

**FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”**

# **STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE**

**ROK XVI: 2000  
Nr 2 (46)**

**Warszawa 2000**

Redaktor naczelny: **Karol Karski**

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE  
(PL ISSN 0239-5541)

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”  
WARSZAWA

ORTHDRUK sp. z o.o.  
BIAŁYSTOK

Adres redakcji:  
00-873 Warszawa, ul. Ogrodowa 37  
telefon: 817 10 10  
Konto bankowe:  
PKO Bank Państwowy XV Oddział Warszawa  
10201156-9074-270-1

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

Cena jednego egzemplarza zł 12;  
prenumerata za rok 2000 – zł 24.

## SPIS TREŚCI

<b>ARTYKUŁY</b> .....	9
Karol Karski, <i>Kościół reformowany w dialogu</i> .....	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu</i> .....	29
Grzegorz Ignatowski, <i>Drugi Sobór Watykański a Żydzi</i> .....	59
Zbigniew Paszta, <i>Misja i dialog w stosunkach między chrześcijanami i Żydami</i> .....	69
<b>SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY</b> .....	75
<i>Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: 1984-1990</i> .....	75
<i>Aspekty ekumeniczne Roku Jubileuszowego 2000</i> (Grzegorz Polak) .....	129
<b>SYLWETKI</b> .....	135
<i>Ksiądz Profesor Andrzej Zuberbier, 1922-2000</i> (Grzegorz Polak) .....	135
<b>KRONIKA</b> .....	139
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski) .....	139

<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	169
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak) .....	169
<b>RECENZJE</b> .....	173

## CONTENTS

<b>ARTICLES</b> .....	9
Karol Karski, <i>The Reformed Churches in Dialogue</i> .....	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Dialogue on Justification between Hans Küng and Karl Barth</i> .....	29
Grzegorz Ignatowski, <i>Second Vatican Council and the Jews</i> .....	59
Zbigniew Paszta, <i>Mission and Dialogue in Relations between Christians and Jews</i> .....	69
<b>REPORTS AND DOCUMENTS</b> .....	75
<i>Towards a Common Understanding of the Church. Reformed-Roman Catholic International Dialogue, second phase (1984-1990)</i> .....	75
<i>Ecumenical Aspects of the Jubilee Year 2000</i> (Grzegorz Polak) .....	129
<b>ECUMENICAL PROFILES</b> .....	135
<i>Professor Andrzej Zuberbier, 1922-2000</i> (Grzegorz Polak) .....	135
<b>CHRONICLE</b> .....	139
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski) .....	139

<b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	169
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak) .....	169
<b>BOOK REVIEWS</b> .....	173

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>ARTIKEL</b> .....	9
Karol Karski, <i>Die reformierten Kirchen im Gespräch</i> .....	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Dialog zwischen Hans Küng und Karl Barth über die Rechtfertigungslehre</i> .....	29
Grzegorz Ignatowski, <i>Das Zweite Vatikanische Konzil und die Juden</i> .....	59
Zbigniew Paszta, <i>Mission und Dialog im Verhältnis zwischen Christen und Juden</i> .....	69
<b>BERICHTE UND DOKUMENTE</b> .....	75
<i>Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche. Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog. Zweite Phase 1984-1990</i> .....	75
<i>Ökumenische Aspekte des Jubiläumsjahres 2000</i> (Grzegorz Polak).....	129
<b>ÖKUMENISCHE GESTALTEN</b> .....	135
<i>Professor Andrzej Zuberbier, 1922-2000</i> (Grzegorz Polak).....	135
<b>CHRONIK</b> .....	139
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski) .....	139

<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	169
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak) .....	169
<b>REZENSIONEN</b> .....	173



KAROL KARSKI

## KOŚCIOŁY REFORMOWANE W DIALOGU

### Nazwa i powstanie

W XVI wieku posługiwano się słowem „reformowany” tylko sporadycznie. Za pomocą tego pojęcia chciano wówczas podkreślić, że jeden nie podzielony i nieprzerwanie istniejący Kościół Jezusa Chrystusa wymaga stale odnowy: *ecclesia reformata et semper reformanda*. Poczynając od XVII w. zaczęto stosować nazwę „Kościół reformowany” w odniesieniu do drugiego – niełuterańskiego – nurtu Reformacji, który uzyskał prawne uznanie w wyniku Pokoju Westfalskiego (1648).

Interesujące nas pojęcie zadomowiło się przede wszystkim na kontynencie europejskim, podczas gdy w świecie anglosaskim Kościoły tej tradycji przyjęły nazwę „Kościół presbiteriański”, przez co chciały zwrócić uwagę, że ich specyfika jest rozpoznawalna przede wszystkim w ustroju kościelnym. Innymi słowy: Kościoły te pragną podkreślić, że przywiązują większą wagę do ustroju kościelnego niż do zasad doktrynalnych<sup>1</sup>.

Ewangelicyzm reformowany, w przeciwieństwie do luteranizmu, rozwijał się równolegle w wielu ośrodkach, nigdy nie był też zdominowany przez osobę jednego reformatora. Pierwsze Kościoły tego typu wyłoniły się w wyniku działalności reformacyjnej prowadzonej w miastach Szwajcarii i południowych Niemiec. Najwybitniejszymi reformatorami w pierwszym pokoleniu byli: Ulryk Zwingli (1484-1531)<sup>2</sup> w Zurychu, Martin Bucer (1491-1551) w Strasburgu i Johannes Oekolampad (1482-1531) w Bazylei. Potem doszli do nich Polak Jan Łaski (1499-1560)<sup>3</sup>, który reformował Fryzję Wschodnią, Heinrich Bullinger (1504-1575), następca Zwingliego w Zurychu, a przede wszystkim Jan Kalwin (1509-

---

<sup>1</sup> J. Guhr, *Reformierte Kirchen*, w: E. Fahlbusch i in. (red.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie* (skrót: *EKL*), Göttingen 1992, t. 3, szp. 1504.

<sup>2</sup> Jedyna biografia dostępna w języku polskim: G.R. Potter, *Zwingli*, Warszawa 1994.

<sup>3</sup> W 1999 r., z okazji 500. rocznicy urodzin Reformatora, wznowiono trzy poświęcone mu dzieła: A. Brückner, *Jan Łaski*; O. Bartel, *Jan Łaski, część I : 1499-1556*; H. Kowalska, *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560*. Wszystkie trzy prace ukazały się w Warszawie.

1564)<sup>4</sup>, który uczynił z Genewy międzynarodowy ośrodek protestantyzmu. Jego „Institutio Christianae Religionis” (1536)<sup>5</sup> zyskała światowy rozgłos jako pierwsza systematyczna prezentacja reformatorskiej doktryny. W Akademii Genewskiej studiowali teolodzy z wielu krajów europejskich, którzy szerzyli potem Reformację w swojej ojczyźnie. Jednym z nich był reformator Szkocji John Knox (1505-1572).

### Podstawy doktrynalne

W doktrynie reformowanej ogromną rolę odgrywa pierwsze przykazanie: *Nie będziesz miał bogów innych obok mnie*. Tylko Bóg jest Panem, a Jego chwała jest wiodącym motywem wszelkiej refleksji i działania. Wyraża się to w słowach: *solī Deo gloria*. Teologia reformowana ostrzega przed wszelką próbą zacierania różnic między Stwórcą a stworzeniem. Przedstawiona tendencja znajduje odbicie w chrystologii, gdzie powiada się, że boska natura Jezusa Chrystusa istnieje i działa także poza (*extra*) Jego ludzką naturą; ta ostatnia jest poddana ograniczeniom przestrzennym i historycznym. Pogląd ten umożliwia wyjaśnienie tajemnicy obecności Chrystusa w Wieczery Pańskiej: podkreśla się Jego realną obecność, z tym że jest to obecność w Duchu Świętym.

Nauka o podwójnej predestynacji, wedle której Bóg przeznaczył jednych ku zbawieniu, drugich na potępienie, kształtowała przez wieki oblicze Kościołów reformowanych. Swoje centralne miejsce w doktrynie reformowanej straciła ona od czasów Oświecenia, a najwybitniejszy teolog reformowany XX stulecia Karol Barth (1886-1968) dokonał jej kompletnej reinterpretacji<sup>6</sup>.

W łonie Kościołów reformowanych powstało około 60 ksiąg wyznaniowych, lecz większość z nich miała zawsze charakter lokalny. Możliwa jest weryfikacja treści zawartej w księgach wyznaniowych, gdyż wiele sformułowań powstało w określonej sytuacji historycznej, które nie przystają do czasów współczesnych<sup>7</sup>. Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce przyjmuje Katechizm Heidelberski (1563) i Konfesję Sandomierską (1570)<sup>8</sup>. Ta ostatnia nie jest dziełem oryginalnym, lecz adaptacją do polskich warunków II Konfesji Helweckiej Bullingera.

<sup>4</sup> Publikacje w języku polskim: P. Jaskóła, *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994; S. Piwko, *Jan Kalwin, Życie i dzieło*, Warszawa 1995; B. Cottret, *Kalwin*, Warszawa 2000.

<sup>5</sup> Obszerny fragment „Nauki religii chrześcijańskiej” w przekładzie polskim zamieszcza L. Szczucki w: *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa 1972, s. 277-416.

<sup>6</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II*, 2, Zollikon-Zürich 1942, ss. 53n, 101, 133.

<sup>7</sup> J. Guhrt, dz. cyt., szp. 1508.

<sup>8</sup> Por. *Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej z 5 maja 1991 r.*, w: W. Wysoczański, M. Pietrzak, *Prawo Kościołów i związków wyznaniowych nierzymsko-katolickich w Polsce*, Warszawa 1997, s. 118.

Kościół reformowany wyprowadzają swą katolickość z faktu akceptacji starokościelnych wyznań wiary. Katolickość ta jest zarazem zobowiązaniem do reprezentowania ekumenicznej postawy. Nauczają, że Kościół Chrystusowy nie mieści się w ramach takiej czy innej denominacji chrześcijańskiej, ale jego granice biegną ponad granicami Kościołów wyznaniowych. Chrystus, jako Głowa i Pan Kościoła, jest gwarantem jego jedności. Jest On wszechmocny i wszechobecny mocą Ducha Świętego, nie potrzebuje więc na ziemi widzialnego następcy. Występujące między Kościołami różnice są uprawnionymi przejawami jednego prawdziwego Kościoła Chrystusowego<sup>9</sup>.

### Formy ustrojowo-organizacyjne

W Kościołach reformowanych obowiązuje do dnia dzisiejszego, z pewnymi modyfikacjami, model kierowania wspólnotą lokalną opracowany przez Kalwina. Wszyscy wierzący, zgodnie z zasadą powszechnego kapłaństwa, mają udział w trojakim urzędzie proroka, króla i kapłana złączonym w osobie Jezusa Chrystusa. Zasada ta konkretyzuje się w powoływaniu przez zbor następujących urzędów: sługi Słowa (duchownego), prezbitera (starszego) i diakona. Żaden urząd nie może zdominować drugiego, wszystkie razem tworzą wspólne kierownictwo wspólnoty lokalnej jako kolegium kościelne lub prezbiterium. Każdy zbor czyli wspólnota lokalna jest Kościołem w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>10</sup>.

Wspólnoty lokalne łączą się w synod, który zajmuje się regulowaniem wspólnych spraw. Zasiadają w nim reprezentanci różnych funkcji kościelnych – duchowni i świeccy. Prezbiteralno-synodalny ustrój kościelny jest manifestacją łączności duchowej istniejącej między poszczególnymi wspólnotami lokalnymi. Jako model dzielenia odpowiedzialności wywarł on wpływ na współczesną demokrację, zwłaszcza w Ameryce Północnej, gdzie instytucje kościelne ukonstytuowały się wcześniej niż państwowe. Forma organizacyjna Kościołów reformowanych umożliwiła im zachowanie niezależności i wolności od wpływów władzy państwowej. Jest to szczególnie ważne tam, gdzie Kościoły te są Kościołami mniejszościowymi lub żyją w środowisku niechrześcijańskim.

Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP, podobnie jak znakomita większość Kościołów tej tradycji, posiada ustrój synodalno-prezbiteralny. Oznacza to, że wszystkie sprawy ogólnokościelne leżą w gestii synodu – zgromadzenia wybieralnych świeckich i duchownych przedstawicieli wszystkich zborów i diaspory, zbierającego się raz do roku. Synod stanowi naczelny organ ustawodawczy i roz-

<sup>9</sup> J. Guhrt, dz. cyt., szp. 1507.

<sup>10</sup> S. Piwko, dz. cyt., s. 154nn.

strzygający w Kościele<sup>11</sup>, natomiast organem wykonawczym i administracyjnym jest 5-osobowy konsystorz (rada prezbiterów, czyli starszych), wybierany przez synod na trzyletnią kadencję<sup>12</sup>. Na szczeblu podstawowym – zborowym – odpowiednio funkcje te sprawują: ogólne zgromadzenie członków zboru i kolegium kościelne<sup>13</sup>. Taki ustrój umożliwia udział ogółu wyznawców we wszystkich organach Kościoła, które powoływane są drogą wyborów, oraz pozwala na szeroką autonomię poszczególnych zborów. Pewne stanowiska zastrzeżone są dla osób świeckich. Dotyczy to: prezesa synodu, prezesa konsystorza, prezesa kolegium kościelnego i przewodniczącego ogólnego zgromadzenia członków zboru. Duchowni mają takie same prawa i obowiązki jak świeccy. Są oni sobie równi, a jeden z nich, wybierany przez synod na 10-letnią kadencję, pełni funkcję biskupa (dawniej superintendenta)<sup>14</sup>.

### Rozmieszczenie i liczebność

Z danych, opublikowanych w 1998 wynikało, że na świecie żyło ok. 75 mln ewangelików reformowanych<sup>15</sup>. Tylko co czwarty członek tej tradycji kościelnej żyje dziś na kontynencie europejskim, mniej więcej tyle samo ewangelików reformowanych zamieszkuje Amerykę Północną. Z roku na rok wzrasta liczba wyznawców w Azji i Afryce, natomiast na starym kontynencie ulega ona zmniejszeniu głównie wskutek postępującej sekularyzacji.

Największe skupiska ewangelików reformowanych w Europie znajdują się w Holandii (4,3 mln), Szwajcarii (2,8 mln), Szkocji, Niemczech i na Węgrzech (po ok. 2 mln). Kościoły średniej wielkości spotykamy we Francji (ok. 400 tys. wiernych), Irlandii (340 tys.), Czechach (270 tys.) i Anglii (130 tys.). Charakter niewielkiego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce (ok. 3 tys. członków, 10 parafii, 8 duchownych) kształtowały trzy nurty: rodzimy – polski, emigrantów z krajów Europy Zachodniej i czesko-braterski. Ten ostatni wpływa do dzisiaj na oblicze Kościoła<sup>16</sup>.

W Ameryce Północnej, wskutek imigracji z Europy, powstało wiele Kościołów reformowanych. Najważniejsze z nich to: Kościół prezbiteriański w USA (3 mln członków), Kościół Reformowany w Ameryce (350 tys.) i Kościół Prezbi-

<sup>11</sup> *Prawo wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Reformowanego...*, dz. cyt., art. 29nn.

<sup>12</sup> Tamże, art. 44nn.

<sup>13</sup> Tamże, art. 11nn.

<sup>14</sup> Tamże, art. 51nn.

<sup>15</sup> eni 1998 nr 14; J.J. Bauswein, L. Vischer (red.), *The Reformed Family Worldwide: A Survey of Reformed Churches, Theological Schools and International Organisations*, Bristol 1999.

<sup>16</sup> J. S. (Stahl), *Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce*, „Euhemer. Przegląd religioznawczy”, 1988 nr 1, s. 133.

teriański Kanady (165 tys.). W Ameryce Łacińskiej największym skupiskiem reformowanych jest Brazylia (ok. 500 tys. członków) i Meksyk (ok. 400 tys.).

W Azji Kościoły reformowane występują najliczniej w Indonezji (ok. 8 mln) i Korei południowej (2 mln). W Australii prezbiterianie, kongregacjoniści i metodyści utworzyli Kościół unijny (1,1 mln członków), w Nowej Zelandii liczącą się społecznością religijną jest Kościół Prezbiteriański (350 tys.).

Z krajów afrykańskich Kościoły reformowane reprezentowane są szczególnie dobrze w Republice Południowej Afryki (ogólna liczba członków: 4,5 mln). Większe skupiska reformowanych występują jeszcze na Madagaskarze (1,5 mln), w Kenii (500 tys.), Malawi (400 tys.), Egipcie (250 tys.)<sup>17</sup>.

## Światowy Alians Kościołów Reformowanych

Jest najstarszym światowym związkiem wyznaniowym, istniejącym od 1875 r.<sup>18</sup>. Został założony podczas spotkania w Londynie przedstawicieli 21 Kościołów. W 1877 odbyło się w Edynburgu jego pierwsze Zgromadzenie Generalne. W pierwszym okresie istnienia Alians zrzeszał przede wszystkim Kościoły tradycji prezbiteriańskiej z Wielkiej Brytanii i Ameryki Północnej. Po drugiej wojnie światowej przyłączyła się do niego większość Kościołów reformowanych Europy oraz duża liczba Kościołów z Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej i obszaru Pacyfiku.

Na Zgromadzeniu Generalnym w Nairobi (1970) doszło do zjednoczenia Aliansu z istniejącą od 1891 r. Międzynarodową Radą Kongregacyjną<sup>19</sup>. Cechą charakterystyczną kongregacjonistów jest przywiązywanie dużego znaczenia do niezależności i samodzielności każdej wspólnoty lokalnej. Pod względem doktrynalnym reprezentują natomiast zbliżone poglądy do Kościołów tradycji reformowanej i prezbiteriańskiej.

Członkiem Aliansu może zostać każdy Kościół, *którego postawa w sprawach wiary i ewangelizacji jest generalnie zgodna z historycznymi, reformowanymi wyznaniem wiary i który uznaje, że tradycja reformowana jest biblijnym, ewangelicznym, doktrynalnym etosem, a nie ciasną, monopolistyczną definicją wiary i ustroju kościelnego* (art. 2 Statutu)<sup>20</sup>. Alians jako rodzina Kościołów reformowanych chce wspierać wspólnotę przez informację, wymianę i pomoc wzajemną

<sup>17</sup> J. Guhrt, dz. cyt., szp. 1509nn.

<sup>18</sup> M. Pradervand, *A Century of Service. A History of the World Alliance of Reformed Churches 1875-1975*; tenże, *Der Reformierte Weltbund*, w: K. Halaski (red.), *Die reformierten Kirchen*, Stuttgart 1977, s. 15.

<sup>19</sup> *Nairobi. Vereinigende Generalversammlung des Reformierten Weltbundes und des Internationalen Kongregationalistischen Rats*, Witten-Frankfurt-Berlin 1971, s. 45.

<sup>20</sup> Tamże, s. 107.

oraz ułatwić swoim członkom dzielenie się wspólnym dziedzictwem reformowanym w społeczności ekumenicznej.

Według stanu z 2000 r. Alians zrzeszał 215 Kościołów w 106 krajach. Z liczby tej 57 Kościołów znajdowało się w Azji, 56 w Afryce, 40 w Europie, 25 w Ameryce Łacińskiej, 14 na wyspach Pacyfiku, 11 w Ameryce Północnej, 8 na Wyspach Karaibskich i 4 na Bliskim Wschodzie<sup>21</sup>.

### **Zaangażowanie ekumeniczne**

Kościoły reformowane były od samego początku w szczególny sposób predysponowane do odegrania wiodącej roli w dążeniach ekumenicznych. Szczególną nośnością ekumeniczną miał reformowany pogląd, że każdy Kościół jest partykularnym przejawem jednego powszechnego Kościoła Jezusa Chrystusa. Każda lokalna wspólnota wiary wnosi wkład do życia całości. *Katechizm Heidelberski*<sup>22</sup> traktuje z dużą powściągliwością różnice dogmatyczne, jakie wyłoniły się między poszczególnymi nurtami Reformacji. Tak więc otwarta postawa wobec innych wyznań oraz daleko idąca powściągliwość w ocenie zasad dogmatycznych głoszonych przez innych – od samego początku uczyniły z członków Kościołów reformowanych aktywnych współpracowników we wszystkich nurtach ruchu ekumenicznego.

Nie ma obszaru pracy ruchu ekumenicznego i Światowej Rady Kościołów, gdzie swojego wkładu nie wnieśliby przedstawiciele Kościołów reformowanych. Pionierami ruchu ekumenicznego byli: John Baillie (1886-1960) ze Szkocji, Alfons Koechlin (1885-1965) z Szwajcarii oraz Marc Boegner (1881-1970) i Susanne de Dietrich (1891-1981)<sup>23</sup> z Francji. Do integracji misji z ruchem ekumenicznym przyczynił się John A. Mackay (1889-1983) z USA. W działalności ewangelizacyjnej i ruchu świeckim zasłużyli się szczególnie dwaj Holendrzy – Johannes Hoekendijk (1912-1975) i Hendrik Kraemer (1888-1965). Ten ostatni był dyrektorem Instytutu Ekumenicznego ŚRK w Bossey k. Genewy. Do rozwoju dialogu teologicznego w ramach kierunku „Wiara i Ustrój Kościoła” przyczynili się szczególnie: Wilhelm Niesel (1903-1988) z Niemiec, Roger Mehl (1912-1997) z Francji, Hendrikus Berkhof (1914-1995) z Holandii i Lukas Vischer (ur. 1926) z Szwajcarii. Reformowanymi byli też dwaj pierwsi sekretarze generalni Światowej Rady Kościołów: Willem A. Visser't Hooft (1900-1985)<sup>24</sup> z Holandii i Euge-

---

<sup>21</sup> Informacja zaczerpnięta z internetu.

<sup>22</sup> Polski przekład: Warszawa 1988.

<sup>23</sup> Jej znane dzieło: *Boży plan zbawienia świata. Przewodnik biblijny* ukazało się w języku polskim (Warszawa 1967).

<sup>24</sup> Por. K. Karski, *Willem A. Visser't Hooft (1900-1985)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1986 nr 1, s. 107-109.

ne Carson Blake (1906-1985)<sup>25</sup> z USA. Przechodząc na nasz grunt rodzimy, należy wspomnieć, że Polską Radą Ekumeniczną kierowali dwaj kolejni biskupi Kościoła Ewangelicko-Reformowanego – Jan Niewieczerał (1914-1981)<sup>26</sup> i Zdzisław Tranda (ur. 1926).

Światowy Alians Kościołów Reformowanych był od początku nastawiony na rozwój współpracy między Kościołami reformowanymi w dziedzinie misji i na sprzyjanie w tworzeniu unii kościelnych w obrębie młodych Kościołów. III Zgromadzenie Generalne Aliansu, które odbyło się pod koniec XIX stulecia, podjęło decyzję w sprawie nie mieszania się w wewnętrzne sprawy Kościołów członkowskich. Była to jedna z podstawowych decyzji ekumenicznej współpracy Kościołów, zasada obowiązująca dziś powszechnie w całym ruchu ekumenicznym. Już w pierwszym okresie istnienia Aliansu zajęto się też innymi ważnymi dziedzinami współpracy, jak pomoc międzykościelna i wspólna działalność misyjna. Również pod tym względem wyprzedzono pracę charakterystyczną potem dla głównych nurtów ruchu ekumenicznego<sup>27</sup>.

Powstała w 1948 r. Światowa Rada Kościołów spotkała się z natychmiastowym pełnym poparciem ze strony Aliansu. Jeszcze w tym samym roku sekretariat generalny Aliansu przeniesiono z Edynburga do Genewy. W uzasadnieniu stwierdzono, że chodzi o ustanowienie ściślejszego kontaktu z wydziałami i działaczami Rady.

Podczas XIX Zgromadzenia Generalnego, które odbyło się w 1964 r. we Frankfurcie nad Menem, stwierdzono, że Światowy Alians Kościołów Reformowanych ma w dalszym ciągu współpracować ze Światową Radą Kościołów i nie czynić nic oddzielnie, co można czynić razem. W oparciu o tę zasadę, od momentu powstania ŚRK Alians unikał zawsze organizowania własnego programu pomocy międzykościelnej. Pomoc dla Kościołów członkowskich jest kierowana do odpowiednich organów Rady.

Dla historii Kościołów reformowanych, presbiteriańskich i kongregacyjnych zawsze charakterystyczna była ich otwarta postawa wobec unii kościelnych. Alians od samego początku starał się sprzyjać tworzeniu unii między Kościołami w Azji, Afryce i Ameryce Południowej. Zasadzie tej pozostał wierny do dzisiaj, z tym że obecnie zachęca do łączenia się także Kościoły w Europie i Ameryce Północnej. Komitet Wykonawczy Aliansu, na posiedzeniu w 1951 r. w Bazylei, wydał następujące oświadczenie:

*Jeśli wielkie rodziny wyznaniowe, wśród nich Kościoły reformowane, dają priorytet konfesjonalizmowi, a ze swych światowych związków czynią cel sam w sobie, to zdradzają Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak przez podkreślenie konfesji pragną wzbogacić wspólne dziedzictwo ewangeliczne, i to się im uda, to wówczas*

<sup>25</sup> K. Karski, *Eugene Carson Blake (1906-1985)*, tamże, 1986 nr 2, s. 104-105.

<sup>26</sup> Z okazji 60. rocznicy jego urodzin ukazała się książka pamiątkowa pt. *Z ufnością w przyszłość. Studia ekumeniczne* (Warszawa 1975), w której znajduje się szczegółowy życiorys ks. bpa Jana Niewieczerała.

<sup>27</sup> M. Pradervand, *Der Reformierte Weltbund*, dz. cyt., s. 17n.

*spełnią zamiar jedyne go Pana Kościoła i staną się prawdziwymi narzędziami Ducha Świętego*<sup>28</sup>.

W podobnym duchu wypowiedziało się XVII Zgromadzenie Generalne w Princeton, w 1954 r., które m.in. stwierdziło: *Jako Kościoły reformowane i prezbiteriańskie poświadczamy wobec innych chrześcijan, że uznajemy urząd duchowny, sakramenty i członkostwo wszystkich Kościołów, które zgodnie z Biblią wyznają Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Zapraszamy członków tych Kościołów do Stołu naszego wspólnego Pana /.../ Nie możemy zwiastować Ewangelii pojednania, nie udowadniając przy Stole Pana, że jesteśmy wzajemnie ze sobą pojednani. Przeto chętnie wejdziemy w bezpośrednie rozmowy z chrześcijanami z innych Kościołów i z ufnością oczekujemy momentu, kiedy wszyscy szczerzy chrześcijanie będą witani serdecznie przy wspólnym Stole*<sup>29</sup>.

Od roku 1925 Kościoły prezbiteriańskie, reformowane i kongregacyjne zawarły około 100 unii. Często są to unie w obrębie tej samej lub zbliżonej tradycji. Dochodzi wówczas do połączenia dwóch Kościołów prezbiteriańskich działających w tym samym kraju (np. w 1965 r. w USA) względnie Kościoła prezbiteriańskiego z kongregacyjnym (np. w 1972 r. w Anglii i Walii). Jednakże w wielu przypadkach prezbiterianie i kongregacjoniści zawierają unie z większą liczbą Kościołów, wśród których reprezentowane są takie wyznania, jak: metodyści, baptyści a nawet anglikanie (klasycznymi przykładami są tutaj: Kościół Indii Południowych, powstały w 1947 r., i Kościół Indii Północnych, powołany do życia w 1970 r.). Dla wielu Kościołów unijnych charakterystyczne jest również to, że nie zadowolają się osiągniętym zjednoczeniem, lecz podejmują rozmowy na ten temat z innymi Kościołami.

## Dwustronny dialog teologiczny

Kościoły reformowane, za pośrednictwem Aliansu, prowadzą od drugiej połowy lat sześćdziesiątych dwustronny dialog teologiczny na płaszczyźnie światowej z reprezentantami następujących tradycji wyznaniowych: katolicyzmu rzymskiego, prawosławia, chrześcijaństwa orientalnego, anglikanizmu, luteranizmu, metodyzmu, mennonityzmu, baptyzmu, uczniów Chrystusa, adwentyzmu i pentekostalizmu<sup>30</sup>. W niektórych przypadkach uzyskano godną uwagi zbieżność poglądów na wiele istotnych kwestii, w innych – zdołano wyjaśnić wiele nieporozumień w stosunkach wzajemnych. Poniżej zamieszczamy przegląd dotychczasowych osiągnięć.

<sup>28</sup> Tamże, s. 27.

<sup>29</sup> Cyt. za: H.-L. Althaus (red.), *Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, Göttingen 1962, s. 200.

<sup>30</sup> H.S. Wilson (red.), *Bilateral Dialogues* (Studies from the World Alliance of Reformed Churches nr 24), Geneva 1993.



## REFORMOWANI – KATOLICY

Światowy Alians Kościołów Reformowanych nie okazywał początkowo większego zainteresowania dialogiem z Kościołem rzymskokatolickim, wychodząc z założenia, że wystarczy, gdy z Watykanem rozmawia Światowa Rada Kościołów, do której należy większość Kościołów zrzeszonych w Aliansie. Później jednak stanowisko to uległo zmianie i w 1969 r. postanowiono powołać do życia Wspólną Komisję Studyjną. Za główny temat obrano „Obecność Chrystusa w Kościele i świecie”.

W latach 1970-1977 zorganizowano sześć spotkań na następujące tematy: „Stosunek Chrystusa do Kościoła” (1970), „Autorytet nauczający w Kościele” (1971), „Obecność Chrystusa w świecie” (1972), „Eucharystia” (1974), „Urząd kościelny” (1975). Podczas ostatniego spotkania (marzec 1977, Rzym) przyjęto sprawozdanie końcowe, które najpierw wysłano do odpowiednich instancji kościelnych, a następnie opublikowano w celu wywołania szerszej dyskusji<sup>31</sup>.

Członkowie Wspólnej Komisji Studyjnej spotkali się jeszcze raz w 1980 r. Po zapoznaniu się z otrzymanymi ocenami episkopatów, uczelni oraz poszczególnych specjalistów, stwierdzili: *Na ogół dialog i zwińczający go raport spotkał się z bardzo pozytywnym przyjęciem, w niektórych przypadkach nawet z entuzjazmem i został oceniony jako pożyteczny punkt wyjścia do dalszych debat*<sup>32</sup>.

Po kilkuletniej przerwie, pod patronatem Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan rozpoczęła się druga faza dialogu reformowano-rzymskokatolickiego, która skoncentrowała się na zagadnieniach eklezjologicznych. Rezultatem spotkań w Rzymie (1984), Kappelam-Albis (Szwajcaria, 1985), Wenecji (1986), Cartigny (Szwajcaria, 1987) i Arriicia (Włochy, 1988) był dokument pt. „Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła”, opublikowany w 1990 r.<sup>33</sup>

Raport z drugiej fazy dialogu przedstawia jego wyniki w czterech rozdziałach. Rozdział 1 nawiązuje do Reformacji XVI wieku i ukazuje szczegółowo drogę, jaką od tego czasu obrała każda wspólnota. W centrum rozdziału 2 znajdują się dwa obszary fundamentalnej zgodności poglądów: to że Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem oraz że usprawiedliwienie otrzymuje się z łaski przez wiarę. Rozdział 3 podejmuje kwestię stosunku między Ewangelią a Kościołem w ich roli służebnej i instrumentalnej, zajmując się nią w oparciu o szereg tematów: Kościół jako *creatura verbi* a Kościół jako sakrament łaski; kontynuacja i dyskontynuacja w dziejach Kościoła; kwestia struktury

<sup>31</sup> Polski przekład: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan* ukazał się w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (21) 1988, 73-101.

<sup>32</sup> Cyt. za: S.C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych w z udziałem Kościoła Rzymskokatolickiego*, w: S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła, *Na drogach do jedności*, Lublin 1983, s. 56.

<sup>33</sup> Polski przekład zamieszczamy w bieżącym numerze „Studiów”.

Kościółu i porządku urzędu posługi. I wreszcie, rozdział 4 szkicuje pewne drogi wiodące w przyszłość.

Trzecia faza dialogu rozpoczęła się w maju 1998 spotkaniem w Wenecji. Zapoznano się z innymi dialogami, prowadzonymi przez ŚAKR i Kościół rzymskokatolicki. W świetle dotychczasowych wyników rozmów ustalono, że trzecia faza ma zająć się głównie zagadnieniami eklezjologicznymi, a zwłaszcza ich relacją do zagadnień społecznych i etycznych, z którymi są skonfrontowani dziś chrześcijanie<sup>34</sup>. Przedmiotem szczególnego zainteresowania jest relacja między Kościołem a królestwem Bożym.

Drugie spotkanie trzeciej fazy odbyło się w Oegstgeest (Holandia) w dniach 15-21 września 1999. Uwagę skoncentrowano na temacie: „Królestwo Boże jako kontekst wspólnego świadectwa Kościoła”<sup>35</sup>. Kolejne spotkanie zaplanowano na wrzesień 2000 r.

## REFORMOWANI – PRAWOSŁAWNI

Na zaproszenie strony prawosławnej, w lipcu 1979 r. odwiedziła Patriarchat Konstantynopola oficjalna delegacja ŚAKR. Wykorzystano tę sposobność dla przeprowadzenia wstępnych rozmów teologicznych rozumianych jako przygotowanie dialogu prawosławno-reformowanego na płaszczyźnie światowej. Prezydent Aliansu, dr James McCord stwierdził wówczas: *Okazało się, że dyskusje na temat nauki o Trójcy Świętej miały szczególne znaczenie i to zarówno dla strony prawosławnej, jak i reformowanej. Mamy nadzieję, że nasze wzajemne stosunki rozwiną się dalej, co ma dlatego szczególne znaczenie, że obie tradycje zdecydowanie występują na rzecz jedności Kościoła opartej na wierze apostołskiej*<sup>36</sup>.

W wyniku dwóch dalszych spotkań przygotowawczych (1981 i 1983), podczas których zajmowano się wspólnym rozumieniem nauki o Trójcy Świętej zawartej w uchwale Soboru Nicejskiego (325) jak i związkiem zachodzącym między nauką o Bogu a pojmowaniem istoty Kościoła, przedstawiciele obu stron doszli do przekonania, że nadszedł czas do podjęcia oficjalnych rozmów. Wniosek w tej sprawie przekazano odpowiednim instancjom kościelnym<sup>37</sup>.

W Chambésy k. Genewy obradował w dniach 2-6 marca 1986 r. komitet przygotowujący międzynarodowy dialog teologiczny między przedstawicielami prawosławia i ewangelicyzmu reformowanego. Główny temat przyszłych rozmów sformułowano następująco: „Doktryna Trójcy Świętej w oparciu o Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary”. Z Polski w obradach

<sup>34</sup> RWB-Update nr 3 z 1998 r.

<sup>35</sup> The Pontifical Council for Promoting Christian Unity: “Information Service” nr 102 z 1999 r., s. 248n.

<sup>36</sup> „Reformierter Pressedienst” 1979 nr 173; T. Nikolaou: *Stosunki prawosławnych z reformowanymi*, „Jednota” 1981 nr 5, s. 5-7.

<sup>37</sup> „Reformierter Pressedienst” 1983 nr 213.

uczestniczył Mikołaj Kozłowski z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego<sup>38</sup>.

W Leuenerbergu koło Bazylei spotkali się w dniach 7-11 marca 1988 r. po raz pierwszy oficjalni przedstawiciele ŚAKR i prawie wszystkich Kościołów prawosławnych. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, tematem rozmów była nauka o Trójjedynym Bogu. Na wstępie teologowie prawosławni poinformowali, jak naukę tę rozumiano w Kościele pierwszych wieków. Potem teologowie reformowani objaśnili, jak naukę o Trójcy Św. pojmowali reformatorzy XVI w. Wreszcie podczas posiedzenia plenarnego dyskutowano nad tym, jak wiarę w Trójjedynego Boga można wyznawać dzisiaj w świecie nauki i techniki, w świecie ogarniętym różnymi kryzysami<sup>39</sup>.

Międzynarodowa Komisja Reformowano-Prawosławna obradowała po raz drugi w Mińsku w październiku 1990 r. W wyniku obrad ogłoszono tymczasową deklarację, w której partnerzy dialogu stwierdzają, że reprezentują zgodne poglądy co do samej treści dogmatu o Trójcy Świętej, chociaż przy rozważaniu tego zagadnienia różnie rozkładają akcenty. Niemniej *realna wiara w Trójcę Świętą jest ważniejsza niż specyficzna terminologia teologiczna*, jaka służy do jej wyrażania - stwierdzili teologowie obu wyznań<sup>40</sup>.

Podczas trzeciego spotkania w Kappel k. Zurychu (9-13 marca 1992) dyskutowano nad teologicznymi implikacjami inkarnacji i nad znaczeniem dialogu dla osiągnięcia zaufania i porozumienia między obu tradycjami<sup>41</sup>.

Natomiast podczas czwartego spotkania (Limassol, Cypr, 8-13 stycznia 1994) osiągnięto porozumienie w kwestiach dotyczących chrystologii. Przeprowadzono owocną debatę na temat inkarnacji i Trójcy Św., uwieńczoną wnioskiem, że poglądy oby tradycji nie są sprzeczne. Różnice występują jedynie w podejściu do tych spraw. I tak, podejście prawosławne odwołuje się do tajemnicy inkarnacji, która obejmuje całą ekonomię zbawienia zwiastowaną przez Biblię, wyznawaną w tradycji patrystycznej i doświadczoną w Świętej Liturgii. U źródeł reformowanego podejścia do chrystologii i tajemnicy Trójcy Św. leży biblijne świadectwo życia i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. I prawosławni, i ewangelicy reformowani są zgodni, że ich nauczanie o Trójcy Św. i inkarnacji *odzwierciedla spotkanie z rzeczywistością Boga objawionego w Chrystusie*. Ustalono, że tekst porozumienia będzie przekazany wszystkim Kościołom obu tradycji do przedyskutowania<sup>42</sup>.

Szóste posiedzenie Wspólnej Komisji ds. Dialogu Kościołów prawosławnych i ŚAKR odbyło się w czerwcu 1998 w Zakynthos (Grecja). Temat spotkania brzmiał: „Być częścią Ciała Chrystusa w świetle Nicejsko-Konstantynopolitań-

<sup>38</sup> SiDE 1986 nr 3, s. 124.

<sup>39</sup> Tamże 1988 nr 3, s. 121.

<sup>40</sup> Tamże 1992 nr 1, s. 124.

<sup>41</sup> Tamże 1992 nr 2, s. 136n.

<sup>42</sup> Tamże 1994 nr 2, s. 121n.; zbiór wspólnych stanowisk opublikowano w: *Agreed Statements from the Orthodox-Reformed Dialogue* („Studies from the World Alliance of Reformed Churches” nr 24), Geneva 1997.

skiego Wyznania Wiary i tradycji starego Kościoła”. Przyjęto wspólny dokument końcowy, który podkreśla zarówno różnice jak i zbieżności poglądów<sup>43</sup>.

W dniach 3-7 kwietnia 2000 r. odbyło się w Pittsburgu (USA) siódme posiedzenie Wspólnej Komisji. Przedstawiciele obu stron przedstawili referaty na temat uczestnictwa w Ciele Chrystusa w trzech aspektach: chrztu, bierzmowania/konfirmacji i apostołowości Kościoła. Po szczegółowej dyskusji przygotowano na ten temat wstępne wspólne stanowisko, które ma być sfinalizowane podczas następnego posiedzenia w 2002 r.<sup>44</sup>.

### REFORMOWANI – CHRZEŚCIJANIE ORIENTALNI

Dialog ten posiada swoje preludium. Otóż w dniach 11-18 lutego 1984 r. obradował w Kairze Komitet Wykonawczy ŚAKR. Jego członkowie otrzymali wówczas zezwolenie rządu egipskiego na odwiedzenie patriarchy Szenudy III, zwierzchnika Kościoła koptyjskiego, który od 1981 przebywał przymusowo w klasztorze Anba Bishoy, położonym około 100 km od Kairu<sup>45</sup>.

Dziewięć lat później, na początku maja 1993 w tymże klasztorze spotkali się po raz pierwszy na oficjalnym dialogu teologicznym przedstawiciele ŚAKR i orientalnych Kościołów narodowych. Gospodarzem spotkania był patriarcha Szenuda III. Spotkanie poświęcone było w głównej mierze wzajemnemu poznaniu się. Przedstawione referaty dotyczyły głównych cech charakterystycznych obu rodzin kościelnych, rozumienia relacji między Pismem św. a Tradycją oraz istoty misji Kościoła<sup>46</sup>.

Drugie spotkanie odbyło się w Driebergen (Holandia) w dniach 10-15 września 1994. Najważniejszym jego rezultatem było przyjęcie wspólnej deklaracji chrystologicznej. Uznaje się w niej za odpowiedni zarówno chalcedoński jak niechalcedoński sposób wyrażania wiary. *Ci spośród nas, którzy mówią o dwóch naturach Chrystusa, czynią to słusznie, gdyż przez to nie zaprzeczają nierozdzielnemu, niepodzielnemu zjednoczeniu; w podobny sposób inni mówią słusznie o jednej zjednoczonej bosko-ludzkiej naturze w Chrystusie, gdyż również oni nie zaprzeczają nieustannej dynamicznej obecności Chrystusa w tym co boskie i w tym co ludzkie*<sup>47</sup>.

W Kottayam (Indie pld) w dniach 10-15 stycznia 1997 odbyło się trzecie spotkanie przedstawicieli ŚAKR i orientalnych Kościołów narodowych. Zajęto się dwoma tematami: „Pismo Święte – jego autorytet i inspiracja”; „Funkcja refleksji teologicznej i praca teologów”. Choć oba tematy były już dyskutowane podczas wcześniejszych rozmów, to jednak dały znać o sobie ponownie różnice między obu tradycjami chrześcijańskimi, zwłaszcza w odniesieniu do postawy wobec

<sup>43</sup> RWB Update nr 3 z 1998.

<sup>44</sup> SiDE 2000 nr 1.

<sup>45</sup> Tamże 1984 nr 3, s. 117.

<sup>46</sup> Tamże 1992 nr 2, s. 136.

<sup>47</sup> Tamże 1994 nr 1, s. 121n.

Pisma Św. Obie tradycje stosują też inne metody w jego interpretacji. Przy okazji wyjaśniono szereg nieporozumień i uprzedzeń. Strona reformowana poinformowała, że także teolodzy reformowani, głosząc swoje poglądy, konfrontują je stale z wiarą wspólnoty kościelnej. Uczestnicy tradycji reformowanej mogli zapoznać się z bogatym życiem wspólnotowym oraz z tradycją liturgiczną i duchową Kościołów orientalnych<sup>48</sup>. Obradami kierowali: dr Milan Opocensky - sekretarz generalny Aliansu i metropolita Bishoy - sekretarz generalny Świętego Synodu Kościoła Koptyjskiego w Egipcie<sup>49</sup>.

W dniach 9-16 stycznia 1998 odbyło się w Richmond (Virginia, USA) czwarte spotkanie orientально-reformowane. Tematem dyskusji była istota i misja Kościoła. Przedstawiciele obu stron, mimo wielu dzielących ich różnic, oświadczyli wspólnie: *Obie strony stwierdzają zgodnie, że Kościół ucieleśnia egzystencję, która przewyższa wszelką próbę opisaną go tylko w pojęciach historycznych lub socjologicznych. Nasza wspólna tradycja biblijna oraz zawarte w niej nazwy i obrazy Kościoła poświadczają, iż jego źródłem był odwieczny zamiar Boga. Uczestnicząc w misji Chrystusa, Kościół zwiastuje Ewangelię życia dla uświęcenia i wybawienia całego stworzenia.* Jednym z punktów kulminacyjnych tego posiedzenia było rozpoczęcie pracy nad wspólną deklaracją, która miała wyszczególnić obszary, na których między obu tradycjami istnieje zgodność i różnica poglądów w zagadnieniach teologicznych. Nad niektórymi z nich już dyskutowano, inne oczekują jeszcze na debatę, jak kwestie istoty i roli urzędu oraz sakramentów<sup>50</sup>.

Piąte posiedzenie, które odbyło się w styczniu 1999 w Damaszku (Syria), skoncentrowało uwagę na kwestii urzędu kościelnego<sup>51</sup>.

– W Carberry Tower k. Edynburga odbyło się w dniach 11-15 stycznia 2000 r. szóste spotkanie przedstawicieli orientalnych Kościołów narodowych i ŚAKR. Kontynuując wcześniejsze dyskusje na temat chrystologii, Pisma św. i Tradycji, istoty i misji Kościoła oraz urzędu duchownego/kapłaństwa, głównym tematem obecnego spotkania była rola sakramentu w życiu i świadectwie Kościoła. Dwaj delegaci reformowani przedstawili zasadnicze aspekty reformowanego rozumienia sakramentu; pierwszy uczynił to ogólnie, drugi w odniesieniu do chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Tak samo postąpili trzej teolodzy z Kościołów orientalnych. Wkrótce okazało się, że dyskusja będzie się koncentrować na zagadnieniu liczby sakramentów. Żywo debatowano nad rolą i uznaniem czynności kościelnych, takich jak pokuta, confirmacja, kapłaństwo, małżeństwo i namaszczenie chorych, które dla reformowanych są tylko ważnymi rytami kościelnymi, natomiast dla chrześcijan orientalnych sakramentami. Dyskusja przeszła potem na rozumienie

<sup>48</sup> Referat teologa reformowanego z Holandii Karla Blei'a *Die Heilige Schrift, ihre Autorität und ihre Inspiration in der reformierten Tradition* opublikowano w „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim” 2000 nr 3, s.43nn.

<sup>49</sup> SiDE 1997 nr 2.

<sup>50</sup> Raport z pierwszych czterech spotkań opublikowano w: H. S. Wilson (red.), *Oriental Orthodox - Reformed Dialogue: The First Four Sessions* („Studies from the World Alliance of Reformed Churches” nr 40), Geneva 1998.

<sup>51</sup> Tamże 1998 nr 2, s. 143n.

sakramentów w odniesieniu do sprawy zbawienia. Reformowani podkreślali, że są one ważnymi darami łaski, dla ich partnerów ich znaczenie polega na tym, że mają powiązanie ze zbawieniem. Dyskutowano też nad rolą reformatorów oraz nad znaczeniem kontynuacji i zmiany w Kościele. Obie strony uważały, że korzystne będą dalsze rozmowy dotyczące rozumienia sakramentów i Kościoła. Postanowiono więc, że kwestiami tymi zajmie się następne spotkanie, które – na zaproszenie katolika Arama I z Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego - odbędzie się w dniach 23-28 stycznia 2001 r. w Antelias (Liban)<sup>52</sup>.

### REFORMOWANI – ANGLIKANIE

W wyniku konsultacji przeprowadzonej w grudniu 1978 r. z inicjatywy Anglikańskiej Rady Konsultatywnej oraz Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych, podjęty został oficjalny dialog anglikańsko-reformowany na płaszczyźnie światowej. Celem tego dialogu było dopomożenie – teologiczne i pastoralne – poszczególnym negocjacom zjednoczeniowym, toczącym się między Kościołami reformowanymi i anglikańskimi w różnych częściach świata<sup>53</sup>.

W latach 1981-1983 odbyły się trzy spotkania, podczas których zajmowano się różnymi modelami jedności Kościoła, treścią i kontekstem posłannictwa Kościoła oraz związkiem zachodzącym między ortopraksją („żyć prawdą”) a ortodoksją („wierzyć w prawdę”). Podczas spotkania w 1983 r. skoncentrowano uwagę na charakterze i roli urzędu biskupiego, problemie, w którym obie tradycje kościelne reprezentują bardzo rozbieżne poglądy<sup>54</sup>.

Czwarte i ostatnie spotkanie odbyło się w styczniu 1984 odbyło się w Woking (Anglia). Przedmiotem dyskusji były następujące kwestie: Kościół a Królestwo Boże, niezasłużona łaska Boża, rodzaje urzędu kościelnego<sup>55</sup>.

6 lipca 1984 został ogłoszony raport z oficjalnego dialogu anglikańsko-reformowanego na płaszczyźnie światowej. Znalazło się w nim następujące stwierdzenie: *Chcąc zjednoczyć obie nasze wspólnoty trzeba, aby Kościoły reformowane przemyślały kwestię biskupa, anglikanie rozważyli na nowo służbę diakonacką i uwzględnili doświadczenie poczynione przez reformowanych z funkcją prezbiteriatu, natomiast oba Kościoły winny potraktować poważniej rolę wszystkich członków w zarządzaniu Kościołem*<sup>56</sup>.

W następnych latach dialog anglikańsko-reformowany na płaszczyźnie światowej nie był kontynuowany.

<sup>52</sup> Tamże 2000 nr 1.

<sup>53</sup> Por. *Chrzest jako problem zasadniczy w dialogu międzywyznaniowym* (wywiad z pastorem Richmondem Smithem, sekretarzem Wydziału Teologicznego Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych), „Jednota” 1981 nr 4, s. 6.

<sup>54</sup> SiDE 1983 nr 3, s. 77.

<sup>55</sup> Tamże 1984 nr 3, s. 117.

<sup>56</sup> Cyt. za SiDE 1984 nr 4, s. 124.

## REFORMOWANI – LUTERANIE

Stosunkami reformowano-luterańskimi zajmowaliśmy się w publikacji zamieszczonej w poprzednim zeszycie naszego czasopisma<sup>57</sup>. Szczególną uwagę zwróciliśmy na to, że na kontynencie europejskim Kościoły obu tradycji, dzięki Konkordii Leuenberskiej zawartej w 1973 r., znajdują się od blisko trzydziestu lat we wspólnocie ołtarza i ambony, i że w Ameryce Północnej można spodziewać się wkrótce podobnego rozwiązania.

Na płaszczyźnie światowej rozmowy luterańsko-reformowane rozpoczęły się w 1967 r. Światowa Federacja Luterańska i Światowy Alians Kościołów Reformowanych powołały wówczas do życia wspólny komitet i postawiły mu następujące zadania: popieranie rozmów między luteranami i reformowanymi w różnych krajach, szukanie możliwości praktycznej realizacji porozumienia teologicznego, zbadanie roli obu światowych związków wyznaniowych w życiu młodych Kościołów, szukanie środków i dróg ściślejszej współpracy między obu organizacjami. Regularne spotkania przedstawicieli obu stron trwały do 1975 r.

Po 10-letniej przerwie, w 1985 r., utworzono Wspólną Komisję Luterańsko-Reformowaną, która rozpoczęła nową fazę dialogu na płaszczyźnie światowej. Rezultatem kilkuletnich spotkań był obszerny raport pt. „Ku wspólnocie kościelnej” (1989), którego znaczenie polegało przede wszystkim na tym, że opisywał wspólną wiarę oraz apelował do tych Kościołów luterańskich i reformowanych, które nie znajdują się jeszcze we wspólnocie kościelnej, aby ją wprowadziły w życie<sup>58</sup>. Raport ten zwraca uwagę, że różnice między Kościołami luterańskimi i reformowanymi nie mają charakteru dzielącego obie wspólnoty. Nad niektórymi z nich trzeba wprawdzie dyskutować, ale już w ramach *pojednanej wspólnoty*. *Wierzmy, że jedność, różnorodność i harmonia są darami Boga dla Kościoła. Dlatego różnorodność nie może zaciemniać jedności, a dążenie do jedności nie może odbywać się ze szkodą dla różnorodności. Wspólnie służymy jednemu Panu, gdyż tylko przez Niego, za pośrednictwem Ducha Świętego, mamy dostęp do Ojca.*

Raport z rozmów luterańsko-reformowanych został zatwierdzony przez Zgromadzenie Ogólne Aliansu w sierpniu 1989 r. i przez Zgromadzenie Ogólne Federacji w styczniu 1990 r. w Kurytybie<sup>59</sup>.

W 1997 r., podczas Zgromadzenia Ogólnego Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych w Debreczynie (Węgry), sekretarz generalny Milan Opocensky oświadczył, że Alians powinien dążyć do *pełnej jedności* z Światową Federacją Luterańską. W odpowiedzi na tę sugestię Ishmael Noko, sekretarz generalny ŚFL złożył 25 sierpnia 1997 r. następujące oświadczenie: *Jest dobry klimat dla lute-*

<sup>57</sup> Por. mój artykuł *Luteranizm w dialogu*, SiDE 2000 nr 1.

<sup>58</sup> Raport z rozmów w języku angielskim ukazał się jako odrębna publikacja: *Toward Church Fellowship. Report of the Joint Commission of the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches*, Geneva 1989.

<sup>59</sup> SiDE 1992 nr 1, s. 124.

rańsko-reformowanej współpracy w skali ogólnoświatowej, ale musimy respektować fakt, że Kościoły członkowskie ŚFL w różnych regionach świata znajdują się na różnych poziomach stosunków ze swymi reformowanymi braćmi /.../ W Europie Konkordia Leuenberska połączyła Kościoły luterańskie, reformowane i ewangelicko-unijne przy ołtarzu i na kazalnicy. Kościół Ewangelicko-Luterański Ameryki i trzy amerykańskie Kościoły reformowane są na drodze do pełnej jedności. Powinniśmy jednak mieć na uwadze to, że /.../ porozumienia te mają wymiar lokalny, a nie globalny. Łączą one ograniczoną liczbę Kościołów w specyficznych regionach. Nie możemy jednak mówić, że odnoszą się one do Kościołów na całym świecie<sup>60</sup>.

Mimo takich czy innych zastrzeżeń, decyzją władz zwierzchnich obu światowych związków wyznaniowych powołano do życia nową Luterańsko-Reformowaną Grupę Roboczą, która spotkała się na pierwszym posiedzeniu w Genewie w dniach od 2 do 4 listopada 1999 r. Ustalono, że odbędą się ogółem trzy doroczne spotkania. Oczekuje się, że raport końcowy, który powstanie w wyniku tych spotkań, dokona przeglądu obecnego stanu stosunków luterańsko-reformowanych na płaszczyźnie regionalnej i międzynarodowej; zbada możliwość owocnej współpracy między gremiami kierowniczymi obu organizacji światowych; ustali inne możliwe formy współpracy praktycznej; rozważy, czy rzeczą korzystną byłoby rozpoczęcie nowego długofalowego dialogu luterańsko-reformowanego w skali międzynarodowej<sup>61</sup>.

## REFORMOWANI – METODYŚCI

W London Colney k. St. Albans (Anglia) odbyła się w dniach 20-23 lipca 1985 pierwsza międzynarodowa konsultacja przedstawicieli Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Światowej Rady Metodystów. Jej celem było przygotowanie dialogu teologicznego między przedstawicielami obu tradycji protestanckich. W opublikowanym sprawozdaniu stwierdzono, że między reformowanymi a metodystami istnieje tak wiele wspólnego, iż uprawnione jest postawienie pytania, dlaczego obie tradycje kościelne kroczą jeszcze oddzielną drogą<sup>62</sup>.

Druga konsultacja przedstawicieli obu stron odbyła się w Cambridge (Anglia) w dniach 24-27 lipca 1987. Przedyskutowano następujące kwestie: tradycja i tradycje, łaska, zbawienie, Kościół jako wspólnota przymierza, Kościół i państwo. W konkluzji stwierdzono: *Przekonaliśmy się, że klasyczne kwestie doktrynalne, którymi ześmy się zajęli, nie powinny uchodzić za przeszkody na drodze do jedności między metodystami i reformowanymi* <sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Cyt. za SiDE 1998 nr 1.

<sup>61</sup> Tamże 2000 nr 1.

<sup>62</sup> *Reformed and Methodists in Dialogue. Report of the Reformed/Methodist Conversations in 1985 and 1987* ("Studies from the World Allinace of Reformed Churches" nr 12), Geneva 1988, s. 5nn.

<sup>63</sup> Tamże, s. 9nn.



W różnych częściach świata – np. w Kanadzie, Indiach, Zambii i Australii – metodyści i reformowani tworzą od wielu lat unie kościelne. W Europie od paru lat między reformowanymi a metodystami istnieje wspólnota ołtarza i ambony w ramach Konkordii Leuenberskiej.

## REFORMOWANI – BAPTYŚCI

Światowy Alians Kościołów Reformowanych i Światowy Związek Baptystów, biorąc pod uwagę pozytywne doświadczenia ze spotkań i kontaktów między przedstawicielami obu tradycji chrześcijańskich w latach 1969-1973, postanowiły podjąć oficjalne rozmowy teologiczne na szczeblu światowym. W wyniku czteroletniej pracy (1974-1977) 9-osobowa grupa mieszana przedstawiła tekst sprawozdania końcowego wraz z prośbą o przesłanie wszystkim Kościołom członkowskim.

Spośród wielu tematów poruszanych w dialogu i znajdujących odbicie w sprawozdaniu, na plan pierwszy wybijają się trzy – Kościół (ze szczególnym uwzględnieniem zależności między Kościołem lokalnym i uniwersalnym), urząd oraz chrzest. W konkluzji autorzy sprawozdania stwierdzili: *Cieszymy się wspólnie naszym udziałem w jednym Kościele Jezusa Chrystusa i zamykamy nasze sprawozdanie i czwarte, ostatnie już posiedzenie, chwałą i dziękczynieniem dla Niego, że nas tu razem zgromadził i pokazał nam znów więcej ze swej Ewangelii i łaski*<sup>64</sup>.

## REFORMOWANI – ZIELONOŚWIĄTKOWCY

Reprezentanci obu stron w wyniku konsultacji, która odbyła się w dniach 8-9 lipca 1995, postanowili podjąć oficjalny dialog teologiczny<sup>65</sup>. Pierwsza rozmowa teologiczna między przedstawicielami ŚAKR a reprezentantami różnych odłamów ruchu zielonoświątkowego odbyła się w Torre Pellice (Włochy) w dniach 15-20 maja 1996. Był to pierwszy przypadek, że zielonoświątkowcy, którzy na płaszczyźnie światowej są zorganizowani bardzo luźno, okazali gotowość do dialogu z inną protestancką wspólnotą światową. Celem spotkania było pogłębienie wzajemnego zrozumienia, ustalenie obszarów, w których występuje zgodność i różnica poglądów oraz zastanowienie się nad możliwościami dawania wspólnego świadectwa. Główny temat obrad brzmiał: „Duchowość a wyzwania współczesnego świata”. W jego ramach omówiono takie zagadnienia, jak duchowość a in-

<sup>64</sup> Cyt. za B. St. (oprac.), *Rozmowy baptystów i reformowanych*, „Jednota” 1979 nr 2, s. 16. Tekst sprawozdania końcowego: *Report of the Theological Conversations sponsored by the World Alliance of Reformed Churches and the Baptist World Alliance, 1973-1977*, w: *Baptists and Reformed in Dialogue*. (“Studies from the World Alliance of Reformed Churches” nr 4), Geneva [1984], s. 6-28.

<sup>65</sup> SiDE 1996 nr 1, s. 137.

terpretacja Pisma Świętego; duchowość a sprawiedliwość; duchowość a ekumenizm. Na zakończenie stwierdzono, że obie strony znajdują wspólną podstawę w dwóch ważnych dziedzinach. Są to: centralna rola Biblii oraz znaczenie Ducha Świętego w zwiastowaniu i praktyce<sup>66</sup>.

Drugie spotkanie w ramach międzynarodowego dialogu między reformowanymi a zielonoświątkowcami odbyło się w dniach 11-15 maja 1997 w McCormick Theological Seminary w Chicago (USA). Głównym tematem rozmów była „Rola i miejsce Ducha Świętego w Kościele”. Zielonoświątkowcy i reformowani potwierdzili wspólnie, że *dobra nowina o Jezusie Chrystusie zostaje przyjęta przez wspólnotę wierzących. Wspólnota przekazuje dalej poselstwo i misję Boga, która ma swoje oparcie w Słowie Bożym i jest kierowana przez Ducha Świętego. Członkowie wspólnoty oddają Bogu swoje oczy, uszy, usta i ręce, a utrzymanie i pożywienie otrzymują od Ducha i Słowa. Poza tym Duch daruje „charyzmaty” (dary łaski), których wspólnota wierzących potrzebuje dla różnych potrzeb w Kościele, społeczeństwie i świecie.*

Jedną z kluczowych kwestii, z jaką musieli się uporać reformowani i zielonoświątkowcy, było użycie *charyzmatów*, zwłaszcza *charyzmatu* proroctwa. Stwierdzono zgodnie, że Duch udziela wierzącym swoich darów w sposób całkiem niezależny. Jednocześnie zastanawiano się nad tym, jaki czynią z nich użytek jednostki i wspólnoty. Podczas gdy zielonoświątkowcy opowiadali się za pewną autonomią jednostek wyposażonych w dary łaski, reformowanym zależało na połączeniu ich z całą wspólnotą<sup>67</sup>.

Trzecie spotkanie, poświęcone tematowi „Duch Święty i misja z perspektywy eschatologicznej” odbyło się w dniach 14-19 maja 1998 w Kappel-am-Albis (Szwajcaria).

„Duch Święty, charyzmaty i królestwo Boże” – tak brzmiał temat czwartego spotkania w ramach międzynarodowego dialogu, które odbyło się w dniach 14-20 maja 1999 w Seulu. Obradami kierowali: dr Abival Pires da Silveira (prezbiterianin z Brazylii) i dr Cecil M. Robeck (Assemblies of God, USA). Wyniki trzech pierwszych spotkań umożliwiły uczestnikom dobre przygotowanie do jednego z najważniejszych tematów tego dialogu, mianowicie roli i funkcji charyzmatów, czyli darów Ducha Świętego (głównie glosolalii, prorokowania i uzdrawiania). Przedstawiciele obu stron wprowadzili do tematu wywodami o charakterze historycznym, teologicznym i religijnym. Stawiali też sobie wzajemnie pytania. Pytania reformowanych brzmiały: Czy rozumienie Ducha Świętego przez zielonoświątkowców nie wiąże Ducha z Kościołem i wierzącymi? W jakiej mierze zielonoświątkowcy dostrzegają działanie Ducha w historii ludzkości, na przykład w walce o pokój i sprawiedliwość? Z kolei zielonoświątkowcy pytali reformowanych: Jakie jest zadanie charyzmatów, o których mówi 1 List do Koryntian (12,8-10), w reformowanej ocenie darów Ducha? Jak każdy z tych darów zostaje

<sup>66</sup> Tamże 1996 nr 2, s. 157.

<sup>67</sup> RWB-Update nr 4, grudzień 1997.

---

przyjęty, nie tylko w życiu indywidualnym, ale i wspólnotowym? Odpowiedzi uświadomiły, że należy unikać uproszczonych ocen wypowiedzianych pod adresem drugiego partnera. Obie tradycje są w posiadaniu ważnych elementów wspólnych, i to niezależnie od różnic występujących w kształtowaniu życia kościelnego i duchowego<sup>68</sup>.

Piąte – i ostatnie – spotkanie w ramach międzynarodowego dialogu reformo-wano-zielonościwkowego odbyło się w Sao Paulo (Brazylia) w dniach 18-24 maja 2000 r. Tym razem skoncentrowano uwagę na „Duchu Świętym w Kościele i świecie” oraz próbowano podsumować i ocenić rezultaty wcześniejszych sesji, a także wyszczególnić punkty, w których osiągnięto zgodność, oraz takie, które wymagają dalszych badań. Wspólne stanowisko przyjęte na zakończenie spotkania podsumowuje pracę pięciu spotkań. Zajmuje się ono następującymi kwestiami: Duch Święty a Słowo Boże; Duch Święty a Kościół; Duch Święty a misja; Duch Święty a królestwo Boże. Ogłoszenie ostatecznej wersji przewiduje się na wrzesień 2000 r. Uczestnicy wyrazili nadzieję, że międzynarodowy dialog dwustronny będzie kontynuowany w przyszłości<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> SiDE 1999 nr 2, s. 164.

<sup>69</sup> Tamże 2000 nr 2.

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

## HANSA KÜNGA I KAROLA BARTHA DIALOG O USPRAWIEDLIWIENIU

### *Rechtfertigung* Künga jako ostra prowokacja do ekumenicznego dialogu na temat usprawiedliwienia

Teolog zajmujący się wnikliwie zagadnieniem usprawiedliwienia przez wiarę nie może nie znać słynnej książki Hansa Künga pt. *Rechtfertigung*<sup>1</sup>. Pojawiając się w 1957 r., a więc jeszcze przed Vaticanum II, publikowana dysertacja doktorska młodego księdza katolickiego<sup>2</sup> postawiła śmiało i szokującą zarazem tezę, iż poglądy Karola Bartha na usprawiedliwienie zawarte w jego monumentalnej *Die Kirchliche Dogmatik* są zgodne z rzymskokatolicką nauką o *articulus iustificationis*. W okresie, kiedy Kościół katolicki nie angażował się jeszcze oficjalnie w dialog z protestantyzmem Küng przejął się orędziem artykułowanym przez dzieło bazylejskiego teologa ewangelickiego i zdecydował się go zestawić z głosem własnej tradycji wyznaniowej. Uczynił to na dodatek w odniesieniu do prawdy wiary najgłębiej dzielącej dwa główne nurty Kościoła zachodniego, a mianowicie odnośnie do wyniesionej przez Reformację na piedestał nauki o usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę.

<sup>1</sup> Hans Küng: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

<sup>2</sup> Sylwetkę intelektualną Künga (ur. 1928) kreslą wstępy lub posłowania do polskich tłumaczeń jego następujących książek: *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym* (tłum. Ignacy Bokwa, wstęp Alfons Skowronek, Wydawnictwo Marba Crown Ltd., Warszawa 1995), *Nieomylny?* (tłum. i posłowie Tadeusz Zatorski, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995), *Życie wieczne?* (tłum. Tadeusz Zatorski, wstęp Zbigniew Mikołajko, Oficyna Literacka, Kraków 1993). Jak podaje w powołanym artykule ks. prof. Alfons Skowronek „W grudniu 1979 Rzym pozbawił Künga tzw. misji kanonicznej, odbierając mu prawo nauczania teologii, głównie za jego książkę zawierającą dyskusję wokół papieskiej nieomylności: *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970 oraz za książkę, która obiegła świat w wielu przekładach i nakładach: *Christ sein*, München 1974, której zarzucono niedomówienia w zakresie chrystologii, trynitologii i eklezjologii.” (w: *Credo*, dz. cyt., s. 14).

