

DIALOGI I PROCESY INTEGRACYJNE

Studia Oecumenica 3
Opole 2003

ALFONS NOSSOL
Opole

ROLA RZYMSKOKATOLICKO-METODYSTYCZNEGO DIALOGU NA TLE INNYCH ROZMÓW EKUMENICZNYCH

Ekumeniczny dialog pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami zrzeszonymi w Światowej Radzie Kościołów Metodystycznych ma już swoją długą historię i poważne osiągnięcia. Krótco po Soborze Watykańskim II w sierpniu 1966 r. spotkały się w Londynie delegacje Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów Metodystycznych w celu powołania Komisji ds. dialogu. Wspólna Komisja odbyła swoje pierwsze robocze posiedzenie w Ariccia koło Rzymu w 1967 r. Już na tym pierwszym posiedzeniu, kiedy próbowano wyjść od najbardziej podstawowego pytania: „Dlaczego tu jesteśmy?“, padła zaskakująca odpowiedź: „Jako wyraz «jednego ekumenizmu» Ducha Świętego korzystamy z kairosu, tego momentu wybranego przez Pana, by móc się w pełni i szczerze wypowiedzieć”¹ Tym samym odwołano się do pneumatologicznego uwrażliwienia metodyzmu oraz dekretu Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio*, który już w tytule I rozdziału (*Katolickie zasady ekumenizmu*) wyraźnie mówi o „jednym ekumenizmie” Autentyczny ekumenizm może być bowiem tylko jeden. Natomiast w podejściu do niego każdy Kościół, każde wyznanie, zachowuje swą specyfikę: katolicką, metodystyczną, luterzańską itd. Przypomnieć można, że także dla Dekretu o ekumenizmie oczywistym było, że ekumeniczne otwarcie Kościoła Rzymskokatolickiego ma swoje inspi-

¹ Tekst końcowego uzgodnienia przyjętego w Denver w 1971 r. opublikowano w: „Information Service” 21 (1973) 3, 22-38. Niniejsze opracowanie korzysta z tłumaczenia zamieszczonego w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1 (1931-1982), hrsg. von H. MEYER, D. PAPANDREOU, H.J. URBAN, L. VISCHER, Bd. 2 (1982-1990), Paderborn 1983, 388-422. Dalej skrót: DwÜ.

racyjne źródło w Duchu Świętym, o czym wspomniała nawet już przedsoborowa instrukcja *Ecclesia Catholica*.

Wszyscy uczestnicy pierwszej Wspólnej Komisji Katolicko-Methodystycznej świadomi byli olbrzymich przemian międzykościelnej atmosfery, które miały miejsce po *Vaticanum II*. Dodatkowo odwoływano się do pewnych faktów historycznych, np. do listu, który John Wesley 18 lipca 1749 r. wystosował do pewnego rzymskokatolickiego chrześcijanina. W tamtym okresie rezerwy i nieufności widzieć w nim trzeba jednostronny, ale mocny gest otwarcia² Nie było to wprawdzie otwarcie na Kościół Rzymskokatolicki jako instytucję, ale z pewnością było uznaniem chrześcijańskiej wiary indywidualnych członków tego Kościoła³ Przy tej okazji należałoby wspomnieć, że w Kościele Rzymskokatolickim pierwsze autentyczne zainteresowania teologią innych wyznań sięgają co najwyżej czasów Leona XIII, a w pełni ekumeniczne otwarcie w poglądach i sposobach zachowania dostrzega się właściwie dopiero na Soborze Watykańskim II, który wyraźnie odszedł od ekskluzywnej interpretacji zasady „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, na rzecz uznania eklezjalnego statusu Kościołów Wschodnich i eklezjalnego wymiaru Wspólnot protestanckich.

Nie jest zamierzeniem niniejszego referatu szczegółowa prezentacja przebiegu i osiągnięć poszczególnych etapów dialogu katolicko-methodystycznego, a jedynie próba ogólnego, syntetycznego spojrzenia w oparciu o dotychczas wypracowane dokumenty na: płaszczyzny dialogu, które są przedmiotem wspólnych zainteresowań i gdzie odkrywa się wspólne dziedzictwo wyznaniowe będące podstawą nowych teologicznych ujęć i kościelnego zaangażowania (1); pokazanie konwergencji w ujęciach szczegółowych na przykładzie tematów wielkich i trudnych, które w dalszym ciągu wymagać będą pogłębionych teologicznych studiów i odważnych praktycznych kroków mogących doprowadzić do pełniejszego ekumenicznego zbliżenia (2). Ostatnia część będzie próbą narysowania perspektyw dialogu (3).

1. Płaszczyzny dialogu katolicko-methodystycznego

Raporty Komisji katolicko-methodystycznych stanowią swego rodzaju diagnozę miejsca i roli chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Obydwa Kościoły są świadome przede wszystkim postępujących procesów sekularyzacji. W ocenie tego fenomenu ujawnia się przekonanie, że humanitarne przedsięwzięcia współczesnego zsekularyzowanego świata w gruncie rzeczy są wprost realizacją nakazów nauki Jezusa Chrystusa lub też odpowiadają jej duchowi. Ludzie, którzy poza Kościołem angażują się w realizację humanitarnych celów,

² Zob. *Denver-Bericht* 3 DwÜ, 388.

³ Por. G. WAINWRIGHT, *Methodism in Dialogue*, Nashville.

mogą więc być nazwani anonimowymi chrześcijanami. Tego typu bardzo powierzchownie nastawienie kryje jednak w sobie niebezpieczeństwo pewnej identyfikacji chrześcijaństwa z sekularyzowanym światem. Obok bowiem humanitarnego postępu, który umożliwiała współczesna nauka i technika, rozpoznać można również demoniczne faktory, które przestrzegają przed naiwną identyfikacją wspólnot chrześcijańskich z sekularyzowanym społeczeństwem. Raporty kolejnych Komisji, uwzględniając teologiczne i eklesjalne uwrażliwienia partnera dialogu, starały się przede wszystkim zachować czystość autentycznej, biblijnie ugruntowanej chrześcijańskiej wiary.

a) Wspólne dziedzictwo według *Raportu z Denver* (1971)

