

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA  
I DOKUMENTY  
EKUMENICZNE**

**ROK XX: 2004  
Nr 2 (55)**

Warszawa 2004

---

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:  
BPH PBK S.A. o/Warszawa  
19 1060 0076 0000 4010 2019 2524

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 2004 – zł 26.

---

---

## SPIS TREŚCI

<b>ARTYKUŁY</b> .....	9
Tomasz Jaklewicz, <i>Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator”</i> (przeгляд stanowisk teologii katolickiej) .....	9
Grzegorz Ignatowski, <i>Amerykański wkład na rzecz pojednania</i> <i>chrześcijańsko-żydowskiego</i> .....	47
 <b>SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY</b> .....	 61
<i>Z działalności Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie</i> (Karol Karski) .....	61
<i>Adwentyści i luteranie w dialogu: Raport z rozmów dwustronnych</i> <i>między Światową Federacją Luterąską</i> <i>a Kościołem Adwentyistów DS (1994 – 1998)</i> .....	66
<i>Konsultacja na temat teologii stworzenia,</i> <i>Genewa (Szwajcaria), 28 marca – 1 kwietnia 2004</i> (Jadwiga Leśniewska) .....	87
<i>Dokumenty na temat jedności Kościoła (2): Lund (1952)</i> .....	93

---

---

<b>SYLWETKI</b> .....	137
<i>Ojciec Stanisław Musiał 1938 – 2004</i> (Janusz Poniewierski) .....	137
<i>Profesor Stefan Swieżawski 1907 –2004</i> (Grzegorz Polak) .....	141
<i>Ojciec Pierre Michalon 1911-2004</i> (Ryszard Obarski) .....	144
<b>KRONIKA</b> .....	148
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski) .....	148
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	177
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak) .....	177
<i>Podstawowa polska bibliografia do studium dogmatyki protestanckiej</i> (Tadeusz Zieliński) .....	183
<b>RECENZJE</b> .....	201

---

---

## CONTENTS

<b>ARTICLES</b> .....	9
Tomasz Jaklewicz, <i>Martin Luther Formula „simul iustus et peccator”</i> (a Survey of Standpoints of the Catholic Theology) .....	9
Grzegorz Ignatowski, <i>American Contribution into the Reconciliation between Christians and Jews</i> .....	47
 <b>REPORTS AND DOCUMENTS</b> .....	 61
<i>From the Activity of the Community of Protestant Churches in Europe</i> (Karol Karski) .....	61
<i>Lutherans and Adventists in Conversation: Report of the Bilateral Conversations between the Lutheran World Federation and the Seventh-day Adventist Church 1994 – 1998</i> .....	66
<i>A Consultation on Theology of Creation, Geneva (Switzerland), 28 March to 1 April 2004</i> (Jadwiga Leśniewska) .....	87
<i>Documents on Church' Unity (2): Lund (1952)</i> .....	93

---

---

<b>ECUMENICAL PROFILES</b> .....	137
<i>Father Stanisław Musiał 1938 – 2004</i> (Janusz Poniewierski) .....	137
<i>Professor Stefan Swieżawski 1907 - 2004</i> (Grzegorz Polak).....	141
<i>Father Pierre Michalon 1911 – 2004</i> (Ryszard Obarski) .....	144
<b>CHRONICLE</b> .....	148
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski) .....	148
<b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	177
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak).....	177
<i>Basic Polish Bibliography for Study of Protestant Dogmatics</i> (Tadeusz Zieliński) .....	183
<b>BOOK REVIEWS</b> .....	201

---

---

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>ARTIKEL</b> .....	9
Tomasz Jaklewicz, <i>Martin Luthers Formel „simul iustus et peccator“</i> (eine Übersicht der Gesichtspunkte der katholischen Theologie) .....	9
Grzegorz Ignatowski, <i>Amerikanischer Beitrag zur christlich – jüdischen</i> <i>Verständigung</i> .....	47
 <b>BERICHTE UND DOKUMENTE</b> .....	 61
<i>Aus der Tätigkeit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa</i> (Karol Karski) .....	61
<i>Adventisten und Lutheraner im Gespräch: Bericht über die Gespräche</i> <i>zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Kirche</i> <i>der Siebenten-Tags-Adventisten, 1994-1998</i> .....	66
<i>Konsultation zur Theologie der Schöpfung,</i> <i>Genf (Schweiz), 28. März bis 1. April 2004</i> (Jadwiga Leśniewska) .....	87
<i>Dokumente der kirchlichen Einheit (2): Lund (1952)</i> .....	93

---

---

<b>ÖKUMENISCHE GESTALTEN</b> .....	137
<i>Pater Stanisław Musiał 1938 – 2004</i> (Janusz Poniewierski) .....	137
<i>Professor Stefan Swieżawski 1907 – 2004</i> (Grzegorz Polak) .....	141
<i>Pater Pierre Michalon 1911 – 2004</i> (Ryszard Obarski) .....	144
<b>CHRONIK</b> .....	148
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski) .....	148
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	177
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak) .....	177
<i>Grundlegende polnische Bibliographie für das Studium der protestantischen Dogmatik</i> (Tadeusz Zieliński) .....	183
<b>REZENSIONEN</b> .....	201

---

TOMASZ JAKLEWICZ

## FORMUŁA MARCINA LUTRA SIMUL IUSTUS ET PECCATOR (Przegląd stanowisk teologii katolickiej)

Jednym z najtrudniejszych teologicznych problemów, który pojawił się w pracach nad katolicko-luterańską *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*<sup>1</sup>, okazała się formuła Marcina Lutra o człowieku „usprawiedliwionym i jednocześnie wciąż grzesznym” (*simul iustus et peccator*). Kontrowersje pojawiły się jeszcze przed oficjalnym podpisaniem uzgodnienia. W *Odpowiedzi Kościoła katolickiego na WD z 25 czerwca 1998 roku* sprawa „grzeszności usprawiedliwionego” została wymieniona na pierwszym miejscu wśród zagadnień trudnych, a nawet wręcz niemożliwych do przyjęcia przez katolików w formie zapisanej w tekście uzgodnienia<sup>2</sup>. Kard. Karl Lehmann, omawiając jesienią 1998 roku treść WD przed Konferencją Episkopatu Niemiec, stwierdził, że *wyjaśnienie tej formuły, która bez wątplenia może być w bardziej powszechnej formie rozumiana po katolicku, stanowi ponownie kamień probierczy dla wspólnego opisu rzeczywistości usprawiedliwienia człowieka*<sup>3</sup>. Dołączony do tekstu WD w 1999 roku *Aneks*,

---

<sup>1</sup> Dalej skrót: WD.

<sup>2</sup> Tekst *Odpowiedzi* zawiera tzw. *Uściślenia*, w których w punkcie pierwszym znajduje się następujące stwierdzenie: „...formuła *zarazem sprawiedliwy i grzesznik*, jak przedstawia ją w pierwszych zdaniach nr 29 WD – nie jest do przyjęcia przez katolików” (*Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000, s. 56).

<sup>3</sup> „Die Klärung dieser Formel, die zweifellos in einer allgemeineren Form auch katholisch verstanden werden kann, ist gewiss nochmals eine Nagelprobe auf die gemeinsame Beschreibung der Wirklichkeit der Rechtfertigung im Menschen”. K. Lehmann, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 21. September 1998*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, s. 25.

który miał na celu doprecyzowanie wątpliwych kwestii, najwięcej miejsca poświęca formule *simul iustus et peccator*<sup>4</sup>. Mimo tych wyjaśnień problem trudno uznać za zamknięty. Kontrowersyjna teza Lutra, zwłaszcza w kontekście wspólnego rozumienia usprawiedliwienia grzesznika, jest nadal wyzwaniem dla teologii. Pytanie o możliwość takiej interpretacji, która jest do przyjęcia bez zastrzeżeń przez obie strony pozostaje nadal bez jednoznacznej odpowiedzi.

Teza Marcina Lutra o trwałej grzeszności usprawiedliwionego uchodzi w opinii wielu teologów protestanckich za najbardziej antykatolicki punkt nauki o usprawiedliwieniu. Narzuca się pytanie o to, jak współczesna myśl katolicka odnosi się do kontrowersyjnej formuły.

Na długo przed rozpoczęciem oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego teologowie podejmowali w swoich studiach trudne sporne kwestie. Katolickie studia nad Lutrem (*katholische Lutherforschung*), rozwijające się po 1945 roku, zaowocowały wypracowaniem nowego spojrzenia na osobę i dzieło Ojca reformacji. Czy w tych badaniach został podjęty temat *simul iustus et peccator*? Kto i w jaki sposób rozważał problem formuły? Do jakich doszedł wniosków? Te pytania wyznaczają kierunek niniejszych poszukiwań.

Przegląd katolickich teologów, uwzględniających w swoich publikacjach kontrowersyjny temat *simul*, ograniczymy do uznanych autorytetów oraz do tych autorów, którzy wnoszą coś istotnego do sprawy. Nasza prezentacja zostanie usystematyzowana w następujący sposób: po pokazaniu „situacji wyjściowej” (1.), dokonany zostanie przegląd o charakterze ogólnym („z lotu ptaka”), którego celem będzie zasygnalizowanie najbardziej znanych nazwisk oraz ujęć, które odznaczają się oryginalnością (2.). W kolejnych punktach (3., 4., 5.) bardziej szczegółowo omówione zostaną opracowania uznane za najbardziej znaczące<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Deklaracja o usprawiedliwieniu..., s. 72-73.

<sup>5</sup> O.H. Pesch zauważa, że dziś można już zgromadzić, jeśli nie bibliotekę, to na pewno pełny regał publikacji poruszających temat *simul iustus et peccator* (*Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Hamburg 1994, s. 69). Są to jednak na ogół prace o charakterze przyczynków, często powtarzające wcześniejsze ujęcia. W nowszej literaturze teologicznej brak jednak monografii historycznej lub systematycznej poświęconej w całości formule (por. O.H. Pesch, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers Thesen und Kurzkommentare*, w: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, hrsg. v. T. Schneider, G. Wenz, Freiburg im Breisgau 2001, s. 146; D. Sattler, *Simul iustus et peccator? Zur Geschichte, zu den Ergebnissen und offenen Fragen des ökumenischen Gesprächs*, w: *Gerecht...*, s. 11).

## 1. Od potępienia do pierwszej próby afirmacji (R. Grosche)

W katolickim obrazie Lutra od XVI do początku XX wieku dominowały zdecydowanie ciemne barwy. Zasadniczą rolę w utrwaleniu negatywnej oceny zarówno osoby Ojca reformacji, jak i jego teologii, odegrał Jan Kochleusz (1479-1552). Ten niemiecki humanista całą swoją działalność podporządkował jednemu celowi – polemice z Marcinem Lutrem. Jego koronne dzieło *Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri* (1549) ukazuje Reformatora jako grubianina, hereetyka, lubieżnika, itd., którego zgubna „nowa nauka” pełna jest sprzeczności i prowadzi do moralnej dekadencji. Ta opinia Kochleusza zaciążyła na 400 lat nad oceną Lutra przez katolicką teologię<sup>6</sup>.

Nowe zainteresowanie Ojcem reformacji pojawiało po stronie katolickiej na początku XX wieku. Pionierami podjętych badań byli Heinrich Denifle (1844-1905) oraz Hartmann Grisar (1845-1932). Ich ocena osoby i dzieła Lutra jest również negatywna, natomiast istotne jest, że nie opierali się oni na powtarzaniu tez Kochleusza, ale sięgnęli bezpośrednio do tekstów Reformatora. Analizując *Wykład Listu do Rzymian* obaj autorzy poruszają problem jednoczesności grzechu i sprawiedliwości w wierzącym. Denifle uważał formułę *simul* za *nierozwiązywalną antynomię, całkowitą sprzeczność i niemoralność zarazem*<sup>7</sup>. Opracowania Deniflego i Grisara stały się impulsem dla dalszych badań nad Lutrem po stronie protestanckiej. Wywarli oni również wpływ na katolickich historyków i teologów, kierując na nowo ich uwagę ku źródłom reformacji<sup>8</sup>.

Pierwszą publikacją katolickiego teologa, podejmującą wprost temat formuły *simul iustus et peccator*, był artykuł Roberta Groschego (1888-1967)<sup>9</sup>, opublikowany w roku 1935, w założonym przez niego piśmie ekumenicznym „Catholica”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> S.C. Napiórkowski, *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*, w: „Z problemów Reformacji”, nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 37-38. Por. H. Wojtyńska, *Cochlaeus*, w: EK, t. 3, kol. 531-532. Problem wpływu Kochleusza na obraz Lutra w katolicyzmie opracował krytycznie Adolf Herte w trzyltomowym dziele: *Das katholische Lutherbild im Bann der Luthrekomentare des Cochläus*, Münster 1943.

<sup>7</sup> „Unauflösbaren Antinomie”, „ein völliger Widerspruch und eine Unsittlichkeit zugleich” (H. Denifle, *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, Bd. 1, Mainz 1904<sup>2</sup>, s. 473).

<sup>8</sup> Por. Napiórkowski, *Przemiany...*, s. 39; M. Daniluk, *Denifle*, w: EK, t. 3, kol. 1169-1170; B. Natoński, *Grisar*, w: EK, t. 6, kol. 157-158.

<sup>9</sup> Teolog i działacz ekumeniczny, zajmował się teologią kontrowersyjną, pionier dialogu między teologią katolicką i ewangelicką: „Wiemy, że dzielą nas głębokie różnice; one jednak nie uniemożliwiają rozmowy, przeciwnie wzywają do niej”. Był założycielem i wydawcą kwartalnika „Catholica” (1932-39, 1952-). Por. Bautz, *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon*, Bd. 2 (1990), s. 357-358, <http://www.bautz.de/bbkl>.

<sup>10</sup> *Simul iustus et peccator. Bemerkungen zu einer theologischen Formel*, „Catholica” 4(1935), s. 132 - 139. Przedruk w: tenże, *Pilgernde Kirche*, Freiburg in Breisgau 1938, s. 147-158 (cytujemy za „Catholica”).

Autor przywołuje najpierw negatywną opinię Deniflego o formule. Zauważa, że katolicki polemista przyznawał jej pewien sens najwyższy jako wyraz religijnego doświadczenia samego Lutra, jego bezowocnej walki o świętość<sup>11</sup>. Grosche zwraca uwagę, że protestanci widzą w tezie *simul* religijną i teologiczną wypowiedź reformacji, nie tylko ekspresję przeżyć samego Lutra. Ten więc, kto chce zrozumieć teologię reformacyjną, musi podjąć wysiłek poszukiwania sensu formuły<sup>12</sup>.

Niemiecki ekumenista podejmuje taką próbę, opierając się źródłowo na *Wykładzie Listu do Rzymian* Marcina Lutra. Najpierw wskazuje na silną zależność interpretacji Reformatora od św. Augustyna. Sensem Listu św. Pawła jest zniweczenie wszelkiej czysto ludzkiej sprawiedliwości, to znaczy takiej, która opiera się na samym człowieku i jego uczynkach. Zdaniem zarówno Augustyna, jak i Lutra, Apostoł pisze przeciwko „hipokrytom”, którzy siebie samych uważają za sprawiedliwych. Tymczasem usprawiedliwiony nie może zapomnieć, że sam z siebie jest tylko grzesznikiem, a wszelkie dobro jest mu dane przez Boga. Grosche odwołuje się do orzeczenia synodu z Orange (529 r.): *Każdy człowiek ma z siebie tylko kłamstwo i grzech. Jeśli coś posiada z prawdy lub sprawiedliwości, to pochodzi z tego źródła, którego powinniśmy pożądać na naszej pustyni, abyśmy – jakby zroszeni jakimś kroplami z niego pochodzącymi – nie ustali w drodze (Kan. 22)*<sup>13</sup>. Zatem przekonanie Lutra, że sprawiedliwość choć „jest w nas”, lecz „nie jest naszą” (*in nobis est, non nostra*), można uznać za zgodne z orzeczeniami synodu z Orange<sup>14</sup>. Zdaniem Groschego, formuła *simul iustus et peccator* wyraża rzeczywistość usprawiedliwienia *in statu viae*. Sprawiedliwość człowieka jest dialektycznie rozpięta między historycznym „już” a „jeszcze nie”. Na ziemi nie ma postaci doskonałego stanu, ale jest „stawaniem się”<sup>15</sup>. Dopóki rozumiemy formułę w tym duchu, jako wyraz historiozbawczej dialektyki, zgadza się ona – według autora – z nauką katolicką. Luter wprowadza jednak zamieszanie, używając wyrażenia *peccator in re, iustus in spe*. Taka wersja brzmi bardziej ontologicznie. Gubi się wtedy realność przemiany człowieka w usprawiedliwieniu. Tutaj leży, zdaniem autora, zasadnicza sprzeczność między katolicką i protestancką nauką o usprawiedliwieniu<sup>16</sup>.

Grosche podkreśla, że dialektyczny (historiozbawczy) sens formuły wyrażającej chrześcijański *status viatoris* powinien odnaleźć swoje właściwe znaczenie w teologii katolickiej. Tym bardziej dlatego, że w świadomości katolickiej zagu-

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 132.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, VII 33 (dalej skrót: BF). Teksty synodu utkane są w całości z cytatów z pism św. Augustyna (por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 107).

<sup>14</sup> Grosche, art. cyt., s. 134

<sup>15</sup> Tamże, s. 135.

<sup>16</sup> Tamże, s. 136. O formule rozumianej ontologicznie pisze: „Sie hebt die **Wirklichkeit** der Rechtfertigung auf und ist für den katholischen Christen unannehmbar. Hier liegt unser entscheidender Einwand gegen die protestantische Rechtfertigungslehre” (podkr. R. G., tamże).

bił się egzystencjalny wymiar prawdy o grzechu pierworodnym. Traktaty moralne w katolicyzmie rozwijają swoją naukę jakby obok podstawowych dogmatycznych prawd o łasce i grzechu pierworodnym<sup>17</sup>. Argumentami za „katolickością” formuły są, według Groschego, teksty Mszału rzymskiego. Modlitwy mszalne niejednokrotnie mówią o tym, że grzeszność celebransa i wszystkich uczestników Liturgii jest raczej aktualną rzeczywistością niżli jakimś już pokonanym definitywnie etapem na drodze do świętości<sup>18</sup>. Również mistycy w swoich wyznaniach, nieraz bardzo dobitnie, wyrażają przekonanie o własnej grzeszności, o braku jakiegokolwiek zasługi i potrzebie Bożego miłosierdzia. Grosche przytacza przykłady św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Dzieciątka Jezus<sup>19</sup>. Swoją analizę kończy autor następującym wnioskiem: odrzucenie formuły przez katolicyzm sprowadza się do problemu języka. Luter nie posługuje się w zasadzie językiem ontologicznym, ale językiem opisu doświadczenia religijnego. W tym znaczeniu jego teksty są zbliżone do wyznań mistyków. Denifle i inni katolicycy polemiści odczytując sformułowania Reformatora w kluczu ontologicznym, popełniają błąd<sup>20</sup>.

