

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

ROK XVIII: 2002
Nr 1 (49)

Warszawa 2002

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

Studio DTP: „Art&Text”, Warszawa tel. 0-692 431 577
Druk i oprawa: Orthdruk, Białystok, tel. (0-85) 742 25 17

Cena jednego egzemplarza zł 13;
prenumerata za rok 2001 – zł 26.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Karol Karski, <i>Dialogi dwustronne Kościoła Rzymskokatolickiego</i>	9
Mirosław Patalon, <i>Richard Niebuhr i jego wizja Kościoła</i>	51
Henryk Szmulewicz, <i>Zmartwychwstanie ciała według teologii baptystycznej</i>	61
 SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	 77
<i>Prawosławie a Światowa Rada Kościołów. Trzecie posiedzenie plenarne Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK, Berekfürd, Węgry, 15-20 listopada 2001 – Komunikat</i>	 77
<i>Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań</i>	 80
<i>Jan Paweł II u muzułmanów i Ormian (Grzegorz Polak)</i>	92
<i>Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami</i>	 96
<i>17. spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, Nowy Jork, USA, 4 maja 2001</i>	 145
<i>Międzyreligijne modlitwy o pokój, Asyż, Włochy, 24 stycznia 2002 (Grzegorz Polak)</i>	 151
<i>Ekumeniczne Spotkanie Wspólnot Zakonnych, Kamień Śląski, 20-25 sierpnia 2001 (s. Maria Krystyna Rottenberg FSK)</i>	 155

SYLWETKI	159
<i>Arcybiskup Jeremiasz – nowy prezes Polskiej Rady Ekumenicznej</i> (Grzegorz Polak)	159
KRONIKA	163
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski)	163
BIBLIOGRAFIA	189
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak)	189

CONTENTS

ARTICLES	9
Karol Karski, <i>Bilateral Dialogues of the Roman Catholic Church</i>	9
Mirosław Patalon, <i>Richard Niebuhr and his Vision of the Church</i>	51
Henryk Szmulewicz, <i>The Resurrection of the Body According the Baptists' Theology</i>	61
REPORTS AND DOCUMENTS	77
<i>Orthodoxy and the World Council of Churches. Second Meeting of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC, Cairo, Egypt, 23-25 October 2000 – Communiqué</i>	77
<i>Church Community According the Protestant Understanding. A Vote about the Well-Ordered Partnership between the Churches of Various Confessions</i>	80
<i>John Paul II. to Pay a Visit to Moslems and Armenian People (Grzegorz Polak)</i>	92
<i>Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews</i>	96
<i>Seventeenth Meeting of the International Catholic-Jewish Liaison Committee, New York, USA, May 4, 2001</i>	145
<i>Interreligious Prayer for Peace, Assissi, Italy, January 24, 2002 (Grzegorz Polak)</i>	151
<i>Ecumenical Meeting of Religious Communities, Kamień Śląski, August 20-25, 2001 (Maria Krystyna Rottenberg)</i>	155

ECUMENICAL PROFILES	159
<i>Archbishop Jeremiasz – new President of the Polish Ecumenical Council</i> (Grzegorz Polak)	159
CHRONICLE	163
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	163
BIBLIOGRAPHY	189
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak)	189

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Karol Karski, <i>Bilaterale Dialoge der Römisch-katholischen Kirche</i>	9
Miroslaw Patalon, <i>Richard Niebuhr und seine Kirchengvision</i>	51
Henryk Szmulewicz, <i>Auferstehung des Leibes nach baptistischer Theologie</i>	61
BERICHTE UND DOKUMENTE	77
<i>Orthodoxie und der Ökumenische Rat der Kirchen. Zweite Tagung der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, Kairo, Ägypten, 23.-25. Oktober 2000 – Kommuniké</i>	77
<i>Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen</i>	80
<i>Johannes Paul II. mit Besuch bei den Muslimen und Armenier (Grzegorz Polak)</i>	92
<i>Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden</i>	96
<i>Siebzehntes Treffen des Internationalen Katholisch-Jüdischen Verbindungskommittes</i>	145
<i>Interreligiöse Friedensgebete, Assisi, Italien, 24. Januar 2002 (Grzegorz Polak)</i>	151
<i>Ökumenische Begegnung der Klostersgemeinschaften, Kamień Śląski, 20. bis 25. August 2001 (Maria Krystyna Rottenberg)</i>	155

ÖKUMENISCHE GESTALTEN	159
<i>Erzbischof Jeremiasz – neuer Präsident des Polnischen</i> <i>Ökumenischen Rates</i> (Grzegorz Polak)	159
CHRONIK	163
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski)	163
BIBLIOGRAPHIE	189
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak)	189

KAROL KARSKI

DIALOGI DWUSTRONNE KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

Dialog dogmatyczny między dwoma różnymi wyznaniem chrześcijańskimi ma stosunkowo długą tradycję. Z nowszych czasów warto przypomnieć rozmowy pomiędzy anglikanami i starokatolikami, uwieńczone w 1931 porozumieniem w sprawie interkomunii. Dopiero jednak w drugiej połowie lat sześćdziesiątych dialog dwustronny stał się ważnym elementem ruchu ekumenicznego. Stało się to za przyczyną Kościoła Rzymskokatolickiego, który, jak się okazało, preferuje tę formę dialogu. Jest to wynikiem jego centralistycznej struktury oraz uwarunkowanego historycznie bardzo zróżnicowanego stosunku do poszczególnych wyznań. Pod wpływem Kościoła Rzymskokatolickiego, który uznaje swój Kościół za Kościół światowy, a nie za związek Kościołów regionalnych lub lokalnych, inne Kościoły, zwłaszcza protestanckie, uświadomiły sobie silniej swój ponadnarodowy i ponadregionalny charakter. Ponadto coraz szerzej torować sobie zaczęło drogę przekonanie, że wyjaśnienie faktycznych zgodności i różnic, przewyciężanie tradycyjnych kontrowersji i osiągnięcie zbliżenia można łatwiej uzyskać w bezpośredniej rozmowie dwóch zainteresowanych partnerów, rozmowie skoncentrowanej wokół specyficznych zagadnień, niż w dialogu wielostronnym, w którym prezentowane są różne tradycje kościelne i stanowiska.

Rozmowy tego typu są obecnie prowadzone niemal przez wszystkie wspólnoty wyznaniowe bądź to na płaszczyźnie światowej, bądź regionalnej, bądź krajowej. Uczestniczą w nich przedstawiciele następujących tradycji chrześcijańskich: adwentyści, anglikanie, chrześcijanie asyryjscy, chrześcijanie orientalni (przedchalcedończycy), baptyści, ewangelicy unijni, katolicy rzymscy, luteranie, menonici, metodyści, prawosławni, reformowani, starokatolicy, uczniowie Chrystusa i zielonoświątkowcy.

Na szczeblu światowym prowadzi się, przejściowo przerwano lub zakończono ponad 30 rozmów dwustronnych, w których uczestniczą: katolicy-prawosławni,

katolicy-chrześcijanie orientalni, katolicy-chrześcijanie asyryjscy, katolicy-anglikanie, katolicy-luteranie, katolicy-reformowani, katolicy-metodyści, katolicy-mennonici, katolicy-baptyści, katolicy-uczniowie Chrystusa, katolicy-zielonoświątkowcy, prawosławni-chrześcijanie orientalni, prawosławni-starokatolicy, prawosławni-anglikanie, prawosławni-luteranie, prawosławni-reformowani, chrześcijanie orientalni-anglikanie, chrześcijanie orientalni-reformowani, starokatolicy-anglikanie, anglikanie-luteranie, anglikanie-reformowani, anglikanie-metodyści, luteranie-reformowani, luteranie-metodyści, luteranie-baptyści, luteranie-adwentyści, reformowani-metodyści, reformowani-baptyści, reformowani-uczniowie Chrystusa, reformowani-zielonoświątkowcy, reformowani-adwentyści¹.

Rozmowy te – pisze wybitny znawca zagadnienia, prof. Harding Meyer – wyróżniają się trzema cechami:

1. *Mają one /.../ formę spotkań dwustronnych, w których z reguły uczestniczą dwaj partnerzy kościelni. Metoda ta odpowiada faktowi, że historyczne podziały kościelne były w istocie zawsze zdarzeniami dwustronnymi, pomaga też ona rozmowom osiągnąć maksimum ścisłości i koncentracji. Pozwala podejść ze świadomością do specyficznych zagadnień kontrowersyjnych, które dzielą dwa Kościoły i znajdują częściowo odbicie w formalnych potępieniach; pozwala też wyartykułować optymalne specyficzne elementy wspólne, które mimo podziału zostały zachowane przez dwa Kościoły.*

2. *Przeważnie mają one oficjalny status kościelny. To znaczy, ich uczestnicy „są mianowani przez najwyższe autorytety zarówno Kościoła katolickiego, jak i drugiego, w danym dialogu zaangażowanego partnera” (kard. Willebrands, 1968). Oczywiście z tego powodu wyniki dialogu nie mają jeszcze wiążącej mocy kościelnej. Ale oficjalny status kościelny tych dialogów wznosi je ponad zwykłe prywatne rozmowy teologiczne i może przyczynić się do popierania w życiu danego Kościoła ważnego procesu recepcji rezultatów dialogu.*

3. *Pod względem charakteru są to rozmowy dogmatyczne. Chodzi więc o przewzięcie odziedziczonych różnic teologicznych i eklezjologicznych oraz o opracowanie lub pogłębienie zgodności poglądów. Dialogom tym towarzyszy przekonanie, że różnice dogmatyczne, przyjmowane przez nasze Kościoły wraz z całym dziedzictwem historycznym, zachowują swoją aktualność także dzisiaj, i że dlatego trzeba się nimi bliżej zająć, jeśli chce się osiągnąć trwałą wspólnotę².*

Prof. Meyer zwraca uwagę, że w prowadzonych dialogach dominują wyraźnie trzy obszary tematyczne:

a) *Problem pojmowania i praktykowania Eucharystii;*

b) *problem ordynowanego urzędu kościelnego, który łączy się przeważnie z problemem urzędu biskupiego, niekiedy też z problemem urzędu papieskiego;*

¹ Por. *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, ed. by J. Gros, H. Meyer. W.G. Rush, Geneva 2000.

² H. Meyer, *Jedność Kościoła w duchu i prawdzie*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (skrót: SiDE), Warszawa 1984, nr 3, s. 81n.

c) *problem autorytetu w Kościele, z którym wiąże się problem autorytetu Pisma Świętego, wyznań wiary, soborów i uchwał soborowych, dogmatów i tradycji; problem ten łączy się ściśle z problemem przewodniego urzędu kościelnego*³.

Po tych ogólnych uwagach spróbujmy prześledzić aktualny stan rozmów dwustronnych prowadzonych w imieniu Kościoła Rzymskokatolickiego przez Papieską Radę (dawniej: Sekretariat) ds. Jedności Chrześcijan.

Katolicy a prawosławni

Kontakty między katolicyzmem a prawosławiem wyraźnie się rozwinęły po II Soborze Watykańskim. Przypomnijmy najważniejsze fakty: w Soborze uczestniczą najpierw obserwatorzy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, a potem również innych Kościołów prawosławnych. W styczniu 1964 r. dochodzi do spotkania papieża Pawła VI z patriarchą Konstantynopola Atenagorasem I. W 1967 r. obaj przywódcy kościelni składają sobie wzajemne wizyty. Jeszcze wcześniej, w grudniu 1965 r., następuje zniesienie wzajemnych anatematów z 1054 r. pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem. W dziesiątą rocznicę ich zniesienia papież Paweł VI i patriarcha Dimitrios I podejmują wspólną decyzję, aby powołać dwie komisje (katolicką i ogólnoprawosławną) w celu przygotowania oficjalnego dialogu teologicznego⁴.

Po czterech latach żmudnych przygotowań, 30 listopada 1979 r., papież Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios I, podczas spotkania w Stambule, mogli uroczystie oznajmić rozpoczęcie oficjalnego dialogu teologicznego na płaszczyźnie światowej. *Ten dialog teologiczny – czytamy we wspólnym oświadczeniu papieża i patriarchy – ma na celu nie tylko dążenie do ustanowienia pełnej wspólnoty między siostrzanymi Kościołami, katolickim i prawosławnym, lecz również wsparcie wielu innych dialogów, prowadzonych w świecie chrześcijańskim w poszukiwaniu jego jedności*⁵.

Na wyspach Patmos i Rodos na przełomie maja i czerwca 1980 r. miało miejsce pierwsze oficjalne spotkanie członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej Katolicko-Prawosławnej. Stronę prawosławną reprezentowali w niej przedstawiciele 14 Kościołów autokefalicznych i autonomicznych. Wśród 30 katolików i 30 prawosławnych powołanych do tej Komisji znalazły się cztery osoby z Polski: bp Alfons Nossol i ks. prof. Wacław Hryniewicz z ramienia Kościoła Rzymskokatolickiego oraz biskupi Sawa (Hrycuniak) i Szymon (Romańczuk) z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Dyskutowano nad celem, metodą i tematyką pierwszej fazy dialogu. Utworzono trzy mieszane podkomisje,

³ Tamże, s. 82.

⁴ Por.: *Dialog katolicko-prawosławny*, „Biuletyn Ekumeniczny Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu” (skrót: BE), Warszawa 1976, nr 3, s. 26n.

⁵ Cyt. za: *Wspólne oświadczenie Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Ekumenicznego Dymitriosia I*, „Więź”, Warszawa 1980, nr 11-12, s. 73n.

którym zlecono przygotowanie dokumentów na następną sesję plenarną, oraz mieszany Komitet Koordynacyjny. Jako temat główny pierwszej fazy studiów obrano „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”⁶.

Druga sesja plenarna, obradująca w Monachium na przełomie czerwca i lipca 1982 r., zatwierdziła powyższy dokument⁷ i postanowiła, aby w następnej fazie dialogu zająć się zagadnieniem: „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”. Wstępny dokument na ten temat był przedmiotem dyskusji podczas trzeciej sesji plenarnej w Gonia na Krecie wiosną 1984 r., lecz nie uzyskał aprobaty uczestników obrad⁸.

Mimo trudności, jakie wyłoniły się podczas spotkania na Krecie, rozmowy przedstawicieli obu stron były kontynuowane. Trzy podkomisje i Komitet Koordynacyjny pracowały nad nowym tematem: „Sakrament kapłaństwa (święceń) w sakramentalnej strukturze Kościoła”, jak również nad wprowadzaniem poprawek do dokumentu, który nie został przyjęty na Krecie.

Podczas czwartej sesji plenarnej w Bari we Włoszech na przełomie maja i czerwca 1986 r. zarysował się poważny kryzys w stosunkach katolicko-prawosławnych. Złożyły się nań dwie przyczyny: tzw. sprawa macedońska i problem prozelityzmu. Fakt otwarcia w muzeum watykańskim wystawy ikon pochodzących z Macedonii sprawił, że delegacje kilku Kościołów prawosławnych odmówiły przyjazdu do Bari lub wyjechały przed zakończeniem obrad. Protestowano w ten sposób przeciw kontaktom Watykanu ze schizmatyckim – w rozumieniu prawosławnych – Kościołem⁹.

Komunikat wydany na zakończenie obrad mówił, że *prawosławni delegaci dali wyraz swemu zatroskaniu z powodu wielu przypadków katolickiego prozelityzmu wśród prawosławnych wiernych, jak również egzystencji i działalności katolickich Kościołów obrządku wschodniego, pozostających w pełnej wspólnocie z Kościołem rzymskim (...) zaproponowano, aby sprawa prozelityzmu i katolików obrządku wschodniego, wywołująca poważne zakłócenia między obu Kościołami, została zbadana w swoim aspekcie teologicznym i praktycznym przez komisję*¹⁰.

Mimo nieobecności wielu delegatów prawosławnych, poddano dyskusji zarówno zaległy dokument z Krety, jak i nowy, przygotowany przez Komitet Koordynacyjny. Z powodu licznych absencji obydwie teksty pozostały nadal dokumentami roboczymi. Ustalono, że będą one przedmiotem dyskusji na następnej sesji plenarnej¹¹.

Kolejne spotkanie Międzynarodowej Komisji Teologicznej Katolicko-Prawosławnej, które odbyło się ponownie w Bari w czerwcu 1987 r., rozumiane było

⁶ W. Hryniewicz, „Kościoły siostrzane”. *Po rozpoczęciu dialogu katolicko-prawosławnego*, tamże, s. 73n.

⁷ Polski przekład w: W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35-44.

⁸ Tamże, s. 136.

⁹ Tamże, s. 170nn.

¹⁰ Cyt. za: SiDE 1986, nr 4, s. 84n.

¹¹ W. Hryniewicz, *op.cit.*, s. 183.

jako kontynuacja czwartej sesji plenarnej. Uczestnicy obrad przyjęli wspólny dokument dotyczący „Wiary, sakramentów i jedności Kościoła”¹². Tekst ten uznaje odmienną tradycję obu Kościołów w dziedzinie udzielania sakramentów, ale zarazem zaleca dalsze zgłębianie tego, co pod względem teologicznym i liturgicznym jest obu tradycjom wspólne. Jednocześnie stwierdzono, że dokument o „Sakramencie kapłaństwa (święceń) w sakramentalnej strukturze Kościoła” wymaga jeszcze pracy i nie jest gotowy do opublikowania.

Piąte posiedzenie plenarne odbyło się na zaproszenie Kościoła Prawosławnego Finlandii w klasztorze Uusi Valamo w dniach od 19 do 27 czerwca 1988 r. Jego największym osiągnięciem było ostateczne przyjęcie wspólnego uzgodnienia na temat: „Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego”¹³. Dokument nie jest systematycznym wykładem tego zagadnienia. Porusza jedynie te sprawy, które naświetlają zbieżności lub rozbieżności w nauce obydwu stron o sakramentalno-hierarchicznej strukturze Kościoła oraz jej konsekwencjach. Stwierdza, że istnieje wspólna tradycja w rozumieniu posługiwania wynikającego z sakramentu święceń oraz sukcesji apostołskiej. Obydwie strony zgodnie rozumieją znaczenie kapłaństwa w Bożym planie zbawienia, zwłaszcza zaś podstawową funkcję biskupów, kapłanów i diakonów. Dokument nie pomija jednak roli ludzi świeckich, w tym również kobiet; mówi o kapłaństwie wszystkich ochrzczonych. Podkreśla jednak fakt, że *nasze Kościoły pozostają wierne tradycji historycznej i teologicznej, zgodnie z którą wyświęca się do posługiwania kapłańskiego jedynie mężczyzn* (nr 32).

Już podczas ponownego spotkania w Bari (1987) uzgodniono, że Komisja zajmie się uniatyzmem jako poważnym czynnikiem utrudniającym wzajemne relacje katolicko-prawosławne¹⁴. W Uusi Valamo ustalony został skład 12-osobowej podkomisji mieszanej, której powierzono rozpatrzenie eklezjologicznych i praktycznych wątków tego trudnego zagadnienia. Sformułowano tam również temat dalszej pracy Komisji: „Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej struktury Kościoła. Soborowość (synodalność) i autorytet w Kościele”¹⁵.

Szósta sesja plenarna Międzynarodowej Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej we Freising k. Monachium w dniach 7-15 czerwca 1990 r. przypadła na okres gwałtownych przemian w Europie Środkowo-Wschodniej, którym towarzyszyło również odradzanie się na Ukrainie Zachodniej i w Rumunii Kościoła katolickiego obrządku wschodniego (unickiego, grekokatolickiego). Proces odradzania się uniatyzmu wiązał się z rozlicznymi konfliktami dotyczącymi m.in. zwrotu cerkwi unickich, które po likwidacji unii przez władze komunistyczne przekazane zostały prawosławnym. Ta sytuacja konfliktowa sprawiła, że strona

¹² Polski przekład tamże, s. 45-55.

¹³ Polski przekład tamże, s. 56-66.

¹⁴ Tamże, s. 199.

¹⁵ Tamże, s. 219.

prawosławna zażądała, aby oficjalny dialog katolicko-prawosławny zajął się uniatyzmem jako problemem stojącym na drodze wzajemnego zbliżenia. Tej sprawie poświęcone były bez reszty obrady we Freising. Miały one dramatyczny przebieg. Strona prawosławna, zresztą bardzo zdekompletowana, gdyż większość delegatów w ogóle nie przybyła na obrady, wypowiadała się o uniatyzmie jako oznace zaborczości i *manifestacji siły* Kościoła Rzymskokatolickiego. Nalegała, aby Komisja wydała wspólną deklarację w sprawie uniatyzmu dla dobra samego dialogu, jako pomoc dla wzajemnego zrozumienia. Miała być ona jakimś znakiem wiarygodności dialogu, gwarancją poważnego potraktowania tragicznej sytuacji, będącej zagrożeniem dla prawosławia¹⁶.

Ostatecznie przyjęto we Freising oświadczenie, w którym znalazło się sformułowanie o odrzuceniu uniatyzmu jako metody poszukiwania jedności, gdyż jest on przeciwny wspólnej tradycji obydwu Kościołów¹⁷. Sformułowanie to powtórzone zostało w dokumencie roboczym Komitetu Koordynacyjnego z Arricia (1991)¹⁸. Odnajdujemy je również w dokumencie „Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty”¹⁹, przyjętym podczas siódmej sesji plenarnej Komisji Mieszanej, która obradowała w Balamand (Liban) w czerwcu 1993 r. Autorzy dokumentu podkreślają, że odrzucenie uniatyzmu jako metody nie oznacza potępienia samych wschodnich Kościołów katolickich jako takich. Mają one prawo do istnienia i działania, służąc duchowym potrzebom swoich wiernych.

Dokument z Balamand, wbrew oczekiwaniom, nie przyczynił się w istotny sposób do poprawy stosunków katolicko-prawosławnych. Siedem lat trwała przerwa w spotkaniach Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Jej ósma sesja plenarna odbyła się w dniach od 9 do 19 lipca 2000 r. w Baltimore (USA). Dyskutowano nad „Eklezjologicznymi i kanonicznymi implikacjami uniatyzmu”. Obrady ukazały, że kwestią sporną między obydwoma partnerami pozostaje w dalszym ciągu rola Kościołów katolickich obrządku wschodniego. Z ogłoszonego komunikatu wynika, że nie zdołano się porozumieć co do *podstawowego konceptu teologicznego* w tej sprawie. Uniemożliwiło to ogłoszenie wspólnego stanowiska. *Uznano konieczność kontynuowania refleksji przez Wspólną Komisję, która doprowadziłaby do osiągnięcia wspólnego rozumienia tej niezwykle drażliwej kwestii. Komisja opowiedziała się za dalszym studiowaniem teologicznych, pastoralnych, historycznych i kanonicznych aspektów uniatyzmu*²⁰.

Zdaniem bp. Waltera Kaspera, ówczesnego sekretarza, a obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, pozytywnym był fakt, że w ogóle doszło do spotkania. Obiecujące jest również to, że wszyscy uczestnicy

¹⁶ Tamże, s. 248.

¹⁷ Polski przekład tamże, s. 67-69.

¹⁸ Polski przekład tamże, s. 70-75.

¹⁹ Polski przekład w: SiDE 1994, nr 2, s. 77-82. Por. także W. Hryniewicz, *Uniatyzm w przeszłości i dzisiaj. Wokół uzgodnienia z Balamand*, tamże, s. 9-19.

²⁰ The Pontifical Council for Promoting Christian Unity, “Information Service” (skrót: IS) Vatican City 2000, nr 104, s. 147n.

wypowiedzieli się za kontynuowaniem rozmów. Obecnie zachodzi konieczność przedyskutowania przede wszystkim sprawy prymatu papieża, gdyż z tą kwestią wiąże się ściśle problem unitów²¹. Obrady nie doprowadziły do przełamania impasu we wzajemnych stosunkach. Jak dotąd, celu tego nie zdołały osiągnąć również rozliczne wysiłki podejmowane przez papieża Jana Pawła II.

Katolicy a chrześcijanie orientalni

Pojęcie „orientalne Kościoły narodowe” określa grupę pięciu Kościołów tradycji wschodniej, będących w łączności ze sobą, ale nie z Patriarchatem ekumenicznym Konstantynopola lub jakimkolwiek innym Kościołem prawosławnym, uznającym prymat Konstantynopola. Chodzi tu o Kościół Koptyjski w Egipcie, Kościół Etiopski, Kościół Syryjsko-Jakobicki, Kościół Syryjsko-Malankarski w Indiach i Ormiański Kościół Apostolski. Kościoły te nazywane bywają niekiedy błędnie Kościołami monofizycznymi. U podstaw tego przekonania znajduje się niewłaściwy pogląd, że chrześcijanie orientalni wierzą tylko w boską naturę Chrystusa. Współczesne badania historyczno-dogmatyczne wykazały, że różnice chrystologiczne, które były przyczyną odłączenia się w V stuleciu tych Kościołów od państwowego Kościoła bizantyjskiego, miały charakter terminologiczny, a nie merytoryczny. Kościoły tej tradycji prowadzą dialog z Kościołem Rzymskokatolickim nie jako jedna rodzina kościelna, lecz pojedynczo.

Oficjalny dialog Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Koptyjskim rozpoczął się 1973 r. z okazji wizyty u papieża Pawła VI w Rzymie patriarchy Szenudy III. W podpisanej deklaracji przypomniano punkty zgodności między obydwojema Kościołami²². Zapowiedziano też utworzenie oficjalnej Komisji Mieszanej dla przebadania różnic doktrynalnych. W latach 1974-1978 odbyła ona w Kairze cztery spotkania, podczas których podjęto następujące zagadnienia: chrystologia, eklezjologia, natura jedności, której poszukujemy i sposoby jej osiągnięcia, papieństwo, współpraca praktyczna²³.

Potem nastąpiła kilkuletnia przerwa we wzajemnych kontaktach z powodu nałożenia aresztu domowego na patriarchę Szenudę III przez władze egipskie. W 1988 r. przedstawiciele obu stron podpisali Wspólną oficjalną deklarację na temat chrystologii w następującym brzmieniu: *Wierzimy, że nasz Pan, Bóg i Zbawiciel Jezus Chrystus, wcielony Logos, jest w pełnej mierze Bogiem i w pełnej mierze człowiekiem. On połączył swoje człowieczeństwo i swoją boskość bez zmieszania, bez zmiany i bez rozdzielania. Ani przez moment lub chwilę Jego*

²¹ SiDE 2001, nr 1, s. 156. Por. W. Hryniewicz, *Jesteśmy bardziej chorzy niż myślimy. Wznowienie dialogu katolicko-prawosławnego*, „Tygodnik Powszechny” nr 33 z 13 VIII 2000.

²² Tekst w: IS 1991 nr 76, s. 8n.

²³ Pełna dokumentacja kolejnych spotkań Wspólnej Komisji: tamże, s. 14nn.

²⁴ Tamże, s. 13.

*boskość nie była oddzielona od Jego człowieczeństwa. Jednocześnie potępiamy nauki zarówno Nestoriusza jak Eutychesa*²⁴.

Podczas kolejnych spotkań (1988, 1990, 1991, 1992) podejmowano dyskusję nad kontrowersyjną dla koptów kwestią czyśćca, zajęto się też zagadnieniem pochodzenia Ducha Świętego. Wyszczególniono różnice w takich kwestiach, jak niepokalane poczęcie Marii, odpusty, zbawienie niewierzących. Istnieją także poważne problemy pastoralne, które wymagają rozwiązania, takie jak rebaptyzacja praktykowana przez Kościół Koptyjski w przypadku małżeństw mieszanych. Strona koptyjska użala się na działalność prozelicką, prowadzoną przez mniejszość koptyjską będącą w unii z Rzymem²⁵. Z tych powodów po spotkaniu w 1992 r. nastąpiła przerwa w dialogu²⁶.

Papież Jan Paweł II podczas swojej pielgrzymki do Egiptu w lutym 2000 r. spotkał się z patriarchą koptyjskim Szenudą III²⁷. Tym razem miała ona jednak wyłącznie kurtuazyjny charakter.

Papież Jan Paweł II i patriarcha Kościoła Syryjsko-Jakobickiego Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas w tekście Wspólnej Deklaracji, podpisanej w Rzymie w 1984 r., potwierdzili wyznanie wiary we *Wcielenie Pana naszego Jezusa Chrystusa*, jak uczynili to ich poprzednicy - papież Paweł VI i patriarcha Maron Mar Ignatius Jakoub III – w 1971 r. *Zaprzeczyli oni istnieniu jakichkolwiek różnic w wyznawanej przez nich wierze w tajemnicę Słowa Bożego, które przyjęło ciało i stało się prawdziwym człowiekiem*. Jan Paweł II i Zakka I Iwas z kolei wyznają, że *wcieliło się Ono dla nas, przyjmując prawdziwe ciało z rozumną duszą. Dzieliło z nami nasze człowieczeństwo we wszystkim oprócz grzechu*. I dalej: *Wyznajemy, że nasz Pan i nasz Bóg, nasz Zbawiciel i Król Wszechświata, Jezus Chrystus, jest Bogiem doskonałym w swej boskości i doskonałym człowiekiem w swym człowieczeństwie. W Nim Jego boskość jednoczy się z Jego człowieczeństwem. Owa unia jest prawdziwa, doskonała, bez domieszek lub połączeń, bez nietadu, bez zmian, niepodzielona, bez najmniejszego rozdziału /.../ W Nim jednoczą się w rzeczywisty, doskonały, niepodzielny i nierozłączny sposób, boskość i człowieczeństwo, i w Nim wszystkie ich właściwości są obecne i aktywne*²⁸. Ten sam dokument, powołując się na tożsamość w wierze, choć jeszcze niepełną, mówi o możliwości korzystania w *Kościele siostrzanym* z sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych w sytuacjach, gdy dostęp do kapłana własnego Kościoła jest utrudniony²⁹.

W 1988 r. siedzibę Kościoła Syryjsko-Jakobickiego odwiedził kard. Jan Wilibrands, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Podczas roz-

²⁵ IS 1991 nr 78, s. 150n.; 1992 nr 80, s. 37.

²⁶ IS 1996 nr 91, s. 21n.

²⁷ IS 2000 nr 104, s. 96.

²⁸ Cyt. za: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, S.C. Napiórkowski i in. (red.), Lublin 2000, s. 353n.

²⁹ Tamże, s. s. 354n.

mów mówiono o potrzebie powołania wspólnej grupy roboczej, która spotykając się co roku ułatwiłaby wzajemne kontakty³⁰. Do jej utworzenia jednak nie doszło. Patriarcha Zakka I Iwas przebywał z kolejną wizytą w Rzymie w październiku 1993 r.³¹. Z kolei Jan Paweł II spotkał się z patriarchą podczas swojej pielgrzymki do Syrii na początku maja 2001 r.³²

Zagadnienia chrystologiczne były też przedmiotem zainteresowania Komisji Mieszanej złożonej z przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła Syryjsko-Malankarskiego w Indiach. Już podczas pierwszego swojego spotkania w 1989 r. przyjęła ona wspólny tekst dotyczący tajemnicy inkarnacji Logosu Boga. Porozumienie przedłożono organom obu Kościołów, które je zatwierdziły i postanowiły opublikować w 1990 r. jako Deklarację Komisji Mieszanej. Dzięki porozumieniu chrystologicznemu osiągnięto też zbliżenie stanowisk w dziedzinie pojmowania tajemnicy Kościoła. Co do pozostałych różnic stwierdzono, że są to różnice tego typu, które mogą koegzystować w tej samej wspólnotcie, przeto nie muszą lub nie powinny nas dzielić³³.

Podczas dalszych dorocznych posiedzeń (1991-1997) podejmowano następujące tematy: rola episkopatu dla jedności Kościoła; Kościół lokalny; struktura i praktyki synodalne; autonomia i autokefalia; relacja między kolegalnością a prymatem w Kościele; Kościół jako wspólnota (*koinonia*); wspólne świadectwo. Podjęto kroki zmierzające do opracowania instrukcji ułatwiającej procedury w przypadku małżeństw mieszanych³⁴.

W 1999 r., w związku z 400. rocznicą Synodu w Diamper, który pod naciskiem misjonarzy portugalskich zapoczątkował podział starożytnego Kościoła św. Tomasza na część uznającą unię z Rzymem (Kościół Syro-Malabarski) i część zachowującą niezależność (Kościół Syryjsko-Malankarski), członkowie Wspólnej Komisji opublikowali okolicznościowe oświadczenie, w którym dali wyraz nadziei na uzdrowienie gorzkich wspomnień przeszłości, które są przeszkodą na drodze naszego pojednania i wspólnoty wzajemnej³⁵. Dla osiągnięcia tego celu uwagę skupiono na trzech zagadnieniach: doktryna, historia i wspólne świadectwo. Podkomisje, którym powierzono pracę nad tymi zagadnieniami, przedstawiły wstępne rezultaty na posiedzeniu we wrześniu 2000 r.³⁶

W wyniku historycznego rozwoju ukształtowały się dwa niezależne od siebie ośrodki Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, na czele każdego z nich stoi katolik. Są to: Katolikat w Eczmiadzynie k. Erewana (Armenia) i Katolikat Cylicji;

³⁰ IS 1991 nr 78, s. 151.

³¹ IS 1996 nr 91, s. 23.

³² Por. G. Polak, *Pielgrzymki ekumeniczne papieża Jana Pawła II*, SiDE 2001 nr 2, s. 102.

³³ *Statement of the Joint Commission between the Roman Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church*, IS 1990 nr 73, s. 39.

³⁴ IS 1993 nr 83, s. 90-91; 1994 nr 85, s. 51; 1998 nr 98, s. 122n.

³⁵ *Statement on the Synod of Diamper (AD 1599)*, IS 1999 nr 102, s. 251.

³⁶ IS 2000 nr 105, s. 192n.

wskutek tragicznych wydarzeń sprzed i podczas I wojny światowej, siedziba tego ostatniego została przeniesiona z Sis w Cylicji (Turcja) do Antelias k. Bejrutu (Liban). Każdy ze wspomnianych ośrodków podejmuje samodzielnie kontakty z Kościołem Rzymskokatolickim.

W maju 1970 r. wizytę papieżowi Pawłowi VI złożył katolikos Eczmiadzynu Vasken I. Obaj dostojnicy ogłosili z tej okazji wspólny apel, w którym wzywali do przewyciężenia jeszcze istniejących nieporozumień i do ściślejszej współpracy we wszystkich ewentualnych dziedzinach życia chrześcijańskiego³⁷. W 1983 r. z podobną wizytą do Rzymu przybył katolikos Cylicji Karekin II Sarkissian³⁸. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan utrzymywała przez cały czas regularne kontakty z obydwoma ośrodkami Kościoła ormiańskiego. W 1988 r. Kościół Rzymskokatolicki przyszedł z ogromną pomocą Ormianom, którzy ucierpieli z powodu trzęsienia ziemi. Odwiedzano się też wzajemnie z okazji różnych uroczystości kościelnych³⁹.

W 1991 r. przebywała w Armenii delegacja Stolicy Apostolskiej, którą serdecznie przyjął katolikos Vasken I. Rok później przybyło do Rzymu trzech biskupów ormiańskich, których przyjął papież Jan Paweł II. Po śmierci Vaskena I (sierpień 1994) jego następcą został dotychczasowy katolikos Cylicji, występujący odtąd nie jako Karekin II, lecz Karekin I Sarkissian. Następcą Karekina w Cylicji został katolikos Aram I Keshishian. W obu intronizacjach, które miały miejsce w 1995 r., uczestniczył przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Edward Cassidy⁴⁰.

W grudniu 1996 r., z okazji wizyty w Rzymie katolikosa Eczmiadzynu Karekina I Sarkissiana, papież i katolikos ogłosili Wspólną deklarację, w której wyrazili *satysfakcję z wielkiego postępu, jaki ich Kościoły osiągnęły we wspólnym poszukiwaniu jedności w Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym*. Jednocześnie obaj dostojnicy dali wyraz stanowczemu przekonaniu, że *ze względu na zasadniczą jedność wiary w Boga i w Jezusa Chrystusa spory i godne ubolewania podziały, które były czasem konsekwencją różnych sposobów wyrażania tejże wiary, od momentu podpisania niniejszej deklaracji nie powinny już wpływać na życie i świadectwo dzisiejszego Kościoła*⁴¹.

Kilka tygodni później odwiedził papieża Jana Pawła II katolikos Cylicji Aram I Keshishian. Na zakończenie wizyty (25 stycznia 1997) podpisana została Wspólna deklaracja. Podkreśla ona, że mimo sporów chrystologicznych i eklezjologicznych zasadniczo zachowana została jedność wiary w Jezusa Chrystusa. Uznali ją już poprzedni zwierzchnicy obu Kościołów podczas spotkań w ostatnich dziesięcioleciach, a niedawno została znów *uroczyście potwierdzona w czasie spotkania Jego Świątobliwości Jana Pawła II z Jego Świątobliwością katolikosem Karekinem I*⁴².

³⁷ Oryginalny tekst angielski w: „L'Osservatore Romano” z 12 maja 1970 r.

³⁸ IS 1991 nr 78, s. 152.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże 1996 nr 91, s. 24.

⁴¹ Cyt. za: *Ut unum*, op.cit., s. 367n.

⁴² Tamże, s. 369.

Na życzenie papieża Jana Pawła II, katolikos Karekin I przygotował teksty modlitewne i medytacyjne na tradycyjną Drogę Krzyżową w Wielki Piątek 1997 r. Z tej okazji katolikos wysłał do Rzymu swego specjalnego reprezentanta, który wspólnie z Janem Pawłem II przewodniczył Drodze Krzyżowej w rzymskim Koloseum⁴³. W marcu 1999 r. Karekin I przybył osobiście do Rzymu z okazji otwarcia w Watykanie wystawy „Rzym-Armenia”. Zorganizowano ją z okazji zbliżającego się Wielkiego Jubileuszu roku 2000 i 1700 rocznicy chrystianizacji Armenii. Katolikos przyjął na prywatnej audiencji Jan Paweł II, który przy tej okazji mówił o postępie we wspólnym poszukiwaniu jedności w Chrystusie⁴⁴. Karekin I zaprosił Jana Pawła II do złożenia wizyty w Armenii. Planowano ją na początek czerwca 1999 r., lecz z powodu nagłego pogorszenia się zdrowia katolikos nie doszła do skutku. Karekin I zmarł 29 czerwca 1999 r. W uroczystościach pogrzebowych w Eczmiadzinie wzięła udział delegacja watykańska z kard. Edwardem Cassidy’em. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan uczestniczył również w intronizacji nowego katolikos – Karekina II Nersissiana, która odbyła się 4 listopada 1999 r.⁴⁵.

Rok później, w listopadzie 2000 r. przybył z wizytą do Rzymu katolikos Karekin II Nersissian. We Wspólnym komunikacie, podpisanym przez Jana Pawła II i Karekina II, znalazły się następujące słowa: *Wspólnie wyznajemy naszą wiarę w Trójjedynego Boga i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, jedynego Syna Bożego, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Wierzimy również w jeden, katolicki i apostołski święty Kościół. Kościół, jako Ciało Jezusa Chrystusa, jest rzeczywiście jeden i jedyny w swoim rodzaju. To jest nasza wspólna wiara, oparta na nauczaniu apostołów i ojców Kościoła. Poza tym uznajemy, że tak Kościół katolicki jak i Kościół ormiański posiadają prawdziwe sakramenty, przede wszystkim – przez apostołską sukcesję biskupów – kapłaństwo i Eucharystię. Nie przestajemy modlić się o pełną i widzialną wspólnotę między nami*⁴⁶.

Papież Jan Paweł II odwiedził Armenię we wrześniu 2001 r., uczestnicząc tam w obchodach 1700. rocznicy chrystianizacji tego kraju. Wraz z katolikosem Karekinem II podpisał Wspólną deklarację, w której znalazły się takie słowa: *Tu-taj, w Świętym Eczmiadzinie, ponawiamy nasze uroczyste zobowiązanie do modlitwy i pracy, aby przyspieszyć dzień jedności pomiędzy wszystkimi członkami Chrystusowej owczarni, z poszanowaniem dla naszych świętych tradycji*⁴⁷.

Jak dotąd, nie istnieje oficjalny dialog teologiczny z Kościołem Etiopskim. Wieloletnie rządy komunistyczne w Etiopii utrudniły kontakty z tym Kościołem. Niemniej jednak w 1982 r. odwiedził papieża Jana Pawła II w Rzymie patriarcha etiopski Tekle Haimanot. Jego następcą, Amba Merkorios, zapowiedział wizytę

⁴³ IS 1998 nr 98, s. 122.

⁴⁴ IS 1999 nr 102, s. 214.

⁴⁵ IS 1999 nr 102, s. 215nn.

⁴⁶ Cyt. za: IS 2000 nr 105, s. 176.

⁴⁷ Cyt. za: BE 2001 nr 3-4, s. 26.

w Rzymie w maju 1990 r., lecz odwołał ją z powodu wewnętrznej sytuacji w kraju⁴⁸. Zrealizował ją dopiero kolejny patriarcha Abuna Paulos w czerwcu 1993 r. Z tej okazji Jan Paweł II podkreślił głęboką wspólnotę między obu Kościołami: *...Dzielimy wiarę przekazaną przez apostołów; jak również te same sakramenty i ten sam urząd /.../ Dzisiaj, co więcej, możemy twierdzić, że mamy jedną wiarę w Chrystusie, mimo że sprawa ta była przez długi czas źródłem podziału między nami. Chociaż nasze tradycje używają różnych sformułowań dla wyrażenia tej samej niewystawionej tajemnicy jedności człowieczeństwa i bóstwa w Słowie, które stało się Ciałem, oba nasze Kościoły w pełnej zgodzie z wiarą apostołską wyznają, że istnieje zarówno różnica jak i całkowita jedność człowieczeństwa i bóstwa w osobie Jezusa Chrystusa, Syna Bożego*⁴⁹.

Katolicy a chrześcijanie asyryjscy

Wspólnota, do której należą chrześcijanie asyryjscy, nosi różne nazwy: Apostolsko-Katolicki Kościół Asyryjski Wschodu, Kościół Wschodu, Kościół Wschodniosyryjski, Kościół Nestoriański. Ostatnia nazwa wywodzi się od Nestoriusza (381-451), arcybiskupa Konstantynopola w latach 428-431, potępionego przez Sobór w Efezie (431) za poglądy chrystologiczne. Kościół asyryjski nie rozwinął jednolitego systemu dogmatycznego. Jego nauka o Trójcy Świętej nie różniła się od tego, czego nauczał Kościół bizantyjski, ale w chrystologii Kościół ten poszedł własną drogą, wyprowadzając ją od Teodora z Mopsuestii (ok. 352-428) i jego ucznia Nestoriusza; wzbraniał się jednak przed nazywaniem swej doktryny nestoriańską. Według niej, w Jezusie Chrystusie są dwie natury i dwie osoby, ale jedna *parsopa* (*prosopon*); pod pojęciem tym rozumie się jedność moralną obu osób. Ponieważ Logos Boży zamieszkał w człowieku Chrystusie jak w świątyni, przeto Marii nie można nazywać Bożą rodzicielką (*Theotokos*), lecz tylko rodzicielką Chrystusa (*Christotokos*). W 1681 r. Kościół Rzymskokatolicki zawarł unię z częścią chrześcijan asyryjskich, którzy zrzeszyli się w ramach tzw. Kościoła Chaldejskiego.

W 1984 r. patriarcha Katolicko-Apostolskiego Kościoła Asyryjskiego Wschodu Mar Dingha IV odwiedził papieża Jana Pawła II w Rzymie i przy tej okazji wyraził pragnienie, aby stało się kiedyś możliwe wydanie wspólnej deklaracji, która wyrażałaby wspólną wiarę obydwu Kościołów w Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, narodzonego z Marii Dziewicy⁵⁰. Historycy i teologowie natychmiast podjęli prace, których celem było dokładne zbadanie konsekwencji Soboru Efeskiego. Dialog pozwolił przezwyciężyć dawne nieporozumienia i niejasności⁵¹.

⁴⁸ IS 1991 nr 78, s. 152.

⁴⁹ Cyt. za: IS 1993 nr 84, s. 151.

⁵⁰ IS 1984 nr 56, s. 88.

⁵¹ IS 1996 nr 91, s. 25.

W 1994 r., z okazji kolejnej wizyty patriarchy Mar Dinghy IV w Rzymie, podpisano Wspólną deklarację chrystologiczną⁵², w której zwierzchnicy obydwu Kościołów stwierdzają, że *od tej chwili mogą głosić wspólną wiarę w tajemnicę Wcielenia*. Z dalszych sformułowań wynika, że Kościół asyryjski zmodyfikował swoje poglądy dotyczące Jezusa Chrystusa, którego *bóstwo i człowieczeństwo – jak czytamy we Wspólnej deklaracji – są zjednoczone w jednej Osobie bez pomieszczenia i zmiany, bez podziału i rozdzielenia. Została w Nim zachowana odrębność natury bóstwa i człowieczeństwa z wszystkimi ich właściwościami, władzami i działaniami*. Dalej Wspólna deklaracja wyjaśnia, że *Człowieczeństwo, które zrodziła Najświętsza Maryja Panna, było zawsze człowieczeństwem samego Syna Bożego. Dlatego Asyryjski Kościół Wschodu modli się do Maryi Panny jako do „Matki Chrystusa, naszego Boga i Zbawiciela”. W świetle tej samej wiary tradycja katolicka zwraca się do Maryi Dziewicy jako do „Matki Boga”, a także „Matki Chrystusa”. W konkluzji stwierdza się: Uznajemy prawomocność i poprawność tych sposobów wyrażania tej samej wiary i szanujemy formy, jakie każdy Kościół nadaje im w swoim życiu liturgicznym i w swojej pobożności*.

Dla przezwyciężenia przeszkód, które nadal utrudniają osiągnięcie pełnej wspólnoty między obu Kościołami, ustanowiono Komisję Mieszaną ds. Dialogu, której pierwsze spotkanie odbyło się w Rzymie (1995), drugie w Bejrucie (1996), trzecie znów w Rzymie (1997), czwarte w Londynie (1998), piąte w Wenecji (1999), szóste we Florencji (2000). Od początku poświęcono wiele uwagi sakramentom, gdyż nie są one identyczne w tradycji katolickiej i asyryjskiej. Podjęto też kwestie związane z teologią i pobożnością maryjną. Dyskutowano nad możliwością wprowadzenia gościnności eucharystycznej między Kościołem asyryjskim i Kościołem chaldejskim. W 1996 r. zwierzchnicy obu Kościołów podpisali wspólny dokument zapowiadający stopniowe dochodzenie do pełnej wspólnoty kościelnej⁵³. Komisja przygotowała dokument na temat życia sakramentalnego⁵⁴. 20 lipca 2001 r. ogłoszone zostały wytyczne w sprawie dopuszczenia do Eucharystii między członkami Kościoła chaldejskiego i asyryjskiego⁵⁵.

Katolicy a starokatolicy

Unia Utrechcka Kościołów Starokatolickich, istniejąca od 1889 r., zrzesza osiem Kościołów o łącznej liczbie ok. 200 tys. wiernych. Chronologicznie najstarszy z nich to Kościół Starokatolicki Holandii, który odłączył się od Rzymu w 1724 r.; powodem były spory natury dogmatycznej (zarzut sprzyjania jansenizmowi, który podkreślał nieograniczoną moc łaski) i kościelno-prawnej (prawo

⁵² Oryginał angielski w: IS 1995 nr 88, s. 2-3; cyt. za polskim przekładem w: *Ut unum*, op. cit., s. 361.

⁵³ IS 1998 nr 98, s. 124; *Growth in Agreement II...*, s. 709n.

⁵⁴ IS 1998 nr 99, s. 220; 1999 nr 102, s. 249.

⁵⁵ Pontifical Council for Promoting Christian Unity: *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, tekst w Internecie: www.vatican.va.

nieskrępowanego wyboru biskupa przez kapitułę w Utrechcie). Z bezpośredniej opozycji wobec dogmatów o nieomyślności i uniwersalnej jurysdykcji papieża, uchwalonych przez I Sobór Watykański w 1870 r., wyłoniły się Kościoły starokatolickie w Niemczech, Szwajcarii i Austrii. Polski Narodowy Kościół Katolicki (skrót: PNKK) w USA i Kanadzie zrodził się w 1907 r. nie z protestu przeciw uchwałom Vaticanum I, lecz z niezadowolenia emigrantów polskich, których zwierzchność kościelna (biskupi narodowości irlandzkiej i niemieckiej) chciała pozbawić praw własności do zbudowanych własnym wysiłkiem obiektów kościelnych. Po pierwszej wojnie światowej, w wyniku reemigracji i działalności misyjnej, w różnych regionach Polski ukonstytuowały się parafie PNKK, które po drugiej wojnie światowej, uzyskawszy osobowość prawną, przyjęły nazwę Kościół Polskokatolicki.

Feliksa Kozłowska (1862-1921), klaryska, założyła w 1893 r. Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów⁵⁶, które podjęło rozległą działalność religijno-społeczną. Prześladowani przez hierarchię i Rzym, mariawici utworzyli w 1907 r. niezależny Kościół, który w 1909 r. przystąpił do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich. Wskutek niewłaściwego rozwoju (małżeństwa „mistyczne” kapłanów i sióstr zakonnych, reinterpretacja Mszy św., kapłaństwo kobiet) Unia zerwała stosunki z Kościołem Mariawitów w 1924 r. Kapituła generalna w 1935 r. pozbawiła urzędu arcybiskupa Jana Kowalskiego (1871-1942). Od tego momentu istnieją dwie organizacje kościelne: Kościół Starokatolicki Mariawitów, który powrócił do pierwotnych zasad (ok. 25 tys. wiernych) i Kościół Katolicki Mariawitów, który pozostał wierny innowacjom wprowadzonym przez abpa Kowalskiego (ok. 3500 wiernych).

Bezpośrednio po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, Kościół Rzymskokatolicki zaczął okazywać zainteresowanie wyznawcami starokatolicyzmu w różnych krajach. Najpierw rozwinęły się kontakty z Kościołem Starokatolickim Holandii. W roku 1966, w starokatolickiej katedrze w Utrechcie, w obecności arcybiskupa rzymskokatolickiego, kard. Bernarda Alfrinka i arcybiskupa starokatolickiego Andreea Rinkla, odbyło się nabożeństwo pojednania. Wydarzenie to było jednoznaczne z odwołaniem przez Rzym oskarżenia o jansenizm⁵⁷. W 1969 r. rzymskokatolicki arcybiskup Wiednia, kard. Franz König zniósł interdikt nałożony po I Soborze Watykańskim na kaplicę św. Salwatora, gdyż odbywały się w niej nabożeństwa starokatolickie⁵⁸.

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych, za aprobatą Watykanu i Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich (MKBS) biskupi obu Kościołów w Holandii, Szwajcarii, RFN i Austrii powołali komisje teologiczne, które działając na bazie krajowej, ściśle współpracowały ze sobą. W Holandii, Szwajcarii i RFN

⁵⁶ Nazwa „mariawici” wywodzi się od słów łacińskich *Maria vitae*, które oznaczają czciciele życia Marii.

⁵⁷ *Historyczne spotkanie między Rzymem a Utrechtą*, „Posłannictwo”, Warszawa 1967 nr 8-9, s. 82nn.

⁵⁸ C. Gleixner, *Ökumene heute. Eine Orientierungshilfe*, Wien-München 1980, s. 203.

przedstawiciele obu stron zawarli w 1974 r. porozumienie przewidujące ograniczoną wspólnotę kultową, a w niektórych okolicznościach uznanie dwóch sakramentów – Eucharystii i małżeństwa. Jednak na początku lat osiemdziesiątych strona starokatolicka wyrażała ubolewanie, że Watykan jeszcze nie ustosunkował się do wniosku, który w tej sprawie złożyły episkopaty rzymskokatolickie w wymienionych krajach⁵⁹.

W 1980 r. abp Ramon Torella, wiceprzewodniczący watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, skierował pismo do sekretarza generalnego Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich w USA. Pisał w nim m.in.: *Pragnę was poinformować, że szczególną troską Ojca Świętego jest relacja pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim (PNKK) i Kościołem Rzymskokatolickim (...) Ojciec Święty pragnie, aby Konferencja Episkopatu oceniła sytuację istniejącą pomiędzy Polskim Narodowym Kościołem Katolickim i Kościołem Rzymskokatolickim w USA i zastanowiła się nad możliwością rozpoczęcia dialogu*⁶⁰.

Po uzyskaniu zgody ze strony władz zwierzchnich PNKK i wstępnych przygotowaniach, 23 października 1984 r. rozpoczął się oficjalny dialog między obydwojema Kościołami. W maju 1985 r., na zaproszenie strony rzymskokatolickiej, trzech biskupi PNKK udali się do Rzymu z okazji nadania dwom biskupom rzymskokatolickim z USA godności kardynalskiej. Podczas swojego pobytu w Rzymie zostali przyjęci przez papieża Jana Pawła II, który wyraził wdzięczność za przyjęcie zaproszenia i ich obecność na tej uroczystości. Ze swej strony biskupi PNKK przekazali papieżowi kielich używany przez pierwszego zwierzchnika PNKK – bp. Franciszka Hodura (1866-1953)⁶¹.

Mieszana komisja przedstawicieli obu stron odbyła w latach 1984-1989 osiem posiedzeń, w których wyniku powstał dokument zatytułowany „Wspólne pielgrzymowanie w Chrystusie”⁶². Próbuje on ustalić wspólną wiarę obu Kościołów w kwestii pojmowania sakramentów, Słowa Bożego i życia przyszłego.

Dialog w USA znalazł swój punkt kulminacyjny w „Nabożeństwie gojenia ran” (A Service of Healing), które odbyło się w Scranton (Pensylwania) w dniu 15 lutego 1992 r. Ze strony KRK wzięli w nim udział: kard. Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan oraz czterej biskupi, ze strony PNKK – pierwszy biskup ks. John Swantek i trzech inni biskupi. Kard. Cassidy odczytał orędzie papieża Jana Pawła II i wygłosił okolicznościowe przemówienie⁶³. Po zakończeniu nabożeństwa biskupi wydali oświadczenie, w którym czytamy: *Narodziny Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego nie były spo-*

⁵⁹ W. Stähelin, *Der offizielle Dialog zwischen der Christkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche*, „Internationale Kirchliche Zeitschrift“, Bern 1982, s. nr. s. 105.

⁶⁰ Cyt. za: Z. J. Kijas, *Dialog między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem Rzymskokatolickim w USA*, SiDE 1998 nr 2, s. 123.

⁶¹ Tamże, s. 124.

⁶² *Journeying Together in Christ. The Report of the Polish National-Catholic – Roman Catholic Dialogue (1984-1989)*, S.J. Brzana, A.M. Rysz (red.), Washington 1990, ss.13-35. Polski przekład w: SiDE 1998 nr 2, ss. 125-138.

⁶³ Oba teksty w: IS 1993 nr 82, s. 23-25.

wodowane różnicami w wierze, ale raczej związane były z administrowaniem dobrami parafii. Narodziny te były szczególnie bolesne, gdyż powodowały podział rodzin i przyjaciół. Obrażliwe pomówienia były rozpowszechniane po obu stronach zwalczających się grup. Mimo że te złorzeczenia były bolesne, to przyjmujemy, że każda ze stron działała w dobrej wierze i była przekonana, że wypełnia wolę Bożą /.../ Szczerze modlimy się, by móc puścić w niepamięć te wydarzenia przeszłości, aby imiona i działania lokalnych wspólnot i wiernych, działających w zgodzie ze swoim sumieniem, zostały oczyszczone ze wszystkich zarzutów. Wyciągamy rękę miłości, pokoju i braterstwa do naszych braci i siostr z Kościoła Rzymskokatolickiego /.../ Nasze wzajemne podróże przywiodło nas do bieżącej chwili, pozwalając nam modlić się o pełne uczestnictwo w zjednoczonym życiu eklezjalnym i świadectwie. Nie jesteśmy pewni czasu ani godziny, ani środków, przez które Pan będzie nas wiodł do tego celu. Jesteśmy jednak umocnieni przez naszą wspólną wiarę. Tę wiarę dzielimy ze świętymi i sprawiedliwymi z każdego wieku, w którym widziano, jak wypełniała się wola Pana. Zarówno PNKK, jak i Kościół Polskokatolicki w Polsce uznały to oświadczenie za odsunięcie i niejako wymazanie ekskomuniki z roku 1898 oraz za wielkie wydarzenie historyczne, będące kolejnym ważnym krokiem ku jedności obu Kościołów⁶⁴. W maju 1993 r. Watykan oznajmił, że członkowie PNKK mogą otrzymywać sakramenty pokuty, Komunii św. i namaszczenia chorych z rąk księży rzymskokatolickich.

Zwierzchnik Kościoła Starokatolickiego w Niemczech, bp Sigisbert Kraft, reagując na zbliżenie między PNKK i KRK oświadczył 30 kwietnia 1992 r., że jego Kościół nie widzi jeszcze kresu rozłamu z Rzymem, do którego doszło przez 120 laty. Na przeszkodzie jedności z KRK stoją: podkreślanie nieomyślności papieża, rzymskokatolicka postawa wobec celibatu i święcenia kobiet, interkomunii i niedzielnych nabożeństw ekumenicznych. Zwrócił uwagę, że przy powstaniu PNKK, w przeciwieństwie do Kościoła Starokatolickiego w Niemczech, mniejszą rolę odgrywały różnice dogmatyczne, większą natomiast kwestie organizacyjne⁶⁵.

MKBS podczas konferencji dorocznej w Scranton (Pensylwania, USA) na początku września 1993 r. opublikowała oficjalne stanowisko, w którym sformułowała swój stosunek do innych rodzin kościelnych oraz przedstawiła dziedziny, w których widzi możliwość zacieśnienia kontaktów ekumenicznych. W interesującej nas kwestii znalazły się tam następujące stwierdzenia:

Z Kościołem Rzymskokatolickim rozwinęły się od Soboru Watykańskiego II przyjazne stosunki międzykościelne. Już w okresie wcześniejszym Rzym nie kwestionował ważności święceń starokatolickich. Warunki, jakie stawiał Kościół Rzymskokatolicki przez Soborem Watykańskim II w odniesieniu do podjęcia dialogu z poszczególnymi Kościołami Unii Utrechckiej (Holandia, USA), zostały potem uznane za nieaktualne. Tak więc w poszczególnych państwach prowadzo-

⁶⁴ SiDE 1992 nr 2, s. 135.

⁶⁵ Tamże, s. 139. PNKK, w przeciwieństwie do Kościołów starokatolickich Europy Zachodniej, odrzuca całkowicie święcenia kapłańskie kobiet. Z tego powodu zerwał w 1978 r. wspólnotę komunijną z Kościołem Episkopalnym w USA. Por. SiDE 1998 nr 1, s. 123.

no i prowadzi się oficjalny dialog na płaszczyźnie krajowej, dialog, który przynosi pozytywne wyniki.

Starokatolicy zdają sobie sprawę, że wiele elementów wspólnej tradycji zachodniokatolickiej łączy ich z Kościołem Rzymskokatolickim. Mimo że starokatolicy czują się bardzo związani z Kościołem zachodniokatolickim i poszukują jego jedności, to jednak zasadnicze i decydujące znaczenie przywiązują do tego, by tradycja zachodnia nie była postrzegana jako czynnik wyizolowany, lecz w łączności z tradycją wschodnią; przekonaniu temu dają wyraz w powoływaniu się na tradycje niepodzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. W 1970 r. MKBS ogłosiła deklarację w sprawie „prymatu w Kościele”, w której potwierdziła treść wcześniejszych deklaracji, które powiadały, że starokatolicy uznają historyczny prymat w rozumieniu starego Kościoła, który uważał biskupa Rzymu za „primus inter pares” (pierwszy między równymi). Uznanie to zostało teraz doprecyzowane poprzez wypowiedź, że prymat jest urzędem służby na rzecz jedności i jako taki jest zobowiązany do utrzymywania służebnej łączności z wszystkimi biskupami i Kościołami lokalnymi. Uzupełniająco trzeba jednak dodać, że rzymskokatolickie dogmaty w sprawie prymatu jurysdykcyjnego papieża i nieomylności jego urzędu nauczycielskiego stanowią w dalszym ciągu największy problem dla jedności.

MKBS pragnie podjęcia dialogu na płaszczyźnie międzynarodowej. Dialog taki musiałby podjąć m.in. takie tematy, jak problem prymatu i miejsca świeckich w Kościele⁶⁶.

W Polsce stosunki między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami starokatolickimi – Polskokatolickim i Starokatolickim Mariawitów – były przez wiele lat obciążone nieporozumieniami z dalszej i bliższej przeszłości. Przełom nastąpił w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia. 292 Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski, obradujące w dniach 27-28 listopada 1997 r. na Jasnej Górze w Częstochowie, podjęło uchwałę w sprawie powołania do życia dwóch Komisji: Komisji ds. Dialogu z Kościołem Polskokatolickim i Komisji ds. Dialogu z Kościołem Starokatolickim Mariawitów⁶⁷.

Pierwsze oficjalne spotkanie Komisji ds. Dialogu między KRK a KP odbyło się 10 lutego 1998 r. w Konstancinie k. Warszawy. Stronę polskokatolicką reprezentowali; bp Wiktor Wysoczański, ks. inf. Henryk Buszka i ks. inf. Kazimierz Bonczar, rzymskokatolicką – bp Jacek Jezierski, ks. Edward Warchoń i o. Zdzisław Kijas. Przedstawiciele obu stron zgodzili się na rozpoczęcie dialogu od tematów, które łączą, by następnie przejść do podejmowania kwestii trudniejszych, które dzielą obydwu Kościoły⁶⁸.

Drugie spotkanie miało miejsce w kwietniu 1998 r. w Gietrzwałdzie. Jego tematem była postać biskupa Franciszka Hodura, organizatora PNKK w Ameryce

⁶⁶ *Stosunek Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej do innych Kościołów*, SiDE 1994 nr 1, s. 102.

⁶⁷ Tamże, 1998 nr 1, s. 144n.

⁶⁸ Tamże, nr 2, s. 159.

Północnej. W komunikacie podano, że postać bp. Hodura wymaga *bardziej wnikliwego poznania*, zapowiedziano także, że Komisja będzie zapoznawała się z dotychczasowymi osiągnięciami dialogu w USA.

Dnia 30 czerwca 1998 r., podczas Ogólnopolskiego Synodu KP obecni byli po raz pierwszy przedstawiciele KRK, członkowie Komisji ds. Dialogu⁶⁹. Kolejne spotkanie Komisji (27 października 1998) zakończyło się orzeczeniem, że nauka na temat chrztu i grzechu pierwotnego jest w obu Kościołach identyczna⁷⁰. W czerwcu 1999 r. Rada Synodalna KP postanowiła zwrócić się do Prymasa Polski z prośbą o wyrażenie zgody na możliwość korzystania z ksiąg liturgicznych wydanych przez KRK. Jednocześnie skierowała też prośbę do abpa Henryka Muszyńskiego w sprawie wspólnego zorganizowania w maju 2000 r. ekumenicznego nabożeństwa z udziałem obu Kościołów z okazji obrad we Wrocławiu MKBS⁷¹.

Podczas kolejnego spotkania (13 października 1999) zastanawiano się nad celem dialogu obu Kościołów. Strona polskokatolicka, w nawiązaniu do terminologii, którą się posłużono w USA, stwierdziła, że widzi ten cel przede wszystkim „w gojeniu ran”, jakie zostały zadane w przeszłości relacjom między obu Kościołami. Jej zdaniem, ważne jest też nawiązywanie prawdziwie braterskich stosunków z rzymskimi katolikami i zabieganie o uszanowanie prawa do tolerancji i samostanowienia. KP oczekuje od partnera rzymskokatolickiego zrozumienia jego trudnej sytuacji w przeszłości jak i umiejętności przebaczenia⁷².

Dnia 26 maja 2000 r., w związku z trwającym Rokiem Jubileuszowym, KP poprosił KRK o przebaczenie, wyrażając nadzieję na podobny gest z drugiej strony. Miało to miejsce podczas nabożeństwa ekumenicznego w katedrze rzymskokatolickiej we Wrocławiu, w którym uczestniczył m.in. kard. Henryk Gulbinowicz⁷³.

Pierwsze spotkanie Komisji ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Starokatolickim Mariawitów odbyło się 4 marca 1998 r. we Wrocławiu. Stronę rzymskokatolicką reprezentowali: bp Bronisław Dembowski, ks. Henryk Seweryniak i ks. Ireneusz Mroczkowski, mariawicką – bp Michał Jabłoński, ks. Witold Szymański i ks. Konrad Rudnicki. Komunikat przyjęty na zakończenie obrad głosił, że *uznano celowość podjęcia i kontynuacji dialogu dla wyjaśnienia okoliczności rozłamów między obydwoma Kościołami. Stwierdzono potrzebę rozszerzenia dialogu na płaszczyźnie kontaktów diecezjalnych i parafialnych, odwołania wzajemnych pomówień i oskarżeń, tworzenia klimatu wzajemnego zrozumienia i szacunku*. Bp Dembowski poinformował prasę, że strona katolicka poprosiła mariawitów o dostarczenie pism Franciszki Kozłowskiej, założycielki mariawityzmu, w celu przeanalizowania ich treści teologicznej. Chodzi o to – stwierdził – aby katolicy poznali mariawitów *tak, jak oni siebie widzą*, a nie

⁶⁹ Tamże, s. 174.

⁷⁰ Tamże, 1999 nr 1, s. 165.

⁷¹ Tamże, 1999 nr 2, s. 179.

⁷² Tamże, 2000 nr 1, s. 183n.

⁷³ Tamże, 2000 nr 2, s. 164.

w oparciu o teksty nieraz stronicze, pochodzące spoza Kościoła Mariawitów. Drugą bardzo ważną sprawą jest – według bp. Dembowskiego – zbadanie powodów ekskomunikacji s. Kozłowskiej. Olbrzymią trudnością sprawia fakt, że w Polsce brakuje źródeł historycznych, m.in. listów biskupa płockiego Jerzego Szembeka, przesyłanych do Stolicy Apostolskiej w sprawie mariawitów. Dlatego też zachodzi konieczność przebadania archiwów watykańskich. Bp Dembowski określił to jako bardzo ważne zadanie, które chciałby doprowadzić do końca⁷⁴.

Kolejne spotkania odbyły się 14 października 1998, 3 marca i 6 października 1999. Tematami ostatniego z wymienionych spotkań były następujące sprawy: rezultaty dotychczasowych badań dokumentów mariawityzmu w Archiwum Watykańskim, poglądy Kościoła Rzymskokatolickiego na temat objawień prywatnych oraz biogramy Matki Franciszki Kozłowskiej i abpa Jana Kowalskiego dla Encyklopedii KUL⁷⁵.

Dnia 29 grudnia 1999 r. w siedzibie biskupa naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów Włodzimierza Jaworskiego odbyło się spotkanie hierarchów mariawickich z nowym rzymskokatolickim ordynariuszem diecezji płockiej, biskupem Stanisławem Wielgusem, któremu towarzyszyli biskup pomocniczy Roman Marcinkowski i ks. Henryk Seweryniak. Stronę mariawicką, poza biskupem naczelnym, reprezentowali: biskup diecezji śląsko-lódzkiej Ludwik Jabłoński i biskup Roman Nowak. Podczas dyskusji zwrócono uwagę na trudności dialogu ekumenicznego oraz potrzebę prostowania błędnych opinii o KSM pojawiających się w prasie i niektórych książkach. Ks. bp S. Wielgus zaznaczył, że jako nowy pasterz diecezji płockiej pragnie kontynuować dobre, wzajemne kontakty obu Kościołów. Uzgodniono, że delegacja rzymskokatolicka, z udziałem biskupa ordynariusza, weźmie udział w centralnych mariawickich obchodach Wielkiego Jubileuszu, który odbędzie się 15 sierpnia 2000 r. w Płocku. Bp W. Jaworski przyjął zaś zaproszenie do udziału w centralnej uroczystości rzymskokatolickiej diecezji płockiej 7 maja. Podsumowaniem wizyty było przyjęcie ramowego programu obchodów Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan oraz zaproszenie przedstawicieli KSM do złożenia wizyty w rezydencji biskupa rzymskokatolickiego⁷⁶. W roku 2001 spotkano się dwukrotnie: 7 marca i 10 października⁷⁷.

Katolicy a anglikanie

Anglikanizm, który powstał w XVI stuleciu, jest w dużej mierze syntezą katolicko-protestancką. Jego zasady doktrynalne są świadectwem silnego wpływu teologii protestanckiej. Jednocześnie nie zrezygnował on nigdy z demonstrowania swego katolickiego charakteru, o czym świadczy konsekwentne obstawanie

⁷⁴ BE 1998 nr 3, s. 64n; SiDE 1998 nr 2, s. 161.

⁷⁵ SiDE 2000 nr 1, s. 182.

⁷⁶ Tamże, s. 189.

⁷⁷ Por. „Mariawita” 2001 nr 10-12.

przy ustroju episkopalnym oraz zachowanie rytu święceń na diakona, kapłana i biskupa. Wraz z rozwojem kolonializmu brytyjskiego, anglikanizm rozprze-strzeniał się na wszystkich kontynentach. Wspólnota Kościołów Anglikańskich składa się dziś, łącznie z Kościołem Anglii, z blisko 30 samodzielnych prowincji obejmujących ponad 400 diecezji i ok. 70 mln wiernych.

Podjęcie dialogu katolicko-anglikańskiego wiąże się bezpośrednio z wizytą, jaką w marcu 1966 r. złożył papieżowi Pawłowi VI arcybiskup Canterbury i honorowy zwierzchnik Wspólnoty Kościołów Anglikańskich – Michael Ramsey. Doszło wówczas do utworzenia Wspólnej Komisji Przygotowawczej, która zebrała się trzy razy (styczeń i sierpień 1967 oraz początek roku 1968) i działalność swoją zakończyła wydaniem obszernego sprawozdania. Ustalało ono listę tych zagadnień religijnych, co do których obydwie Kościoły są zgodne oraz wymieniało problemy wymagające dalszego rozważenia i wyjaśnienia, jak na przykład: teologia małżeństwa a problem małżeństw mieszanych, interkomunia, urząd duchowny, eklezjologia i władza w Kościele⁷⁸.

Dla rozważenia wszystkich tych zagadnień utworzono Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Katolicką (Anglican – Roman Catholic International Commission, skrót: ARCIC). Podjęła ona trzy wielkie tematy: „Eucharystia”, „Urząd duchowny i ordynacja” oraz „Władza w Kościele”. Do ich opracowania utworzono trzy grupy robocze. Sprawę małżeństw mieszanych przekazano utworzonej w tym celu podkomisji do studium teologii małżeństwa i jej zastosowania do małżeństw mieszanych.

ARCIC odbyła w latach 1970-1976 osiem spotkań; w latach 1971, 1973 i 1976 przyjęto uzgodnione dokumenty na wspomniane wyżej tematy⁷⁹. Również podkomisja zajmująca się problemem małżeństwa opublikowała w 1975 r. odpowiednią deklarację⁸⁰. Tekst ten, zajmujący się także po raz pierwszy zagadnieniem rozwodu, stworzył podstawę dla opracowania instrukcji duszpasterskich w sprawie małżeństw mieszanych.

Deklaracja katolicko-anglikańska na temat Eucharystii (1971) charakteryzuje się rzeczowością i zwięzłością wykładu. Składa się ze wstępu oraz trzech rozdziałów poświęconych kolejno tajemnicy Eucharystii, stosunkowi Eucharystii do ofiary Chrystusa i rozważaniu obecności Chrystusa; całość zamyka krótka konkluzja.

⁷⁸ Tekst opublikowany w: *Anglican/Roman Catholic Dialogue. The Work of the Preparatory Commission*, ed. by Alan C. Clark and Colin Davey, London 1974, s. 107-115.

⁷⁹ Polskie przekłady: *Deklaracja katolicko-anglikańska na temat Eucharystii* (Windsor 1971), „Zeszyty Naukowe KUL”, Lublin 1979 nr 4, s. 55-65; *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym, opracowana przez Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką* (Canterbury 1973), BE nr 11, s. 17-24; *Władza w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (Wenecja 1976), „Życie i Myśl”, Warszawa 1977 nr 6, s. 102-112.

⁸⁰ *Anglican-Roman Catholic Marriage. The Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage and its Application to Mixed Marriages*, Church International Office, Church House, London 1975.

Deklaracja „Kapłaństwo służebne i święcenia” (1973) usiłuje wyrazić tylko podstawową zgodę w najważniejszych kwestiach, nie jest to pełny wykład o kapłaństwie służebnym. Składa się ze wstępu, zakończenia oraz trzech części poświęconych kolejno urzędowi kapłańskiemu w życiu Kościoła, kapłaństwu służebnemu połączonemu ze święceniami oraz powołaniu i święceniom.

Deklaracja „Władza w Kościele” (1976) podejmuje kolejno następujące kwestie: autorytet chrześcijański, władza w Kościele, władza we wspólnocie Kościołów, autorytet w sprawach wiary, prymat i władza kolegialna, problemy i perspektywy. Dokument dostarcza wspólną podstawę rozumienia nauki o prymacie.

Po opublikowaniu powyższych dokumentów do członków ARCIC napływały różne zapytania i wątpliwości związane z ich lekturą. Komisja opublikowała więc „Wyjaśnienia” (*Elucidations*), które stały się integralną częścią tych dokumentów⁸¹. Jednocześnie opracowała ona drugi z kolei dokument na temat władzy w Kościele, który ukazał się w 1981 r., funkcjonując odtąd pod nazwą „Władza w Kościele II”⁸². Podejmuje on cztery szczególnie trudne zagadnienia związane z tym tematem, które wymagały jeszcze dalszego zbadania, gdyż stanowiły poważną przeszkodę w osiągnięciu pełnej jedności. Są to: miejsce Piotra w kolegium apostołów, czy prymat Piotra ma oparcie w prawie Bożym, jurysdykcja biskupa Rzymu, nicomylność.

ARCIC, publikując kolejno swoje uzgodnione dokumenty, czyniła to w nadziei, że zainteresują się nimi nie tylko władze kościelne, lecz również eksperci i różne gremia zmierzające do zbliżenia między obydwoma tradycjami chrześcijańskimi. Nadesłane głosy krytyczne zostały przeanalizowane i stały się podstawą do opracowania raportu końcowego, który opublikowano na początku 1982 r.⁸³. Na tym praca ARCIC została zakończona.