Owoce pierwszej fazy dialogu zbiera tzw. *Denver Report* z 1971 r. Poruszone w nim zagadnienia będą wracały także w późniejszych uzgodnieniach. W dialogu z sekularyzowanym czy też niewierzącym światem członkowie Komisji zwrócili w nim uwagę na siedem dziedzin, w których istnieje między nimi substancjalna zgoda w myśleniu i ocenach:

1/ Zarówno metodyści i katolicy przyjmują, że Jezus Chrystus jest jedynym i najwyższym autorytetem. Wszystko, co należy do zbawienia, musi być odnośzone, rozumiane i interpretowane jedynie w relacji do Niego. Jezus Chrystus jest zarówno dla katolików i metodystów tym fundamentem, na którym opiera się działalność misjonowania i ewangelizowania świata⁴

2/ Druga dziedzina katolicko-metodystycznego zbliżenia jest ściśle związana z rozumieniem Biblii jako żywego słowa Boga. Niektóre wypowiedzi z Soboru Watykańskiego II mówiące o ostatecznym celu wszechświata i człowieka, a podkreślające objawiony w Piśmie Świętym zbawczy plan Boga, posiadają dla obydwu Kościołów centralne znaczenie. W czasie, kiedy rzeczywistość ostatecznego celu przez wielu poddawana jest pod wątpliwość, podkreślenie biblijnej kategorii ostatecznego celu w powiązaniu ze zbawczym planem wydaje się być zadaniem wszystkich Kościołów chrześcijańskich⁵ Jednym ze wspólnych zadań katolików i metodystów – jak mówi o tym Dokument – jest jasne wypracowanie podstawowych zasad interpretacji Pisma i jego normatywnego charakteru zawartych w nim prawd (nr 36).

3/ Katolicy i metodyści, opierając się na Piśmie Świętym, wspólnie i konsekwentnie wyznają teistyczny światopogląd. Genialność biblijnego Objawienia polega między innymi na tym, że reprezentuje ono światopogląd, który zarówno intelektualnie oświeca, jak i może być potwierdzony przez doświadczenie, może on być zrozumiały przez każdego człowieka a zarazem jest wezwaniem do osobistej decyzji wiary (nr 37-41).

⁴ Prawdy te zostały szczegółowo rozpracowane w siódmej części Deklaracji z Denver, nr 99-118. DwÜ, 112-119.

⁵ Por. np. *Lumen gentium* nr 2-3, *Dei Verbum* 2-6.

4/ Katolicy i metodyści są zgodni, że należy pomóc współczesnemu człowiekowi w jego próbach poszukiwaniach własnej tożsamości. Dokument Komisji przytacza słowa *Gaudium et spes* – Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II, gdzie także metodyści znajdują ważne stwierdzenia na temat sytuacji, w której wszyscy chrześcijanie się dziś znajdują. Dokument z Denver powołuje się na numer 7: „z drugiej zaś strony liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w bardzo szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (nr 43). W numerze 19 znajdują się również trafne twierdzenia na temat form i źródeł ateizmu: „jednakże i sami wierzący ponoszą często za to pewną odpowiedzialność. Ateizm bowiem wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej” (nr 44). Członkowie Komisji są zgodni, że w obecnym czasie masowego zubożenia na sprawy Boże i odwrócenia się od Boga potrzeba analiz i konkretnych zaradczych posunięć uwzględniających rolę Ducha Świętego, który „oddziałuje na ludzkiego ducha – i to w każdym stadium ziemskiego życia człowieka” (nr 45). Punkt 45 aż trzykrotnie powołuje się na Ducha Świętego, który w naszym świecie działa.

5/ W wypowiedziach Soboru Watykańskiego II na temat godności autonomii człowieka metodyści odkrywają wiele poglądów, które są bliskie ich własnej tradycji. Kiedy chrześcijanin uznaje właściwą autonomię rzeczy stworzonych, to będzie też z większą otwartością i sympatią odnosił się do twórców sztuki, naukowców i innych twórczych dziedzin, będzie bardziej chętnie uczył się i wsłuchiwał w głos Boga, który przez tego typu dzieła przemawia.

6/ Chociaż w chrześcijańskim dziedzictwie i codziennym życiu dostrzega się wciąż tendencje do pasywności, to niemniej katolickie i metodystyczne myślenie i działanie wciąż nawołuje do odpowiedzialności w kształtowaniu życia w swojej społeczności kościelnej, jak i w jej otoczeniu.

7/ Sprawozdanie z Denver zwraca uwagę na wielką rolę, jaką strony katolicka i metodystyczna przypisują chrześcijańskiej duchowości, szczególnie w dzisiejszym materialistycznie nastawionym świecie. Katolikom bliskie jest przekonanie często wyrażane przez Johna Wesley`a, że każdy wierny ma obowiązek dążenia do świętości i chrześcijańskiej doskonałości⁶

⁶ Zagadnieniu duchowości poświęcono całą trzecią część dokumentu (nr 51-68).

b/ Wspólne dziedzictwo i potrzeba świadectwa według późniejszych Raportów

Należałoby zauważyć, że oficjalny dialog między Kościołem Rzymskokatolickim a metodystami w porównaniu z innymi dialogami ekumenicznymi od samego początku korzystał z wyjątkowo dobrych okoliczności. Między obydwoa Kościołami, bowiem nie miał miejsca w historii żaden formalny podział i związane z tym historyczne i emocjonalne problemy, które historia każdej schizmy ze sobą niesie. Powoływane na kolejne pięciolecia Komisje Mieszane z wielką dyscypliną wypracowywały swoje dokumenty. Fazę drugą wieńczy *Dublin Report* z 1976 r.⁷ *Raport z Honolulu* z 1981 r. poświęcony jest pneumatologii, z Nairobi z 1986 r. – eklezjologii (*Towards a Statement on the Church*), z Singapuru z 1991 r. – Tradycji apostołskiej (*The Apostolic Tradition*), z Rio de Janeiro z 1996 r. – Objawieniu i wierze (*The Word of Life. A Statement on Revelation and Faith*). Siódmą serię spotkań zamknął w 2001 r. tekst poświęcony problematyce autorytetu w Kościele (*Speaking the Truth in Love. Teaching Authority among Catholics and Methodists*). Nie sposób w krótkim referacie poruszyć wszystkie tematy zawarte w opracowanych raportach końcowych. Ograniczymy się do najbardziej charakterystycznych punktów będących wyzwaniem dla obydwu Kościołów.

