A wszyscy troje muszą się razem nawrócić na głos młodych Kościołów”⁶². W odwołaniu ogólnym do Kościołów wyłaniających się na podstawie Reformacji i w odniesieniu do prawosławia Sesboüé rozpoznaje konieczność pogłębienia istoty rzeczy. W teologiczno-praktycznej odślonie okazuje się, że Kościoły bazują na tych samych korzeniach, w różnych momentach interpretacji wiary kładą nacisk ma fundamenty wspólne całemu chrześcijaństwu, co nie jest powodem do snucia podejrzeń, ale związane jest z kulturowym ukonkretnieniem danej wspólnoty. Dialog z racji zmiennej czasowej może przybrać innych charakter, a co ważne, jego strony coraz częściej poczuwają się do wspólnej odpowiedzialności za kondycję świata.

W powyższym fragmencie z twórczości Bernarda Sesboüé wyłania się potrzeba zauważenia prawosławia jako elementu chrześcijańskiej wiedzy i praktyki w odniesieniu do wiary w Boga Trójjedynego. Zestawienie obydwu wyznań z panującym w świecie relatywizmem odnoszonym się do wiary pozwala na ruch odśrodkowy w Kościele. W kościele rzymskokatolickim podniesiono wiele kwestii, które są zbieżne z celami obydwu wspólnot wierzących. Możliwość wymiany zdań i wspólnego oglądu na temat obecnego stanu wiary w świecie pozwala na określenie nowych strategii duszpasterskich i pogłębienie teologii, która w wielu punktach jest styczna. Długi rozłam spowodował dystans, który poniekąd trwa do dzisiaj, jest on głównie związany z kulturowym dystansem, jednakże kwestia podejścia do samego dialogu jest dyskutowana. Anatemy zniesione dopiero w 1965 roku powodowały przeszkody we wspólnej narracji teologiczno-ekumenicznej. Ewolucja eklezjologii prawosławnej w kierunku ekumenicznej drogi pomimo braku związków Wschodu z Zachodem pozwoliła na scalenie w obrębie

⁶² B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 78-79.

chrześcijaństwa. Chrzęścjanie przez wzgląd na spory osłabiają sami siebie w świecie, który potrzebuje mocnego i zaangażowanego życia wierzący w Chrystusa.

A w samorozumieniu Kościoła inkluzywność wspólnoty polega na otwartości. Paradygmat „otwartych drzwi” jest tutaj jak najbardziej zasadny. „Kościół musi rozwijać swoją kreatywność, rozumienie wyzwań współczesnego świata, otwierać się na dialog, a nie zamykać się załkniiony. Zamknięty, przestraszony Kościół jest Kościołem martwym. Musimy zaufać Duchowi Świętemu, który jest inspiracją i przewodnikiem Kościoła i który potrafi sprawić, byśmy go słyszeli. Wystarczy przypomnieć sobie relację apostołów z jakże hałaśliwego dnia Pięćdziesiątnicy. «Nagle dał się słyszeć z nieba szum jakby uderzenie gwałtownego wiatru i napełnił cały dom, w którym przebywali (Dz 2,2), a potem wszyscy zaczęli mówić nieznanymi im dotąd językami i wyszli na zewnątrz. Wyszli na ulicę i znaleźli się poza strefą komfortu. Harmonia rodzi się tylko z otwartości. Duch Święty jest Parakletem, jest tym, który wspiera i towarzyszy w podróży, jest tchnieniem życia»⁶³. Wizja papieża Franciszka to wizja uniwersalna o przeznaczeniu powszechnym, jaką też teolodzy wymieniają w innych jego dokumentach jak *Evangelii gaudium*. „Teologicznym fundamentem eklezjologii (...) jest wiara w Bożą miłość, która ogarnia każdego człowieka, cały świat. Franciszek przede wszystkim przypomina, że każdy człowiek jest stworzony przez Boga i wobec tego jest przez niego kochany. Wcielenie syna Bożego wywyższyło i odkupiło całą naturę ludzką, a łaska Boża wypływająca z krzyża chrystusowego dotyka każdego człowieka. Także duch Święty działa we wszystkich ludziach, a nie tylko w widzialnym kościele. (...) konsekwentnie jest więc przyjęta taka perspektywa: Ojciec, Syn i Duch działają w całej ludzkości, w każdym człowieku»⁶⁴. Inkluzywizm eklezjologiczny jest więc owocem pontyfikatu Franciszka, co nie znaczy, że wcześniej nie pojawiał się w dyskusjach i podejściu ekumenicznym. Intuicja papieża Franciszka zbiega się z działaniami i reinterpretacjami podjętymi przez Bernarda Sesboüé. On również podejmuje tematykę Ducha Świętego i pneumatologii w różnorodnych aspektach, za Rahnerem podkreśla „transcendentalną” obecność Ducha, za Bouyerem przedstawia Jego Osobę jako pocieszającą, za Congarem bycie jego Osoby Darem, ale przede wszystkim przekazuje zarys rozumienia pneumatologii, w której jest on wciąż obecny, posyłany i przychodzący do Kościoła jako wspólnoty i konkretnych wierzących⁶⁵. Kościół inkluzywny to wspólnota dynamiczna

⁶³ C. MUSSO. *Nadzieja. Autobiografia*, przeł. A. Kowalewska, Warszawa 2025, s. 352.

⁶⁴ J. SŁOMKA, *Główne linie eklezjologii Evangelii gaudium*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 2019, t.1, s. 99–112.

⁶⁵ B. SESBOÜÉ, *L'Esprit sans visage et sans voix: Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paryż 2009.

ożywiana mocą, życiem i miłością Trójcy Świętej przez co model ekumeniczny wynika z reinterpretacji Ewangelii oraz dosięga nowych wyzwań, które wiążą Kościół z całą ludzkością.