Związły artykuł R. Groschego był pionierską próbą zrozumienia sensu formuły *simul iustus et peccator* przez teologa katolickiego w sposób wolny od ducha polemiki. Należy odnotować jego uznanie dla waloru historiozbowczej dialektyki wyrażonej formułą oraz zwrócenie uwagi na różnice języków, którymi posługują się polemizujące strony.

## 2. W kierunku „katolickiego” *simul iustus et peccator*

Zapoczątkowanie katolickich studiów nad osobą i myślą Marcina Lutra (*katholische Lutherforschung*) miało miejsce po zakończeniu II wojny światowej<sup>21</sup>. Rozwijające się do dziś badania mają ukierunkowanie zarówno historyczne, jak i

<sup>17</sup> Grosche cytuje (s. 136) bardzo ciekawy komentarz P.R. Bernarda do *Summy teologicznej*: „Wie würde der hl. Thomas ohne Zweifel staunen und sich ärgern, wenn er moral-theologische Traktate sähe, in denen weder die christliche Gnade noch die Urschuld eine Rolle spielen. Nicht als ob man diese Wahrheiten leugnete! Das kann man ja nicht, wenn man katholisch ist. Aber man überlässt sie dem Dogma, als wenn sie rein theoretische und für die Praxis wenig bedeutsame Dinge wären. Für Thomas dagegen sind sie die großen Wirklichkeiten des Lebens“ (*Saint Thomas d’Aquin, Somme Theologique. Le Peche*, Tome II, p. 321).

<sup>18</sup> Grosche, art. cyt., s. 137.

<sup>19</sup> „Luterańsko” brzmi przytoczona modlitwa św. Teresy: „Nie chcę gromadzić zasług dla nieba... U zmierzchu tego życia stanę przed Tobą z pustymi rękami, bo nie proszę Cię, Panie, o to, byś liczył moje dobre uczynki. Cała nasza sprawiedliwość nie jest przed Tobą bez skazy. Chcę więc przydziać się w Twoją sprawiedliwość i od Twojej miłości przyjąć na wieki samego Ciebie”. Tamże, s. 138.

<sup>20</sup> Skądinąd zastanawiający jest fakt, że Denifle, który zajmował się w swoich badaniach tekstami mistyków późnośredniowiecznych nie podjął tropu zbieżności stylu teologii Lutra i wyznań ludzi modlitwy.

<sup>21</sup> Por. O.H. Pesch, *Zwanzig Jahre katholischer Lutherforschung*, „Lutherische Rundschau” 16 (1966), s. 392-407..

systematyczne (dogmatyczne). Temat *simul iustus et peccator* pojawił się w opracowaniach katolickich historyków i teologów jeszcze przed ekumenicznym otwarciem związanym z Vaticanum II i podjęciem oficjalnego dialogu teologicznego<sup>22</sup>. Problematyka formuły nie występuje jednak jako osobny temat<sup>23</sup>, lecz jako element czy aspekt szerszej problematyki. Najczęściej pojawia się, rzecz jasna, w kontekście nauki Lutra o usprawiedliwieniu.

Wśród historyków Kościoła podejmujących problem reformacji wybitną rolę w odkryciu Lutra dla katolicyzmu odegrał Joseph Lortz (1887-1975). Jego podstawowe dzieło *Die Reformation in Deutschland*<sup>24</sup> zapoczątkowało nowe, uwolnione od ducha polemiki, podejście do Ojca reformacji. Lortz jest krytyczny w ocenie Lutra (główny zarzut to subiektywizm), ale równocześnie docenia jego wielkość (zwłaszcza religijną osobowość). Jednocześnie wskazuje na ciemne strony ówczesnego Kościoła jako źródło słusznego protestu reformacji<sup>25</sup>. Temat „jednoczesności grzechu i sprawiedliwości” pojawia się w jego komentarzu do *Wykładu Listu do Rzymian* Lutra<sup>26</sup> oraz w artykule omawiającym podstawowe elementy stylu duchowości i intelektu Reformatora<sup>27</sup>. Lortz wskazuje na możliwość katolickiej interpretacji formuły<sup>28</sup>. Podkreśla, że paradoksalność jest jedną z ważnych cech sposobu teologicznego myślenia Reformatora. Przejawia się ona w wielu typowych przeciwstawnych zestawieniach. Należy do nich także formuła *simul iustus et peccator*. Paradoksalność w duchu Lutra jest poszukiwaniem „tak” w „nie” oraz „nie” w „tak”; odsłanianie sprzeczności jest zwierciadłem prawdy<sup>29</sup>. Taki sposób ujmowania najgłębszych twierdzeń teologicznych nie wynika z filozoficznych założeń, ale z lektury Biblii (zwłaszcza św. Pawła)<sup>30</sup>.

---

<sup>22</sup> Por. M. Bogdahn, *Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971, s. 189-205.

<sup>23</sup> Istnieje praca holenderskiego autora H.J. Kouwenhovena (*Simul iustus et peccator in de nieuwe rooms-katholieke theologie*, Amsterdam 1969), która jednak nie jest cytowana w żadnym z opracowań wymienionych w niniejszym artykule. Bogata bibliografia podana przez Pescha [LThK (3. Auflage), Bd. 9, s. 614-615] nie wymienia żadnej monografii katolickiego autora.

<sup>24</sup> 2 Bde, Freiburg in B. 1939/40 (1982<sup>6</sup>).

<sup>25</sup> Por. Pesch, *Zwanzig Jahre...*, s. 392-397. Lortz jest autorem słynnego hasła: „katolicki Luter” – będącego wezwaniem do odkrywania katolickich treści w dziele Ojca reformacji. Por. P. Manns, *Zur Gültigkeit und zur theologisch-ökumenischen Tauglichkeit des Lortzschen Ansatzes vom „katholischen Luter“*, w: *Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkonsultation*, hrsg. v. tenże, H. Meyer, Paderborn/Frankfurt am Main 1983, s. 15-43.

<sup>26</sup> J. Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung. Grundanliegen*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 71 (1962), s. 129-153; 216-247.

<sup>27</sup> Tenże, *Martin Luther. Grundzüge seiner geistigen Struktur*, w: *Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, hrsg. v. E. Iserloh, K. Repgen, Bd.1, Münster 1965, s. 214-246.

<sup>28</sup> Lortz, *Luthers Römerbriefvorlesung...*, s. 149.

<sup>29</sup> Tenże, *Martin Luther...*, s. 226-227.

<sup>30</sup> Tamże, s. 225-226.

Jednym z najbardziej znanych historyków Kościoła, który wyszedł ze szkoły Lortza, jest Erwin Iserloh<sup>31</sup>. Swoimi badaniami poświęconymi reformacji przyczynił się on do wyjaśnienia wielowiekowych nieporozumień i uprzedzeń. Jego artykuł na temat rozróżnienia *gratia et donum*<sup>32</sup> rzuca wiele światła na formułę *simul*, pomagając osadzić ją w szerszym kontekście nauczania Lutra. Podobną rolę spełniają publikacje, wywodzące się również ze „szkoły” Lortza, Petera Mannsa. Kładzie on akcent na konieczność gruntownych badań „historycznego” Lutra. Dwie jego publikacje zawierają odniesienia do tematu *simul*<sup>33</sup>. Spośród innych opracowań o profilu historyczno-dogmatycznym poruszających tę problematykę wymienić należy prace Harry’ego McSorley’a<sup>34</sup> oraz Heinricha Badury<sup>35</sup>.

W kręgu ekumenicznie otwartych historyków niemieckich zdobywał wykształcenie Jared Wicks, amerykański jezuita, późniejszy profesor Gregorianum. Jego dysertacja doktorska poświęcona wczesnemu okresowi twórczości Lutra<sup>36</sup> ukazuje Reformatora od strony teologii duchowości. W tej perspektywie można również prześledzić przewijający się w rozprawie wątek *simul iustus et peccator*. Autor kładzie nacisk nie tyle na dogmatyczne, co raczej na duchowe znaczenie formuły. Luter, pozostając pod wpływem tekstów mistycznych (Tauler, św. Bernard, *Theologia Deutsch*), kreśli wizję dynamicznego zmagania łaski z grzechem dokonującego się w wierzącym, który musi pokornie wyznawać swoją grzeszność i całą nadzieję oprzeć na łasce<sup>37</sup>. Teza *simul* jest słowną ekspresją wewnętrznego napięcia towarzyszącego człowiekowi na drodze rozwoju życia wiary. Duchowy aspekt formuły Lutra rozwija Wicks w swoich dalszych publikacjach<sup>38</sup>. Znakomitą syntezą interpretacji amerykańskiego jezuita jest obszerny artykuł pod wymownym tytułem *Living*

<sup>31</sup> Iserloh zasłynął m.in. podważeniem autentyczności faktu przybicia przez Lutra 95 tez na drzwiach kościoła w Wittenberdze w 1517 roku.

<sup>32</sup> E. Iserloh, *Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift „Wider den Löwener Theologen Latomus“ (1521)*, „Catholica“ 24(1970), s. 67-83.

<sup>33</sup> *Fides absoluta - fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großem Galater-Kommentar* (1965), w: tenże, *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988*, Stuttgart 1988, s. 1-48 (szczególnie s. 24-48); tenże, *Zum Gespräch zwischen Martin Luther und der katholischen Theologie. Begegnung zwischen patristisch - monastischer und reformatorischer Theologie an der Scholastik vorbei*, w: tamże, s. 441-532.

<sup>34</sup> *Luthers Lehre vom unfreiem Willen nach seiner Hauptschrift „De Servo Arbitrio“ im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967. Praca nie porusza wprawdzie tematu *simul*, ale znakomicie naświetla historyczny i dogmatyczny kontekst tej problematyki.

<sup>35</sup> *Dasein vor Gott. Rechtfertigung in der Kirche beim junger Luther*. Salzburg/München 1983 (o *simul* s. 40-47). Praca nie wnosi wiele nowego do problemu, jedynie zbiera poprzednie ustalenia.

<sup>36</sup> *Man Yearning for Grace. Luther's Early Spiritual Teaching*, Wiesbaden 1969.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 111n.

<sup>38</sup> Por. *Justification and Faith in Luther's Theology*, „Theological Studies” 44 (1983), s. 3-29; tenże, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wilmington/Delaware 1983, s. 66-72, 144-148. „If sin is a deep-seated, lasting infection of the affectivity, one has the basis for a continual consciousness of sin, for remaining in the humble posture of self-accusation, and for a continual struggle for healing, even after sacramental forgiveness. Luther related that this insight solved personal difficulties for himself. [...] One can in truth ‘be a sinner’ before God, continually humbling oneself, ever-fearful and self-critical, ever begging God to eradicate sin totally. The person is at the same

and *Praying as Simul Iustus et Peccator*<sup>39</sup> oraz hasło poświęcone formule opublikowane we francuskim *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>40</sup>. W obu opracowaniach autor omawia obszernie sens tezy Lutera, opierając się na tekstach źródłowych oraz współczesnych osiągnięciach *Lutherforschung*. Możliwości twórczego spotkania formuły z teologią katolicką Wicks upatruje przede wszystkim w jej egzystencjalnej wartości dla życia duchowego czy, szerzej, dla religijności chrześcijańskiej. Doświadczenia wewnętrzne, takie jak walka duchowa, stale od nowa podejmowana *metanoia*, silne poczucie grzechu, moc ufnej nadziei – mają wymiar ponadkonfesyjny. Luterski opis chrześcijańskiej egzystencji może być ubogaceniem katolickiej duchowości<sup>41</sup>.

Teologowie podejmujący temat *simul iustus et peccator* w perspektywie dogmatyczno-ekumenicznej stawiają często pytanie o „katolickość” formuły. Wielokrotnie akcentowane jest to, że katolicka liturgia jest miejscem, w którym w człowiek będący w „stanie łaski” wyznaje jednocześnie swoją grzeszność. Dla Hansa Künga jest to *wymowny przykład katolickiego „simul iustus et peccator”*<sup>42</sup>. Podobne spostrzeżenie czynią Heinrich Fries<sup>43</sup> oraz Heinz Schütte<sup>44</sup>.

---

time a sinner and righteous, sinful because still infected and unable to serve God with enthusiasm and delight, but nonetheless righteous because one affirms the truth about oneself. God's judgment does envelop the whole process, regarding at once our self-accusation, the gift of initial righteousness presently hidden beneath contrary appearances, and the future, eschatological completion of his healing work” (tamże, s. 67-68). „In Luther's view, the Christian who has laid hold of God's grace in Christ remains in passage, ever struggling toward his final purification, which occurs in death. The battle against the enemy within goes on each day” (tamże, s. 147).

<sup>39</sup> *Living and Praying as „Simul Iustus et Peccator“: A Chapter in Luther's Spiritual Teaching*, „Gregorianum” 70 (1989), s. 521-548 (opublikowane również w: J. Wicks, *Luther's Reform. Studies on Conversion and the Church*. Mainz 1992, s. 59-86).

<sup>40</sup> Tenże, *Simul iustus et peccator*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, t. XIV, Paris 1990, s. 921-931.

<sup>41</sup> „For a broadly based historical appreciation of Luther's teaching, account must be taken of the Reformer's forceful witness to the overarching role of God's action by grace and gift in any movement toward human wholeness and growth. Luther reminds all that Christianity is a religion of redemption, as he confronts proponents of achievement-based human perfectibility with the Pauline and evangelical doctrines of repentance, forgiveness, and ongoing healing. Luther's theological systematization of *gratia/donum* with *fides/sanatio* is one component in his timely compression of theology around soteriology and his momentous reuniting – after long separation – of theology with the concerns of lived religiosity (Wicks, *Living...*, s. 547). „Si l'on examine attentivement les textes même de Luther sur la grâce et le don de Dieu, sur le *peccatum regnatum* dans le justifié et sur le rôle de l'Esprit dans notre *vita curationis a peccato*, il n'est pas douteux que cette doctrine particuliere puisse contribuer de maniere signifiante a l'enseignement chrétien sur la vie spirituelle” (tenże, *Simul...*, s. 927). Egzemplifikacją tezy Wicksa jest medytacja innego jezuitę, Friedricha Wulfa: „...denn ich bin ein sündiger Mensch” (*Lk* 5,8), „Geist und Leben” 36 (1936), s. 1-4.

<sup>42</sup> H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, s. 232.

<sup>43</sup> „Ich meine zu sehen, dass in dem Horizont der katholischen Theologie heute ein existentiell Verstandenes, in Gebet und Bekenntnis gesprochenes ‚Gerecht und Sünder zugleich’ möglich ist. Auch der katholische Christ kann und muss betend beides zugleich bekennen, was in der Liturgie ständig zur Sprache gebracht wird: ‚Ich bin der größte Sünder’ und ‚Ich danke Dir, dass Du mich erlöst hast’. Die Messfeier, die Feier der Erlösten, ist durchwirkt vom Bekenntnis der ‚übergroßen Schuld’ und der Sündhaftigkeit des Menschen und von der Bitte um Vergebung” (*Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart*, w: *Wandlungen des Lutherbildes*, hrsg. v. K. Forster, Würzburg 1966, s. 178).

<sup>44</sup> „Die Liturgie, das offizielle, jahrhundertalte Gebet der katholischen Kirche, ist ein sprechender Beweis für das *simul iustus et peccator*” (*Um die Wiedervereinigung im Glauben*, Essen 1959<sup>2</sup>, s. 75).

Ten ostatni podejmuje się dogmatycznej analizy problemu *simul* w oparciu o współczesne opracowania protestanckie<sup>45</sup>. Uważa on, iż jeśli formułę rozumie się w sensie czasowo-historiozbawczym, to jest ona do zaakceptowania przez naukę katolicką. Jeśli jednak będzie interpretowana jako statyczna, bezczasowa, dialektyczna formuła ontologiczna (*Seinsformel*), wtedy musi zostać odrzucona<sup>46</sup>. Również inni teologowie katoliccy rozpatrujący problem formuły wyznaczają w podobny sposób linię demarkacyjną oddzielającą interpretację do przyjęcia przez katolików od interpretacji nieortodoksyjnej<sup>47</sup>.

H. Schütte, odwołując się do wewnątrzprotestanckiej dyskusji stawia pytanie o to, czy historiozbawcze rozumienie formuły jest zgodne z poglądami samego Lutra<sup>48</sup>. Odpowiedzi na to pytanie próbują udzielić także inni teologowie katoliccy. Opinie w tej kwestii są zróżnicowane. H. Schütte, K. Rahner i A. Brandenburg uznają, że intencje Lutra zmierzały w kierunku ontologizacji formuły (niemożliwej do przyjęcia przez katolików). K. Adam oraz H. Fries zostawiają to pytanie początkowo otwarte, później jednak przyłączają się do opinii R. Grosche, M. Schmausa i R. Köstersa utrzymujących, że interpretacja historiozbawcza jest zgodna z zamierzeniami twórcy tezy *simul*<sup>49</sup>.

Problem formuły w powiązaniu z chrystologią naświetla Theobald Beer<sup>50</sup>. Podkreślanie chrystologicznego tła tezy *simul* nawiązuje do opracowań protestanta W. Maurera<sup>51</sup>. Luter stosuje zasadę *communicatio idiomatum* do opisu sytuacji usprawiedliwionego, czyli ułaskawionego grzesznika<sup>52</sup>. *Simul iustus et peccator* jest antropologicznym odpowiednikiem chrystologicznej formuły *simul vivus et mortuus*<sup>53</sup> – twierdzi Beer<sup>54</sup>.

<sup>45</sup> H. Schütte, *Protestantismus. Sein Selbstverständnis und seine Ursprung gemäß der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart und eine kurze katholische Besinnung*, Essen/Werden 1966, s. 341-347, 409-430.

<sup>46</sup> Tamże, s. 426-430.

<sup>47</sup> M. Bogdahn zestawia podobne określenia zastosowane przez katolickich autorów dla wyznaczenia „granicy ortodoksji”: „Grosche beschreibt diese Entgegensetzung mit *dialektisch* (heilsgeschichtlich) und *ontologisch*. Heinrich Fries mit *existentiell* und *ontologisch*, Karl Rahner mit *persönlich, als Aussage der Erfahrung des einzelnen Menschen* und *abstrakt, ontologisch, objektiv*, Karl Adam mit *psychologisch* und *theologisch*, Albert Brandenburg mit *ethisch-asketisch* und *dogmatisch*, Michael Schmaus mit *konkret-geschichtlich oder -existentiell* und *metaphysisch bzw. ontisch*, [...] und Reinhard Kösters mit *dynamisch-geschichtlich* und *dialektisch-zeitlos* (tenże, *Rechtfertigungslehre...*, s. 193, podkr. T.J.)

<sup>48</sup> Schütte, *Protestantismus...*, s. 426-430.