Zamysł badawczy i zastosowana w toku jego realizacji metoda uczyniła z Hansa Künga prekursora odważnych, gotowych na zmierzenie się z najtrudniejszymi tematami, dialogów z przedstawicielami odmiennych racji teologicznych. Stała się niebanalnym wzorcem podejmowania zagadnień uważanych za beznadziejnie różniące Kościoły, przykładem prowadzenia otwartej debaty oraz świadectwem opartej na dogłębnych poszukiwaniach roboty teologicznej. Już sam ten zestaw cech reprezentowanych przez pracę Künga każe uważnie studiować jego głośną książkę. Jednakowoż zawiera ona znacznie więcej atrakcyjnych elementów. Stanowi bowiem próbę sumarycznego ujęcia barthiańskiej nauki o usprawiedliwieniu, przedstawia szeroki wywód na temat katolickiego rozumienia tej prawdy, oraz podejmuje się wykazania, iż oba ujęcia, Karola Bartha i katolickie pozostają – w zakresie fundamentalnych elementów doktryny – ze sobą w relacji zgodności. *Rechtfertigung* przynosi przeto ogrom pieczołowicie zebranego materiału dogmatycznego, odnosi się w gruntowny sposób do dzieła jednego z najwybitniejszych teologów protestanckich w historii i – co szczególnie istotne – stanowi efekt i zaczyn dialogu z Barthem w zakresie tak węzłowego dla protestancko-katolickich relacji tematu. Obok historycznego (precedensowego) i materialnego (dogmatycznego) znaczenia przełomowej książki odnotować jeszcze trzeba jej szczególną doniosłość w dobie wielokierunkowego dialogu ekumenicznego w przedmiocie usprawiedliwienia, a zwłaszcza wobec podpisanej 31 października 1999 r. w Augsburgu katolicko-luterańskiej *Wspólnej deklaracji w sprawie usprawiedliwienia*<sup>3</sup>. Ponieważ Küng kieruje swoje krytyczne oko na poglądy myśliciela, który w poważnym stopniu zdeterminował kształt teologii XX wieku<sup>4</sup>, a zarazem należy do ewangelickiego nurtu konfesyjnego, nie akcentującego doktryny usprawiedliwienia w taki sposób, jak to czyni tradycyjny luteranizm, prześledzenie jego wywodów tudzież zapoznanie się z reakcją samego Bartha<sup>5</sup> znacząco pogłębia wiedzę o wielości możliwych spojrzeń na *articulus iustificationis* i na bogactwo zawartych w tej prawdzie treści.

<sup>3</sup> *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, tłum. Karol Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1997 nr 2. Tekst ten wraz z dokumentami mu towarzyszącymi opublikowano także w tomie: *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim. Dokumenty i opracowania*, red. Zdzisław J. Kijas, Kraków-Miarki 2000.

<sup>4</sup> Ten wpływ najwidoczniej nadal nie ustaje i zdaje się, że będzie sięgał daleko w następne stulecie. Tę tezę wspiera pogląd, iż Barth poprzez swoje założenia epistemologiczne jest patronem sposobu uprawiania teologii typowego dla tendencji postmodernistycznych. Zob. np. Graham Ward: *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge 1998.

<sup>5</sup> W tekście niniejszym powołuję się na edycję *Rechtfertigung* wydrukowaną w 100. rocznicę urodzin Bartha, a zawierającą list Bartha do Künga, gdzie zajmuje stanowisko wobec tej prowokującej do zdecydowanej reakcji książki – Hans Küng: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth und einem neuen Vorwort zur Taschenausgabe*, Piper, München-Zürich 1986, (dalej oznaczane jako: *Rechtfertigung*).

## Formalny kształt pracy Künga

*Rechtfertigung* jest dziełem obszernym. Niemieckie wydanie „kieszonkowe” liczy ponad 350 stron. Jest ono opracowane niemal perfekcyjnie, z precyzją właściwą szwajcarskiej robocie – wszak Küng, podobnie jak to było w przypadku jego wielkiego interlokutora, jest Szwajcarem. Zaopatrzone w obszerną bibliografię, posiada staranny, głęboko analityczny indeks rzeczowo-osobowy<sup>6</sup>. Mówimy wszak o pobocznych elementach strony formalnej dzieła. Teraz o zorganizowaniu jej właściwej treści. Poza wprowadzeniem, wspomnianym „Liście do Autora” pióra Karola Bartha, całość podzielona została na dwie zasadnicze części zawierające ogółem 33 zwykle krótkie, wygodne w czytaniu rozdziały i (w pierwszym wydaniu) zwięzły ekskurs zatytułowany „Odkupiciel w wieczności Boga”<sup>7</sup>. Pierwsza część (stanowiąca około 1/3 pracy) poświęcona jest rekonstrukcji barthiańskiej teologii usprawiedliwienia. Küng wykonał wielką pracę wywodząc z obszernej *Dogmatyki kościelnej*<sup>8</sup> tudzież innych pism Bazylejczyka jego tezy na temat *iustificatio*. Wywód podany jest w tonie maksymalnej empatii dla myśli ewangelickiego teologa: katolicki badacz nie pisze jak czyhający na potknięcia recenzent, lecz osoba pozostająca pod wrażeniem porywających, szlachetnych tonów teologii mistrza znad Renu. Nie wyrzeka się oczywiście prawa do krytycznego komentowania przytaczanych obficie opinii, stara się je jednak widzieć całościowo, kontekstualnie, w relacji spójności z ogółem zapatrywań analizowanego autora, rozpatrując nasuwające się wątpliwości – tam gdzie jego zdaniem da się to zrobić – na korzyść Bartha. Küng świetnie wykazał się cechami rasowego naukowca-ekumenisty, który chce ustalić prawdziwy i pełny sens poglądów partnera dialogu, doceniając znaczenie towarzyszących mu uwarunkowań. Zaprezentował poglądy Karola Bartha, katolicki teolog zbiera nasuwające się w toku analizowania materiału wątki kwestyjne i przedkłada na koniec części I jako rozdział zatytułowany „Otwarte pytania”. Część druga *Rechtfertigung* to „Próba katolickiej odpowiedzi”. Najpierw Küng określa podstawy nauki o usprawiedliwieniu w swoim Kościele, charakteryzując m.in. istotę rozwoju oficjalnej doktryny, rozumienia dogmatu, relacji między Pismem a Tradycją, miejsce i zasadnicze wątki chrystologii w katolicyzmie, by przejść do naświetlenia katolickiego rozumienia poszczególnych *loci* nauki o *iustificatio*. W rozdziałach poświęconych wybranym wątkom doktryny usprawiedliwienia Küng dokonuje właściwego uzasadnienia szczegółowych tez stawianych względem nauki Karola Bartha. Wywód

<sup>6</sup> Dotyczy to wcześniejszych – niż obecnie przytaczane – wydań.

<sup>7</sup> Późniejsze wydania przyniosły dwa dalsze dodatki: „Rechtfertigung und Heiligung nach dem Neuen Testament” i „Karl Barths Lehre vom Wort Gottes als Frage an die katholische Theologie”, do których Barth już się nie odniósł.

<sup>8</sup> Do czasu zredagowania książki ukazał się drugi ćwierćtom czwartego tomu *Die Kirchliche Dogmatik* poświęcony, podobnie jak cały tom, nauce o pojednaniu. Nosi on tytuł: *Jesus Christus. Der Knecht als Herr* (1955).

jest bardzo erudycyjny, wszechstronnie udokumentowany, wielka w nim obfitość przywołań tekstów biblijnych, patrystycznych oraz zaczerpniętych z późniejszych źródeł reprezentujących tradycję katolicką.

### Neoreformowana teologia Karola Bartha

Odnosząc się do koncepcji usprawiedliwienia wypracowanej przez Bartha, Küng nie tylko trafił na nietuzinkowego twórcę, ale i na nietypowego jak na ugruntowaną tradycję reformowaną teologa<sup>9</sup>. Bazylejczyk co prawda wyraził w swojej twórczości charakterystyczny wertykalizm teologii kalwińskiej, przyjął jej „odgórne” (*von oben*) nastawienie, podzielał skupienie wielu swoich konfesyjnych konfratrów na artykule o predestynacji Bożej, jednak w szeregu istotnych punktów doktryny wprowadził zaskakująco odmienne widzenie rzeczy. Choć w zasadniczej emfazie (*Gott ist im Himmel und du auf Erden*)<sup>10</sup> podobny był do Kalwina i zbliżonych reformatorów, to jednak ilość radykalnych modyfikacji spuścizny ewangelicko-reformowanej zasadnie spowodowała przypisanie jego teologii miana „neortodoksyjnej”. Choć zasadniczy polor wielu jego wypowiedzi sprawiał wrażenie nawiązywania do teologii reformacyjnej, to ich substancja zaskakiwała, daleką nieraz od staroprotestanckich odpowiedników, nowością<sup>11</sup>. Najślynniejszym przykładem rewolucyjnej reinterpretacji staroreformowanego dogmatu jest barthiańska koncepcja *praedestinatio gemina*, podwójnej predestynacji. W miejsce znanej tezy, iż Bóg przed założeniem świata na mocy swojego arbitralnego dekretu część ludzkości przeznaczył ku wiecznemu zbawieniu, pozostałą część zaś ku wiecznemu potępieniu Karol Barth powiada: *Bóg pragnie stracić, by człowiek mógł zyskać (...) w wyborze Jezusa Chrystusa, co jest odwieczną wolą Bożą, Bóg przeznaczył człowiekowi pierwsze: wybranie, zbawienie i życie, lecz sobie drugie: odrzucenie, potępienie i śmierć*<sup>12</sup>. Łaskawy wybór Boży wszechogarnia tedy całą ludzkość: *Każdy z nas „ma udział w łasce Tego, który wybiera, udział w jego stworzoności (co już jest łaską) i udział w Jego Synostwie*

<sup>9</sup> Spośród szerzej dostępnych w języku polskim zarysowych charakterystyk teologii Bartha wskazać trzeba: Karol Karski: *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, ss. 27-49 oraz Witold Benedyktowicz: *Barth i Bultmann. Paralele – różnice – dopełnienia*, Rocznik Teologiczny ChAT 1969 z. 1. Jednym z aspektów jego twórczości a zarazem recepcją na gruncie rzymskokatolickim zajmuje się praca habilitacyjna abp. A. Nossola, mogąca zarazem służyć jako introdukcja do myśli barthiańskiej – Alfons Nossol: *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, *passim*.

<sup>10</sup> Karl Barth: *Der Römerbrief*, Zollikon-Zürich 1954, s. XIII.

<sup>11</sup> Przedrostka *neo-* w omawianym przymiotniku określającym nowatorską myśl Bartha, a przy tym i jego teologii, nie należy kojarzyć z pojęciem neoprotestantyzm i zbliżonymi, których zwykło się używać na określenie odstępujących od staroprotestanckich założeń, a poprzedzających zwrot dialektyczny, teologii poodświeceniowych.

<sup>12</sup> Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* (dalej: *Die Kirchliche Dogmatik*), Zollikon-Zürich 1946, II/2, 46.

(*co jest szczególną łaską*)<sup>13</sup>. Wybór nie ma więc w sobie nic z partykularyzmu. Przeciwnie: jest powszechny, uniwersalny. To rozumienie Barth określał jako *intensywny uniwersalizm*, czy jak chce Karol Karski mamy tu do czynienia ze *skrajnym uniwersalizmem*<sup>14</sup>. Istnieje generalna zgoda co do tego, iż doktryna barthiańska co najmniej ociera się o apokatastazę, jeśli jej nie zakłada wprost<sup>15</sup>. Choć sam Bazylejczyk bezpośrednio nie potwierdził swej zgody powszechne pojednanie (*apokatastasis panton*) to utrzymywał jednak konsekwentnie, iż: *Nie ma teologicznego uzasadnienia dla ustanowienia po naszej stronie jakichkolwiek granic przyjazności Boga względem ludzkości, jaką okazał w Jezusie Chrystusie*.<sup>16</sup> Soteriologia barthiańska zrywa więc z indywidualistycznie ukierunkowaną nauką o zbawieniu przedłożoną przez reformatorów. Podejście to jednak cechowało ogół zapatrywań Bartha i, jak trafnie stwierdza angielski badacz szwajcarskiego teologa, konsekwentnie występował on przeciw indywidualizacji, subiektywizacji i prywatyzacji w teologii<sup>17</sup>. Co więcej, odmienność sposobu teologizowania przez wielkiego Bazylejczyka w zastawieniu z myślą reformacyjną i ortodoksyjną miała, zdaniem niektórych krytyków, być jeszcze bardziej zasadnicza. Ich zdaniem Barth, którego intelektualnym programem było zerwanie ze spuścizną teologii liberalnej (neoprotestanckiej)<sup>18</sup>, w istocie kontynuował jej dziedzictwo, i co za tym idzie pozostawał w istotnej opozycji względem teologii staroprotestanckiej<sup>19</sup>. Zarzuca mu się, iż postrzegał on „sprawę” między Bogiem a człowiekiem nade wszystko w kategoriach problemu poznawczego, podporządkowując zbawienie objawieniu, rugując soteriologię na drugi plan po *de revelatio*<sup>20</sup>. Oczywiście, nie może to pozostawać bez silnego skutku dla barthiańskiej wizji usprawiedliwienia<sup>21</sup>.

<sup>13</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, 177.

<sup>14</sup> Karol Karski: *Teologia protestancka XX wieku*, dz. cyt., s. 45.

<sup>15</sup> Wolfhart Pannenberg: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, s. 189; G.C. Berkouwer: *Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, London 1956, s. 262-296.

<sup>16</sup> Clifford Green: *Introduction. Karl Barth's Life and Theology* (w:) *Karl Barth. Theologian of Freedom*, red. Clifford Green, seria: *The Making of Modern Theology. 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Theological Texts*, London-San Francisco 1989, s. 32 i 63nn.

<sup>17</sup> Clifford Green, dz. cyt. s. 18.

<sup>18</sup> Patrz przypis 11.

<sup>19</sup> Alister E. McGrath: *Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre*, *Kerygma und Dogma* 30 (1984), s. 273nn.

<sup>20</sup> Emil Brunner, najpierw współpracownik a później słynny interlokutor Bartha, problem związany z takim postawieniem sprawy wyraził w postaci metafory: *W łodzi siedzi grupa ludzi przekonana, że za chwilę utonie na wzburzonym przez sztorm morzu. W istocie woda jest jednak tak płytka, że nie sposób się w niej utopić. Lecz ta wiedza została im odebrana – to, czego potrzebują to informacja o ich rzeczywistej sytuacji, która kryje się za postrzeganym przez nich obrazem świata*. Zob. Emil Brunner: *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, s. 375n.

<sup>21</sup> Carl E. Braaten: *The Conflict Between Karl Barth and Lutheran Theology on Justification by Faith* (w:) *Tenże, Justification. The Article by Which the Church Stands or Falls*, Minneapolis 1990, zwłaszcza ss. 66 i 77.



## Teologia usprawiedliwienia jednym z aspektów barthiańskiej nauki o pojednaniu przez Chrystusa

Innym poczesnym charakterystycznym rysem teologii Karola Bartha, acz pozostającym w ogólnej zgodzie z teologią reformatorów<sup>22</sup>, jest jego „chrystologiczna koncentracja” (Hans Urs von Balthasar)<sup>23</sup>. Każdy *locus* teologii chrześcijańskiej musi jego zdaniem wyrastać z prawdy o Chrystusie i zmierzać ku niej. Nasycenie każdego traktatu barthiańskiej doktryny ustawicznym odniesieniem do Chrystusa, usilne skupienie wizji teologicznej na Synu Odwiecznym przesądza chrystomonizm (Paul Althaus) teologii Bazylejczyka<sup>24</sup>, chyba jednak niewystarczająco równoważony trynitarnymi nawiązaniem. Wyraża się on m.in. w tym, iż tezy z zakresu poszczególnych tematów dogmatycznych są stanowczo „uchrystologizowane”, stają się częścią wywodu chrystologicznego: dzieje się tak np. z barthiańskim traktatem z zakresu teologii właściwej, eklezjologii czy wreszcie soteriologii. Zbawienie jest konsekwentnie, od początku do końca, czynem Chrystusowym, jakby nawet wykluczającym inne współsprawstwo, w tym współsprawstwo ze strony innych osób Trójcy.

Główny wywód soteriologiczny Barth ujmuje w tomie IV *Dogmatyki kościelnej* i przedstawia go jako naukę o pojednaniu przez Chrystusa. Tam też znajdziemy wątek poświęcony szczególnie istotnej w protestantyzmie doktrynie usprawiedliwienia z łaski przez wiarę. Ze względu na zwyczajową wagę tej nauki w teologii ewangelickiej od razu ciśnie się na usta pytanie o jej rolę w systemie<sup>25</sup> konstruowanym przez twórcę teologii dialektycznej. Jak wiadomo, luteranizm nadał doktrynie o *iustificatio* rangę szczególną jako – jak chciał Luter – *pierwszy i główny artykuł*<sup>26</sup>, by w końcu w konfesyjnym luteranizmie być szeroko uznanym (za Valentinem Löscherem)<sup>27</sup> za *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – artykuł, od którego zależy być albo nie być Kościoła. Ewangelicyzm reformowany

<sup>22</sup> Tradycyjne utyskiwania pod adresem niewystarczającego chrystocentryzmu Kalwina (wszak Luter w tym aspekcie zawsze był poza podejrzeniem) konsekwentnie zwalczał pierwszorzędnym współczesnym znawcą jego myśli Wilhelm Niesel: *Die Theologie Calvins*, 2. neubearbeitete Auflage, München 1957, s. 161nn. Tę tezę na gruncie polskim potwierdza ks. prof. Piotr Jaskóła w swej świetnej monografii kalwinologicznej: *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994, np. s. 142.

<sup>23</sup> Po polsku zob. zwłaszcza – Alfons Nossol: *Chrystologia Karola Bartha*, dz. cyt., *passim*.

<sup>24</sup> Zob. *Być dla, czyli myśleć sercem. Z ks. biskupem Alfonsem Nossolem rozmawia ks. Jerzy Szymik*, Katowice 1999, s. 110. Tak też np.: Geoffrey W. Bromiley, *Karl Barth (w:) Creative Minds in Contemporary Theology*, red. Philip E. Hughes, Grand Rapids 1966, s. 52.

<sup>25</sup> Pojęcie „system” nie pojawia się tutaj oczywiście w sensie ścisłym. Barth z dystansem odnosił się do możliwości stworzenia systemu w teologii – zdaje się go wykluczać sama idea dialektyzmu w jego koncepcjach. Zob. np. Karl Barth: *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. XII.

<sup>26</sup> *Artykuły szmalkaldzkie* (w:) *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 338.

<sup>27</sup> Hans-Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Fünfte, verbesserte und erweiterte Auflage, Gütersloh 1990, s. 267.

okazał wstrzeźliwość wobec takiego *dictum*. Zaczął gdzie indziej poszukiwać „centrum” swojej teologii<sup>28</sup>. I choć nie ma zgody co do tego, jak należałoby go określić, nie jest nim jednak *articulus iustificationis*. Barth solidnie tkwi w łonie tej tradycji i dobitnie, zgodnie ze swą chrystologiczną emfazą oświadcza, iż *Artikulem stantis et cadentis ecclesiae nie jest nauka usprawiedliwienia jako taka, lecz jest nim jej podstawa i szczyt: wyznanie Jezusa Chrystusa, „w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i poznania” (Kol 2:3)*<sup>29</sup>. Relatywizację tę uzasadnia tak historycznie, jak i merytorycznie. Naprzód popatrzmy na argument historyczny: *W Kościele Jezusa Chrystusa doktryna ta nie zawsze była samym Słowem Ewangelii; byłoby czymś zawężającym i niestusznym ekskluzywistycznym głosić i traktować ją w ten sposób*.<sup>30</sup> Mówiąc to jednocześnie Barth zastrzega, iż owszem bywały czasy, kiedy eksponowano ją w szczególny sposób – wówczas to stała na straży istoty orędzia Nowego Testamentu. Miało to miejsce wtedy, gdy zagrożony był „odgórnie” widziany traktat o łasce, zagrożony zwłaszcza chociażby przez judaizujących, przez pelagian, czy przez teologów oświeceniowych. Co za tym idzie, szwajcarski teolog ewangelicki zaznacza jej trwałą użyteczność, także i współcześnie: *Kolejny taki moment może z powodzeniem przypadać na nasze czasy, kiedy w obliczu wyraźnie humanistycznego religianctwa, będącego naszą spuścizną od XIX stulecia, i w obliczu kościelnictwa, sakramentalizmu, liturgizmu a nawet egzystencjalizmu!, mieliśmy wciąż dosyć szczęścia, i wciąż go mamy, znajdować w nauce o usprawiedliwieniu w pełni stosowną broń, której możemy użyć przeciwko wszystkim tego rodzaju rzeczom*<sup>31</sup>. Merytoryczny argument opiera się na chrystocentrycznym założeniu barthyzmu, które w każdej prawdzie wiary każe widzieć emanację podstawowej prawdy o Chrystusie, stąd nie wolno żadnej forować przed innymi. *Nie ma takiej części dogmatyki, nie ma takiego locus, które możemy sobie lekceważyć. W każdym bowiem punkcie mamy do czynienia z jedną wielką Ewangelią*.<sup>32</sup> Ta opinia zdecydowała jednak o pewnego rodzaju ambiwalencji Bazylejczyka co do głównego ośrodka dogmatyki. Analizujący tę kwestię badacz stawia tezę, iż *precyzyjniejsze byłoby stwierdzenie, iż jeśli teologia Bartha miała „centrum” na poziomie jej doktrynalnego wyrazu, to tym centrum była elipsa posiadająca dwa*

<sup>28</sup> W tej kwestii należy zwłaszcza wskazać na przemyślenia XIX-wiecznego reformowanego dogmatyka helweckiego, Aleksandra Schweizera (1808-1888), autora ważkich dla tej tradycji teologicznej dzieł *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* (2 tomy z lat 1844-1847), *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (również 2 tomy z r. 1854-1856) oraz *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen* (2 tomy z lat 1863 i 1872). To Schweizer dzięki ogromowi swego dorobku i sile przekonywania wprowadził w powszechny obieg tezę, iż skopusem kalwinizmu jest dogmat o odwiecznej predestynacji. Zob. Bruce McCormack: *Die Summe des Evangeliums. Die Erwählungslehre in den Theologien von Alexander Schweizer und Karl Barth* (w:) *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*, red. Michael Welker, David Willis, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 545.

<sup>29</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 588.

<sup>30</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 583.

<sup>31</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 583.

<sup>32</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 580.

*foci: wybór i chrystologię*<sup>33</sup>. W każdym razie wielki teolog jest pewien, nawiązując<sup>34</sup> do głośniego tekstu luteranina Ernsta Wolfa *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*<sup>35</sup>, iż *potrzebujemy raczej większej swobody niż ta, która jest dopuszczona, gdy będziemy się poruszać jedynie w ramach reformacyjnej doktryny usprawiedliwienia*<sup>36</sup>. Barth nie bagatelizuje bynajmniej jej wartości. Jest niezbędną w Kościele jako jeden z wielu istotnych elementów doktryny soteriologicznej, co więcej: *Nigdy nie było i nigdy nie może być prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego bez doktryny usprawiedliwienia. W tym sensie jest to rzeczywiście articulus stantis et cadentis ecclesiae*<sup>37</sup>. Nie jest to jednak jedyna rzecz naprawdę konieczna – *unum necessarium*<sup>38</sup>, artykuł będący *rector et iudex super omnia genera doctrinarum*<sup>39</sup>, na jakim zależało Lutrowi, ani *Mitte und Grenze* chrześcijańskiego nauczania, o co zabiegał Wolf<sup>40</sup>. W tym pryzmacie Barth traktuje naukę o usprawiedliwieniu jak klasyczny kalwinista.

Usprawiedliwienie grzesznego człowieka według bazylejskiego teologa jest w pełni „odgórnym” dziełem Boga wykonanym w Chrystusie. Stanowi ono integralną część Chrystusowego pojednania – tylko bowiem w Jezusie Chrystusie następuje spotkanie Boga z człowiekiem, On jest punktem kontaktowym Boga z grzesznikiem i odwrotnie: *Anknüpfungspunkt*<sup>41</sup>. Usprawiedliwienie jest aspektem, jednym z obszarów tej spowodowanej przez odwiecznego Syna Bożego nowości. Pojednawczy czyn Chrystusa wypływa z przedwiecznego zamysłu Boga, z Jego pradekretu<sup>42</sup>, w którym ludzkości przeznaczył szczęśliwe obcowanie ze Sobą. Albowiem – jak Küng streszcza pogląd Bartha – *Bóg nie jest Bogiem, który kręci się sam wokół siebie, który istnieje tylko dla siebie*<sup>43</sup>. Upadek człowieka nie zniweczył zamysłu trwania Boga i ludzkości w uszczęśliwiającej wspólnocie – Bóg jest bowiem spolegliwą stroną odwiecznego przymierza. Realizuje je, dokonując

<sup>33</sup> Bruce McCormack: *art. cyt.*, s. 565.

<sup>34</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 581.

<sup>35</sup> Ernst Wolf: *Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie*, „*Evangelische Theologie*“ 9 (1949-1950), s. 298-308. Przedrukowany w tomie: *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*, München 1965, s. 11-21.

<sup>36</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 588.

<sup>37</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 583.

<sup>38</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 584.

<sup>39</sup> WA 39, I, s. 205.

<sup>40</sup> Wolf tak wyjaśnia swoje rozumienie doktryny usprawiedliwienia jako „ośrodka i granicy” teologii ewangelickiej: *Wir reden daher besser von ihr als von der Mitte und Grenze reformatorischen Theologie und suchen damit ihre theologische Funktion anzugeben, die ihrem Gehalt entspringt. Mitte – das heisst: alles in reformatorischer Theologie ist auf sie bezogen; in ihr wird ja das subiectum theologiae zentral erfasst. Grenze – das heisst: alles, was ausserhalb des durch diese Mitte Bestimmen und Zusammengefasstes liegt, ist „error et venenum“ in theologia.* – Ernst Wolf: *art. cyt.*, s. 14 (w wydaniu monachijskim).

<sup>41</sup> E. L. Miller, S.J. Grenz: *dz. cyt.*, s. 18.

<sup>42</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, szeroko w części II/2.

<sup>43</sup> *Rechtfertigung*, s. 56.

z człowiekiem pojednania, zapewniając mu w tym i usprawiedliwienie. *Boży odwieczny dekret od początku był dekretem sprawiedliwego i miłosiernego Boga, Boga miłosiernego w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwego w swoim miłosierdziu. Bóg był sprawiedliwy w tym, że pragnął poważnie potraktować zło, osądzić je, wydać wyrok skazujący, odrzucić i potępić jego sprawcę, oddając go w ręce śmierci. Lecz Bóg był miłosierny w tym, że przygarnął sprawcę zła do swego łona, i zapragnął, by odrzucenie i potępienie i śmierć przypadła Jemu samemu<sup>44</sup>. W tym dekreście sprawiedliwego i miłosiernego Boga zakorzenione jest usprawiedliwienie grzesznika w Chrystusie i przebaczenie grzechów.<sup>45</sup> Usprawiedliwienie ma tedy odwieczną proveniencję, ugruntowane jest w odwiecznym łaskawym wyborze Bożym, stanowi realizację nieprzechodniego przymierza Boga z człowiekiem. Przynosi je jednak od początku do końca Chrystus. *On woła wraz z człowiekiem z głębi jego potrzeby, On pragnie nieść jego potrzebę jako swoją, On wziął ją na siebie<sup>46</sup>. Jezus jest Deus pro nobis – Bogiem dla nas. Deus pro nobis oznacza, że Bóg w Jezusie Chrystusie zajął nasze miejsce, kiedy my stajemy się grzesznikami, kiedy my stajemy się Jego wrogami, kiedy my właśnie jako tacy stoimy wobec Jego oskarżenia i potępienia, i ściągamy na siebie nasze własne zniszczenie.<sup>47</sup> – W Jezusie Chrystusie Bóg w swojej suwerennej łasce przeznacza siebie grzesznej ludzkości i grzeszną ludzkość sobie. Bierze przeto na siebie odrzucenie ludzkości ze wszystkimi tego konsekwencjami i wybiera ludzkość do udziału w swojej własnej chwale.<sup>48</sup> Jezus to Sędzia, który w tej [krzyżowej]<sup>49</sup> pasji zajmuje miejsce tych, którzy powinni być osądzeni i pozwala, by być osądzonym w ich miejsce.<sup>50</sup> – On wykonywał sąd – i to właśnie sędzący Sędzia został poddany sądowi, pozwolił by sam był osądzony! Ponieważ był On człowiekiem jak my, mógł być osądzony jak my! Ponieważ był Synem Bożym i sam był Bogiem, miał zdolność i moc zezwolić, by to wszystko Mu się przydarzyło. Ponieważ był On boskim Sędzią przyszedł pomiędzy nas; miał władzę uczynić właśnie to – samemu poddać się sądowi w nasze miejsce, sprawować Bożą łaskawą sprawiedliwość, ogłosić nas sprawiedliwymi w oparciu o to, co Jemu się przydarzyło, uwolnić nas od oskarżenia, potępienia i kary, uratować nas od nadchodzącej straty i zniszczenia! I ponieważ w swej boskiej wolności szedł drogą posłuszeństwa, nie odmówił w tym samoudzieleniu się przyjęcia woli Ojca jako swojej woli. Czyniąc to dla nas, we wzięciu na siebie – „by dokonać wszelkiej sprawiedliwości” – skierowanego względem nas oskarżenia, naszego potępienia, naszej kary, w swym cierpieniu za nas i dla nas dokonało się nasze pojednanie z Bogiem. Cur Deus**

<sup>44</sup> Dopisek mój – TJZ.

<sup>45</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, 182.

<sup>46</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 236.

<sup>47</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 237.

<sup>48</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, s. 101.

<sup>49</sup> Dopisek mój – TJZ.

<sup>50</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 271.

*Homo?*<sup>51</sup> Po to, by Bóg jako człowiek mógł dla nas – czyniących nieprawość – zrobić, dopełnić, osiągnąć to wszystko, by w ten sposób przyniesione zostało przez Niego pojednanie z Nim i nawrócenie do Niego.<sup>52</sup> Wyrok na Chrystusie, który miał się stać osądzonym Sędzią”, wykonany został na krzyżu, gdzie Bóg – zamiast nam – zadał Mu, zadał sobie, śmierć, gdzie Bóg – zamiast nas – zniszczył Go, zniszczył siebie<sup>53</sup>. Pierwszą fazą pojednania jest ów paradoksalny sąd Boga nad grzeszną ludzkością dokonany w ukrzyżowaniu Chrystusa. Werdykt tego sądu ogłoszony jednak został w pełnym mocy i chwały zmartwychwstaniu Pana, poprzez które żywy i promieniujący Jezus donośnie składa świadectwo o totalnym i nieodwracalnym zwycięstwie nad tym, co usidla człowieka i oddziela go od Boga. Pojednanie Chrystusowe – bo dokonane wyłącznie przez Chrystusa, który w zupełnej samotności przeszedł przez śmierć krzyżową i grób – przynosi nam wiele różnych darów, w tym i usprawiedliwienie, dane nam z łaski i dostępne dla nas przez samą wiarę.

### **Hansa Künga próba wykazania zgodności nauki katolickiej i opinii Bartha w obszarze *articulus iustificationis***

Na tle tak ogólnie zarysowanej soteriologicznej wizji Bartha, w tym także po naszkicowaniu relacji między nią a nauką o usprawiedliwieniu, przystępujemy do omówienia szczegółowych zagadnień z zakresu barthiańskiej teologii usprawiedliwienia, co czynić będziemy zestawiając je z tezami Hansa Künga.

#### **Usprawiedliwienia obiektywne a usprawiedliwienie subiektywne**

Już zaznaczyliśmy uniwersalistyczne tendencje teologii Bartha<sup>54</sup>. Ogół soteriologicznych wypowiedzi Bazylejczyka wskazuje, iż Bóg w swoim zbawczym dziele zajmuje się wszystkimi bez wyjątku ludźmi, lecz nie tylko w sensie objęcia ich szansą na zbawienie, ale – co więcej – w sensie ostatecznego przesądzenia ich zbawczego losu. Jak wcześniej powiedziano, nasz teolog pozostawił niedopowiedzenie co do swojej pełnej identyfikacji z ideą apokatastazy, wszakże jednak wiele jego wypowiedzi wskazuje, iż omawiany sposób myślenia był mu bliski.

<sup>51</sup> Nb. nawiązania do Anzelma są stałym elementem teologii Bartha. Zdaniem niektórych znawców twórczości Bazylejczyka, jego studium włosko-angielskiego myśliciela (*Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zollikon-Zürich 1958, wyd. 2) miało decydujący wpływ na ukształtowanie się dojrzałych koncepcji wyrażonych w *Die Kirchliche Dogmatik*. Zob. Clifford Green: *art. cyt.*, s. 19. Sam Barth miał uznawać *Fides Quaerens Intellectum* za swoją najważniejszą, acz najmniej czytana przez publiczność, książkę – Ed L. Miller, Stanley J. Grenz: *Fortress Introduction to Contemporary Theologies*, Minneapolis 1998, s. 218.

<sup>52</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 244-245.

<sup>53</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 432.

<sup>54</sup> Küng twierdzi, że Barth „kategorycznie odrzuca” apokatastazę – *Rechtfertigung*, s. 224.

Stwierdzenie to ma oczywiście swoją doniosłość dla rozumienia barthiańskiej koncepcji usprawiedliwienia. Ponieważ Chrystus jest pojednawcą dla wszystkich ludzi, usprawiedliwienie stanowiące aspekt pojednania również jest sprawą wszystkich ludzi<sup>55</sup>. Usprawiedliwienie jest Bożym wyrokiem uniewinniającym wypowiedzianym w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa skierowanym do wszystkich ludzi, obejmującym ich wszystkich bez wyjątku<sup>56</sup>. Bóg podjął przedwieczną decyzję o pozytywnym przeznaczeniu ludzkości, przesądził jej ostatecznie dobry los, elementem składającym się nań jest też usprawiedliwienie. Prowadzi to więc do tezy, iż wszyscy bez wyjątku ludzie są usprawiedliwieni. *Nie ma ani jednego [człowieka], który by nie był w Nim [Chrystusie] usprawiedliwiony (...). Powtórzmy: nie ma ani jednego, który by nie był doskonałe, zupełnie i ostatecznie usprawiedliwiony*<sup>57</sup>. Barth miał jednak świadomość, że to stwierdzenie wymaga uściślenia, chociażby ze względu na rozdzwięk między tradycyjnym ideałem usprawiedliwionego człowieka, a etyczną postawą większości ludzi. Uściślenie pojawiło się w ramach wywodu na temat inicjacji chrześcijańskiej, sposobu stania się chrześcijaninem. A więc, zdaniem Bazylejczyka, wszyscy ludzie są usprawiedliwieni, usprawiedliwieni „obiektywnie” na mocy czynu Chrystusa. Nie wszyscy to jednak – jak powiada Küng rekonstruujący pogląd Bartha – *usłyszeli i zobaczyli, przyjęli i przyswoili*<sup>58</sup>. Ogół ludzkości dzieli się więc na usprawiedliwionych obiektywnie, którzy jeszcze swego nowego stanu nie poznali i usprawiedliwionych subiektywnie, którzy zostali poruszeni przez Ducha Świętego i obok usprawiedliwienia „obiektywnego” posiadają usprawiedliwienie „subiektywne”. Ci ostatni to chrześcijanie, ludzie poruszeni przez Ducha Świętego, posiadający Ducha Świętego<sup>59</sup>. *Chrystusowy Duch Święty* powoduje więc owe przejście usprawiedliwionych obiektywnie do stanu usprawiedliwienia subiektywnego. Owo przejście jest u Bartha tożsame ze staniem się chrześcijaninem<sup>60</sup>.

Küng, chcący utrzymać więź z głównym nurtem tradycji katolickiej, już w tym punkcie natrafia na poważny problem z koncepcją Bartha. Powołując się

<sup>55</sup> Passusów wskazujących na wszechogarniający zasięg pojednania jest wielka ilość. Niech w tym miejscu wystarczy chociażby ten: *Odrzucenie będące udziałem wszystkich ludzi, gniew Boży, któremu są poddani wszyscy ludzie, śmierć, którą muszą umrzeć wszyscy ludzie, Bóg w swojej miłości przenosi w wieczności na Tego, w którym ich uniłował i wybrał, i którego wybiera w ich imieniu i w ich miejsce. Bóg przedwiecznie ustanawia tego Posłusznego, by niósł cierpienie, na które nieposłuszni zasłużyli i które ze względu na sprawiedliwość Bożą koniecznie być musi przecierpiane.* – *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, s. 132. Zdaniem Künga, według Bartha (...) *dzieło pojednania zostało uczynione dla wszystkich ludzi (alle Menschen), Chrystus dla wszystkich urodził się, umarł i zmartwychwstał.* – *Rechtfertigung*, s. 89.

<sup>56</sup> *Rechtfertigung*, s. 228.

<sup>57</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 704.

<sup>58</sup> *Rechtfertigung*, s. 89.

<sup>59</sup> Küng relacjonuje: *Boży dekret ogarnął wszystkich [ludzi – dop. TJJ], i „obiektywnie” mówiąc są oni wszyscy usprawiedliwieni. Ale oni jeszcze nie usłyszeli i nie zobaczyli, nie przyjęli tego i nie przyswoili. Jeszcze nie wszyscy są poruszeni przez Chrystusowego Ducha Świętego; w podanym sensie tylko chrześcijanie są poruszeni przez Niego, reszta świata nie ma jeszcze Ducha Świętego.* – *Rechtfertigung*, s. 89.

<sup>60</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 752nn.

na dane nowotestamentowe zdaje się reagować na śmiałą wizję Bazylejczyka używając argumentów, które pręcej od teologów katolickich zastosowałby tradycyjnie myślący teolog protestancki<sup>61</sup>. Ten ostatni twierdziłby, iż o usprawiedliwieniu w sensie ścisłym mówić można w aspekcie subiektywnym, czyli wtedy, gdy następuje osobista apropiacja, przyswojenie Bożego daru przez wiarę. Tym tropem idzie Küng, uciekając od – uniwersalizujących i unikających „prywatyzacji” – wyobrażeń Bartha. Najzupełniej tak jak protestanci, co oczywiście nie jest obce i katolikom, cytuje *in extenso* Rz 3:21-26, akcentując słowa o dostępności daru *przez wiarę*. Wyraźnie daje do zrozumienia, iż dopiero na poziomie apropiacji<sup>62</sup> przez indywidualium mamy do czynienia z usprawiedliwieniem, co się zowie. *Czytając teksty [biblijne – dop. TJZ] mówiące o usprawiedliwieniu w kontekście śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa najwyraźniej widać, że wszystkie one zawsze odwołują się z naciskiem do wiary (np. Rz 5:21-25). Tylko ten, kto wierzy, jest usprawiedliwiony. Dlatego trzeba widzieć łącznie dokonany na krzyżu „obiektywny” akt usprawiedliwienia i jego „subiektywne” urzeczywistnienie. Gdy ogólne usprawiedliwienie dokonane na krzyżu zostanie oddzielone od aktu przyswojenia usprawiedliwienia przez indywidualnego człowieka, prowadzi to będzie tak czy inaczej do apokatastazy. Natomiast gdy osobiste usprawiedliwienie zostanie oddzielone od ogólnego aktu usprawiedliwienia na krzyżu, to doprowadzi to tak czy owak do predestynacjonizmu.*<sup>63</sup> Küng nie chce jednak sprawiać wrażenia, że idea usprawiedliwienia obiektywnego, tak jak ją uniwersalistycznie rozumie Barth, jest na gruncie katolickim nie do przyjęcia. Wszak Küngowi zawsze bardzo zależy – co jeszcze nie raz zobaczymy – na akcentowaniu bliskości względem Bazylejczyka. Dlatego podejmuje próbę jej akomodacji w nawiązaniu do obiektywnej podstawy „subiektywnego” usprawiedliwienia, która to kategoria jest pojęciem najzupełniej konwencjonalnym w teologii ewangelickiej i katolickiej, oraz wskazuje na możliwość eklezjologicznego zastosowania awangardowej idei barthiańskiej (tworzy paralelę: tak jak *obiektywne usprawiedliwienie* obejmuje wszystkich ludzi, jest powszechne, uniwersalne, tak Kościół święty przynosi usprawiedliwienie wszystkim swoim członkom – jest ono powszechne, uniwersalne w Kościele)<sup>64</sup>. Na koniec w ramach wysiłku mającego na celu wykazanie konwergencji myślenia teologa reformowanego i własnej tradycji Küng podnosi, iż w istocie *usprawiedliwienie obiektywne* u Bartha pokrywa się z katolickim rozumieniem pojęcia „odkupienie”: *Nie przyjęło się w dogmatyce katolickiej mówić o usprawiedliwieniu w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Bardziej niż słowa „usprawiedliwienie” (rozumie się przez nie głównie usprawiedliwienie „subiektywne”) używają pojęć „odkupienie”*

<sup>61</sup> *Rechtfertigung*, począwszy od s. 218.

<sup>62</sup> Mniejsza w tym miejscu o to, jak się ona dokonuje. Za moment i tak będziemy musieli wrócić do tego zagadnienia.

<sup>63</sup> *Rechtfertigung*, s. 219.

<sup>64</sup> *Rechtfertigung*, s. 225nn.

<sup>65</sup> *Rechtfertigung*, s. 222.

(Erlösung), „*przebłaganie*” (Sühne) *itd.*<sup>65</sup>. Trudno jednak z wywodów Künga nie wywieść wniosku, iż katolickie rozumienie „odkupienia” nie głosi bliskiej Barthowi tezy, iż wszyscy ludzie ostatecznie unikną odrzucenia. Mimo starań katolickiego teologa wyraźnie widać, że między Barthem a Küngiem pozostaje rozdział w przedmiocie nowatorskiego, ponadsubiektywnego, zastosowania pojęcia „usprawiedliwienie”. W istocie, abstrahując od wrażenia jakie wywołać mogą jego wywody, Küng pozostaje wierny tradycyjnemu katolickiemu i protestanckiemu rozumieniu usprawiedliwienia, wyłączenie jako zbawczej nowości w życiu wierzącej w Chrystusa jednostki.

### **Kondycja człowieka i jego rola w pozyskaniu usprawiedliwienia**

„Usprawiedliwienie subiektywne” to Küngowe określenie barthiańskiej koncepcji subiektywnego urzeczywistnienia usprawiedliwienia obiektywnego, będącego powszechnym niewinniającym werdyktem wypowiedzianym w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. W tym właśnie punkcie Barth zbliża się do klasycznego w protestantyzmie sposobu charakteryzowania usprawiedliwienia: dokonuje się ono w indywidualnym człowieku.

Sytuację człowieka wyjaśnia i rozjaśnia według Bartha wydarzenie Jezusa Chrystusa. Wybór, przeznaczenie i wcielenie Odwiecznego Syna pokazuje grozę upadku człowieka, zaś Boży sąd nad grzechem dokonany na krzyżu pozwala wyraziście dostrzec jego ciemne kontury<sup>66</sup>. Tragedia grzechu pozostaje tak naprawdę nieświadomiona do czasu przyjrzenia się krzyżowi, i temu, co grzech potrafi uczynić względem ukrzyżowanego Niewinnego. W ten sposób Jezus stał się „zwierciadłem grzeszników”<sup>67</sup>, ale nie tradycyjnie pojmowanym jako wzór, norma cnót, ale przedmiot zasłużonego, niszczącego sądu, który nam się należy. W tym zwierciadle możemy zobaczyć samych siebie, potępionych, zniszczonych przez grzech, odrzuconych, jako zasługujących na tak brutalny wyrok, jaki został wymierzony naszemu boskiemu Zastępcy. Relacjonując poglądy Bartha Küng powiada, iż w ramach swego pojednawczego czynu „Chrystus związał się z grzesznikami i podjął się załatwienia ich spraw przed Bogiem”. W tym ujawnia się prawda, że wszyscy ludzie są grzesznikami.<sup>68</sup> Nikt nie uniknął objęcia grzechem, każdy – bez wyjątku – jest nim skażony w takim samym stopniu. „To, że Jezus Chrystus zmarł dla pojednania każdego człowieka jako takiego (...) przesądza, iż zepsucie jest radykalne i całkowite”<sup>69</sup>. Barth nie szczędzi słów opisujących nędzę grzesznika, tragedię jego sprzeciwu wobec Boga, przepaść zachodzącą między wielkim, świętym Panem a upadłym, skażonym człowiekiem. Jednakowoż w barthiańskim opisie kondycji człowieka daje

<sup>66</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, np. IV/1, s. 395-439.

<sup>67</sup> *Rechtfertigung*, s. 53.

<sup>68</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 54.

<sup>69</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 548.



się odczuć pewną ambiwalencję<sup>70</sup>. Ewangelicki teolog nie chce stracić miary w ocenie grzeszności „korony” stworzenia Bożego. Przy szkicowaniu dramatu człowieka stara się dostrzec także jaśniejsze strony upadłej istoty ludzkiej: „Nie patrzmy wystarczająco wnikliwie jeśli myślimy i mówimy, że mamy tutaj tylko ciemność, tylko brak, tylko wstyd, tylko nieczystość, tylko smutek, pokusę, tylko klątwę i potępienie”<sup>71</sup>. – „Możemy za Formułą zgody nazwać go [człowieka] *truncus et lapis*, by w ten sposób opisać całą jego niezdolność dopomożenia sobie i zbawienia siebie, lecz to nie oznacza, że rzeczywiście stał się on drewnem lub kamieniem, ani że nie jest on już dłużej człowiekiem<sup>72</sup>. Skalę upadku człowieka wyznacza skala zaangażowania Bożego, ściślej: zaangażowania Chrystusa w rąbek człowieka. „Człowiek nie upadł niżej niż punkt, do którego Bóg uniżył się dla niego w Jezusie Chrystusie. A przecież Bóg w Jezusie Chrystusie nie stał się ani diabelstwem [teuflich] ani nicością [nichtig]”<sup>73</sup>. W zepsutym grzeszniku „wszystkie cechy czyniące go go człowiekiem nadal trwają. Nie stał on się ani demonem, ani zwierzęciem ani rośliną. Nawet w swej mizerii nie jest on półczłowiekiem, lecz pełnym człowiekiem”<sup>74</sup>. Wynika stąd, iż jego pochodzące z ręki Bożej człowieczeństwo jest walorem, który decyduje o jego niewygasającej wartości.

Wskazana ambiwalencja w ocenie człowieka, akademicki przykład barthiańskiej dialektyki objawieniowej<sup>75</sup>, daje nadzieję Küngowi na zbliżenie Bartha do pozycji katolickich w tym względzie, bardziej optymistycznie niż tradycyjny protestantyzm oceniającej położenie człowieka. Teolog katolicki dostrzega co prawda, iż zdaniem Bazylejczyka człowiek jest „grzesznikiem do samego cna” („bis in seinen Kern”)<sup>76</sup> i jest „totalnie i radykalnie zdeprawowany”<sup>77</sup>, jednak protest Karola Bartha wobec też mówiących o całkowitym zepsuciu, dodają Küngowi ducha w jego dążeniach do wykazania barthiańsko-katolickiej bliskości w tej sprawie. Wysiłek katolickiego autora może się zwłaszcza zmanifestować w obszarze starej protestancko-katolickiej kontrowersji, która ostro konfrontuje antropologie obu nurtów wyznaniowych, w tym zwłaszcza w kwestii zdolności do

<sup>70</sup> •ródeł trudności Bartha z wytrwaniem w ramach reformatorskiej tradycji mówienia o kondycji człowieka Alister McGrath postrzega w zasadniczych założeniach teologii Bazylejczyka. *Po prostu niemożliwością jest przekonywujące dostosowanie faktu grzechu i zła do wizji teologicznej, zakładającej, iż proces historyczny jest absolutnie zdeterminowany przez akt ostatecznie dokonany u początku czasu. Dla Pawła grzech „wszedł na świat”; Barth nie może przekonywująco mówić o grzechu „wchodzącym” w tego rodzaju chrystologicznie zdeterminowany proces.* Alister E. McGrath: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification. From 1500 to the Present Day*, Cambridge 1986, s. 178. Oksfordzki teolog określa pogląd Bartha w tej sprawie mianem *zasadniczo supralapsariańskiego rozumienia Upadku*. – *Tamże*, s. 178.

<sup>71</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 552.

<sup>72</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 535.

<sup>73</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 534.

<sup>74</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 552.

<sup>75</sup> Küng powiada w tej sprawie, iż u Bartha *oba twierdzenia są prawdziwe: człowiek nie jest całkowicie zepsuty i jednocześnie jest całkowicie zepsuty*. – *Rechtfertigung*, s. 61.

<sup>76</sup> *Rechtfertigung*, s. 54.

<sup>77</sup> *Rechtfertigung*, s. 64.

współuczestnictwa w przyswojeniu zbawienia, względnie usprawiedliwienia. By pokazać komplementarną jego zdaniem dwoistość głosów Magisterium Kościoła w sprawie statusu człowieka, na początek Hans Küng wydobywa z zasobów tradycji szereg obfitych passusów antypelagiańskich, pochodzących z różnych epok. Przywołuje zwłaszcza liczne wypowiedzi II Synodu Orańskiego, Synodu Kartagiańskiego oraz indywidualnych teologów. Wskazują one, że człowiek po upadku nie jest w stanie o własnych siłach podnieść się ze stanu grzechu ku własnemu ratunkowi. Cytowany tam, a sumujący naukę katolicką w tej mierze, francuskojęzyczny teolog nazwiskiem Hefele powiada: „Kiedy w człowieku działają jedynie jego naturalne zdolności rezultatem jest przeciwieństwo moralności, a mianowicie grzech i fałsz”<sup>78</sup>. Bajusz zaś (w prawowiernej części swych enuncjacji) twierdzi: „Wolna wola bez pomocy łaski Bożej nie pozwala na nic innego, jak tylko na czynienie grzechu”<sup>79</sup>. Przykłady się mnożą – ostatecznie więc Küng rekapitułuje, iż aczkolwiek katolicyzm tradycyjnie głosi, że grzeszność człowieka nie przekreśla jego zdolności do dokonywania wolnego wyboru, to jednak grzesznik w oparciu o naturalne swe siły nie jest w stanie zapewnić sobie usprawiedliwienia: „A więc grzesznik – niezależnie od swej zdolności dokonywania wyboru – nie jest w stanie na jakimkolwiek poziomie się samousprawiedliwić”<sup>80</sup>. Przytacza słynne stwierdzenie Tridentinum, „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki nauce Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Jezusa Chrystusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”<sup>81</sup>. Küng nieodmiennie podkreślając, iż usprawiedliwienie jest z łaski (*sola gratia*), chce jednak zaznaczyć, iż nie może się utożsamiać z „tragicznym” opisem stanu człowieka przyjętym przez reformatorów i ich sukcesorów. Raczej wytyka im słabość, nieadekwatność ich stanowiska, twierdząc przykładowo, iż tradycyjny protestancki pogląd na stan natury ludzkiej jest niekonsekwentny. Gdyby przyjąć reformatorski sposób charakteryzowania statusu człowieka w kategoriach „tragizmu”, można by wytknąć – twierdzi teolog katolicki – iż pogląd klasycznych protestantów nie jest „wystarczająco tragiczny”<sup>82</sup>. – „Gdyby byli w swoim myśleniu wystarczająco radykalni, musieliby przyznać nie tylko to, że grzesznik zasłużyłby być pozostawionym wyłącznie swoim zdolnościom, ale że zasłużył wręcz, by być usuniętym z ziemi.<sup>83</sup> Bóg zaś pozostawia człowieka na ziemi mimo jego grzeszności, co jest dowodem łaski i co zarazem zaprzecza, zdaniem autora *Rechtfertigung*, reformatorskiej tezie, iż grzesznik jest zupełnie pozbawiony łaski”<sup>84</sup>. Choć Küng oczywiście na użytek polemiki przerysowuje sens opinii protestanckiej, poprzez taką

<sup>78</sup> *Rechtfertigung*, s. 177.

<sup>79</sup> *Rechtfertigung*, s. 178.

<sup>80</sup> *Rechtfertigung*, s. 178.

<sup>81</sup> *Rechtfertigung*, s. 178-179. Polską wersję orzeczenia soborowego podają za: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda, Poznań 1989, s. 326.

<sup>82</sup> *Rechtfertigung*, s. 179.

<sup>83</sup> *Rechtfertigung*, s. 179.

<sup>84</sup> *Rechtfertigung*, s. 179.

eksplikację głównych akcentów sporu katolicko-ewangelickiego naprowadza czytelnika na kluczowe wątki w tym obszarze: kwestię wolnej woli i zasługujący – w procesie przyswojenia usprawiedliwienia – walor uczynków człowieka.

Barth przynależąc do reformowanej tradycji teologicznej musiał się zmierzyć z dobrze ugruntowanym w tymże kręgu przekonaniem, iż w sprawie relacji z Bogiem człowiek pozbawiony jest wszelkiej możliwości wyboru. Jego los w tym względzie uzależniony jest od postanowienia Bożego i żadne człowiecze pragnienia i starania nie zmienią kursu życia przesądanego w przedwiecznym dekreście suwerennego Pana. Teolog bazylejski nie potrafi jednak zidentyfikować się z tego rodzaju spojrzeniem, a zwłaszcza z ostro postawionym twierdzeniem o całkowitym zniewoleniu woli człowieka. Problem tutaj ujawniony podejmuje się rozstrzygnąć w ramach swojej odważnej chrystologicznej wizji. *Zawsze było błędem usiłowanie ustalenia, zrozumienia tezy o woli niewolnej w inny niż chrystologiczny sposób. Nie może być ona dowiedziona ani podważona ani w drodze ustaleń empirycznych czy myślenia a priori. Jako korelat wyznania wolności, która została wywalczona dla nas i zapewniona nam przez człowieka imieniem Jezus, artykuł o woli człowieka jest prawdą teologiczną – artykułem wiary. Jako taki nie ma on w ogóle nic wspólnego z walką między deterministami a indeterministami. Nie opowiadam się za determinizmem. I ponieważ tak właśnie ta rzecz się ma – a nie jest to jasne w *De servo arbitrio* Lutra – znajdujemy powód, by wystąpić przeciw temu słynnemu dziełu a także przeciw koncepcjom Zwingliego i Kalwina. (...) To nie jest tak, że człowiek nie może już posiadać własnej woli czy że nie może decydować, że jest pozbawiony arbitrium, że nie ma w ogóle woli. Gdyby tak było, nie byłby już więcej człowiekiem, byłby jedynie częścią mechanizmu poruszanego z zewnątrz.<sup>85</sup> Pragnąc zdystansować się od konwencjonalnego ujęcia zagadnienia *de servo arbitrio*, Barth buduje wizję „wolności chrześcijanina”. Wola czynienia tego, co sprzeczne z wolą Bożą, choć przysługuje człowiekowi nie może być nazwana *liberum arbitrium*, jest to raczej *servum arbitrium*. Wolna wola polega na wyborze posłuszeństwa Bogu<sup>86</sup>. „Ktokolwiek czyni grzech jest sługą grzechu” (J 8:34). W tym najkrótszym z biblijnych sformułowań zawiera się cała doktryna woli niewolnej. *Non potest non peccare, oto co możemy powiedzieć o grzesznym, gnuśnym człowieku. Jego grzech wyklucza jego wolność, tak jak jego wolność wyklucza jego grzech.*<sup>87</sup>*

Poglądy Bartha i Künga<sup>88</sup> zdają się spotykać w kwestii wolnej woli: ten ostatni słusznie zauważa, iż stworzona przez teologa ewangelickiego koncepcja „wolno-

<sup>85</sup> *Rechtfertigung*, s. 59.

<sup>86</sup> *Rechtfertigung*, s. 58.

<sup>87</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 560.

<sup>88</sup> Küng rozwodzi się na temat nieobecności pojęcia „wolnej woli” w Piśmie Świętym, jako idei obcej mentalności jego autorów narzędnych – *Rechtfertigung*, s. 180nn. Zarazem podkreśla, że pojęcie to jest założeniem leżącym u podstaw wypowiedzi zawartych na każdej stronie Pisma i jest w teologii niezbędne. *Tamże*, s. 181-182.

ści chrześcijanina” ma za zadanie ochronę przez zapatrywaniem deterministycznymi, przez co Bazylejczyk poddaje rewizji stanowisko Reformacji w tej sprawie<sup>89</sup>. Mimo, że w ramach opinii reformatorów na temat aropriacji zbawienia postawa człowieka opisywana była w kategoriach zupełnej pasywności, co również odzwierciedlał ich pogląd na możliwości ludzkiej woli, Barth chce jednak pozostać wierny akcentom reformacyjnym w sprawie roli uczynków grzesznika w procesie jego usprawiedliwienia. Najwyraźniej zaznacza się to w wypowiedzi teologa ewangelickiego odnośnie trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu. Bazylejczyk docenia przemyślany charakter użytych w nim sformułowań, pozostając we frontalnym sprzeciwie wobec zawartych tam treści. Jak powiada Küng: *tutaj znajduje się najostrzejsza polemika tomu IV/2 [Die Kirchliche Dogmatik; traktat o pojednaniu] względem nauki katolickiej*<sup>90</sup>. Według Bartha *nauką domagającą się sprzeciwu jest rzymska doktryna o współpracy [der Mitwirkung] człowieka w uzyskaniu swojego usprawiedliwienia*.<sup>91</sup> W niniejszym obszarze teolog ewangelicki jest nieustępliwy, jeśli idzie o charakteryzowanie ludzkiej niemocy. Küng tak streszcza pogląd Bartha: *Człowiek jest dłużnikiem, który nie jest w stanie się wyplacić. W swoich stosunkach ze swoim Stwórcą i Panem przymierza nie spełnił powinności, jaka została na niego nałożona, powinności wiary i posłuszeństwa. Wprowadza on chaos w rzeczywistość dobrego Bożego stworzenia. Krzyżuje Boży plan, sprzeciwia się Jego woli, pomniejsza Jego chwałę, gdyż Bóg zbyt intymnie związał się z człowiekiem, by nie pozostać zranionym przez jego niepowodzenie. I człowiek jest odpowiedzialny i winny wszystkiemu temu i taki jest zatem jego dług. Człowiek jest dłużnikiem-bankrutem. Staje się to oczywiste poprzez fakt, iż Bóg po prostu mu wszystko daruje, czyniąc to bez przymusu, niepowierzchnie i autentycznie. Człowiek w pełni, zupełnie zależy od Bożej łaski. Zgrzeszył przeciwko tej łaskowości. Podpadł pod sąd Boży i sprawił że miłość Boża rozgorzała: sprawił że Boża łaskowość przyjęła obcą formę, formę gniewu. Lecz ponieważ człowiek nie jest w stanie rozporządzać Bożą łaską, (...) pozostało mu tylko jedno stosowne zachowanie – modlitwa o przebaczenie!*<sup>92</sup> Grzesznik-dłużnik może zatem według Bartha jedynie biernie przyjąć to, co z łaski daje mu Bóg. Inaczej, jego zdaniem, uczy rzymski katolicyzm. [Urząd Nauczycielski Kościoła Rzymskiego] *mówi z jednej strony o assentire i cooperari nieodrodzonego człowieka [des unwiedergeborenen Menschen] w związku z niejasną gratia praeveniens, którą arbitralnie wymyślono i która nie może być określona z jakąkolwiek precyzją, lecz która skutkuje zdolnością człowieka do wiary i pokuty i zwrócenia się ku łasce. Z drugiej strony mówi on [Urząd] o dobrych uczynkach odrodzonego człowieka, który jest tylko małym grzesznikiem [ein bißchen Sünder] i popętnia tylko małe grzechy, i który znajduje się w szczęśliwej sytuacji bycia zdolnym do zwiększenia łaski usprawiedliwienia we współ-*

<sup>89</sup> *Rechtfertigung*, s. 58.

<sup>90</sup> *Rechtfertigung*, s. 59.

<sup>91</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 563.

<sup>92</sup> *Rechtfertigung*, s. 60.

pracy z nią, a nawet podniesienia stopnia swojej wiecznej szczęśliwości. Praktyczną konsekwencją tego wszystkiego jest to, że miseria człowieka nie jest odczytywana jako poważne lub niebezpieczne zjawisko zarówno dla chrześcijan, jak i niechrześcijan. Wspólnoty wyrosłe z Reformacji nie mogły zjednoczyć się ponownie z Kościołem utrzymującym taką naukę i nie mogą one zaakceptować wezwania do ponownego zjednoczenia z nim także w dniu dzisiejszym<sup>93</sup>. Barth staje więc po stronie zdecydowanego monergizmu, negującego zapewnienia strony katolickiej, jakoby jej stanowisko nie nosiło śladu pelagiańskiego czy semi-pelagiańskiego synergizmu. Hans Küng zarzuca Bazylejczykowi niezrozumienie dekretu trydenckiego. Jego zdaniem Kościół katolicki obstaje przy tezie, iż usprawiedliwienie wszystkich przez odkupienie w Chrystusie drogą Bożego orzeczenia jest bez reszty Bożym dziełem<sup>94</sup>. Küng broni zatem przekonań strony katolickiej twierdząc, iż trydenckie *cooperari* nie suponuje jakiegokolwiek synergizmu, w ramach którego Bóg i człowiek ciągną tę samą linę. Nigdy nie sądzono jakoby usprawiedliwienie przychodziło częściowo od Boga i częściowo od człowieka.<sup>95</sup> – Wszystko przychodzi od Boga, nawet to, co czyni człowiek. (...) „Uzupelnianie” boskiego usprawiedliwienia jest poza kwestią, aby chwala Boża nie była pomniejszona. Bóg pragnie największej aktywności człowieka, lecz ta może wyrosnąć z całkowitej jego pasywności, z receptywności spowodowanej przez Boga. Węzłowe stwierdzenie brzmi, iż Bóg dokonuje wszystkiego. Ale nie oznacza to, że Bóg czyni wszystko sam.”<sup>96</sup> Tego typu wypowiedzi katolickiego teologa znajdują odprawę u Bartha wykazującego stanowczo, iż usprawiedliwienie „subiektywne” jest zawsze usprawiedliwieniem bezbożnych, nieodrodzonych – *iustificatio impii*<sup>97</sup>. Usprawiedliwienie przychodzi do człowieka, kiedy jest jeszcze martwym w przewinieniach grzesznikiem. W ujęciu katolickim usprawiedliwienie dokonuje się w człowieku współpracującym z otrzymaną uprzednio łaską. Barth natomiast zaznacza, że usprawiedliwienie jest pierwszym „krokiem”, zanim jeszcze uczynek człowieka posiada jakikolwiek walor w oczach Dawcy usprawiedliwienia. Waloru takiego nie posiada nawet wiara przyjmującego usprawiedliwienie, nie powoduje ona usprawiedliwienia<sup>98</sup>. Także ona – zgodnie ze stanowiskiem reformatorów – jest dla Bazylejczyka danym przez Pana darem<sup>99</sup>. Jest *pustą ręką, pustym kielichem, czystą otwartością na Jezusa Chrystusa i Jego sprawiedliwość*<sup>100</sup>. Nie tworzy ona niczego nowego, to nie ona rodzi nowe życie w nas, ona je jedynie przyj-

<sup>93</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 563-564.

<sup>94</sup> *Rechtfertigung*, s. 257.

<sup>95</sup> *Rechtfertigung*, s. 258.

<sup>96</sup> *Rechtfertigung*, s. 258.

<sup>97</sup> *Rechtfertigung*, s. 53.

<sup>98</sup> *Rechtfertigung*, s. 255.

<sup>99</sup> Pogląd taki Barth wyraża już we wcześniejszych pismach. Zob. np. Karl Barth: *Reformierte Lehre. Ihr Wesen und ihre Aufgabe* (w:) Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, s. 207.

<sup>100</sup> *Rechtfertigung*, s. 85.

muje<sup>101</sup>. Patrząc od strony subiektywnej, wiara (*pistis*) to ufność Bogu i Jego doskonaląmu, społecznemu dziełu, jest ona uniżeniem się, upokorzeniem, ustąpieniem dumnego człowieka wobec swej dumy<sup>102</sup>. Wiara będąca kausą instrumentalną wystarcza jako sposób przyswojenia owej cudownej nowości, którą jest usprawiedliwienie. Wyklucza zatem uczynki jako element zasługi<sup>103</sup>, do usprawiedliwienia wystarcza sama, lecz obradza uczynkami zgodnie z zasadą *sola fide et nunquam sola* (sama wiara nigdy jednak nie jest sama). Barth kategorycznie dyskwalifikuje zasługujący charakter uczynków: *Negatywne stanowisko Pawła i reformatorów powiada, iż jakiegokolwiek ludzkie uczynki, nawet wymagane przez Zakon, których poważnie można od człowieka oczekiwać i uznawać za dobre, zarówno nie są ani nie przynoszą jego usprawiedliwienia. Jako uczynki rozwijające jego usprawiedliwienie nie są od niego wymagane ani nie są żadnymi dobrymi uczynkami.*<sup>104</sup> Uczynki dokonane przez grzesznika przed cudowną przemianą człowieka nie mogą być dobre, nie przydadzą się przeto w procesie pojednania z Bogiem<sup>105</sup>. Oto powód dla akcentowania *sola fides*. Drugim i poważniejszym powodem dla opowiedzenia się za formułą „samą wiarą” jest bezwzględnie przestrzegana przez Bartha, aż po narażenie się na zarzut chrystomonizmu, zasada *solus Christus*. Tylko On usprawiedliwia a usprawiedliwiająca wiara jest wiarą w Niego<sup>106</sup>. Sama myśl, jakoby człowiek mógł cokolwiek uczynić w sprawie swojego usprawiedliwienia graniczy, zdaniem bazylejskiego teologa, z bluźnierstwem przeciwko Chrystusowi. Jak to charakteryzuje Küng, zdaniem Bartha *podczas, gdy Chrystus pomógł nam pozostając bez pomocy na krzyżu i w grobie, człowiek podejmuje próbę dopomożenia sobie samemu.*<sup>107</sup>

*Sola fides* oznacza dla kalwinisty Bartha także wykluczenie innych *causae instrumentalis*, w tym także sakramentów. Są one środkami łaski, ale nie można ich traktować, jak w tradycji rzymskokatolickiej i luterańskiej, jako niezawodnych narzędzi przekazu usprawiedliwienia. Szczególnie szeroko znane nietypowe jak na własne wyznanie spojrzenie Bazylejczyka na chrzest<sup>108</sup>, bliskie pozycjom baptystycznym, nie dopuszcza traktowania sakramentów za kausę instrumentalną usprawiedliwienia. Pozostaje nią tylko i wyłącznie sama wiara.