Warto też uzmysłowić sobie charakter wiary jaki wypływa z takiego algorytmu. Ten związek opisuje Ratzinger. „Powiedzieliśmy, że powiązanie przez Rahnera historii i istoty w pojęciu «absolutnego Zbawiciela» prowadzi do duchowości akceptacji samego siebie i utożsamienia człowieczeństwa jako takiego z chrześcijaństwem. Widzieliśmy, że dokonane w ten sposób wyzwolenie chrześcijańskiej partykularności nie znajduje zadowalającego celu, ponieważ rzeczywistość jako taka – człowiek taki, jakim jest – nie może być celem bezwarunkowej akceptacji, lecz raczej zawiera w sobie bodziec do jej wielkiego zakwestionowania. Musimy zatem poszukać korekty, lepszej formy. Antycypując powiem, że trzeba iść w kierunku duchowości nawrócenia ekstazy, samoprzekraczania”⁶⁶. Przekraczanie swojego rozumienia jest podstawą do rozumienia historii naznaczonej wejściem w nią Syna Bożego oferującego zbawienie całej ludzkości, a nie jakiejś jej uprzywilejowanej części

Podsumowanie

Można mówić o pewnym modelu chrześcijaństwa, który opiera się o ekumeniczne założenie, w którym ludzkość pomimo podziałów prezentuje wartości prymarne i czyni z faktu wiary w Jednego Boga odniesienie główne, które nie tylko, że nie próbuje zacierać różnic, ale też rozwijając własne teologie, dąży do rozumowej refleksji nad algorytmem, który pomógłby w dojściu do wspólnych konsensusów albo też dialogu, który wszystkim stronom pozwoli na uaktualnienie wiary obecnie przeżywanej i wyznawanej.

Sesboüé odwołuje się do wspólnej tradycji i tekstów przeżywanych przez wszystkich wierzących chrześcijan. Ewangelia jest czytana według niego w kluczu usprawiedliwienia, które bywa problematyczne jeżeli nie zostaną wyjaśnione „problemy języka” w wyrażaniu prawdy o człowieku usprawiedliwionym, który nie jest nie tylko w sposób „uznaniowy” uwolniony od własnych przewinień, ale także dotyka Bożego rozumienia sprawiedliwości.

W kontaktach z innymi wyznaniem pojawiają się kwestie teologiczno-praktyczne od zasadności i skuteczności sakramentów po odniesienie do sposobu ingerencji Trójcy Świętej w życie poszczególnych osób.

⁶⁶ J. RATZINGER, *Opera Omnia, Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Pierwsza część tomu, przeł. J. Merecki, Lublin 2018., s. 481.

Wyzwanie odczytywane przy okazji różnych dokumentów, zwłaszcza „Wspólnej deklaracji”, dotyczy wyzwania, którym jest nawrócenie wyznaniowe, niejako chodzi o prawdziwe nawrócenie, w którym zostanie zauważony również podział wierzących.

Bernard Sesboüé w tym temacie zwraca uwagę na język religijny dopuszczający zróżnicowanie, które często blokowane jest przez skostniałe nawyki obecne pośród danej wspólnoty. Przekazywanie słów, co do których znaczenie jest niepewne, nie poprawia sytuacji chrześcijaństwa w świecie. Współczesna eklezjologia w swoich odniesieniach do tekstów patrystycznych i biblijnych powraca do klasycznych odniesień, czyniąc je przejrzystymi na wierzących i zaznajamiających się z narracją o zbawieniu. Dla rzymskokatolików chrystologia z prawosławnymi jest do pogodzenia, gdyż uznają autentyczność wiary w Syna Bożego, mimo że pojawia się czasem słownictwo, którego nie ma w naszym aktualnym wyrażaniu się o tajemnicy relacji Trójcy z ludźmi w Kościele. W stosunku do pojawiającej się potrzeby ekumenicznego nawrócenia Bernard Sesboüé prezentuje podobne do papieża Franciszka podejście, niejako podążając za jego kolejnymi dokumentami i wypowiedziami. Bazą jest nauczanie Kościoła oraz obecnie jego prezentowana wykładnia, chociażby przez papieństwo. Priorytetem jest troska o Kościół rozumiany jako osoby wierzące i potencjalnie wierzące, które wspólnota może zagubić lub stracić. „Dziś kiedy młode pokolenie otwarcie mówi o trudnościach w swojej relacji z Kościołem, bardziej niż martwić się sekularyzacją, powinniśmy zastanowić się nad naszym świadectwem. Gdyż przecież to świadkowie poruszają serca. Już św. Ignacy pisał, że «lepiej być chrześcijaninem, do tego się nie przyznając, niż mówić to, nim nie będąc», ponieważ na koniec życia nie będziemy pytani, czy byliśmy wierzący, ale czy byliśmy wiarygodni”⁶⁷. Wiarygodność wobec świata dominuje w perspektywie Bernarda Sesboüé, który podejmował problemy aktualne i nie uciekał od historycznych błędów Kościoła.

Dużą odpowiedzią jest również praca w trosce o przemianę świata na lepszy w metodologii *Grupy z Dombes*. Inspiracją grupą teologów, jaka stała się udziałem teologa znad Sekwany, którego teksty są zgłębiane w kolejnym rozdziale, zmienia jego całościowe ujęcie eklezjologii, gdyż nie patrzy on jedynie w głąb swojego konfesyjnego wyboru życiowego, ale podaje dalej wiedzę i sposób dyskusji nad kluczowymi elementami chrześcijaństwa z osobami, które historia oddzieliła od jedności z Kościołem rzymskim. W recepcji dokumentów i chęci ogólnej, która przejawia się w Rzymskim Kościele na temat włączenia braci prawosławnych

⁶⁷ C. Musso. *Nadzieja...*, s. 352.

Sesboüé ubolewa nad skąpyimi wynikami prowadzonych dialogów. Powraca w tym miejscu kwestia różnic kulturowych, które w dalszym ciągu są blokadą dla mentalności i rozumienia wspólnoty jako prowadzonej przez tę samą Trójcę Świętą.

Jako członek Międzynarodowej Komisji teologicznej francuski teolog znad Sekwany ma podejście powszechne i związane z konkretnymi wyzwaniami, jak globalizacja, przemieszczanie się ludności, sekularyzacja czy też prób, zrównywania wszystkich religii do jednego mianownika. Czymś innym jest szukanie równości między religiami i wprowadzanie relatywizmu czy też postawy pasywnej rezygnującej z zaangażowania całego człowieka, a czymś innym strategia ekumeniczna, w której następuje celowe pominięcie tożsamości wyznaniowej na rzecz wspólnego budowania świata w stronę jedności wierzących, bronięcia godności osoby, unikania przemocy oraz pokazywania, że ludzkie postępowanie i działanie w świecie jest do oceny ludzkiej, a wierzący w tym Bernard Sesboüé dopowie, że jest jeszcze do zdania o nim sprawy przed Panem Wszechdziejów. Odwołując się do patrystyki, jeszcze bardziej przybliża antropologię chrześcijańską, w której człowiek jest partnerem Boga. Uściślenia biblijnych narracji potwierdzają inkluzywne zaproszenie Trójcy świętej, które jest potwierdzane i odkrywane jako żywa obecność.