<sup>49</sup> Bogdahn, *Rechtfertigungslehre...*, s. 193-194.

<sup>50</sup> *Der fröhliche Wechsel und Streit, Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Leipzig 1974 (Einsiedeln 1980<sup>2</sup> – cytowane). Książka okazała się wysoce dyskusyjna. Pozytywnie wypowiedzieli się o niej Balthasar i Ratzinger. Spotkała się z silną krytyką zarówno po stronie protestanckiej, jak i katolickiej (Manns, Wicks, Iserloh). Por. G. Maron, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*, Göttingen 1982, s. 31-34.

<sup>51</sup> Por. W.D. Hauschild, *Die Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ als Element der reformatorischen Rechtfertigungslehre – eine Entdeckung des 20. Jahrhunderts*, w: *Gerecht...*, s. 339-341.

<sup>52</sup> Beer, dz. cyt., s. 259-322.

<sup>53</sup> Beer przytacza (dz. cyt., s. 322) tekst Lutra: „Et ideo simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens, ut omnia in se absorberet mala et omnia ex se conferret bona” (WA 3, 426, 34-36).

<sup>54</sup> Beer, dz. cyt., s. 326-363. „Die Aussage ‘Christus ist tot und lebendig zugleich’ dient der Erörterung verschiedener anthropologischer und christologischer Probleme. [...] Die Erklärung des ‘Sünder und gerecht zugleich’ durch die Parallele in Christus, der tot und lebendig zugleich ist, gehört zum festen Lehrbestand” (tamże, s. 335).

Sporo publikacji poświęconych Lutrowi ukazało się w Niemczech około roku 1983 w związku z 500. rocznicą urodzin Ojca reformacji. Katolicki dogmatyk Wolfgang Beinert w okolicznościowej publikacji wskazuje na *simul* jako na podstawową, obok zasad *sola*, formułę teologiczną Marcina Lutra (*Grundformel*)<sup>55</sup>. Wedle Beinerta, teza *grzesznik i sprawiedliwy zarazem* dobrze ilustruje charakterystyczne cechy całej teologii Reformatora: jej wymiar egzystencjalny, duchowy, relacyjny, skoncentrowanie wszystkich wątków na łaskawym działaniu Boga w Jezusie Chrystusie, paradoksalność<sup>56</sup>.

W tym samym roku ukazała się książka *Ketzer und Christ*<sup>57</sup>, której autorzy starali się popatrzeć na Lutra w świetle tekstów Soboru Watykańskiego II. Austriacki teolog Johann Werner Mödlhammer wskazuje w swoim artykule, iż niektóre fragmenty soborowych dokumentów są echem tezy o *sprawiedliwym grzeszniku*<sup>58</sup>.

W Roku Lutra (1983) odbyła się w Niemczech międzynarodowa konsultacja teologów różnych wyznań poświęcona ekumenicznemu „otwarcu” nauczania Reformatora<sup>59</sup>. Wśród dyskutowanych problemów pojawił się między innymi temat „Lutra *simul iustus et peccator* jako dojście do *novus homo* i *nova creatura*”<sup>60</sup>. Ekumeniczna debata pokazała, że formuła *simul* pozostaje jednym z głównych punktów dialogu między luteranami i katolikami oraz między luteranami a tzw. wolnymi Kościołami. Mimo iż nadal dyskusyjne pozostaje zagadnienie: Sobór Trydencki a formuła oraz szereg innych szczegółowych kwestii, uważa się, że problem *simul* nie jest już czynnikiem dzielącym oba Kościoły (luterski i katolicki). Postulowano włączenie do dyskusji anglikanów i prawosławnych<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> W. Beinert, *Der theologische Grundsatz Luthers*, w: *Martin Luther. Eine Spiritualität und ihre Folgen*, hrsg. v. H. Bungert, (Schriftenreihe der Universität Regensburg, Bd. 9) Regensburg 1983, s. 9-28.

<sup>56</sup> Tamże, s. 16.

<sup>57</sup> K.E. Schiller, J.W. Mödlhammer, *Ketzer und Christ. Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils*, Linz 1983.

<sup>58</sup> Tamże, s. 117-121.

<sup>59</sup> Materiały opublikowano w: *Ökumenische Erschließung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkonsultation*, hrsg. v. P. Manns, H. Meyer, Paderborn/Frankfurt am Main 1983.

<sup>60</sup> Tamże, s. 193-273. Dwa wiodące referaty wygłosili luteranie: C. Linndberg i M. Seils. W dyskusji wzięli udział C.A. Peter, J.S. Oyer oraz katolicy J.F. McCue, bp H. Martensen.

<sup>61</sup> „Dennoch seien einige Schlussfolgerungen versucht. *Erstens*: Luthers Auffassung vom *simul iustus et peccator* bleibt ein zentraler Bereich im Bemühen, Luthers ökumenische Bedeutung für die freikirchliche Tradition wie auch die römisch-katholische Tradition zu erschließen. *Zweitens*: Biblische und historische Wissenschaft, wie sie über konfessionelle Grenzen hinweg betrieben werden, haben zwar nicht alle Probleme und Fragen gelöst, haben aber Lutheraner und Katholiken doch an einen Punkt geführt, an dem sie sagen können, dass der Gedanke des *simul iustus et peccator* sie nicht länger zu trennen braucht. *Drittens*: Gedanke und ökumenische Implikationen des *simul iustus et peccator* bedürfen dringend der Erörterung zwischen Freikirchen und Lutheranern, zumal die bisherigen Gespräche lediglich gezeigt haben, wie enorm die Aufgaben sind, die es zu bewältigen gilt. *Viertens*: Obwohl eine historische Logik darin liegt, dass Freikirchen, Lutheraner und Katholiken das *simul iustus et peccator* untereinander theologisch erörtern, können solche Erörterungen zum gegenwärtigen Zeitpunkt ökumenischer Geschichte nicht durchgeführt werden ohne die aktive Teilnahme anglikanischer und orthodoxer Christen” (tamże, s. 273).

Interesującym przykładem inspirującej roli formuły *simul* we współczesnej teologii jest artykuł niemieckiego pastoralisty Ottmara Fuchsa<sup>62</sup>, który widzi w niej uniwersalną dynamikę wykraczającą poza ramy Kościoła czy chrześcijańskiej wiary. Autor opiera swoją refleksję na radykalnej wizji nauki o usprawiedliwieniu. Boża bezwarunkowa łaska obejmuje ludzi wszystkich religii i kultur. Jej działanie w świecie polega na pokonywaniu przepaści między ludzką niemocą, zatraceniem życia a jego spełnieniem.

Warto w tym miejscu postawić pytanie o to, czy ekumeniczne otwarcie teologów katolickich na formułę *simul* daje się w jakiś sposób zauważyć w podręcznikach dogmatyki katolickiej. W roku 1968 ukazała się interesująca praca Augusta Haslera, w której zostały przeanalizowane klasyczne przedsoborowe podręczniki dogmatyki pod kątem sposobu prezentowania w nich nauki Lutra o usprawiedliwieniu<sup>63</sup>. Z badań Haslera wynika, że w kwestii tezy *simul* jedynie M. Schmaus nie widzi w niej opozycji wobec nauki katolickiej, jeśli jest interpretowana „konkretnie-historycznie”. Zdaniem Schmausa, Trydent potępił jedynie metafizyczny sens formuły<sup>64</sup>. Pozostali autorzy szkolnej dogmatyki traktują zasadę *simul* jako koronny dowód na czysto zewnętrzne, „sądowe” (pomijające uświęcenie) rozumienie usprawiedliwienia przez Lutra<sup>65</sup>. Czy w podręcznikach teologii katolickiej opracowanych po Soborze Watykańskim II można zauważyć jakąś zmianę w tej materii? Kompetentna i wyczerpująca odpowiedź na to pytanie wymagałaby szczegółowych badań. Jednak nawet pobieżny przegląd wybranych posoborowych opracowań dogmatyki pokazuje, że katolicy teologowie starają się uwzględnić w swoim wykładzie problematyki usprawiedliwienia osiągnięcia badań nad Lutrem i ekumenicznych ustaleń. W wielu podręcznikach dogmatyki, a nawet w katechizmach pojawia się *explicite* formuła *simul iustus et peccator*, opatrzona komentarzem o interpretacji możliwej do przyjęcia przez katolików<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> *In der Sünde auf dem Weg der Gnade*, „Jahrbuch für Biblische Theologie” 9 (1994), s. 235-259.

<sup>63</sup> *Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern*, München 1968.

<sup>64</sup> Tamże, s. 69. Uwaga dotyczy podręcznika: M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3, Teil 2: *Die göttliche Gnade*, München 1965<sup>6</sup>.

<sup>65</sup> Hasler, dz. cyt., s. 69-71.

<sup>66</sup> Por. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 6: L. Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade*, Aachen 1998<sup>1</sup>, s. 160-163, 261-265, 472-491; L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Madrid 1983, s. 356-362; J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Bd. 5: J. Auer, *Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche*, Regensburg 1980, s. 96-97; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 6, Teil 1, St. Ottilien 1982<sup>2</sup>, s. 187, 206-207; O.H. Pesch, *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen*, w: MySal, Bd. IV/2, s. 886-891; tenże, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg in B. 1983, s. 269-273; H. Vorgrimler, *Der Kampf des Christen mit Sünde*, w: MySal, Bd. V, s. 349-461; *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, s. 240, 246-247. G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 239.

Należy również odnotować obecność tezy Lutra jako hasła w katolickich leksykonach teologicznych<sup>67</sup>.

W związku ze *Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu* pojawiło się w literaturze teologicznej szereg publikacji poruszających sporne kwestie. Wśród nich najbardziej „gorącą” okazała się teza o trwałej grzeszności usprawiedliwionych. Ze strony katolickiej, oprócz licznych przyczynków o charakterze publicystyczno-teologicznym<sup>68</sup>, ukazały się dwa dłuższe artykuły analizujące problem *simul*. W nowszej ekumenicznej bibliografii nie pojawiła się żadna monografia podejmująca ten temat<sup>69</sup>.

Tekst Guido Bausenharta<sup>70</sup> nawiązuje do oficjalnej katolickiej *Odpowiedzi na WD*, w której kwestię *simul* podniesiono jako główne zastrzeżenie. Autor opierając się na dotychczasowych opracowaniach poszukuje rozwiązania spornych kwestii.

Autorem drugiego artykułu o podobnym charakterze jest Ralf Miggelbrink<sup>71</sup>. Również on nawiązuje do sporu wokół kwestii *simul*. Austriacki teolog stawia sobie za cel takie przeformułowanie tezy Lutra, aby uczynić zadość podnoszonym po obu stronach wątpliwościom. W pierwszej części, o charakterze historyczno-dogmatycznym, przeprowadzona zostaje analiza orzeczeń Trydentu oraz nauczania Lutra, następnie autor przedstawia formułę w świetle dzisiejszej hermeneutyki teologicznej. Na tej podstawie Miggelbrink przedstawia własną propozycję rozumienia tezy *simul*, która – jego zdaniem – jest do zaakceptowania przez obie strony.

W pracach polskich teologów formuła *simul* jest jedynie wzmiankowana w opracowaniach o tematyce ekumenicznej<sup>72</sup> oraz w ostatnim czasie w kontekście omówień i komentarzy do WD<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> H. Wulf, w: LThK (2. Auflage), Bd. 9, s. 778-779; O.H. Pesch, w: LThK (3. Auflage), Bd. 9, s. 612-615; K. Rahner, H. Vorgrimler, w: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg in B. 1976, s. 384-385. J. Wicks, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, fondé par M. Viller, t. 14, Paris 1990, s. 921-931; *The New Dictionary of Theology*, ed. by J.A. Komonchak, M. Collins, D.A. Lane, Dublin 1988, s. 954.

<sup>68</sup> Por. W. Meuser „*Ökumene am Scheidewege*”, w: „*Pastorblatt für Diözesen Aachen*, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück” 50 (1998), s. 111-117; H. Schütte, „*Gerechter und Sünder zugleich*”, „*Pastoralblatt für...*” 50 (1998), s. 304-307; K. Rohmann, *Simul iustus et peccator? Ja! Ein katholisches Plädoyer für eine Akzeptanz alternativer Denkformen* „*Pastoralblatt für...*” 50 (1998), s. 342-347.; L. Scheffczyk, *Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre. Die „Gemeinsame Erklärung“ und die vatikanische „Präzisierung“*, „*Forum Katholische Theologie*“ 14 (1998), s. 213-220.

<sup>69</sup> Por. Sattler, art. cyt., s. 11.

<sup>70</sup> *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*, „*Catholica*” 53 (1999), s. 122-141.

<sup>71</sup> „*Simul iustus et peccator*”. *Ein theologischer Grundsatz der lutherischen Reformation für die Gegenwart beleuchtet*, w: *Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen. Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. FS L. Lies*, hrsg. v. S. Hell, Innsbruck 2000, s. 115-156.

<sup>72</sup> A. Nossol, *Ekumeniczny wymiar teologii Marcina Lutra*, w: tenże, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 242-244; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin

### 3. Wiodące opinie

Ze względu na autorytet Balthasara, Künga<sup>74</sup> i Rahnera w teologii katolickiej ich spostrzeżenia poświęcone formule *simul* zostaną przedstawione w sposób bardziej szczegółowy, w kolejności chronologicznej. Dwie wypowiedzi zostały opublikowane jeszcze przed Vaticanum II, ostatnia podczas trwania soboru.

#### 3.1. Hans Urs von Balthasar

Krótką, ale istotną refleksja na temat *simul iustus et peccator* pojawia się w książce Hansa Ursa von Balthasara poświęconej teologii Karola Bartha z roku 1951<sup>75</sup>.

Formuła – zdaniem Balthasara – jest wieloznaczna. Może być odczytana albo jako antykatolicka, albo jako zgodna z teologią katolicką. Luter chciał wyrazić w niej, po pierwsze, *status viatoris* chrześcijańskiej egzystencji, po drugie, przekonanie, że sprawiedliwość jest od początku do końca Boskim darem i w tym sensie nie jest nasza własna. Formuła *simul* będzie nie do przyjęcia przez dogmatykę katolicką wtedy, kiedy pierwszy wymiar zinterpretuje się w duchu skrajnego eschatologizmu (usprawiedliwienie – tylko jako nadzieja) lub jeśli drugi aspekt będzie rozumiany w duchu jurydycznego nominalizmu (całkowity brak rzeczywistości usprawiedliwienia we wnętrzu człowieka). Zdaniem Balthasara, Barth odrzuca obie skrajne interpretacje i pojmuje *simul* jako pewną historiozobawczą rzeczywistość. Nasza przeszłość (czytaj: grzech) i przyszłość (czytaj: sprawiedliwość) są „jednoczesne”. Takie jest, zdaniem Bartha, chrześcijańskie pojęcie czasu. Jest ono określeniem statusu chrześcijańskiej egzystencji, która w Chrystusie Jezusie jest przejściem od jednego stanu ku drugiemu, tzn. od grzechu do świętości<sup>76</sup>. Pod adresem takiej interpretacji Balthasar podnosi zarzut relatywizacji

1982, s. 215; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 133-137.

<sup>73</sup> A. Skowronek, *Kontrowersyjny konsens w nauce o usprawiedliwieniu*, SiDE 15 (1999) nr 2, s. 43-51; tenże, *Prześlanki jedności. Wobec Wspólnej Deklaracji luteran i katolików*, „Ethos” 13 (2000), nr 1-2, s. 192-201; *Zbawienie w Roku Jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim. Dokumenty i opracowania*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000; A.A. Napiórkowski, „*Simul iustus et peccator*” we „*Wspólnej deklaracji o usprawiedliwieniu*”, w: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 325-338; S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001.

<sup>74</sup> Interesuje nas tutaj praca Künga z roku 1957, a więc przed jego konfliktem z Rzymem.

<sup>75</sup> H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, s. 378-386.

<sup>76</sup> Tamże, s. 379. „Luthers simul iustus et peccator kann und darf im Sinne Luthers selbst nicht dahin verstanden werden, dass die Ganzheit, in der wir Gerechte und Sünder sind, eine gleichmäßige, gleich erste Bestimmung unserer Existenz bedeutet, dass sie uns berechtigt und auffordere, uns selbst im gleichen Sinn als Gerechte und als Sünder zu verstehen, dass wir also zum Sündigen ebenso legitimiert seien wie zur Betätigung

cji zarówno rzeczywistości grzechu, jak i usprawiedliwienia. Można bowiem odnieść wrażenie, że w tej teologii „dziania się” i historii faktycznie nic się nie dzieje, skoro w wieczności już wszystko na zawsze się dokonało<sup>77</sup>. Szwajcarski teolog podejmuje próbę określenia właściwego katolickiego sensu formuły. Poszczególne elementy jego interpretacji przedstawiają się następująco:

- a) Eschatologiczna perspektywa formuły (*iustus in spe*) nie wyklucza ontologicznej (*iustus in re*). Trzeba zestawić dwa typy wypowiedzi biblijnych: te, które wyrażają dynamiczny, eschatologiczny charakter sprawiedliwości jako rzeczywistości nadchodzącej oraz te podkreślające realizm przemiany, która już „obecnie” się dokonała. Należy wytrzymać napięcie między nimi, nie przesuwając akcentu na korzyść którejś z nich<sup>78</sup>.
- b) Sprawiedliwość Chrystusa jest przyznana człowiekowi jako dar, jako czysta łaska, bez zasługi człowieka. Ale katolicy łączą tak pojętą „forensytywną” łaskę z realnym uświęceniem jako udziałem w zasłudze Chrystusa. Ten udział człowieka nie jest tylko pasywnym otrzymaniem. Dar Chrystusa otrzymujemy tak głęboko wewnętrznie dla siebie, że możemy dzięki niemu przynosić owoce łaski, które są jednocześnie nasze własne<sup>79</sup>.
- c) Na bazie tej tajemnicy rysuje się jeszcze głębszy paradoks. Im głębiej wierzący żyje swoją wiarą, tym bardziej wewnętrznie jest świadomy stałego działania łaski polegającej na tym, że Jezus nieustannie wstawia się za nami u Ojca. Jest naszym Parakletem, tłumaczy nas przed Ojcem. Napięcie między grzesznikiem a łaską Chrystusa rozciąga się także na bardziej podstawową relację między Bogiem a stworzeniem; między tym, co relatywne i tym, co absolutne. Czyny stworzenia (relatywne) wkraczając w przestrzeń Absolutu, potrzebują swoistego „przetłumaczenia”. Już Adam potrzebował łaski, aby być partnerem Boga. Grzech powiększył jeszcze odległość między stworzeniem a Bogiem i tym bardziej konieczną uczynił łaskę. Święci potwierdzają, że im większy mają udział w łasce Chrystusa, tym bardziej czują się jej niegodni. Złamana zostaje ich pycha<sup>80</sup>.
- d) Usprawiedliwiony przez łaskę rozumie sens biblijnego pojęcia „świat”. To nie pojedynczy grzech, ale źródło grzechów, ich korzeń, przestrzeń działania pożądliwości, aktywna potencjalność zła. Wprawdzie granica między grzechem

---

unserer Gerechtigkeit ... Was hier zugleich ist, das ist unsere Vergangenheit und unsere Zukunft. Unsere Sünde ist gewesen, unsere Gerechtigkeit kommt... Das und das allein ist also der christliche, der reale Zeitbegriff: der Begriff des in Jesus Christus von jenem ersten zu jenem zweiten Sachbereich sich wendenden menschlichen Daseins: Das wir Zeit haben und in der Zeit leben heißt, christlich betrachtet und also in seiner Realität gesehen: dass wir in dieser Wende leben“ (Tekst Bartha [3,707] przytoczony przez Balthasara, tamże).