Od początku rozpoczęcia oficjalnego dialogu katolicko-metodystycznego w 1967 r. wielokrotnie znajdowano różne okazje, by wskazywać na wspólne dziedzictwo. Nie chodziło przy tym tylko o to, by ze względów ekumenicznych wskazywać na prawdy teologiczne czy pewne struktury kościelne, które mimo podziału pozostały niezmiennie, ale o poznanie pewnych zobowiązań, które z tego faktu wynikają. Wspólne dziedzictwo stanowi bowiem wezwanie do dawania wspólnego świadectwa.

⁷ *Dublin Report* (znany jest pod taką nazwą, ponieważ został przyjęty w Dublinie na 13 Światowej Konferencji Metodystycznej) z 1976 r., kończący drugą fazę dialogu katolicko-metodystycznego, w części drugiej mówi o wspólnym świadectwie i zbawieniu w dzisiejszym świecie. W zasadzie nawiązuje on do wcześniejszych stwierdzeń zawartych w *Raporcie z Denver* (1971), jak i anonsuje zagadnienia, które w przyszłych dokumentach znajdą swoje szersze opracowanie. W sześciu punktach zostawia zagadnienia, w stosunku do których obydwa Kościoły czują się zobowiązane: 1/ Podstawą powołania i bytu Kościoła jest dawanie świadectwa dla Boga zbawczego dzieła w Chrystusie poprzez słowo i życie; 2/ To świadectwo tylko wtedy może być w pełni skuteczne, gdy Kościoły będą o nie dbały nie ze względów praktycznych czy użytecznościowych, ale ze względu na potrzebę głoszenia prawdy i życia prawdą; 3/ Zbawienie posiada zarówno indywidualny, jak i socjalny wymiar, które nie mogą być od siebie oddzielone; ono, bowiem zawiera relację do Boga i do bliźnich, przemianę jednostki i społeczności w Chrystusie; 4/ Boże zbawcze dzieło w Chrystusie nie ogranicza się tylko do chrześcijan, ale rozciąga się także na niechrześcijańskie wspólnoty i na całe stworzenie; 5/ Świadectwo we współczesnym świecie domaga się nowych interpretacji zbawienia – takich, które uwzględniają nadzieje i poszukiwania dzisiejszego człowieka; 6/ Kościół wciąż dalej stoi przed zadaniem głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom w nadziei, że wszyscy dojdą do poznania Boga objawionego w Chrystusie (por. nr 11, a-f).

1/ Autorzy dotychczasowych raportów pokazują, że katolicy i metodyści zawsze w swoich tradycjach dostrzegali realność grzechu. Ta prawda wydaje im się bardzo aktualna również dziś. Powaga grzechu, zła musi być według *Raportu z Dublina* widziana bardzo wyraźnie – czy to jako przeciwieństwo naiwnego pelagianizmu, czy prometejskiego humanizmu, czy zwykłej trywialności. Olbrzymie obszary ludzkiej niesprawiedliwości, zniewolenia, egoizmu – także tam, gdzie Kościoły milcząco akceptują grzeszne sytuacje – „muszą zostać odkryte i potępione tak jak to czynili uniesieni prorockim duchem wielcy głosiciele słowa Bożego w naszej historii” (por. *Dublin Report*, nr 18).

2/ Z tym samym trzeźwym realizmem, mówi powyższy dokument, należy także łaskę Bożą, która w naszych obu tradycjach zajmuje centralne miejsce, przepowiadać w całej jej wielkości i wspaniałości, ponieważ jest ona odpowiedzią na wszelkie ludzkie potrzeby. Wolność zapanuje tylko o tyle, o ile Boża łaska przemieni wolę tych, którzy posiadają władzę. Miłość zaistnieje tylko wtedy, gdy Boża łaska obudzi w nas odpowiedź na Bożą inicjatywę miłości w Chrystusie. Przy wszystkich technicznych możliwościach dzisiejszego człowieka podstawowe potrzeby materialne zostaną zaspokojone wtedy, gdy dzięki łasce Bożej będziemy gotowi produkować dla wszystkich i dzielić ze wszystkimi (*Dublin Report*, nr 19).

3/ Zarówno rzymskich katolików, jak i tradycję metodystyczną charakteryzuje duże zaangażowanie socjalne. Ponieważ jednak troska o wybawienie często dziś rozumiana bywa jednostronnie, tzn. jest ograniczana tylko do rzeczywistości materialnych i doczesnych, stąd istnieje wielka potrzeba, by chrześcijanie w socjalnym zaangażowaniu widzieli wyzwanie wiary i owoc wiary i ustawicznie weryfikowali, czy to wybawienie, do którego w swym społecznym zaangażowaniu dążą, czego pragną, rzeczywiście jest dziełem Ducha Świętego i jest zgodne z nauką Jezusa Chrystusa. Ta weryfikacja dotyczy również wyboru środków, które mają doprowadzić do wyznaczonego celu. Członkowie Komisji, która przygotowała Raport z Dublina uważają, że „kiedy niesprawiedliwa moc jest przemocą i zamyka się przed jakimkolwiek wpływem, nie można wykluczyć potrzeby użycia siły” (nr 20). Tego typu stwierdzenia wydają się być wielce pomocne w ocenie ostatniego konfliktu irackiego – jakkolwiek nie możemy również zapominać, że chrześcijańskiemu zaangażowaniu na rzecz ubogich i uciśnionych obcy jest duch siły i przemocy.

4/ Wspólne katolikom i metodystom są również różnorodne formy misyjnego zaangażowania. Chociaż Ewangelia jest dziś głoszona w prawie każdym zakątku świata, to jednak nigdy nie było tylu ludzi jak dziś, którzy nie słyszeli o objawionej w Jezusie Chrystusie łasce Bożej, bądź też o niej słyszeli, ale jej nie słuchają. Także na polu misyjnego i ewangelizacyjnego działania obydwie Kościoły stoją przed potrzebą wypracowania nowych form działania.