Urząd Nauczycielski Kościoła odwołuje się w swoich dokumentach do wszystkich ludzi, gdyż ma świadomość misji, która przekracza ludzkie wyobrażenie i która zależy od Boga w Trójcy Jedynej, a ludzkie działanie może albo tę misję otwierać, albo blokować. W dziedzinie ekumenizmu szczególne znaczenie ma Sobór Watykański II, który odmierza czas i zauważa konieczność wspólnej drogi z innymi chrześcijanami, aby powiększyć zakres głoszonego orędzia. W zakresie współpracy z kościołami poreformacyjnymi oraz prawosławnymi nad samorozumieniem Kościoła, pozostają wciąż żywotne kwestie odnoszące się do praktyki kościelnego funkcjonowania oraz nieomyślności.

Nie sposób odnieść się do wszystkich wątków poruszanych przez Bernarda Sesboüé, dlatego powyższy rozdział jest zarysem, który może w przyszłości zostać poszerzony.

W refleksji naukowej Sesboüégo powraca spojrzenie, które wychodzi od wspólnych początków kościołów chrześcijańskich. Rozróżnienia dotyczące luteranizmu, podejścia reformowanego, anglikanizmu i prawosławia domaga się uszczegółowień szacunku dla historii danego Kościoła. Obowiązkiem teologii jest odpowiedzenie światu na zagadnienie tożsamości chrześcijaństwa oraz jego kulturowego zakotwiczenia. Natomiast baza, w której odnajdują się razem

poszczególne wspólnoty, jest ta sama. Różne sposoby interpretacji i próby uzdrowienia Kościoła poczyniły w nim różnice i, jak nazywa to Sesboüé, „subtelne rozszczepienia”, które po dziś dzień stanowią wyzwanie do dialogu i rozwinięcie teologiczno-ekumenicznych.

Algorytm prezentowany przez Bernarda Sesboüé zawiera w sobie historię dogmatów, w których precyzyjnie ujmując kwestię zawinionych przez Kościoły nadinterpretacji danych odnoszących się do relacji z Bogiem oraz Kościołem.

Eklezjologia inkluzywna ściśle wiąże ze sobą perspektywę ekumeniczną zawierającą wspólny mianownik, którym jest uniwersalizm zbawczy. Eklezjologia kościelna nie powinna zatrzymywać dla siebie tajemnic zbawczych, ale szukać okazji do naświetlenia narracji o Jezusie z Nazaretu także w odniesieniu do czystej Jezuologii i przekazywania danych dogmatyczno-historycznych. Inkluzywna eklezjologia w modelach ekumenicznych prezentowanych przez Sesboüégo wynika głównie z rozwoju między chrześcijanami zbieżnych elementów, które w pierwszej kolejności należy uściślić. Zadaniem uprawiania eklezjologii inkluzywnej o zabarwieniu ekumenicznym jest prostota, która pozwala wszystkim stronom dialogu odnosić się do rzeczywistego rozumienia terminów i ich możliwych interpretacji. Brak recepcji i aktualizacji jest błędem i blokuje włączający charakter wiary.

Jeżeli chodzi o warstwę dogmatyczną należy zauważyć, że wszystkie wyznania chrześcijańskie opierają się na jakiejś interpretacji Trójcy Świętej, która w praktyce danego Kościoła różnie się wyraża. Mimo to istnieje konieczność wyjścia Kościoła *ad extra*, gdyż wynika to z jego misji głoszenia i uaktualniania Ewangelii.

Podobnie jak niegdyś św. Hieronim pisał o analogii wynikającej z braku znajomości Chrystusa z powodu braku znajomości tekstów biblijnych, tak można to przełożyć na model ekumenicznego rozdziału, gdyż, jak twierdzi Bernard Sesboüé, brak znajomości Trójcy Świętej spowodował podział chrześcijaństwa. Do natury trynitarniej należy jedność, której obce są rozszczepienia na podobne sobie, ale różniące się wspólnoty. Istnieją wciąż aktualne tematy dogmatyczne odnoszące się do władzy, która może zostać niewłaściwie zinterpretowana. Terminologia związana z Trójcą Świętą czy też oficjalnymi dokumentami kościelnymi wymaga recepcji i jest to zadanie teologii systematycznej. Interioryzacja treści chrześcijańskiej przemowy wynika z rozumienia wiary w jej kanonicznym ujęciu, zatem inkluzywne podejście do wiary nie tylko danego wyznania jest podstawą do dalszych dociekań. Na obecnym etapie eklezjologii wiele tematów poddano recepcji przez pojawiające się nieścisłości lub pozornie sprzeczne dążenia, które należy ponazywać i naukowo ukazać jako ortodoksyjne.

Mimo rozdziału chrześcijanie różnych wyznań pochylają się są nad tymi samymi źródłami wiary wraz z osobistym i wspólnotowym doświadczeniem Boga, który jest nadal i pozostanie tajemnicą o czym przypominają soborowe dokumenty. Powrót do centralnych treści bliskich każdemu kościołowi otwiera szereg rozumień, które, mnożąc interpretacje, poszerzają wzajemne rozumienie i szukanie wspólnej drogi ku Trójcy Świętej.

Wspólne działania na rzecz braku przemocy czy przeciwstawieniu się niesprawiedliwości obecnej w świecie nasilają się i pozostają wyzwaniem ponad-wyznaniowym. Uzasadniona nadzieja, w której odczytać można inkluzywizm Bernarda Sesboüé rozciąga się od tematu wspólnej odpowiedzialności za cały świat również niewierzący po wnikliwe interpretacje funkcjonowania poszczególnych wyznań na płaszczyźnie teologiczno-praktycznej.