Niemal nazajutrz po opublikowaniu raportu ukazała się wypowiedź przewodniczącego watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary, kard. Josepha Ratzingera, która w obu środowiskach kościelnych wywołała zamieszanie. Kard. Ratzinger twierdził bowiem, że nie może być jeszcze mowy o *osiągnięciu dogłębnej zgodności we wszystkich opracowywanych zagadnieniach*. Istnieją takie punkty, które Kościół katolicki uważa za dogmaty, a tych nasi bracia anglikanie nie mogą przyjąć w ogóle lub przynajmniej tylko częściowo⁸⁴.

Krótko potem (28 maja – 2 czerwca 1982) papież Jan Paweł II udał się z wizytą do Wielkiej Brytanii. Przy tej okazji podczas nabożeństwa ekumenicznego została odczytana „Wspólna deklaracja” Jana Pawła II i anglikańskiego arcybi-

⁸¹ Teksty te ukazały się w: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed. by Harding Meyer and Lukas Vischer, New York-Geneva 1984, s. 72-77 (Deklaracja na temat Eucharystii), s. 84-87 (Kapłaństwo służebne i święcenia), s. 99-105 (Władza w Kościele).

⁸² *Authority in the Church II* (Windsor Statement 1981), tamże, s. 106-118.

⁸³ *Final Report*, tamże, s. 62-67.

⁸⁴ Cyt. za: „Jednota”, Warszawa 1982 nr 5, s. 16; por. także: *Kongregacja Nauki Wiary w sprawie dialogu ze Wspólnotą anglikańską*, BE 1982 nr 2-3, s. 83nn.

⁸⁵ Polski przekład *Wspólnej Deklaracji* papieża i arcybiskupa zamieszczono w SiDE 1983 nr 1, s. 45-46.

skupa Canterbury Roberta Runcie, zapowiadającą utworzenie nowej, drugiej Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (skrót: ARCIC II)⁸⁵. Nowa Komisja miała badać w dalszym ciągu różnice między oboma Kościołami i wskazywać drogi do ich przewyciężenia.

Po kilkuletniej pracy ARCIC II przedstawiła Wspólną deklarację „Zbawienie a Kościół (1986)⁸⁶. Dzieli się ona cztery części: zbawienie i wiara, zbawienie i usprawiedliwienie, zbawienie i dobre uczynki, Kościół i zbawienie. Dokument pragnie ukazać, że wszystkie cztery problemy nie muszą być przedmiotem sporu w stosunkach katolicko-anglikańskich. W konkluzji stwierdza się: *Jesteśmy przekonani, iż w odniesieniu do istotnych aspektów nauki o zbawieniu i roli Kościoła w nim istnieje między naszymi wspólnotami zgodność poglądów* (nr 32).

W latach 1987-1990 praca ARCIC II koncentrowała się na zagadnieniu: „Kościół jako wspólnota”. Wspólna deklaracja⁸⁷, będąca plonem dorocznych spotkań, omawia następujące aspekty wspólnoty: wspólnota według Pisma św.; wspólnota: sakramentalność a Kościół; wspólnota: apostołskość, katolickość i świętość; jedność i wspólnota kościelna; wspólnota między anglikanami i katolikami rzymskimi. Dokument cytuje słowa Wspólnej deklaracji papieża Jana Pawła II i arcybiskupa Roberta Runcie z 2 października 1989 r.: *Wspólnota, którą już ze sobą dzielimy, opiera się na wierze w Boga, naszego Ojca, w naszego Pana Jezusa Chrystusa i w Ducha Świętego; na naszym wspólnym chrzcie w Chrystusie; naszym udziale w Piśmie św.; Apostolskim i Nicejsko-Konstantynopolitańskim wyznaniu wiary; definicji chalcedońskiej i nauce ojców; na naszym wspólnym chrześcijańskim dziedzictwie od wielu stuleci* (nr 50). Wśród czynników, które są w dalszym ciągu przyczyną podziałów, Wspólna deklaracja wymienia: różne struktury władzy kościelnej; różne tradycje kulturowe; wypaczenia poglądów, jakie członkowie jednego Kościoła mają na temat członków drugiego Kościoła. Zaznacza też, że decyzja anglikanów w sprawie dopuszczenia kobiet do urzędu duchownego sprawiła stronie katolickiej duże trudności.

Dalszym etapem wspólnej pracy była refleksja nad zagadnieniami etycznymi. Opublikowany w 1993 r. dokument „Życie w Chrystusie: moralność, wspólnota i Kościół”⁸⁸ stwierdzał, że dialog na ten temat podjęto z przekonaniem, iż *autentyczna jedność chrześcijańska jest zarazem sprawą życia jak i wiary*. W obu obszarach celem dialogu jest przywrócenie pełnej wspólnoty. Katolicy i anglikanie *wyznają te same fundamentalne wartości moralne* (nr 1), wspólne są im poglądy na kwestie wojny i pokoju, eutanazji, wolności i sprawiedliwości. Najwięcej uwagi dokument poświęca czterem kwestiom, w których istnieje różnica poglądów. Są to: małżeństwo po rozwodzie, zapobieganie ciąży, aborcja, homoseksualizm.

⁸⁶ Polski przekład: *Zbawienie a Kościół. Wspólna Deklaracja Drugiej Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej*, SiDE 1987 nr 3, s. 60-72.

⁸⁷ *Church as Communion*, Dublin, Irland, 6 September 1990, w: *Growth in Agreement II...*, op.cit., s. 328-343.

⁸⁸ Polski przekład w: SiDE 1995 nr 1, s. 71-99.

Papież Jan Paweł II i nowy arcybiskup Canterbury George Leonard Carey po spotkaniu, które odbyło się w Rzymie 5 grudnia 1996 r., we Wspólnej deklaracji dokonali oceny trwającego od przeszło ćwierćwiecza dialogu katolicko-anglikańskiego:

Od ponad 25 lat prowadzony jest nieustanny, skrupulatny dialog teologiczny na forum Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (...) Potwierdzamy oznaki postępu, zawarte w deklaracjach ARCIC I na temat Eucharystii oraz rozumienia posługi i święceń, które zostały w sposób miarodajny ocenione przez obydwie strony dialogu. ARCIC II wydała kolejne deklaracje – na temat zbawienia i Kościoła, rozumienia Kościoła jako komunii oraz na temat zasad życia i wierności Chrystusowi, którymi chcielibyśmy się wspólnie kierować. Deklaracje te powinny być szerzej znane. Wymagają analizy, refleksji i odzewu. Obecnie Międzynarodowa Komisja stara się osiągnąć większą zbieżność poglądów na temat władzy w Kościele. Bez porozumienia w tej dziedzinie nie osiągniemy pełnej, widzialnej jedności, do jakiej wspólnie dążymy. Także udzielanie święceń kapłańskich i biskupich kobietom w niektórych prowincjach anglikańskich coraz wyraźniej staje się przeszkodą dla pojednania i stwarza nową sytuację. Z tego względu na obecnym etapie naszej wędrówki może być wskazane przeprowadzenie kolejnych konsultacji na temat tego, jak ma się dalej rozwijać relacja między Wspólnotą anglikańską a Kościołem katolickim. Jednocześnie zachęcamy Międzynarodową Komisję do kontynuowania i pogłębiania dialogu nie tylko na temat kwestii związanych z naszymi obecnymi trudnościami, ale także we wszystkich tych dziedzinach, w których musimy dopiero osiągnąć pełne porozumienie⁸⁹.

Głośnym echem odbił się najnowszy dokument ARCIC II z 1999 r., zatytułowany: „Dar władzy. Władza w Kościele III”⁹⁰. Proponuje on, pod jasno ustalonymi warunkami, przyjęcie już teraz, czyli jeszcze przed zawarciem pełnej wspólnoty przez nasze Kościoły, uniwersalnego prymatu sprawowanego przez biskupa Rzymu (nr 60). Dokument podkreśla, że biskup Rzymu ma szczególne zadanie w zakresie poznawania prawdy (nr 47). Oczekuje się, że urząd ten będzie sprawowany w sposób kolegialny i synodalny. Będzie on wspierał Kościół ziemski w jego staraniach o bycie autentyczną wspólnotą (*koinonią*) katolicką, w której różnorodność nie ogranicza jedności, a ta ostatnia nie zagraża różnorodności, lecz udziela jej wsparcia. Taki prymat uniwersalny – w oczekiwaniu autorów dokumentu – będzie pełnił przywódczą rolę zarówno wobec świata jak również w obu wspólnotach, zwracając się do nich z prorockim apelem.

Z inicjatywy kard. Edwarda Cassidy’ego i arcybiskupa George’a Carey’a w maju 2000 r. w Mississauga (Ontario, Kanada) doszło do spotkania biskupów katolickich i anglikańskich z 13 krajów, w których obie społeczności kościelne są dobrze reprezentowane. W opublikowanym oświadczeniu biskupi stwierdzają, że nadszedł czas, aby najwyżsi reprezentanci obu wspólnot podpisali Wspólną

⁸⁹ Cyt. za: *Ut unum...*, op. cit. s. 365n.

⁹⁰ *The Gift of Authority. Authority in the Church III. Report of the Anglican – Roman Catholic International Commission (ARCIC II)*, 1999, w: IS 1999 nr 100, s. 17-29.

Deklarację Porozumienia (*Joint Declaration of Agreement*). Porozumienie to winno zawierać: wspólny cel widzialnej jedności; potwierdzenie konsensu osiągniętego już w sprawach dotyczących wiary oraz nowe zobowiązanie do dzielenia wspólnego życia i świadectwa. Zaproponowano, aby nad przygotowaniem tego porozumienia czuwała Wspólna Komisja ds. Jedności. Winna dbać ona również o recepcję porozumień osiągniętych w ramach ARCIC. Biskupi stwierdzili jednoznacznie, że anglikanie i katolicy zmiernają do urzeczywistnienia pełnej i widzialnej jedności przejawiającej się w eucharystycznej wspólności Kościoła⁹¹.

Katolicy a luteranie

Kościoły luterzańskie, wywodzące swoją nazwę od nazwiska reformatora Marcina Lutra (1483-1546), są z reguły Kościołami, których struktury obejmują obszar jednego kraju lub prowincji. Większość z nich, bo 131, należy do Światowej Federacji Luterńskiej (skrót: ŚFL). Jednak wszystkie decyzje tej organizacji, między innymi dotyczące dialogu z Kościołami innej tradycji wyznaniowej, wymagają przyzwolenia Kościołów członkowskich. Według danych z końca 2000 roku na całym świecie żyło 64 mln luteranów.

Kontakty między Światową Federacją Luterńską a Kościołem Rzymskokatolickim, nawiązane z okazji II Soboru Watykańskiego (1962-1965), doprowadziły do utworzenia w 1967 r. Międzynarodowej Komisji Studiów, której zlecono opracowanie tematu: „Ewangelia a Kościół”. Z raportu, opublikowanego w 1971 r., wynikało, że członkom komisji udało się osiągnąć godną uwagi zgodność poglądów przede wszystkim co do tego, że Ewangelia powinna stanowić normę i kryterium dalszego działania. Doszło do zbliżenia poglądów na takie zagadnienia, jak Pismo i Tradycja, rozumienie usprawiedliwienia, zadanie Kościoła we współczesnym świecie. Katolicy członkowie komisji zwrócili się w sprawozdaniu do swych władz zwierzchnich, by poważnie zbadały sprawę uznania luterńskiego urzędu duchownego. Luteranie nie wykluczali, że urząd papieża może być widzialną oznaką jedności Kościoła, *przy założeniu, że zostanie on - drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury - podporządkowany prymatowi Ewangelii* (nr 66)⁹². Autorzy sprawozdania zwrócili się do autorytetów kościelnych o oficjalne zezwolenie na interkomunię podczas szczególnych okazji, np. podczas spotkań ekumenicznych lub zawierania małżeństw mieszanych.

⁹¹ *International Meeting of Anglican and Catholic Bishops, Canada, May 14-20, 2000*, IS 2000 nr 104, s. 136-142.

⁹² Cyt. za polskim przekładem: *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. „Raport z Malty”*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterński, część 1; lata 1965-1981*, Lublin 1985, s. 117-137.

Rezultatem drugiej fazy rozmów, obejmującej lata 1973-1984, były cztery dokumenty problemowe i dwa okolicznościowe. Dokumenty problemowe dotyczyły następujących kwestii: „Wieczera Pańska” (1978)⁹³, „Drogi do wspólnoty” (1980)⁹⁴, „Urząd duchowny w Kościele” (1981)⁹⁵ i „Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej” (1984)⁹⁶.

Dokumentem okolicznościowym był tekst pt. „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980), opublikowany w związku z 450 rocznicą ogłoszenia *Konfesji Augsburskiej*. Z tej okazji przedstawiciele obu stron stwierdzili, że *Konfesja* zmierzała do odnowy dotychczasowego Kościoła, a nie do tworzenia nowego; księga ta wskazuje słusznie na Jezusa Chrystusa jako na żywe centrum naszej wiary; odnowa współczesnego katolicyzmu spowodowała, że zarzuty *Konfesji Augsburskiej* przeciw różnym praktykom w Kościele późnego średniowiecza stały się bezprzedmiotowe⁹⁷.

Pięćsetna rocznica urodzin Marcina Lutra w 1983 r. skłoniła członków komisji do opublikowania dokumentu poświęconego reformatorowi wittenberskiemu. Został on w nim określony jako *świadek Ewangelii, nauczyciel wiary i herold odnowy duchowej*. Dokument zwraca uwagę, że obie strony odchodzą od swoich dotychczasowych, tradycyjnych, ukształtowanych przez niegdysiejsze polemiki i tendencyjnych wyobrażeń Lutra. Kościoły luterańskie zdają sobie dzisiaj sprawę, że niektóre aspekty jego działalności, jak pisma polemiczne przeciw Żydom, nie we wszystkim usprawiedliwiona krytyka papieżstwa, anabaptystów i wojny chłopskiej, miały negatywne następstwa⁹⁸.

Trzecia faza międzynarodowych rozmów katolicko-luterańskich, która rozpoczęła się wiosną 1986 r., zakończyła się we wrześniu 1993 r. opublikowaniem obszernego Raportu końcowego pt. „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu”⁹⁹. Podtytuł może wzbudzić wrażenie, jakoby dominującą rolę odgrywała tutaj specyficzna problematyka luterańska. W rzeczywistości chodziło o „implikacje eklezjologiczne” reformatorskiej nauki o usprawiedliwieniu, o naukę o usprawiedliwieniu jako kryterium eklezjologii lub o to, aby uzyskany konsens w nauce o usprawiedliwieniu utrzymać i potwierdzić także w kwestii rozumienia Kościoła. Tematem „Kościół i usprawiedliwienie” trzecia faza dialogu podjęła znowu niemal dosłownie temat pierwszej fazy „Ewangelia i Kościół”, aby go rozważyć świadomie dalej w perspektywie eklezjologicznej.

Konsens w nauce o usprawiedliwieniu, do jakiego doszli luteranie i katolicy, scharakteryzowano trafnie jako *konsens zróżnicowany*, co oznacza, że nie osiągnięto jednolitej formy nauki o usprawiedliwieniu. Raport końcowy powiada:

⁹³ Polski przekład: tamże, s. 141-167.

⁹⁴ Polski przekład: tamże, s. 169-200.

⁹⁵ Polski przekład: SiDE 1987, nr 1, s. 41-69.

⁹⁶ Polski przekład: SiDE 1993, nr 2, s. 31-78.

⁹⁷ Polski przekład w: S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 199-205.

⁹⁸ Polski przekład: SiDE 1983, nr 4, s. 74-79.

⁹⁹ Polski przekład: SiDE 1995, nr 2, s. 43-138.

*Konsens w nauce o usprawiedliwieniu – nawet gdy jest zróżnicowany - musi się potwierdzić pod względem eklezjologicznym (nr 2)*¹⁰⁰.

Nauka o usprawiedliwieniu stanowiła – jak wiadomo – w okresie Reformacji XVI w. jądro wszystkich polemik. W luterzańskich księgach wyznaniowych i na Soborze Trydenckim Kościoła Rzymskokatolickiego doszło do potępień doktrynalnych, które zachowały do czasów nam współczesnych aktualność i rozłamowo-kościelne skutki. Nic więc dziwnego, że problem ten stał się przedmiotem głębokiej refleksji nie tylko w dialogu prowadzonym na płaszczyźnie światowej, lecz również w rozmowach odbywających się na szczeblu krajowym. Szczególną rangę zyskały dwa dokumenty: Raport „Usprawiedliwienie przez wiarę” (1983)¹⁰¹ Grupy katolicko-luterńskiej ds. dialogu w USA oraz studium: „Czy potępienia doktrynalne mają charakter rozłamowo-kościelny?” (1986)¹⁰² Ekumenicznej grupy teologów ewangelickich i katolickich w Niemczech.

W oparciu o oba dokumenty oraz raport końcowy trzeciej fazy międzynarodowych rozmów katolicko-luterzańskich, powstał projekt „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, przygotowany przez Światową Federację Luterzańską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan. Uroczyste podpisanie Wspólnej deklaracji odbyło się 31 października 1999 roku w Augsburgu¹⁰³.

Dzięki temu porozumieniu między katolikami i luteranami został zakończony trwający od czterech i pół stulecia spór o to, w jaki sposób człowiek osiąga zbawienie. W par. 5 czytamy: *Wspólna deklaracja chce ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterzańskie i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych.* Jednocześnie obaj partnerzy stwierdzili, że celem, do którego zmiierzają, jest osiągnięcie pełnej wspólnoty kościelnej.

W dniach 10-16 września 1995 w Lärkkulla (Finlandia) odbyło się pierwsze posiedzenie czwartej fazy dialogu między reprezentantami ŚFL i Watykanu. Z Polski obecny był bp Alfons Nossol. W komunikacie, wydanym na zakończenie posiedzenia stwierdzono, że nieustannym celem rozmów jest osiągnięcie widzialnej jedności. Ustalono, że w tej fazie dialogu partnerzy zajmą się kwestiami, których rozwiązanie utoruje drogę do jedności. W pierwszym rzędzie zaliczono do nich różne aspekty apostołowości, a zwłaszcza formy i struktury uniwersalne-

¹⁰⁰ Tamże, s. 48.

¹⁰¹ *Lutherisch/römisch-katholischer Dialog in den USA: Rechtfertigung durch den Glauben* (1983), w: H. Meyer, G. Gaßmann (red.), *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, Frankfurt 1987, s. 107-200.

¹⁰² K. Lehmann, W. Pannenberg (red.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 1986.

¹⁰³ Polski przekład w: SiDE 1997, nr 2, s. 67-79.

go urzędu jedności chrześcijańskiej. Zapowiedziano też podsumowanie dotychczasowych osiągnięć w zakresie wspólnego rozumienia sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Poza tym postanowiono skupić uwagę na kwestiach etycznych. Wyjaśniono, że wszystkich trzech problemów nie należy widzieć jako niezależnych projektów, lecz raczej jako integralną część kwestii centralnej, którą da się ująć następująco: jak orędzie Ewangelii wyraża się i trwa przez stulecia w życiu Kościoła. Obradom przewodniczyli: bp Walter Kasper i bp Béla Harmati¹⁰⁴.

Wspólna Komisja Katolicko-Luterańska spotykała się regularnie każdego roku w następujących miejscowościach: Rottenburg, Niemcy (1996)¹⁰⁵, Dobogókő k. Budapesztu (1997)¹⁰⁶, Kamień Śląski k. Opola (1998)¹⁰⁷, Tutzing, Niemcy (1999)¹⁰⁸, Comunita di Bose k. Mediolanu (2000)¹⁰⁹, Dania (2001). Zgodnie z zapowiedzią, podczas drugiego spotkania zajęto się trzema ustalonymi kwestiami: apostołskością, Eucharystią i zagadnieniami etycznymi (rozumienie sumienia w klasycznej tradycji teologicznej katolicyzmu i luteranizmu). Postanowiono jednak, że w najbliższej przyszłości uwaga członków komisji skupi się na dwóch pierwszych kwestiach¹¹⁰. Podczas spotkań w 1999 i 2000 r. głównym przedmiotem dyskusji był projekt dokumentu na temat apostołskości Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem apostołskości urzędu z mocy ordynacji w tradycji luterańskiej i rzymskokatolickiej.

Katolicy a reformowani

Ewangelicyzm reformowany skupia Kościoły wyrosłe z drugiego – obok luteranizmu – nurtu Reformacji XVI wieku. Jego głównymi reprezentantami byli: Ulryk Zwingli (1484-1531) w Zurychu, Marcin Bucer (1491-1551) w Strassburgu, Jan Kalwin (1509-1564) w Genewie, John Knox (1505-1572) w Szkocji i Jan Łaski (1499-1560) w Fryzji Wschodniej. Dzisiaj 215 Kościołów tradycji ewangelicko-reformowanej, o łącznej liczbie wiernych ok. 75 mln, posługujących się także nazwą „Kościoły presbiteriańskie” lub „Kościoły kongregacyjne”, przynależą do Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych (skrót: ŚAKR).

ŚAKR 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

¹⁰⁴ IS 1995 nr 89, s. 95n; SiDE 1996 nr 1, s. 141.

¹⁰⁵ IS 1996 nr 92, s. 111; SiDE 1997 nr 1, s. 120.

¹⁰⁶ IS 1997 nr 95, s. 109; SiDE 1998 nr 1, s. 125.

¹⁰⁷ IS 1998 nr 98, s. 163n.; G. Polak, *Sesja Plenarna Międzynarodowej Komisji Luterańsko-Rzymskokatolickiej, Kamień Śląski, 28 sierpnia-3 września 1998*, SiDE 1998 nr 2, s. 91-95.

¹⁰⁸ IS 1999 nr 102.

¹⁰⁹ IS 2000 nr 104, s. 148n.

¹¹⁰ IS 1998 nr 98, s. 128.

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 dyskusji¹¹¹.

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 zwieńczający go raport spotkał się z bardzo pozytywnym przyjęciem, w niektórych przypadkach nawet z entuzjazmem i został oceniony jako pożyteczny punkt wyjścia do dalszych debat*¹¹².

Po kilkuletniej przerwie, pod patronatem ŚAKR i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan rozpoczęła się druga faza dialogu reformowano-rzymskokatolickiego, która skoncentrowała się na zagadnieniach eklezjologicznych. Rezultatem spotkań w Rzymie (1984), Kappel-am-Albis (Szwajcaria, 1985), Wenecji (1986), Cartigny (Szwajcaria, 1987) i Arricia (Włochy, 1988) był dokument pt. „Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła”, opublikowany w 1990 r.¹¹³

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 Kościoła 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. W świetle dotychczasowych wyników rozmów ustalono, że trzecia faza ma zająć się szczególnie zagadnieniami eklezjologicznymi, a zwłaszcza ich relacją do zagadnień społecznych i etycznych, z którymi są skonfrontowani dziś chrześcijanie¹¹⁴. Temat główny sformułowano następująco: „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa wobec Królestwa Bożego”.

¹¹¹ 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: SiDE 1988, nr 1, s. 73-101.

¹¹² 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.

¹¹³ Polski przekład ukazał się w: SiDE 2000, nr 2, s. 75-128.

¹¹⁴ RWB-Update nr 3 z 1998 r.; IS 1998 nr 98, s. 160.

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”¹¹⁵. Dyskusję tę kontynuowano podczas trzeciego spotkania w Castel Gandolfo koło Rzymu w dniach od 13 do 19 września 2000 r. Przedstawiciele obu stron przedstawili referaty omawiające różne aspekty głównego tematu. Spotkanie odbywało się w kontekście napięć spowodowanych niedawnym ogłoszeniem przez Kongregację Nauki Wiary deklaracji „Dominus Iesus”, stawiającej pod znakiem zapytania m.in. eklezjalność Kościołów protestanckich; jej treść spotkała się z ostrą reakcją ŚAKR. Zgodnie stwierdzono, że te napięcia uświadomiły jeszcze bardziej, jak ważną i pilną sprawą jest pozostawanie ze sobą w dialogu. Papież Jan Paweł II przyjął 18 września w Watykanie 20-osobową grupę członków Wspólnej Komisji. Przy tej okazji powiedział: *Nasz dialog staje się rachunkiem sumienia i wezwaniem do nawrócenia. Obydwe strony pytają się przed Bogiem o swą odpowiedzialność: czy uczyniły wszystko co możliwe, aby przewyciężyć konflikty przeszłości*¹¹⁶.

Czwarte spotkanie trzeciej fazy dialogu miało miejsce w dniach 22-28 sierpnia 2001 r. w Kapsztadzie (RPA). Główny temat – „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa wobec Królestwa Bożego” – w kontekście sytuacji w Republice Południowej Afryki omówili: prof. Dirk J. Smit (reformowany) i o. Stuart C. Bate OMI (katolik). Zastanawiano się także nad wzajemną relacją między Królestwem Bożym a działalnością na rzecz sprawiedliwości, pokoju i integracji stworzenia. W niedzielę, 26 sierpnia członkowie komisji uczestniczyli w nabożeństwach odprawianych w okolicznych parafiach. Ustalono, że następne spotkanie odbędzie się we wrześniu 2002 r. w Irlandii Północnej¹¹⁷.

Katolicy a luteranie i reformowani

W listopadzie 1971 r. przedstawiciele Światowej Federacji Luteranckiej i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych z jednej strony oraz Kościoła Rzymskokatolickiego z drugiej – rozpoczęli rozmowy na temat: „Teologia małżeństwa a problem małżeństw mieszanych”. Podczas pierwszego spotkania zanalizowano socjologiczne, psychologiczne i religijne podstawy współczesnych małżeństw oraz podjęto próbę teologicznego spojrzenia na to złożone zagadnienie.

Drugie spotkanie, skoncentrowane wokół problemu „sakramentalności” małżeństwa, odbyło się w grudniu 1972 r. Badając różne rozumienia pojęcia „sakramentalności” małżeństwa, zanalizowano historyczne przyczyny rozłamu, jaki spowodowała Reformacja. Aby osiągnąć lepsze porozumienie, przedstawiciele obu stron poświęcili wiele czasu na szczegółowe omówienie chrystologii oraz biblijnego ujęcia Przymierza Boga z Jego ludem, a także nauki o łasce i jej znacze-

¹¹⁵ IS 1999 nr 102, s. 248n.

¹¹⁶ IS 2000 nr 104, s. 149n.; SiDE 2001, nr 1, s. 161n.

¹¹⁷ Informacja zaczerpnięta z Internetu: <http://www.warc.ch/news/23.html>.

niu dla małżeństwa. W ten sposób wyłoniły się konkretne problemy dotyczące pojęcia „sakramentalności”. Stwierdzono, że Kościoły będą musiały je przemyśleć w nadziei, że w wyniku tych przemyśleń otworzą się nowe możliwości w dialogu teologicznym.

Trzecie spotkanie, w październiku 1973 r., poświęcone było problemowi nierozzerwalności małżeństwa. Uczestnicy spotkania stwierdzili, że zdają sobie sprawę, iż w rozważaniach teologicznych na ten temat muszą być uwzględnione praktyczne problemy tych ludzi, których małżeństwo rozpada się. Toteż działalność duszpasterska wśród małżeństw, prowadzona wspólnie przez Kościoły, byłaby najważniejszym rozwiązaniem. Większość problemów jest wspólna dla wszystkich Kościołów, a niektóre z nich powstają przez małżeństwa mieszane. Współpraca w tej dziedzinie mogłaby dopomóc w udoskonaleniu poradnictwa małżeńskiego. Przedstawiciele obu stron podkreślili zgodnie, że małżeństwo jest obowiązkiem nałożonym na całe życie. W dalszym ciągu pozostały nie rozwiązane takie problemy, jak rozwód i ponowne wejście w związek małżeński. Różnice poglądów są tak głębokie, że zagadnieniu temu trzeba będzie poświęcić jeszcze jedno posiedzenie.

Podczas czwartego posiedzenia w grudniu 1974 r. zajęto się przede wszystkim stosunkiem między Pismem św. a prawem, zwłaszcza w odniesieniu do małżeństwa chrześcijańskiego. Uczestnicy rozmów zastanawiali się także nad tym, czy pojęcie „nierozzerwalności” należy rozumieć w sposób absolutny, czy nie. Omawiając tę sprawę skoncentrowali uwagę na różnej ocenie rozbitych małżeństw przez poszczególne tradycje chrześcijańskie.

Podczas ostatniego posiedzenia w 1976 r. dokonano przeglądu dotychczasowej pracy i sporządzono raport końcowy. Zawiera on diagnozę sytuacji małżeństwa we współczesnym świecie (część I i II), ukazuje małżeństwo jako tajemnicę na skutek jego związków z Chrystusem (część III), zestawia różnice poglądów w kwestii małżeństwa i jego nierozzerwalności (część IV), stwierdza konieczność współpracy duszpasterskiej między małżeństwami nie tylko mieszanymi, ale również jednowyznaniowymi (część V), przypomina katolickie normy prawne odnośnie do małżeństw mieszanych (część VI)¹¹⁸.

Tekst raportu został rozesłany do różnych instancji Kościołów lokalnych i ośrodków teologicznych z prośbą o zajęcie stanowiska. Rozmowy te – z inicjatywy strony katolickiej – zostały zawieszono w 1980 r.¹¹⁹.

¹¹⁸ *Final Report of the Roman Catholic – Lutheran – Reformed Study Commission on “The Theology of Marriage and the Problem of Mixed Marriages”* (1976), w: *Growth in Agreement...*, op. cit. s. 279-306. Polski przekład, pod nieadekwatnym tytułem: *Sprawozdanie końcowe Komisji naukowej Kościołów rzymskokatolickiego, luterańskiego i kalwińskiego za rok 1976. Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*, opublikowano w książce: Z.J. Kijas (red.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, s. 159-195.

¹¹⁹ Por. „Jednota”, Warszawa 1981, nr 2, s. 20; R. Frieling, *Vertrauen und Misstrauen. Zur katholisch-lutherisch-reformierter Ökumene*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim”, Darmstadt 1981, nr 2, s. 21n.

Katolicy a metodyści

Metodyzm, który zrodził się w Anglii w pierwszej połowie XVIII wieku, był pierwotnie ruchem dążącym do wewnętrznej odnowy życia religijnego w łonie Kościoła Anglikańskiego. Jego założyciel, John Wesley (1703-1791), który do końca życia pozostał duchownym anglikańskim, nie zamierzał tworzyć odrębnego Kościoła. Ostatecznie ukształtowały się dwa typy metodyzmu: episkopalny w Ameryce Północnej i nie episkopalny w Anglii. W 1881 r. powstała Światowa Rada Metodystyczna, która według danych z 2001 r. zrzesza 77 Kościołów w 130 krajach o łącznej liczbie wiernych 36 mln¹²⁰.

W 1966 r. watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Światowa Rada Metodystyczna doszły do porozumienia w sprawie utworzenia Wspólnej Komisji, której powierzono prowadzenie dialogu dwustronnego na szczeblu światowym. Komisja, w skład której wchodziło po 10 przedstawicieli obu stron, spotykała się odtąd raz w roku i w 1971 r. opublikowała swój pierwszy Raport, który podejmował następującą tematykę: chrześcijaństwo we współczesnym świecie, życie duchowe, dom i rodzina chrześcijańska, Eucharystia: zgodności i różnice (obecność realna, charakter ofiarny, interkomunia), urząd i autorytet¹²¹.

Niektóre z wymienionych tematów mogły być omówione tylko powierzchownie, toteż zajęto się nimi ponownie w drugiej fazie rozmów (1972-1975). Tym razem (tzw. Raport z Dublinu)¹²² pogłębiono wspólną refleksję nad życiem duchowym i niektórymi kwestiami etycznymi (np. eutanazja). Jednocześnie przedyskutowano bardziej szczegółowo naukę o Eucharystii (obecność Chrystusa, ofiara Chrystusa, wspólnota eucharystyczna) i urzędzie duchownym. Zajęto się również domem i rodziną chrześcijańską, omawiając przy tej okazji małżeństwa mieszane pod względem wyznaniowym.

Podczas trzeciej fazy dialogu (1977-1981), która znalazła podsumowanie w tzw. Raporcie z Honolulu¹²³, uzyskano znaczącą zgodność poglądów w nauce o Duchu Świętym. Dokument podzielono na trzy części: ku wspólnej deklaracji na temat Ducha Świętego; Duch Święty, chrześcijańskie doświadczenie wiary i autorytet kościelny; moralne decyzje chrześcijan. Raport ten był zredagowany językiem powszechnie zrozumiałym.

Uwieńczeniem kolejnej, czwartej fazy dialogu (1982-1985), był tzw. Raport z Nairobi, który opatrzone tytułem: „Ku oświadczeniu na temat Kościoła”¹²⁴.

¹²⁰ “Ecumenical News International” (skrót: ENI) z 15 VIII 2001.

¹²¹ *Methodist – Roman Catholic Conversations: Denver Report 1971*, w: *Growth in Agreement...*, op.cit., s. 308-339.

¹²² *Methodist – Roman Catholic Conversations: Dublin Report 1976*, tamże, s. 340-366.

¹²³ *Methodist – Roman Catholic Conversations: Honolulu Report 1981*, tamże, s. 367-387.

¹²⁴ *Methodist – Roman Catholic Dialogue: Towards a Statement on the Church – Fourth Series 1982-1986*, Nairobi, Kenya, 1986, w: *Growth in Agreement II*, op. cit., s. 583-596. Polski przekład: *Ku oświadczeniu na temat Kościoła. Raport Wspólnej Komisji Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Metodystycznej, seria czwarta 1982 – 1986*, SiDE 1988 nr 2, s. 62-79. Tam również (s. 79-85) komentarz Jeana M. R. Tillarda.

W dokumencie tym zajęto się pewnymi najtrudniejszymi dla relacji obu partnerów problemami. Choć między obydwojema Kościołami istnieją podobieństwa w ustroju i strukturze kościelnej, to jednak metodyści i katolicy różnią się aktualnie w swej nauce o urzędzie kościelnym i urzędzie nauczającym. Komisja rozpoczęła pracę od rozważenia tych różnic, badając ich historyczną genezę i poszukując perspektyw porozumienia. Potwierdziła już osiągnięte wspólne poglądy w odniesieniu do znaczenia urzędu nadzoru w Kościele i dążenia do jedności chrześcijan. Raport omawia kolejno następujące zagadnienia: istota Kościoła; Kościół i sakramenty; wezwanie do jedności; możliwe formy jedności Kościoła; struktury urzędu; urząd Piotrowy (Piotr w Nowym Testamencie, prymat i urząd Piotrowy, jurysdykcja, autorytatywne nauczanie). Fundamentalne znaczenie miało następujące sformułowanie: *Jako metodyści i rzymscy katolicy uznajemy, że podziały (...) są sprzeczne z jednością, jakiej Chrystus pragnie dla swojego Kościoła i że Postulsi Temu, który chce doprowadzić do tej jedności, angażujemy się na rzecz wizji, zawierającej w sobie cel pełnej wspólnoty wiary, misji i życia sakramentalnego (nr 20)*¹²⁵.

Podczas piątej fazy rozmów (1986-1991) uwagę skoncentrowano na tradycji apostołskiej. Opracowany Raport¹²⁶ świadomie nie wymienia wszystkich różnic w zakresie doktryny i praktyki, które istnieją między katolikami i metodystami w podjętych kwestiach. Np. nie zbadano szczegółowo problemu sukcesji apostołskiej; nie debatowano też nad różnymi sposobami nauczania prawd wiary. Nie rozważano również eklezjologicznego samorozumienia charakterystycznego dla katolików lub metodystów. Raczej skupiono uwagę nad teologicznymi perspektywami, w ramach których takie specyficzne kwestie należy widzieć. Chodziło o to, aby katolicy i metodyści, czytając ten Raport, byli w stanie ujrzeć własną i partnera doktrynę i praktykę kościelną w szerokiej perspektywie teologicznej i historycznej oraz stwierdzić występujące między nimi konwergencje. Raport dzieli się na wstęp i dwie główne części. W części pierwszej, zatytułowanej „Wiara apostołska – jej nauczanie, przekaz i recepcja”, podjęto następujące kwestie: Słowo i Kościół, Duch i Kościół, wzorzec wiary chrześcijańskiej, wzorzec życia chrześcijańskiego, wzorzec wspólnoty chrześcijańskiej. Część druga – „Urząd i urzędy: służba w ramach tradycji apostołskiej” – zajmuje się kolejno służbą Słowa, darami Ducha, Kościołem jako żywym ciałem i urzędem na mocy ordynacji.

Szósta faza, obejmująca lata 1991-1996, zaowocowała przyjęciem obszernego dokumentu zatytułowanego: „Słowo życia: stanowisko w sprawie objawienia i wiary”¹²⁷. Część pierwsza, poświęcona objawieniu, podejmuje takie kwestie, jak: samoudzielanie się Boga, Objawienie Boga w historii, Objawienie Boga w Ojcu,

¹²⁵ Cyt. za: SiDE 1988 nr 2, s. 67.

¹²⁶ *Methodist – Roman Catholic Dialogue: The Apostolic Tradition – Fifth Series 1986-1991*, Paris, France, 1991, w: *Growth in Agreement II...*, op. cit., s. 597-617.

¹²⁷ *Methodist – Roman Catholic Dialogue: The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith – Sixth Series (1991-1996)*, Baar, Switzerland, 1996, tamże, s. 618-646.

Synu i Duchu Świętym. W części drugiej, koncentrującej się na wierze, mowa jest o wierze, dzięki której wierzymy i owocach wiary. Kolejna część jest poświęcona różnym aspektom misji, takim jak: misja i wspólnota, misja apostołska, misja i ekumenizm, misja i kultury. Część czwarta zajmuje się życiem sakramentalnym, m.in. sakramentami i innymi środkami łaski, część piąta – zagadnieniem wspólnoty.

Siódma faza rozmów, obejmująca lata 1997-2001, skupiła się na kwestii autorytetu nauczającego w Kościele. Główny temat rozmów zatytułowano: „Wypowiadanie prawdy w miłości. Autorytet nauczający wśród katolików i metodystów”. W ogłoszonym Raporcie¹²⁸, przedstawionym podczas 18. Zgromadzenia Światowej Rady Metodystycznej w Brighton (Anglia) w lipcu 2001 r., starano się wspólnie ustalić podstawy doktrynalne reprezentowane przez oba Kościoły; przedstawić całą wspólnotę kościelną, duchownych i świeckich, jako prorocki lud Boga namaszczonego przez Ducha Prawdy; zbadać rolę, jaką poszczególni duchowni i organa kościelne w metodyzmie i Kościele katolickim odgrywają w postrzeganiu i głoszeniu prawdy Ewangelii; wyszczególnić wyzwania, z jakimi są konfrontowani obaj partnerzy w poszukiwaniu wspólnego rozumienia i ściślejszej współpracy w nauczaniu Ewangelii¹²⁹.

W Raporcie czytamy, że *wszyscy wierzący mają dar rozpoznawania, odróżniania i reagowania na prawdę Ewangelii i w ten sposób odgrywają rolę w formułowaniu i interpretacji wiary Kościoła*. Dokument podkreśla, że metodyści uznają tylko dwa sakramenty – chrzest i Komunię św. – lecz traktują niektóre sakramenty katolickie, łącznie z ordynacją i małżeństwem, jako *roztropne środki łaski*. Sugeruje, aby podobieństwa w tych kwestiach były przedmiotem dalszych rozważań. Zwraca też uwagę na różnice między obu Kościołami w kwestii autorytetu nauczającego. Dla katolików *charyzmat (dar) nieomyślnej prawdy i wiary* jest dany biskupom przez wzgląd na Kościół powszechny. Konferencje metodystyczne pełnią rolę urzędu nauczającego, lecz dla metodystów wypowiedzi doktrynalne czynione przez te konferencje nie mają charakteru wypowiedzi nieomyślnych. Raport precyzuje również różnice strukturalne w obu Kościołach, które decydują o innym umiejscowieniu autorytetu nauczającego. Metodyści pytają, dlaczego katolicy świeccy *nie mogą być włączeni bardziej formalnie do gremiów podejmujących decyzje nawet w sprawach doktryny kościelnej*. Katolicy z kolei pytają, dlaczego metodyści *nie podkreślają bardziej formalnie roli urzędu z mocy ordynacji, zwłaszcza roli biskupów i superintendentów, w sprawach dotyczących nauczania kościelnego*. Obie strony postanowiły kontynuować dotychczasowy dialog¹³⁰.

¹²⁸ *Speaking the Truth in Love: Teaching Authority among Catholics and Methodists*, tekst zamieszczony w Internecie: www.vatican.va.

¹²⁹ ENI z 15 sierpnia 2001.

¹³⁰ Tamże.

Katolicy a mennonici

Nazwa „mennonici” wywodzi się od imienia Menno Simonsa (1496-1561), który w XVI w. był przywódcą umiarkowanego nurtu ruchu anabaptystów, podkreślającego potrzebę przyjmowania chrztu w wieku świadomym. Mimo prześladowań mennonici przetrwali do czasów współczesnych. W 60 krajach na całym świecie żyje dziś ok. 850 tys. mennonitów, z tego blisko połowa w Ameryce Północnej. Według ich nauki podstawową strukturą życia religijnego jest wspólnota lokalna (zbór). Jednak od 1925 r. odbywają się co kilka lat Światowe Konferencje Mennonitów, które służą wzmocnieniu świadomości wyznaniowej. Zajmują się m.in. zagadnieniami misji i ewangelizacji, wychowania chrześcijańskiego, kształcenia teologicznego i służby dla świata.

Pierwsze kontakty między mennonitami a Kościołem Rzymskokatolickim nawiązane zostały na początku 1997 r. Wówczas to, z okazji obrad Światowej Konferencji Mennonitów w Kalkucie (Indie), kard. Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, za pośrednictwem swego wysłannika, Msgr. Johna Mutiso-Mbindy przesłał uczestnikom pozdrowienia, w których znalazło się następujące zdanie: *Jest naszą szczerą nadzieją, że dojdzie do dalszych kontaktów między Światową Konferencją Mennonitów i Kościołem katolickim*¹³¹. Mennonici zareagowali na to przesłanie pozytywnie i wkrótce rozpoczęły się przygotowania do oficjalnego dialogu.

W dniach 14-18 października 1998 odbyło się w Strasburgu (Francja) pierwsze oficjalne spotkanie między mennonitami a katolikami pod hasłem: „Ku uzdrowieniu wspomnień”. W posiedzeniu wzięło udział 7 przedstawicieli Światowej Konferencji Mennonitów pod przewodnictwem Helmuta Hardera z Kanady. Delegacji katolickiej, powołanej przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan, przewodniczył biskup Joseph Martino z Filadelfii (USA), który posiadał już doświadczenie współpracy z mennonitami na terenie swojej diecezji. Celem, jaki sobie postawiono, jest porozumienie i pojednanie. Dla jego osiągnięcia potrzebne jest lepsze zrozumienie zasad wiary głoszonych przez obu partnerów dialogu i przezwyciężenie uprzedzeń, jakie na przestrzeni stuleci wytworzyły się między mennonitami i katolikami. Podczas pierwszego spotkania zaprezentowano dwa rodzaje referatów. Pierwszy dotyczył autoprezentacji, drugi – koncentrował się na kwestiach historycznych, próbując wyjaśnić przyczyny, które w XVI stuleciu decydowały o takiej a nie innej ocenie drugiego partnera¹³².

Podczas drugiego spotkania, które odbyło się w Wenecji w dniach 12-18 października 1999 r., ponownie poświęcono sporo uwagi kontrowersyjnym problemom przeszłości. Jeden z referatów, wygłoszony przez mennonitę dr. Neala Blougha z Francji, brzmiał : ”Anabaptystyczna idea restytucji wczesnego Kościoła”.

¹³¹ IS 1997 nr 94, s. 37.

¹³² Tamże 1998 nr 99, s. 219.

Inne referaty dotyczyły współczesnej wizji Kościoła z perspektywy katolików i mennonitów¹³³.

Trzecie spotkanie odbyło się w dniach 24-30 listopada 2000 r. w Thomashof – mennonickim ośrodku konferencyjnym k. Karlsruhe (RFN). Tym razem uwagę skoncentrowano na dwóch tematach. Pierwszy dotyczył kwestii: „Czym jest Kościół pokoju?” Zainteresowanie tym zagadnieniem wzrosło ponownie w świetle faktu, że mennonici identyfikują się jako jeden z historycznych Kościołów pokoju, które odrzucają wszelką przemoc i z tego powodu są przeciwnikami służby wojskowej. Katolicy z kolei dali wyraz zainteresowaniu tym tematem w różnych tekstach, poczynając od Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II po encyklikę papieskie Jana XXIII (*Pacem in terris*) i Jana Pawła II (*Centessimus annus*). Drugi temat dotyczył wpływu, jaki na dalsze losy Kościoła miał „przełom” dokonany w IV stuleciu przez cesarza Konstantyna¹³⁴. Czwarte spotkanie było zaplanowane na listopad 2001 r.

Katolicy a baptyści

Nazwa „baptyści” była pierwotnie przezwiskiem używanym przez przeciwników, jako że chrzest wiary przez zanurzenie stanowił dla obserwatorów ich najbardziej rzucającą się w oczy cechę życia religijnego. Genezy ruchu baptystycznego szukać należy w angielskim purytanie i kongregacjonalizmie, który doprowadził w XVII w. do powstania niezależnych od Kościoła państwowego (= anglikańskiego) wspólnot. Pierwsza wspólnota baptystyczna w Anglii powstała w 1611 r., w Ameryce Północnej – w 1639 r. Autonomia wspólnot lokalnych w baptyzmie nie sprzyja tworzeniu struktur organizacyjnych wyższego szczebla. Jeśli mimo to doszło do utworzenia w 1905 r. Światowego Związku Baptystycznego, to zadecydowały o tym dwa czynniki: potrzeba potwierdzenia jedności duchowej w Chrystusie wszystkich wspólnot baptystycznych oraz powołanie misyjne. ŚZB jest też właściwym partnerem dialogów ekumenicznych na szczeblu światowym. Liczbę dorosłych ochrzczonych baptystów na świecie ocenia się na ok. 40 mln, z czego ponad 30 mln żyje w Ameryce Północnej.

Dialog katolicko-baptystyczny na szczeblu światowym odbywał się w latach 1984-1988. Główny temat sformułowano następująco: „Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie”. Ze strony katolickiej rozmowom patronował watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, ze strony baptystycznej – Światowy Związek Baptystyczny.

Rozmowy, które odbywały się corocznie w innym miejscu, przeanalizowały następujące, znaczące dla dawania wspólnego świadectwa tematy. Pierwsza

¹³³ Tamże 1999 nr 102, s. 249.

¹³⁴ IS 2000 nr 105, s. 194.

rozmowa, która odbyła się w dniach 18-21 lipca 1984 roku w Berlinie Zachodnim, skoncentrowała się na zagadnieniu: „Ewangelizacja/ewangelizowanie – posłannictwem Kościoła”. Druga, odbyta w dniach 24-30 czerwca 1985 roku w Los Angeles, poświęcona była „chrystologii” i „nawróceniu-naśladowaniu” jako aspektom „świadczenia dla Chrystusa”. Trzecia rozmowa, prowadzona od 2 do 7 czerwca 1986 roku w Nowym Jorku, zbadala kwestie eklezjologiczne ujęte w temacie: „Kościół jako koinonia (wspólnota) Ducha”. Czwarta rozmowa, od 13 do 18 lipca 1987 roku w Rzymie, była zorientowana na szczególne pytania utrudniające właściwe składanie wspólnego świadectwa chrześcijańskiego; chodziło tu o prozelityzm i ograniczenia wolności religijnej. Piąta rozmowa, od 18 do 23 lipca 1988 roku w Atlancie (Georgia, USA), próbowała zebrać w całość rezultaty dialogu.

W przedmowie do Raportu z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich, obaj współprzewodniczący, bp Bede Heather i dr Davis Shannon, stwierdzają¹³⁵: *Naszym głównym celem było wzajemne zrozumienie pewnych konwergencji i dywergencji występujących między światowymi rodzinami konfesyjnymi – baptystyczną i rzymskokatolicką. Wiązały się z tym dalsze cele: 1. przez dialog ustanowienie stosunków i utrzymanie wymiany poglądów w celu wzajemnego zrozumienia; 2. wskazanie nowych możliwości i wyjaśnienie istniejących trudności w dziedzinie dawania wspólnego świadectwa wobec współczesnej sytuacji światowej i nakazanego przez Chrystusa zwiastowania Ewangelii; 3. omówienie uprzedzeń istniejących między obu naszymi rodzinami wyznaniowymi w skali światowej.* Obaj współprzewodniczący stwierdzają dalej, że cele te zostały w dużej mierze osiągnięte i że wyniki naszych rozmów są zachętą do podejmowania podobnych wysiłków na różnych płaszczyznach życia kościelnego¹³⁶.

W części pierwszej, zatytułowanej „Rozmowy w retrospektywie”, ich uczestnicy stwierdzają, że *odkryli godny uwagi stopień zgodności poglądów (konsens) zarówno w ogólnych jak i specyficznych kwestiach. Zgodność ta dotyczyła Bożego objawienia zbawczego w Jezusie Chrystusie, konieczności osobistego związania się z Bogiem w Chrystusie, nieprzerwanego dzieła Ducha Świętego i nakazu misyjnego wynikającego z wybawiającej działalności Boga na rzecz ludzkości.* Uczestnicy rozmów przyznają, że *istniały też (...) pewne znaczące różnice w zagadnieniach ogólnych i specjalnych. Często obserwowaliśmy, że różnice pojawiają się zarówno między reprezentantami tej samej wspólnoty jak i między obu wspólnotami*¹³⁷.

Część druga, opatrzona tytułem „Wspólna deklaracja”, zastrzega na wstępie, że nie jest ona podsumowaniem poszczególnych posiedzeń. *Raczej próbuje się tutaj spojrzeć łącznie na dyskusje pięciu lat i wyrazić naszą wspólną odpowiedź na objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, jak została nam ona dana w Biblii oraz*

¹³⁵ Ten i dalsze cytaty na podstawie polskiego przekładu: *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich (1984-1988)*, SiDE 1995 nr 1, s. 55.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 56.

we wierze i praktyce każdej z naszych wspólnot¹³⁸. Potem następuje omówienie następujących zagadnień: nasze świadectwo o Chrystusie, wezwanie do nawrócenia, nasze świadectwo w Kościele, nasze świadectwo w świecie, o wspólne świadectwo (partnerzy dialogu próbują tutaj ustalić delikatną granicę między ewangelizacją a prozelityzmem, ustosunkowują się także do zagadnienia wolności religijnej).

Trzecia, ostatnia część, dotyczy dziedzin, które wymagają dalszego zbadania. Są to: autorytet i metoda teologiczna; kształt koinonii; stosunek między wiarą, chrztem a świadectwem chrześcijańskim; wyjaśnienie węzłowych pojęć (takich jak misja, ewangelizowanie lub ewangelizacja); miejsce Marii w wierze i działalności katolickiej; konkretne drogi ku wspólnemu świadectwu Ewangelii. W sprawie ostatniej kwestii stwierdza się realistycznie, że rozmowy między baptystami i katolikami nie doprowadzą w najbliższej przyszłości do pełnej wspólnoty kościelnej. Fakt ten nie powinien jednak powstrzymać przed nakreśleniem konkretnych dróg, prowadzących do złożenia wspólnego świadectwa w obecnej sytuacji. Raport przypomina, że taka współpraca jest już praktykowana w różny sposób: w przekładzie Pisma św. na języki narodowe, w edukacji teologicznej, we wspólnej trosce i zjednoczonej pomocy udzielanej ofiarom klęsk żywiołowych, w otaczaniu opieką zdrowotną ludzi najuboższych, w zaangażowaniu na rzecz praw ludzkich i wolności religijnej, w pracy na rzecz pokoju i sprawiedliwości oraz wzmocnienia rodziny. W konkluzji stwierdza: *Baptyści i katolicy mogliby jeszcze lepiej zmanifestować znaczenie wspólnego świadectwa, gdyby na tych lub innych obszarach podjęli jeszcze intensywniejsze rozmowy i działania. Do rozwiązania jest wiele kwestii o decydującym dla przetrwania ludzkości znaczeniu*¹³⁹.

Krótko po zakończeniu pierwszej fazy rozmów watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan wystąpił z propozycją do Światowego Związku Baptistycznego o kontynuowanie dialogu w ramach drugiej fazy. Strona baptystyczna nie udzieliła jednak pozytywnej odpowiedzi. W środowiskach baptystycznych raport z rozmów ze stroną katolicką spotkał się z niejednoznacznym odbiorem. W niektórych miejscach, np. w Brazylii, słychać było słowa poważnej krytyki. Szczególnie nieprzychylnie oceniono akapit dotyczący miejsca Marii w Kościele. W 1990 r. baptyści brazylijscy przedstawili swoje stanowisko w tej sprawie na Światowym Kongresie Baptistycznym w Seulu. Toteż reprezentanci ŚZB sugerowali nieoficjalnie, aby dialog zszedł raczej na płaszczyznę regionalną. Tak też się dzieje w USA, a także we Francji¹⁴⁰.

Mimo nie podjęcia drugiej fazy rozmów, istnieją regularne kontakty między Papieską Radą (kontynuatorką Sekretariatu) ds. Jedności Chrześcijan a Światowym Związkiem Baptistycznym. Dzieje się to głównie w ramach dorocznych spotkań Konferencji Sekretarzy Światowych Wspólnot Chrześcijańskich. Reprezentant Watykanu uczestniczył jako tzw. *fraternal delegate* w obradach Świato-

¹³⁸ Tamże, s. 57.

¹³⁹ Tamże, s. 69.

¹⁴⁰ *Plenary Meeting of the Pontifical Council, November 13-18, 1995, IS 1996 nr 91, s. 37 n.*

wego Kongresu Baptistycznego w Argentynie w 1995 r. W listopadzie 1996 r. nowy prezydent ŚZB, dr Nilson Fanini, złożył wizytę w Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan. Przy tej okazji przeprowadził krótką rozmowę z papieżem Janem Pawłem II podczas generalnej audiencji¹⁴¹.

Katolicy a uczniowie Chrystusa

Uczniowie Chrystusa, nazywani również Kościołem Chrystusowym, to wspólnota chrześcijańska licząca dziś ponad 2 mln wiernych, z tego przeszło połowa mieszka na terenie USA. Powstanie tej wspólnoty wiąże się przede wszystkim z nazwiskiem Thomasa Campbella (1763-1854), duchownego presbiteriańskiego, który na początku XIX w. wystąpił przeciw rozbiciu chrześcijaństwa i rzucił hasło połączenia wszystkich wyznań na gruncie Biblii. Członkowie tego Kościoła wyróżniają się zaangażowaniem ekumenicznym i społecznym.

Oficjalny dialog z katolicyzmem został zapoczątkowany w USA, w 1967 r., obejmując następujące problemy: interkomunia, małżeństwa mieszane, posługiwanie kościelne, chrzest i bierzmowanie, grzech i pokuta, pojęcie jedności¹⁴².

W 1977 r. powstała Międzynarodowa Komisja ds. Dialogu między Uczniami Chrystusa a Kościołem Rzymskokatolickim. Rozmowom na szczeblu światowym patronowali: watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Rada ds. Jedności Chrześcijan Kościoła Chrystusowego. Jako główny temat rozmów ustalono: „Apostolskość i katolickość w widzialnej jedności Kościoła”. Podczas dorocznych spotkań komisja dyskutowała nad kolejnymi podtematami tematu głównego: „Istota Kościoła i elementy jego jedności” (Indianapolis, 1977); „Chrzest – darem i wezwaniem do poszukiwania jedności” (Rzym 1978); „Wiara i tradycja w życiu Kościoła” (Annapolis, Maryland, 1979); „Dynamika jedności i podziału” (Nowy Orlean 1980). Podczas piątego posiedzenia (Ardfert, Irlandia, 1981) komisja przygotowała raport końcowy w celu przedstawienia go odpowiednim władzom kościelnym¹⁴³. Dzieli się on na siedem części: wprowadzenie, nasze współżycie, ekumenizm duchowy, chrzest, wiara i tradycja, jedność, której szukamy, spojrzenie w przyszłość. Poza elementami łączącymi obie tradycje kościelne, raport wyszczególnia istniejące różnice oraz obszary wymagające dalszego dialogu.

Druga faza rozmów rozpoczęła się w 1983 r. Jako główny temat obrano: „Kościół jako koinonia w Chrystusie”. Zorganizowano dziesięć spotkań dorocznych: w Wenecji (1983), Nashville, Tennessee (1984), Mandeville, Jamajka (1985), Cambridge, Anglia (1986), Duxbury, Massachusetts (1987), Gethsemani, Kentuc-

¹⁴¹ *Plenary of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, February 1998*, IS 1998 nr 98, s. 133n.

¹⁴² IS 1991 nr 78, s. 166n.

¹⁴³ *Apostolicity and Catholicity in the Visible Unity of the Church. Report on the International Commission for Dialogue between the Disciples of Christ and the Roman Catholic Church (1977-1981)*, w: *Growth in Agreement...*, op. cit., s. 153-166.

ky (1988), Wenecji (1989), Toronto (1990), Rzymie (1991)¹⁴⁴ i St. Louis, Missouri (1992). Podczas tych spotkań podejmowano następujące zagadnienia: Kościół jako koinonia i jej urzeczywistnianie; istota koinonii; koinonia Kościoła jako sakrament, demonstracja i komunikacja podstawowej treści wiary (np. odkupienie przez Chrystusa); Eucharystia i widzialny charakter kościelnej koinonii; kontynuacja tradycji apostołskiej w Kościele; urząd duchowny i kontynuacja tradycji apostołskiej; zaangażowanie całego Kościoła w przekaz tradycji apostołskiej; Kościół jako wspólnota w Chrystusie. Plonem drugiej fazy rozmów był raport podsumowujący wszystkie spotkania¹⁴⁵.

Trzecia faza, odbywająca się pod hasłem: „Jednostka a Kościół”, rozpoczęła się 1993 r.¹⁴⁶. Podczas kolejnych spotkań dorocznych podjęto następujące zagadnienia: urząd na mocy ordynacji a autorytet nauczający Kościoła; tematyka i autorytet soborów Kościoła; powstanie kanonu Pisma św.; urząd nauczający Kościoła; Bóg i uformowanie sumienia; sumienie i wspólnota: ukształtowanie i praktyka¹⁴⁷. Podczas spotkania w roku 2000 skupiono uwagę na ewangelizacji. Zastanawiano się nad pojęciami „misji”, „ewangelizacji” i „świadczenia” w ich relacji do nauczania i jedności Kościoła. Zwrócono uwagę na istnienie napięcia między Ewangelią a współczesną kulturą. Stwierdzono zgodnie, że Ewangelię trzeba zwiastować światu, w którym kultury lokalne i regionalne zostają wypierane przez stworzony przez media światopogląd konsumpcyjny, który propaguje nabywanie kosztowności jako klucz do pełni życia¹⁴⁸.

W roku 2002 ma być opublikowany raport podsumowujący trzecią fazę dialogu.

Katolicy a zielonoświątkowcy

Ruch charyzmatyczny, zwany także ruchem zielonoświątkowym lub pentekostalnym (od słowa greckiego *pentekoste* oznaczającego *pięćdziesiąty dzień* po Wielkanocy, tj. zesłanie Ducha Świętego, Zielone Świątki) jest przejawem entuzjastycznego chrześcijaństwa, które jego zwolennicy wiążą z działaniem trzeciej osoby Trójcy Świętej – Ducha Świętego. Pentekostalizm zrodził się na początku XX wieku w Stanach Zjednoczonych. Wspólnoty zielonoświątkowe cechuje duży pluralizm w sprawach wiary. Wspólne jest im przekonanie, że pełnię egzystencji chrześcijańskiej osiąga się dopiero po doznany przeżyciu chrztu Duchem Świętym, natomiast życie wspólnoty lokalnej osiąga pełnię dopiero wówczas, gdy dają znać o sobie znaki chrztu w Duchu Świętym (dary Ducha), takie jak prorocstwo, glosolalia (mówienie językami) tłumaczenie języków, uzdrawianie chorych

¹⁴⁴ Z okazji posiedzenia w Rzymie członków Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu przyjął na prywatnej audiencji papież Jan Paweł II, por. IS 1992 nr 80, s. 10n. i 36.

¹⁴⁵ *The Church as Communion in Christ. Report of the Second Phase of the International Disciples of Christ/Roman Catholic Dialogue, 1983-1992*, w: *Growth in Agreement II...*, op. cit., s. 386-398.

¹⁴⁶ IS 1996 nr 91, s. 41.

¹⁴⁷ IS 1998 nr 98, s. 135n; 1999 nr 102, s. 246.

¹⁴⁸ IS 2000 nr 104, s. 145n.

przez modlitwę wiary. Pentekostalizm jest współcześnie najbardziej dynamicznie rozwijającą się wspólnotą chrześcijańską, liczbę członków ocenia się na ponad 100 milionów.

Oficjalny dialog katolicko-zielonoświątkowy poprzedziły kontakty między przedstawicielami pentekostalizmu oraz watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, które miały miejsce w 1969 i 1970 r. Dwa wstępne spotkania teologów katolickich i zielonoświątkowych zainicjowali: David du Plessis – przywódca pentekostalizmu międzynarodowego i Kilian McDonnell OSB – dyrektor Instytutu Badań Ekumenicznych i Kulturowych w Collegeville (USA). Były one okazją do wzajemnego poznania i rozpoczęcia konkretnych dyskusji teologicznych.

W 1971 r. zawiązał się komitet kierowniczy, obejmujący przedstawicieli obu stron, który opracował zestaw tematów przeznaczonych do przedyskutowania w ciągu najbliższych pięciu lat. Tak rozpoczęła się pierwsza faza oficjalnego dialogu doktrynalnego między reprezentantami Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan z jednej strony, a przywódcami niektórych Kościołów zielonoświątkowych oraz członkami ruchu charyzmatycznego działającego w ramach Kościołów protestanckich i anglikańskich – z drugiej. Podczas spotkań w Zurychu (1972), Rzymie (1973), Schloss-Craheim, RFN (1974), Wenecji (1975) i Rzymie (1976) przedyskutowano następujące zagadnienia: chrzest w Duchu Świętym, inicjacja chrześcijańska i charyzmaty, Pismo św. i tradycja, osoba ludzka i dary Ducha. Na zakończenie opracowano listę tematów, które uznano za konieczne do zbadania. Owocem tych międzynarodowych, oficjalnych rozmów był Raport końcowy¹⁴⁹.

Zawarta w Raporcie końcowym z pierwszej fazy dialogu katolicko-zielonoświątkowego lista tematów do dalszych dyskusji stała się punktem wyjścia drugiej fazy rozmów. Tym razem w spotkaniach uczestniczyli tylko przedstawiciele Kościoła katolickiego i reprezentanci klasycznych Kościołów zielonoświątkowych, zrezygnowano natomiast z dalszego udziału przedstawicieli ruchów charyzmatycznych, którzy uczestniczyli w rozmowach pierwszej fazy. Uwagę skupiono na następujących tematach: dar języków, wiara i doświadczenie religijne, Pismo św. i tradycja, egzegeza Pisma św., wiara i wiedza, posługa uzdrawiania w Kościele, tradycja i tradycje, mariologia (macierzyństwo Marii, kult maryjny, wstawiennictwo Matki Bożej, dziewictwo Marii, niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Marii), posługiwanie w Kościele (święcenia kapłańskie, sukcesja apostołska).

Podobnie jak poprzednio wyniki dyskusji zebrano w Raporcie końcowym¹⁵⁰. Zawiera on uzgodnienia wypracowane podczas pięciu spotkań doroczných, które

¹⁴⁹ *Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity of the Roman Catholic Church and Leaders of Some Pentecostal Churches and Participants in the Charismatic Movement within Protestant and Anglican Churches (1976)*, w: *Growth in Agreement II...*, op. cit., s. 713-720.

¹⁵⁰ *Final Report of the Dialogue between the Secretariat for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostals (1977-1982)*, tamże, s. 721-734.

odbyły się w Rzymie (1977 i 1979), Wenecji (1980), Wiedniu (1981) i Collegeville, USA ((1982); w 1978 r. nie było spotkania z powodu śmierci papieża Pawła VI.

Po trzyletniej przerwie rozpoczęła się trzecia faza dialogu katolicko-zielonoświątkowego. Tym razem podczas kolejnych spotkań przedyskutowano następujące tematy: koinonia, łączność duchowa świętych (Riano, Włochy, 1985); Duch Święty i nowotestamentowa wizja koinonii (Sierra Madre, USA, 1986); koinonia, Kościół i sakramenty (Wenecja, 1987); koinonia i chrzest (Emmetten, Szwajcaria, 1988). Uzgodnione stanowisko między stroną katolicką i zielonoświątkową wobec powyższych zagadnień zawiera dokument końcowy opracowany na ostatnim spotkaniu, które odbyło się w Rzymie (1989). Jest to „Raport z trzeciego pięcioletniego dialogu między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a niektórymi klasycznymi Kościołami i przywódcami zielonoświątkowymi, 1985-1989”. Tekst ten nosi podtytuł „Perspektywy koinonii”¹⁵¹. Uzgodnienia doktrynalne wypracowane w trzeciej fazie dialogu zostały usystematyzowane w pięciu grupach tematycznych: koinonia i Słowo Boże; Duch Święty i nowotestamentowa wizja koinonii; koinonia i chrzest; koinonia w życiu Kościoła; koinonia i wspólnota świętych¹⁵².

Czwarta faza dialogu, zapoczątkowana w 1990 r., trwała osiem lat i była poświęcona trzem istotnym dla stosunków katolicko-zielonoświątkowych zagadnieniom: ewangelizacji, prozelityzmowi i wspólnemu świadectwu. Podczas dorocznych spotkań zajmowano się następującymi kwestiami: znaczenie misji i ewangelizacji (Emmetten, Szwajcaria, 1990); biblijna i dogmatyczna podstawa ewangelizacji (Wenecja, 1991); ewangelizacja i kultura (Rocca di Papa, 1992); ewangelizacja i sprawiedliwość społeczna (Paryż, 1993); ewangelizacja/ewangelizowanie, wspólne świadectwo i prozelityzm (Kappel am Albis, Szwajcaria, 1994); wspólne świadectwo (Brixen/Bressanone, Włochy, 1995)¹⁵³. Członkowie komisji spotkali się potem jeszcze dwukrotnie (Brixen/Bressanone, 1996; Rzym, 1997) w celu opracowania Raportu końcowego¹⁵⁴.

Raport stwierdza, że w wielu miejscach Ameryki Łacińskiej i gdzie indziej istnieją zauważalne napięcia między obu wspólnotami. Ich stosunki są często obciążone fałszywymi wyobrażeniami, zarzutami prozelityzmu, a nawet aktami przemocy. Członkowie grupy dialogowej wyrazili nadzieję, że dzięki tym spotkaniom możliwa będzie poprawa wzajemnych stosunków. W ich przekonaniu *prozelityzm istnieje w dużej mierze dlatego, ponieważ zielonoświątkowcy i katolicy nie mają*

¹⁵¹ *Perspectives on Koinonia. Report from the Third Quinquennium of the Dialogue between the Pontifical Council for Promoting Christian Unity and Some Classical Pentecostal Churches and leaders (1985-1989)*, tamże, s. 735-752.

¹⁵² *Plenary Meeting of the Pontifical Council: Presentation of the Work*, IS 1991 nr 78, s. 167n.

¹⁵³ *Plenary Meeting of the Pontifical Council, November 13-18, 1995: Presentation of the Work*, IS 1996 nr 91, s. 42-44.

¹⁵⁴ *Evangelization, Proselytism and Common Witness. The Report from the Fourth Phase of the International Dialogue 1990 between the Roman Catholic Church and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders*, w: *Growth in Agreement II...*, op. cit., s. 753-779. Tekst ten ukazał się najpierw w IS 1998 nr 97, s. 38-56. W tym samym zeszycie (s. 57-61) zamieszczone zostały refleksje nad Raportem Thomasa F. Stransky'ego, rektora Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies w Jerozolimie.

wspólnego rozumienia Kościoła. Przykładowo, nie ma między nimi zgody co do relacji między Kościołem z jednej strony, a chrztem jako wyrazem żywej wiary z drugiej (nr 69). Partnerzy dialogu dochodzą do wniosku, że dla jednych i drugich prozelityzm jest działalnością nieetyczną przejawiającą się w różnych formach (nr 93). Jednocześnie podkreślają, że prozelityzm trzeba wyraźnie odróżnić od uprawnionego aktu przekonującej prezentacji Ewangelii (nr 94). Zwracają też uwagę, że trosce o wolność religijną towarzyszyć winna taka sama troska o jedność chrześcijańską.

Piąta faza międzynarodowego dialogu rzymskokatolicko-zielonoświątkowego rozpoczęła się posiedzeniem, które odbyło się w Bolton (Ontario, Kanada) w dniach 23-30 czerwca 1998 roku. Temat główny ujęto następująco: „Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym”. W referatach i dyskusjach uwagę skoncentrowano na procesie, w którym osoba staje się chrześcijaninem. Poważna kwestia, jaka się wyłoniła, miała do czynienia z rozumieniem terminu „chrzest w Duchu Świętym”. Katolicy utożsamiają go w szerokim sensie z łaską przekazywaną przez Boga w rytach inicjacji chrześcijańskiej, tj. w chrzcie, Eucharystii i bierzmowaniu. Natomiast wielu zielonoświątkowców uważa, że chrzest w Duchu Świętym odnosi się do doświadczenia różnego od nawrócenia, doświadczenia, które daje moc do składania świadectwa o Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu. Ustalono, że różnymi aspektami tego samego zagadnienia zajmą się dalsze sesje dialogu¹⁵⁵.

Drugie spotkanie piątej fazy dialogu odbyło się w Wenecji w dniach od 23-30 lipca 1999 r. Tym razem główną uwagę skupiono na zagadnieniu: „Wiara i inicjacja chrześcijańska: perspektywy biblijne i patrystyczne”. W dyskusji, jaka nastąpiła po wysłuchaniu referatów przedstawicieli obu stron, poruszono takie sprawy, jak rozumienie roli i obecności Ducha Świętego, implikacje wolności Ducha Świętego jak również wolnej woli istot ludzkich, znaczenie chrztu z wody i chrztu Duchem Świętym w procesie inicjacji chrześcijańskiej¹⁵⁶.

Podczas trzeciego spotkania, które odbyło się w Wiedniu w dniach 7-14 lipca 2000 r., zajęto się kwestią: „Konwersja a inicjacja chrześcijańska: perspektywy biblijne i patrystyczne”. W oparciu o wysłuchane referaty dyskutowano nad kwestią konwersji w ramach procesu stawania się chrześcijaninem. Katolicka prezentacja skupiła się szczególnie na rycie chrześcijańskiej inicjacji dorosłych, upowszechnionym po II Soborze Watykańskim. Tekst zielonoświątkowy dotyczył różnorodności doświadczeń konwersji w perspektywie biblijnej. Jedni i drudzy stwierdzili zgodnie, że dla obu tradycji konwersja jest podstawowym elementem życia chrześcijańskiego, i że jej ostatecznym celem jest naśladowanie Chrystusa¹⁵⁷.

¹⁵⁵ IS 1998 nr 98, s. 161.

¹⁵⁶ IS 1999 nr 102, s. 246n.

¹⁵⁷ IS 2000 nr 104, s. 147.

MIROŚLAW PATALON

RICHARD NIEBUHR I JEGO WIZJA KOŚCIOŁA

W roku 1996 wydano polskie tłumaczenie jednej z najbardziej znanych książek H. Richarda Niebuhra *Chrystus a kultura*¹, a wcześniej w miesięczniku „Znak” ukazał się jego artykuł *O naturze wiary*². Poza tymi tekstami brat słynnego Reinholda jest w Polsce niemal nieznany, a tymczasem w literaturze angielskojęzycznej od lat toczy się dyskusja na temat wpływu jego myśli (szczególnie w zakresie panenteistycznego ujmowania rzeczywistości) na kształtowanie się koncepcji postmodernistycznych we współczesnej teologii. Zarówno poglądy Niebuhra na temat natury Kościoła, jak i jego osobista postawa miały również wielki wpływ na rozwój ekumenicznego i międzyreligijnego dialogu w drugiej połowie XX wieku.

Helmut Richard Niebuhr urodził się 3 września 1894 roku w Wright City w stanie Missouri. Jego ojciec Gustav opuścił Niemcy mając 17 lat. Po przyjeździe do Ameryki był pastorem luterańskim (German Evangelical Synod of North America). W parafii, w której pracował poznał swoją przyszłą żonę Lydię, córkę swojego bezpośredniego przełożonego. Niebuhrowie mieli trzech synów i jedną córkę. Hulda była wieloletnim profesorem pedagogiki religijnej w McCormick Theological Seminary w Chicago, a najbardziej znany z braci Reinhold – profesorem teologii praktycznej w Union Theological Seminary w Nowym Jorku.

Autor znakomitej biografii H. Richarda Niebuhra – Lonnie D. Kliever zauważa, że jego pochodzenie jest wręcz symboliczne dla późniejszych poglądów i wpływu, jaki wywarł on na społeczeństwo amerykańskie. Urodzony w Stanach Zjednoczonych w domu emigrantów z Niemiec, wyrósł w starej kulturze, ale

¹ H. Richard Niebuhr, *Chrystus a kultura*, przekład Andrzej Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

² H. Richard Niebuhr, *O naturze wiary*, tłum. Anna Gowin, „Znak” 1994, nr 1 (464), s. 5-12.

stosowanej już pragmatycznie. Zawsze łączył pietystyczną pobożność z solidnością wykształcenia, teologiczną wolność z ewangelicznymi podstawami, duszpasterską troskę z twórczą krytyką zarówno w pracy kościelnej, jak i uniwersyteckiej, do końca pozostał myślicielem biblijnym, choć jednocześnie awangardowym, protestanckim i ekumenicznie otwartym, obywatelem Ameryki, ale i świata³.