5/ W ekumenicznym zbliżeniu dialogujących stron, katolickiej i metodystycznej, cennym okazuje się centralne znaczenie, które obydwie tradycje przypisują osobistemu uświęceniu i dojrzewaniu w świętości poprzez codzienne

życie w Chrystusie. Jedna i druga strona źródeł świętości upatruje w teologii i moralnie uporządkowanym życiu. Jak dla metodystów nawrócenie jest dopiero początkiem życiowego procesu wzrastania we wierze, tak samo jest ten ideał bliski chrześcijanom rzymskokatolickim. Oczywiście, metodyści pielęgnują świętość „według miary Pisma” i jej rozpowszechnianie traktują jako wspólne zadanie, co przyczynia się do rozwoju wizji Kościoła bardziej w kategoriach braterskiej wspólnoty niż hierarchii – jak to ma miejsce w Kościele Rzymskokatolickim. Z wielkim zadowoleniem przyjęli jednak metodyści nowe akcenty zamieszczone w Konstytucji *Lumen gentium* w punktach nawiązujących o Ludzie Bożym i królewskim kapłaństwie (nr 9-10), jak i w V rozdziale mówiącym o powszechnym powołaniu do świętości.

Zdyscyplinowane życie pierwszych metodystów – Johna Wesleya i jego uczniów, którzy pragnęli obudzić usypiający Kościół anglikański, wypracowało pewne normy dla duchowości całego metodyzmu⁸. Sięgając jeszcze do historii pierwszego dokumentu dialogu katolicko-metodystycznego, należałoby zwrócić uwagę na metodystyczny ideał, który zawiera się w sformułowaniu: „teologia, którą można śpiewać”⁹. Katolicy przy tej okazji z wdzięcznością zauważyli, że pieśni pochodzące od Charles’a Wesleya nie tylko są źródłem metodystycznej duchowości, ale są również tchnącymi nadzieją punktami wyjścia dla dyskusji nad różnicami we wierze¹⁰.

6/ Chociaż troska o uświęcenie zawsze była źródłem siły katolickiej i metodystycznej tradycji, to daje się jednak zauważyć, że zwłaszcza tam, gdzie katolicy lub metodyści żyją w mniejszości, pojawiają się tendencje niejako przeciwne własnej tradycji, a potrzeba ewangelicznego odrodzenia rozumiana jest indywidualistycznie. Uświęcające działanie Ducha Świętego ogranicza się do jednostki. Jeśli nawet przyjąć, że osobista duchowość posiada podstawowe znaczenie, to nie można zapominać o uniwersalnym rozumieniu biblijnego ujęcia zbawienia jako nowego stworzenia. W tym ujęciu uświęcenie i urzeczywistnienie Bożego planu zbawienia obejmują cały porządek stworzenia. Stąd też powołaniem chrześcijan jest dawanie świadectwa o wspólnej odpowiedzialności ludzi za świat jako dobre dzieło Stwórcy (*Dublin Report*, nr 22).

7/ Jeśli katolicy i metodyści chcą być poważnie odbierani jako chrześcijanie i przez niechrześcijan, to muszą także poważnie odpowiedzieć na Chrystusowe wezwanie do jedności. Sama świadomość wspólnych tradycji jeszcze niczego konkretnego nie zmienia. Ta świadomość musi stać się podstawą własnego, chrześcijańskiego zaangażowania, które prowadzi do jedności. Katolicy mogą np. wiele skorzystać z doświadczeń metodystów, którzy już dawno wyprac-

⁸ Pewne paralele można znaleźć w Kościele Rzymskokatolickim w powstaniu i początkowej działalności niektórych zgromadzeń zakonnych, jak np. jezuitów.

⁹ *Denver Report*, nr 9.

¹⁰ Teksty pieśni Wesleya mają charakter dogmatyczny, np. pieśni przeznaczone do śpiewania w czasie Wieczery Pańskiej ujmują prawdy odnoszące się do natury, realnej obecności i ofiarniczego charakteru Eucharystii.

wali strukturę umożliwiającą zaangażowanie świeckich w dzieło ewangelizacji. Metodysci z drugiej strony winni zauważyć widoczną w ostatnim czasie ewangelizacyjną ekspansję katolicyzmu, w tym również zaangażowanie osób świeckich. Już na tym polu owocna mogłaby być wzajemna wymiana doświadczeń i współpraca¹¹

2. Konwergencje w ujęciach szczegółowych

a) Nauka o Eucharystii

Dotychczasowe kwestie dialogu katolicko-metodystycznego ustaliły wiele znaczących zbliżeń w pytaniach dotyczących rozumienia Eucharystii. Zarówno dla katolików, jak i metodystów znaczące były przy tym uzgodnienia poczynione przez Komisję Mieszaną anglikańsko-katolicką, która w 1971 r. wydała słynną *Deklarację z Windsor* poświęconą rozumieniu Eucharystii.

Na samym początku należy zauważyć, co też teksty dialogu wyraźnie stwierdzają, że Kościoły w nauce o Eucharystii stosują odmienne pojęcia podstawowe. Katolik w odniesieniu do Eucharystii chętnie używa pojęcie Msza św., metodysta natomiast – „Komunia święta” (*Holy Communion*). Dziś coraz powszechniej w różnych wyznaniach chrześcijańskich przyjmuje się pojęcie „Eucharystia”¹²

Podstawowa trudność przy porównaniu katolickiego i metodystycznego spojrzenia na Eucharystię polega na tym, że metodystyczny Kościół nigdy w historii nie był zmuszony do wypracowania własnej całościowej nauki na temat Eucharystii. Teologię Eucharystii najprościej można odczytać z pieśni i kazań autorstwa braci Wesley. Praktyka i teologia metodystów często są jednak niezależne w swych formach od tych ujęć, co jednak nie zmienia jednorazowego znaczenia, jakie metodysci przypisują Eucharystii. Obserwuje się w środowiskach metodystycznych „nowe” odkrycie Eucharystii zarówno w sferze wiary, jak i praktyki. Rośnie świadomość i przekonanie, że pełnia chrześcijańskiej służby Bogu implikuje słowo Boże i sakrament. W podobny sposób również u katolików w teologii i praktyce widoczną staje się odnowa w posługiwaniu słowem Bożym. W krótkim czasie liturgiczne życie katolików i metodystów, jak i sama teologia Eucharystii potrafiły poszczycić się znaczącymi konwergencjami¹³

Szczegółowe twierdzenia, uwagi i wyjaśnienia z różnych faz dialogu próbują ukazać szeroki, teologiczny kontekst nauki o Eucharystii jako tym sakramencie, w którym ogniskuje się cała chrześcijańska nauka, chrześcijańska wiara i chrześcijański sposób życia. Przede wszystkim na samym początku wychodzi się od trynitarnych ujęć, stwierdzając, że Eucharystia „jako sakrament Ewange-

¹¹ *Raport z Dublina*, nr 26; por. *Raport z Denver*, nr 49, 68, 78a.