Rola Ducha Świętego i reprezentowania ludzkiej władzy w Kościele roszczącym sobie prawo do nieomylności pozostają aktualne w dialogu międzywyznaniowym. Na linii prapoczątków, poczynając od tekstów skrypturystycznych po Ojców Kościoła i pracę teologów reprezentujących odmienne tradycje chrześcijańskie, Bernard Sesboüé opisuje dialog, który sięga do możliwego porozumienia w danej kwestii. Szczycem i owocem dialogu jest, wedle *Grupy z Dombes* oraz Sesboüégo pojednanie, które jest czymś innym niż porozumienie teologiczne. Wynika ono z nawrócenia wyznaniowego, które zasada się na nawróceniu ku Trójcy Świętej. Kościół pozostaje w służbie włączania ludzi w narracje o Synu Bożym, zatem potrzebuje także czystości w intencji i prowadzeniu działań jaka jest możliwa dzięki żywemu nawracaniu się do Boga i rozeznawaniu Jego koncepcji funkcjonowania wierzących w świecie.

Inkluzywne zapatrywanie czasami wiąże się z pozostaniem na granicy rozumienia danych kwestii tak, aby siłowo nie zmuszać rozmówcy dialogu do zmiany. Eklezjologia ekumeniczna niesie ze sobą samoświadomość określonych zamian, które powstały przez podział chrześcijaństwa. Pamiętać należy, że wciąż istnieją takie, które nie mogą zostać przewyciężone, zatem pozostaje droga nawrócenia i wsłuchiwania się w Trójcę Świętą obecną w wierzących.

Wspólna droga w tym przypadku wspólnot poreformacyjnych i prawosławnych z rzymskokatolickimi pozwala na unikanie pokus tj. uzurpowanie sobie władzy czy odbieranie komukolwiek możliwości zbawienia. Wspólna perspektywa odnosząca chrześcijan do Trójcy Świętej pozwala na odniesienie modelu ekumenicznego jako gwaranta pewności, że jesteśmy współsiostrami oraz współbraćmi, którzy posiadają wspólne lub podobne fundamenty wiary.

Inkluzywna eklezjologia czerpiąca z ekumenizmu duchowego wyłania ruch Kościoła ku innym chrześcijanom i ludziom otwartym na te narracje. W obszarze relacji z kościołami innych wyznań istotą jest umacnianie pokoju, a w doktrynalnej warstwie jasne i rzeczowe wyjaśnianie stanowisk w postawie wychodzenia ze swoich wyznaniowych skrótów językowych na rzecz języka uniwersalnego dialogu. Jedność chrześcijan nie jest kwestią dodatkową, ale powinnością wypływającą z Ewangelii. Na drogach jedności wierzący stykają się ze światem, któremu wspólnie służą i są mu potrzebni, a wręcz niezbędni. Model ekumeniczny jest potrzebą rozumienia wiary jako uniwersum chrześcijańskiego wkładu w toczącą się historię.

ZAKOŃCZENIE

W końcowej części tej pracy przyszedł czas na konkluzje, w których wyłania się zakres poczynionych badań.

Eklezjologia na przestrzeni wieków odpowiadała na pojawiające się kwestie sporne czasów, w których wspólnota wierzących napotykała zagrożenia, zniekształcenia lub zmiany wynikające z podziałów. Eklezjologia o charakterze ekumenicznym uprawiana przez Bernarda Sesboüé również odpowiada na pojawiające się zmiany i wyzwania. Obecność i działalność Kościoła w świecie wynika z tego, że Kościół jest powszechny i uniwersalny, a zatem jego misja dotyczy całej ludzkości.

U Bernarda Sesboüé pojawiają się wątki świadczące o inkluzywnym rozumieniu Kościoła. Autor wpisuje się zatem w nurt eklezjologii inkluzywnej. Zapotrzebowanie na inkluzywne rozumienie eklezjologii ma przełożenie na ekumenizm i samorozumienie wspólnoty wierzących.

Po Soborze Watykańskim II nastąpiło otwarcie na świat, dla którego wiara ma charakter powszechny. Zwrócono między innymi uwagę na znaczenie słowa „katolicki”, które nie odnosi się do jednej denominacji, a jest przyczynkiem do dyskusji na temat głoszenia orędzia o zbawieniu całemu światu. Źródłami tej postawy są najstarsze teksty i symbole wiary obecne w pierwotnym Kościele. Z nich do tej pory czerpią różne wyznania chrześcijańskie, akcentując jedne bardziej, a drugie mniej. Ekumeniczny model jedności wychylonej ku światu całemu, bo nie chodzi tylko o obecnie wierzących, wypływa z recepcji Kościoła przedstawionej w dokumentach soborowych. Bernard Sesboüé, idąc kolejno przez poszerzanie tego otwarcia na dialog z ludzkością jako podmiotem głoszenia narracji o zbawieniu, próbuje uargumentować zasadność wspólnej drogi i konieczność współlistnienia z różnymi wspólnotami. W „Dekrecie o ekumenizmie” podkreśla Sesboüé precyzyjność formułowania wiary tak, aby była ona jasno przedstawiona.

Intencją technicznie nazywanego „modelu ekumenicznego” Bernarda Sesboüé nie jest bowiem jakiekolwiek szkodenie czystości wiary czy fałszywie rozumiany irenizm, ale wzajemne zrozumienie i dogłębne analizy, które są zachętą do dialogu z innymi braćmi.

W swoich poszukiwaniach przedstawia czytelnikowi nie tylko kompendium wiedzy na temat aktualnej wspólnej drogi ekumenicznej, zaprasza go także do pogłębienia lektury przez załączone w tekście i przypisach wskazania do interioryzacji zarysowanych przez siebie treści u innych autorytetów teologicznych, filozoficznych czy też starożytnych pisarzy kościelnych oraz Biblii.

Sposób pojmowania eklezjologii i związanej z nią drogi ekumenicznej wyjaśnia francuski teolog przez odwołania do interpretacji tekstów skrypturystycznych, za Janem Chryzostosem podkreśla, że w tekście Ga 3, 28 ludzie niezależnie od statusu materialnego, płci czy miejsca w kościele są równi, załączył również wyjaśnienie o wielkiej żalości serca Jana Chryzostoma nad tym, że nastąpił niejaki upadek obyczajów z racji istnienia człowieka we wspólnocie, którego zadaniem było pamiętanie o umieszczeniu tablic mających na celu oddzielenie kobiet i mężczyzn na liturgii. Kształtowanie się ekumenicznej drogi było w Kościele długim i mozolnym procesem. Jednak przewrót obecny dzisiaj dzięki soborowym dekretem i dokumentom doprowadził wierzących do wspólnych inicjatyw na rzecz całej ludzkości, nie zamknął się jedynie na wspólnej modlitwie, ale zajął się obecną kondycją świata.