<sup>77</sup> Tamże, s. 380.

<sup>78</sup> Tamże, s. 381.

<sup>79</sup> Tamże, s. 381-382.

<sup>80</sup> Tamże, s. 382.

a ową aktywną możliwością zła realnie istnieje, to jednak istnieją także rozmaite wzajemne powiązania między tymi dwoma rzeczywistościami. „Świat” nie tylko proponuje ciągle nowe grzechy, ale także „zanieczyszcza” dobro czynione przez człowieka. To przestrzeń „rozeznawania duchów”, w której „świat” oddziałuje na człowieka, powodując nieporządek. Mówiąc obrazowo, powietrze, którym oddychamy, pełne jest zarazków. Takie duchowe doświadczenie, poświadczane przez świętych, obecne jest w katolicyzmie<sup>81</sup>.

- e) Jeszcze bardziej pogłębia się ów paradoks, kiedy uwzględnimy fakt zacierania się granicy między moim i twoim grzechem. Chodzi o tajemnicę ludzkiej solidarności w grzechu. Każdy ludzki grzech jest równocześnie grzechem przeciw społeczności i spowodowanym przez społeczność. To bynajmniej nie pomniejsza ciężaru grzechu, przeciwnie, powiększa go i zwiększa odpowiedzialność. Społeczny wymiar grzechu powoduje, że sprawy odpuszczenia winy również nie można zacieśnić do indywidualnego wymiaru. Otrzymujemy udział w świętości Zbawiciela, ale także aktywny udział we wspólnotowej winie, która spowodowała krzyż. W cierpieniu Chrystusa nikt z nas nie stoi po Jego stronie<sup>82</sup>.
- f) Doświadczenie opisane powyżej przybiera postać pokusy niepokoju, lęku, wątplenia (*Anfechtung*). Polega ona na egzystencjalnym doświadczeniu przepaści między „jest” a „powinno być” z punktu widzenia Bożej sprawiedliwości i sądu. Człowiek widzi wtedy swoje zagubienie przed Bogiem poza obrębem łaski. Widzi, co by się mogło stać, gdyby Bóg zastosował wobec niego samą tylko sprawiedliwość. Dostrzega cały realizm grzechu, który zamyka człowieka w sytuacji bez wyjścia. Coś z takiego doświadczenia jest udziałem każdego chrześcijańskiego sumienia. Świętym zostaje to nieraz pokazane bez osłony<sup>83</sup>.
- g) To, co zostało tutaj opisane jako chrześcijańskie doświadczenie, ma swój obiektywny dogmatyczny wyraz. Zbawienie dokonało się w tym momencie, w którym grzech osiągnął swój szczyt. Było to „bogobójstwo” na Golgocie, w którym każdy grzesznik ma swój aktywny i aktualny udział. Tam, gdzie człowiek i człowieczeństwo było najbardziej grzeszne, tam również zostało ono (obiektywnie) wybawione i usprawiedliwione. Doświadczenie wiary, opisane powyżej, jest tylko personalnym echem tego, czym jest obiektywnie sam „dekret” zbawienia. Mianowicie łaska Boża „zadziałała” w formie wyroku nad grzesznikami, którzy wszyscy bez wyjątku byli reprezentowani w Osobie swojego Zastępcy na krzyżu. Chrystus na krzyżu jest *simul iustus et peccator* – Ten, który, będąc bez grzechu, dla nas *uczyniony został grzechem* (2 Kor 5,21), dla nas *stał się przekleństwem* (Ga 3,13), by nas od grzechu i przekleństwa wybawić. W osobie Syna Bożego objawia się nie tylko relacja między Bogiem a

<sup>81</sup> Tamże, s. 382-383.

<sup>82</sup> Tamże, s. 383-384.

<sup>83</sup> Tamże, s. 384-385.

stworzeniem, ale też konkretne odniesienie między gniewającym się i ułaskawiającym Bogiem, między przeklętym i wybawionym stworzeniem. Na krzyżu ukazało się, czym jest grzech, a w Wielkanoc to, co może łaska. Rozwiązania kwestii *simul iustus et peccator* nie należy więc ostatecznie szukać w nas samych, lecz w Chrystusie. Przyjął on *formę grzechu*, którą należy rozumieć jako coś znacznie głębszego niż karę. Konflikt między grzechem i Bogiem (wszystkie jego następstwa: cierpienie, wstyd, samotność, śmierć, itd.) został w Chrystusie do końca wycierpiany i ostatecznie przewyciężony. Dlatego rozstrzygająca forma *simul* nie odnosi się do nas, lecz do naszego Zbawiciela. We wnętrzu tej chrystologicznie pojętej formuły *simul iustus et peccator* mieszczą się nasze lęki i zmagania. Istotne jest przy tym pierwszeństwo zbawienia. Faktyczny grzech jest objęty Chrystusowym zbawieniem. Jesteśmy rzeczywiście grzesznikami sprzeciwiającymi się Bogu. Ale Boża wola jest przecież mocniejsza niż ludzka. *Ubi abundavit peccatum, superbundavit gratia*<sup>84</sup>.

Refleksje Balthasara dotyczące formuły *simul* odnoszą się bardziej do interpretacji Bartha niż do myśli Lutra. Ważne wydaje się odwołanie do doświadczenia wiary, w którym niebagatelną rolę odgrywa grzech, niepokój sumienia i napięcie między łaską a „światem” przeżywane jako wewnętrzne zmaganie. Balthasar próbuje połączyć chrystocentryczno - eschatologiczne spojrzenie Bartha z pozycji „wielkiej” historii zbawienia z doświadczeniem pojedynczego człowieka, podążającego drogą swojej „małej” historii zbawienia. Ten głos wybitnego teologa uznać można za moment zaistnienia formuły *simul iustus et peccator* na forum teologii katolickiej nie tylko jako wąskiego, konfesyjnego zagadnienia, ale poważnego teologicznego problemu, stanowiącego element chrześcijańskiej tradycji, godnego namysłu i dalszych dociekań.

### 3.2. Hans Küng

Kolejnym autorem katolickim, podejmującym wprost kwestię formuły *simul iustus et peccator* jeszcze przed ekumenicznym przełomem Soboru Watykańskiego II, jest Hans Küng. Czyni to w swojej słynnej książce *Rechtfertigung* opublikowanej w 1957 roku<sup>85</sup>, w której dokonuje porównania poglądów Bartha na usprawiedliwienie z nauką katolicką. Podstawowa teza, której dowodzi Küng, jest następująca: istnieje zasadnicza zgodność między dwoma ujęciami prawdy wiary

---

<sup>84</sup> Tamże, s. 385-386.

<sup>85</sup> *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957. Była to rozprawa doktorska Künga. Praca składa się z dwóch części. W pierwszej autor dokonuje prezentacji poglądów Bartha na usprawiedliwienie. Część druga to „Próba katolickiej odpowiedzi”. Po nakreśleniu katolickich podstaw nauki o usprawiedliwieniu, Küng ustosunkowuje się do szczegółowych tez nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu Bartha szukając pojednania z tradycją katolicką.

o usprawiedliwieniu. Było to szokujące i śmiałe odkrycie, tym bardziej, że dotyczyło problematyki uchodzącej za najbardziej dzielącą katolicyzm i protestantyzm.

Küng, poszukując katolickiej odpowiedzi na kontrowersyjne kwestie protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu, stawia również pytanie o katolickość formuły *simul iustus et peccator*<sup>86</sup>. Odpowiedź szwajcarskiego teologa jest zdecydowanie pozytywna. Istnieje katolicki sens formuły. Jakie argumenty za tym twierdzeniem zostają przytoczone? Pierwszy stanowią, podobnie jak u Groschego, teksty Mszału rzymskiego. Küng zauważa, że Kościół wymaga od celebransa stanu łaski, a przecież w modlitwach liturgicznych wypowiedzianych przez kapłana pojawia się kilkakrotnie wyznanie własnego grzechu oraz prośba o Boże przebaczenie<sup>87</sup>. Autor odwołuje się również do praktyki powtarzanej spowiedzi (*Wiederholungsbeichte*) zalecanej w pewnych okolicznościach przez Kościół<sup>88</sup>. Jak można wytłumaczyć od strony teologicznej tę „liturgiczną rzeczywistość” Kościoła? Küng wskazuje na teksty Pisma św., które mówią o potrzebie uznania własnej grzeszności przed Bogiem (Łk 11,2,4; Jk 3,2; 1 J 1,8) oraz na wybrane orzeczenia Magisterium Kościoła.

Zdaniem szwajcarskiego teologa, trzy z kanonów synodu w Kartaginie (418), z epoki sporów Augustyna z pelagianizmem, odnieść można do formuły *simul iustus et peccator*. Autor widzi w tych sformułowaniach wręcz doktrynalną definicję „katolickiego” *simul*<sup>89</sup>. Kanony te odnoszą się do pelagiańskiej tezy, mówiącej o możliwej „bezgrzeszności” (*impeccantia*) człowieka. Synod sprzeciwiając się temu twierdzeniu odwołał się do tekstów biblijnych, a mianowicie do 1 J 1,8-9 oraz fragmentu Modlitwy Pańskiej (Mt 6,12). Zacytowane przez Künga fragmenty stwierdzają, że tekst św. Jana mówiący o grzeszności człowieka nie jest wyrazem pokory, lecz stwierdzeniem rzeczywistości. W kanonie 6. czytamy: *...ten, co twierdzi, jakoby nie miał grzechu, nie mówi prawdy, lecz fałsz*<sup>90</sup>. Następne dwa kanony odnosząc się do słów: *Odpuść nam nasze winy* zwracają uwagę, że święci wypowiadają te słowa w swoim własnym imieniu, a nie za *innych grzeszników ze swojej społeczności*<sup>91</sup>.

Küng zwraca również uwagę na te fragmenty dekretów Soboru Trydenckiego, które w pewnym stopniu wskazują na „katolicki” sens formuły *simul*. Wyróżnia on dwa typy wypowiedzi soborowych. Pierwszy szereg sformułowań akcentuje,

<sup>86</sup> Traktuje o tym rdz. 30 zatytułowany „Simul iustus et peccator” (s. 231-242). „Unsere Frage ist [...]: Kann der innerlich voll gerechtfertigte Mensch mit gutem Recht und sinnvoll Sünder genannt werden, Sünder sein? Gibt es ein katholisches *simul iustus et peccator*?” (s. 232).

<sup>87</sup> Tamże. Autor przytacza liczne przykłady tekstów mszalnych.

<sup>88</sup> Zapewne chodzi tutaj o praktykę spowiedzi generalnej np. podczas rekolekcji.

<sup>89</sup> Tamże, s. 234. „Synod [...] ustanawia podstawę dla rozumienia człowieka również po chrzcie zawsze jako ‘sprawiedliwego i grzesznika zarazem’ (*simul iustus et peccator*)”. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 97.

<sup>90</sup> Denzinger H. - Schönmetzer A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976<sup>36</sup>, 228 (dalej skrót: DS).

<sup>91</sup> DS 229, 230.

że człowiek zostaje przez usprawiedliwienie odrodzony nie do pełni chwały, ale do nadziei chwały. Człowiek usprawiedliwiony jest nadal w drodze do pełni. Küng uważa, że na ten aspekt usprawiedliwienia sobór wskazuje w następujących miejscach: a/ kiedy mówi o *fomes peccati* jako o rzeczywistości pozostającej w ochrzczonej, która choć nie jest grzechem, pozostaje z nim w ścisłym związku<sup>92</sup>; b/ kiedy mowa jest o wzroście otrzymanego usprawiedliwienia<sup>93</sup>; c/ kiedy naucza o braku pewności co do stanu swojego usprawiedliwienia<sup>94</sup>; d/ kiedy mówi, że bez specjalnego przywileju człowiek nie może uniknąć grzechów powszednich<sup>95</sup>; e/ kiedy mówiąc o darze wytrwania, sobór wprost stwierdza: [usprawiedliwieni] *wiedząc, że zostali odrodzeni do nadziei chwały (I P 1,3), a jeszcze nie do chwały, lękać się mają walki, jaką mają staczać z ciałem, z szatanem, w której nie mogą osiągnąć zwycięstwa, chyba że z łaską Bożą*<sup>96</sup>.

Drugi szereg stwierdzeń soborowych, zestawionych przez Künga, wskazuje na to, że wszystko, co człowiek otrzymuje przez usprawiedliwienie na własność, jest podarowane przez łaskę i w tym sensie, ze względu na pochodzenie, jest czymś obcym. Sobór akcentuje ten aspekt usprawiedliwienia w następujących stwierdzeniach: a/ kiedy za jedyną formalną przyczynę usprawiedliwienia uznaje sprawiedliwość Bożą<sup>97</sup>; b/ kiedy odrzuca zdanie, że człowiek bez sprawiedliwości Chrystusa może być usprawiedliwiony<sup>98</sup>; c/ kiedy stwierdza, że sprawiedliwość wprawdzie staje się naszą, ale nie może uchodzić za pochodzącą od nas<sup>99</sup>.

Küng wylicza nowotestamentowe teksty wskazujące na sprawiedliwość jako dar eschatologiczny, będący przedmiotem nadziei, ku któremu zmierzamy: Mt 5,6; Ga 5,5; Kol 3,3; Rz 8,23-25; Flp 3,12-15<sup>100</sup>. Jeśli chodzi o tekst Rz 7 (współczesna egzegeza zanegowała go jako podstawę dla tezy *simul*), to zwraca uwagę na istniejącą w Kościele katolickim poważną tradycję egzegetyczną, która odnosi go do sytuacji człowieka ochrzczonego. Duchowe doświadczenie, polegające na zmaganiu „starego” i „nowego” człowieka, jest udziałem każdego chrześcijanina – to, według Künga, nie podlega dyskusji.

Szwajcarski teolog opatruje krótkim komentarzem trzy pojęcia, które grają istotną rolę w problematyce *simul*. Są to kategorie „przeszłości”, „pożądliwości”, „grzechu”. Autor zwraca uwagę, iż czas życia konkretnego człowieka, tzn. jego

---

<sup>92</sup> DS 1515; BF V 50.

<sup>93</sup> DS 1535; BF VII 69. „Owa droga postępowania w sprawiedliwości i świętości oraz eliminowania grzesznego oporu wobec łaski odpowiada katolickiemu znaczeniu luterńskiego powiedzenia *jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy*”. *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, t. 2, Kraków 2001, s. 304.

<sup>94</sup> DS 1534 i 1540; BF VII 68 i 71.

<sup>95</sup> DS 1536 i 1573; BF VII 70 i 99.

<sup>96</sup> DS 1541; BF VII 72.

<sup>97</sup> DS 1528; BF VII 65.

<sup>98</sup> DS 1560; BF VII 86.

<sup>99</sup> DS 1547; BF VII 75.

<sup>100</sup> Küng, *Rechtfertigung...*, s. 236-237.

przeszłość, terażniejszość i przyszłość tworzą pewną całość. Można powiedzieć, że człowiek w pewnym sensie jest zarówno tym, kim będzie, jak i tym, kim był. Jeśli więc człowiek był grzesznikiem i jego grzech został prawdziwie przebaczony (nie tylko „zakryty”), to jednak zawsze przed Bogiem musi on pokornie nieść swoją grzeszną przeszłość jako pewien stały komponent życia<sup>101</sup>. W odniesieniu do pojęcia pożądliwości Künga, nie negując teoretycznej trydenckiej definicji (*Ex peccato est et ad peccatum inclinatus*; DS 1515), zwraca uwagę na jej egzystencjalny wymiar. Człowiek zagrożony jest stale przez grzech. Wyznaczenie dokładnej linii oddzielającej pożądliwość od grzechu jest praktycznie bardzo trudne. Czy nasze działania wynikające z pragnienia służenia Bogu nie są przemieszane z egoistycznym służeniem sobie? – pyta retorycznie teolog, odwołując się do świadectwa świętych przekonanych o swojej kondycji nędznego grzesznika<sup>102</sup>. Uwaga Künga na temat „grzechu” dotyczy jego społecznego czy też eklezjalnego wymiaru. „Kościół jest *communio sanctorum*, ale jest on jednocześnie *communio peccatorum*” – twierdzi. Nie waha się sformułować twierdzenia, że Kościół Jezusa Chrystusa w swojej historycznej postaci jest nie tylko Kościołem grzeszników, ale i grzesznym Kościołem. Eklezjologiczny wymiar luterańskiej formuły to: *Ecclesia simul iusta et peccatrix*<sup>103</sup>.

Refleksja Künga jest świadectwem fascynacji dziełem Bartha, jak również szczerą woli poszukiwania tego, co łączy obie tradycje, katolicką i protestancką. Rozprawę cechuje postawa ekumenicznego optymizmu. W odniesieniu do kwestii *simul iustus et peccator*, zgromadzone świadectwa katolickiej tradycji są argumentem za koniecznością docenienia jej uniwersalnej, chrześcijańskiej wartości. Zarzut, który można postawić pracy Künga, to przemilczenie tych elementów nauczania katolickiego, które mniej lub bardziej wyraźnie przemawiają przeciwko formule. Rzetelna metoda ekumeniczna domagałaby się analizy również tych tekstów tradycji, które trudno pogodzić z tezą Lutra<sup>104</sup>. Küng rozważa właściwie tylko parcjalny aspekt formuły, nie poruszając kontrowersyjnego, a dla Lutra podstawowego, aspektu totalnego<sup>105</sup>. Niemniej znaczenie rozprawy Künga polega przede wszystkim na tym, że stała się ona w katolickiej teologii ważnym impulsem dla lepszego zrozumienia protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu<sup>106</sup>, a w jej obrębie również teologicznej intuicji Lutra wyrażonej formułą *simul*.

<sup>101</sup> Tamże, s. 238-239.

<sup>102</sup> Tamże, s. 240.

<sup>103</sup> „Das also ist die konkrete Kirche; sie ist Jesu Christi heilige Kirche, Jesu Christi heilige Braut, aber sie ist als Kirche der Sünder zugleich sündige Kirche! Wobei die Sünde nicht zu ihrem Wesen, sondern zu ihrem Unwesen gehört: schuldbeladener Widerspruch gegen die von ihrem Herrn zugesprochene Unschuld. Das ist die traurige ekklesiologische Weite des simul: die Ecclesia simul iusta et peccatrix”. Tamże, s. 241.