¹² *Raport z Dublina*, nr 50.

¹³ *Raport z Dublina*, nr 51.

lii najpełniej wyraża miłość Bożą w Jezusie Chrystusie poprzez moc Ducha Świętego; w niej spotyka nas Bóg tu i teraz w swojej przebaczącej miłości i samooddaniu”¹⁴

Raport z Dublina nazywa Eucharystię pamiątką ofiarniczej śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstania, które to wydarzenia są szczytowymi punktami działania Boga w dziele stworzenia i odkupienia (nr 52b). Ona jest naszą osobistą i wspólnotową odpowiedzią na Boską inicjatywę – i to nie tylko jako ofiara uwielbienia i wdzięczności, ale także jako włączenie naszego życia w Jego dzieło (nr 52c). Eucharystia jako odpowiedź naszej wiary i miłości pozwala nam otwierać się na ofiarę Chrystusa, jej mocą się odnawiać i działać jako świadkowie obecności Chrystusa w świecie (nr 52d). Ona jest również znakiem ostatecznego zwycięstwa Chrystusa i spełnienia naszych nadziei udziału w tym zwycięstwie (nr 52d).

Dyskusje na temat Eucharystii zarówno w dialogu katolicko-metodystycznym, poczynawszy od *Raportu z Denver*, jak i katolicko-anglikańskim (*Deklaracja z Windsor*, 1971) często koncentrują się na dwóch kontrowersyjnych zagadnieniach: obecności Chrystusa i Jego ofiary. Streszczając wyniki dyskusji, można by powiedzieć, że uczestnicy dialogu są zgodni, co do tego, że Chrystus w całej pełni swego ludzkiego i boskiego bytu jest obecny w Eucharystii. Ta obecność jest niezależna od odczucia przyjmującego, chociaż tylko przez wiarę możemy ją doświadczyć. Jest to jedyna w swoim rodzaju obecność; ona realizuje się dzięki pośrednictwu świętych elementów, chleba i wina, które w czasie eucharystycznego działania stają się skutecznymi znakami Ciała i Krwi Chrystusa (*Raport z Dublina*, nr 54). W podobnym tonie wypowiadała się anglikańsko-katolicka *Deklaracja z Windsor* (1971), wskazując na różne sposoby obecności i działania Chrystusa w Eucharystii (nr 6-7). Należy zauważyć, że o ile *Raport z Denver* dość często nawiązywał do rozróżnienia na obecność Chrystusa w Eucharystii i do Jego obecności w innych środkach łaski, o tyle późniejsze stwierdzenia unikają stwierdzeń, które przeciwstawiałyby Słowo i sakrament¹⁵. Chociaż bowiem obie strony, katolicka i metodystyczna, stawiają różne akcenty, to jednak obydwie strony uważają też, że tam, gdzie Chrystus jest obecny, tam jest też obecny w całej swej pełni. Metodysci wierzą podobnie jak katolicy, że przyjmując w Eucharystii elementy chleba i wina przez wiarę rzeczywiście mają udział w Ciele i Krwi Chrystusa, i w tym sensie metodysci wyznają realną obecność Chrystusa. Katolicy zaś ze swej strony wyznają podobnie jak metodysci obecność Chrystusa w zwiastowaniu Ewangelii i w innych sakramentach.

W kwestii rozumienia Eucharystii jako ofiary Chrystusa dają się zauważyć różnice ujęć w różnych fazach dialogu. W początkowym okresie szukano tylko punktów wspólnych, i znajdowano je. Późniejsze etapy wyraźniej formułowały

¹⁴ *Raport z Dublina*, nr 52a.

¹⁵ np. *Raport z Dublina*, nr 56.

także różnice ujęć i rozłożenia akcentów. Dla wszystkich jest oczywiste, że Eucharystia jest świętowaniem doskonałej jedynej ofiary Chrystusa, którą On raz na zawsze złożył dla zbawienia świata. Eucharystia jest pamiątką (*anamnesis*), chociaż nie jest tylko przypomnieniem minionych wydarzeń czy też przypomnieniem znaczenia tych wydarzeń, ale jest skutecznym zwiastowaniem przez Kościół pełnych mocy, dzieł Boga. Należy przy tym zauważyć dwa fakty. Po pierwsze – pojęcie ofiary nie jest przez metodystów w kontekście nauki o Eucharystii tak chętnie i często używane, jak to ma miejsce w teologii katolickiej. Po drugie – język posługujący się pojęciem „ofiary” częściej występuje w pieśniach Charles’a Wesleya niż w modlitwach różnych metodystycznych nabożeństw Wieczery Pańskiej. Fakt ten można chyba tłumaczyć po części tym, że metodyści korzystali z anglikańskiego *Book of Common Prayer*, a ten powstał w okresie sporów związanych z pojęciem Eucharystii jako ofiary.

Jeśli metodyści używają języka ofiary w odniesieniu do Eucharystii, to odnoszą go w pierwszym rzędzie do jedynej ofiary Jezusa Chrystusa, następnie do roli tej ofiary „tu i teraz”, po trzecie – do naszej ofiary uwielbienia i dziękczynienia, a także do naszego samoofiarowania się w jedności z Chrystusem, który ofiarował się Ojcu (por. *Raport z Dublinia*, nr 65). Takie rozumienie ofiary katolicy też akceptują, chociaż mają w zwyczaju mówić o ofierze mszalnej, którą Kościół przez stulecia celebrował. Warto przy tym podkreślić, co też wyraźnie ujmują dokumenty dialogu katolicko-metodystycznego, że Eucharystii katolicy nie rozumieją jako nowej ofiary, która byłaby czymś dodatkowym w stosunku do jedynej ofiary Jezusa Chrystusa. Nie jest ona także jej powtórzeniem, ale uobecnieniem tej samej ofiary w sakramentalny sposób. Oczywiście, dla niektórych metodystów „katolicki język” jest trudny do przyjęcia, gdyż kojarzy się z ofiarą Chrystusa, która w dalszym ciągu miałaby trwać. Wolą więc mówić, że Chrystus złożył raz siebie w ofierze, a obecnie żyje, by za nami się wstawiać (*Raport z Dublinia*, nr 66).