<sup>101</sup> Barth wykluczając kreacyjny charakter (*creatorischen Charakter*) wiary jednocześnie dopowiada: *Do przemiany sytuacji człowieka, jaka wydarzyła się w Jezusie Chrystusie należy potwierdzenie jego świadectwa w ludziach. Nie dlatego, że wierzą, nie ze względu na moc tej wiary, ale dlatego, że faktycznie zachodzi w nich wiara (w ich sile lub bezsile), że faktycznie tak się zachowują, że przyjmują taką postawę, stają się i są chrześcijanami pośród wszystkich innych ludzi – ludźmi posiadającymi tę szczególną cechę jako ludzie. W tym zakresie nie możemy nie przypisać wydarzeniu ich wiary jakiegoś kreatywnego charakteru.* – *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 840. Zob. *Rechtfertigung*, s. 255; Alister E. McGrath: *Iustitia Dei*, dz. cyt., s. 179.

<sup>102</sup> *Rechtfertigung*, s. 81 i 85.

<sup>103</sup> Pod tym pojęciem Barth rozumiał ogół myśli i słów i osiągnięć grzesznego człowieka – *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 694.

<sup>104</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 694.

<sup>105</sup> *Rechtfertigung*, s. 81.

<sup>106</sup> *Rechtfertigung*, s. 81.

<sup>107</sup> *Rechtfertigung*, s. 55.

<sup>108</sup> Zob. zwłaszcza: Karl Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich 1943, *passim*.

Odnosnie barthiańskiego obstawania przy formule „samą wiarą”, Küng podnosi, iż koncepcja ta nie jest nie do pogodzenia ze stanowiskiem katolickim, gdyby przyjąć, iż wiara ma charakter czyniący, owocujący, wyrażający się w działaniu. Jest gotów przyznać, iż wiara to w istocie ufność, która polega na Dawcy, ale Go i słucha przyjmując odpowiednią postawę. Taka wiara to wiara żywa (*fides viva*)<sup>109</sup>. „Szybko” więc staną obok niej uczynki, potwierdzające jej wartość. A zatem, twierdzi katolicki teolog, *grzesznik jest usprawiedliwiony przez samą wiarę, lecz nie przez wiarę, która stoi w opozycji do uczynków dokonanych w żywej wspólnotce woli z Chrystusem oraz nie przez wiarę pozbawioną miłości i wszystkich innych wartości*.<sup>110</sup> Jak widać, wiara według Künga jest wiarą uwarunkowaną, nie zwykłym zaufaniem beznadziejnie pogrążonego i zdesperowanego grzesznika, o której mówiła Reformacja. Küng niewątpliwie dystansuje się od silnie obecnego w jego tradycji kościelnej katechizmowego rozumienia wiary wyłącznie jako uznania prawdy objawionej. Przywołuje serię wypowiedzi teologów katolickich, próbujących rozszerzyć owe pojęcie na ufne oddanie się Zbawicielowi<sup>111</sup>. Zastrzega wszak, iż nie jest to – w aspekcie usprawiedliwienia – wyłącznie zaufanie Osobie. Kolejnym uwarunkowaniem „samej wiary” są sakramenty Kościoła. Nie może ona istnieć bez nich, a zwłaszcza – w obszarze usprawiedliwienia – bez sakramentu chrztu: *wiara i chrzest należą do siebie wzajemnie, i jedno nie powinno wykluczać drugiego: nie ma chrztu bez wiary (Kościół katolicki wymaga wiary nawet do chrztu niemowląt, chociaż oczywiście w innej formie niż w przypadku dorosłych). Również nie ma wiary bez odniesienia do chrztu (...). Wiara domaga się chrztu, a chrzest opiera się na wierze. Wiara chce stać się widoczna w Kościele przez widzialny znak. A zatem chrzest nie jest niczym innym niż wcieloną, widzialną wiarą. Jest to sacramentum fidei (Denzinger 799), znak wiary, który jednakowoż nie jest pusty, a raczej wypełniony realnością*<sup>112</sup>. Staje się jasne, iż między Barthem a Küngiem nie ma zgodności co do postrzegania sakramentu jako instrumentalnej kauzy usprawiedliwienia.

### **Natura usprawiedliwiającej sprawiedliwości i charakter usprawiedliwienia**

Skoro według Karola Bartha człowiek jest bezsilny w sprawie swojego usprawiedliwienia, przeto może liczyć wyłącznie na pomoc z zewnątrz (Fremderlösung). Polegać może wyłącznie na „obcej” z tego powodu sprawiedliwości Chrystusa (*aliena iustitia Christi; fremde Gerichtigkeit Christi*)<sup>113</sup>. „*Iustitia aliena*, ponieważ po pierwsze i w istocie jest to *iustitia Christi* i tylko jako taka jest ona

<sup>109</sup> *Rechtfertigung*, s. 250

<sup>110</sup> *Rechtfertigung*, s. 249-250.

<sup>111</sup> *Rechtfertigung*, s. 250-151.

<sup>112</sup> *Rechtfertigung*, s. 251.

<sup>113</sup> *Rechtfertigung*, s. 62.

nostra, mea iustitia.”<sup>114</sup> Sprawiedliwość ta wydarzyła się w Jezusie Chrystusie, jest – jak chcą tradycyjne ujęcia – efektem czynnego i biernego posłuszeństwa Syna Bożego względem swego powołania, natomiast jej cel to ratunek człowieka<sup>115</sup>. Jest nam ona oferowana, byśmy ostali się na sądzie Bożym. Zaznaczając zewnętrzny, obcy, „pozaludzki” charakter usprawiedliwiającej nas sprawiedliwości, mówi też o własnej sprawiedliwości człowieka. „Barth widzi zatem sprawiedliwość człowieka zasadniczo jako obcą sprawiedliwość – sprawiedliwość Chrystusa. I widzi usprawiedliwienie człowieka jako historię zaistniałą zasadniczo w Innym – w Jezusie Chrystusie. Niezrozumieniem Bartha byłoby jednak myślenie, że sprawiedliwość ta nie będzie zatem własną sprawiedliwością człowieka, że sprawiedliwość ta nie stanie się własną historią człowieka”<sup>116</sup>. – „Sprawiedliwość usprawiedliwionego jest zatem dla Bartha nie tylko obcą sprawiedliwością, lecz jednocześnie własną sprawiedliwością człowieka”<sup>117</sup>. Podniesiona dwojakość usprawiedliwiającej sprawiedliwości w ujęciu Bazylejczyka nakazuje z wnikliwą uwagą zbadać samą istotę tego rozróżnienia, by poznać relację poglądu Karola Bartha do tradycyjnych ujęć protestanckich. A to właśnie obok wyakcentowania *sola fides* ekstrinsyczny (*extrinsisch*), zewnętrzny charakter usprawiedliwiającej sprawiedliwości uznać należy za czynnik przesądający tradycyjnie protestancki rys danej doktryny z zakresu *articulus iustificationis*<sup>118</sup>.

Jak już zaznaczyliśmy Barth jednoznacznie opowiada się za zewnętrżnością usprawiedliwiającej sprawiedliwości, co stanowi gwarancję dla grzesznika, iż będąc usprawiedliwiony osiągnie pełną, doskonałą sprawiedliwość, opartą nie na jego słabych i obciążonych grzechem możliwościach, lecz na fundamencie Chrystusa. Powstaje więc pytanie, w jakim sensie może stać się ona wewnętrzna (*intrinsisch*)? Czy szwajcarski teolog ewangelicki staje tutaj po stronie poglądu rzymskokatolickiego, zgodnie z którym na skutek działania łaski, odpowiedzi wiary i postawy posłuszeństwa względem woli Bożej, człowiek nabywa własnej sprawiedliwości, gdzie rozróżnienie między sprawiedliwością Chrystusa a własną jest trudne do ustalenia? Wydaje się, że Bazylejczyk słusznie, jak wielu teologów protestanckich różnych epok, także luteranckich współautorów powołanej już tutaj *Wspólnej deklaracji*, próbuje wytłumaczyć spotykane niekiedy wyabstrahowanie deklaratywnego (forensycznego, sądowego) rozumienia usprawiedliwienia (uznanie za sprawiedliwego) z jego dogmatycznego i życio-

<sup>114</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 613.

<sup>115</sup> *Rechtfertigung*, s. 69. Obszerniejsze wywody Bazylejczyka na temat poszczególnych aspektów pojęcia sprawiedliwości Bożej, poza „Dogmatyką kościelną” znajdują się we wcześniejszym studium *Die Gerechtigkeit Gottes* (w:) Karl Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925.

<sup>116</sup> *Rechtfertigung*, s. 71.

<sup>117</sup> *Rechtfertigung*, s. 71.

<sup>118</sup> Poprawnie należałoby mówić nie tyle o protestanckiej teologii, ale o protestanckich teologiach (w liczbie mnogiej) usprawiedliwienia. Można bowiem wyróżnić szereg spojrzeń na tę prawdę wiary, reprezentowanych już to przez poszczególne odmiany protestantyzmu, już to przez jego wielkich luminarzy. Oczywiście są one powiązane pewnymi wspólnymi elementami podstawowymi.



wego kontekstu<sup>119</sup>. Czyniąc to poszukuje sposobu wykazania, iż zewnętrzny, nie do zbagatelizowania, charakter usprawiedliwienia musi mieć jakieś odniesienie wewnętrzne. Konieczne jest bowiem zareagowanie na tradycyjne zarzuty strony katolickiej, mówiącej chociażby ustami Karla Adama, iż usprawiedliwienie po protestancku rozumiane jako zewnętrzna przysłaniająca grzesznika sprawiedliwość jest niczym złoty, promieniujący światłem całun, nakładany na zwłoki<sup>120</sup>. Zdaniem Bartha oczywiście usprawiedliwienia nie można tak odbierać – jego efekt sięga głębiej. *Nie ma miejsca na jakiegokolwiek obawy, że przy uznaniu człowieka za sprawiedliwego (Gerechtersprechung) mamy do czynienia jedynie z działaniem werbalnym (...), jak gdyby to, co się ogłasza nie było odnoszącą się do człowieka prawdą. Oczywiście mamy tu do czynienia z uznaniem za sprawiedliwego, lecz jest to uznanie człowieka, które spełnia się i jest efektywne w tym wydarzeniu, i odnosi się do rzeczywistości, ponieważ kreuje i co za tym idzie objawia rzeczywistość. Jest to uznanie za sprawiedliwego, które bez zastrzeżeń można nazwać uczynieniem sprawiedliwym (Gerechtmachung). Wiara chrześcijańska nie wierzy w wyrok, który jest nieskuteczny lub częściowo tylko skuteczny. Jako wiara w Jezusa Chrystusa wzbudzonego z martwych wierzy w wyrok w zupełności skuteczny, tak też człowiek nie jest jedynie nazwany sprawiedliwym przed Bogiem, lecz rzeczywiście jest nim przed Bogiem. Wierzy ona, że Bóg rozprawił się z człowiekiem nie częściowo lecz zupełnie, nie tylko negatywnie lecz pozytywnie, zastępując starego człowieka nowym i posłusznym człowiekiem. Wierzy ona, że Bóg nazywając Jezusa swoim Synem Umiłowanym, w którym ma upodobanie, nie ustanowił jedynie przejściowego, lecz ostateczny porządek jeśli idzie o stosunek między sobą a człowiekiem.*<sup>121</sup> Jak reasumuje autor *Rechtfertigung: dla Bartha, kto jest jurydycznie uznany za sprawiedliwego (iuridische Gerechtersprechung) jest zarazem ontologicznie uczyniony sprawiedliwym (ontische Gerechtmachung).*<sup>122</sup> Powstaje więc wrażenie pełnej zgodności pozycji barthiańskich i rzymskokatolickich, tym bardziej, że Küng szeroko wywodzi na temat pełnego obywatelstwa w katolicyzmie jurydycznego usprawiedliwienia jako drugiej strony medalu w stosunku do usprawiedliwienia ontycznego<sup>123</sup>. Zbadanie, co się kryje za poglądem barthiańskim jest szczególnie ważne dla zweryfikowania głównej tezy pracy katolickiego teologa, zakłada ona bowiem, że katolicyzm i Barth wierzą na temat usprawiedliwienia co do istoty tak samo, uznając jego deklaratoryjno-efektywny charakter, inaczej zresztą niż najbardziej ugruntowana tradycja protestancka w tym względzie.

<sup>119</sup> Küng podaje listę teologów protestanckich poszukujących (oczywista – do czasu wydania jego książki) efektywnego „skontekstualizowania” nauki o usprawiedliwieniu. Zob. *Rechtfertigung*, s. 274-276.

<sup>120</sup> Por. Karl Adam: *Natura katolicyzmu*, tłum. Paweł Lisicki, Warszawa 1999, s. 167.

<sup>121</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 101.

<sup>122</sup> *Rechtfertigung*, s. 77.

<sup>123</sup> *Rechtfertigung*, s. 217-218. Odnawia też, że Trydent potępił tylko naukę o usprawiedliwieniu wyłącznie jurydycznym (forensycznym), „wyłącznie ekstremsycznym” (zewnętrznym), a więc w wersji proponowanej m.in. przez Melanchtona – *Tamże*, s. 215.

Treść barthiańskiego rozumienia ontycznej sprawiedliwości będzie można wyświecić analizując jego interpretację luterskiej kategorii *simul iustus et peccator*. W tym kontekście szczególnie ważne dla nas będzie pytanie o to, ile grzechu pozostało jego zdaniem w usprawiedliwionym (także ontycznie) grzeszniku. Klasyczne ewangelickie stanowisko polega na przekonaniu, iż człowiek usprawiedliwiony pozostaje grzesznikiem, jego grzech – mimo wypowiedzianej mu walki – jakoś uwidacznia się w życiu i tak będzie do śmierci: z jednej strony jest całkowicie sprawiedliwy w oczach Bożych ze względu na Chrystusa (*propter Christum*), z drugiej – z racji swej natury – skłonny do grzechu i czasem, mimo procesu uświęcenia, weń popadający. A oto stanowisko Bartha: *Nie ma człowieka usprawiedliwionego przez Boga, który nie musi uznać i wyznać, że wciąż jest niesprawiedliwy, że wciąż jest wobec Niego pysznym buntownikiem, który nie musi powtarzać, że Bóg ma zawsze słuszność w odniesieniu do niego, a zatem on jest zawsze nie w porządku względem Boga.*<sup>124</sup> Wyrażane tutaj przez Bazylejczyka napięcie zachodzące w człowieku zarazem sprawiedliwym i smaganym przez grzech (*Gerecht und Sünder zugleich*) Küng rekapitułuje w słowach – według Bartha usprawiedliwiony *cały człowiek dotarł do celu i zarazem wciąż jest u początku.*<sup>125</sup> Trzeba zatem przyznać, iż już same przytoczone passusy pozwalają uznać zasadniczą zgodność poglądów szwajcarskiego teologa protestanckiego z tezami Reformacji. Słowa o odnajdywaniu w sobie niesprawiedliwości, pychy (która tutaj ma głębsze niż potoczne znaczenie) są typowe dla ewangelickiego opisu kondycji usprawiedliwionego, acz wciąż grzesznego i wychodzącego z grzechu, wierzącego. Jest on zupełnie sprawiedliwy – to dzięki Chrystusowi, jest zarazem obciążony grzechem – to relikw skażenia. Co odróżnia w tym obszarze Bartha od typowych pozycji protestanckich to stosowanie pojęcia usprawiedliwienia na określenie Bożej nowości we wnętrzu (*intrinsisch*) chrześcijanina. Tradycyjnie stosuje się tu pojęcie odnowienia, odrodzenia jako odmiennego od usprawiedliwienia, zaś w kwestii postępu etycznego, rozszerzania panowania Chrystusa na poszczególne sfery jestestwa wierzącego człowieka, używa się pojęcia uświęcenia. Zdaje się, że pod naporem krytyki forensycznego rozumienia usprawiedliwienia, Barth chciał rehabilitować protestancki *usus* tej kategorii i rozszerzał jego zakres na obszary, w odniesieniu do których do tej pory ewangelicka nomenklatura dogmatyczna zwykle stosowała inne pojęcia. Faktem jest, iż Barth w niektórych wypowiedziach zdaje się odstępować od tradycyjnego języka protestanckich ujęć usprawiedliwienia. Używa pojęcia „usprawiedliwienie” na określenie zjawisk tradycyjnie lokowanych w ramach traktatu o uświęceniu. Należy jednak skonkludować, iż Barth nie popełnia jakiegoś wyraźnego odstępstwa od tradycyjnego rozumienia usprawiedliwiającej sprawiedliwości, jest ona czymś zewnętrznym inaugurującym nową więź człowieka z Bogiem, oddziaływującym zarazem na jego wnętrze – nie powstaje wszak w usprawiedliwionym jakaś jego

<sup>124</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 642.

<sup>125</sup> *Rechtfertigung*, s. 73.

własna, wewnętrzna sprawiedliwość stanowiąca podstawę analitycznego sądu Bożego, w którym wykazane będą własne osiągnięcia człowieka, przesądzające jego życie wieczne. Przemiana następująca po początkowym (powstałym u zarania życia chrześcijańskiego) usprawiedliwieniu, choć chyba charakteryzowana jako ciągła aktualizacja usprawiedliwienia, a więc opisywana jako usprawiedliwienie efektywne, materialnie jest tożsame z protestancką kategorią odrodzenia i uświęcenia, względnie nakłada się na nie swoim zakresem znaczeniowym. Bazylejczyk uczy przy tym o już pozyskanym i nieodwołalnym usprawiedliwieniu, a nie o ciągnącym się procesie, którego efekt okaże się dopiero w przyszłości. Omawiane rozszerzenie pojęcia usprawiedliwienie może – w zestawieniu z poglądem katolickim – jednak wprowadzać odbiorcę w błąd, tym bardziej, że niezależnie od tego na innym miejscu Barth używa pojęcia uświęcenie.

Jako teolog nawiązujący do Kalwina Barth nie musiał się obawiać pewnej swobody w operowaniu wymienionymi kategoriami soteriologicznymi tudzież w nadawaniu im szerszych niż zwykle zakresów znaczeniowych. Wszak w tradycji reformowanej źródłem wszystkich Bożych zjawisk w życiu wierzącego jest unia z Chrystusem (*unio cum Christo*)<sup>126</sup>. Z niej wypływa usprawiedliwienie, uświęcenie, odnowienie, odrodzenie, nawrócenie etc. Stanowią one integralną część jednego, acz bogatego i wieloaspektowego, wydarzenia zbawczego będącego owocem osobowego spotkania z Jezusem. Bazylejczyk opowiada się za tego rodzaju personalizmem, za personalną łaską i dystansuje się od rzeczowego postrzegania łaski<sup>127</sup>. Wyliczone wielkości soteriologiczne są jedynie opisem, często wycinkowym, aspektowym, osobowej więzi dwóch partnerów: Syna Bożego i pojednanego człowieka – należy je dla celów dogmatycznych rozróżniać, lecz nie rozdzierać. A zatem usprawiedliwienie nie dzieje się nigdy samo – niezależnie od innych objawów osobowego oddziaływania Bożego. Być może stąd właśnie brał się spo-

<sup>126</sup> Zob. np. Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, Berlin 1969, t. II, s. 343.

<sup>127</sup> Bazylejski teolog wielokrotnie krytykuje reifikację łaski, jej podziały, nazywając taką praktykę tworzeniem „abstrakcji” – *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 92. *Jak śmiemy dzielić łaskę Chrystusa i łaskę Bożą* – *Tamże*, IV/1, s. 87. Zdaniem Bartha jest tylko jedna łaska, łaska Osoby, łaska Jezusa Chrystusa – *Tamże*, IV/1, s. 93. Obie strony dialogu, ujętego na łamach *Rechtfertigung*, są w tym zgodne (zdanie Künga w tej sprawie – np. s. 200). Nie należy też traktować łaski rzeczowo, a więc jako *trzeciej rzeczywistości, wkraczającej pomiędzy Boga i człowieka, lecz jest ona raczej samym łaskawym Bogiem* – *Rechtfertigung*, s. 197; *łaskawym nastawieniem Boga* – *Tamże*, s. 198. Opisane podejście prowadzi w sposób nieunikniony do krytyki kategorii *habitus* (wyjaśnienie pojęcia zob. Karl Rahner, Herbert Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, wstęp Alfons Skowronek, Warszawa 1987, łam 137), *przyswajania łaski, podczas gdy to nie ja „mam” Boga, a Bóg „ma” mnie* – *Rechtfertigung*, s. 197. Barth odrzuca ideę *gratia creata*, nie chce bowiem nazywać czegokolwiek stworzonego łaską – *Tamże*, s. 202. W końcu jednak Küng „łapie” Bartha „za rękę” i wykazuje mu, iż on sam w swych wywodach dogmatycznych nie jest wolny od wprowadzenia teoretycznych podziałów łaski na rodzaje – przykłady: *Tamże*, s. 205. W języku polskim interesująco na temat niebezpieczeństw płynących z reifikacji łaski pisze Dariusz Oko: *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1997. Temat ten podejmuje też (na kanwie książki ks. Oko) z właściwą sobie klarownością Józef Tischnier: *Podglądanie Pana Boga (w:) Tenże: Ksiądz na manowcach*, Kraków 2000, s. 251-276.

kój Bartha, gdy zapewne pod ciśnieniem krytyki *iustificatio forensis* naruszał przyjętą w podstawowym nurcie protestantyzmu delimitację usprawiedliwienia i uświęcenia, delimitację – zaznaczmy – niezbędną, bo stojącą na straży najważniejszego odkrycia Reformacji. Odkryciem tym jest orędzie o pojednaniu z Bogiem przesądzonym już tutaj i teraz, pewnym na wieki, danym darmo przez Boga i przyjętym bez jakiegokolwiek (bo i tak byłby skazany na fiasko) wysiłku z naszej strony<sup>128</sup>.

Konfesyjny protestantyzm przyjął rozróżnienie na usprawiedliwienie i uświęcenie, by podkreślić, iż zbawcze nawiązanie więzi człowieka z Bogiem nie jest w najmniejszym stopniu ani zasługą ani osiągnięciem grzesznika. Jest ono darmowym, pasywnie przyswojonym darem, bez udziału ludzkich czynków. Tę rzeczywistość kreśli doktryna usprawiedliwienia. Doktryna uświęcenia zaś powiada, iż na bazie owego wydarzenia inicjującego, jakim jest usprawiedliwienie, człowiek kierowany łaską Bożą, powodowany Duchem Świętym poprzez konkretne działania „poprawia” swój byt etyczny, uświęca się, praktycznie upodabnia się do wzorca etycznego, który znajduje w Jezusie, w Prawie Chrystusowym. Barth podejmuje ten wątek własnej tradycji teologicznej i potwierdza wagę rozróżnienia na usprawiedliwienie i uświęcenie, zaznaczając wszak, że oba wypływają z jednego źródła i są w istocie aspektami jednego zbawczego działania Bożego przez Chrystusa: *Kiedy zaczynamy przyglądać się uświęceniu, mówimy nie o drugim, obok usprawiedliwienia, działaniu Boga zachodzącym bądź to jednocześnie z usprawiedliwieniem, bądź uprzedzającym go w czasie, bądź po nim w czasie następującym. Działanie Boga w ramach dzieła pojednania świata ze sobą w Jezusie Chrystusie jest jednolite, unitarne (ein Einziges). Rozgrywa się ono w różnych „momentach”, przynosząc różne skutki: powoduje ono zarówno usprawiedliwienie, jak i uświęcenie człowieka, bowiem jest ono samo w sobie zarówno znizowaniem się Boga i wywyższeniem człowieka w Jezusie Chrystusie. Ale dokonuje ono obydwu zarazem: jedno jest dokonane w pełni i jednocześnie z drugim. Różne „momenty” wiążą się z różnymi aspektami tego zjawiska. Nie możemy ich objąć jednym spojrzeniem czy ująć je w jednym słowie, ale powołując się na jeden historyczny byt Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Syna Bożego i prawdziwego Syna Człowieczego, możemy postrzegać je jedynie jako ruch z góry na dół lub ruch z dołu ku górze, jako usprawiedliwienie lub uświęcenie. Bez względu jednak na to, czy patrzymy na nie z jednego punktu widzenia czy z innego, nasze poznanie może i musi być poznaniem jednego całościowego pojednawczego działania Boga, działania jednego, niepodzielnego Jezusa Chrystusa i Jego jednej łaski.*<sup>129</sup> Choć tekst ten może sugerować tezę, iż usprawiedliwienie i uświęcenie są różnymi sposobami opisu tej sa-

<sup>128</sup> Zob. np. Manfred Uglorz: *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 90-92.

<sup>129</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 567-568.

mej rzeczywistości<sup>130</sup>, to na tle innych wypowiedzi Bartha, przy bliższej ich analizie należy stwierdzić, iż tak nie jest. Jak konstatuje Küng: bazylejski teolog ewangelicki sprzeciwiał się *redukowaniu boskiego usprawiedliwienia do rzędu ludzkiego uświęcenia*.<sup>131</sup> Natomiast rzecz, o którą tutaj autor *Die Kirchliche Dogmatik* zabiega, to twierdzenie o unitarnym pojednawczym działaniu Chrystusa, w którym usprawiedliwienia nie można wyabstrahować od innych aspektów tej doświadczanej przez wierzącego nowości, w tym od intrzymsycznego, wewnętrznego odnowienia i uświęcenia. Usprawiedliwienie pozostaje dla niego uniewinniającym słowem, zwalniającym skazanego wyrokiem<sup>132</sup>, który jednak kreuje coś więcej, którego nie wolno oddzielać od bogatej rzeczywistości tworzonej przez Tego, który je wypowiada. Dlatego Barth chce widzieć efektywne następstwo usprawiedliwienia, bynajmniej jednak nie w oparciu o czyn i zasługę człowieka. To dzięki wyłącznie Bożemu działaniu *mamy tu do czynienia ze zwrotem, z ruchem, z przejściem od egzystencji martwego człowieka i człowieka bez Boga, do egzystencji człowieka żyjącego dla Boga*<sup>133</sup>. By unaocznić to wystarczy przywołać stanowcze słowa Bartha mówiące, że usprawiedliwienie jest przez wiarę, bez udziału uczynków: *Lecz jeśli człowiek nie jest usprawiedliwiony przez uczynki świętego Zakonu Boga, lecz przez wiarę, to oczywiście jest usprawiedliwiony tylko przez wiarę, przez samą wiarę, sola fide*.<sup>134</sup> Jak o opinii Bartha powiada Küng: *usprawiedliwienie (...) przychodzi dzięki Chrystusowi jako werdykt Boga, i co za tym idzie [przyjmujący] oczekuje wszystkiego od Chrystusa i nic od siebie, wszystko od łaski i niczego od swoich myśli, słów i przysiężić*<sup>135</sup>. Zdaniem Bazylejczyka uczynki są oczywiście pożądane jako efekt uświęcenia, są owocem życia chrześcijanina, chwali je Bóg i są one czynione ku Jego chwale<sup>136</sup>. Nie mają jednak wpływu na usprawiedliwienie, choć potwierdzają jego skuteczność. Dlatego Barth przeciwstawia się odrywaniu uświęcenia od usprawiedliwienia i *vice versa*. Powołuje się na Bonhoeffera i wytykaną przez Męczennika *tanią łaskę*, zakładającą, iż usprawiedliwiony nie ma żadnych zobowiązań etycznych. *Lecz musimy powiedzieć, że ignorowanie wzajemnej relacji między nimi oboma [usprawiedliwieniem i uświęceniem] może tylko z miejsca prowadzić do fałszywych o nich opinii i związanych z tym błędów w praktyce: może prowadzić do idei Boga, który działa w izolacji i idei Jego „taniej łaski” (D. Bonhoeffer) i co za tym idzie*

<sup>130</sup> Co prawda Barth przyjmuje, że usprawiedliwienie, uświęcenie i powołanie (Berufung – vocatio) są trzema równoważącymi (gleichwertige) eksplikacjami podstawowej prawdy o zbawieniu (*Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, s. 131), to jednak nie twierdzi on, iż treściowo są one tożsame. Zob. Carl Braaten: *The Conflict Between Karl Barth and Lutheran Theology on Justification by Faith*, art. cyt., s. 69; Albrecht Peters: *Rechtfertigung*, seria: Handbuch Systematischer Theologie t. 12, red. Carl Heinz Ratschow, Guetersloh 1984, s. 135.

<sup>131</sup> *Rechtfertigung*, s. 262.

<sup>132</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 634.

<sup>133</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 520.

<sup>134</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 695.

<sup>135</sup> *Rechtfertigung*, s. 81-82. Küng przywołuje tutaj *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1, s. 258-261; IV/1, s. 703-707. Dla Bartha *Nie ma uczynków, które usprawiedliwiają* – *Rechtfertigung*, s. 87.

<sup>136</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 586.

do indolentnego kwietyzmu, gdzie porzuca się odniesienie usprawiedliwienia do uświęcenia. Może też prowadzić do wizji człowieka, który działa w izolacji i co za tym idzie do iluzorycznego aktywizmu, gdzie zapomina się o odniesieniu uświęcenia do usprawiedliwienia<sup>137</sup>.

W oparciu o dotychczasowe ustalenia możliwe staje się określenie charakteru usprawiedliwienia w ujęciu teologii Bartha. Mimo zaznaczającego się w jego koncepcjach dążenia do ucieczki od odium *stricte* deklaratywnego – czytaj tutaj: oderwanego od egzystencji człowieka – rozumienia usprawiedliwienia, teolog bazylijski potwierdza swe utożsamienie z podstawową w protestantyzmie interpretacją *articulus iustificationis*. Mówi ona, iż jest to jednostronny łaskawy akt Boży, uczyniony na zewnątrz człowieka (ekstrynsyczny – *extra nos*), w Chrystusie (*in Christo*) i ze względu na Chrystusa (*propter Christum*), na naszą rzecz (*pro nobis*) jako bezbożnych grzeszników (*iustificatio impii*), którzy je przyjmują samą tylko wiarą (*sola fide*) – nie będącą zresztą ani zasługą ani uczynkiem – i bez udziału uczynków. Kalwińska predylekcja Bartha każe mu postrzegać usprawiedliwienie jako jeden z aspektów i efektów unii wierzącego z Chrystusem, wzbogacony innymi przejawami Bożej nowości w pojednanym w Chrystusie człowieku. Usprawiedliwienie, będące uniewinniającym słowem, werdyktem Boga, przyrównywanym do orzeczenia sądowego (a więc aktem forensycznym, *forensis, forensisch*), jest jednak skuteczne, przeobrażając człowieka, co znajduje wyraz w jego powiązaniu z innymi aspektami nowego życia chrześcijanina, w tym z uświęceniem. Wyodrębnienie usprawiedliwienia względem innych kategorii soteriologicznych, szczególnie względem *sanctificatio*, służyć ma podkreśleniu darmowości i nieodwracalnej skuteczności czynu Chrystusa, zapewniającego wierzącemu przebaczenie, pojednanie, nowy status i pokój z Bogiem. Dobrodzieństwa te są dane już tu i teraz<sup>138</sup>, bez zasługi człowieka, chociaż skłaniają go i czynią zdolnym do trwałej, owocującej dobrymi czynami i doskonaleniem etycznym, więzi z Chrystusem. Barth zdecydowanie zatem przedkłada forensyczny i syntetyczny charakter usprawiedliwienia przed realnym i analitycznym<sup>139</sup>. Jeśli pojawia się w jego wywodach myśl o realności usprawiedliwienia (owocach w jestestwie człowieka), o jego wymiarze ontologicznym, to nie stanowią one w rozumieniu Bazylejczyka efektu ludzkich zabiegów (zasług) ani quasi-organicznego procesu wzrostu sprawiedliwości jako skutku współpracy wierzącego z łaską<sup>140</sup>. Usprawiedliwiająca sprawiedliwość ma zawsze charakter zewnętrzny i jako taka jest przyswajana przez nawróconego grzesznika, co potwierdza barthiańskie rozumienie zasady *simul iustus et peccator*.

<sup>137</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/2, s. 571.

<sup>138</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1, s. 639.

<sup>139</sup> Carl Braaten: *art. cyt.*, s. 69.

<sup>140</sup> *Rechtfertigung*, s. 94, 83.

<sup>141</sup> Mark Schoof: *Przełom w teologii katolickiej. Początki – drogi – perspektywy*, tłum. Halina Bortnowska, Kraków 1972, s. 125.

### Czy tylko „antypelagiańskie uzgodnienie”?

Mark Schoof charakteryzując znaczenie książki *Rechtfertigung* pisze, iż to przez jej publikację *światny ekumenista Hans Küng, potrafił zadziwić samego Karola Bartha*<sup>141</sup>. Wielki teolog ewangelicki rzeczywiście zafrapowany został odważną tezą katolickiego doktoranta, iż usprawiedliwienie w rozumieniu autora „Dogmatyki kościelnej” jest zgodne z katolickim pojęciem tej prawdy wiary. Barth musiał więc zareagować i odpowiedź Bazylejczyka stała się wstępem do kolejnych wydań przełomowego dzieła Künga. W tym kordialnym liście z 31 stycznia 1957 r. Karol Barth po pierwsze *chętnie i z wdzięcznością* potwierdza, iż Küng najzupełniej akuratnie oddał w swej książce jego poglądy<sup>142</sup>. Po drugie, docenia ekumeniczne znaczenie dzieła, będące znakiem zbliżenia zwaśnionych (był to czas przedsoborowy) obozów konfesyjnych. Po trzecie wreszcie warunkowo stwierdza zgodność własnych poglądów na usprawiedliwienie ze stanowiskiem katolickim. Czyni to w słowach: *Jeśli to, co przedstawiłeś w drugiej części [książki] jest rzeczywiście nauką Kościoła Rzymskokatolickiego, to muszę oczywiście przyjąć, że mój pogląd na usprawiedliwienie zgadza się z poglądem rzymskokatolickim (...). Kwestią jest, czy to, co przedstawiłeś rzeczywiście reprezentuje naukę Twojego Kościoła*<sup>143</sup>. Idąc dalej, będąc pod wrażeniem ustaleń Künga, Barth zapytuje, jak to się stało, że szokująca prawda o zgodności protestanckich poglądów w sprawie usprawiedliwienia z nauką katolicką *pozostawała w ukryciu i to przed tak wieloma ludźmi, zarówno spoza jak i przynależących do Kościoła Rzymskiego*<sup>144</sup>. Przy okazji na boku Bazylejczyk zagaduje swojego młodszego szwajcarskiego kolegę, czy prawdę o owej katolicko-protestanckiej bliskości odkrył już przed czy dopiero po lekturze *Die Kirchliche Dogmatik*?

Określając stopień zgodności między wyrażonym przez Bartha poglądem na usprawiedliwienie a stanowiskiem katolickim, Küng mówi o fundamentalnej zgodzie w tej kwestii<sup>145</sup>, nie wykluczającej wszak obszarów opinii zróżnicowanych. Powstaje zatem pytanie, jak daleko owa jednomyślność sięga, zważywszy na poczynione już spostrzeżenia na temat przekonań obu teologów. Naprzód trzeba jednak odnotować zasadnicze znamiona postawy Hansa Künga w toku zestawiania stanowisk. Należy wziąć pod uwagę, iż nasz teolog katolicki jest zawołanym ekumenistą<sup>146</sup> – był on już nim w okresie, kiedy ekumenizm w Kościele Rzymskokatolickim raczkował. Ekumeniczność ta przejawiała się między innymi w fa-

<sup>142</sup> Karl Barth: *Ein Brief an den Verfasser (w:) Rechtfertigung*, s. 11.

<sup>143</sup> Karl Barth: *Ein Brief an den Verfasser*, art. cyt., s. 11-12.

<sup>144</sup> Karl Barth: *Ein Brief an den Verfasser*, art. cyt., s. 12.

<sup>145</sup> *Rechtfertigung*, s. 276.

<sup>146</sup> Jego przywiązanie do katolicyzmu wyraża się chociażby w przekonaniu o istnieniu *nieskończonego bogactwa nauki katolickiej* („die unendlich reiche katholische Lehre”) – *Rechtfertigung*, s. 189.

scynacji dziełem Bartha. Jego książka jest świadectwem tej fascynacji, która go skłaniała do wyszukiwania wszystkich wątków własnej tradycji wyznaniowej bliskich lub możliwych do zbliżenia względem poglądów wielkiego Bazylejczyka. Nastawienia tego nie wolno lekceważyć ani negować, gdyż ludzie pokroju Künga są prawdziwymi budowniczymi mostów nad przepaściami niechęci, obojętności, ignorancji. Nie mniej, *Rechtfertigung* stanowi świadectwo wysiłku mającego na celu wykazanie jeśli nie tożsamości to przynajmniej bliskości w niektórych aspektach wizji barthiańskiej i doktryny rzymskokatolickiej. By to osiągnąć, Hans Küng:

odkrywa obszary rzeczywistej jedności między wskazanymi stronami: dotyczy to chrystocentryzmu w ujęciu dzieła pojednania i rozumienia wolnej woli człowieka;

stylizuje twierdzenia nauki katolickiej w taki sposób, by zbliżyć je do zdania interlokutora<sup>147</sup>. Wydobywa ze swojej tradycji opinie dla swych tez najkorzystniejsze, przedstawiając je w naświetleniu umożliwiającym stwierdzenie bliskości poglądów stron – przykład: stawiając hipotezę, iż zasada *simul iustus et peccator* jest prawdą katolicką, uzasadnia to przywołując mszę rzymską, która jego zdaniem jest zapewnieniem o sprawiedliwości osób przyjmujących w jej trakcie dary eucharystyczne i jednocześnie momentem wyznania grzechów tych, którzy jako jednocześnie sprawiedliwi są nimi obciążeni<sup>148</sup>. Naraża się na zarzut, że msza jest świadectwem religii zasługi, gdzie Kościół składa ofiarę zadośćuczynną, podczas gdy grzesznik w świetle wspomnianej formuły jest usprawiedliwiony niezależnie od swoich zasług;

pomija kwestie wprost negujące jego tezy. Przykładowo oświadczą, że abstrahuje od teologii sakramentów<sup>149</sup>, choć jest to przecież obszar, gdzie z Barthem katolicyzm wchodzi w ostry spór, co jest niebagatelne dla teologii usprawiedliwienia. Küng pomija w swych rozważaniach węzłowe dla protestanckiej oceny katolickiej nauki o usprawiedliwieniu zagadnienia: trassubstancjacji, ofiary mszy, kultu maryjnego, papieżstwa (lista podana przez Bartha)<sup>150</sup>, pielgrzymek, odpustów, czyśćca, pośrednictwa kapłańskiego etc.;

krytykuje własny krąg wyznaniowy wytykając przykładowo, iż – jego zdaniem wbrew oficjalnej nauce Magisterium – szereg katolików wierzy, że usprawiedliwienie jest efektem współpracy bosko-ludzkiej<sup>151</sup>, że teologia katolicka nie zawsze jest w wypowiedziach na temat usprawiedliwienia precyzyjna<sup>152</sup> czy stwierdzając, że najlepszy katolicki traktat o usprawiedliwieniu nie przekona

<sup>147</sup> Na marginesie dodajmy, iż twierdzenia dogmatyczne Kościoła Küng postuluje interpretować dynamicznie. Podnosi, iż sam Kościół nie traktuje swojej nauki jak zbioru *martwych formuł*, jest przeciwny jej petryfikacji etc. – *Rechtfertigung*, s. 106nn.

<sup>148</sup> *Rechtfertigung*, s. 232nn.

<sup>149</sup> *Rechtfertigung*, np. s. 256.

<sup>150</sup> Karl Barth: *Ein Brief an den Verfasser*, art. cyt., s. 14.

<sup>151</sup> *Rechtfertigung*, s. 97nn.

<sup>152</sup> *Rechtfertigung*, s. 268.



przedstawicieli innych wyznań, jeśli życie Kościoła nie będzie zwiastowało usprawiedliwienia przez wiarę a przez uczynki<sup>153</sup>.

Obszar zgodności między przedmiotową nauką Bartha i Künga nie zdaje się być tak szeroki, jak to można było sądzić na pierwszy rzut oka. Barthiańskie dążenie do zaakcentowania w kontekście usprawiedliwienia realnych skutków dzieła pojednania, które wypływają z unii wierzącego z Chrystusem, nasunęło teologowi katolickiemu myśl o identyczności tak pojmowanej realności z niedeklaratywnym, analitycznym usprawiedliwieniem krzewionym przez Sobór Trydencki. Barth jednak w podstawowych wątkach usprawiedliwienia subiektywnego pozostał wierny zasadniczemu teozom klasycznej reformowanej teologii ewangelickiej, które w szeregu aspektów odbiegają od twierdzeń Kościoła Rzymskokatolickiego. Nie ulega jednak wątpliwości, iż da się ustalić pewien istotny wspólny teren łączący obie wskazane tradycje wyznaniowe: wyznacza go chrystocentryzm dzieła pojednania oraz negacja synergizmu w zakresie inicjacji chrześcijańskiej<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> *Rechtfertigung*, s. 273.

<sup>154</sup> Tak też – Alister E. McGrath: *Justification. Barth, Trent and Küng*, *Scottish Journal of Theology*, vol. 34, s. 517.

GRZEGORZ IGNATOWSKI

## SOBÓR WATYKAŃSKI II A ŻYDZI

Zagłada narodu żydowskiego skłoniła wielu chrześcijan do krytycznego spojrzenia na minione stosunki chrześcijańsko-żydowskie i zdecydowała o poszukiwaniu przez nich dróg, które doprowadzą do wzajemnego pojednania. Holokaust stanowi ciągle wezwanie do daleko idącej transformacji chrześcijańskiej teologii, tak, aby pomagała ona w budowaniu nowych relacji nie tylko pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, lecz także z niereligijnymi Żydami. Procesy te mają dla wszystkich chrześcijan niezmiernie ważne znaczenie. Niepokoić powinien fakt, że wyznawcy obu religii, które wyrastają z biblijnego Objawienia, nie są jeszcze ze sobą w dostatecznym stopniu pojednani. Wielokrotnie w tym kontekście przypomina się, że ten właśnie podział, jakże dramatyczny w swoich następstwach, stanowi najbardziej bolesne zerwanie więzów wśród tych, którzy wierzą w Boga objawionego na kartach Pisma Świętego. Postępujący nieustannie proces pojednania chrześcijaństwa z judaizmem może w takim razie być także warunkiem pogodzenia wyznawców Chrystusa, którzy podejmują starania o powiększenie obszarów, które stanowią i wyznaczają ich jedność. Jean Marie Lustiger uważa nawet, że wzajemne uznanie judaizmu i chrześcijaństwa jest jednym z warunków pojednania całej ludzkości. Powiada on także, że *chrześcijanin jest (...) bardziej chrześcijaninem, kiedy uznaje, czym jest obietnica i dar dany Izraelowi, a myślę, że i Żyd byłby bardziej sobą, gdyby uznał Dar dany wszystkim narodom*<sup>1</sup>. Nowe, bardziej pozytywne relacje pomiędzy wyznawcami tych dwóch, bliskich sobie, jak żadne inne, religii, określa się za pomocą terminu „dialog”. Twierdzenie takie pociąga za sobą poważne konsekwencje, z których nie zawsze zdają sobie sprawę szermierze chętnie posługujący się określeniem „dia-

<sup>1</sup> J. M. Lustiger, *Wybór Boga*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, 374.

log”. Zakłada ono przecież uznanie stron za równych partnerów teologicznych rozmów, konieczność zachowania własnej tożsamości, lecz także gotowość do przemyślenia, a nawet zmiany własnych teologicznych przekonań. Inne nastawienie do braterskich rozmów może prowadzić tylko do antydialogu i najczęściej wiedzie do konfliktów. Teologom ciągle potrzebne jest ogólne wsparcie wśród tych, którzy odpowiadają za recepcję teologicznych uzgodnień i przemyśleń. Bez ich akceptacji prace teologów mogą przybierać formę poezji, pisanej z założenia do szuflady.

Gdy w niedalekiej perspektywie teologowie snują wizje daleko idących uzgodnień i pojednania, spojrzenie na publikacje religijne pokazuje, że na poziomie podstawowym trzeba uporać się jeszcze z ciągle pokutującym i tradycyjnym spojrzeniem na judaizm jako religię zastąpioną przez chrześcijaństwo i wizją Żydów jako tych, którzy ponoszą dziedziczną odpowiedzialność za śmierć Jezusa oraz są odrzuceni przez Boga. Zaglądając do szeroko rozumianej literatury religijnej łatwo utwierdzić się w tym przekonaniu. Okazuje się, że przed wieloma katolikami, którzy wezwani są do tego, aby odkryć trwałe, życiodajny dla nich judaizm, jest w dalszym ciągu daleka droga do pokonania. Zapoczątkowana ona została na Drugim Soborze Watykańskim przez uchwalenie, 28 października 1965 r., deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, znanej powszechnie jako „Nostra aetate”. Czwarty punkt tego dokumentu w całości poświęcony jest Żydom. Dyskusja, jaka toczyła się wokół tego dokumentu, jest również dzisiaj niezmiernie pouczająca. Pokazuje, w jaki sposób Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, odpowiedzialny za przygotowanie dokumentu o Żydach, musiał zmagać się z ludzkimi uprzedzeniami, które budowane, lub tylko uzasadniane, były przez odwoływanie się do Pisma Świętego. Nie jest trudno zauważyć je także obecnie.

Zajrzyjmy do „Nostra aetate”, po 35 latach od opublikowania tego dokumentu. W deklaracji tej czytamy między innymi, że wyłącznie *władze żydowskie wraz ze swoimi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa* i także, że *nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego*<sup>2</sup>. Stwierdzenie to znalazło się w „Nostra aetate” pomimo tego, że opinie Ojców Soboru były w tej kwestii niezmiernie podzielone. Wspomnijmy tylko biskupa Daniela Rajmunda Lamonta (z Umtali w Afryce), który 29 września 1964 r., w czasie trzeciej sesji obrad soborowych, podczas dyskusji nad przyszłym kształtem deklaracji przekonywał, że podobne stwierdzenia mogą zaszkodzić Kościołowi. Lamont pytał: *Czy rzeczywiście we współczesnym Kościele antysemityzm jest tak rozpowszechniony, że Sobór musi napominać katechetów i kaznodziejów, aby nie nauczali w taki sposób o Żydach? Nie jestem o tym przekonany. Na podstawie własnego doświadczenia mogę poświadczyc, że*

<sup>2</sup> Dokument soborowy cytuję za G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1999, s. 159. Porównaj także w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965 – 1989)*, W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, 35.

ani w ojczyźnie, ani na terenach tzw. misji, nie usłyszałem nigdy, aby Żydzi w katechezach czy głoszeniu Słowa byli przedstawiani jako naród odrzucony lub przeklęty. Ponadto jestem pewien, iż nikt spośród tutaj obecnych nigdy nie głosił, ani nie pozwolił rozpowszechniać tak wstrętnej nauki. Tę optymistyczną wypowiedź Lamonta można uzasadnić zapewne faktem, że większość życia spędził na misjach. Zatraskany był także o posoborową wizję Kościoła. W dalszej części swojej wypowiedzi nie omieszkiał mianowicie stwierdzić, że Sobór przeciwstawiając się tak nieprzychylnym opiniom o Żydach, rzuciłby nieprzyjemny cień na Kościół. Przyszłe pokolenia katolików, uzasadniał swoje uwagi Lamont, miałyby wyraźne świadectwo, że nauczano w taki właśnie nieprzejednany i wrogi sposób o Żydach<sup>3</sup>.

Wypowiedź biskupa Lamonta nie miała jednak solidnych i uzasadnionych podstaw. W aktach soborowych znajdujemy wypowiedzi wielu ojców, którzy, opierając się na Piśmie Świętym, przekonywali członków Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, a więc instytucji, która była odpowiedzialna za przygotowanie dokumentu soborowego o Żydach, że ci ostatni należą do narodu bogobójców, są odrzuceni i przekłęci przez Boga. Na jakie fragmenty Pisma Świętego powoływali się zwolennicy tych złowrogo brzmiących teorii o Żydach<sup>4</sup>? Przekonanie o tym, że naród żydowski jest ludem bogobójców wielu Ojców opierało na Pierwszym Liście św. Pawła do Tesaloniczan (2, 15) oraz na fragmencie Ewangelii św. Jana (15, 24). Zacytujmy pierwszą z wymienionych wypowiedzi Pisma Świętego w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia. Św. Paweł powiada tak: *Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków, i nas także prześladowali* (1Tes 2, 15). W jaki sposób ustosunkował się do takiej interpretacji Pisma Świętego Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan? Koniec końców to on był odpowiedzialny za dokument o Żydach i on musiał przekonywać Ojców Soboru do swoich propozycji, które miały znaleźć się w przyszłej deklaracji o religiach niechrześcijańskich. Członkowie Sekretariatu, komentując 1 Tes 2, 15, wyjaśnili, że apostoł nie mówił o ludzie żydowskim jako takim, lecz tylko o władzach w Jerozolimie i Judei, które prześladowały Jezusa i jego wyznawców. Pozostawiając na boku rozważania, czy zacytowany fragment z Listu do Tesaloniczan wyszedł spod ręki apostoła, dodajmy do przedstawionego uzasadnienia i to, iż prawdopodobnie mamy w tym wypadku do czynienia również z jakimś gwałtownym wybuchem gniewu Pawła w stosunku do tych, którzy przeszkadzali w jego apostołskim posłudze. O trudnościach apostoła w Tesaloniczkach łatwo można się przekonać czytając przede wszystkim Dzieje Apostolskie (Dz 17, 1-9). W listach apostoła niejedno znajdziemy świadectwo o tym, jak niektórzy Żydzi przeciwstawiali się jego nauce. Dla tych, którzy szukali w Nowym Testamencie argumentów dla poparcia swojej antysemitycznej postawy przydatne

<sup>3</sup> D. R. Lamont, *Patrum Orationes (De Iudaeis et non-christianis)*, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. III, periodus tertia, pars III, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXIV, 49.

<sup>4</sup> Dalsze uwagi ojców Soboru oraz opinie Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan podaje za: *Expensio Modorum*, w: *Schema declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas (1965)*. *Textus emanatus*, tamże, t. IV, periodus quarta, pars IV, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXVII, 705-716.

okazywały się w przeszłości (nie jest wykluczone, że także dzisiaj) następne zdania z tego samego Listu do Tesaloniczan, w którym czytamy o Żydach, iż *przyszła na nich ostateczny gniew Boży* (2, 16). Wobec tego powiedzmy krótko: w wypowiedzi tej odnajdujemy zapewne biblijną koncepcję „boskiej kary w ciągu biegu historii” – ukarania wyłącznie w tym celu, aby zapobiec sądowi eschatologicznemu. W żadnym wypadku nie można powiedzieć, że Paweł ma na myśli ostateczną decyzję Boga wobec narodu żydowskiego. Co do jego losów, Paweł zmagał się z tym tematem w innych swoich listach. Później, już jako bardziej dojrzały w tym względzie, powiada przecież, że *cały Izrael będzie zbawiony* (Rz 11, 26)<sup>5</sup>.

Inni ojcowie swoje negatywne stanowisko wobec narodu żydowskiego opierali na zasygnalizowanym już wcześniej fragmencie z Ewangelii św. Jana 15, 24. Czytamy w nim, iż w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus powiedział: *Gdybym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie miałiby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak zienawidzili i Mnie i Ojca mego* (J 15, 24). Sekretariat ds. Jedności wyjaśnił tym razem, że słowa Chrystusa odnoszą się do przywódców i tych, którzy ich popierali. Tych właśnie ludzi, jak podaje dalej Sekretariat, św. Jan nazywał „Żydami”. Sekretariat przypomniał także, że ani w czwartej Ewangelii, ani w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu grzechy tych, którzy przyczynili się do śmierci Chrystusa nie są określone za pomocą terminu „bogobójstwo”. Powołując się na Dz 3, 17 Sekretariat stwierdził ponadto, że nieprzyjaciele Jezusa, niezależnie od tego, jaka jest ich wina, nie mogą być utożsamiani z całym Izraelem. Podobnie ich zaślepienie i zatwardziałość serca nie może być rozszerzana na cały lud. W wydawanych dzisiaj dokumentach na temat Żydów i judaizmu postuluje się, aby w komentarzach liturgicznych i przekładach Pisma Świętego uwzględniano fakt, że za pomocą terminu „Żydzi” (Ioudaioi) z czwartej Ewangelii określa się przede wszystkim przywódców żydowskich.

Przekonanie o tym, iż lud żydowski został odrzucony przez Boga, niektórzy ojcowie opierali na przypowieści Jezusa o przewrotnych rolnikach (21 rozdział Ewangelii św. Mateusza). Przypominali oni na Soborze, że Jezus, kończąc tę przypowieść, stwierdza zdecydowanie: *Dlatego powiadam wam: Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce* (Mt 21, 43). Sekretariat ds. Jedności Chrześcijań, podobnie jak w wypadku komentarza do fragmentu z Ewangelii św. Jana, wyjaśnił, iż Chrystus w tej przypowieści oskarża tylko przywódców, a nie cały naród.

Przypomniane powyżej fragmenty z Pisma Świętego są jedynymi, na które powoływali się na Soborze zwolennicy tezy o winie narodu żydowskiego za zbrodnię „bogobójstwa” i odrzuceniu go przez Boga. Gdzie w takim razie podziały się najbardziej złowrogo brzmiące słowa z Ewangelii św. Mateusza: *Krew*

<sup>5</sup> E. W. Stegemann, *Remarques sur la polémique antijudaïque que en 1Th 2, 14-16*, w: D. Marguerat (éd.), *Le déshérent. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Labor et Fides, Genève 1996, 106-112.

*Jego na nas i na dzieci nasze (27, 25)?* Dla wielu może być zaskoczeniem fakt, iż ci, którzy byli przekonani o przekazywanej z pokolenia na pokolenie winie narodu żydowskiego za śmierć Chrystusa, dla uzasadnienia swoich tez nie wykorzystywali tego właśnie fragmentu Nowego Testamentu<sup>6</sup>. Nie znaczy to jednak wcale, że zapomniano o okrzyku tłumu z Mt 27, 25. Posługiwano się nim jednak w zupełnie przeciwnym celu: dla poparcia tezy, że naród żydowski nie ponosi dziedzicznej odpowiedzialności za ukrzyżowanie Chrystusa. Według niektórych ojców Soboru okrzyk zgromadzonego tłumu na Piłatowym dziedzińcu wskazuje wyłącznie na konkretne osoby, które ponoszą odpowiedzialność za tamte wydarzenia: przywódców żydowskich i tych, którzy przebywali wówczas w Jerozolimie. Tymczasem można powiedzieć, że wielu współczesnych antysemitów posługuje się tym właśnie fragmentem Nowego Testamentu dla uzasadnienia swoich antyżydowskich przekonań. Przypomnijmy w takim razie, że większość współczesnych egzegetów twierdzi, iż mamy w tym wypadku do czynienia z dodatkiem redakcyjnym oraz fundamentalną dla chrześcijaństwa tezą, iż *Krew Jezusa to nie nieszczęście, lecz łaska i sprawiedliwość*. W takim razie, jeśli krew Jezusa spadła na dzieci Izraela, to wyłącznie jako krew odkupienia.

Współcześni katolicy, którzy byliby wrogo nastawieni do Żydów i szukali dla uzasadnienia swojej postawy wypowiedzi z Nowego Testamentu, nie mogą powoływać się na oficjalne nauczanie Kościoła. W nowym „Katechizmie Kościoła katolickiego” podano pozytywną interpretację niektórych z przypomnianych tu fragmentów Nowego Testamentu. W punkcie 575 przypomina się, że wrogami Jezusa w czwartej Ewangelii są władze żydowskie, które określane są za pomocą terminu „Żydzi”. Trudno jednak powiedzieć, dlaczego w polskim przekładzie katechizmu zamiast słowem „władze”, posłużono się terminem „autorytety”. I jakkolwiek niekiedy władza może wiązać się z autorytetem, to jednak nasza rzeczywistość pokazuje, że wcale tak być nie musi i nie było również za czasów Jezusa Chrystusa. Nowy katechizm podaje także krótki komentarz do wspomnianego powyżej 1 Tes 2, 14-15. W punkcie 597 stwierdza się mianowicie, że pomimo oskarżeń mieszkańców Jerozolimy o zbiorową odpowiedzialność za śmierć Jezusa, które zawarte są przede wszystkim w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2, 23. 36; 3, 13-14; 10, 5, 30; 7, 52; 10, 39; 13, 27. 28), słowa te należy interpretować w inny zupełnie sposób. W oskarżeniach tych, których przykładem jest także wspomniany fragment z Listu do Tesaloniczan, zawarte są wezwania do nawrócenia.<sup>7</sup> Faktycznie, można w tej głęboko zastanawiającej wypowiedzi zobaczyć apostoła Pawła jako postać posiadającą cechy charakterystyczne dla proroków Starego Testamentu, którzy wzywając naród do opamiętania, nigdy się od niego nie odcina-

<sup>6</sup> Najbardziej wnikliwe rozważania na temat Mt 27, 25 i jego wpływu na stosunki chrześcijańsko-żydowskie przedstawia W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 2(1990)222-241. Autor jednak błędnie podaje (s. 222-223), że deklaracja soborowa odnosi się do tego fragmentu Ewangelii.

<sup>7</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum-Poznań 1994.

li. Tak samo postępował apostoł, który wielokrotnie w swoich listach dawał świadectwo, iż jest Hebrajczykiem z Hebrajczyków.

Nawet pobieżne spojrzenie na materiały katechetyczne, literaturę „medytacyjną” oraz śpiewy kościelne pokazuje, że wielu autorom daleko jeszcze do tego, co oferuje nowa teologia. Można powiedzieć nawet z całą odpowiedzialnością, że Żydzi, nie precyzując dokładnie, o których chodzi, są w dalszym ciągu w katechezie ogólnie przedstawiani jako ci, którzy ponoszą odpowiedzialność za śmierć Jezusa z Nazaretu. Sytuację taką ilustruje chociażby powszechnie używany w naszym kraju podręcznik katechetyczny do klasy czwartej szkoły podstawowej zatytułowany „Bóg z nami”. Relacjonując proces Jezusa autor katechezy za wszelką cenę stara się ukazać postać rzymskiego prokuratora Poncjusza Piłata jako łagodnego i dobrotliwego władcę, przedstawiając tę niechlubną postać w ostrym kontraście do nieprzejednanych Żydów. Wszystko to jednak nie ma nic wspólnego ze stanem aktualnej wiedzy. Każdy podręcznik omawiający tamte czasy pokazuje, że rzymski prokurator był równie nieprzejednany jak członkowie Wysokiej Rady, a może nawet bardziej. W specjalnie przygotowanym do tych katechez podręczniku dla nauczyciela podaje się np., że Piłat sądził w czasie procesu Jezusa, iż po ubiczowaniu *wzruszą się ich serca i pozwolą Go uwolnić. Niestety. Żydzi zmusili Piłata do wydania wyroku śmierci na Jezusa Chrystusa*<sup>8</sup>. Trzeba zapytać wszystkich, którzy zabierają się do opracowywania podręczników katechetycznych: czy można jeszcze dzisiaj, 35 lat po Soborze, nauczać w taki sposób, skoro w „Nostra aetate” uroczyście zadekretowano, że wyłącznie władze żydowskie i ich zwolennicy domagali się śmierci Chrystusa? W takim razie, za bolesne wydarzenia, które miały miejsce podczas Jego procesu, nie można oskarżać wszystkich bez rozróżnienia Żydów żyjących w tamtych czasach, a tym bardziej współczesnych. Być może jakimś usprawiedliwieniem dla treści zawartych w tym podręczniku jest fakt, że pierwsze jego wydanie miało miejsce jeszcze w 1973 r. i do dzisiaj nie zostało skorygowane.

Z dużym niepokojem można także obserwować szeroko rozpowszechnianą literaturę „medytacyjną”. Dla przykładu spójrzmy na wydane w 1988 r. „Rozmowy z Bogiem” Francisco F. Carvajala, które zalegają półki katolickich księgarni. W tomie drugim autor przedstawia propozycje swoich przemyśleń na liturgiczny okres Wielkiego Postu i Wielkanocy. Mówiąc o odpowiedzialności za śmierć Jezusa raz wskazuje na władze żydowskie, by innym razem wyraźnie sugerować, że chodzi o cały naród. Czytając rozważania Carvajala można wyrobić w sobie pogląd, że jest on przekonany, chociaż nie stwierdza tego bezpośrednio, że to właśnie Żydzi ukrzyżowali Jezusa<sup>9</sup>. Takie poglądy autora są zastanawiające chociażby z tego powodu, że w całej publikacji niezmiernie chętnie odwołuje się on do oficjalnego nauczania Kościoła, w tym także do Jana Pawła II.

<sup>8</sup> *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, Gdańsk 1992, 361.

<sup>9</sup> F. F. Carvajal, *Rozmowy z Bogiem (Medytacje na każdy dzień)*, Apostolicum, Ząbki 1998, t. II. Szczególnie interesujące są strony: 305, 309, 311, 315, 327-333.

Jednym z postanowień Drugiego Soboru Watykańskiego była decyzja usunięcia z języka kościelnego słowa „bogobójcy”, za pomocą którego, bez żadnego przekonywającego uzasadnienia teologicznego i wbrew przesłaniu Nowego Testamentu, niechlubnie i obraźliwie określano w przeszłości członków narodu żydowskiego. Sekretariat był przekonany, opierając swoją opinię na wypowiedzi św. Piotra z Dz 3, 17, że nie można w ten sposób określać nawet władz żydowskich, ponieważ nie rozpoznały one w osobie Jezusa z Nazaretu, Chrystusa i Syna Bożego. Konieczność usunięcia tego słowa z języka religijnego, zdaniem Sekretariatu ds. Jedności, miała wynikać także z faktu, że w językach współczesnych ten obraźliwy termin niósł ze sobą pewien potencjał nienawiści. Faktycznie, trudno jest znaleźć obecnie w literaturze religijnej tak krzywdzące określenie Żydów. Gdziekolwiek się pojawia, musi budzić uzasadniony sprzeciw. W wydanych w 1995 r. rozważaniach „Drogi Krzyżowej” przeznaczonych dla dzieci, natrafiamy jednak na ten termin. Przedstawiając proces Jezusa przed Piłatem, autor podaje między innymi: *Oto wydany został wyrok na Boga samego. Grzesznicy i bogobójcy wezwali przed swój trybunał Syna Bożego i potępili Go*<sup>10</sup>.

I chociaż lepiej wypada konfrontacja wielkopostnych śpiewów liturgicznych z oficjalnym nauczaniem Kościoła, to jednak nie można zapomnieć, że jedną z najbardziej popularnych pieśni wielkopostnych jest utwór zatytułowany „Ludu mój, ludu”. Wyjaśniając w podtytule temat pieśni i łagodząc w ten sposób jej negatywne przesłanie, stwierdza się jasno, iż w utworze tym przedstawiono wyrzuty, jakie Chrystus robi grzesznikom i Żydom. W rzeczywistości chodzi wyłącznie o tych ostatnich. Co więc zarzuca Żydom Chrystus? Wypomina im między innymi, że: poili Go octem, wydali na ubiczowanie, a potem kapłanom, włócznią przebili bok, spoliczkowali, trzcina bili po głowie, włożyli na głowę koronę cierniową, powiesili na krzyżu razem z łotrami. Nie jest trudno zauważyć, że w pieśni tej, wbrew temu wszystkiemu, co podają Ewangelie, zasadniczo czyny Rzymian przypisane są Żydom<sup>11</sup>. Warto podkreślić, że zarówno śpiewnik, jak i zasygnalizowane powyżej pozycje książkowe, wydane zostały za pozwoleniem władzy kościelnej.

Instytucje, które chcą przyczynić się do zbudowania klimatu zaufania pomiędzy chrześcijanami i wyznawcami judaizmu, muszą utwierdzać w przekonaniu swoich wiernych, iż potomkowie Abrahama w dalszym ciągu wyznają żywą religię, która prowadzi do Boga. W niektórych wydaniach Pisma Świętego spotykamy się jednak z zupełnie odwrotną sytuacją. I tak wspomnijmy tylko, że Biblia Tysiąclecia przed fragmentem z Listu do Rzymian 11, 1-10 zamieszcza podkreśloną pogrubionym drukiem uwagę, że odrzucenie Izraela

<sup>10</sup> *Droga Krzyżowa*. Układ i wybór tekstów ks. Ryszard Ukleja, Wydawnictwo Salezjańskie 1995, 15. Pod tekstem znajdujemy jeszcze taką uwagę: Tekst z antologii: ks. W. Smerecki, *Drogi Krzyżowe*, opracował ks. bp Jan Jaroszewski, Kraków 1980, s. 234-237.

<sup>11</sup> Ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu, Opole 1982, s. 73-74.



przez Boga *jest częściowe i czasowe*. Nie jest to chyba redakcyjna pomyłka, skoro przed Rz 11, 11-24 znajdujemy uwagę następującą: *Przyczyny czasowego odrzucenia*<sup>12</sup>.

Przeciwstawienie się szeroko rozpowszechnionemu twierdzeniu, że Żydzi ponoszą zbiorową i dziedziczną odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa, było jednym z zasadniczych zadań, jakie postawił przed sobą Sekretariat ds. Jedności, przystępując do opracowania dokumentu o Żydach. Usiłowano tego dokonać za pomocą różnych sformułowań. Niektórzy z ojców Soboru sugerowali, aby wykorzystać w tym celu tekst „Katechizmu Rzymskiego” (Soboru Trydenckiego). W katechizmie tym powiada się, że za ukrzyżowanie Chrystusa winę ponoszą przede wszystkim ci chrześcijanie, którzy popełniają grzechy ciężkie – one doprowadziły do tego, iż dobrowolnie podjął On mękę na krzyżu. Nie znaczy to jednak wcale, że katechizm zapomina o Żydach. Stwierdza się w nim, iż wina tych ostatnich jest mniejsza, ponieważ nie rozpoznali w Chrystusie Syna Bożego. W czasie obrad soborowych, 29 września 1964 r., Artur Elchinger, biskup Strasburga mając na uwadze cierpienia i śmierć Chrystusa mówił: *W rzeczywistości wszystko to powinno być przypisane każdemu grzesznikowi, a zwłaszcza chrześcijanom, którzy popadają w grzechy, jak to w sposób najbardziej oczywisty przypomniał Katechizm Soboru Trydenckiego*<sup>13</sup>. Wtórował mu biskup z Waszyngtonu, Patrycjusz O’Boyle. Tymczasem trzeba zwrócić uwagę na fakt, że Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan odrzucił propozycje i sugestie Elchingera i O’Boyle. Decyzję tę wyjaśnił A. Bea w swoim komentarzu do deklaracji „Nostra aetate”. Przewodniczący Sekretariatu ds. Jedności zauważył, całkiem słusznie, iż wedle „Katechizmu Rzymskiego” wina Żydów jako takich nie jest odrzucona w sposób właściwy. Bea wskazywał, iż użycie w tym katechizmie terminu „większa” nie wyklucza, lecz potwierdza winę po stronie Żydów. Przypomniał także potem, iż ten sam katechizm w dalszej części, bardziej wyraźnie podkreśla w tym względzie winę żydowską<sup>14</sup>. Należy w takim razie zauważyć z pewnym zdziwieniem, że autorzy nowego „Katechizmu Kościoła katolickiego” (1992 r.), sięgają po zarzucony przez Beę „Katechizm Rzymski”. W nowym katechizmie czytamy mianowicie: *Trzeba uznać, że nasza wina jest w tym przypadku większa niż Żydów. Oni bowiem, według świadectwa Apostoła, „nie ukrzyżowaliby Pana chwały” (1Kor 2, 8), gdyby Go poznali. My przeciwnie, wyznajemy, że Go znamy. Gdy więc zapieramy się Go przez nasze uczynki, podnosimy na Niego w jakiś sposób nasze zbrodnicze ręce* (punkt 598).