Dialog doktrynalny związany jest u Sesboüé z nawróceniem, w tym nawróceniem intelektu, które pozwala na szersze rozumienie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Czynnikiem, który pozwala na wszelką zmianę myślenia, jest według niego decyzja o poddaniu się Duchowi Świętemu. W swojej książce *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères, la Vierge Marie* odnotowuje konieczność przejścia i reinterpretacji obecnego funkcjonowania kościołów czy też chrześcijaństw obecnych w świecie na takie, które uwzględnią schemat zawierający między innymi: pojednanie, potrzebę transformacji wspólnot wedle ekumenicznego rozumienia, odtworzenie widocznych znaków jedności chrześcijaństw, przyjęcia nieodwracalności tego procesu.

Bernard Sesboüé jest jednym z kluczowych myślicieli, który przyczynił się do rozwoju ekumenizmu w Kościele katolickim. Miał on wpływ na współczesną teologię ekumeniczną, w szczególności poprzez prace na temat dialogu ekumenicznego. Interesował się zagadnieniami fundamentalnymi takimi jak: katolickie pojęcie zabawienia, reinterpretacja terminów Kościoła i odniesienie do sakramentów w kluczu obecnego w Kościele dialogu ekumenicznego. Jego działalność

naukowa mimo często podkreślanych subtelnych różnic oscylowała w podobieństwa między katolickim a protestanckim podejściem do kwestii dążenia do lepszego rozumienia różnic, które mają być dogłębnie badane, ale które nie stanowią barier w dialogu, mogą co najwyżej stać się jego treścią.

W swoim zarysie odniósł się do wspólnot poreformacyjnych, aby jeszcze lepiej ukazać Kościół jako wspólnotę otwartą. Jego zakotwiczenie w rzymskokatolicyzmie nie blokuje go w analizach nad prawosławiem, protestantyzmem czy zwykłym patrzeniem na człowieka jako tego, który jest zaproszony do relacji z Trójcą Świętą.

Samo zagadnienie rozłamu w Kościele jest dla niego szansą do samorozumienia wspólnoty i nawrócenia rozumianego zarówno duchowo jak i intelektualnie. Algorytm Bernarda Sesboüé zakłada przyglądanie się danej kwestii czy tematowi wedle porządku, który on ze sobą niesie, mianowicie zaczyna od teologii biblijnej, aby potem skonfrontować ją z komentarzami patrystycznymi, magisterium Kościoła i teologami zasłużonymi w danej tematyce, a w końcowej części sam dokonuje podsumowań i usystematyznia dostępną wiedzę. Początki pojednania widzi w oparciu o teksty skrypturystyczne, gdzie widać wpływy zarówno egzegetów, historyków jak i teologów, a to daje podłoże do interdyscyplinarnego odczytywania wiary. Biblijna teologia ujmuje najczęściej dwóch partnerów dialogu i łączy naturalnie Boga z człowiekiem, tudzież z grupą ludzi najczęściej też pod przewodnictwem jednego człowieka. Różnorodność sytuacji i zdarzeń soteriologicznych w tekstach skrypturystycznych udowadnia, że nie ma takiej sytuacji, w której droga do Boga byłaby zamknięta, jeżeli człowiek jest otwarty i szuka. W odniesieniu do Ojców Kościoła Sesboüé zauważa, że oni podkreślają wpierw nawrócenie, a później płynące z niego działanie. Za Ignacym z Antiochii znalezionym u Möhlera wyraża przekonanie, że „Prawdziwy Bóg nie mieszka tam, gdzie jest izolacja» Ta refleksja przekonuje nas też, jeśli jest taka potrzeba, o «obiektywnie» heretyckim charakterze obecnej sytuacji może ona karmić naszą medytację i nasze ekumeniczne działanie”¹. Pokazuje Sesboüé możliwość wejścia w szereg pułapek, które zatruwają nasze myślenie i mogą przesłonić działanie. Postęp w drodze ekumenicznej czy „modelu ekumenicznym” obecnym w dziełach Sesboüégo wynika z postępu w relacji z Bogiem. Potem dopiero w wyniku dialogu i badań naukowych chrześcijanie próbują uczynić postęp w jedności do Boga i samych siebie.

¹ B. SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique...*, s. 20; Por. przypis 47.

W ekumenicznej myśli Bernarda Sesboüego dostępne jest inkluzywne podejście do wiary, które argumentuje on wcześniejszymi etapami w dochodzeniu do konkluzji swoich analiz. Zarówno teologia biblijna i archeologia, jak i komentarze patrystyczne czy dokumenty kościelne wraz z teologami różnych wyznań są podstawą do odkrycia Trójcy Świętej jako bytu otwartego na ludzkość, która nie jest dla niej obojętna.