b) Nauka o urządzie kościelnym (*ministry*)

Rozmowy na temat Eucharystii w nieunikniony sposób prowadziły zawsze do dyskusji na temat urzędu kościelnego. Należy zauważyć, że członkowie Komisji katolicko-metodystycznej korzystali przy tym, podobnie jak przy temacie Eucharystii, z osiągnięć równoległe prowadzonej dyskusji na temat urzędu i ordynacji przez Komisję katolicko-anglikańską. Mimo oczywistych zewnętrznych różnic, katolicy i metodyści odnajdują również wiele wspólnych punktów w nauce o urządzie kościelnym. Po pierwsze, jedni i drudzy są zgodni, że kościelne urzędy mają swoje źródło w urządzie Chrystusa, którego zadaniem i celem było pojednanie wszystkich ludzi z Bogiem i między sobą, tak, by mogli żyć i wzrastać w tej nowej, pojednanej wspólnotcie, ciesząc się wolnością dzieci Bożych. Po drugie, obydwie Kościoły uważają, że udział w urządzie Chrystusa jest darem w pełni zależnym od Boskiej inicjatywy, a nie od ludzkich decyzji

czy zdolności. Obydwa Kościoły uważają też, po trzecie, że przez Boga powołana i przez Kościół ordynowana osoba winna traktować swój urząd jako służbę w Kościele i dla świata. Te dwie płaszczyzny służby: dla swojego Kościoła i dla świata, uwzględniał bowiem urząd Chrystusa, a osoba ordynowana ten właśnie urząd reprezentuje¹⁶

Wspólne dyskusje i wyjaśnienia wskazały także na szereg różnic w katolickim i metodystycznym pojmowaniu urzędu kościelnego. Niektóre z nich dotyczą samego rozumienia urzędu, inne położenia akcentu, jeszcze inne samego nazewnictwa. Obydwe strony mówią o konieczności odpowiedzialnego kierownictwa, ale każda ze stron urzeczywistnia je w innej formie. I tak dla katolików trójstopniowy urząd został przekazany przez Tradycję i ma swoje źródło w Nowym Testamencie. Metodyści natomiast są zdania, że Nowy Testament nie zakłada jednej postaci urzędu jako zobowiązującej w każdym miejscu i w każdym czasie¹⁷

Obydwe strony mówią o apostołowości urzędu, ale każda stawia inne akcenty. Katolicy i metodyści przyjmują, że ordynowany staje w nowej i trwałej relacji do Chrystusa i Jego Kościoła, ale dla katolików święcenia są sakramentem, którego moc „nie wygasa”, natomiast metodyści nie mówią o trwałym charakterze ordynacji. Pewną formę „trwałości” ordynacji zachowują jednak, bo kiedy np. „wraca” do służby zwolniony wcześniej z urzędu, to ordynacji już się nie powtarza. Obydwe strony używają słowa urząd (*ministry*), ale katolicy preferują słowo „kapłaństwo”

Badania nad rzeczywistym stanem różnic muszą być dalej kontynuowane. Najlepszym przykładem takiej potrzeby jest prawda o trójstopniowości urzędu i rozumieniu sukcesji apostołowej. Metodyści pryncypialnie wprawdzie nie przeciwstawiają się trójstopniowej postaci urzędu czy też jego przekazywaniu poprzez historyczną sukcesję, ale nie uważają ich za konieczne dla Kościoła i urzędu. Faktycznie zachowują wszyscy metodyści pewną formę urzędowej sukcesji, a większość Kościołów metodystycznych posiada także trójstopniową formę urzędu¹⁸

c) Nauka o usprawiedliwieniu

W pierwszej fazie dialogu katolicko–metodystycznego, kiedy wyróżniono siedem dziedzin „substancjalnej zgody w myśleniu i odczuciach” – jak to wówczas nazwano¹⁹, nie wymieniono jeszcze nauki o usprawiedliwieniu. Dziś, po wielu latach prowadzonego dialogu dają się zauważyć konwergencje także

¹⁶ Por. *Raport z Dublinia*, nr 79n; *Speaking the Truth in Love*, nr 86-96.

¹⁷ Por. *Raport z Dublinia*, nr 85n.

¹⁸ Por. *Raport z Dublinia*, nr 103; *Speaking the Truth in Love*, nr 50, 63-70. Na temat biskupa Rzymu: *Speaking the Truth in Love*, nr 111-116.

¹⁹ Zob. *DwŹ* 1, 395-399 (nr 34-50).

na tym polu. Z pewnością przyczyniło się do tego uzgodnienie z dialogu luterkańsko-metodystycznego, które w 1984 r. zostało opublikowane pt.: *Erlösung aus Gnade durch den Glauben* (Zbawienie z łaski przez wiarę). Stwierdzono w nim wówczas: „Jesteśmy zgodni, że według Pisma usprawiedliwienie jest dziełem Boga w Chrystusie i dokonuje się jedynie poprzez wiarę. W ramach usprawiedliwienia wiara obejmuje zarówno przyjęcie prawdy, jak i ufność. Jako grzesznik zostaje człowiek usprawiedliwiony w Chrystusie przez Bożą miłosierdną miłość, a nie na podstawie swoich ludzkich starań czy zasług. Chrystusowa sprawiedliwość zostaje ludziom użyczona aktem Boga, a Duch Święty uzdalnia ich, by Bogu zaufali. Usprawiedliwienie zależne jest od zadośćuczynnej śmierci Chrystusa. W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą i przewyciężył moc zła, która opanowała ludzkie życie i porządek stworzenia”²⁰ Już John Wesley był przekonany, że zbawienie „od pierwszych drgnień łaski w duszy człowieka aż do jej przyjęcia do chwały niebieskiej” jest dziełem Boga. Uprzedzająca łaska obejmuje wszelkie pragnienia Boga, a kiedy się na nią otwieramy, staję się coraz potężniejszą; ona zawiera wszelkie światło, którym Syn Boży oświeca każdego, gdy na świat przychodzi; tym światłem każdego człowieka poucza «postępować sprawiedliwie, ćwiczyć się w miłosierdziu i pokornie działać przed Bogiem»; ono obejmuje także wszelkie dobre myśli, które czasami dzięki Duchowi Świętemu rodzą się w każdym człowieku”²¹ To trynitarnie świadectwo Wesleya można uważać za cenny teologiczny dar dla wszystkich chrześcijan.