<sup>104</sup> Por. T.J. Zieliński, *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, SiDE 16 (2000) nr 2, s. 57-58.

<sup>105</sup> Por. Hasler, dz. cyt., s. 168.

<sup>106</sup> Por. O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch theologischen Dialogs*, Mainz 1967, s. 2-3.

### 3.3. Karl Rahner

Teza *simul iustus et peccator* stała się również przedmiotem teologicznej refleksji Karla Rahnera<sup>107</sup>. W swoim artykule formułuje on katolickie „za” i „przeciw” względem kontrowersyjnej formuły.

Pierwsze wysunięte zastrzeżenie dotyczy realizmu „nowości” łaski w człowieku. Usprawiedliwienie powoduje, że w osobie ludzkiej dokonuje się autentycznie „coś nowego” („nowe stworzenie”). Zdaniem Rahnera, formuła *simul* może przesłaniać tę rzeczywistość łaski. Nie może być mowy o prostej jednoczesności „starego” i „nowego” na zasadzie dialektyki dwóch równoważnych wymiarów (mówiąc językiem Rahnera: egzystencjałów) ludzkiego *esse*<sup>108</sup>.

Omawiając drugie „nie” wobec tezy Lutera, Rahner wychodzi od konieczności rozróżnienia między obiektywnym działaniem usprawiedliwiającego Boga a sposobem przeżywania tego działania przez usprawiedliwionego. Człowiek w swoim subiektywnym doświadczeniu wiary nie ogarnia całej głębi i radykalizmu działania Boga. Katolicka teologia oraz Magisterium, opierając się na słowach Bożej obietnicy, decydują się na wypowiedź o tym, co się faktycznie dokonuje w usprawiedliwieniu, a nie tylko o tym, czego się doświadcza. A obiektywnie rzecz ujmując, Boża łaska realnie przemienia człowieka we wszystkich wymiarach jego osoby. Katolicki sprzeciw wobec *simul* płynie stąd, że w sposób za mało wyraźny oddaje ona ów realizm Bożego działania i dlatego usprawiedliwienie może wydawać się fikcją, jakimś „jak gdyby” (*ein als ob*). Teza *simul* nie opisuje adekwatnie obiektywnej sytuacji usprawiedliwionego. Albowiem człowiek przez skuteczny czyn Bożej łaski przekracza granicę śmierci; jego egzystencja nie tkwi już odtąd w jakimś zawieszeniu między grzesznością i uświęceniem<sup>109</sup>.

Refleksja Rahnera wypowiada również trzykrotne katolickie „tak” dla luterskiej tezy, wychodząc za każdym razem z innej przesłanki i uzasadniając wartość formuły w trzech różnych aspektach.

Formułując swoje pierwsze „tak”, Rahner odwołuje się do jednego z aksjomatów protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu, który mówi o tzw. absolutnej pewności zbawienia. Zakłada ona (ta pewność) taką wiarę w usprawiedliwienie, która nie dopuszcza żadnego wątplenia w ostateczne zbawienie człowieka. Takie sta-

---

<sup>107</sup> *Gerecht und Sünder zugleich*, „Geist und Leben” 36 (1963), s. 434-443. Przedruk w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln 1965, s. 262-276. (Cytujemy za: *Schriften*). Szczegółowe omówienie i komentarz w kontekście WD zob. T. Jaklewicz, *Chrześcijanin jako „sprawiedliwy i grzesznik zarazem” w refleksji Karla Rahnera*, „Ateneum Kapłańskie”, 139 (2002), s. 227-239.

<sup>108</sup> Rahner, *Gerecht...*, s. 265-266.

<sup>109</sup> Tamże, s. 266-268. Syntetycznie zarzut ten sformułowany jest w *Małym słowniku teologicznym* Rahnera i H. Vorgrimlera (tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 417): „Katolicki protest przeciwko formule dotyczy więc odrzucenia idei, że dar Bożej sprawiedliwości, kiedy i jeżeli jest udzielony, jest tylko sądowym (*forensische*) ‘jak gdyby’, zwykłą ‘imputacją’, fikcją, która pozostawia człowieka takim samym grzesznikiem, jakim był przedtem, niezdolnym do dobrego i zbawczego działania”.

nowisko odrzucił Sobór Trydencki, podkreślając, że nie istnieje jakaś absolutna indywidualna pewność własnego zbawienia<sup>110</sup>. Rahner powołuje się na to nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, zwracając uwagę, że nie powinno być ono rozumiane opacznie, jako wezwanie do życia w stanie stałego lęku o własne zbawienie. Wewnątrz doświadczenia własnej kruchości i nędzy człowiek winien ufać, że jest umiłowanym dzieckiem Bożym. Chrześcijańska nadzieja nie może jednak przybrać formy oczywistości, którą człowiek mógłby wypowiedzieć w zdaniu *jestem z pewnością usprawiedliwiony*. Taka pewność czyniłaby człowieka na swój sposób niezależnym od Boga, dyspensowałaby go od zawsze koniecznego zaufania Bogu. Ponieważ człowiek w akcie nadziei nie osiąga w jakiś zobiektywizowany, teoretyczny sposób pewności zbawienia, dlatego właśnie rozpoznaje siebie ciągle jako grzesznika – konkluduje Rahner. Doświadczenie niepewności i zagrożenia własnego zbawienia, czyli, innymi słowy, doświadczenie siebie jako grzesznika, musi być uznane za teologicznie znaczące<sup>111</sup>. Wniosek zamykający tę część refleksji Rahnera jest następujący: *Chociaż katolicka teologia nie może przyjąć abstrakcyjnej, ontologicznej, obiektywnej formuły „usprawiedliwiony i grzesznik jednocześnie”, to jednak jest ona dopuszczalna [ta formuła], jeśli jest rozumiana jako opis doświadczenia konkretnego człowieka. Zatem jeżeli człowiek z całą wytrwałością musi – i wolno mu – pokładać nadzieję, że jest przed Bogiem osobiście usprawiedliwiony, to musi on jednocześnie pomimo i wewnątrz tej nadziei obawiać się, że jest grzesznikiem*<sup>112</sup>.

Drugi aspekt analizy Rahnera dotyczy problemu tzw. grzechów lekkich czy powszednich. Nauczanie katolickie głosi, że usprawiedliwiony, który popełnia grzechy, pozostaje tak długo w stanie łaski uświęcającej, dopóki nie grzeszy ciężko. To zdanie nie jest faktycznie tak proste, jak jawi się ono w przeciętnej świadomości katolickiej – twierdzi Rahner. Rozróżnienie między grzechem lekkim i ciężkim oraz możliwość pogodzenia stanu łaski z „lekką grzesznością”, nie docenia istotnie rzeczywistej głębi, zagrożenia i ciemności chrześcijańskiej egzystencji. Oczywiście, nauka o obiektywnej różnicy między ciężkim a lekkim grzechem jest czymś uzasadnionym, ale czy ta nauka – pyta Rahner – nie służy chrześcijanom do zbyt łatwego „rozgrzeszania się”? Czy w ocenie „ciężaru” grzechu nie postępujemy jednostronnie, kiedy rozpatrując poszczególne etyczne działania, pomijamy pewną wspólną strukturę naszych moralnych zachowań oraz pytanie o ich ostateczne źródło? Jeśli człowiek odkryje głębszy wymiar „powszedniej grzeszności”, pytanie o grzechy lekkie nabiera zupełnie nowego znaczenia<sup>113</sup>. Liczne, z pozoru lekkie grzechy mogą być w rzeczywistości skrytymi, stłumionymi oznakami ciężkiego, śmiertelnego odejścia człowieka od Boga. Z drugiej stro-

<sup>110</sup> DS 1533, 1540, 1563.

<sup>111</sup> Rahner, *Gerecht...*, s. 268-269.

<sup>112</sup> Tamże, s. 269.

<sup>113</sup> Tamże, s. 270-274.

ny, jesteśmy przecież usprawiedliwieni. Rahner podkreśla, że tej trwającej w nas łaski uświęcającej nie powinno się pojmować na sposób statycznej własności (*statischer Besitz*) czy statycznej jakości (*statische Qualität*) człowieka<sup>114</sup>. Usprawiedliwienie, które otrzymujemy z Bożej łaski, zawsze jest w jakiś sposób w nas zakwestionowane, zagrożone przez ciało, świat, szatana. *Sprawiedliwość* – twierdzi niemiecki teolog – *mimo charakteru trwałego stanu jest jakby zawieszona między biegunem wolnej Bożej łaski i biegunem wolności człowieka*<sup>115</sup>. Problem relacji między tymi dwoma „miejscami”, czyli między łaską i wolnością, to jedna z najtrudniejszych dogmatycznych aporii. Analiza Rahnera prowadzi do wniosku, że paradoks chrześcijańskiej egzystencji wyrażony w formule *simul* uznać można za uprawniony sposób opisu napięcia między łaską a wolnością, z jednoznacznym wskazaniem na ontologiczne pierwszeństwo łaski<sup>116</sup>.

Jako pielgrzym człowiek jest „jednocześnie sprawiedliwy i grzeszny”. Tak formułuje Rahner jeszcze jedno „za”. Akcent pada tutaj na dynamiczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji, która jest pielgrzymowaniem w wierze. Indywidualna historia zbawienia to ciągle poszukiwanie tego, co ostatecznie trwale, niezniszczalne i ważne. Boga posiadamy tylko w nadziei. W naszej wolnej historii „doganiamy” to, czym już w istocie jesteśmy dzięki czynowi Boga, który nas usprawiedliwił. To wielkie wędrowanie ma swój punkt wyjścia: są nim nasze duchowe ciemności, *Adam w nas*<sup>117</sup>. Celem naszej drogi jest życie w świetle, w doskonałości. Napięcie między tymi dwoma wymiarami chrześcijańskiej egzystencji można wyrazić – zdaniem Rahnera – przy pomocy formuły „sprawiedliwy i grzesznik jednocześnie”, pamiętając jednak, że nie może ona oznaczać jakiejś prostej dialektyki między tymi elementami. Człowiek stający się mieszkańcem Bożej chwały porusza się zawsze między jakimś „skąd” i „dokąd”. *Simul* nie może więc oznaczać jednoczesności początku i końca, ale wyraża napięcie między nimi, które jest źródłem dynamizmu w procesie zbawczym człowieka<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> Tamże, s. 273.

<sup>115</sup> Tamże.

<sup>116</sup> Tamże, s. 274. „Denn das freie Ja des Menschen zur befreienden Gnade Gottes ist selbst noch einmal ein Geschenk der Gnade Gottes. So müssen wir unsere eigene Freiheit nicht nur als Vermögen, heilhaft handeln zu können, sondern auch als eine sich wirklich auf Gott hin öffnende Tat noch einmal als Gnade Gottes erklären. So sind wir von uns aus immer Schuldner der Gnade Gottes. Von uns *allein* aus können wir nicht das geringste tun, dass Gott uns seine Gnade zuwendet, denn unsere Bitte um Gnade beruht auf unerbetener Gnade, die das Betenkönnen und das Beten geben muss. Immer muss uns Gott mit seiner Gnade zuvorkommen. Selbst wo wir das Persönlichste, Ureigenste zu tun meinen und tatsächlich tun, erfahren wir gerade darin die frühere und mächtigere Tat Gottes an uns. Von uns aus sind wir immer Sünder. Von uns aus würden wir uns von Gott abwenden, wenn Gottes Gnade uns nicht zuvorkommen würde. Angesichts der unverfügbaren Gnade Gottes, der angefochtenen Gerechtigkeit, der unverfügbaren Gerechtigkeit sind wir immer Sünder. In diesem Sinne kann man in dieser Formel ‘Gerecht und Sünder zugleich’ einen immer wahren und entscheidend wichtigen katholischen Sinn finden” (tamże).

<sup>117</sup> Tamże, s. 275. „Von Adam und dem Land der Finsternis kommen wir und suchen das ewige Licht du die helle Vollendung” (tamże).

<sup>118</sup> Tamże, s. 274-276.

Rahner zauważa, że człowiek współczesny, doświadczając swojego zagubienia, nie tyle prosi o usprawiedliwienie, co raczej każe Bogu się usprawiedliwiać z powodu cierpienia i zła w świecie. W kontekście takich przemian w mentalności formuła *simul* staje się aktualna jako wyraz egzystencjalnego, duchowego doświadczenia i koniecznego świadectwa wierzących. Chrześcijanin nie powinien uważać się zbyt łatwo za tzw. *porządnego człowieka*, lecz przeciwnie uświadamiać sobie, że *sam z siebie jest niczym innym jak tylko nicością i sam może czynić jedynie grzechy. Tam, gdzie człowiek odkrywa w sobie jakieś dobro, musi uznawać je za wolne dzieło Bożej łaski. [...] Jeśli człowiek chce oddać tę sytuację przy pomocy takiego wyrażenia, że jest sam z siebie zawsze biednym grzesznikiem i usprawiedliwionym zawsze tylko przez Bożą łaskę, to [...] wolno mu tak powiedzieć*<sup>119</sup> –puentuje Rahner.

Potwierdzeniem faktu docenienia teologicznej rangi formuły *simul* oraz jej silnego osadzenia w problematyce usprawiedliwienia jest słownikowe hasło „Rechtfertigung” opracowane przez Rahnera<sup>120</sup>.

Stanowisko wielkiego niemieckiego teologa w kwestii *simul* ukazuje z jednej strony słabość, by tak rzec, dogmatyczną formuły, a z drugiej strony akcentuje jej wartość kerygmaticzną i duchową. Daje się zauważyć, że teologie Lutra i Rahnera są bliskie sobie ze względu na swoje nachylenie duszpasterskie, egzystencjalne, oddolne. Spojrzenie z pozycji zagubionego człowieka szukającego łaskawego Boga było dla nich obu zasadniczą perspektywą teologicznego widzenia; uprzywilejowanym miejscem, w którym powstaje teologia.

<sup>119</sup> Tamże, s. 276.

<sup>120</sup> K. Rahner, *Rechtfertigung*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg in B. 1969, s. 42-50. „Ist auch die rechtfertigende Gnadenstat Gottes am Menschen so, dass sie ihn selbst wahrhaft trifft und verändert, wird sie auch in einem bedingungslos hoffenden Glauben ergriffen, so ist das Ereignis der R. doch nicht etwa nur einmal durch die freie Tat Gottes gewirkt, sondern bleibt dauernd von seiner souveränen Gnade abhängig. Es ist für die die Glaubenshoffnung verlassende, theoretisierende Reflexion unzugänglich und belässt den Menschen unter der Bedrohung der Sündenmacht der Welt. Darüber hinaus kann der Mensch nie, sich selbst freisprechend, mit Sicherheit entscheiden, ob seine tägliche Sündigkeit, die er anerkennen muss, wenn er sie auch als nicht vom Reich Gottes ausschließend *hofft*, nicht doch Vorbote, Erscheinungsform und Deckmantel eines verhohlenen, radikalen Neins zu Gott ist. In diesem Sinn kann und muss auch katholisch von einem ‘Simul iustus et peccator’ durchaus gesprochen werden, muss gesagt werden, dass der Mensch nur gerechtfertigt ist, *indem* er immer neu von sich weg in Glaubenshoffnung zur rettenden Gnade Gottes flieht. Die ‘Zuständigkeit’ seiner Rechtfertigung ist die von Gottes Heilswillen dauernd zugesagte wirkliche Möglichkeit, in Hoffnung auf Gottes Erbarmen von sich immer neu wegzugehen” (tamże, s. 43-44).

## 4. Odpowiedź na monografię R. Hermanna (R. Kösters)

Istotny wkład w poszukiwania znaczenia formuły *simul* na forum teologii katolickiej wniósł Reinhard Kösters. Opublikował on cykl czterech artykułów<sup>121</sup>, które stanowią obszerny komentarz do monografii protestanckiego teologa R. Hermanna pt. *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich”* (1930). Jak podkreśla Kösters, chodziło mu nie tyle o ocenę interpretacji Hermanna, ale głównie o samego Lutra, to znaczy o lepsze zrozumienie i próbę katolickiej oceny jego tezy<sup>122</sup>. Zdaniem katolickiego teologa, kwestia zgodności lub rozbieżności w nauce o usprawiedliwieniu ogniskuje się w pytaniu o to, czy i w jakim stopniu możliwa jest zgodność w odniesieniu do formuły *simul*<sup>123</sup>. Choć sam Hermann uważał, że porozumienie z katolikami w kwestii *simul* jest wykluczone, to jednak swoją interpretacją formuły praktycznie otworzył możliwość pojednania z teologią katolicką<sup>124</sup>. To przekonanie towarzyszy analizom Köstersa. Jak zatem przedstawiają się jego najważniejsze ustalenia?

Autor koncentruje się najpierw na problematyce terminologicznej formuły. Przedstawia dotychczasowy, katolicki *status quaestionis*, odwołując się do przede wszystkim do publikacji R. Groschego i K. Rahnera. Refleksja Köstersa, podążając tropem wyznaczonym przez Hermanna, ogniskuje się w rozróżnieniu dwóch przeciwstawnych sensów formuły: historyczno-dynamicznego (*geschichtlich-dynamisch*) oraz pozahistoryczno-statycznego (*geschichtslos-statisch*). Który z nich jest bardziej pierwotny, fundamentalny (przyjmowany przez Lutra)? Który przyjmowany jest przez teologię protestancką? Który jest do zaakceptowania przez katolików? Jak widzieliśmy powyżej, odpowiedzi na te pytania były zróżnicowane. Kösters opowiada się za interpretacją, którą w swojej monografii prezentuje Hermann. Formuła wyraża „dziejowość” zbawienia, dynamiczność, czasowość

---

<sup>121</sup> R. Kösters, *Luthers These ‘Gerecht und Sünder zugleich’*. *Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, „Catholica” 18 (1964), s. 48-77 i 193-217 oraz „Catholica” 19 (1965), s. 136-160 i 210-224 (cytujemy podając rok bieżący czasopisma i stronę). Ten cykl razem z wprowadzającym rozdziałem, który ukazał się również jako osobny artykuł [*Zur Theorie der Kontroverstheologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen über Begriff, Gegenstand und Methode der Kontroverstheologie*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 88 (1966), 121-162] stanowi dysertację doktorską autora pt. *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich” in der Interpretation Rudolf Hermanns. Eine kontroverstheologische Untersuchung*, Innsbruck 1965. W syntetycznej formie swoje wnioski zawarł Kösters w artykule: *Die Lehre von der Rechtfertigung unter besonderer Berücksichtigung der Formel „simul iustus et peccator“*. *Zum Stand des kontroverstheologischen Gesprächs*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 90 (1968), s. 309-324.

<sup>122</sup> *Luthers These...*, 19, s. 223.