Gustav i Lydia dbali o edukację religijną swoich dzieci, którym codziennie czytali Biblię w językach oryginalnych. W tamtym czasie szczególną popularnością w rodzinie Niebuhrów cieszyła się teologia Adolfa von Harnacka. W roku 1908 Helmut Richard Niebuhr wstąpił do Elmhurst College niedaleko Chicago, który ukończył w 1912 roku z tytułem licencjata. Następnie podjął trzyletnie studia teologiczne w Eden Theological Seminary niedaleko St. Louis, po czym przeniósł się do Lincoln w stanie Illinois do pracy w redakcji lokalnego dziennika. Tam właśnie spotkał swoją przyszłą żonę Florence Marie Mittendorf, którą poślubił w roku 1920.

W roku 1916 Niebuhr został ordynowany na pastora w Walnut Park Evangelical Church w St. Louis. W tym samym czasie kontynuował studia w Washington University w St. Louis, gdzie po dwóch latach uzyskał tytuł magistra historii. W roku 1919 Niebuhr został nauczycielem teologii i etyki w swojej macierzystej szkole – Eden Theological Seminary. W 1921 roku w czasie krótkiego pobytu w Chicago poznał George'a Herberta Mead'a, którego poglądy wywarły znaczny wpływ na młodego teologa.

Pracując później jako pastor w Clinton w stanie Connecticut, Niebuhr nieustannie pogłębiał swoje wykształcenie w Yale Divinity School, uzyskując tam w roku 1924 stopień doktora. Promotorem jego dysertacji pod tytułem *Ernst Troeltsch's Philosophy of Religion* był profesor D.C. Macintosh. Od tamtej pory to właśnie teologia Troeltscha i etyka Macintosha wyznaczały główne kierunki rozwoju Niebuhra. Wkrótce po obronie doktoratu Niebuhr objął stanowisko rektora Elmhurst College, po czym w roku 1927 został ponownie wykładowcą w Eden Theological Seminary. W czasie kiedy był on prezydentem Elmhurst College, szkoła ta uzyskała pełną akredytację naukową i znacznie poprawiła swoją sytuację finansową. Wcześniej Niebuhr jako pastor Walnut Park Evangelical Church odegrał też znaczącą rolę w negocjacjach zjednoczeniowych prowadzonych przez jego denominację z Kościołem reformowanym. Połączenie to nastąpiło w roku 1934, tworząc Evangelical and Reformed Church, który z kolei w 1957 roku stał się częścią Zjednoczonego Kościoła Chrystusowego (United Church of Christ). Przekonanie, że przed Bogiem nie może być żadnego podziału, legło u podstaw ekumenicznego zaangażowania Niebuhra. W 1929 roku opublikował swoją pierwszą książkę *The Social Sources of Denominationalism*, w której zawarł głęboką krytykę podziałów rasowych w Kościele i wzywał do jedności chrześcijan, podkreślając powszechny charakter Kościoła⁴.

³ Lonnie D. Kliever, *H. Richard Niebuhr*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, Massachusetts 1977, s. 19.

⁴ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, Meridian Books, New York 1957, s. 280-281.

W 1930 roku Niebuhr przez kilka miesięcy przebywał w Europie, spotykając się z Karlem Barthem i Paulem Tillichem, czego efektem było m. in. przetłumaczenie książki Tillicha *Die Religiöse Lage der Gegenwart* z 1926 roku, które ukazało się w 1932 roku pod tytułem *The Religious Situation*. W tym okresie (w sierpniu 1930 roku) Niebuhr odbył miesięczną podróż do Związku Sowieckiego. Przyczyniła się ona do wzmocnienia jego zapoczątkowanych młodzieńczą fascynacją teologią Rauschenbuscha przekonań o konieczności praktycznego zastosowania wiary chrześcijańskiej.

Już wcześniej sympatyzował Niebuhr z partią socjalistyczną w USA (Third Party), będąc świadomym związków filozofii socjalistycznej z postulatami radykalnego chrześcijaństwa i postrzegając Jezusa jako rewolucjonistę, a Kościół jako rewolucyjną społeczność w przedrewolucyjnym społeczeństwie⁵. Później tak radykalne słownictwo znika już z pism Niebuhra, a pojęcie rewolucji zostaje zastąpione pojęciem ciągłej *metanoi* (szczególnie w *The Meaning of Revelation*). Niebuhra z Marksem łączyło w tamtym okresie także przekonanie, że proces historyczny zmierza w kierunku dobrego końca⁶. Pamiętać należy, że był to czas kryzysu ekonomicznego, napięć rasowych oraz walki o prawa kobiet. Sprzeciw wobec braku społecznej jedności był punktem wyjścia dla niebuhrowskiej koncepcji uniwersalistycznego Kościoła. Nie zadowalały go propozycje ani teologii liberalnej, ani teologii kryzysu. Pisał o tym szeroko w *The Social Sources of Denominationalism*.⁷ W ten nurt walki o jedność i zniesienie podziałów wpisał się później Martin Luther King.

Po powrocie do Ameryki Niebuhr przeniósł się w roku 1931 z Eden do New Haven, obejmując posadę profesora etyki w Yale Divinity School. Jeden z jego studentów wspominał, że był on lubianym przez swoich studentów wykładowcą, spędzał z nimi wiele czasu na prywatnych rozmowach, posiadał ciepłą i otwartą osobowość. Z drugiej strony był nauczycielem bardzo wymagającym, a egzaminy u niego były ciężkie do zdania⁸. Na początku lat 30-tych Niebuhr oddał się dogłębnym studiom historycznym, których efektem była interpretacja kultury i państwowości amerykańskiej, wyrażona opublikowanym w roku 1937 dziełem *The Kingdom of God in America*. Według niego, chrześcijaństwo na początku XX wieku zastygło w formę ewangelikalnego fundamentalizmu z jednej strony i liberalnego humanizmu z drugiej. Choć początki i teoretyczne założenia amerykańskiego systemu religijno-państwowego były właściwe, to obecnie potrzebna jest zmiana, ponieważ chrześcijaństwu brakuje zarówno ludzkiego ciepła, jak i świeżości życia⁹.

⁵ Por. H. Richard Niebuhr, *The Church Against the World*, Clark and Co., Chicago 1935.

⁶ Por. Jürgen Moltmann, *The Revolution of Freedom: The Christian and Marxist Struggle*, [w:] Thomas W. Ogletree, ed., *Openings for Marxist-Christian Dialogue*, ABINGDON PRESS, Nashville 1968, s. 47-71.

⁷ H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, dz. cyt., s. 275nn.

⁸ Liston Pope, *H. Richard Niebuhr: A Personal Appreciation*, dz. cyt., s. 1-2.

⁹ H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Harper & Row, New York-Hagerstown-San Francisco-London 1959, s. 51 nn.

Niebuhr najbardziej znany jest ze swoich rozważań na temat związku Kościoła z kulturą. Początkowo postulował wycofanie się Kościoła z kultury, o czym świadczy jego artykuł *Back to Benedict*¹⁰, krytycznie oceniający powiązania chrześcijaństwa z kapitalistycznym systemem Ameryki. Jego zdaniem, to zbyt silne powiązanie legło u podstaw podziału chrześcijaństwa na konkurujące ze sobą denominacje. Należy wobec tego wycofać się ze świata, by na nowo odnaleźć istotę powołania Kościoła. W ten sposób Niebuhr pożegnał się z mrzonką o Królestwie Bożym na ziemi, ale bynajmniej nie oznaczało to wyzbycia się odpowiedzialności za ziemię. Rozczarowanie wielością wyznań wzmocniło jego sympatię i zaangażowanie się w ruch ekumeniczny, który przeżywał swój rozkwit po pierwszej wojnie światowej. Wierzył, że wyzbycie się partykularnych dążeń poszczególnych wyznań jest warunkiem i jednocześnie znakiem prawdziwego zerwania ze światem i duchowej odnowy Kościoła. Stawiając jedynie Boga ponad wszystko, poszczególne denominacje mogą zjednoczyć się w Boży Kościół.

Niebuhr nie postrzegał instytucji kościelnej jako czegoś wyjątkowego wobec innych ludzkich instytucji. Przestrzegał raczej przed utożsamianiem Kościoła z Królestwem Bożym. Bóg działa nie tylko poprzez Kościół i w Kościele, jednak tylko w Kościele mamy do czynienia z odpowiedzialnością bezpośrednio wobec Boga. Dlatego Kościół spełnia szczególną funkcję, ale nie ma szczególnego charakteru¹¹. H. Richard Niebuhr, w przeciwieństwie do swojego brata Reinholda, nie poświęcał szczególnej uwagi odrodzeniu kultury, skupiał się raczej na odnowie Kościoła i przede wszystkim członków Kościoła wzywał do przyjęcia postawy odpowiedzialności. Kościół spełnia swoją rolę, jeśli zorientowany jest wokół przeciwstawnych sobie biegunów i pozostaje w ciągłym dialektycznym rozwoju. Niebuhr wyróżnił sześć takich sfer napięcia¹²:

– Kościół jako przedmiot i podmiot, tzn., że nie jest on tożsamy z Bogiem, ani nawet z Królestwem Bożym, które jest czymś więcej niż Kościół. Bóg może się objawić i objawia się poza Kościołem. Z drugiej jednak strony, to właśnie w chrześcijaństwie Bóg dokonuje objawienia swojego dzieła odkupienia, dlatego też chrześcijanie odpowiedzialni są przed światem za twórczą prezentację tego objawienia.

– Kościół jako społeczność i instytucja.

– Kościół jest jeden (jest jednością) i jednocześnie różnorodny, dlatego różne denominacje potrzebują wspólnoty i wzajemnego błogosławieństwa, a nie konkurencji, oskarżeń i zwalczania się.

– Kościół jako społeczność lokalna i powszechna. Nie może być rozumiany jedynie jako mistyczne ciało Chrystusa, ponieważ radykalna wiara zawsze będzie miała wymiar lokalny, tzn. historyczny i społeczny.

¹⁰ H. Richard Niebuhr, *Back to Benedict*, „The Christian Century” 1925, nr 42, s. 860-861.

¹¹ H. Richard Niebuhr, *The Purpose of the Church and Its Ministry*, Harper & Brothers, New York 1956, s. 17-19.

¹² Tamże, s. 19-27.

– Kościół jest jednocześnie protestancki i katolicki, tzn. że konieczne jest współlistnienie zasad ikonoklazmu i wcielenia, Boga niewidzialnego i narodzonego. Tylko utrzymanie tego napięcia może sprawić, że Boga nie będzie się utożsamiać z żadną formą, ale też forma jako taka nie zostanie odrzucona, lecz ciągle dostosowywana do nowych potrzeb.

– Kościół jest jednocześnie w świecie i poza światem. Niebuhr zrywa z prostym podziałem na sacrum i profanum. Świeckość może istnieć w Kościele, a świętość w świecie. Świat to społeczność skupiona na rzeczach skończonych, a Kościół, to społeczność skupiona na Nieskończonym.

Powyższe napięcia wynikają z triadycznego usytuowania Kościoła, który jednocześnie jest vis-a-vis Boga i świata. Kościół jest odpowiedzialny przed Bogiem za świat i dlatego znajduje się w stanie ciągłej przemiany, nieustannej rewolucji¹³. Niebuhr nawiązuje do heglowskiej zasady dialektycznego rozwoju i podobnie jak Marks wzywa do reakcji na społeczną niesprawiedliwość¹⁴. Nie oznacza to jednak akceptacji dla komunizmu, szczególnie w sowieckim wydaniu, który Niebuhr poddawał krytyce.

Kościół zostaje wezwany do trojkiej posługi:

- apostołskiej – ogłaszanie wyzwolenia, zbawienia;
- duszpasterskiej – praktyczna troska o bliźnich;
- pionierskiej – praktyczny przykład społecznej odpowiedzialności.

Wzywając chrześcijan do społecznej odpowiedzialności, Niebuhr przełamuje protestancki indywidualizm, którego skutkiem jest wzajemne wyobcowanie się jednostek. W tym sensie zrywa z egzystencjalnym przekonaniem o ludzkiej samotności. Chrześcijaństwo to nie przede wszystkim indywidualna relacja z Bogiem, lecz także życie społeczne i społeczna odpowiedzialność. Podstawową cechą Kościoła jest katolickość. Niebuhr nie szuka, ani nie tworzy jednej prawdziwej i ekskluzywnej teologii, lecz stara się pokazać wartość komplementarności różnych opcji i łączy pozostające w pozornej sprzeczności wątki. Kościół to dla niego nie jedna wybrana – ta prawdziwa denominacja. Podstawowym kryterium prawdziwości Kościoła nie jest jego teologiczna poprawność, ponieważ w teologii mogą być i są różne podejścia, lecz radykalny teocentryzm. Właśnie teocentryzm, relatywizm i konwersjonizm uznać należy za zasadnicze cechy teologicznej myśli Niebuhra¹⁵. Teocentryzm oznacza pełne podporządkowanie się temu, co czyni Bóg, nawet jeśli nie pokrywa się to z naszymi oczekiwaniami. To właśnie sprawia, że niebuhrowski relatywizm nie przeradza się w sceptycyzm czy subiektywizm, lecz zawsze przybiera formę odpowiedzialności za świat.

W roku 1934 Niebuhr doświadczył osobistego rozczarowania sytuacją moralną społeczeństwa i Kościoła. Jedyłą nadzieję znalazł on w radykalnej wierze i

¹³ H. Richard Niebuhr, *The Responsibility of the Church for Society*, [w:] Kenneth Scott Latourette, ed., *The Gospel, the Church and the World*, Harper & Bros., New York-London 1946, s. 111-133.

¹⁴ H. Richard Niebuhr, *The Grace of Doing Nothing*, "The Christian Century" 1932, nr 49, s. 378-390; Tegoż *The Irreligion of Communist and Capitalist*, "The Christian Century" 1930, nr 47, s. 1306-1307.

¹⁵ Por. Lonnie D. Kliever, *H. Richard Niebuhr*, dz. cyt., s. 167.

zaufaniu Stwórcy oraz w przekonaniu o absolutnej Bożej suwerenności¹⁶. Glen Stassen – znawca twórczości Niebuhra uważa, że na ten stan mógł mieć wpływ fakt, że był on ojcem upośledzonego dziecka¹⁷. Sam Niebuhr pisał o tym w *Faith on Earth*¹⁸. W *The Kingdom of God in America* Niebuhr szukał odpowiedzi na pytanie, kiedy w historii Kościoła był rzeczywiście przebudzony i realnie wpływał na społeczeństwo. Wyróżnił trzy cechy charakterystyczne takiego Kościoła:

- wiara w absolutną Bożą suwerenność;
- wiara w Boga żywego i wciąż aktywnego w historii (stąd idea ciągłej *meta-noi*);
- Boża wola jest poznana w konkretnych strukturach i przeżywanej treści, z zastrzeżeniem jednak, że owa konkretność – nie ulega uniwersalizacji, lecz jest postrzegana jednostkowo i czasowo¹⁹.

W roku 1941 ukazała się książka Niebuhra *The Meaning of Revelation*, w której autor szeroko prezentował swoją główną tezę o potrzebie ciągłej twórczej recepcji chrześcijaństwa w zmieniającym się społeczeństwie. W roku 1944 Niebuhr przeżył kolejny głęboki wewnętrzny kryzys związany niewątpliwie z ogólną sytuacją polityczną na świecie. Depresja była na tyle poważna, że konieczna okazała się hospitalizacja.

Niebuhr był pacyfistą. Po najeździe Japończyków na Chiny opublikował artykuł pt. *The Grace of Doing Nothing*²⁰, w którym wzywał do ufności Bogu i oczekiwania na Jego działanie. Jego brat – Reinhold, choć wcześniej podzielał jego pacyfistyczne poglądy, wobec coraz bardziej skomplikowanej sytuacji politycznej na świecie wzywał do czynnego zaangażowania się chrześcijan²¹. Później wojnę Niebuhr postrzegał jako sąd i dopust Boży nad narodami, Kościołami i całą ludzkością. Ludzie zbierają to, co zasadzili²². W takim ujęciu każda postawa wobec wojny zawierała będzie negatywne elementy: pacyfistyczna – bo godzi się na zło, patriotyczna – bo ponad Boga stawia obronę narodu lub demokracji. W każdym indywidualnym i społecznym konflikcie nie ma zwycięzców i pokonanych, dlatego w swojej bezsilności człowiek musi ufać Bogu. Niebuhr nazywa wojny

¹⁶ Por. Sidney E. Ahlstrom, *H. Richard Niebuhr's Place in American Thought*, „Christianity and Crisis” 1963, nr 23, s. 215.

¹⁷ Glen Stassen, *A New Vision*, [w:] *Authentic Transformation*, praca zbiorowa, ABINGDON PRESS, Nashville 1996, s. 193.

¹⁸ H. Richard Niebuhr, *Faith on Earth*, zbiór esejów wydany przez Richarda R. Niebuhra, Yale University Press, New Haven-London 1989, s. 66nn.

¹⁹ Według Stassena jest to najpoważniejszy brak w koncepcji Niebuhra, mający swe źródło przede wszystkim w jego sprzeciwie wobec ekskluzywnego bartiańskiego chrystocentryzmu. Drugą przyczyną była przyjęta przez Niebuhra definicja bałwochwalstwa polegająca na zdystansowaniu czegokolwiek wobec Boga, którego nazywał Jedynym pośród wielu. Jeśli cokolwiek z tej wielości przybliżało się do Boga, równoznaczne było to z bałwochwalstwem. Podobnie Kant definiował prawdę, jako coś uniwersalnego i totalnego, przeciwstawiając się nazywaniu jednostkowych odkryć prawdziwymi. Por. Glen H. Stassen, *Concrete Christological Norms for Transformation*, [w:] *Authentic Transformation*, dz. cyt., s. 134, 174. Por. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, dz. cyt., s. xiv-xv, 51.

²⁰ „The Christian Century” 1932, nr 49, s. 378-380.

²¹ Reinhold Niebuhr, *Must We Do Nothing?*, „The Christian Century” 1932, nr 49, s. 415-417.

²² H. Richard Niebuhr, *War as the Judgment of God*, „The Christian Century” 1942, nr 59, s. 630.

ukrzyżowaniami, podczas których w niezrozumiały sposób miesza się sprawiedliwość z niesprawiedliwością. Ale Niebuhrowskie oczekiwanie wcale nie oznaczało bierności.

Pełnię swoich poglądów na ten temat wyraził Niebuhr w dziele *The Kingdom of God in America*, w którym prezentował swoją tezę o konstruktywnym protestantyzmie, który nie poddaje się kulturze, lecz na tę kulturę wpływa. Tam też Niebuhr poddaje analizie samo pojęcie prawdziwego Kościoła, który rozumie nie jako instytucję, lecz społeczność wszystkich tych, którzy szukają i służą jedyne- mu Bogu. Jak wspomniano wcześniej, instytucje kościelne Niebuhr postrzega pozytywnie, lecz nie utożsamia ich z Kościołem i ogranicza ich rolę do rzędu innych pożytecznych ludzkich instytucji. Relacja pomiędzy suwerennym Bogiem objawionym w Chrystusie a grzesznym światem przemienionym przez Chrystusa wymaga współlistnienia uwielbienia dla Boga i praktycznego działania każdego poszczególnego członka Kościoła. Co więcej – tylko Bóg jest w stanie dokonać tej syntezy²³.

Niebuhr przestał oczekiwać doskonałości ziemskiego Kościoła – instytucji, bo przecież jest on tylko częścią ludzkiej kultury, która ulega ciągłym zmianom. *Odpowiedzią na Boże działanie ma być nie tyle religia, ile Kościół. Chrześcijańska religia jest nieporozumieniem, nie o to chodziło naszym poprzednikom w wierze. Owszem, Kościół przejawia pewne religijne cechy, ma jakąś liturgię i idee, jednak jest dalece bardziej inkluzywny niż jakiegokolwiek religijne stowarzyszenie. Czym wobec tego jest to Ciało Chrystusa, to „Civitas Dei”, ten nowy lud? Podobny jest do innej wyjątkowej społeczności – do Izraela, lecz nie tego religijnego, politycznego albo rasowego. Kościół ciągle poddany jest pokusie stania się instytucją religijną, jego członkowie nieustannie tworzą denominacje, stowarzyszenia, sekty wraz z koniecznymi ekonomicznymi i politycznymi instalacjami. Szukają „Syjonu”, który przecież nie może być tożsamy z jakąkolwiek częścią ziemskiej rzeczywistości. Poszukujący są w drodze, bo Kościół to społeczność pielgrzymująca, która z jednej strony nie pasuje do tego świata, a z drugiej czuje się w nim jak w domu Ojca*²⁴.

Niebuhr podkreślał pionierską odpowiedzialność Kościoła, który jest wyjątkowy nie ze względu na swoją strukturę, lecz z powodu swojego przeznaczenia. Podobnie Izrael jest narodem wybranym nie z powodu swojej genetycznej wyjątkowości, lecz aby wobec świata być świadectwem Jedyne- go Boga. *Kościół sły- szy Boże Słowo, rozróżnia Boże sądy, ma wizję zmartwychwstania. Pozostając w ciągłej relacji z Bogiem prowadzi społeczeństwo i jest za nie przed Bogiem odpowiedzialny*²⁵. Takie inkluzywne postrzeganie Kościoła krytykowane było szczególnie przez teologów o kalwińskiej proweniencji. D.M. Yeager zarzuca Niebuh-

²³ H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, dz. cyt., s. xiii-xvi.

²⁴ H. Richard Niebuhr, *The Gift of the Catholic Vision*, „Theology Today” 1948, nr 4, s. 507. Poglądy Niebuhra w tym względzie zbiczne są z poglądami Dietricha Bonhoeffera. Por. Bogusław Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1996, s. 43-56.

²⁵ H. Richard Niebuhr, *The Responsibility of the Church for Society*, dz. cyt., s. 233.

rowi zbyt nie rozmycie jego koncepcji Kościoła, a wizję ekumenicznego współistnienia i komplementarności chrześcijańskich wyznań za dziwną i gaszącą ideę zdrowej rywalizacji²⁶.

W 1946 roku w dziele pod tytułem *The Gospel, the Church and the World*²⁷ ukazał się zbiór esejów Niebuhra, w których autor prezentował swoje poglądy na temat odpowiedzialności chrześcijan za świat, wywodząc ją z natury życia społecznego każdego człowieka. Niebuhr stwierdza, że odpowiedzialność za coś zawsze wywodzi się od odpowiedzialności wobec czegoś, dlatego tak ważne jest, aby w społeczności chrześcijańskiej jej członkowie byli odpowiedzialni wobec samego Boga, ponieważ dopiero wtedy ich odpowiedzialność za innych ludzi będzie miała właściwe znaczenie. Myśl tę Niebuhr w pełni rozwinął sytuując ją na tle innych możliwości relacji kultura-Bóg w książce *Christ and Culture*, opublikowanej w roku 1951, w której własne sympatie umieścił po stronie tych chrześcijan, którzy swoją odpowiedzialność za świat realizują poprzez wpływ na ten świat (konwersja kultury przez Chrystusa). Niebuhr opowiedział się za tzw. trzecią drogą – pomiędzy konserwatywnym fundamentalizmem a rewolucyjnym liberalizmem. Jego idea skupionego na Bogu relatywizmu (*theocentric relativism*), tak bardzo awangardowa, a jednocześnie biblijna, zniosła napięcie pomiędzy Królestwem Bożym a królestwami ludzkimi, pokazując, jak oba te porządki mogą się wzajemnie przenikać²⁸.

Typologia postaw etycznych w chrześcijaństwie dokonana przez H. Richarda Niebuhra w książce *Christ and Culture* cieszy się ogromnym uznaniem wśród teologów nie tylko ze względu na doskonałą warsztat naukowy (choć krytykowane jest dowolne umieszczanie wybranych postaci historycznych w wyróżnionych grupach²⁹), ale również z powodu zawartej w niej wielkiej apologetyki pluralizmu, który nie był powszechnie uznaną wartością w czasie powstania dzieła³⁰. Później myśl Niebuhra została rozciągnięta na dialog chrześcijaństwa z innymi religiami³¹. Niebuhr nie ograniczał Bożego działania i objawienia jedynie do Chrystusa, dlatego chrześcijanie z pokorą powinni patrzeć na wszelką aktywność jedynego Boga w całym świecie.

Niebuhr, który zafascynowany był koncepcją człowieka w ciągłym dialogu (pod wpływem Martina Bubera), paradoksalnie uznany został przez Lennarta Molina za zwolennika indywidualizmu etycznego. W roku 1933 przed Amerykańskim Towarzystwem Teologicznym (American Theological Society) odczytany został esej Niebuhra pt. *The Social Gospel and the Mind of Jesus*³², w którym

²⁶ D.M. Yeager, *The Social Self in the Pilgrim Church*, [w:] *Authentic Transformation*, dz. cyt., s. 119.

²⁷ Kenneth Scott Latourette, ed., *The Gospel, the Church and the World*, Harper and Bross., New York 1946.

²⁸ Lonnie D. Kliever, *H. Richard Niebuhr*, dz. cyt., s. 60.

²⁹ Por. Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience*, Duke University Press, Durham 1961, s. 112 nn.

³⁰ Por. John Howard Yoder, *How H. Richard Niebuhr Reasoned. A Critique of Christ and Culture*, w: *Authentic Transformation*, dz. cyt., s. 31.

³¹ Por. Geoffrey Wainwright, *Doxology*, Oxford University Press, New York 1980, s. 385 nn.

³² Esaj został opublikowany dopiero w roku 1988 w: „Journal of Religious Ethics” 1988, nr 16/1, s. 125 nn.

autor retorycznie pytał, czy akceptacja kosmicznego Boga i eschatologicznego Jezusa skłania nas do indywidualizmu i bierności w życiu społecznym. Molin uważał, że społeczne zaangażowanie o tyle miało dla Niebuhra znaczenie, o ile wpływało na pojedynczego człowieka. Chodziło mu raczej o zmianę w strukturze indywidualnego „ja”, niż w strukturze społecznej³³.

Z argumentem tym zgadza się D.M. Yeager wskazując na odejście Niebuhra od fascynacji teologią *Social Gospel* Rauschenbuscha i klasyfikowanie jej przez niego jako podejście akomodacyjne wobec kultury (Chrystus mesjaszem kultury). Yeager zarzuca Niebuhrowi, że jego etyka ma znaczenie jedynie teoretyczne i pozbawiona jest konkretnych wskazówek, w jaki sposób świat, w którym chrześcijanom przyszło żyć, ma być ulepszony³⁴. Z kolei Charles Scriven zarzuca Niebuhrowi zbyt uproszczenie w negatywnym ukazaniu postawy odrzucenia kultury. Przywoływane przez niego postacie historyczne nie tyle odrzucały „świat” i świecką kulturę, ile jedynie pewne przejawy tej kultury. Postulat tworzenia innej od świeckiej kultury niekoniecznie ma na celu walkę ze światem, lecz raczej chęć ukazania przykładu odmiennej kultury, z nadzieją, że w ten sposób uda się wpłynąć na „świat” i dokonać jego przemiany³⁵. W świetle tej myśli np. anabaptyści mogą być postrzegani nie jako kulturowi separatyści, lecz radykalni transformiści.

Po zakończeniu II wojny światowej chrześcijański paradygmat śmierci i zmartwychwstania Niebuhr odnosił bezpośrednio do współczesnej mu sytuacji i wzywał do odnowy Kościoła i społeczeństwa we wzajemnym współlistnieniu. Zainteresowanie tą odnową i przemianą Kościoła i społeczeństwa widoczne było w praktycznym zaangażowaniu Niebuhra w dziedzinie pedagogiki religijnej. W latach 1954-56 wspólnie z Danielem Day Williamsem i Jamesem Gustafsonem realizował on projekt badawczy dotyczący edukacji teologicznej w USA i Kanadzie. Jego efektem były trzy książki: *The Ministry in Historical Perspectives* (1956), *The Advancement of Theological Education* (1957) i *The Purpose of the Church and Its Ministry* (1956).

W roku 1960 Niebuhr udaje się w kolejną podróż po Europie, podczas której wygłosił na uniwersytetach w Glasgow i Bonn cykl wykładów na temat etyki i kondycji człowieka. Staraniem jego syna Richarda R. Niebuhra zostały one wydane pod tytułem *The Responsible Self* już po śmierci autora, bowiem na rok przed przejściem na emeryturę, Niebuhr umiera 5 lipca 1962 roku.

Dla poglądów Niebuhra kluczowy jest paradygmat Trójcy, który ukazuje doskonałą harmonię pomiędzy Bogiem Stwórcą, Bogiem Sędzią i Bogiem Odkupicielem. Nawrócony człowiek jest całkowicie poddany Bogu i odpowiedzialny wobec Niego za każdą podejmowaną przez siebie decyzję, dlatego teoria Niebuhra może być nazwana teocentrycznym uniwersalizmem. Zakłada ona całkowite podporządkowanie Bogu, który jednak różnie się objawia. Im bardziej człowiek jest świadomy całego kontekstu przeżywanej sytuacji i możliwych skutków swo-

³³ Lennart Molin, *Hearts and Structures*, University of Lund, 1976, s. 120-121.

³⁴ D.M. Yeager, *The Social Self in the Pilgrim Church*, [w:] *Authentic Transformation*, dz. cyt., s. 97.

³⁵ Charles Scriven, *The Transformation of Culture*, Herald, Scottsdale 1988, s. 20.

jego postępowania, tym bardziej jego życie jest odpowiedzialne. Moralnie postępujący człowiek jest w ciągłym dialogu.

Niebuhr nie szukał wyostrojonej prawdy, ekskluzywnego, „tego jedyne­go” rozwiązania. Jego droga polega na podporządkowaniu wszystkiego Bogu. Dlatego nie opracował sztywnego zestawu zasad moralnych, co więcej, rzadko zabierał publicznie głos w sprawach, co do których wierzył, że każdy, w zależności od własnego kontekstu musi podjąć własną decyzję. Omawiał problemy, starał się ukazać ich ważność, lecz unikał ostatecznych, „czarno-białych” rozstrzygnięć³⁶. Jego rozważania pozostały na poziomie metateoretycznym. Z powodu braku kazuistyki i przełożenia teorii na praktykę często był krytykowany.

Niebuhr, podobnie jak Paul Tillich i Paul Ricoeur, podkreślał wartość symboli i obrazów jako nośnika myśli ludzkiej i podstawy komunikacji. Dlatego Biblia i słowa Jezusa nie były dlań zbiorem przepisów i recept, lecz zbiorem symboli. Każda sytuacja jest inna i wymaga szczególnego namysłu, ponieważ Bóg ciągle działa i wzywa nas do wciąż nowych odpowiedzi. Różnorodność chrześcijańskiej etyki wynika z dialektycznego charakteru miłości. Można mówić o dwóch typach chrześcijańskiej etyki – etyce obowiązku i etyce celu. Ten pierwszy zmagają się z pytaniem – czego oczekuje prawo lub prawodawca. Wtedy konieczne jest określenie ostatecznego autorytetu, którym może być Biblia, Duch Św. lub Kościół. Drugi rodzaj stawia sobie pytanie – jaki będzie rezultat danego postępowania lub – co chcę osiągnąć. Celem może być np. braterstwo ludzi na ziemi, samorealizacja, wypełnienie jakiejś określonej wizji. Problem pojawia się wtedy, kiedy próbuje się przedstawić jedno z tych podejść w sposób ekskluzywny. Niebuhr stwierdzał wprost, że nikt – żadna denominacja lub Kościół – samodzielnie, w oderwaniu od innych nie ma prawa nazywać swojej koncepcji ostatecznie doskonałą wersją chrześcijańskiej Ewangelii. Poszczególne rozwiązania właściwe są dla konkretnych sytuacji, dlatego zamiast ogłaszania „jedynej prawdy” chrześcijanie muszą uczyć się od siebie nawzajem. Chrześcijańskie doktryny powinny mieć charakter pozytywnego wyznania, a nie ataku³⁷.

H. Richard Niebuhr przez całe swoje życie pozostawał w cieniu swojego wielkiego brata Reinholda. Jednak z dzisiejszej perspektywy jest on nie mniej ważnym teologiem dla procesu kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego i postkrytycznego. Szczególnie niebuhrowskie uparte kroczenie „trzecią drogą” i wiara w jedność rzeczywistości stały się doskonałym podłożem dla rozwoju późniejszych postmodernistycznych koncepcji w Kościele. Jego poglądy i osobiste zaangażowanie w ruch ekumeniczny przysłużyły się nie tylko do zbliżenia wyznań chrześcijańskich, lecz również do dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami.

³⁶ H. Richard Niebuhr, *The Grace of Doing Nothing*, dz. cyt., s. 358-360.

³⁷ H. Richard Niebuhr and Waldo Beach, ed., *Christian Ethics. Sources of the Leaving Tradition*, The Ronald Press Company, New York 1955, s. 6-8.

HENRYK SZMULEWICZ

ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA WEDŁUG TEOLOGII BAPTYSTYCZNEJ

Niniejszy artykuł powstał jakby na marginesie książki pt. *Aby wzajemnie lepiej się poznać. Lektura eschatologii baptystycznej opracowanej przez Konstantego Wiazowskiego* (Tarnów 2001), w której podejmuję próbę „katolickiej lektury” poszczególnych zagadnień poruszanych przez eschatologię baptystyczną. Tekstem źródłowym jest książka prof. Konstantego Wiazowskiego *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej* (Warszawa 2000).

Temat zmartwychwstania ciała jest jednym z wielu, jaki pojawia się w dialogu ekumenicznym pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem Chrześcijan Baptystów. Waga tego tematu w dialogu ekumenicznym pomiędzy obu Kościołami wynika głównie ze znaczenia, jakie dla całej religii chrześcijańskiej posiada zmartwychwstanie Chrystusa. Tak jak zmartwychwstanie Chrystusa jest podstawą chrześcijańskiej wiary, tak zmartwychwstanie ciała wszyscy chrześcijanie uznają za podstawową prawdę chrześcijańskiej nadziei. Zarówno Kościół katolicki, jak i Kościół Chrześcijan Baptystów budują swą wiarę i nadzieję na przekonaniu, iż nadzieja na zmartwychwstanie ciała jest jednym z najważniejszych sprawdzianów wierności Chrystusowemu objawieniu. Wciąż jednak pozostaje szereg pytań i wątpliwości, przed którymi stają teologowie obu Kościołów, wobec tej eschatologicznej tajemnicy i jej teologicznego miejsca w całości historii zbawienia.

Analizując poszczególne elementy refleksji prof. Wiazowskiego na temat zmartwychwstania ciała zawarte w jego książce *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, będę dodawał do nich coś w rodzaju komentarza ze strony teologii katolickiej. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że celem niniejszego opracowania jest nie tyle przypomnienie istniejących podobieństw i różnic w temacie zmartwychwstania ciała pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem Chrze-

ścijan Baptistów, ile raczej swego rodzaju włączenie się w teologiczny proces coraz lepszego poznawania się obu Kościołów, w perspektywie upragnionego spełnienia się Jezusowej modlitwy z Wieczernika: *Ojcze, aby byli jedno* (J 17,20).

Problem terminologii

W celu podkreślenia cielesnego charakteru zmartwychwstania umarłych, K. Wiazowski najczęściej posługuje się określeniem *zmartwychwstanie ciała*. Korzysta także z innych sformułowań, np. *zmartwychwstanie* (bez dodatkowego dookreślenia)¹ czy też *cielesne zmartwychwstanie*². Jest rzeczą charakterystyczną, że całość opracowania na temat zmartwychwstania została zatytułowana: „Zmartwychwstanie ciała”³. W ten sposób Autor świadomie wybrał jedno z możliwych określeń, które – jeśli można tak powiedzieć – najbardziej odpowiada również teologii katolickiej.

Pozornie mogło by się wydawać, iż terminologia teologiczna jest rzeczą co najmniej drugorzędną. Okazuje się jednak, że dobór słów dla wyrażenia danej prawdy wiary jest niejednokrotnie tak samo ważny, jak pozostała, ściśle już teologiczna argumentacja. Katolicka Kongregacja Nauki Wiary z niepokojem zaobserwowała kilka lat temu, że rozwój doboru słów w wyrażaniu treści wiary jest szczególnie ważny w odniesieniu do tajemnic eschatologicznych. Według Kongregacji, wiele tłumaczeń z języka łacińskiego na języki nowożytnie sformułowania dotyczącego zmartwychwstania ciała zagraża zachowaniu tzw. integralności wiary. W dokumencie *L'articolo „carnis resurrectionem”*, zaaprobowanym przez papieża Jana Pawła II (2 grudnia 1983) i przekazanym Kongregacji ds. Kultu Bożego w liście z dnia 14 grudnia tegoż roku, Kongregacja stwierdza, że słowa: *carnis resurrectionem*, znajdujące się w Symbolu Apostolskim, były dotychczas w różnych językach tłumaczone na różne sposoby⁴. Po szczegółowym przeanalizowaniu całego zagadnienia Kongregacja uważa, że nie ma racji doktrynalnych o charakterze absolutnym przeciw takiej terminologii, w której nie pojawia się słowo *ciało*. Dla przykładu określenie: *zmartwychwstanie umarłych*, jeśli jest właściwie rozumiane, nie sprzeciwia się treści wiary zawartej w formule *zmartwychwstanie ciała*. Niemniej jednak wiele różnych racji teologicznych i okoliczności przemawia za tym, aby zachować ściśle (tradycyjne, dosłowne) tłumaczenie, czyli *zmartwychwstania ciała*⁵.

¹ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Warszawa 2000, s. 443. W niniejszym artykule zachowujemy sposób cytowania Pisma Świętego, jaki stosuje K. Wiazowski.

² Tamże, s. 444, 446.

³ Por. tamże, s. 443-448.

⁴ Na przykład w języku włoskim: *La risurrezione della carne*, w języku francuskim: *La résurrection de la chair*, w języku portugalskim: *A ressurreiçao de carne*, w języku angielskim: *The resurrection of the body*, w języku niemieckim: *Auferstehung der Toten*, w języku hiszpańskim: *La resurrección de los muertos*. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tamów 1995, s. 211.

⁵ Por. tamże, s. 211.

W związku z powyższym, Kongregacja wyraża opinię, że w przyszłych tłumaczeniach przygotowywanych do aprobaty kościelnej, zwłaszcza tam, gdzie zmiana została już autoryzowana, trzeba będzie powiadomić Biskupów o racjach, które zalecają powrót do tłumaczenia ściśle tradycyjnego⁶. A zatem, strona katolicka uważa, co wydaje się być do przyjęcia także przez teologię baptystyczną, że dwie formuły „zmartwychwstanie umarłych” i „zmartwychwstanie ciała” są różnymi i komplementarnymi wyrażeniami tej samej pierwotnej tradycji Kościoła, a więc wyłączna czy absolutna przewaga formuły „zmartwychwstanie umarłych” stanowiłaby zubożenie doktrynalne. Jest rzeczywiście prawdą, że ta druga przyjmuje nie wprost zmartwychwstanie cielesne, ale formuła „zmartwychwstanie ciała”, jako wyrażenie, jest bardziej bezpośrednia, jeśli chodzi o przyjęcie tego szczególnego aspektu zmartwychwstania, jak pokazuje sam jej początek⁷.

W poszukiwaniu „definicji” zmartwychwstania ciała

W rozważaniach teologicznych mamy do czynienia z rzeczywistościami przekraczającymi granice możliwości ludzkiego rozumienia. W poszukiwaniu „definicji” zmartwychwstania ciała nie chodzi zatem o tworzenie definicji w sensie ścisłym. Niemniej jednak wszyscy teologowie chrześcijańscy dążą do możliwie najbardziej precyzyjnego określania (i w tym sensie definiowania) treści poszczególnych prawd wiary. W odniesieniu do prawdy o zmartwychwstaniu ciała K. Wiazowski również nie formułuje jego wyczerpującej definicji. W poszukiwaniu „definicji”, przytacza zarówno fragmenty Pisma Świętego, jak i posługuje się wypowiedziami innych teologów. Jeden z nich jest anonimowy, gdyż chodzi o napis na pewnym nagrobku⁸, drugi natomiast to Harry A. Ironside⁹.

Przypominając wybrane przykłady z literatury teologicznej i pozateologicznej, K. Wiazowski nie zapomina przede wszystkim o najważniejszym źródle swojej refleksji – Piśmie Świętym. Znajduje w nim wypowiedzi, w których dostrzega

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Między doczesnym a zmartwychwstałym ciałem zostanie zachowane podobieństwo, a jednocześnie zaistnieje wyraźna różnica. Prawdę tę trafnie wyraził napis na pewnym nagrobku: „Ciało Benjamina Franklina, drukarza, jak oderwana od starej książki i pozbawiona złotego tytułu okładka, leży tutaj, skazane na pożarcie robakom. Ale książka ta nie zostanie stracona, ponieważ tak jak wierzył, znowu pojawi się w nowym, bardziej eleganckim wydaniu, poprawionym i uzupełnionym przez jej Autora”. K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 447.

⁹ Kiedyś Harry A. Ironside zauważył na ścianie starego budynku, zajmowanego dotąd przez pewną firmę, wywieszkę z napisem: „Przeniesiona na inne miejsce aż do zakończenia renowacji”. Napis ten dobrze ilustruje śmierć człowieka wierzącego. Dlatego życzył sobie, aby na jego nagrobku umieścić napis: „Harry Ironside, zbawiony przez łaskę Bożą i przeniesiony na inne miejsce aż do zakończenia renowacji”. Gdy kilka miesięcy później przejeżdżał obok tego domu, z trudnością mógł go rozpoznać. Jego fundamenty i ściany były te same, ta sama firma go zajmowała, ale wszystko inne było zmienione, udoskonalone. A w środku wyglądał nie do poznania! Był to ten sam dom i zupełnie nowy dom. Podobnie będzie ze zmartwychwstałym ciałem. Tamże.

coś w rodzaju „opisu” faktu zmartwychwstania¹⁰. Najbardziej wymowny w tym kontekście jest fragment nauczania św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian* (15,35-49), który K. Wiazowski komentuje w następujący sposób: *(Św. Paweł) posługując się obrazem siejby dowodzi, że zmartwychwstanie musi być poprzedzone śmiercią doczesnego ciała. Następnie, jak na podstawie cech ziarna nie można wnioskować o formie wyrastającej z niego rośliny, tak na podstawie obecnej postaci cielesnej nie można określić zmartwychwstałego ciała. I w końcu, jak istnieje ścisły związek między ziarnem, a wyrastającą z niego rośliną, tak istnieje też pewna ciągłość między ciałem doczesnym a zmartwychwstałym. Sianie jest tu porównane do pogrzebu*¹¹.

Magisterium Kościoła katolickiego ściśle nie definiuje bogactwa idei, jaka mieści się w tym krótkim sformułowaniu *Credo: Wierzę w ciała zmartwychwstanie*. Teologia katolicka podejmuje próby definicji czy pewnych systematycznych uściśleń co do przedmiotu wiary, iż przy zmartwychwstaniu, czy też na skutek zmartwychwstania, *to samo* ciało (ale już nie *takie samo*), jakie człowiek posiadał w swoim życiu doczesnym, powróci do życia i połączy się na wieki z nieśmiertelną duszą. Zarówno więc Kościół katolicki, jak i Kościół Chrześcijan Baptystów nie „dysponuje” wyczerpującą definicją zmartwychwstania ciała, lecz nieustannie jej poszukuje.

Zmartwychwstanie ciała jako prawda biblijna

Najwięcej miejsca w teologicznych rozważaniach K. Wiazowskiego na temat zmartwychwstania ciała zajmuje analiza tekstów biblijnych. Jest to zresztą zgodne z jednym z podstawowych założeń Kościoła Chrześcijan Baptystów, dla którego Pismo Święte stanowi najwyższy (czy wręcz jedyny) teologiczny autorytet. Oto dwie charakterystyczne wypowiedzi K. Wiazowskiego na temat biblijnych podstaw nadziei zmartwychwstania: *O ile czas wielkiego ucisku i Tysiąclecia nie są w Biblii jasno określone i stąd trudno je wyraźnie umiejscowić na skali czasu, to powtórne przyjście Chrystusa i zmartwychwstanie są wydarzeniami, których realizacja nie ulega wątpliwości*¹²; *Zmartwychwstanie ciała to główny temat biblijnego poselstwa eschatologicznego*¹³.

Teologia katolicka zasadniczo wystrzega się tworzenia „hierarchii ważności” poszczególnych wydarzeń czasów ostatecznych. W odniesieniu do Paruzji,

¹⁰ Z Księgi Izajasza: *Ożyją twoi umarli, twoje ciała wstaną, obudzą się i będą radośnie śpiewać ci, którzy leżą w prochu, gdyż twoja rosa jest rosą światłości, a ziemia wyda zmarłych* (26,19); Z Księgi Daniela: *A wielu z tych, którzy śpią w prochu ziemi, obudzą się, jedni do żywota wiecznego, a drudzy na hańbę i wieczne potępienie* (12,2); Z Księgi Ezechiela: *Oto ja otworzę wasze groby i wyprowadzę was z waszych grobów, ludu mój, i wprowadzę was do ziemi izraelskiej (...) i tchnę w was moje ożywcze tchnienie, i ożyjecie* (37,12.14). Por. tamże, s. 443.

¹¹ Tamże, s. 446.

¹² Tamże, s. 443.

¹³ Tamże, s. 444.

K. Wiazowski napisał: *Najważniejszym wydarzeniem czasów ostatecznych jest niewątpliwie powtórne przyjście Jezusa Chrystusa*.¹⁴ Oczywiście w odniesieniu do zmartwychwstania mówi o *głównym temacie*, ale powtórne przyjście Chrystusa też jest prawdą opartą na *biblijnym poselstwie*. Wydaje się, że obie wypowiedzi są możliwe do pogodzenia, jeśli się przyjmie, że tak Paruzja, jak i zmartwychwstanie ciała stanowią zasadniczy nurt biblijnego objawienia.

Teologia katolicka również opiera swą refleksję na Piśmie Świętym dodając, że właściwe i pełne odczytanie objawianej przez Boga prawdy o zmartwychwstaniu domaga się spojrzenia na teksty biblijne jako na szczególny owoc współpracy Bożej łaski (natchnienie) i ludzkiej wolności (hagiografowie). Istotnym przy interpretacji tekstów biblijnych jest także autorytet Magisterium Kościoła, który uważa, że chociaż Pismo Święte nie odsłania całkowicie tajemnicy zmartwychwstania ciała, zawiera jednak wystarczające dane, na podstawie których można budować teologiczne wyjaśnienie tego eschatologicznego wydarzenia.

Podobnie jak teologia baptystyczna, refleksja katolicka dostrzega w objawieniu nowotestamentalnym kontynuację, a zarazem nowość w odniesieniu do objawienia starotestamentalnego. Tak jest również w przypadku prawdy o zmartwychwstaniu. Teksty Nowego Testamentu są najpierw kontynuacją objawienia starotestamentalnego, gdyż ukazują Misterium Zmartwychwstania Jezusa i przyszłego zmartwychwstania umarłych jako wypełnienie Bożych obietnic zawartych w Starym Przymierzu. Są jednocześnie nowością, gdyż fakt zmartwychwstania Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, oraz nadzieja zmartwychwstania ludzkiego ciała są tajemnicami przekraczającymi oczekiwania, o których mówiły starotestamentalne zapowiedzi.

Warto dodać, że w kontekście rozważań na temat zmartwychwstania ciała, analiza wierzeń innych religii (czyli tekstów pozabiblijnych) nie wchodzi w zakres głównych zainteresowań K. Wiazowskiego. Jakby „na marginesie” otrzymujemy jedynie następującą myśl: *Nadzieja zmartwychwstania jak złota nie snuje się przez dzieje wszystkich religii*¹⁵. Wydaje się jednak, że współczesna religiolgia nie mogłaby w całości potwierdzić tego rodzaju poglądu, według którego nadzieja zmartwychwstania była (czy też wciąż jest) *złotą nicią*, która snuje się przez dzieje *wszystkich* religii. Jest bowiem istotna różnica pomiędzy nadzieją życia po śmierci, a nadzieją zmartwychwstania ciała. Ta pierwsza rzeczywiście wydaje się być obecna we wszystkich religiach, druga zaś pozostaje jednym z tych elementów, który właśnie wyróżnia religię chrześcijańską spośród innych religii.

¹⁴ Tamże, s. 423.

¹⁵ Tamże, s. 443.

Stary Testament o zmartwychwstaniu

Godząc się na pewne uproszczenie, można powiedzieć, że teologia katolicka rozróżnia dwie główne grupy tekstów starotestamentalnych o zmartwychwstaniu. Do pierwszej grupy należą teksty, które na sposób **typiczny** zapowiadają spełnienie się tej Bożej obietnicy. Do drugiej należą te, w których znajdujemy **dosłowną** (literalną) zapowiedź przywrócenia życia ludzkiemu ciału. Obie zaś grupy razem stanowią nie tyle starotestamentalne objawienie, ile raczej **przygotowanie** objawienia prawdy o zmartwychwstaniu w Nowym Testamencie.

Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza, iż *Bóg stopniowo objawiał swojejmu ludowi prawdę o zmartwychwstaniu umarłych*¹⁶. Ta stopniowa pedagogia Boża jest szczególnym świadectwem szacunku Boga wobec ludzkiej wolności. W tym kontekście *nadzieja na cielesne zmartwychwstanie zmarłych pojawiła się jako wewnętrzna konsekwencja wiary w Boga, Stwórcę całego człowieka, z duszą i ciałem. Stwórca nieba i ziemi jest Tym, który zachowuje wiernie swoje przymierze z Abrahamem i jego potomstwem*¹⁷.

Co na temat obecności prawdy o zmartwychwstaniu w tekstach Starego Testamentu mówi teologia baptystyczna? K. Wiazowski uważa, że *od najdawniejszych czasów pojawiało się pytanie: „Gdy człowiek umiera, czy znowu ożyje?” (Hiob 14,14). Przekonanie o zmartwychwstaniu uwidacznia się już w zapisie wiary starożytnego Izraela – Starym Testamencie*¹⁸. Przechodząc do szczegółów, Autor przytacza teksty starotestamentalne wraz z krótkim do nich komentarzem: *W poetyckiej części wypowiedzi proroka Izajasza czytamy: „Ożyją twoi umarli, twoje ciała wstaną, obudzą się i będą radośnie śpiewać ci, którzy leżą w prochu, gdyż twoja rosa jest rosą światłości, a ziemia wyda zmarłych” (26,19). Daniel tak zapowiada powszechne zmartwychwstanie: „A wielu z tych, którzy śpią w prochu ziemi, obudzą się, jedni do żywota wiecznego, a drudzy na hańbę i wieczne potępienie” (12,2). Przez proroka Ezechiela Bóg mówi: „Oto ja otworzę wasze groby i wyprowadzę was z waszych grobów, ludu mój, i wprowadzę was do ziemi izraelskiej (...) i tchnę w was moje ożywcze tchnienie, i ożyjecie” (37,12.14). Również w Psalmach znajdujemy wzmianki o zmartwychwstaniu (49,16; 17,15; 73,24)*¹⁹.

Teologia katolicka również powołuje się na powyższe teksty, gdy mówi o objawieniu zmartwychwstania w Starym Testamencie. Wydaje się, że interpretacja tych tekstów nie uprawnia ani teologii katolickiej, ani baptystycznej do stwierdzenia, że wszystkie one w jednakowy sposób mówią o cielesnym zmartwychwstaniu w sensie ścisłym. Większość starotestamentalnych tekstów raczej **sugeruje, wskazuje** i w tym sensie **przygotowuje** wyraźne objawienie tej prawdy w Nowym Testamencie.

¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 992.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 443.

¹⁹ Tamże, s. 443.

Nowy Testament o zmartwychwstaniu

Nowy Testament mówi o zmartwychwstaniu jako o fakcie oczywistym – tymi słowami K. Wiazowski otwiera w swoich rozważaniach szczegółową analizę nowotestamentalnego objawienia prawdy o zmartwychwstaniu. Nie kwestionując tego, że rzeczywiście prawda o zmartwychwstaniu ciała jest wyraźnym i radosnym przesłaniem Nowego Testamentu, pozostaje jednak wątpliwość, czy wyrażenie *fakt oczywisty* nie jest stwierdzeniem zbyt śmiałym. W sferze wiary *fakt oczywisty* jest bowiem szczególnego rodzaju. To, że w Nowym Testamencie było *faktem oczywistym*, iż odrzucenie nadziei zmartwychwstania ciała oznaczało wypadnięcie z wiary chrześcijańskiej, nie oznacza jednocześnie, że dla ówczesnych ludzi (podobnie jak dla współczesnych wiernych) prawda o zmartwychwstaniu jest w sensie ścisłym *faktem oczywistym*. Można zatem inaczej zrozumieć wypowiedź K. Wiazowskiego, a mianowicie że dla autorów nowotestamentalnych prawda o zmartwychwstaniu była fundamentalna i podstawowa, w tym znaczeniu oczywista. Bez niej nie można było zrozumieć ani ostatecznego sensu posłannictwa Jezusa Chrystusa, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, ani ostatecznego powołania człowieka do życia wiecznego w Chrystusie.

Powołując się na konkretne teksty Nowego Testamentu, K. Wiazowski w następujący sposób omawia ich teologiczny sens: *Jezus zarzucał saduceuszom, którzy nie wierzyli w zmartwychwstanie, że nie znają Pisma Świętego (Mar. 12,24). Mówił im również, że zmarli fizycznie nadal żyją w oczach Bożych. „A że zmarli wzbudzeni będą, to i Mojżesz zaznaczył przy krzaku gorejącym, gdy nazywa Pana Bogiem Abrahama i Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba. Nie jest On przeto Bogiem umarłych, ale żywych. Dla niego bowiem wszyscy żyją” (Łuk. 20,37-38). Zarówno Piotr jak i Paweł (Dz. 2,24-32 i 13,35) uważali słowa Psalmu 16,10 za przepowiednię odnoszącą się do zmartwychwstania Jezusa. List do Hebrajczyków zakłada, że Abraham wierzył w możliwość zmartwychwstania (11,19). W Ewangelii Jana Jezus wyraźnie powiedział: „Nie dziwcie się temu, gdyż nadchodzi godzina, kiedy wszyscy w grobach usłyszą głos Jego (Syna Człowieczego) i wyjdą ci, co dobrze czynili, by powstać do życia; a inni, którzy źle czynili, by powstać na sąd” (Jan 5,28-29). Oświadczył też: „Jam jest zmartwychwstanie i żywot; kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (Jan 11,25). Wiele miejsca poświęcają zmartwychwstaniu Listy apostołskie. Paweł porusza ten temat w swoim dłuższym rozważaniu w 1 Kor. 15. Na innym miejscu stwierdza: „Albowiem jak wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tak też wierzymy, że Bóg przez Jezusa przywiedzie z nimi tych, którzy zasnęli” (1 Tes. 4,14). Życie doczesne porównuje do tymczasowego biwakowania w namiocie, zaś wieczne przebywanie z Bogiem – do stałego zamieszkiwania w domu (2 Kor. 5,1-10). Nie jest to jego przypuszczenie, życzenie, czy nawet przekonanie, lecz pewność, gdyż zaczyna swoją wypowiedź stwierdzeniem: „Wiemy bowiem...”²⁰.*

²⁰ Tamże, s. 443-444.

Nowy Testament ukazuje życie człowieka jako **przejście** od jednej rzeczywistości zbawczej – tu, na ziemi, do drugiej – już w wieczności. W teologii katolickiej doczesna świętość człowieka „w” i „przez” Chrystusa jest rozumiana jako początek tej świętości, jaką człowiek będzie się charakteryzował w eschatologicznej przyszłości. Istotną „treścią” stanu eschatologicznej świętości człowieka ma być także posiadanie przez niego swojego zmartwychwstałego ciała. Wydaje się, że w tym samym kierunku zmierza analiza tekstów nowotestamentalnych w eschatologii baptystycznej, chociaż w inny sposób rozumie samą doczesną świętość człowieka i drogę do niej prowadzącą.

Kontekst filozoficzny wiary w zmartwychwstanie

K. Wiazowski podkreśla, że zmartwychwstanie ciała to główny temat biblijnego poselstwa eschatologicznego. Ze względu na nadprzyrodzony charakter wiary w zmartwychwstanie, *podejście do niego większości chrześcijan różni się od poglądów reprezentowanych przez filozofów greckich*²¹. Przyjęcie prawdy o zmartwychwstaniu ciała jest bowiem kwestią wiary, która przekracza możliwości tylko ludzkiego poznania. Jest jednak rzeczą zastanawiającą, w jakim sensie K. Wiazowski mówi w tym kontekście o *większości chrześcijan*? Wydaje się bowiem, że nie tyle *większość chrześcijan*, ale dokładnie **wszyscy chrześcijanie** wierzą (lub powinni wierzyć) w zmartwychwstanie umarłych, jeśli chcą nosić imię chrześcijan, czyli wyznawać wiarę w Chrystusa Zmartwychwstałego.

Jest oczywiście prawdą, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pojawiały się przypadki wyznawania wiary w Chrystusa, przy równoczesnym odrzuceniu prawdy o zmartwychwstaniu. W ten sposób tworzyły się pierwsze sekty. Na ich zaś powstanie miały wpływ poglądy filozoficzne. Między innymi filozofowie greccy *uważali ciało i materię w ogóle, za siedlisko zła i przeszkodę do pełnego życia. W czasach Nowego Testamentu, gdy język grecki był w powszechnym użyciu, wpływy greckie ujawniały się u tych chrześcijan, którzy mówili o zmartwychwstaniu wyłącznie w wymiarze duchowym. W ich przekonaniu takie było też zmartwychwstanie Jezusa (obecnie pogląd ten utrzymują Świadkowie Jehowy)*²².

Teologia katolicka jest zgodna z argumentacją, jaką K. Wiazowski stosuje, odpowiadając na filozoficzną negację możliwości zmartwychwstania ciała: *Wcielenie i cielesne zmartwychwstanie Jezusa dowodzi, że ciało nie jest niczym złym, lecz czymś dobrym. Przekonanie to z trudnością musiało torować sobie drogę w greckim świecie, w którym było ono obiektem kpin i zgorszenia (patrz Dz. 17,32). Nawet niektórzy chrześcijanie „z drogi prawdy zbiegli, powiadając, że zmartwychwstanie już się dokonało” (2 Tym. 2,18). Kościół w swoich najwcześniejszych wyznaniach wiary wyrażał przekonanie o cielesnym zmartwychwstaniu (...)*²³.

²¹ Tamże, s. 444.

²² Tamże.

²³ Tamże.

Dyskusja o momencie zmartwychwstania

Kwestia czasu, w jakim ma się dokonać zmartwychwstanie ciała, należy do szczególnie żywo dzisiaj diskutowanych. K. Wiazowski podaje bardzo interesującą charakterystykę niektórych poglądów na ten temat:

*Zwolennicy premillennializmu umieszczają zmartwychwstanie sprawiedliwych przed Tysiącleciem, zaś niesprawiedliwych – po Tysiącleciu. Ponadto zmartwychwstanie sprawiedliwych dzieli na kilka etapów: zmartwychwstanie Chrystusa, zmartwychwstanie wierzących w czasie zabrania Kościoła i zmartwychwstanie męczenników wielkiego ucisku i świętych Starego Testamentu w czasie przyjścia Jezusa ze świętymi. Postmillennialiści czy historyczni premillennialiści mówią natomiast o jednym zmartwychwstaniu – sprawiedliwych i niesprawiedliwych w czasie powrotu Jezusa i tuż przed sądem ostatecznym (...). Pismo Święte zdaje się jednak dowodzić jednego zmartwychwstania – wierzących i niewierzących (...)*²⁴. Z tym ostatnim stwierdzeniem zgadza się teologia katolicka.

K. Wiazowski sięga jeszcze głębiej, do zagadnienia czasu zmartwychwstania: *Powstaje wątpliwość, czy o zmartwychwstaniu rozdzielonym tysiącem lat można byłoby mówić w liczbie pojedynczej? Jak więc pogodzić te jasne i zdecydowane wypowiedzi o jednym zmartwychwstaniu z tekstem Obj. 20,4-6 mówiącym o dwóch zmartwychwstaniach, przedzielonych tysiącem lat? Przyjmując dosłowną interpretację tak bardzo symbolicznego tekstu, należałoby dostosować do niego wypowiedzi z całej Biblii. A przecież zasadą egzegezy jest wyjaśnianie niejasnych tekstów Pisma Świętego jasnymi i jednoznacznymi. W tym przypadku byłby to wyjątek od zasady. Odpowiedzi wymagają pytania: czy Obj. 20,11-15 to obraz zmartwychwstania tylko niesprawiedliwych i sądu nad nimi? Czy pochłonięci przez morza to tylko niewierzący? Czy otwarte księgi zawierały tylko wyroki skazujące? Ze wspomnianą tu księgą życia (w. 12 i 15) zwykle łączy się spis wybranych Bożych. Jeżeli przedstawione w tym tekście wydarzenie dotyczy tylko niewierzących, to po co w czasie jego trwania otwierano księgę życia? Tekst ten wskazuje na powszechne zmartwychwstanie. Z zapisów Biblii wynika, że zmartwychwstanie wierzących nastąpi w czasie powtórnego przyjścia Chrystusa, określonego jako dzień ostateczny (...)*²⁵.

Również taka jest wiara Kościoła katolickiego, że będzie tylko jedno, to znaczy w tym samym momencie, zmartwychwstanie wszystkich zmarłych w czasie paruzji Chrystusa na końcu czasów. Jest bowiem stałym elementem nauczania Kościoła katolickiego, że paruzja Chrystusa, Sąd Ostateczny i powszechne zmartwychwstanie ludzkich ciał są wydarzeniami związanymi ze sobą „czasowo”. Już Symbol laterański (r. 1215), w związku z trudnościami dogmatycznymi tzw. katarów (opacznie wyjaśniającymi prawdy zawarte w Bożym Objawieniu), streszcza wiarę katolicką o Trójcy Świętej, o Osobie Jezusa Chrystusa, o Kościele i o sa-

²⁴ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 444-445.

²⁵ Tamże, s. 445.

kramentach świętych, stwierdzając powszechny charakter zmartwychwstania: *(Syn Boży, Jezus Chrystus) na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym, jak i wybranym. Wszyscy we własnych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają, aby otrzymać wedle uczynków swoich, dobrych czy złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, inni zaś z Chrystusem wiekiową chwałę*²⁶.

Katechizm Kościoła Katolickiego (r. 1992) przypomina, że wyznanie wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz w Jego stwórcze, zbawcze i uświęcające działanie osiąga punkt kulminacyjny w głoszeniu zmartwychwstania umarłych **na końcu czasów oraz życia wiecznego**²⁷. Na pytanie więc kiedy będzie zmartwychwstanie, *Katechizm* odpowiada, że w sposób definitywny w dniu ostatecznym, na końcu świata. Zmartwychwstanie zmarłych jest wewnętrznie związane z powtórny przyjściem (paruzją) Chrystusa²⁸.

W teologii chrześcijańskiej znana jest teoria zmartwychwstania umarłych w **momencie śmierci**. W świetle danych Pisma Świętego i Tradycji wydaje się jednak, iż nie ma wystarczających podstaw, które pozwoliłyby przyjąć, iż zmartwychwstanie dokonuje się w momencie indywidualnej śmierci każdego człowieka. Powoływanie się w tym kontekście na przykład Maryi, nie jest uzasadnione²⁹. Zmartwychwstanie ludzkich ciał nie powinno być odłączane od eschatologicznej paruzji Jezusa Chrystusa: *Kościół oczekuje, zgodnie z Pismem Świętym, chwalebne ukazanie się Pana naszego Jezusa Chrystusa, które uważa jednak za odrębne i późniejsze w stosunku do sytuacji ludzi zaraz po śmierci*³⁰. Chociaż więc teologia baptystyczna nie przyjmuje istnienia czyścica, uznaje powtórne przyjście Chrystusa na końcu czasów za moment powszechnego zmartwychwstania.

Pytanie o konieczność zmartwychwstania ciała

Teologia katolicka podkreśla, że przyszłe zmartwychwstanie ciała będzie integralnie powiązane z całością wydarzeń eschatologicznych. Tym samym fakt powstania do życia ludzkiego ciała nigdy nie może być rozważany jako sprzeczny z pozostałymi tajemnicami wiary. Wręcz przeciwnie, zmartwychwstanie ciała w pełni upodobni człowieka do Głowy Mistycznego Ciała – Jezusa Chrystusa. Wypada bowiem, aby wszyscy doń należący otrzymali także uwielbione i nieśmier-

²⁶ *Breviarium fidei*, IX, 30.

²⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 988.

²⁸ Por. tamże, 1001.

²⁹ Istnieje bowiem wewnętrzny związek dogmatu o wolności od grzechu Najświętszej Maryi Panny i dogmatu o Jej cielesnym wniebowzięciu. Kościół zawsze ukazywał tajemnicę wniebowzięcia jako przywilej Maryi, a nie „ilustrację” tego, co dzieje się z każdym człowiekiem w momencie jego śmierci: *Kościół w swojej nauce o losie człowieka po śmierci wyklucza wszelkie tłumaczenie, które pozbawiałoby sensu Wniebowzięcie Dziewicy Maryi: uwielbienie ciała Dziewicy jest uprzednie w stosunku do uwielbienia, jakie jest przeznaczone dla wszystkich zbawionych*. Kongregacja Nauki Wiary, *W trosce...*, dz. cyt., s. 131.

³⁰ Tamże.

telne ciała. Wypada, by członki Ciała upodobniły się do Głowy. By stały się współuczestnikami chwały Chrystusa na płaszczyźnie ciała, jak są współdziedzicami Jego szczęścia na płaszczyźnie duszy. Poza tym człowiek stanowi jedność substancjalną duszy i ciała. Nadzieja na cielesne zmartwychwstanie zmarłych pojawia się w objawieniu biblijnym jako wewnętrzna konsekwencja wiary w Boga, Stwórcę całego człowieka, z duszą i ciałem. Jest zgodne z całością treści wiary, aby naturalna łączność duszy i ciała została przywrócona.

K. Wiazowski w sposób bliski teologii katolickiej ukazuje przyszłe zmartwychwstanie jako konieczne ze względu na wiecznego Boga i Jego dalekosiężne plany wobec swego stworzenia. *Nieśmiertelna częśćka Boga w człowieku jest gwarancją ciągłości życia. Śmierć to jedynie krótki epizod w życiu każdego człowieka i stąd psalmista z ufnością stwierdza, że „Bóg (...) poprowadzi nas poza śmierć” (48,15), że potem przyjmie nas do chwały (73,24)*³¹.

Zmartwychwstania ciała „domaga się” zatem Boża sprawiedliwość: *Nie tylko śmierć fizyczna, ale śmierć wieczna będzie odpowiednią karą dla tych, którzy lekceważyli Boga, naruszali Jego sprawiedliwość w życiu doczesnym. Natomiast wierzący i posłuszni Bogu powinni być nagrodzeni i wywyższeni przez Niego*³². Istnieje także bardzo ważny argument chrystologiczny za koniecznością zmartwychwstania ciała: *Jezus zapoczątkował nadejście nowego wieku. Stary wiek zbliża się ku końcowi, świt nowego wieku coraz szerzej rozjaśnia świat. Przyszłość wtargnęła w teraźniejszość, ale teraźniejszość nie jest jeszcze przyszłością, powstało częściowe pokrycie się nowego ze starym. Moce wieku przyszłego już zaczęły działać w obumierającym świecie. Stary porządek grzechu i śmierci został dościgniony i dlatego zmierza do swego końca. Już w czasie zmartwychwstania Chrystusa jeden wiek nałożył się na drugi, ale Ciało Chrystusa nadal zмага się w ciele śmierci. Kościół żyje w przestrzeni utworzonej z nałożenia się na siebie tych wieków*³³.

Kiedy teologia katolicka potwierdza konieczność zmartwychwstania ciała, nie zamierza w niczym naruszyć absolutnej wolności Boga, który dokona tego zmartwychwstania. Dusza ludzka może być bowiem w pełni szczęśliwa bez ciała. Istotą wiecznego szczęścia jest sam Bóg. Dlatego Kościół katolicki, przyjmując wszystkie argumenty z tzw. odpowiedniości za koniecznością zmartwychwstania, wskazuje jednocześnie na nadprzyrodzony i darmowy charakter zmartwychwstania ciała, które dokona się na mocy zmartwychwstania Jezusa³⁴.

Wiara w przyszłe zmartwychwstanie opiera się na wszechmocy i wierności Boga wobec przymierza zawartego z człowiekiem. Taki jest zbawczy sens dzieła Chrystusa i nadprzyrodzony wymiar chrześcijańskiej nadziei, że Bóg jest nieustannie obecny w drodze człowieka do zbawienia, którego istotną częścią On sam uczynił połączenie zmartwychwstałego ciała z ludzką duszą. Jeśli więc, „co

³¹ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 445.

³² Tamże, s. 446.

³³ Tamże.

³⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 997.

do szczegółów” (zwłaszcza argumentacji antropologicznej), myśl baptystyczna nie mogłaby się utożsamić z myślą katolicką, pozostaje jednak szeroki obszar zgody, co do rozumienia konieczności przyszłego zmartwychwstania jako wydarzenia integralnie włączonego w dzieło odkupienia całego człowieka.

Cielesny charakter zmartwychwstania

*Zmartwychwstanie, o którym mówi Pismo Święte to zmartwychwstanie cielesne – stwierdza jednoznacznie K. Wiazowski. Powołuje się przy tym na nauczanie św. Pawła³⁵. Gdy chodzi o zmartwychwstałe ciało wierzących, będą one podobne do zmartwychwstałego ciała Chrystusa: *Materia nie jest czymś złym, jak twierdzili greccy filozofowie, bo jest częścią Bożego stworzenia. Dlatego celem Bożego odkupienia jest cielesne zmartwychwstanie i stworzenie nowej ziemi, na której ludzie odkupieni będą mogli żyć i służyć Bogu w uwielbionych ciałach. Między doczesnym a zmartwychwstałym ciałem zostanie zachowane podobieństwo, a jednocześnie zaistnieje wyraźna różnica*³⁶.*

K. Wiazowski zaznacza, że dla teologa pozostaje wielką trudnością wyjaśnienie, na jakiej podstawie ciało po zmartwychwstaniu będzie tym samym, chociaż nie takim samym ciałem, które człowiek posiadał za swojego ziemskiego życia. Rzeczywiście ten problem „spędza sen z powiek” wielu teologom chrześcijańskim. Jest wiele propozycji jego rozwiązań. K. Wiazowski nie podaje, za którym rozwiązaniem się opowiada. Słusznie jednak wskazuje, że ciało po zmartwychwstaniu nie będzie składało się z tych samych części materialnych, z których składa się obecnie: *Czy zmartwychwstałe ciało rzeczywiście będzie przedłużeniem ciała fizycznego? Podobno w ciągu każdego siedmiu lat następuje całkowita wymiana komórek w ludzkim ciele. Gdyby komórki te były podstawą tożsamości osoby ludzkiej, to dorośli nie byłiby tymi samymi ludźmi, jakimi byli przed siedmioma laty. Dorosła osoba jest zupełnie inna od dziecka, a jednocześnie jest to ta sama osoba. A więc nawet w czasie doczesnego życia następuje zmiana, a jednocześnie trwa kontynuacja. Nasienie i owoc, żółędź i wielki dąb, twardy kokon i wspaniały motyl. „Ciało i krew nie mogą odziedziczyć Królestwa Bożego” (1 Kor. 15,30), a jednocześnie „wezmę was do siebie, abyście gdzie Ja jestem i wy byli” (Jan 14,3)*³⁷.

³⁵ Paweł powiada: „Ten, który Jezusa Chrystusa z martwych wzbudził, ożywi i wasze śmiertelne ciała” (Rzym. 8,11). Podobnie mówi na innym miejscu (Fil. 3,20-21). W dłuższym rozważaniu o zmartwychwstaniu (1 Kor. 15) mówi on o ciele fizycznym i ciele duchowym (w. 44), choć wyklucza zmartwychwstanie w aspekcie duchowym. „Chrystus został wzbudzony z martwych i jest pierwiastkiem tych, którzy zasnęli” (1 Kor. 15,20). Jest On pierwszym snopem żniwa i gwarancją jego zakończenia, lub „pierworodnym z umarłych” (Kol. 1,18), co zakłada powstanie z martwych reszty Jego rodzeństwa. Mówiąc o cielesnym zmartwychwstaniu Paweł omawia sposób zmartwychwstania (1 Kor. 15,35-49)”. K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 446.

³⁶ Tamże, s. 447.

³⁷ Tamże.

Wypowiedzi Kościoła katolickiego stwierdzają nie tylko fakt zmartwychwstania, lecz także identyczność człowieka zmartwychwstałego z historycznym. Chodzi o tzw. identyczność numeryczną, czyli że po zmartwychwstaniu będzie to to samo ciało człowieka, chociaż przemienione. Pozostaje przedmiotem dalszych teologicznych poszukiwań problem podstaw identyczności pomiędzy ciałem historycznym a zmartwychwstałym, gdyż, jak słusznie zauważa K. Wiazowski, *Biblia mało mówi o właściwościach zmartwychwstałego ciała. Są tylko krótkie wzmianki na ten temat*³⁸.

Zmartwychwstanie a życie wieczne

Chociaż teologia katolicka nie zna rozróżnienia na ciało Jezusa po zmartwychwstaniu i ciało Jezusa po wniebowstąpieniu (uwielbieniu), to jednak może z zainteresowaniem odnieść się do następującej wypowiedzi K. Wiazowskiego: *Niektórzy zakładają, że zmartwychwstałe ciało Jezusa w czasie wniebowstąpienia uległo dalszej przemianie – uwielbieniu. Przejście od świata ograniczonego przestrzenią i czasem do duchowej rzeczywistości niebiańskiej mogło spowodować nową zmianę. Przynajmniej przestało wtedy oddziaływać lub zupełnie ustało przyciąganie ziemskie. Nasze ciała po zmartwychwstaniu czy przemienieniu w czasie przyjścia Chrystusa będą nie tyle takie jak Jego ciało między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem, lecz takie jak Jego obecne ciało*³⁹.