Absolutny priorytet łaski nie degraduje człowieka do rangi narzędzia. Łaska uzdalnia człowieka do jej czynnego przyjęcia. W. Klaiber i M. Marquardt piszą w swojej metodystycznej dogmatyce: „Co tu się dokonuje jest w pełni darem, zarazem jednak także aktywnie przeżyta łaska”²² W stwierdzeniu „z wiary, dlatego z łaski” konkretyzuje biskup Klaiber metodystyczny pogląd. Píše on: „Wiara jest dla Wesleya zarówno trzymaniem się jedynie tego, co Bóg zdziałał w Chrystusie i co działa przez swojego Ducha, jak i również realizacją zbawczego działania Boga w życiu człowieka. Dla Wesleya oznacza to: jedynie wiara usprawiedliwia, ale wiara nie pozostaje sama, lecz wypełnia życie wierzącego nadzieją i miłością, sprawia *happines and holiness*”²³ „Wiara, dzięki której człowiek trzyma się tego, co Bóg w Chrystusie dla niego uczynił, jest Bożym darem a zarazem ludzkim naczyniem i instrumentem dla działania Bożej łaski w jego życiu”²⁴

²⁰ DwÜ 2, 238 (nr 23).

²¹ J. WESLEY, *Sermon* 43, w: *Works*, ed. T. JACKSON, London 1972, 6, 44; cyt. za P.W. SCHEELE, *Rechtfertigung – Heiligung – Gerechtigkeit*, w: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, hrsg. von P. WALTER, K. KRÄMER, G. AUGUSTIN, Freiburg 2003, 393.

²² W. KLAIBER, M. MARQUARDT, *Gelebte Gnade*, Stuttgart 1993, 250.

²³ W. KLAIBER, *Aus Glauben, damit aus Gnaden*, ZThK 88 (1991), 336.

²⁴ *Tamże*, 338.

Nauka o uświęceniu usprawiedliwionego stanowi pewną specyfikę metodystycznej teologii. John Wesley był przekonany, że metodyści zostali powołani, by być pomostem między ujęciami katolickimi i luteranskimi. W jednym ze swoich kazań stawia pytanie: „Czy jest ktoś, kto bardziej kompetentnie pisał o usprawiedliwieniu z wiary, niż to czynił Luter?” Odnośnie do katolików zaś pyta: „Iluż to pisarzy papieskiego Kościoła, którzy nie mieli pojęcia o usprawiedliwieniu, (...) właściwie i zgodnie z Pismem pisało o uświęceniu?” Wesley uważał bowiem, że katolicy nie rozróżniają pojęć „usprawiedliwienie” i „uświęcenie”, i często mieszają je. Sam zaś był przekonany, że spodobało się Bogu „metodystom dać pełne i jasne poznanie tych dwóch pojęć i różnic między nimi” Na ile przekonanie Wesleya odpowiada prawdzie, można dyskutować. Ważną wydaje się jednak już sama wola Wesleya – jednoczenia przeciwstawnych sobie pozycji, luteranckiej i katolickiej. Także Geoffrey Wainwright, który od 1982 r. jest członkiem Komisji katolicko-metodystycznej również uważa, że Wesleya ujęcie zbawienia jest bardzo charakterystyczne: „zbawienie dokonuje się z łaski przez wiarę, a składa się na nie usprawiedliwienie i uświęcenie” Usprawiedliwienie zawiera w sobie to, co Bóg przez swojego Syna uczynił „dla nas” (po lutersku mówiąc: *pro nobis* i *extra nobis*), natomiast uświęcenie – co On przez swojego Ducha sprawia „w nas” (*in nobis*)²⁵ Doceniając oryginalność metodystycznego ujęcia, można stwierdzić, że z pewnością może ono pomóc ujaśnić czy też rozwinąć już wypracowaną w dialogu katolicko-luteranckim *Wspólną deklarację nt. nauki o usprawiedliwieniu*, by stała się ona przedmiotem recepcji ze strony wielu Kościołów chrześcijańskich.

Uzgodnienia dialogów katolicko-metodystycznych określają też bliżej pojęcie zbawienia. Przypominają, że przez długi okres czasu zbawienie (*salvation*) kojarzono z uwolnieniem, wybawieniem z zagrożonej egzystencji. W języku teologicznym często rozumiano je negatywnie, jako uwolnienie, wybawienie od „nadchodzącego gniewu” Bardziej wyważone teologiczne ujęcia ten negatywny aspekt uzupełniały spojrzeniem pozytywnym, wskazując, że zbawcza wola Boga objawiona w zbawczym dziele Chrystusa oznacza przemianę w Chrystusie, która rozpoczęła się we chrzcie a ukierunkowana jest na przemianę wieczną (por. Dublin-Bericht, nr 12).

W dzisiejszej świadomości myśl o „uwolnieniu od”, „wybawieniu od” w jej eschatologicznej formie prawie zanika. Różnorodne zagrożenia, którym współcześnie podlega człowiek, przekształciły jednak tę myśl w nowe, nie mniej boleśnie odczuwane formy. Można by wskazać dziś następujące formy pożądania, wybawienia czy też uwolnienia:

²⁵ G. WAINWRIGHT, *Rechtfertigung: lutherisch oder katholisch*, „Kerygma und Dogma“ 45 (1999), 193. Ostatnie osiągnięcie dialogu katolicko-luteranckiego – *Wspólna Deklaracja na temat nauki o usprawiedliwieniu* – zainspirowała Światowy Związek Metodystyczny do oficjalnego poparcia i uznania wypracowanej konwergencji.

a/ Na płaszczyźnie najbardziej elementarnej, na której żyje prawie 1/3 ludzkości, zbawienie oznacza wybawienie od codziennych zagrożeń – od bycia pozbawionym środków do przeżycia.

b/ Na wyższej płaszczyźnie zbawienie oznacza uwolnienie od nędzy i możliwość w pełni ludzkiego życia – praca dla bezrobotnych, nauczanie dla analfabetów, godność dla uciskanych, itd., itp.

c/ Na najwyższym poziomie zbawienie oznacza wolność od lęków, niezadowolonia czy też nawet zwątpienia, na które także dobrobyt nie potrafi dać odpowiedzi. Wielkość człowieka polega na „boskim niezadowoleniu”, które przekracza te podstawowe potrzeby i dąży do transcendencji.