Nie można jednak nie zauważyć pewnego postępu w przedstawianiu Żydów i judaizmu we współczesnych popularnych publikacjach. W jakiś niedokładny i

<sup>12</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu*. W przekładzie z języka greckiego. Wydanie dziewiąte na nowo opracowane, Pallottinum-Poznań 1988.

<sup>13</sup> A. Elchinger, *Patrum Orationes*, dz. cyt., 30.

<sup>14</sup> A. Bea, *The Church and the Jewish People*, Geoffrey Chapman, London-Dublin-Melbourne 1966, 107.

ocięwały sposób podążają one za nauką Soboru i uwzględniają nowe, usankcjonowane wyniki najnowszych badań teologicznych. Teologowie chrześcijańscy usiłują zbudować nową i pozytywną teologię judaizmu na fakcie, że przymierze zawarte przez Boga z Izraelem jest i zachowuje trwałą i niezmienną wartość. Opierając się na listach św. Pawła, szczególnie do Rzymian i Efezjan, przypominają oni, że Bóg nie odrzucił swojego ludu, chrześcijaństwo jest dziką oliwką zasadzoną na solidnym korzeniu, a dary i powołanie Boże, jakim został obdarzony Izrael, pozostają nieodwołalne (por. Rz 11, 11-33). Znacznie dalej współczesnym katolikom do poglądów wyrażanych przez ojców Soboru (którzy domagali się odrzucenia pozytywnego dokumentu o Żydach, ponieważ nie odzwierciedlał on, wedle ich przekonań, nauki Nowego Testamentu) niż do przekonań Jana Pawła II. Ten ostatni wielokrotnie przypominał katolikom o trwałym znaczeniu religijnego żydowskiego dziedzictwa. Przemawiając do przedstawicieli społeczności żydowskiej we Francji (Strasburg, 9 października 1988 r.) zwracał uwagę na Boskie i nieprzemijające wybranie Izraela dla „uświęcenia Imienia”, aby służył całej ludzkości. *To powołanie do uświęcenia Imienia wyrażacie w waszej codziennej modlitwie Kadisz: „Niech będzie uwielbione i uświęcone Twe wielkie Imię! lub gdy głosicie to słowami Izajasza: „Święty, Święty Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest jego chwały!” (Iz 6, 3).*

Uznanie trwałej religijnej wartości judaizmu i jego nieprzemijającego znaczenia dla chrześcijan stanowi ważny element w przewycięzaniu uprzedzeń i zbliżeniu z ludźmi, którzy wierzą w tego samego Boga Izraela. Chrześcijanie muszą ciągle zmagać się z własną teologią, aby nie deprecjonowała ona żydowskiej religii. Pierwszym z problemów, z którym trzeba się zmierzyć, prawdopodobnie całemu chrześcijaństwu, jest typologiczna lektura Pisma Świętego. Jest to zagadnienie ciągle nie rozwiązane, które prowadziło w przeszłości do antyżydowskich przekonań, a dzisiaj może także być źródłem twierdzeń o zastąpieniu judaizmu przez chrześcijaństwo i w gruncie rzeczy stanowić podstawę do usankcjonowania teologii substytucji – zastąpienia Synagogi przez Kościół.

Jest jednak jeszcze inny, niezmiernie trudny problem, podnoszony niekiedy w dialogu. Przedstawmy go w formie pytania: czy judaizm może mieć trwałą i nieprzemijającą wartość, jako nośnik zbawienia, niezależnie od odkupienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie? W Kościele katolickim, gdy chodzi o inne religie, przyjmuje się za pewnik możliwość zbawienia poza widzialnymi jego granicami, a więc także dla wyznawców innych religii. Jest to jednak zawsze zbawienie udzielone przez Chrystusa. Tradycyjną i źle kojarzącą się zasadę: *Extra Ecclesiam salus nulla* (Poza Kościołem nie ma zbawienia) tłumaczy się dzisiaj: *Extra Christum salus nulla* (Poza Chrystusem nie ma zbawienia). Pomijając szczegółowe rozważania na ten temat można powiedzieć, że wszelkie zbawienie, które osiąga się na innej drodze, tłumaczy się co najmniej ukrytą skutecznością krzyża Chrystusowego. Tak więc zawsze, ilekroć ktoś osiąga ostateczne zbawienie, dostępuje go dzięki mocy krzyża Chrystu-

sa<sup>15</sup>. Zasada ta dotyczy także judaizmu. Nie każdy chrześcijanin potrafi wobec tego myśleć o judaizmie w pozytywnym świetle. Musi jednak z dużą dozą ostrożności o nim się wypowiadać. Dzieli przecież z jego wyznawcami pierwszą i obszerniejszą część Biblii, świętej księgi objawionej przez Boga.

---

<sup>15</sup> H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 1990, 31. Niezmiernie interesujące rozważania na ten temat przedstawia I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie*, I. S. Ledwoń, K. Pek (red.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, 81-100.

ZBIGNIEW PASZTA

## MISJA I DIALOG W STOSUNKACH MIĘDZY CHRZEŚCIJANAMI I ŻYDAMI

Niektórzy teologowie chrześcijańscy, jak np. Günther Harder, stawiają pytanie, czy dialog z Żydami nie posiada tendencji misyjnych, czy nie jest jedynie odmienną, nową formą misji?<sup>1</sup> Jest to raczej nieuzasadniona podejrzliwość. Osoby zaangażowane w dialog kierują się przede wszystkim innymi oczekiwaniami niż propagatorzy misji. Nieufność powinna więc raczej dotyczyć automatycznej akceptacji tego szczególnego rodzaju misji w jej dotychczasowej formie, bądź odrzucenia „z góry” każdej z form.

Kwestionowanie misji żydowskiej nie powinno być też traktowane jako rękojmnia autentyczności dialogu. Nie chodzi przecież o jakąś jego absolutyzację. Nie wydaje się więc możliwe sformułowanie alternatywy: solidarność albo misja<sup>2</sup>. Chrześcijaństwo może pozostawać wiarygodnym partnerem międzyreligijnej rozmowy i jednocześnie zachowywać wierność swemu posłannictwu nie rezygnując z głoszenia Ewangelii całej ludzkości.

Na początku należałoby zapytać, jakie efekty powinna przynosić misja? Jedna z wypowiedzi nowotestamentowych głosi, iż wynikiem misji ma być porzucenie bałwochwalstwa i nawrócenie się ku żywemu i prawdziwemu Bogu (*1 Tes 1,9*). W tym więc sensie Izrael jest już nawrócony, więcej, to on nawracał narody świata! Przypomina o tym Harder, pisząc o religijnej służbie Izraela w dziejach, służbie, która utrzymana została na przekór rozmaitym pokusom i stała się *zasadniczym wkładem w odbóstwienie (Entgötterung) świata*<sup>3</sup>. Owszem, gdyby potrakto-

<sup>1</sup> G. Harder, *Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich-jüdischen Verhältnis*, Berlin 1986, s. 170.

<sup>2</sup> Do tej kwestii nawiązuje m.in. wypowiedź niemieckiego rabina Joela Bergera. Por. *Rabbiner wirft Kirche Unglaubwürdigkeit*, „epd-Wochenspiegel”, nr 48 z 1999 r.

<sup>3</sup> G. Harder, dz.cyt.

wać wspomniany fragment NT literalnie, to w misji mogliby wyręczyć chrześcijan przedstawiciele każdego abrahamickiego monoteizmu. A przecież trudno uznać, iż chrześcijańskie zwiastowanie skierowane jest dziś wyłącznie do „pogan”, tak jak uważa wielu teologów, m.in. Friedrich W. Marquart<sup>4</sup>.

Teza Marquarta może dziwić, jeśli pamięta się, że to Izrael był najwcześniejszym i głównym adresatem chrześcijańskiego zwiastowania (Mt 10,5-6). Wezwanie zmartwychwstałego Chrystusa ma wprawdzie już charakter uniwersalny (Mt 28, 19), jednak w żaden sposób nie wyklucza misji wobec Żydów (tak jak wcześniejsze wezwanie wykluczało pogan i Samarytan). To uniwersalne posłannictwo ma zresztą realizować nie kto inny, jak żydowscy wyznawcy Chrystusa.

Dziś natomiast cały szkopał tkwi właśnie w braku społeczności judeochrześcijan. W ciągu ostatnich kilkunastu stuleci zwiastowaniem Jezusa – Mesjasza zajmowali się na dobrą sprawę jedynie „nawróceni poganie”<sup>5</sup>, a więc ludzie spoza kultury i świata żydowskiego. Ich działalność misyjna zazwyczaj prowadziła więc Żydów ku asymilacji w „świecie narodów”, a trudno uznać, aby na tym akurat polegało gromadzenie *owiec, które zginęły z domu Izraela* (Mt 10,6). Taka „indywidualistycznie” zorientowana misja (a o inną trudno) wymierzona jest zdaniem wielu współczesnych teologów (m. in. Paula van Burena i Hardera)<sup>6</sup> w jedność Ludu Wybranego.

Czy Kościół utracił więc legitymację dla misji wśród Żydów? Tezę taką reprezentuje pośród teologów ewangelickich Heinz Kremers, natomiast pośród katolickich Pierre Lenhardt, który, w kontekście żydowskim, sceptycznie traktuje nie tylko pojęcie „misja”, ale także „świadectwo”<sup>7</sup>. Lenhardt uznaje judeochrześcijan za niezbędny łącznik między egzystencją Izraela i egzystencją narodów oraz między hermeneutyką rabiniczną i chrześcijańską. Przepaść, która powstała wraz ze zniknięciem społeczności chrześcijańskich Żydów, stała się – zdaniem tego francuskiego teologa – właściwie nie do pokonania dla chrześcijańskiej misji. Dowodzi tego nie tyle zaskakująco mała efektywność tej misji od schyłku antyku, ale przede wszystkim konieczność oderwania „nowych chrześcijan” od ich rodzimego, narodowego dziedzictwa, a także nierzadko towarzysząca im nieufność chrześcijan wobec motywów ich konwersji. Tak więc nieprzekraczalna granica między Izraelem a narodami nadal istnieje, a właściwie jedynie uległa odnowieniu po dziejowym epizodzie narodzin chrześcijaństwa. W gruncie rzeczy teza Lenhardta uderza także w zwolenników dialogu; charakter dzielącej strony przepaści w zasadzie wyklucza porozumienie. Skoro tak, to w grę nie wchodzi więc ani świadectwo ani efektywny dialog.

<sup>4</sup> F.W. Marquart, *Eschatologie II*, s. 163.

<sup>5</sup> Innego scenariusza raczej nie ma. Odrodzenie antycznego fenomenu judeochrześcijan, mimo usilnych prób rozmaitych misjonarzy, dotychczas bowiem nie nastąpiło.

<sup>6</sup> Por. G. Harder, dz. cyt., s. 171.

<sup>7</sup> P. Lenhardt, *Aufgabe und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden*, Berlin 1980.

Sceptycyzm wobec misji podziela wspomniany już Heinz Kremers. Sporządzony przez niego opis problemu posiada jednak bardziej historyczny charakter. Teolog ten przekonuje, że odkąd poganochrześcianie zdobyli liczebną przewagę w starożytnym Kościele, narzucili pragnącym przystąpić do Kościoła Żydom warunek całkowitego pozbycia się ich dawnej tożsamości. Spełnienie tego wymogu miało przygotowywać do osiągnięcia zbawienia<sup>8</sup>. Powstawanie takich roszczeń wobec potencjalnych judeochrześcijan mogło być refleksem teologicznych polemik z judaizmem, postrzegania Kościoła jako antytezy, a nie kontynuacji Izraela, a przecież także politycznej i „siłowej” rywalizacji. Towarzyszył temu proces, w wyniku którego grecka metafizyka zajęła miejsce wolności Ewangelii<sup>9</sup>. W efekcie ci, spośród których religijnego dziedzictwa wywodził się Jezus, nie mogli już więcej rozumieć wydarzenia Chrystusa w sposób żydowski. Odpowiedź na pytanie o przyczyny trwającej do dziś nieskuteczności **tej** misji wśród Żydów tkwi, według Kremersa, w pysze dawnych poganochrześcijan, pysze ostatecznie ude-  
rzającej w sam Kościół.

Kościół nie sprostął więc powołaniu, polegającemu na pojednaniu Żydów i pogan w Chrystusie, lecz uczynił z tego powołania utopię. Kremers wiąże to fiasco z – jak to określa – *absolutyzacją Ewangelii*, widoczną, jego zdaniem, szczególnie w pismach Apostoła Jana, a także ze społecznymi skutkami powstania monstualnego Kościoła państwowego w czwartym stuleciu<sup>10</sup>.

Istotnie, uświadomienie sobie „pluralistycznego” charakteru Kościoła pierwszych dwóch, trzech stuleci, może przyczynić się do zrozumienia dzisiejszej specyfiki chrześcijańskiego świadectwa wobec Żydów. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dramat antycznych judeochrześcijan odcisnął bodaj silniejsze piętno na postawie Żydów wobec misji chrześcijańskiej niż np. Szoach<sup>11</sup>.

Argumenty o dziejowej utracie legitymacji misyjnej, przytaczane przez Lenhardta i Kremersa, wydają się mieć dużą siłę przekonywania. Przypominają one bowiem o pierwotnej, decydującej dla losów Kościoła misji, mianowicie o dziele głoszenia Ewangelii poganom przez chrześcijańskich Żydów. To przecież my zo-

<sup>8</sup> H. Kremers, *Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1979, s. 74.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 76.

<sup>11</sup> Nie sądzę, aby Auschwitz miało decydujące i globalne znaczenie dla legitymizacji chrześcijańskiego świadectwa wobec Żydów. Natomiast bez wątpienia obciąża historycznie samo pojęcie „misja wśród Żydów”. Pojęcie to –przynajmniej w języku niemieckim – stało się martwe. Przekonaniu temu dał wyraz Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tybindze w marcu 2000 r. Por. *Tübinger Fakultät gegen Begriff „Judenmission“*, „epd-Wochenspiegel” nr 10 z 2000 r. – Oświadczenie wydziału teologii miało z kolei wpływ na odrzucenie, w kwietniu 2000 r., działalności misyjnej wśród Żydów przez Synod Ewangelickiego Kościoła Krajowego Wirtembergii. Por. *Landessynode lehnt Mission unter Juden ab*, „epd-Wochenspiegel” nr 15 z 2000 r. – W Niemczech dyskusje nad odrzuceniem misji wśród Żydów sięgają obrad Synodu Kościoła Ewangelickiego Nadrenii z 1980 r., a niedawno (w 1999 r.) przybrały formę ostrych polemik podczas Ewangelickich Dni Kościoła (Kirchentag). W listopadzie 1999 r. odrzucenie tej misji zadeklarował Ewangelicki Kościół Krajowy Westfalii, a także biskup Ewangelickiego Kościoła Krajowego Bawarii. Por. „epd-Wochenspiegel” nr 45 i 47 z 1999 r.

staliśmy włączeni w misję Izraela w świecie, a nie na odwrót. Dobitnie dał temu wyraz synod Kościoła Ewangelickiego Nadrenii w 1980 roku. W opublikowanym wówczas oświadczeniu czytamy: *Wyznajemy wiarę w Jezusa Chrystusa, Żyda, który jako Zbawiciel świata i Mesjasz Izraela wiąże narody świata z ludem Bożym. I dalej: Wierzimy w trwające wybranie narodu żydowskiego jako ludu Bożego i uznajemy, że Kościół, przez Jezusa Chrystusa, został wprowadzony do Przymierza Boga z Jego ludem*<sup>12</sup>.

Powyższe przeświadczenie przywiodło członków synodu do sformułowania tezy, że istnieje zasadnicza różnica między chrześcijańskim świadectwem wiary składanym Żydom, a tym, jakie kieruje się do innych narodów. *Wierzimy, że Żydzi i chrześcijanie, w obu swoich powołaniach, są świadkami Bożymi przed światem i sobą nawzajem. Toteż jesteśmy przekonani, iż Kościół potrafi inaczej czuwać nad swoim świadectwem wobec narodu żydowskiego, niż nad misją (Kościół) wobec świata narodów*<sup>13</sup>.

Odmienność ta podyktowana jest m.in. trwałością Bożych obietnic danych Izraelowi i nieprzemijalnością przysługujących mu atrybutów. Te atrybuty, to: synostwo Boże, uczestnictwo w Jego chwale, w przymierzu, posiadanie prawa, oddawanie prawdziwej czci Bogu, więzy krwi z prorokami i Chrystusem (Rz 9, 4-5). Świadectwo wiary chrześcijańskiej skierowane jest do tych, którzy pozostają spadkobiercami i szafarzami Bożego Przymierza.

Izrael jest więc zgoła innym adresatem chrześcijańskiego świadectwa niż tzw. „narody”. Jednakże problem, na który zwrócił uwagę m.in. Georg Eichholz, to właśnie zrównywanie Izraela z „poganami”<sup>14</sup>. Otóż odrzucenie Chrystusa przez Żydów traktuje się niekiedy jako akt ich poganizacji, podczas gdy chodzi przecież o Mesjasza Izraela (2 Kor 1,20). Żydowskie odrzucenie chrześcijańskiego zwiastowania nie jest jednak bez związku ze zbawieniem pogan, a wręcz umożliwiło tym ostatnim przyjęcie Chrystusa (Rz 11,11-12). Paradoksalnie, odrzucenie to było w historii pewnym koniecznym, tymczasowym rozstrzygnięciem. Tymczasowym, bo dopiero po nawróceniu się wszystkich pogan do Boga zbawienie stanie się również udziałem całego Izraela (Rz 11,25-26). Żydzi znajdują się więc na innym „etapie” zbawczego planu Boga niż chrześcijanie i zupełnie innym niż poganie. Przynależność do Izraela pozostaje nadal **wielkim** atutem (Rz 3,1-4). Jeżeli zatem uzna się, że Izrael jest bardziej „uprzywilejowanym” adresatem pośród niechrześcijan, wówczas powraca pytanie o jego miejsce w dziejach zbawienia.

Niektórzy teologowie, podejmując próbę dania odpowiedzi na to pytanie, starają się stworzyć wizję dwóch dróg zbawienia. W jej ramach droga judaizmu po-

<sup>12</sup> Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980, w: R. Rendtorff/H.H. Hendrix (red.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn-München 1988 (dokument E III 8).

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, 1972, cyt. za: B. Klappert, *Israel ist das Licht der Völker*, „Lutherische Monatshefte” nr 1 z 1993 r.

strzegana jest jako równoległa bądź równorzędna do drogi chrześcijaństwa. Ta wizja nie jest jednak wynikiem relatywizmu, wręcz przeciwnie; opiera się ona na przeświadczeniu o absolutnym i trwałym charakterze Bożego przymierza (Rz 3,1-4). Zwolennicy takiego rozwiązania podkreślają przede wszystkim Bożą suwerenność w dziele zbawienia<sup>15</sup>.

W takiej perspektywie na rolę judaizmu i chrześcijaństwa patrzy się jako na pewne „możliwości” wyznania wiary w jedyne Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dla świata pogan, aż do czasu pojawienia się chrześcijaństwa, taką możliwością był judaizm. Natomiast od czasów powstania Bar Kochby (II w.n.e.) i „zamknięcia się” misyjnego judaizmu, chrześcijaństwo było dla pogan prawie jedyną szansą wyznania wiary w Boga Izraela. Ale przedtem z powodzeniem misję w świecie prowadził judaizm. Van Buren uważa wobec tego za rzecz konieczną akceptację istnienia chrześcijaństwa przez judaizm, i *vice versa*. Współistnienie obu religii traktuje on jako podążanie dwoma, równoległymi drogami zbawienia. Taka koncepcja służy oczywiście dialogowi, natomiast stawia pod znakiem zapytania sens misji chrześcijańskiej wśród Żydów. Van Buren przekonuje, że chrześcijańskie świadectwo w żaden sposób nie powinno prowadzić do naruszania, równoległej do chrześcijańskiej, drogi zbawczej judaizmu. Uważa, że jeśli świadectwo chrześcijańskie może spełnić jakąkolwiek rolę, to jest nią nakłanianie agnostyków żydowskich, aby powracali do religii własnego ludu, tj. do judaizmu. Do tego samego wniosku dochodzi Lenhardt. Oto jego słowa: *Zwracając się do Żydów chrześcijanin powinien przede wszystkim, żeby nie powiedzieć wyłącznie, świadczyć o swoim własnym nawróceniu do Boga Abrahama Izaaka i Jakuba*<sup>16</sup>.

Obraz „dwóch dróg” zbawienia jest dosyć radykalną propozycją odejścia od dotychczasowych form misji, stawiających sobie za cel nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo. Tak to już jednak bywa, że radykalne, wyraźne sformułowania najczęściej „dają do myślenia”. Wydaje się, że nie trzeba się zgadzać z przedstawioną tu „dwoistą” wizją, aby uznać, że świadectwo chrześcijanina wobec Izraela wymaga innej refleksji niż to, jakie jest składane wobec tzw. narodów. Swoją drogą nawet dzieląc sceptycyzm wobec „nawracania” Żydów, nie trzeba rezygnować wobec nich z możliwości składania chrześcijańskiego świadectwa. Takie świadectwo nie musi pozostawać w sprzeczności z dialogiem. Dialog zakłada przecież śmiało, wyraźne samookreślenie się każdej ze stron.

Pora więc, aby wskazać na pewne minimum warunków dialogu.

I. Konieczna jest wzajemna akceptacja samookreśleń. Dla nas oznacza to akceptację Izraela jako tego, który przygotował drogę chrześcijaństwu, jak i poważne potraktowanie owego „nie”, jakie Izrael wypowiada pod adresem chrześcijaństwa. Owego „nie” winniśmy wysłuchać w taki sposób, w jaki sami chcielibyśmy być wysłuchani<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> P. van Buren, *Discerning the Way*, w: *Theology of Jewish-Christian Reality*, London 1995, s. 54.

<sup>16</sup> P. Lenhardt, dz. cyt., s. 103.

<sup>17</sup> Tę myśl rozwinął m.in. Paul van Buren, dz. cyt., s. 49n.



II. Trzeba również wobec partnera dialogu odrzucić jakiejkolwiek formy przymusu moralnego i psychicznego, stosowanie gróźb o charakterze duchowym oraz pejoratywne oceny jego religii. Dialog dyskredytuje również składanie jawnych bądź skrytych ofert w zakresie pomocy materialnej, kształcenia i opieki, które oczekują na „rekompensatę” w postaci konwersji<sup>18</sup>.

III. Rzeczą szczególnie naganną jest wykorzystywanie w działalności prozelickiej braków w wykształceniu religijnym. Stwierdzenie to dotyczy przede wszystkim działalności misyjnej prowadzonej pośród żydowskich agnostyków i ateistów z krajów byłego Związku Radzieckiego. W odniesieniu do tego terenu nie godzi się mówić o „wolnym rynku” religii i ideologii.

IV. Choć wydaje się to czymś oczywistym, warunkiem dialogu religijnego powinna być też szeroka konfrontacja teologiczna. W rzeczywistości dialog przybiera zbyt często kurtuazyjną, „fasadową” formę.

Dialog kieruje się więc pewnymi zasadami i trafia po obu stronach na ukształtowane wyobrażenia. Trzeba jednak przyznać, że w ciągu ostatniego półwiecza uległ zasadniczej zmianie wizerunek judaizmu w oczach chrześcijan. Fakt ten miał również decydujący wpływ na chrześcijańską refleksję nad prowadzeniem działalności misyjnej wśród Żydów. Wśród partnerów żydowskich trwa z kolei proces kształtowania wizerunku chrześcijaństwa, któremu towarzyszy m.in. wyjątkowe zainteresowanie historycznymi postaciami Jezusa i apostołów. W pewnym sensie początek temu procesowi dał Franz Rosenzweig, a jego śladem podążyli Dawid Flusserl, Jacob Neussner i Emil Fackenheim<sup>19</sup>. Można powiedzieć, że dialog chrześcijańsko-żydowski wytrzymał próbę czasu, chociaż podjęto go w okresie, w którym rozegrała się wielka tragedia w dziejach Żydów i chrześcijan.

W tym samym stuleciu, ateistyczne spustoszenie zmobilizowało do wysiłku misyjnego i niekiedy do konkurencji wyznawców obu religii. Religijne współzawodnictwo, to jednak nie zawsze „święta zazdrość” o Bożą bliskość, niekiedy to po prostu manipulacja. W religijnym świadectwie pojawiającym się między Ja i Ty, nieuczciwość wobec partnera to oszukiwanie samego siebie. Być może czystości religijnego świadectwa służy natomiast właśnie dialog. Zadaniem dialogu jest przecież także, jeśli nie przede wszystkim, poznanie siebie.

<sup>18</sup> O sprawach tych mówi dokument Światowej Rady Kościołów „Rozważania ekumeniczne na temat dialogu chrześcijańsko-żydowskiego” (1982), natomiast Wspólna Grupa Robocza ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego ogłosiła dokument poświęcony zagadnieniom współczesnego prozelityzmu: „Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa” (1995); polski przekład ukazał się w SiDE 1996 nr 2, s. 137-148.

<sup>19</sup> Por. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer und die Juden*, w: H. Kremers, L. Siegele-Wenschkewitz, B. Klappert (red.), *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1987, s. 212; E.L. Fackenheim, *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1972.

# SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

---

## KU WSPÓLNEMU ROZUMIENIU KOŚCIOŁA

### Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki

#### Druga faza: lata 1984-1990

### WPROWADZENIE

1. Jako przedstawiciele Kościołów reformowanych i Kościoła rzymskokatolickiego prowadziliśmy dialog, którego celem było pogłębienie wzajemnego zrozumienia i wspieranie ewentualnego pojednania obu naszych wspólnot. Nasze rozmowy odbywały się pod oficjalnym patronatem Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Spotykaliśmy się w Rzymie (Włochy, 1984), Kappel-am-Albis (Szwajcaria, 1985), Wenecji (Włochy, 1986), Cartigny (Szwajcaria, 1987) i Arricia (Włochy, 1988). Niniejszy raport jest rezultatem tych spotkań. Wspólne podkomisje spotykały się w Genewie (1989 i 1990) w celu uwzględnienia dalszych propozycji komisji dotyczących tego raportu i przygotowania go do publikacji.

2. Wcześniejsza faza tego dialogu odbyła się pod tym samym patronatem w latach 1970-1977. Seria rozmów zakończyła się ogłoszeniem raportu pt. *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*<sup>1</sup>, który poświęcił uwagę takim problemom, jak: stosunek Chrystusa do Kościoła, Kościół jako autorytet nauczający, Eucharystia i urząd. Te wcześniejsze rozmowy doprowadziły do odkrycia godnej uwagi wspólnej podstawy, lecz pewne kwestie, dotyczące takich spraw, jak autorytet, ordo (porządek kościelny) i dyscyplina kościelna pozostawiły jednak nierozstrzygnięte. Mniej więcej w tym samym czasie przedstawiciele Światowej Fe-

---

<sup>1</sup> Polski przekład: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan* ukazał się w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (21) 1988, 73-101.

deracji Luteriańskiej wraz z reformowanymi i katolikami podjęli dialog trójstronny, który został zakończony raportem pt. *Teologia małżeństwa i problem małżeństw mieszanych*<sup>2</sup>.

**3.** Podczas tej drugiej, właśnie zakończonej fazy, skoncentrowaliśmy się bardziej bezpośrednio na nauce o Kościele. Niektóre problemy eklezjologiczne, poruszone w rozmowach wcześniejszych, były kontynuowane. Wykorzystując wstępną pracę, obecnie zagłębiliśmy się bardziej w dziedzinę eklezjologii i tak po raz pierwszy wprowadziliśmy do rozmów dwustronnych ważne aspekty tego tematu. W ten sposób podjęliśmy próbę dalszego wyjaśnienia wspólnej podstawy między naszymi wspólnotami i zarazem wyeksponowania różnic, jakie pomiędzy nami pozostają. Mamy nadzieję, że te rezultaty zachęcą do dalszych kroków na drodze do dawania wspólnego świadectwa i wspólnego ekumenicznego działania.

**4.** Odkryliśmy ponownie, że Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane łączą ze sobą różne więzy. Obie wspólnoty wyznają Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, potwierdzają wiarę trynitarną Kościoła apostołskiego przez stulecia i praktykują jeden chrzest w imię Trójjedynego. W ostatnich latach reformowani i katolicy rzymscy w wielu miejscach i na różnych płaszczyznach zaczęli wspólnie doświadczać braterskiego współżycia i dążyć do pełniejszej wspólnoty w prawdzie i miłości ze względu na sprawę naszej wspólnej służby dla Jezusa Chrystusa w świecie. Wspólna podstawa, w której posiadaniu są nasze Kościoły, jest szersza niż byliśmy w stanie dostrzec w przeszłości.

**5.** Mimo to ponownie także uświadomiliśmy sobie, że między nami istnieją rozbieżności i różnice poglądów. Niektóre z nich w trakcie tego dialogu ujawniły się wyraźnie i były przedmiotem bezpośrednich debat. Inne zostały wprawdzie dostrzeżone, lecz szczegółową uwagę poświęci się im dopiero w przyszłym dialogu.

**6.** Nasze wspólnoty są powołane do wspólnego życia i – na ile to możliwe – do dawania wspólnego świadectwa i współdziałania na rzecz przyszłego pojednania. Wspólna podstawa, którą dzielimy, zobowiązuje nas do otwartej postawy wobec siebie i do dążenia do tej wspólnoty, do której chciałby nas prowadzić Duch Święty. Każda wspólnota jest w swoim sumieniu zobowiązana do dania świadectwa o tym, jak rozumie Ewangelię, Kościół i wzajemną relację między nimi, ale jednocześnie jest też zobowiązana do składania tego świadectwa w dialogu i we wzajemnej pomocy. Artykułowanie naszych różnych stanowisk w miłości łączy się dla nas z wyzwaniem do okazywania większej wierności Jezusowi Chrystusowi.

<sup>2</sup> Tekst w: H. Meyer, L. Vischer (red.), *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, New York-Geneva 1984, 277-306.

7. Raport przedstawia wyniki naszego dialogu w czterech rozdziałach. Rozdział 1 nawiązuje do Reformacji XVI wieku i ukazuje szczegółowo drogę, jaką od tego czasu obrała każda wspólnota. Nowe otwarcie, jakie dokonało się dzięki kontaktom ekumenicznym, pomogło nam dojrzeć dzieje każdego z nas w nowych perspektywach i wyjaśnić nasze dzisiejsze stosunki. Możliwa jest teraz nowa ocena naszej wspólnej podstawy i naszych rozbieżności; coraz bardziej zbliżamy się do siebie, dzięki czemu będzie nas stać na wspólne napisanie naszych oddzielnych dziejów.

8. Fakt istnienia wspólnej podstawy stwarza nam możliwość przedyskutowania tego, co pozostaje sporne. Jej treść wymaga szczegółowego rozważenia. Rozdział 2 stara się wykonać to zadanie. W centrum tego rozdziału znajdują się dwa obszary fundamentalnej zgodności poglądów: to że nasz Pan Jezus Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem oraz że otrzymujemy usprawiedliwienie z łaski przez wiarę. Z tego wynika, że również wyznajemy wspólnie, iż Kościół jest wspólnotą wszystkich, którzy zostają powołani, wybawieni i uświęceni przez jedynego Pośrednika.

9. W tej fazie dialogu nie dążymy do kompletnej eklezjologii. Jednak wydawało nam się, że rzeczą szczególnie ważną jest rozważenie stosunku między Ewangelią a Kościołem w ich roli służebnej i instrumentalnej. Rozdział 3 podejmuje tę kwestię i zajmuje się nią w oparciu o szereg tematów: Kościół jako *creatura verbi* a Kościół jako sakrament łaski; kontynuacja i dyskontynuacja w dziejach Kościoła; kwestia struktury Kościoła i porządku urzędu posługi. Ukazane zostają pewne konwergencje, a problemy, których nie udało się rozwiązać, będą przedmiotem przyszłych rozważań.

10. I wreszcie rozdział 4 szkicuje pewne drogi wiodące w przyszłość. Nasze Kościoły spotykają się ze sobą na różnych obszarach. W sposób dostosowany do każdorazowej sytuacji możemy /1/ podjąć specyficzne kroki dla pogłębienia naszej już istniejącej wspólnoty; /2/ tak podejść do problemów, że umożliwi nam to pojednanie wspomnień; /3/ znaleźć obszary, na których możemy składać wspólne świadectwo; /4/ zastanowić się nad istotą jedności, której szukamy.

11. Komisja do spraw dialogu przedkłada ten raport swoim zleceniodawcom w nadziei, że doda nam wszystkim otuchy do pracy na rzecz jedności chrześcijan, która – wierzymy – jest wolą Boga.

## Rozdział 1

# KU POJEDNANIU WSPOMNIEŃ

### 1.1 Skąd przychodzimy?

**12.** Skąd przychodzą nasze wspólnoty? Jakimi poszły drogami w przeciągu 450 lat – razem i oddzielnie, w interakcji, reakcji i idąc odrębnymi drogami – aby dojść do miejsca, w którym się dzisiaj znajdują? Pierwszy rozdział relacjonuje dzieje wzajemnych stosunków, które napisała każda z delegacji po przeprowadzonej konsultacji, dzieje widziane przez nas teraz po pięciu latach dialogu.

**13.** Dzisiaj, u schyłku 20. stulecia, nasze Kościoły nie są tym samym partnerem dialogu, jakim były jeszcze pokolenie wcześniej, nie wspominając już sytuacji w XVI wieku. W przeszłości mieliśmy skłonność czytać naszą historię zarówno selektywnie jak również polemicznie. W pewnej mierze czynimy to jeszcze dzisiaj. Wydarzenia, które miały decydujące znaczenie dla naszego życia, oglądamy przez krzywe konfesyjne zwierciadło. Dzisiejsza rzeczywistość naszych Kościołów jest interpretowana i usprawiedliwiana przez taki sposób odczytywania przeszłości. Jednak rodzi się w nas zdolność przekraczania tych ograniczeń /a/ przez to, że wykorzystujemy wspólnie wyniki obiektywnych badań naukowych i /b/ prze dialog, który nasze Kościoły prowadziły ze sobą podczas tej konsultacji i w innych miejscach.

**14.** Współczesne badania historyczne umożliwiły nie tylko nowy ogląd ról, jakie odegraliśmy w okresie Reformacji i w jej następstwie. Umożliwiają nam one również osiągnięcie poważnej zgodności poglądów w sprawie źródeł, metod badawczych i podstaw do wyciągania odpowiednich wniosków końcowych. Nowa miara obiektywizmu stała się możliwa. Jeśli w sposób nieunikniony stale jeszcze interpretujemy i wybieramy, wówczas mamy przynajmniej świadomość, że to czynimy i co oznacza fakt, gdy dążymy do jeszcze większego obiektywizmu i bardziej zrównoważonej oceny.

**15.** Metoda użyta w obecnym dialogu pogłębiła także nasze wspólne rozumienie historii. Najpierw przygotowaliśmy oddzielnie projekty poszczególnych części tego rozdziału. Wspólnie czytając i rewidując te projekty, uczyliśmy się jedni od drugich i modyfikowaliśmy to, cośmy napisali. Przypomniano nam, że nasi przodkowie przez stulecia często błędnie rozumieli intencje i język drugiej strony. Nauczyliśmy się, że o naszych dziejach decydowała niekiedy akcja i nastę-

pująca po niej reakcja, lecz że kiedy indziej podążaliśmy oddzielnymi drogami. Niekiedy ostro dyskutowaliśmy ze sobą i przy tej okazji odczuwaliśmy niektóre napiętności, które poddyktowały przebieg wydarzeń historycznych i które w pewnym sensie wpływają na nas jeszcze dzisiaj.

**16.** To wszystko doprowadziło do pewnej nowej oceny przeszłości. Rozpoczęliśmy proces rozwiewania szerzonych o sobie mitów i usuwania nieporozumień. Po osiągnięciu tego etapu musimy, jak ukazuje to wniosek końcowy, kroczyć dalej ku pojednaniu wspomnień, co umożliwi nam jedno wspólne rozumienie przeszłości a nie jej dwa różne ujęcia.

## **1.2 Perspektywa reformowana**

### **1.2.1 Eklezjologiczne życzenia reformatorów**

**17.** Reformacja XVI wieku była odpowiedzią na rozpowszechnione żądanie ogólnej odnowy Kościoła i społeczeństwa. To żądanie dało się słyszeć już znacznie wcześniej: w XIV i XV stuleciu stało się bardziej uporczywe, doprowadziło do pojawienia się wspólnot reformowanych jak waldensi i husyci oraz do odpowiednich wystąpień na soborach Kościoła. W XVI wieku doprowadziło ostatecznie do utworzenia wielkich Kościołów protestanckich w różnych częściach Europy. Tak więc jedność średniowiecznego Kościoła zachodniego została rozbita nie tylko przez oddzielenie się Kościołów protestanckich od Stolicy Apostolskiej, lecz także przez fakt, że Reformacja składała się z wielu ruchów reformy, które pojawiały się w różnych momentach i w różnych miejscach, będąc często w konflikcie ze sobą, i które doprowadziły do powstania różnych wspólnot i grup konfesyjnych, które dzisiaj znamy.

**18.** Chociaż Kościoły reformowane uważały się za ruch inny niż Reformacja luteraska w Niemczech, to jednak dzieliły z nią te same fundamentalne przekonania: podkreślały, że Jezus Chrystus jest jedyną Głową Kościoła; że orędzie Ewangelii musi być słyszane i zwiastowane jako jedyne Słowo Boże, gdyż tylko ono przyczynia się do powstania autentycznej wiary; że praktykę i instytucje Kościoła trzeba uporządkować na nowo zgodnie ze Słowem Bożym objawionym w Piśmie Świętym. We wszystkich tych działaniach nie było intencji tworzenia „nowego” Kościoła. Cel polegał na zreformowaniu Kościoła w posłuszeństwie wobec woli Bożej objawionej w Jego Słowie, przywróceniu „prawdziwego oblicza Kościoła” i, jako konieczny element tego procesu, na rezygnacji z nauk, instytucji i praktyk, które – jak uważano – zniekształciły orędzie Ewangelii oraz zaciemiły prawdziwą istotę i powołanie Kościoła. Z wielu złożonych przyczyn wyłoniły się z tego nowe formy organizacyjne Kościołów – formy bardzo rozgałęzione pod względem społecznym, politycznym i ekonomicznym, które z jednej strony

charakteryzowały się nową wizją powołania i misji Kościoła, z drugiej zaś odrzuceniem dużej części tego, co wskutek rozwoju powstało we wcześniejszych stuleciach.

**19.** Główne wypowiedzi wczesnej eklezjologii reformowanej dotyczyły następujących kwestii:

- jedności i powszechności jednego prawdziwego Kościoła, do którego należą ci, których powołał lub powoła Bóg w Jezusie Chrystusie;
- autorytetu Jezusa Chrystusa, który kieruje Kościołem przez Słowo w mocy swego Ducha;
- identyfikacji autentycznego „Kościoła widzialnego” przez powołanie się na prawdziwe głoszenie Słowa oraz właściwe sprawowanie dwóch sakramentów Pana, chrztu i Wieczery Pańskiej;
- znaczenia właściwego porządku kościelnego, którego ośrodek stanowi urząd posługi Słowa i Sakramentu, i paralelnie do tego nadzór sprawowany przez starszych, którzy ze sługami Słowa dzielą się odpowiedzialnością za kierowanie sprawami Kościoła.

**20.** W konsekwencji tych stwierdzeń reformatorzy odrzucili w życiu Kościoła to wszystko, co według ich rozumienia zaciemniało jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa i co zdawało się nadawać Kościołowi wyolbrzymioną rolę obok Niego. Nacisk, jaki wskutek kontrowersji położono na autorytecie Kościoła i jego hierarchii doprowadził ich do zakwestionowania wartości sukcesji biskupiej jako wyrazu ciągłości Kościoła w prawdzie apostoelskiej przez stulecia. Szczególnie odrzucali takie nauki, jak:

- powoływanie się na tradycję Kościoła jako autorytet dorównujący Pismu Świętemu lub stanowiącą wraz z nim jego część składową;
- uniwersalny autorytet papieża;
- roszczenie, jakoby sobory Kościoła stanowiły nieomylny autorytet nauczający;
- kanoniczne rozróżnienie między urzędem biskupa a jakimkolwiek innym sługą Słowa i Sakramentu.

### **1.2.2 Powstanie i rozwój Kościołów reformowanych**

**21.** Można sobie dobrze wyobrazić, że wiele, a może nawet wszystkie cele reformatorów mogły się urzeczywistnić bez podziału Kościoła zachodniego na różne tradycje konfesyjne. Ich cele i dążenia mogły z upływem czasu zostać przyjęte przez cały Kościół oraz osiągnąć swoje spełnienie w szeroko pojętej, zjednoczonej Reformacji. W rzeczywistości jednak do tego nie doszło. Kierownictwo Kościoła zachodniego nie było generalnie przygotowane do tego, aby zaakceptować zmiany w doktrynie, porządku kościelnym i praktyce, do których dążyli reformatorzy. Reformatorzy ze swej strony byli przekonani, że stawka jest

wysoka, gdyż chodzi o posłuszeństwo wobec Boga i prawdy Ewangelii; sprzeciw interpretowali oni jako niechęć wobec nawrócenia i odnowy. Poza tym proces reformy dokonywał się w różnym tempie, przyjmując różny kształt w różnych środowiskach lokalnych i narodowych. Rezultatem był podział i często wzajemne wykluczanie się nawet wśród Kościołów reformacyjnych.

**22.** Tutaj jak i w późniejszym rozwoju Kościołów reformowanych istotną rolę odegrały takie czynniki, jak geografia, polityka, rozwój społeczny i ekonomiczny. Reformacja miała miejsce w okresie radykalnego przełomu intelektualnego, kulturowego i politycznego, który nieodwracalnie zmienił oblicze Europy i ugotował drogę nadejściu współczesnego świata. Powstające Kościoły reformowane XVI stulecia miały wpływ na te szerzej pojęte ruchy i zostały też ze swej strony przez nie ukształtowane. Kraje znajdujące się pod największym wpływem teologii reformowanej odgrywały wiodącą rolę wśród tych, w których w XVI i XVII stuleciu – na dobre lub na złe – wspierano załóżki współczesnej demokracji, rozwinęły się nowe formy porządku ekonomicznego, pierwszy etap rozkwitu osiągnęło autonomiczne przyrodoznawstwo oraz coraz silniej i natarczywiej rozbrzmiewało żądanie tolerancji religijnej. Gdzie uzyskiwał wpływ reformowany etos, tam rozwijał się handel, rzucane było wyzwanie despotyzmowi, pojawiały się impulsy sprzyjające parlamentarnej formie rządów oraz dochodziło w dużej mierze do wzmocnienia świadomości narodowej.

**23.** W trakcie tych przemian okazało się jednak, że Kościoły reformowane same mogły paść ofiarą wielu tych błędów, które same krytykowały w Kościele rzymskokatolickim. Niekiedy legitymizowały one ciemności systemy, popadały w klerikalizm i stawały się coraz bardziej nietolerancyjne wobec poglądów głoszonych przez mniejszość. Niekiedy ponosiły winę za potępienia, spalenia i wygnania, np. w odniesieniu do nowochrześcijańców (anabaptystów) w Szwajcarii, a więc za działania, które w wielu przypadkach w sposób typowy były uwarunkowane czasowo, ale z tego powodu nie mogą być usprawiedliwione. Reformowani mieli też niekiedy skłonność do różnych form narodowego szowinizmu, kolonializmu i rasizmu. Niekiedy krytyka ich przeciwników (a szczególnie papieża) była nieokiełznana, tak trzeba powiedzieć nawet uwzględniając epokę, w której oszczercza mowa była na porządku dziennym.

**24.** Twierdzi się, że dziedzictwo i wpływ myśli reformowanej, obok myśli renesansu i późnego humanizmu, w istotny sposób przyczyniły się do powstania nowożytnej kultury zachodniej. Mniejsza zgoda istnieje w odniesieniu do charakteru tego wpływu tworzącego nowożytność. Twierdzi się, że Reformacja pod wieloma względami była bardziej zjawiskiem średniowiecznym niż nowożytnym, a mimo to zapoczątkowała procesy, które miały daleko sięgający wpływ. Nawet Oświecenie XVIII wieku może uchodzić słusznie za ruch, który zawdzięcza wiele tym impulsom, chociaż w przeważnie zeświecczonej formie; w podobny spo-



sób można widzieć pojawienie się nowożytnej krytyki biblijnej w XVIII stuleciu i jej szybki rozwój od XIX stulecia.

**25.** Kościoły reformowane nie mogły uniknąć ze swej strony tych wszystkich bezpośrednich i pośrednich wpływów Renesansu i Reformacji. Trzeba przyznać, że – szczególnie do połowy XIX stulecia, ale niekiedy też dłużej – charakteryzowała je tendencja do coraz dalszych podziałów w zasadniczych kwestiach teologicznych i eklezjologicznych. Skłonność tę pogłębił jeszcze racjonalizm w kształceniu tendencji do wciągania teologii w systemy ściśle dedukcyjne. Niekiedy racjonalizm w niektórych Kościołach reformowanych przyczyniał się do powstania ruchów, które nawet kwestionowały takie podstawowe przekonania dogmatyczne, jak Trójca Święta i boskość Jezusa Chrystusa. Dalsze źródło różnic tkwiło w różnych poglądach na właściwy porządek kościelny, czy na przykład kierownictwo Kościoła ma mieć charakter synodalny, kongregacyjny lub episkopalny.

**26.** Rodzina Kościołów reformowanych stale wzrastała i poszerzała się aż do czasów współczesnych. Rozrost rodziny reformowanej ma w pierwszym rzędzie przyczynę w ruchu misyjnym dwóch ostatnich stuleci. W 1875 r. powstał Światowy Alians Kościołów Reformowanych jako miejsce spotkań światowej rodziny Kościołów reformowanych i presbiteriańskich. W 1970 r. Alians został poszerzony przez włączenie do niego również Kościołów kongregacyjnych. Alians liczy dzisiaj 170 Kościołów członkowskich. Większość tych Kościołów znajduje się w Azji, Afryce, Ameryce Łacińskiej i na Pacyfiku. Poza tym ostatnie stulecie było świadkiem znaczących wysiłków zmierzających do ponownych zjednoczeń w obrębie rodziny reformowanej, a po roku 1918 różne Kościoły reformowane utworzyły unie przekraczające granice konfesyjne. Wśród Kościołów członkowskich Aliansu istnieje też dzisiaj 16 Kościołów unijnych, poczynając od Kościoła Ewangelickiego Braci Czeskich (1918) aż po Zjednoczony Kościół Reformowany w Zjednoczonym Królestwie (1981). Jednocześnie Alians w coraz większej mierze uświadomił sobie potrzebę dążenia do coraz pełniejszej jedności ekumenicznej. Zważając na trwałe dziedzictwo Reformacji, Alians pamięta jednocześnie o wspólnym powołaniu wszystkich chrześcijan dzisiaj do wyznawania i trzymania się tego, z czym wszyscy czują się związani i w co wszyscy wierzą; chodzi tu o Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie, który *jest jedynym Słowem Boga. Tylko Jego powinniśmy słuchać, tylko Jemu powinniśmy ufać i być posłuszni zarówno w życiu, jak i wobec śmierci* („Barmeńska Deklaracja Teologiczna” z 1934 r.).

**27.** Wykonując swoje teologiczne zadanie Światowy Alians Kościołów Reformowanych sięga do tych źródeł, które dostarczyła bogata tradycja teologii reformowanej przez stulecia, poczynając od Zwingliego i Kalwina oraz innych współczesnych im reformatorów aż po takie postaci z niedawnej przeszłości, jak Karl Barth, Josef Hromadka i Reinhold Niebuhr. Alians czuje się także związany z dziedzictwem świadectwa, składanego od XVI wieku w oparciu o pisma wyzna-

niowe Kościołów reformowanych, dąży też do wiernego kontynuowania tego świadectwa w dzisiejszych czasach. Nie czyni tego jednak w duchu wąsko pojętego tradycjonalistycznego konfesjonalizmu reformowanego. Zajmuje raczej otwartą postawę ekumeniczną i stara się reagować na współczesne i przyszłe wyzwania o charakterze społecznym, kulturowym i etycznym. Wkład teologii reformowanej do życia kościelnego dziś nie polega po prostu na zachowaniu tradycji teologicznych lub utrzymaniu instytucji kościelnych ze względu na nie same, lecz na byciu, jak powiada Karl Barth, *skromną, wolną, krytyczną i radosną nauką* (por. „Einführung in die Evangelische Theologie”, 1. Vorlesung), która bada rzeczywistość Boga w relacji do nas ludzi jako jednostek i jako wspólnoty w świetle Jezusa Chrystusa, Emanuela, *Boga z nami*.

### 1.2.3 Współczesne postawy reformowane wobec Kościoła rzymskokatolickiego

**28.** Przed Drugim Soborem Watykańskim, nie bacząc na godne uwagi wyjątki, ogólny pogląd reformowany był taki, iż Kościół rzymskokatolicki nie ustosunkował się do rzeczywistego wyzwania Reformacji i pozostał w istocie Kościołem „nie zreformowanym”. To przekonanie w czasach nowożytnych na płaszczyźnie doktryny znalazło potwierdzenie przez ogłoszenie dogmatów o nieomyślności papieża (1870), niepokalanym poczęciu Marii (1854) i jej cieleśnym wniebowzięciu (1950). Na obszarze praktycznym to samo przekonanie wyrażało się doświadczeniem mniejszości reformowanych w krajach zdominowanych przez katolicyzm rzymski. Aż do dnia dzisiejszego pamięć o prześladowaniach mniejszości reformowanych odgrywa ważną rolę. Odrębny w dużej mierze rozwój obu tradycji kościelnych – nawet wówczas, gdy w tym samym kraju dokonywał się paralelnie ku sobie – przyczyniał się wśród chrześcijan i Kościołów reformowanych do wzrostu skłonności traktowania Kościoła rzymskokatolickiego w świetle jego reakcji na Reformację oraz do wzmocnienia negatywnych postaw wobec rzymskokatolickiego nauczania, pobożności i praktyki.

**29.** Oznaki zmiany tej perspektywy pojawiły się po raz pierwszy w XIX stuleciu, pozostały jednak zjawiskiem sporadycznym. W XX stuleciu zacieśniły się kontakty i ujawniło się pragnienie nowego wzajemnego zrozumienia, co było w dużej mierze skutkiem aktywnej roli, jaką wiele Kościołów reformowanych odgrywało w ruchu ekumenicznym od początku jego istnienia. Ale rzeczywista i zasadniczo nowa atmosfera między Kościołami reformowanymi a Kościołem rzymskokatolickim zaczęła się szerzyć od pontyfikatu Jana XXIII i wydarzeń związanych z Drugim Soborem Watykańskim. Obecność obserwatorów reformowanych na soborze i potem przy innych okazjach, doświadczenie ekumenicznego kontaktu, wspólne działanie, nabożeństwo i dialog na różnych płaszczyznach, od wspólnot lokalnych po komisje międzynarodowe, jak również kooperacja i współpraca między uczonymi reformowanymi i katolickimi w dziedzinie teologii

egzegetycznej, historycznej, systematycznej i praktycznej – wszystko to przyczyniło się do zniwelowania nieporozumień i odrzucenia wypaczonego obrazu współczesnej rzeczywistości Kościoła rzymskokatolickiego. Dokonujące się przemiany w sposób szczególny pomogły reformowanym docenić powagę, z jaką Kościół rzymskokatolicki umieścił Słowo Boże w centrum swego życia, w tym także w nowej reformie liturgicznej.

**30.** Ogólnie można dzisiaj powiedzieć, że w ostatnich dziesięcioleciach miał miejsce proces nowego oszacowania i nowej oceny Kościoła rzymskokatolickiego pośród Kościołów reformowanych, aczkolwiek nie następował on wszędzie w tym samym tempie. W łonie rodziny reformowanej istnieją tacy, których postawa wobec Kościoła rzymskokatolickiego pozostaje w istocie negatywna: u jednych wynika to z przekonania, że obecne przemiany w Kościele rzymskokatolickim nie dotknęły w rzeczywistości zagadnień postawionych przez Reformację, u drugich decydujące znaczenie ma fakt, że w dużej mierze nie reagują oni na współcześnie nawiązywane kontakty ekumeniczne, które nie są dla nich ani wyzwaniem, ani zachętą do przemyślenia tradycyjnej postawy. Jest to jednak tylko część obrazu. Inne środowiska tradycji reformowanej podjęły trud nowej konstruktywnej i krytycznej oceny zarówno współczesnego nauczania i praktyki Kościoła rzymskokatolickiego jak również klasycznych kwestii spornych.

**31.** Po stronie reformowanej wzrasta przekonanie, że chociaż z przyczyn teologicznych i historycznych konieczna była w swoim czasie Reformacja, to jednak nie należało akceptować podziału Kościoła jako ostatniego słowa; że w każdym razie jest rzeczą jednostronną czytanie dziejów przeszłych w ten sposób, jak gdyby cała prawda znajdowała się po stronie reformatorów a w ogóle nie po stronie ich krytyków i oponentów w obozie rzymskokatolickim; że zarówno w najbliższej jak i niedawnej przeszłości istniało wiele pozytywnych zjawisk również w Kościele rzymskokatolickim; że w dzisiejszej sytuacji pojawiają się nowe wyzwania dla chrześcijańskiego świadectwa i służby, na które w miarę możliwości powinno się reagować wspólnie a nie oddzielnie; i – może najważniejsza ze wszystkich spraw – że chrześcijanie reformowani, wraz ze swymi odłączonymi braćmi i siostrami wyznania rzymskokatolickiego, są powołani do poszukiwania jedności, której Chrystus chce dla swojego Kościoła, i to zarówno w odniesieniu do współczesnego świadectwa jak również w odniesieniu do tradycji leżących u podstaw rozbieżności poglądów. Dialog teologiczny, wspólne grupy robocze, które zajmują się zagadnieniami doktryny i etyki, jak i programy wspólnych akcji, podjęte w ostatnich latach przez Kościoły reformowane wspólnie z Kościołem rzymskokatolickim – to wszystko odzwierciedla ten nowy klimat, świadczy o nowej i bardziej pozytywnej ocenie Kościoła rzymskokatolickiego jako ekumenicznego partnera oraz podtrzymuje nadzieję na dalszy wzrost wzajemnego zrozumienia w przyszłości.

**32.** Nie powinno to oznaczać, że między Kościołami reformowanymi a Kościołem rzymskokatolickim zostały rozwiązane wszystkie problemy, ale że szukanie rozwiązań jest w toku i że wspólnie zajmują się nim obie strony. Kwestia, która wymaga szczególnego rozważenia, brzmi: czy nasze obie tradycje, tak jak to miało miejsce w XVI stuleciu, musimy widzieć jeszcze jako te, które wzajemnie się wykluczają? A może trzeba je widzieć raczej jako tradycje zdolne do pojednania? Czy moglibyśmy się uznać wzajemnie za partnerów podczas poszukiwania pełnej wspólnoty? Te poszukiwania mogłyby nas doprowadzić do odkrycia w obu naszych tradycjach wzajemnie uzupełniających się aspektów, wiązać szacunek dla pytań i przekonań reformatorów z uznaniem tego, że Kościoły reformowane mogą się czegoś także nauczyć od Kościoła rzymskokatolickiego i mogą też uświadamiać, że chrześcijanie reformowani i rzymskokatolicyce potrzebują się wzajemnie w ich wzajemnym wysiłku okazania większej wierności wobec Ewangelii. Ci, którzy zaczęli myśleć w ten sposób, próbują połączyć swoje dziedzictwo potomków Reformacji z doświadczeniem wspólnoty braci i siostr z Kościoła rzymskokatolickiego oraz uczyć się od nich. Pytają: czy nasza wspólna wiara potrafi włączyć kwestie, które nas podzieliły i częściowo jeszcze dzielą, w szerszy horyzont pojednania?

### **1.3 Perspektywa rzymskokatolicka**

#### **1.3.1 Dążenia eklezjologiczne i reformistyczne katolików rzymskich w okresie Reformacji**

**33.** W jakiej sytuacji znajdował się Kościół zachodni w przeddzień Reformacji? Współcześni, podobnie jak późniejsi historycy, dostrzegli wiele zjawisk godnych krytyki. W rzeczywistości jedną z najbardziej charakterystycznych właściwości tego stulecia była gwałtowność jego retoryki przeciw pewnym nadużyciom. Oczywiście podejmowano wysiłki na rzecz poprawy istniejącego stanu rzeczy. W sposób nagły i systematyczny podjęto reformę w Kościele katolickim dopiero jednak wówczas, gdy zajął się nią Sobór Trydencki (1545-1563). Lecz w tym momencie Reformacja protestancka była już umocniona i znajdowała się w ofensywie.

**34.** Szczególnie piętnowano w owym czasie korupcję jak również polityczne i militarne uwikłania niektórych papieży i członków kurii; nieobecność biskupów w ich diecezjach, ich często ostentacyjne bogactwo i zaniedbywanie obowiązków duszpasterskich; niewiedzę wielu członków niższego kleru; gorszące często życie członków kleru, w tym również biskupów i niektórych papieży; niezbyt krzepiącą rywalizację między zakonami religijnymi; nadużycia duszpasterskie oparte na wprowadzającym w błąd nauczaniu o skuteczności pewnych rytów i rytuałów; błahą i jałową spekulacją teologiczną na uniwersytetach oraz występowanie tych sa-

nych niedostatków na ambonie; brak jakiegokolwiek zorganizowanej katechezy świeckich; pobożność ludową, która w dużej mierze opierała się na zabobonnych praktykach. Osąd Kościoła bezpośrednio przed Reformacją był więc surowy – i to słusznie.

**35.** Dążenia do reformy pozostały sporadyczne, nieskoordynowane i ograniczone do pewnych segmentów społeczeństwa. Pośród tych wysiłków istniał ruch obserwantów w zakonach żebraczych, którzy starali się przywrócić prostotę pierwotnej inspiracji. Ponadto około roku 1517 w Hiszpanii była w toku reforma kleru diecezjalnego. Ruch humanistyczny zachęcał do reformy teologii i urzędu, która bezpośrednio miała zależeć od tekstów biblijnych; opowiadał się on za reformą kształcenia zarówno kleru jak i świeckich, proponując ideał pobożności opartej na pogłębieniu życia wewnętrznego i prostocie praktyk religijnych. We wczesnych stadiach Reformacji ta wymagająca szybkich rozstrzygnięć sytuacja odzwierciedlała się także w próbach papieża Hadriana VI (1522-23) zmierzających do zreformowania kurii i innych segmentów życia kościelnego. Szczególna gwałtowność, z jaką piętnowano nadużycia w pewnych obszarach życia Kościoła i społeczeństwa, jest poza tym dowodem istnienia wzmożonych odczuć religijnych. Z tej perspektywy trzeba patrzeć na wielkie postaci Reformacji jak również katolickiej reformy jako na produkt dążeń owego stulecia, w którym się urodzili. W tym sensie są oni związani z tymi dążeniami jak i wzajemnie ze sobą.

**36.** Jak więc możemy wyjaśnić sprzeciw, na jaki natknęły się propozycje reformatorów, Lutra, Zwingliego i Kalwina? Właśnie w tym punkcie objawia się brak ciągłości z wcześniejszymi dążeniami do reformy. Podczas gdy te wcześniejsze wysiłki dotyczyły dyscypliny, edukacji, praktyki pastoralnej i podobnych spraw, Luter, a później Zwingli i Kalwin, nawiązywał najpierw i przede wszystkim do nauki. Wielu ludzi – nie tylko teologów – było takim postawieniem spraw zaskoczonych i nie okazywało chęci zaakceptowania tego nagłego zwrotu ku reformie nauki, a przede wszystkim podkreślanej przez Lutra nauki o usprawiedliwieniu. Byli oni wzburzeni wnioskiem, że Kościół znajdował się przez stulecia w błędzie co do prawdziwego znaczenia Ewangelii. Poza tym „przypadek Lutra” uwikłał się wnet w gąszcz rywalizacji osobistych i teologicznych oraz polityki cesarsko-papieskiej, tak że w sposób tragiczny i niemal bezpowrotny utrudnione było od samego początku bezstronne postępowanie i ów spokój, które są wymagane w odniesieniu do posłuszeństwa wobec Ducha. Praktycznie w tym samym momencie po obu stronach zaczęła dominować w dyskusjach teologicznych retoryka ze skłonnością do ubliżania.

**37.** W takiej atmosferze postulaty i propozycje reformatorów były często niewłaściwie rozumiane przez katolików, a potem również często przedstawiane w karykaturalnej formie. Bezpośredni dostęp do ich pism był w najlepszym przypadku możliwy tylko częściowo, w najgorszym przypadku był nawet uważany za niepotrzebny. To oznaczało, że niemal bez wyjątku nie zdołano pojąć, iż dla re-

formatorów usprawiedliwienie było zagadnieniem centralnym i ściśle związanym z Ewangelią. Bardzo mało katolików rozumiało naprawdę, że tym, o co chodziło reformatorom, nie była po prostu ta lub inna nauka, praktyka lub instytucja, lecz sama Ewangelia. Tak więc katolicy w dalszym ciągu rozumieli „reformę” w znaczeniu przedreformacyjnym, tzn. jako dotyczącą zagadnień dyscypliny i duszpašterstwa w tradycyjnej formie. Zajmowanie się Reformacją rozumieli jako odrzucenie jej „błędów doktrynalnych”.

**38.** W kręgach katolickich uwaga skupiała się bardziej lub mniej bezpośrednio na zagadnieniach eklezjologicznych. W okresie poprzedzającym Reformację refleksja na temat Kościoła dzieliła się na dwa główne ujęcia. Pierwsze obejmowało dzieła polemiczne i apologetyczne, które zajmowały się porządkiem kościelnym i były rezultatem sporów między papieżem z jednej strony a biskupami lub przywódcami świeckimi z drugiej. Sposób argumentacji był jurystyczny i polityczny. Dzieła, które dostarczały gotową, aczkolwiek pod względem teologicznym i biblijnym niedostateczną obronę pewnych instytucji kościelnych, potem zostały wykorzystane przeciw reformatorom.

**39.** Druga ujęcie obejmowało założenia, które we właściwym znaczeniu miały charakter teologiczny, jednak w daleko mniej systematyczny sposób były elementem składowym piśmiennictwa i praktyki. Założenia te były jednak głęboko zakorzenione w myśleniu wielu ludzi, przeto trzeba je uwzględnić, jeśli chcemy zrozumieć katolicki sprzeciw wobec Reformacji. Niektóre z tych założeń i wyciągnięte z nich ostateczne wnioski miały następujące brzmienie:

– Chrystus założył Kościół i zbudował go na apostołach; są oni podstawą urzędu biskupiego i autorytetu w Kościele. W ramach tego porządku biskup Rzymu posiadał więcej niż prymat honorowy, także gdy wiele dyskutowano nad istotą, zasięgiem i funkcją tego prymatu.

Toteż propozycje reformatorów dotyczące porządku kościelnego jawiły się jako atak na apostołską podstawę Kościoła.

– Chrystus obiecał Kościołowi jedność. Ogólna zgoda w doktrynie, trwająca przez stulecia, była potwierdzeniem autentyczności działania Ducha Świętego i znakiem nieomyłnej obecności Chrystusa w Kościele.

Toteż zamieszanie towarzyszące Reformacji oraz konflikt między niektórymi z reformatorów uważano za pozytywny dowód na to, że Duch Boży nie rozwijał wśród nich działalności.

– Chociaż Kościół żył pod władzą Pisma Świętego, to chronologicznie istniał wcześniej niż pisma Nowego Testamentu, dlatego od najwcześniejszych czasów głosił przekonanie, że jako wspólnota, zwłaszcza zgromadzona na soborze, jest autorytatywnym interpretatorem Słowa Bożego.

W przeciwieństwie do tego reformatorzy przypisywali sami sobie prawo interpretowania Pisma Świętego w sposób, który był sprzeczny z istniejącą tradycją wspólnoty, i można było odnieść wrażenie, że nie dysponują żadnym pełnomoc-

nictwem w zakresie jego interpretacji, pełnomocnictwem opartym z konieczności na wspólności.

– Naczelną odpowiedzialność za sprawy kościelne ponoszą biskupi.

W przeciwieństwie do tego można było odnieść wrażenie, że Luter, Zwingli i reformatorzy angielscy oddają Kościół w ręce książąt i zwierzchności świeckich, tak że zachodziło niebezpieczeństwo, iż Kościół przemieni się w zwykły instrument świeckiej polityki.