Sobór Watykański II w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Gaudium et spes* (1964) przypomina naukę Kościoła katolickiego, iż nieskażoność i wolność od znikomości tego świata będzie stanem szczęścia wiecznego, za którym tęskni ludzkie serce: *Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnienia pokoju, jakie żywią serca ludzkie. Wtedy to po dokonaniu śmierci zmartwychwstaną synowie Boży w Chrystusie i to, co było wsiane w słabości i zepsuciu, odzieje się nieskażonością, a wobec trwania miłości i jej dzieła, całe to stworzenie, które Bóg uczynił dla człowieka, będzie uwolnione od niewoli znikomości*⁴⁰. Niebo będzie szczęśliwą wspólnotą tych wszystkich, którzy są doskonale zjednoczeni z Chrystusem⁴¹, dlatego tylko ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni, żyją na zawsze z Chrystusem⁴².

Zmartwychwstanie ciała jest uważane zarówno przez eschatologię katolicką, jak i baptystyczną za rzeczywistość nierozzerwalnie związaną z posiadaniem przez człowieka uwielbionego ciała. K. Wiazowski podsumowuje: *To przyszłe, ducho-*

³⁸ Tamże, s. 448.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 39.

⁴¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1026.

⁴² Tamże, 1023.

we życie, mimo wielu podobieństw będzie zupełnie inne od doczesnego. Jezus powiedział, że wtedy „ani się żenić nie będą, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie” (Mat. 22,30). Choć nie sugeruje to braku różnicy płci, nie będzie wtedy rozmnażania się. W oparciu o tekst 1 Kor. 6,13 moglibyśmy powiedzieć, że w przyszłym życiu też funkcje trawienne nie będą konieczne. Można żartobliwie powiedzieć, że jest to smutne szczególnie dla tych, którzy radość zbawienia łączą z nieprzerwanym ucztowaniem i bankietami (por. Mat. 22,4). (...) O przyszłym życiu mówi się raczej w formie negatywnej, stwierdzając, czego tam nie będzie – zepsucia, grzechu, słabości, bólu, płaczu, narzekania, łez i śmierci (1 Kor. 15,42-43; Obj. 21,4). Wiemy czego tam nie będziemy przeżywali, ale mało wiemy co będzie naszym udziałem. Wiemy tylko jedno: przyszła rzeczywistość przejdzie nasze najśmielsze wyobrażenia. Najlepiej określa ją stwierdzenie Pawła: „Czego oko nie widziało i ucho nie słyszało, i co do serca ludzkiego nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor. 2,9)⁴³.

Refleksja końcowa

Kościół katolicki i Kościół Chrześcijan Baptystów wiele różni – to fakt, ale wiele też istnieje teologicznych powiązań, które należy dostrzegać i pogłębiać, aby budować i rozwijać dojrzały dialog ekumeniczny. Temat zmartwychwstania ciała stanowi przykład takiej zróżnicowanej skali teologicznych podobieństw i różnic pomiędzy obu Kościołami. W tej perspektywie, na zakończenie niniejszej refleksji, warto podkreślić trafność słów prof. dr. hab. Karola Karskiego, który w „Słowie Wstępnym” do *Podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej* napisał:

Książka ks. prezbitera Konstantego Wiazowskiego, mojego kolegi i przyjaciela z okresu studiów w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, dobrze wpisuje się w nurt klasycznej teologii XVI i XX wieku. Głębokie zakorzenienie biblijne daje się zauważyć przy omawianiu każdego zagadnienia wiary chrześcijańskiej. Jednak w swoich wywodach nie „kopiuje” on bezkrytycznie myślenia biblijnego, lecz raczej stara się je „odwzorować” zgodnie z potrzebami współczesnego człowieka. Korzysta tu umiejętnie z najnowszych osiągnięć egzegezy biblijnej. Lektura „Podstawowych zasad wiary chrześcijańskiej” przekonuje nas o tym, że autor tego dzieła kierował się wyżej wspomnianym kryterium wierzącego myślenia i postawy modlitewnej. Dla ks. Wiazowskiego uprawianie dogmatyki nie jest „sztuką dla sztuki”, lecz aktem wiary. Swoją głęboką wiedzę, uzyskaną na przestrzeni wielu lat na podstawie studiów biblijnych i teologicznych, pragnie on wykorzystać do umacniania braci we wierze. Jest to służba na rzecz Kościoła w najlepszym znaczeniu tego słowa. (...) Zaletą autora jest między innymi to, że o sprawach trudnych i skomplikowanych potrafi pisać w sposób zrozumiały również dla czytelników pozabawionych wykształcenia teologicznego. Jest to piarstwo zaangażowane, które

⁴³ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, dz. cyt., s. 448.

nie unika polemiki z innymi w kwestiach o żywotnym znaczeniu dla tej tradycji chrześcijańskiej, z którą autor czuje się głęboko związany. Jednak w ogólnym odczuciu mamy tu do czynienia z dziełem, które może stać się dobrą bazą wyjściową do dialogu międzyprotestanckiego.

Można powiedzieć, że przeprowadzona w artykule analiza zaledwie jednego tematu z zakresu teologii porównawczej wskazuje, że w przypadku rozważań K. Wiazowskiego mamy do czynienia z dziełem, które może stać się dobrą bazą wyjściową nie tylko do dialogu międzyprotestanckiego, ale także do dalszego dialogu Kościoła katolickiego z Kościołem Chrześcijan Baptystów.

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

PRAWOSŁAWIE A ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW

**Trzecie posiedzenie plenarne Komisji Nadzwyczajnej
ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK,**

Berekfürdő, Węgry, 15-20 listopada 2001

Komunikat

Komisja Nadzwyczajna ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów odbyła w dniach 15-20 listopada 2001 r. w miejscowości Berekfürdő swoje trzecie posiedzenie plenarne na zaproszenie Kościoła Reformowanego na Węgrzech.

Połowę członków Komisji stanowią reprezentanci Kościołów prawosławnych i orientalnych, drugą połowę – pozostałych Kościołów członkowskich ŚRK. Obradom wspólnie przewodniczyli: metropolita Efezu Chryzostom (Patriarchat ekumeniczny Konstantynopola) i bp Rolf Koppe (Kościół Ewangelicki w Niemczech), a także – pod nieobecność tego ostatniego – dr Anna Marie Aagard (Kościół Ewangelicko-Luterański w Danii).

Zadanie Komisji Nadzwyczajnej polega na *zbadaniu i przeanalizowaniu całego spektrum spraw dotyczących współpracy Kościołów prawosławnych w ŚRK* i na przedstawieniu Komitetowi Naczelnemu *propozycji dotyczących koniecznych zmian w strukturze, stylu i etosie Rady*.

Komitetowi Naczelnemu ŚRK, obradującemu w dniach od 29 stycznia do 6 lutego 2001 r. w Poczdamie, przedłożono Raport tymczasowy, który podsumował pracę Komisji wykonaną podczas pierwszego i drugiego posiedzenia plenarnego (Morges, Szwajcaria, 6-8 grudnia 1999; Kair, Egipt, 23-25 października 2000). Wyszczególniono w nim pięć problemów: kwestie związane z członkostwem; procesy dochodzenia do decyzji; wspólną modlitwę; kwestie społeczne i etyczne; zagadnienia eklezjologiczne.

Podczas trzeciego posiedzenia plenarnego Komisja Nadzwyczajna dokonała znaczących postępów. Jedną z najważniejszych wypowiedzi Komisji brzmiała, iż procedura konsensu jest najodpowiedniejszą metodą w dochodzeniu do podejmo-

wania decyzji przez organa kierownicze ŚRK. Proces ten ma zapewnić, żeby wszystkie dobitnie reprezentowane poglądy zostały włączone do sprawozdania lub ogólnego przebiegu obrad, tak aby duch wspólnych wysiłków na rzecz jedności znalazł odbicie w sposobie prowadzenia spraw. Komisja zaproponowała przeprowadzenie dyskusji nad następującą definicją konsensu:

W przypadku metody konsensu chodzi o postępowanie zmierzające do ustalenia opinii reprezentowanej przez zgromadzenie; nie przewiduje ona jednak głosowania nad podjętymi kwestiami. Konsens jest osiągnięty, gdy ma miejsce jedna z przytoczonych sytuacji:

- a) wszyscy zgadzają się (jednomyślność);
- b) zgadza się większość, a mniejszość, która się nie zgadza akceptuje fakt, że dyskusja była wszechstronna i uczciwa, i że przedłożona propozycja odzwierciedla „opinię zgromadzenia”; mniejszość udziela więc swej akceptacji;
- c) zgromadzenie uznaje, że reprezentowane są różne poglądy, toteż postanawia włączyć je do tekstu propozycji (nie tylko protokołu);
- d) podejmuje się uchwałę w sprawie przełożenia dyskusji nad sprawą;
- e) podejmuje się uchwałę stwierdzającą, że nie dało się podjąć żadnej decyzji.

Procedura konsensu pozwala więc każdej grupie Kościołów przedłożyć za pośrednictwem rzecznika swoje zastrzeżenia wobec jakiegoś wniosku przed jego przyjęciem, dzięki czemu istnieje możliwość uwzględnienia go przez zgromadzenie, lub – w rzadszych przypadkach – wstrzymywać wniosek dopóty, dopóki jej wątpliwości nie zostaną w pełni uwzględnione.

Zaproponowano, aby po zakończeniu pracy Komisji Nadzwyczajnej powołać „komitet parytetowy” – gremium 12-osobowe, które w połowie byłoby obsadzone przez prawosławnych i w połowie przez członków innych Kościołów; komitet ten byłby nadal doradcą Komitetu Naczelnego i Wykonawczego ŚRK, przedstawiając im swoje propozycje.

Komisja potwierdza funkcję ŚRK jako niezbędnego instrumentu w podejmowaniu problemów społecznych i etycznych. W świadomości, że problemy te wynikają z życia Kościołów, i że ŚRK na prośbę Kościołów przemawia raczej w ich imieniu a nie zamiast nich, Komisja stwierdziła, że gremia kierownicze ŚRK za pomocą metody konsensu mogłyby przedyskutować wiele spraw, które mają związek z problemami społecznymi i etycznymi.

W związku z dyskusją nad zagadnieniem wspólnej modlitwy Komisja oświadczyła, że *chrześcijanie muszą prosić wspólnie o pomoc Bożą*. Jednocześnie dostrzegła konieczność opracowania solidnych wytycznych dla wspólnej modlitwy.

Na tle wszystkich tych dyskusji przewijało się permanentnie pytanie dotyczące samorozumienia Kościołów w relacji do jednego Kościoła, Ciała Chrystusa.

Przedstawiciele grupy studyjnej ds. członkostwa, którzy spotkali się w Budapeszcie przed posiedzeniem plenarnym Komisji od 12 do 14 listopada, przedłożyli drugi raport tymczasowy, który przedstawia alternatywne modele uczestnictwa w życiu i działalności ŚRK. Z poparciem członków Komisji Nadzwyczajnej grupa studyjna kontynuuje swą pracę nad nowymi kryteriami przyjmowania Kościo-

łów w poczet członków ŚRK, które obejmują zarówno wymogi teologiczne jak i eklesjalne. Dąży się do tego, aby aktualne Kościoły członkowskie rozpoznały się w tych kryteriach.

Członkowie Komisji wzięli udział w nabożeństwie niedzielnym w kościele reformowanym w Debreczynie i odwiedzili także miejscowe seminarium reformowane. Podczas nabożeństwa obaj współprzewodniczący, metropolita Efezu Chryzostom i dr Anna Marie Aagard przemawiali do zgromadzonych, informując ich o pracy Komisji Nadzwyczajnej. Podczas obiadu słowa powitania wygłosili biskup naczelny Kościoła Reformowanego na Węgrzech, dr Gusztav Bölskei, jak również przewodniczący i sekretarz generalny Ekumenicznej Rady Kościołów Węgier, bp dr Mihály Márkus i ks. dr Tibor Görög. Dr Aagard podziękował serdecznie w imieniu członków Komisji Nadzwyczajnej za gościnność Kościoła Reformowanego na Węgrzech, a biskupowi Bölskeiowi i ks. Bertalanowi Tamásowi za doskonałe przygotowanie obrad i pracę koordynacyjną. Na zakończenie członkowie Komisji podziękowali też sztabowi współpracowników ŚRK, który wykonał ogromną pracę dla Komisji Nadzwyczajnej.

Komisja planuje dalsze posiedzenie plenarne od 27 maja do 2 czerwca 2002 r. w Helsinkach. Przy tej okazji zostanie opracowany raport końcowy, który ma być przedłożony na posiedzeniu Komitetu Naczelnego ŚRK, który zbierze się w Genewie w dniach od 26 sierpnia do 3 września 2002 roku.

Tłum. K.K.

WSPÓLNOTA KOŚCIELNA WEDŁUG EWANGELICKIEGO ROZUMIENIA

Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań

Dokument, który udostępniamy w tłumaczeniu polskim, zyskał aprobatę Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) i został opublikowany 30 października 2001 r. Tekst ten został opracowany przez Izbę ds. Teologii EKD, pod kierownictwem dwóch znanych teologów – Eberharda Jüngela i Doroty Wendebour. Niektóre jego sformułowania spotkały się z ostrą krytyką strony rzymskokatolickiej. Już 3 listopada, podczas ekumenicznego wykładu w Berlinie, kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, stwierdził, że „Dominus Iesus” w porównaniu z dokumentem ewangelickim *jawi się wręcz jako przyjazny ekumeniczny tekst*. Zarzucił dokumentowi EKD, że jego rozumienie wspólnoty kościelnej stanowi *wewnątrzprotestancki, kontynentalno-zachodnioeuropejski model jedności*, który nie dostrzega Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów prawosławnych.

Środowiska protestanckie były zaskoczone wypowiedziami kardynała. Fakty są bowiem takie, że deklaracja „Dominus Iesus”, ogłoszona za aprobatą papieża przez Kongregację Nauki Wiary we wrześniu 2000 r., odmawia Kościołom ewangelickim charakteru eklezjalnego, natomiast dokument EKD w sposób oczywisty uznaje Kościół rzymskokatolicki za Kościół. Ostra reakcja przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan pozwala domniemywać, że interesujący nas tekst podjął kwestie, w których między pozycją ewangelicką i katolicką występują zasadnicze różnice. Przede wszystkim chodzi tu o wyjaśnienie relacji pomiędzy fundamentem a świadectwem wiary, między zbawieniem a Kościołem. Innymi słowy, chodzi o odpowiedź na następujące pytania: Jak zbawienie, które pochodzi od Boga, osiąga rzeczywistość ziemską? Jak zbawcza obecność Chrystusa realizuje się za pośrednictwem struktur wspólnoty ludzkiej? Co jest konieczne do zbawienia a co do jedności Kościoła? Czy pytanie, komu wolno przemawiać w imieniu Boga lub Kościoła, jest pytaniem pod-

legającym sferze wiary, czy też należy ono do sfery porządku ludzkiego? W podobny sposób można zapytać: kto jest upoważniony do rozstrzygnięcia, czy głoszone poglądy religijne są właściwe lub fałszywe? W różnych odpowiedziach na tego rodzaju pytania tkwią przeciwieństwa konfesyjne, które do dnia dzisiejszego podtrzymują podział między Kościołami ewangelickimi a Kościołem rzymskokatolickim. Teologowie obu tradycji kościelnych od wielu lat zastanawiają się nad tym, czy te przeciwieństwa nadal trzeba uznawać za nie do pogodzenia, a tym samym za „nie kompatybilne”, czy też można je zaliczyć do sfery „pojedywanej różnorodności”. Wolno wyrazić nadzieję, że publikowany dokument przyczyni się do osiągnięcia pewnego postępu w tej kwestii.

K.K.

TEKST DOKUMENTU

Szereg zdarzeń towarzyszących współczesnej debacie ekumenicznej zmusza do wyjaśnienia ewangelickiego rozumienia wspólnoty kościelnej. Z jednej strony są to zdarzenia, które w pierwszym rzędzie dotyczą stosunku Kościołów ewangelickich do Kościoła rzymskokatolickiego. Tak więc kontrowersyjna debata wokół Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu Światowej Federacji Luterńskiej i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan pokazała, że również po stronie ewangelickiej istnieją całkiem różne wyobrażenia co do takiej wspólnoty kościelnej. Poza tym samozrozumienie Kościoła rzymskokatolickiego, zaprezentowane przez Kongregację Nauki Wiary w jej deklaracji „Dominus Iesus” domaga się porozumienia co do tego, do jakiego rodzaju wspólnoty kościelnej zmierzają Kościoły ewangelickie w rozmowach i porozumieniach ekumenicznych. Z drugiej strony do podobnych uściśleń zmusza dialog Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (skrót: EKD) z Kościołem Anglii w ramach porozumień zawartych w Deklaracji Miśnieńskiej. Także pozostałe rozmowy Kościoła Ewangelickiego z innymi wyznaniem nie mogą zrezygnować z takich wyjaśnień.

Porozumienie w tej kwestii staje się pilne tym bardziej, iż nowsza dyskusja na temat stosunku EKD do związanych z nim Kościołów, ale także dotycząca stosunku Światowej Federacji Luterńskiej do jej Kościołów członkowskich ukazała, jak konieczna dla wszystkich zagadnień, które dotyczą wspólnoty Kościołów chrześcijańskich, jest teologiczna refleksja nad ewangelickim rozumieniem Kościoła.

I. Ewangelickie rozumienie Kościoła

1. Fundament Kościoła

Albowiem fundamentu innego nikt nie może założyć oprócz tego, który jest założony, a którym jest Jezus Chrystus (1 Kor 3, 11). Kościół zbudowany na tym fundamencie ma solidną podstawę. Jest on *zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane (CA VII)*¹. To wydarzenie, które według CA V wzbudza wiarę, stwarza zarazem wspólnotę wierzących, zbór, w którym *Jezus Chrystus jest obecny i działa jako Pan przez Ducha Świętego, w Słowie i Sakramentach (Barmen III)*². Jedno i drugie, wiara i wspólnota wierzących, zawdzięczają swój byt Słowu Bożemu manifestującemu się w zwiastowaniu i sakramentach. Jako Ewangelia jest ono mocą Bożą (por. Rz 1, 16), która chce dotrzeć do wszystkich ludzi i skłonić ich do wiary, i dlatego zwiastunami Ewangelii czyni wierzących, którzy już poddali się jego wpływowi (por. Mt 28, 18-20). W Ewangelii uobecnia się objawiona w Chrystusie łaska i prawda Trójjedynego Boga, który przez Ducha Świętego wzbudza wiarę, aby usprawiedliwić i uświęcić grzesznych ludzi. Przez takie nieskrępowane działanie Trójjedynego Boga ludzie dzięki wierze uzyskują pewność w sprawie łaski i prawdy Ewangelii. Doświadczają przeobrażającą moc Ewangelii w swoim życiu, które teraz może odżyć w nowych relacjach; przeniesieni do wspólnoty Trójjedynego Boga stają się członkami Ciała Chrystusowego i jako takie tworzą Jego zbór. W tym sensie wiara w Trójjedynego Boga implikuje wiarę w jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół.

Jednocześnie przez to samo działanie Boga wierzący czują się upoważnieni i zobowiązani, aby tej wspólnoty wierzących, która zawdzięcza swój byt Ewangelii, nadać kształt, który korelowałby z jej źródłem i specyfiką.

2. Kształt i porządek Kościoła

Zgodnie z reformacyjnym rozumieniem Kościół jako *communio sanctorum*, w wersji niemieckiej: *zgromadzenie wszystkich wierzących (CA VII)*, jest w tym świetle Kościołem ukrytym. Według Marcina Lutera: *abscondita est Ecclesia, la-*

¹ CA = *Confessio Augustana* (Konfesja Augsburska) – podstawowa księga wyznaniowa Kościołów luteranckich z 1530 r. Ten i inne cytaty za polskim przekładem: *Konfesja Augsburska z 1530 r.* (nowy przekład z języka łacińskiego i niemieckiego), Warszawa 1970. Cyfry rzymskie obok skrótu CA oznaczają numer artykułu.

² *Barmen* = *Barmeńska Deklaracja Teologiczna* z 31 maja 1934 r. Chodzi tu o dokument przyjęty przez środowiska protestanckie w Niemczech, skupione w tzw. Kościele Wyznającym, będącym w opozycji wobec infiltracji ideologii nazistowskiej do Kościoła. Ten i inne cytaty za przekładem polskim zamieszczonym w: SiDE 1994 nr 2, s. 86nn. Cyfry rzymskie oznaczają cyfrę kolejnej tezy.

tent sancti („Ukryty jest Kościół, ukryci są święci”)³. Ta ukrytość nie oznacza po prostu niewidzialności. Gdyż zwiastowanie Ewangelii w Słowie i Sakramencie podczas zgromadzenia zboru jest dostrzegalne dla każdego. Ale rzeczywistość Ciała Chrystusowego, wzbudzona za pośrednictwem Słowa i Sakramentu przez samego Boga, jest jako wspólnota wierzących Jego dziełem i jako takie dostępne tylko wierze. Wiara poznaje obecność Ciała Chrystusa wszędzie tam, gdzie w czystym ujęciu Ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane *zgodnie ze Słowem Bożym* (por. CA VII). Wiąże się to z obietnicą: *moje Słowo nie wraca do mnie puste, lecz wykonuje moja wolę* (Iz 55, 11).

Wspólnota wierzących, pozostająca ukryta w tym świecie, potrzebuje jednak zewnętrznego porządku, który jest widzialny dla wszystkich ludzi. Ludzie też ponoszą odpowiedzialność za ten porządek. Ośrodkiem tej odpowiedzialności jest troska Kościoła o właściwe zwiastowanie Ewangelii i zgodne z nią sprawowanie sakramentów. Kształt nabożeństwa i sposób zwiastowania Ewangelii światu trzeba ująć w takie ramy, aby żadne samowolne ludzkie działanie nie mogło doprowadzić do zaciemnienia Ewangelii lub rozłamu w zborze. Odpowiedzialność ludzka domaga się, aby Dobra Nowina docierała do świata w sposób możliwie jednoznaczny. Toteż zewnętrzny kształt Kościoła nie jest czymś, co nie ma bezpośredniego związku z ukrytym charakterem wspólnoty wierzących, czymś istniejącym obok wspólnoty ukrytej. Rozróżnienie między Kościołem ukrytym i Kościołem widzialnym trzeba raczej rozumieć w ten sposób, że samouobeczenie Trójjedynego Boga we wspólnocie wierzących domaga się odpowiedniego dla niej zewnętrznego kształtu, który pośród innych struktur tego świata charakteryzowałby się jedyną w swoim rodzaju widzialnością. Jako *wspólnota braterska* i siostrzana, *właśnie pośród grzesznego świata, dzięki swej wierze i posłuszeństwu swemu zwiastowaniu i swym instytucjom, Kościół zbawionych przez łaskę grzeszników musi wyznawać, że należy wyłącznie do Pana, że żyje i chce żyć oczekując Jego powrotu, wyłącznie dzięki sile, którą On daje, i dzięki Jego nauce. Kościół nie może zrezygnować z treści swego zwiastowania i ze swej organizacji albo dla własnej wygody, albo ze względu na zmieniające się tendencje ideologiczne i polityczne* (Barmen III).

2.1 Znamiona prawdziwego Kościoła

Właściwe zwiastowanie Ewangelii i zgodne z nią sprawowanie sakramentów są w reformacyjnym rozumieniu „znamionami prawdziwego Kościoła” (*signa ecclesiae vere*). Za ich pośrednictwem buduje się Ciało Chrystusa. Tylko one pośród wszelkich przemian historycznych są niezmiennymi widzialnymi cechami Kościoła chrześcijańskiego (por. CA VII). Bez nich nie może istnieć żaden odpowiedni porządek kościelny. Wraz z nimi wydane jest polecenie, które Kościół ma spełnić, a *polegające na przekazywaniu wszystkim ludziom poselstwa o wolnej łasce Boga* (Barmen VI).

³ *De servo arbitrio* 1525, WA 18, 652.

Dla wykonania tego polecenia Bóg ustanowił urząd kaznodziejski (por. CA V), który powierzany jest ludziom jako publiczny urząd zwiastowania Ewangelii i sprawowania sakramentów; powoływanie na ten urząd musi odbywać się według ustalonego porządku (por. CA XIV). Zmienne są jednak elementy, w jakie ten urząd jest wyposażony. Zasada ta obowiązuje również wobec wszystkich elementów tworzących ustrój Kościoła Jezusa Chrystusa, za pomocą których wypełnia on swoją misję w zmiennych sytuacjach historycznych oraz daje różny kształt wspólnocie wierzących w danym miejscu i w danej epoce. Chodzi tu np. o takie sprawy, jak rozróżnianie i koordynowanie różnych posług kościelnych i zewnętrzna organizacja Kościoła.

2.2. Pojedyncze Kościoły a Kościół

Jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół w sensie historycznym istnieje w przestrzeni i czasie. Jako uniwersalna wspólnota wszystkich wierzących jest on zawsze Kościołem zrzeszającym określonych ludzi, którzy zamieszkują określone kraje i terytoria. Nieodzowną postacią jego istnienia są pojedyncze zbory, które stanowią podstawowe urzeczywistnienie Kościoła katolickiego. Jako takie są one połączone duchowo z wszystkimi zborami chrześcijańskimi. Ale pojedyncze zbory tworzą z innymi przeważnie także większą uporządkowaną strukturę; chodzi tu o strukturę eklezjalną, którą nazywać będziemy dalej „pojedynczym Kościołem”. Każdy pojedynczy Kościół może kierować się ufnością, że wszystkie inne pojedyncze Kościoły, mogące się wykazać znamionami prawdziwego Kościoła, należą do społeczności Ciała Chrystusa i tak w sposób duchowy są z sobą powiązane.

Pojedyncze Kościoły winny się troszczyć o to, aby ich stosunek do innych pojedynczych Kościołów został uporządkowany w sposób, który dawałby odpowiedni wyraz duchowej łączności wszystkich Kościołów w Chrystusie. Ta troska, według ewangelickiego rozumienia, ma istotne znaczenie dla wszystkich wysiłków ekumenicznych. Chodzi o to, aby ukrytej w świecie jedności Ciała Chrystusa dać świadectwo również przez zewnętrzną strukturę Kościołów. Każdy Kościół ma różne możliwości w tym zakresie. Przez wspieranie ekumenicznego ducha w zborach może on przyczynić się do zinstytucjonalizowania spotkań i wymiany z chrześcijanami innych Kościołów. Może prowadzić systematyczne rozmowy doktrynalne z innymi Kościołami. Może zadeklarować swoją gotowość do wspólnego słuchania Słowa Bożego i sprawowania Wieczery Pańskiej. Może on w ważnych kwestiach dotyczących form życia własnego Kościoła zasięgać rady innych Kościołów oraz współpracować z nimi przy zmaganiu się z problemami odpowiedzialności Kościoła za sprawy świata. Te i inne kwestie mają służyć temu, aby wyartykułować i przedstawić to, co pojedynczy Kościół łączy we wierze z innymi Kościołami.

W debacie ekumenicznej jest często mowa o dążeniu do „pełnej widzialnej jedności” (*full visible unity*). Teologia ewangelicka stosując tę formułę rozumie

przez nią poświadczenie danej przez Boga jedności Ciała Chrystusowego. Nie chodzi o *próbę dodania czegoś do danej już w Jezusie Chrystusie, dostrzegalnej (widzialnej) w Słowie i Sakramencie jedności, lecz o wysiłek... zmierzający do coraz pełniejszego poświadczenia tej jedności, i o coraz wierniejsze manifestowanie zawartej w niej obietnicy*⁴. Temu wysiłkowi ma także służyć kształt porządku kościelnego. Celem, do którego się przy tym dąży, a mieszczącym się w możliwościach ludzkich, jest deklaracja i praktykowanie pełnej wspólnoty kościelnej. W tej wspólnotcie poświadczenie jedności Ciała Chrystusowego zyskuje widzialny kształt.

II. Ewangelickie rozumienie poświadczenia jedności Ciała Chrystusowego jako wspólnoty kościelnej

1. Czym jest wspólnota kościelna?

Wyrażenie „wspólnota kościelna” jest wieloznaczne. **Ewangelickie** rozumienie wspólnoty kościelnej oznacza, że samodzielne zbory i pojedyncze Kościoły zapewniają sobie wzajemnie wspólnotę w Słowie i Sakramencie oraz – zgodnie ze „znamionami” Kościoła – uznają się wzajemnie za „prawdziwy Kościół”. Oznacza to, że deklarują publicznie wspólnotę, w której znajdują się na mocy swojej przynależności do Ciała Chrystusowego. Wspólnie kształtują tę wspólnotę i intensywnie ją praktykują. Tego rodzaju wspólnotę mogą one znowu zadeklarować, ukształtować i praktykować z innymi wspólnotami kościelnymi. To dzieło ludzkie rozumieją one jako wypełnienie zadania postawionego im Słowo Boże, którego moc przyczynia się do założenia Kościoła, zadania polegającego na służeńiu jedności Ciała Chrystusowego.

We wspólnotcie kościelnej mogą znajdować się Kościoły tego samego wyznania (jak w przypadku VELKD) i Kościoły o różnej przynależności wyznaniowej (jak w przypadku EKU i EKD)⁵. Jeśli rangę miernika nadamy znamionom prawdziwego Kościoła, wówczas wspólnota kościelna jest Kościołem w takim samym stopniu jak należące do niej samodzielne zbory i pojedyncze Kościoły. Natomiast

⁴ Trzecia konferencja teologiczna w ramach porozumień związanych z Deklaracją Miśnieńską, marzec 1999.

⁵ W Niemczech nie ma jednego ogólnokrajowego Kościoła ewangelickiego, lecz istnieje 25 niezależnych Kościołów tradycji luterańskiej, reformowanej i unijnej. Wszystkie te Kościoły są zrzeszone w Kościele Ewangelickim w Niemczech (Evangelische Kirche in Deutschland, skrót: EKD). Ponadto Kościoły tradycji luterańskiej należą do struktury o nazwie Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland, skrót: VELKD), tradycji unijnej – do Kościoła Ewangelickiego Unii (Evangelische Kirche der Union, skrót: EKU).

w znaczeniu prawnokościelnym, jak długo związane ze wspólnotą kościelną Kościoły zachowują swoją samodzielność, pozostaje między nimi różnica w zakresie kompetencji i autonomii działania.

Wspólnota kościelna jest zgodna ze swoim źródłem, tj. ze Słowem Bożym wówczas, gdy związane z nią Kościoły

– **stwierdzają** wspólne rozumienie Ewangelii o usprawiedliwieniu i sakramentów,
– a więc **uznają** Jezusa Chrystusa, udzielającego się w Słowie i Sakramencie, za jedyny fundament ich wspólnoty, i

– na podstawie tego uznają się wzajemnie i **praktycznie urzeczywistniają** swoją wspólnotę w Słowie i Sakramencie.

Wspólnotę kościelną w opisanym znaczeniu można ukształtować odpowiedzialnie tylko wówczas, gdy Kościoły swoje rozumienie Ewangelii wspólnie przedstawiają i rozwijają także w dziedzinie doktryny. Dzięki temu bliżej zmanifestują fundament swojej wspólnoty opartej na Ewangelii, a za pośrednictwem rozmów doktrynalnych dokonają niezbędnego sprecyzowania wspólnej nauki kościelnej.

Konsekwencją wspólnoty kościelnej winno być takie ukształtowanie praktykowanej wspólnoty, żeby była zdolna do podejmowania inicjatyw wobec związanych z nią pojedynczych Kościołów, a jednocześnie nie naruszała ich samodzielności. Przenoszenie zadań na wspólnotę kościelną i wiążące się z tym ograniczenie samodzielności związanych z nią Kościołów może mieć różny zasięg; można to zauważyć porównując porządki kościelne VELKD, EKU i EKD. Postępowanie, które polega na tym, że samodzielne Kościoły powołują wspólnotę kościelną i nadają jej kształt organizacyjny, znajduje swój odpowiednik w fundamentalnej relacji zachodzącej między pojedynczymi zborami a wspólnotą ich Kościoła. Zbory te, będące Kościołem w pełnym znaczeniu tego słowa, swoje wynikające z tego faktu pełnomocnictwo do prowadzenia działań porządkujących wnoszą do całego Kościoła, lecz nie rezygnują z niego. Porządek Kościoła, w którym współdziałają, nie powoduje, że stają się niesamodzielnymi członkami Kościoła, lecz odpowiedzialnymi twórcami tego porządku w Kościele ogólnym (Gesamtkirche), do którego należą, i w konkretnym zborze.

2. Model Konkordii Leuenberskiej – deklaracja i urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej

W Konkordii Leuenberskiej z 1973 roku⁶ różne pod względem wyznaniowym pojedyncze Kościoły oświadczyły, że znajdują się wzajemnie w opisanej przez nią wspólnotie kościelnej. Deklaracja ta stała się możliwa, gdyż Kościoły przyjmujące Konkordię stwierdziły, że łączy je wspólne rozumienie Ewangelii. Tym

⁶ Polski przetłumaczył w: SiDE 1995 nr 2, s. 33nn. Wszystkie przytoczone cytaty pochodzą z tego tłumaczenia.

wspólnym rozumieniem Ewangelii jest poselstwo o usprawiedliwieniu w znaczeniu reformacyjnym: Ewangelia wzbudza wiarę i odnawia grzesznych ludzi, udzielając się im przez Słowo zwiastowania oraz sakramenty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej.

Na podstawie wspólnego rozumienia Ewangelii Kościoły sygnatariusze Konkordii Leuenberskiej służą sobie wzajemnie wspólnotą Słowa i Sakramentu. Obejmuje to *wzajemne uznawanie ordynacji oraz wspólustugiwanie duchownych*. Tak więc wspólnota w znaczeniu Konkordii Leuenberskiej jest wspólnotą kazalnicy i Stołu Pańskiego. Konkordia ma charakter wiążący dla jej Kościołów sygnatariuszy.

Wspólnota kościelna zadeklarowana w Konkordii Leuenberskiej urzeczywistnia się w Kościołach i zborach jako wspólnota w świadectwie i służbie. Dzieje się to między pojedynczymi Kościołami w poszczególnych krajach i regionach, ale także – przekraczając granice polityczne – na płaszczyźnie europejskiej. Wskutek tego również na tej płaszczyźnie zobowiązano się do dawania wspólnego świadectwa i sprawowania służby wobec świata oraz do pogłębienia wspólnoty przez doktrynalne rozmowy teologiczne. Organami „Leuenberskiej Wspólnoty Kościelnej” są zgromadzenie ogólne, grupy do spraw rozmów doktrynalnych i komitet wykonawczy z sekretariatem. Wypowiedzi komitetu wykonawczego skierowane na zewnątrz mają charakter wypowiedzi reprezentujących wspólnotę, skierowane do wewnątrz – charakter wypowiedzi zalecających.

III. Od wspólnoty Kościołów chrześcijańskich do wspólnoty kościelnej

1. Już istniejące formy wspólnoty Kościołów chrześcijańskich

Partnerstwo Kościołów chrześcijańskich urzeczywistnia się obecnie w różnych formach wspólnoty.

Kościoły tego samego wyznania połączyły się w światowych związkach wyznaniowych (Światowa Federacja Luterńska, Światowy Alians Kościołów Reformowanych). Kościoły różniące się pod względem wyznaniowym urzeczywistniły swoje partnerstwo w wielu miejscach, regionach i krajach, ale także w skali europejskiej i światowej – np. w Konferencji Kościołów Europejskich i Światowej Radzie Kościołów – w formie wspólnoty roboczej lub ekumenicznej rady Kościołów. Nie chodzi tutaj o wspólnotę kościelną w wyżej opisanym znaczeniu. Ale wspólnota robocza może być instrumentem na drodze do wspólnoty kościelnej.

Również w łonie Wspólnoty Roboczej Kościołów Chrześcijańskich w Niemczech⁷ relacje między Kościołami w niej zrzeszonymi mają różne natężenie. Między niektórymi, np. między Kościołem metodystycznym a ewangelickimi Ko-

⁷ Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, skrót: ACK.

ściołami krajowymi, istnieje wspólnota kazalnicy i Wieczerzy Pańskiej. W innym przypadku, np. między starokatolikami a ewangelickimi Kościołami krajowymi, zawarto porozumienie w sprawie gościnności eucharystycznej, aczkolwiek nie istnieje między tymi partnerami wspólnota kazalnicy i Wieczerzy Pańskiej w znaczeniu opisanej wyżej wspólnoty kościelnej. Jeszcze inni, np. baptyści i niektóre ewangeliczne Kościoły krajowe, praktykują gościnność eucharystyczną, chociaż w tej kwestii nie zawarto porozumienia. W stosunkach z dalszymi Kościołami, np. między ewangelickimi Kościołami krajowymi a Kościołem rzymskokatolickim, nie istnieje wzajemna gościnność eucharystyczna. Strona ewangelicka ogłosiła ją jednostronnie.

Z perspektywy ewangelickiej w przypadku niektórych Kościołów członkowskich ACK, z którymi nie ogłoszono jeszcze wspólnoty kościelnej, warunki dla jej zawarcia zostały jednak spełnione. Jest to zgodne z wolą ewangelickich Kościołów krajowych, aby z tymi ekumenicznymi partnerami w ACK doszło do ogłoszenia wspólnoty kościelnej, a przed osiągnięciem tego celu należy praktykować ze sobą eucharystyczną gościnność.

Również ponad granicami Niemiec istnieją różne formy wspólnoty między Kościołami niemieckimi i innych krajów. Tak więc np. Kościół Anglii i Kościół przynależne do EKD udokumentowały w Deklaracji Miśnieńskiej 1988/91, że uznają się wzajemnie za *Kościół, które przynależą do jednego, Świętego, Katolickiego i Apostolskiego Kościoła Jezusa Chrystusa oraz prawdziwie biorą udział w apostołskim poselstwie całego ludu Bożego*. Ustanowiły one *wspólnotę eucharystyczną, która jest czymś więcej niż tylko wzajemną gościnnością eucharystyczną, ale nie osiągnęły jeszcze pełnej wymienialności duchownych*.

Prócz tego większość Kościołów ewangelickich w Europie na podstawie Konkordii Leuenberskiej tworzy wspólnotę kazalnicy i Wieczerzy Pańskiej. Obejmuje ona wymienialność urzędów.

2. Dialog ekumeniczny

Wspólnoty kościelnej z innymi Kościołami, do której dążą Kościoły ewangeliczne, nie da się osiągnąć inaczej niż przez bardziej intensywny rozwój wzajemnych stosunków. Niezbędne dialogi między poszczególnymi Kościołami mają przy tym – odpowiednio do profilu każdego Kościoła partnerskiego – z konieczności różną tematykę, co daje się zauważyć wyraźnie w aktualnych dialogach.

2.1. Stosunek do Kościołów anglikańskich

Dialog kontynuowany z Kościołami anglikańskimi obejmuje rozmowy na temat „widzialnej jedności”, urzędu biskupiego i historycznej sukcesji apostołskiej w urzędzie. Rozstrzygającą kwestią nie jest czy, lecz w jakim celu i kształcie ma istnieć urząd episkopé. Chodzi więc o funkcję i eklezjologiczne uzasadnienie

urzędu biskupiego. Postępy w tym zakresie, np. stopniowa wymienialność urzędów, mogą w rozumieniu ewangelickim służyć jednak tylko do wyrażenia strukturalnego kształtu wspólnoty kościelnej, lecz nie mogą być fundamentem Kościoła. Albowiem według tego rozumienia ujednoczenie poglądów na temat urzędu nie jest warunkiem takiej wspólnoty.

2.2 Stosunek do baptystów

Wspólne elementy, łączące Kościoły ewangelickie z baptystami, należy wykorzystać do opracowania modeli współpracy, a być może także do tworzenia stopni pośrednich na drodze do wspólnoty kościelnej. W kontekście tym naczelną rolę odegra kwestia rozumienia i praktykowania chrztu. Bowiem podstawą praktyki chrztu dorosłych w zborach baptystycznych jest pogląd podkreślający ścisłą łączność między wiarą i chrztem, który Kościoły wyrosłe z Reformacji podzielają tylko z zastrzeżeniem. Wyjaśnienie pojmowania chrztu przez baptystów jest rzeczą niezbędną, gdyż stosowana przez nich praktyka ponownego chrzczenia jest sprzeczna z pojmowaniem chrztu w Kościołach ewangelickich.

2.3 Stosunek do Kościoła rzymskokatolickiego

Wygląda na to, że rzymskokatolicki pogląd na widzialną, pełną jedność Kościołów nie jest kompatybilny z przedstawionym tutaj rozumieniem wspólnoty kościelnej. Jednak wolno stwierdzić, że obie strony jedność Ciała Chrystusowego i wspólnotę Kościołów dostrzegają w rozumieniu fundamentu wiary, który w swojej dynamice idzie dalej niż dotychczasowa i przyszła doktryna. W pierwszej kolejności trzeba wyjaśnić wzajemną relację między ewangelickim i rzymskokatolickim poglądem na fundament wiary i samouobeczenie Trójjedynego Boga przez świadectwo Kościoła. Dopiero wówczas można będzie definitywnie wyjaśnić, czy poglądy na jedność Ciała Chrystusowego i wspólnotę Kościołów w tym celu są z sobą kompatybilne. Trzeba dążyć do porozumienia stwierdzającego, że wspólnoty kościelnej nie można uzależniać od jednej jedynej, historycznie powstałej formy urzędu kościelnego, lecz że możliwe są różne jego postacie. W kontekście tym trzeba też stwierdzić, że w Kościele rzymskokatolickim występują pewne zjawiska, którym strona ewangelicka musi się sprzeciwić; są to: niezbędność i kształt „urzędu Piotrowego” oraz związane z nim prymatu papieża, rozumienie sukcesji apostoelskiej, nie dopuszczanie kobiet do urzędu na mocy ordynacji i wreszcie ranga prawa kościelnego.

2.4 Stosunek do Kościołów prawosławnych

Kościoły ewangelickie współpracują z Kościołami prawosławnymi w radach ekumenicznych. Poza tym są one, podobnie jak większość Kościołów prawosławnych Europy, członkami Konferencji Kościołów Europejskich. We wszyst-

kich tych relacjach prawie nie porusza się kwestii wspólnoty kościelnej w przedstawionym tutaj znaczeniu. Znaczącą przeszkodę w interesującej nas sprawie stanowi nieuznawanie chrztu Kościołów zachodnich przez Kościoły prawosławne; takie stanowisko reprezentują one w sposób szczególny i zasadniczy w swojej doktrynie. Poza tym poglądy strony prawosławnej na temat powiązań między narodem i Kościołem oraz na temat jedności kościelnej są trudne do pogodzenia z Konkordią Leuenberską. Tak więc w stosunkach Kościołów ewangelickich do Kościołów prawosławnych chodzi dotychczas tylko o lepsze dostrzeganie wzajemne, likwidację uprzedzeń i nieporozumień oraz o umożliwienie koegzystencji i kooperacji kościelnej.

Z drugiej jednak strony prawosławiu dobrze jest znana wspólnota kościelna między Kościołami autokefalicznymi, tak że uzasadnione jest pytanie, czy w fakcie tym nie kryje się możliwość rozwoju wspólnoty kościelnej również z Kościołami ewangelickimi. Uznanie Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary przez Kościoły prawosławne i Kościoły wyrosłe z Reformacji stanowi również znaczący potencjał porozumienia. Już z tego powodu dalszego wsparcia wymagają dialogi dwustronne, mimo że w chwili obecnej toczą się one jeszcze na przedpolu dążeń zmierzających do jedności.

IV. Kościół Ewangelicki w Niemczech jako wspólnota kościelna

W „głównych postanowieniach” (Grundbestimmungen) Prawa zasadniczego (Grundordnung) Kościoła Ewangelickiego w Niemczech zawarte są następujące słowa: jest on *wspólnotą należących do niego Kościołów luterzańskich, reformowanych i unijnych. Pojmuje siebie jako część jednego Kościoła Jezusa Chrystusa*. Tak więc EKD jest wspólnotą kościelną w wyżej opisanym znaczeniu. W tym samorozumieniu przedstawionym w Prawie zasadniczym chce się podkreślić, że EKD jest zadeklarowaną i odpowiednio zorganizowaną wspólnotą zróżnicowanych pod względem wyznaniowym Kościołów ewangelickich w Republice Federalnej Niemiec. EKD nie posiada pewnych kompetencji i uprawnień, np. w takich kwestiach jak edukacja i doktryna, które znajdują się w wyłącznej gestii jego Kościołów członkowskich. Tak więc w przeciwieństwie do tych Kościołów, EKD nie jest Kościołem pod względem kościelnoprawnym (por. I.2.2).

Między Kościołami członkowskimi we wspólnocie EKD istnieje wspólnota kazalnicy i Stołu Pańskiego, jak również wzajemne uznanie urzędów. Poza tym Prawo zasadnicze EKD zawiera wspólne uregulowania i postępowania koordynacyjne dla wielu dalszych obszarów pracy Kościołów członkowskich. Ta forma wspólnoty została wspólnie znaleziona i ogłoszona przez zainteresowane Kościoły. Jest ona też przez nie praktykowana. Wynika z tego również, że EKD jest

uprawniony do przedstawiania własnych inicjatyw Kościołom członkowskim, nie może jednak naruszyć ich samodzielności.

Nie są potrzebne kroki, które sprawiłyby, że EKD stałby się Kościołem, gdyż w znaczeniu teologicznym jako wspólnota kościelna jest on już Kościołem (por. II, 1). Mimo to możliwe są przedsięwzięcia, dzięki którym zmieniłaby się postawa EKD wobec jej Kościołów członkowskich, i vice versa; doprowadziłoby to również do zmiany istniejących porządków kościelnych. Zmiany te mogłyby wpłynąć wewnętrznie na relację EKD do jej Kościołów członkowskich, lecz również zewnętrznie mogłyby uzyskać znaczenie dla stosunku wobec Kościołów, które do EKD jeszcze nie należą, i wobec światowej ekumenii.

V. Ekumeniczny cel

Deklaracja i urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej jest z perspektywy ewangelickiej celem ekumenicznej działalności. Przy tej okazji ukazują się różne formy wspólnoty Kościołów, lecz także różne warunki społeczne, w których te formy są realizowane, tak że potrzebne są stopniowe działania prowadzące do urzeczywistnienia tego ekumenicznego celu. Działania te trzeba wspierać, jeśli przyczyniają się do tworzenia wspólnoty kościelnej, która w znaczeniu poświadczania jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła urzeczywistnia pełne wzajemne uznanie Kościołów.

Tłumaczył: *Karol Karski*

JAN PAWEŁ II U MUZUŁMANÓW I ORMIAN

Kazachstan, 22-25 września 2001

Armenia, 25-27 września 2001

Była to szósta pielgrzymka Jana Pawła II do byłych republik radzieckich, a 95 z kolei od początku pontyfikatu. Tragedia w Nowym Jorku 11 września 2001 r. nadała wizycie papieża w Kazachstanie niespodziewanie dramatyczny kontekst. Cały świat był jeszcze w szoku po ataku islamskich fundamentalistów na World Trade Center, a odium niechęci, żeby nie powiedzieć nienawiści światowej opinii publicznej, skierowało się poniekąd ku wszystkim muzułmanom. Otoczenie Jana Pawła II, w obawie o jego bezpieczeństwo, odradzało mu wcześniej zaplanowaną podróż. Papież pokazał jednak po raz kolejny silny charakter i odwagę i do Kazachstanu pojechał. Dzięki temu świat mógł zobaczyć na własne oczy, iż islam ma różne oblicza, a wielu muzułmanów jest nastawionych pokojowo i dialogowo.

Chrześcijanie i muzułmanie razem

Niejeden obserwator papieskiej pielgrzymki zadawał sobie pytanie, jakie jest prawdziwe oblicze islamu: to, które symbolizuje twarz życzliwie nachylającego się nad papieżem prezydenta Kazachstanu Nursultana Nazarbajewa, czy też twarz Osamy bin Ladena, pokazywanego przez wszystkie stacje telewizyjne jak czule gładzi swój karabin. Zaryzykuję stwierdzenie, że po wizycie Jana Pawła II w Kazachstanie większość opinii publicznej przychyliła się ku pierwszej opcji. Dlatego też pielgrzymka Jana Pawła II oprócz waloru ekumenicznego, jako kolejne spotkanie katolików i muzułmanów, zyskała również jakże ważny wymiar ogólnoświatowy. Zresztą trudno byłoby znaleźć inny kraj, gdzie stosunki wyznawców islamu z przedstawicielami innych religii układałyby się tak dobrze. W Kazachstanie islam jest religią dominującą, ale działa tutaj aż ponad sto różnych religii i konfesji chrześcijańskich. Nie ma tu jednak konfliktów, a tym bardziej prześlado-

wań na tle wyznaniowym, tak jak w krajach arabskich, rządonych przez islamskich fundamentalistów.

Dla nas, Polaków, ważne jest to, że właśnie w tym kraju setki tysięcy naszych rodaków wygnanych z kresów znalazło swój dom i po upadku komunizmu może swobodnie wyznawać swoją wiarę. To oni wraz ze swoimi rodzinami, niejednokrotnie mieszanymi wyznaniowo, najbardziej wyczekiwali swojego rodaka.

Kazachstan przywitał papieża niezwykle gościnnie. Na spotkanie z Janem Pawłem II tłumnie przychodzili wyznawcy islamu. Można nawet bez przesady powiedzieć, że dzięki mużulmanom miejsce papieskiej mszy 23 września w stolicy Kazachstanu, Astanie, nie świeciło pustkami. W relacjach podawano, że trzy czwarte uczestników celebry stanowili wyznawcy Allaha. W homilii papież odwoływał się do jednego, wspólnego dla wyznawców Allaha i Chrystusa Boga oraz zachęcał ich do współpracy.

Najważniejsze słowa Jan Paweł II wypowiedział po modlitwie „Anioł Pański”. Fragment ten przytoczę w całości: *Z tego miasta, z Kazachstanu, kraju, który stanowi przykład zgodnego życia mężczyzn i kobiet należących do różnych narodów i różnych grup wyznaniowych, pragnę gorąco zaapelować do wszystkich chrześcijan i wyznawców innych religii, aby wspólnie budowali świat wolny od przemocy, świat miłujący życie, coraz bardziej sprawiedliwy i solidarny. Nie możemy pozwolić, aby to, co się wydarzyło (wyraźna aluzja do 11 września 2001 r. – przyp. G.P.) doprowadziło do pogłębienia się podziałów. Nigdy nie wolno wykorzystywać religii jako powodu do konfliktu.*

Z tego miejsca wzywam zarówno chrześcijan, jak i mużulmanów, aby usilnie modlili się do Jedyne go, Wszchemogącego Boga, który nas wszystkich stworzył po to, by w świecie zapanował pokój, który jest dobrem podstawowym. Aby w każdym zakątku ziemi ludzie, umocnieni mądrością Bożą, budowali cywilizację miłości, w której nie będzie miejsca na nienawiść, dyskryminację i przemoc.

Z całego serca proszę Boga, aby zachował świat w pokoju. Amen.

Po tych słowach rozległy się gromkie brawa, a wielu chrześcijan i mużulmanów nie kryło łez. Bardzo charakterystycznym dla klimatu tej wizyty było spotkanie Jana Pawła II z młodymi Kazachami 23 września w Uniwersytecie Euroazjatyckim im. Lwa Gumiłowa. Papieża powitało dwoje młodych – mużulmanin i katoliczka.

Zgromadzeni spontanicznie reagowali na słowa i gesty gościa z Watykanu, który powiedział do nich: *Prawdopodobnie pierwsze pytanie, jakie chcielibyście mi zadać, brzmi: „Janie Pawle II, kim jestem według Ciebie, według Ewangelii, którą głosisz? Jaki jest sens mojego życia? Jakie jest moje przeznaczenie?”* Po czym odpowiedział: *Jesteś stworzeniem Bożym i zamysłem Jego Serca. I zaapelował do młodych: Pozwólcie Bogu wejść w wasze życie, a zajaśnieje ono Bożym światłem.*

Z kolei podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury, sztuki i nauki 24 września w Astanie Jan Paweł II wyraził podziw dla bogactwa i różnorodności kultury Kazachstanu, a także dla *islam*, którego wyznawcy modlą się i okazują

solidarność potrzebującym. Papież wypowiedział też inne bardzo ważne słowa: Pomni błędów przeszłości, także niedawnej, wszyscy wierzący powinni połączyć wysiłki, aby Bóg nigdy nie stał się zakładnikiem ludzkich ambicji. Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boże i oszpecają autentyczne oblicze człowieka.

Tak, pielgrzymka do Kazachstanu pokazała niewątpliwie, że dialog chrześcijan z muzułmanami jest możliwy i – co więcej – nie ma innej alternatywy nie tylko dla tej religii, ale w ogóle dla ludzkości.

„W domu Brata”

Pielgrzymka do Armenii od samego początku była „skazana” na sukces. Zbliżenie między katolikami a Ormianami zaszło tak daleko, że można już mówić o prawdziwej przyjaźni. Wzajemne kontakty rozpoczęli w 1970 r. Paweł VI i katolikos, czyli zwierzchnik Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego Wazgen I. Ważnym wydarzeniem była wizyta katolikos Karekina II 10 listopada 2000 r. w Watykanie, kiedy to Jan Paweł II przekazał mu relikwie św. Grzegorza Oświeciciela, patrona i chrzciciela Ormian.

Pielgrzymka papieża do Armenii, kraju, który najwcześniej przyjął chrześcijaństwo, jeszcze tę przyjaźń pogłębiła. Świadczą o tym jakże liczne gesty, tak ze strony papieża jak ze strony gospodarzy. Oto – rzecz bez precedensu – Jan Paweł II znajduje gościnę i nocleg u zwierzchnika Ormian, katolikos, który towarzyszy mu podczas całej podróży. Papież powie potem, że zamieszkał w *domu swego brata*. Sam Jan Paweł II zdobył uznanie swoich gospodarzy tym, że przypomniał światu zapomniany holocaust XX wieku – wymordowanie w 1915 r. przez Turków półtora miliona Ormian. Nie mówiąc o tym, że już sam główny cel pielgrzymi, jakim było uczczenie przez papieża 1700 rocznicy chrztu Ormian przysporzył Janowi Pawłowi II sympatii wszystkich mieszkańców Armenii.

25 września biskup Rzymu uczcił relikwie św. Grzegorza Oświeciciela w nowo zbudowanej z okazji 1700-lecia chrztu Armenii katedrze Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w Eczmiadzynie, mówiąc: *Padam ze czcią na kolana przed niebiańskim darem chrztu waszego narodu*. Charakterystyczne – papież i katolikos cały czas byli obok siebie: razem podeszli do ołtarza, razem go pocałowali, wspólnie modlili się i odwiedzili groby zmarłych katolikosów. Była to też okazja dla papieża, aby odwzajemnić pocałunek pokoju, jaki złożył mu patriarcha Ormian u grobu św. Piotra w listopadzie 2000 r.

Dzień później Jan Paweł II wraz z Karekinem II przewodniczył nabożeństwu ekumenicznemu w starej katedrze w Eczmiadzynie. Świat obiegło zdjęcie, na którym papież i katolikos udzielają wspólnie wiernym swego błogosławieństwa.

W homilii Jan Paweł II stwierdził, że *istnieje realna i głęboka jedność między Kościołem katolickim i Kościołem Armenii, jako że obydwa zachowały sukcesję apostolską i ważne sakramenty, zwłaszcza chrzest i Eucharystię. Ta świadomość winna nas inspirować, abyśmy jeszcze usilniej dążyli do rozwijania dialogu eku-*

menicznego między nami. Kaznodzieja odwołał się do tradycji pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, kiedy Kościół oddychał *dwoma płucami* i zachęcił, aby pamiętać o tym przynaglała chrześcijan Wschodu i Zachodu, *aby szli razem w jedności wiary.*

Dalej padły słowa najczęściej cytowane w relacjach z pielgrzymki: *Niech już nigdy więcej chrześcijanie nie występują przeciw chrześcijanom, nigdy więcej Kościół przeciwko Kościołowi!* Dzień później, 27 września, podczas Eucharystii w obrządku łacińskim Jan Paweł II zachęcał obecnych tam zwierzchników dwóch Kościołów ormiańskich: apostołskiego i ormiańsko-katolickiego do dawania wspólnego świadectwa o tym samym Jezusie, który jest niepodzielony. *Powinniśmy współuczestniczyć nie w tworzeniu podziałów ani w rzucaniu wzajemnych oskarżeń, ale w okazywaniu miłości jedni drugim* - podkreślił papież. Wrażenie na obecnych wywarły też słowa, w których Jan Paweł II przepraszał Boga *za dawne uchybienia* katolików wobec Ormian oraz brak jedności.

Tego samego dnia papież i katolikos podpisali wspólną deklarację, w której przyrzekli, że oba Kościoły nie uczynią *niczego przeciw miłości* i zapewnili, że będą się modlić i działać, *aby przyspieszyć nadejście dnia, w którym zapanuje jedność wszystkich członków wiernej owczarni Chrystusowej, nacechowana autentycznym szacunkiem dla naszych świętych tradycji.*

Również w ostatnim dniu pielgrzymki Jan Paweł II udał się do klasztoru Chor Wirab, zbudowanym na miejscu, gdzie św. Grzegorz Oświeciciel był przez 13 lat więziony za wiarę. Patriarcha Karekin II zapalił lampkę, którą papież zabrał do Rzymu jako ekumeniczny znak tej pielgrzymki.

Na pewno wizyta ta wróży wiele dobrego dla dialogu ormiańsko-katolickiego. Zaryzykuję twierdzenie, że Kościół rzymskokatolicki właśnie z Ormianami osiągnie najprędzej jedność. Może niedługo spełni się to, co Jan Paweł II powiedział do katolikosa Karekina II: *Moje serce pragnie gorąco, aby jak najrychlej nadszedł dzień, gdy wspólnie sprawować będziemy Najświętszą Ofiarę, która nas jednoczy.*

Grzegorz Polak

KOŚCIÓŁ I IZRAEL

Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami

Piąte Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów podjęło 24 czerwca 2001 roku jednomyślną uchwałę:

1. Wyraża ono podziękowanie Leuenberskiej Grupie Roboczej „Kościoł i Izrael” za wykonaną pracę i przedłożone rezultaty rozmów doktrynalnych.
2. Identyfikuje się ono z rezultatami rozmów doktrynalnych.
3. Prosi ono Kościoły o przyjęcie rezultatów rozmów doktrynalnych oraz o uwzględnienie ich w dialogu chrześcijańsko-żydowskim i podczas własnych prac na temat „Kościoła i Izraela”.

Wprowadzenie

Czwarte Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (skrót: LWK) zaakceptowało 9 maja 1994 r. w Wiedniu studium „Kościoł Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła”¹. Studium to, w którym Kościoły reformacyjne w Europie formułują po raz pierwszy wspólne rozumienie Kościoła, opisuje w centralnym miejscu istotę Kościoła jako wspólnotę wierzących w Jezusa Chrystusa, z której wywodzi się samookreślenie Kościoła jako „ludu Bożego”. Ponieważ określenie „lud Boży” zgodnie ze starotestamentowym przekazem wyraża samozrozumienie ludu Izraela, przeto przez samookreślenie Kościoła jako „ludu Bożego” pojawia się niejako z założenia kwestia bliskości i dystansu między Kościołem a Izraelem.

Dlatego też w leuenberskim studium eklezjologicznym stwierdza się wyraźnie: *Stosunki między Żydami i chrześcijanami, Izraelem i Kościołem wymagają dal-*

¹ Polski przekład w: SiDE 1996, nr 1, s. 75-108.

szych rozmów doktrynalnych między Kościołami związanymi z Leuenberską Wspólnotą Kościołów. Dlatego Zgromadzenie Ogólne w 1994 r. zaliczyła tę kwestię do trzech nowych tematów doktrynalnych.

Komitet Wykonawczy przekazał Grupie Roboczej „Kościół i Izrael” cztery podstawowe wskazówki:

1. *Istnieje ścisły związek między wybraniem Kościoła a wybraniem Izraela, między „Starym” i „Nowym” Przymierzem.*
2. *Stosunek do Izraela wiąże się dla chrześcijan i Kościołów bezwarunkowo z kwestią dotyczącą fundamentów ich wiary.*
3. *W spotkaniu z świadectwem życiowym Żydów chrześcijanie odkryją podobieństwa i różnice w życiu Kościoła i Synagogi.*
4. *Dialog Żydów i chrześcijan żyje z tego, że jedni i drudzy nie odsuwają na bok świadectwa o doświadczanej prawdzie swojej wiary i czynią starania na rzecz wzajemnego zrozumienia.*

Według tych wytycznych celem rozmów doktrynalnych miało być *opracowanie wspólnego rozumienia tematu „Kościół i Izrael” przez Kościoły wyrosłe z Reformacji*. Miało ono odpowiadać kryteriom wymienionym w Konkordii Leuenberskiej (nr 38), a więc kierować się *staraniem o aktualizację wspólnego rozumienia Ewangelii, i to na tle szczególnych wyzwań dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*. Miało być otwarte *dla dialogu między chrześcijanami i Żydami jako podstawy budowania wzajemnego zaufania* i zdolne wytrzymać próbę w dziedzinie zwiastowania, nauczania i pracy duszpasterskiej Kościołów. I wreszcie, miało być wkładem do ekumenicznego dialogu.

Ważne jest zwrócenie uwagi na pojęcia, którymi posłużono się w dokumencie studyjnym. Pojęcie **Izrael** oznacza lud żydowski i judaizm jako wielkość religijną, społeczną i kulturową, licząc się z ewentualnością sprzecznych wzajemnie definicji własnych występujących w różnych nurtach judaizmu zarówno w przeszłości jak i teraźniejszości. Jeśli ma się na myśli **Izrael** w znaczeniu politycznym, wówczas mówi się wyraźnie o **Państwie Izrael**.

Kierując się wspomnianymi na wstępie wytycznymi Grupa ds. rozmów doktrynalnych obrała za punkt wyjścia każdorazowy kontekst, w którym aktualnie urzeczywistnia się dialog chrześcijańsko-żydowski prowadzony przez europejskie Kościoły wyrosłe z Reformacji.

Tak więc w **części I** jest najpierw mowa o tym, w jakiej mierze Kościoły – sygnatariusze Konkordii Leuenberskiej szukają rozmowy z Izraelem, w jakich kwestiach daje się zauważyć między nimi konsens i gdzie w pojedynczych kwestiach istnieją różnice (część I, rozdział 1 i 2). Ponieważ refleksja nad nową definicją relacji między Kościołem a Izraelem nie może dokonać się bez krytycznej analizy podstaw biblijnych i kontekstu historycznokościelnego, przeto w dalszej kolejności ma miejsce prezentacja historycznego rozwoju relacji między Kościołem a Izraelem (część I, rozdziały 3 i 4).

Część II zawiera niezbędną refleksję dogmatyczną. Najpierw, w rozdziale 1, rozważane są już istniejące teologiczne próby wyjaśnienia relacji między Kościo-

łem a Izraelem; w rozdziale 2, w oparciu o teologiczne kryteria, przedstawiona jest krok po kroku własna próba zdefiniowania tej relacji. W rozdziale 3 wypracowane wcześniej poglądy na temat koegzystencji między Kościołem i Izraelem zostały wyrażone bardziej konkretnie.

Część III studium zawiera praktyczne konsekwencje. W rozdziale 1 wymienia się specyficzne obszary działalności Kościoła i formułuje pewne zadania; ta część kończy się rozdziałem 2, który zawiera wypowiedź na temat wspólnej odpowiedzialności Żydów i chrześcijan za losy świata.

Słowo końcowe mówi, że Kościoły są świadome swojej winy, zawiera też prośbę o przebaczenie i nadzieję, że możliwe będzie wejście na nowe drogi.

W celu opracowania przedłożonego studium delegaci z przeszło 20 Kościołów europejskich odbyli siedem konsultacji (zima 1996: Bazylea; wiosna 1997: Pretz; jesień 1997: Warszawa; wiosna 1998: Amsterdam; jesień 1998: Drezno; wiosna 1999: Praga; jesień 1999: Berlin). Po procesie dyskusji w Kościołach LWK Grupa ds. rozmów doktrynalnych odbyła końcową ósmą konsultację w Rzymie w listopadzie 2000 roku w celu przedyskutowania ponad 30 nadesłanych stanowisk i uwzględnienia zawartych w nich życzeń.

Szczególne znaczenie ma fakt, że pani dr Chana Safrai (Jerozolima), profesor judaizmu i rabinistyki, była regularnym uczestnikiem spotkań; w posiedzeniu w Warszawie uczestniczyli także zmarły w międzyczasie rabin dr Roland Gradwohl (Jerozolima) i Stanisław Krajewski (Warszawa).

Tytuły wszystkich referatów wygłoszonych podczas konsultacji umieszczono w aneksie w porządku chronologicznym.

Część pierwsza

IZRAEL I KOŚCIÓŁ

1. Przesłanki teologiczne i historyczne

1.1 Istnieje wiele powodów skłaniających do zdefiniowania relacji między Kościołem a Izraelem. Kościół jest zakorzeniony w Izraelu. Pisma Święte Izraela jako Stary Testament są częścią Biblii chrześcijańskiej. Kościół z punktu widzenia wiary jest rozumiany jako wspólnota ludzi wierzących w czyn zbawczy Boga w Jezusie Chrystusie, jako *Ciało Chrystusa*; lecz Kościół jest także rozumiany jako w Chrystusie wybrany lud Boży. Tak więc wiara chrześcijańska czyni wypowiedź o Kościele, która znajduje się w stanie napięcia wobec Izraela rozumiejącego samego siebie za lud Boży. W dziejach stosunków między Kościołem a Izraelem napięcie to prowadziło do różnych konsekwencji; po okresach koegzystencji przychodziły okresy obojętności, często także wrogości i nienawiści.

Kościół spogląda wstecz na okresy prześladowania Żydów a w sposób szczególnie na Szoah, które w swym programowym brutalizmie i perfekcjonizmie przewyższa wszystkie dotychczasowe prześladowania. Kościół wie, że zawiodły w tej sytuacji; toteż wiele Kościołów związanych z Leuenberską Wspólnotą Kościelną wyznało w różny sposób swoją winę wobec Izraela i współwinę za Szoah, przynajmniej do swego zaniechania. Kościół zawiodły z powodu obojętności i strachu, pychy i słabości; zawiodły też i przede wszystkim z powodu fałszywego interpretowania tekstów biblijnych i wynikającego z tego przerażającego teologicznego błędu. W chrześcijaństwie pojawiały się niekiedy poglądy, które głosiły, że odrzucenie i dewaluacja judaizmu, prowadzące nawet do otwartego antysemityzmu, zasługują wręcz na uznanie jako ważny aspekt chrześcijańskiej identyfikacji.

Jeśli w świetle tej przeszłości uda nam się dojść do nowego, teologicznie odpowiedzialnego wyjaśnienia relacji między Kościołem a Izraelem, wówczas będzie to oznaczało dla Kościoła przyrost wolności, lecz zarazem będzie stanowił dla niego teologiczne wzbogacenie i pogłębione zrozumienie własnej istoty.

1.2 W zaleceniach Zgromadzenia Ogólnego Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów w Strasburgu z 1987 roku, dotyczących opracowania studium „Kościoł Jezusa Chrystusa”, powiedziano między innymi, że przemyślenia wymaga *stosunek chrześcijaństwa do narodu żydowskiego w ramach eklezjologii reformatorskiej i w perspektywie naszej tożsamości jako Kościoła*. Studium przedstawione w 1994 r. zastosowało się do tej instrukcji, czyniąc w wielu miejscach wypowiedzi na temat stosunków między Kościołem a Izraelem.

1.2.1 Istota Kościoła, jego misja i zadanie, zostają opisane następująco: jest on *wybrany w Chrystusie ludem Bożym, który Duch Święty gromadzi i wzmacnia na drodze wiodącej do spełnienia w Królestwie Bożym. W tym wszechobejmującym działaniu Boga Kościół ma swoje źródło i trwałe fundament*. Kościół, który wiara rozumie jako *wybrany w Chrystusie lud Boży*, ma z historycznego punktu widzenia swe źródło w Izraelu. Jednak Izrael, niezmiennie i bez baczenia na wydarzenie Chrystusowe, uważa się za lud wybrany w wyniku działania Boga; Bóg i jego lud Izrael są nierozzerwalnie ze sobą związani. Wyrazem tego działania jest Boże przymierze, w sposób szczególnie dochodzące do głosu w przekazie biblijnym o wydarzeniu na Synaju (Wj 19-24). Nerozłączny związek między wybraniem Kościoła a wybraniem Izraela jako ludu Bożego studium o Kościele opisuje z perspektywy chrześcijańskiej następująco: *Jako swój lud Bóg powołał go do wiary (Iz 7,9), przez swoje nakazy pokazał mu drogę wiodącą do życia (Wj 20,1-17; Pwt 30, 15-20) i w ten sposób przeznaczył go na światło narodów (Iz 42,6). Ta ogłoszona Izraelowi obietnica nie straciła swej mocy wraz z przyjściem Chrystusa, gdyż Bóg pozostaje jej wierny (Rz 11,2.29)*.

1.2.2 W rozdziale pierwszym studium o Kościele („Istota Kościoła jako wspólnoty świętych”) w akapicie 1.1 mowa jest najpierw o *usprawiedliwiającym działaniu trójjedynego Boga*. W akapicie 3.1, zatytułowanym „Wybranie funda-

mentem przeznaczenia Kościoła – Kościół jako lud Boży”, zostaje bliżej opisane rozumienie Kościoła w nawiązaniu do wypowiedzi biblijnych: Bóg wybrał nas w Chrystusie *przed założeniem świata* (Ef 1,3-6); następnie, w nawiązaniu do Wj 19,5n stwierdza się wyraźnie, że to *wybranie Kościoła obejmuje wybranie Izraela jako ludu Bożego (...) i nie może być rozpatrywane w oderwaniu od niego*. Studium mówi o Kościele jako *ludzie Bożym* (1 P 2,9), jako *wspólnocie wierzących, powołanej przez Chrystusa, złożonej z Żydów i pogan* (Rz 9,24). W tym kontekście zostaje sformułowane w przypisie cytowane wyżej we Wprowadzeniu zdanie o konieczności rozmów doktrynalnych na ten temat.

1.2.3 W rozdziale drugim studium o Kościele („Wspólnota świętych we współczesnym społeczeństwie”) w podrozdziale 3 („Kościół w dialogu”) najpierw jest mowa o dialogu z judaizmem (3.1), a dopiero potem o dialogu z religiami (3.2). Czytamy tam między innymi: *Egzystencja kościelna oznacza dla Kościołów wyrosłych z Reformacji, że bazując na Biblii priorytetowo potraktują sprawę wypracowania stanowiska wobec judaizmu. Dialog z judaizmem jest niezbędny*. Po przypomnieniu pełnej cierpień historii stosunków między Kościołem a Izraelem czytamy dalej: *Uporanie się z bolesną i obciążającą historią stosunków chrześcijan i Żydów stało się podstawowym zadaniem wszystkich Kościołów. Gdzie Ewangelia o łasce Boga w Jezusie Chrystusie zostaje użyta niewłaściwie do uzasadnienia „odrzućenia” Żydów lub do usprawiedliwienia obojętności wobec ich losu, tam Ewangelia sama zostaje zakwestionowana jako fundament egzystencji Kościoła. **Toteż stosunek chrześcijan i Kościołów do Izraela wiąże się nieodzownie z kwestią dotyczącą podstaw ich wiary***. Konkretne wypowiedzi studium o Kościele na temat dialogu poprzedza stwierdzenie: *Istnienie judaizmu jest dla Kościoła znakiem wierności Boga wobec własnych obietnic; również Kościół, jako ta instytucja, która wielokrotnie zawiódła właśnie w dziedzinie stosunku do Żydów, pozostaje zdany na te obietnice*.

1.2.4 Studium o Kościele odróżnia bardzo świadomie dialog z judaizmem od dialogu z religiami. W sprawie „dialogu z religiami” powiada się, że *wiara musi zachować krytyczny dystans zarówno wobec wszelkich obcych bogów jak i wobec wszelkiego wprowadzania obcych ideologii, również w obrębie samego Kościoła*. Jednak wiara w Boga działającego w Jezusie Chrystusie *umożliwia, mimo całej krytyki pod adresem religii, **dostrzeganie** istoty i znaczenia kultu oraz świata wyobrażeń **innych religii**, a nawet **dostrzeganie** w nich **momentów prawdy** w zakresie pojmowania Boga i oddawania Mu czci*. Nie do przyjęcia dla wiary chrześcijańskiej są, oczywiście, *synkretystyczne harmonizacje w znaczeniu nowej nadreligii*. Studium o Kościele nie dostarcza pogłębionej refleksji teologicznej na temat zasadniczej różnicy między dialogiem z judaizmem a dialogiem z „religiami” lub „światopoglądami” (3.3). Przedkładane studium „Kościół i Izrael” zostało opracowane dlatego, ponieważ stosunek Kościoła do Izraela jest częścią eklezjologii, a więc bezpośrednim aspektem tożsamości Kościoła; problem stosunku do religii musi być rozpatrywany w innym miejscu.

1.3 Gdy chrześcijanie mówią o trwałym wybraniu Izraela, to wiąże się z tym uznanie narodu żydowskiego za lud Boży. Natomiast nie jest czymś oczywistym, gdy Kościół wobec samego siebie posługuje się określeniem *lud Boży*. Nawet wówczas, gdy Kościół podkreśla trwałość wybrania Izraela, musi się on liczyć z tym, iż Żydzi mogą uznać jego roszczenie do rozumienia i określania siebie *ludem Bożym* za uzurpację. W każdym razie jeśli Kościół uważa się za *lud Boży*, wówczas nie może ignorować swej szczególnej relacji i szczególnej łączności z judaizmem. Wzajemne powiązanie Kościoła i Izraela, oparte na specyficznym dla każdej strony pojmowaniu siebie jako *lud Boży*, nie jest dla Kościoła i teologii chrześcijańskiej problemem marginalnym. Raczej dotykamy tutaj centralnego punktu reformacyjnej eklezjologii, wywodzącego się z działalności Boga: podstawa wiary Kościoła uzależnia go od Izraela, przeto jego stosunek do Izraela wiąże się *nieodzownie z kwestią dotyczącą podstaw wiary* („Kościół Jezusa Chrystusa” rozdział II: 1,3). Jest to przekonanie związane nieodłącznie z wiarą chrześcijańską. Uzasadniona teologicznie wypowiedź chrześcijańska musi jednak respektować fakt, że Izrael określa siebie jako *lud Boży* na swój własny sposób. Obie wypowiedzi o Izraelu nie muszą koniecznie ze sobą korelować.