Hipoteza badań o występowaniu ekumenicznego interpretowania eklezjologii została potwierdzona. Sposób odczytywania tej teologii poprzez teksty źródłowe chrześcijaństwa również pozostał zbieżny z tokiem analizowanych tekstów Bernarda Sesboüego. Hipoteza badawcza o zapotrzebowaniu na inkluzywne rozumienie i inkluzywne występowanie w tekstach Bernarda Sesboüego eklezjologii ekumenicznej wyłania się z poszczególnych etapów jego pracy. W pracach znakomitego naukowca można wyróżnić pewien algorytm, którego się trzyma konsekwentnie. Sam mianowicie nie odnosi się do danej kwestii, jeżeli wpierv nie uokretni jej w historii Kościoła i nie przedstawi wielorakich jej odniesień i zawiłości. Zebrał on dostępną wiedzę, którą się dzieli, opatruje komentarzami i systematyzuje. Zgadza się z definicją teologii Ratzingera. „W ujęciu katolickim teologia jest próbą naukowego opracowania faktów wiary chrześcijańskiej. Istotna jest zatem dla niej podwójna wieź: z duchem wiary i duchem nauki. Jako nauka o wierze teologia widzi w twierdzeniach wiary swój przedmiot, którego nie może ani wytworzyć, ani znieść, a któremu metodyczne myślenie ma służyć przez to, że prowadzi go do pogłębionego rozumienia i bardziej żywotnego przyswojenia. Twierdzenia wiary katolicki teolog otrzymuje z mowy Kościoła, który wie, że jest związany podwójną jednością Świadectwa: Pisma i Tradycji. Kościół katolicki jako konkretny strażnik słowa jest zatem dla teologa *norma proxima et directa* jego nauczania, przy czym ta bezpośrednia norma jest zarazem norma *normata et mere directa*, dla której normą jest historycznie przekazane słowo Objawienia”². Bernard Sesboüe znany jest jako teolog, który nigdy nie popadł w kary kościelne czy też jego publikacjom nigdy nie zarzucono rażących odstępstw od wiary prezentowanej w Kościele. Jest on nazywany „teologiem nawrócenia”³, a przez jego delikatność, wspomina się o subtelnych rozróżnieniach, które, będąc trwaniem w czystości wiary wyznawanej, są jednocześnie otwarciem na innych wierzących, jak i niewierzących. Doktryna wiary zawsze stanowiła centrum jego rozważań, od

² J. RATZINGER, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach. Pierwsza część tomu, Opera Omnia*, t. IX/1, (teologia katolicka. Artykuł leksykonie, 1962), przeł. J. Marecki, Lublin 2018, s. 223.

³ J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, s. 338-353.

których wychodził w swoich badawczych analizach, pozostawiając przy tym krytycyzm i jasność wypowiedzi, gdyż sam walczył o należyte i precyzyjne używanie teologiczno-religijnego języka. Kierował się bezpośrednimi tekstami źródłowymi oraz wytworzonymi w historii interpretacjami. W swojej narracji o zbawieniu nie pomijał kontekstu i siedliska życiowego tak, aby uzmysłowić czytelnikom realia wydarzeń i słów, które dzięki nim pozostały do użytku Kościoła.

Na podstawie badań należy wymienić szereg aplikacyjnych teologicznych (teoretycznych i praktycznych) wniosków odnośnie tematu. Wśród teoretycznych implikacji można zauważyć:

- włączenie się w dyskusję o ekumenicznym wymiarze eklezjologii,
- włączenie się w dyskusję teologiczną pomiędzy eklezjologią inkluzywną i ekskluzywną,
- wyodrębnienie wątków odautorskich,
- uporządkowanie zagadnienia odnoszącego się do ekumenicznej drogi Kościoła,
- pogłębienie rozumienia Kościoła proponowanego przez Sobór Watykański II,
- włączenie się w „rozwijanie dogmatu” oraz przedstawianie go w formie narracji otwartej na dialog ze światem,
- rozwój argumentacji wobec nurtu przeciwnego (ekskluzywnego),
- argumentację, w której narracja o zbawieniu jest niejako przedprożem wiary,
- przyczynienie się do rozumienia *Jezusa z Nazaretu* przez pryzmat współczesności, ale też obrazy poszczególnych Kościołów i chrześcijaństw,
- rozwinięcie argumentacji z „preludium” wydania Syna Bożego za ludzkość, to znaczy akcentowanie w debacie naukowej intencji „dla” i „za” człowiekiem, łączenie antropologii i filozofii – interdyscyplinarny dialog nauk o Jezusie historycznym,
- rozwój języka „skostniałego” na pogłębioną analizę historyczno-analityczno-krytyczną.
- Jeżeli chodzi o praktyczne zastosowanie badań algorytm rozumienia modelu ekumenicznego przez Bernarda Sesboüégo może przyczynić się do:
 - interpolacji w życiu Kościoła,
 - dyskusji także o charakterze jezuologicznym,
 - głosu w kwestii przyszłości Kościoła i jego otwartości na inne pojawiające się wyzwania,

- bezpośredniego przygotowania do dialogu teologicznego,
- bezpośredniego przygotowania do dialogu interdyscyplinarnego,
- powstania zmiany o charakterze paradygmatu nawrócenia ekumenicznego
- powstania zmiany o charakterze paradygmatu „oczyszczania pamięci” (por. Jan Paweł II, 1984, Szwajcaria),
- pojawienia się możliwości międzywyznaniowych interpretacji tekstów,
- pojawienia się możliwości postulatów nawrócenia skierowanego do poszczególnych Kościołów, każdego wierzącego (w tym teologów), a zwłaszcza do kościelnych hierarchów,
- interioryzacji doświadczenia dombeskiego nt. krytycznego i wiarygodnego podejmowania newralgicznych kwestii teologii ekumenicznej,
- dyskusji nad ekumenicznym rozumieniem Kościoła i świata.

Wkład Bernarda Sesboüé w teologię XX wieku jest zauważony, jego twórczość miała charakter ekumeniczny i tak też jest odczytywana po jego śmierci. W ruchu ekumenicznym dążącym do jedności chrześcijan i rozumienia ponadkonfesyjnego kładł on nacisk na naukowe analizy, nawrócenie, rozeznanie pochodzące od Ducha Świętego oraz aktywne zaangażowanie w sprawy społeczne jako sprawy świata, do którego powołany jest Kościół. Mimo iż termin „model ekumeniczny” nie pojawia się w tłumaczeniach tekstów Sesboüégo, nadaje się on do nazwania szeregu myśli i analiz tego autora, którego eklezjologia nosi znamiona ekumenicznej drogi Kościoła.