### 1.3.2 Sobór w Trydencie i reforma rzymskokatolicka

**40.** W przeciągu niewielu lat po rozpoczęciu Reformacji wielu uświadomiło sobie powagę kryzysu. Mniej oczywiste były środki, jakich należało użyć do skutecznego uporania się z nim. Szczególnie w Niemczech rozległo się jednak wnet wołanie o sobór. Papież Paweł III zwołał Sobór Trydencki w grudniu 1545 roku. Aż do tego momentu – całe pokolenie po ogłoszeniu 95 tez przez Lutra – sytuacja tak się usztywniła i pogorszyła, że pojednanie – po ludzku mówiąc – było niemożliwe. Odpowiedzialność za długie zwlekanie ze zwołaniem soboru przypisać trzeba częściowo skomplikowanej sytuacji politycznej oraz dwuznacznej i niechętnej postawie niektórych przywódców protestanckich, ale głównie trzeba jej szukać w bojaźliwej, chwiejnej i samowystarczalnej polityce papieża Klemensa VII (1523-34). W chwili, gdy Sobór Trydencki rozpoczął pracę, Zwingli już nie żył (1531), Lutrowi pozostało mniej niż rok życia, a inni reformatorzy (jak np. Kalwin) byli już całkowicie przekonani, że Rzym nie miał chęci przeprowadzić głębokiej reformy, której się domagali.

**41.** Losem Soboru w Trydencie było to, że trwał – z długimi przerwami – ponad 18 lat; jego obrady zakończyły się ostatecznie w grudniu 1563 roku. Wiele przyczyn złożyło się na to, że nie powiodły się próby pozyskania protestantów, tak że ostatecznie udział w soborze ograniczył się do katolików. Fakt ten ukazał, że podziały religijne były już głębokie i szeroko rozpowszechnione. W takiej sytuacji przebieg soboru niemal z konieczności przyczynił się do potwierdzenia i zaostrzenia podziałów; podobnie postępowały i nadal będą postępować różne wyznania protestanckie.

**42.** Trydent zajął się zarówno problemami doktryny jak i dyscypliny. Spośród jego dekretów doktrynalnych przedmiotem najgłębszej dyskusji i najpoważniejszych badań był Dekret o usprawiedliwieniu, który został zaaprobowany w roku 1547. Główni autorzy dekretu z największą powagą potraktowali skargę Lutra i innych, że Kościół w swojej rzeczywistej praktyce głosił pelagiańską naukę o usprawiedliwieniu. Podjęto wszelki wysiłek, aby uniknąć sformułowań, którym można było zarzucić tę herezję, jednak z godną uwagi troskliwością postarano się też o to, aby w wydarzeniu zbawczym – obok nadrzędności łaski – podkreślić pewien stopień odpowiedzialności ludzkiej. W innych dekretach o charakterze

doktrynalnym Trydent poświęcił szczególną uwagę sakramentom, gdyż zauważono, że właśnie one stały się przedmiotem ostrej krytyki.

**43.** Sobór Trydencki był ożywiony przekonaniem, że znajdował się pod szczególnym przewodnictwem Ducha Świętego i sam uważał się za szczególne narzędzie trwałej działalności Chrystusa w Kościele. Silniej niż jakkolwiek z wcześniejszych soborów Trydent wyraźnie podkreślił kontynuację w praktyce, nauce i strukturze Kościoła wobec epoki apostołskiej. To podkreślenie stanowiło przeszkodę dla poważnego rozważenia większości zmian, jakie reformatorzy na podstawie lektury Nowego Testamentu uznali za niezbędne. Na soborze uznano za rzecz oczywistą pewną wzajemność Słowa i Kościoła, która jest dana i poświadczona zarówno w pierwotnym jak i współczesnym Kościele. Sobór, inaczej niż reformatorzy, przyznał autorytet apostołski pewnym „tradycjom”, aczkolwiek powstrzymał się przed sporządzeniem ich listy.

**44.** Trydent, co jest godne uwagi, dbał o to, aby nie potępić żadnego stanowiska doktrynalnego „teologów katolickich”, i chociaż nigdy nie wymieniał po imieniu żadnego reformatora, potępiał to, co w jego przekonaniu było protestanckim błędowierstwem. Dekrety soboru trzeba więc interpretować bardzo ostrożnie. Z wielu przyczyn, również z powodu pluralizmu poglądów, Trydent nie złożył praktycznie żadnej bezpośredniej i wyraźnej deklaracji wobec szalejących wówczas dysput eklezjologicznych. Mimo to sam fakt, że sobór się odbył, już był wyrazem samozrozumienia Kościoła.

**45.** W „dekretach reformy” Trydent wypowiedział swoje założenia w ogólnych pojęciach prawnych. Jednak zamiarem tych dekretów było przyczynienie się do poprawy sprawowania urzędu i skuteczności duszpasterstwa. Trydent potwierdzając tradycyjne struktury, niektóre z nich zdefiniował jednak w nowy sposób. Być może najdalej idącą, choć prezentowaną w sposób ukryty, nową definicją eklezjologiczną w okresie soboru i w owym czasie była ta, która powiadała, że Kościół jest w pierwszym rzędzie instytucją pastoralną. Szczególnym dążeniem Trydentu było skłonienie biskupów do właściwie pastoralnego pojmowania swojego urzędu. Jako główne zadanie wyznaczył im głoszenie Słowa Bożego; było to zadanie, które z największą powagą podjęło wielu biskupów okresu po-trydenckiego, którzy szli za przykładem, danym im przez Karola Boromeusza i innych.

**46.** Chociaż Trydent przywiązywał największe znaczenie do odpowiedzialności biskupów za zwiastowanie Słowa Bożego (por. Sessio XXIV, 11 listopada 1563, can. IV De Reformatione: COD [1973] 763), to nauka o sakramencie święceń, promulgowana kilka miesięcy wcześniej w tymże roku, nie pozostawiała żadnego miejsca służbie Słowa; sobór czynił ogromny wysiłek w obronie nauki o sakramentach (Sessio XXIII, 15 lipca 1563, De Ordine: COD [1973] 742nn.).



Fakt ten ukrywa, co w katolicyzmie faktycznie działo się w owym czasie i przez kilka następnych stuleci. W rzeczywistości posługa Słowa traktowana była poważnie nie tyle z powodu krytyki reformatorów, lecz dlatego, że pod tym względem protestanci i katolicy kierowali się tymi samymi ideałami reformy, mimo że wiele elementów kazania katolickiego nie miało takiego nasycenia biblijnego, jakie mogłoby zadowolić reformowanych.

**47.** Ten rozwój posługi Słowa ilustruje to, że reforma katolicka w XVI i XVII wieku miała zakres znacznie szerszy niż postanowienia Soboru w Trydencie, i że nie można między nimi stawiać znaku równości. Reforma ta, obok wielu innych dążeń, przyczyniła się do ogromnego rozkwitu życia duchowego i pielęgnacji doświadczenia religijnego, rozbudowy programu katechezy, poszerzonych programów szkolnych dla świeckich i kleru, jak i nowych form służby i ewangelizacji. Chociaż reforma w wielu punktach czyniła dodatnie wrażenie, istniały też niepowodzenia i fałszywe kroki. Na przykład liczne wcześniejsze nadużycia, jak praktyki nepotyzmu na dworze papieskim i wielkopański styl życia episkopatu, prawie nie uległy zmianie; różne inkwizycje, posługujące się środkami represji, jak konfiskata własności, banicja i egzekucje, miały skrajnie negatywne skutki. Czytanie Biblii w języku narodowym, aczkolwiek nie zawsze zakazane ludziom świeckim (w przeciwieństwie do tego, co się często twierdzi), podlegało jednak nadzwyczaj surowym obostrzeniom, które w praktyce oddziaływały na świeckich zniechęcająco. Ludzie wykształceni byli w stanie ją czytać po łacinie, jak czynił to kler, lecz ci, którzy chcieli ją czytać w języku narodowym, byli często traktowani z podejrzliwością. Poza tym same dekry doktrynalne i dyscyplinarne Trydentu były często interpretowane rygorystycznie i stronniczo, niezgodnie z intencją samego soboru.

### 1.3.3 Od Trydentu do dzisiaj

**48.** Posłuszeństwo uchwałom trydenckim okazywano w różny sposób, również przez to, że podkreślano szczególnie odmienną poglądów protestantów o Kościele. Gdy na przykład apologety rzymskokatolicy podkreślali znamiona Kościoła – jeden, święty, katolicki i apostołski – wówczas stanowisko katolickie było skierowane ku odrzuceniu twierdzeń eklezjologicznych protestanckich przeciwników, jak i na przedstawienie tego, w co wierzyli na temat Kościoła sami chrześcijanie rzymskokatolicy. Tak więc w przeciwieństwie do zróżnicowanych nurtów protestanckich, chrześcijanie rzymskokatolicy byli zjednoczeni w jednym widzialnym Kościele pod władzą papieża; gdy reformatorzy bronili usprawiedliwienia wyłącznie z wiary, chrześcijanie rzymskokatolicy bronili też roli dobrych uczynków podczas uświęcania (w procesie dochodzenia do świętości) i przywiązywali znaczenie do łaski, która umożliwia godne przyjęcie sakramentów; podczas gdy nowoutworzone Kościoły protestanckie zerwały z sukcesją apostołską Kościoła powszechnego, Kościół rzymskokatolicki zachował trójstop-

niowy urząd apostołowski episkopatu, prezbiteriatu i diakonatu; gdzie reformatorzy zdali się na indywidualną interpretację Pisma św., tam chrześcijanie rzymskokatolicki twierdzili, że stoją na straży pełni nauki katolickiej, którą niezmiennie od czasów Chrystusa przekazywano przez stulecia.

**49.** Taka jednostronna argumentacja (z której po II Soborze Watykańskim zrezygnowali na ogół teolodzy rzymskokatolicki) była – choć nie w przekonaniu protestantów – skuteczna pod względem apologetycznym, gdyż przynajmniej chrześcijanom rzymskokatolickim dawała pewność, iż ich Kościół był jednym i jedynym prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa. Apologeci potrydencki podkreślali też skłonność protestantyzmu do podziałów w przeciwieństwie do jedności organicznej katolicyzmu rzymskiego. W tym samym czasie katolicyzm potrydencki stawał się coraz bardziej jurydyczny w podejściu do wielu zagadnień, a eklezjologia szukała coraz większego oparcia w instytucjach i koncentrowała się na papieństwie.

**50.** Ta eklezjologia „piramidalna”, która powstawała w kontekście rodzącego się nacjonalizmu, otrzymała znaczne wzmocnienie w XIX stuleciu, gdy zarówno prerogatywy duchowe jak i władza polityczna papieża stały się przedmiotem częstych ataków. Wielu eklezjologów pospieszyło zarówno z obroną duchowej niezależności jak i autorytetu nauczającego papieża. Jednocześnie na płaszczyźnie ludu kościelnego papież urósł do rangi symbolu jedności rzymskokatolickiej, a każde jego, nawet najmniej ważne zalecenie stawało się sprawą bezwarunkowego posłuszeństwa. W oczach wielu, zarówno w obrębie jak i poza Kościołem rzymskokatolickim rodziło się wrażenie, że centralizm papieski uległ absolutyzacji przez naukę Pierwszego Soboru Watykańskiego o „Prymacie i nieomylnym autorytecie nauczającym rzymskiego pontifexa”. Wskutek odroczenia obrad soboru krótko po przyjęciu tej uchwały, Vaticanum I nie miało wystarczającej sposobności do włączenia obszerniejszych kwestii eklezjologicznych do schematu *De Ecclesia*; schemat ten, przewidziany do debaty, nie został nigdy przyjęty.

**51.** W rzeczywistości nauka Pierwszego Soboru Watykańskiego jest pod tym względem bardziej zniuansowana niż byli to gotowi uznać jego ultramontańscy zwolennicy lub antypapiescy przeciwnicy. Na przykład Vaticanum I nie nauczało, że *papież jest nieomylny* – jak mówi pogląd pokutujący wśród ludu. Raczej nauczało, że papież, pod dokładnie ustalonymi i ograniczonymi warunkami, może sprawować oficjalnie nieomylność darowaną przez Boga całemu Kościołowi, rozstrzygając kwestie wiary i moralności w imieniu Kościoła powszechnego.

**52.** Pewne siły, które istniały już wówczas, oddziaływały zasadniczo na Kościół katolicki w XX stuleciu, wywierając również wpływ na eklezjologię. Ruchy odnowy w dziedzinie studiów biblijnych, liturgii, teologii, problemów duszpasterskich, ekumenizmu i innych dziedzin utorowały drogę Drugiemu Soborowi Wa-

tykańskiemu (1962-1965). Ulegając też wpływowi ruchu ekumenicznego, bogata prezentacja Kościoła ze strony tego soboru w *Lumen Gentium* różniła się znacznie od apologetycznych metod przeszłości. Koncentrując się nie tylko na aspekcie instytucjonalnym, lecz także na podstawowych przekonaniach biblijnych i patrystycznych w sprawie Kościoła, *Lumen Gentium* podkreślała na nowo – wśród innych tematów – pojęcie Kościoła jako ludu Bożego i jako wspólnoty. Wszyscy członkowie ludu Bożego – powiadano – uczestniczą, aczkolwiek w różny sposób, w życiu Chrystusa oraz w Jego urzędzie jako proroka, kapłana i króla (LG 9-13). Sobór opisał wymiary kolegialności, w jakiej biskupi całego świata żyją we wspólnocie ze sobą i z papieżem, głową kolegium biskupiego. Aczkolwiek sobór powtórzył naukę o prymacie biskupa Rzymu, to jednocześnie podkreślił, że biskupi *sprawują też własną władzę dla dobra swoich wiernych, a także dla dobra całego Kościoła* (LG 22). Sobór podkreślając eklezjologię wspólnoty (*communio*), był również w stanie przedstawić nowe poglądy na temat już istniejących – mimo podziałów – stosunków z członkami innych Kościołów i wspólnot kościelnych; mówiło się tutaj o rzeczywistej, aczkolwiek niedoskonałej wspólnocie, która istnieje w oparciu o chrzest (*Unitatis Redintegratio* 22).

**53.** Jak już zostało ukazane, katolicy zgadzają się z poglądem, że w Kościele XVI stulecia istniała konieczność reformy. Uznają również fakt, że autorytety kościelne nie podjęły reformy, która ewentualnie powstrzymałaby tragiczne podziały, jakie miały miejsce. Jednocześnie jednak Kościół rzymskokatolicki nigdy nie zaakceptował pewnych kroków podjętych przez reformatorów, kroków związanych z oddzieleniem się od wspólnoty rzymskokatolickiej, tak samo nie pogodził się z pewnymi stanowiskami teologicznymi, które rozwinęły się we wspólnotach reformowanych. Te problemy pragnie on wyjaśnić w dialogu z reformowanymi. Różne drogi, na których od XVI stulecia realizowała się reforma i odnowa w łonie Kościoła katolickiego, ukazują, że istniały źródła sił zdolne do przeprowadzenia reformy od wewnątrz. Chociaż Sobór w Trydencie odbył się za późno, aby uniknąć podziałów, przyczynił się on do oczyszczenia nauki katolickiej i wprowadzenia reform, które miały trwałe skutki w Kościele. Powstanie nowych zakonów od XVI do XX stulecia jak również odnowa starszych zakonów dały nowe impulsy działalności misyjnej. Od XVI stulecia dał się zaobserwować wzrost ewangelizacji. Misjonarze katolicy – niekiedy za cenę własnego życia – zanosili Ewangelię do krajów, w których nigdy przedtem jej nie słyszano. W tradycyjnych krajach chrześcijańskich inne grupy podkreślały apostołat służby wobec ubogich i wychowania młodzieży lub odnowę życia kontemplacyjnego. Ruchy związane z życiem duchowym świeckich i akcją katolicką rozkwitły szczególnie w XX stuleciu, paralelnie do ruchów odnowy liturgicznej, biblijnej i pastoralnej. Tego rodzaju przemiany i wiele innych utorowały drogę ważnym reformom i odnowie, do których doszło w Kościele katolickim dzięki Drugiemu Soborowi Watykańskiemu; Kościół dzisiejszy dąży w dalszym ciągu do wypełnienia tego dzieła.

### 1.3.4 Aktualny stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do Kościołów reformowanych

54. Stale wzrastało również doświadczenie ekumeniczne chrześcijan rzymskokatolickich, niekiedy świadomie przez takie inicjatywy, jak Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, a niekiedy z uwagi na okoliczności, jak podczas przeżyć drugiej wojny światowej, kiedy to chrześcijanie z różnych Kościołów wspólnie cierpieli i umierali jako jeńcy i uchodźcy. Chociaż takie wspólne doświadczenia przyczyniły się do poprawy klimatu ekumenicznego, w którym zbierało się Vaticanum II, nawet ktoś z największym darem prorockim nie był w stanie przepowiedzieć, że sobór stworzy coś, co okaże się być szeroko pojętą reorientacją w liturgii i w życiu, w teologii i w myśleniu Kościoła rzymskokatolickiego.

55. W okresie przed Vaticanum II postawa większości katolików rzymskich wobec protestantów w ogóle, a członków Kościołów reformowanych w szczególności, była negatywna, chociaż stopień negatywnego nastawienia sięgał od otwartej wrogości w jednych okolicznościach po ostrożną akceptację w innych. Przyjaźń między członkami obu tradycji występowała najwyżej w relacjach rodzinnych, zawodowych i społecznych, w których często nie zajmowano się rozważaniem religijnych różnic. Prawdziwy dialog teologiczny, aczkolwiek znany, miał jednak miejsce stosunkowo rzadko; powszechniejsze były polemiki, w których katolicy rzymscy krytykowali a niekiedy karykaturowali historię, naukę i nabożeństwo swoich protestanckich „przeciwników”.

56. Negatywne nastawienie rzymskokatolickie wobec Kościołów reformowanych miało kilka powiązanych ze sobą przyczyn. Na płaszczyźnie ekumenicznej najbardziej oczywistym punktem spornym było reformowane odrzucenie urzędu biskupiego i papieża, a odrzucenie to wyrażano też często w sposób, który katolicy rzymscy odczuwali jako największą zniewagę. Inny powód antagonizmu polegał na tym, że reformowana zasada *sola scriptura* znajdowała ujście w odrzuceniu pewnych rzymskokatolickich nauk i praktyk, jak charakter ofiary mszy, pobożność maryjna i uzyskiwanie odpustów.

57. Wspomniane różnice religijne ulegały jeszcze pogłębieniu przez nierówności społeczne, ekonomiczne i polityczne. Na terenach, w których katolicy rzymscy byli mniejszością, czuli się oni często uciskani przez „establishment protestancki”. Oddzielny i często antagonistyczny rozwój wspólnot reformowanych i rzymskokatolickich skłaniał się ku uwiecznianiu stereotypów, a w niektórych przypadkach nawet dzisiaj może on jeszcze utrudniać dialog.

58. Chociaż między teologami reformowanymi i rzymskokatolickimi jeszcze przed Drugim Soborem Watykańskim istniał w niektórych przypadkach ekumeniczny dialog, to jednak dopiero sobór doprowadził do znamienego przełomu w

zakresie przewyciężenia długotrwałego przeciwieństwa w stosunkach reformowano-rzymskokatolickich. Jeśli nawet sobór zmierzał w pierwszym rzędzie do osiągnięcia *aggiornamento* w Kościele rzymskokatolickim, to przecież obecność obserwatorów z innych wspólnot chrześcijańskich, także z Kościołów reformowanych, była ciągłym przypomnieniem, że reforma i odnowa kościelna nie są tylko sprawami wewnętrznymi, lecz mają także ekumeniczne implikacje.

**59.** „Dekret o ekumenizmie” (*Unitatis Redintegratio*) zwrócił szczególną uwagę na to, że Kościoły i wspólnoty, które wyłoniły się z Reformacji, łączy z Kościołem katolickim szczególny związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele (nr 19). Przyznał, że Duch Chrystusa nie wzbraniał się posługiwać tymi wspólnotami jako środkami zbawienia (nr 3). Sobór zachęcił katolików do pracy na rzecz ponownego zjednoczenia wszystkich chrześcijan przez dialog ekumeniczny, zmniejszanie uprzedzeń i współpracę nad projektami wzajemnego zainteresowania. Zamiast powtarzać polemiczne oskarżenia, przypisujące protestantom grzech rozłamu, sobór uznał ich za „braci odłączonych” (*fratres seiuncti*), którzy są usprawiedliwieni z wiary przez chrzest, otaczają czcią spisane Słowo Boże, współuczestniczą w życiu łaski, przyjmują dary Ducha Świętego, czczą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, gdy gromadzą się podczas Wieczery Pańskiej, i dają świadectwo o Chrystusie przez moralny tryb życia, dzieła miłości bliźniego oraz przez wysiłki na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie.

**60.** W latach po Vaticanum II wspomniany proces pojednania był kontynuowany w różny sposób i na wielu płaszczyznach – lokalnej, krajowej, regionalnej i międzynarodowej. Na przykład reformowani i katolicy rzymscy wspólnie modelili się, byli zaangażowani w dialog teologiczny na różnych płaszczyznach; zbierali się w celu tłumaczenia Biblii; współpracowali przy realizacji wielu projektów poświęconych problemom zaangażowania społecznego, sprawiedliwości ekonomicznej i świadectwa politycznego. Wspólne wysiłki watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych podejmowane na płaszczyźnie międzynarodowej spotkały się z uznaniem papieża Jana Pawła II w liście do dr. Jamesa McCorda, prezydenta ŚAKR, z okazji Zgromadzenia Ogólnego w Ottawie w lipcu 1982 roku:

*Z drogi, na którą weszliśmy, nie może być odwrotu; możemy pójść tylko do przodu; to jest powód, dla którego dążymy do zmanifestowania jedności w sposób doskonalszy i lepiej widzialny, tak, jak Bóg pragnie jej dla wszystkich, którzy w Niego wierzą* (Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, „Information Service” 51 [1983] 30).

**61.** W dziedzinie nauki wspomnianym wysiłkom na rzecz pojednania towarzyszyły nowe interpretacje historii i teologii Reformacji. Na przykład w sensie ogólnym teologowie rzymskokatolicki uznają dzisiaj, że wiele pytań, postawio-

nych przez reformatorów, wymagało pilnego potraktowania i rozważenia. Zarazem historykom rzymskokatolickim sympatyczniejsi stali się Zwingli i Kalwin, mimo że nie aprobują oni wszystkich aspektów ich myśli; nie widzi się już w nich głównie buntowników przeciw autorytetowi kościelnemu, lecz reformatorów, którzy przez swoje rozumienie Ewangelii czuli się zobowiązani za wszelką cenę do kontynuowania swoich wysiłków na rzecz zreformowania Kościoła. *Gorliwość, jaka ożywiła te dwie wybitne osobistości religijne historii Szwajcarii*, spotkała się z uznaniem ze strony papieża Jana Pawła II, który z okazji swojej wizyty pastoralnej Kościoła Katolickiego Szwajcarii w 1984 roku wyraził je w słowach:

*Dziedzictwo myśli i przekonań etycznych każdego z obu mężów z siłą i dynamiką pozostało żywe w różnych częściach chrześcijaństwa. Z jednej strony nie wolno nam zapominać, że ich dzieło reformy pozostaje dla nas stałym wyzwaniem, uobecniając nam zawsze nasze podziały kościelne. Jednak z drugiej strony nikt nie może zaprzeczyć, że pewne elementy teologii i duchowości każdego z nich nadal głęboko nas łączą* (Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, „Information Service” 55 [1984] 47).

## 1.4 Konkluzja

**62.** Jak wspomniano na początku tego rozdziału, te przeglądy naszych dziejów, mimo tak krótkiego ich naszkicowania, ukazały nam, „skąd przychodzimy”, tak że możemy lepiej zrozumieć, w jakim miejscu znajdujemy się dzisiaj. Tak więc możemy lepiej zrozumieć, co jeszcze trzeba zrobić w zakresie nowej oceny naszej przeszłości. Dostrzegamy wyraźniej, jak bardzo samozrozumienie każdego z nas zostało uformowane przez konfesyjną historiografię XVI i XVII stulecia. Te różniące się od siebie samointerpretacje doprowadziły ze swej strony do ustalenia szeregu różnych wartości, symboli, założeń i instytucji – jednym słowem, do powstania różnych kultur religijnych i kościelnych. Rezultat jest taki, że dzisiaj, jak w przeszłości, te same słowa, nawet te same wyrażenia biblijne są niekiedy przez nas przyswajane i rozumiane w całkiem różny sposób.

**63.** Właśnie uznanie, że tak rzeczywiście jest, oznacza ważny postęp w próbie uwolnienia naszych wspomnień ze znaczących resentymentów i błędnych interpretacji. Sami jednak musimy jeszcze z większym zaangażowaniem podchodzić do zadania jednania ze sobą tych wspomnień, pisząc wspólnie historię wydarzeń XVI stulecia. Przy tej okazji winniśmy baczyć nie tylko na zderzenie przekonań dotyczących doktryny i porządku kościelnego, lecz także dostrzec, jak później nasze oba Kościoły wyartykułowały swoje rozumienie tych spraw w instytucjach, kulturze i życiu codziennym wierzących. Przede wszystkim jednak musimy prosić Chrystusa i jedni drugich o przebaczenie z powodu sposobu, w jaki nasze podziały powodowały zgorzelenie i były przeszkodą w zwiastowaniu Ewangelii.

## Rozdział 2

### NASZE WSPÓLNE WYZNANIE WIARY

#### 1.1 Nasz Pan Jezus Chrystus: jedyne pośrednik między Bogiem a ludźmi

**64.** Zanim zajmiemy się sprawami, które między naszymi Kościołami są jeszcze przedmiotem braku zgody i różnic, jako komisja do spraw dialogu proponujemy wyznaczyć wspólnie naszą wiarę w Chrystusa. Tej wypowiedzi na temat wiary dajemy tytuł „wyznanie”, chociaż nie jest ona ani wyznaniem w sensie eklesjalnym, ani kompletnym przedstawieniem wiary. Czynimy to w przekonaniu, że znaczenie tego, co wspólnie możemy powiedzieć, na taki tytuł zasługuje.

**65.** Składamy to wyznanie wiary z życzeniem publicznego oznajmienia naszego pragnienia zbadania przyczyn, które w przeszłości spowodowały nasz rozłam i dokonania oceny, czy w swojej istocie są one jeszcze tak doniosłe, że usprawiedliwiają dalsze istnienie tego podziału. Jezus Chrystus, w którego imieniu nasi przodkowie oddzielili się od siebie, jest także Tym, który jednoczy nas we wspólnocie przebaczenia i pokrewieństwa. Chcielibyśmy również wyrazić nasze przekonanie, że to, co nas jednoczy jako chrześcijan, jest ważniejsze i istotniejsze niż to, co nas jako katolików rzymskich i reformowanych dzieli. Jeśli nawet nie jest dana nam jeszcze pełna wspólnota, to naszych wzajemnych stosunków nie możemy wyrazić w pojęciach podziału i rozłamu.

**66.** Poza tym czynimy to wyznanie wobec świata, w którym żyjemy, chcąc przed nim złożyć wspólne świadectwo. Z szacunkiem wobec wszystkich, którzy szukają Boga, jakkolwiek Go nazywają lub nawet jeśli nie znaleźli dotąd dla Niego imienia, chcielibyśmy zwiastować Dobrą Nowinę zbawienia, którą przyniósł Bóg w Jezusie Chrystusie, Bóg, który udziela się człowiekowi. W tej Dobrej Nowinie my chrześcijanie znajdujemy już nasze pojednanie i siłę do pracy na rzecz pełniejszego pojednania wszystkich z Bogiem, a także jednych z drugimi.

**67.** Wyznanie to wymaga od nas uznania autorytetu Pisma Świętego w formie ustalonej przez Kościoły pierwszych wieków; jego nauce chcemy zachować posłuszeństwo. Chcielibyśmy przypomnieć, co na ten temat powiedziano w raporcie pierwszej fazy naszego dialogu („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, 25-33). W podobny sposób uznajemy wspólnie w nauce wczesnego Kościoła moc *norma normata*, tj. autorytet, który podlega autorytetowi Pisma Świętego;

jest naszym życzeniem, żeby czystość tej nauki nie została naruszona. Nauczanie Kościoła miało być autentycznym objaśnieniem wypowiedzi trynitarnych i chryzologicznych wczesnych wyznań wiary i soborów (por. „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, 34-38).

### 1.1.1 Chrystus, pośrednik i pojednawca

68. Przed wszystkimi ludźmi, naszymi braćmi i siostrami, zwiastujemy śmierć Pana (por. *1 Kor* 11,26) i Jego zmartwychwstanie z umarłych (por. *Rz* 10,9; *Dz* 2,32; 3,15). W tej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania wyznajemy wydarzenie, które ratuje ludzkość, tzw. wyzwala ją z niedoli, w której znajduje się z powodu grzechu, i włącza ją do wspólnoty życia z Bogiem. Wydarzenie to objawia, **kim jest Bóg, kim jesteśmy my i kim jest Chrystus** jako pośrednik między Bogiem a ludźmi.

69. (a) Bóg jest Tym, który *wybrał nas* [w Chrystusie] *przed założeniem świata /.../; w miłości przeznaczył nas dla siebie do synostwa przez Jezusa Chrystusa* (*Ef* 1,4-5); jest to Bóg czuły i miłosierny, który nie chce śmierci grzesznika, chce raczej, żeby grzesznik się nawrócił i żył. Bóg jest Tym, który umiłował nas aż do śmierci. W osobie Jezusa Chrystusa faktycznie sam Bóg umarł na krzyżu, gdyż *Bóg w Chrystusie świat z sobą pojednał* (*2 Kor* 5,19). Nie była to jednak „śmierć Boga”, którą zwiastowano w ostatnim czasie; była to śmierć *jedynego* sprawiedliwego, który wpadł w ręce złych ludzi i który swojej misji pozostał wierny do końca. Jezus zmarł śmiercią, która jest zwycięstwem nad tą śmiercią, która jest udziałem wszystkich. Boża wszechmoc objawia się w najgłębszej słabości natury ludzkiej, którą przyjął solidaryzując się z nami. Jeśli śmierć Jezusa jest dziełem grzeszników, to Bóg w wieczności włączył ją do planu zbawienia i urzeczywistnił to życiodajne dzieło, wskrzeszając Jezusa z umarłych. Umieszczony w samym centrum ludzkiej przemocy, Jezus przez swoją miłość przemienił dzieło śmierci w dzieło życia.

(b) Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa objawiają nam także, kim jesteśmy: nie tylko zwykłymi stworzeniami, które są przedmiotem Bożego upodobania, lecz także ludźmi, którzy potrafią grzeszyć, którzy historycznie znajdują się w więzach grzechu, jaki jest naszym przekleństwem. Od samego początku skrywamy się przed Bogiem, z tego też powodu Bóg jest przed nami ukryty. Nie oznacza to, że Bóg jest odległy i niedostępny, lecz że my odrzucamy Boga, który jest nam zbyt bliski i zbyt otwarty. Tę świadomość wyobcowania i wygnania w centrum wiary nazywamy grzechem. Uznajemy, że istnieje zdrada zaufania, które Bóg w nas pokłada, i że serce Boga jest zasmucone z powodu naszego rozłamu. Z tej sytuacji nie umiemy się wyzwolić własnymi siłami. To jest powód, dla którego konieczność i oczekiwanie pośrednika mają tak centralne znaczenie dla Starego Przymierza, w którym prawo, ofiara, proroctwa, mądrość są sposobami mediacji między żywym Bogiem a ludzkością podległą grzechowi i śmierci. Jednak żadna z tych dróg nie osiąga w pełni celu. Z powodu grzechu prawo, które



było przeznaczone do życia, zajmuje się osądzaniem i potępianiem, prowadząc w ten sposób do śmierci. Zastępcze ofiary są powtarzane bez końca. Proroctwa odwołują się, czekają na swój czas, milną. Mądrość pozostaje ideałem. W Jezusie, jedynym pośredniku, w Jego śmierci i w Jego zmartwychwstaniu zostajemy radykalnie uwolnieni z tej sytuacji: droga prawdziwego życia jest dla nas na nowo otwarta.

(c) Śmierć i zmartwychwstanie odsłaniają nam ostatecznie, kim jest sam Jezus, mianowicie jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, Tym, który przychodzi, aby pojednać nas z Bogiem. Z tej właśnie przyczyny przyjmujemy wspólnie wyznanie wiary Nowego Testamentu: *Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, który siebie samego złożył jako okup za wszystkich (1 Tm 2,5-6). Wyznajemy, że nie ma żadnego imienia pod niebem, danego ludziom, przez które moglibyśmy być zbawieni (Dz 4,12).*

**70.** Pośrednictwo i pojednanie nabrały kształtów, uzyskały lokalizację, zostały nazwane i uosobione w Jezusie z Nazaretu – skąd, tak wierzący w owym czasie, nie mogło przyjść nic dobrego. W Jerozolimie – od czasów Dawida Bóg postawił znak równości między tym miastem a miejscem pokoju Bożego – Jezus został skazany i stracony, przez moc Boga został wskrzeszony i zajął miejsce po Jego prawicy. To orędzie ewangeliczne jest stale jeszcze orędziem, które zaskakuje i wywiera ogromne wrażenie; Kościół jest jego odbiorcą i zwiastunem.

**71.** Przeto wspólnie wyznajemy, że Chrystus, który został ustanowiony pośrednikiem, przyczynia się do naszego pojednania we wszystkich jego wymiarach: jedna Boga z ludźmi, ludzi ze sobą i ludzkość z Bogiem.

– Z jednej strony w Jezusie Chrystusie i za Jego pośrednictwem mamy faktycznie pojednanie z Bogiem. *Gdyż wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ojca światłości (Jk 1,17). Gdyż wszystko to jest z Boga, który nas pojednał z sobą przez Chrystusa i porucił nam służbę pojednania (2 Kor 5,18). W nim mamy odkupienie przez krew jego, odpuszczenie grzechów (Ef 1,7).*

– Z drugiej strony w Jezusie Chrystusie i za Jego pośrednictwem jesteśmy pojednani ze sobą. *Albowiem On jest pokojem naszym, On sprawił, że z dwojga jedność powstała, i zburzył w ciele swoim stojącą pośrodku przegrodę z muru nieprzyjaźni, aby stworzyć w sobie samym z dwóch jednego człowieka, i pojednać obojgu z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, zniweczywszy na nim nieprzyjaźń; i przyszedłszy, zwiastował pokój wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy są blisko (Ef 2,14-17).* Pionowe i poziome wymiary pojednania są wzajemnie od siebie zależne: jak wrogość jest konsekwencją i znakiem oddzielenia od Boga, tak pojednanie w pokoju między ludźmi jest owocem i znakiem pojednania z Bogiem. Od Chrystusa otrzymujemy dar pojednania, który usiłuje rozszerzyć się na wszystkich. Dajemy o tym wspólne świadectwo we wierze.

– I wreszcie, dzięki Jezusowi Chrystusowi Żydzi i poganie mają *dostęp do Ojca, jedni i drudzy w jednym Duchu (Ef 2,18)*. W Chrystusie i przez Chrystusa możemy składać ciała nasze *jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, bo taka winna być duchowa służba (Rz 12,1)*. Gdyż On *siebie samego wydał za nas jako dar i ofiarę Bogu ku miłej wonności (Ef 5,2)*. Jezus Chrystus jest oznaką końca potępienia przez Zakon, gdyż On jest dla nas *i sprawiedliwością, i poświęceniem, i odkupieniem (1 Kor 1,30)*; jest oznaką końca ofiary Zakonu, gdyż *Wszedł raz na zawsze do świątyni /.../ z własną krwią swoją, dokonawszy wiecznego odkupienia (Hbr 9,12)*; Chrystus jest oznaką końca czekania na prorocтва, gdyż On jest spełnieniem wszystkiego, co o Nim napisano *w zakonie Mojżesza i u proroków, i w Psalmach (Łk 24,44)*; Chrystus jest oznaką końca anonimowości mądrości, gdyż On sam jest *mądrością Bożą (1 Kor 1,24)*.

**72.** Wyznajemy wspólnie, że jak jest jeden Bóg, tak jeden jest również pośrednik i pojednawca między Bogiem a ludźmi, i że pełnia pojednania w sposób całościowy i doskonały zawarta jest w Nim. Nikt i nic tego jedyne w swoim rodzaju pośrednictwa, które *raz na zawsze (Hbr 9,12)* zostało urzeczywistnione przez Chrystusa, *pośrednika nowego przymierza (Hbr 9,15; por. 8,6 i 12,24)*, nie może zastąpić i zdublować, udoskonalić lub w jakiś sposób przez dodanie czegoś uzupełnić. To pośrednictwo stale jeszcze jest obecne i skuteczne w osobie zmarłych Chrystusa, który *może zbawić na zawsze tych, którzy przez niego przystępują do Boga, bo żyje zawsze, aby się wstawiać za nimi (Hbr 7,25)*.

### **2.1.2 Dzieło Chrystusa objawia, że jest On Synem w ramach Trójcy Świętej**

**73.** W swoim życiu i w swojej śmierci Jezus zostaje objawiony jako Syn *par excellence* Boży, Ten, który jako jedyny zna Ojca a Ojciec jako jedyny zna Jego (por. *Mt 11,27*), który do Boga potrafi się zwracać słowami: *Abba, Ojcze (Mk 14,36)*. Tak więc w świetle zmartwychwstania i wywyższenia Jezusa chrześcijanie wyznali, że został uczyniony Chrystusem i Panem (por. *Dz 2,36*), i że jest Tym, do którego odnoszą się słowa Psalmu: *Synem moim jesteś, dzisiaj cię zrodziłem (Dz 13,33; por. Hbr 1,5)*. On jest Tym, którego posłał nam Bóg (por. *Ga 4,4*), o którym powiada się: *choć był w postaci Bożej, nie upierał się zachłannie przy tym, aby być równym Bogu, lecz wyparł się samego siebie, przyjął postać sługi i stał się podobny ludziom; a okazawszy się z postawy człowiekiem, uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci, i to do śmierci krzyżowej (Flp 2,6-8)*. Dlatego z Kościołem wszystkich epok wyznajemy, że Jezus Chrystus jest zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, że jest zarazem zjednoczony z Bogiem i solidarnie związany z ludzkością, że nie jest istotą pośrednią między Bogiem a człowiekiem, lecz rzeczywistym pośrednikiem, który jest w stanie wprowadzić Boga i człowieka do bezpośredniej wspólnoty. Jego pojednawcze pośrednictwo kieruje nasz wzrok na Jego pośrednictwo w stworzeniu: On jest

*pierworodnym wszelkiego stworzenia. Ponieważ w nim zostało stworzone wszystko, co jest na niebie i na ziemi /.../ wszystko przez niego i dla niego zostało stworzone (Kol 1,15-16). On jest Słowem i wszystko przez nie powstało (J 1,3). Pośrednictwo Chrystusa uzyskuje w ten sposób kosmiczną uniwersalność: zmierza ono do przemiany naszego świata w Boga.*

**74.** Wreszcie dzieło Jezusa, Syna, objawia nam rolę Ducha, który jest wspólny Jemu i Ojcu. On odsłania nam, że Bóg jest trój-jedyny.

**75.** Duch Święty jest obecny i aktywny w całej historii zbawienia. W życiu Jezusa Duch Święty pojawia się we wszystkich decydujących momentach: Jezus został poczęty przez Ducha Świętego (por. Łk 1,35; Mt 1,20); Duch zstąpił na Niego podczas chrztu (Łk 3,22); został napełniony Duchem Świętym (Łk 4,1); sprawował swą służbę przepełniony mocą Ducha (Łk 4,14). Zwiastował, że proctwo Księgi Izajasza: *Duch Pański nade mną, przeto namaścił mnie* (61,1), w Nim się wypełniło (Łk 4,17-21). On rozradował się w Duchu Świętym (Łk 10,21). Nikt, poza Nim, nigdy nie mógł powiedzieć, że udzielono mu Ducha *bez miary* (J 3,34). Co więcej, to On obiecuje, że pośle Ducha (J 14,26; 16,7), On też po swoim zmartwychwstaniu wzywa Ducha, aby wstąpił na uczniów (J 20,22), gdyż Jego śmierć była aktem „oddania” Ducha Bogu i jednocześnie aktem „przekazania Ducha” (J 19,30). Bóg z kolei przywraca Go do życia i daje Mu Ducha po to, aby mógł Go nam udzielić (por. Dz 2,32-33). Przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Duch Święty staje się wspólnym darem Ojca i Syna dla ludzkości.

**76.** Jak Duch zstąpił na Jezusa w momencie Jego chrztu, tak zstępuje On na uczniów zebranych w „górnym izbie” (Dz 2,1-12), jak i na pogan, którzy słuchają Słowa Bożego (Dz 10,44-48). Te trzy ściśle ze sobą powiązane „zstąpienia” składają się na akt założenia Kościoła, czyniąc go „świątynią Ducha”. Tak został dołączony plan polegający na powołaniu do życia ludu, plan, do którego realizacji zmierzał od początku Bóg, Stwórca i Zbawiciel.

## 2.2 Usprawiedliwienie z łaski przez wiarę

**77.** Ponieważ wierzymy w Chrystusa, jedynego pośrednika między Bogiem a ludźmi, wierzymy, że zostajemy usprawiedliwieni przez łaskę, która od Niego pochodzi, i to za pomocą wiary, która jest żywą i życiodajną wiarą. Uznajemy, że nasze usprawiedliwienie jest całkiem niezasłużonym dziełem, które czyni Bóg w Chrystusie. Wierzymy, że wierzące przyjęcie usprawiedliwienia jest samo w sobie darem łaski. Przez łaskę wiary uznajemy, że Jezus z Nazaretu, przez swoje zmartwychwstanie ustanowiony Chrystusem i Panem, jest Tym, który nas ratuje i

prowadzi do wspólnoty życiowej z Bogiem. Poleganie w przypadku zbawienia na czymś innym niż wiara oznaczałoby pomniejszenie pełni osiągniętej i oferowanej w Jezusie Chrystusie. Zamiast wypełnienia byłoby to osłabienie Ewangelii.

**78.** W ten sposób mówienie o naszym usprawiedliwieniu i pojednaniu z Bogiem oznacza podkreślenie, że wiara jest przede wszystkim przyjęciem (Rz 5,1-2); ona zostaje przyjęta, po czym składa podziękowanie za łaskę. Wskreszenie Jezusa Chrystusa do życia, którego śmierć była zawiniona przez wszystkich, dokonało się wyłącznie za sprawą Boga; jest ono wydarzeniem eschatologicznym, które charakteryzuje wiarę jako przyjęcie daru Boga a nie jako jakieś dzieło ludzkie (Ef 2,8-10). Nasze usprawiedliwienie, tj. nasze przebaczenie, nasze wyzwolenie, nasze życie z Bogiem, otrzymujemy od Chrystusa. Wiara wyzwala nas z domniemania, że w jakiś sposób możemy zbawić samych siebie; przez wiarę otrzymujemy pocieszenie mimo obaw, że sami spowodujemy swą zgubę. Zostajemy obdarzeni wolnością, aby otworzyć się na uświęcenie, którego Bóg chce dla nas.

**79.** Osoba usprawiedliwiona przez wolny dar wiary, tj. przez wiarę, która została przyjęta w pełnej wolności, może żyć od tego momentu w stanie sprawiedliwości. Osoba, która otrzymała łaskę, jest wezwana do wydawania owoców, które są godne tej łaski. Usprawiedliwienie czyni ją *dziedzicem Bożym, a współdziedzicem Chrystusa* (Rz 8,17). Kto otrzymał za darmo, ten jest zobowiązany do wdzięczności i służby. Nie jest to nowa forma niewoli, lecz nowa droga wpród. I tak usprawiedliwienie przez wiarę przynosi z sobą dar uświęcenia, który ciągle może powiększać się, ponieważ stwarza życie, sprawiedliwość i wolność. Jezus Chrystus, pośrednik między Bogiem a ludźmi, jest też jedyną drogą, która prowadzi do podobania się Bogu. Wiara przyjmuje dobrowolnie i daje aktywne świadectwo, będąc czynną w miłości (Ga 5,6).

## **1.2 Powołanie Kościoła: jego rola w usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę**

**80.** Wspólnie wyznajemy wiarę w Kościół, gdyż nie ma wyizolowanego usprawiedliwienia. Każde usprawiedliwienie ma miejsce we wspólnocie wierzących lub odnosi się do zgromadzenia tej wspólnoty. Sprawą fundamentalną jest dla nas wszystkich obecność Chrystusa w Kościele, która uważana jest jednocześnie za rzeczywistość łaski i za konkretną wspólnotę w czasie i przestrzeni. Sam Chrystus działa w Kościele w zwiastowaniu Słowa, w sprawowaniu sakramentów, w modlitwie i orędowaniu dla świata. Tę obecność i to działanie umożliwia Duch, przez którego Chrystus wzywa ludzi do pojednania ze sobą i wyrażenia przez nich swojej rzeczywistości, pragnie również zapoznać ich z tajemnicą poświęcenia samego siebie za nich.

**81.** Powołanie Kościoła ma swoje miejsce pośród odwiecznego planu zbawienia Trójjedynego Boga dla ludzkości. W tym sensie Kościół jest już obecny przy stworzeniu (*Kol 1,15-18*). Jest obecny w historii ludzkości: *Kościół od czasów Abła* – jak nazywano go w pierwszych wiekach. Jest on także obecny w przymierzu, które zostaje obiecane Abrahamowi, od którego miał się wywodzić lud wybrany. Jeszcze silniej Kościół jest obecny przy tworzeniu ludu przymierza. Przez zakon i proroków Bóg wzywa ten lud i przygotowuje go do wspólnoty, która wypełni się przez posłanie Immanuela, *Boga z nami* (por. *Mt 1,23*). Nowość, która zostaje wprowadzona przez inkarnację Słowa, nie stawia pod znakiem zapytania ciągłości historii zbawienia. Tak samo nie stawia pod znakiem zapytania znaczenia ingerencji tegoż Słowa i Ducha w trakcie objawienia starotestamentowego. Albowiem Bóg nie odrzucił tego ludu (*Rz 11,1*). Dalsze istnienie ludu wybranego jest istotną częścią dziejów zbawienia.

**82.** Mimo to wierzymy, że przyście Chrystusa, wcielonego Słowa, wiąże się z radykalną zmianą sytuacji świata w wizji Boga. Odtąd dar Boży, który Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie, ma charakter nieodwracalny i ostateczny. Ze strony Boga zbawienie jest urzeczywistnione i oferowane wszystkim. Bóg w nowy sposób jest wewnątrz obecny wśród wiernych (*Jr 31,33; Ez 36,26*) przez Ducha Świętego, który przystosowuje ich do obrazu Jezusa Chrystusa. Jednocześnie obecność Boga uzyskuje wymiar uniwersalny; nie ogranicza się ona do jednego ludu, lecz zostaje zaoferowana wszystkim ludziom, którzy są wezwani do gromadzenia się przez Chrystusa w Duchu.

**83.** Dlatego wierzymy, że lud Boży, zgromadzony przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, nie żyje tylko w oparciu o obietnicę. Odtąd żyje on także przez dar, który już otrzymał przez tajemnicę Jezusa, Chrystusa i Pana, który posłał swojego Ducha. Wyznajemy przeto Jezusa Chrystusa jako fundament Kościoła (1 Kor 3,11).

**84.** Założenie Kościoła ma miejsce w czasie i odbywa się w etapach, które są związane z szerzeniem się wydarzenia Chrystusowego. Istnieją trzy ściśle ze sobą związane etapy:

(a) Najpierw istnieje działalność misyjna Jezusa, gdy żył na ziemi w ciele (*Hbr 5,7*): Jego zwiastowanie królestwa, oparte na obietnicach Starego Testamentu i Jego potężne dzieła; zaproszenie, by w Niego uwierzyć i skierowane do wszystkich wezwanie do nawrócenia; gromadzenie uczniów, mężczyzn i kobiet (*Łk 8,1-3*) i ustalenie grupy dwunastu (*Mk 3,13-19*); zmiana imienia Szymona na Piotra (*Mt 16,18*) i rola, którą przypisuje się mu w kręgu uczniów (*Łk 22,31-32*).

(b) Drugim etapem jest sprawowanie przez Jezusa Wieczery Pańskiej z kręgiem tych samych uczniów jako pamiątki (*Łk 22,14-20*) ofiarowania swojego życia za wszystkich; Jego śmierć na krzyżu, przez którą spowodował zbawienie wszystkich (*J 12,32*); zmartwychwstanie Jezusa, które gromadzi rozproszoną

wspólnotę Jego uczniów. Zmartwychwstały Chrystus przez czterdzieści dni pracuje nad pogłębieniem wiary swoich uczniów (*Dz* 1,2-3); podczas pożegnania daje im nakaz praktykowania chrztu (*Mt* 28,18), zwiastowania pokuty i przebaczenia oraz dawania świadectwa o Nim (*Łk* 24,47-48).

(c) Trzecim etapem jest zesłanie Ducha na wspólnotę stu dwudziestu, zgromadzoną w dniu Zesłania Ducha Świętego (*Dz* 2,2-4). Uczniowie zostają wysłani do Izraelitów i pogan, o czym świadczy dar Ducha dla pogan (*Dz* 10,44), który można nazwać „nowym zesłaniem Ducha Świętego”. W ten sposób Kościół zostaje założony raz na zawsze, kompletnie urządzony i wyposażony dla swojego uniwersalnego powołania w świecie i dla swojego eschatologicznego przeznaczenia. Ten dar Ducha to pierwszy plon. Dzieło odnowy i gromadzenia Ducha zostanie w pełni osiągnięte i zmanifestowane dopiero wówczas, gdy Chrystus powróci w chwale.

**85.** Kościół został stworzony jako wspólnota mężczyzn i kobiet, którzy mają mieć udział w zbawczym działaniu Jezusa Chrystusa. On pojednał go z Bogiem, uwolnił od grzechu i wyzwolił od zła. *I są usprawiedliwieni darmo, z łaski jego, przez odkupienie w Chrystusie Jezusie* (*Rz* 3,24).

**86.** Usprawiedliwienie uczniów Jezusa, grzesznych jednostek, które zostają usprawiedliwione darmo przez łaskę, bez jakiegokolwiek własnej zasługi, było jednym z konstytutywnych doświadczeń wiary chrześcijańskiej od założenia Kościoła. Usprawiedliwienie z łaski przez wiarę otrzymujemy w Kościele. To nie oznacza, że Kościół sprawuje jakiegokolwiek pośrednictwo, które uzupełnia pośrednictwo Chrystusa lub że wyposażony jest w władzę, która jest niezależna od daru łaski. Kościół jest jednocześnie miejscem, narzędziem i służą wybranym przez Boga, by nagłośnić Słowo Chrystusa i sprawować sakramenty w imieniu Boga przez stulecia. Gdy Kościół zwiastuje wiernie Słowo zbawienia, sprawuje sakramenty w posłuszeństwie wobec nakazu Pana i wzywa moc Ducha, wówczas może być pewny, że będzie wysłuchany, gdyż w jego posłudze realizuje się czyn samego Chrystusa.

**87.** Służebna i instrumentalna rola Kościoła w zwiastowaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów w żaden sposób nie narusza suwerennej wolności Boga. Fakt, że Bóg posługuje się działaniem przez Kościół dla zbawienia wierzących nie oznacza, iż zbawiająca łaska ogranicza się do tego środka. Suwerenna wolność Boga może zawsze powołać kogoś do zbawienia niezależnie od takiego działania. Ale jest rzeczą prawidłową, kiedy mówimy, że Boże wezwanie odnosi się stale do Kościoła, o ile wezwanie to ma na myśli budowanie Kościoła, który jest ciałem Chrystusa (*1 Kor* 12,27-28; *Ef* 1,22-23) [por. nr 101].

**88.** To wspólne wyznanie dotyczące Kościoła, jego powołania i roli w usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę, stwarza pozytywny kontekst dla studiowania pewnych kwestii, które nas stale jeszcze dzielą w rozumieniu relacji między Ewangelią Chrystusa a Kościołem jako wspólnotą istniejącą w świecie.

### Rozdział 3

## KOŚCIÓŁ, KTÓRY WYZNAJEMY I NASZE PODZIAŁY HISTORYCZNE

### 3.1 Wprowadzenie

**89.** Trudności, które w dalszym ciągu są jeszcze przyczyną podziału naszych wspólnot, biorą się w dużej mierze z odmiennego rozumienia relacji między genezą i powołaniem jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła w zbawczym planie Boga a formami jego historycznej egzystencji. Obie nasze wspólnoty uważają, że przynależą do Una Sancta, różnią się jednak w rozumieniu tej przynależności.

**90.** Podejmując ten temat, nie możemy ograniczać się do eklezjologii porównawczej. Nasza metoda domaga się, abyśmy rzeczywiście mówili to, co wspólnie możemy powiedzieć, jak również bez dwuznaczności byśmy uznali to, co jeszcze nie może być przedmiotem konsensu.

**91.** Ze wspomnianą sprawą wiąże się podwójne wyzwanie. Po pierwsze istnieją **różnice** w perspektywie, i to tego rodzaju, że w pozycji partnera znajdujemy uzupełniający punkt widzenia lub odmiennie rozłożenie akcentów w przypadku określonej, wspólnie przyjmowanej prawdy. Otwierając się na krytykę partnera możemy nauczyć się wypowiedzania własnego poglądu w zrównoważony sposób i ewentualnego znajdowania wspólnej płaszczyzny wzajemnego zrozumienia.

**92.** Po drugie jednak wydaje się, że niektóre nasze pozycje **różnią się** po prostu od siebie. Nie dają się one wzajemnie pogodzić lub porównać ze sobą. Nie pozostaje nam zatem – przynajmniej w chwili obecnej – nic innego jak pogodzić lub nie pogodzić się z tym stanem rzeczy, jednocześnie musimy szukać dalej wyjaśnienia istoty naszych niezgodności. Między innymi stwierdzamy, że nie potrafimy ustalić, które problemy są wystarczająco poważne, aby uzyskały rangę rozłamowo-kościelnych. Kwestie, które ze strony rzymskokatolickiej są przeszkodami dla pełnej wspólnoty, nie są takimi koniecznymi z perspektywy reformowanych, i vice versa. Nie zwalnia nas to z odpowiedzialności szukania pojednania nawet w tych sprawach, co do których może się wydawać, że pokonywanie istniejących barier jest całkiem nierealne. W międzyczasie szanujemy się wzajemnie i jesteśmy wdzięczni za rozmiar wspólnoty, która jest między nami już możliwa.

93. W raporcie tym nie podejmujemy całości problemów eklesjologicznych. Preferujemy objaśnienie trzech szczególnych obszarów dyskusji, i to z uwzględnieniem najbardziej istotnych kwestii; obszary te mogą rzucić światło na drogę do pełniejszego konsensu. Zajmiemy się najpierw dwiema koncepcjami Kościoła, które, mimo dzielących je różnic, uważamy za koncepcje potencjalnie komplementarne. Potem zajmiemy się dwoma obszarami oczywistej rozbieżności lub niemożności pogodzenia poglądów. Chodzi tu o nasze wizje ciągłości i braku ciągłości w historii Kościoła jak również wizje widzialności Kościoła i uporządkowanego urzędu kościelnego.

### 3.2 Dwie koncepcje Kościoła

94. Podkreślaliśmy już służebną i instrumentalną rolę Kościoła w zwiastowaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów (nr 85-86). Słowo i sakrament należą w równej mierze do właściwej istoty Kościoła. Oferują nam one także dwie różne koncepcje rozumienia Kościoła i sposobu, w jaki pełni on swoją służebną i instrumentalną rolę; pierwsza jest bardziej „reformowana”, druga bardziej „rzymskokatolicka”.

#### 3.2.1 Kościół jako *creatura verbi*

95. Kościół egzystujący w historii jako wspólnota był rozumiany i opisany w tradycji reformowanej jako *creatura verbi*, jako *twór Słowa*. Bóg jest zarówno odwiecznym Słowem jak i Duchem; przez Słowo i Ducha Boga zostały stworzone wszystkie rzeczy; pojednanie i odnowa są dziełem tego samego Boga, dokonanym przez to samo Słowo i tego samego Ducha.

96. Słowo Boże przyjęło w historii trojakią formę. W pierwszym rzędzie jest to Słowo, które stało się ciałem; chodzi tu o wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. W dalszej kolejności jest to Słowo wypowiedziane w dziejach Boga z Jego ludem i spisane w pismach Starego i Nowego Testamentu jako świadectwo o Jezusie Chrystusie. Po trzecie jest to Słowo słyszane i zwiastowane w kazaniu, w świadectwie i w działalności Kościoła. Ta trzecia forma jest zależna od drugiej i z nią związana; za jej pośrednictwem ma ona dostęp do pierwszej formy, Słowa wcielonego w Jezusie Chrystusie. Z tego powodu tradycja reformowana podkreślała tak zdecydowanie, że kazanie, nauczanie i świadectwo Kościoła przez stulecia – dogmat i tradycja Kościoła – muszą być stale podporządkowane świadectwu Biblii, że raczej Pismo niż Tradycja jest *spisanym Słowem Bożym* oraz *jedyną nieomylną regułą wiary i praktyki*. Pismo jest instancją kontrolną, która musi przewodzić zwiastowaniu Kościoła, jeśli zwiasto-



wanie to ma dawać autentyczne świadectwo o Słowie Bożym w Jezusie Chrystusie oraz być *zwiastowanym Słowem*. Albowiem Słowo Boże jest jedynym trwałym Słowem: Słowem sądu i miłosierdzia, radosnym orędziem pojednania, zapowiedzią królestwa Bożego. Jest to Słowo, które jest żywe tak, jak żywy jest sam Chrystus: jest to Słowo, które wzywa, gdyż chce być usłyszane, otrzymać odpowiedź i rozbrzmiewać; jest to Słowo, które domaga się odpowiedzi, posłuszeństwa i zobowiązania jako Słowo łaski, które wywołuje i umożliwia autentyczną wiarę.

**97.** Kościół jest uzależniony od tego Słowa – Słowa wcielonego, Słowa spisane go i Słowa zwiastowanego – przynajmniej w trojaki sposób.

- Kościół jest zbudowany na Słowie Bożym.
- Kościół w swoim byciu Kościołem zostaje zachowany przez Słowo Boże.
- Kościół jest stale uzależniony od Słowa Bożego odnośnie do swojej inspiracji, siły i odnowy.

**98.** W każdym z tych aspektów dochodzi do współdziałania Słowa i Ducha Bożego, gdyż moc Ducha jest tym czynnikiem, który umożliwia słuchanie Słowa i odpowiedź wiary. Słowo i Duch Boży tworzą, zachowują i kierują wspólnie wspólnotą Kościoła w historii ludzkości i za jej pośrednictwem. Kościół, jak sama wiara, powstaje przez słuchanie Słowa w mocy Ducha Bożego, on żyje *ex auditu*, ze słuchania.

**99.** To podkreślanie słuchania Słowa Bożego miało centralne znaczenie w teologii reformowanej od XVI stulecia. Dlatego też reformowani *prawdziwe zwiastowanie Słowa* wraz z właściwym udzielaniem sakramentów zgodnie z ustanowieniem Jezusa Chrystusa podnieśli do rangi decydującego *znamienia prawdziwego Kościoła*. Tłem tego podkreślenia jest mocna świadomość sposobu, w jaki Stary Testament zwiastował *Słowo Pana*, nowotestamentowego uznania Jezusa Chrystusa jako *Słowa, które na początku było u Boga* – i nowego sensu odkrytego w XVI stuleciu, że Biblia jest żywym, aktualnym Słowem, z którym bynajmniej nie zawsze harmonizowała rozwijająca się nauka i ustrój Kościoła. Zamiast powoływania się na ciągłość, zwyczaj i instytucję, reformowani wskazywali na żywy głos żywego Boga jako na istotny i decydujący czynnik; Kościół jako *creatura verbi*, chcąc w ogóle żyć, musi uwzględnić ten czynnik.

**100.** Jak dotąd nasza prezentacja miała charakter względnie tradycyjny i dobrze znany. Jednak mimo zamierzonej organicznej relacji między Słowem a Kościołem, tradycja reformowana nie zawsze konsekwentnie się jej trzymała. Niekiedy skłaniała się do werbalizmu, redukcji Ewangelii do doktryny, a Słowa, które stało się ciałem w Jezusie Chrystusie, do teorii teologicznej. Zwiastowanie Słowa traktowano po prostu jako zewnętrzną a nie wewnętrzną cechę Kościoła; sam Kościół został bardziej uznany za miejsce, w którym dokonuje się interpreta-

cja Pisma Świętego niż jako wspólnota, która żyje ze Słowa. Takie sposoby rozumienia pozostają w tyle za pełnym znaczeniem *creatura verbi* jako opisem istoty i powołania Kościoła.

**101.** Kościół jest tworem Słowa, ponieważ samo Słowo jest stwórczym Słowem łaski Boga, przez które zostajemy usprawiedliwieni i odnowieni. Kościół jest wspólnotą ludzką, stworzoną i kierowaną dzięki tej łasce; jest on wspólnotą łaski, która jest powołana do takiego *względem siebie usposobienia, jakie było w Chrystusie Jezusie* (Flp 2,5). Wspólnota wiary nie jest więc tylko wspólnotą, w której głosi się Ewangelię; słuchając jej i odpowiadając na Słowo łaski, wspólnota staje się sama środkiem służącym do wyznawania wiary a jej wiara „znakiem” lub „zastawem” dla świata; jest ona sama częścią świata, przekształconą przez otrzymane wezwanie i odnowioną przez Słowo Boże.

### 3.2.2 Kościół jako sakrament łaski

**102.** Już przed Vaticanum II wielu teologów rzymskokatolickich opisywało Kościół jako „sakrament”, gdyż pojęcie to jest związane z biblijnym terminem „misterium”. Taki sakramentalny opis podkreśla porównanie między tym, czym jest Kościół, a tym, co dokonuje się w celebracji sakramentów. Przejęcie tego pojęcia przez Drugi Sobór Watykański w jego wypowiedziach o Kościele („Lumen Gentium”, 1,1) sprawiło, że upowszechniło się ono w myśli rzymskokatolickiej.

**103.** Drugi Sobór Watykański powiedział o Kościele z powodu jego bliskiej łączności z Chrystusem, że jest *niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* („Lumen Gentium” 1). Kościół zostaje przedstawiony jako *powszechny sakrament zbawienia* („Lumen Gentium” 48; „Gaudium et Spes” 45; „Ad Gentes” 1), *widzialny sakrament owej zbawczej jedności* („Lumen Gentium” 9), *przeziwna tajemnica* („Sacrosanctum Concilium” 5). W niektórych przypadkach tekst soborowy ukazuje głębokie korzenie tego rozumienia Kościoła w myśli patrystycznej, powołując się na niektóre wypowiedzi Cypriana, który mówi o jedności kościelnej jako sakramencie (LG 9 i SC 26). Te formuły odnosi on potem bezpośrednio do Kościoła, poszerzając dynamikę ich znaczenia. Jednocześnie powołuje się na modlitwę w Mszałe Rzymskim przed reformą Wielkiego Tygodnia, która powiada, że *z boku umierającego na Krzyżu Chrystusa zrodził się przeziwny sakrament całego Kościoła* (SC 5).

**104.** Zastosowanie kategorii „sakrament” wobec Kościoła wiąże się z podwójną analogią. Z jednej strony chodzi tu o analogię w związku z zastosowaniem tej kategorii wobec Chrystusa. Chrystus jest faktycznie prasakramentem Boga przez to, że Logos stał się Ciałem, przyjmując nasze człowieczeństwo. Je-

zus jest pełnym objawieniem łaski (por. *J* 1,14) i *obrazem Boga niewidzialnego* (*Kol* 1,15), tym, który *stał się dla wszystkich, którzy mu są posłuszni, sprawcą zbawienia* (*Hbr* 5,9). Dlatego Paweł zwiastuje *tajemnicę Chrystusową* (*Kol* 4,3). Augustyn, dla którego pojęcia „misterium” i „sakrament” są praktycznie ekwiwalentne, pisał później: *Nie ma innego misterium Boga niż Chrystus* (*PL* 33,845). Dla św. Tomasza pierwotnymi sakramentami naszego zbawienia są *tajemnice Ciała Chrystusowego*; szczególnie cierpienie i zmartwychwstanie Chrystusa są sakramentami ze względu na swój podwójny charakter; są one zarówno znakiem przykładowym jak i przyczyną instrumentalną i skuteczną (por. *Comp. Theol.* 239; *S. Th.* IIIa; Q. 62, art. 5 ad primum). Luter utożsamiał się z tą tradycyjną interpretacją Chrystusa: *Księgi Święte znają tylko jeden sakrament, którym jest sam Chrystus Pan* („Disputatio de fide infusa et acquisita” [1520], Propositio 18: WA 6,86). Wszelkie mówienie na temat sakramentalności Kościoła musi więc uwzględnić absolutną władzę Chrystusa nad Kościołem i sakramentami. Chrystus jest jedynym w swoim rodzaju, podstawowym sakramentem, to znaczy aktywną i pierwotną mocą całej ekonomii zbawienia, która ujawniła się w naszym świecie. Kościół jest sakramentem przez dar Chrystusa, gdyż zostało mu powierzone, aby był znakiem i instrumentem Chrystusa.

**105.** Nowy Testament nie stosuje bezpośrednio pojęcia „misterium” wobec Kościoła, chociaż *Ef* 5,32 odnosi ten termin do *Rdz* 2,24 i przedstawia ten werset w relacji między Chrystusem a Kościołem (a łacińska Wulgata przetłumaczyła „misterium” jako „sacramentum”). Kościół jest więc tylko sakramentem ustanowionym przez Chrystusa i całkowicie od Niego zależnym. Jego byt i jego czynności sakramentalne są owocem dobrowolnego daru otrzymanego od Chrystusa, daru, wobec którego pozostaje On w relacji radykalnie transcendentnej, lecz którego udziela jednak ze względu na zbawienie ludzkości. Dlatego też Kościół po Drugim Soborze Watykańskim *na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego*, bowiem i jego jedna złożona rzeczywistość zrasta się z *pierwiastka boskiego i ludzkiego* (LG 8). Mimo tej analogii nie wolno nam zapominać o radykalnej różnicy, jaka nadal istnieje między Chrystusem a Kościołem. Kościół jest Oblubienicą i Ciałem Chrystusa wyłącznie dzięki darowi Ducha.

**106.** Z drugiej strony Kościół jest nazywany sakramentem w analogii do liturgii chrztu i Eucharystii, które greccy ojcowie, już w analogii do paulińskiego *mysterion*, nazywali „tajemnicami”. Sakramenty są gestami i słowami, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi; związał z nimi obietnicę łaski przez dar swojego Ducha.