1.4 Mimo upływu przeszło pięćdziesięciu lat życia współczesnego judaizmu przebiega nadal w cieniu Szoach. Szoach stanowi trwałe wyzwanie dla Kościołów i ich teologii. Jest ono zadaniem dla wszystkich Kościołów w Europie, także tych, których członkowie nie uczestniczyli w Szoach. Szoach skłania do ciągłego rachunku sumienia i teologicznej odnowy; zmusza nas do zbadania przyczyn nieustannego wybuchu nienawiści wobec Żydów i występującego także współcześnie antysemityzmu. Ten rachunek sumienia musi ukazać wolę i gotowość do pokuty i nawrócenia.

2. Spotkanie między Kościołem i Izraelem w Kościołach reformacyjnych Europy

2.1 Istnieje bezpośredni związek między wynikającą z historii odpowiedzialnością i winą a tkwiącą w istocie Kościoła teologiczną koniecznością merytorycznego ustalenia stosunku Kościoła do Izraela. Oba aspekty, każdy na swój sposób, muszą być wzięte pod uwagę. Za pomocą przedstawionych poniżej przemyśleń ma być stworzone forum dla dalszej refleksji i przyszłych rozmów na płaszczyźnie Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów. W tym celu zachodzi konieczność dostrzeżenia dyskusji prowadzonych z różną intensywnością w poszczególnych Kościołach i rozpoczęcia wewnętrznego dialogu Kościołów wyrosłych z Reformacji.

2.2 Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów w 1994 roku w Wiedniu wezwało Kościoły reformacyjne Europy do rozważenia rezultatów refleksji teologicznej na temat stosunku między Kościołem a Izraelem, uzyskanych

przez poszczególne Kościoły, oraz do szukania, pielęgnowania i zintensyfikowania przez nie dialogu z Izraelem. W apelu tym jest zawarte wyzwanie, aby pójść dalej niż to, co już zostało osiągnięte, i aby znaleźć definicję relacji między Kościołem a Izraelem, która spotkałaby się z uznaniem ze strony wszystkich Kościołów wyrosłych z Reformacji.

2.3 W przeszłości refleksja na temat osobistego spotkania z Izraelem przyjmowała w Kościołach reformacyjnych Europy bardzo różne formy. W kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego dostrzec można szerokie spektrum doświadczeń, przemian i tendencji. W wielu Kościołach europejskich dopiero po roku 1945 doszło na szczeblu oficjalnym do spotkania chrześcijan i Żydów. Wiązała się z tym refleksja na temat przyczyn chrześcijańskiego wyobcowania wobec judaizmu, nawet wrogości wobec Żydów, jak też teologiczna refleksja, starająca się dociec, jak poszczególne Kościoły rozumiały siebie w odniesieniu do Izraela.

Poniższe akapity są odzwierciedleniem sprawozdań przesłanych przez te Kościoły, które odpowiedziały na ankietę dotyczącą interesującej nas kwestii. Spotkanie między Kościołem a Izraelem ukazane jest tutaj z perspektywy poszczególnego Kościoła i kontekstu historycznego, w którym ten Kościół żyje. Chodzi tu o skondensowany przegląd, który zapoznaje z różnymi priorytetami i charakterystycznymi przemianami.

2.3.1 W **Polsce** w latach 20. i 30. XX stulecia istniała Misja „Barbican” zajmująca się nawracaniem Żydów na chrześcijaństwo. Po drugiej wojnie światowej potrzeba było wielu lat zanim polski Kościół reformowany uporał się z pamięcią na temat czasu okupacji – owego czasu, gdy dom zborowy i kościół w Warszawie otoczone były ze wszystkich stron żydowskim gettem. Wysiłkom na rzecz odbudowy Kościoła towarzyszyło dążenie do podjęcia na nowych zasadach kontaktu z judaizmem. W czasopiśmie „Jednota” dyskutowano nad kwestią, czy możliwy jest dialog między chrześcijanami a wierzącymi Żydami. W 1995 roku Synod Kościoła ewangelicko-reformowanego w Polsce wydał oświadczenie z okazji rocznicy wyzwolenia obozu koncentracyjnego Auschwitz.

2.3.2 Konstytucja **Norwegii** zawierała w latach 1814-1851 zapis, który zabraniał Żydom zamieszkiwanie tego państwa, lecz potem stali się oni żywotną, choć nie zawsze akceptowaną, mniejszością. Zainteresowanie Żydami i solidarność z nimi oraz z Państwem Izrael przybrały na sile w Kościele Norwegii zwłaszcza po drugiej wojnie światowej i okupacji niemieckiej. Kościół, aczkolwiek późno, wypowiedział w 1942 roku pierwszą publiczną krytykę wobec deportacji Żydów norweskich. Solidarność z Żydami rozwinęła się także przez spotkanie z nimi za pośrednictwem misji wśród Żydów. Gminy żydowskie w Norwegii są dzisiaj małe, lecz odgrywają rolę w publicznych debatach na temat kultury i religii. Od 1996 roku istnieje stała komisja ds. dialogu między Kościołem Norwegii a gminami żydowskimi w tym kraju.

2.3.3 W Danii postawa zwierzchności kościelnej wobec Żydów od otwarcia pierwszej synagogi (koniec XVII wieku) aż do wieku XIX była permanentnie antyżydowska. Rządy były natomiast bardziej tolerancyjne; w 1814 roku Żydzi otrzymali obywatelskie równouprawnienie, działo się to 35 lat przed wprowadzeniem powszechnej wolności religijnej. Gdy niemieckie władze okupacyjne w 1943 roku chciały aresztować i deportować Żydów, odczytano podczas nabożeństwa list pasterski, który, powołując się na Biblię i sumienie, jednoznacznie potępił prześladowania Żydów. Około 94 % spośród 8000 duńskich Żydów dzięki pomocy ludności udało się uratować przez wywiezienie ich do Szwecji. Po drugiej wojnie światowej stosunki między Kościołem a Synagogą były zawsze harmonijne, brakowało jednak bliższych kontaktów. Ale naczelni rabinzi aż do dzisiejszych czasów dzięki osobistym kontaktom i licznym wykładom w parafiach dostarczali informacji na temat judaizmu. Nie istnieje jednak oficjalne forum ds. dialogu między Kościołem narodowym a mozaistyczną wspólnotą religijną.

2.3.4 W Kościołach Holandii, gdzie już po Synodzie w Dordrechcie w XVII stuleciu doszło do intensywnych i bezpośrednich kontaktów z rabinami, rozwinęła się samodzielna koncepcja relacji między chrześcijanami i Żydami. Szczególne zainteresowanie *Starym Testamentem* i praktyka śpiewania psalmów podczas niedzielnego nabożeństwa przygotowały podatny grunt, na którym rozwinęło się merytoryczne zainteresowanie znaczeniem Izraela, które pod koniec XIX stulecia uzyskało wyraźny profil u niektórych teologów. W latach 40. XX. stulecia dyskutowano nad tematem: „Judaizm jako (za)pytanie pod adresem Kościoła”, wkrótce potem pojawił się inny palący temat: „Edda i Tora”. Umacniało się przekonanie, że stosunek Kościoła do Izraela różni się od chrześcijańskiego stosunku do innych religii, i że szczególnie nie może być mowy o „wydziedziczeniu” Izraela. W studium Synodu Kościoła Reformowanego z 1973 roku dotyczącym „Izraela, ludu, kraju i państwa” podkreślone zostało znaczenie zreflektowanego teologicznie stosunku do teraźniejszości Izraela. W 1995 roku przesłano zborom pod tym samym tytułem tymczasowy raport zawierający pogłębioną refleksję wspomnianego zagadnienia.

2.3.5 We Włoszech o stosunkach między Żydami i protestantami zadecydował fakt, że Żydzi i Waldensi byli przez stulecia jedynymi mniejszościami religijnymi, poddawany dyskryminacji i prześladowaniom, nigdy jednak nie udało się ich zlikwidować lub zasymilować. W 1848 roku obie mniejszości doczekały emancypacji („paralelne losy”). W XIX stuleciu szerzył się wśród protestantów włoskich filosemityzm, znajdujący oparcie w dosłownej interpretacji pewnych obietnic biblijnych na temat końca diaspy i powrotu Izraela do Ziemi Obiecanej; również dlatego protestanci włoscy byli uodpornieni na antysemityzm, udzielali prześladowanym Żydom pomocy, mimo że zgromadzenia ogólne i zwierzchności kościelne nie potępiły publicznie rasistowskiego ustawodawstwa. Bezpośrednie kontakty między protestantami i Żydami powstały głównie po drugiej

wojnie światowej, rozwijały się one zarówno w ramach wspólnego zainteresowania obroną i ochroną praw mniejszości i pluralistycznego charakteru społeczeństwa, jak i w dziedzinie dialogu między Żydami i chrześcijanami.

2.3.6 Protestantyzm we **Francji**, którego historyczny rozwój był naznaczony prześladowaniami i przymusowym opuszczeniem ojczyzny, i który swoje siły żywotne czerpał z intensywnej lektury Biblii, zwłaszcza *Starego Testamentu*, odczuwał zawsze bliskość z judaizmem. W 1942 roku Kościół Reformowany, znajdujący się pod wpływem myśli teologicznej Karola Bartha, wypowiedział się przeciw ustawodawstwu rasowemu rządu Vichy; ludność protestancka często solidaryzowała się z Żydami. Po wojnie Związek Protestancki Francji powołał komisję, której zlecił zbadanie i przemyślenie stosunku do Żydów. Jednak żaden z Kościołów francuskich nie wypowiedział się oficjalnie na temat chrześcijańskiej współodpowiedzialności za Szoach. Kościół Reformowany w Alzacji i Lotaryngii podczas Synodu w Saint-Louis w 1990 roku uczynił to w ogólnym wprowadzeniu do tekstu poświęconego „Żydowskim korzeniom wiary chrześcijańskiej”.

2.3.7 W **Szwajcarii** w 1941 roku, w ramach „Dzieła pomocy dla Kościoła Wyznającego w Niemczech”, doszło do zaciętego sporu teologicznego w sprawie rozumienia *Ewangelii Jana 4, 22 (Zbawienie pochodzi od Żydów)*. Jedna grupa pojmowała to zdanie jako wypowiedź odnoszącą się do przeszłości: *Zbawienie przeszło ...* od odrzuconych obecnie Żydów do Kościoła; inna grupa wypowiedź: *Zbawienie pochodzi od Żydów* interpretowała w znaczeniu, że Kościół związał się przez to w trwały sposób z ludem Izraela. Reprezentacyjne zgromadzenie kościelne stwierdziło ostatecznie w formie wyznania wiary: *Ponieważ Pismo św. powiada, że „zbawienie pochodzi od Żydów”, przeto antysemityzmu nie da się pogodzić z przynależnością do wspólnoty chrześcijańskiej.*

2.3.8 W Kościele Braci Czeskich w **Republice Czeskiej** od dłuższego czasu ma miejsce proces intensywnej refleksji zmierzający do teologicznego wyjaśnienia i praktycznej poprawy stosunków z Żydami. W ten sposób bracia czescy przyłączają się do wysiłków podejmowanych przez inne Kościoły wyrosłe z Reformacji. Mogą przy tym podchwycić intencję, która daje się rozpoznać w pracy czeskich tłumaczy i egzegетów Biblii w okresie Reformacji, a także w czasach współczesnych.

2.3.9 W konsekwencji eksterminacji Żydów, zorganizowanej przez Niemców w okresie panowania narodowego socjalizmu, Kościoły ewangeliczne w **Niemczech** żyją w przeświadczeniu, że mają wobec Izraela szczególne zobowiązanie. Synod Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD), obradujący w Berlinie-Weißensee w 1950 roku, zdobył się po raz pierwszy na wypowiedź, która torowała drogę w przyszłość. Dotyczyła ona współwiny, jaką Kościół ewangelicki ściągnął na siebie wobec Żydów podczas panowania nazistów; konkretnie stwierdzono, że Kościół stał się winny z powodu *milczenia i zaniechania*. Jednocześnie wypowiedź ta za-

wiera wyznanie wiary, że obietnica Boga dana ludowi Izraela, którego wybrał, pozostała w mocy także po ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa. Podczas Dni Kościoła (Kirchentagen), poczynając od Kirchentagu w Berlinie w 1961 roku, prowadzone są permanentnie rozmowy z Żydami. Takim rozmowom zawdzięczać można trzy kolejne studia na temat „Chrześcijan i Żydów”, ogłoszone w latach 1975, 1991 i 2000. W studium „Chrześcijanie i Żydzi II” stwierdzono, że w międzyczasie osiągnięto podstawowy konsens, który obejmuje odrzucenie antysemityzmu i wyznanie chrześcijańskiej współodpowiedzialności i winy w sprawie Holocaustu. Podkreśla się nierozłączne powiązanie wiary chrześcijańskiej z judaizmem i trwałe wybranie Izraela, zwraca się też uwagę na znaczenie Państwa Izrael.

W poszczególnych niemieckich Kościołach krajowych w różny sposób zostały przyjęte i wykorzystane wyniki teologicznej refleksji i dialogu z Izraelem; w kontekście tym na szczególne wspomnienie zasługuje uchwała Synodu Kościoła Ewangelickiego Nadrenii z 1980 roku. Od tego czasu wiele Kościołów krajowych ogłosiło deklaracje na temat stosunków między chrześcijanami i Żydami. W niektórych przypadkach wprowadzono uzupełnienia do ustawodawstwa kościelnego, mówiące o trwałym wybraniu Izraela. Niektóre niemieckie Kościoły krajowe podjęły uchwałę negującą jednoznacznie wszelką formę misji wśród Żydów.

2.3.10 Synod generalny Kościoła Ewangelickiego Austrii wydał w 1998 roku obszerną deklarację zatytułowaną: „Czas, aby się nawrócić”. Stwierdza się w niej, że Kościoły są współwinne za Szoah, i że czują się zobowiązane do *przeciwstawiania się wszelkim formom społecznego i indywidualnego antysemityzmu*. W kontekście tym czytamy: *Ponieważ z samej łaski przymierze Boga z Jego ludem Izraela istnieć będzie do końca dziejów, przeto misja wśród Żydów nie ma teologicznego usprawiedliwienia i jako program kościelny zasługuje na odrzucenie*.

2.3.11 Kościół Szkocji zwraca uwagę na to, że nie poczynił doświadczeń związanych z okupacją wojenną lub z władzą totalitarną, i że nie został skonfrontowany z ekstremizmem antysemityzmu. W Szkocji występują małe wspólnoty żydowskie tylko w niektórych częściach kraju. Na ogół istnieją dobre stosunki między Kościołem Szkocji i jego żydowskimi sąsiadami.

2.4 Kościoły dają różne odpowiedzi na pytanie dotyczące teologicznej interpretacji Państwa Izrael. Niektóre deklaracje utworzenie tego państwa w 1948 roku oceniają jednoznacznie jako historyczny znak wierności Boga wobec swego ludu; w innych deklaracjach brakuje wypowiedzi teologicznych na temat Państwa Izrael. Konsens daleko idący istnieje co do tego, że trzeba dokonywać wyraźnego rozróżnienia między biblijną obietnicą na temat ziemi, poczynioną wobec ludu Izraela, a świeckim Państwem Izrael. We wspomnianej deklaracji austriackiej z 1998 roku wyrażona jest nadzieja, że *to państwo ustanowi trwały pokój ze swoimi sąsiadami – zwłaszcza z narodem palestyńskim – oparty na wzajemnym poszanowaniu prawa do ojczyzny, tak że możliwe będzie pokojowe współżycie Żydów, chrześcijan i muzułmanów*.

2.5 Rzadko pojawiało się pytanie dotyczące znaczenia Żydów wyznających Jezusa Chrystusa, zwłaszcza tych, którzy jako chrześcijanie czują się nadal związani z żydowskim pochodzeniem i żydowską tradycją. Ostrożność ta wynika z dostrzeżonego niebezpieczeństwa, iż zaufanie, pogłębiające się dzięki spotkaniom między Żydami i chrześcijanami, mogłoby być narażone na szwank. W wielu wypowiedziach teologicznych na temat stosunków między Kościołem a Izraelem, Kościół chrześcijański jest rozumiany *explicite* lub *implicite* jako *Kościół złożony z (wielu) narodów*, w którym ludzie pochodzenia żydowskiego nie znajdują się już w centrum uwagi. Z drugiej strony Synod Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, obradujący w listopadzie 2000 roku, powiada: *Nowy Testament daje świadectwo o Kościele złożonym z judeochrześcijan i poganochrześcijan. W naszych chrześcijańskich braciach i siostrach pochodzenia żydowskiego widzimy świadków naszej nierozzerwalnej łączności z ludem Bożym, Izraelem, i jego trwałym wybraniem.*

Często nie podnoszono także kwestii, czy i w jaki sposób świadectwo o dokonanym w Chrystusie pojednaniu Boga ze światem dotyczy również Izraela. Właśnie to pytanie niepokoi Żydów i zagraża dialogowi. Toteż wiele wypowiedzi kościelnych unika tej tematyki. Inni uważają, że świadectwo o Chrystusie odnosi się do całego świata.

2.6 Historia Kościołów wyrosłych z Reformacji była w Europie często ściśle związana z historią poszczególnych państw narodowych. Społeczna odpowiedzialność Kościołów i indywidualnych chrześcijan była przy tym dostrzegana w różny sposób. W niektórych krajach Kościoły były tak blisko związane z państwem, że popierały wymierzoną w Żydów politykę państwową lub przynajmniej wstrzymywały się od wszelkiej krytyki. Istniały też Kościoły, które wprawdzie same w pewnych okresach historycznych były, podobnie jak Żydzi, uciskane i prześladowane jako mniejszości religijne, a mimo to nie stworzyły pozytywnej interpretacji judaizmu ani też nie solidaryzowały się aktywnie z Żydami.

Potrzebne są dwie konstatacje. Niemcy i chrześcijanie niemieccy ponoszą szczególną odpowiedzialność z powodu z epoki narodowego socjalizmu. Lecz wszystkie Kościoły mają udział w szczególnej historii winy europejskiej wobec Izraela; winą było zarówno bezpośrednie lub pośrednie zachęcanie do ekscesów przeciw Żydom, jak również nie sprzeciwianie się w sposób jednoznaczny wszelkim przejawom antysemityzmu.

3. Izrael i Kościół w kontekście tradycji biblijnej

3.1 Potrzeba zastanawiania się nad stosunkiem między Kościołem a Izraelem wynika bezpośrednio z początków chrześcijaństwa. Teksty biblijne, poświadczające te początki, wskazują nie tylko na historyczne pochodzenie Kościoła a więc na historyczny stosunek do Izraela. Są one także punktem wyjścia i krytycznym punktem odniesienia (*fons et iudex*) dla wszelkiej refleksji teologicznej.

3.2 *Pisma Święte* Izraela, *Tanach* (*Tora, Prorocy, „Pisma”*), poświadczają dzieje Boga, Stwórcy, który wybrał swój lud izraelski i prowadzi go przez historię. Historia ta zaczyna się od wyboru ojców i matek. *Pisma Święte* opowiadają o wyzwolającym wyjściu ludu z Egiptu, o tym, jak Bóg dał mu *Torę* na Synaju, o zdobyciu kraju i rozwoju państwa. Historia poświadczona w tych *Pismach* ma kontynuację w niewoli babilońskiej, powrocie do kraju i budowie drugiej świątyni. Nieodłącznym elementem tej historii jest to, że duża część ludu żyje w diasporze. Zwiastowanie proroków, odbywające się w kontekście tej historii Boga z Izraelem, odzwierciedla doświadczenia zbawienia i sądu, nadziei i oswobodzenia. Jednocześnie teksty biblijne wskazują na rozległe spektrum życia ludzkiego w świecie, na doświadczenie życia i śmierci.

3.3 Zgodnie ze świadectwem *Nowego Testamentu*, częścią tej historii Boga ze swoim ludem Izraela jest życie i działalność Jezusa z Nazaretu. Jezus zwiastował bliskie nadejście Królestwa Bożego. Jezus był i pozostał Żydem. Chodziło Mu o bezpośrednie wprowadzenie w życie woli Bożej; pod tym względem był kontynuatorem tradycji prorockiej. Jednocześnie przypisywał sobie umiejętność odkrywania prawdziwej intencji *Tory*; pod tym względem kontynuował tradycję uczonych w Piśmie i nauczycieli mądrości. Jednak w pewnych sytuacjach czuł się też upoważniony do kwestionowania elementów tradycji religijnej i niektórych współczesnych Mu interpretacji *Tory* w kontekście przyszłego Królestwa Bożego. Z tego powodu Jezus sprowokował konflikty z autorytetami religijnymi i politycznymi swojej epoki. Widać to wyraźnie na przekazanych przez tradycję przykładach stosunku Jezusa do przestrzegania sabatu (*Mk* 2,23-28), Jego krytyki różnicowania między tym, co *czyste i nieczyste* (*Mk* 7,1-23), odrzucenia przez Niego praktyki rozwodów (*Mk* 10,2-12), przede wszystkim jednak w zapowiedzi bliskiego nadejścia Królestwa Bożego (*Łk* 6,20; 10,9). Śmierć Jezusa na krzyżu, abstrahując od takich przyczyn, jak nieporozumienie i błąd ludzki, była konsekwencją Jego zwiastowania i Jego życia.

3.4 Śmierć Jezusa nie oznaczała Jego końca; wiara chrześcijańska wyznaje i poświadcza, że ukrzyżowany Jezus nie pozostał w stanie śmierci, lecz że Bóg wskrzesił Go z martwych. Z kręgu tych, którzy poszli za Jezusem jako Jego uczniowie w Galilei i Jerozolimie, wnet rozległo się wyznanie: Jezus powstał z umarłych (*Łk* 24, 34). Wyznali oni swą wiarę: Bóg wskrzesił Jezusa z umarłych (*Rz* 10, 9), akceptując w ten sposób drogę obraną przez Ukrzyżowanego. W ten sposób okazało się, że ziemski Jezus posiadał jedyne w swoim rodzaju pełnomocnictwo. Wiara w zmarłychwstałego Jezusa zostaje wyrażona za pomocą biblijnych, żydowskich tytułów władzy, takich jak Pan, Mesjasz, Chrystus. Jego śmierć jest rozumiana w kategoriach biblijnych, „starotestamentowych”, jako zastępcza śmierć za grzechy ludzi (*Rz* 3, 25), jako śmierć *według Pism*, jak czytamy w cytowanym przez Pawła wyznaniu wiary (*I Kor* 15, 3b). Ci, którzy uwierzyli we wskrzeszenie Jezusa, udali się z tym poselstwem do swego własnego ludu izraelskiego.

3.4.1 Pierwsi „chrześcijanie” byli Żydami. Byli oni przekonani, że właśnie ten sam Bóg, który stworzył niebo i ziemię, i który prowadził Izraela przez historię, teraz działał w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Oczekiwali oni rychłego nadejścia Zmartwychwstałego z nieba. Z oczekiwaniem tym związany był Sąd Ostateczny i początek Nowego Stworzenia. Rozumieli zatem wskrzeszenie Jezusa jako wydarzenie eschatologiczne. Uważali, że wiara w zmartwychwstałego Jezusa i ufność w doświadczaną przez nich obecność Ducha Bożego (Dz 2) upoważnia ich do pójścia nowymi drogami. Postawa ta uwidoczniła się szczególnie w kręgu Szczepana, okazującym pewien krytyczny dystans wobec tradycji religijnej opartej na Torze i Świątyni Jerozolimskiej (Dz 6-7).

3.4.2 Żydzi wierzący we wskrzeszenie Jezusa przez Boga uważali się oczywiście za część ludu izraelskiego. Jednak zarazem pojmowali siebie także, podobnie jak na przykład wspólnota żydowska żyjąca w tym samym czasie w Qumran nad Morzem Martwym, za szczególną społeczność w obrębie Izraela. To co Bóg uczynił wobec ukrzyżowanego Jezusa było – w ich przekonaniu – celem dziejów Bożych. Była to wypowiedź mająca związek z wiarą, wypowiedź, która stanowiła wyzwanie dla sposobu, w jaki większość żydowska rozumiała samą siebie.

3.4.3 Żydzi, którzy uwierzyli w wskrzeszenie Jezusa, uważali siebie w szczególności za „zbór, Kościół”, za „**ekklesia**” (Dz 8, 3).

3.4.3.1 Słowo „**ekklesia**” może dotyczyć pojedynczego zboru lub Kościoła rozumianego jako całość; w obu tych znaczeniach można je tłumaczyć. W greckim tłumaczeniu *Biblii hebrajskiej* „**ekklesia**” oznacza religijną wspólnotę Izraela. W greckim języku codziennym słowo to określało zgromadzenie wspólnoty politycznej; chcąc odróżnić to rozumienie od szczególnego rozumienia własnego, Kościół, zgodnie z nomenklaturą starotestamentową, mówił o sobie jako o *zborze Bożym* (Ga 1.13 i w wielu innych miejscach; tylko w Rz 16, 16 Paweł mówi o *zborach Chrystusowych*). Przez podkreślenie związku z Bogiem Kościół chciał wyrazić, że nie powstał z własnej decyzji, lecz swoją egzystencję zawdzięcza boskiemu powołaniu.

3.4.3.2 Obraz wspólnoty jako „ciała”, którym posługiwano się bardzo często w czasach starożytnych, Paweł przeniósł na zbór chrześcijański (1 Kor 12; por. Rz 12, 4-8). Wspólnota chrześcijańska tego ciała, w którym wszystkie członki pełnią wprawdzie różne funkcje, lecz cieszą się tymi samymi prawami, zostaje nazwana w pewnym miejscu nawet *ciałem Chrystusowym* (1 Kor 12, 27). W studium „Kościół Jezusa Chrystusa” czytamy na ten temat: *Obraz biblijny ciała wyraża, jak Kościół żyje i na kim opiera swoje istnienie. Kościół jest wspólnotą członków, których jedność opiera się na jedności z Chrystusem (1 Kor 12, 12n). Wspólnota członków żyje z tego, że wszyscy w sposób równouprawniony, zgodnie z różnorodnością darów otrzymanych od Boga, służą budowie zboru (1 Kor 12,*

12-31; Rz 12, 4-8). Słowa o ciele Chrystusa chcą wyrazić, że zbór należy rozumieć jako wspólnotę, w której zmartwychwstały i wywyższony Chrystus jest obecny jako Pan, który ma wpływ na sposób życia wierzących. W listach do *Kolosan* i *Efezjan* obraz ten ulega dalszemu rozwojowi aż do przedstawienia Kościoła jako ciała i Chrystusa jako głowy tego ciała.

3.5 Fakt, że Żydzi, którzy uwierzyli w Chrystusa, uważali się za *Kościół Boży*, nie oznaczał ich odłączenia od ludu izraelskiego. Ci, którzy uwierzyli w Chrystusa, byli i pozostali Żydami. Żyli w oczekiwaniu, że także inni Żydzi zostaną przekonani o prawdzie zawartej w wyznaniu wiary w Chrystusa. Okoliczność ta prowadziła do konfliktów między Żydami, którzy uwierzyli w wskrzeszenie Ukrzyżowanego przez Boga, a innymi Żydami, którzy ignorowali lub odrzucali to poselstwo. Ci ostatni, stanowiący zdecydowaną większość, próbowali w różny sposób zmusić do milczenia tych, którzy uwierzyli w Chrystusa. Paweł powiada o sobie, że jako faryzeusz chciał przemocą położyć kres ruchowi zwolenników Jezusa i *zniszczyć Kościół* (Ga 1,13.14; por. *I Kor* 15, 9). Zejście z drogi przesładowania oznaczało dla Pawła zarazem jego powołanie na zwiastuna Ewangelii.

3.6 Żydzi, którzy uwierzyli w zmartwychwstanie Jezusa, doszli do przekonania, że orędzie o Chrystusie należy głosić nie tylko w obrębie ludu izraelskiego, lecz także innym narodom, „poganom”. Historia nawrócenia i chrztu setnika Korneliusza przez apostoła Piotra (Dz 10) ukazuje dosadnie, jak w sytuacji misyjnej tradycyjne rozróżnianie między tym co „czyste” i „nieczyste”, a więc rozróżnianie między Żydami i poganami, traci swoje centralne znaczenie. Apostoł Paweł, przez Boga powołany na zwiastuna Ewangelii Chrystusa wśród pogan (Ga 1, 15.16), uzasadnia swoje prawo do prowadzenia tej działalności nie tylko przez powołanie się na szczególne pełnomocnictwo, które otrzymał, lecz także przez wyrażenie poglądu, iż Jeden Bóg jest Bogiem nie tylko Żydów, lecz także Bogiem pogan (Rz 3, 29; por. Rz 15, 8-11). Tak doszło do początkowo spornej decyzji, że wyznawcy Chrystusa, wywodzący się z innych narodów, nie muszą stać się Żydami, że więc nie muszą przejmować specyficznych nakazów Tory, określających tożsamość ludu izraelskiego, przede wszystkim obrzezania jako warunku przynależności do *Kościola Bożego*. Zarazem jednak, zwłaszcza w *Dziejach Apostolskich*, podkreśla się nieustannie, że Paweł w swoim kazaniu misyjnym zwracał się najpierw do ludzi w synagogach. Kościół stał się wspólnotą, w której ludzie wywodzący się z ludu izraelskiego i ludzie wywodzący się z innych narodów mieli i mogli dzielić wspólne życie. Łączyła ich wiara, że Bóg działał w Jezusie z Nazaretu, i że także teraz działa On w Jezusie Chrystusie. Chrztost przy tym sprawiał, że *Żydzi i Grecy, niewolnicy i wolni, mężczyźni i kobiety* stanowili jedność w Chrystusie (Ga 3, 28).

3.7 Najpóźniej w trzech ostatnich dziesięcioleciach pierwszego wieku ery chrześcijańskiej liczba chrześcijan wywodzących się z innych narodów („pogano-

chrześcijanie”) przewyższyła liczbę chrześcijan pochodzących z ludu izraelskiego. Dla „judeochrześcijan”, którzy chcieli zachować i praktykować swoją tożsamość żydowską, przestrzeganie nakazów *Tory* stawało się coraz trudniejsze. Rozpoczął się proces, w którego wyniku trzymający się *Tory* judeochrześcijanie byli spychani coraz bardziej na obrzeże Kościoła. Zasada, do której szczególnie był przywiązany Paweł, że Kościół ma być stale Kościołem złożonym z Żydów i pogan, uległa zapomnieniu. Jednocześnie coraz większe obszary Kościoła nie dostrzegały już kontynuacji z biblijnym i współczesnym Izraelem. Raczej zaczęło się szerzyć przekonanie, że Kościół zajął miejsce Izraela. Już w *Liście do Hebrajczyków* znaleźć można pogląd, że „pierwsze przymierze” z Izraelem należy rozumieć jako wielkość „przedawnioną” wskutek wydarzenia Chrystusowego (*Hbr* 8,6-13). W *Ewangelii Mateusza* historyczne wydarzenie, jakim było zniszczenie Jerozolimy i jej świątyni przez Rzymian w roku 70, jest interpretowane jako kara Boża za nieposłuszeństwo Żydów (*Mt* 21,43; 22,7).

3.8 Jednocześnie zaznaczyła się wyraźna różnica między Żydami i chrześcijanami w zakresie posługiwania się *Pismami Świętymi* Izraela. Kościół chrześcijański, istniejący głównie poza obszarem Judei i Galilei, zwłaszcza w okresie po pierwszej wojnie żydowsko-rzymskiej (66-70/73), zaczął się trzymać greckiej wersji tekstów biblijnych (*Septuaginta*), którą posługiwała się żydowska diaspora. Natomiast judaizm rabiniczny, który uzyskał rangę judaizmu normatywnego, postanowił, że tekstami obowiązującymi mają być wyłącznie pisma biblijne zachowane w języku hebrajskim i aramejskim; z tych tekstów sporządzono potem nowe greckie przekłady.

3.8.1 Przeto pisma takie, jak *Mądrość Syracha* lub *Księga Mądrości Salomona* i dzieła historyczne, jak *Księgi Machabejskie*, znalazły uznanie w Kościele chrześcijańskim jako element składowy *Biblii*; judaizm jednak tego nie uczynił. Poza tym w judaizmie rabinicznym dalszemu rozwinięciu uległ pogląd o *Torze ustnej*, powierzonej Mojżeszowi na Synaju wraz z *Torą spisaną*.

3.8.2 W łacińskim przekładzie *Biblii*, *Wulgacie*, przyjęto dalsze pisma, których nie zawierała *Septuaginta*; tak pogłębiała się różnica, aczkolwiek tłumacz *Wulgaty* Hieronim sięgał nie do greckiego, lecz – w miarę możliwości – do hebrajskiego tekstu *Pism*.

3.8.3 Marcin Luter podczas przekładu *Biblii*, zgodnie z zasadą humanistyczną, że trzeba wrócić „do źródeł” (*ad fontes*), trzymał się oryginalnego tekstu hebrajskiego *Starego Testamentu*; dlatego pismom przekazany tylko w języku greckim, jako apokryfom, przyznawał niższą rangę, aczkolwiek zachował je we wszystkich wydaniach *Biblii*. A więc od tego momentu również po stronie chrześcijańskiej nie istniała już jedność kanonu biblijnego, ponieważ Kościół rzymskokatolicki trzymał się *Wulgaty*.

Podobnie jak w przypadku *Nowego Testamentu*, gdzie Luter, w opozycji do tradycji, z przyczyn teologicznych przesunął na koniec, przed *Objawienie św. Jana*, trzy listy (*Hebrajczyków, Jakuba i Judy*), tak też w *Starym Testamencie*, z tych samych przyczyn, wybrał kolejność ksiąg odbiegającą od *Biblii hebrajskiej*. W *Biblii Lutera Stary Testament* zamykają księgi dwunastu proroków; jego ostatnim werselem są obietnice eschatologiczne *Księgi Malachiasza* (3, 23n): *Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza, zanim przyjdzie wielki i straszny dzień Pana, i zwróci serca ojców ku synom, a serca synów ku ich ojcom, abym, gdy przyjdę, nie obłóżył ziemi klątwą*. Postępując w ten sposób Luter realizował wyraźny zamiar teologiczny, gdyż początek *Nowego Testamentu*, mówiący w pierwszym rozdziale *Ewangelii Mateusza* o rodowodzie Jezusa, a następnie o Janie Chrzcicielu, identyfikowanym w tradycji z Eliaszem, nawiązuje bezpośrednio do obietnic prorockich. Natomiast zbiór *Pism Świętych* Izraela, w czym też była świadoma intencja teologiczna, kończy się należącymi do „Pism” *Księgami Kronik*. Zamyka je edykt króla perskiego Cyrusa, który umożliwia Izraelitom powrót z niewoli babilońskiej do Jerozolimy i odbudowę świątyni (2 *Krn* 36, 23): *Kto z całego jego ludu jest wśród was, niech Pan, jego Bóg, będzie z nim – niech wyrusza*.

4. Dzieje rozejścia między Kościołem a Izraelem

4.1 Żydzi wierzący w zmartwychwstanie Jezusa jak również wyznawcy Chrystusa wywodzący się z innych narodów uważali początkowo, że w pełni wpisują się w historię biblijnego ludu Bożego Izraela. Toteż rzeczą oczywistą było dla nich posługiwanie się *Pismami Świętymi*, które lud izraelski uważał za wiążące świadectwo Boga. Pisma te, podobnie jak inne współczesne grupy żydowskie, czytali oni jako odnoszące się do ich własnej grupy i własnej wiary. Pisma te pomogły im zrozumieć przeżycie wielkanocne. Jako wierzący rozumieli teraz wypowiedzi tych Pism jako odnoszące się do Chrystusa; samych siebie uważali za tych, którzy są kontynuatorami dziejów Boga z Jego ludem, poświadczonych w tych Pismach.

Zgodnie z tym przekonaniem również biblijne pojęcie *ludu Bożego*, charakterystyczne dla samozrozumienia Izraela, mogło być rozumiane jako odnoszące się do wspólnoty wierzących w zmartwychwstanie Jezusa; sformułowaniem tym posłużono się bezpośrednio w dwóch miejscach *Nowego Testamentu* (1 *P* 2,9.10; *Tt* 2,14; por. *Rz* 9, 25). Zarazem jednak oznaczało to, że wczesny Kościół chrześcijański zaczął postrzegać samego siebie jako jedyny prawdziwy lud Boży. Mimo to pod adresem pozostałych członków ludu izraelskiego stale kierowano zaproszenie do przyjęcia wiary, że Bóg wskrzesił Jezusa z umarłych. Ta wiara bowiem była rozumiana jako permanentne uczestnictwo w historii, która rozwija się bez zakłóceń, aczkolwiek podlega odnowie przez działanie Boga.

4.2 Mimo to historia stosunków między Kościołem a ludem Izraela staje się już wcześniej historią separacji. Pewne wypowiedzi w *Ewangelii Jana* pozwalają przypuszczać, że Żydzi, którzy wyznali Chrystusa, byli wyłączani z Synagogi

(J 9,22; 16,2). Wnet jednak również Kościół zaczął stosować separację, szerzyć pogardę, która prowadziła ostatecznie nawet do otwartej wrogości i nienawiści. W pierwszych wiekach działania te nie były jeszcze związane z fizycznym zagrożeniem dla Żydów.

Pierwsze oznaki tego rozwoju można już znaleźć w antyżydowskich wypowiedziach niektórych pism *Nowego Testamentu* (por. 1 *Tes* 2,14-16; *Mt* 21,33-44; 27,25; *J* 8,44n). Przy okazji trzeba przypomnieć, że tacy ludzie, jak apostoł Paweł oraz ewangelści Mateusz i Jan, sami byli Żydami. Wraz z polemicznym odcinaniem się od Żydów, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, głoszą oni, że sami są kontynuatorami tradycji żydowskiej, natomiast odmawiają tego prawa innym Żydom. Chodzi tu więc początkowo o konflikt wewnątrzżydowski. W rzeczywistości z punktu widzenia historycznego można się nawet dziwić, że taka polemika antyżydowska tylko w ograniczonej mierze dochodzi do głosu w *Nowym Testamencie*. Skrajnie polemiczny dokument, jakim był zredagowany w drugim stuleciu *List Barnaby*, przypisywany bądź co bądź jednemu z towarzyszy Pawła, nie został włączony przez Kościół do *Nowego Testamentu*.

4.3 W pierwszych trzech stuleciach judaizm rabiniczny prawie nie interesował się Kościołem i chrześcijaństwem, natomiast po stronie chrześcijańskiej, obok starań o pozyskanie Żydów dla Kościoła, obecne były również przejawy skierowanej przeciw nim ostrej polemiki. Z jednej strony opracowywano liczne pisma chrześcijańskie „przeciw Żydom”; z drugiej zaś strony w Kościele zanikało gwałtownie zainteresowanie do traktowania współczesnego judaizmu jako egzystującej historycznie i znaczącej teologicznie wielkości.

4.3.1 Gdy w IV stuleciu zakończyły się w Cesarstwie Rzymskim inicjowane przez państwo prześladowania chrześcijan, a chrześcijaństwo po pierwotnym okresie religii tolerowanej stało się od 381 roku religią państwową, interesy polityczne cesarza rzymskiego i teologiczne oceny Kościoła doprowadziły do zawarcia bardzo niekorzystnego dla Żydów sojuszu. W rzymskim zbiorze praw, tzw. *Codex Theodosianus* z 438 r., sformułowano po raz pierwszy wobec Żydów specjalne powinności prawne. Ich prawa obywatelskie zostały ograniczone, odtąd nie mogli oni sprawować urzędów publicznych. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do „pogan” i heretyków chrześcijańskich, Żydzi zachowali prawo do pozostania w Cesarstwie Rzymskim.

4.3.2 W następnych stuleciach występowały w Europie także długie fazy pokojowego współżycia chrześcijan i Żydów. Władcy europejscy, również ze względu na interes polityczny i ekonomiczny, zapewnili Żydom ochronę, gwarantując im wolność handlu i rzemiosła, dostęp do służby na dworze i prawa obywatelskie. Powstało wiele gmin żydowskich. Szkoły talmudyczne w Moguncji, Troyes i Wormacji stały się centrami żydowskiej kultury i nauki. Ostrą cezurę stanowiła pierwsza wyprawa krzyżowa z 1096 roku, w trakcie której, w skali dotychczas nieznaną,

wymordowano Żydów i zniszczono synagogi. Jednocześnie lansowano coraz intensywniej teologiczny pogląd, zgodnie z którym egzystencja Żydów służyła po to, aby wspólnocie chrześcijańskiej unaocznić znaczenie sądu i potępienia. Powstała idea, że rzeczą słuszną jest z jednej strony prawne poniżanie Żydów, z drugiej zaś ochrona ich życia, tak aby na przykładzie ich nędznej egzystencji chrześcijanie w sposób możliwie drastyczny mogli ujrzeć skutki odrzucenia przez Boga.

4.3.3 W okresie wypraw krzyżowych coraz bardziej była zagrożona fizyczna egzystencja Żydów w Europie. Ograniczenia prawne – zakazy wykonywania zawodu, gettoizacja, zakaz posiadania ziemi, dyskryminujące przepisy co do stroju – stawały się coraz bardziej drastyczne. Na sile przybierała agresywność religijnie umotywowanych zarzutów; Żydów obwiniano o mord rytualny i profanację hostii. W okresie inkwizycji doszło do masowych egzekucji przymusowo ochrzczonych Żydów, którzy w dalszym ciągu trzymali się swoich zwyczajów.

W późnym średniowieczu wypędzono Żydów z większości krajów i miast Europy Zachodniej i Środkowej. Tłem do tego postępowania były interesy gospodarcze, zwłaszcza rosnąca rola cechów, i nienawiść religijna, podniecana szczególnie przez kaznodziejów z zakonów żebraczych.

4.3.4 Generalnie rzecz biorąc w stosunkach między chrześcijanami i Żydami w średniowieczu istniały wielkie ambiwalencje; obok okresów tolerancji i koegzystencji występowały fazy wrogości, izolacji i prześladowania. Toteż byłoby rzeczą fałszywą postrzeganie całego średniowiecza chrześcijańskiego jako epoki, która charakteryzowała się wyłącznie religijnym lub motywowanym „teologicznie” antysemityzmem. Walka oficjalnego Kościoła z Żydami przebiegała częściowo paralelnie z walką przeciw wewnątrzchrześcijańskim „ruchom kacerskim”. Istnieli też papieże i nauczyciele teologii, którzy okazywali zainteresowanie judaizmem i starali się nawet o wprowadzenie pewnych form dialogu. Nie prowadziło to jednak do zreflektowanego teologicznie pozytywnego rozumienia judaizmu.

4.4 Postawa reformatorów wobec judaizmu odzwierciedla spektrum różnych możliwości, jakie istniały już w późnym średniowieczu w praktyce kościelnej i społecznej.

4.4.1 Kazania i pisma Marcina Lutra są nieustannym przejawem charakterystycznej dla jego epoki wrogości wobec Żydów. W 1523 roku wydał on pismo „Że Jezus Chrystus jest urodzonym Żydem”, w którym traktował Żydów ze względną otwartością. Ponieważ uważał, że Kościół papieski zupełnie nie nadaje się do udostępniania Żydom wiary chrześcijańskiej, przeto przepędziła go nadzieja, że teraz można ich będzie pozyskać dla Ewangelii, która ujrzała światło dzienne dzięki Reformacji. W początkowej fazie Reformacji w otoczeniu Lutra powstały nawet załączki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, powiązane głównie z pisarskim wysiłkiem nastawionym na misję wśród Żydów. Znane są jednak tyl-

ko pojedyncze przypadki przyjmowania przez Żydów wiary chrześcijańskiej według zasad Reformacji. Jednocześnie mocne oparcie teologii Lutra na *Biblii* sprawiło, że jego przeciwnicy zarzucali mu zbytne zbliżenie do judaizmu; mówiono o nim jako o *ojcu Żydów*.

Kiedy się jednak okazało, że nadzieje Lutra na masowe „nawrócenie” Żydów do Chrystusa nie spełniły się, kiedy pojawiły się prądy chiliastyczne i antytrynitarnie oraz tendencje świętowania sabatu w miejsce niedzieli, wówczas zaczął się obawiać, że popadnie w *błądnowierstwo nowego judaizmu* i zmienił swoją postawę. Kiedy początkowo, w nadziei na ewentualne ich nawrócenie, był jeszcze gotów tolerować Żydów, to teraz widział w nich niebezpieczeństwo społeczne, polityczne i religijne (lichwa, szpiegowanie na rzecz Turków, prozelityzm) i odradzał dalszego ich tolerowania. W swym pierwszym piśmie antyżydowskim „Przeciw sabatystom” (1538) wystąpił przeciw rzekomemu zaślepieniu, kłamstwu i bluźnierstwu Żydów. W piśmie „O Żydach i ich kłamstwach” z 1543 roku zauważyć się dała radykalna, apokaliptycznie uzasadniana wrogość wobec Żydów. Domagał się w nim podpalania synagog i szkół jako *miejsz szerzących bluźnierstwa*, niszczenia domów żydowskich, palenia ksiąg i obłożenia rabinów zakazem nauczania. Poza tym uważał, że należy znieść prawo do swobodnego poruszania się Żydów po ulicach, zakazać im „lichwy” oraz odebrać im złoto i srebro. Na tym etapie Luter odrzucał ideę misji wśród Żydów jako rzecz nie rokującą nadziei.

4.4.1.1 Niektórzy teologowie reformacyjni odrzucali postawę Lutra. Reformator Norymbergii Andreas Osiander w liście do uczonego żydowskiego Eliasa Levity zdystansował się od polemiki Lutra, zarzucając jej niestosowność. Heinrich Bullinger, następca Zwingliego w Zurychu, widział w pismach Lutra o Żydach nowy rozkwit inkwizycyjnej gorliwości średniowiecza. Jednocześnie sam posługiwał się antyżydowskim słownictwem, ostrzegając przed przyjmowaniem Żydów do Szwajcarii.

4.4.2 Również Kalwin mówił o Żydach jako o łgarzach, kłamcach i fałszerzach Pisma św., nazywał ich też chciwcami. Ponieważ działał przeważnie w regionach, w których od wielu dziesięcioleci żyło tylko niewielu Żydów, przeto sprawa stosunku do nich nie była dla niego pilną kwestią. Mimo to, według własnego świadectwa, dyskutował często z Żydami, a przy egzegezie *Starego Testamentu* posługiwał się również licznymi komentarzami żydowskimi. Ponieważ odrzucał pogląd, że wszystkie wypowiedzi starotestamentowe trzeba interpretować wyłącznie w powiązaniu z Chrystusem, przeto nadano mu przydomek *Calvinus Judaizans*. W piśmie z 1555 roku polemizował intensywnie z argumentami, jakimi posługiwali się Żydzi podczas dysput średniowiecznych. „Stare Przymierze” zawarte z ludem Izraela Kalwin opisuje często jako niemal identyczne z „Nowym Przymierzem”, jakie w Chrystusie staje się udziałem wszystkich ludzi. Różnice między nimi nie mają charakteru fundamentalnego, trzeba je postrzegać raczej jako różnice co do stopnia. Nowe Przymierze nie likwiduje Starego, lecz oba są tym samym przymierzem łaski przejawiającym się w dwóch różnych wersjach

(*Institutio* II, 10,2). Ponieważ nawet *niewierność ludzi nie może zachwiać* przy-
mierzem Boga, *Żydzi jako pierwotni rodziny Bożej zajmują pierwsze miejsce*,
jednak z perspektywy wiary w Chrystusa mogą być postrzegani tylko jako *od-*
stępcy. Tak więc również Kalwin mówi o tym, że Kościół *zajął miejsce Żydów* i
że judaizm jest zatem wielkością należącą do przeszłości. Przede wszystkim w
późnych kazaniach Kalwin zajmuje wobec judaizmu postawę odrzucenia i pole-
miki. Ponieważ Żydzi odrzucili zbawienie w Jezusie Chrystusie, przeto ukarani
zostali ślepotą i zepsuciem. Lecz jednocześnie mówił też o tym, że w narodzie
żydowskim istnieje resztką wybranych, i że choćby z tego względu Żydów nie
wolno otaczać pogardą lub źle traktować.

4.4.3 Tylko nieliczni zwolennicy Reformacji zajmowali konsekwentnie przy-
jazną postawę wobec Żydów. Do nich należeli reformator Strasburga Wolfgang
Capito i profesor teologii z Bazylei Martin Borrhaus. Wierzyli oni w nawrócenie
całego Izraela w czasach ostatecznych i apelowali od chrześcijan o przyjazny sto-
sunek do Żydów. Humanista chrześcijański Sebastian Castellio, który również
mieszkał w Bazylei, opowiadał się nawet w tym czasie wyraźnie za wprowadze-
niem tolerancji religijnej.

4.4.4 Ogólnie trzeba powiedzieć, że Reformacja niemal wszędzie zaaprobowa-
ła wypędzenia Żydów, do jakich doszło w okresie późnego średniowiecza, lub
nawet doprowadzała do nowych wypędzeń. Terytoria protestanckie w Niemczech
tylko jeszcze rzadko, np. we Frankfurcie nad Menem i w Fürth, były zamieszkałe
przez Żydów. Zwierzchności katolickie, aczkolwiek przeważnie z przyczyn eko-
nomicznych, były w XVI wieku bardziej tolerancyjne. Znaczącym ośrodkiem
życia żydowskiego stała się reformowana Holandia, w takie ośrodki rozwinęły
się także katolicka Praga i katolicka Polska.

4.5 W epoce konfesjonalizacji, przypadającej na przełom XVI i XVII stulecia,
wśród teologów protestanckich występowało tylko okazjnie naukowe zaintere-
sowanie judaizmem. W okresie ortodoksji luterańskiej miały miejsce kontrower-
syjne dyskusje wokół kwestii, czy chrześcijańskim zwierzchnościom wolno tole-
rować Żydów i czy należy oczekiwać wielkiego nawrócenia Żydów w czasach
ostatecznych. Dominowała postawa dystansu, powoływano się przy tym także na
wrogi wobec Żydów pisma Lutera. Niekiedy domagano się zmuszania Żydów do
odwiedzania ewangelickich nabożeństw Słowa Bożego. Chrztu Żydów były rzad-
kimi wydarzeniami, nie było zorganizowanych wysiłków misyjnych.

4.5.1 W Holandii i Anglii, inaczej niż w Niemczech, żywe były silne tenden-
cje filosemickie. W ich następstwie za czasów Olivera Cromwella pozwolono
Żydom osiedlać się na nowo w Anglii. W Holandii odbywały się w swobodnej
atmosferze chrześcijańsko-żydowskie rozmowy religijne; reformowana teologia
federalna zainicjowała nową, teologicznie pozytywną wizję Izraela.

4.5.2 W pietyzmie na różne sposoby, także w nawiązaniu do młodego Lutera, domagano się przyjaźniejszego traktowania Żydów. Chrześcijanie mieli dawać Żydom pozytywny przykład i w ten sposób zachęcać ich do nawrócenia. Postawa ta miała swoje korzenie w pietystycznej eschatologii, która generalnie spodziewała się wielkiego nawrócenia Żydów w czasach ostatecznych. W Halle i Herrnhut przystąpiono do aktywnej misji wśród Żydów. Ten wysiłek misyjny sprawił, że chrześcijanie bardziej niż dotychczas interesowali się Żydami, uczyli się ich języka oraz studiowali ich religijne zwyczaje i warunki życia. Przyczyniało się to do redukcowania uprzedzeń.

Mimo pojawienia się na nowo chrześcijańskiego zapału misyjnego, Żydzi, którzy chcieli zostać chrześcijanami, nie mogli mieć pewności, że zostaną zaakceptowani, wyedukowani i ochrzczeni przez Kościoły krajowe. Odrącono wielu Żydów ubiegających się o chrzest. Nie było regułą, że Żydzi ochrzczeni mogli liczyć na integrację w społeczeństwie chrześcijańskim. Często jako żebracy musieli wędrować z miejsca na miejsce i byli przez całe życie naznaczeni swoim pochodzeniem żydowskim. Na uniwersytecie w Halle pietyści i zwolennicy oświecenia przedstawiali opinię w sprawie tolerowania mniejszości żydowskiej i potępiali uprzedzenia antyżydowskie. Radykalny pietyzm demonstrował nawet zdecydowaną przyjaźń wobec Żydów, gotowość do tolerancji oraz szczególne zainteresowanie żydowską nauką i żydowskim życiem. W hrabstwie Hessen-Darmstadt pod koniec XVII wieku dopuszczono Żydów do uniwersyteckich studiów w Gießen i zaakceptowano budowę synagog. W Hessen-Kassel na początku XVIII wieku zaangażowano rabinów jako nauczycieli akademickich.

4.5.3 Impuls do emancypacji Żydów nie wyszedł jednak z środowisk kościelnych, lecz ze strony antykościelnego oświecenia. Przełomowe znaczenie miała tutaj Rewolucja Francuska z 1789 roku. W Niemczech teologowie i Kościoły wyrosłe z Reformacji przeciwstawiali się w XIX wieku przeważnie emancypacji Żydów. Nawet teologowie racjonalistyczni i liberalni popierali ją bardzo rzadko i wypowiadali się z lekceważeniem o współczesnym judaizmie z powodu jego religijności prowadzącej się rzekomo do zewnętrznego ceremonializmu. Przyjazne zainteresowanie Żydom, zgodnie z tradycją pietyzmu, okazywali liczni zwolennicy ruchów przebudzeniowych. Wiązało się ono jednak z silnym zaangażowaniem misyjnym, które wnet też stało się udziałem kręgów konfesjonalistycznych. Za przykładem Londynu założono wiele towarzystw do prowadzenia misji wśród Żydów. Indywidualni członkowie ruchów przebudzeniowych stawali się sojusznikami syjonizmu i prekursorami syjonistycznej kolonizacji Palestyny.

Teologia protestancka w Niemczech została skonfrontowana po raz pierwszy w XIX wieku z nowopowstającą nowoczesną teologią żydowską. Okazyjnie dochodziło do spotkań chrześcijańsko-żydowskich i nawet do form kooperacji: protestanci duchowni odwiedzali żydowskie nabożeństwa, a w 1837 roku wychodziło przez krótki czas „czasopismo kościelne” wydawane wspólnie przez protestantów, katolików i Żydów.

Jednak pod koniec XIX wieku, pod wpływem powstałego w międzyczasie antysemityzmu rasistowskiego, w kręgach konfesjonalistycznych i chrześcijańsko-społecznych rozwinęła się nowa forma wrogości wobec Żydów.

4.6 Na początku XX stulecia zarówno w pewnych środowiskach judaizmu niemieckiego, reprezentowanych przez Franza Rosenzweiga i Leona Baecka, jak też po stronie chrześcijańskiej zaczęto interesować się dorobkiem teologicznym drugiej strony. Joseph Klausner napisał pierwszą wielką żydowską prezentację życia Jezusa. Filozof religijny Martin Buber prowadził w "Lehrhaus" w Stuttgarcie w latach 1928-1933 rozmowy z filozofami nieżydowskimi i teologami chrześcijańskimi. W Wielkiej Brytanii uczony żydowski Claude Montefiore zajmował się dogłębnie *Nowym Testamentem*, pisząc komentarze do jego ksiąg.

4.7 Przejęcie władzy przez narodowych socjalistów i bezpośrednio związana z tym faktem dyskryminacja i prześladowanie Żydów – oparte, oczywiście, nie na religii, lecz na rasie, lecz w dużej mierze tolerowane przez Kościoły chrześcijańskie, a nawet częściowo popierane przez tzw. „niemieckich chrześcijan” – położyły kres wszystkim tym inicjatywom w Niemczech. Niektórzy teologowie demonstrowali nawet bliskie powinowactwo z ideologią narodowosocjalistyczną; podejmowali starania o „naukowe” uzasadnienie wrogości wobec Żydów i antysemityzmu. Kwestia, czy „paragraf aryjski”, który wykluczał Żydów z wszystkich urzędów, ma obowiązywać także w Kościele, była latem 1933 roku przedmiotem kontrowersyjnych dyskusji; opinie teologiczne udzielały tutaj różnych odpowiedzi. Powstał Kościół Wyznający, który sprzeciwiał się „glajchsztaltacji” Kościołów, do której dążyli narodowi socjaliści. Rzadko jednak miało miejsce intensywne zajmowanie się żydowską tradycją i współczesnym judaizmem.

4.8 Po zakończeniu drugiej wojny światowej doszło w niektórych krajach do wystąpień antyżydowskich. Do dzisiaj w wielu krajach można się zetknąć z przejawami otwartego lub ukrytego antysemityzmu. Podczas powoływania do życia Światowej Rady Kościołów w 1948 roku w Amsterdamie uchwalono deklarację antyrasistowską, w której potępiono również wszelkie formy antysemityzmu. Poczynając od lat 60. w teologii i Kościele rośnie stopniowo gotowość do poszukiwania dialogu z Żydami. Respektuje się przy tym fakt, że w obrębie judaizmu istnieją poważne zastrzeżenia wobec takich rozmów lub nawet negatywny do nich stosunek. Teologia chrześcijańska coraz bardziej zdecydowanie sprzeciwia się wszelkim formom antysemityzmu. Jednocześnie zaczyna dostrzegać, że jej teologicznym zadaniem jest refleksja na temat stosunków między Kościołem a ludem Izraela.

4.9 Ten przegląd historii Kościoła, a w szczególności historii teologii chrześcijańskiej pokazuje, że istniały fundamentalne deficyty w teologicznej refleksji na temat judaizmu i szczególnej relacji między Kościołem a Izraelem. Również bra-

ki w nauce kościelnej – w dziedzinie rozumienia Pisma św., nauki o Bogu, a także chrystologii – przyczyniły się istotnie do tego, że w wielu Kościołach wyrosłych z Reformacji nie było skutecznego oporu wobec zbrodni narodowego socjalizmu. Wobec tych doświadczeń, niezależnie od szczególnej odpowiedzialności niemieckiej, wszystkie Kościoły powinny zaangażować się w refleksję dogmatyczną dotyczącą nowego ustalenia ich relacji z Izraelem.

Część druga

KOŚCIÓŁ I IZRAEL

1. Teologiczna próba objaśnienia relacji między Kościołem a Izraelem

W kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego po 1945 roku w teologii chrześcijańskiej podejmowano różne próby znalezienia właściwej definicji stosunków między Kościołem a Izraelem. Niektóre szczególnie płodne koncepcje teologiczne zostaną poniżej przedstawione i potem – będzie to drugi krok – krytycznie zbadane.

Za punkt wyjścia posłuży przy tym przekonanie, że Izrael jest nieodzownym i stałym tematem teologicznej autorefleksji i chrześcijańskiego samozrozumienia. Poza tym kierowaliśmy się przeświadczeniem, iż merytorycznie niewłaściwe jest twierdzenie, jakoby Izrael jako lud Boży został zastąpiony przez Kościół. Twierdzenie to jest niewłaściwe nie tylko dlatego, że Izrael, w oparciu o otrzymaną pewność wiary i prawdy, uważa się niezmiennie za lud Boży, lecz przede wszystkim dlatego, że sama wiara chrześcijańska rozumie wydarzenie Chrystusowe i wybranie Kościoła nie jako unieważnienie obietnic Bożych wobec Izraela, lecz jako dowód Jego wierności wobec nich. Wszystkie przedstawione poniżej próby podejścia do tego zagadnienia kierują się przeto słusznym przekonaniem, że teoria „wydziedziczenia” lub „zastąpienia” Izraela przez Kościół jest fałszywa.

1.1 Koncepcja „dwóch dróg”

1.1.1 W bardzo wczesnej fazie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego po 1945 roku – fazie, której skutki odczuwa się do dnia dzisiejszego – sformułowano koncepcję dwóch paralelnie przebiegających dróg zbawienia. Obie te drogi mają wspólny punkt odniesienia w Jednym Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dla Izraela drogą do tego Boga jest *Tora*, dla „świata narodów” – Chrystus.

1.1.2 Mówiąc o „dwóch drogach” chce się podkreślić, że nie wolno deprecjonować drogi Izraela z Bogiem z korzyścią dla drogi chrześcijańskiej.

Wiara chrześcijańska w odniesieniu do Bożego objawienia i Bożej woli zbawienia nie może jednak mówić po prostu o niezobowiązującym istnieniu obok siebie dwóch dróg. Raczej musi ona brać pod uwagę znaczenie Jezusa Chrystusa dla jednych i drugich, dla Żydów i dla ludzi wywodzących się z „świata narodów”. Wiara ta musi przy tym uwzględniać fakt, że znaczenie to jawi się w sposób zróżnicowany już w Nowym Testamencie i w sposób zróżnicowany, choć inaczej, także we współczesności, jako że Żydzi już znają jednego żywego Boga, podczas gdy ludzie z świata narodów muszą Go dopiero poznać (*1 Tes 1,9n*). Teoria „dwóch dróg” pomija też okoliczność, że chrześcijaństwo zrodziło się w obrębie judaizmu i było jego produktem. Od samego początku istnieli Żydzi, którzy wyznawali Jezusa z Nazaretu jako swojego Mesjasza/Chrystusa. Tacy Żydzi istnieją także dzisiaj.

1.2 Koncepcja „nie anulowanego przymierza” i idea włączenia do Jednego Przymierza

1.2.1 Mowa o „nie anulowanym przymierzu”, nawiązująca do Martina Bubera, była na Niemieckim Ewangelickim Kirchentagu w Berlinie w 1961 roku przedmiotem zainteresowania utworzonej tam wspólnoty roboczej „Chrześcijanie i Żydzi”. O nie anulowanym przymierzu mówią w różny sposób liczne deklaracje synodalne niemieckich Kościołów krajowych a obecnie także pewna liczba statutów kościelnych. W tezach Związku Reformowanego, przyjętych w 1990 roku, zatytułowanych „My i Żydzi – Izrael i Kościół”, czytamy: *Bóg nie anulował swojego przymierza z Izraelem. Dochodzimy do przekonania, że w Chrystusie Jezusie my, ludzie z świata narodów – według naszego pochodzenia odlegli od Boga Izraela i Jego ludu – zostaliśmy dopuszczeni i powołani do udziału w wybraniu, przyznanej najpierw Izraelowi, i do wspólnoty w przymierzu Boga* (teza II). Wiąże się to z przeświadczeniem, że „Nowe Przymierze”, oparte na objawieniu w Chrystusie (*1 Kor 11,25; Hbr 9,15; 12,24*), nie jest drugim przymierzem, lecz przymierzem odnowionym, obiecany w *Księdze Jeremiasza* rozdział 31, a więc potwierdzeniem i dalszym rozwinięciem przymierza zawartego przez Boga z Izraelem.

1.2.2 Idea jednego, nie anulowanego przymierza podkreśla, że wspólnota wierzących w Chrystusa istnieje na podstawie Bożego aktu wybrania, który zaczął się od wybrania Izraela. Bóg ludziom z świata narodów, którzy w Niego wierzą, daje udział w swoim zbawieniu. Kościół może to wyrazić tylko w słowach wdzięczności, oddając chwałę Bogu.

Teoria o nie anulowanym przymierzu nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, jakie jest właściwe podejście teologiczne do relacji między Izraelem jako ludem Bożym a Kościołem jako ludem Bożym. Z jednej strony jest rzeczą niewystarczającą, gdy Kościół postrzegany jest wyłącznie jako *Kościół z świata narodów*. Z drugiej strony niezdefiniowany pozostaje charakter odnowy przymierza, zapowiedziany w *Księdze Jeremiasza* 31 i zrealizowany – jak się wierzy – w Chrystusie. Koncepcja rozumienia słowa „nowy”, gdy mowa jest o „Nowym Przymie-

rze”, tylko w znaczeniu „odnowiony”, również nie interpretuje właściwie słów Jeremiasza przytoczonych w *Nowym Testamencie* (por. słowa ustanowienia u Pawła i w *Ewangelii Łukasza*, także *List do Hebrajczyków* 8). Nie otrzymuje się tutaj wystarczającej odpowiedzi na pytanie dotyczące stosunku między „Nowym” a „Starym Przymierzem”.

1.3 Przyjęcie idei „pielgrzymowania narodów do Syjonu”

1.3.1 W nawiązaniu do oczekiwania wyrażonego w księgach *Izajasza* 2 i *Michaeusza* 4, że narody podejmą pielgrzymkę do Syjonu w czasach ostatecznych, można stwierdzić, że Żydzi i chrześcijanie są współuczestnikami wspólnej tradycji obietnicy i nadziei. Na tej podstawie podejmowana jest próba bardziej precyzyjnego zdefiniowania relacji między Izraelem a narodami, a tym samym także relacji między Izraelem jako ludem Bożym a Kościołem jako ludem Bożym. Kościół stał się uczestnikiem obietnicy danej Izraelowi, i ten fakt jest postrzegany jako początek spełnienia prorockiego oczekiwania.

1.3.2 Za pomocą tej koncepcji zostaje ustanowiona łączność z fundamentalną wypowiedzią na temat nadziei Izraela. Priorytet Izraela, o którym mówi *Nowy Testament* (Rz 9,4n), zachowuje swoją aktualność. Narody uchodzą za *współdziedziców obietnicy*.

Również tutaj przebija się idea, że Kościół jest produktem Bożego aktu wybrania, i że wraz z ludem Izraela znajduje się na drodze do wspólnego celu. Niebezpieczeństwo tej koncepcji polega jednak na tym, że Kościół mógłby być zdefiniowany jako wyłącznie Kościół „poganochrześcijański”. Poza tym niewyjaśniona pozostaje kwestia ustalenia relacji między „Kościółem narodów” wybranym w Chrystusie a zaleceniami *Tory*. Oczekiwanie prorockie, związane z pielgrzymką narodów do Syjonu, wiąże się wyraźnie z ideą, że w czasach ostatecznych *Tora* zostanie uznana przez wszystkie narody jako obowiązujący nakaz Boga (*Mi* 4,2; *Iz* 2,3n). Trzeba więc również uporać się z kwestią, jak należy rozumieć wypowiedź Pawła na temat obowiązywania *Tory* wśród wierzących w Chrystusa (por. *Rz* 10,4).

1 4 Idea Jednego ludu Bożego obejmującego Izrael i Kościół

1.4.1 Specyficzna liczba pojedyncza stosowana wobec „ludu Bożego” sprawiła, że podjęto próbę mówienia o jego wewnętrznym zróżnicowaniu. Intencją, jaką się tutaj kierowano, było utrzymanie łączności między dwoma elementami: suwerennością wybierającego i okazującego miłosierdzie Boga, który chce wszystko doprowadzić do swojego celu, stając się na końcu *wszystkim we wszystkim* (*I Kor* 15,28), a doświadczeniem rozdziału między pierwotnym ludem Bożym, Izraelem, i Kościołem zrodzonym w jego łonie, który również uważa się za lud Boży, gdyż tkwi korzeniami w tym samym wybraniu.

1.4.2 Koncepcja ta znajduje swoje główne oparcie w *Liście do Rzymian* 9-11. Nawiązuje ona do bólu, odczuwanego i wyrażonego przez Pawła z powodu odrzucenia przez „Izraelitów” Ewangelii Chrystusowej (9,1-5; 10,1-4), podziela również pewność Pawła, że aktualna „zatwardziałość” tych, którzy nie wierzą w Chrystusa, nie oznacza ich ostatecznego odrzucenia (Rz 11,23).

Z powyższym wiąże się jednak niebezpieczeństwo, że znaczenie wydarzenia Chrystusowego ulegnie pomniejszeniu. Sprawą otwartą pozostaje stosunek Chrystusa do Izraela, a to sugeruje ideę, że wydarzenie Chrystusowe może mieć znaczenie zbawcze tylko dla ludzi wywodzących się z narodów, lecz nie dla Izraela. Podobne krytyczne zapytanie dotyczy mówienia o „podzielonym ludzie Bożym” obejmującym Izrael i Kościół. Żadna z tych koncepcji nie jest całkiem wiernym odbiciem wypowiedzi, jakie Paweł poczynił w *Liście do Rzymian* 9-11.

1.5 Konkluzja

Różne wysiłki zmierzające do wyjaśnienia relacji między Kościołem a Izraelem, zwłaszcza w odniesieniu do kwestii „przymierza” i mówienia o „ludzie Bożym”, są etapami niedokończonego jeszcze procesu refleksji teologicznej. Wzbogaciły one Kościół, jego teologię i życie duchowe. Przydały impulsów wewnętrznemu dialogowi Kościołów. Zachęciły też ludzi do wspólnego przemyślenia pozytywnej wizji Izraela.

Toteż Kościół będzie nadal kroczył tą drogą i poszukiwał dalszych możliwości określenia i zrozumienia swojej tożsamości w relacji do Izraela. Przy tym każda odpowiedź znajdująca w tym procesie musi być mierzona według tego, czy – z jednej strony – oddaje sprawiedliwość wypowiedziom o wybraniu Izraela przez Boga i wybraniu Kościoła w Jezusie Chrystusie, poświadczonym w *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu*, i czy – z drugiej strony – bierze poważnie szczególną drogę, którą Bóg obrał w swoich kontaktach z ludem Izraela.

2. Izrael i Kościół w doktrynie chrześcijańskiej

Samoobjawienie Boga Izraela w Jezusie Chrystusie i stworzona przez Ducha Świętego pewność wiary są podstawą i przedmiotem chrześcijańskiego wyznania wiary. Wynika z tego dla Kościoła konieczność zdefiniowania pod względem teologicznym jego stosunku do Izraela.

Nauka chrześcijańska jest rozwinięciem treści objawienia w Chrystusie. Objawienie to pozwala nam dostrzec źródło wiary i Kościoła w Bożym akcie wybrania, który rozpoczął się wybraniem Izraela. Ponieważ to działanie Boga stanowi podstawę nierozzerwalnej więzi Kościoła z Izraelem, przeto musi być ona ciągłym tematem nauki chrześcijańskiej.

Więzią tą zajmiemy się w dalszej części niniejszego studium. Zgodnie z istotą wiary chrześcijańskiej, zaczniemy najpierw od przemyśleń na temat koncepcji objawienia Boga Izraela w Jezusie Chrystusie (2.1). Wyznanie prawdy tego obja-

wienia prowadzi do postawienia pytania na temat chrześcijańskiej interpretacji *Pism Świętych* Izraela (2.2), jak również do pytania związanego z chrześcijańskim rozumieniem Boga (2.3). Potem nastąpią rozważania na temat chrześcijańskiego rozumienia Bożego aktu wybrania (2.4) i Kościoła jako „ludu Bożego” (2.5).

2.1 Objawienie Boga Izraela w Jezusie Chrystusie

2.1.1 Wiara chrześcijańska rozumie objawienie Chrystusa jako rozstrzygający akt wybrania, którego dokonał Bóg (*Ga* 4,4; *Hbr* 1,1-4). Chrześcijanie wierzą i poświadczają, że wydarzenie Chrystusowe stanowi akt objawienia Bożego o ostatecznym znaczeniu. Dlatego pojmują je jako „wydarzenie eschatologiczne” (por. *2 Kor* 6,2). Wyznają, że Bóg, Stwórca, jest obecny i działa skutecznie w świecie w Duchu Świętym. Duch sprawia, że przez głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów wspólnota doznaje zbawienia w Chrystusie; akt ten obejmuje także Stwórcę i całe stworzenie. Chrześcijanie oczekują paruzji, czyli powtórnego przyjścia Chrystusa jako sędziego, który osądzi świat; będzie to oznaczać kres historii.

2.1.2 Wiara w objawienie Boga w Chrystusie ma związek z historycznym wydarzeniem. W doświadczeniu wielkanocnym Ukrzyżowany ujawnia się jako Zmartwychwstały (*1 Kor* 15,5-8; *Łk* 24,34), jako Ten, którego Bóg wywyższył (*Flp* 2,9). Wierzący ogarnia prawda, że w tym Chrystusie Jezusie panowanie Boże ma już decydujący wpływ na życie bieżące (*1 Kor* 15,25-28; por. *2 Kor* 4,6).

W świetle wydarzeń wielkanocnych wiara poznaje, że świadectwo życiowe Chrystusa dopełnione na krzyżu jest wypełnieniem centralnego oczekiwania Izraela. Bóg ustanawia swoje panowanie. Tak więc objawienie Boga w Chrystusie implikuje, a zarazem potwierdza, pogłębia i poszerza wcześniejsze wydarzenia wybrania i objawienia.

2.1.3 „Nowe Przymierze” (*1 Kor* 11,25), ustanowione przez Boga w wydarzeniu Chrystusowym, trzeba widzieć w kontekście przymierzy poświadczonych w *Pismach Świętych* Izraela. Chrześcijanie wierzą, że jest ono ostatecznym, nieprześcignionym aktem działania Bożego na rzecz ludu Izraela i ludzi z świata narodów. Tak więc wiara w samoobjawienie Boga w wydarzeniu Chrystusowym oznacza potwierdzenie i wzmocnienie wcześniejszych objawień Bożych. Nadal aktualne pozostaje związanie się Boga ze stworzeniem w przymierzu Noego (*Rdz* 8n). Moc obowiązującą utrzymuje także akt wybrania Bożego, dzięki któremu doszło do ukonstytuowania i zachowania ludu Bożego, dzięki któremu mógł odegrać on swoją rolę w świecie narodów. Chodzi tu o przymierze z Abrahamem (*Rdz* 15,7-18; 17, 1-16) i z Izraelem zawarte na Synaju (*Wj* 24, 1-11; 34, 1-28).