<sup>123</sup> „Die Frage: Einig oder getrennt in der Rechtfertigungslehre? spitzt sich also zu auf die Frage, ob und wie weit eine Verständigung über dem simul Luthers möglich ist” (tamże, 18, s. 48).

<sup>124</sup> Kösters, *Die Lehre...*, s. 320.

relacji między człowiekiem a Bogiem. Jest opisem stadium historii zbawienia człowieka pomiędzy jego chrztem a eschatologicznym spełnieniem<sup>125</sup>. W taki sposób rozumiał formułę sam Luter – twierdzi Hermann, uzasadniając wiarygodnie swoje stanowisko. Konkluzja Köstersa brzmi następująco: „Czy formuła *sprawiedliwy i grzeszny jednocześnie* może być rozumiana dialektycznie-bezczasowo? Bynajmniej. Przynajmniej, jeśli chodzi nam o formułę Lutra, czyli jak on sam ją faktycznie rozumiał, a nie o formułę samą w sobie, czyli jak ona może jeszcze być abstrakcyjnie rozumiana”<sup>126</sup>. Historiozbawczy sens formuły powinien być przynajmniej przyjęty do wiadomości przez katolicką teologię, podkreśla Kösters<sup>127</sup>.

W kolejnej części swojego opracowania autor zajmuje się najczęściej powtarzaną, katolicką obiekcją co do formuły *simul* i generalnie wobec luterkańskiej nauki o usprawiedliwieniu. W ocenie katolików rzeczywistość usprawiedliwienia w ujęciu Lutra jest przedstawiona w sposób niewystarczający. Jeśli usprawiedliwienie ma charakter imputacji, czyli zewnętrznego, „sądowego” (łac. *forensis*) „uznania za sprawiedliwego” (niem. *als ob*), to za słabo dochodzi tu do głosu realizm uświęcającej przemiany dokonującej się w usprawiedliwionym<sup>128</sup>. Kösters rozważa ten zarzut w odniesieniu do tezy *simul iustus et peccator*. Przedstawia najpierw wypowiedzi Lutra dotyczące grzechu pozostającego w ochrzczonych (*simul peccator*), które potwierdzają katolickie obawy<sup>129</sup>. Następnie konfrontuje je z tekstami mówiącymi o zwycięstwie nad grzechem (*simul iustus*). Katolicki teolog zwraca uwagę na rozróżnienie, którym posługuje się Luter, między przebaczeniem grzechów (*remissio*) a usunięciem grzechów (*ablatio*). Oba pojęcia nie są identyczne, „przebaczenie” nie jest też po prostu czymś mniejszym niż „usunięcie”. W tych rejonach, zdaniem Köstersa (za Hermannem), leży źródło nieporozumień w interpretacjach teologii Lutra<sup>130</sup>. Wyjaśnienia kwestii dokonuje autor w czterech kolejnych krokach:

- 1) Luter rozróżnia między substancją względnie naturą grzechu a mocami (*vires*) grzechu. Naturą grzechu jest przeciwstawianie się Bogu, natomiast moce grze-

<sup>125</sup> „Angesichts der paradoxen Wendungen, in denen Luther das *simul iustus et peccator* immer aufs neue abwandelt – Hermann zählt eine ganze Reihe auf (20f.) – mahnt er zu allererst: ‘Man muss angesichts aller jener scharf formulierten Wendungen wissen, dass das Zugleich nicht etwa ein dialektischzeitloses Ineinander von Gegensätzen sein soll, sondern ein zeitlich-heilsgeschichtliches Stadium dessen, was zwischen Gott und Menschen vorgeht. Es beginnt mit der Vergebung bzw. mit der Taufe. [...] Dann ist das Zugleich das Stadium, das nach sich nur noch die ewige Vollendung kennt. Die aber gehört zu den letzten Dingen’ (21 f.)“ (Kösters, *Luthers These...*, 18, s. 72).

<sup>126</sup> Tamże, 18, s. 74.

<sup>127</sup> Tamże, 18, s. 75.

<sup>128</sup> Kösters przytacza przykłady takiej oceny obecne w reprezentatywnych opracowaniach dogmatyki katolickiej (*Luthers These...*, 18, s. 193).

<sup>129</sup> Tamże, 18, s. 194-197.

<sup>130</sup> Tamże, 18, s. 198.

chu objawiają się jako następstwa tej postawy buntu, prowadzące ostatecznie do oddzielenia człowieka od Boga<sup>131</sup>. *Remissio* oznacza pokonanie grzechu według jego mocy (*secundum vires*) i dzięki temu odnowienie wspólnoty z Bogiem. Grzech, rozumiany jako oddzielenie człowieka od Boga, zostaje usunięty. Luter zauważa jednak, iż tak rozumiane *remissio* wpływa także na naturę grzechu, i to w najwyższym stopniu, zapoczątkowując jego upadek<sup>132</sup>.

- 2) Tak więc, grzeszność usprawiedliwionego nie może być w żadnym wypadku rozumiana jako proste pozostawanie w nim grzechu<sup>133</sup>. Należy raczej podkreślić, że grzech pozostający w ochrzczonego zmienił realnie swój charakter. Jest on już innym grzechem, ponieważ otrzymał „śmiertelny cios”, dzięki czemu i sam człowiek stał się faktycznie kimś innym<sup>134</sup>.
- 3) Według Lutera, istnieje fundamentalna, historiozbawcza cezura między grzesznością „przed *simul*” (*peccatum regnans*) i grzesznością „jako *simul*” (*peccatum regnatum*). Ta cezura oznacza przepaść, nie połączoną już żadnym *simul*, oddzielającą śmierć i życie, starego i nowego człowieka. Linia oddzielająca te dwie rzeczywistości jest wyraźna i jednoznaczna w tym sensie, że wyznacza alternatywę – albo człowiek jest martwy, albo żywy. W tym miejscu nie może być mowy o żadnej „jednoczesności”<sup>135</sup>.
- 4) Wszystkie te stwierdzenia – podkreśla Kösters – miały na celu wykazanie, że luterska nauka o usprawiedliwieniu traktuje o realnym, uzdrawiającym, efektywnym procesie wewnętrznej przemiany człowieka<sup>136</sup>. Sam Hermann odrzuca wprawdzie termin „efektywne” (*effektiv*) w odniesieniu do usprawiedliwienia i sprawiedliwości, ponieważ mogłoby ono prowadzić do oddzielenia owej efektywności (aktu i skutku usprawiedliwienia) od jej źródła, którym jest sam Bóg. To pojęcie wydaje się protestanckiemu teologowi zbyt metafizyczne, a za mało historiozbawcze<sup>137</sup>. Kösters proponuje wobec tego unikanie terminu „efektywne” i postawienie znaku równości między termi-

<sup>131</sup> „Da, wie wir schon gesehen haben, die Natur der Sünde (ganz allgemein) Widerstreben gegen Gott ist, bestehen offenbar 'ihre Kräfte' darin, diesem Widerstreben zum Erfolg, und das heißt: zur vollzogenen Loslösung und Trennung von Gott zu verhelfen“ (tamże, 18, s. 199).

<sup>132</sup> Tamże, 18, s. 199-200.

<sup>133</sup> Tamże, 18, s. 204.

<sup>134</sup> „Deutlich wird auch, dass nicht nur mit der Sünde etwas geschehen ist, sondern auch mit dem Menschen selber. 'Er ist aus dem *aversus* ein *conversus* und *pius*, ein Gott Zugewandter geworden. Er sucht Gott >in Hoffnung und Furcht< (28; vgl. 22). [...] Und eben dies suchende und bittende Gott-Zugewandtsein ist es, wodurch (per hoc) Gott ihn als fromm und gerecht erklärt. Hier liegt auch kein >Als ob<, keine freundliche Fiktion von selten Gottes vor; denn in solchem Suchen und Beten, das vor Gott die Sünden aufdeckt, ist kein Falsch... Gott nennt also gerecht, was tatsächlich innerlich zurechtgebracht ist (28f.)'. **Die *aliena iustitia Christi* ist keine Maske. 'Denn eine Maske kann der Mensch abwerfen und ist dann unter ihr der Alte geblieben, an dem sich rein gar nichts geändert zu haben braucht (67)'** (tamże, 18, s. 204, podkr. T.J.).

<sup>135</sup> Tamże 18, s. 205-206.

<sup>136</sup> Tamże, 18, s. 207.

<sup>137</sup> Tamże, 18, s. 207-211.

nami „efektywne usprawiedliwienie” oraz „usprawiedliwienie” (które człowieka realnie przemienia)<sup>138</sup>.

Tę część rozważań zamyka autor następującym wnioskiem: luterkańska nauka o usprawiedliwieniu głosi radykalną przemianę wewnętrzną człowieka. Realne uczynienie człowieka sprawiedliwym (*Gerechtmachung*), jest ściśle wewnętrznie związane z zasadniczo deklaratywno-sądowym (*Gerechtsprechung*) charakterem usprawiedliwienia. Nie jest tak, że Boża deklaracja o usprawiedliwieniu grzesznika zostawia jeszcze obok siebie jakąś „przestrzeń” dla wewnętrznego przeobrażenia grzesznika. Ta przemiana dokonuje się raczej mocą wewnętrznej konieczności samego usprawiedliwienia jako jednolitego wydarzenia. To zaś wydarzenie może być pojęciowo uchwytnie (jako rzeczywiste i wewnętrznie zróżnicowane) tylko jako specyficzna cecha łaski rozumianej jako stwórcze słowo Bożego miłosierdzia nad grzesznikiem<sup>139</sup>. Jeśli analizy Hermanna są słuszne, to zasadnicza katolicka obiekcja wobec protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu zostaje obalona, twierdzi Kösters. Dalsza dyskusja w tym punkcie jest zbyteczna<sup>140</sup>. Nie oznacza to, rzecz jasna, że luterkańska nauka o usprawiedliwieniu jest do akceptowania w całości i bez zastrzeżeń przez stronę katolicką. Kolejne zagadnienia wymagają dalszych wyjaśnień.

Kösters analizuje następnie trudny i zawity problem tzw. konsensu<sup>141</sup> (podążając tropem myśli Hermanna<sup>142</sup>). Sednem tego zagadnienia jest rola ludzkiej woli (wolności) w „powstawaniu” grzechu. Nauczanie katolickie (także św. Augustyn) kładzie silny akcent na decyzję człowieka, który zgadzając się (*consentire*) z grzesznym pożądaniem dopuszcza się grzechu<sup>143</sup>. Luter posługuje się odmiennym pojęciem grzechu oraz osoby ludzkiej, dlatego inaczej ujmuje pojęcie konsensu, nie dbając szczególnie o terminologiczną precyzję. Nauczanie Lutra pomniejsza rolę ludzkiej wolności, a właściwie – precyzyjniej rzecz ujmując – bardzo radykalnie postrzega jej chorobę, skażenie, jej wewnętrzne rozdwojenie. Z jednej strony – według Reformatora – usprawiedliwiony, niejako z definicji, sprzeciwia się grzechowi, czyli odmawia mu zgody. Jest to jednak nie tyle sprawa jego woli, ale raczej działanie Chrystusowej sprawiedliwości w człowieku. We-

<sup>138</sup> „Es wäre also wohl besser, auf einen spezifisch definierten Gebrauch des Begriffes ‘effektiv’ zu verzichten und ihn nur in einem allgemeinen Sinn zu verwenden: ‘effektive’ Rechtfertigung = Rechtfertigung, die auf den Menschen selber, ihn real umwandelnd, einwirkt” (tamże, 18, s. 211).

<sup>139</sup> „Die Gerechterklärung des Sünders lässt nicht nur – neben sich als etwas anderes – einer inneren Umwandlung des Sünders Raum; sie wirkt diese mit innerer Notwendigkeit selber: die Rechtfertigung ein einheitliches – wenn auch als remissio und ablatio (abolitio) in sich differenziertes – Geschehen, das als wirkliches und in seiner Differenzierung nur begriffen werden kann aus der Eigenart der Gnade als des schöpferischen Wortes göttlicher Barmherzigkeit an den Sünder” (tamże 18, s. 212).

<sup>140</sup> Tamże.

<sup>141</sup> Tamże, 19, s. 136-160.

<sup>142</sup> Hermann w swojej monografii poświęca temu zagadnieniu sporo uwagi (tenże, *Luthers These...*, s. 139-233).

wnątrz luterńskiego schematu *gratia et donum* ludzkie *non consentire peccato* przynależy do *donum* i utożsamia się z wiarą (*vera fides Christi*)<sup>144</sup>. Wiara zawiera w sobie zgodę na Bożą wolę. Odpowiada jej niezgoda na grzech. W tym sensie akt woli, którym człowiek sprzeciwia się grzechowi, jest właściwie udziałem w czynie zbawczym Chrystusa<sup>145</sup>. Z drugiej strony jednak, usprawiedliwiony doświadcza dążenia przeciwnego Bogu. Dotyczy to nie tyle pojedynczych złych grzesznych czynów, ale chodzi tu w pierwszym rzędzie o fundamentalne złe pragnienie, o grzeszne pożądanie, które jest korzeniem wszystkich grzesznych czynów (konkupiscencja). To, co człowiek nazywa chętnie swoją słabością, jest w istocie egoistycznym dążeniem ludzkiego „ja”, które dlatego właśnie trzeba nazywać grzechem. Według tej koncepcji, grzech (= grzech pierworodny, = konkupiscencja) jest czymś wcześniejszym niż zgoda człowieka<sup>146</sup>. Można mówić o pewnej stałej przynależności grzechu do „ja” wierzącego. Człowiek w swoich decyzjach zawsze pozostaje związany z grzechem. Ludzka wola, w jakimś sensie, zawsze mówi „tak” grzechowi, ponieważ sama jest chora. Grzeszna moc przenika wolę człowieka, dotyka centrum osoby, przechodzi przez środek ludzkiego „ja”, powodując jego rozdzielenie<sup>147</sup>. Taka koncepcja konkupiscencji wiąże się ściśle z koncepcją grzechu pierworodnego. Po upadku Adama, grzeszne pożądanie zawsze jest połączone z ludzką wolą, jest przez nią w jakiś sposób przyjmowane i niesione. Zdaniem Köstersa, sedno sporu z katolicyzmem nie tkwi w samym utożsamieniu przez Lutra konkupiscencji z grzechem, ale w bardziej podstawowym założeniu, że mianowicie, konkretna, doświadczana przez człowieka konkupiscencja nigdy nie jest „czysta”, to znaczy pozbawiona całkowicie ludzkiej zgody (*consensus*)<sup>148</sup>. Według Lutra, konkupiscencja jako stała tendencja do absolutyzowania własnego „ja” nigdy nie jest neutralną pokusą, ale jest zawsze taką, która już pokonała całego człowieka<sup>149</sup>.

Kösters twierdzi, że „przeciwko temu ostatniemu przekonaniu nie może być wytoczony piąty kanon trydenckiego *Dekretu o grzechu pierworodnym*, ponieważ mowa jest w nim wyłącznie o pożądaniu, za którym człowiek nie idzie, przy

---

<sup>143</sup> Dla Augustyna *consensus* jest „języczkiem u wagi”, który decyduje o popełnieniu grzechu. Konsens (w sensie decyzji za lub przeciw pożądaniu) jest strażnikiem duchowego *principium* w człowieku czuwającym nad elementem zmysłowym (Kösters, *Luthers These...*, 19, s. 137-140).

<sup>144</sup> Tamże, 19, s.143.

<sup>145</sup> Tamże, 19, s. 143-146.

<sup>146</sup> Tamże, 19, s. 140-142.

<sup>147</sup> Tamże, 19, s. 146-147.

<sup>148</sup> „Der springende Punkt der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ist also *nicht* Luthers Behauptung der Sündhaftigkeit der Konkupiszenz, sondern die dieser Behauptung zugrunde liegende These, dass die faktisch und konkret antreffbare Konkupiszenz niemals (d. h. diesseits der Vollendung, innerhalb des simul) ‘reine’, d. h. konsensfreie Konkupiszenz sei”. Tamże, s. 157; por. tenże, *Die Lehre...*, s. 321.

<sup>149</sup> Kösters, *Luthers These...*, 19, s. 155-157.

czym to 'nie' musi być rozumiane absolutnie<sup>150</sup>. Właściwym problemem Lutra była choroba ludzkiej woli, trwające przez całe życie rozszczepienie ludzkiej wolności, które zostanie całkowicie wyleczone dopiero w wieczności. Sobór Trydencki nie rozpatrywał tego fundamentalnego poglądu Lutra i dlatego jego orzeczenia nie mogą być do niego odnoszone – uważa Kösters<sup>151</sup>. Teolog, uzasadniając swoje poglądy, powołuje się na opracowania J.B. Metza<sup>152</sup> i K. Rahnera<sup>153</sup>, w których ukazane zostały różne sensy pojęcia „konkupiscencja” funkcjonujące w teologii. Według Trydentu, pożądliwość jest pokusą, która nieustannie apeluje do wolności człowieka, by opowiedział się przeciwko Bogu<sup>154</sup>. Takie pojęcie konkupiscencji zakłada piąty kanon *Dekretu o grzechu pierworodnym*. Do niego odnosi się: *non proprie peccatum*. Luter posługuje się odmiennym pojęciem konkupiscencji (*konkret-praktische Konkupiszenzbegriff*). Pożądanie jest dla niego nie tyle apelem do wolności, ale jej skażeniem. Zdaniem Köstersa, katolicka teologia posługuje się również takim rozumieniem pożądania. Zasadniczą bazą myślenia Lutra jest przekonanie o historyczności subiektywnego zbawienia, to znaczy o istnieniu prawdziwej indywidualnej historii zbawienia, jako indywidualnego historycznego procesu<sup>155</sup>. W tej „indywidualnej” perspektywie Luter widzi także grzech pierworodny, który jest dla niego zawsze *peccatum meum*, nie tyle „grzechem natury”, lecz raczej jego personalnym wymiarem<sup>156</sup>. Z katolickiego punktu widzenia nie tylko poszczególne czyny człowieka są grzeszne, ale również człowiek jest grzesznikiem jako „totus homo”. Ta prawda nie stoi w poprzek prawdy o stałym postępie usprawiedliwionego i rzeczywistości jego dobrych uczynków<sup>157</sup>.

W ostatniej części opracowania<sup>158</sup> Kösters podejmuje zagadnienie pewności zbawienia (*Heilsgewissheit*). Opierając się na refleksjach Hermanna, autor, i w tym przypadku, ukazuje możliwe do przyjęcia przez katolików rozumienie tej kwestii. O pewności zbawienia można mówić jedynie w kontekście modlitwy (*Gebetsgewissheit*). Przybiera ona jednak postać nieuchronnego napięcia między „wiem” ukrytego w spojrzeniu na Boga i „nie wiem” ukrytego w spojrzeniu na siebie<sup>159</sup>.