**107.** W Kościele jako „sakramencie” *buduje się pomost między widzialnym obliczem stworzenia a planem Bożym, który urzeczywistnia się w przymierzu* (por. Groupe de Dombes, *L'Esprit Saint, l'Eglise et le Sacrement*, 23). Można też – posługując się nieco innym słownictwem – nazwać Kościół *żywym znakiem*. Po-

jęcia „sakrament” i „znak” mieszczą w sobie łączność i ciągłość między różnymi momentami ekonomii zbawienia; określają one Kościół jednocześnie jako miejsce obecności i dystansu; i przedstawiają Kościół jako instrument i służbę jedyne-go pośrednictwa Chrystusa. Kościół jest zawsze służą tego jedyne-go pośrednic-twa, lecz nigdy jego źródłem lub panem.

**108.** Jak pośrednictwo Chrystusa realizowało się w sposób widzialny w ta-jemnicy Jego wcielenia, życia, śmierci i zmartwychwstania, tak też Kościół został założony jako widzialny znak i instrument tego jedyne-go pośrednictwa w czasie i przestrzeni. Kościół jest instrumentem w rękach Chrystusa, gdyż przez głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i kierowanie wspólnotą sprawuje urząd posłu-gi, który jest całkowicie zależny od Pana tak, jak narzędzie w ręku robotnika. Nowy Testament opisuje więc urząd posługi Kościoła jako urząd, który służy urzędowi Chrystusa. Sprawujący urząd są *współpracownikami Bożymi* (1 Kor 3,9), *sługami Chrystusa i szafarzami tajemnic Bożych* (1 Kor 4,1), *sługami nowe-go przymierza* (2 Kor 3,6), *sługami pojednania*, które czyni Chrystus (por. 2 Kor 5,18) i – bardziej ogólniej – *wysłannikami* lub tymi, którzy *w miejsce Chrystusa poselstwo sprawują* (2 Kor 5,20).

**109.** Urząd posługi Kościoła zostaje powierzony grzesznym ludziom. Toteż grozi mu wypaczenie lub zaniedbanie, niewłaściwe sprawowanie lub zbyt nie podkreślanie jego znaczenia. Jednak rzeczywistość daru Bożego przewyższa za-wsze ludzki błąd, a Boża wierność wobec Kościoła strzeże go nieustannie zgo-dnie z obietnicą (Mt 28,20), która zachowuje go przez stulecia w głoszeniu pose-lstwa o zbawieniu.

**110.** Kościół jest więc ukonstytuowany jako sakrament, instrument jedyne-go pośrednictwa Chrystusa, znak skutecznej obecności tego pośrednictwa. Kościół jest tym, jeśli żyje Słowem Bożym, które go zrodziło i które zwiastuje, Kościół jest tym w takiej mierze, w jakiej jest otwarty i posłuszny wobec Ducha, który mieszka w jego wnętrzu. Paraklet zachowuje i stale odnawia pamięć o Chrystusie w Kościele (J 14,26; 16,15) aż do powrotu Zbawiciela. Paraklet ten spełnia w Kościele posługę wolności (2 Kor 3,17), prawdy (J 16,13), uświęcenia (Rz 8,12-13) i przemiany (2 Kor 3,18). W ten sposób Kościół jest nosicielem tradycji Słowa, to znaczy sakramentem Słowa Bożego. Jest on nosicielem przekazywania zbawienia, to znaczy sakramentem Chrystusa i Ducha.

**111.** Kościół widziany w odniesieniu do swego źródła może być opisany jako sakrament Boga, Chrystusa i Ducha – jako sakrament łaski. Widziany w odniesie-niu do swego poselstwa i powołania, może być nazwany sakramentem królestwa Bożego lub sakramentem zbawienia („Lumen Gentium”,48): *niejako sakramen-tem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego* (tamże, 1).

### 3.2.3 Pytania i refleksje

**112.** Zgodnie uznajemy radykalną zależność Kościoła w przyjmowaniu transcendentnego daru, który daje mu Bóg, uznajemy też ten dar jako podstawę jego aktywnej służby dla zbawienia ludzkości. Jednak istoty tego zbawczego czynu nie rozumiemy jeszcze w taki sam sposób. Reformowani twierdzą zwykle, że katolicy przypisują Kościołowi rolę właściwą Chrystusowi. Z kolei katolicy rzymscy zarzucają reformowanym zwykle, że trzymają Kościół z dala od dzieła zbawczego i rezygnują z pewności, że Chrystus jest prawdziwie obecny i aktywny w swoim Kościele. Oba poglądy są karykaturami, lecz mogą nam pomóc skoncentrować uwagę na rzeczywistych fundamentalnych różnicach perspektywy, różnicach, którym za symbol służą tematy *creatura verbi* i *sacramentum gratiae*.

**113.** Obie koncepcje, *twór Słowa* i *sakrament łaski*, mogą być widziane faktycznie jako wyraz tej samej instrumentalnej rzeczywistości przejawiającej się w różnych aspektach, jako wzajemnie uzupełniające się lub jako dwie strony tego samego medalu. Mogą być one także biegunami kreatywnego napięcia między naszymi Kościołami. Szczególny punkt, w którym to napięcie staje się oczywiste, zostaje osiągnięty wówczas, gdy pada pytanie, jak kwestie dotyczące ciągłości i porządku w Kościele na przestrzeni wieków jawią się w świetle tych dwóch koncepcji.

## 3.3 Ciągłość Kościoła przez stulecia

**114.** W jakim sensie można powiedzieć, że jeden Kościół zachował się z pokolenia na pokolenie? Pytanie to ma bezpośrednie znaczenie dla stosunków między Kościołami reformowanymi a Kościołem rzymskokatolickim, gdyż wydarzenia, które doprowadziły do Reformacji i spowodowały rozłam, zdają się nasuwać wniosek, że w życiu jednego Kościoła pojawił się brak ciągłości.

### 3.3.1 Wierność Boga i nasza grzeszność

**115.** Wspólnie wierzymy, że Bóg pozostaje wierny swojej obietnicy i nigdy nie opuszcza ludu, który powołał do życia. *Wierny jest Bóg, który was powołał do społeczności Syna swego Jezusa Chrystusa, Pana naszego (1 Kor 1,9)*. Podstawą naszego przekonania jest to, że Kościół przez stulecia zajmuje się nieustannie wypełnianiem misji, którą mu powierzono aż do skończenia świata, gdyż *bramy piekielne nie przemogą go (Mt 16,18)*. Chrystus, który pozostaje z nami aż do skończenia świata (por. *Mt 28,20*), za pośrednictwem Kościoła prowadzi nas niezawodnie do zbawienia.

**116.** Ciągłość Kościoła ma swój początek: jest nim wysłanie apostołów przez Chrystusa na misję, **wysłanie**, które czyni z nich „apostołów”. Ciągłość ta posia-

da cel, jest nim **misja** (*apostole*) uczynienia uczniami wszystkie narody (por. *Mt* 28,19). Właśnie dlatego Kościół z punktu widzenia swojej istoty jest Kościołem apostołskim, a jego urząd posługiwania należy rozumieć w ramach sukcesji apostołskiej. Jak stwierdziliśmy w naszym wcześniejszym dokumencie, sukcesja wymaga *historycznej ciągłości z pierwszymi apostołami oraz jednoczesnego, łaskawego i ożywiającego działania Ducha Świętego* („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 101). Apostolskość jest wówczas żywą rzeczywistością, która jednocześnie zachowuje Kościół we wspólnocie z jego żywym źródłem i pozwala mu nieustannie odnawiać swą młodość, tak aby móc dostąpić królestwa Bożego.

**117.** Łaska wierności Boga zostaje darowana mężczyznom i kobietom, którzy są częścią długiej historii i – poza tym – grzesznikami. Odpowiedź Kościoła na wierność Boga musi być stale odnawiana, aby sprostać wyzwaniom różnych epok i kultur. Kościół nie jest godny swego imienia, jeśli nie jest żywym i twórczym świadkiem, który podchodzi konkretnie do potrzeb ludu. Dlatego też ciągłość Kościoła wymaga, ażeby uznał siebie za *semper reformanda*. Grzeszność ludzi, która dotyka nie tylko członków Kościoła, lecz także jego instytucje, jest przeciwieństwem wierności wobec Boga. Jeśli nawet ludzka grzeszność nie paraliżuje całkiem Kościoła, to jednak mimo to może przynieść dużą szkodę jego misji i świadectwu. Uznaje się nieustanną potrzebę reformowania Kościoła. *Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanna reformę, której Kościół wciąż potrzebuje jako ziemską i ludzką instytucja* („Unitatis Redintegratio” 6). Kościół musi więc żyć w ramach ciągłej dynamiki nawrócenia.

### 3.3.2 Potrzeba reformy i odnowy

**118.** Przyznajemy, że w okresie Reformacji Kościołowi potrzebna była pilnie reforma. Uznajemy, że różne dążenia do reformy w swej najgłębszej inspiracji były znakami działania Ducha Świętego. W wydarzeniu reformacyjnym rolę odegrało Słowo Boże, owo Słowo, *które jest żywe i skuteczne, ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha* (*Hbr* 4,12). Nie wszystko, co się wydarzyło, można przypisać Słowu, gdyż w podziale Kościoła zachodniego miała też udział ludzka grzeszność. Nasza wspólna świadomość tego faktu wzywa nas do *rozdzielania duchów*, tzn. do odróżniania w tym procesie dzieła ludzkiej grzeszności od dzieła Ducha. Jako katolicy rzymscy i reformowani nie powinniśmy tutaj dążyć do usprawiedliwiania siebie. Każdy z nas musi przejąć odpowiedzialność za własną przeszłość i za tę część winy, która była jego udziałem.

**119.** Ale to nie wszystko. Jeśli prawdą jest, że *Bóg współdziała we wszystkim* (można by rzec, że nawet dotyczy to grzechu) *ku dobremu z tymi, którzy Boga miłują, to jest z tymi, którzy według postanowienia jego są powołani* (*Rz* 8,28), wówczas musimy uznać istnienie tajemniczego planu Boga, który – mimo nasze-

go podziału – zmierza do spełnienia. Nasze ciągła konwersja do Chrystusa winna pomóc nam w odkrywaniu i zrozumieniu pozytywnego znaczenia tego wydarzenia w życiu Kościoła Chrystusowego. Plan ten przypomina nam o zależności Kościoła od Chrystusa i Ducha, który w nim i dla niego działa w suwerennej wolności. Zaprasza nas do poznania nowych owoców świętości. Włącza nas do chrześcijańskiego dążenia, które zmusza nas do pojednania ze sobą w naszym życiu wzajemnie uzupełniających się aspektów jednej Ewangelii. Refleksja nad pozytywnym znaczeniem Reformacji – mimo podziału – dotyczy nas wszystkich, ponieważ jest ona ważnym wydarzeniem w historii Kościoła.

### 3.3.3 Pytania i refleksje

**120.** Mimo wszystko aktualny stan spraw przedstawia się tak, iż w dalszym ciągu istnieją różnice między nami w rozumieniu ciągłości Kościoła i jego działalności. Kościoły reformowane kładą główny nacisk na kontynuację w wyznaniu wiary i nauczaniu Ewangelii. W tym sensie Kościół pozostaje Kościołem apostołskim a jego słudzy powołani przez Ducha stanowią część sukcesji apostołskiej. Kościół katolicki ze swej strony uważa, że owa apostołskość wiary i zwiastowania podobnie jak apostołskość sprawowania sakramentów jest związana z określoną liczbą widzialnych znaków, przez które działa Duch; w sposób szczególny jest ona związana z sukcesją apostołską biskupów.

**121.** Uznajemy rzeczywistość tradycji, lecz przywiązujemy do niej nie to samo znaczenie. Reformowani widzą w Piśmie Świętym wystarczające świadectwo poselstwa Ewangelii, poselstwa, które *stale na nowo rodzi z siebie zdolność do właściwego jego zrozumienia* („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 29) i jest miejscem bezpośredniego przekazywania prawdy. Nie sugeruje to bynajmniej lekceważenia tradycji jako wyrazu wiernej wspólnoty poprzez stulecia. Katolicy ze swej strony uznają Pismo za *norma normans* całej nauki wiary, ale uważają, iż Pismo, jako dzieło żywego przekazu pokolenia apostołskiego, musi ze swej strony być czytane i interpretowane w żywy sposób w akcie nieprzerwanego przekazu. To konstytuuje tradycję Kościoła w całej jego historii. Autorytet tej żywej tradycji i decyzji urzędu nauczającego, które wyrażają ją od czasu do czasu, opiera się na podporządkowaniu jej poselstwu Pisma. Chcąc pomóc ludowi Bożemu w zachowaniu posłuszeństwa temu poselstwu, Kościół podejmuje interpretacyjne decyzje na temat rozumienia Ewangelii (por. „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 30 i 32).

**122.** Prócz tego różnimy się w rozumieniu istoty grzechu w Kościele. Niewątpliwie wspólnie uznajemy, że jakiegokolwiek byłoby oddziaływanie grzechu na osoby i instytucje, świętość zwiastowania Słowa i sprawowania sakramentów trwa nieprzerwanie, gdyż dar Boga dla Kościoła ma charakter nieodwołalny. W tym sensie Kościół jest Kościołem świętym, gdyż jest instrumentem tego daru

świętości, który pochodzi od Boga. Reformowani jednak uważają, że wierność Boga jest silniejsza niż nasza niewierność, niż częste błędy i sprzeczności Kościoła wobec Słowa Bożego („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 42). Przeto Kościół może przeżywać momenty, kiedy – mimo wzorowego świadectwa pojedynczych osób – jego prawdziwa tożsamość jest zaciemniona przez grzech do tego stopnia, że nie da się jej rozpoznać. To nie oznacza, że Bóg opuszcza Kościół, który, dla reformowanych, nadal istnieje i będzie istniał aż do skończenia świata. Po stronie katolickiej uważa się, że grzech ludzki, nawet gdy jego zasięg jest tak wielki, że w dużej mierze niszczy znaki i instytucje Kościoła, nigdy nie niweczy jego poselstwa łaski i zbawienia oraz nigdy w istotny sposób nie fałszuje zwiastowania prawdy, gdyż Bóg nieomylnie kieruje Kościołem, nabytym własną krwią Jego Syna (Dz 20,28). Czasy najgorszych nadużyć były często czasami, w których rozkwitała wielka świętość. Innymi słowy: w różny sposób widzimy relację między Kościołem a królestwem Bożym. Reformowani trzymają się bardziej obietnicy „jeszcze nie”, katolicy podkreślają bardziej rzeczywistość daru „już teraz”.

**123.** Wskutek powyższych okoliczności różnimy się w interpretacji podziału, jaki nastąpił w XVI stuleciu. Reformowani uważają, że Reformacja była zerwaniem z katolickim „establishmentem” owych czasów. Establishment ten był w dużej mierze skorumpowany i niezdolny do dania odpowiedzi na wezwanie do reformy w sensie powrotu do czystości Ewangelii i świętości wczesnego Kościoła. Tym niemniej nie oznacza to, że wyrosły z tego podział był istotnym zerwaniem z ciągłością Kościoła. Jednak dla katolików to zerwanie zadało dotkliwy cios ciągłości tradycji wywodzącej się od apostołów, tradycji, którą żyło się przez wiele stuleci. Reformowani zrywając z tradycją struktury urzędu zranili głęboko apostołskość swoich Kościołów. Powaga tego osądu jest dzisiaj złagodzona, gdyż kontakty ekumeniczne bardziej uświadomiły katolikom cechy autentycznej tożsamości chrześcijańskiej, która zachowała się w tych Kościołach.

**124.** W przyszłości dialog nasz będzie musiał się zająć następującymi kwestiami, które są jeszcze często przyczyną podziału:

(1) Biorąc pod uwagę interpretację wyżej przedstawionych pozycji, co reformowani i katolicy mogą powiedzieć teraz wspólnie na temat ruchów reformy XVI stulecia – ich przyczyn, przebiegu i rezultatów?

(2) Jeśli uznajemy – na podstawie chrztu i innych czynników kościelnych – że mimo trwania podziałów kościelnych istnieje już rzeczywistość, aczkolwiek niedoskonała wspólnota między reformowanymi i katolikami rzymskimi, wówczas musimy się zapytać, jakie implikacje ma ta wspólnota dla naszego rozumienia ciągłości Kościoła?

(3) W jakiej mierze możemy zwiastować wspólnie Ewangelię w języku, który rozumieją ludzie dzisiejsi, nawet gdy różnimy się w pewien sposób w naszym rozumieniu wiary apostołskiej?



(4) Jak możemy pogodzić ze sobą wolność pojedynczego chrześcijanina w przyswajaniu poselstwa chrześcijańskiego z odpowiedzialnością Kościoła za autorytatywne nauczanie tego poselstwa?

W przeszłości odpowiadaliśmy zazwyczaj na takie pytania z naszych oddzielnych perspektyw eklezjologicznych; w przyszłości będziemy musieli opracować wspólną odpowiedź w dialogu.

### 3.4 Widzialność i struktura urzędów Kościoła

**125.** Wspólnoty reformowane i rzymskokatolickie różnią się jeszcze w inny, trzeci sposób pod względem rozumienia przez nie relacji między Ewangelią a Kościołem. Nasza różnica ma tu do czynienia z rolą widzialnej struktury, zwłaszcza odnośnie do misji i urzędu posługi. Najpierw przyjrzymy się widzialności i niewidzialności w Kościele jako takim, a potem zajmiemy się jego misją i strukturą urzędów.

#### 3.4.1 Kościół: widzialny i niewidzialny

**126.** W przeszłości Kościoły reformowane wykazywały niekiedy tendencję nie tylko do rozróżniania, ale i do rozdzielania Kościoła niewidzialnego, który jest wyłącznie znany Bogu, i Kościoła widzialnego, który manifestuje się w świecie jako wspólnota zgromadzona wokół Słowa i Sakramentu. W rzeczywistości takie rozróżnienie nie jest elementem autentycznej nauki reformowanej. Wspólnie możemy potwierdzić istnienie nierozdzielonego związku między Kościołem niewidzialnym i widzialnym. Istnieje tylko jeden jedyny Kościół Boży. Kościół ten, powołany do życia przez zmartwychwstałego Chrystusa, tworzy jedno *ciało*, jest powołany do jednej *nadziei* i wyznaje: *Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest; jeden Bóg i Ojciec wszystkich (Ef 4,4-6)*. Chrystus przez swego Ducha sprawił, że Kościół ten jest w stanie zajmować się misją i służbą w świecie, oraz obdarzył go zdolnością wzywania innych do tej samej jedności, nadziei i wiary. Od najdawniejszych czasów dzięki łasce Bożej był wyposażony w posługi, które są niezbędne i wystarczające do wypełniania jego misji.

**127.** Kościół niewidzialny jest ukrytą stroną widzialnego, ziemskiego Kościoła. Kościół ukazuje się światu, gdyż jest powołany do uczestniczenia w królestwie Bożym jako wybrany lud Boży. Ten widzialny/niewidzialny Kościół rzeczywistnia się jako wydarzenie i jako instytucja, gdziekolwiek i kiedykolwiek Bóg wzywa mężczyzn i kobiety do służby.

**128.** Ten widzialny/niewidzialny Kościół żyje w świecie jako wspólnota strukturalna. Zgromadzony wokół Słowa i Sakramentu jest on zdolny do zwia-

stowania świata Bożej Ewangelii zbawienia. Jego widzialna struktura winna przygotować wspólnotę do służby jako instrument Chrystusa dla zbawienia świata. W ten sposób daje wszystkim ludziom świadectwo o zbawczym działaniu Boga w Jezusie Chrystusie. To świadectwo Kościoła widzialnego/niewidzialnego doprowadza go często do konfrontacji z światem. Składając takie świadectwo Kościół odkrywa, że sam jest wezwany do sławienia i gloryfikowania Boga. Celem Kościoła w całej jego widzialnej działalności jest *Soli Deo gloria, ad maiorem Dei gloriam*.

**129.** Nasze poglądy rozchodzą się jednak w sprawie bliższej identyfikacji Kościoła z jego widzialnymi aspektami i jego widzialną strukturą. Katolicy rzymscy twierdzą, że Kościół Chrystusowy „trwa” (*subsistit*) w Kościele rzymskokatolickim („Lumen Gentium” 8); sformułowanie to, przyjęte na Drugim Soborze Watykańskim, chciało uniknąć w ten sposób identyfikacji tego Kościoła z Kościołem Chrystusowym. Katolicy przyznają podobnie, że wiele ważnych *elementów* lub *dóbr*, dzięki którym Kościół się buduje, istnieje w *Kościółach i oddzielonych Wspólnotach*, które *wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia* („Unitatis Redintegratio” 3). Wyłania się przeto pytanie, do jakiego stopnia są oni w stanie uznać, że Kościół Chrystusowy istnieje też w Kościołach reformowanych. Reformowani ze swej strony nie rozumieją Kościoła jako czegoś, co da się zredukować do tej lub innej wspólnoty, hierarchii lub instytucji. Twierdzą, że przynależą do Kościoła i uznają przynależność kościelną również innych chrześcijan. Ich główną trudnością nie jest rozszerzenie tego uznania na Kościół rzymskokatolicki, lecz wizja, jaką posiada ten Kościół na temat swojej szczególnej relacji z Kościołem Jezusa Chrystusa.

### 3.4.2 Misja i struktura urzędów

**130.** Katolicy i reformowani są zgodni w tym, iż ustrój Kościoła ma swój początek w Ewangelii, którą zmartwychwstały Chrystus nakazał zwiastować swoim uczniom. W tej perspektywie jest on dany w pierwszym rzędzie w Słowie i Sakramencie: *Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ucząc je przestrzegać wszystkiego, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28,19-20; por. Łk 24,47-48; J 20,21b).

**131.** Dla tych, którzy naśladowają Chrystusa, Słowo Boże, zawarte w Piśmie Świętym oraz zwiastowane, przeżywane i interpretowane w Kościele, jest fundamentalnym i niezbywalnym punktem odniesienia dla ustroju Kościoła. Pismo Święte jest nosicielem Słowa zbawienia, przez które rodzi się wiara. Wiara prowadzi do chrztu i karmi się uroczystością Wieczery Pańskiej, Eucharystią.

**132.** Misja, którą zmartwychwstały Chrystus powierzył *jedenastu uczniom* (Mt 28,16) i z której wyrósł Kościół, oznacza, że należy rozróżniać między tymi,

którzy zwiastują Ewangelię (*wy*) a tymi, którym jest ona zwiastowana (*czyńcie uczniami*). Poza tym pociąga to za sobą posługę Słowa, sakramentu i nadzoru, którą nadał Kościołowi Chrystus, aby sprawowana przez niektórych jego członków dla dobra wszystkich. Ta trojaka funkcja posługi wyposaża Kościół dla jego misji w świecie.

**133.** Ten porządek posługi manifestuje się przede wszystkim w posłudze Słowa, tj. w głoszeniu Ewangelii, *Słowa Bożego, które od nas słyszeliście* (1 Tes 2,13; por. 2 Kor 11,7), zapowiedzi pokuty i przebaczenia grzechów w imieniu Jezusa (Łk 24,47-48) jak i w zwiastowaniu Tego, którego namaścił Duch Pański, aby zwiastował ubogim dobrą nowinę a uciśnionych wypuścił na wolność (Łk 4,18). On, który był zwiastunem Słowa Bożego *par excellence*, stał się w ten sposób Tym, którego zwiastowano w Słowie, które wybrani prze Niego świadkowie (Dz 10,41-42) zanoszą *aż po krańce ziemi* (Dz 1,8).

**134.** Porządek posługi znajduje swój wyraz także w owych rytach kościelnych, które zgodnie z tradycją noszą nazwę sakramentów. Wierzmy, że w nich sam Chrystus przez Ducha działa pośród swego ludu. Kościół zostaje uformowany przez chrzest, w którym wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa, nie tylko zostają obmyci i zapieczętowani przez Trój-jedynego Boga, lecz także budują się *w dom duchowy, w kapłaństwo święte* (1 P 2,5). W podobny sposób wspólnota wiary, nadziei i miłości znajduje swój punkt zborny w Wieczery Pańskiej lub Eucharystii: *Ponieważ jest jeden chleb, my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało, wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami jednego chleba* (1 Kor 10,17). Takie rytury wspólnie ze Słowem Bożym są skutecznymi środkami łaski dla wierzących; przez nie buduje się i karmi cały lud Boży.

**135.** Oprócz tego porządek ten manifestuje się w posłudze nadzoru (*episkope*), która ze względu na wierność, jedność, harmonię, wzrost i dyscyplinę pielgrzymującego ludu Bożego jest sprawowana przez członków Kościoła pod przewodnictwem Chrystusa, prawdziwego *pasterza i stróża* („episkopos”) wszystkich dusz (1 P 2,25). Różne „dary łaski”, „posługi” i „sposoby działania” powstają w Kościele z inspiracji Ducha Bożego (1 Kor 12,4-6), ale wszyscy członkowie powołani są do otaczania troską tej samej jedności, harmonii i integralności Kościoła.

**136.** Przywództwo w Nowym Testamencie w różnych okresach czasu i w różnych miejscach przyjmowało różne określenia i różne formy (por. np. Dz 1,20-25; 20,17; 28; 1 Kor 12,28; Ef 4,11-13; Flp 1,1; 1 Tm 3,1-13; 4,14; 5,3-22; Tt 1,5-9). Paweł określa siebie często jako *slugę Jezusa Chrystusa* (Rz 1,1; Ga 1,10; Flp 1,1) i w tym charakterze pisze do założonych przez siebie Kościołów powołując się na autorytet, który mu przysługuje na podstawie Ewangelii, którą głosi (1 Tes 2,9, 13; por. 1 Kor 15,11: *Czy więc ja, czy oni, to samo opowiadamy, i tak uwierzyliście*). Chociaż nie posiadamy bezpośredniego dowodu, że zbory, które zało-

żył Paweł, były zorganizowane prezbiterialnie, lecz dysponujemy tylko wypowiedzią z *Dz* 14,23, gdzie Paweł – według Łukasza – wyznaczał w każdym z nich starszych, to jednak zdawał sobie sprawę, że w niektórych zborach, do których pisał, istniała struktura kierownicza. Np. *1 Tes* 5,12: *A prosimy was, bracia, abyście darzyli uznaniem tych, którzy pracują wśród was, są przełożonymi waszymi w Panu i napominają was; Flp* 1,1: przekazane zostają pozdrowienia dla *wszystkich świętych /.../ w Filipii wraz z biskupami i diakonami* („syn episkopois kai diakonois”). Z różnych form przywódczych, o których wspominają listy pasterskie, wyrosła podstawowa struktura – episkopoi, prezbiter i diakon – która do końca drugiego stulecia zdobyła sobie uznanie.

**137.** Ta struktura przywódcza rozwinęła się z pewnych form nowotestamentowych, podczas gdy inne (nawet starsze) formy nie przeszły takiego rozwoju. Rozwinięcie i teologiczną interpretację przywództwa kościelnego w okresie, który nastąpił bezpośrednio po czasach Nowego Testamentu, trzeba widzieć na tle szerszego rozwoju wczesnego Kościoła i artykułowania przez ten Kościół wiary (por. *1 Klem* 40-44, zwłaszcza 42,1-2.4; 44,1-2; Ignacy z Antiochii, *Eph* 2,1-5; *Magn* 2; Hippolytus, *Trad. Apost.*). Z upływem czasu zmieniły się niektóre funkcje takich przywódców; mimo to urząd biskupa, prezbitera i diakona stał się w starożytnym Kościele uniwersalnym modelem przywództwa kościelnego.

### 3.5 Wzajemne wyzwanie

**138.** Obecnie zbadaliśmy i zastanawialiśmy się nad trzema wymiarami relacji między Ewangelią a Kościołem. Mimo zgodnych poglądów pozostają też między nami różnice, które wymagają dalszego zbadania i stawiają nas wobec nowych wyzwań.

**139.** Po pierwsze, odnośnie do kwestii **autorytetu nauczającego w Kościele**, poprzedni raport, „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie” (nr 24-42), opisał naszą zgodność poglądów, którą w dużej mierze podzielamy w sprawie rozumienia Pisma św. i kanonu. W tej dziedzinie doszło do zasadniczego wyjaśnienia dawnych spornych tematów. Dokument ten ustalił również jądro tego, co dzieli nas jeszcze w dziedzinie interpretacji Pisma św., autorytetu wyznań wiary i rozstrzygnięć soborowych, jak również w kwestii nieomyślności Kościoła. Różnice te istnieją do dnia dzisiejszego. Pośród tych różnic szczególne znaczenie mają następujące:

– Obie strony podkreślają nieomyślny charakter zwiastowania i nauczania inspirowanego przez Ducha, których odzwierciedleniem są Ewangelia i Pismo św. Katolicy rzymscy odnoszą owo zwiastowanie i nauczanie do autorytetu ustanowionego przez Boga w Kościele; autorytetowi temu, w służbie na rzecz Słowa

Bożego w Piśmie św. i Tradycji, powierzono pełnomocnictwo interpretowania go w autentyczny sposób, a w określonych przypadkach otrzymuje on wsparcie Ducha Świętego podczas nieomylnego wypowiedzania się w kwestiach wiary i moralności. Reformowani takie zwiastowanie i nauczanie odnoszą ostatecznie do najwyższego autorytetu Słowa Bożego w Piśmie św. w przekonaniu, że oświeca je Ducha Święty.

**140.** Po drugie, mimo rosnącego zbliżenia w kwestii sakramentów stale istnieje między nami niezgodność nie tylko co do ich liczby, lecz również różnica w rozumieniu „sakramentu” i pełnomocnictwa tego, który go udziela. Katolicy rzymscy, zgodnie z Soborem Trydenckim, uznają siedem sakramentów (DS 1601), aczkolwiek chrztowi i Eucharystii przypisują większe znaczenie niż innym i uznają w Eucharystii ośrodek życia sakramentalnego Kościoła. Kościoły reformowane uznają chrzest i Wieczerzę Pańską jako sakramenty we właściwym znaczeniu, aczkolwiek w nałożeniu rąk widzą *skuteczny znak, który wprowadza wierzącego w powierzony mu urząd i utwierdza w tym urzędzie* („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 98). Sam Kalwin nie miał nic przeciwko nazywaniu ordynacji sakramentem, ale nie sytuował jej na tej samej płaszczyźnie jak chrzest i Eucharystię, ponieważ nie dotyczyła wszystkich chrześcijan („Institutio Religionis Christianae” IV: 19,28).

**141.** Po trzecie, poprzedni dokument („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 98) dostarcza wspólny opis ordynacji, ukazując jej podwójne odniesienie do *przeszłych i obecnych czynów Jezusa Chrystusa* i do *stałego działania Ducha Świętego*. Mimo to istota ordynacji wywołuje wśród nas jeszcze trudności. Czy z nakładaniem rąk wiąże się pełnomocnictwo misyjne, przekazanie władzy lub włączenie do stanu duchownego? (por. tamże, nr 108). Czy z drugiej strony defekt pod względem formy może postawić pod znakiem zapytania urząd lub wręcz go unieważnić – albo defekt ten daje się uzdrowić *dzięki łączności z wiarą Kościoła?* (tamże).

Dalsza różnica w sprawie urzędu z mocy ordynacji nie może zostać zignorowana szczególnie w czasach dzisiejszych. W Kościołach reformowanych, podobnie jak w wielu innych Kościołach protestanckich, w ostatnich dziesięcioleciach coraz powszechniejszą praktyką stało się ordynowanie kobiet, którym nie nakłada się żadnych ograniczeń w zakresie sprawowania posługi Słowa i Sakramentu.

**142.** Po czwarte, w kwestii, **jak musi być sprawowany autorytet Chrystusa w Kościele**, jesteśmy zgodni co do tego, że struktura urzędu ma w zasadzie charakter kolegialny (por. „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 102). Jesteśmy zgodni co do konieczności istnienia **episkope** w Kościele, i to na płaszczyźnie lokalnej (dla duszpasterstwa w każdej wspólnotie), regionalnej (dla łączności wzajemnej wspólnot) i światowej (dla kierowania ponadnarodową wspólnotą Kościołów). Istnieją między nami różnice co do tego, kto na tych różnych

płaszczyznach może być uznany jako **episkopos** i na czym polega jego funkcja lub rola.

a) Katolicy podkreślają, że urząd z mocy ordynacji jest darem Bożym, który jest udzielany *powołanym* (por. Rz 1,1) osobom we wspólnocie. Przez sakrament święceń duchowny jednoczy się z Chrystusem, jedynym arcykapłanem w nowy sposób, dzięki czemu staje się zdolny do reprezentowania Go we wspólnocie i w jej imieniu. Kto otrzymał święcenia, ten może działać *in persona Christi*; jego urząd jest urzędem posłańca działającego w imieniu Chrystusa w służbie na rzecz Słowa Bożego (por. 2 Kor 3,5). Święcenie kapłańskie uzdalnia do reprezentowania Kościoła przed Bogiem w sytuacji, gdy sam Kościół składa ofiarę Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wszystkie te aspekty posługiwania duchownego urzeczywistniają się szczególnie w sprawowaniu Eucharystii. Tak więc urząd z mocy ordynacji wprowadza Kościół w pełną i trwałą zależność od jego jedynego Pana.

b) Podobnie dla katolików ośrodkiem posługiwania jest wyświęcony jako następca apostołów biskup, który albo we własnej osobie, albo przez swoich współpracowników, kapłanów i diakonów, kontynuuje we wspólnocie zwiastowanie wiary apostoelskiej i sprawowanie sakramentów. Jego rolą jest także troszczenie się o harmonijne (*homothymadon*) współżycie w obrębie wspólnoty. Biskup reprezentuje także swój Kościół wobec innych Kościołów lokalnych w ramach wspólnoty uniwersalnej. Zobowiązani do wzajemnego utrzymywania i pogłębiania wspólnoty wszystkich Kościołów, biskupi, wspólnie z biskupem Rzymu, który przewodzi uniwersalnej wspólnocie, tworzą „kolegium”. „Kolegium” to jest uważane za kontynuację „kolegium” apostołów, wśród których Piotr był pierwszy. Biskup Rzymu, który jest uważany za następcę Piotra, jest pierwszym członkiem tego kolegium i posiada autorytet, który jest konieczny dla wypełnienia jego posługi na rzecz jedności całego Kościoła w apostoelskiej wierze i życiu.

c) Również Kościoły reformowane podkreślają znaczenie urzędu Słowa i Sakramentu, sprawowanego na mocy ordynacji, dla życia Kościoła (por. Ef 4,11-16). Reformowane rozumienie urzędu jest ogólnie rzecz biorąc bardziej „kerygmaticzne” niż „kapłańskie”; odpowiada to świadomości Słowa Bożego jako mocy, dzięki której żyje Kościół. W ramach tej perspektywy istnieje jednak właściwa świadomość tego, że duchowny reformowany działa *w imieniu Chrystusa* – np. podczas kazania, podczas udzielania sakramentów, w duszpasterstwie – i także reprezentuje lud, gdy kształtuje nabożeństwo i mu przewodzi. Z tego powodu Kościoły reformowane przywiązują duże znaczenie do przygotowania i ordynacji duchownych, podkreślając konieczność ustalonego porządku i nakładania rąk przez należycie ordynowanych duchownych.

d) Reformowani podkreślają kolegialne sprawowanie **episkope**. Na płaszczyźnie lokalnej odpowiedzialność znajduje się w rękach pastorów, starszych i/ lub diakonów, przy czym znaczącą rolę odgrywa tu często zgromadzenie kościelne. Na płaszczyźnie regionalnej i krajowej jest ono sprawowane kolektywnie przez synody. To samo obowiązuje zasadniczo także na płaszczyźnie uniwersal-

nej. Reformowani nigdy nie porzucili nadziei na zwołanie uniwersalnego soboru, opartego na autorytecie Biblii. Nadzieja ta jeszcze się nie spełniła, chociaż ekumeniczne zgromadzenia światowe w naszym stuleciu są ważnym krokiem ku jej realizacji.

e) Reformowani trzymają się tego, iż XVI stulecie stworzyło nową formę porządku kościelnego, opartą na Piśmie św. i praktyce starego Kościoła oraz dostosowaną do potrzeb nowej sytuacji. Jeszcze dzisiaj Kościoły reformowane trzymają się tej struktury i są przekonane, że jest ona strukturą uprawnioną i użyteczną w życiu Kościoła. Nie wyklucza to możliwości dalszego rozwoju w ekumenicznej przyszłości Kościoła.

**143.** Wreszcie **rozpoczęliśmy pracę nad szczególnie trudną kwestią struktury urzędu, który jest niezbędny dla wspólnoty w Kościele uniwersalnym.** Poprzedni raport („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”) wzmiankował już o tej sprawie. Nasza dyskusja nad tym tematem pokazała, jak skomplikowane są zawarte w nim problemy i jak różne są perspektywy, w których problemy te są rozważane po obu stronach. Temat ten zasługuje na bliższą uwagę w ramach kontynuowanego dialogu o strukturze i urzędzie Kościoła.

**144.** Jako program przyszłego dialogu proponujemy następujące kwestie:

– Nasze interpretacje Pisma św. są związane nierozłącznie z przekonaniami eklezjologicznymi. Z jakimi hermeneutycznymi i doktrynalnymi zamiarami podchodzimy do Nowego Testamentu, poszukując wskazówek dla porządku Kościoła w ekumenicznej przyszłości?

– Jakie znaczenie w dzisiejszym Kościele ma rola przypisywana Piotrowi w niektórych centralnych wypowiedziach Nowego Testamentu – oraz sposób, w jaki owa rola była interpretowana we wczesnym Kościele?

– Na czym polega łączność między urzędem przewodniczenia, opisanym w Nowym Testamencie (przełożony, przewodnik, biskupi, pasterze) i w starożytnym Kościele a (a) biskupami rzymskokatolickimi, (b) reformowanymi urzędami Słowa i Sakramentów?

## Rozdział 4

### DALSZA DROGA

**145.** Pięć lat naszego dialogu przekonało nas o tym, że teraz istnieje nowa sytuacja między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami reformowanymi. Stało się oczywiste, że obie konfesje łączy wiele wspólnego i dlatego mogą wejść w żywą relację ze sobą. Spotkania w wielu częściach świata doprowadziły do wzajemnej otwartości i nowego zrozumienia. Stało się rzeczą zrozumiałą, że obie strony mają sobie wiele do powiedzenia i również wiele od siebie mogą się nauczyć.

**146.** Wspólny fundament, który jednoczy nasze Kościoły, jest znacznie większy niż zazwyczaj przyjmowano. Wychodzimy z założenia, że Bóg darował nam już jedność w Chrystusie. Nie od nas zależy tworzenie jedności, gdyż w Chrystusie jest ona już nam dana. Jedność ta uwidoczni się pośród nas wówczas, gdy we wierze i posłuszeństwie przyznamy się do Niego, realizując w naszych Kościołach w pełni to, czego On od nas oczekuje. Wierzymy mocno, że jednocząca siła Ducha Świętego musi okazać się silniejszą niż wszelki podział, który nastąpił z powodu naszej ludzkiej grzeszności. Umacnia to nasze przekonanie, że musimy pracować dla ostatecznego celu pełnej wspólnoty w jednej wierze i jednej wspólnocie eucharystycznej.

**147.** Jednocześnie nasz dialog ukazał również, że pewne różnice w rozumieniu relacji między Ewangelią a Kościołem nie są jeszcze przezwyciężone. Dlatego rzeczą nierealistyczną byłoby przyjęcie poglądu, że teraz nadszedł czas ogłoszenia pełnej wspólnoty między naszymi Kościołami.

**148.** Wierzymy jednak, że żywa relacja, jaka powstała między naszymi Kościołami, umożliwia nowy sposób postępowania z tymi różnicami. Nie należy ich uważać w pierwszym rzędzie za powody wzajemnego wykluczenia, lecz raczej należy je widzieć jako pole wzajemnego wyzwania. W ekumenicznym spotkaniu możemy pogłębić nasze rozumienie i nasze posłuszeństwo. Możemy odkryć w drugim dar łaski Bożej.

**149.** *Przeto przyjmujcie jedni drugich, jak i Chrystus przyjął nas, ku chwale Boga (Rz 15,7).* W oparciu o to wezwanie apostoła Pawła dochodzimy do wniosku, że Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane nie powinny dłużej znajdować się w opozycji do siebie lub żyć po prostu obok siebie. Raczej, mimo swoich różnic, winny one żyć jedne dla drugich, by być świadkami dla Chrystusa. Kierując się tym posłannictwem winny się one otworzyć wobec siebie.



#### 4.1 Różnorodność sytuacji

**150.** W niektórych krajach osiągnięto już daleko idące porozumienie. Odbyły się oficjalne dialogi, które na ogół doprowadziły do wyników, które są podobne do tych, jakie znajdują się w tym raporcie. W paru innych krajach Kościoły utrzymują ze sobą bliskie relacje i współpracują regularnie w celu wspólnego reagowania na ważne problemy życia publicznego. Jednak istnieją też kraje, gdzie ich relacje nawet dzisiaj niemal nie wychodzą poza okolicznościowe i indywidualne kontakty. Nieufność odziedziczona z przeszłości nie jest jeszcze przezwyciężona. Sytuacje polityczne i czynniki socjologiczne odgrywają często znaczącą rolę w przypadku tej nieufności. W niektórych miejscach Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane znajdują się nawet na przeciwległych biegunach politycznego konfliktu. Gdzie indziej bliższe stosunki zostają utrudnione z powodu liczebnej siły partnera: zawsze gdy wielki Kościół ma naprzeciw siebie nie liczną mniejszość, zachodzi ogromna potrzeba taktu i wysiłku, jeśli mają być stworzone żywe stosunki. W wielu miejscach zróżnicowanie Kościołów reformowanych jeszcze bardziej komplikuje dialog i współpracę między konfesjami.

**151.** Jesteśmy zgodni co do tego, że trzeba podjąć inicjatywy zmierzające do pogłębienia wspólnoty chrześcijańskiej w każdym kraju. Jesteśmy wdzięczni za zbliżenia, do których doszliśmy w dialogu na płaszczyźnie międzynarodowej, i wierzymy, że rezultaty te mogą służyć jako zachęta dla Kościołów w każdym kraju. Lecz pożądaną żywą relacji nie da się stworzyć tylko przez porozumienia osiągnięte na płaszczyźnie międzynarodowej. Po pierwsze, według reformowanego rozumienia każdy Kościół członkowski jest odpowiedzialny za swoje własne wyznanie, życie i świadectwo; wskutek tego Światowy Alians Kościołów Reformowanych nie ma wiążącego autorytetu wobec swoich Kościołów członkowskich. Po drugie, jesteśmy przekonani, że wezwanie do jedności musi mieć stale na myśli konkretną i żywą wspólnotę. Jest ono zawsze skierowane do „wszystkich w każdym miejscu”. Wierzymy jednak, że wzajemne zrozumienie, osiągnięte w dialogu międzynarodowym, winno służyć jako zachęta do tworzenia aktywniejszych stosunków między naszymi Kościołami na płaszczyźnie lokalnej.

#### 4.2 Kroki na drodze do jedności

**152.** Proponujemy, żeby dialogi między Kościołami lokalnymi uwzględniały następujące kroki na drodze do jedności.

(a) Nasze Kościoły powinny manifestować wzajemne uznanie chrztu. W niektórych krajach Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane osiągnęły już porozumienie w sprawie pełnego i niekwestionowanego uznania chrztu drugiego partnera pod warunkiem, że został dokonany w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego-

go oraz przy użyciu wody. Wierzymy, że takie porozumienia można i należy zawierać we wszystkich miejscach bez wahania. Takie porozumienie oznacza, że w żadnych okolicznościach nie może mieć miejsca powtórzenie chrztu, który odbył się w drugim Kościele. Wzajemne uznanie chrztu ma być rozumiane jako wyraz głębokiej wspólnoty, którą sam Jezus Chrystus tworzy pośród swoich uczniów, wspólnoty, której żaden ludzki błąd nie może zniszczyć.

(b) Chociaż dzisiaj wzajemne uznanie chrztu jest już możliwe, nie jesteśmy jeszcze w stanie wspólnie sprawować Eucharystii lub Wieczerzy Pańskiej. Nasze różne poglądy na temat relacji między Ewangelią a Kościołem mają też skutki w sprawie dopuszczenia do komunii.

Kościół reformowany stoi na stanowisku, że właśnie dlatego, iż sam Chrystus jest gospodarzem przy stole, Kościołowi nie wolno stwarzać jakichkolwiek przeszkód. Wszyscy, którzy otrzymali chrzest i miłują Pana Jezusa Chrystusa, są zaproszeni na Ucztę Pana (por. oświadczenie ŚAKR, Princeton 1954).

Z drugiej strony Kościół rzymskokatolicki jest przekonany, że sprawowanie Eucharystii jest w istocie wyznaniem wiary, w którym cały Kościół sam siebie poznaje i wyraża. Przynajmniej uczestnictwo w Eucharystii zakłada bycie w zgodności z wiarą Kościoła, który ją sprawuje.

Ta różnica w rozumieniu udziału w Eucharystii musi być respektowana przez obie strony. Mimo to przypominamy i potwierdzamy postęp we wspólnym rozumieniu Eucharystii, który został osiągnięty już w pierwszej fazie naszego dialogu („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, 67-92). Aspekty wspólnego rozumienia zostały ujęte w słowach, które tutaj powtarzamy: *I tak, z wdzięcznością uznajemy, że obie tradycje – reformowana i rzymskokatolicka – wierzą w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, obie też trzymają się przynajmniej poglądu, że Eucharystia jest między innymi:*

- pamiętką śmierci i zmartwychwstania Pana;
- źródłem wspólnoty miłości z Nim w mocy Ducha (stąd więc epikleza w liturgii);
- źródłem eschatologicznej nadziei na Jego powrót („Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”, nr 91).

(c) W wielu krajach w ostatnich latach wzrosła gwałtownie liczba małżeństw mieszanych. Przynajmniej nie zaskakuje fakt, że stale na nowo pojawia się problem właściwego postępowania wobec tej nowej rzeczywistości. Uważamy, że w małżeństwach mieszanych można dostrzec możliwość spotkania między obu tradycjami, aczkolwiek nie da się zaprzeczyć, że istnieją pewne trudności. Za rzecz znaczącą uważamy to, że oba Kościoły przejmują wspólnie odpowiedzialność duszpasterską za tych, którzy żyją lub wstępują w małżeństwach mieszanych, i to w sposób, który uwzględnia integralność sumienia każdej jednostki i respektuje jej prawa. Odnośnie do tej kwestii trzeba też sięgnąć do raportu z dialogu między Kościołem rzymskokatolickim, Światową Federacją Luterzańską a Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych („Teologia małżeństwa i problem małżeństw mieszanych”, por. wyżej nr 2).

### 4.3 Ku pojednaniu wspomnień

**153.** W rozdziale 1 podjęliśmy próbę nowego zrozumienia naszej oddzielnej historii. Teraz trzeba zrobić dalszy krok. Od zrozumienia wspomnień musimy przejść do **pojednania** wspomnień katolików rzymskich ze wspomnieniami reformowanych, i vice versa. Wspólne wspomnienia, nawet gdy są bolesne, mogą w odpowiednim czasie stać się podstawą nowych wzajemnych więzi i rosnącego poczucia wspólnej tożsamości.

**154.** Tę propozycję przedstawiały wielokrotnie zarówno autorytety reformowane, jak i rzymskokatolickie. Papież Jan Paweł II wyraził ją w następujących słowach: *Wspomnienie wydarzeń przeszłości nie może ograniczyć wolności naszych aktualnych wysiłków zmierzających do usunięcia szkód wywołanych tymi wydarzeniami. Uporanie się z tymi wspomnieniami jest jednym z głównych elementów ekumenicznego postępu. Prowadzi ono do szczerego uznania wzajemnych uchybień i popełnionych błędów w sposobie, w jaki reagowano na siebie, mimo że zamiarem, jakim się wszyscy kierowali, było doprowadzenie Kościoła do zgodności z wolą Pana* (Przemówienie do członków Szwajcarskiego Związku Kościołów Ewangelickich, 14 czerwca 1984 r.).

**155.** Rozdział 1 ukazuje, jak wiele osiągnięto pod tym względem. Na przykład wspomniano o wysiłkach historyków rzymskokatolickich zmierzających do opracowania nowej interpretacji wielkich reformatorów, zwłaszcza Jana Kalwina, albo o próbie Aliansu widzenia wspomnień związanych z odwołaniem edyktu nantejskiego w nowym świetle. Jednak wiele zostaje jeszcze do zrobienia.

**156.** Zilustrują to następujące przykłady:

(a) Poruszony już został problem interpretacji rozłamu spowodowanego przez Reformację. Przemyślenia teologiczne, które zostały już przedstawione, wymagają jeszcze wspólnego podjęcia poważnych badań historycznych.

(b) Musimy zająć się problemem potępień, jakie wypowiedziały przeciw sobie Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane. Polemika między Kościołami znalazła swój wyraz w wypowiedzeniu wzajemnych anatem, których skutki są jeszcze odczuwalne dzisiaj. Wystarczy na przykład przypomnieć sobie tylko potępienie pewnych rzymskokatolickich nauk i praktyk w reformowanych wyznaniach wiary, jak Katechizm heidelberski lub Wyznanie westminsterskie, albo identyfikowanie nauk, które potępił Sobór w Trydencie, z pewnymi poglądami reformatorów. Chcąc odróżnić uzasadnione troski, wypowiedziane w tych deklaracjach, od polemicznych zniekształceń, trzeba podjąć świadome wysiłki w dziedzinie badań teologicznych i historycznych.

(c) Szczególną uwagę należałoby poświęcić sposobowi, w jaki podział konfesyjny został przeniesiony do Ameryki, Afryki, Azji i Oceanii. Kościoły na tych

terenach nie miały żadnego udziału w powstaniu podziału. Tylko wskutek migracji lub misyjnej ekspansji doszło do przeniesienia owych podziałów europejskich na te kontynenty. Jakże właściwie jeszcze dzisiaj istnieją powody dla oddzielnej egzystencji tych Kościołów? Dokładna analiza historyczna mogłaby ukazać nowe czynniki podziału, które nałożyły się na odziedziczone różnice konfesyjne.

#### 4.4 Wspólne świadectwo w świecie dzisiejszym

**157.** „żyć dla siebie” jako Kościoły musi także oznaczać „dawanie wspólnego świadectwa”. Uważamy, że Kościół rzymskokatolicki i Kościoły reformowane muszą podjąć wszelki wysiłek, aby wspólnie przemówić do współczesnych ludzi, którym Bóg pragnie przekazać Chrystusowe poselstwo o zbawieniu.

**158.** Trzeba wykorzystać każdą sposobność do zajęcia wspólnego stanowiska wobec współczesnych problemów. Nasz podział nie może być dla nas przeszkodą do wyrażenia konsensu, który już osiągnęliśmy w dawaniu świadectwa. Na przykład Kościół rzymskokatolicki i Światowy Alians Kościołów Reformowanych są w pełni zgodne co do tego, że każda forma rasizmu jest sprzeczna z Ewangelią i musi być z tego powodu odrzucona. Szczególnie w **apartheidzie** widzą system, który Kościół chrześcijański musi potępić, jeśli nie chce narazić na szwank swojej ewangelicznej wiarygodności.

**159.** Coś bardzo podobnego ma zastosowanie odnośnie do świadectwa Kościołów w takich kwestiach, jak sprawiedliwość, pokój i zachowanie stworzenia Bożego. Najgłębsze przekonania w dziedzinie wiary zobowiązują oba Kościoły do złożenia zdecydowanego świadectwa w odniesieniu do tych obszarów. Naruszyłyby one integralność swojej doktryny, gdyby zaniedbały tę sprawę.

**160.** Wiemy jednak także, że wyzwania, które w naszych czasach i naszej epoce domagają się wspólnego wyznania wiary, przyczyniają się również do powstawania nowych różnic i podziałów, które mogą zbyt obciążyć i narazić na niebezpieczeństwo naszą jeszcze kruchą wspólnotę. Toteż tym większe znaczenie ma to, iż stale od nowa słuchamy tego, co mówi dzisiaj Duch Kościoła: Duch, który prowadzić nas będzie do pełni prawdy.

#### 4.5 Jakiej jedności szukamy?

**161.** Chociaż ogłoszenie pełnej wspólnoty to jeszcze odległa przyszłość, dla stosunków między naszymi Kościołami ważne jest to, abyśmy doszli do porozumienia w sprawie wizji celu ostatecznego, który powinien być siłą motoryczną

naszych wysiłków. Jest to kwestia, która potrzebuje dalszego studium. Przedłożono różne modele jedności, które zasługują na uwagę. Wierzymy jednak, że w naszych reformowano-rzymskokatolickich relacjach i w ruchu ekumenicznym w ogóle należy poświęcić uwagę „jedności, której szukamy”, której dało wyraz Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Nairobi (1975). Tekst ten, opisujący „wspólnotę soborową”, brzmi następująco:

*Jeden Kościół należy rozumieć jako soborową wspólnotę Kościołów lokalnych faktycznie ze sobą zjednoczonych.*

W tej soborowej wspólnotcie każdy Kościół lokalny wspólnie z drugim ma pełną katolickość, wyznaje tę samą wiarę apostołską i uznaje przeto innych za członków tego samego Kościoła Chrystusa, bowiem kieruje nim ten sam Duch.

*Jak stwierdziło Zgromadzenie Ogólne w New Delhi, należą oni do siebie, gdyż przyjęli ten sam chrzest i celebryją tę samą Wieczerszą Pańską, uznają członków i urzędy duchowne innych Kościołów lokalnych, jednoczą się we wspólnym zadaniu wyznawania Ewangelii Chrystusa przez zwiastowanie i służbę w świecie i wobec świata. W tym celu każdy pojedynczy Kościół lokalny dąży do utrzymania zapoczątkowanych stosunków, nawiązania nowych z bratnimi Kościołami lokalnymi i dania im wyrazu podczas spotkań soborowych zawsze tam, gdzie tego wymaga wypełnianie wspólnej misji (Piąte Zgromadzenie Ogólne ŚRK, Raport sekcji II „Jedność Kościoła – założenia i wymogi”, SiDE 1988 nr 4, s. 99).*

**162.** W deklaracji z Nairobi widzimy szkic tego, w jaki sposób jedność organiczna mogłaby przybrać formę strukturalną nawet na płaszczyźnie światowej. Deklaracja nie opisuje obecnego stanu stosunków między Kościołami, lecz służy raczej celowi – bez odnoszenia się do koncyliarystycznych kontrowersji przeszłości – wyartykułowania idei i wizji jedności, ku której mogą zmierzać chrześcijaństwo, aby przezwyciężyć swoje podziały.

**163.** Niektóre opisane w tym tekście rysy zasadnicze spotkały się od tego czasu z dalszą uwagą w ramach naszego dialogu i w ramach szeroko rozumianego ruchu ekumenicznego. Decydującym czynnikiem w opisie jest to, że każda wspólnota lokalna wyznaje tę samą wiarę apostołską. Bez tego nie może być jedności. W niniejszym raporcie na przykład rozdział 2 „Nasze wspólne wyznawanie wiary” wskazuje na ważne aspekty wiary apostołskiej, które możemy wspólnie wyznawać. Fundamentalne znaczenie dla jedności ma także niezbędna wspólna wiara dotycząca chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego. Ważnym wkładem do osiągnięcia tego celu jest dokument Komisji Wiara i Ustrój Kościoła w sprawie **chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego**, wobec którego ustosunkowały się oficjalnie Kościoły.

**164.** Jeśli ma rosnąć żywa relacja między naszymi Kościołami, wówczas musimy świadomie wspierać regularne kontakty między sobą. Jeśli każdy Kościół ma brać pod uwagę Boży dar łaski w innym Kościele, wówczas każdy z nich

musi się zorientować na drugi. Odziedziczone problemy doktrynalne domagają się dalszej refleksji. Nowopowstałe problemy (np. stosunki i dialog z wyznawcami innych religii lub problemy, które wynikają z postępu nauki i technologii) muszą stać się przedmiotem szczerego i otwartego dialogu. Droga do jedności można podążać tym chętniej, im bardziej obie wspólnoty nauczą się wsłuchiwać wspólnie w Słowo Boże i w kwestie, które przedstawia drugi partner.

**165.** Modlimy się do Boga o darowanie nam Ducha, który przyczyni się do leczenia ran, gromadzenia i budowania ludu Chrystusowego, oczyszczenia i ponownego wysłania nas do świata.

#### UCZESTNICY

##### **Światowy Alians Kościołów Reformowanych**

###### Członkowie:

Rev. Dean Lewis S. Mudge (USA), współprzewodniczący  
Rev. prof. dr Shirley C. Guthrie (USA) [spotkania: 1984-1987]  
Rev. prof. Dr Alaisdair I. C. Heron (Niemcy)  
Rev. Bernard M. Muindi (Kenia) [spotkania: 1984, 1985, 1987]  
Biskup Mercuria M. Serina (Filipiny) [spotkania: 1984-1985]

###### Konsultanci:

Rev. dr Lukas Vischer (Szwajcaria)  
Rev. prof. dr Paolo Ricca (Włochy)  
Rev. prof. dr John E. Burkhard (USA) [1986]  
Rev. Alan Falconer (Irlandia) [1986]  
Rev. dr Alan E. Lewis (Szkocja) [1985]

###### Sztab:

Rev. dr Alan P. F. Sell (Genewa) [1984-1987]  
Rev. Henny Dirks-Blatt (Genewa) [1985]  
Rev. Christiane Nolting (Genewa) [1988]

##### **Kościół rzymskokatolicki**

###### Członkowie:

Rev. prof. Bernard Sesboüe SJ (Francja), współprzewodniczący  
Rev. prof. Joseph A. Fitzmyer SJ (USA)  
Rev. prof. John F. Fitzsimmons (Szkocja) [spotkania; 1984, 1985, 1988]  
Rev. prof. Francis T. Lysinge (Kamerun)  
Rev. prof. dr Joseph Trütsch (Szwajcaria) [spotkania: 1984, 1985, 1988]

## Konsultanci:

Msgr. dr Aloys Klein (Niemcy) [spotkania: 1985, 1986, 1988]

Dom Emmanuel Lanne OSB (Belgia) [1986-1988]

Rev. dr John Ford CSC (USA) [1987-1988]

Rev. dr John O'Malley SJ (USA) [1987-1988]

Rev. dr Elmar Salmann OSB (Włochy) [1984]

Ref. Prof. dr Heinz Schütte (Niemcy) [1984]

## Sztab:

Msgr. Dr Aloys Klein (Rzym) [1984]

Rev. Dr Pierre Duprey, M. Afr. (Rzym)

Msgr dr John A. Radano (Rzym) [1985-1988]

## Obserwator Światowej Rady Kościołów:

Rev. prof. dr Günther Wagner (Szwajcaria) [1985, 1986, 1988]

Przekład z języka angielskiego i niemieckiego:

*Karol Karcki*

## ASPEKTY EKUMENICZNE ROKU JUBILEUSZOWEGO 2000

### Na świecie...

Papież Jan Paweł II wielokrotnie wyrażał życzenie, aby rok 2000 od narodzenia Chrystusa Pana zastał nas jeśli nie całkowicie pojednanymi, to przynajmniej o wiele bliższymi przezwytyczenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu. *U schyłku obecnego tysiąclecia* – pisał Jan Paweł II w swoim liście apostołskim „Tertio millennio adveniente”, poświęconym przygotowaniom do obchodów Wielkiego Jubileuszu – *Kościół powinien zwrócić się z jeszcze żarliwszym błaganem do Ducha Świętego, prosząc Go o łaskę zjednoczenia chrześcijan. Jest to problem kluczowy dla ewangelicznego świadectwa w świecie.*

Dlatego też – zgodnie z wolą papieża – zarówno w Watykanie, jak i na szczęblu Kościołów lokalnych, obchody Roku Jubileuszowego miały ekumeniczny wymiar. W rozważaniu 16 stycznia 2000 przed modlitwą „Anioł Pański” Jan Paweł II powiedział, że Wielki Jubileusz Roku 2000 ma charakter wybitnie ekumeniczny, gdyż jest *konkretnym znakiem drogi, którą podążają wierni różnych chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot kościelnych.*

Aby podkreślić ten właśnie fundamentalny aspekt Roku 2000, ekumeniczną oprawę nadano otwarciu Drzwi Świętych w czwartej z rzymskich tzw. bazylik większych – św. Pawła za Murami. Aktu tego, wraz z papieżem – po raz pierwszych w dziejach chrześcijaństwa – dokonali 18 stycznia przedstawiciele bratnich Kościołów. Cały świat obiegły zdjęcia pokazujące papieża klęczącego u progu otwartych Drzwi Świętych w otoczeniu prawosławnego metropolity Atanazego, reprezentującego patriarchę ekumenicznego Bartłomieja I, oraz arcybiskupa Canterbury George’a Carey’a, prymasa Kościoła Anglikańskiego. Podczas nabożeństwa ekumenicznego czytano tekst o jedności Kościoła autorstwa rosyjskiego teologa prawosławnego Georgija Florowskiego oraz fragment z pism Dietricha Bonhoeffera, luterańskiego pastora zamordowanego przez nazistów w obozie koncentracyjnym.



W homilii Jan Paweł II powiedział: *Prosty symbol otwierającej się bramy kryje w sobie niezwykle bogactwo znaczenia: ogłasza wszystkim, że Jezus Chrystusa jest Drogą, Prawdą i Życiem dla każdego człowieka. To orędzie będzie docierać do ludzi z tym większą mocą, im bardziej będziemy zjednoczeni, ukazując innym, że jesteśmy uczniami Chrystusa, przez to że wzajemnie się miłujemy, tak jak On nas umiłował.*

Niespełna dwa miesiące później nastąpiło wydarzenie, które zostało uznane za jedno z najważniejszych obecnego pontyfikatu. 12 marca, w bazylice św. Piotra, podczas tzw. Mszy Przebaczenia, papież wyznał winy Kościoła popełnione w przeszłości, także wobec braci innych wyznań. Nie było to zaskoczeniem, gdyż we wspomnianym liście „Tertio millennio adveniente” Jan Paweł II podkreślił, że Kościół *nie może przekroczyć progu nowego tysiąclecia, nie przynaglając swoich synów do oczyszczenia się przez pokutę z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań.*

Liturgię, podczas której nastąpiło wyznanie win Kościoła, poprzedziło opublikowanie dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zatytułowanego: „Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości”.

Podczas wstrząsającej Mszy Przebaczenia papież modlił się m.in. słowami: *Prosimy o przebaczenie za podziały, które dokonały się wśród chrześcijan, za stosowanie przemocy, do której niektórzy z nich uciekali się w służbie prawdy i za postawy nieufności i wrogości zajmowane nieraz wobec wyznawców innych religii.*

Po kazaniu Jana Pawła II kardynałowie i arcybiskupi stojący na czele dykasterii watykańskich wyznawali poszczególne winy Kościoła. Wyznano m.in. grzechy, które naruszyły jedność Ciała Chrystusa oraz winy popełnione wobec Żydów.

Wydarzenie to znalazło także rezonans w innych Kościołach chrześcijańskich. W odpowiedzi na wypowiedzianą przez papieża prośbę o przebaczenie za winy katolików wobec innych chrześcijan, Zjednoczony Kościół Metodystyczny przeprosił z kolei katolików za winy wyrządzone przez metodystów. Metodysci po raz pierwszy przyznali się także publicznie do grzechu rasizmu i poprosili kolorowych chrześcijan o przebaczenie.

W Roku Jubileuszowym papież odbył też pielgrzymkę do Ziemi Świętej (20-26 marca), która była znaczącym krokiem w zbliżeniu się chrześcijan, Żydów i muzułmanów. Przedstawiciele innych religii, dzięki słowom i charyzmie papieża, doświadczyli chrześcijaństwa, kojarzonego tam nadal z krucjatami, o innym obliczu: przyjaznego, pełnego szacunku wobec innych, gotowego do dialogu. Z tej niezwykle bogatej pielgrzymki najbardziej w pamięci pozostaną chyba dwa wydarzenia: hołd złożony przez Jana Pawła II ofiarom Holocaustu w Instytucie Pamięci Yad Vashem oraz modlitwa papieża przed Ścianą Płaczu. W Yad Vashem biskup Rzymu zapewnił naród izraelski, że *Kościół katolicki powodowany ewangelicznym nakazem prawdy i miłości, nie zaś względami politycznymi, jest głęboko zasmucony przejawami nienawiści, aktami prześladowań oraz antysemityzmu*

wobec Żydów ze strony chrześcijan przez wszystkie czasy i w każdym miejscu. Zaś przed Ścianą Płaczu, najświętszym miejscu dla wyznawców judaizmu, Jan Paweł II, wzorem pobożnych Żydów wsunął w szczeliny muru karteczkę z modlitwą. Była to prośba o wybaczenie za grzechy popełnione przez chrześcijan wobec Żydów.

Ważnym wydarzeniem Roku Jubileuszowego było „Ekumeniczne Wspomnienie Świadców Wiary XX wieku”, które miało miejsce wieczorem 7 maja 2000 r. w rzymskim Koloseum. Ekumeniczny charakter temu wydarzeniu nadano zgodnie z pragnieniem Papieża, który w swoim liście apostolskim „Tertio millennio adveniente” napisał, że *Świadectwo o Chrystusie, dawane aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów*. W nabożeństwie uczestniczyli przedstawiciele prawie 20 Kościołów różnych tradycji chrześcijańskich, a wiele innych wyraziło duchową łączność z rzymską uroczystością.

W homilii Jan Paweł II mówił do przedstawicieli różnych Kościołów: *Drodzy bracia i siostry, cenne dziedzictwo, jakie przekazali nam ci mężni świadkowie, jest wspólnym skarbem wszystkich Kościołów i wszystkich Wspólnot kościelnych. To dziedzictwo przemawia donioślejszym głosem niż podziały. Ekumenizm męczenników i świadków wiary jest najbardziej przekonujący; wskazuje drogę jedności chrześcijanom XXI wieku. Jest to dziedzictwo krzyża przeżywane w świetle Paschy: dziedzictwo, które wzbogaca i wspomaga chrześcijan, wchodzących w nowe tysiąclecie*.

Po homilii i wspólnym wyznaniu wiary, nastąpiło wspomnienie świadków wiary, ludzi działających na wszystkich kontynentach i reprezentujących różne Kościoły. Po wspomnieniu każdej grupy świadków – byli tam m.in. męczennicy sowieckiego totalitaryzmu, ofiary nazizmu i faszyzmu, prześladowani za wierność Chrystusowi na różnych kontynentach – jeden z przedstawicieli Kościołów zapalał znicz u stóp krucyfiksu, górującego nad Koloseum, oraz dosypywał kadzidła do kadzielnicy, umieszczonej przed księgą Ewangelii, będącej znakiem modlitwy sprawiedliwych.