To potwierdzenie przymierza według rozumienia chrześcijańskiego oznacza zarazem jego odnowienie, które je pogłębia i poszerza. Przyjmując pogląd staro-

testamentowy, że sam Bóg tworzy sprawiedliwość (por. *Rdz 15, 6*), przymierze zostaje **pogłębione** w tym sensie, że Bóg stwarza sprawiedliwość, która staje Mu się miłą przez pojednanie grzeszników z Nim w Chrystusie (*2 Kor 5, 19.21*). Odnowa przymierza przyczynia się do jego **poszerzenia** w tym sensie, że odnowione przymierze Boże jest dostępne każdemu, *kto wierzy, najpierw Żydowi, potem Grekowi* (*Rz 1,16*).

2.1.4 Wyznanie: *Bóg był w Chrystusie i pojednał świat ze sobą* obejmuje wyznanie w osobę Jezusa jako *Chrystusa i Syna Bożego* oraz jako inkarnacji stwórczego Słowa Boga (*J 1,14*).

Ta treść wiary w Jezusa Chrystusa dochodzi do głosu w wyznaniu: Jezus jest „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem” (*vere Deus – vere homo*). Wyznanie to oddaje wiernie treść wiary inkarnacyjnej tylko wówczas, gdy po zwrocie *stał się prawdziwym człowiekiem* doda się natychmiast i nieodłącznie, że był *prawdziwym Żydem*. Nie jakiś przypadkowy, lecz właśnie ten człowiek – z urodzenia Żyd, członek ludu Izraela, wywodzący się z plemienia Dawida – objawił się w Wielkanoc jako Chrystus, Syn Boży. Bóg ukazując Żyda Jezusa jako prawdziwego świadka nadejścia Królestwa Bożego, poświadczają, że ta więź z Izraelem ma definitywne znaczenie.

2.1.5 Inkarnacja preegzystentnego Syna Bożego w człowieku wywodzącym się z Izraela jest wyrazem osobistego związania się Boga z Izraelem. Z perspektywy wiary chrześcijańskiej nie można więc tej inkarnacji oceniać jako zwykłego przypadku historycznego. W rzeczywistości historia doprowadzająca do samoobjawienia Boga w Chrystusie jest bowiem historią Boga z Izraelem, a nie z innym narodem.

2.1.6 Przeto jest prawdą, że szczególna relacja między Kościołem a Izraelem, która powstała wskutek wydarzenia Chrystusowego, ma charakter nierozzerwalny, ponieważ wybranie Izraela związane jest z historią Jednego Boga, który objawił się w Chrystusie.

Prawdą jest także, że z perspektywy wiary w Chrystusa wybranie Izraela jako ludu Bożego nie należy do przeszłości, toteż nie można go traktować jako wydarzenia, które utraciło swą obowiązującą moc. Wraz z Pawłem trzeba powiedzieć, że obietnice dane Izraelowi zostały potwierdzone (*2 Kor 1, 20*), a razem też pogłębione i poszerzone (*Ga 3, 6-18*) dzięki wydarzeniu Chrystusowemu.

2.1. 6.1 Czy oznacza to, że Boży akt wybrania nadal obowiązuje wobec ludu Izraela, chociaż Izrael nie przyjmuje świadectwa objawienia Boga w Chrystusie? Jak należy wtedy rozumieć tę nadal trwającą obowiązującą obowiązywalność? Odpowiedź na to pytanie ma decydujące znaczenie dla chrześcijańskiego mówienia o Bogu, ponieważ tutaj chodzi o kwestię, czy Bóg pozostaje sam sobie wierny.

2.1.6.2 Obietnica prorocka wyraża ufność, że Bóg stworzy nowe niebo i nową ziemię (Iz 65, 17). Ta obietnica zostaje podjęta i potwierdzona w 2 Liście Piotra 3,13: *A my oczekujemy, według obietnicy, nowych niebios i nowej ziemi, w których mieszka sprawiedliwość. Autor Objawienia Jana, podobnie jak prorok Izajasz (65, 17-25), łączy tę wizję nowego świata z oglądem Nowej Jerozolimy; dodaje jednak, że w tym mieście Bożym nie będzie świątyni, albowiem Pan, Bóg Wszchemogący jest jego świątynią, oraz Baranek (21, 22). A więc chrześcijanie, tak samo jako Żydzi, czekają na spełnienie obietnicy prorockiej w sprawie przyszłości Boga i na Jego przysły świat. Spełnienie to pojmują jednak tak, że w nim zrealizuje się zbawienie zapoczątkowane w objawieniu Chrystusa.*

2.1.7 Nie ulega więc wątpliwości, że objawienie Boga w Chrystusie daje podstawę wierze chrześcijańskiej do trzymania się świadectwa objawienia i prawdy zawartego w *Pismach Świętych* judaizmu oraz do czytania, rozumienia i interpretowania tych pism w świetle objawienia w Chrystusie. A więc samo objawienie w Chrystusie jest podstawą uzasadnienia dla specyficznego chrześcijańskiego rozumienia *Pism Świętych* Izraela (2.2) i wynikającej z nich chrześcijańskiej koncepcji Boga (2.3).

2.2 Chrześcijańskie rozumienie *Pism Świętych* Izraela

2.2.1 Kościół czyta i rozumie *Pisma Święte* Izraela, czyli chrześcijański *Stary Testament*, w świetle objawienia w Chrystusie. Jednocześnie Kościół czyta i rozumie nowotestamentowe świadectwo o Chrystusie w świetle jego *Starego Testamentu*.

2.2.2 Fakt, że *Pisma Święte* Izraela, jako *Stary Testament*, są elementem dwuczęściowego kanonu *Biblii chrześcijańskiej*, przypomina Kościołowi jego łączność z Izraelem. Pisma starotestamentowe mają wielkie znaczenie w nabożeństwie, lecz także w osobistej pobożności indywidualnych chrześcijan. Podczas korzystania z tekstów starotestamentowych, zwłaszcza w kazaniach, musimy za każdym razem pamiętać, że te same pisma posiadają też autorytet w judaizmie.

2.2.3 Z kontynuacji pełnego napięć działania Bożego wobec Izraela i Kościoła wynika dla tego ostatniego szczególne podejście do staro- i nowotestamentowej tradycji biblijnej. Według chrześcijańskiego rozumienia *Pism Świętych* Izraela wypowiedziana w nich obietnica skupia się na wydarzeniu Chrystusowym, a więc na krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu jako Chrystusa oraz na Jego powrocie w charakterze eschatologicznego Sędziego i Zbawiciela. Obok tego chrześcijańskiego rozumienia *Pism Świętych* Izraela jeszcze przed nastaniem chrześcijaństwa istniał i istnieje do dzisiaj żydowski sposób czytania, który w *Tanach* (*Tora, Prorocy* i „*Pisma*”) wcale nie widzi „Starego” (lub „Pierwszego”) Testamentu, lecz jedno kompletne Pismo Święte. Nie należy pytać, który z tych dwóch sposobów czytania

Pism Świątych Izraela należy uznać za „właściwy”. Rzeczą znacznie ważniejszą jest uznanie, że zarówno Izrael jak i Kościół ponoszą osobistą odpowiedzialność za każdorazową interpretację powierzonych im tekstów.

2.2.3.1 Kanon *Biblii chrześcijańskiej*, w którym *Pisma Święte* Izraela są tylko jedną częścią, jest innym kanonem niż żydowski, który składa się wyłącznie z *Tanach*. Rzeczą niewłaściwą byłoby jednak stwierdzenie, że kanon chrześcijański obejmuje także kanon żydowski, gdyż to by oznaczało, że kanon żydowski jest po prostu częścią chrześcijańskiego. Raczej mamy do czynienia z dwoma różnymi kanonami dwóch odmiennych wspólnot. Chociaż w obu kanonach są zawarte częściowo te same teksty, to każdy z nich jest czytany i interpretowany w ramach własnego partykularnego kontekstu.

2. 2. 3. 2 Jeśli *Pisma Święte* Izraela otrzymują w kanonie chrześcijańskim nazwę *Starego Testamentu*, to słowo „stary” nie oznacza tutaj „przestarzały”. „Stary” oznacza raczej to, co pierwotne i podstawowe. Ten sens dochodzi też do głosu w używanym niekiedy pojęciu *Pierwszy Testament*; tutaj może dojść jednak do nieporozumienia sugerującego, że chodzi o serię, która może być kontynuowana w nieskończoność. Poza tym mówienie w ramach jednego zestawu o *Pierwszym Testamencie* i *Nowym Testamencie* byłoby raczej zagrożeniem niż potwierdzeniem chrześcijańskiej idei jedności obu części *Biblii*. Problematiczne są również terminy *Biblia Żydowska* lub *Biblia Hebrajska*, gdy chce się przez to określić pierwszą część kanonu chrześcijańskiego. W ten sposób mógłby powstać błąd sugerujący, że kanon żydowski jest częścią chrześcijańskiego. Niemniej jednak wszystkie te określenia mają na usprawiedliwienie to, że chcą przypomnieć, iż pierwsza część kanonu *Biblii chrześcijańskiej* zawiera teksty, które są identyczne z całym kanonem żydowskim.

2.2.4 Pierwotny zbiór chrześcijański – co z perspektywy historycznej może zaskakiwać – zachował dosłowne brzmienie tekstu *Pism Świątych* Izraela. Tekstu tego nie zmieniono ani przez późniejsze dodatki, skreślenia lub „poprawki”, ani też nie „zredagowano” tych pism po chrześcijańsku. Zbory chrześcijańskie przyjmowały więc świadomie przedwielkanocne świadectwo Pisma w sposób charakterystyczny dla tego świadectwa, mianowicie w otwartości wobec różnych możliwości interpretacji. Potem, w swoim dwuczęściowym kanonie biblijnym, Kościół oświadczył, że świadectwo to ma wiążący charakter dla jego zwiastowania. W wyniku zmienionej struktury kanonu *Starego Testamentu*, zwłaszcza wskutek rozstrzygnięć przyjętych przez Reformację, silniej podkreślono jednak łączność pism starotestamentowych z wydarzeniem objawienia w Chrystusie.

2.2.5 Chrześcijańskie obcowanie ze *Starym Testamentem* musi odbywać się w świadomości, że jego teksty pokrywają się z tekstami *Pism Świątych* Izraela pod względem brzmienia i treści, nawet jeśli nie stanowią kanonu żydowskiego. Ob-

jawienie Boga w Chrystusie potwierdza rozpoczęte z Izraelem dzieje zbawienia. Przeto zwraca ono uwagę na świadectwo objawienia i wiary Izraela przed powstaniem Kościoła. Prowadzi do uznania prawdy zawartej w tym świadectwie. Jednakże Kościół nie może zapomnieć własnego zadania w tym procesie, które polega na czytaniu tekstów *Pism Świątych* Izraela z perspektywy wiary w Chrystusa oraz na tym, że swoją własną wiarę musi też uzasadniać w oparciu o wypowiedzi *Starego Testamentu*. Każde spotkanie Kościoła z żydowską lekturą i interpretacją *Tanach* charakteryzować będzie to, że jego podejście do *Starego Testamentu* jest naznaczone wiarą chrześcijańską.

2.2.6 W kwestii dotyczącej stosunku między interpretacją żydowską i chrześcijańską nie chodzi przede wszystkim o to, czy – na przykład dzięki możliwości badania tekstów pod względem historyczno-krytycznym – uznajemy konieczność rozróżniania między historycznie „pierwotnym” sensem wypowiedzi tekstu z jednej strony a jego chrześcijańską perspektywą interpretacji uzyskaną dzięki wierze wielkanocnej – z drugiej. Perspektywą, o którą tu chodzi, jest raczej perspektywa kazania, tzn. chodzi o kwestię, w jaki sposób Kościół zwiastuje orędzie *Pism Świątych* Izraela jako orędzie chrześcijańskiego *Starego Testamentu*.

To bynajmniej nie wyklucza interpretacji historyczno-krytycznej, przeciwnie, zwraca uwagę na jej konieczność. Ale nawet wówczas trzeba wziąć pod uwagę, że także to, co wydaje się być wyłącznie interpretacją historyczno-krytyczną, znajduje się pod wpływem „przedzrozumienia”. Opiera się ono na fundamentalnej opcji hermeneutycznej, która poprzedza wszelką egzegezę. Ta podstawowa decyzja hermeneutyczna przyjmuje w judaizmie zasadniczo inną formę niż w chrześcijaństwie. Fakt, że nie ma nigdy interpretacji tekstu bez przedzrozumienia, był już uznawany za zjawisko uprawnione zarówno w judaizmie starożytnym, jak również w rodzącym się chrześcijaństwie.

2.2.7 Żydowska egzegeza *Pism Świątych* Izraela, to jest egzegeza nie będąca pod wpływem wiary w wydarzenie Chrystusowe, zawiera perspektywę, która jest nie tylko uprawniona, lecz nawet konieczna także dla interpretacji chrześcijańskiej. Tylko tak jest możliwe poznanie właściwego sensu tekstów *Pism Świątych* Izraela. W przeciwnym razie istniałoby niebezpieczeństwo, że egzegeza chrześcijańska odkrywałaby w tekstach starotestamentowych zawsze tylko siebie. Przez czytanie żydowskiej egzegezy tekstów *Starego Testamentu* i przez dialog z Żydami Kościół wzbogaca się w swojej teologii.

2.2.8 Z wymienionych powodów chrześcijańskie rozumienie Pisma św. ma całkiem uzasadnioną możliwość, aby nie tylko wiedzieć o żydowskiej egzegezie *Pism Świątych* Izraela i respektować ją, lecz aby także brać ją pod uwagę przy własnej egzegezie. Na płaszczyźnie badań historycznych, prowadzonych w ramach nauk teologicznych, uchodzi to za procedurę całkiem oczywistą. Ale także dla kazania i nauczania kościelnego jest rzeczą korzystną, gdy świadectwo wiary

Pism Świętych Izraela zostaje dowartościowane nie tylko w jego rozumieniu chrześcijańskim powiązanim z *Nowym Testamentem*, lecz także w sposób właściwy dla tych Pism, mianowicie w postawie otwartości wobec żydowskiego a więc niechrześcijańskiego rozumienia, z czym wiąże się zarazem otwartość wobec wynikającej z tego rozumienia tradycji hermeneutycznej.

2.2.9 Orędzie wielkanocne powiada, że wydarzenie Chrystusowe nie tylko potwierdza obietnice biblijne, lecz że je zarazem na nowo interpretuje. Ale żydowski sposób czytania tych samych tekstów biblijnych uświadamia zarazem dwie rzeczy. Z jednej strony poznajemy, że zawierają obietnice, których wypełnienie w sposób oczywisty jeszcze nie nastąpiło. Z drugiej strony można dostrzec wyraźniej, że i w jaki sposób, w tradycji biblijnej, doczesno-ziemską egzystencją w całej swojej różnorodności ma powiązanie z Bogiem.

2.2.10 Dla zwiastowania chrześcijańskiego świadectwo *Pism Świętych* Izraela jest konstytutywną częścią własnej historii objawienia. W nauce o dwóch bogach, rozwiniętej w drugim stuleciu przez Marcjona, dostrzec można skutki teologii, która próbuje rozerwać związek między świadectwem *Pism Świętych* Izraela a wydarzeniem Chrystusowym. Samo wydarzenie Chrystusowe zobowiązuje Kościół do zachowania świadomości, że („starotestamentowe”) objawienie, poświadczane w *Pismach Świętych* Izraela, nie tylko pierwotnie, lecz trwale jest skierowane do Izraela, chociaż nie jest możliwe skonstruowanie rozbieżności pomiędzy „Bogiem dla Izraela” a „Bogiem dla świata”.

2.3 Chrześcijańskie rozumienie Boga

2.3.1 Kościół wyznaje Jednego Boga Izraela. Czyni to w oparciu o śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, jak również na podstawie wylania Ducha Świętego. Przeto rozumie tego Boga inaczej niż Izrael, i mówi też o tym Bogu inaczej niż czyni to Izrael. Kościół wyznaje trójjedynego Boga. Właśnie w ten sposób chce on pozostać wierny Jednemu Bogu Izraela. Nauka o Bogu, w jej formie chrześcijańskiej jako nauka o Bogu w Trójcy Jedynym, nie może być zrozumiana właściwie bez jej źródła w objawieniu Chrystusa, i dlatego też nie bez odniesienia do historii i terażniejszości Izraela.

2.3.2 Nauka o Trójcy Świętej wyraża, że Bóg z Jezusem Chrystusem w jedności z Duchem Świętym był zawsze, to jest *od założenia świata*, trójjedynym Bogiem. Fundament dla tej koncepcji Boga został już położony w pismach *Nowego Testamentu*. Wprawdzie pisma nowotestamentowe nie zawierają jeszcze pojęciowo ukształtowanej doktryny Trójcy Świętej, lecz są w nich już wypowiedzi na temat preegzystencji Chrystusa, a więc o tym, że Chrystus był na początku u Boga (*J* 1, 1-14; *Flp* 2,6; por. *J* 8,58). W ten sposób nawiązuje się do pewnych wypowiedzi żydowskich występujących już w *Starym Testamencie*, zwłaszcza do

wypowiedzi dotyczących preegzystencji mądrości (por. *Prz* 8,22-36). Według wiary chrześcijańskiej Bóg działa obecnie w Kościele i w świecie za pośrednictwem Ducha Świętego, który jednocześnie poświadcza i urzeczywistnia nieustanną obecność zmartwychwstałego i wywyższonego Chrystusa w Kościele i w świecie. Tak więc dla chrześcijan nauka o Trójcy Świętej jest teologicznie właściwą próbą mówienia o tajemnicy objawienia Bożego. Nauka o Trójcy Świętej jest źle zrozumiana, gdy interpretuje się ją jako ludzki wysiłek zdefiniowania w ten sposób Boga. Raczej ma służyć do powiązania mówienia o Jednym Bogu (por. *Pwt* 6,4) z nowotestamentowym świadectwem o wskrzeszeniu i wywyższeniu Chrystusa (*Flp* 2, 9-11).

2.3.3 Trójjedyny Bóg, o którym mówi wyznanie chrześcijańskie, nie jest innym Bogiem niż Ten, do którego modli się Izrael. On jest Stwórcą, który zawarł dobrowolnie przymierze z Izraelem i daje mu łaskawie dowody swej obecności w *Torze*. Według chrześcijańskiego rozumienia Bóg w Chrystusie pojednał świat ze sobą; przez Ducha Świętego to pojednawcze działanie Boga staje się pewnością wiary, a w kazaniu zostaje obiecane i uobecnione wszystkim ludziom.

2.3.4 Wiara chrześcijańska poświadcza, że Bóg działa w historii, i że przy tej okazji uobecnia się w niej – od początku stworzenia aż do ostatecznego spełnienia. W oparciu o tradycję biblijną teologia chrześcijańska nie pojmuje Boga jako spoczywającej w sobie „najwyższą istotę”, lecz mówi o żywym, aktywnym Bogu, który objawia się ludziom wskutek wolnej, suwerennej decyzji. To wydarzenie objawienia ma powiązanie z historią. W tym sensie teologia chrześcijańska nie mówi o „niezmienności” Boga. Nie czyni ona tego chociażby dlatego, ponieważ z punktu widzenia teologii trynitarniej pojmuje Boga jako będącego w relacji z samym sobą.

2.3.5 Wiara chrześcijańska wyznaje Boga łaskawego i miłosiernego (*Ps* 103,8), który objawienie swojego przymierza rozpoczął ze stworzeniem w Izraelu i z Izraelem. W Izraelu doprowadził też do odnowy tego przymierza. Uobecnił się w Żydzie Jezusie i w Nim przez Ducha Świętego objawił swoją łaskę i prawdę w całej rozciągłości (*J* 1,14).

2.3.6 Chrześcijańska koncepcja Boga wiąże się z przeświadczeniem, że, poza objawieniem Chrystusa, również w Izraelu istnieje żywe rozumienie Stwórcy oraz Jego łaski i prawdy, rozumienie, którego podstawą i przedmiotem jest On sam. W ten sposób przypomina się chrześcijanom, że Bóg ma wolność, która sprawia, że Jego Duch wieje tam, gdzie tego pragnie. Dlatego wiara chrześcijańska wie również, że opieka Boga nad ludem Izraela, który nie pojmuje Go trynitarnie, nie skończyła się w momencie wybrania Kościoła.

2.3.7 Gdzie do głosu dochodzi chrześcijańskie rozumienie Boga, tam chodzi o tego samego Boga, o którym mówi Izrael. Wiara chrześcijańska uważa chrześci-

jańskie i żydowskie mówienie o Bogu nie tylko za dwa różne sposoby wypowiedzenia się o tym samym Bogu, lecz także za wyraz dwóch różnych koncepcji tego samego Boga. Jeden Bóg jest rozumiany w świetle objawienia Chrystusowego inaczej niż bez tego objawienia, mianowicie w pierwszym przypadku jako Ten, który w Jezusie Chrystusie wszedł w nową relację ze światem.

Fakt, że Izrael i Kościół mają na myśli tego samego Boga, gdy o Nim mówią, i że mimo to w zasadniczo różny sposób mówią o tym Jednym Bogu, musi być przedmiotem skrupulatnej refleksji w nauce o Bogu.

Nasze pytanie brzmi: co to znaczy, że Bóg otacza troską zarówno lud Izraela jak także Kościół? W każdym razie nie możemy powiedzieć, że Kościół wraz z Izraelem tworzy w odniesieniu do Jednego Boga pewien rodzaj jedności. Wiara chrześcijańska ufa jednak, że w Jednym Bogu istnieje jedność, która obejmuje Izrael i Kościół, i która objawi się w czasach ostatecznych.

2.4 Akt wybrania Bożego

2.4.1 Wiara chrześcijańska, zgodnie z świadectwem własnym *Pism Świątych* Izraela, mówi o wybraniu ludu Izraela w Abrahamie i o wybraniu przez dar *Tory* na Synaju. Jednocześnie – w analogii do poglądu żydowskiego, że Bóg stworzył świat, aby Izrael mógł zostać wybrany – wiara chrześcijańska mówi o wybraniu Kościoła w Jezusie Chrystusie jako wybraniu *przed założeniem świata* (Ef 1,4). Obie wypowiedzi istnieją obok siebie – ale tak, że żadna z nich nie jest w stanie górować nad drugą. Gdyż we wierze w wybranie chodzi o wydarzenie pochodzące od samego Boga, a nie o reakcję Boga na działanie ludzkie. Motyw wybrania kieruje uwagę na działanie Boga, a tym samym zostają odrzucone wszystkie roszczenia, za pomocą których ludzie próbują demonstrować swoje znaczenie w świecie. Toteż ani Izrael ani Kościół nie mogą podnosić **roszczenia** w sprawie wybrania. Jedni i drudzy mówią raczej o akcie wybrania dokonanym przez **Boga**, akcie, wobec którego wybrani są zawsze tylko przedmiotem, nigdy zaś podmiotem. Według koncepcji chrześcijańskiej wybranie Kościoła *przed założeniem świata* obejmuje wolną decyzję Boga w sprawie wybrania ludu Izraela, przez co niemożliwa się staje wszelka idea dotycząca odrzucenia Izraela. Tożsamość Kościoła w jego historii – nie tylko w jego historii z Bogiem, lecz także w historii „świata” – zależy od tego, że nie zapomina lub nie neguje źródeł własnego rozwoju historycznego w ludzie Izraela, lecz że trzyma się tego dziedzictwa. Taka postawa pociąga za sobą uznanie i akceptację trwałej pozycji Izraela w historii objawienia i w konsekwencji trwałą relację między Kościołem a Izraelem.

2.4.2 Objawienie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa jako Chrystusa potwierdza czyn objawienia i wybrania, który Bóg zainicjował z Izraelem. Wolny akt wybrania dokonany przez Boga jest fundamentem historii stworzenia i zbawienia. Jest on podstawą Jego rządzenia dokonanego jeszcze przez założeniem

świata. Bóg jest Tym, który okazuje miłość w ramach wolności. Wybrany przez Niego celem stworzenia jest historyczne uobecnienie Jego odwiecznej woli zbawczej, która uwidoczniła się w wydarzeniu Chrystusowym; wola ta urzeczywistni się w całej rozciągłości w przyszłym spełnieniu stworzenia (por. *Kol* 1,15-20; *Ef* 1,3-12). Wolna wola zbawcza Stwórcy jest podstawą wybrania Izraela jako ludu Bożego, wybrania Kościoła jako ludu Bożego złożonego z Żydów i pogan i jego nierozłącznego związku z nieodwołalnie wybranym ludem Izraela.

2.4.3 Bóg w suwerennej wolności i miłości wybrał Izraela jako swój lud, zawierając z nim przymierze. Wybranie to opiera się wyłącznie na litościwej miłości Boga i obietnicy danej ojcom. Przykładowo można powołać się tutaj na *Księgę Powtórzonego Prawa* 7, 6-8:

Gdyż ty jesteś świętym ludem PANA, Boga twego. Ciebie wybrał PAN, Bóg twój, spośród wszystkich ludów na ziemi, abyś był jego wyłączną własnością. Nie dlatego, że jesteście liczniejsi niż wszystkie inne ludy, przylgnął PAN do was i was wybrał, gdyż jesteście najmniej liczni ze wszystkich ludów. Lecz z miłości swej ku wam i dlatego, że dochowuje przysięgi, którą złożył waszym ojcom, wyprowadził was PAN mozną ręką i wybawił cię z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego.

Podstawowe postanowienia tkwiące w tym rozumieniu przymierza są wiążące dla obu testamentów *Biblii chrześcijańskiej*.

2.4.4 Bóg, według świadectwa opowieści biblijnych o stworzeniu, stwarza ludzi, nie narody. Ale On stwarza ludzi nie tylko jako jednostki, lecz zarazem też jako istoty społeczne, które wiodą wspólne życie i są związane ze sobą poprzez pokolenia. Tak więc powstanie ludu Izraela można przedstawić jako spełnienie obietnicy Bożej danej Abrahamowi, że z jego potomstwa powstanie wielki naród (*Rdz* 12,2), i w tym sensie jako „historię rodzinną”.

2.4.5 Wybranie Izraela oznacza także, że Bóg czyni go dopiero ludem, właśnie **swoim** ludem. Bóg z czystego miłosierdzia zwraca się do małej grupy ludzkiej w Egipcie, aby ją wyzwolić z ucisku. W tym kontekście imię Izrael zostaje powiązane z ludem po raz pierwszy w tekście biblijnym (*Wj* 1,9). Bóg w swoim przemówieniu (*Wj* 3, 7-10) mówi potem wyraźnie o Izraelu jako o *moim ludzie*. Dla wybrania nie ma żadnej innej podstawy niż miłość Boża.

2.4.5.1 Pisma *Starego Testamentu* posługują się przeważnie słowem hebrajskim *am* na określenie ludu wybranego przez Boga, natomiast innej terminologii używa się, gdy mowa jest o „ludach” żyjących w otoczeniu Izraela; przeważnie nazywa się je *gojim*. Ale według wypowiedzi biblijnej również „mój lud” (*ammi*) Izraela znajduje się w niebezpieczeństwie stania się „nie-moim-ludem” (*lo ammi*; *Oz* 1,9). Pojęcie *lud Boży* określa zatem nie tylko wielkość socjologiczną lub biologiczną, lecz w pierwszym rzędzie i przede wszystkim opiera się na relacji z Bogiem.

2.4.5.2 Wyprowadzenie Izraela z domu niewoli w Egipcie jest potwierdzeniem obietnicy wobec Abrahama dla Izraela jako ludu. W tym działaniu zbawczym Boga tkwią takie dary, jak przymierze i *Tora*, jak również dar danego ludowi kraju. Wszystkie te dary wywarły potem niezatarty wpływ na życie Izraela.

2.4.6 Skoro tylko następuje powiązanie wiary w wybranie z żądzą władzy, utracie ulega prawda wyznania wiary, która mówi o szczególnym działaniu Boga na rzecz wyzwolenia człowieka z niemocy.

2.4.6.1 Jeśli więc Izrael uważa się za *wybrany lud Boży*, wówczas wypowiedź ta nie może stanowić podstawy dla roszczeń do sprawowania władzy.

To samo dotyczy Kościoła. Jeśli chrześcijanie uważają się za *lud Boży wybrany w Chrystusie*, to nie wysuwają oni przez to żadnych roszczeń do sprawowania władzy. Według świadectwa *Nowego Testamentu* są oni wspólnotą tych, którzy mają dźwigać krzyż Chrystusa. Są więc wybrani do poświęcenia życia w służbie Królestwa Bożego (*Mk 8,35; 10,43-45*).

2.4.6.2 Wybranie Izraela stwarza linię podziału, którą trzeba traktować jako specjalne wezwanie do służby. W przymierzu między Bogiem a ludem cała egzystencja ludu oddana jest w służbę wybierającego Boga. Wynika z tego praktyczny nonkonformizm. Jest on nieodłącznym elementem tego, jak lud Boży sam siebie rozumie (Robert Raphael Geis), i opiera się na deklaracji wierności wobec potwierdzonego przez Boga wybrania.

To samo odnosi się do Kościoła. Właśnie jako *lud Boży* ma on, podobnie jak Izrael, szczególną pozycję w ześwieczonym świecie. Tytuł *lud Boży* mieści w sobie *praktyczny nonkonformizm* kierujący się wskazaniem Bożym.

2.4.7 Zgodnie z rozumieniem biblijnym, z wybraniem ludu wiąże się zobowiązanie. Jedyność Boga sprawia, że wszelkie czyny człowieka mieszczą się w horyzoncie pierwszego przykazania. Podporządkowanie ludu Bożego woli tego Boga kulminuje w zakazie oddawania czci obcym bogom. Przez to lud Boży ma różnić się w sposób szczególny od ludów, które go otaczają.

2.4.7.1 Dzięki Jezusowi Chrystusowi Kościół doszedł do zrozumienia sensu i znaczenia pierwszego przykazania. Spotkanie z Bożym ludem Izraela stanowi dla Kościoła stałe przypomnienie o naczelnym znaczeniu pierwszego przykazania dla wiary i działania. Z Bożego aktu wybrania wynikają określone zobowiązania dla życia wybranej przez Boga wspólnoty. Izrael, jako lud wybrany przez Boga, zdany jest na Boże wskazania, *Torę*, i jest związany z Bogiem poprzez przykazanie miłości. Dla wspólnoty chrześcijańskiej jej wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jest reakcją na samoobjawienie Boga i zarazem odpowiedzią na pierwsze przykazanie. Wybranie w Chrystusie zawiera zobowiązanie do przestrzegania przykazania, aby miłować Jednego Boga i bliźniego (*Mk 12,28-32*;

Rz 13,8n), i wypełnienia polecenia : *Jedni drugich brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy (Ga 6,2).*

2.4.7.2 Naśladowanie Jezusa Chrystusa oznacza dla Kościoła, że wyłącznie przez wiarę w czyn zbawczy Boga w Chrystusie darowane bywają odpuszczenie grzechów, sprawiedliwość i życie wieczne (*Confessio Augustana*, art. IV). Z tego wynika, że wiara *powinna wydawać dobre owoce i dobre uczynki*; wierzący nie mają jednak pokładać ufności w uczynkach, gdyż wiedzą, że *odpuszczenie grzechów i usprawiedliwienie otrzymujemy przez wiarę w Chrystusa (Confessio Augustana*, art. VI). Kościół wyznaje, że *Zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego, Jezus Chrystus jest jedynym Słowem Boga. Tylko Jego powinniśmy słuchać, tylko Jemu powinniśmy ufać i być posłuszni zarówno w życiu jak i wobec śmierci*; jak Chrystus *oznajmia nam w imieniu Boga przebaczenie wszystkich naszych grzechów*, tak też *wzywa w imieniu Boga, abyśmy oddali Mu całe swoje życie (Barmieńska Deklaracja Teologiczna z 31 maja 1934 roku, teza I i II).*

2.4.8 Elementem realizmu *Pism Świętych* Izraela jest to, że w sposób jasny i bezstronny mówią również o wadach ludu Bożego, dając z tego powodu wyraz swojemu ubolewaniu. Tendencję tę można dostrzec szczególnie w ostrej krytyce stosowanej przez proroków. Ale z łaski Bóg pozostaje wierny swojemu ludowi. Znajduje to odzwierciedlenie w idei, że ten lud jest Bożą własnością; Bóg walczy o swój lud i nie rezygnuje z podejmowania tego wysiłku (por. *Oz 2*, 19-25).

To samo można powiedzieć w odniesieniu do Kościoła. Musi on w swojej teologii w sposób jasny i bezstronny mówić również o swoich wadach, dając z tego powodu wyraz swojemu ubolewaniu. Ma to już miejsce w listach *Nowego Testamentu*, tak dzieje się też w samokrytyce nauki kościelnej. Mimo to także Kościołowi wolno ufać i polegać na łasce Bożej, na wierności i stałości poparcia Boga dla Jego ludu. Jakże inaczej, w obliczu własnej historii, Kościół mógłby żywić nadzieję na przetrwanie?

2.4.9 Wszelkie próby teologiczne, zmierzające do wyjaśnienia i pełnego zrozumienia Bożego wybrania, napotykały granice. Wierność Boga wobec obietnicy danej w Jego wybraniu przewiduje możliwość sądu. Zwiastowanie prorockie w Izraelu podkreślało nieustannie to powiązanie między wybraniem i sądem. W podobny sposób wyraża to także *Nowy Testament*, mając na myśli Kościół i chrześcijan (2 *Kor 5,10*).

2.5 Kościół jako lud Boży – Izrael jako lud Boży

2.5.1 Kościół ma swoje źródło w doświadczeniu wielkanocnym uczniów Jezusa. Kościół trzymając się tego źródła, trzyma się Izraela. To przekonanie musi dojść wyraźnie do głosu w nauce o Kościele, eklezjologii.

2.5.2 W nawiązaniu do myśli Pawła, Kościół można rozumieć jako wspólnotę powołaną w Chrystusie. Usprawiedliwienie z wiary, objawione w wydarzeniu Chrystusowym i obiecanie człowiekowi, jawi się jako potwierdzenie działania Bożego już wobec Abrahama (Rz 4). W podobny sposób apostoł widzi zapowiedź przyjęcia ludów przez Boga w obietnicy danej Abrahamowi (Ga 3,6-8).

2.5.3 Na podstawie uzasadnionej biblijnie pewności wiary i prawdy Izrael uważa się niezmiennie za lud Boży. Ponieważ nie podziela wiary chrześcijańskiej, że teksty biblijne („starotestamentowe”) zapowiadają wybranie Kościoła, przeto musi pojawić się kwestia paralelnego wybrania Izraela i wybrania Kościoła przez tego samego Boga.

Prawdziwe są oba stwierdzenia: Bóg wybrał lud Izraela i Bóg wybrał Kościół złożony z Żydów i narodów, czyniąc go przez to swoją własnością. Bóg przez dar *Tory* zapewnił Izraelowi swoje przymierze. W odnowie, pogłębieniu i poszerzeniu tego przymierza z Izraelem jedynie z łaski, Bóg obiecał swoją sprawiedliwość wszystkim, którzy wierzą w Jego działanie w Chrystusie.

2.5.3.1 Według obrazu drzewa oliwnego, przedstawionego przez Pawła w *Liście do Rzymian* 11, akt Bożego wybrania stanowi na samym początku jedność (*korzeń*); odnosi się on najpierw wyłącznie do *drzewa oliwnego* Izraela. Lecz Bóg z powodu *niewiary* odłamał z tego drzewa niektóre gałęzie i na ich miejsce wszczepił inne (Rz 11, 17nn). Dla Pawła drzewo oliwne obejmuje wszystkich nosicieli obietnicy Abrahama, wybranych preegzystentną decyzją Boga. Drzewo oliwne nie jest więc identyczne z empirycznym ludem Izraela. Paweł jest jednak pewny tego, że mimo wszystko zbawcza obietnica Boga wobec całego Izraela obowiązuje niezmiennie, i że zatem wybranie Izraela nadal pozostaje w mocy, chociaż większość ludu Bożego nie uznaje działania Boga w Chrystusie. Paweł widzi w tym *niewiarę* (11, 23). Ale mówi też o tym, że Bóg u kresu dziejów będzie mógł znowu *wszczepić odcięte gałęzie* (11, 24). Przejmuje on z *Biblii* obietnicę Boga, że *wybawiciel przyjdzie z Syjonu*, i że *w ten sposób będzie zbawiony cały Izrael* (11, 26n); wszystko to dzieć się będzie poza sferą oddziaływania historycznego *Izraela* i *Kościola*.

2.5.3.2 Paweł rozumie włączenie pogan do pierwotnego wybrania, *wszczepienie dzikich gałęzi* w szlachetne drzewo oliwne, wręcz jako znak, że Bóg na samym końcu także nie inaczej postąpi wobec *odłamanych gałęzi*. Dla Pawła *poganie* nie zajęli bynajmniej miejsca *Żydów*, lecz Bóg jest Tym, który działa suwerennie wobec jednych i drugich (Rz 11, 21-24).

2.5.4 Nowy Testament mówi w dwóch miejscach wyraźnie o Kościele jako *ludzie Bożym*. W obu przypadkach, zarówno w *I Liście Piotra* (2, 9n), jak również w *Liście do Tytusa* (2, 14), wypowiedzi biblijne, „starotestamentowe”, są stosowane wobec wspólnoty chrześcijańskiej. W wypowiedziach tych nie mówi

się ani o wydziedziczeniu lub zastąpieniu Izraela jako ludu Bożego, ani w inny sposób nie daje się zauważyć dyskredytacja Izraela. Trzeba jednak powiedzieć, że w tekstach tych w ogóle nie zauważa się współczesnego, nie wierzącego w Chrystusa Izraela. Nigdzie w *Nowym Testamencie* nie ma mowy o *nowym ludzie Bożym*, który byłby przeciwstawiany *staremu ludowi Bożemu*.

2.5.5 Z powyższego wynikają wnioski dla właściwego posługiwania się pojęciem Kościoła jako ludu Bożego.

2.5.5.1 Byłoby nadużyciem tytułu *ludu Bożego*, gdyby przypisywanie go Kościołowi pociągało za sobą odmawianie tego tytułu Izraelowi.

2.5.5.2 Określenie *lud Boży* jest stosowane właściwie wobec Kościoła tam, gdzie jako wspólnota stworzona przez wybranie Boga zostaje objęta obietnicą spełnienia w czasach ostatecznych. Ta obietnica zbawienia dotyczy całego stworzenia. Przeto właściwe rozumienie Kościoła jako *ludu Bożego* daje też zawsze wyraz relatywizacji Kościoła w jego odniesieniu do spełnienia, które jeszcze nie nastąpiło. Wyraża ono, że Kościół jest posłany do dawania świadectwa i służby, i że z tego powodu nie może domagać się żadnych przywilejów.

2.5.6 W Kościołach wyrosłych z Reformacji nazywanie siebie *ludem Bożym* nie miało przez dłuższy czas większego znaczenia. Przez długi czas, także w teologicznej refleksji i w samorozumieniu Kościołów, główna uwaga skupiała się na *ludzie* jako naturalnej wspólnotcie.

Dopiero gdy w wyniku katastrofalnych doświadczeń to rozumienie utraciło swoją dominującą pozycję, można było w ruchu ekumenicznym sięgnąć po pojęcie Kościoła jako *ludu Bożego*. Od Zgromadzenia założycielskiego Światowej Rady Kościołów w 1948 roku pojęcie to określa Kościół jako wspólnotę przekraczającą wszystkie naturalne narody, stworzoną przez wybranie Boga, dążącą do spełnienia w czasach ostatecznych oraz zobowiązaną do świadectwa i służby w perspektywie tego spełnienia. Z świadectwem tym wiąże się poświadczenie trwałej więzi między Kościołem jako ludem Bożym przez Boże wybranie a Izraelem jako ludem Bożym przez Boże wybranie. Ta myśl została rozwinięta w studium Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów „Kościół Jezusa Chrystusa” z 1994 roku.

W Kościele rzymskokatolickim dzięki II Soborowi Watykańskiemu pojęcie *lud* stało się ważne dla rozumienia istoty Kościoła w ogólnym kontekście Bożego aktu wybrania.

2.5.7 Kościół nie jest tylko wielkością „historyczną”, lecz również przedmiotem wiary. Ukazuje to akcent eklezjologiczny trzeciego artykułu starokościelnego wyznania wiary, który mówi o Duchu Świętym. Kościół jest zarówno widzialną wspólnotą ludzi, jak i ukrytym dziełem Boga.

2.5.8 Pełnej ekumeniczności Kościoła nie da się wyrazić w sposób zadowalający za pomocą określeń odnoszących się tylko do Kościoła. Nie da się tego uczynić już chociażby dlatego, ponieważ dla Kościoła, zgodnie z jego samozrozumieniem, nie jest możliwe postrzeganie samego siebie wyłącznie i zasadniczo jako *Kościola złożonego z narodów*, a więc tylko jako Kościoła *poganochrześcijańskiego*.

2.5.9 Tytuł *lud Boży* jest zdrową relatywizacją, gdyż umieszcza Kościół w szerszym ogólnym kontekście, który wskazuje na ogólnoludzką perspektywę woli zbawczej Boga. Obok teologii wybrania i przymierza, perspektywa eschatologiczna jest główną cechą charakterystyczną teologicznie poprawnego rozumienia *ludu Bożego*. Kościół jako *lud Boży* nie jest jeszcze miejscem spełnienia. Jest on raczej w drodze do obiecanego królestwa chwały Bożej. Dlatego określenie Kościoła jako *ludu Bożego* zgodnie z jego teologiczną zawartością nie jest *samo-określeniem*, lecz przyznaniem Kościołowi *sola gratia* honorowym tytułem, który w obliczu jego rzeczywistej kondycji winien być raczej przedmiotem zawstydzenia niż potwierdzenia. Kościół sam z siebie nie może chcieć być *ludem Bożym*, w konsekwencji nie może posługiwać się tym tytułem w celu wywołania wrażenia w świecie. Ten honorowy tytuł może być dla niego tylko przedmiotem nieustannego wielbienia czynów wiecznie żywego Chrystusa.

2.5.10 Dopiero gdy dzieje świata osiągną swój ostateczny cel w Bogu, *lud Boży* będzie mógł wystąpić w roli, jaką Bóg dla niego przewidział. Do tego momentu teologia nie będzie w stanie wyjaśnić tajemnicy związanej z relacją między Kościołem i Izraelem. Kościół wyznaje, że został stworzony w wyniku Bożego aktu wybrania, i że dzięki temu – wraz z Izraelem – jest *ludem Bożym*. Mówienie o *ludzie Bożym* jest wyznaniem wiary w Boga i wielbieniem Go.

3. Współzycie Kościoła z Izraelem

3.1 Z tego co zostało powiedziane wynikają konsekwencje dla określenia relacji między Kościołem a Izraelem. Kościół uważa się za wspólnotę wybraną suwerennie przez Boga Izraela. Widzi w sobie wspólnotę założoną w Jezusie Chrystusie przez wiarę w objawienie Boga Izraela. Izrael postrzega on jako lud, który poznaje i czci Boga w perspektywie objawienia poświadczonego w jego *Pismach Świętych*, z pominięciem wiary w Chrystusa. Ale właśnie z punktu widzenia objawienia w Chrystusie nie da się powiedzieć, że Izrael trzeba postrzegać tylko jako historycznie przebrzmiały kontekst wydarzenia Chrystusowego, czyli jako wielkość „milioną”. Sprawy mają się raczej tak, że Izrael jest niezmiennie konstytutywnym, a nie przebrzmiałym punktem odniesienia objawienia Bożego w Jezusie z Nazaretu jako Chrystusie. Wiara wie, że w historii Boga i Jego stworzenia, od początku do czasów ostatecznych, lud Izraela zachowuje swoje trwałe miejsce.

3.1.1 Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej trzeba powiedzieć, że trwałe miejsce, będące udziałem Izraela, jest rezultatem Bożego aktu wybrania. Sam Izrael definiuje siebie jako kontekst życia ludu. Chrześcijanie wiedzą, że wspólnota ludu Izraela opiera się na Bożym akcie wybrania, który nawiązuje do kontekstu życiowego mającego wymiar społeczny i religijny.

3.1.2 W judaizmie istnieją różne definicje tego, czym jest *Izrael*. Obok stanowiska ortodoksyjnego, zgodnie z którym Żydem jest ten, kto urodził się z żydowskiej matki, istnieje też idea pochodzenia od ojca.

Nie wolno jednak przeoczyć, że istnieją też Żydzi niereligijni, dla których ich przynależność do ludu Izraela bynajmniej nie jest identyczna z przynależnością do *ludu Bożego*. Należy respektować występującą wśród Żydów różnorodność rozumienia samych siebie.

3.1.3 Wszystkim wypowiedziom judaizmu o sobie wspólne jest to, że lud Izraela uważa się także za lud w sensie społecznym, za wspólnotę, która reprodukuje i utrzymuje siebie przez stosunki pokrewieństwa na przestrzeni dziejów od czasów biblijnych. Akcent położony na Bożym akcie wybrania ukazuje jednak, że pojęcie *lud Boży* nie służy w pierwszym rzędzie do określenia wielkości socjologicznej lub biologicznej, lecz że przede wszystkim ma ono podstawę teologiczną. Ale ta podstawa teologiczna implikuje potem specyficzną socjologię. Polega ona na podkreśleniu nadrzędności wspólnoty wobec jednostki, lecz bez deprecjonowania tej ostatniej. W ten sposób otwiera się bogata w konsekwencje perspektywa kształtowania życia tego ludu. Jedną z tych konsekwencji jest związanie Izraela z przykazaniem *Tory*.

3.2 Zwiastowanie chrześcijańskie odbywa się publicznie i jest skierowane do wszystkich ludzi. Odbywa się ono w kontekście dialogu z religiami świata i w konwersacji z światopoglądami niereligijnymi. Wobec nich wszystkich chrześcijanie słowem i czynem dają w sposób oczywisty świadectwo swojej wierze.

Powyższe stwierdzenia odnoszą się także do spotkania z Żydami. Wspólnota świadectwa Boga Izraela i wyznanie suwerennego aktu wybrania przez tego Jednego Boga są ważkimi argumentami przemawiającymi za tym, aby Kościoły powstrzymały się od wszelkiej działalności zmierzającej do nawracania Żydów na chrześcijaństwo.

3.2.1 Kościół jest świadom tego, że jego początki znajdują się w Izraelu, a to oznacza, że we wczesnym chrześcijaństwie zwiastowanie Ewangelii kierowane było w pierwszym rzędzie w stronę Izraela. Sporną teologicznie nie była kwestia dotycząca prawa zwiastowania wydarzenia wielkanocnego wśród Żydów; przeciwnie, specjalnego uzasadnienia teologicznego potrzebowała misja wśród pogan. Apostoł Paweł miał nadzieję, że przy okazji swej pracy jako *apostoł pogan* pozyska dla wiary w objawienie Boże w Chrystusie także członków ludu Izraela (Rz 11, 13n). W *Liście do Rzymian* 11, 26-32 daje on zapewnienie, że Bóg na

końcu dziejów zmiłuje się nad Izraelem, i to także wówczas, gdy mimo upływu czasu większość Izraelitów nie przyjmie wiary w Chrystusa.

3.2.2 Wiarygodność świadectwa chrześcijańskiego z konieczności znajduje się pod wpływem konkretnych doświadczeń, które czynią Żydzi z chrześcijanami. Nie da się zaprzeczyć, że doświadczenia, jakie Żydzi poczynili z chrześcijanami, przyczyniały się bardzo często do zakwestionowania podstaw wiarygodności świadectwa chrześcijańskiego. Chrześcijanie muszą pamiętać o tym zawsze i wszędzie, gdy dają świadectwo swojej wierze.

Część trzecia

KOŚCIÓŁ W OBECNOŚCI IZRAELA

Z doświadczeń opisanych w części I i przeświadczeń uzyskanych w części II w zakresie teologicznego definiowania stosunków między Kościołem a Izraelem, wynikają konsekwencje dla życia praktycznego Kościoła. Uznanie faktu, że wiara chrześcijańska powstała w Izraelu, i że Kościół od historycznych początków do dnia dzisiejszego jest związany z Izraelem, prowadzi do przekonania, że w życiu Kościoła trzeba się zająć intensywniej Izraelem. Kościoły istnieją w świecie obok empirycznie postrzeganych form egzystencji żydowskiej. Ma to konsekwencje zwłaszcza w dziedzinie refleksji nad chrześcijańską praktyką kultową i chrześcijańskim świadectwem wiary w kontekście Izraela. Nieustannym zadaniem Kościoła jest refleksja nad jego miejscem w świecie, która w sposób szczególny winna uwzględniać jego stosunek do Izraela. Zrozumienie własnego miejsca w dziejach będzie oznaczać, że Kościół we wszystkich sferach swojej działalności przemyśli także etyczne wyzwania naszej epoki w świetle tradycji biblijnej. W związku z tym należy przypomnieć o podkreślonym w części I przeświadczeniu, że kiedy Kościoły związane z Leuenberską Wspólnotą Kościelną definiują swój stosunek do Izraela, wówczas muszą uwzględniać powiązanie tego problemu z każdorazowym kontekstem narodowym i zwracać uwagę na wynikające z tego faktu różne formy podejścia w Kościołach do tej kwestii.

1. Konsekwencje dla praktyki kościelnej

Konsekwencje dla praktyki kościelnej dotyczą szczególnie (1.1) **pracy parafialnej i działalności kierownictw kościelnych**, (1.2) **zwiadowania i nauczania kościelnego**, (1.3.) **nabożeństwa i kalendarza świąt**, jak również (1.4) **kształce-**

nia i doksztalcenia kościelnego. Każdy podrozdział zamykają zalecenia praktyczne, które w Kościołach powinny być przedyskutowane i realizowane odpowiednio do możliwości lokalnych.

1.1 Praca parafialna i działalność kierownictw kościelnych

1.1.1 Kościoły ponoszą odpowiedzialność za to, aby Ewangelia o Jezusie Chrystusie zachowała swój blask i przejrzystość. Dlatego muszą dbać o to, aby tożsamość chrześcijańska nie umacniała się kosztem dewaluacji i zniekształcenia wiary żydowskiej. Rzeczą konieczną jest powiązanie własnej tożsamości i pewności wiary z rozumiejącym wsłuchiowaniem się w to wszystko, co na temat własnej wiary i tożsamości ma do powiedzenia Izrael. Refleksja nad relacją między Kościołem a Izraelem, zgodna z Pismem Świętym i poprawna teologicznie, jest stałym zadaniem Kościołów.

1.1.2 W walce z wszelkimi formami dyskryminacji, rasizmu i antysemityzmu Kościół widzi swoje miejsce po stronie Izraela. Wspólnoty chrześcijańskie zyskują na wiarygodności, gdy są gotowe do przejmowania odpowiedzialności społecznej również za sprawy, które nie wchodzą w zakres ich bezpośredniej działalności. Wspierają one zrozumienie dla spraw i praw ludzkich na podstawie chrześcijańskiego obrazu człowieka. Starają się o obiektywną prezentację historii i krytyczną refleksję nad aktualną sytuacją w takich sprawach, jak wrogość wobec obcych, rasizm, podejście do innych kultur, religii i mniejszości etnicznych. Ważną podbudowę dla powyższych zagadnień może stanowić problematyka z zakresu „Kościoła i Izraela”, która dla wspólnot chrześcijańskich wiąże się ściśle z ich teologicznymi korzeniami.

Na co dzień zbory mają do czynienia z różnymi sytuacjami, toteż odpowiednio do nich poszukują różnych form zaangażowania i komunikacji. Wysiłek zmierzający do przypomnienia dziejów wcześniej istniejących gmin żydowskich we własnym środowisku przyczynił się w wielu wspólnotach chrześcijańskich do rozbudzenia wrażliwości na historię i czasy współczesne.

1.1.3 Z przyczyn historycznych i teologicznych Kościół jest złączony w solidarności z Izraelem. Stwierdzenie to jest aktualne także wówczas, gdy Kościoły zajmują krytyczne stanowisko wobec konfliktu arabsko-izraelskiego i aktualnych decyzji rządu Państwa Izrael. Kościoły muszą występować przeciw wszelkim tendencjom oczerniającym ruch syjonistyczny, który doprowadził do powstania Państwa Izrael, i zarzucającym mu dążenia rasistowskie. Kościoły popierają wszystkie wysiłki Państwa Izrael i jego sąsiadów, zwłaszcza Palestyńczyków, zmierzające, przy zachowaniu wzajemnego szacunku, do ustanowienia i zachowania bezpiecznego, trwałego i sprawiedliwego pokoju.

Kwestia, czy powstanie i istnienie Państwa Izrael ma także dla chrześcijan teologiczne znaczenie, znajduje w Kościołach różną odpowiedź i stanowi dla nich

wyzwanie. W tym kontekście odrzucić trzeba wszelkie bezpośrednie polityczne wykorzystanie obietnic biblijnych dotyczących tego kraju. W podobny sposób nie do przyjęcia są wszelkie interpretacje, które te obietnice traktują jako nieaktualne w świetle wiary chrześcijańskiej. Chrześcijańskie postrzeganie wybrania Izraela jako ludu Bożego w żadnym wypadku nie może prowadzić do tego, aby ucisk mniejszości politycznych, etnicznych i religijnych był legitymizowany religijnie.

1.1.4 W konwersacji z innymi religiami, zwłaszcza z islamem w wielu krajach europejskich, zbory chrześcijańskie i ich członkowie stoją dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek przedtem wobec wyzwania poświadczenia i przemyślenia swej wiary w dialogu i sporze. Również w tym przypadku musi obowiązywać zasada, aby o szczególnych związkach łączących chrześcijan i Żydów mówić przy uwzględnieniu każdorazowego kontekstu – podczas nauczania religii, przygotowania do konfirmacji, katechezy, edukacji dorosłych, jak również w grupach roboczych i studialnych.

1.1.5 Zalecenia

– Kościoły powinny popierać nieustannie działalność grup roboczych, które zajmują się refleksją nad teologicznymi i społecznymi konsekwencjami spotkania między Kościołem i Izraelem, oraz wykorzystywać ten dorobek we wszystkich dziedzinach swojej działalności. W miarę możliwości należy wciągać do tej pracy partnera żydowskiego.

– Kościoły winny utrzymywać ze sobą żywą wymianę poglądów na temat ich specyficznej pracy zmierzającej do wyjaśnienia stosunków między Kościołem a Izraelem. Powinny dzielić się wzajemnie ze sobą przemyśleniami dotyczącymi tego zagadnienia. Dlatego Kościoły winny starać się o ustanowienie i utrzymanie żywych kontaktów na wszystkich płaszczyznach z gminami żydowskimi w swoim sąsiedztwie. Wobec nowych zjawisk występujących w łonie gmin żydowskich w Europie, a wywołanych przez ruchy migracyjne, winny starać się o praktyczną solidarność tam wszędzie, gdzie jest ona dobrze widziana.

– Kościoły winny utrzymywać aktywne kontakty i wspierać członkostwo w takich organizacjach, które zrzeszają przedstawicieli Kościoła i Izraela lub poświęcają się dążeniom na rzecz porozumienia, pokoju i rozwoju na Bliskim Wschodzie.

1.2 Zwiastowanie i nauczanie kościelne

1.2.1 Wiara chrześcijańska powstaje przez świadectwo, które opowiada innym o tej wierze, i również żyje z tego świadectwa. Chrześcijanie przekazują dalej poselstwo o Jednym Bogu, którego wyznają jako Stwórcę i Zbawiciela. Chrześcijanie uznają, że Żydzi również składają świadectwo o tym Jednym Bogu. Dlatego zwiastowanie kościelne może w kazaniu i nauczaniu zwrócić uwagę na elementy wspólne, na to, co łączy Żydów i chrześcijan. Przy tej okazji w sposób szczegól-

ny należy przypomnieć, że chrześcijanie czytają *Tanach* jako swój *Stary Testament*, i że z Żydami łączy ich nadzieja, której spełnienia jedni i drudzy oczekują na swój sposób.

1.2.2 Kazanie chrześcijańskie jest zwiastowaniem ukrzyżowanego i zmarłychwstałego Jezusa Chrystusa. Zwiastowanie chrześcijańskie odbywa się zgodnie z pierwszym przykazaniem, dając świadectwo o Jednym i Jedynym Bogu Izraela. Wyznaje ono Jednego Boga w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tak więc towarzyszy mu napięcie pomiędzy tym co łączy a tym co dzieli. Świadcząc o jedności Boga ukazuje, że głoszenie Chrystusa również odbywa się „w obecności Izraela”.

1.2.3 Chrześcijanie i Żydzi, jedni wobec drugich, dają świadectwo o swojej wierze. W procesie tym artykulacja chrześcijańskich przekonań religijnych musi wziąć pod uwagę nieszczęsną historię prób chrześcijańskich pozyskania Żydów dla wiary w Jezusa Chrystusa. Toteż odpowiednie świadectwo chrześcijańskie wobec Izraela winno unikać szczególnie tych wszystkich form, które mogłyby wzbudzić podejrzenie, że chce się wykorzystać trudną sytuację Żydów.

1.2.4 Zwiastowanie Kościoła musi sprzeciwiać się wszelkiej formie „zapomnienia o Izraelu”. Musi traktować z powagą znaczenie takich cech Boga, jak Jego wyjątkowość i nieporównywalność, które w szczególny sposób podkreśla judaizm. Apel o nawrócenie do Jednego Boga łączy ze sobą Kościół i Izrael. Znajduje to swoje odbicie szczególnie tam, gdzie zwiastowanie kościelne przekazuje dalej orędzie o miłosierdziu Bożym, poświadczone w *Torze* i w innych częściach *Pism Świętych* Izraela, czyli w chrześcijańskim *Starym Testamencie*. Kościół i Izrael poświadczają w taki sam sposób, że w tym miłosierdziu mieści roszczenie wszystkich istot ludzkich do sprawiedliwości i prawo stworzenia do integralności.

1.2.5 Zalecenia

– Zwiastowanie chrześcijańskie musi wyrażać powiązanie wiary chrześcijańskiej z judaizmem. W sposób szczególny musi się sprzeciwiać wszelkim próbom przeciwstawiania rzekomo niemiłosiernego, mściwego Boga *Starego Testamentu* miłosiernemu, łaskawemu Bogu *Nowego Testamentu*. Musi przyczynić się do przewyciężenia funkcjonującego do dnia dzisiejszego zarzutu, jakoby Żydzi byli *mordercami Boga*.

– Zwiastowanie chrześcijańskie musi starać się o zrównoważone wypowiedzi na temat judaizmu i jego wiary. Musi ono, na przykład, unikać powielania stereotypów, jakoby pobożność żydowska opierała się na prawie, jak również mieć wzgląd na to, jak Żydzi rozumieją samych siebie.

– Niezdecydowanie w sięganiu po starotestamentowe teksty kazalne, dające się zauważyć w niektórych Kościołach do chwili obecnej, wymaga krytycznej refleksji i przewyciężenia. W tym celu niezbędny jest wzmożony wysiłek wiedzy

starotestamentowej i homiletyki na rzecz hermeneutyki przydatnej kazaniu chrześcijańskiemu; potrzebna jest również rewizja zestawu perykop kazalnych, a także zachęta do posługiwania się tekstami starotestamentowymi jako czytaniem i tekstami kazalnymi.

1.3. Nabożeństwo i kalendarz świąt

1.3.1 W nabożeństwie i celebracji Kościół poświadcza swoją łączność z Izraelem przez wiarę w Jednego Boga, który stworzył jedną ludzkość.

1.3.2 Wiele elementów liturgicznych nabożeństwa chrześcijańskiego – jak czytanie psalmów, ustalone formy modlitw, również liturgiczny porządek nabożeństwa – bierze swój początek w judaizmie. W rocznym kalendarzu świąt Synagogi i Kościoła występują liczne paralele. Przeważnie nie da się już dokładnie ustalić pochodzenia wielu świąt chrześcijańskich z tradycji żydowskiej w tej postaci, w jakiej są dzisiaj obchodzone. Ci jednak, którzy zajmują się przygotowaniem, prowadzeniem i celebrowaniem nabożeństwa winni być świadomi tych związków. Powinni oni u tych, którzy współkształtują nabożeństwa i dni świąteczne wzbudzać świadomość, że historyczne korzenie wiary i Kościoła wywodzą się z Izraela.

1.3.3 W celebracji Wieczery Pańskiej Kościół zwiastuje śmierć Chrystusa, przez którą Bóg świat z sobą pojednał. Wyznaje obecność zmartwychwstałego Pana i oczekuje Jego przyjścia w chwale. Wieczera Pańska ma fundamentalne znaczenie dla tożsamości wspólnoty chrześcijańskiej. Ale również na przykładzie celebracji i liturgii Wieczery Pańskiej da się wykazać jej głębokie zakorzenienie w żydowskim życiu kultowym. Trzeba pamiętać, że kiedy podczas uroczystości Wieczery Pańskiej jest mowa o odpuszczeniu grzechów, darze wyzwolenia i nadziei na wszechogarniające pojednanie i odnowę, to mamy tu do czynienia z elementami występującymi też w judaizmie, wyeksponowanymi szczególnie podczas celebrowania Paschy.

1.3.4 Potrzebna jest jednak powściągliwość wobec nieprzemyślanej adaptacji modlitw i innych elementów żydowskiej tradycji (kultowej). Takiej adaptacji grozi niebezpieczeństwo stwarzania wrażenia, że formuły wiary są dobrem wymiennym. Poza tym taka adaptacja może być uważana za brak respektu wobec tego, jak Żydzi rozumieją samych siebie, i za próbę zastąpienia Izraela przez przyswojenie jego tradycji.

1.3.5 Zalecenia

– Podczas odprawiania nabożeństw pojawia się wiele okazji do zwrócenia uwagi na istnienie podobieństw pomiędzy nabożeństwem chrześcijańskim i żydowskim oraz na tradycję Izraela jako źródła wielu elementów nabożeństwa.

– Kościół i Izrael poświadczają, że niedziela lub sabbat stanowią błogosławieństwo dla ludzi i dla całego stworzenia. Dlatego ważne jest uświadomienie wielu różnych wymiarów i implikacji związanych z przerwaniem codziennej pracy oraz ich zbawiennej siły. Uroczystość niedzielna winna polegać na wsłuchiwaniu się w Słowo o łasce i przykazaniu Bożym. Winna ona wielbić wskrzeszenie Jezusa i jednocześnie też dobre stworzenie Boże, które wie, że istnieją granice wyznaczone ludziom. Winna uobecniać wyzwolenie z niewoli, które sprzeciwia się niesprawiedliwym stosunkom, jak również załączki królestwa Bożego, w którego Duchu już teraz działamy.

1.4 Kształcenie i doksztalcanie kościelne

1.4.1 Refleksja nad powiązaniem wiary i Kościoła z Izraelem winna mieć konsekwencje dla programów kształcenia i doksztalcania kościelnego. Podczas realizacji tych programów ocena historii i tradycji Izraela winna odgrywać taką samą rolę jak wrażliwość na współczesne położenie judaizmu.

1.4.2 W ramach kształcenia i doksztalcania kościelnego elementy dzielące chrześcijan i Żydów należy prezentować w taki sposób, który uniemożliwiałby przedstawianie Izraela i Żydów w ciemnych barwach, na których tle ukazywane byłyby pozytywne wartości wiary chrześcijańskiej.

1.4.3 Szczególna więź między Kościołem a Izraelem powinna, w miarę możliwości, znaleźć swe miejsce w edukacji kościelnej poprzez bezpośrednią wymianę z reprezentantami tradycji żydowskiej. Otwartość teologiczna, osiągnięta przez tego rodzaju wymianę, umożliwi między innymi samokrytyczną refleksję nad własną tradycją oraz terminologią egzegetyczną, dogmatyczną i teologiczno-praktyczną.

1.4.4 W edukacji kościelnej, zwłaszcza w praktycznym przygotowaniu do urzędu kościelnego i w szkołach, lecz również w ogólnej pracy edukacyjnej, Kościoły winny kształtować świadomość, że istnieje potrzeba refleksji nad relacją między Kościołem a Izraelem. Umożliwi to chrześcijanom poświadczenie własnej tożsamości i zarazem wypowiedzenie się w odpowiedni sposób o Izraelu.

1.4.5 Zalecenia

– Znajomość żydowskiej egzegezy Pisma św. i żydowskich praktyk religijnych, podobnie jak sprecyzowana refleksja nad wzajemną relacją między Kościołem a Izraelem, powinny stanowić część składową nauczania teologicznego w procesie edukacji kościelnej. Dlatego zaleca się, aby wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, włączać do edukacji wykładowców żydowskich, współpracujących na tym polu z teologami chrześcijańskimi.

– Kościoły winny wspierać aktywnie programy studyjne i programy wymiany z żydowskimi instytucjami edukacyjnymi realizowane na szczeblu uniwersyteckim i innych płaszczyznach. Wiąże się z tym zachęta do uzyskiwania teologicznych specjalizacji w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, zwłaszcza w zakresie znajomości żydowskiej tradycji i historii.

– Należy zachęcać i wspierać duchownych i nauczycieli, którzy pragną zapoznać się z realiami życia w Izraelu, np. przez podjęcie studiów w tym kraju. Kościoły winny stwarzać warunki dla urzeczywistnienia tych pragnień, a istniejące już możliwości dalej poszerzać.

2. Wspólna odpowiedzialność chrześcijan i Żydów

W walce z dyskryminacją, rasizmem, antysemityzmem i ksenofobią, chrześcijanie i Żydzi, w ostatnich latach i w wielu miejscach, tworzyli wspólny front. Zdają oni sobie sprawę, że jest to kwestia, która ich łączy ze sobą. „Sprawiedliwość, pokój i integracja stworzenia” – tematy, które w ramach procesu koncyliarnego uzyskały szczególne znaczenie w wielu Kościołach chrześcijańskich, są powodem troski i nadziei dla chrześcijan i Żydów, znajdującym oparcie w ich specyficznych tradycjach religijnych. Tym co może też łączyć chrześcijan i Żydów, jest wspólna walka o coraz lepsze urzeczywistnianie indywidualnych i społecznych praw ludzkich. W ostatnich latach poczyniono w Europie wiele doświadczeń w zakresie takiego wspólnego zaangażowania. Są one zachęcającym znakiem, który wskazuje, że wina i krzywda nie muszą stanowić zawsze ostatniego słowa, lecz że – nie zapominając o przeszłości, ani nie tłumiąc jej – możliwe jest ostrożne podejmowanie wspólnych kroków.

Słowo końcowe

Kościoły związane z Leuenberską Wspólnotą Kościołów uznają, że ponoszą współodpowiedzialność i winę wobec ludu Izraela z powodu wrogości, jaką przez stulecia chrześcijanie okazywali Żydom. Wyrażają one z tego powodu ubolewanie. Kościoły uznają, że fałszywie interpretowały wypowiedzi i tradycje biblijne. Wobec Boga i ludzi wyznają one swoją winę, prosząc Go o przebaczenie. Trwają przy nadziei, że Duch Boży będzie je prowadził i im towarzyszył na nowych drogach.

Dla Kościołów związanych z Leuenberską Wspólnotą Kościołów aktualne pozostaje wezwanie do szukania dialogu z Żydami we własnym środowisku lokalnym i w każdej nadarzającej się sytuacji. Dzięki wspólnemu wsłuchiowaniu się w

słowa *Pism Świętych* Izraela, czyli chrześcijańskiego *Starego Testamentu*, powstaje możliwość znajdowania dróg wiodących do wzajemnego zrozumienia.

Paralelne istnienie Kościoła i Izraela nie zostanie zastąpione w historii przez wspólne bywanie ze sobą (Rz 11, 25-32). Świadectwo *Nowego Testamentu* naucza, że istnieją granice teologicznej wiedzy i wypowiedzi, których ludzie nie mogą przekroczyć. Słowami apostoła Pawła (Rz 11, 33-36) Kościół wyznaje:

*O głębokości bogactwa i mądrości, i poznania Boga!
Jakże niezbadane są wyroki Jego i nie wysłedzone drogi Jego!
Bo któż poznał myśl Pana?
Albo któż był doradcą Jego?
Albo któż wpierw dał Mu coś, aby za to otrzymać odpłatę?
Albowiem z Niego i przez Niego i ku Niemu jest wszystko; Jemu niech będzie
chwała na wieki. Amen.*

Na podstawie tekstu angielskiego i niemieckiego
tłumaczył: *Karol Karski*

17 spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności

Nowy Jork, USA, 4 maja 2001

Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności jest jedynym oficjalnym ciałem łączącym Kościół Rzymskokatolicki z największymi organizacjami żydowskimi. Po raz pierwszy jego obrady odbyły się w 1971 r. w Paryżu. Dotychczas gremium to opublikowało dwa dokumenty: *Wspólną deklarację na temat rodziny* (Jerozolima, 1994) oraz *Wspólną deklarację na temat środowiska naturalnego* (1998)¹. Poniżej prezentujemy nowe dokumenty Komitetu Łączności, które zostały uchwalone w 2001 r. w Nowym Jorku.

1. Zalecenia dotyczące edukacji w katolickich i żydowskich seminariach i uczelniach teologicznych

Stosunki pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a narodem żydowskim ulegają znacznej poprawie od ostatniego półwiecza. Jeśli następne pokolenia mają podtrzymać i rozwijać ten stan rzeczy, istotną sprawą staje się wykształcenie przyszłych duchownych i świeckich liderów w obu naszych wspólnotach.

W szczególności programy katolickich seminariów i uczelni teologicznych powinny odzwierciedlać największe znaczenie, jakie ma nowe pojmowanie przez Kościół jego stosunku do Żydów. Aby to osiągnąć zalecamy:

1) Programy dotyczące kursów biblijnych, czasów patrystycznych, historii i liturgii pierwszych chrześcijan, powinny zawierać ostatnie osiągnięcia nauki w

¹ Na temat Komitetu Łączności zob. G. Ignatowski, *Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, SiDE 1(2000)61-71. Deklaracja na temat rodziny opublikowana została w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 205-207. Drugi z wymienionych dokumentów znajduje się w SiDE 1(1999)127-129.

dziejnie początków chrześcijaństwa. Wyjaśniając złożoność procesu, który doprowadził do wyłonienia się zarówno Kościoła, jak i judaizmu rabinicznego z wczesnego judaizmu, zostanie ustanowiona solidna podstawa dla poprawienia „żenującej ignorancji w dziedzinie historii i tradycji judaizmu, ponieważ czasem wydaje się, że jedynie aspekty negatywne, a często karykaturalne, składają się na ogólną wiedzę wielu chrześcijan” (por. dok. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego, Zakończenie*)².

2) Na wydziałach tych uczelni powinny zostać stworzone warunki dla kontynuowania przez nauczycieli akademickich własnego rozwoju naukowego na temat stosunków żydowsko-chrześcijańskich w taki sposób, aby ich wykłady odzwierciedlały bogactwo współczesnej nauki.

3) Wykłady zajmujące się biblijnymi, historycznymi i teologicznymi aspektami stosunków żydowsko-chrześcijańskich powinny stanowić integralną część seminaryjnego i teologicznego programu, a nie być tylko przedmiotami do wyboru. Wszyscy, którzy są absolwentami katolickich seminariów i uczelni teologicznych powinni mieć w ramach studiów przedmiot dotyczący rewolucyjnych zmian, jakie dokonały się w katolickim nauczaniu na temat Żydów i judaizmu od deklaracji Drugiego Soboru Watykańskiego na temat stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* do modlitwy Jana Pawła II w Jerozolimie przy Murze Zachodnim Świątyni 26 marca 2000 r.

Żydowskie wspólnoty mają dopiero przed sobą podjęcie podobnego wysiłku, który przyczyni się do zasadniczego zrozumienia chrześcijaństwa. Z przyczyn historycznych dla wielu Żydów jest rzeczą trudną przewyciężenie istniejącej od pokoleń pamięci o antysemickim ucisku. Dlatego świeccy oraz religijni liderzy muszą bronić i upowszechniać program edukacyjny w naszych żydowskich uczelniach i seminariach na temat historii stosunków katolicko-żydowskich, znajomości chrześcijaństwa i jego stosunku do judaizmu. Taka wiedza nie oznacza akceptacji przez Żydów teologicznych, chrześcijańskich prawd wiary. Zachęcanie do dialogu pomiędzy dwiema religiami obejmuje wzajemne poznanie, zrozumienie i szacunek dla innych przekonań religijnych bez konieczności ich akceptowania. Jest szczególnie ważne, aby uczelnie żydowskie nauczały o Drugim Soborze Watykańskim, następnych dokumentach i zmianach postaw, które otworzyły nowe perspektywy i możliwości dla jednej i drugiej religii.

Instytucje zajmujące się edukacją w naszych obu wspólnotach powinny podjąć możliwie wszelkiego rodzaju wysiłki, odpowiadające konkretnym sytuacjom, tak, aby przedstawiać studentom drugą wspólnotę przez występujących gościnnie wykładowców, zaangażowanie w lokalne, krajowe i międzynarodowe grupy dialogu i konferencje. Jednym ze źródeł, z którego należy korzystać, jest internet, zwłaszcza takie strony, jak www.jcrelations.net. Należy również korzystać z innych ośrodków mających na celu porozumienie żydowsko-chrześcijańskie.

² Dokument opublikowany został 25 czerwca 1985 r. Polski przekład zob. np. w: SiDE 3(1986)76-85.

2. Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych

Atak na wolność religijną

W ostatnich latach wzrosła przemoc pomiędzy religiami i przeciwko religiom. W niektórych miejscach straciły życie tysiące ludzi. Jeszcze więcej opuściło swoje domostwa - zmuszeni do zostania uchodźcami. Morderstwa dokonane w zamachach na religijnych przywódców i pracowników świeckich były częstymi wydarzeniami. Świątynie, zabytki i domy modlitwy są atakowane, uszkodzane bądź niszczone. Gwałci się prawa setek tysięcy wiernych. Sporadycznie dokonują tego pojedyncze osoby. Znacznie częściej są nimi grupy czy gangi, organizacje terrorystyczne lub ludzie sprawujący władzę: policja, wojsko, a nawet rządy.

Jesteśmy zasmuceni ze względu na ataki na wolność religijną bez względu na miejsce, gdzie mamy z nimi do czynienia. Tym bardziej martwimy się wówczas, kiedy członkowie naszych własnych wspólnot byli i są odpowiedzialni za te ataki. Jako uczestnicy 17. spotkania Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności potwierdzamy jeszcze raz przed Bogiem i społecznością międzynarodową nasze wspólne zaangażowanie na rzecz ochrony wolności religijnej i bezpieczeństwa miejsc świętych.