<sup>150</sup> „Gegen diese letztere Behauptung aber kann Canon 5 des Erbsündedekretes gerade nicht ins Feld geführt werden, denn dort geht es, laut Text, ausschließlich um die *non consentientes*, wobei das 'non' absolut zu verstehen ist“ (tamże, s. 157).

<sup>151</sup> Kösters, *Die Lehre...*, s. 319-320.

<sup>152</sup> *Konkupiszenz*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Fries, Bd. 1, München 1962, s. 843-851.

<sup>153</sup> *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd 1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967<sup>8</sup>, s. 377-414.

<sup>154</sup> Metz opisuje konkupiscencję jako „alle Fähigkeiten des Menschen in sich hineinziehende Versuchung der Verabsolutierung des eigenen Ich“ (*Konkupiszenz*, s. 849).

<sup>155</sup> Kösters, *Luthers These...*, 19, s. 158.

<sup>156</sup> Tamże, 19, s. 159.

<sup>157</sup> Tamże, 19, s. 159-160.

<sup>158</sup> Tamże, 19, s. 210-224.

<sup>159</sup> Tamże, 19, 218.

Reinhard Kösters podsumowując swoją refleksję podkreśla, iż jego zamierzeniem nie było udowodnienie „katolickości” Rudolfa Hermanna, ale poszukiwanie *wartościowej syntezy* dwóch sposobów pojmowania wiary, zmierzanie do teologicznej *jedności przez interpretację*<sup>160</sup>. Wnioski, które formułuje autor są bardzo optymistyczne. Stwierdza on nie tylko, że istnieje katolickie znaczenie formuły (które zwykle osłabia nieco jej oryginalne znaczenie), ale że można pójść dalej w ekumenicznej interpretacji. Mianowicie, *wolno i trzeba przyjąć w katolickiej nauce o usprawiedliwieniu formułę „simul” w takim sensie, w jakim rozumiał ją sam Luter*<sup>161</sup>.

Opracowanie Köstersa przyczyniło się niewątpliwie do zwrócenia uwagi teologii katolickiej na formułę *simul*, a dla ewangelików stanowić musiało zaskoczenie tak pozytywną oceną kontrowersyjnej tezy przez dogmatyka katolickiego. Wartość pracy autora pomniejsza nieco fakt, iż opierał się w swoich analizach nie na oryginalnych tekstach Lutera, ale na opracowaniu. Z perspektywy współczesnej debaty ekumenicznej wnioski Köstersa wydają się zbyt optymistyczne. Trudno nie ulec wrażeniu – podobnie jak w przypadku Künga – że ekumeniczna teza o możliwości pogodzenia tezy *simul* z katolicyzmem została założona z góry jako cel do udowodnienia, co wpłynęło na osłabienie dogmatycznej rzetelności autora. Jest to najbardziej widoczne w przypadku rozważań nad pojęciem konkupiscencji. Kösters zasadnie wykazał, że w pismach Lutera i orzeczeniach Trydentu to pojęcie jest inaczej rozumiane. Pomiął jednak pytanie, w jaki sposób można pogodzić tak różne dwa opisy tej samej rzeczywistości. Zarzuty te nie przekreślają, rzecz jasna, wartości wielu szczegółowych i bardzo dogłębnych analiz autora, które z pewnością uznać trzeba za ważny wkład w dzieło pojednania obu teologii w kwestii *simul iustus et peccator*.

## 5. O.H. Pescha interpretacja formuły

Jednym z czołowych przedstawicieli współczesnego katolickiego *Lutherforschung* jest Otto Hermann Pesch<sup>162</sup>. Jego obszerna (prawie 1000 stron!) dysertacja doktorska poświęcona porównaniu teologii usprawiedliwienia Marcina Lutera i

---

<sup>160</sup> Tamże, 19, 222.

<sup>161</sup> „Deswegen gibt es nicht nur ‘auch’ ein, irgendwie, nämlich abgeschwächt gedeutetes ‘katholisches simul iustus et peccator’. Vielmehr darf und muss diese Formel im genuinen Sinne Luthers selber als eine Grundformel auch der katholischen Rechtfertigungslehre anerkannt werden” (Kösters, *Die Lehre...*, s. 323).

<sup>162</sup> Na temat znaczenia Pescha jako badacza Lutera zob. U. Kühn, *Katholische Theologie - unterwegs mit Martin Luther*, „Ökumenische Rundschau“ 46 (1997), s. 302-313.

Tomasza z Akwinu<sup>163</sup> stała się wydarzeniem na forum ekumenicznym. Praca ta wytyczyła jeden z zasadniczych kierunków naukowych poszukiwań niemieckiego teologa, który dałoby się określić jako „zagospodarowanie” myśli Reformatora dla teologii katolickiej. W obszernej bibliografii Pescha wielokrotnie przewija się wątek formuły *simul iustus et peccator*<sup>164</sup>. Można zaryzykować stwierdzenie, że teza Lutra stała się jego ulubionym przykładem polemiki i zarazem spotkania obu teologii.

Rozprawa *Theologie der Rechtfertigung*, zgodnie ze swoim podtytułem, posiada formę dialogu między Marcinem Lutrem a Tomaszem z Akwinu. Przy czym role zostały tak określone, że ten pierwszy przepytuje drugiego. Innymi słowy, podstawowe elementy nauki Reformatora o usprawiedliwieniu stają się pytaniami skierowanymi do teologii Tomaszowej (nie tomistycznej!)<sup>165</sup>. Zgodnie z tym metodologicznym założeniem dysertacja zbudowana jest z dwóch zasadniczych części: w pierwszej zostają przedstawione główne tezy Lutra dotyczące usprawiedliwienia<sup>166</sup>; w drugiej następuje konfrontacja z adekwatnym nauczaniem Akwinaty<sup>167</sup>. W obu tych paralelnych segmentach nie mogło, rzecz jasna, zabraknąć rozdziału traktującego o mocy grzechu, działającej w usprawiedliwionym. W trzeciej części Pesch przedstawia generalne wnioski płynące z zaaranżowanego spotkania Lutra z Tomaszem i wynikające z nich dalsze pytania.

<sup>163</sup> *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematischen theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

<sup>164</sup> Tenże, *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, „Theologische Literaturzeitung” 92 (1967), s. 734-742; tenże, *Die Rechtfertigungslehre Luthers in katholischer Sicht*, w: U. Kühn, O.H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Berlin 1967, s. 54-62; tenże, *Kätzerfürst und Kirchenlehrer. Wege katholischer Begegnung mit Martin Luther*. Stuttgart 1971, s. 25-41; tenże, *Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen*, w: MySal, Bd. IV/2 s. 886-891; tenże, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, s. 189-202; tenże, *Der „katholische“ und der „lutherische“ Luther. Eine späte Antwort an Peter Manns*, w: tenże, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*. Freiburg in Breisgau 1982, s. 134-135; tenże, *Katholiken lernen von Luther*, w: *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten*, hrsg. v. K. Lehmann, München/Zürich 1982, s. 166-174; Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg in B. 1983, s. 269-273; tenże, *Katolicki obraz Marcina Lutra dziś. Na przykładzie formuły Lutra „simul iustus et peccator”*, tłum. G. Okroy, w: *Mysterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985, s. 141-161; Pesch, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Hamburg 1994, s. 68-72; tenże, *Simul iustus et peccator*, w: LThK (3. Auflage), Bd. 9, Freiburg in B. 2000, s. 612-615; tenże, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers Thesen und Kurzkommentare*, w: GuS, s. 146-167.

<sup>165</sup> Pesch, *Theologie der Rechtfertigung...*, s. 8. Autor podkreśla, że nie chodzi mu o poszukiwania o charakterze historycznym. Nie mają one w tym przypadku większego sensu. Luter najprawdopodobniej nie znał św. Tomasza z osobistej lektury. Nie ma między nimi bezpośrednich historycznych zależności czy powiązań. Natomiast zestawienie obu tych klasyków „swojego wyznania” ma swoje głębokie uzasadnienie jako zamierzenie teologii systematycznej. Jak podkreśla autor, pierwszym sensem jego pracy jest służba współczesnemu dialogowi ekumenicznemu (tamże, s. 6).

<sup>166</sup> *Erster Teil*: Luther, s. 31-398. Pesch zaznacza, że pierwszej części nie należy traktować jako właściwe *Lutherforschung*. Autor stwierdza, że pozwala jedynie, by Luter sformułował swoje pytania. Zasadniczym celem dysertacji pozostaje „drażnienie” Tomasza (choć przy pomocy Lutra) (tamże, s. 9-10).

<sup>167</sup> *Zweiter Teil*: Thomas und Luther, s. 399-884.

Jeden z rozdziałów pierwszej części poświęca Pesch syntetycznemu przedstawieniu podstawowych poglądów Lutera na temat grzechu<sup>168</sup>. Wedle zgodnej opinii teologów charakterystyczną cechą hamartiologii Reformatora jest radykalizacja pojęcia grzechu. Akcentowanie siły grzechu nie jest jednak, jak się powszechnie sądzi w katolickich kręgach, wyrazem pesymistycznej antropologii. Lutrowi zależało na tym, by podkreślić wielkość i potęgę Bożej łaski, mocą której (jedynie!) grzech zostaje pokonany. Od strony poznawczej jest tak, że całą głębię grzechu rozpoznaje człowiek dopiero w świetle usprawiedliwiającej łaski. W tym sensie prawda o grzechu jest tajemnicą wiary<sup>169</sup>. Charakterystycznym rysem hamartiologii Lutera jest posługiwanie się kategorią „grzechu” przede wszystkim w liczbie pojedynczej. Nie jest to kwestia językowa, ale teologiczna. Myśl Lutera epistemologicznie biegnie zawsze *od grzechów do grzechu*<sup>170</sup>. „Grzech” (l. poj.) jest bowiem źródłem dla „grzechów” (w sensie konkretnych czynów). Rozumie go Luter jako fundamentalny bunt przeciw Bogu, trwale obecny w ludzkim „ja”, w woli. Chodzi tu o totalną grzeszność człowieka, która nie stanowi jakiegось „części” osoby, ale przenika na wskroś jego *esse* we wszystkich wymiarach<sup>171</sup>. Tym grzechem jest przede wszystkim niewiara (sprzeciw wobec pierwszego przykazania)<sup>172</sup>. Podstawowe postaci niewiary to niewdzięczność, egotyzm, pycha<sup>173</sup>. Kolejną typową tezę Lutera jest utożsamienie grzechu pierwotnego i konkupiscencji. To przekonanie stoi w wyraźnej opozycji do nauki katolickiej. Pesch podkreśla, że dla Reformatora grzech pierwotny nie jest czystą *causam iustitiae originalis*, ale stałą, aktywną siłą zwróconą przeciwko Bogu<sup>174</sup>. Działanie tej siły polega na zniszczeniu natury człowieka. Pesch zwraca uwagę, że Reformator posługuje się pojęciem „natury” inaczej niż scholastycy. Ludzka natura to dla niego przede wszystkim relacja do Boga. Zniszczenie natury oznacza zatem zniszczenie właściwego stosunku człowieka do Boga<sup>175</sup>. Z pojęciem grzechu wiąże się również przekonanie Lutera o pozbawionej wolności, ujarzmionej przez grzech woli człowieka<sup>176</sup>.

---

<sup>168</sup> II. Kapitel: *Die Macht der Sünde* (s. 77-122).

<sup>169</sup> Tamże, s. 77-78.

<sup>170</sup> „Die Spitze des lutherschen Verständnisses der Sünde lässt sich auf die kurze Formel bringen: *Von den Sünden zur Sünde*. Erst wer vom Blick auf die ‘Sünden im Plural’ durchstößt zur Erkenntnis der ‘Sünde im Singular’, begreift, was Sünde ist” (tamże, s. 78).

<sup>171</sup> Tamże, s. 79-83.

<sup>172</sup> Tamże, s. 84.

<sup>173</sup> Tamże, s. 85-88.

<sup>174</sup> Tamże, s. 96-97.

<sup>175</sup> „’Natur’ ist bei Luther kein Substanz-, sondern ein Beziehungsbegriff. [...] Die menschliche Natur – das ist des Menschen Bezug zu Gott. Die Natur ist verderbt – das bedeutet: Das gottgewollte Verhältnis des Menschen zu Gott ist zerstört. Die Natur ist heil – das meint: Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch entspricht dem Willen Gottes” (tamże, s. 100).

<sup>176</sup> Tamże, s. 106-109.

Można powiedzieć, że powyższe tezy Reformatora „przygotowują grunt” dla tezy *simul iustus et peccator*, będącej – zdaniem Pescha – zwieńczeniem jego teologii grzechu<sup>177</sup>. Formuła orzeka o dwóch jednakowo prawdziwych kwalifikacjach tego samego człowieka, jednak nie w sensie istnienia w nim dwóch sfer: jednej – grzesznej i drugiej – poddanej łasce. Cały człowiek, we wszystkich wymiarach swojej egzystencji jest grzesznikiem i jednocześnie (*in eodem puncto temporis*) sprawiedliwym<sup>178</sup>. Takie ujęcie jest nie do pomyślenia w kategoriach scholastycznej metafizyki, ale Luter myśli kategoriami relacji. Człowiek patrząc tylko na siebie, widzi zawsze grzesznika. Natomiast spoglądając na siebie z perspektywy Boga, widzi, że jego grzech nie zostaje mu poczytany i dlatego jest prawdziwie usprawiedliwiony<sup>179</sup>.

Pesch zauważa, że nieco inną postacią formuły jest *peccator in re, iustus in spe*. W tym przypadku bowiem grzeszność i sprawiedliwość rozumiane są raczej jako realności. Różnica między tymi dwoma biegunami tezy sprowadza się tutaj do ich czasowego następstwa (teraz – grzesznik; kiedyś – sprawiedliwy)<sup>180</sup>. Jeszcze innym aspektem tezy jest jej wymiar egzystencjalny, doświadczany na poziomie moralnej walki człowieka ze złem (tzw. aspekt parcjalny: *partim iustus, partim peccator*)<sup>181</sup>. Te obie wersje *simul*, choć zaczerpnięte z tekstów Lutra, są jednak wątkiem ubocznym. Sensem „klasycznie” luteraniskim formuły jest rozumienie całościowe (totalne): człowiek jest w całości grzeszny i jednocześnie w całości sprawiedliwy. W związku z tym Pesch stawia pytanie o skuteczność chrztu i realność pokonania grzechu przez usprawiedliwiającą łaskę. Odpowiedzi Reformatora szukać trzeba w typowych dla niego kategoriach: „niepoczytania” oraz rozróżnieniu między *peccatum regnans* a *peccatum regnatum*<sup>182</sup>.

Nauczanie Lutra o grzechu zostaje skonfrontowane ze scholastycznym wykładem św. Tomasza<sup>183</sup>. Jakie zatem stanowisko zajmuje (w interpretacji Pescha) Akwinata wobec formuły *simul*? Nie znajdziemy w jego tekstach wyrażen zbliżonych terminologicznie do tezy Lutra. Pesch nie rezygnuje i pyta o obecność rzeczowego sensu *simul* w teologii Tomasza. Dochodzi do wniosku, że na poziomie

<sup>177</sup> Tamże, s. 109.

<sup>178</sup> Tamże, s. 110-111.

<sup>179</sup> „Wiederum haben wir zu beachten, dass es bei Luther um *Relationen* geht: Die Ganzheit, über die hier das Urteil ‘Sünder’, ‘zerbrochen’, ‘verderbt’ gesprochen wird, ist eine Beziehungsganzheit, die ihren Träger erst zu dem macht, was er ist. ‘Zerbrochen’ kann dann nur heißen: *ganz* zerbrochen; ‘Sünder’ nur: *ganz* Sünder. Wird aber andererseits von Gott über diesen Sünder und das zerbrochene Beziehungsganze, das er selbst ist, das Urteil ‘gerecht’, ‘geheilt’, ‘erneuert’ gesprochen, so kann das nur heißen ‘ganz gerecht’, ‘geheilt’, ‘erneuert’. Von Gott her *ist* damit eine neue Beziehung gesetzt, und eben damit ist Heilung geschehen. Der Mensch ist jetzt, wie Luther formuliert, ein Sünder, aber kein Gottloser mehr” (tamże, s. 113).

<sup>180</sup> Tamże, s. 114.

<sup>181</sup> Tamże, s. 120-121.

<sup>182</sup> Tamże, s. 115-120.

<sup>183</sup> IX. Kapitel: *Macht und Ohnmacht der Sünde* (tamże, s. 468-552).

metafizycznego systemu, którym posługuje się Akwinata w swoim wykładzie o grzechu i łasce, nie jest możliwe do przyjęcia *simul iustus et peccator*. Różnica między Lutrem a Tomaszem istnieje na poziomie filozoficznej interpretacji, nie sięga jednak samej istoty rzeczy<sup>184</sup>. Dlatego Pesch pyta dalej o możliwe „miejsca” w myśli Tomaszowej, które rzeczowo odpowiadałyby treści formuły *simul*<sup>185</sup>. Dochodzi do przekonania, że istnieją takie przesłanki. Można je streścić następująco: trwająca po chrzcie konkupiscencja rozumiana jako „zarzewie” grzechu sprawia, że dla ochrzczonego stan łaski jest zawsze jakoś zagrożony. Wierzący nigdy nie osiąga pewności co do swojego trwania przed Bogiem w łasce. Egzystencjalna implikacja metafizycznej nauki pozwala mówić o „trwałej nietrwałości” poddania woli łasce. Z powodu swojej wolności człowiek nie osiąga nigdy ostatecznej stałości<sup>186</sup>. Na tym tle trzeba również widzieć teologię sakramentu pokuty. Według Tomasza, sakrament ten jest pomocą daną przez Boga człowiekowi, który stał się ofiarą grzechu. Jest szansą powrotu do „chrzcielnego” stanu łaski<sup>187</sup>. Z kolei nauczanie o cnotach udzielonych człowiekowi wraz z Bożą łaską wskazuje na pewną antropologiczną konkretyzację zmagania z pożądliwością, która jest, jak precyzuje Akwinata, *materia exercendae virtutis*. Można tu dostrzec egzystencjalny wymiar formuły *simul* wskazujący na konieczność moralnej walki<sup>188</sup>. Także wypowiedzi św. Tomasza o wzrastaniu w miłości i w cnotach można odczytać przez pryzmat *partim iustus, partim peccator*. Ważne w kontekście *simul* jest stwierdzenie, że pokuta nie ustaje przez całe nasze życie. Oznacza to, że wierzący przez całe życie musi być świadomy, że jest poddany Bożemu miłosierdziu i żyje tylko dzięki niemu<sup>189</sup>. Swoje analizy kończy Pesch optymistycznym wnioskiem: mamy tutaj do czynienia z dwoma różnymi strukturami teologicznego myślenia. Z tego powodu formuła *simul iustus et peccator* nie daje się całkowicie przetłumaczyć na scholastyczny język św. Tomasza z Akwinu. W tym sensie i na tym formalnym poziomie niezgodność pozostaje. Jednak rzeczowa kontrowersja w kwestii *simul* między tymi dwoma teologicznymi gigantami jest minimalna. Dlatego wzajemna anatema nie jest konieczna<sup>190</sup>.