Niniejsza praca jest pewnym zarysem, gdyż nie sposób odnieść się do wszystkich inspiracji Bernarda Sesboüégo. Jego książki są swoistego rodzaju bazą wiedzy i danych teologicznych, same odwołanie się do źródeł, z których on sam korzystał jest wręcz niemożliwe, zatem na ramy wykrojonego tematu powstał szablon ze schematem prowadzonych przez niego badań. Można powiedzieć, że u Sesboüégo występuje niejako algorytm w oparciu o etapy jego poszukiwań jak i pewne niezmiennie dane, które są wartością ekumeniczną rozumianą jako element obligatoryjny w eklezjologii i naukach jej pokrewnych. Sobór wnosi odnowę i recepcję, zatem nie ma mowy o dodatku, ale o konieczności wiary ekumenicznej wychylonej. Wszystkie jego konstrukcje teologiczno-historyczno-kulturowe są tworem przemyślanym i zaplanowanym od podstaw w taki sposób, by konstrukcja była jednocześnie odzwierciedleniem otwarcia chrześcijaństwa, ale jednocześnie pozostała chrześcijaństwem mocno zakorzenionym w wybranej przez niego samej wyodrębnionej denominacji.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła wymieniane są zgodnie ze skrótami przedstawionymi w Encyklopedii katolickiej (*Encyklopedia katolicka, Wykaz skrótów*, Wydanie drugie poprawione i rozszerzone, opracowany przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicza, R. Sawę, Lublin 1993), cytaty z Pisma Świętego są czynione za tekstami źródłowymi Bernarda Sesboüé lub literaturą przedmiotu.

Literatura źródłowa

Sesboüé B., *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV siècle*, Paryż 1993.

Sesboüé B., *Ewangelia i tradycja*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2012.

Sesboüé B., *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Bruksela 2013.

Sesboüé B., *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, przeł. P. Rak, Tom 2, Kraków 2001.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus Jedyń Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, przeł. A. Kuryś, Tom 1, Poznań, 2015.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, przeł. P. Rak, Kraków 2006.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus Jedyń Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu. Opowiadania o zbawieniu. Propozycja soteriologii narratywnej*, przeł. A. Kuryś, Tom 2, Poznań, 2016.

Sesboüé B., *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paryż 2006.

Sesboüé B., *L'exégèse patristique de l'épître aux galates. Textes édités par Isabelle Bochet et Michel Fédou*, „Recherches de Science Religieuse” 2015, nr. 4, T. 103, s. 579-582.

- Sesboüé B.**, *L'Esprit sans visage et sans voix: Brève histoire de la théologie du Saint-Esprit*, Paryż 2009.
- Sesboüé B.**, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, przekł. A. Kuryś, Poznań 2007.
- Sesboüé B.**, *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères, la Vierge Marie*, Paryż 1990.
- Sesboüé B.**, *Władza w Kościele. Autorytet prawda i wolność*, przekł. P. Rak, Kraków 2003.

Literatura przedmiotu

- Balthasar H.**, *W pełni wiary*, przekł. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Barreau J.**, *Abyście przez wiarę życie mieli*, przekł. I. Adamska, J. Hennełowa, H. Malewska, Kraków 1969.
- Bartnik C.**, *Dotknąć Boga żywego. Różne szkice teologiczne*, Lublin 2004.
- Biel P.**, *Opowiadania o zbawieniu. Narratywny model soteriologii w ujęciu Bernarda Sesboüé*, Tarnów 2007.
- Błasiak P.**, *Eklezjologia papieża Franciszka. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Gdynia 2023.
- Bokwa I.**, *Podstawowe aspekty teologii narracyjnej w świetle refleksji systematycznej*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 2013, nr 20, s. 19-31.
- Bouyer L.**, *Kościół Boży. Mistyczne ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego*, przekł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977.
- Bouyer L.**, *Misterium paschalne*, przekł. A. Zuberbier, Kraków 1973.
- Chenu M.**, *Lud Boży w świecie*, przekł. Z. Włodkowa, Kraków 1968.
- Daniélou J.**, *Trójca święta i tajemnica egzystencji. Znak świątyni czyli obecności Boga*, przekł. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Chromański A. (red.)**, *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Warszawa 2014.
- Christian Perspectives on Theological Anthropology. A Faith and Order Study Document**, Faith and Order Paper No. 199, Geneva 2005.

Delumeau J., *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przek. P. Kłoczowski, Warszawa 1968.

Dudek A., *Znaczenie Kościoła Katolickiego (Co to jest, pojęcie i definicja)* – Znaczenia, [online] <https://znaczenia.com.pl/znaczenie-kosciol-katolicki-co-to-jest-pojecie-i-definicja-znaczenia/> [dostęp: 03.02.2022].

Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, Liturgia, Ikono-graphia*, przek. A. Liduchowska, Kraków 1996.

Evdokimov P., *Prawosławie*, przek. J. Klinger, Warszawa 1964.

Franciszek, *Adhortacja apostołska ewangelii gaudium*, [online] https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 12.12.2024].

Franciszek, *List apostolski motu proprio Ad theologiam promovendam*, [online] <https://wieg.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp: 01.09.2025].\

Glaeser Z., *Soborowy dekret Unitatis redintegratio dokumentem ekumenicznego przełomu w Kościele katolickim*, [w:] A. Chromański (red.), *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, Warszawa 2014, s. 68-69.

Guillet J., *Jezus Chrystus w naszym świecie*, przek. E. Szwarzenberg-Czerny, Warszawa, 1980.

Guitton J., *Kościół współczesny. Kościół i świeccy. Kościół i Ewangelia. Ku zjednoczeniu w miłości*, przek. B. Majchszak, H. Bednarek, J. Rybałt, H. Szwykowska, A. Borkowska, Warszawa 1965.

Hintz, M., T. Zieliński T. (red.), *Ekumenizm i Ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny*, Warszawa 2010.

Hryniewicz W., *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993.

Jankoski A., *Autorytatywne nauczanie Kościelne według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Lublin 2013.

Kałuzny T., *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie (2016)*, „Studia Oecumenica” 2018, nr 18, s. 147–160.

Kałuzny T., *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012.