Szacunek dla Miejsc Świętych

W głębi ludzkiej świadomości mężczyźni i kobiety doświadczają świętości w miejscach, które uznali za święte. Tak, jak daleko sięgają świadectwa historyczne, liczne grupy odczuwały szczególne przywiązanie do miejsc, które uważały za święte. Teksty święte wielkich historycznych religii wymieniają szczególne miejsca, gdzie jednostki lub grupy doświadczały wyjątkowych spotkań z Bogiem.

Miejsca święte, które pozostają we wspomnieniach tych spotkań z boskością stanowią część charakterystyczną dla każdej religijnej tradycji. Wiernych pociąga ku nim cześć dla wielkich wydarzeń lub osobowości, które te miejsca upamiętniają, a także możliwość szczególnie żarliwej modlitwy. Każda z wielkich religijnych tradycji ludzkości posiada miejsca, o których jest przekonana, że są szczególnie uświęcone. Miejsca święte są w równym stopniu wspólną cechą religijnych tradycji ludzkości, co czas święty albo modlitwa.

Paradoksalnie jednym ze skutków uznawania miejsc za święte jest fakt, że mogą one stać się przestrzenią, na której skupiają się napięcia pomiędzy członka-

mi różnych religijnych wspólnot. Miejsce, które jest uważane za święte przez jedną wspólnotę, może stać się przedmiotem pożądania przez wyznawców innej religii. Jednym ze skutków uznawania miejsc za święte jest to, że mogą one stać się w równym stopniu źródłem konfliktów, co duchowej ekspresji.

Tragiczne jest to, że w miarę jak religijne wspólnoty popadają w oziębłość lub są nastawione do siebie antagonistycznie, miejsca święte stają się często celem przemocy lub odwetu, zamiast być miejscem uwielbienia i czci. Ludzie wyrażają swoją pogardę i gniew za pomocą różnych form przemocy: zajęcia, okupacji, zbeszczeszczenia, a nawet zniszczenia danego miejsca. Również wówczas, kiedy miejsca święte są wykorzystywane do celów wojskowych, sprofanowany zostaje ich charakter sakralny. Jedna grupa może odebrać miejsce święte należące do innej wspólnoty i wykorzenić ślady wcześniejszej jego tożsamości. Przedmioty kultu mogą zostać na trwałe uszkodzone lub całkowicie zniszczone. Po niektórych miejscach świętych pozostały tylko gruzy.

Jako ludzie wiary wiemy, jak ważną pozycję w życiu religijnym i wspólnotowym zajmują nasze miejsca święte. Każda z naszych wspólnot religijnych doświadczyła także zbeszczeszczenia miejsc, które są dla nas święte. Wiemy, jak głęboki jest ból, który wypływa z tego przeżycia. To właśnie z powodu takich wydarzeń potępiamy wszystkie akty przemocy wymierzone w miejsca święte, nawet jeśli są one dokonane przez członków naszych religijnych wspólnot.

Ochrona wolności religijnej

Wolność wyznawania religii i sumienia wraz z prawami religijnych wspólnot żyjących w społeczeństwie wynika z wolności osób przed Bogiem i w niej jest zakorzeniona. Jako chrześcijanie i Żydzi religijne źródła takiego szacunku odnajdujemy w godności wszystkich ludzi *stworzonych na obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1, 26). Wolność religijną realizuje się wówczas, kiedy korzysta się ze szczegółowych praw. Pośród nich są: wolność kultu, swoboda wyrażania w sposób publiczny swojej wiary i praktykowania własnej religii. Realizuje się ona także wówczas, kiedy religijne wspólnoty mają prawo do zrzeszania się i kierowania własnymi sprawami bez ingerencji z zewnątrz, do wyrażania implikacji, które wynikają z własnej wiary, dla całego społeczeństwa, organizowania zebrań, tworzenia oświatowych, charytatywnych, kulturalnych i społecznych zrzeszeń, zgodnie z religijnym ukierunkowaniem danej tradycji.

Ochrona religijnej wolności wymaga zaangażowania wielu stron. Mając na uwadze własne zadanie, jako religijni przywódcy, musimy czynić więcej, aby nauczyć naszych wiernych szacunku dla ludzi, którzy należą do innych religijnych tradycji. Religijni przywódcy powinni także podejmować inicjatywy mające na celu wzmacnianie klimatu szacunku. Oni muszą być gotowi do przeciwstawiania się gwałtom zadany religijnej wolności, które popełnione zostały przeciwko ludziom przynależącym do innej religii.

Zachęcamy religijne organizacje, aby ustanowiły stałe programy międzyreligijnej edukacji, dialogu i wymiany. Nalegamy, aby ludzie dobrej woli wyrażali swój sprzeciw wówczas, kiedy wyznający inną religię, szczególnie religię mniejszości, stają się celem ataków. Nalegamy, aby stawali w obronie religijnej wolności oraz praw człowieka, jakie należą się mniejszościom, oferując im wsparcie i okazując publicznie oznaki solidarności. Religijni przywódcy nie powinni nigdy wykorzystywać swoich wypowiedzi dla podburzania wiernych lub czynienia ze świątyń i domów modlitwy miejsc dla wrogich politycznych działań.

Prosimy wszystkich wierzących, aby zgodnie występowali przeciw religijnym podziałom, aby rozwiązywali religijne spory i szli wspólnie drogami pokoju. Skargi na pogwałcenie wolności religijnej i sumienia, czy też gwałt zadany miejscom świętym powinny zostać poddane starannemu zbadaniu i nie można pozwolić, aby stały się okazją do wzajemnego obwiniania lub zniestawiania. Musimy raczej zawsze starać się tworzyć atmosferę otwartości i bezstronności, w której można rozwiązywać spory.

Rządy i ludzie sprawujący władzę polityczną ponoszą szczególną odpowiedzialność za ochronę praw człowieka i praw religijnych. Ci, którzy są odpowiedzialni za przestrzeganie religijnego prawa, porządek i publiczne bezpieczeństwo, powinni sami poczuwać się do odpowiedzialności za ochronę religijnych mniejszości. Występując przeciw tym, którzy popełniają wykroczenia przeciwko wolności religijnej i świętości miejsc świętych powinni posługiwać się dostępnymi środkami prawnymi. Rządy muszą także zachowywać czujność, aby przez zaniechanie działania nie przyczyniły się do tolerowania religijnej nienawiści, albo dania przyzwolenia dla osób występujących przeciwko religii. Podobnie, nie wolno im angażować się w antyreligijne wystąpienia.

Wojsko powinno być bardzo ostrożne, aby nie dopuścić do gwałtownych wystąpień przeciwko religijnym mniejszościom, atakom wymierzonym w miejsca święte i ośrodki kultu. Mając na uwadze zagwarantowanie wolności religijnej w czasach konfliktu, personel wojskowy powinien otrzymać odpowiednie przygotowanie, mające na celu poszanowanie praw mniejszości i miejsc świętych. Powinien on także mieć świadomość, że może być pociągnięty do odpowiedzialności za swoje czyny. Wówczas kiedy powstają konflikty pomiędzy uprawnionymi potrzebami obrony oraz zagwarantowaniem nietykalności religijnej, muszą być znalezione sposoby dla uniknięcia lub co najmniej zminimalizowania pogwałcenia praw religijnych.

Wniosek

Stajemy razem jako przedstawiciele katolickich i żydowskich wspólnot religijnych, wzywając wyznawców wszelkich religii, aby szanowali wolność religijną i traktowali z szacunkiem miejsca święte innych religii. Wzywamy wszystkich ludzi, aby zrezygnowali z zamachów na wolność religijną i z przemocy wy-

mierzonej przeciwko miejscom świętym. Zamachy nie są prawomocnymi formami politycznej ekspresji. Oczekujemy w postawie modlitewnej z niecierpliwością czasów, kiedy wszyscy ludzie będą cieszyć się prawem do prowadzenia w pokoju i pozbawionego prześladowań własnego religijnego życia. Tęsknimy za takimi czasami, kiedy miejsca święte wszystkich religijnych tradycji pozostaną bezpieczne. Tęsknimy za takimi czasami, kiedy wszyscy będą traktowali z szacunkiem miejsca święte innych ludzi.

tłum. *Grzegorz Ignatowski*

MIEDZYRELIGIJNE MODLITWY O POKÓJ

Asyż, Włochy, 24 stycznia 2002

Pokój w dzisiejszym świecie jest potrzebny jak powietrze. Jednak dramatyczne wydarzenia z 11 września 2001 r. w konsekwencji jeszcze bardziej zaogniły sytuację na świecie – na terror odpowiedziano wojną. Na Bliskim Wschodzie nie widać końca tragicznego konfliktu pomiędzy Izraelitami a Palestyńczykami, że nie wspomnę o pomniejszych wojnach. Niestety, wśród niechlubnych aktorów tych wydarzeń są także ludzie wiary, a religia – fałszywie pojmowana – miał być czynnikiem budującym pokój, nie przestaje dostarczać motywacji do działań destrukcyjnych. Toteż 24 stycznia 2002 r. cały świat skierował swoją uwagę na Asyż, gdzie po szesnastu latach po raz drugi z inicjatywy Jana Pawła II doszło do spotkania przedstawicieli wielkich religii. Telewizje całego świata – w tym obecna w Asyżu oglądana przez miliony wyznawców islamu katarska stacja Al-Dżazira, która nadawała wystąpienia Osamy bin Ladena po atakach terrorystycznych z 11 września – pokazywały, jak katolicycy kardynałowie idą ręką w rękę z rabinami, mułłami i buddyjskimi mnichami.

Reprezentanci religii świata – wraz z papieżem – przybyli do miasta św. Franciszka specjalnym pociągiem z Watykanu. Miało to wymiar symbolu i oznaczało, że wszyscy zdążamy tą samą drogą do pokoju. W Asyżu stawili się przedstawiciele 31 wyznań chrześcijańskich oraz muzułmanie, Żydzi, hinduiści, buddyści, wyznawcy konfucjanizmu, zoroastryzmu, sintoizmu, dżinizmu i animistycznych religii afrykańskich. Reprezentowali oni 80% ogółu wszystkich wierzących. Znakomitą delegację przysłali prawosławni. Oprócz ekumenicznego patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I, zwracała uwagę i wywoływała pochlebne komentarze obecność znanego w Polsce metropolity Pitirima, uważanego za „numer dwa” w Patriarchacie Moskiewskim. Byli też wielcy nieobecni, jak choćby przedstawiciele Kościoła prawosławnego Grecji, Dalajlama czy szejka Mahomed Said Tantawi, rektor Uniwersytetu Islamskiego Al. Azhar w Kairze. Dwaj ostatni przysłali jednak swoich przedstawicieli.

Wbrew krytykom obawiającym się, że spotkanie w Asyżu będzie przejawem synkretyzmu, przedstawiciele różnych religii nie modlili się razem, lecz osobno, każda religia zgodnie z własną tradycją.

Najpierw jednak w wielkim namiocie ustawionym u progu bazyliki św. Franciszka przywódcy jedenastu religii składali „świadeństwo pokoju”. Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I podkreślił, że drogą do pokoju jest nawracanie serc.

Amadou Gasseto, przywódca tradycyjnej religii afrykańskiej z Beninu mówił o tym, jak ważny jest język dialogu. *Słowa mogą bowiem prowadzić do podziałów i przemocy lub do harmonii, przyjaźni i braterstwa. Do zadań przywódców religijnych należy szerzenie języka pokoju wśród wiernych – mówił duchowny z Beninu.*

Hinduistka Dhanashree Srinivas Talwalkar, jedna z dwóch kobiet składająca świadectwo, prosiła: *Ośmielam się apelować do ludzkości o przezwycięzenie izolacji, o to, by się rozwijała miłość: absolutna, bezinteresowna i bezwarunkowa Boga i Jego stworzenia.*

Islamski szejk Mahomed Said Tantawi w przesłanym przemówieniu przytoczył fragmenty Koranu świadczące o pokojowym duchu islamu. Rabin Israel Singer z USA zwrócił się bezpośrednio do Jana Pawła II: *Tylko ty jesteś w stanie zorganizować takie spotkanie i zebrać przedstawicieli różnych religii.* Rabin mówił z wyrzutem, że choć przywódcy religijni w niezliczonych homiliach głosili pokój, religie były przyczyną straszliwych i krwawych wojen.

Po tych wystąpieniach głos zabrał papież, który podkreślił, że głównymi filarami, na których się opiera pokój jest zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i gotowość do przebaczenia. *Tylko przebaczenie uzdrawia rany serc i umacnia u samych podstaw zakłócone stosunki międzyludzkie – podkreślił Jan Paweł II.*

W imieniu wszystkich zgromadzonych papież mówił dalej: *My, zgromadzeni tutaj, jeszcze raz stwierdzamy, że ten, kto wykorzystuje religię do szerzenia nienawiści, zaprzecza jej najprawdziwszej i najgłębszej istocie.* Religie wezwał do tego, aby jak najwyraźniej i najradykałniej odrzucały wszelką przemoc, począwszy od tej, która próbuje zastąpić się religijnością, a odwołując się do najświętszego imienia Boga, obraża człowieka.

Pragniemy – deklarował w imieniu zebranych przywódców religijnych papież – wnieść nasz wkład w przegnanie chmur terroryzmu, nienawiści, konfliktów zbrojnych, chmur, które szczególnie nagromadziły się w ostatnich miesiącach na horyzoncie ludzkości. Dlatego pragniemy wysłuchać siebie nawzajem: uważamy, że już samo to jest znakiem pokoju. Już w tym tkwi odpowiedź na niepokojące pytania, które nas dręczą. Już samo to służy rozpędzeniu chmur podejrzliwości i niezrozumienia. Jan Paweł II podkreślił, że aby budować pokój w ładzie i sprawiedliwości, trzeba przede wszystkim oddać się modlitwie, to znaczy otwierać się, słuchać, rozmawiać i ostatecznie zjednoczyć się z Bogiem, pierwotnym źródłem prawdziwego pokoju.

Po modlitwie w swoich grupach wyznaniowych uczestnicy spotkania zgromadzili się znowu wspólnie w wielkim namiocie przed bazyliką w Asyżu. Tutaj

przedstawiciele religii zapalali lampki oliwne i wymienili znak pokoju z Janem Pawłem II. Następnie przemówił patriarcha Bartłomiej I, który powiedział: *Zgromadzeni tutaj, w Asyżu, zastanawialiśmy się wspólnie nad pokojem, darem Bożym i wspólnym dobrem dla ludzkości. Chociaż należymy do różnych tradycji religijnych, stwierdzamy, że dla zbudowania pokoju konieczna jest miłość bliźniego z poszanowaniem zasady: Uczyni drugiemu to, co chciałbyś, aby uczyniono tobie.*

Dziesięciu uczestników złożyło specjalne zobowiązania w następującej kolejności:

1. Ks. dr Konrad Raiser – sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów: *Zobowiązujemy się głosić nasze niezachwiane przeświadczenie, że przemoc i terroryzm są sprzeczne z prawdziwym duchem religijnym i – potępiając wszelkie odwoływanie się do przemocy i wojny w imię Boga lub religii - zobowiązujemy się uczynić wszystko, co możliwe, aby wykorzenić przyczyny terroryzmu.*

2. Bhai Sahibji Mohinder Singh z Wielkiej Brytanii, przewodniczący delegacji sikhijskiej: *Zobowiązujemy się wychowywać ludzi do wzajemnego szacunku i ceniienia siebie nawzajem, aby można było osiągnąć pokojowe, trwałe i bliskie stosunki między ludźmi różnych narodowości, kultur i religii.*

3. Metropolita Pitirim z Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego: *Zobowiązujemy się wspierać kulturę dialogu, aby rosło wzajemne zrozumienie i zaufanie pomiędzy poszczególnymi osobami i narodami, będące podstawą prawdziwego pokoju.*

4. Metropolita Jan z Serbskiego Kościoła Prawosławnego: *Zobowiązujemy się bronić prawa każdej osoby ludzkiej do godnego życia, zgodnie z własną kulturą, i do swobodnego założenia własnej rodziny.*

5. Szejk Abdel Salam Abuszuchajdam z Jerozolimy, muzułmanin: *Zobowiązujemy się prowadzić szczery i cierpliwy dialog, nie uważając tego, co nas dzieli, za nieprzezwycięzalny mur, ale przeciwnie – uznając, że napotymane różnice mogą być okazją do lepszego wzajemnego zrozumienia.*

6. Bp Bazyli z Cypryjskiego Kościoła Prawosławnego: *Zobowiązujemy się wybaczać sobie nawzajem błędy i uprzedzenia przeszłości i bieżące oraz wspierać się we wspólnych wysiłkach w przewyciężaniu egoizmu i krzywd, nienawiści i przemocy oraz w uczeniu się z doświadczeń przeszłości, że pokój bez sprawiedliwości nie jest prawdziwym pokojem.*

7. Chang-Gyou Choi, przewodniczący Krajowego Ośrodka Konfucjanizmu w Korei: *Zobowiązujemy się stawać po stronie cierpiących ubóstwo i opuszczenie, stając się głosem tych, którzy nie mają głosu, i podejmować konkretne działania na rzecz przewyciężania takich sytuacji, mając świadomość, że nikt nie może być szczęśliwy w samotności.*

8. Hodżdżatoleslam Ghomi z Iranu, muzułmanin: *Zobowiązujemy się krzyczyć w imieniu tych, którzy odrzucają stosowanie przemocy i zła oraz chcemy przyczynić się ze wszystkich sił do tego, aby ludzkość naszych czasów zyskała prawdziwą nadzieję sprawiedliwości i pokoju.*

9. Nichiko Niwano, przewodniczący delegacji szkoły buddyjskiej Rissho ko-sei-kai z Japonii: *Zobowiązujemy się zachęcać do każdej inicjatywy, wspierającej przyjaźń między narodami, świadomi, że postęp technologiczny, jeśli nie towarzy-*

szy mu trwale porozumienie między narodami – naraża świat na wzrastające ryzyko zniszczenia i śmierci.

10. Rabin Samuel René Sirat z Centralnego Konsystorza Żydowskiego we Francji: *Zobowiązujemy się prosić przywódców narodów, aby podjęli wszelkie wysiłki dla budowania i umacniania na szczeblu narodowym i międzynarodowym, na fundamentach sprawiedliwości, świata solidarności i pokoju.*

Składanie tych zobowiązań podsumował papież wołając: *Nigdy więcej przemocy! Nigdy więcej wojny! Nigdy więcej terroryzmu! Niech w imię Boga każda religia niesie na ziemi sprawiedliwość i pokój, przebaczenie i życie, miłość!*

Poprzednie, pierwsze spotkanie w Asyżu w 1986 r. znany publicysta ks. Adam Boniecki nazwał przełomem kopernikańskim. Nie chodziło, rzecz jasna, o przełom, który zaowocował powszechnym pokojem na świecie, ale o radykalną zmianę we wzajemnych stosunkach między religiami. Do głosu doszła świadomość, że mimo olbrzymich nieraz różnic, możliwe jest wspólne spotkanie i poszukiwanie wspólnych i drogich wszystkim wartości, takich jak właśnie pokój, tolerancja, przyjaźń, wzajemny szacunek. Tegoroczne spotkanie przełomem już nie było, ale okazało się szczególnie potrzebne po wstrząsie 11 września i wobec niezwykle zagmatwanej sytuacji politycznej w wielu regionach świata.

Nie wszystko „zagrało” od strony organizacyjnej. Żydowscy uczestnicy spotkania narzekali, że to Watykan zapraszał uczestników, nie zostawiając tego organizacjom żydowskim. Również Watykan decydował o tym, kto zabierze głos w obecności papieża. Jest to jednak niepisane prawo organizatora.

Czy modlitwa o pokój wyznawców różnych religii może sprawić, że na świecie ucichną konflikty zbrojne? To byłoby zbyt proste, gdyż potrzebny jest tu jeszcze większy wysiłek całej ludzkości. Ta terapia modlitewna była jednak światu bardzo potrzebna. Asyż pokazał, że pomimo różnic doktrynalnych i politycznych, sprawa pokoju jest w stanie połączyć wszystkich ludzi dobrej woli. Spotkanie ukazało też światu prawdziwe oblicze religii, które są narzędziem pokoju. Było również wobec całego świata ważnym świadectwem jedności i solidarności ludzi wiary. W Asyżu potępiono zdecydowanie postawy, które wykorzystują religię do siania przemocy i terroryzmu.

Na pewno też wielu ludziom, którzy kojarzą niektóre wojny w historii i obecnie z religią, Asyż ukazał inne, prawdziwe oblicze religii jako zwiastuna i czynnika pokoju.

Grzegorz Polak

EKUMENICZNE SPOTKANIE WSPÓLNOT ZAKONNYCH

Kamień Śląski, 20-25 sierpnia 2001

Geneza tych spotkań sięga początków lat siedemdziesiątych. Z inicjatywy – zmarłego w czerwcu w Warszawie w trakcie przygotowań do tegorocznej sesji – anglikańskiego zakonnika o. Christophera Lowe (1923-2001) co dwa lata odbywały się w Laskach Warszawskich ekumeniczne dni skupienia dla osób konsekrowanych – braci i siostr – należących do różnych Kościołów i wspólnot ekumenicznych ze strefy języka niemieckiego, Polski, a z czasem także zza naszej wschodniej granicy, to jest z Litwy, Łotwy i Estonii. Dla Niemców – na długo przed runięciem muru berlińskiego – Laski stały się miejscem pierwszych, konspiracyjnych jeszcze spotkań uczestników pochodzących z obydwu części ich kraju. Inicjatorem i duszą tych spotkań był ojciec Christopher Lowe. Nie na darmo z okazji 50-lecia kapłaństwa nazwano Go *tajnym agentem Pana Boga*.

Przybyli na uroczystości pogrzebowe do kościoła św. Marcina w Warszawie współbracia o. Christophera wyznali, że nie zdawali sobie do końca sprawy z zasięgu jego kontaktów w Europie Środkowo-Wschodniej i jaki był jego wkład w dzieło jedności chrześcijan, zwłaszcza dla nawiązania dialogu anglikańsko-katolickiego. Dla nich był człowiekiem modlitwy, niezwyklej skromności, zajmującym się na co dzień pielęgnacją klasztorного ogrodu. Jedną z niemieckich wspólnot (Barsinghausen), znając jego wielkie umiłowanie kwiatów, nazwała część własnego ogrodu imieniem ojca Christophera.

Temat tegorocznej sesji brzmiał: „**Szukanie Boga w świecie bez Boga**”. Tekst wiodący, dotyczący duchowego rozeznania jako miary osobistego rozwoju w kierownictwie duchowym, opracowany przez o. Christophera, wobec jego nagłej śmierci, stał się dla uczestników sesji swego rodzaju testamentem, a zarazem pouczeniem, jak w oparciu o doświadczenia przeszłości odczytywać dzisiejsze potrzeby świata i Kościoła.

Członkowie Instytutów życia konsekrowanego są w sposób szczególny powołani do tego, by być „przyjaciółmi Boga” w świecie bez Boga. Powinni pamiętać, że świat jest miejscem zbawienia: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony* (J 3, 16-17).

Zbawienie, które dokonało się przez Krzyż Pana naszego Jezusa Chrystusa, jest Bożym darem dla całego świata, a nie tylko dla niektórych. Kościół jest *sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznym zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego* (DI 18) poprzez służbę Bożą (liturgia), świadectwo życia (martyria) i posługę wobec braci (diakonia). Wierzimy, że *Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia* (DI 20), jednak nie na sposób wykluczający, ale jako część w całości świata, to jest z nim i dla niego (koinonia).

Przez cały tydzień ponad trzydziestoosobowa grupa siostr i braci różnych wyznań z Niemiec, Szwajcarii, Polski i Litwy pochylała się nad Słowem Bożym, czytając je, medytując i dzieląc się nim. O ile sprawowana codziennie Eucharystia wciąż jeszcze nie mogła nas połączyć przy Stole Pańskim, o tyle modlitwa brewiarzowa, *Lectio Divina* i dzielenie się Słowem Bożym w małych grupach stwarzały przestrzeń, w której każdy mógł odnaleźć siebie w konfrontacji z innymi, bez lęku, bez zacierania różnic, bez zatracania własnej tożsamości, z odnowioną i pogłębioną świadomością, że nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg nieustannie szuka człowieka i odnajduje go w każdym miejscu, w każdym czasie, na różnych drogach.

Chrześcijańska tajemnica przekracza bowiem każdą barierę czasu i przestrzeni i urzeczywistnia jedność rodzaju ludzkiego: Wszyscy ludzie, wywodzący się z różnych krajów i tradycji, zostali powołani w Chrystusie do udziału w jedności rodziny dzieci Bożych. (...) Jezus obala mury podziału i zaprowadza nie znaną dotąd i doskonałą jedność przez uczestnictwo w Jego tajemnicy.

Ta jedność jest tak głęboka, że Kościół może mówić za św. Pawłem: «Nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga». (Ef 2,19) (zob. DI 23)

Reprezentowane na sesji wspólnoty monastyczne i diakonijne mogły również wymienić między sobą doświadczenia dotyczące charyzmatu założycieli, porządku i kompetencji, urzędów twórczych i służebnych, reguł i konstytucji. Niektóre z nich, powstałe w Niemczech po drugiej wojnie światowej, odczuwają dziś potrzebę adaptacji do nowych potrzeb naszych czasów. Inne – wcześniej urodzone - przeżywają trudności z powodu odejścia pierwszego pokolenia, a niewystarczającego dopływu nowych sił.

Wszyscy obecni wyrazili przekonanie, a nawet gorące pragnienie kontynuacji zapoczątkowanych przez ojca Christophera spotkań. Chociaż istnieją w Europie podobne inicjatywy ekumeniczne, ważne jest, aby nadal współtworzyć taki mały krąg przyjaciół, którego załączkiem stał się przed laty tzw. „Laski-Kreis”. Miejsce spotkań, skład osobowy może się zmieniać. Pozostanie praktyka nieustannej modlitwy o jedność, umacnianie więzi przyjaźni oraz świadczona sobie wzajemnie pomoc nie tylko materialna.

Postanowiono, że następne spotkanie odbędzie się za dwa lata pod koniec sierpnia 2003 r. w Alexanderdorf pod Berlinem. Wyrażono też pragnienie, aby w jeszcze większym stopniu otworzyć się na Wschód, który tym razem reprezentował jeden tylko uczestnik – niemiecki franciszkanin (urodzony we Lwowie) pracujący od lat w Kownie (Kaunas) na Litwie o. Sewerinas Holocher.

Wielkim przeżyciem była dla wszystkich obecność arcybiskupa Alfonsa Nossola, którego zasługi na polu ekumenizmu i pojednania polsko-niemieckiego, entuzjazm i poczucie humoru są powszechnie znane. Przybył też na spotkanie w Kamieniu Śląskim ks. dr Manfred Deselaers, ksiądz z diecezji Aachen w Niemczech, pracujący od 1990 roku w jednej z oświęcimskich parafii, aktualnie w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Nie mogło też zabraknąć przedstawiciela opolskich luteran. Był nim proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej ks. Marian Niemiec. Uczestniczył w nabożeństwie ekumenicznym sprawowanym pod przewodnictwem arcybiskupa Nossola w czwartek 23 sierpnia.

Poprzedniego dnia komentując tekst św. Łukasza 1,38 ukazał wielkość i piękno postawy Maryi wyrażonej w momencie zwiastowania: *Niech mi się stanie według słowa twego.*

W ostatnim dniu sesji – w sobotę 25 sierpnia – uczestnicy udali się z wizytą do parafii ks. Niemca w Opolu, która zdołała podźwignąć się ze zniszczeń spowodowanych powodzią, dzięki pomocy nie tylko macierzystego Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce i w Niemczech, ale i Kościoła katolickiego, do czego dał impuls niezwłocznie na wieść o klęsce powodzi abp Nossol.

Nad całością sesji czuwali dyskretnie a skutecznie gospodarze tego miejsca: ks. dr Erwin Mateja, dyrektor Centrum w Kamieniu Śląskim i ks. prof. Piotr Jaskóła, dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją Uniwersytetu Opolskiego. Włączył się też, na ile mu obowiązki pozwoliły, ks. dr Waldemar Spyra, wicedyrektor wydziału katechetycznego Kurii Opolskiej.

Od strony niemieckiej program sesji naszkicowany przez o. Christophera Lowe opracowali : o. Johannes Lüttiken OSB z Trewiru, o. Athanasius Polag OSB z Huysburga, pastor Christian Schreier z Grumbach k. Drezdna i brat Philipp Kämpfer z Imshausen.

Od strony polskiej najwięcej serca i trudu włożyły w organizację spotkania i oprawę liturgiczną Siostry Szkolne Notre Dame: s. M. Amata Kupka i s. M. Wanda Gołąbek wraz z gromadką młodych sióstr z ich macierzystej wspólnoty w Opolu. Niestrudzoną od początku do końca była pani mgr Sonia Waindok jako tłumaczka i uczestniczka zarazem, wspomagana doraźnie, zwłaszcza w mniejszych grupach, przez dwie młode siostry dominikanki: s. Aleksandrę Zarębę z Warszawy i s. Urszulę Pyda z Krakowa.

Wyżej wymienionym, a także wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do wytworzenia prawdziwie braterskiej atmosfery spotkania serdeczne dzięki. Do zobaczenia – już wkrótce – za dwa lata – w Alexanderdorf.

s. Maria Krystyna Rottenberg FSK

ARCYBISKUP JEREMIASZ **nowy prezes Polskiej Rady Ekumenicznej**

Zrządzeniem Opatrzności ster dwóch ważnych ośrodków polskiej ekumenii dzierży jeden człowiek. Prawosławny arcybiskup wrocławsko-szczeciński Jeremiasz od 1996 r. jest rektorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a 29 października 2001 r. został wybrany na prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej. To pierwszy taki przypadek w dziejach chrześcijaństwa w Polsce kierowania przez jedną osobę tymi dwoma ważnymi ośrodkami polskiej ekumenii.

Arcybiskupowi Jeremiaszowi zawdzięczam dwie rzeczy. Blisko dwadzieścia lat temu z braćmi Makalami z Kościoła prawosławnego próbowaliśmy zbliżyć do siebie młodych katolików i prawosławnych. Zorganizowaliśmy w Warszawie kilka nabożeństw i spotkań. Na jednym z nich był obecny młody biskup Jeremiasz. Podczas agapy przy herbacie w sali metropolii warszawskiej przy ul. Świerczewskiego (dzisiaj Aleja Solidarności) zabrał głos jeden z moich katolickich kolegów, uderzając w bojowe tony. Mówił, że wobec ateistycznej komuny, która jest naszym wspólnym wrogiem, powinniśmy się jednoczyć – w imię ekumenizmu – w walce przeciw niej. Przyznam, że wówczas ten pogląd był mi dość bliski. Na dodatek znałem wcale niemałe grono duchownych i świeckich niekatolików bardzo krytycznie i bojowo nastawionych wobec władz PRL. Wspólny front chrześcijański przeciwko komunie – czemu nie? Biskup Jeremiasz polemizował wówczas ze słowami kolegi i postawił sprawę jasno: ekumenizm nie polega na szukaniu wspólnych wrogów i jednoczeniu się przeciwko komukolwiek. Chodzi w nim o to, aby razem dążyć do jedności i każdego traktować jak dziecko Boże. Tę lekcję prawosławnego biskupa dobrze pamiętam do dziś.

Duży wpływ na moją postawę miała również rozmowa z arcybiskupem Jeremiaszem, wówczas jeszcze teologiem świeckim Janem Anchimiukiem, 15 listopada 1982 r. podczas sympozjum biblijnego „O Słowie Bożym”, zorganizowanego w warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej. Mówił mi wówczas o zmarno-

wanej w Polsce szansie ekumenicznej, jaką dawał list papieża Jana Pawła II z okazji 1500. rocznicy Soboru Konstantynopolińskiego. Chodziło o problem *filioque* dzielący od wieków katolików i prawosławnych. Dr hab. Jan Anchi-miuk zwrócił mi uwagę, że w oryginale listu papieskiego były słowa o Duchu Świętym, iż pochodzi od Ojca, natomiast tłumacz, który dokonywał przekładu na polski okazał się bardziej papieski niż sam papież i zmienił ten zwrot na sformułowanie: *który od Ojca i Syna pochodzi*. Poruszyło mnie to bardzo, a konsekwencje tego trwają do dziś. Od dwudziestu lat, w duchu solidarności i jedności z Kościołami Wschodu, gdy podczas mszy jest odmawiane credo nicejsko-konstantynopolińskie, chyba jako jedyny uczestnik liturgii opuszczam słowa: *i Syna*. Zawsze myślę w tym momencie o prawosławnych i mówię: *Wierzę w Ducha Świętego, który od Ojca pochodzi*, braciom z Kościołów wschodnich dedykując to moje credo.

Te moje osobiste doświadczenia pokazują, jak można być obdarowanym przez brata z innego Kościoła i jak owocne mogą być wzajemne kontakty. Myślę, że niejedna osoba, która zetknęła się z władką wrocławsko-szczecińskim mogłaby się podzielić podobnymi spostrzeżeniami.

Z racji pełnionych różnorodnych funkcji arcybiskup Jeremiasz zabiera często głos na szerszym forum. Często te jego wystąpienia, osadzone głęboko w Biblii, mają charakter osobistego świadectwa i pokazują, jak hierarcha ten głęboko przeżywa swoje chrześcijaństwo.

Podczas comiesięcznego nabożeństwa ekumenicznego 4 lutego 2002 r. w kościele ewangelicko-augsburskim Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie władka Jeremiasz komentował fragment Ewangelii według św. Marka o uzdrowieniu niewidomego pod Jerychem. Wspominając o postawie uczniów Jezusa, niezadowolonych, że przeszkadza im jakiś żebrak, kaznodzieja skrytykował postawę, którą można określić jako egoizm ludzi wierzących. Czy – to pytanie arcybiskup zaadresował do wszystkich chrześcijan – nasza postawa umożliwia dotarcie do Chrystusa stojącym na uboczu? Czy nie patrzymy zazdrośnie, gdy ktoś bez naszego pośrednictwa chce dotrzeć do Chrystusa? Czy – pytał dalej – pomagamy czy przeszkadzamy dotrzeć do Chrystusa? Chodzi tutaj – wyjaśniał arcybiskup Jeremiasz – zarówno o tych, którzy stracili *duchowy wzrok*, jak i tych, którzy są tak zafascynowani Chrystusem, że gotowi są zdeptać tych, którzy przeszkadzają im w tej fascynacji.

W naszych ekumenicznych wysiłkach – podkreślił kaznodzieja – musimy pamiętać, aby ze wszystkich sił starać się wejść na drogę Chrystusa, tak jak uczynił to uzdrowiony ze ślepoty Bartymeusz. *Wtedy jest absolutna pewność, że wszyscy się spotkamy* – podkreślił arcybiskup. Podczas tego samego nabożeństwa, przed końcowym błogosławieństwem, władka Jeremiasz dziękował obchodzącemu właśnie swoje 30-lecie wspaniałemu chórowi prawosławnemu pod dyktando ks. Jerzego Szurbaka. Wspominając wspólne zagraniczne wojaże z tym zespołem, opowiadał o występie w Zurychu, kiedy to chór z Polski wzruszył nieskorych do łez Szwajcarów. Ewangelicki dostojnik kościelny mówił

chórzystom, że potrafili wydobyć z serc słuchaczy to, co oni skrywają głęboko w swoim wnętrzu. Wspominając to po wielu latach arcybiskup Jeremiasz stwierdził: *Są to bardzo ważne słowa, bo wypowiedział je człowiek wierzący w Chrystusa*. Ta konstatacja wiele mówi o postawie władcy wrocławsko-szczyńskiego. Oznacza, że słowa wypowiedziane przez chrześcijan mają dla niego wyjątkową wymowę i są przyjmowane z uwagą, skoro po latach przytacza je w publicznym wystąpieniu.

Arcybiskup Jeremiasz od dwudziestu lat uczestniczy aktywnie w wyjątkowej inicjatywie ekumenicznej. W dniach stanu wojennego, kiedy ludzie mieli więcej czasu, bo działalność wielu instytucji była „zawieszona”, w niewielkim gronie przyjaciół z różnych Kościołów zrodziła się myśl o dokonaniu międzywyznaniowego przekładu Biblii. Podobna próba, podjęta w latach sześćdziesiątych, okazała się efemerydą, a o oficjalnym przekładzie, który przyniósł w 2001 r. ekumeniczne wydanie Nowego Testamentu i Psalmów, nikt jeszcze wtedy w Polsce nie myślał. Grupa w składzie: prawosławny Jan Anchimiuk, pastor zielonoświątkowy ks. Mieczysław Kwiecień i dwaj rzymskokatolicy – ks. Michał Czajkowski i red. Jan Turnau (jako sekretarz zespołu) rozpoczęła pracę 13 września 1982 r. w dzień św. Jana Chryzostoma. Jest to wyjątkowe przedsięwzięcie, bo członkowie zespołu razem zbierają się co jakiś czas i dyskutują nad każdą linijką tekstu biblijnego, podczas gdy w innych ekumenicznych przekładach na ogół jest tak, że poszczególni bibliści przynoszą po jednej przetłumaczonej księdze nie mając kontaktu z innymi tłumaczami.

Do 2002 r. przełożyli dwanaście ksiąg Nowego Testamentu. Zdaniem katolickich członków zespołu arcybiskup Jeremiasz odznacza się szczególną aktywnością, co wiąże się z tym, iż Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny zamierza wykorzystać ów przekład jako oficjalny tekst liturgiczny.

Red. Turnau tak mówi o władcy Jeremiaszu: *Ma znakomite przygotowanie filologiczne i głęboką znajomość tekstów biblijnych. Przy tym pozostaje człowiekiem skromnym, ciepłym i gościnnym*.

Arcybiskup Jeremiasz urodził się 3 października 1943 r. w Odrynkach na Białostoczczyźnie, w chłopskiej rodzinie prawosławnej. Odebrał gruntowne wykształcenie teologiczne, najpierw w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (1961-1965), następnie w Moskiewskiej Akademii Teologicznej z siedzibą w Zagorsku (1965-1966) i wreszcie na Wydziale Teologii Ewangelickiej w Zurychu (1966-1968). W okresie studiów udzielał się aktywnie w środowisku akademickim młodzieży prawosławnej. Od 1968 r. jest pracownikiem naukowym ChAT, gdzie przeszedł wszystkie szczeble kariery akademickiej od asystenta do profesora. W 1977 r. obronił tam doktorat, a w 1981 r. uzyskał habilitację na podstawie całokształtu dorobku naukowego ze szczególnym uwzględnieniem rozprawy pt. *„Aniołów sądzić będziemy”*. *Elementy antropologii i angelologii w I Liście św. Pawła do Koryntian*. Od 1981 r. jest kierownikiem Katedry Egzegezy Prawosławnej Nowego Testamentu.

Już wtedy działał na polu krajowej i światowej ekumenii. W 1968 r. wziął udział w IV Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Uppsali (Szwecja) w charakterze stewarda. Uczestnicząc w 1975 r. w V Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Nairobi (Kenia) jako najmłodszy delegat z Polski, został wybrany w skład 133-osobowego Komitetu Naczelnego. Funkcję tę pełnił przez dwie kadencje, do 1991 r. Poza tym w latach 1972-2001 był członkiem Komisji ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Polską Radą Ekumeniczną.

W 1982 r. Święty Synod Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego podjął niezwykle trafną decyzję, powołując dr. hab. Jana Anchimiuka na stanowisko biskupa. 9 stycznia 1983 r. przyjął święcenia kapłańskie, 25 lutego złożył śluby zakonne, przyjmując imię Jeremiasza, a 13 marca metropolita Bazyli, w asyście innych biskupów, udzielił mu święceń biskupich (chirotonii).

Od 9 września 1983 r. jest Jeremiasz najpierw prawosławnym biskupem, a potem arcybiskupem wrocławsko-szczecińskim. Na terenie swojej eparchii angażuje się w akcje ekumeniczne, jak choćby we Wrocławiu, gdzie prowadzona jest znana w całej Polsce inicjatywa pod nazwą „Dzielnicy Czterech Świątyń”. W akcji tej, obejmującej spotkania studyjne i modlitewne oraz współpracę charytatywną, uczestniczą: gmina żydowska oraz trzy parafie – katolicka, prawosławna i ewangelicka.

Obowiązki ordynariusza eparchii łączy z działalnością naukową, choć ostatnio mniej publikuje. W 1990 r. został powołany na stanowisko profesora ChAT. W 1996 r. został rektorem i funkcję tę pełni już drugą kadencję (urząd ten złoży 31 sierpnia 2002 r.).

Arcybiskup Jeremiasz jest pierwszym prawosławnym, któremu powierzono funkcję prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej. Dotychczas na czele Rady stali wyłącznie przedstawiciele Kościołów ewangelickich. Chciałoby się powiedzieć: nareszcie. Godność prezesa piastuje bowiem człowiek reprezentujący najstarszy i najliczniejszy z Kościołów członkowskich PRE.

Jednak najważniejsze w tym wszystkim jest to, że w dotychczasowej swej różnorodnej działalności arcybiskup Jeremiasz dał się poznać jako człowiek otwarty, niezwykle wrażliwy ekumenicznie i poważnie traktujący partnerów dialogu.

Grzegorz Polak

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

lipiec – grudzień 2001

Z zagranicy

– W Brandenburgii/Havel odbyło się w pierwszym tygodniu lipca 12. spotkanie reprezentantów Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) i Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola. Temat obrad brzmiał: „Kościoły w zrastającej się Europie”. Temat ten, dotyczący aktualnego zagadnienia, domagał się nie tylko wyjaśnienia kwestii teologicznych, lecz także starał się ustalić rolę Kościołów w nowej sytuacji. W wyniku obrad przedstawiciele obu stron zdecydowanie potępiili wszelkie przejawy nacjonalizmu. Oświadczyli, że według chrześcijańskiego rozumienia *wszyscy ludzie, mężczyźni i kobiety, jako stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, są sobie równi i wzajemnie związani*. W oparciu o ten chrześcijański obraz człowieka nie może istnieć jakościowa różnica między różnymi narodami i odpowiednio do tego nie może być wyższości jednego narodu nad drugim. Partnerzy dialogu powitali jednocześnie Kartę ekumeniczną jako *fundamentalny dokument ekumeniczny dla Europy*. Udzielili poparcia wypowiedziom tego dokumentu, stwierdzając: *Przeobrażająca moc wiary chrześcijańskiej, dająca się już zauważyć w pierwszym stuleciu chrześcijańskim, musi się dziś znowu uaktywnić w dążeniu do ukształtowania Europy wrażliwej na problemy ludzkie i społeczne*.

– 1 lipca w kościele Saint-Esprit w Paryżu odbyła się ceremonia podpisania Porozumienia (Reuilly Common Statement) między głównymi Kościołami protestanckimi Francji a Kościołami anglikańskimi Wielkiej Brytanii i Irlandii, na mocy którego doszło między tymi Kościołami do pogłębienia wspólnoty kościelnej. Wcześniej, 16 czerwca, podobna uroczystość odbyła się w Canterbury. Sygnatariuszami Porozumienia są następujące Kościoły: Kościół Reformowany Francji, Kościół Wyznania Augsburskiego Alzacji i Lotaryngii, Ewangelicki Kościół Luterski Francji, Kościół Reformowany Alzacji i Lotaryngii, Kościół Anglii, Kościół Irlandii, Szkocki Kościół Episkopalny i Kościół Walii. Zawarta

wspólnota umożliwi wiernym tradycji protestanckiej (luteranie i reformowani) przystępowanie do Stołu Pańskiego w Kościele anglikańskim, i vice versa. Nie jest jednak możliwa koncelebracja, tj. wspólne sprawowanie Eucharystii przez duchownych obu tradycji kościelnych. Dokument powiada: *Cieszymy się z osiągniętego porozumienia i widzimy w nim krok ku widzialnej jedności, którą starają się manifestować wszystkie Kościoły zaangażowane w ruchu ekumenicznym. Uznajemy nasz ruch ku ściślejszej wspólnocie jako część naszych dążeń do szerszej jedności, obejmującej coraz więcej Kościołów różnych tradycji.* Porozumienie jest rezultatem oficjalnego dialogu, rozpoczętego w 1992 r. i trwającego – z przerwami – przez pięć lat. Dialog ten będzie kontynuowany, skupiając się w pierwszym rzędzie na zagadnieniu urzędu biskupiego.

– Synod Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Kanadzie na posiedzeniu w miejscowości Waterloo (prowincja Ontario) na początku lipca przyjął deklarację, która wprowadza pełną wspólnotę kościelną między luteranami a Kościołem Anglikańskim Kanady. Anglikanie, obradujący w tym samym czasie i w tej samej miejscowości, podjęli taką samą decyzję. Pełna wspólnota nie oznacza fuzji obu Kościołów, lecz ścisłą współpracę. Zachowując swoją tożsamość, oba Kościoły uznają katolickość i apostołskość drugiego Kościoła oraz gwarantują sobie wspólnotę ołtarza i ambony.

– Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Konrad Raiser, przebywał w dniach 11-14 lipca w Albanii na zaproszenie tamtejszego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Celem podróży było między innymi uzyskanie *głębszego zrozumienia złożonej sytuacji w południowej części Bałkanów.* Sekretarz generalny przeprowadził rozmowy ze zwierzchnikiem Kościoła abp. Anastasiosem i innymi czołowymi reprezentantami kościelnymi, spotkał się z młodzieżą przebywającą na letnim obozie kościelnym, odwiedził też klasztor i szkołę teologiczną w Durrës. Program pobytu obejmował również spotkania z reprezentantami Kościoła rzymskokatolickiego oraz dwóch wspólnot muzułmańskich. Autokefaliczny Kościół Prawosławny Albanii jest od 1994 r. członkiem ŚRK. W 1998 r. abp Anastasios wszedł w skład Komitetu Naczelnego Rady.

– Ks. dr Stanley J. Samartha, pierwszy dyrektor podzespołu programowego „Dialog z wyznawcami różnych religii i ideologii” Światowej Rady Kościołów w latach 1970-1981, zmarł 22 lipca po długiej chorobie w Bangalor (Indie) w wieku 81 lat. Był uznanym specjalistą w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-hinduistycznego. Napisał wiele książek poświęconych dialogowi międzyreligijnemu.

– W wywiadzie dla włoskiego dziennika „Avvenire” (koniec lipca) bp Amadeo Grab, ordynariusz diecezji Chur w Szwajcarii i od niedawna przewodniczący Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) powiedział: *Dziesięć lat temu byłem przekonany, że jesteśmy o krok od zakończenia dialogu ekumenicznego z*

Kościółem prawosławnym i wraz z papieżem miałem nadzieję, że rok 2000 przyniesie ostateczne pojednanie. Bp Grab zwrócił uwagę, że trudności pojawiły się w związku z zasadniczą zmianą sytuacji politycznej w krajach, które były rządzone przez komunistów. Od czasu, gdy się wyzwoliły i chrześcijanom nieprawosławnym wolno odbudowywać swoje wspólnoty zmuszone do milczenia i prowadzić znów ewangelizację, niektóre grupy wywołują zgorszenie prawosławnych, którzy oskarżają je o prozelityzm – powiedział przewodniczący CCEE. Bp Grab wyraził żal, że ci, którzy są nam tak bliscy ze względu na pojęcie Kościoła i sakramentów, ze złożonych powodów historycznych czują się obrażeni. Przyszłość należy jednak do dialogu – podkreślił biskup.

– Światowa Rada Metodystów, zrzeszająca 77 Kościołów w 130 krajach świata o łącznej liczbie 36 mln. wyznawców, odbyła w Brighton, w południowej Anglii w dniach od 25 do 31 lipca swoją 18. Światową Konferencję. Podczas obrad, w których uczestniczył emerytowany niedawno przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Edward Cassidy, zaprezentowano siódmy oficjalny raport podsumowujący pracę Wspólnej Komisji ds. Dialogu między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Radą Metodystów. Raport ten, zatytułowany: „Wypowiadanie prawdy w miłości”, stwierdza, że *wszyscy wierzący mają dar rozpoznawania, odróżniania i reagowania na prawdę Ewangelii i w ten sposób odgrywają rolę w formułowaniu i interpretacji wiary Kościoła. Zgodnie z raportem, metodyści uznają tylko dwa sakramenty – chrzest i Komunię św. – lecz traktują niektóre sakramenty katolickie, łącznie z ordynacją (świeceniami kapłańskimi) i małżeństwem, jako *roztropne środki* łaski. Raport sugeruje, aby podobieństwa w tych kwestiach były przedmiotem dalszych rozważań. Podkreśla również różnice między obu Kościołami w kwestii autorytetu nauczającego. Dla katolików *charyzmat (dar) nieomyłnej prawdy i wiary* jest dany biskupom przez wzgląd na Kościół powszechny. Konferencje metodystyczne pełnią rolę urzędu nauczającego, lecz dla metodystów wypowiedzi doktrynalne czynione przez te konferencje nie mają charakteru wypowiedzi nieomylnych. Raport precyzuje również różnice strukturalne w obu Kościołach, które decydują o innym umiejscowieniu autorytetu nauczającego. Metodyści pytają, dlaczego katolicy świeccy *nie mogą być włączeni bardziej formalnie do gremiów podejmujących decyzje nawet w sprawach doktryny kościelnej*. Katolicy pytają, dlaczego metodyści *nie podkreślają bardziej formalnie roli urzędu z mocy ordynacji, zwłaszcza roli biskupów i superintendentów, szczególnie w sprawach dotyczących nauczania kościelnego*. Obie strony postanowiły kontynuować dotychczasowy dialog.*

– Exodus palestyńskich chrześcijan z terenów okupowanych przez Izrael budzi niepokój Światowej Rady Kościołów. Według statystyk co tydzień trzy rodziny chrześcijańskie opuszczają to terytorium. ŚRK obawia się, że święte miejsca chrześcijaństwa zamienią się niebawem w zwykłe muzeum. Dlatego też postuluje

ściłą koordynację działań w dziedzinie pomocy humanitarnej i obrony praw człowieka w Palestynie, ze szczególnym uwzględnieniem współpracy z Organizacją Narodów Zjednoczonych. W lipcu Rada wysłała do Ziemi Świętej specjalną komisję, której zlecono opracowanie programu inicjatyw ekumenicznych na rzecz przywrócenia pokoju na Bliskim Wschodzie.

– *Aktywny sprzeciw wobec zła i oparcie życia na zasadach ewangelicznych dyktuje konieczność zjednoczenia wysiłków wszystkich chrześcijan* – powiedział Aleksy II, prawosławny patriarcha Moskwy i całej Rosji, w wywiadzie udzielonym czarnogórskiemu dziennikowi „Dan”. Hierarcha podkreślił, że obok *katolickiego prozelityzmu na kanonicznym terytorium naszej Cerkwi w XX wieku* nie brakowało też momentów, kiedy dialog katolicko-prawosławny miał konstruktywny charakter i *chciałoby się mieć nadzieję, że ten potencjał nie zostanie roztrwoniony. Zatem nasze Kościoły mogłyby zjednoczyć swoje wysiłki w działaniach na rzecz pokoju, dobroczynności i w służbie społecznej i w ten sposób dawać współczesnemu światu świadectwo chrześcijańskich wartości, odpowiadać na aktualne problemy nurtujące ludzi, walczyć z przejawami grzechu* – dodał zwierzchnik Patriarchatu Moskiewskiego.

– Odrzucony wcześniej przez władze Izraela metropolita Ireneusz I został wybrany 13 sierpnia prawosławnym patriarchą Jerozolimy. Był on jednym z 5 kandydatów. Władze odmawiały zatwierdzenia jego wyboru *ze względów bezpieczeństwa i dla dobra Jerozolimy*. Dopiero na początku sierpnia, pod wpływem międzynarodowej presji, rząd Izraela wycofał swój sprzeciw wobec jego osoby. Rząd Izraela jest bardzo rozczarowany tym wyborem – powiedział rabin David Rosen i dodał: *Ireneusz uważany jest za najmniej ustępliwego i najmniej sprzyjającego interesom Izraela*. Grecki Kościół Prawosławny w Jerozolimie jest właścicielem licznych gruntów i nieruchomości, przez co wywiera on znaczny wpływ na środowiska polityczne w Izraelu. Poprzednik patriarchy Ireneusza I, Diodor I, ku niezadowoleniu Arabów, wydzierżawił bądź sprzedał Izraelowi znaczną część swojego majątku. Prawosławny Patriarchat Jerozolimski zajmuje czwarte miejsce na honorowej liście niezależnych (autokefalicznych) Kościołów prawosławnych. Podlegają mu wierni w Izraelu i w Jordanii. W trzech krajach – Grecji, na Cyprze i w Turcji (Stambuł-Konstantynopol) istnieją egzarchaty Patriarchatu Jerozolimskiego, będące swego rodzaju jego przedstawicielstwami we wspomnianych krajach. Ireneusz I ma 62 lata, urodził się na wyspie greckiej Samos.

– Pielgrzymka Jana Pawła II do Rumunii sprzed dwóch lat poprawiła relacje między tamtejszym Kościołem katolickim i prawosławnym – uważa abp Jean-Claude Perisset, nuncjusz apostolski w tym kraju. W wywiadzie udzielonym amerykańskiej katolickiej agencji informacyjnej CNS podkreślił on, że klimat w stosunkach między obiema wspólnotami stał się *o wiele bardziej przyjazny* i dodał: *Praktycznym rezultatem wizyty Jana Pawła II jest zwrot katolikom trzech*

świętyń, zajętych wcześniej przez prawosławnych. Istnieją wprawdzie jeszcze niewielkie trudności, ale w porównaniu z dotychczasową wrogością mają one charakter marginalny – stwierdził nuncjusz.

– Kościoły chrześcijańskie w Ziemi Świętej zorganizowały w dniach od 15 do 28 sierpnia wspólne modlitwy o pokój. Codziennie odprawiano specjalne nabożeństwa, za każdym razem w innej świątyni. Gospodarzami nabożeństw były następujące Kościoły: prawosławny, ormiański, syryjski, etiopski, koptyjski, katolicki, anglikański i luterkański. Ogłaszając inicjatywę wspólnych modlitw, zwierzchnicy napisali, że są bardzo zaniepokojeni pogorszeniem sytuacji na okupowanych terenach Ziemi Świętej. *Wiele rodzin straciło domy, dramatycznie wzrosło bezrobocie, nasze dzieci karmione są codziennie nie chlebem, ale widokiem rozlewu krwi, przemocą, zabójstwami. Nienawiść i chęć zemsty szerzy się po obu stronach tak izraelskiej, jak i palestyńskiej – czytamy w przesłaniu. Wezwano też wszystkich chrześcijan do włączenia się do modlitw o pokój.*

– Dr Philip Potter, w latach 1973-1984 sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ukończył 19 sierpnia 80. rok życia. Był pierwszym niebiałym, któremu powierzono tak wysokie stanowisko w ŚRK. Potter pochodzi z wyspy Dominiki położonej na Morzu Karaibskim. W 1944 r. podjął studia teologiczne w Seminarium Metodystycznym na Jamajce, które kontynuował w Londynie. Jako delegat młodzieżowy uczestniczył już w I Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Amsterdamie (Holandia) w 1948 r. W 1954 r. podjął pracę w Wydziale Młodzieżowym ŚRK w Genewie. W 1960 r. został przewodniczącym Światowego Związku Studentów Chrześcijańskich, w 1967 r. powrócił do ŚRK, gdzie powołano go na dyrektora Wydziału ds. Misji Światowej i Ewangelizacji. 1 stycznia 1973 r., jako następcą Amerykanina Eugene Carson Blake'a, został trzecim sekretarzem generalnym ŚRK. W okresie jego urzędowania ŚRK poświęcała wiele uwagi dyskryminacji rasowej, wyzyskowi ekonomicznemu i prawom człowieka.

Czwarte spotkanie trzeciej fazy dialogu między reprezentantami Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan miało miejsce w dniach 22-28 sierpnia 2001 r. w Kapsztadzie (RPA). Główny temat – „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa wobec Królestwa Bożego” – omówili w kontekście sytuacji w Republice Południowej Afryki prof. Dirk J. Smit (reformowany) i o. Stuart C. Bate OMI (katolik). Zastanawiano się także nad wzajemną relacją między Królestwem Bożym a działalnością na rzecz sprawiedliwości, pokoju i integracji stworzenia. W niedzielę, 26 sierpnia członkowie komisji ds. dialogu uczestniczyli w nabożeństwach odprawianych w okolicznych parafiach. Następne spotkanie odbędzie się we wrześniu 2002 r. w Irlandii Północnej.

– Zdaniem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Waltera Kaspera, okresy ochłodzenia i trudności we wzajemnych stosunkach między Kościołami, z jakimi mamy do czynienia w ostatnim czasie, przyczyniają się do procesu dojrzewania ekumenii. W wywiadzie dla czasopisma kościelnego „Vita Trentina” kard. Kasper stwierdził, że trudności na drodze do jedności są *lekcją realizmu*. Co do obranej drogi nie ma jednak *żadnej alternatywy*. Nawigując do watykańskiej dokumentu „Dominus Iesus” kardynał wyraził opinię, że tekst ten nie został w *pełni zrozumiany*. Poza tym nie dostrzega się, że właściwym problemem, także dla ekumenii, jest dzisiaj szerząca się niewiara. *Właściwy dystans nie istnieje dzisiaj już między katolikami, prawosławnymi i protestantami, lecz między tymi, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa i starają się żyć zgodnie z Ewangelią, a tymi, którzy uważają się za niewierzących lub są po prostu obojętni na sprawy wiary*. Nawigując do aktualnej dyskusji na temat nowej definicji prymatu papieża kardynał podkreślił, że prymat musi też oznaczać autorytet. *Gdyż brak autorytetu w Kościele jest ogromnym ograniczeniem, co można zauważyć bardzo wyraźnie w Kościołach niekatolickich. Katolicy są urzędowi papieskiemu wdzięczni za autorytet. Chodzi też o dzielenie z innymi tego aspektu*.

– Zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, patriarcha Aleksy II, jest gotów spotkać się z Janem Pawłem II. Informację taką podał podczas internetowej konferencji prasowej metropolita Cyryl, kierownik Wydziału ds. kontaktów zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego. Spotkanie to musi jednak doprowadzić do postępu w przełamywaniu trudności w stosunkach Stolicy Apostolskiej i rosyjskiego prawosławia, w przeciwnym razie zamieni się, zdaniem metropolity, w *medialny spektakl* i upublicznienie złudzeń pojednania między oboma Kościołami. Patriarchat Moskiewski zarzuca katolikom prowadzenie agresywnej akcji misyjnej na terenie b. ZSRR oraz wspieranie Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie.

– Współpracownik Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan ks. Matthias Türk oświadczył, że jeszcze w tym roku Watykan będzie szukał możliwości poszerzenia Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, podpisanej w 1999 r. z Światową Federacją Luterąską, na dalszych partnerów. Grupa ekspertów bada, w jakiej mierze do grona sygnatariuszy tej deklaracji mogłyby się przyłączyć Światowy Alians Kościołów Reformowanych i Światowa Rada Metodystyczna. Türk przypomniał, że dokument ten zachęca, aby *już teraz czynić to, co możemy wspólnie czynić, zamiast domagania się tylko tego, co pod względem ekumenicznym nie jest jeszcze dla nas możliwe*. Poinformował, że aktualnie Kościół rzymskokatolicki współpracuje z 14 rodzinami wyznaniowymi. Należą do nich m.in. Kościoły prawosławne, anglikańskie, luterzańskie, reformowane, metodystyczne, baptyistyczne, a od niedawna także mennonici i adwentyści. Dialog teologiczny jest – jego zdaniem – *jednym z najważniejszych środków do przywrócenia jedności*. Watykańska deklaracja „Dominus Iesus”, po początkowym okresie nieporozumień, wywołała *nową motywację* u wszystkich partnerów dialo-

gu ekumenicznego. Zajęli się oni bardziej zagadnieniem istoty Kościoła i rozumienia urzędu. Jego zdaniem dokument ten na dłuższą metę pomoże pogłębić dialog, gdyż wypowiedział się on jednoznacznie na temat spraw, które są przyczyną bolesnego podziału między Kościołami.

– W Quito (Ekwador) odbyło się od 27 sierpnia do 1 września drugie spotkanie Wspólnej Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów i Kościołów zielonoświątkowych. Jako motto obrano wzajemne dostrzeganie się. Program obrad obejmował wizytę w siedzibie Latinoamerykańskiej Rady Kościołów (CLAI) i udział w nabożeństwie zielonoświątkowym. W licznych grupach roboczych dyskutowano między innymi o teologii i eklezjologii, misji i ewangelizacji, jak również na temat wzajemnego postępowania. Podczas następnego spotkania, przewidzianego na wrzesień 2002 r., omówione zostaną zagadnienia nabożeństwa i jedności.

– W Techny Towers, Illinois, USA obradowała w dniach od 29 sierpnia do 5 września Komisja ds. Misji Światowej i Ewangelizacji Światowej Rady Kościołów. Głównym przedmiotem obrad były przygotowania do kolejnej Światowej Konferencji Misyjnej, która odbędzie się w pierwszej połowie 2005 r. Jej główny temat dotyczyć będzie Kościołów jako wspólnot jednających i uzdrawiających. W sprawozdaniu końcowym z obrad czytamy: *W epoce globalizacji, której towarzyszy wzrost przemocy, podziałów i marginalizacji, zadaniem Kościoła jest zwiastowanie pełni życia, jaką otrzymał od Chrystusa, i praca na rzecz jej urzeczywistnienia*. Konferencja w 2005 r. przypadnie w połowie Dekady przewyciężenia przemocy, którą ŚRK rozpoczęła w 2001 r. *W tym kontekście urząd pojednania jest koncepcją, którą musimy się zająć, aby odnowić praktykę misji i ewangelizacji* – stwierdził Jacques Matthey, koordynator Zespołu ds. Misji i Ewangelizacji. Po raz pierwszy w dziejach ŚRK członkami Komisji ds. Misji Światowej i Ewangelizacji są również reprezentanci Kościoła rzymskokatolickiego oraz gremiów ewangelikalnych i zielonoświątkowych. Wynikające z tego faktu możliwości współpracy będą odczuwalne zarówno w fazie przygotowawczej, jak również podczas samej konferencji.

– Proces poszerzania Unii Europejskiej na Wschód odbywa się w taki sposób, jakby *świat prawosławny znajdował się poza Europą*, uważa rumuński teolog prawosławny prof. Viorel Ionita. Zarówno on, jak i katolicki biskup Akwizgranu Heinrich Mussinghof przemawiali 1 września, w ostatnim dniu 5. kongresu „Renovabis”, obradującego pod hasłem: „Europa się zrasta – ale jak?”. *Unia Europejska często utożsamia się tylko z Europą Zachodnią* – ubolewał rumuński teolog, kierownik studium w ramach Konferencji Kościołów Europejskich w Genewie. Przypomniał, że od 1981 r. do Unii należy Grecja, kraj o przewadze prawosławnych, zaznaczając jednocześnie, że nie dość mocno podkreślany jest fakt, iż *kraje prawosławne* Europy nie muszą się z nią integrować, gdyż po prostu już w niej są i wywarły bogaty wpływ na duchowość europejską. Stosunek do UE

nie jest jednolity w różnych krajach o przewadze prawosławia, stwierdził prof. Ionita. Zwrócił uwagę, że nastawienie prawosławia do Europy zależy w znacznym stopniu od politycznego stanowiska wobec Europy w tych krajach naszego kontynentu, w których tradycyjnie przeważa to wyznanie. W całej debacie na temat prawosławia i Europy wyznawców tego Kościoła najbardziej irytuje twierdzenie, że Europa się kończy tam, gdzie zaczyna się prawosławie, powiedział teolog rumuński. Przypomniął, że prawosławie uważa, iż jest częścią składową religijnych i kulturalnych korzeni Europy, *które rozwinęły się w pierwszym wieku chrześcijaństwa, w okresie nie podzielonego Kościoła.*

– W moskiewskiej świątyni Chrystusa Zbawiciela odbyły się 3 września uroczystości z okazji 40-lecia sakry biskupiej patriarchy moskiewskiego i całej Rosji Aleksiego II. Liturgię sprawował sam jubilat w koncelebrze z licznymi biskupami i niższym duchowieństwem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP). Listowne życzenia przekazał 72-letniemu patriarsze m.in. prezydent Rosji Władimir Putin, który wysoko ocenił jego dokonania jako głowy Kościoła i obywatela kraju. Patriarcha Aleksy II (Aleksiej Ridigier) urodził się 23 lutego 1929 r. w Tallinie. W 1950 r. przyjął święcenia diakańskie i kapłańskie, i do 1953 r. pracował w parafiach eparchii tallińskiej. W 1958 r. został protojerejem. W 1961 r. odbyły się jego postrzyżyny mniszce i 3 września tegoż roku został mianowany biskupem tallińskim i estońskim oraz tymczasowo zarządzał eparchią ryską RKP. W 1964 r. nadano mu tytuł arcybiskupa, a w 1968 – metropolity. W 1986 r. został metropolitą leningradzkim i nowogrodzkim, z zachowaniem godności metropolity tallińskiego. 7 czerwca 1990 r. Sobór Lokalny RKP powierzył mu obowiązki patriarchy moskiewskiego i całej Rosji, głowy Kościoła rosyjskiego.

– W dniach od 9 do 13 września odbyła się w Dobogokö k. Budapesztu zwołana przez Światową Federację Luterzańską konferencja na temat: „Antysemityzm i antyjudajizm dzisiaj”. Zgromadziła ona 60 uczestników, chrześcijan i Żydów, z 15 krajów świata. Podczas trwających obrad nadeszła wiadomość o atakach terrorystycznych w USA. Uczestnicy konferencji uchwalili natychmiast krótką deklarację, w której potępił działalność terrorystyczną w wszelkiej formie, nazywając ataki w USA *zbrodnią przeciw ludzkości*. Celem konferencji było zrobienie przeglądu stanu dialogu luteriańsko-żydowskiego w różnych krajach oraz opracowanie wskazówek ułatwiających reagowanie na wypowiedzi antysemityczne i antyjudajistyczne. Z Polski w obradach uczestniczył mgr Zbigniew Paszta, pracownik naukowo-dydaktyczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

– Serię zamachów terrorystycznych w Stanach Zjednoczonych (11 września) potępił Komitet Łączności Islamsko-Katolickiej. We wspólnej deklaracji ogłoszonej w Watykanie komitet wyraża wielki smutek z powodu liczby ofiar zamachów i składa kondolencje ich rodzinom. *Tego rodzaju akty przemocy nie są drogą do pokoju na świecie. Jako przywódcy religijni pragniemy podkreślić, że prawdzi-*

wym fundamentem pokoju jest sprawiedliwość i wzajemny szacunek – napisali prof. Hamid Ahmad ar-Rifaie, przewodniczący Międzynarodowego Islamskiego Forum Dialogu i biskup Michael L. Fitzgerald, sekretarz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. W Narodowej Katedrze Protestanckiej w Waszyngtonie odbyło się nabożeństwo żałobne w intencji ofiar ataku na USA. W uroczystości uczestniczył prezydent George W. Bush oraz jego poprzednicy na tym urzędzie: Bill Clinton, George Bush, Jimmy Carter i Gerald Ford. Nabożeństwo miało charakter ekumeniczny – za ofiary ataku, ich rodziny i tych, którzy nieśli im pomoc wspólnie modlili się protestanci, katolicy i muzułmanie. Wyrazy głębokiej i serdecznej solidarności i sympatii przekazała narodowi, Kościołom i organizacjom religijnym Stanów Zjednoczonych oraz prezydentowi i innym przywódcom tego kraju Światowa Rada Kościołów. *Modlimy się za tych, którzy pełnią służbę ratunkową, za przywódców waszego narodu. Niech Bóg da im odwagę i mądrość w tej strasznej godzinie. Gorąco modlimy się, aby był to koniec terroru i błagamy, aby jego sprawcy wyrzekli się na przyszłość wszelkich podobnych, niehumanitarnych, aktów* – napisał sekretarz generalny ŚRK ks. dr Konrad Raiser.

– W dniach od 11 do 14 września obradował w Genewie Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów. Potwierdził on aktualność Wytucznych ŚRK w sprawie osiągnięcia sprawiedliwego pokoju na Bliskim Wschodzie i w sprawie statusu Jerozolimy, jak również swoje zaangażowanie na rzecz aktywnego dialogu między chrześcijanami, muzułmanami i Żydami. W uchwalonej rezolucji Komitet Wykonawczy *wyraził głębokie współczucie wszystkim ofiarom konfliktu a w szczególności rodzinom tych, którzy ponieśli śmierć w Palestynie i Izraelu*. W ramach ogłoszonej przez ŚRK Dekady przewyciężenia przemocy, odbywającej się pod hasłem „Kościoły na rzecz pokoju i pojednania”, wystosowano apel do wszystkich Kościołów członkowskich i partnerów ekumenicznych, aby w roku 2002 *zwrócili uwagę na intensywne starania o zakończenie bezprawnej okupacji Palestyny i aktywnie uczestniczyli w skoordynowanych wysiłkach ekumenicznych na rzecz osiągnięcia tego celu*.

– W Erywaniu konsekrowano 23 września katedrę Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego. Z tej okazji do stolicy Armenii przybyli na zaproszenie patriarchy Ormian Karekina II patriarcha Aleksandrii i całej Afryki Piotr VII, patriarcha Moskwy i całej Rosji Aleksy II, patriarcha Bukaresztu i całej Rumunii Teoktyst, dr George Carey, arcybiskup Canterbury i prymas Wspólnoty Anglikańskiej, kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, ks. dr Konrad Raiser, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów oraz ormiański patriarcha katolicki Nerses Der-Neresessian. Stolicę Apostolską reprezentował kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. W czasie uroczystości doszło do ważnego dla pojednania chrześcijan gestu: Karekin II oraz ormiański patriarcha katolicki uścisnęli się z Aleksym II. *Siedemnaście wieków chrześcijaństwo jest religią państwową w Armenii i*

chcemy dzielić radość tego święta razem z naszym umiłowanym współbratem, Jego Świętobliwością Karekinem II – oświadczył patriarcha Moskwy i całej Rosji. We wnętrzu nowej katedry jest 1700 miejsc siedzących – to symbol 1700-lecia ormiańskiego chrześcijaństwa, a także znajdują się w niej relikwie św. Grzegorza Oświeciciela, które Ormianom przekazał Jan Paweł II.

– Jan Paweł II przebywał w dniach 22-27 września w Kazachstanie i Armenii. 22 września papież przybył do Astany, stolicy Kazachstanu i złożył wieniec pod pomnikiem ofiar represji komunistycznych. 23 września celebrował Mszę św. na placu Matki Ojczyzny, spotkał się z prezydentem Nursułtanem Nazarbajewem, a na terenie Uniwersytetu Eurazjatyckiego – z młodzieżą kazachską. 24 września Jan Paweł II celebrował Mszę św. w katedrze dla duchowieństwa i osób zakonnych z Kazachstanu oraz Azji Środkowej, zaś w Sali Kongresowej spotkał się z przedstawicielami świata nauki i kultury. 25 września papież przybył do Armenii i spotkał się ze zwierzchnikiem Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, katolikosem Karekinem II. 26 września w stolicy kraju Erywanii Jan Paweł II spotkał się z prezydentem Robertem Koczarianem, odwiedził pomnik Ciceragaberd upamiętniający 1,5 miliona Ormian, wymordowanych przez Turków w 1915 r. oraz uczestniczył w nabożeństwie ekumenicznym w katedrze św. Grzegorza Oświeciciela w Erywanii. 27 września papież odprawił w Eczmiadynie Mszę św. w obrządku łacińskim, ogłosił wspólnie z katolikosem Karekinem II deklarację na temat sytuacji w świecie oraz odwiedził klasztor Chor Wirab pod Erywanii.

– W dniach od 30 września do 27 października odbywało się w Rzymie X Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów nt. „Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”. Z wypowiedzi wynikało, że zdaniem Ojców Synodalnych większa kolegialność w kierowaniu Kościołem nie może wiązać się z umniejszaniem autorytetu papieża. Bp José Riuz Navas, przewodniczący Konferencji Biskupów Ekwadoru oraz bp Amédée Grab z Chur w Szwajcarii postulowali jednak, by poszerzyć kompetencje episkopatów narodowych oraz samego Synodu. Kard. Lászlo Paskai, arcybiskup Budapesztu powiedział, że czuje się zobowiązany do wystąpienia w obronie urzędu biskupa Rzymu – jego zdaniem jest to szczególnie potrzebne dziś, gdy wszelka hierarchia budzi niechęć jednostki. Również abp Morales Reyes bronił prymatu papieża: *Wierność temu prymatowi jest jedną z najistotniejszych i nie dających się niczym zastąpić części wiary chrześcijańskiej, a kwestia kolegialności biskupów w prowadzeniu Kościoła musi być postrzegana w świetle samego Objawienia, a nie tylko w perspektywie ludzkiej czy społecznej*. W debacie synodalnej głos zabierali również „bratni delegaci” (przedstawiciele innych Kościołów), poruszając m.in. kwestię relacji między kolegialnością a prymatem. Prawosławny metropolita Ambrosius (Finlandia), reprezentujący Patriarchat Ekumeniczny, powiedział, że: *mimo regularnej pracy synodów regionalnych stoimy dziś wobec licznych, trudnych problemów dotyczących współpracy między Kościołami prawosławnymi. Już w latach sześćdziesiątych*

podjęto przygotowania do Wielkiego Synodu, ale do tej pory przyniosły one mierne rezultaty. Natomiast anglikański biskup Peter Forster (Wielka Brytania) oświadczył, że anglikanie uznają, iż idea powszechnego prymatu jest mądra i nieodzowna. Prymat ten powinien być sprawowany przez biskupa Rzymu. (...) Należy dążyć do porozumienia, które ściśle określi prawa i zakres odpowiedzialności, jakie zostaną powierzone odnowionemu i w pełni ekumenicznemu prymatowi.