Żydowsko-chrześcijańskie orędzie o zbawieniu nigdy tych trzech dziedzin od siebie sztucznie nie oddzielało, chociaż ostatecznie chodziło w nim o to trzecie. Stary Testament pokazuje, że Boskie dzieło zbawienia – czy to odnoszone do jednostki czy całego narodu – stale związane było z konkretnym doświadczeniem, niebezpieczeństwem, niesprawiedliwością, ale jednak swój szczyt znajduje w prorockim podkreśleniu „zbawienia dla” królestwa, panowania Bożego pokoju (Dublin-Bericht, nr 14).

Chrześcijańskie orędzie zbawienia, któremu ustawicznie towarzyszyła chęć odrzucenia tego, co materialne, ucieczka „ze świata”, w rzeczywistości obejmuje wszelkie ludzkie potrzeby, transcendując je równocześnie. Ona zwiastuje życie wieczne, które obejmuje nasz obecny śmiertelny stan a równocześnie go przekracza. Podstawę nadziei odnajduje w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Dublin-Bericht, nr 15)

3. Perspektywy dalszego dialogu

W roku 2002 Wspólna Międzynarodowa Komisja ds. Dialogu Katolicko-Methodystycznego obchodziła swój jubileusz 35-lecia istnienia, który jest początkiem wejścia w nową, wielce obiecującą fazę dialogu. Zadanie Komisji polega na dalszym pogłębieniu stosunków między Kościołem katolickim a Światową Radą Metodystyczną z jej 74 Kościołami członkowskimi. Ostatnie uzgodnienia dialogu na temat tradycji apostołskiej (*The Apostolic Tradition*, 1991), boskiego Objawienia (*The Word of Life*, 1996) i autorytetu nauczania w Kościele (*Speaking the Truth in Love*, 2001) są wielce obiecujące.

W ostatnim okresie dialog zyskał na stabilności i poczuciu zobowiązalności uzgodnionych tekstów; pomiędzy członkami Komisji wzrosły wzajemne uznanie, respekt i więzy przyjaźni. Ta atmosfera będzie niezwykle pomocna, kiedy trzeba będzie wypracowywać wspólne pojęcie Kościoła. Katolicy i metodyści muszą bowiem w najbliższym okresie w ramach Komisji zinterpretować wspólną historię Kościoła, jak i historię podziałów, tudzież współczesne kościelne stosunki. Z pewnością impuls do rozpracowania tego tematu dała już

Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, jak i odpowiedź Światowej Rady Metodystycznej na ten dokument.

Metodyści mówią o Kościele w inny sposób niż katolicy i mają inne kryteria dla opisu kształtu Kościoła Jezusa Chrystusa. W metodystycznej odpowiedzi na *Dominus Iesus* doceniono i dostrzeżono zaakcentowanie Jezusa Chrystusa jako jedynego zbawcę świata, jak i znaczenie jasnej definicji eklezjologicznej samoświadomości Kościoła Rzymskokatolickiego. Ta klarowna definicja, która wprawdzie treściowo nie jest podzielana przez metodystów, może posłużyć dla dalszego rozwoju dialogu ekumenicznego. Centralnym pytaniem nowej fazy dialogu będzie pytanie o obecność jedynego Kościoła Jezusa Chrystusa w strukturze konkretnego Kościoła. Które elementy (*elementa ecclesiae*) są widoczne u ekumenicznego partnera? Metodystyczny współprzewodniczący Komisji, Geoffrey Wainwright, ma przy tym nadzieję na dalsze wzajemne eklezjologiczne zbliżenie się.

Praca Komisji, która rozpoczęła 7-mą fazę dialogu, na samym początku stara się przedstawić ogólną panoramę kościelnych teologicznych linii rozwojowych w aspekcie wezwania papieża Jana Pawła II „do oczyszczenia pamięci” (*Novo millennio ineunte*, 6). Błędne informacje, nieporozumienia i nieprzyjazne nastawienie przyczyniły się w przeszłości do wzajemnych posądzeń między metodystami i katolikami. Wyjaśnienie i usunięcie tego typu przeszkód może sprzyjać nowej fazie dialogu. Ponieważ metodyści, jak już wspomniałem, są ugrupowaniem powstałym z próby reformy Kościoła anglikańskiego, stąd też nigdy nie zaistniał formalny podział między katolikami i metodystami. Nowa faza rozmów winna wypracować wspólną interpretację reformacji w Anglii, uwzględniając przy tym niebezpieczeństwa i możliwości ruchów reformy w Kościele. Ostatecznie chodzi, bowiem o wypracowanie praktycznych, pastoralnych propozycji dla dalszej ekumenicznej współpracy. To bowiem, co już osiągnięto, nie jest jeszcze w pełni doskonałe. Pełna jedność wciąż pozostaje dla obydwu stron zadaniem.

Poza pracą Komisji katolicko-metodystycznej istnieje wiele różnych innych inicjatyw na płaszczyźnie międzynarodowej. Wspomnieć można chociażby Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu w styczniu 2002 r., w którym wziął udział na zaproszenie Papieża zarówno prezydent Światowego Związku Metodystów bp Sundaymbang, jak i sekretarz generalny Rev. George Freeman. Ekumenicznie aktywne są dialogi lokalne w USA i innych regionach pracujące głównie nad problematyką Kościołów lokalnych i ich relacji do struktur bardziej powszechnych. Także na płaszczyźnie pastoralnej istnieją liczne inicjatywy. W Ghanie np. katolicy i metodyści próbują rozwiązywać wiele wspólnych socjalnych i politycznych problemów.

Die Rolle des römisch-katholisch/methodistischen Dialogs im Vergleich mit den anderen ökumenischen Gesprächen

Zusammenfassung

Der Artikel bietet einen synthetischen Überblick über den Verlauf und die Ergebnisse der einzelnen Phasen des katholisch-methodistischen Dialogs. Der Verfasser weist zunächst auf die Dialogebenen hin, die den Gegenstand gemeinsamer Interessen bilden und auf denen man das gemeinsame Erbe entdeckt. Dann geht er auf die Konvergenzen in der Lehre über die Eucharistie, über das Kirchenamt und über die Rechtfertigung ein. Im letzten Teil des Beitrags werden die Perspektiven für den weiteren theologischen Dialog und die praktische Zusammenarbeit dargestellt.

M. Worbs