- Kantyka P.**, *Chrześcijańska alterglobalizacja. Człowiek wobec globalizacji w antropologicznoteologicznej wizji Światowej Rady Kościołów*, Lublin 2016.
- Kasper W.**, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Kasper W., Moltman J.**, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, przeł. A. Kuć, Kraków 2005.
- Kasper W.**, *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979.
- Khoura A. (red.)**, *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm. Chrześcijaństwo. Islam*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1998.
- Klinger J.**, *Dzieła zebrane. O istocie prawosławia*, opracowanie H. Paprocki, Kraków 2023.
- Kubacki Z.**, *Kościół, religie i zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*, Kraków 2016.
- Kubacki Z.**, *Wprowadzenie do teologii religii*, Warszawa, 2018.
- Kubiś A.**, *Vaticanum II – Wydarzenie i dzieło*, „Analecta Cracoviensia” 1987, t. 19, s. 459.
- Kuźma A.**, *Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 i jego ustalenia*, „ELPIS” 2017, nr. 20, s. 165-179.
- Ladrière J.**, *Nauka, świat i wiara*, przeł. A. Paygert, Warszawa 1978.
- Lakoff G., Johnson M.**, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa, 1988.
- Lehmann K.**, *Chrystus naszą nadzieją. Medytacje*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1977.
- Leon-Dufour X.**, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1985.
- Lubac H.**, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961.
- Musso C.**, *Nadzieja. Autobiografia*, przeł. A. Kowalewska, Warszawa 2025.
- Müller G., Lohmann M.**, *Prawda. Raport o stanie Kościoła. Kard. Gerhard Ludwik Müller w rozmowie z Martinem Lohmannem*, przeł. J. Jarczyński, A. Weßling-Milczarek, Kraków 2021.

Napiórkowski S., Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000.

Obarski R., *Teolog nawrócenia i trudnych problemów*, [w:] J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 3, Warszawa 2006.

Obarski R., *Metoda teologiczna Grupy z Dombes: implikacje dla współczesnej mariologii*, „Salvatoris Mater” 2005, nr 7(3/4), s. 329-364.

Marcol A., *Josepha Wittiga teologia narratywna. Studium historyczno-krytyczne*, Opole 1997.

Majewski J., Makowski J. (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, tom 3, Warszawa 2006.

Mąkosz P., *Teologia narratywna jako inspiracja dla współczesnej katechezy biblijnej*, [w:] *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słowińska, Lublin 2008, s. 225-236.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca. Jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, Kraków 2014.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości*, Kraków 2000.

Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Kraków 1995.

Napiórkowski A., *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006.

Napiórkowski S., Leśniewski K., Leśniewska J. (red.), *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, Lublin 2000

Obarski R., *Metoda teologiczna Grupy z Dombes: implikacje dla współczesnej mariologii*, „Salvatoris Mater” 2005, nr 7(3/4), s. 329-364.

Paprocki H., *Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków*, „Elpis” 2014, nr 12, s. 27–39.

Rahner K., *Czy wierzysz w Boga?*, przeł. M. Napiórkowski, Poznań 2015.

Rahner K., *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, przeł. D. Szumska, Paryż 1977.

Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, przeł. J. Zychołowicz, Kraków 1995.

Ratzinger J., *Chrześcijańskie braterstwo*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006.

- Ratzinger J.**, *Chrystus i jego Kościół. Rekolekcje wielkopostne wygłoszone ojcu świętemu Janowi Pawłowi II*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005.
- Ratzinger J.**, *Europa Benedykta. W kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J.**, *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993.
- Ratzinger J.**, *Opera Omnia, Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Pierwsza część tomu, przeł. J. Merecki, Lublin 2018.
- Ratzinger J.**, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006.
- Rollet J.**, *Społeczne tło teologii współczesnej*, przeł. E. Burska, Warszawa 1981.
- Rusecki M., Kaucha K., Krzyszowski Z., Ledwoń I., Mastej J. (red.)**, *Chrześcijaństwo Jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej. Lublin 18-21 września 2001*, Lublin 2001.
- Rusecki M. (red.)**, *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków, 2002.
- Rusecki M.**, *Jésus Christ dans le débat des hommes, Joseph de Baciocchi, Paris 1975*: [recenzja], „Studia Theologica Varsaviensia” 1979, nr 17/1, s. 279-283.
- Schmaus M.**, *Wiara Kościoła. Objawienie – inicjatywa Boża. Oczekująca odpowiedź człowieka: wiary*, t.1, przeł. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989.
- Skierkowski M.**, *Ekumeniczny wymiar metody teologicznej*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t.2, s. 301-316.
- Słomka J.**, *Główne linie eklezjologii Ewangelii gaudium*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2019, t.1, s. 99–112.
- Sobór Watykański II.** *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, przeł. polski autoryzowany przez Konferencję Episkopatu Polski, przeł. łaciński za: „Acta Apostolicae Sedis”, 1967.
- Seewald P.**, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Seweryniak H.**, *Prorok i błazen. Szkice teologii narracji*, Poznań 2005.
- Słomka J.**, *Główne linie eklezjologii Ewangelii gaudium*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2019, t.1, s. 99–112.

Wąsek D, Gilski. M., Kałużny T., *Unitatis redintegratio Sobór Watykański II o ekumenizmie*, Kraków 2024.

Vorgrimler H., *Nowy Leksykon Teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.

Książka stanowi wnikliwą analizę ekumenicznej myśli Bernarda Sesboüé SJ – jednego z najważniejszych teologów katolickich przełomu XX i XXI wieku. Autor ukazuje oryginalny model ekumenizmu, w którym centralne miejsce zajmuje chrystologia oparta na dynamice „za nas” i „dla naszego zbawienia”. W perspektywie Sesboüé wydarzenie Chrystusa, interpretowane narracyjnie, staje się kluczem do zrozumienia zarówno jedności Kościoła, jak i jego różnorodnych dróg historycznego rozwoju.

Monografia prezentuje, jak perspektywa teologii narracyjnej prowadzi do ujęcia Kościoła jako *communio*, w której jedność nie oznacza uniformizacji, lecz pojednaną różnorodność. Autor rekonstruuje również istotne elementy myśli francuskiego jezuitę: dynamiczne rozumienie Trójcy Świętej jako fundamentu eklezjologii, historyczny charakter dogmatu, a także prymat miłosierdzia i prawdy w dialogu międzywyznaniowym. Dzięki temu praca ukazuje ekumenizm Sesboüé jako projekt nie tyle instytucjonalny, ile duchowy i hermeneutyczny – zakorzeniony w logice Wcielenia i skierowany ku pełni jedności, którą przygotowuje sam Chrystus.

Książka adresowana jest do teologów, eklezjologów, badaczy dialogu ekumenicznego oraz wszystkich zainteresowanych współczesnymi metodami interpretacji wiary. Stanowi ważny wkład w polską recepcję myśli Bernarda Sesboüé SJ oraz inspirującą propozycję dla refleksji nad przyszłością ekumenizmu.