– Gerhard Ebeling, jeden z najwybitniejszych teologów ewangelickich po drugiej wojnie światowej, zmarł 30 września w wieku 89 lat. Sławę uzyskał jako historyk Kościoła i systematyk. Do książek, które stały się teologicznymi dziełami standartowymi, zalicza się szczególnie dwie pozycje: „Lutherstudien” oraz „Dogmatik des christlichen Glaubens”. Ebeling należał do opozycyjnego wobec nazizmu Kościoła Wyznającego i był uczestnikiem Seminarium Teologicznego kierowanego przez Dietricha Bonhoeffera (1906-1945) w Finkenwalde (dziś: Szczecin-Zdroje). Jego ostatnim i najdłuższym miejscem pracy był Wydział Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Zurychu.

– Desmond Tutu, emerytowany biskup anglikański Kapsztadu i laureat Pokojowej Nagrody Nobla, ukończył 7 października 70. rok życia. W ostatnich latach kierował „Komisją prawdy i pojednania”, której zadaniem było ustalenie zbrodni popełnionych w okresie apartheidu. Bp Tutu, który przed rokiem 1994 zwalczał rasistowski rząd RPA, krytykował też zbrodnie i błędy ruchu wyzwoleniowego. Jest autorem pojęcia „naród tęczy”, które opisuje wizję wielokulturowej Afryki południowej.

– 12 października spotkali się w Londynie arcybiskup Canterbury dr George Carey, honorowy zwierzchnik Wspólnoty Kościołów Anglikańskich i bp Christian Krause – prezydent Światowej Federacji Luteriańskiej. W obliczu ataków terrorystycznych w USA i operacji militarnych w Afganistanie obaj przywódcy kościelni opowiedzieli się za wzmożonymi wysiłkami Kościołów na rzecz pokoju w świecie. Ze sprawą tą wiąże się szczególnie intensywny i trwały dialog między chrześcijanami i muzułmanami, jak również ściślejsza współpraca w dziedzinie pomocy na rzecz rozwoju. Podczas spotkania dokonano też dotychczasowego bilansu dialogu między Kościołami anglikańskimi i luteriańskimi w różnych częściach świata. W wielu przypadkach zawarta została już wspólnota ambony i Wieczery Pańskiej. Jak stwierdzono, potrzeba jeszcze pogłębionego dialogu na temat urzędu biskupiego i jego znaczenia dla jedności Kościoła.

– Katolicy i anglikanie dyskutują o dogmatach maryjnych. Dogmaty te były przedmiotem zainteresowania podczas dorocznego spotkania Międzynarodowej Komisji Katolicko-Anglikańskiej w Dublinie. Ks. Don Bolen, współsekretarz komisji ze strony katolickiej oświadczył, że teologowie wstępnie uzgodnili stanowisko w dyskutowanej kwestii, co pozwoli na wydanie wspólnej deklaracji poświę-

conej roli Marii w życiu i nauczaniu Kościoła. Dogmaty o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu to jedne z najpoważniejszych różnic doktrynalnych między Kościołem anglikańskim i katolickim.

– Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola ostrzegł Kościół grecki przed podważaniem jego honorowego prymatu w Kościele prawosławnym. Święty Synod Patriarchatu opublikował komunikat, w którym podkreśla, że negowanie tej zwierzchności jest szkodliwe i dla Kościoła, i dla narodu greckiego. Synod ostrzegł przed *poważnymi konsekwencjami*, za które odpowiedzialność będzie ponosić wyłącznie Grecki Kościół Prawosławny. Komunikat stanowi odpowiedź na trzy listy ateńskiego metropolity Christodoulosa z sierpnia tego roku. Zwierzchnik Greckiego Kościoła Prawosławnego kwestionował w nich jurysdykcję Konstantynopola nad częścią greckich diecezji na północy kraju oraz domagał się oficjalnego uznania go za głowę greckiego Świętego Synodu.

– Wizytę w Watykanie złożył 22 października prawosławny patriarcha Antiochii Ignacy IV Hazim, którego papież odwiedził podczas podróży do Syrii na początku maja. W okolicznościowym przemówieniu Jan Paweł II mówił z bólem o tym, że droga do jedności stale napotyka na przeszkody. W opinii papież dialog teologiczny nie może zamierać, nie wolno nam ulegać zniechęceniu i obojętności. Zwracając się bezpośrednio do patriarchy Jan Paweł II powiedział: *Obaj całe nasze życie poświęciliśmy sprawie jedności, gdyż należy ona do istoty Kościoła. Kościół może być tylko jeden. Dzisiaj trzeba się zająć, oczywiście, bliżej pojęciem jedności Kościoła.*

– Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan poinformowała oficjalnie 25 października, że wydała „Wskazania”, w myśl których wierni katolickiego Kościoła chaldejskiego mogą uczestniczyć – w przypadku „konieczności duszpasterskiej” – w Eucharystii sprawowanej w Asyryjskim Kościele Wschodnim, i vice versa. W opublikowanym komunikacie stwierdzono, że *kroku tego nie należy utożsamiać z pełną wspólnotą eucharystyczną*. Mimo to chodzi o prawdziwy postęp, który *przybliży upragniony dzień, w którym możliwe będzie wspólne sprawowanie Eucharystii*. Z perspektywy duszpasterskiej chodzi tu o decyzję o charakterze nadzwyczajnym. Chrześcijanie obu rytów stanowią w swoich krajach mniejszość. Niekiedy powstają poważne trudności w zakresie uczestnictwa w Eucharystii. Po Soborze w Efezie (431), na którym patriarcha Nestoriusz z powodu jednostronnego akcentowania ludzkiej natury Chrystusa został ekskomunikowany przez Konstantynopol, wraz z nim chrześcijanie asyryjscy odłączyli się od oficjalnego Kościoła państwowego. Nestoriusz odrzucał tytuł „Theotokos” (Boża Rodzicielka), powiadając, że Maria urodziła tylko człowieka, nie Boga. W 1552 r. część chrześcijan asyryjskich weszła w unię z Rzymem, tworząc Kościół chaldejski. Jego siedziba znajduje się w Bagdadzie. Oba Kościoły przechowały tę samą tradycję teologiczną, liturgiczną i duchową. W 1994 r. patriarcha Kościoła asyryjskiego Mar Dhinka IV podpisał z Janem Pawłem II wspólną deklarację, któ-

ra położyła kres doktrynalnym różnicom i nieporozumieniom w sprawie dwóch natur Chrystusa. Dzisiaj na świecie żyje ok. 400 tys. chrześcijan asyryjskich (głównie w Iraku, na Bliskim Wschodzie, Europie północnej, USA i Australii), natomiast chrześcijan chaldejskich jest ok. 800 tys. (żyją przeważnie w Iraku).

– Z Jerozolimy do Betlejem wyruszył Konwój Solidarności i Pokoju. W Konwoju szli przedstawiciele organizacji pokojowych oraz Kościołów chrześcijańskich z Jerozolimy, m. in. abp Pietro Sambì (delegat apostolski w Jerozolimie i Palestynie), bp Kamal Hanna Bathish (ordynariusz pomocniczy w Łacińskim Patriarchacie Jerozolimy) oraz hierarchowie prawosławni i protestancy. Chcieli oni w ten sposób zmanifestować solidarność z mieszkańcami Betlejem. Uczestnicy Konwoju wezwali władze izraelskie do natychmiastowego wycofania oddziałów z miast palestyńskich, a obie strony konfliktu do zaprzestania przemocy. Po zakończeniu marszu jego uczestnicy wręczali żołnierzom izraelskim ulotki z wydrukowanym biletem powrotnym do Tel Awiwu.

– Na Ukrainie działa nowa wspólnota prawosławna: Ukraiński Apostolski Kościół Prawosławny. W czerwcu grupa byłych duchownych Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego ogłosiła powstanie nowego Kościoła i wyświęcenie na biskupa ks. Zachariasza. Na czele nowej struktury stanął bp Michał (Dutkiewicz), były biskup białocerkiewski i humański. W październiku biskupi Michał, Teoktyst i Zachariasz udzielili sakry biskupiej o. Łukaszowi. Powiadomili o tym biskupów Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego w USA, który podlega jurysdykcji Patriarchatu Konstantynopola. Nową wspólnotę potępiły władze Kościoła Autokefalicznego. W tej chwili na Ukrainie działają cztery Kościoły prawosławne: Patriarchatu Moskiewskiego, Patriarchatu Kijowskiego i Autokefaliczny (te dwie wspólnoty zamierzają się wkrótce zjednoczyć) oraz Kościół Apostolski.

– Kościół melchicki oraz prawosławni w Syrii będą w tym samym czasie świętować Wielkanoc. Decyzję taką podjął patriarcha Kościoła melchickiego, Grzegorz III Lahm. 350 tys. katolików syryjskich będzie zatem obchodzić Wielkanoc według kalendarza juliańskiego. W maju podczas pobytu w Syrii Jan Paweł II zaapelował do chrześcijan na Bliskim Wschodzie, by w tym samym czasie świętowali *pamiętkę Zmartwychwstania Chrystusa jako znak dążenia do pełnej jedności*.

– Przy zgliszczach World Trade Center odbyło się nabożeństwo żałobne w intencji ofiar ataku terrorystycznego na Nowy Jork (28 października). Modlitwom przewodniczył metropolita Nowego Jorku, kard. Edward Egan w obecności rabina Josepha Potasnicka, pastora Franklina Grahama oraz duchownego muzułmańskiego Imama Izak-El Mu'eed Pasha. Na uroczystości przybył też burmistrz Nowego Jorku, Rudolf Giuliani, gubernator George Pataki oraz nowojorscy senatorowie Charles Schumer i Hilary Clinton. Przy gruzach Światowego Centrum Handlu zgromadziło się prawie 10 tys. osób – zaproszenia otrzymały wyłącznie rodziny ofiar zamachu z 11 września.

– Prezydent Światowej Federacji Luterńskiej bp Christian Krause i przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper podczas spotkania w Brunzswiku 28 października potwierdzili swoją wolę do współpracy i dalszego dialogu. Stwierdzili, że na Kościołach spoczywa wspólna odpowiedzialność. Obaj wypowiedzieli się z uznaniem na temat podpisanej w 1999 r. Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Osiągnięte porozumienia muszą jednak doprowadzić do konkretnych następstw w życiu i doktrynie. Kard. Kasper podkreślił, że decyzja Kościoła rzymskokatolickiego na rzecz ekumenizmu jest *nieodwołalna i nieodwracalna*. W rozmowie z dziennikarzami kardynał zapowiedział rozpoczęcie rozmów teologicznych na temat usprawiedliwienia z przedstawicielami Kościołów reformowanych i metodystycznych, a także reprezentantów Kościołów anglikańskich w charakterze gości. W ten sposób konsens osiągnięty z luteranami uległby poszerzeniu na dalsze Kościoły protestanckie. Zaprzeczył, jakoby Watykan przywiązywał największe znaczenie do dialogu z Kościołami prawosławnymi. Bp Krause zwrócił uwagę, że luteranie zapraszają już katolików jako gości do Wieczery Pańskiej, natomiast odwrotnie nie jest to jeszcze możliwe. W Niemczech, gdzie obie społeczności są jednakowo silne liczebnie, jest to centralna kwestia dla żywej wspólnoty – podkreślił. Kard. Kasper przyznał, że kwestia Wieczery Pańskiej jest pilną sprawą. Jest ona jednak ściśle związana z kwestią rozumienia Kościoła i *wspólnym fundamentem wiary*. Toteż podczas rozmów kwestię Wieczery Pańskiej odłożono najpierw na bok.

– Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper zdystansował się od kontrowersyjnej deklaracji watykańskiej „Dominus Iesus”. Podczas spotkania teologów katolickich i protestanckich w Bernie w dniu 29 października kardynał stwierdził, że również Kościoły wyrosłe z Reformacji są Kościołami, aczkolwiek Kościołami innego typu. Jednak trzeba zdać sobie sprawę, że Kościoły ewangeliczne rozumieją siebie w sposób, który nie pokrywa się ze samorozumieniem Kościoła katolickiego. Wyjaśniająco trzeba dodać, że deklaracja „Dominus Iesus”, opublikowana w 2000 r. przez watykańską Kongregację Nauki Wiary, stwierdziła, że Kościoły wyrosłe z Reformacji nie są Kościołami, lecz *tylko wspólnotami kościelnymi*. Wywołała ona rozczarowanie i krytykę po stronie protestanckiej. Kard. Kasper stwierdził: *Wiem, że Dominus Iesus, delikatnie mówiąc, została przyjęta nieprzychylnie przez chrześcijan niekatolickich i głęboko ich zraniła. Osobiście życzyłbym sobie innego tonu i innego języka*. Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, podpisana w 1999 r. przez oficjalnych przedstawicieli Watykanu i Światowej Federacji Luterńskiej, jest – zdaniem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan – ważnym etapem na drodze do widzialnej jedności Kościoła. Lecz nie jest jeszcze możliwa wspólna Wieczera Pańska rozdzielonych chrześcijan. *Jednak Duch Boży dzieło jedności, które rozpoczął, doprowadzi do końca* – podkreślił. Może dojść do tego równie niespodziewanie jak upadek muru berlińskiego.

– „Wspólnota Kościoła według rozumienia ewangelickiego” – taki tytuł nosi dokument opracowany przez Izbę ds. Teologii Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i podany do publicznej wiadomości 30 października. Tekst ten spotkał się z ostrą krytyką strony katolickiej, m. in. kard. Waltera Kaspera, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (w dziale „Sprawozdania i dokumenty” zamieszczamy polski przekład tego dokumentu).

– *Dialog nie zawsze jest łatwy i wolny od cierpienia, bo na drodze do wspólnej zgody rodzą się nieporozumienia i uprzedzenia, a przyjazna dłoń może zostać odrzucona* – mówił do uczestników posiedzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego Jan Paweł II. Papież spotkał się z przedstawicielami tego gremium 9 listopada w Watykanie. To ważne, mówił papież, że przedmiotem obrad jest postęp w dialogu międzyreligijnym i to *w chwili, gdy cała ludzkość jest nadal w stanie szoku po wydarzeniach 11 września. – Pojawiły się opinie, że jesteśmy świadkami prawdziwego starcia religii. Ale jak mówiłem już wielokrotnie, byłoby to fałszowaniem samej religii* – stwierdził papież. Wyjaśniał dalej, że jeśli nakazem całej społeczności międzynarodowej jest kultywowanie dobrych stosunków między ludźmi należącymi do różnych tradycji etnicznych i religijnych, jeszcze pilniejszą potrzebą jest to, ażeby czynili to sami wierni, kierując się otwartością i zaufaniem. *Kiedy wybuchają konflikty, pokój może zapanaować tylko dzięki procesowi pojednania, a to wymaga zarówno pokory, jak i wielkoduszności.* Kontakt z wyznawcami innych religii jest często źródłem wielkiej radości – mówił papież – bowiem dzięki niemu odkrywamy działania Boga w umysłach i sercach ludzi, a także w ich obrzędach i zwyczajach.

– Jan Paweł II zaapelował 13 listopada o wzmożenie wysiłków na rzecz ekumenizmu i przypomniał o potrzebie dyskusji nad urzędem papieskim. Papież skierował orędzie do obradującego w Watykanie zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Wprawdzie, mimo wielu budzących nadzieję oznak, nie została jeszcze osiągnięta pełna jedność chrześcijan, ale u progu nowego tysiąclecia znaleźli się oni *w nowej sytuacji, jakiej przed 50. laty nie można sobie było wyobrazić* – napisał Jan Paweł II. Ze słownika ekumenicznego muszą raz na zawsze zniknąć takie pojęcia, jak kryzysy, zwłoka, opieszałość, czy kompromisy – stwierdził Jan Paweł II. Ich miejsce powinny zająć, dodał papież, takie kluczowe pojęcia, jak zaufanie, cierpliwość, wytrwałość, dialog, nadzieja. *Dialog ekumeniczny, zdaniem papieża, powinien też ujmować nawet trudne tematy, takie jak urząd papieski.* Impuls do działania pozwala nam odkryć, jak wiele nowych rzeczy można uczynić w rozwijaniu wspólnych wysiłków na rzecz pełnej, widzialnej jedności wszystkich chrześcijan. Jan Paweł II zapewnił, że dla niego osobiście i dla jego pontyfikatu ekumenizm jest *priorytetem duszpasterskim*, a wytyczona przez Sobór droga jest nieodwracalna. Wytyczać ją powinien *dialog prawdy oraz spotkanie w braterstwie.* Jan Paweł II zwrócił też uwagę na pracę wielu międzynarodowych komisji ds. dialogu.

– W Berekfürdő (Węgry) odbyło się w dniach 15-20 listopada trzecie posiedzenie plenarne Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów (tekst komunikatu zamieszczamy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

– Kard. Walter Kasper, Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, zdementował informację prasy izraelskiej, że doszło do porozumienia w kontrowersyjnej sprawie budowy meczetu w Nazarecie. Nie jest zgodna z prawdą informacja zamieszczona w dzienniku „Maariv”, że zgodzono się na dom modlitwy pod warunkiem, iż będzie on mały, powiedział kard. Kasper 26 listopada w Rzymie. Przypomniał, że podczas wizyty w Izraelu, w dniach 19-22 listopada, spotkał się m.in. z prezydentem Izraela Mosze Kacawem. Po spotkaniu powiedział dziennikarzom: *Budowa meczetu w sąsiedztwie Bazyliki Zwiastowania NMP nie służy stosunkom między chrześcijanami a muzułmanami. Byłoby to prowokacją, gdyby to była duża budowla.* Chrześcijanie w Ziemi Świętej i Stolica Apostolska od początku krytykowali plan budowy meczetu na publicznym placu przed sanktuarium chrześcijańskim. Przeciwni budowie byli także muzułmanie i przywódca Autonomii Palestyńskiej Jaser Arafat.

– Jan Paweł II przyjął na audiencji członków grupy roboczej Międzynarodowej Komisji Teologicznej Anglikańsko-Rzymskokatolickiej. W przemówieniu podkreślił, że ich obecność w Watykanie jest znakiem, jak daleką drogę przebyli katolicy i anglikanie od czasów Soboru Watykańskiego II. *Możemy dziękować Bogu za prawdziwy postęp ekumenizmu* – dodał przypominając, że *celem tej wspólnej podróży jest to, by anglikanie i katolicy uczyli się razem modlić i pracować.* Papież zauważył, że w tych trudnych czasach *świat bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje wspólnego świadectwa chrześcijan w każdej dziedzinie, poczynając od obrony życia ludzkiego i jego godności, aż po krzewienie idei sprawiedliwości i pokoju.*

– Trudności, na jakie napotyka ostatnio Międzynarodowa Komisja ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem katolickim i prawosławnym, powinny zostać przeanalizowane i przewyżczone – napisał Jan Paweł II w orędziu do patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I. *Dialog musi znowu odzyskać swój pierwotny pozytywny sens, co umożliwi rozwiązanie autentycznych problemów. Musi mu również towarzyszyć ów entuzjazm, którego źródłem może być tylko cnota nadziei i wiary* – stwierdził Jan Paweł II. Papież podziękował też Bartłomiejowi I za jego *stale okazywaną gotowość do współpracy z Kościołem katolickim.* List przekazali patriarsze przedstawiciele Watykanu, którzy 30 listopada brali udział w uroczystościach ku czci św. Andrzeja Apostoła w Stambule. Delegacji katolickiej przewodniczył kard. Walter Kasper.

– W Genewie zmarł w wieku 90 lat Gerhart Riegner, pionier dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Przez wiele lat był członkiem Światowego Kongresu Żydów oraz honorowym przewodniczącym Międzynarodowej Rady Chrześcijan i

Żydów. Riegner, niemiecki prawnik żydowskiego pochodzenia, II wojnę światową spędził na emigracji w Szwajcarii. Tam dowiedział się od jednego z przemysłowców o nazistowskich planach eksterminacji Żydów. 8 sierpnia 1942 r. wysłał telegram do brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Departamentu Stanu w USA, w którym informował o zamierzeniach Hitlera. Depesza ta przeszła do historii jako „telegram Riegnera”.

– Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów w orędziu z okazji świąt Bożego Narodzenia podkreślił, że naszego świata nie uratuje wzmoczona konkurencja prowadzona w warunkach materialnych ograniczeń, lecz łaska i miłosierdzie. Łaska Boża, w której sam Bóg nas spotyka, przyjęła w Jezusie Chrystusie ludzki kształt. Przełamuje ona warunki materialnych ograniczeń i uwalnia z przymusu odwetu. Bóg w stosunkach z nami nie bierze pod uwagę naszych osiągnięć, zamożności lub siły. Bóg daje i rozdaje wielkodusznie nie bacząc na koszty. Obdarza *życiem i obfitością* (J 10, 10) zwłaszcza tych, którzy w naszym niełaskawym świecie należą do przegranych.

– Według danych z końca 2001 roku, Rosyjski Kościół Prawosławny na swym obszarze kanonicznym, tzn. w byłym ZSRR, ale bez Ukrainy, dzieli się na 130 diecezji, w których istnieje 13 907 parafii. Pracuje w nich 14 953 duchownych, w tym 13 048 księży i 1905 diakonów. Te i wiele innych danych ujawnił na spotkaniu z duchowieństwem Moskwy zwierzchnik Kościoła patriarchy Aleksy II. W eparchiach (diecezjach) pracuje 126 biskupów diecezjalnych i 27 pomocniczych (wikariuszy). Patriarchatowi Moskiewskiemu podlega 569 klasztorów, w tym 272 męskie i 297 żeńskie. RKP prowadzi 5 akademii duchownych, 30 seminariów, 45 szkół duchownych (niższego szczebla niż seminaria), 1 instytut teologiczny, 2 uniwersytety prawosławne, 9 duszpasterskich kursów przygotowawczych, 3 eparchialne żeńskie szkoły duchowne, 7 szkół katechetycznych i 3 szkoły psalmistek.

– 24 Europejskie Spotkanie Młodych zorganizowane przez Ekumeniczną Wspólnotę z Taizé w Budapeszcie rozpoczęła 28 grudnia wspólną modlitwą w wielu językach. *Prawdziwe poszukiwanie pokoju wiąże się z gotowością do przebaczenia* – mówił w swej medytacji założyciel Wspólnoty brat Roger Schutz. Codziennie rano w kościołach i domach parafialnych stolicy Węgier, młodzi ludzie spotykali się w grupach międzynarodowych, aby dzielić się doświadczeniami oraz dyskutować o tym, jak budować zaufanie i poczucie odpowiedzialności. W trakcie spotkań mówiono także o integracji europejskiej. Sylwester – jak zwykle – miał charakter wspólnej, ekumenicznej modlitwy o pokój na świecie. Listy do uczestników spotkania wystosowali sekretarz generalny ONZ Kofi Annan, papież Jan Paweł II, anglikański arcybiskup Canterbury George Carey oraz patriarcha Aleksy II, zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Do stolicy Węgier przyjechało ok. 70 tys. młodych ludzi z całej Europy, w tym 27 tys. Polaków, 4 tys. Włochów i 4 tys. Rumunów. Były też pielgrzymki z Litwy, Estonii, a także z krajów bałkańskich.

Z kraju

– W dniach od 6 do 10 lipca odbyły się w Białymstoku ekumeniczne, zamknięte rekolekcje, w których wzięło udział około 100 osób świeckich, głównie rzymskich katolików z Polski i Białorusi, ale i kilkoro wyznawców prawosławia. Rekolekcje prowadzili trzej księża prawosławni, dwaj rzymskokatolicy, jeden mariawicki i jeden metodystyczny. Bezpośrednio po naukach uczestnicy mieli możliwość zadawania pytań, a kaznodzieje udzielali publicznie odpowiedzi.

– Ksiądz kardynał Józef Glemp w wywiadzie dla KAI-u z okazji 20. rocznicy nominacji na prymasa Polski (7 lipca), na pytanie: „Co jest największą porażką Kościoła w czasie ostatniej dekady wolności?”, dał między innymi taką odpowiedź: *Mamy zaniedbania na polu ekumenicznym. Nie potrafiliśmy ze stosunkowo małą grupą przedstawicieli innych wyznań, jaką mamy w Polsce, utworzyć trwałych form współpracy. Nie potrafiliśmy ich przekonać, że większość, która jest silna, nie jest zagrożeniem, ale może być bardzo pomocna w rozwiązywaniu rozmaitych wspólnych problemów. To są trudne sprawy i tu ujawniła się nasza słabość.*

– Na Świętej Górze Grabarce k. Siemiatycz, najbardziej znanym sanktuarium prawosławnym w Polsce odbyły się w niedzielę, 19 sierpnia, z okazji święta Przemienienia Pańskiego (Spasa Izbawnika), uroczystości, którym przewodniczył zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego metropolita Sawa i goszczący w naszym kraju patriarcha Aleksandrii i całej Afryki Piotr VII. W uroczystości wziął również udział katolicki biskup drohiczyński Antoni Pacyfik Dydycz oraz lwowski arcybiskup Augustyn z Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego, podlegającego Patriarchatowi Moskiewskiemu. Metropolita Sawa podkreślił, że choć Kościół prawosławny jest mniejszością w Polsce, zawsze głosił światu zbawienną prawdę o swojej wierze. Patriarcha Piotr powiedział, że wspólnie sprawowana na Grabarce Eucharystia stała się okazją do podkreślenia jedności bratnich Kościołów autokefalicznych oraz manifestacją *duchowego procesu globalizacji*. Jego przejawem jest właśnie świadectwo jedności obu Kościołów. Według niego Kościół prawosławny, wydając się zróżnicowany kulturowo i narodowościowo, paradoksalnie jest w swej istocie doskonałym przykładem jedności dla dzisiejszego, podzielonego świata dążącego do rozłamów. Kościół prawosławny w Polsce jest mniejszością, dlatego tym bardziej powinniście stać się większością pod względem pozytywnych wartości – wezwał zwierzchnik Kościoła w Aleksandrii zgromadzonych. W Eucharystii uczestniczyło około 20 tys. pielgrzymów. Większość przyjechała ze wschodnich miejscowości Polski, ale byli także goście z Ukrainy i Białorusi. Niektórzy, tradycyjnie już, przynieśli ze sobą półmetrowe krzyże, dziękując Bogu za doznane łaski lub zostawiali je na Świętej Górze, prosząc o wysłuchanie nowych prośb. Tradycja pielgrzymowania na Grabarkę sięga 1710 r., kiedy to – jak głosi miejscowa legenda – grupa mieszkańców Siemiatycz, postępując za radą starca-wizjonera, znalazła na Grabarce schronienie przed epidemią cholery. To oni

także zapoczątkowali zwyczaj przynoszenia krzyży wotywnych i ustawiania ich na górze. Wodzie z tutejszego źródła przypisuje się moc uzdrawiającą, więc pielgrzymujący na Grabarkę obmywają chore miejsca płóciennymi chusteczkami, które potem zostawiają na brzegu strumyka.

– Pierwszą w Polsce świątynię ekumeniczną otwarto 8 września w Kielcach. Powstała ona z inicjatywy wojewody świętokrzyskiego Wojciecha Lubawskiego. Nabożeństwu Słowa Bożego przewodniczyło 5 biskupów i 4 duchownych z różnych Kościołów chrześcijańskich zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Premiera Jerzego Buzka reprezentował wiceminister spraw wewnętrznych i administracji Józef Płoskonka. Przybyli też parlamentarzyści, władze samorządowe Kielc i województwa oraz kielczanie różnych wyznań. Zdaniem biskupa katolickiej diecezji kieleckiej Kazimierza Ryczana, świątynia ta ma przede wszystkim znaczenie religijne i społeczne. *Dzięki inicjatywie wojewody, chrześcijanie mogą w Kielcach wspólnie odmawiać Ojciec nasz w jednej świątyni, a to miejsce będzie ich jednością* – stwierdził. Prezes PRE bp Jan Szarek mówił w kazaniu m.in. o tym, że jeśli chrześcijanie chcą w XXI wieku, w społeczeństwie doby sekularyzacji, zabierać głos w sprawach istotnych dla egzystencji człowieka, to powinni to czynić razem, składając chrześcijańskie świadectwo wiary opartej na Słowie Bożym. Bp Szarek wyraził przy tym nadzieję, że powstanie wspólnej świątyni, która stała się według niego znakiem nadziei w drodze pojednania – zachęci chrześcijan różnych wyznań do działania i zaangażowania na rzecz ruchu ekumenicznego. W liście do uczestników premier Jerzy Buzek napisał, że otwarcie ekumenicznej świątyni jest świadectwem wspólnego wszystkim Polakom i chrześcijanom pragnienia, aby szukać dróg do jedności zgodnie z wolą Zbawiciela, aby wszyscy byli jedno. Inicjator powstania świątyni wojewoda Lubawski jest przekonany, że dzięki nowo powstałej w Kielcach świątyni ekumenicznej, mieszkańcy miasta pokażą światu, że nie tylko są tolerancyjni, ale darzą się wzajemną chrześcijańską miłością, bez względu na poglądy polityczne czy narodowość. Świątynia ekumeniczna mieści się w budynku, który pierwotnie był kościołem ewangelicko-augsburskim.

– W wielu polskich miastach odprawiono Msze św. w intencji ofiar zamachów terrorystycznych w Stanach Zjednoczonych. W Mszy św., odprawionej w katedrze połowej 13 września przez bp. Sławoja Leszka Głodzia, uczestniczyli m.in. prezydent, premier, marszałkowie Sejmu i Senatu, pracownicy ambasady amerykańskiej, attachés wojskowi kilkunastu krajów oraz biskupi: prawosławny – Miron i ewangelicki – Ryszard Borski. – Metropolita gdański abp Tadeusz Gocłowski przestrzegał przed formułowaniem pochopnych zarzutów pod adresem wyznawców islamu i wezwał chrześcijan do dialogu, także z islamem. Podając przykłady dobrych kontaktów chrześcijan z muzułmanami w Gdańsku, abp Gocłowski zaznaczył, że skrajne myślenie fundamentalistyczne nie odzwierciedla myślenia religij muzułmańskiej.

– Dwa krzyże – katolicki i prawosławny – stanęły 15 września przy grobach jeńców radzieckich na Świętym Krzyżu. W latach 1941-42 z głodu, z zimna, wycieńczenia i chorób zmarło tam ok. 6 tys. jeńców więzionych przez Niemców. Pochowani zostali na polanie Bielnik za wschodnimi murami klasztoru ojców oblatów. Podczas ekumenicznej uroczystości drewniane, wysokie krzyże poświęcił sandomierski biskup pomocniczy Edward Frankowski i proboszcz parafii prawosławnej w Kielcach ks. Władysław Tyszuk.

– W dniach 17-19 września odbyła się w Białymstoku, w Ośrodku Kultury Prawosławnej, kolejna konsultacja diakonijna, zorganizowana przez Biuro Polskiej Rady Ekumenicznej. Uczestniczyli w niej przedstawiciele Kościołów członkowskich – Prawosławnego, Starokatolickiego Mariawitów, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego i Chrześcijan Baptystów. Uczestnicy przedstawiali działalność charytatywną swoich Kościołów w przeszłości i obecnie. Zapoznali się też z projektami nowych ustaw i rozporządzeń regulujących status i działalność charytatywną organizacji pozarządowych. Podczas wyjazdu do Hajnówki i Trześcianki zwiedzano prawosławny dom seniora i stację socjalną oraz cerkiew. W Białymstoku uczestnicy zwiedzili dom opieki prowadzony przez Kościół Chrześcijan Baptystów.

– Powstał pierwszy w Polsce ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Księgi Psalmów. W prezentacji przekładu w Wyższym Warszawsko-Praskim Seminarium Duchownym w Warszawie (26 września) uczestniczyli m.in.: kard. Józef Glemp, abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego oraz bp Janusz Jagucki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Prace nad tłumaczeniem trwały 6 lat w gronie Międzywyznaniowego Zespołu Tłumaczy z 11 Kościołów chrześcijańskich: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-metodystycznego, polskokatolickiego, starokatolickiego mariawitów, baptystów, zielonoświątkowego, zborów Chrystusowych i adwentystów dnia siódmego. Jak powiedziała Barbara Enholm-Narzyńska, dyrektor generalny Towarzystwa Biblijnego w Polsce, którego nakładem ukazało się ekumeniczne wydanie Nowego Testamentu – decydującym impulsem do rozpoczęcia prac nad przekładem były postanowienia II Polskiego Synodu Plenarnego Kościoła rzymskokatolickiego, chociaż pierwsze próby podejmowano już przed 40 laty m.in. z inicjatywy biblisty bp. Kazimierza Romaniuka. Jako pierwsze, w 1997 roku, ukazały się ekumeniczne tłumaczenia Ewangelii wg św. Mateusza oraz wg św. Marka. W trzydziestoosobowym zespole tłumaczy, ośmiu biblistów reprezentowało Kościół rzymskokatolicki. Nowy Testament został przetłumaczony na język polski z wydania krytycznego tekstu greckiego Nowego Testamentu. Przekład ten respektuje „Wytyczne do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii” opracowane w 1987 r. przez watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (polski przekład opublikowaliśmy na naszych łamach w nr. 2 z 1989 r.). Wierność ory-

ginałowi to podstawowa zasada naszego przekładu – deklarują tłumacze z międzywyznaniowego zespołu. Zapewniają, że świadomie zrezygnowali z archaizacji języka, aby translacja bardziej odzwierciedlała współczesny język polski.

– 28 września zmarł ks. Andrzej Bardecki, długoletni asystent kościelny „Tygodnika Powszechnego” i kierownik działu religijnego. Miał 85 lat. W 1951 r. został asystentem kościelnym „Tygodnika Powszechnego” i funkcję tę pełnił nieprzerwanie (z wyjątkiem lat 1953-56, gdy pismo nie ukazywało się) do 1991 roku. Brał czynny udział we wszystkich ważnych wydarzeniach, w które zaangażowane było krakowskie czasopismo, a jego artykuły i komentarze, zwłaszcza nt. Soboru Watykańskiego II, należą do klasyki polskiej publicystyki religijnej. Ks. Bardecki był kanonikiem krakowskiej kapituły metropolitalnej i jednym z pionierów ekumenizmu w archidiecezji, a także wybitnym znawcą problemów Kościoła w Polsce. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 3 października w katedrze na Wawelu. Mszy św. przewodniczył kard. Franciszek Macharski. Ciało zmarłego zostało złożone w grobowcu księży kanoników archidiecezji krakowskiej na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

– Biuletyn KAI z 30 września poinformował, że we Wrocławiu powstaje ekumeniczna stacja opieki medyczno-socjalnej pod patronatem katolickiej „Caritas”, ewangelicko-augsburskiej organizacji „Diakonia” i prawosławnej „Eleos”. Stacja świadczyć będzie pomoc pielęgniarską chorym w domach. Organizatorzy zamierzają podpisać umowę z Dolnośląską Kasą Chorych, by dostęp do usługi mogli mieć wszyscy mieszkańcy Wrocławia. Stacja opieki medyczno-socjalnej we Wrocławiu jest kolejnym etapem ekumenicznego programu charytatywnego. Pierwszym przedsięwzięciem było ubiegłoroczne dzieło Wigilijnej Pomocy Dzieciom, kiedy to na plakatach pojawiły się loga organizacji charytatywnych trzech Kościołów: katolickiego, prawosławnego i ewangelicko-augsburskiego.

– Pracę dydaktyczną rozpoczął 1 października Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego. Wśród kadry wykładowców znaleźli się dwaj profesorowie z Niemiec: wykładowca katolickiej nauki społecznej ks. prof. Lothar Roos z Bonn i ks. prof. Lothar Ullrich, specjalista teologii dogmatycznej i ekumenicznej z Erfurtu. Kierownikiem Katedry Teologii Ewangelickiej został luteranin – ks. prof. Manfred Uglorz. Dziekanem Wydziału jest ks. prof. Wincenty Myszor. Na mocy umowy między rządem a Episkopatem utrzymanie Wydziału będzie w większości finansowane z budżetu państwa. Kościół rzymskokatolicki natomiast zadba o bazę lokalową.

– Chrzest przyjęty u mormonów nie może być uznany przez Kościół, gdyż nie wyznają oni wiary w trójjedynego Boga – stwierdził abp Alfons Nossol, przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. Podczas obrad Konferencji Episkopatu biskup opolski omówił dokument Kongregacji Doktryny Wiary z 5 czerwca dotyczący chrztu członków Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dni

Ostatnich. Dwaj profesorowie z Uniwersytetu Gregoriańskiego, jezuici – o. Luis Ladaria oraz o. Urbano Navarete rozpatrzyli problem z punktu widzenia teologicznego i pastoralnego. O. Ladaria stwierdził, że mormoni nie dzielą wiary Kościoła chrześcijańskiego w Trójcę Świętą i nie uznają rzeczywistości duchowej jako osobnej, według nich wszelka rzeczywistość ma charakter materialny, także Bóg. Dlatego chrzest mormoński nie jest ważny, gdyż nie są dopełnione merytoryczne warunki chrztu – rytuał nie jest wyrazem autentycznej chrześcijańskiej wiary w Boga Trójjedynego. O. Navarete formułuje natomiast konkretne skutki duszpasterskie w wypadku zawierania małżeństw mieszanych – jeżeli jedno z narzeczonych jest mormonem, należy traktować go jako osobę nie ochrzczonej i udzielić sakramentu po uzyskaniu odpowiedniej dyspensy – jak dla osób nie ochrzczonych. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich, którego członkowie potocznie nazywani są mormonami, został założony w Stanach Zjednoczonych w 1830 r. W 1999 r. wspólnota mormonów w Polsce liczyła 1,1 tys. członków. W całym kraju pracowało wówczas 114 misjonarzy.

– Dnia 10 października w siedzibie Biskupa Diecezji Śląsko-Łódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Łodzi odbyło się ósme posiedzenie Komisji Mieszanej ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim w składzie: strona rzymskokatolicka – bp Bronisław Dembowski (współprzewodniczący), ks. prof. Ireneusz Mroczkowski i ks. prof. Henryk Seweryniak, strona mariawicka – bp Ludwik Jabłoński (współprzewodniczący), ks. prof. Paweł Rudnicki i ks. mgr Grzegorz Drózdź. W toku posiedzenia uznano doniosłość Europejskiej Karty Ekumenicznej dla dialogu między obu Kościołami. Bp L. Jabłoński przekazał informację o działalności Polskiej Rady Ekumenicznej i Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Jednocześnie ofiarował tekst ekumenicznego przekładu Nowego Testamentu i Psalmów bp. Dembowskiemu. Strona rzymskokatolicka poinformowała o postępie kwerendy, dotyczącej dokumentów mariawickich w Archiwum Watykańskim. Członkowie Komisji stwierdzili, że dalsza praca badawcza powinna zmierzać do wyjaśnienia przyczyn ekskomuniki większej nałożonej na ks. J. Kowalskiego i M.F. Kozłowską. Strona mariawicka ustosunkowała się do rzymskokatolickiego rozumienia urzędu papieskiego. Z kolei strona rzymskokatolicka przedstawiła kwestie dotyczące „Pierwotnego tekstu Objawień Mateczki”. Ustalono, że na zaproszenie bp. B. Dembowskiego następane spotkanie Komisji odbędzie się 6 marca 2002 r. we Włocławku.

– Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów jest przeciwna eskalacji przemocy i przenoszeniu konfliktów gospodarczych i politycznych na płaszczyznę stosunków międzyreligijnych. To stanowisko przedstawili współprzewodniczący Rady – Zdzisław Bielecki i Selim Chazbijewicz – 19 października na konferencji prasowej w Warszawie. Na spotkaniu odczytano oświadczenie, w którym Rada wyraża głębokie ubolewanie i przekazuje wyrazy współczucia wszystkim cierpiącym z powodu terroru i przemocy. Rada wzywa do dialogu, bo tylko on daje

wzajemne poznanie i zrozumienie oraz poszanowanie racji drugiej strony. Bp Tadeusz Pikus, członek zarządu głównego Rady oraz delegat Episkopatu ds. dialogu z muzułmanami, dodał, że zanim dojdzie do dialogu, trzeba pokazać prawdę. *Trzeba pokazać, że islam nie jest religią, która wychowuje wyłącznie fanatyków religijnych* – stwierdził. Imam meczetu w Gdańsku i współprzewodniczący Rady ze strony muzułmańskiej, Selim Chazbijewicz, stwierdził: Ci, którzy się decydują na samobójcze ataki terrorystyczne *wyrzekają się swojej religii*. Podziękował on wszystkim za solidarność po incydencie, jaki miał miejsce w gdańskim meczecie tuż po ataku terrorystycznym w USA. Jego zdaniem, winę za dewastację meczetu ponoszą m.in. media, które *wywołują antymuzułmańską histerię*. Rada zaapelowała więc do mediów o powściągliwość i odpowiedzialność.

– W Polsce przebywał z kilkudniową wizytą zwierzchnik Serbskiego Kościoła Prawosławnego patriarcha Paweł (20-24 października). Patriarcha odprawił 21 października liturgię w warszawskiej katedrze prawosławnej św. Marii Magdaleny. Wraz z nim sprawowali ją zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego metropolita Sawa oraz 6 innych biskupów polskich. Po nabożeństwie abp Sawa udekorował patriarchę orderem św. Marii Magdaleny I stopnia. Podczas pobytu w naszym kraju patriarcha Paweł spotkał się z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim oraz z prymasem Polski kard. Józefem Glempem. Odwiedził Chrześcijańską Akademię Teologiczną w Warszawie oraz udał się w podróż po Polsce: odwiedził Świętą Górę Grabarkę, Bielsk Podlaski, Klejniki i Białystok.

– Polscy mariolodzy zaapelowali o odnowę kultu maryjnego. *Hasło sympozjum „Przez Jezusa do Maryi” traktuje jako wielki apel do wszystkich teologów, apostołów kultu maryjnego, kustoszów sanktuariów maryjnych o odnowę kultu maryjnego. Jezus musi być na pierwszym miejscu* – powiedział o. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski, podsumowując dwudniowe sympozjum mariologiczne, które zakończyło się 27 października w Licheniu. Według niego hasło „Przez Jezusa do Maryi”, które odnaleźć można w nauczaniu Jana Pawła II, jest niezwykle nowatorskie. *To w świetle Jezusa Chrystusa dostrzegamy wielkość, godność i rolę Maryi w dziele zbawienia* – stwierdził o. Napiórkowski. W świadomości wiernych Chrystus jest bardzo daleko, jakby *utonął w bóstwie*. Ponieważ nastąpiła dewaluacja człowieczeństwa Chrystusa – zdaniem o. Napiórkowskiego – między człowiekiem a Bogiem wytworzyła się pustka. W tę pustkę wkroczyli *pośrednicy drugorzędni: święci i Matka Boża*. – *Jest jakimś teologicznym i duszpasterskim horrendum, jeśli w tekstach maryjnych jest pełno myśli o pośrednictwie Matki Bożej, a nie ma myśli o pośrednictwie Chrystusa i Ducha Świętego* – powiedział kierownik Katedry Mariologii KUL. W sympozjum uczestniczyło ponad 50 teologów, m.in. rektor Seminarium Prawosławnego w Warszawie ks. dr Jerzy Tofiluk i wykładowca Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej ks. dr Włodzimierz Nast, który mówił o mariologii w tradycji ewangelickiej.

– W Warszawie w dniu 29 października w ośrodku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego odbyło się nadzwyczajne Walne Zgromadzenie Polskiej Rady Ekumenicznej. Celem obrad była nowelizacja statutu oraz wybór nowych władz. Ustępujący prezes bp Jan Szarek złożył sprawozdanie z działalności Rady oraz poinformował, że Komisja Statutowa zaproponowała zmiany w statucie. Prezydium PRE zaakceptowało poprawki. Podczas obrad Walne Zgromadzenie przyjęło nowy statut, według którego dokonano wyboru nowego zarządu PRE. Prezesem wybrano na pięcioletnią kadencję abpa Jeremiasza z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Wiceprezesami zostali: bp Janusz Jagucki (Kościół Ewangelicko-Augsburski) i bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), sekretarzem – prezbiter Andrzej Seweryn (Kościół Chrześcijan Baptystów), skarbnikiem bp Włodzimierz Jaworski (Kościół Starokatolicki Mariawitów). Nowy prezes abp Jeremiasz (jego sylwetkę zamieszczamy w bieżącym zeszycie „Studiów”) jest profesorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i obecnie rektorem tej uczelni. W macierzystym Kościele sprawuje funkcję ordynariusza diecezji wrocławsko-szczyńskiego. Jest znaną postacią ruchu ekumenicznego. W latach 1975-1991 był przez dwie kadencje członkiem Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów. Jest też aktywnym współpracownikiem Konferencji Kościołów Europejskich. Zaangażowany jest w dialog zarówno z Kościołami ewangelickimi w Europie Zachodniej, jak i w tworzenie ekumenicznego klimatu w kontaktach PRE z Kościołami prawosławnymi Rosji, Ukrainy i Białorusi. Tak więc PRE po raz pierwszy będzie kierowana przez wysokiego dostojnika Kościoła Prawosławnego. Dotychczas prezesami Rady byli zwierzchnicy trzech Kościołów protestanckich: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego i Ewangelicko-Methodystycznego.

– W dniach 9-11 listopada w Ewangelickim Ośrodku Diakonijnym „Tabita” w Konstancinie-Jeziornie miała miejsce coroczna Ekumeniczna Konferencja Kobiet. Wzięły w niej udział przedstawicielki Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-methodystycznego, prawosławnego, starokatolickiego mariawitów, greckokatolickiego i rzymskokatolickiego z całej Polski. Konferencję zorganizowała Komisja Kobiet Polskiej Rady Ekumenicznej. Uczestniczki wysłuchały trzech prelegentek. Referat „Dekada przeciw przemocy” wygłosiła Kornelia Pilch, „Nie wszystko na sprzedaż – Polska YWCA wobec komercjalizacji przemocy” – Biruta Pachnik, a na temat „Problemy przemocy wobec kobiet – perspektywa rządowa i pozarządowa” mówiła Wanda Nowicka. Referatom towarzyszyła dyskusja. W programie przewidziano też sprawozdania z pracy komisji kobiet w poszczególnych oddziałach PRE oraz przewodniczącej Polskiego Komitetu Światowego Dnia Modlitwy Kobiet, a także omówienie liturgii ŚDMK w 2002 r. przygotowywanej przez kobiety z Rumunii.

– Dzień Judaizmu, wezwanie do comiesięcznego postu i modlitwy w intencji pokoju oraz przygotowanie aktualnego zbioru dokumentów Kościoła na temat dialogu – to główne tematy obrad Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, które odby-

ły się 13 listopada w Warszawie. Rada postanowiła przygotować dwa zbiory dokumentów Stolicy Apostolskiej na temat dialogu religijnego oraz dialogu z judaizmem. Ten drugi zbiór ma być dostępny w Internecie i wydany w formie książkowej w nakładzie 2-3 tys. egzemplarzy. Obecnie Rada składa się z trzech biskupów: przewodniczącego Stanisława Gądeckiego, który kieruje Komitetem ds. Dialogu z Judaizmem, Bronisława Dąbrowskiego – przewodniczącego Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi oraz Tadeusza Pikusa, kierującego Komitetem ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi (zastąpił na tym stanowisku bpa Zygmunta Pawłowicza).

– W Teatrze Dramatycznym w Warszawie z okazji proklamowanego przez UNESCO 16 listopada Światowym Dniem Tolerancji wręczono po raz piąty Medale „Zasłużony dla Tolerancji”. Organizatorem uroczystości była Ekumeniczna Fundacja Tolerancja, współorganizatorami: Miasto Stołeczne Warszawa, Starostwo Powiatu Warszawskiego i Gmina Warszawa Centrum. Nagrody indywidualne otrzymali: ks. Michał Czajkowski, red. Józefa Hennelowa, dyr. Szymon Szurmiej i prof. Barbara Weigel. Nagrody zespołowe przyznano Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej i Międzynarodowej Kapitulie Orderu Uśmiechu. Laureatami nagrody zagranicznej zostali: prof. Simone Weil z Francji i Irina Nikolska z Rosji.

– Przez cały Adwent trwało Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom. Po raz drugi wzięły w nim udział trzy siostrzane organizacje charytatywne: rzymskokatolicka „Caritas Polska”, ewangelicko-augsburska „Diakonia” i Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia „Eleos”. Patronat nad Dziełem objął I Program TVP, wspierała go większość polskich mediów. Dochód ze sprzedaży świec przeznaczono na parafialne i diecezjalne programy pomocy najuboższym dzieciom.

– Dnia 10 grudnia Jury Nagrody im. Św. Brata Alberta – Adama Chmielowskiego przyznało po raz dwudziesty szósty nagrody za szczególne osiągnięcia w dziedzinie kultury, sztuki sakralnej, działalności charytatywnej, społecznej i ekumenicznej. Wśród nagrodzonych znaleźli się m.in.: ks. dr Józef Budniak i ks. Marek Jerzy Uglorz, duchowny katolicki i ewangelicki, którzy otrzymali nagrodę za rozwinięcie modelowej współpracy ekumenicznej na szczeblu lokalnym, w Brennej na Śląsku Cieszyńskim; red. Grzegorz Polak, m. in. wieloletni współpracownik „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych”, który został nagrodzony za wieloletnią działalność publicystyczną, przyczyniającą się do przewyciężenia uprzedzeń konfesyjnych i kształtowania postaw ekumenicznych; ks. dr Grzegorz Sosna i Antonina Troc-Sosna – za dorobek naukowy w zakresie dokumentowania dziejów i działalności Kościoła prawosławnego; metropolita prawosławny Mińska i Słucka, egzarcha Białorusi Filaret – za działalność ekumeniczno-charytatywną.

– Krakowski Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej i Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zorganizowali 12 grudnia sesję zatytułowaną: „Karta Ekumeniczna – jej znaczenie i perspek-

tywy realizacji na gruncie polskim”. Wprowadzenia w dzieje powstawania i problematykę Karty Ekumenicznej dokonał ks. Aldo Giordano, sekretarz generalny Rady Konferencji Episkopatów Europy. Dokument ten z punktu widzenia przedstawiciela tradycji prawosławnej omówił o. ihumen dr Warsonofiusz Doroszkiewicz, tradycji ewangelickiej ks. pastor Piotr Gąsiorowski z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, tradycji katolickiej – o. dr hab. Andrzej Napiórkowski. Sesję zakończył panel z udziałem referentów i redaktorów czasopism religijnych.

– Utworzenie bazy informacji na temat religii niechrześcijańskich w Polsce oraz własnej strony internetowej planuje Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Episkopatu Polski. Komitet, na którego czele stoi bp Tadeusz Pikus, spotkał się po raz pierwszy w nowej kadencji, 18 grudnia w Warszawie. Na spotkaniu dyskutowano nad głównymi zadaniami Komitetu i koncepcją jego prac. Postanowiono podjąć konkretne inicjatywy, m. in. opracować szeroko rozumianą bazę informacyjną, dotyczącą religii niechrześcijańskich w Polsce, a także utworzyć własną stronę internetową. Rozmawiano także na temat dnia modlitw poświęconego islamowi, który z ustanowienia Konferencji Episkopatu Polski będzie już po raz drugi obchodzony 26 stycznia 2002 r. Uczestnicy spotkania mówili również o nadziejach, jakie wiążą z dniem modlitwy w intencji pokoju 24 stycznia 2002 r., na który papież Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli wszystkich religii do Asyżu. W skład Komitetu wchodzi: ks. dr Witold Adamczewski SJ (sekretarz), ks. mgr Jan Bereza OSB, ks. dr Wojciech Kluj OMI, ks. prof. dr hab. Władysław Kowalak SVD, ks. dr Jarosław Różański OMI, dr hab. Eugeniusz Sakowicz, ks. prof. dr hab. Henryk Seweryniak, ks. dr Eugeniusz Śliwa SVD i dr hab. Wiesław Wysocki.

– Ks. dr Piotr Jaskóła, prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego odebrał 19 grudnia w Warszawie z rąk prezydenta RP nominację profesorską. Nowo mianowany profesor związany jest z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego od ośmiu lat. Wcześniej pracował w Instytucie Ekumenicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a obecnie pełni funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją. Jego zainteresowania naukowe obejmują dialog ekumeniczny katolików z anglikanami i luteranami. 49-letni duchowny jest członkiem Komisji Katolicko-Luterańskiej ds. Dialogu.

Opracował: *Karol Karcki*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

sierpień 2001 – luty 2002

1. ABo, *Kościół a wielość religii*, Tygodnik Powszechny” nr 3 z 20. I. 2002.
2. Aduszkiewicz Adam, *Deklaracja Dominus Iesus – komu to było potrzebne?*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 8-9.
3. Augustyniak Urszula, *Stosunki międzywyznaniowe w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle akt synodów Jednoty Litewskiej w XVII wieku*, „Jednota” 2001, nr 3-4, s. 24-27.
4. Bartoszewski Władysław, *Mamy szukać wspólnoty* (chrześcijanie-Żydzi), „Więź” 2001, nr 8, s. 59-64.
5. Belejkanič Imrich, *Unionismus ako ekleziologický problém* (unionizm jako problem eklezjologiczny), Wydawnictwo Wydziału Teologii Prawosławnej w Preszowie, Preszow 1999. Rec. Czesław Głombik, SiDE 2001, nr 2, s. 183-186.
6. Bielecki Zdzisław, *Islam a cywilizacja tacińska* (sprawozdanie z sympozjum 7-8 grudnia 2001 r. w Warszawie), „Więź” 2002, nr 2, s. 113-114.
7. BIK, *Ekumenizm nad Wisłą – dokonania, zadania, możliwości*, „Zwiastun” nr 2 z 27. I. 2002.
8. Biniek Anna, *Cmentarz godzi zwaśnionych* (cmentarz prawosławny na warszawskiej Woli, miejsce procesji ekumenicznych), „Niedziela” nr 43 z 28. X. 2001.

9. Bölsche Jochen, *Dialog zakłamaný* (chrześcijaństwo-islam), „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
10. Boniecki Adam ks., *Mówili ludzie i przemówił wiatr. Religie świata walczą o pokój* (Asyż 2002), „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
11. Boniecki Adam ks., *Przed Asyżem*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 27. I. 2002.
12. Boniecki Adam ks., *Skuteczność Asyżu?*, „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
13. Bortnowska Halina, *Ekumenizm jest też czymś polskim*, „Jednota” 2001, nr 3-4, s. 18.
14. *Brak jedności podważa wiarygodność Kościoła*. Z abp. Alfonsem Nossolem, przewodniczącym Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu, rozmawia Mirosław Ostrowski OP, „Wiadomości KAI” nr 3 z 20. I. 2002.
15. Bujak Janusz, *Prymat biskupa Rzymu w świetle dokumentów dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE 2001, nr 2, s. 21-31.
16. *Charta Oecumenica. Wytoczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie*, „Jednota” 2001, nr 6, s. 8-11; SiDE 2001, nr 2, s. 48-57.
17. *Co nas łączy z islamem?* Z dr. hab. Eugeniuszem Sakowiczem, konsultantem Rady Episkopatu ds. Dialogu Międzyreligijnego, rozmawia Elżbieta Ruman, „Niedziela Warszawska” nr 50 z 16. XII. 2001.
18. Chazbijewicz Selim, *Zbawienie niemuzułmanów z perspektywy islamskiej*, „Więź” 2001, nr 5, s. 45-51.
19. *Co dalej z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim w Polsce?* (dyskusja panelowa z udziałem: Heleny Datner, ks. Romualda Jakuba Weksler-Waszkineła, Zbigniewa Nosowskiego i Sławomira Żurka), „Więź” 2001, nr 8, s. 96-113.
20. Czajkowski Michał ks., *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom?*, „Więź” 2001, nr 8, s. 78-86.
21. Czajkowski Michał ks., *V Dzień Judaizmu – wyzwaniem dla naszego duszpasterstwa*, „Wiadomości KAI” nr 3 z 20. I. 2002.
22. *Dabru emet* (deklaracja żydowska na temat chrześcijaństwa), „Więź” 2001, nr 8, s. 56-58.

-
23. *Dialog luterkańsko-metodystyczny. Kościół wspólnotą łaski, Bossey, Szwajcaria, czerwiec 1984*, SiDE 2001, nr 2, s. 59-84.
24. *Dialog między Leuenberską Wspólnotą Kościołów a Europejską Federacją Baptystyczną*, SiDE 2001, nr 2, s. 114-126.
25. Dorosz Krzysztof SJ, *Zwiastun nowej wiosny – brat Roger*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 20. I. 2002.
26. *Dzień Judaizmu – dzień nawrócenia*. Z prof. Janem Grosfeldem, członkiem Komitetu Episkopatu do Dialogu z Judaizmem, rozmawia Alina Petrowa-Wasilewicz, „Wiadomości KAI” nr 2 z 13. I. 2002.
27. *Ekumeniczny przekład Listu św. Pawła do Filemona* (oraz komentarz pastora Mieczysława Kwietnia i Jana Turnaua), „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 27. I. 2002.
28. *Encyklopedia katolicka. Tom VIII. Język-Kino*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000. rec. ks. Wojciech Hanc, „Ateneum Kapłańskie” 2002, z. 1, s. 212-217.
29. Enholc-Narzyńska Barbara, *Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2001, nr 3-4, s. 45-49.
30. *Gdzie można dzisiaj spotkać Tatara?* Z Selimem Chazbijewiczem, współprzewodniczącym Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, rozmawia Joanna Woleńska, „Wiadomości KAI” nr 4 z 27. I. 2002.
31. Glaeser Zygfryd ks., *Ekumenizm imperatywem chrześcijańskiego sumienia i drogą Kościoła w nowym tysiącleciu*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, z. 1, s. 33-49.
32. Gołąb Tomasz, *Stolica ekumenizmu* (Warszawa), „Gość Niedzielny” nr 2 z 13. I. 2002 (dodatek „Warszawa-Mazowsze”).
33. Gołębiowski Krzysztof, *Ekumenizm ważny jak nigdy dotąd*, „Wiadomości KAI” nr 3 z 20. I. 2002.
34. Grajewski Andrzej, *Powolne wzrastanie* (ekumenizm w Rosji), „Gość Niedzielny” nr 3 z 20. I. 2002.
35. Greenberg Irving, *Dialog żydowsko-chrześcijański – jak długo jeszcze w cieniu Zagłady?*, „Więź” 2001, nr 8, s. 97-95.

36. Grosfeld Jan, *Czy wolno nawracać Żydów?*, „Tygodnik Powszechny” nr 37 z 16. IX. 2001.

37. Horoszewicz Michał, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2001. rec. ks. Grzegorz Ignatowski, „Więź” 2001, nr 8, s. 186-191.

38. Hryniewicz Wacław OMI, *Nowy znak nadziei. Charta Oecumenica Kościołów Europy*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 18-19.

39. Ignatowski Grzegorz ks., *Dzień Judaizmu po raz czwarty*, „Jednota” 2001, nr 2, s. 18-19.

40. Ignatowski Grzegorz ks., *Nasi starsi bracia. Na marginesie pewnej rozmowy (katolicy-Żydzi)*, „Więź” 2002, nr 1, s. 77-82.

41. *Jak ewangelizować w dialogu?*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 20. I. 2002.

42. *Jak ma wyglądać jedność chrześcijan? Z biskupem Tadeuszem Pikusem, członkiem Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu, rozmawia Milena Kindziuk*, „Niedziela Warszawska” nr 2 z 13. I. 2002.

43. Jan Paweł II, *„Armenia semper fidelis” – 1700 lat chrześcijaństwa* (homilia wygłoszona 27 września 2001 r. podczas Eucharystii łacińskiej w Eczmiadynie), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 33-35.

44. Jan Paweł II, *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (przemówienie wygłoszone 24 września 2002 r. w Astanie podczas spotkania z przedstawicielami świata kultury, sztuki i nauki Kazachstanu), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 24-25.

45. Jan Paweł II, *Nigdy więcej chrześcijanie przeciw chrześcijanom* (homilia wygłoszona podczas nabożeństwa ekumenicznego 26 września 2001 r. w ormiańskiej katedrze św. Grzegorza Oświeciciela w Erewanie), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 31-33.

46. Jan Paweł II, *Oddajcie swoje talenty w służbę dobra wspólnego* (homilia podczas mszy 23 września 2001 r. w Astanie), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 15-16.

47. Jan Paweł II, *Wielbimy Boga za światło Ewangelii* (przemówienie podczas wizyty 25 września 2001 r. w katedrze Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w Eczmiadynie), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 30.

48. Jan Paweł II, *Wszyscy musimy wybrać drogę pokoju. Przesłanie do uczestników XV Światowego Dnia Modlitwy o Pokój*, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 47-48.
49. Jan Paweł II, *Zawierzam was Maryi Królowej Pokoju* (rozważanie przed Modlitwą „Anioł Pański” 23 września 2001 r. w Astanie), „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 17-18.
50. *Jedność wciąż potrzebna*. Z bp. Tadeuszem Pikusem, członkiem Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu rozmawia Milena Kindziuk, „Przewodnik Katolicki” nr 2 z 13. I. 2002.
51. „Jednota” o ekumenii – wybór, „Jednota” 2001, nr 1, s. 17.
52. Jedynek Anna, *Pan Bóg, prawda, papież* (dialog, relatywizm, pluralizm – polemika z Janem Turnauem), „Gazeta Świąteczna” nr 275 z 24-25. XI. 2001.
53. K. K., *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Poczdam k. Berlina, Niemcy, 28 stycznia – 6 lutego 2001*, SiDE 2001, nr 2, s. 95-98.
54. K. K., *Piąte Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów, Belfast, Irlandia Północna, 19-25 czerwca 2001*, SiDE 2001, nr 2, s. 110-113.
55. *Kalendarz Ekumeniczny 2002*, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezjalna w Sandomierzu, Sandomierz 2002. Rec. ks. Andrzej Luter, „Tygodnik Powszechny” nr 2 z 13. I. 2002.
56. Karski Karol, *Czeka nas wyboista droga* (dialog katolicko-luterański), „Gość Niedzielny” nr 43 z 28. X. 2001.
57. Karski Karol, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2000. Rec. Grzegorz Polak, SiDE 2001, nr 2, s. 190-192.
58. Kasper Walter kard., *Ekumenizm* (wystąpienie na Synodzie Biskupów, październik 2001), „L'Osservatore Romano” 2002, nr 1, s. 29.
59. Kasper Walter kard., *Zaangażowanie ekumeniczne i dialog z judaizmem*, „Niedziela” nr 43 z 28. X. 2001.
60. Kaucha Krzysztof ks., *Chrześcijanie wobec wielości religii*, „Więź” 2001, nr 5, s. 59-69.

61. Kindziuk Milena, *Ekumeniczny płomień miłości* (Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom), „Przewodnik Katolicki” nr 50 z 16. XII. 2002.
62. Klugman Aleksander, „*Zabijanie niewinnych to obraza Boga*” (konferencja chrześcijańsko-muzułmańsko-judaistyczna w Egipcie), „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
63. Kolvenbach Peter-Hans SJ, *Dialog międzyreligijny* (wystąpienie na Synodzie Biskupów, październik 2001), „L'Osservatore Romano” 2002, nr 1, s. 23-24.
64. Konik Tadeusz ks., *Odnowa po starem* (deklaracja „Dominus Iesus”), „Jednota” 2001, nr 1, s. 5-7.
65. Kozyra Józef ks., *Księga, która jednoczy* (ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów), „Gość Niedzielny” nr 43 z 28. X. 2001.
66. Krajewski Stanisław, *Judaizm o zbawieniu wyznawców innych religii*, „Więź” 2001, nr 5, s. 42-45.
67. Królikowski Janusz ks., *Kościół i religie niechrześcijańskie. W pierwszą rocznicę ogłoszenia deklaracji „Dominus Iesus”*, „Gość Niedzielny” nr 35 z 2. IX. 2001.
68. Kubiak Jacek, *Czarne chmury nad Paryżem* (islam we Francji), „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
69. Lemański Wojciech ks., „*Dziękuję, że ksiądz tu był*” (katolicy-Żydzi), „Tygodnik Powszechny” nr 3 z 20. I. 2002.
70. Lindenberg Krystyna, *Czas szczególnie błogostawiony. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w Warszawie*, „Jednota” 2001, nr 3-4, s. 40-42.
71. Liniewicz Czesław Wł. OFM, *Życ w pokoju. Drogowskazy na drodze do jedności chrześcijan*, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 20. I. 2002.
72. Luter Andrzej ks., *Nie zaćmiewać Chrystusa* (deklaracja Dominus Iesus), „Jednota” 2001, nr 1, s. 15-16.
73. M. K., *Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów*, „Jednota” 2001, nr 10, s. 5.
74. M. L., *Dożynki na pograniczu – dziękowanie za Boże dary* (ekumeniczne dożynki województwa śląskiego), „Zwiastun” nr 19 z 7. X. 2001.

75. M. L., *Wspólny Boży dom* (świątynia ekumeniczna w Kielcach), „Zwiastun” nr 19 z 19. X. 2001.
76. Mateja Anna, *To, co nas różni. Dzień Judaizmu w Krakowie*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 27. I. 2002.
77. Matjasik Izabela, *Nie ma problemu antysemityzmu, jest problem braku miłości. O antysemickich broszurach*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 13. I. 2002.
78. Morawiecki Jędrzej, *Kazachstan ósmego dnia. 95 podróz Jana Pawła II*, „Tygodnik Powszechny” nr 39 z 30. IX. 2001.
79. Morawiecki Jędrzej, *Rozmowa wewnętrzna. Obchody Dnia Judaizmu w Lublinie*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 27. I. 2002.
80. Moskal Krzysztof, *Jan Hus w Watykanie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2001, nr 3-4, s. 60-70.
81. *Nabożeństwa o jedność chrześcijan* (sonda: bp Bronisław Dembowski, Alicja Nassalska, ks. Jan Hause, Mateusz Środoń), „Gość Niedzielny” nr 2 z 13. I. 2002 (dodatek „Warszawa-Mazowsze”).
82. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2001. Rec. LK, „Zwiastun” nr 20 z 31. X. 2001; Tadeusz J. Zieliński, SiDE 2001, nr 2, s. 187-189.
83. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv., *Solus Christus w interpretacji współczesnej teologii katolickiej*, SiDE 2001, nr 2, s. 9-20.
84. Niedałtowski Krzysztof ks., *Ludzkie drogi do Najwyższego*, „Więź” 2001, nr 5, s. 29-35.
85. Nossol Alfons abp, *List pasterski na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w roku 2002*, „Wiadomości KAI” nr 4 z 27. I. 2002.
86. Novak David, *Do czego dążyć i czego unikać w dialogu żydowsko-chrześcijańskim*, „Więź” 2001, nr 5, s. 36-41.
87. Novak David, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*, „Więź” 2001, nr 8, s. 65-77.
88. *Optymizm mimo wszystko*. Z ks. Michałem Czajkowskim rozmawiają Jarosław Makowski i Marek Zajac, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 27. I. 2002.

89. Petrowa-Wasilewicz Alina, *Dzień Judaizmu – skupienie i modlitwa*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 13. I. 2002.
90. *Pierwszy polski przekład ekumeniczny – wspólny Nowy Testament i Psalm*, „Zwiastun” nr 20 z 31. X. 2001.
91. Płazak Wojciech, *W cieniu i w blasku półksiężyca* (islam w Wielkiej Brytanii), „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
92. Polak Grzegorz, *Pielgrzymki ekumeniczne papieża Jana Pawła II* (Grecja, Syria, Ukraina), SiDE 2001, nr 2, s. 99-106.
93. Polak Grzegorz, *Pielgrzymki ekumenicznej nadziei* (Grecja, Syria, Ukraina), „Pastores” 2002, nr 1, s. 137-146.
94. *Posiedzenie Międzynarodowej Grupy Roboczej Anglikańsko-Luterańskiej*, Skálholt, Islandia, 23-28 czerwca 2001, SiDE 2001, nr 2, s. 107-109.
95. *Potrzeba duchowego wzrostu*. Z nowym biskupem luterańskiej diecezji katowickiej Tadeuszem Szurmanem rozmawia ks. Roman Kempny, „Gość Niedzielny” nr 2 z 13. I. 2002.
96. *Raport tymczasowy Komisji Nadzwyczajnej ds. Współpracy Kościołów Prawosławnych w Światowej Radzie Kościołów*, Kair, Egipt, 25 października 2000, SiDE 2001, nr 2, s. 85-94.
97. *Refleksje zagraniczne na temat Deklaracji „Dominus Iesus”*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 10.
98. Romaniuk Kazimierz bp, „*Godzinę pojednania zbliż, zjednocz dzieci swoje, Panie*”, „Niedziela” nr 3 z 20. I. 2002.
99. Romanowicz Wiesław, *Stosunek do ekumenizmu w środowisku wielowyznaniowym*, SiDE 2001, nr 2, s. 33-46.
100. Rozpiątkowski Paweł ks., *Na ziemi gułagów i męczenników. 95. pielgrzymka apostołska Jana Pawła II* (Kazachstan, Armenia), „Niedziela” nr 40 z 7. X. 2001.
101. Sakowicz Eugeniusz, *Czym jest islam?*, „Przewodnik Katolicki” nr 40 z 7. X. 2001.
102. Sakowicz Eugeniusz, *Jan Paweł II i islam – historia dialogu*, „Wiadomości KAI” nr 4 z 27. I. 2002.

-
103. Sakowicz Eugeniusz, *Karta Ekumeniczna i jej przestanie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2001, nr 3-4, s. 49-59.
104. Sakowicz Eugeniusz, *Wyznania niechrześcijańskie i nowe niechrześcijańskie ruchy religijne w Polsce po 1989 roku*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, z. 1, s. 50-61.
105. Seweryn Andrzej, *Jaki wpływ może mieć Deklaracja Dominus Iesus na dalszy rozwój ekumenizmu?*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 8.
106. Skowron-Nalborczyk Beata, Grodz Stanisław SVD, *Zanim będzie ich więcej. Kontakty chrześcijańsko-muzułmańskie w Polsce*, „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.
107. Skowronek Alfons J. ks., *Dominus Iesus – restauracja rzymskiego centralizmu?*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 12-14.
108. Sławińska Magdalena, *XVIII Kodeńskie Spotkanie Ekumeniczne*, „Jednota” 2001, nr 7, s. 18-19.
109. Sotowska Teresa, *Ekumenizm i dialog międzyreligijny w 2002 r.* (kalendariusz), „Wiadomości KAI”, wydanie specjalne.
110. Sowa Kazimierz ks., *Trzy niezapomniane dni* (Jan Paweł II w Armenii), „Gość Niedzielny” nr 40 z 7. X. 2001.
111. Strzałka Jan, *Twierdza jaskółki. Papież w Armenii*, „Tygodnik Powszechny” nr 40 z 7. X. 2001.
112. Szczerbiński Waldemar ks., *Chrześcijańska duchowość dialogu międzyreligijnego*, „Wiadomości KAI” nr 3 z 20. I. 2002.
113. *Szczery poryw modlitwy* (Asyż 2002), „Gość Niedzielny” nr 5 z 3. II. 2002.
114. Szostkiewicz Adam, *Słowo nad podziałami* (ekumeniczny przekład Nowego Testamentu), „Polityka” nr 42 z 20. X. 2001.
115. Szurman Tadeusz ks., *Tożsamość ewangelicka dzisiaj – konfesjonizm czy ekumenizm?*, „Zwiastun” nr 10 z 27. V. 2001.
116. Szymik Jerzy ks., *Zgorszenie Wcieleniem. Rozważania nad drugim rozdziałem Deklaracji Dominus Iesus*, „Więź” 2001, nr 5, s. 70-80.

117. Świątkiewicz Wojciech, *Bliżej jedności*, „Niedziela Warszawska” nr 6 z 10. II. 2002.
118. Świątkiewicz Wojciech, *Razem na rzecz pokoju* (II Dzień Modlitw Poświęconych Islamowi), „Niedziela Warszawska” nr 6 z 10. II. 2002.
119. *Tolerancja to za mało*. Z abp. Alfonsem Nossolem, przewodniczącym Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu, rozmawia Anna Jarmusiewicz, „Rzeczpospolita” nr 269 z 17-18. XI. 2001.
120. Trzciniński Łukasz, *Zbawienie poza buddyzmem?*, „Więź” 2001, nr 5, s. 52-58.
121. Turnau Jan, *Burząc Wieżę Babel. Ekumeniczny przekład Nowego Testamentu*, „Tygodnik Powszechny” nr 41 z 14. X. 2001.
122. Turnau Jan, *Papież, dialog, prawda absolutna*, „Gazeta Świąteczna” nr 252 z 27-28. X. 2001.
123. Ullrich Lothar ks., *Bliżej pełnej jedności* (dialog katolicko-luterański), „Gość Niedzielny” nr 43 z 28. X. 2001.
124. *W stepie i w górach. Jan Paweł II w Kazachstanie i Armenii*, „Przewodnik Katolicki” nr 40 z 7. X. 2001.
125. Walicki Andrzej, *Moskwa z Rzymem, car z papieżem*, „Gazeta Świąteczna” nr 240 z 13-14. X. 2001.
126. *Wspólna Deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Katolika Karkina II, Święty Eczmiadzyn, 27 września 2001 r.*, „L'Osservatore Romano” 2001, nr 11-12, s. 35-36.
127. *Wszyscy zmierzamy do prawdy*. Z o. Jacquesem Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki, „Tygodnik Powszechny” nr 3 z 20. I. 2002.
128. *Zakorzenie w przeszłości*. Rozmowa z bp. Stanisławem Gądeckim, przewodniczącym Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Międzyreligijnego, „Gość Niedzielny” nr 3 z 20. I. 2002.
129. *Zdrowa konkurencja religii. Zachód i islam: czy jesteśmy skazani na konfrontację?* Z kardynałem Karlem Lehmannem, przewodniczącym niemieckiego Episkopatu rozmawia Marek Zajac, „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 3. II. 2002.

130. Zieliński Tadeusz J., *Polska bibliografia protestancka. Druki zwarte. Materiały za lata 1991-2000*, SiDE 2001, nr 2, s. 159-182.

131. Ziemkowski Marcin, *Kościół (nadal) siostrzane?*, „Jednota” 2001, nr 1, s. 11.

132. Ziemkowski Marcin, *„Wspólnota w posłannictwie”* (dialog anglikańsko-katolicki), „Jednota” 2001, nr 3-4, s. 42-43.

Opracował: *Grzegorz Polak*