Wśród owych „świadków wiary XX wieku” było najwięcej katolików. Ale znalazł się też wśród nich prześladowany w pierwszym okresie władzy sowieckiej prawosławny patriarcha moskiewski Tichon (wymieniony w pierwszej kolejności). Był też ks. Paul Schneider, pastor luterański, osadzony w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie za sprzeciw wobec nazizmu (męczony za to, że nie chciał oddawać czci swastyce, zmarł 18 lipca 1939 r. wskutek tortur i eksperymentów pseudomedycznych). W gronie świadków był też W.G.R. Jotchman, kanadyjski baptysta, który pracując w leprozorium w Nigerii, niosąc pomoc chorym podczas epidemii zapalenia opon mózgowych, zaraził się i zmarł w wieku 23 lat.

Jak relacjonuje watykańskie „L'Osservatore Romano”, znakiem jedności w wierze, którą wyznawali chrześcijańscy świadkowie Ewangelii w XX stuleciu, była odśpiewana wspólnie przez zgromadzonych – na zakończenie nabożeństwa ekumenicznego – modlitwa „Ojciec nasz”.

Natomiast 5 sierpnia, w bazylice św. Jana na Lateranie, odbyło się ekumeniczne czuwanie, zorganizowane z inicjatywy patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja I. W modlitwach wzięli udział katolicy, prawosławni, koptowie, anglikanie, luteranie i prezbiterianie. Jan Paweł II nazwał to nabożeństwo *wspaniałym czuwaniem w komunii wiary i celów*.

### **... i w Polsce**

Również obchody Roku Jubileuszowego w Polsce miały wiele akcentów ekumenicznych. Najważniejszym wydarzeniem było podpisanie w dniu 23 stycznia w kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy deklaracji uznającej wagę chrztu. Podpisały ją: Kościół katolicki i Kościoły członkowskie Polskiej Rady Ekumenicznej, z wyjątkiem baptystów, praktykujących wyłącznie chrzest dorosłych.

Kilka dnia wcześniej, 16 stycznia, w Siemianowicach, katolicy zwrócili parafii ewangelicko-augsburskiej kościół, zajmowany od 1946 r. przez siostry wizytki. *To, co w tej chwili przeżywamy, wpisze się w historię polskiego ruchu ekumenicznego jako znak pokoju i pojednania* – powiedział zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, bp Jan Szarek.

Dobrze się stało, że w zorganizowanych z wielką pompą obchodach jubileuszowych w Gnieźnie, kolebce naszej państwowości i chrześcijaństwa, reprezentowane były różne Kościoły chrześcijańskie.

Liturgia ekumenicznego nabożeństwa Słowa Bożego, odprawiona 12 marca z udziałem legata papieskiego, kardynała Angelo Sodano, nawiązywała do chrztu Polski sprzed 1000 lat i miała charakter pokutny. Luterański biskup Jan Szarek przeproszał za zbyt częste nazywanie zła dobrem, co prowadziło do zniekształcania sumień. Zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, metropolita Sawa wyznał: *Byliśmy zbyt obojętni na tych, którzy cierpią. Za dużo było w nas egoizmu i nieprawości*. Prymas Polski, kardynał Józef Glemp, przeproszał Boga za zbyt częste poniżanie bliźnich i powodowane pychą ukazywanie siebie w lepszym świetle niż w rzeczywistości.

Ewenementem było przesłanie skierowane z Gniezna do polskiej młodzieży przez zwierzchników Kościołów chrześcijańskich.

W archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej nabożeństwo ekumeniczne z udziałem nuncjusza apostolskiego arcybiskupa Józefa Kowalczyka było głównym akcentem drugiego dnia (17 czerwca) Wielkiego Jubileuszu. Kazanie wygłosił ks. Piotr Gaś z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, który powiedział m.in.: *W Kościele nie ma elity – wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga, dlatego podziały, które są między nami, nie powinny nas zniechęcać do dialogu, ale poprzez modlitwę do Chrystusa coraz bardziej zbliżać do siebie*.

Nieoczekiwany dla protestantów akcent ekspiacyjny miały mazurskie obchody 2000 roku, które odbyły się 22 czerwca w ewangelickim kościele Chrystusa Zbawiciela w Olsztynie. Podczas nabożeństwa z udziałem prezesa PRE bp. Jana Szarka, rzymskokatolicki biskup pomocniczy archidiecezji warmińskiej, bp Jacek Jezierski, odczytał list metropolity, arcybiskupa Edmunda Piszczka, ze słowami: *Kościół rzymskokatolicki przeprosza braci i siostry ewangelików za krzywdy wyrządzone w przeszłości na Warmii i Mazurach, w imię Jezusa Chrystusa, który nas wszystkich jednoczy*. Warto jeszcze wspomnieć, że z okazji Wielkiego Jubileuszu, duchowni ośmiu Kościołów działających na Warmii i Mazurach, opublikowali wspólne słowo pasterskie.

I wszystko byłoby wspaniale, gdyby nie wydana 5 września przez Kongregację Nauki Wiary deklaracja „Dominus Iesus”, która zakłóciła atmosferę jedności Roku Jubileuszowego. Jedną z kluczowych tez tej deklaracji brzmi, że do zbawienia konieczny jest Kościół, który istnieje w pełni tylko w Kościele katolickim. Dokument ten, mimo zapewnień teologów katolickich, iż nie stwierdza on, że tylko katolicy mogą być zbawieni, spotkał się z krytyką przedstawicieli innych Kościołów na całym świecie.

Polscy biskupi Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w stanowisku z dnia 7 września wyrazili zdziwienie, że deklaracja ukazała się w roku *wielkich ekumenicznych nadziei, jakim jest rok Jubileuszu 2000-lecia wcielenia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa*. Ich zdaniem deklaracja ta godzi w dość dobry klimat obchodów jubileuszowych i stawia pytanie o przyszłość dialogu ekumenicznego. *Roszczenie sobie prawa jednego z podmiotów dialogu do wyłączności w kwestiach tak zasadniczych, jak zbawienie, staje się przedmiotem naszej głębokiej troski i modlitwy przyczynnej* – napisali biskupi luterańscy.

Uznając racje Kongregacji do opublikowania tego dokumentu w sytuacji, gdy coraz częściej relatywizowana jest prawda o Chrystusie, należy jednak brać pod uwagę obawy innych Kościołów. Wynikają one z tego, czy wobec ich pewnego zdeprecjonowania, a nawet zakwestionowania w niektórych przypadkach ich eklezjalności, mogą czuć się one jako pełnoprawni partnerzy dialogu ekumenicznego.

Grzegorz Polak

### Ś.P. KSIĄDZ PROFESOR ANDRZEJ ZUBERBIER (1922-2000)

Dożyliśmy czasów, kiedy serdeczne nekrologi o księżach katolickich ukazują się w pismach żydowskich. W numerze 7-8 miesięcznika „Midrasz”, obok nekrologu ks. prof. Józefa Tischnera, znalazła się ramka z czarną obwódką następującej treści: *Z wielkim bólem żegnamy tragicznie zmarłego ś.p. księdza profesora Andrzeja Zuberbiera, Współprzewodniczącego Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. W rozmowie między Żydami a chrześcijanami bardzo będzie brak jego czystego głosu. Redakcja „Midrasza”*. Nekrolog ten ukazał się po śmierci ks. Zuberbiera, który zginął w wieku 78 lat w wypadku samochodowym 27 czerwca 2000 r. Do tragedii doszło w Piotrkowicach, 20 km od Kielc, miasta, w którym ks. Andrzej przyjął w 1946 r. święcenia kapłańskie i od 1951 r. wykładał w miejscowym Wyższym Seminarium Duchownym. Najprawdopodobniej ks. Zuberbier zaśląbł, gdyż samochód zjechał z prostej drogi i uderzył w drzewo.

Wracając do nekrologu w „Midraszu”, to wydaje się, że ocena jego postawy dokonana przez żydowskich przyjaciół jest bardzo trafna. Rzeczywiście, w dialogu międzyreligijnym i międzywyznaniowym głos ks. Profesora brzmiał czysto, bez fałszywych tonów. Nie był człowiekiem, który do „swoich”, za plecami partnerów dialogu mówił co innego. Ten łagodny, opanowany, niezwykle kulturalny człowiek, potrafił jednak reagować zdecydowanie – choć nie gwałtownie – na przejawy antysemityzmu jego kolegów-księży.

Pamiętam go z posiedzeń Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Zawsze mi się wydawało, że z osób wchodzących w skład naszego gremium ks. Zuberbier wykazywał największą wrażliwość na obawy i bóle strony żydowskiej.

Był bez wątplenia jednym z najaktywniejszych członków Komitetu Episkopatu do Dialogu z Judaizmem. To on przygotowywał mozolnie projekt listu Episkopatu Polski na temat stosunku do Żydów i judaizmu w związku z jubileuszem dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa.

Tego typu praca jest całkowicie anonimowa i honorowa – nie dostaje się za nią ani grosza, a nierazko dopłaca się z własnej kieszeni. Ks. Andrzej odbijał na ksero kolejne wersje swego projektu, szedł na pocztę i wysyłał wszystkim kilkunastu członkom komitetu do konsultacji.

Od dwóch lat, obok Żyda Stanisława Krajewskiego, był współprzewodniczącym Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Po śmierci ks. Profesora dr Krajewski, na łamach katolickiego pisma, dał o nim następujące – jakże wymowne – świadectwo: *W ciągu ostatniego roku zbliżyliśmy się do siebie. W styczniu tego roku był jednym z czterech księży obecnych w synagodze na bar micwie mojego 13-letniego syna Gabriela. W czerwcu reprezentował Kościół na spotkaniu solidarnościowym z trzynastoma Żydami irańskimi, którym grozi kara śmierci. Niedawno wspólnie prowadziliśmy uroczystość Rady Chrześcijan i Żydów, podczas której przyznaliśmy tytuł Człowieka Pojednania księdzu Deselaersowi z Oświęcimia. Trudno przyjąć do wiadomości, że nie będzie dalszego ciągu. Ale, jak rzecz Kaznodzieja, „nie ma władzy nad dniem śmierci”.*

Od 1986 r. był członkiem Podkomisji, a następnie Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem. Po zmianach w strukturze Episkopatu Polski został konsultorem Komitetu Episkopatu do Dialogu z Judaizmem.

Zaangażowanie w dialog z naszym starszymi braćmi w wierze to tylko zaledwie wycinek – acz niezmiernie istotny – w jego bogatej działalności naukowej, dydaktycznej, duszpasterskiej i społecznej.

Ponadto w latach 60-tych był członkiem Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, z której jednak wystąpił na znak solidarności z o. Krzysztofem Kasznicą, dominikaninem, usuniętym z tego gremium za publiczną krytykę jednej z kurii biskupich. Ekumenizm wykladał w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach. Ze strony katolickiej był współautorem niezwykle cennego „Porównania wyznań”, opublikowanego przez ewangelicko-reformowaną „Jednotę”.

Również to, co napisał – a zostawił po sobie imponujący dorobek: 9 książek, 101 artykułów naukowych, 308 popularnonaukowych i 65 haseł encyklopedycznych – świadczy o jego szerokich horyzontach i postawie otwartości. Jego kolega ks. prof. Józef Kudasiewicz, we wspomnieniu w „Tygodniku Powszechnym”, już w pierwszym zdaniu artykułu wydobywa tę cechę pisząc: *Odszedł od nas wielki teolog dialogu, świadek Soboru Watykańskiego II i jego trudnej recepcji w polskim Kościele.*

Jak zauważył ks. Kudasiewicz, często w wykładach, konferencjach i artykułach cytował 32 numer „Konstytucji dogmatycznej o Kościele”, który mówi o jedności ludu Bożego, o wspólnej godności członków tego ludu wynikającej z chrztu, o wspólnej łasce dzieci Bożych, wspólnym powołaniu do doskonałości i do pracy nad budowaniem Ciała Chrystusowego.

Odnowę soborową traktował niezwykle serio i niemal całą swoją twórczość teologiczną i działalność dydaktyczną poświęcił na przyswajanie polskim katolikom nauki Vaticanum II. Nie można było tego czynić inaczej jak w duchu ekumenizmu, którym emanował Sobór Watykański II na cały Kościół katolicki.

W wywiadzie zamieszczonym w książce „Dzieci Soboru zadają pytania” powiedział coś, co znacznie odbiegało w tonie od późniejszej, wydanej już po jego śmierci przez watykańską Kongregację Nauki Wiary kontrowersyjnej deklaracji „Dominus Iesus”. Na pytanie: *Czy w nauczaniu Soboru Kościół Chrystusowy jest ideałem do realizacji, ideałem, do którego trzeba dopiero zmierzać?*, ks. prof. Zuberbier odpowiedział: *Realnymi Kościołami są Kościoły: katolicki, prawosławny, ewangelicki. Wszystkie one nawiązują do samego Chrystusa, Jego wymagań, Jego Słowo mają za swoją Konstytucję. Są one Kościołami Chrystusowymi na tyle, na ile rzeczywiście realizują myśl Chrystusa. Jednak Kościoła Chrystusowego nie można uważać za jakiś byt idealny. Nie istnieje on poza historycznymi Kościołami chrześcijańskimi. Należy go rozumieć jako sumę tych wymagań, które Chrystus stawiał swojemu Kościołowi; sumę tych wartości, które chciał mieć w swoim Kościele, a które nie realizują się nigdy w pełni. Realizują się one w konkretnych wspólnotach historycznych, które nazywają się Kościołami, które chcą spełniać wolę Jezusa Chrystusa.*

Dalej powiedział coś, pod czym mógłby chyba się podpisać każdy ekumenista, niezależnie od konfesji: *Dążenie do jedności nie wyraża się dzisiaj w idei powrotu Kościołów czy to prawosławnych, czy ewangelickich, do jedności z Kościołem rzymskim; do jedności powstałej w wyniku powrotu „skruszonych” braci odłączonych do Kościoła rzymskokatolickiego. Jedność chrześcijaństwa realizuje się poprzez coraz pełniejszą realizację Ewangelii. Nie wiemy, jaki będzie, czy jaki miałby być kształt przyszłego, jednego Kościoła. Modlimy się o jedność w takiej formie, jaką zechce mu dać Duch Święty.*

Należał bez wątpienia do czołówki polskich teologów. Być może gdyby pisał w jakimś bardziej znanym na świecie języku, zyskałby popularność wykraczającą daleko poza swoją ojczyznę, choć jeden z jego najbardziej obiecujących uczniów, ks. Ignacy Bokwa, zaliczył ks. Zuberbiera do grona najwybitniejszych teologów europejskich. Jeżeli idzie o niżej podpisanego, to chciałbym wskazać na znakomity „Słownik teologiczny” wydany w 1985 r. pod jego redakcją i z wieloma opracowanymi przezeń hasłami. Dziełko to, zresztą ulubiona praca zmarłego profesora, jest – moim zdaniem – pożyteczniejsze i lepsze (przynajmniej fragmentami) niż wydany także w Polsce „Mały słownik teologiczny” słynnego Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera.

Ks. prof. Zuberbier tłumaczy bardziej precyzyjnie terminy teologiczne i lepiej oddaje istotę rzeczy niż opromieniony sławą jednego z największych teologów współczesności niemiecki jezuita. Weźmy początek hasła „Eucharystia”. U Rahnera brzmi on tak : *Eucharystia* (gr. *eucharistein* – dziękować; *eu* – dobrze; *charis* – dar) określa – zgodnie z sensem słownym i pierwotnym zastosowaniem tego terminu – *dziękczynienie tego, który został obdarowany i jest za to wdzięczny*. Natomiast ks. prof. Zuberbier od razu przechodzi do istoty rzeczy pisząc w pierwszym zdaniu: *Eucharystia* (gr.: *eucharistein* – dziękować) – *stanowi centralny akt kultu chrześcijańskiego: uobecnia paschalne misterium Jezusa i wyraża najgłębiej życie chrześcijańskie, jako realizację Chrystusowego przykazania miłości*.

Podobnie jest z innymi hasłami. Niedawno – na użytek popularnego artykułu – definiowałem istotę kultu maryjnego. „Słownik” ks. Zuberbiera okazał mi się pomocny, natomiast dziełko Rahnera szybko wróciło na półkę.

Pisał językiem zrozumiałym, w przeciwieństwie do wielu teologów, którzy w sposób niezwykle pokrętny tłumaczą najprostsze prawdy Boże, wychodząc z założenia, że tym tekst jest mądrzejszy, im więcej jest w nim obcych terminów.

Był teologiem skromnym i dyskretnym. Ojciec prof. Jacek Salij w numerze półrocznika „Studia Theologica Varsaviensia” zadedykowanym ks. Zuberbierowi w 75 rocznicę urodzin, zwrócił uwagę na imponującą mu cechę teologii Ks. Profesora, mianowicie jego niezwykłą umiejętność naśladowania Bożej niewidzialności: *W Andrzejowych książkach zupełnie nie widać Zuberbiera. Jest w nich rzeczowy, kompetentny, prosty, zaangażowany wykład wiary. Nawet pewność wiary, którą te książki są wypełnione, jest ponadsubiektywna* – stwierdził o. Salij.

Ten wieloletni profesor ATK (pracował na tej uczelni od 1968 r., kolejno jako adiunkt, docent i profesor, a w latach 1972-1992 kierował tam Katedrą Teologii Dogmatycznej I) twierdził, że trzeba być najpierw człowiekiem wierzącym, aby uprawiać teologię. Uważał, że *życie Boże, a więc życie Ojca, Syna i Ducha Świętego stanowi tajemnicę dostępną raczej dla jakiegoś doświadczenia wewnętrzznego, niż dla wnikliwości intelektualnej.*

Arcybiskup Alfons Nossol, wstrząśnięty śmiercią ks. Zuberbiera, którego nazywał swoim *naukowym mistrzem*, stwierdził, że został on powołany *już nie do mówienia o Bogu, ale do mówienia z Nim, do oglądania Go twarzą w twarz.*

Grzegorz Polak



## KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH styczeń – czerwiec 2000

### Z zagranicy

– 1 stycznia Kościół Luterski Szwecji utracił status Kościoła państwowego. Już w czerwcu 1999 Kościół ten nadał sobie nowy ustrój kościelny. Wraz z utratą dotychczasowego statusu Kościół ten przestaje finansować się za pomocą podatku kościelnego ściąganego przez państwo. Państwo szwedzkie zobowiązuje się jednak do dalszego finansowego utrzymywania budynków kościelnych. Biskupi nie będą już powoływani przez rząd, lecz wybierani przez synody diecezjalne.

– Według informacji „Katholische Nachrichten-Agentur” (Bonn) z 4 stycznia, Patriarchat Moskiewski zawiesił w roku 2000 oficjalnie swoją współpracę w Komitecie Naczelnym i Wykonawczym Światowej Rady Kościołów. Nie oznacza to jednak wystąpienia Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z ŚRK.

– W dniach 5-9 stycznia obradował w Melbourne (Australia) XVIII Światowy Kongres Baptystów, który zgromadził ponad 6000 uczestników. Jego organizatorem był Światowy Związek Baptystów, który zrzesza 196 konwencji i unii baptystycznych na całym świecie. ŚZB reprezentuje 43 mln chrześcijan, tj. ok. 80 % wszystkich baptystów. Jednym z najważniejszych wydarzeń kongresu był wybór nowego prezydenta. Został nim pastor koreański Jang Hwan Kim (l. 64). Urząd ten sprawować będzie przez pięć lat, tj. do następnego kongresu. Pytany na konferencji prasowej o przyszłą współpracę baptystów z innymi Kościołami, pastor Kim oświadczył, że baptysci *muszą współpracować z innymi chrześcijanami. Z kolei sekretarz generalny dr Denton Lotz dodał w uzupełnieniu, że baptysci szukają nie jedności strukturalnej, lecz jedności w różnorodności. Kongres zaakceptował również rezolucję deklarującą lata 2000 – 2010 Dekadą sprawiedliwości społecznej.*

– Niemiecki komitet krajowy Światowej Federacji Luterńskiej zdystansował się jednoznacznie od praktyki odpustowej Kościoła rzymskokatolickiego w „Roku Świętym” 2000. Przewodniczący komitetu bp Hans Christian Knuth nazwał 10 stycznia tę praktykę *ekumenicznym zgorzeniem*. Krytyka ta nie może jednak prowadzić do zerwania stosunków między luteranami i katolikami. Jednak Kościoły luterzańskie nie będą się angażować w żadnym przedsięwzięciu Kościoła rzymskokatolickiego mającym związek z praktyką odpustów – oświadczył bp Knuth. – Z kolei Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterński Niemiec (VELKD) oświadczył 14 stycznia, że katolicka nauka o odpustach jest sprzeczna ze *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, podpisaną przez Watykan i ŚFL. Kościół rzymskokatolicki musi postawić sobie pytanie, czy w świetle tej deklaracji może on jeszcze obstawać przy swojej praktyce odpustów. Również luteranie włoscy oświadczyli, że nie będą uczestniczyć w żadnych spotkaniach związanych z udzielaniem odpustów.

– W Carberry Tower k. Edynburga odbyło się w dniach 11-15 stycznia szóste spotkanie przedstawicieli orientalnych Kościołów narodowych i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych. Kontynuując wcześniejsze dyskusje na temat chrystologii, Pisma św. i Tradycji, natury i misji Kościoła oraz urzędu duchownego/kapłaństwa, głównym tematem obecnego spotkania była rola sakramentu w życiu i świadectwie Kościoła. Dwaj delegaci reformowani przedstawili zasadnicze aspekty reformowanego rozumienia sakramentu; pierwszy uczynił to ogólnie, drugi w odniesieniu do chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Tak samo postąpili trzej teolodzy z Kościołów orientalnych. Wkrótce okazało się, że dyskusja będzie się koncentrować na zagadnieniu liczby sakramentów. Żywo debatowano nad rolą i uznaniem czynności kościelnych, takich jak pokuta, konfirmacja, kapłaństwo, małżeństwo i namaszczenie chorych, które dla reformowanych są tylko ważnymi rytami kościelnymi, natomiast dla chrześcijan orientalnych sakramentami. Dyskusja przeszła potem na rozumienie sakramentów w odniesieniu do sprawy zbawienia. Reformowani podkreślali, że są one ważnymi darami łaski, dla ich partnerów ich znaczenie polega na tym, że mają powiązanie ze zbawieniem. Dyskutowano też nad rolą reformatorów oraz nad znaczeniem kontynuacji i zmiany w Kościele. Obie strony uważały, że korzystne będą dalsze rozmowy dotyczące rozumienia sakramentów i Kościoła. Postanowiono więc, że kwestiami tymi zajmie się następne spotkanie, które – na zaproszenie katolika Arama I – odbędzie się w dniach 23-28 stycznia 2001 r. w Antelias (Liban). Poprzednie spotkania odbyły się w Egipcie, Holandii, Indiach, USA i Syrii.

– W wieku 71 lat zmarła 12 stycznia w Minneapolis Ruth Sovik, była zastępca sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów. Po pracy misyjnej w Azji, w 1965 r. rozpoczęła pracę w Genewie jako asystent redaktora „International Review of Mission”, publikacji Komisji ds. Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK. W 1978 r. objęła stanowisko dyrektora Komisji. Potem przez kilka lat działała w

Światowej Organizacji Chrześcijańskich Związków Młodych Kobiet (YWCA), m.in. na stanowisku sekretarza generalnego. W 1985 r. została jednym z trzech zastępców sekretarza generalnego ŚRK. Po przejściu na emeryturę w 1991 r. powróciła do USA. Była członkiem Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Ameryce. Jej mąż, Arne Sovik, emerytowany duchowny luterański, był w przeszłości dyrektorem Wydziału Misji Światowej Federacji Luterańskiej w Genewie.

– Z okazji Roku Świętego zgromadzili się w styczniu w Jerozolimie zwierzchnicy autokefalicznych i autonomicznych Kościołów prawosławnych. W opublikowanym komunikacie opowiedzieli się oni za dalszym uczestnictwem w ruchu ekumenicznym. Należy dążyć do przywrócenia jedności kościelnej w taki sposób, w jaki istniała ona w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Zwierzchnicy kościelni potępili rasizm, nacjonalizm i uleganie Kościoła poglądom nacjonalistycznym. Nie wolno czynić różnicy między ludźmi z powodu pochodzenia, koloru skóry, płci, zamożności lub ubóstwa. Przywódcy kościelni potępili jednomyślnie prozelityzm. Jednocześnie podkreślili konieczność zaangażowania wiernych na rzecz zachowania stworzenia. Ze zwierzchników kościelnych brakowało jedynie patriarchów Aleksandrii i Antiochii.

– 18 stycznia miała miejsce ceremonia otwarcia Drzwi Świętych rzymskiej bazyliki św. Pawła za Murami. Nabożeństwo poprzedzające tę ceremonię miało wyjątkowo uroczysty przebieg i oprawę. Rozpoczęło się ono uroczystym procesyjnym wejściem do świątyni papieża i przedstawicieli 22 Kościołów i wspólnot wyznaniowych z całego świata. Obecni byli m.in. abp George Carey, honorowy zwierzchnik Wspólnoty Kościołów Anglikańskich, reprezentant patriarchy Konstantynopola metropolita Atanazy, bp Christian Krause – prezydent Światowej Federacji Luterańskiej, abp Antonius Glazemaker – honorowy przewodniczący Wspólnoty Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej, pani dr Frances Alguire – przewodnicząca Światowej Rady Metodystycznej. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny reprezentował ks. mitrat Anatol Szydłowski, dziekan okręgu warszawskiego.

– Światowa Federacja Luterańska ogłosiła 26 stycznia, że w roku 1999 liczba luteran w świecie wzrosła o 1,6 mln. Pod koniec minionego roku wszystkie Kościoły luterańskie zrzeszały 63,1 mln wiernych, z czego 59,5 mln należało do jednego ze 128 Kościołów członkowskich ŚFL. Do wzrostu przyczynił się przede wszystkim Protestancko-Chrześcijański Kościół Batak w Indonezji, który pozyskał milion nowych członków. Ponad połowa wszystkich luteran, 37 mln, żyje w Europie. Tutaj nastąpił w porównaniu z rokiem 1998 niewielki ubytek. Najwięcej luteran mieszka w Niemczech – 13,9 mln. W porównaniu z rokiem 1998 ubyło tam 84 tys. członków. Największym Kościołem członkowskim ŚFL jest Kościół Szwecji (7,5 mln), dalej plasują się Kościół Ewangelicko-Luterański w Ameryce (5,1 mln) i Kościół Luterański Finlandii (4,6 mln).

– W wieku 61 lat zmarł w Wiedniu 28 stycznia wieloletni przewodniczący ekumenicznej fundacji „Pro Oriente” Alfred Stirnemann. Organizacja ta, powołana do życia w 1964 r. przez ówczesnego arcybiskupa Wiednia kard. Franza Köni- ga, zajmuje się szeroko pojętym dialogiem z Kościołami wschodnimi. Alfred Stirnemann rozpoczął pracę jako sekretarz generalny fundacji już w rok po utworzeniu i pełnił ten urząd do 1993 r., gdy został jej przewodniczącym na miejsce emerytowanego prezydenta Austrii Rudolfa Kirchschräglera. Był osobą wysoko cenioną w dialogu na rzecz porozumienia z prawosławiem i Kościołami przed- chalcledońskimi.

– Sekretarz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan bp Walter Kasper podczas wizyty w Światowej Radzie Kościołów w Genewie w dniu 2 lutego oświadczył, że porozumienie luterancko-katolickie w sprawie nauki o usprawiedliwieniu może mieć także znaczenie dla innych Kościołów Reformacji. Jego zdaniem należałoby zbadać, jak dalece *zróznicowany konsens* znaleziony przez luteran i katolików można by poszerzyć również na inne Kościoły ewangeliczne – stwierdził bp Kasper. Była to jego pierwsza wizyta w siedzibie ŚRK po objęciu latem 1999 r. funkcji sekretarza Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Jako ważny temat dalszej współpracy między Watykanem a ŚRK bp Kasper wymienił chrzest. Zajmie się tą kwestią najbliższe posiedzenie Wspólnej Grupy Roboczej Watykan-Genewa podczas posiedzenia plenarnego w Bejrucie (Liban) w maju. Poza wzajemnym uznaniem chrztu musi też chodzić o to, jak dalece daje się lepiej wyrazić jego znaczenie jako sakramentalnego fundamentu jedności chrześcijańskiej w liturgii. *Chodzi o kwestię, jak możemy wspólnie świętować naszą wspólną wiarę chrześcijańską*- stwierdził bp Kasper.

– Wspólną deklaracją wyrażającą chęć bliższej współpracy w przyszłości zakończyło się doroczne spotkanie Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) i Konferencji Kościołów Europejskich, której obrady odbyły się w dniach 3-6 lutego w Pradze. Kontynuacji i pogłębieniu współpracy ekumenicznej mają służyć Wytyczne, podpisane w Pradze przez przewodniczącego CCEE – kard. Miloslava Vlka z Pragi i prezydenta KKE – metropolitę Jeremiasza z Paryża. Ten historyczny dokument głosi, że Kościoły są świadome odpowiedzialności za to, że w *głoszeniu Ewangelii w Europie muszą dawać wspólne świadectwo i dążyć do współpracy w życiu społecznym i kulturalnym*. CCEE i KKE zobowiązują się też słuchać siebie nawzajem z uwagą i szacunkiem. Wśród tematów, nad którymi Kościoły pragną wspólnie pracować, wymienia się przede wszystkim rolę islamu w Europie, piętnowanie przemocy wobec kobiet, rozwiązywanie problemów ekologicznych i inicjatywy pokojowe. Szczególną uwagę Kościoły powinny zwrócić na pozytywne i negatywne sytuacje w stosunkach pomiędzy nimi na płaszczyźnie zarówno regionalnej jak i narodowej, *wspierając w ten sposób proces pojednania i poszukiwania dróg, na których będzie można przyczynić się do rozwiązania powstałych problemów*. Kard. Vlk podkreślił, że jako miejsce podpi-

sania dokumentu świadomie została wybrana Kaplica Betlejemska, w której przed 500 laty głosił kazania czeski teolog i myśliciel Jan Hus. *To podkreśla wagę podpisanego dokumentu*, powiedział przewodniczący CCEE. – CCEE istnieje od 1971 r. i skupia wszystkie (w liczbie 35) krajowe konferencje episkopatów Europy. KKE zrzesza 125 Kościołów prawosławnych, starokatolickich, anglikańskich i protestanckich.

– W Watykanie ogłoszono 15 lutego, że nowym arcybiskupem Westminsteru oraz prymasem Kościoła katolickiego Anglii i Walii został bp Cormac Murphy-O'Connor (l. 67). Przez 22 lata stał on na czele diecezji Arundel i Brighton. Nominacja ta została pozytywnie przyjęta przez czołowych reprezentantów innych Kościołów Wielkiej Brytanii, gdyż nowy arcybiskup Westminsteru od wielu lat odgrywał w swoim Kościele wiodącą rolę w dialogu ekumenicznym. Od 1982 r. był współprzewodniczącym Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymsko-katolickiej.

– Diakonka Denise Wyss (l. 34) została 19 lutego wyświęcona na pierwszą kapłankę Kościoła Starokatolickiego Szwajcarii. Święceń kapłańskich udzielił jej emerytowany starokatolicki arcybiskup Utrechtu Antonius Jan Glazemaker podczas uroczystego nabożeństwa w Solurze. Obowiązki duszpasterskie ks. Wyss sprawować będzie w swojej parafii Baden-Brugg. Synod Kościoła Starokatolickiego Szwajcarii, zrzeszającego 14 tys. członków, po wieloletnich dyskusjach zdecydował w 1999 r. o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa. Jest to już czwarty Kościół tradycji starokatolickiej związany z Unią Utrechcką, który udzielił święceń kapłańskich kobiecie. Przedtem zrobiły to Kościoły w Niemczech, Austrii i Holandii. Natomiast Kościoły starokatolickie w USA i Kanadzie, Polsce i Czechach zajmują wobec ordynacji kobiet postawę negatywną lub wyczekującą.

– 21 lutego powstało w Heidelbergu Towarzystwo im. Martina Bubera poświęcone pielęgnowaniu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Przewodniczącym towarzystwa został wydawca Lothar Stiehm. Buber był wybitnym filozofem i teologiem, uczonym, który dawał różne inspiracje dialogowi żydowsko-chrześcijańskiemu, a także psychologii, pedagogice i psychoterapii. Przed wyjazdem do Palestyny w 1938 r. Buber nauczał we Frankfurcie n. M. Jego głównym dziełem filozoficznym jest „Ja i ty” z 1923 r.

– Papież Jan Paweł II odbył w dniach 24-26 lutego podróż do Egiptu. Złożył on kurtuazyjną wizytę zwierzchnikowi Kościoła koptyjskiego – papieżowi Aleksandrii i patriarsze Stolicy św. Marka – Szenudzie III oraz wielkiemu szejkowi Uniwersytetu al-Azhar i duchowemu przywódcy sunnitów egipskich – Mohamedowi Sajjedowi Tantawiemu. Podczas mszy w hali sportowej w Kairze tematem wygłoszonej homilii papieskiej był dialog międzyreligijny. Papież podkreślił znaczenie wspólnego świadectwa chrześcijan wobec świata i unikania wszystkiego,

co mogłoby spowodować nowe nieporozumienia i nieufność. Punktem głównym papieskiej pielgrzymki była Góra Synaj i znajdujący się u jej stóp prawosławny klasztor św. Katarzyny. Przy tej okazji Jan Paweł II oświadczył, że z wielką radością i wzruszeniem przybywa tam, gdzie Bóg ujawnił swoje Imię i gdzie nadał Prawo: *Tutaj na Górze Synaj prawda o tym, kim jest Bóg, stała się podstawą i gwarancją przymierza a Dekalog jest prawem życia i prawem wolności*. Papież podkreślił, że *wiatr, który dziś jeszcze wieje z Góry Synaj, przynosi nam usilne zaproszenie do dialogu wiernych wielkich religii monoteistycznych, dialogu, który by służył rodzinie ludzkiej*. Mnisi na Synaju przyjęli papieża bardzo serdecznie, ale nie wzięli udziału w nabożeństwie, które papież odprawił przed klasztorem.

– Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów na posiedzeniu w Bossey koło Genewy w dniach 29 lutego – 3 marca podjął uchwałę, że najbliższe posiedzenie Komitetu Naczelnego odbędzie się w dniach 29 stycznia – 6 lutego 2001 r. w Berlinie. Podczas tego posiedzenia, wspólnie z Kościołami z całego świata, nastąpi uroczyste otwarcie Dekady przewyciężania przemocy. Poza tym Komitet Wykonawczy wezwał rząd Federacji Rosyjskiej do zapewnienia wiążących gwarancji przestrzegania praw ludzkich i zaspokajania potrzeb humanitarnych osób dotkniętych wojną w Czeczenii. W wydanym oświadczeniu władze ŚRK domagają się *ustanowienia odpowiedniej pomocy, utworzenia korytarzy humanitarnych /.../ jak i zapewnienia dostępu odpowiedzialnych międzynarodowych organizacji humanitarnych*. Komitet Wykonawczy zwraca uwagę w swoim oświadczeniu także na *sprawozdania o masowym naruszaniu praw ludzkich na obszarach czeczeńskich będących pod kontrolą rosyjską* i prosi usilnie *władze rosyjskie o zapewnienie dostępu na te tereny odpowiednim gremiom ONZ jak i OBWE*.

– Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Tybindze opowiedział się za rezygnacją z kontrowersyjnego pojęcia „misja wśród Żydów”. W oświadczeniu opublikowanym 6 marca stwierdza się, że pojęcie to jest tak obciążone, iż utrudnia porozumienie Żydów i chrześcijan. O „wotum w sprawie stosunków Żydów i chrześcijan” prosił przedstawiciele wydziału teologicznego biskup Kościoła ewangelickiego Wirtembergii Eberhardt Renz, jako że problemem tym zajmą się ma wkrótce synod kościelny. Oświadczenie stwierdza, iż chrześcijaństwo w Niemczech nie może wymazać ze swej pamięci współwiny za mord na narodzie dokonany w okresie rządów nazistowskich. Chrześcijanie w Niemczech muszą liczyć się z tym, że ich chrześcijańskie świadectwo stało się dla Żydów niewiarygodne.

– Z badań przeprowadzonych na Uniwersytecie w Bristolu a ogłoszonych 7 marca wynika, że sześć lat po pierwszej ordynacji kobiet wiele kapłanek Kościoła Anglikańskiego Anglii żali się na stosowaną wobec nich dyskryminację. W wielu parafiach wierni okazują wobec swoich kapłanek niezadowolenie. Niektóre

z nich otrzymywały listy z pogrózkami lub były wyzywane od czarownic. Około 70 % zapytanych kobiet przyznało, że większość współbraci w urzędzie odmawia przyjmowania Komunii św. z rąk kobiety. Ogółem w Kościele Anglii pracują 1702 kapłanki.

– Międzynarodowa Komisja Teologiczna Kościoła rzymskokatolickiego ogłosiła w Watykanie 7 marca dokument „Pamięć i pojednanie: Kościół a winy przeszłości”. Kilkudziesięciostronicowy dokument uznaje, że współodpowiedzialność za podział chrześcijaństwa, stosowanie przemocy w głoszeniu Ewangelii, brak sprzeciwu wobec antysemityzmu, zgorzenie, które prowadzi do ateizmu, odpowiedzialność za zło w dzisiejszym świecie, relatywizm etyczny, odmawianie prawa do życia i niewrażliwość na krzyk biednych to podstawowe dziedziny, w których Kościół rzymskokatolicki na progu trzeciego tysiąclecia musi dokonać rachunku sumienia i prosić o przebaczenie. *Bicie się w piersi na wiele się nie zda, jeśli nie wyciągniemy ręki do naszych braci, prosząc ich o przebaczenie, jeśli nie będziemy bardziej wyczuleni na sytuację Kościoła w dzisiejszym świecie* – powiedział kard. Roger Etchegaray, prezentując dokument na konferencji prasowej. Podczas konferencji podkreślono, że dokument nie należy do Magisterium Kościoła i nie jest częścią papieskiego nauczania, przynosi natomiast refleksję teologiczną nt. zainspirowanego przez Jana Pawła II procesu *oczyszczania pamięci*.

– Kościół katolicki to coś więcej niż rozłam, ale też nie można go uważać za hereetycki – powiedział 9 marca w Moskwie metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl, przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego. Odpowiedział w ten sposób na pytanie: *Czy katolicyzm rzymski jest herezją?* – zadane mu przez jednego z dziennikarzy uczestniczących w I Kongresie Prasy Prawosławnej w Moskwie. Metropolita wyjaśnił, że tradycja prawosławna przewiduje trzy „obrzędy” przyjęcia do Kościoła: przez chrzest, bierzmowanie i pokutę. Ten pierwszy sposób praktykuje się wobec *oczywistych heretyków*; protestanci, *którzy pozostają w środowisku kościelnym, ale pozbawionym łaski*, mogą zostać przyjęci przez bierzmowanie, natomiast staroobrzędowców i katolików, *którzy mają w sobie łaskę Ducha Świętego*, przyjmuje się na łono prawosławia przez pokutę – stwierdził hierarcha. Odnosząc się do różnic dogmatycznych między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym metropolita za najważniejsze uznał nauczanie o nieomyślności papieskiej i o  *powszechnej jurysdykcji* papieża nad światem. Zarazem jednak dodał, że *rozbieżności tych nigdy nie określano mianem hereetyckich, gdyż żaden sobór ich tak nie scharakteryzował*. Przy tej samej okazji metropolita Cyryl oświadczył, że mimo postępu w rozmowach między Moskwą a Konstantynopolem nt. jurysdykcji i statusu parafii prawosławnych w Estonii doszło do wzrostu napięcia między obu Kościołami. Od 1996 r. trwa proces dobrowolnego dzielenia się parafii estońskich między dwie jurysdykcje, zgodnie z ustaleniami osiągniętymi podczas rozmów delegacji obu Patriarchatów w Zurychu w tymże roku. Tymczasem *strona*

*konstantynopolitańska odmówiła wykonania punktu o wspólnej rejestracji parafii w Estonii przez oba Kościoły – powiedział Cyryl. Dodał, że metropolita Stefan, mianowany przez Konstantynopol zwierzchnikiem Estońskiego Apostolskiego Kościoła Prawosławnego (EAKP), wyraził gotowość wykonania postanowień z Zurychu jedynie pod warunkiem uznania go za jedyne kanoniczne zwierzchnika tego Kościoła. Tymczasem – zdaniem metropolity Cyryla – Estonia stanowi nieodłączną część terytorium kanonicznego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.*

– 11 marca wprowadzono w urząd nowego starokatolickiego arcybiskupa Utrechtu. Został nim teolog belgijski Joris Vercammen (l. 47). Arcybiskup Utrechtu jest z urzędu przewodniczącym Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich. Abp Vercammen jest następcą abpa Antoniusa Glazemakera, który po 18 latach przeszedł na emeryturę. Nowy arcybiskup był w 1979 r. wyświęcony na kapłana rzymskokatolickiego. Do Kościoła starokatolickiego przeszedł w 1988 r. W Holandii jest 8000 starokatolików, na całym świecie łącznie ok. 500 tys. Kościoły starokatolickie wyłoniły się po I Soborze Watykańskim jako ruch protestu przeciw uchwalonym tam dogmatom o niemyślności i prymacie jurysdykcyjnym papieża. W 1889 r. połączyły się one w Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich.

– W niedzielę 12 marca papież Jan Paweł II podczas mszy w bazylice św. Piotra z okazji ogłoszenia pierwszej niedzieli Wielkiego Postu Dniem Przebaczenia modlił się: *Módlmy się, aby pamiętając o cierpieniach, jakich zaznał Izrael w ciągu dziejów, chrześcijanie umieli uznać grzechy popełnione przez wielu z nich przeciwko Ludowi Przymierza, a przez to zdołali oczyścić swoje serca. Boże /.../ bolejemy głęboko nad postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów przysporzyli cierpienie Twoim synom, a prosząc Cię o przebaczenie, pragniemy tworzyć trwałą więź prawdziwego braterstwa z Ludem Przymierza.* W homilii zaś papież powiedział: *Wyznajemy z całą świadomością naszą odpowiedzialność jako chrześcijan za zło dnia dzisiejszego /.../ Kościół dzisiaj i zawsze czuje się powołany do oczyszczenia pamięci z tych smutnych przejawów każdego uczucia gniewu i rywalizacji. Jubileusz staje się w ten sposób dla wszystkich właściwą okazją dla głębokiego nawrócenia się ku Ewangelii.* Komentatorzy prasy izraelskiej i główny aszkenazyjski rabin Izraela, Meir Lau, wyrazili rozczarowanie „ogólnikowością” i „niedookreśleniem” formuł papieskiej prośby o przebaczenie za grzechy popełnione wobec Żydów.

– Zakres władzy zwierzchnika Kościoła Anglikańskiego Anglii, arcybiskupa Canterbury George’a Carey’a ma ulec poszerzeniu. Jak poinformowały gazety brytyjskie w dniu 14 marca, dla sprawowania urzędu ma on otrzymać dodatkowe środki. Abp Carey zaprzeczył, jakoby w realizowaniu reformy wzorowano się na Kościele katolickim: *Nie chcemy anglikańskiej wersji Watykanu* – oświadczył. Komisja pod kierownictwem byłego ministra spraw zagranicznych Douglasa



Hurda ma do lata przedłożyć pierwsze propozycje. Jako zwierzchnik Kościoła, zgodnie z konstytucją, arcybiskup Canterbury zajmuje w hierarchii państwowej drugie miejsce po rodzinie królewskiej. Jednak we własnym Kościele jego uprawnienia są bardzo ograniczone. W przeciwieństwie do papieża nie przysługuje mu zwierzchność nad żadną diecezją poza własną. Anglikańscy przywódcy kościelni zaprzeczają, jakoby rewizja uprawnień arcybiskupa miała doprowadzić do autorytarnych rządów kościelnych *według rzymskiego wzoru*.

– Z inicjatywy fundacji „Pro Oriente” odbyło się w Wiedniu 15 marca sympozjum poświęcone osobie i dziełu Jana Husa. Z tej okazji przybył do stolicy Austrii zwierzchnik Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego patriarcha Josef Spak. W wywiadzie dla „Kathpress” patriarcha podkreślił, że jego Kościół uznaje biskupa Rzymu jako *primus inter pares*. Reformatora czeskiego Jana Husa Spak nazwał *wielkim wzorem* nie tylko dla jego społeczności kościelnej. Co do sytuacji Kościołów w Czechach patriarcha stwierdził, że wszystkie – z Kościołem rzymskokatolickim włącznie – znajdują się w sytuacji mniejszościowej, gdyż tylko 40 % ogółu społeczeństwa uważa się za ludzi wierzących. Poinformował, że jego Kościół ma 135 tys. wiernych. W obecnej sytuacji społeczno-politycznej jest trudno pozyskiwać nowych członków, zwłaszcza wśród ludzi młodych. Nie ma natomiast problemów z kandydatami do stanu duchownego. Kobiety dopuszcza się do urzędu duchownego już od 1947 r. Stanowią one 40 % ogółu duchowieństwa. Jedną z pięciu diecezji w Ołomuńcu kieruje od niedawna kobieta-biskup. Czechosłowacki Kościół Husycki powstał po pierwszej wojnie światowej, utworzyli go duchowni i świeccy, którzy porzucili Kościół rzymskokatolicki.

– „Wiadomości KAI” z 16 marca, powołując się na „International Bulletin of Missionary Research” poinformowały, że chrześcijaninem jest co trzeci spośród 6 mld. mieszkańców Ziemi. Oprócz miliarda katolików, 342 mln. protestantów, 215 mln. prawosławnych i 80 mln. anglikanów, jest także 500 mln. wyznawców Kościołów typu zielonoświątkowego, o charakterze charyzmatycznym. Rozwój chrześcijaństwa odbywa się obecnie nie w Europie czy Ameryce Północnej, lecz w Afryce i Azji, gdzie wyznawcy Chrystusa są dziś trzykrotnie liczniejsi niż w 1970 r. Oznacza to, że centrum chrześcijaństwa systematycznie przesuwa się na półkulę południową.

– Konferencja Kościołów Europejskich wypowiedziała się za zintensyfikowaną działalnością misyjną w Europie. W tym celu Kościoły powinny *potraktować poważnie* swoją współpracę ekumeniczną, oświadczyli uczestnicy pięciodniowej konsultacji w dniu 17 marca w Bad Herrenalb „w zaleceniach końcowych”. Czytamy w nich, że elementem misji jest okazywanie przez Kościoły i wspólnoty religijne wzajemnego szacunku. Ważne jest przeto, aby różne wyznania swoje programy misyjne włączyły do edukacji teologicznej i wzajemnie je uzgadniały.

– 18 marca w Wachtbergu koło Bonn w wieku 90 lat zmarł Eberhard Bethge. Był przyjacielem i zarazem biografem ks. Dietricha Bonhoeffera (1906-1945), znanym także w środowisku polskim (polskie wydanie biografii Bonhoeffera autorstwa E. Bethgego ukazało się nakładem Ośrodka Wydawniczego „Augustana” w 1996 roku). Od 1969 r. był honorowym profesorem uniwersytetu bońskiego. Na świecie zasłynął po opublikowaniu listów więziennych Bonhoeffera pod tytułem „Widerstand und Ergebung” (Opór i poddanie). Był propagatorem spuścizny teologicznej Bonhoeffera. E. Bethge urodził się w Warchau koło Magdeburga w rodzinie duchownego. Teologię studiował w Królewcu, Berlinie, Wiedniu, Tybindze i Halle. Po ukończeniu studiów teologicznych wstąpił w 1935 r. do prowadzonego przez Bonhoeffera seminarium Kościoła Wyznającego w Finkenwalde k. Szczecina. Po wojnie był początkowo asystentem biskupa berlińskiego Otto Dibeliusa, następnie otaczał opieką duszpasterską parafie niemieckie w Londynie, wreszcie kierował studium pastoralnym Krajowego Kościoła Ewangelickiego Nadrenii. W latach 1967-1976 był członkiem kierownictwa Kościoła nadreńskiego, gdzie angażował się w odnowę stosunków chrześcijańsko-żydowskich.

– W Nairobi (Kenia) w dniach 20-21 marca odbyło się pierwsze wspólne posiedzenie przedstawicieli Komitetu Generalnego Ogólnoafrykańskiej Konferencji Kościołów i Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów. Głównym przedmiotem dyskusji były problemy, które zagrażają życiu w Afryce, jak również znaki nadziei na tym kontynencie. Chodziło o zidentyfikowanie priorytetowych problemów Afryki, którymi będą mogły się zająć wspólnie obie organizacje na początku nowego stulecia. Są to: sprawiedliwość ekonomiczna i sprawne rządzenie; rozwiązywanie konfliktów, tworzenie pokoju i pojednanie; zdrowie i edukacja; życie duchowe, tożsamość i jedność.

– Papież Jan Paweł II przebywał w dniach 20-26 marca z pielgrzymką w Ziemi Świętej. Wizyta ta była jednym z najważniejszych momentów obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Podążając śladami Jezusa papież apelował do Kościołów i religii o odnowę wiary, a do całej ludzkości o budowę pokoju drogą szacunku dla praw każdej istoty ludzkiej. Jan Paweł II odwiedził najważniejsze miejsca związane z historią zbawienia: Górę Nebo, miejsce chrztu Jezusa nad Jordanem, Betlejem, Górę Błogosławieństw, Nazaret i ewangeliczne miejsca położone nad jeziorem Galilejskim, przede wszystkim zaś Jerozolimę, w której miała miejsce bezprecedensowa wizyta w Instytucie Pamięci Yad Vashem oraz przy Ścianie Płaczu. Podczas ostatniej Mszy św. tej pielgrzymki, sprawowanej w bazylice Grobu Pańskiego, papież przypomniał, że Męka i Zmartwychwstanie Jezusa stanowią wspólne źródło wiary wszystkich chrześcijan. Z tego źródła winni też oni czerpać nadzieję i siłę do szukania jedności i głoszenia światu Dobrej Nowiny.

– 3 kwietnia odbyło się w Genewie wprowadzenie w urząd nowego sekretarza generalnego Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych, ks. Setri Nyomi

(l. 45) z Kościoła Prezbiteriańskiego Ghany. Jest on pierwszym nieuropejskim teologiem, który stanął na czele tej międzynarodowej organizacji, zrzeszającej 217 Kościołów tradycji reformowanej, prezbiteriańskiej i kongregacyjalnej. ŚAKR zrzesza 75 milionów chrześcijan, żyjących w przeszło 100 krajach świata. W swoim inauguracyjnym przemówieniu nowy sekretarz generalny wezwał współwyznawców do wzmożonej walki z niesprawiedliwością ekonomiczną. Chodzi nie tylko o słowa, ale i czyny – podkreślił.

– W dniach 3-7 kwietnia odbyło się w Pittsburgu (USA) siódme posiedzenie komisji mieszanej Kościołów prawosławnych i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych. Przedmiotem dyskusji były takie sprawy, jak członkostwo i inkorporacja w Ciało Chrystusa, chrzest i bierzmowanie (konfirmacja) oraz apostołskość Kościoła. Członkowie komisji przygotowali wstępne wspólne stanowisko na temat tych kwestii; jego ostateczna wersja ma być opracowana podczas następnego posiedzenia.

– 8 kwietnia zmarł w Pradze w wieku 75 lat Jaroslav Ondra, teolog Ewangelickiego Kościoła Czeskobraterskiego, który na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pełnił funkcję sekretarza generalnego Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej. W 1968 r., po inwazji wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację, pod wpływem nacisków politycznych był zmuszony do rezygnacji z pełnionej funkcji. Od 1970 r. do przejścia na emeryturę był profesorem na Wydziale Teologii Ewangelickiej im. J. A. Komeńskiego w Pradze.

– W wywiadzie dla tygodnika bońskiego „Rheinischer Merkur” (12 kwietnia) patriarcha moskiewski Aleksy II mówił o kryzysie zaufania we wzajemnych stosunkach Kościołów chrześcijańskich na świecie i w Rosji. *Został on wywołany masowym pojawieniem się misjonarzy zagranicznych w Rosji* – stwierdził patriarcha. Szczególnie do zaostrzenia sytuacji przyczyniają się misyjne grupy ewangelikalne, które pojawiają się w Rosji i w sąsiadujących z nią państwach. Patriarcha okazał zrozumienie dla odbudowy struktur kościelnych w niemieckich Kościołach luterańskich na Wschodzie. O prozelityzm oskarżył natomiast Kościół katolicki. Ze szczególną troską śledzi Aleksy II rozwój sytuacji na Ukrainie zachodniej. Na tym terenie Kościół katolicki rytu bizantyjskiego (unici) prowadzi *nadzwyczaj agresywną politykę*, próbując zniszczyć chrześcijaństwo prawosławne. Z tego powodu pogarszają się stosunki z Rzymem. Pozytywnie Aleksy II ocenił rosyjską ustawę religijną z 1997 r., która spotkała się z międzynarodową krytyką, gdyż zapewnia pozycję dominującą Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu. Poprzednia ustawa z 1990 r. w sposób naiwny i niekontrolowany zapewniała przywileje. Reprezentanci *destruktywnych kultów*, zaopatrzeni w worki pełne pieniędzy, przybywali do Rosji, gdzie rozwijali często aktywną, nie pozbawioną cech kryminalnych, działalność. Nowa ustawa ogranicza pole działania ekstremizmów pseudoreligijnych. Rozdział Kościoła i państwa jest dla prawosławia moż-

liwy do przyjęcia – stwierdził Aleksy. W jego ocenie, światowy ruch ekumeniczny znajduje się w kryzysie. Światowa Rada Kościołów, zrzeszająca Kościoły ewangelickie i prawosławne, utraciła prawdziwą wizję celu, jakim jest jedność Kościołów. Nie wie też ona, za pomocą jakich form i metod można osiągnąć ten cel. Patriarcha Aleksy domaga się *otwartego dialogu równych partnerów, dialogu pozbawionego jakiegokolwiek dominacji strukturalnej i konfesyjnej*. Kościoły prawosławne domagają się od wielu lat wzmocnienia ich pozycji w ŚRK.

– Zwierzchnicy Kościołów chrześcijańskich w Ziemi Świętej wystąpili po raz pierwszy ze wspólnym orędziem wielkanocnym do wiernych. *Mamy dzisiaj zaświadczyć wiarą, że prawda Boża jest niezbędna w naszym codziennym życiu. Jezus powiedział: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6). W podążaniu za prawdą trzeba kierować się postawą szczerości i współczucia wobec innych ludzi* – napisali hierarchowie katolicki, prawosławni i protestanccy w Ziemi Świętej. Zwierzchnicy Kościołów chrześcijańskich wyrazili nadzieję, że *wszyscy wierzący i władze świeckie będą działały szczerze, aby usunąć przeszkody na drodze zrozumienia i sprawiedliwego pokoju w naszym regionie*. Przypomnieli też niedawną podróż apostolską Jana Pawła II do Ziemi Świętej oraz nawiedzenia miejsc świętych przez patriarchę Ormian Karekina II i innych patriarchów prawosławnych. Ekumeniczne orędzie podpisali m.in. patriarchowie jerozolimscy – prawosławny Diodor I, łaciński abp Michel Sabbah i ormiański Torkom II oraz o. Giovanni Battistelli OFM – kustosz Ziemi Świętej, abp Anba Abraham – egzarcha koptyjski, abp Swerios Malki Pourad – wikariusz patriarchy syryjskiego, abp Gabriel – egzarcha etiopski, bp Riah Abu El-Assal z Kościoła anglikańskiego i in.

– Po raz pierwszy w 56-letniej historii Kanadyjskiej Rady Kościołów jej przewodniczącym został katolik rzymski. Podczas posiedzenia w Edmonton w dniach 3-5 maja 46-osobowy zarząd KRK wybrał Andre Vallee, biskupa Hearst (północne Ontario) swoim nowym liderem. Kościół rzymskokatolicki w Kanadzie, jako największa wspólnota religijna w tym kraju (ponad 12 mln wiernych) stał się członkiem KRK w czerwcu 1997 r. Ogółem w skład tej organizacji wchodzi 19 Kościołów członkowskich.

– 7 maja odbyło się w rzymskim Koloseum pod przewodnictwem papieża Jana Pawła II Ekumeniczne Wspomnienie Świadków Wiary XX wieku. W uroczystości wzięli udział zwierzchnicy bądź wysokiej rangi przedstawiciele 18 Kościołów i organizacji wyznaniowych, reprezentujących wszystkie główne tradycje chrześcijańskie. Składała się ona z nabożeństwa Słowa Bożego i ośmiu wezwań, podczas których wymieniono świadków, którzy oddali życie za Chrystusa, m.in. rosyjskiego patriarchę prawosławnego Tichona, zamordowanego w 1925 r., grekokatolickiego biskupa rumuńskiego Ioana Suci, który zmarł w więzieniu w 1950 r., arcybiskupa salwadorskiego Oscara Romero, zamordowanego w 1980 r. Swoje świadectwo złożył m.in. b. więzień obozu hitlerowskiego w Dachau, bi-

---

skup senior diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej Ignacy Jeż. Szacuje się, że liczba męczenników za wiarę w XX w. może stanowić 2/3 wszystkich, którzy w ciągu 2000 lat zginęli za wiarę Chrystusa.

– 10 maja zmarła nagle w wieku 50 lat Nelinda Primavera-Briones, pierwsza kobieta powołana na stanowisko biskupa w Zjednoczonym Kościele Chrystusowym na Filipinach. Kościół ten powstał w 1948 r. przez połączenie Kościołów protestanckich różnych tradycji (prezbiterianie, kongregacjoniści metodyści i in.). Pod względem administracyjnym dzieli się na 2000 parafii, które otaczają opieką duszpasterską 300 tys. wiernych. Pracą duszpasterską trudni się 525 duchownych pod kierownictwem 5 biskupów.

– Założyciel i przeor ekumenicznej Wspólnoty w Taizé brat Roger Schutz ukończył 12 maja 85 lat. Ten reformowany duchowny stał się znany szczególnie z powodu organizowanego od 1974 r. Europejskiego Spotkania Młodzieży, które corocznie gromadzą dziesiątki tysięcy młodych ludzi z całego świata. Jego charyzma i siła przekonywania czynią z niego symbol jedności chrześcijańskiej, woli pokoju i zaangażowania po stronie ubogich.

– Zjednoczony Kościół Metodystyczny poprosił katolików o przebaczenie za wszystko zło im wyrządzone. Obradująca w Cleveland (USA) Konferencja Generalna Metodystów na zakończenie obrad wydała 12 maja oświadczenie, w którym przyjmuje wypowiedzianą przez papieża Jana Pawła II prośbę o przebaczenie za winy popełnione przez katolików wobec chrześcijan innych Kościołów. Metodysci ze swej strony są również świadomi własnych błędów – stwierdzono w oświadczeniu. Po raz pierwszy Kościół metodystyczny przyznał się też publicznie do grzechu rasizmu i poprosił kolorowych chrześcijan o przebaczenie. Kościoły metodystyczne czarnej ludności odłączyły się na przełomie XVIII i XIX wieku od pozostałych Kościołów metodystycznych, gdyż te nie wypowiedziały się wyraźnie przeciwko niewolnictwu i apartheidowi.

– Bezprecedensowe spotkanie przedstawicieli wszystkich Kościołów chrześcijańskich we Francji odbyło się 13 maja w Lyonie. W spotkaniu i towarzyszącym mu nabożeństwie, zorganizowanym z inicjatywy krajowej rady Kościołów chrześcijańskich, wzięło udział ponad 120 osób kierujących Kościołami we Francji, w tym połowa biskupów katolickich z kard. Jean-Marie Lustigerem. Spotkaniu współprzewodniczyli arcybiskup Lyonu, Louis-Marie Bille, przewodniczący Konferencji Biskupów Francji, pastor Jean-Arnold de Clermont, przewodniczący Federacji Protestantów Francuskich oraz bp Jeremiasz, przewodniczący Zgromadzenia Episkopatu Prawosławnego we Francji.

– W Toronto (Kanada) odbyła się w dniach 14-20 maja historyczna konsultacja 25 biskupów anglikańskich i rzymskokatolickich, reprezentujących 13 krajów

świata. Celem spotkania było dokonanie przeglądu i oceny osiągnięć trwającego od 30 lat dialogu między przedstawicielami obu tradycji kościelnych. Uczestnicy obrad postanowili powołać komisję, która ma zbadać możliwości ponownego zjednoczenia obu Kościołów. Dali też oni wyraz nadziei, że Watykan uzna święcenia anglikańskie. Obradami kierowali wspólnie: anglikański arcybiskup Canterbury George Carey i przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Edward Cassidy.

– W wieku 90 lat zmarł 17 maja lord Donald Coggan, arcybiskup Canterbury i honorowy prymas Wspólnoty Kościołów Anglikańskich w latach 1974-1980. W latach 1957-1976 pełnił on funkcję przewodniczącego Światowego Związku Towarzystw Biblijnych. W licznych publikacjach zajmował się on rolą Biblii, był zaangażowany jako wydawca „New English Bible” i „Revised English Bible”. Założona przez niego fundacja „Lord Coggan Memorial Fund” wspierała po upadku systemu sowieckiego rozpowszechnianie Biblii dla dzieci w Rosji.

– Papież Jana Paweł II ukończył 18 maja 80 lat. Wśród gratulacji, które napłynęły z całego świata, znajdowała się również depesza sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterkańskiej, ks. Ishmaela Noko, który podziękował papieżowi za jego zasługi w dziedzinie ekumenii i pojednania. W szczególny sposób podziękował Janowi Pawłowi II za jego wkład w podpisanie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Z kolei patriarcha Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Aleksy II stwierdził w swoich życzeniach, że w ciągu wielu lat posługi Jan Paweł II *zaskarbił sobie wdzięczność chrześcijan z wielu krajów*. Wyraził jednocześnie życzenie, by problemy w stosunkach między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym zostały rozwiązane *dzięki wspólnym wysiłkom*. Patriarcha życzył również, by nowe milenium pozwoliło *przezwyciężyć różnice i sprzeczności pomiędzy Wschodem i Zachodem*. Natomiast prawosławny patriarcha Rumunii Teoktyst napisał: *Dzięki łasce miłosiernego Boga, Jego Świętobliwość obchodzi 80. urodziny. Przez cały ten czas Jego Świętobliwość niósł krzyż wraz ze wszystkim, co on oznacza: poprzez cierpienie na drodze krzyżowej aż do pustego grobu Zmartwychwstania Chrystusa*. Teoktyst przypomniał też wizyte Jana Pawła II w Rumunii w maju 1999 r., stwierdzając, że *stanowiła ona krok w kierunku urzeczywistnienia jedności chrześcijańskiej*.

– W Sao Paulo (Brazylia) w dniach 18-24 maja toczyły się obrady przedstawicieli Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Kościołów zielonoświątkowych z Finlandii, Korei, Filipin, Szwajcarii i USA. Reprezentanci reformowani przybyli z Brazylii, Czech, Niemiec, Ghany, Włoch, Korei, Libanu, Holandii, Szwecji, Szwajcarii i USA. Było to ostatnie z serii pięciu spotkań międzynarodowego dialogu zielonoświątkowo-reformowanego. Pierwsze spotkanie odbyło się w Torre Pellice (Włochy) w 1996 r. pod hasłem: „Duchowość a

wyzwania codzienności”. Podczas drugiego spotkania w Chicago w 1997 r. zajęto się „Rolą i miejscem Ducha Świętego w Kościele”. Trzecia sesja w Kappel (Szwajcaria) w 1998 r. dyskutowała nad „Duchem Świętym i misją w perspektywie eschatologicznej”. Czwarte spotkanie, które miało miejsce w Seulu (Korea pld) w 1999 r. zajęła się tematem: „Duch Święty, charyzmaty (dary) i królestwo Boże”. Piąta, ostatnia sesja w Sao Paulo skoncentrowała uwagę na „Duchu Świętym w Kościele i świecie” oraz próbowała podsumować i ocenić rezultaty wcześniejszych sesji, a także wyszczególnić punkty, w których osiągnięto zgodność, a także takie, które wymagają dalszych badań. Wspólne stanowisko przyjęte na zakończenie spotkania podsumowuje pracę pięciu spotkań. Zajmuje się następującymi kwestiami: Duch Święty a Słowo Boże; Duch Święty a Kościół; Duch Święty a misja; Duch Święty a królestwo Boże. Ogłoszenie ostatecznej wersji przewiduje się na wrzesień. Uczestnicy wyrazili nadzieję, że międzynarodowy dialog dwustronny będzie kontynuowany. Gospodarzami spotkania byli: Niezależny Kościół Prezbiteriański Brazylii i Pierwszy Niezależny Kościół Prezbiteriański Sao Paulo. Obradom współprzewodniczyli: prof. Cecil Mervin Robeck (zielonoświątkowiec, USA) i prof. Milian Opocensky (reformowany, Czechy).

– KAI poinformował 25 maja, że Kościół anglikański Irlandii zaapelował do Kościoła katolickiego tego kraju o dopuszczenie interkomunii. Opublikowane w tej sprawie oświadczenie komisji ekumenicznej Kościoła anglikańskiego uznało za *całkowicie niezrozumiałe* fakt, iż Kościół katolicki zabrania swoim wyznawcom przyjmowania Komunii św. w świątyniach anglikańskich. Dokument zwrócił jednocześnie uwagę, że Kościół anglikański Irlandii jest autentyczną częścią Kościoła powszechnego i dlatego zezwala swoim członkom na przyjmowanie Komunii podczas nabożeństw w świątyniach katolickich.

– W Libanie obradowała w ostatnich dniach maja Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. W czasie obrad omawiano m. in.: eklezjologiczne następstwa chrztu oraz istotę i cel dialogu ekumenicznego, znaczenie ruchów charyzmatycznych i wspólnej antropologii chrześcijańskiej. Otwierając obrady sekretarz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan bp Walter Kasper wyraził nadzieję, że możliwe będzie przezwyciężenie wszystkich przeszkód utrudniających współpracę ekumeniczną między wyznaniami. Abp Józef Życiński, członek Wspólnej Grupy Roboczej, oświadczył po powrocie do kraju, że podczas obrad jako pozytywny przykład osiągnięć ekumenicznych wskazywano Polskę, wyrażano uznanie za to, co osiągnięto w związku z podpisaniem deklaracji o uznaniu ważności chrztu św. w różnych Kościołach. 30 maja delegacja wysokich przedstawicieli obu stron złożyła wizytę prezydentowi Libanu Emile Lahoudowi, dyskutując z nim potrzebę zapewnienia bezpieczeństwa wszystkim wspólnotom zamieszkującym w Libanie południowym w związku z planowanym wycofaniem wojsk izraelskich z tego terenu.

– W Tomohon (Indonezja) w pierwszych dniach czerwca obradowało XI Zgromadzenie Ogólne Chrześcijańskiej Konferencji Azji. W wydanym oświadczeniu znalazło się ostrzeżenie wobec mniejszości religijnych, zwłaszcza chrześcijan, z powodu niebezpieczeństw, jakie grożą im ze strony wspólnot większościowych. Szczególną uwagę zwrócono na *wzrost fundamentalizmu hinduistycznego w Indiach i Nepalu, islamskiego w Pakistanie, Bangladeszu i na Maldiwach oraz na buddyjskie tendencje ekstremistyczne w Sri Lance*. Zaapelowano do rządów Indii i Pakistanu o otoczenie troską prześladowanych chrześcijan i innych mniejszości religijnych oraz o likwidację przepisów ograniczających wolność religijną. Zastanawiano się też nad sposobem nawiązania kontaktów z Kościołami nieczłonkowskimi, zwłaszcza z Kościołem rzymskokatolickim, Kościołami zielonoświątkowymi i ewangelikalnymi. W związku z trudnościami finansowymi zaszła potrzeba zredukowania personalu i niektórych struktur organizacyjnych. Zgromadzenie wybrało czterech nowych prezydentów na nową pięcioletnią kadencję. ChKA zrzesza ponad 100 Kościołów (protestanckich, anglikańskich i prawosławnych) oraz rad chrześcijańskich.

– Wizyta papieża Jana Pawła II w Rosji nie jest w zasadzie wykluczona, ale musi ona zostać wcześniej bardzo troskliwie przygotowana – zadeklarował patriarcha Moskwy i Całej Rusi, Aleksy II, w wywiadzie opublikowanym przez dziennik „Komersant” (10 czerwca). W przeciwnym wypadku – zdaniem patriarchy – papieska wizyta byłaby wyłącznie *telewizyjnym show zakrywającym nie rozwiązane problemy pomiędzy Kościołami*. Patriarcha zarzucił papieżowi, że odmawia potępienia okupowania cerkwi prawosławnych w trzech diecezjach Zachodniej Ukrainy przez miejscowych grekokatolików. *Ta rana nie przestaje krwawić i zagraża naszym stosunkom z Rzymem* – dodał Aleksy II. Dzień wcześniej podczas nabożeństwa z okazji 10. rocznicy swego wyboru na najwyższe stanowisko w RKP, Aleksy II odrzucił możliwość zaproszenia Jana Pawła II do Moskwy i podziękował prezydentowi Władimirowi Putinowi za to, że podczas wizyty w Watykanie nie ponowił zaproszenia papieża do Rosji.

– Tradycyjnie jak co roku prezydenci Światowej Rady Kościołów skierowali do Kościołów członkowskich orędzie z okazji święta Zesłania Ducha Świętego (11 czerwca). Czytamy w nim: *Świadectwo apostołów, które zrodziło się w to święto, obaliło wiele murów i ujawniło, że krąg miłości Chrystusa nie jest kręgiem, który odgradza się od innych, lecz raczej ich obejmuje. Ta wizja jest dla nas jako naśladowców Chrystusa w dalszym ciągu wezwaniem i zobowiązaniem. /.../ Praktykując naszą jedność w Duchu w obrębie Kościoła tworzymy pokój, który potem możemy przekazywać światu. Żyjemy w coraz bardziej złożonej i zglobalizowanej wspólnotie i musimy sobie wyraźniej uświadomić, że sieć stosunków międzyludzkich wykracza daleko poza krąg osób nam pokrewnych i że obejmuje naszych bliźnich z innych kultur, religii i sposobów życia. Jeśli nie dostrzegamy pragnienia pokoju, który w tych stosunkach dochodzi do głosu, i jeśli*



---

*nie jesteśmy w stanie z miłością Bożą reagować na to pragnienie, wówczas nie jesteśmy wierni Chrystusowi.*

– 12 czerwca w wieku 54 lat zmarł nagle Marlin VanElderren, redaktor naczelny biura wydawniczego Światowej Rady Kościołów w Genewie. Był członkiem Chrześcijańskiego Kościoła Reformowanego w Ameryce Północnej. Pracę w Genewie rozpoczął w 1980 r. jako doradca Wydziału Komunikacji ŚRK. W 1982 r. został redaktorem czasopisma „One World”, a w dwa lata później redaktorem naczelnym biura wydawniczego ŚRK. Podczas swej 18-letniej działalności w służbie ŚRK VanElderren starał się o właściwą prezentację i interpretację pracy, misji i wizji ŚRK. Wiele książek i broszur zawdzięczają ukazanie się jego umiejętnościom pisarskim i redaktorskim. Śmierć dotknęła go w momencie finalizowania pracy nad nowym wydaniem „Dictionary of the Ecumenical Movement” (leksykon ekumenizmu).

– Patriarcha Aleksy II i metropolita Cyryl – każdy z osobna – przyjęli w Moskwie delegację Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan pod przewodnictwem kard. Edwarda Cassidy’ego. Tematem spotkania były napięcia pomiędzy prawosławnymi a grekokatolikami na Ukrainie Zachodniej oraz zbliżająca się sesja dialogu katolicko-prawosławnego w Baltimore (USA). W skład delegacji watykańskiej weszli ponadto: sekretarz Rady bp Walter Kasper i pracownik Sekretariatu ks. Józef Maj.

– Przyszłość chrześcijan na naszym kontynencie i ekumenizm były głównymi tematami dorocznego spotkania sekretarzy generalnych krajowych konferencji biskupich Europy, które odbyło się w Rzymie w dniach 22-25 czerwca z okazji Wielkiego Jubileuszu. Uczestnicy omówili pierwsze reakcje na Kartę Ekumeniczną dla Europy (Charta Oecumenica), opracowywaną od 1997 r. wspólnie przez Radę Konferencji Episkopatów Europy i Konferencję Kościołów Europejskich, a która ma być gotowa w przyszłym roku.

– Watykański kardynał-sekretarz stanu Angelo Sodano podczas wizyty na Expo w Hanowerze w dniu 29 czerwca wypowiedział się przeciw wspólnej Wieczery Pańskiej katolików i protestantów. Jego zdaniem, *Eucharystia jest w pierwszym rzędzie symbolem jedności, a dzisiaj nie jesteśmy jeszcze tak daleko*. Przewodniczący Niemieckiej Konferencji Biskupów, bp Karl Lehmann, wypowiedział się przy tej okazji za szybkim postępowaniem w ekumenii, ostrzegł jednak przed próbą ustalenia daty wspólnego sprawowania Wieczery Pańskiej.

– Oby Apostołowie Piotr i Paweł wyjednali nam dar jedności chrześcijan – powiedział Jan Paweł II podczas homilii w czasie Mszy św. z okazji uroczystości św. Piotra i Pawła (29 czerwca). W trakcie popołudniowej Eucharystii Biskup Rzymu nałożył paliusze 24 nowym metropolitom. Papież wezwał ich do służby jedności: *Pamiętajcie, drodzy Bracia, że jako Pasterze wezwani jesteśmy, by*

*strzec czystości Ewangelii i jedności Kościoła Chrystusowego, zbudowanego na »skale« wiary Piotrowej. Na liturgii obecni byli członkowie delegacji Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola, która tradycyjnie już przybyła do Rzymu na to święto. Delegaci pod przewodnictwem metropolity Atanazego odbyli także rozmowy w Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan oraz spotkali się z Janem Pawłem II, przekazując mu orędzie od patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I. Tego samego dnia, przed modlitwą Anioł Pański, Jan Paweł II wyraził swą radość z przyjazdu prawosławnej delegacji oraz powierzył pielgrzymom dwie szczególnie dla niego ważne intencje modlitewne: *jedność chrześcijan i nową ewangelizację*. Papież prosił też św. Piotra o wstawiennictwo, *ażebym posługa jego następcy uznana została i zaakceptowana przez wszystkich jako służba jedności Ludu Bożego*”, świętego Pawła zaś o *wsparcie działalności misyjnej Kościoła, szczególnie wobec tych wszystkich, do których nie dotarła jeszcze Dobra Nowina Chrystusa Zbawiciela*.*

## Z kraju

– *Dwa tysiące lat temu historia ludzkości nabrała nowego wymiaru – dlatego świętujemy Wielki Jubileusz Zbawienia* – napisali w liście bożonarodzeniowym biskupi Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z okazji Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia Wcielenia Jezusa Chrystusa. Biskupi, na czele z prawosławnym metropolitą warszawskim i całej Polski, wezwali wiernych, aby uczcili Wielki Jubileusz spełnieniem woli Bożej zapisanej w Piśmie Świętym i głoszonej przez Kościół Świętej Tradycji. Biskupi prawosławni podkreślili również, że *historia nie jest pustym korytarzem, prowadzącym do nicości, a sens historii nadał Jezus Chrystus, który ze wszystkich tragedii i nieszczęść czyni Paschę przejściem ku zmartwychwstaniu*.

– 10 stycznia w Warszawie w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej odbyło się posiedzenie Komisji ds. Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej pod przewodnictwem prezesa PRE bpa Jana Szarka oraz przewodniczącego Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu abpa Alfonsa Nossola. Podczas spotkania omówiono i zatwierdzono *Deklarację o wzajemnym uznaniu Chrztu św.*, która 14 stycznia została następnie przedłożona Radzie Stałej Konferencji Episkopatu Polski. Ponadto Komisja omówiła przebieg nabożeństwa milenijnego w Gnieźnie.

– *Mamy świadomość, że Kościół Chrystusowy doznawał wiele ran. Egoizm był przyczyną podziału Kościoła. Wszyscy jesteśmy wezwani do uleczenia tej rany* – powiedział 10 stycznia prawosławny metropolita Sawa podczas spotkania opłatkowego w Warszawie. Wzięli w nim udział prezydent Aleksander Kwaśniewski, pre-

---

mier Jerzy Buzek, przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Eklezjacyjnej oraz reprezentujący Kościół rzymskokatolicki prymas Polski kard. Józef Glemp, abp Alfons Nossol i bp Piotr Libera. Spotkanie odbyło się w domu metropolitów prawosławnych w Warszawie. Podczas uroczystości prezes PRE, biskup ewangelicko-augsburski Jan Szarek wyraził nadzieję, że państwo będzie współpracowało z Kościołami na rzecz osób starszych i opuszczonych. O ekumenicznych opłatkach bp Szarek powiedział, że *mają one rangę symbolu, gdyż współpracę ekumeniczną rozumiemy właśnie jako spotkanie i dialog – rozmowę prowadzoną ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, niezależnie od wyznawanego światopoglądu.*

– W oświadczeniu, przekazanym 10 stycznia prasie znajduje się stwierdzenie, że Kościół ewangelicko-augsburski nie przykłada tak dużej wagi do Wielkiego Jubileuszu i nie uznaje jubileuszowych odpustów Kościoła rzymskokatolickiego. Widzi jednak potrzebę czynienia przez chrześcijan w roku 2000 rachunku sumienia, dążenia do większej ich jedności, a przede wszystkim większej pracy charytatywnej. Kościół ewangelicko-augsburski nie nadaje rokowi 2000 wymiaru eschatologicznego. Przyznaje jednak, że stanowi on ważną cezurę i skłania do refleksji, nie powinna ona jednak utwierdzać chrześcijan w nastroju triumfalizmu.

– *Wielki Jubileusz zdynamizuje dialog ekumeniczny* – powiedział 14 stycznia podczas spotkania z dziennikarzami i redaktorami naczelnymi prasy, radia i telewizji abp Alfons Nossol, przewodniczący Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu. Dodał, że to nieprawda, iż ekumenizm drepcze w miejscu, choć czas spektakularnych wydarzeń już minął.

– 16 stycznia w Siemianowicach Śląskich odbyło się nabożeństwo z okazji zwrócenia luteranom kościoła parafialnego, po 50-letnim użytkowaniu go przez Kościół rzymskokatolicki. W uroczystym nabożeństwie wzięli udział m. in.: bp Jan Szarek – zwierzchnik Kościoła ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolicki metropolita katowicki abp Damian Zimoń.

– 17 stycznia z okazji III Dnia Judaizmu w różnych ośrodkach naszego kraju odbyły się okolicznościowe nabożeństwa, spotkania i prelekcje. W Krakowie zorganizowano sesję poświęconą roli objawienia u progu Trzeciego Tysiąclecia. Na sesję do franciszkańskiej auli bł. Jakuba przybyli biskup Stanisław Gądecki, Jerzy Kichler, przewodniczący Związku Gmin Żydowskich Rzeczypospolitej, Tadeusz Jakubowicz, przewodniczący Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Krakowie, a także członkowie Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Spotkanie prowadził ks. prof. Zdzisław Kijas OFM. W spotkaniu w Lublinie uczestniczył abp Józef Życiński, który nazwał je *Wspólnotową modlitwą rodzinną starszych i młodszych braci*. O historii i znaczeniu Dnia Judaizmu w Kościele rzymskokatolickim mówił dr Sławomir Żurek, redaktor wydanego na ten rok Kalendarza Ekumenicznego. Prelekcje, osobiste świadectwa i nabożeństwo Słowa Bożego złoży-

ły się na Dzień Judaizmu w katolickiej diecezji włocławskiej. Uczestniczył w nich ordynariusz włocławski bp Bronisław Dembowski.

– Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, honorowy zwierzchnik Kościoła prawosławnego, przebywał w dniach 22-25 stycznia w Polsce. Przybył na zaproszenie marszałka Sejmu Macieja Płażyńskiego i wygłosił specjalne przesłanie w polskim parlamencie. Bartłomiej I podkreślił w swoim wystąpieniu, że *Kościół prawosławny jest żywotnie zainteresowany w przewyciężeniu napięć we współczesnym świecie*. Ponadto podczas wizyty patriarcha spotkał się z najwyższymi władzami RP (z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim i premierem Józefem Buzkiem), wiernymi prawosławnymi, zwierzchnikami Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej i prymasem Kościoła rzymskokatolickiego Józefem Glempem. Prymas Glemp zaznaczył podczas spotkania, że *wizyta patriarchy Konstantynopola w Warszawie jest znakiem postępującego dialogu ekumenicznego*. W swoim przemówieniu Bartłomiej I zaakcentował, że *rok 2000 jest szczególnym momentem w dziejach ludzkości, a zwłaszcza chrześcijaństwa*. Stwierdził, że obydwa Kościoły muszą podjąć w przyszłości bardziej zdecydowane działania na rzecz jedności. Przyznał, że wszelkie obchody Roku Jubileuszowego mają służyć uświadomieniu, że *obydwa Kościoły są odpowiedzialne za błędy i zaniedbania przeszłości*. Podczas spotkania w PRE Bartłomiej I przyznał, że obecnie kontakty pomiędzy prawosławiem a Światową Radą Kościołów przechodzą trudne momenty. *Prawosławie odczuwa wobec siebie pewne niesprawiedliwości ze strony Światowej Rady Kościołów, gdy chodzi o udział we władzach, w podejmowaniu decyzji, w głosowaniu*. Jednocześnie wyraził nadzieję, że w ciągu 2-3 lat powinno nastąpić pełne porozumienie i zapasć ostateczna decyzja co do dalszego członkostwa Kościoła prawosławnego w ŚRK. Stosunki z Rzymem określił Bartłomiej I jako dobre. Znakiem dobrych relacji katolicko-prawosławnych jest wznowienie po kilku latach prac mieszanej komisji. Kolejne spotkanie odbędzie się w lipcu br. w Baltimore. Zostanie na nim podjęta kwestia uniatyzmu. *Kościół prawosławny zauważa w niektórych krajach po upadku komunizmu, w Słowacji, Rumunii, na Zachodniej Ukrainie wrogość wobec siebie ze strony Kościoła greckokatolickiego, co zaturuwa stosunki obu Kościołów i utrudnia dialog* – powiedział Bartłomiej I. Podkreślił jednocześnie, że *dialog nie jest przerwany, gdyż my jako chrześcijanie nie mamy innych sposobów rozwiązywania trudności niż dialog*. Patriarcha wyraził radość z powodu podpisania w Polsce Wspólnej deklaracji w sprawie wzajemnego uznawania sakramentu chrztu.

– Zwierzchnicy sześciu Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Kościoła rzymskokatolickiego podpisali 23 stycznia podczas uroczystego nabożeństwa ekumenicznego w kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy w Warszawie tekst *Deklaracji o wzajemnym uznaniu ważności Chrztu Świętego*. Deklaracja stwierdza, że chrzest przyjęty w jednym z Kościołów chrześcijańskich w Polsce będzie uznawany jako ważny w każdym z nich. Doku-

ment został wypracowany w toku rozmów przez Kościoły zrzeszone w PRE i Kościół katolicki. Podpisali go prymas Kościoła rzymskokatolickiego kard. Józef Glemp – przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, bp Jan Szarek – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, bp Zdzisław Tranda – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, bp Edward Puślecki – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, bp Wiktor Wysoczański – zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego, bp Włodzimierz Jaworski – zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Prawosławny metropolita Warszawy i całej Polski abp Sawa podpisał deklarację 22 stycznia w obecności patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I, któremu towarzyszył w podróży do Wrocławia. Dokumentu z przyczyn teologicznych nie podpisał Kościół Chrześcijańskich Baptystów. W nabożeństwie uczestniczyli również premier Jerzy Buzek z małżonką, a także nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk, abp Alfons Nossol – przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu i bp Piotr Libera – sekretarz generalny Episkopatu Polski. Kościół Świętej Trójcy licznie wypełnili wierni. Na początku uroczystości zebrałych przywitał biskup warszawskiej diecezji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Mieczysław Cieślar. Podkreślił, że podpisanie wspólnej deklaracji ma przyczynić się do dawania świadectwa przez chrześcijan, że pokładają całą ufność i nadzieję w Jezusie. Po liturgii wstępnej i liturgii Słowa kazanie wygłosił kard. Józef Glemp. Mówca powiedział, że rozdarcie chrześcijaństwa trwa już od wieków, dlatego *na powrót do jedności trzeba dużo czasu*. Podkreślił, że *jesteśmy na początku drogi trudnej ale pięknej*. Przypomniał także kolejne ważne wydarzenia na drodze dialogu ekumenicznego, w tym także podpisanie wspólnej deklaracji katolicko-luterańskiej na temat usprawiedliwienia. Kard. Glemp podkreślił w tym kontekście znaczenie podpisania wspólnej deklaracji o chrzcie w Polsce. Słowo refleksji wygłosił także prezes PRE bp Jan Szarek, który powiedział, że *podpisanie deklaracji oraz nabożeństwo, w którym uczestniczymy, jest znakiem czasu oraz świadectwem, że gotowi jesteśmy w imieniu Jezusa Chrystusa dążyć konsekwentnie i skutecznie do jedności Kościoła*. Zwrócił także uwagę, że jedność Kościoła nie musi oznaczać jedności organizacyjnej, *możemy żyć obok siebie w jedności w Chrystusie i w pojednanej różnorodności*. Zaznaczył, że dzisiaj znakiem ekumenizmu jest wspólne działanie i świadectwo. Bp Szarek przypomniał także w zarysie historię podpisania tej deklaracji o uznaniu chrztu. Podziękował także wszystkim, którzy przyczynili się do jej powstania, a zwłaszcza bp. Władysławowi Miziołkowi i o. Celestynowi Napiórkowskiemu. Na zakończenie zachęcił zebrałych: *jednajmy się i żyjmy w miłości*. Po wystąpieniu bpa Szarka i krótkiej pieśni nastąpiło odczytanie deklaracji, po czym zwierzchnicy Kościołów ją podpisali (tekst zamieściliśmy w poprzednim numerze „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych”).

– *Takie sympozja powinny nas prowadzić do wspólnej pracy wśród ludzi dotkniętych niedolą* – powiedział bp Mieczysław Cisło w homilii podczas sympozjum ekumenicznego, odbywającego się w dniach 10-14 lutego w domu rekolekcyjnym przy Zakładzie dla Niewidomych w Laskach. Spotkanie z udziałem ponad 50 młodych chrześcijan różnych wyznań odbywało się pod hasłem: „Chrześcijaństwo XXI wie-

ku – Perspektywy jedności – Kościół dla wszystkich otwarty – Powrót do korzeni”. W pierwszym dniu spotkania mówiono o perspektywach jedności Kościoła w kontekście podpisanych niedawno na płaszczyźnie światowej katolicko-luterańskiej *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* i w Polsce *Deklaracji o wzajemnym uznaniu ważności Chrztu św.* O stanowisku Kościoła ewangelicko-augsburskiego w tej kwestii mówił ks. Roman Pracki, natomiast Kościoła rzymskokatolickiego – o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski. *Dzięki tym dokumentom można w wieku XXI zakończyć wiek XVI, czyli rozwiązać problemy czasów Reformacji* – powiedział o. Napiórkowski. Zwrócił też uwagę, że to dopiero prawdziwy początek drogi ku jedności. Ostatni dzień sympozjum poświęcony był judaizmowi i nosił tytuł „Powrót do korzeni”. Ks. dr Romuald Jakub Weksler-Waszkinel z KUL mówił o podobieństwach filozofii Jana Pawła II i Emmanuela Levinasa. Podkreślił, że wspólnym ich mianownikiem jest mówienie o konieczności przyjęcia drugiego człowieka wraz z jego innością. Jego referat wywołał bardzo ożywioną dyskusję, która skupiła się wokół problemów związanych z judaizmem, stosunkiem Polaków do Żydów. Była ona próbą ustosunkowania się zebranych do pewnych uproszczeń i generalizowania postaw. – Ekumeniczne spotkania młodych w Laskach odbywają się od 1976 roku.

– W Konsulacie Generalnym Rzeczypospolitej Polskiej w Sankt Petersburgu Kazimierz Morawski – doradca prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego – wręczył 22 lutego Nagrodę im. św. Brata Alberta metropolicie sankpetersburskiemu i

chowienstwa katolickiego i prawosławnego z Polski oraz z miejscowej eparchii (diecezji) prawosławnej. W uzasadnieniu stwierdzono, że metropolita Włodzimierz otrzymał nagrodę za wysiłki na rzecz jedności chrześcijan.

– Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie zorganizował w dniach 1-2 marca sympozjum poświęcone życiu i dziełu ks. biskupa Franciszka Hodura (1866-1953) – głównego założyciela Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego w USA, z którego wywodzi się Kościół Polskokatolicki w naszym kraju. Referentami byli przedstawiciele PNKK w USA (bp dr Kazimierz Grotnik), Kościoła Polskokatolickiego (bp prof. Wiktor Wysoczański, dr Marek Ambroży), Kościoła Starokatolickiego w Niemczech (dr Angela Berlis), Kościoła Rzymskokatolickiego (m.in. ks. prof. Daniel Olszewski, o. prof. Zdzisław Kijas, ks. prof. Lucjan Balter), a także naukowcy z różnych polskich ośrodków uniwersyteckich (prof. Hieronim Kubiak z UJ, prof. Tadeusz Stegner z Uniwersytetu Gdańskiego, prof. Izabela Rusin z Uniwersytetu Warszawskiego i in.).

– W piątek 3 marca w całym kraju odbywały się nabożeństwa z okazji Światowego Dnia Modlitwy Kobiet. To coroczne ekumeniczne nabożeństwo odprawiane było w tym roku według liturgii opracowanej przez chrześcijanki z Indonezji pod hasłem: „Talita kumi! Dziewczynko, mówię ci, wstań!”. W Warszawie gospodarzem nabożeństwa była wolska parafia Kościoła Starokatolickiego Ma-

---

riawitów. Członkinie Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz z Polskiego Związku Kobiet Katolickich w swoich przygotowaniach doznały serdecznej pomocy ze strony proboszcza, ks. Łukasza Kaczorka i członkiń miejscowej parafii. Kazanie wygłosiła mgr teologii Grażyna Zychowicz, mariawitka. Kolektę zebraną podczas nabożeństwa w tłumnie wypełnionym kościele przekazano na Dom Wspólnoty „Chleb Życia” s. Małgorzaty Chmielowskiej.

– 3 marca obradowała w Warszawie Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, która wydała wspólny komunikat stwierdzający, że dodawanie etykiety religijnej trwającym konfliktom pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami jest nadużyciem.

– Dnia 4 marca w siedzibie Biskupa Diecezji Włocławskiej Kościoła Rzymskokatolickiego we Włocławku odbyło się piąte w posiedzenie Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów w składzie: ze strony rzymskokatolickiej: bp Bronisław Dembowski – współprzewodniczący, ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak; ze strony mariawickiej: bp Ludwik Jabłoński – współprzewodniczący, ks. prof. Paweł Rudnicki i ks. mgr Grzegorz Drózd. W trakcie posiedzenia odniesiono się do stanu relacji pomiędzy obu Kościołami w minionym półroczu. Pozytywnie oceniono przebieg Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Bp B. Dembowski przedstawił wyniki wstępnej kwerendy, dotyczącej mariawityzmu w Archiwum Watykańskim. Podczas poszukiwań stwierdzono, że archiwa zawierają ogromną liczbę materiałów, częściowo w języku polskim, w większości zaś w językach: łacińskim, włoskim, francuskim. Materiały wymagają uporządkowania. W związku z tym ustalono metodę dalszych poszukiwań. Pozytywnie oceniono zapowiedź udziału delegacji obu Kościołów podczas obchodów Wielkiego Jubileuszu zarówno w Kościele Rzymskokatolickim, jak i Kościele Starokatolickim Mariawitów. Na zaproszenie bp. Ludwika Jabłońskiego następane posiedzenie komisji odbędzie się w Łodzi dnia 11 października.

– Przedstawiciele trzech wyznań chrześcijańskich i judaizmu poświęcili 9 marca przed warszawską katedrą połową 3 dzwony. W czerwcu zostaną one zainstalowane na polskich cmentarzach wojennych w Katyniu, Miednoje i Charkowie. Ekumeniczne nabożeństwo poprowadzili: prymas Polski kard. Józef Glemp, nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego a zarazem prezes Polskiej Rady Ekumenicznej bp Jan Szarek, prawosławny metropolita Warszawy i całej Polski abp Sawa oraz przewodniczący Związku Gmin Żydowskich w Polsce Paweł Wildstein.

– 12 marca odbył się w Gnieźnie II Zjazd Gnieźnieński, czyli spotkanie prezydentów państw środkowoeuropejskich i wspólne nabożeństwo ekumeniczne z udziałem ok. tysiąca młodzieży, upamiętniające wydarzenie sprzed tysiąca lat – spotkanie Bolesława Chrobrego z cesarzem Ottonem III. Nabożeństwo ekumeniczne, w którym uczestniczyli prezydenci, było centralnym momentem uroczystości z okazji Synodu i

Zjazdu Gnieźnieńskiego w 1000 roku. Witając przybyłych, abp Henryk Muszyński, metropolita gnieźnieński, podkreślił, że Zjazd Gnieźnieński oznaczał przyjęcie Polski do grona ówczesnej Europy, a obecność prezydentów na współczesnej uroczystości *jest radosnym znakiem i zapowiedzią budowania wspólnoty europejskiej na trwałych fundamentach wzajemnego poszanowania, współpracy, solidarności narodów przez nich reprezentowanych*. Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, bp Jan Szarek powiedział: *Tylko chrześcijaństwo może dać duszę Europie, dopiero wówczas będzie ona Ojczyzną dla wielu małych ojczyzn*. Natomiast prawosławny metropolita Sawa oświadczył: *Jest to spotkanie historyczne, niemal o równym znaczeniu jak to sprzed tysiąca lat. Uobecnia nam ono czas, kiedy chrześcijaństwo nie było jeszcze podzielone. Także i dzisiaj, mimo że historia wniosła do chrześcijaństwa wiele podziałów, to Bóg chciał, byśmy się tu w Gnieźnie spotkali, apelując do młodzieży i Europy o świadectwo Chrystusa*. W modlitwie wiernych abp Sawa, prymas Józef Glemp oraz bp Jan Szarek prosili o pojednanie Kościołów chrześcijańskich. Po przekazaniu sobie znaku pokoju zgromadzeni odmówili „Ojcze nasz”.

– 12 marca zakończył się trwający od października 1999 r. program „Spotkanie z innymi – inni nie znaczą obcy”. Program ten zainicjowany został przez gminę żydowską we Wrocławiu i prowadzony był wspólnie z parafią luterańską, rzymskokatolicką i prawosławną. Twórcy programu, który objął ok. 60 dzieci (po piętnastu z każdej wspólnoty), postawili sobie za cel ożywienie kontaktów oraz budowanie postaw tolerancji i szacunku pomiędzy dziećmi różnych wyznań przez zapoznanie ich z historią wieloreligijnego i wielokulturowego Wrocławia, przeciwdziałanie stereotypom i uprzedzeniom religijnym i narodowościowym.

– Sejm uchwalił 16 marca ustawę o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Choć ustawa ta nie pociąga za sobą żadnych zmian, jednak uczelnia ta, kształcąca świeckich i duchownych różnych wyznań chrześcijańskich, uzyskała ustawowe potwierdzenie swojego istnienia. Jej dotychczasowa egzystencja opierała się na uchwale Rady Ministrów z 1954 r. W podobnym trybie w tym samym roku powołano Akademię Teologii Katolickiej, która – na podstawie ustawy sejmowej – przekształciła się w 1999 r. w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

– Konieczność jeszcze większego ekumenicznego zaangażowania wszystkich Kościołów oraz trwanie w stałej nadziei na zjednoczenie chrześcijan – to główne wnioski z międzynarodowego sympozjum, zorganizowanego w dniach 17-18 marca w Opolu. Odbyło się ono z okazji rozpoczęcia działalności przez utworzony w ramach Wydziału Teologicznego miejscowego uniwersytetu Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją. W spotkaniu uczestniczyli znawcy zagadnienia z różnych Kościołów i wyznań z Polski, Niemiec, Rosji, Ukrainy, Czech i USA oraz studenci tego wydziału. W uroczystym otwarciu placówki wziął także udział sekretarz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan bp Walter Kasper. W drugim, ostatnim dniu imprezy w trzech grupach roboczych omawiano m.in. różne aspekty ekumenizmu



zarówno w naszym kraju, jak i za granicą, zagadnienia duchowości w różnych wyznaniach i tradycjach oraz katechezy ekumenicznej. Szczególnie wiele emocji i kontrowersji wzbudził referat ks. prof. Wacława Hryniewicza, dyrektora Instytutu Ekumenicznego KUL, który dzień wcześniej wypowiedział się bardzo krytycznie na temat ujemnych skutków unii i uniatyzmu dla dialogu katolicko-prawosławnego. Z jego poglądami polemizowali zarówno grekokatolicy jak i „łacinnicy”. Z ostrą krytyką niektórych uczestników spotkało się wystąpienie ks. prof. Lucjana Baltera z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który bilansując dotychczasowe wysiłki ekumeniczne w naszym kraju w niekorzystnym i fałszywym świetle przedstawił Polską Radę Ekumeniczną i jej Kościoły członkowskie.

– W dniach 18 i 19 marca obradował w Warszawie Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Posiedzenie miało przede wszystkim charakter sprawozdawczy. Pod koniec obrad Synod wydał „Oświadczenie z okazji nowego tysiąclecia” oraz „Stanowisko do dokumentu Leuenberskiej Wspólnoty dotyczącego stosunku chrześcijan do Żydów” (ostatni z wymienionych dokumentów zamieściliśmy w poprzednim zeszycie „Studiów”).

– *Nie bójmy się ekumenizmu!* – wołał abp Alfons Nossol podczas nabożeństwa wieńczącego centralne w Polsce katolicko-ewangelickie uroczystości w ramach Jubileuszu Roku 2000. Zakończyły się one 25 marca w Bielsku-Białej nabożeństwem z udziałem przedstawicieli kilku wyznań chrześcijańskich, któremu przewodniczył ordynariusz katolickiej diecezji bielsko-żywieckiej bp Tadeusz Rakoczy. Kazania wygłosili arcybiskup opolski Alfons Nossol i biskup diecezji cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Paweł Anweiler. *Ekumenizm to dziś słowo wielkie i ważne* – podkreślał arcybiskup. Jego zdaniem jednak *wielu z nas, z obu Kościołów, boi się i nie rozumie ekumenicznej rzeczywistości*. Uczestnikom nabożeństwa arcybiskup życzył radości, bo nie kto inny jak Marcin Luter mówił, że jest ona kapeluszem doktorskim naszej wiary. *Tylko tak, z radością, możemy wejść w trzecie tysiąclecie* – dodał arcybiskup. Bp Anweiler nawiązał natomiast do obchodzonej tego dnia uroczystości Zwiastowania. Zaaapelował, by wsłuchać się w głos płynący z Nazaretu, przyjąć Chrystusa, uznać Go za swojego króla. *Tylko wtedy będziemy Jego wiarygodnymi świadkami* – dodał.

– Biskup Christian Krause – prezydent Światowej Federacji Luterskiej i zarazem zwierzchnik Ewangelickiego Kościoła Krajowego w Brunzshwiku (Niemcy) przebywał z oficjalną wizytą w Polsce w dniach od 5 do 9 kwietnia. Przybył do naszego kraju na zaproszenie Konsystorza i Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. Celem wizyty było zapoznanie się z życiem polskich luteran. Prezydent ŚFL przeprowadził rozmowy z bp. Janem Szarkiem, z biskupami diecezjalnymi i zwierzchnikami Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Został przyjęty przez Aleksandra Kwaśniewskiego, prezydenta RP, Jerzego Buzka, premiera RP, Macieja Płażyńskiego, marszałka Sejmu RP, abp.

Józefa Glempa, prymasa i abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza papieskiego. Podczas rozmów z hierarchami rzymskokatolickimi otwarcie były dyskutowane niektóre trudne kwestie, jak zwrot kościołów, podkreślono też, że pierwsze efekty już w tej materii osiągnięto. Gość zwiedził Chrześcijańską Akademię Teologiczną, odwiedził dwie stołeczne parafie luterańskie, zapoznał się z pracą Ewangelickiego Domu Opieki „Tabita” w Konstancinie-Jeziornej. W niedzielę wygłosił kazanie w ewangelicko-augsburskim kościele Świętej Trójcy w Warszawie. Na konferencji prasowej wyraził pogląd, że w prowadzonych obecnie dialogach teologicznych chodzi nie tyle o pełną jedność między Kościołami, ile raczej o *pojednaną różnorodność*, a więc o porozumienie się w sprawach najważniejszych, a także o wzajemny szacunek. Dodał, że jeśli uda się to osiągnąć, to po niedawnym podpisaniu z Kościołem katolickim deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu będziemy mogli dogadać się także w innych sprawach.

– Przedstawiciele pięciu Kościołów chrześcijańskich spotkali się w sobotę, 15 kwietnia, na nabożeństwie ekumenicznym w klasztorze ojców franciszkanów w Pińczowie nad Pilicą, aby uczcić pamięć największego polskiego reformatora Kościoła, ks. Jana Łaskiego, w 440. rocznicę jego śmierci. Organizatorami tej religijnej uroczystości byli: Komitet Założycielski Oddziału Świętokrzyskiego Polskiej Rady Ekumenicznej w Kielcach oraz ojcowie franciszkanie w Pińczowie, ojcowie kapucyni w Kielcach i kielecka parafia ewangelicko-augsburska. Nabożeństwo Słowa rozpoczął przeor pińczowskiego klasztoru, o. Hieronim Tarłowski OMI, który po słowach powitania podkreślił rolę ks. Jana Łaskiego w dziele reformy Kościoła. Liturgii w obrządku ewangelicko-reformowanym przewodniczył ks. dr Robert Opala z parafii luterańskiej w Kielcach, natomiast kazanie wygłosił ks. Roman Lipiński z Warszawy, reprezentujący Kościół ewangelicko-reformowany. W modlitwie powszechnej Kościoła duchowni pięciu wyznań: rzymscy katolicy, polskokatolik, metodysta, luteranin i ewangelik reformowany, dali wyraz jedności Kościoła Chrystusowego, prosząc Boga o pojednanie między chrześcijanami.

– Żydzi i chrześcijanie modlili się 16 kwietnia wspólnie w miejscach upamiętniających martyrologię żydowską w warszawskim Getcie. Modlitwę prowadzili: duchowny katolicki ks. Roman Indrzejczyk, duchowny Kościoła ewangelicko-augsburskiego ks. Sławomir Sikora, a żydowski kadisz – reprezentanci stołecznej gminy żydowskiej, m.in. dr Stanisław Krajewski, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Procesję prowadził dominikanin o. Marek Nowak. Spotkanie, które zakończyło się na Umschlagplatzu słowami modlitwy Jana Pawła II w intencji żydowskiego narodu, tradycyjnie już od lat organizuje Polska Rada Chrześcijan i Żydów.

– Około 5 tysięcy łódzian uczestniczyło w Wielki Piątek (21 kwietnia) w ekumenicznej Drodze Krzyżowej ulicami miasta. W uroczystości udział wzięli przedstawiciele sześciu Kościołów: rzymskokatolickiego, starokatolickiego mariawitów, polsko-

katolickiego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i ewangelicko-metodystycznego. Pierwsza stacja Drogi Krzyżowej przygotowana została przy kościele ewangelicko-augsburskim św. Mateusza. Tam trzech rzymskokatolickich biskupów: abpa Władysława Ziółka, bpa Adama Lepę i bpa Ireneusza Pękalskiego powitali duchowni Kościołów zrzeszonych w PRE: ks. Adam Kleszczyński (metodysta), przewodniczący łódzkiego oddziału PRE, bp Mieczysław Cieślak (luteranin) i bp Ludwik Jabłoński (mariawita). Trzecia stacja usytuowana była przy łódzkiej katedrze rzymskokatolickiej, a ostatnia przy kościele jezuitów. Duchowni różnych wyznań zgodnie stwierdzili, że to historyczne wydarzenie będzie miało wpływ na dalszą współpracę między Kościołami. Po zakończeniu uroczystości abp Ziółek oświadczył: *Naszemu miastu potrzeba było takiego świeżego oddechu, takiego poruszenia wód, nieraz zastałych.* A ks. Kleszczyński podkreślił: *Różnice doktrynalne nie przeszkadzają nam nie tylko w składaniu wspólnego świadectwa, ale i we współpracy, oby coraz bliższej. Bo tego przecież wymaga od nas Jezus Chrystus.*

– 1 maja zmarł w Warszawie w wieku 93 lat ks. dr Tadeusz Wojak, wieloletni dyrektor Wydawnictwa „Zwiastun” Kościoła ewangelicko-augsburskiego, dobry znawca dziejów Reformacji w Polsce. Ordynowany na duchownego w 1931 r., w 1938 r. został duszpasterzem polskiej młodzieży luterańskiej. Po wojnie odbudowywał życie parafialne w Starym Bielsku i współorganizował pracę ewangelizacyjno-misyjną Kościoła. W 1964 r. obronił doktorat pt. „Polemika Grzegorza z Żarnowca z zagadnienia tolerancji w XVI w.”, a w 1967 r. objął kierownictwo Wydawnictwa „Zwiastun”. Był długoletnim członkiem Synodu i konsystorskiej komisji egzaminacyjnej. Na emeryturę przeszedł po 47 latach służby, a ostatnią jego pracą był podręcznik historii Kościoła dla młodzieży.

– Doroczną Konferencję Rotary Internationale Polska poprzedziło 11 maja nabożeństwo ekumeniczne we wrocławskim kościele garnizonowym. Liturgię prowadzili wspólnie: ewangelicki biskup Ryszard Bogusz, proboszcz prawosławnej katedry wrocławskiej ks. Aleksander Konachowicz i kapłani rzymskokatolicki na czele z kanclerzem Wrocławskiej Kurii Metropolitalnej ks. Stanisławem Pietraszką. Powstała w 1965 r. organizacja zrzesza przedstawicieli świata biznesu. Jej celem jest przede wszystkim niesienie pomocy humanitarnej, promowanie wysokich standardów etycznych, przyczynianie się do budowy pokoju na całym świecie, a także zbliżenie do siebie ludzi różnych wyznań. Obecnie ruch rotariański liczy na całym świecie ponad 1 mln członków zrzeszonych w 26 tys. klubów działających w 146 krajach. Prezydent Wrocławskiego Rotary Club Roman Gramza w rozmowie z KAI podkreślił, że opinie o antykościelnym charakterze tego ruchu są zupełnie bezpodstawne.

– 12 maja zmarł w Warszawie w wieku 86 lat biskup senior Władysław Miziołek, zasłużony ekumenista (sylwetkę Zmarłego zamieściliśmy w poprzednim zeszycie „Studiów”).

– Niezależnie od wyznawanej wiary powinniśmy żyć tym, czego naucza nasza religia – powiedział do Polaków Dalajlama, duchowy i polityczny przywódca Tybetańczyków (12 maja). Wraz z przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego, Kościoła prawosławnego, Kościołów ewangelickich, społeczności buddyjskiej, gminy żydowskiej i muzułmańskiej modlił się on w kościele środowisk twórczych przy pl. Teatralnym w Warszawie. Zdaniem Dalajlamy wszystkie wielkie religie niosą ze sobą przesłanie miłości, współczucia, wybaczenia, zadowolenia i dyscypliny. *Na tej podstawie możemy budować prawdziwą harmonię* – podkreślił przywódca Tybetańczyków. Różnice rodzą się w momencie, gdy religia jest *tylko w naszej głowie*. Wspólną modlitwę poprowadził krajowy duszpasterz środowisk twórczych ks. Wiesław A. Niewęglowski. Dalajlama przebywał w Polsce od 10 do 13 maja.

– Europejski Kongres Żydów wyraził zadowolenie z wypowiedzi kard. Józefa Glempa, który przeprosił publicznie za przejawy antysemityzmu w wypowiedziach i działaniach niektórych księży polskich. *Witamy z zadowoleniem przeprosiny kardynała Glempa za antysemityzm występujący w polskim Kościele katolickim* – stwierdza ogłoszone 24 maja oświadczenie Kongresu. Europejski Kongres Żydów zwrócił uwagę w swym oświadczeniu, że wypowiedź polskiego kardynała nastąpiła w kilka tygodni po marcowej wizycie Jana Pawła II w Izraelu, *która doprowadziła do znacznego postępu w stosunkach między Kościołem katolickim a narodem żydowskim*.

– Kościół Polskokatolicki poprosił o przebaczenie Kościół Rzymskokatolicki i sam mu przebaczył. Odbyło się to podczas nabożeństwa ekumenicznego 26 maja we wrocławskiej świątyni rzymskokatolickiej. Kościół polskokatolicki był reprezentowany m.in. przez swego biskupa naczelnego Wiktora Wysoczańskiego, Kościół rzymskokatolicki – przez kilku biskupów, z kardynałem Henrykiem Gulbinowiczem na czele.

– Tradycyjne już XVII ekumeniczne spotkanie młodzieżowe w Kodniu nad Bugiem odbyło się w ostatni weekend (26-28) maja. Program obejmował modlitwy w różnych rytach liturgicznych, dyskusje i relaks. Abp Alfons Nossol w liście do uczestników napisał: *Nasze życie duchowe rozwija się wśród bardzo złożonego i delikatnego splotu rzeczywistości, prawdy, obowiązków, odcieni psychologicznych i uczuciowych, z którymi należy się liczyć. Stopień kultury mierzy się stopniem zdolności pluralistycznego ujmowania spraw /.../ Wszystko jest złożone, głębokie, nosi ślady nieokreśloności, jakby odbicia nieskończonego bytu Trójcy Świętej, od której wszystko pochodzi. Człowiek, który ma oczy otwarte, który obserwuje, myśli i modli się, czuje się zaskoczony ilością rzeczy, ich wielkością, możliwością odkrywania coraz to nowych aspektów, a także tajemnicą, jaka je okrywa.*

– Brak dostatecznego porozumienia i jedności między katolikami a prawosławnymi, to – wedle rzymskokatolickiego metropolity białostockiego – *główny grzech społeczności katolików na Białostocczyźnie. Chciałbym, żeby wyznawcy Kościołów mogli stanąć pod jednym krzyżem Chrystusowym i razem powiedzieć „Odpuść nam*

*nasze winy*” – powiedział abp Stanisław Szymecki podczas uroczystości milenijnych w Białymstoku, z udziałem Prymasa Polski oraz kilkudziesięciu biskupów (9 czerwca). Brak zrozumienia między ludźmi różnych wyznań na Białostocczyźnie to – zdaniem metropolity Szymeckiego – swoista *rana* i niepowodzenie Kościoła katolickiego. Kard. Glemp z kolei apelował do zgromadzonych, aby miłosierdzie zawsze i w każdych okolicznościach było inspiracją do wzajemnego zrozumienia między ludźmi oraz tworzenia wspólnego dobra i wartości.

– Bp Władysław Miziołek został pośmiertnie odznaczony tytułem honorowego członka Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. Rada obradowała w Gdańsku na II walnym zebraniu z okazji uroczystości 40-lecia tamtejszej gminy muzułmańskiej oraz 10. rocznicy otwarcia meczetu w Gdańsku-Oliwie (jednego z trzech istniejących w Polsce). Członkowie Rady wybrali nowe władze. Dotychczasowego sekretarza generalnego Macieja Musę Konopackiego zastąpił o. Adam Wąs, werbista. Współprzewodniczącymi zostali po raz drugi: Selim Chazbijewicz, imam meczetu w Gdańsku, a ze strony katolickiej – Zdzisław Bielecki, prezes Fundacji Dzieło Odbudowy Miłości (DOM). W obradach uczestniczyli także przedstawiciele wspólnot muzułmańskich z Białorusi i Litwy. Przy okazji obrad Rady w Muzeum Etnograficznym w Oliwie została otwarta wystawa „Tatarzy polscy”, a w gdańskim meczecie odbyło się spotkanie modlitewne z udziałem muzułmanów, chrześcijan i Żydów.

– Biskup Jan Szarek, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, otrzymał tytuł doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Decyzję taką podjął senat uczelni w dniu 15 czerwca. Uzasadniając decyzję, senat podkreślił zasługi bp. Szarka w wielu dziedzinach, m. in. w zakresie zacieśniania wspólnoty Kościołów zrzeszonych w PRE i ich współpracy z Kościołem rzymskokatolickim i innymi Kościołami, zaangażowania w sprawy diakonii, kształcenia pracowników kościelnych i kadr naukowo-dydaktycznych ChAT oraz równego traktowania w życiu społeczno-politycznym kraju wszystkich, bez względu na przynależność religijną i narodową.

– Rada Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego omawiała na posiedzeniu w dniu 16 czerwca w Warszawie projekt dokumentu wyznającego winy Kościoła rzymskokatolickiego względem judaizmu, niewierzących i wyznawców innych religii. Rada podsumowała również III Dzień Judaizmu w Polsce. Okazało się, że w różnych diecezjach różnie go zorganizowano. *Niektóre diecezje starły się wprowadzić spotkanie modlitewne, poprowadzić jakąś sesję, zorganizowały jakieś spotkania kulturalne, które przybliżyły judaizm z całym dziedzictwem kulturalnym Żydów polskich* – powiedział przewodniczący Rady bp Stanisław Gądecki. W niektórych diecezjach biskupi jedynie poprosili swoje parafie, by do modlitwy powszechnej włączyły intencje za wszystkich Żydów. Jednak kilka diecezji w ogóle nie dostrzegło problemu i nie zorganizowało nic. Zdaniem bp. Gądeckiego świadczy to o niezrozumieniu idei Dnia Judaizmu. *Chodzi przede wszystkim o*

*zmianę mentalności samych katolików, którzy powinni odkryć więź łączącą judaizm i chrześcijaństwo* – tłumaczył ideę Dnia Judaizmu bp Gądecki.

– Uroczystość nadania ks. Manfredowi Deselaersowi przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów tytułu Człowiek Pojednania odbyła się w Warszawie (16 czerwca). Laureat jest Niemcem zaangażowanym w pojednanie polsko-niemieckie i niemiecko-żydowskie. Od 1990 r. mieszka w Oświęcimiu i pracuje w Centrum Dialogu i Modlitwy. Napisał książkę „Bóg a zło – w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa, komendanta Auschwitz”. Podczas uroczystości ks. Deselaers przeprosił Żydów za prześladowania ich przez chrześcijan oraz Polaków za to, co ich spotkało ze strony Niemców.

– W wypadku samochodowym pod Kielcami zginął 27 czerwca ks. prof. dr hab. Andrzej Zuberbier – jeden z najwybitniejszych teologów specjalizujących się w teologii dogmatycznej i uczestnik dialogu międzyreligijnego. Miał 78 lat. Urodził się 16 kwietnia 1922 r. w Warszawie. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Czesława Kaczmarka w 1946 r. Działalność naukowa ks. prof. Zuberbiera koncentrowała się wokół przemian zachodzących we współczesnej teologii katolickiej, jej otwarcia na filozofię współczesną oraz związków między teologią a kulturą. Uczestniczył w wielu sympozjach międzynarodowych i spotkaniach teologiczno-naukowych. Był autorem ponad 100 prac i rozpraw oraz kilku książek. Do najważniejszych należą: „Teologia dzisiaj” oraz „Wierzę. Podstawowe prawdy wiary”. Od 1986 r. był członkiem Podkomisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem, potem konsultorem Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. W 1998 r. wybrany został współprzewodniczącym Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

– 28 czerwca, w wieku 69 lat zmarł w Krakowie ks. prof. Józef Tischner – jeden z najwybitniejszych polskich teologów i filozofów katolickich. Od kilku lat cierpiał on na raka krtani. Był księdzem archidiecezji krakowskiej, profesorem doktorem habilitowanym filozofii, dziekanem Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej, prezesem Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, członkiem Komitetu Doradczego Unii Wolności. Urodził się 12 marca 1931 r. w Starym Sączu w rodzinie nauczycielskiej. Świecenia kapłańskie przyjął w 1955 r. z rąk bp. Franciszka Jopa. Studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Wydziale Historyczno-Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktorat uzyskał na UJ w 1966 r., habilitację w 1974 r. na Wydziale Filozofii ATK, w 1985 r. został profesorem nadzwyczajnym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Był doktorem honoris causa Uniwersytetu Łódzkiego i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Do najważniejszych publikacji ks. prof. Tischnera można zaliczyć: „Etykę solidarności” (1981), „Polski kształt dialogu” (1981), „Myślenie według wartości” (1982), „Nieszczęsny dar wolności” (1996), „Historia filozofii po góralsku” (1997), „Spór o istnienie człowieka” (1998).

Opracował: *Karol Karcki*

# BIBLIOGRAFIA

---

## BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

czerwiec-wrzesień 2000

1. Bortnowska Halina, *Solidarność w żalu za niewierność Ewangelii*, „Jednota” 2000, nr 7, s. 14.
2. Chromiński Rafał, *Ekumeniczne modlitwy przy tablicach pamiątkowych ku czci saperów*, „Nasza Służba” nr 10 z 15-31.V.2000.
3. Chrostowski Waldemar ks., *Papież daje lekcję dialogu* (Jan Paweł II w Ziemi Świętej), „Przegląd Katolicki” nr 15 z 9.IV.2000.
4. Deselaers Manfred ks., *Pojednanie u progu Auschwitz. Przemówienie wygłoszone podczas uroczystości przyznania tytułu Człowieka Pojednania 2000 przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów*, „Tygodnik Powszechny” nr 27 z 2.VII.2000.
5. *Dialog trwa nadal. Rozmowa z ks. prof. Wacławem Hryniewiczem* (spotkanie katolicko-prawosławne w Baltimore), „Wiadomości KAI” nr 31 z 27.VII.2000.
6. Dziubiński Zbigniew, *Jubileusz ekumenicznych spotkań sportowych*, „Ateum Kapłańskie” 2000, z. 547, s. 541-543.
7. *Ekumeniczne wspomnienie świadków wiary XX w.* (7 maja 2000) : rozważanie papieża Jana Pawła II przed modlitwą „Regina caeli”, homilia Jana Pawła II, świadectwa i wspomnienia świadków wiary, „L' Osservatore Romano” 2000, nr 7-8, s. 31-37.
8. Etchegaray Roger kard., *Nie ustawajmy w modlitwie o przywrócenie jedności. Homilia podczas ekumenicznych niesporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 27-30.
9. Grajewski Andrzej, *Wizyta nie tylko symboliczna* (delegacja Patriarchatu Konstantynopola w Watykanie), „Gość Niedzielny” nr 28 z 9.VII.2000.

10. Gruszyński Jan, *Historyczna pielgrzymka do Egiptu i Ziemi Świętej w duchu ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 60-69.
11. Hause Paweł ks., *Śpiewem i nabożeństwem – mazurskie obchody 2000 roku*, „Zwiastun” nr 13 z 9.VII.2000.
12. Hryniewicz Waław OMI, *Jesteśmy bardziej chorzy, niż myślimy. Wznowienie dialogu katolicko-prawosławnego*, „Tygodnik Powszechny” nr 33 z 13.VIII.2000.
13. *Inni też mają rację: antyekumenizm i antyjudajizm są grzechami ciężkimi. Rozmowa z s. Joanną Lossow*, „Rzeczpospolita” nr 205 z 2-3.IX. 2000.
14. Jan Paweł II, *Dziękuję Bogu i każdemu z was. Braterska agapa z delegacjami różnych Kościołów i wspólnot kościelnych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 24-26.
15. Jan Paweł II, *Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego w bazylice św. Pawła za Murami*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr1-2, s. 20-24.
16. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w katedrze Matki Bożej Patronki Egiptu*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 34-38.
17. Jan Paweł II, *Razem pracować w przyjaźni i zgodzie. Spotkanie z przywódcami religijnymi chrześcijan, Żydów i muzułmanów*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 38-41.
18. Jan Paweł II, *Wspólnie świętujemy wielki jubileusz. Przemówienie do przedstawicieli Światowej Federacji Luteranckiej*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 15-18.
19. Jezierski Jacek bp, *Seminarium naukowe poświęcone biskupowi Franciszkowi Hodurowi* ( na katolickim Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie), „Ateneum Kapłańskie” 2000, z. 547, s. 545-547.
20. Kędzierski Jacek ks., *Dialog międzyreligijny. Zjazd polskich wykładowców teologii fundamentalnej*, „Ateneum Kapłańskie” 2000, z. 549-550, s. 352-356.
21. Krajewski Stanisław, *Niemiecki ksiądz w Oświęcimiu. Laudacja wygłoszona 16 czerwca 2000 r. w Warszawie na uroczystości przyznania ks. Manfredowi Deselaersowi przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów tytułu Człowiek Pojednania 2000*, „Tygodnik Powszechny” nr 27 z 2.VII.2000.
22. Krajewski Stanisław, *Mój drugi współprzewodniczący* (śp. ks. prof. Andrzej Zuberbier), „Tygodnik Powszechny” nr 29 z 16.VII.2000.
23. Majcherek Janusz A., *Integracja a ekumenia. Spór o „duszę Europy”*, „Tygodnik Powszechny” nr 15 z 9.IV.2000.
24. Majewski Józef, *Duch nadziei wieje z Rumunii* (sesja plenarna dialogu katolicko-prawosławnego w Baltimore), „Więź” 2000, nr 9, s. 6-9.
25. Morawski Michał ks., *Stanowisko Kościoła wobec niebezpieczeństwa żydowskiego w dawnej Polsce*, „Midrasz” 2000, nr 7-8, s. 49-60 (przedruk z „Ateneum Kapłańskiego” 1938, z. 41).
26. Moskal Krzysztof, *Eklezjologia Jana Husa*, „Teologia w Polsce” 2000, nr 60, s. 7-11.



27. O „Wspólnej deklaracji” Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterkańskiej na temat nauki o usprawiedliwieniu, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 6, s. 53-55.
28. *Odszedł dobry duch ekumenii* (bp Władysław Miziołek), „Gość Niedzielny” nr 22 z 28.V.2000.
29. *Odszedł pasterz dobry* (bp Władysław Miziołek), „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 7-14.
30. Okoński Michał, *Żeby istniał żal. Kościół wobec Żydów, wiosna 2000*, „Tygodnik Powszechny” nr 15 z 9.IV.2000.
31. *Oświadczenie Rady Konferencji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu Kościoła Katolickiego w Polsce i Zwierzchności Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce z okazji 15-lecia międzywyznaniowego dialogu*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 42-45.
32. Pikus Tadeusz bp, *Twórczość Aleksandra Mienia na tle encykliki Jana Pawła II „Fides et Ratio”*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 97-107.
33. Polak Grzegorz, *Ekumenista niezmordowany. Wspomnienie o bp. Władysławie Miziołku*, „Wiadomości KAI” nr 23 z 1.VI.2000.
34. Polak Grzegorz, *Żal po biskupie Władysławie (Miziołku)*, „Więź” 2000, nr 9, s. 176-181.
35. *Przestanie zwierzchników Kościołów chrześcijańskich do młodych. Gnieźno Anno Domini 2000*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 56-57.
36. Romanowicz Wiesław, *XVII Kodeńskie Spotkanie Ekumeniczne*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 69-73.
37. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 47-49.
38. Sporniak Artur, *Testament Jezusa*, „Tygodnik Powszechny” nr 33 z 13.VIII.2000.
39. Skowronek Alfons J. ks., *Gromadźmy się na wspólnej modlitwie*, „Jednota” 2000, nr 7, s. 15.
40. Tranda Zdzisław bp, *Pożegnanie Brata w wierze. Ks. bp Władysław Miziołek (1914-2000)*, „Jednota” 2000, nr 7, s. 18-19.
41. Turnau Jan, *Ministrowanie. Biskup Władysław Miziołek (1914-2000)*, „Tygodnik Powszechny” nr 22 z 28.V.2000.
42. Turnau Jan, *Ukaszanie ekumeniczne (XVII Spotkanie Ekumeniczne w Kodniu)*, „Tygodnik Powszechny” nr 24 z 11.VI.2000.
43. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (1997) Światowej Federacji Luterkańskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 78-97.
44. Zembrzuski Zbigniew ks., *Porozumienie w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2000, nr 1-2, s. 74-77.

Opracował Grzegorz Polak

### Kto jest kim w teologii anglikańskiej

*The SPCK Handbook of Anglican Theologians*, praca zbiorowa pod red. Alistera McGratha, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1998, ss. XIV + 236 + 2 nlb.

W ostatnim półwieczu anglikanizm zwykło się uznawać za przykład wyznania pozostającego w ustawicznym kryzysie. Powodują go poważne kontrowersje oscylujące zwłaszcza wokół kwestii święceń biskupich kobiet, małżeństw homoseksualnych, państwowego charakteru Kościoła w Anglii, istnienia piekła etc. Zagadnienia te niewątpliwie wpływają na obraz tej tradycji konfesyjnej, choć niesłusznie przysłaniają konstruktywne elementy chrześcijańskiej codzienności światowego anglikanizmu. Walory duchowe i witalność niektórych jego nurtów bezwzględnie nie pozwalają na nierozsądne uogólnienia, w rodzaju użytych w ukazującym się w Warszawie szowinistycznym piśmie „Fronda”, gdzie sam Kościół Anglii określa się bez ogródek mianem „Kościół sodymy”.

Sprawie kontynuacji najlepszej tradycji anglikanizmu oddany jest wyróżniający się dogmatyk oxfordzki Alister Edgar McGrath, w szeregu publikacji eksponujący dokonania teologii anglikańskiej i jej wkład do spuścizny ogólnochrześcijańskiej. Do jego nowszych inicjatyw w tym względzie zalicza się wydany w 1998 r. słownik teologów anglikańskich, prezentujący dorobek czołowych myślicieli tej proweniencji, żyjących w różnych epokach historycznych, wywodzących się ze wszystkich Kościołów tworzących obecnie Wspólnotę Anglikańską i przynależących do poszczególnych odmian anglikanizmu.

*The SPCK Handbook of Anglican Theologians* jest dziełem zbiorowym, przygotowanym przez trzydziestu autorów z różnych krajów pod przewodnictwem McGratha, jako redaktora naukowego pracy. Licząca ponad 250 stron w formacie A5 książka, obok części właściwej zawierającej biogramy tytułowych teologów, posiada obszernie wprowadzenia na temat kształtowania się i stanu teologii anglikańskiej w poszczególnych obszarach świata (*Regional Survey of Anglican The-*

ology). Tego rodzaju introdukcja ułatwia dostrzeżenie odmienności poszczególnych tradycji narodowych w anglikańskiej refleksji teologicznej, jej wewnętrzny pluralizm i wzajemne oddziaływanie poszczególnych prądów. Autorzy tomu zdecydowali się wyodrębnić następujące regiony geograficzne, będące środowiskiem, swoistym *Sitz im Leben* odrębnego sposobu prowadzenia roboty teologicznej w łonie anglikanizmu: Wielka Brytania, USA, Kanada, Australia, Nowa Zelandia i Polinezja, Południowa Afryka, Południowa Azja i Wschodnia Afryka. Oczywiście dorobek i znaczenie poszczególnych wskazanych tutaj obszarów kształtuje się rozmaicie. Inaczej przedstawia się spuścizna i potencjał metropolii *Ecclesia Anglicana*, którym były i nadal są Wyspy Brytyjskie a inaczej np. Wschodnia Afryka. Redaktorowi tekstu nie udało się wymóc na autorach materiałów z tej części zaprezentowania zbliżonej jakości tekstów – niezrównany w tej mierze jest błyskotliwy i erudycyjny artykuł Paula Avisa, uznanego angielskiego dogmatyka i teologa historycznego, prezentującego otwierający tej fragment książki materiał nt. anglikańskich dokonań teologicznych w Wielkiej Brytanii. Niewątpliwym walorem wszystkich tekstów jest dążenie do ukazania najnowszych tendencji w teologii anglikańskiej, co czyni z pracy swoisty aktualny raport o obecnym stanie tego rodzaju refleksji intelektualnej. Każdy „zarys regionalny” dowartościowany został poprzez opatrzenie go kluczową bibliografią zagadnienia.

Właściwa część pracy obejmuje blisko 2/3 książki i składa się z około 100 biografów różnej objętości i jakości. Najwidoczniej – zgodnie chyba z anglikańskim etosem (*comprehensiveness*, zupełnej inkluzywności) – redaktor nie dążył do ujednoczenia nadsyłanych do tomu opracowań. Zawsze jednak posiadają one fragment podający życiorys danego myśliciela, opis jego zapatrywań i dokonań oraz wykaz głównych publikacji. Gros haseł przynosi nowy materiał, nowe ujęcie przedmiotowej postaci, niektóre jednak niewiele różnią się od tekstów zamieszczonych w klasycznym już *The Oxford Dictionary of the Christian Church* pod red. F.L. Crossa i E. A. Livingstone (najnowsza edycja z 1983 r.) oraz w angielskim *Dictionary of National Biography*. Praca przedstawia sylwetki teologów pochodzących ze wszystkich Kościołów anglikańskich, duchownych i świeckich, zmarłych i żyjących. Obok wielkich i najsłynniejszych jak np. Cranmer, Ridley, Jeremy Taylor, Temple, Gore, Ramsey, znalazły się także postaci wybitne acz zapoznane (np. Colenso, Frith, Barnes). Redaktor nie wyjaśnia zasad doboru nazwisk uwzględnionych w opracowaniu. Brak jasności w tej sprawie dotkliwy jest zwłaszcza w odniesieniu do współczesnych twórców. Mamy tutaj co prawda np. Macquarrie’ego (który zresztą dodatkowo jest współautorem tomu), Mascalla, Ramsey’a, Stotta, Booty’ego i Packera, ale z niewiadomych przyczyn pominięty został chociażby Carey, Cuppitt, C.S. Lewis, J.A.T. Robinson i Runcie. Zadbano, by pośród omawianych postaci znaleźli się reprezentanci wszystkich trzech odmian anglikanizmu (a może czterech? – nurt charyzmatyczny zaczyna się postrzegać jako jego kolejny prąd po anglokatolickim, liberalnym i ewangelikal-

nym). Na kartach słownika (jak chce tytuł: podręcznika) znajdziemy także biogramy osób zwykle utożsamianych z innymi wyznaniem chrześcijańskimi: dotyczy to zwłaszcza Jana Henryka Newmana i braci Wesleyów. Jak wiadomo pierwszy dokonał konwersji na katolicyzm i otrzymał później kapelusze kardynalski, zaś Wesleyowie, mimo formalnej i wytrwałej przynależności do Church of England, byli architektami i przywódcami metodyzmu. Ze względu na zupełnie wyjątkowy wkład anglikanów w rozwój ruchu ekumenicznego, osoby zajmujące się ekumeną znajdują tutaj szereg profili wiodących moderatorów ruchu jedności, na czele z biskupami Bellem i Brentem.

Praca jest niezwykle wartościowa poznawczo, bogata w cenny detal biograficzny i z zakresu opinii teologicznych reprezentowanych przez „bohaterów” hasła. Wiele tekstów zostało napisanych ze swadą, na sposób właściwy pisarstwu - z zwłaszcza historiografii - angielskiej, podaje wiele ciekawostek, „smakowitych kąsków”, anegdotycznych niemal szczegółów ilustrujących przebieg życia i dokonania prezentowanych postaci. Nie dzieje się to kosztem prezentacji teologicznych zapatrywań poszczególnych myślicieli, dzięki czemu leksykon ten jest związłym wprowadzającym kompendium wiedzy o teologii anglikańskiej, wczorajszej i dzisiejszej.

Satysfakcję sprawia kontakt z formalną stroną książki. Publikacja jest świadectwem kunsztu edytorskiego wydawcy – starożytnego, tak trzeba rzec – anglikańskiego wydawnictwa kościelnego pn. Society for Promoting Christian Knowledge, działającego nieprzerwanie od trzystu lat (słownik ukazał się w rocznicowym roku 1998). Zaopatrzone ją w indeks nazwisk pojawiających się na przestrzeni całej pracy (są jednak niedopatrzona – np. pominięto wzmianki o C.S. Lewisie, który pomimo, że nie otrzymał tu odrębnego hasła, jest wspomniany gdzie indziej), oraz – co jest nowością w tego rodzaju publikacjach – wykaz adresów internetowych, pod którymi można znaleźć informacje o anglikanizmie. Biorąc pod uwagę ogół walorów prezentowanej publikacji encyklopedycznej należy ją polecić wszystkim zainteresowanym teologią obszaru angielskojęzycznego, a zwłaszcza wszystkim fachowym bibliotekom teologicznym.

*Tadeusz J. Zieliński*