---

<sup>184</sup> „Unvollziehbar ist es für Thomas nur, daraus eine dialektische Totalaussage zu machen, das heißt das Ich mit den beiden dialektischen Bezügen zu identifizieren, wie Luther es tut: Wir sahen, dass die thomanische Naturontologie das nicht zulässt. Eben damit aber ist der Unterschied ein solcher des philosophischen Interpretamentes, nicht der interpretierten Sache” (tamże, s. 532).

<sup>185</sup> Tamże, s. 534.

<sup>186</sup> Tamże, s. 534-535.

<sup>187</sup> Tamże, s. 536.

<sup>188</sup> Tamże.

<sup>189</sup> Tamże, s. 537.

<sup>190</sup> „Zwar ist Luthers *simul iustus et peccator* etwas gegenüber Thomas unauflösbar ‘Zusätzliches’. Es besteht sogar ein nicht restlos ausgleichender Gegensatz. Dieser gründet freilich auf der verschiedenen Struktur des Theologisierens. Unter Beachtung dieser Sachlage und unter Einbeziehung aller bei Thomas zur Frage nach Macht und Ohnmacht der Sünde unter der Gnade wirksam werdenden Motive schrumpft der sachliche Gegensatz zwischen Thomas und Luther auf ein Minimum zusammen. Unter der – vorläufig noch

W swoich późniejszych pracach Pesch pod wpływem dyskusji wywołanej rozprawą dokonał pewnej korekty swoich poglądów. Przyznał, że zbyt optymistycznie przedstawił możliwość „otwarcia” Tomaszowej teologii na formułę *simul iustus et peccator*<sup>191</sup>. W obrębie systemu Akwinaty teza Lutra w ścisłym sensie jest jednak nie do pomyślenia (*im strengen Sinne un-denkbar*). Dla Tomasza łaska (sprawiedliwość) jest łaską (sprawiedliwością) dzięki temu, że usuwa grzech z duszy człowieka. A grzech jest przez to grzechem, że z jego powodu człowiek żyje bez łaski (poza łaską). Według Akwinaty, usprawiedliwienie nie dokonuje się stopniowo, ale w jednym momencie (*in instanti*), dlatego niemożliwa jest jakakolwiek „jednoczesność” grzechu i łaski<sup>192</sup>. Widzimy tutaj jasno tezę sprzeczną z formułą Lutra<sup>193</sup>.

W swoim podręcznikowym *Hinführung zu Luther* formułuje Pesch przepracowaną refleksję nad tezą *simul*<sup>194</sup>. W tym miejscu nie chodzi już o jej odniesienie do myśli Tomasza, ale o bardziej generalne pytanie – o jej możliwą „katolickość”. Niemiecki ekumenista udziela odpowiedzi drogą kolejnych wyjaśnień. Pierwsze z nich podkreśla, że formuła jest określeniem człowieka usprawiedliwionego. Jest ona opisem struktury wewnętrznej nowego stworzenia, a nie jego permanentnym kwestionowaniem. W takim razie, co wyraża? Tu potrzebne jest kolejne wyjaśnienie. Pesch przedstawia najpierw „słabsze” warianty formuły: *partim iustus, partim peccator* oraz *peccator in re, iustus in spe*, które nie są problemem dla katolickiego myślenia. W trzecim wyjaśnieniu zajmuje się najtrudniejszym, typowo luteranśkim sensem tezy. Formuła staje się niedorzeczna, jeśli odczytujemy ją zgodnie z modelem: podmiot i jego przymioty. W tym sensie człowiek nie może być jednocześnie zimny i gorący, grzeszny i sprawiedliwy. Luter nie myśli jednak kategoriami ontologicznymi, ale relacyjnymi. Zarówno grzech, jak i sprawiedliwość człowieka pojmują jako relację. Pesch dochodzi do wniosku, że skoro obie strony inaczej pojmują dwa kluczowe terminy, nie można orzec, czy nauka katolicka i nauka Lutra stoją w logicznej opozycji wobec siebie<sup>195</sup>. Katolik może jednak zapytać: czy zasada *simul* (pojęta relacyjnie) oznacza, że wierzący żyje w relacji wrogości wobec Boga? Wyjaśnieniem tej trudności jest sama nauka Lutra,

nicht bewiesenen – Voraussetzung, dass die verschiedenen Strukturen des theologischen Vollzuges es nicht ihrerseits erzwingen, wagen wir die These, dass es über der Frage nach dem *simul* zwischen Thomas und Luther nicht zum gegenseitigen *Anathema* kommen muss” (tamże, s. 537).

Autor kończy całą książkę wnioskiem, iż mamy tu do czynienia z dwoma różnymi typami teologii, mianowicie „sapiencjalną teologią” Akwinaty i „egzystencjalną teologią” Ojca reformacji (tamże, s. 935-948). Por. tenże, *Existentielle und sapientiale Theologie...*, s. 731-742.

<sup>191</sup> *Hinführung zu Luther*, s.194. Por. tenże, *Martin Luther, Thomas von Aquin...*, s. 70.

<sup>192</sup> *Summa theologica* I-II, 113,7.

<sup>193</sup> Pesch, *Martin Luther, Thomas von Aquin...*, s. 70.

<sup>194</sup> *Hinführung zu Luther*, s. 189-202 (11. Kapitel: „Wenn wir auf uns selbst schauen”. *Gerecht und Sünder zugleich*).

<sup>195</sup> Tamże, s. 191-195. Por. Tenże, *Katolicki obraz...*, s. 145-148.

która kładzie nacisk na dynamizm procesu zbawczego, czyli tego, co dzieje się w relacji człowiek – Bóg. Wewnątrz wiary usprawiedliwiony odkrywa sprzeciw swojej woli wobec Boga, czyli grzech, i jednocześnie rozpoznaje, że Bóg nie poczytuje mu tego grzechu<sup>196</sup>. Mimo tych wyjaśnień pozostaje jednak sprzeczność nie dająca się usunąć. Antropologicznym korzeniem tezy *simul* jest radykalne przekonanie Lutera o „złym sercu” człowieka. Ta trwała, aktywna złość zatruwa wszystkie ludzkie czyny. Koegzystencja grzechu i sprawiedliwości jest więc dla Lutera wewnętrzną strukturą egzystencji wierzącego na tej ziemi. Pesch stwierdza, iż mimo wyjaśnienia wielu nieporozumień, w tej kwestii pozostaje wyraźna różnica zdań między nauką katolicką a poglądem Reformatora<sup>197</sup>. Teolog zwraca uwagę, że przekonanie Lutera o „złym sercu” ma formę wyznania (*Bekennnis*) człowieka stojącego przed Bogiem. Ostatecznie najgłębszą podstawą formuły jest więc rzeczywistość modlitwy (*Gebetsrealität*). To jest pierwotne, źródłowe miejsce doświadczenia zarówno między grzechu i jednocześnie Bożego przebaczenia. Teza *simul* jest teologicznym wyrazem tego duchowego doświadczenia<sup>198</sup>.

Pesch pokazuje możliwości twórczego podejścia do formuły *simul* przez teologię katolicką, mimo pozostających różnic. Różnorodne style myślenia teologicznego nie muszą się wykluczać, ale mogą wzajemnie się korygować i uzupełniać. Dzięki spotkaniu z formułą *simul* teologia katolicka może nauczyć się bardziej cenić język modlitwy i duchowego doświadczenia<sup>199</sup>. Pesch zwraca uwagę na interesującą propozycję J.B. Metz, który sformułował współczesną wersję tezy *simul*<sup>200</sup>. Ma ona formę: *simul fidelis et infidelis* (jednocześnie wierzący i niewierzący). Mimo że Metz nie odwołuje się wprost do toku myślenia Lutera, to jednak w istocie rzeczy podąża jego śladami, podkreśla Pesch<sup>201</sup>.

Odnotować należy fakt, iż w słynnym posoborowym podręczniku *Mysterium salutis* pojawia się refleksja autorstwa Pescha poświęcona formule *simul iustus et*

---

<sup>196</sup> Tenże, *Hinführung zu Luther*, s. 195.

<sup>197</sup> „Der Mensch begeht nicht nur in möglicherweise sehr dichten zeitlichen Abständen sündige Taten, vielmehr ist sein Herz (nach wie vor) radikal böse, sündig, widerwillig gegen Gott und ist in dieser Bosheit ruhelos lebendig, alle einzelnen Taten, auch die guten, von der Wurzel her vergiftend. Auf dieses böse Herz ist der je neue Glaube an Gottes vergebende Annahme primär zu beziehen. So besteht eine strenge und radikale, auch nicht einen Augenblick unterbrochene Koexistenz von Sünde und (Glaubens-) Gerechtigkeit, und diese Koexistenz ist die innere Struktur des Gerechtheits hier auf Erden. Hier ist also Ja und Nein zur selben Frage, der letzte, nach Ausschaltung der Missverständnisse nur um so schärfer heraustretende Gegensatz mitten in der Nähe” (tamże, s. 196-197).

<sup>198</sup> Tamże, s. 197-198.

<sup>199</sup> Tamże, s. 200-201. Jako przykład modlitewnego wyznania merytorycznie bliskiego *simul* wskazuje Pesch medytację K. Rahnera *Modlitwa winy* (*Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg in B. 1977<sup>9</sup>, s. 97-113; *Kiedy się modlisz...*, tłum. A. Morawska, Paris 1968, s. 103-119).

<sup>200</sup> J.B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, „Concilium” 1 (1965), s. 482-492. [wyd. polskie: *Niewiara jako problem teologiczny*, tłum. L. Bieńkowski, „Concilium” 1-10(1965/66), s. 429-441].

<sup>201</sup> *Hinführung zu Luther*, s. 201-202. Por. tenże, *Katholiken lernen von Luther*, s. 172-174.

*peccator* w ramach opracowania na temat usprawiedliwienia i uświęcenia<sup>202</sup>. Niemiecki teolog powtarza tam swoje wcześniejsze wnioski akcentując, że Sobór Trydencki odrzuca formułę w jej wariacie „totalnym”, natomiast nie neguje jej dwóch łagodniejszych wersji<sup>203</sup>. Drogę do uznania dogmatycznej roli tezy Lutra widzi w podejmowanych w najnowszej teologii próbach przepracowania pojęcia konkupiscencji oraz w dowartościowaniu egzystencjalnego stylu uprawiania teologii<sup>204</sup>.

Świadectwem uznania najwyższych kompetencji Pescha w kwestii formuły jest powierzeniu mu zredagowania hasła: *simul iustus et peccator* w najnowszym wydaniu *Lexikon für Theologie und Kirche*. Autor dokonuje precyzyjnej syntezy stanu wiedzy na temat formuły, załączając obfitą bibliografię<sup>205</sup>.

Najnowszym opracowaniem Pescha, poświęconym zagadnieniu „jednoczesności grzechu i sprawiedliwości”, jest obszerny, merytorycznie niezwykle „gęsty” artykuł w tomie wydanym w ramach prac Ekumenicznej Grupy Roboczej (ÖAK) pt. *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*<sup>206</sup>. Artykuł ten, zredagowany w formie tez i krótkich komentarzy, przedstawia najpierw teologiczny *status questionis* formuły, a następnie jej *loci* w tekstach Lutra. Na zakończenie niemiecki ekumenista przedstawia swoją opinię o możliwości interpretacji *simul iustus et peccator* w kontekście ekumenicznym.

## 6. Podsumowanie

A/ Pierwsza katolicka publikacja autorstwa Roberta Groschego podejmująca ekumenicznie otwartą refleksję nad formułą *simul iustus et peccator* wyznaczyła pewien podstawowy kierunek myślenia teologii katolickiej w tej kwestii. Należy odnotować, iż teza Lutra została zauważona przez teologów tej miary, co Rahner czy Balthasar, i co więcej, została przeanalizowana przez nich nie tylko pod kątem historycznym, ale również po kątem jej znaczenia dla współczesności. Uwagi H. Künga oraz najbardziej obszerne i szczegółowe opracowanie R. Köstersa poświęcone tezie Lutra, osądzają zdecydowanie pozytywnie możliwość uznania formuły za możliwą do pogodzenia z dogmatyką katolicką. Wydaje się jednak, że ocena ta jest zbyt optymistyczna i w sposób niewystar-

<sup>202</sup> Tenże, *Gottes Gnadenhandeln...*, w: MySal, Bd. IV/2 s. 886-891.

<sup>203</sup> Tamże, s. 886-887.

<sup>204</sup> Tamże, s. 889-890.

<sup>205</sup> LThK (3. Auflage), Bd. 9, s. 612-615.

<sup>206</sup> *Simul...*, w: *Gerecht...*, s. 146-167.

czający uwzględnia trudności. Wyważone stanowisko zajmowane przez O.H. Pescha uznać można za najbardziej dojrzałe i wiarygodne.

- B/ Teologowie katoliccy zasadniczo doceniają wartość formuły jako teologicznego opisu pewnej rzeczywistości duchowej obecnej także w katolicyzmie (liturgia, świadectwo świętych). To uznanie połączone jest z pytaniem o dogmatyczną ocenę tezy *simul* z punktu widzenia doktryny katolickiej. Dyskutowana jest zwłaszcza sprawa oceny formuły w świetle orzeczeń Soboru Trydenckiego. Wydaje się, iż stanowisko zajmowane w tej kwestii przez Pescha jest najbardziej zasadne. Twierdzi on, że formuła *simul* odczytana z perspektywy soborowego (scholastycznego) wykładu nauki o usprawiedliwieniu jest pozbawiona sensu. Ta ocena inaczej wygląda z perspektywy współczesnej. Dziś lepiej rozumiemy, że Luter i Trydent to dwa różne języki teologiczne, które posługują się innymi założeniami, inną filozofią i dlatego inaczej rozumieją te same terminy. Kluczowe dla formuły *simul* pojęcia „grzechu” i „łaski” są definiowane odmiennie w obu systemach. Ta współczesna wiedza pozwala stwierdzić, że soborowe potępienia odnoszące się do formuły (i nie tylko) roz mijają się z autentyczną nauką Lutera.
- C/ Teologowie katoliccy podejmują próby pozytywnego określenia katolickiego sensu *simul iustus et peccator*. Wysiłki te idą w kierunku docenienia charakterystycznego sposobu myślenia Lutera, którego klasyczną egzemplifikacją jest formuła *simul*. Ojciec reformacji kształtował swoją teologię z perspektywy zagubionego człowieka, stojącego przed Bogiem. Jego soteriologia jest zarówno indywidualno-egzystencjalna (subiektywne doświadczenie „mojego” zbawienia), jak i historyczno-dynamiczna (dynamizm procesu zbawczego). Takie uwrażliwienie może być cennym uzupełnieniem dla bardziej zobiektywizowanej, metafizycznej soteriologii katolickiej. Formuła jest w pełni akceptowana przez katolicką teologię, jeśli rozumie się ją jako tezę o konieczności wewnętrznej walki człowieka z grzechem (aspekt parcjalny). Zauważany jest także wymiar eschatologiczny *simul*, czyli przekonanie, że jako chrześcijanie jesteśmy pielgrzymami na tej ziemi, a pełnia zbawienia jest przed nami, jest przedmiotem naszej nadziei. Najwięcej wątpliwości wśród teologów katolickich budzi aspekt „totalny” formuły (człowiek jest całkowicie grzeszny i zarazem całkowicie sprawiedliwy).

---

GRZEGORZ IGNATOWSKI

## AMERYKAŃSKI WKŁAD NA RZECZ POJEDNANIA CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKIEGO

Kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, przemawiając 6 listopada 2002 r. w amerykańskim Bostonie zwrócił uwagę, że w ostatnich dekadach dialog chrześcijańsko-żydowski poczynił największe postępy na kontynencie północnoamerykańskim. Watykańska komisja – dodał hierarcha – usiłuje wspierać podobne inicjatywy również w Europie<sup>1</sup>. Rzeczywiście, amerykańscy chrześcijanie i wyznawcy judaizmu osiągnęli znaczący postęp w dialogach, a wyrazem tego są nie tylko wydawane przez nich dokumenty, które stały się przedmiotem licznych dyskusji i refleksji, lecz także wzajemne pojednanie. Na szczególną uwagę zasługują trzy deklaracje, które dotyczą wszystkich Żydów i chrześcijan, niezależnie od ich przynależności konfesyjnej:

1. *Dabru emet (Mówcie prawdę)* – oświadczenie ogłoszone 10 września 2000 r. przez grupę około 170 żydowskich teologów i intelektualistów, w którym autorzy zwracając się do wszystkich Żydów, przedstawili swoje własne, pozytywne stanowisko na temat chrześcijan i chrześcijaństwa. Cztery lata po opublikowaniu dokumentu na liście sygnatariuszy znalazło się już ponad 200 nazwisk.
2. *Święty obowiązek. Przemyśleć na nowo relację wiary chrześcijańskiej do Żydów i judaizmu* – dokument podpisany 1 września 2002 r. w Bostonie przez niewielką, 21 osobową grupę amerykańskich biblistów, historyków i teologów,

---

<sup>1</sup> W. Kasper, „*Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church*”. *Address at Boston College, November 7, 2002*, „Information Service. The Pontifical Council For Promoting Christian Unity” 4 (2002) 234. W publikacji watykańskiej błędnie podano w tytule, że przemówienie to miało miejsce 7 listopada.

w którym wzywają oni chrześcijan do dokonania rewizji swojego nauczania o Żydach i judaizmie. Tekst stanowi odpowiedź na wcześniejsze żydowskie oświadczenie *Dabru emet*.

3. *Rozważania na temat przymierza i misji* opublikowane 13 sierpnia 2003 r. są wspólnym dziełem katolickich i żydowskich uczonych. Przedstawiono w nich kwestię dotyczącą wzajemnych relacji, opartą nie na prozelityzmie, lecz na współpracy i wspólnym świadectwie.

Wszystkie wymienione dokumenty są dostępne w Internecie, a więc bez trudu osiągalne dla niemal wszystkich chrześcijan i Żydów<sup>2</sup>. Pierwszy i drugi tekst zaopatrzonej jest w otwartą listę sygnatariuszy. Oznacza to, że każdy czytelnik może dopisać swoje własne nazwisko. Wśród sygnatariuszy *Dabru emet* znajduje się polski Żyd Stanisław Krajewski, członek warszawskiej gminy wyznaniowej i współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Lektura dokumentów zachęca do postawienia kilku pytań ich twórcom i redaktorom.

## 1. *Dabru emet* – mówcie prawdę

Żydowskie oświadczenie *Dabru emet* jest wypowiedzią teologiczną, podpisaną przede wszystkim przez wyznawców judaizmu reformowanego i konserwatywnego<sup>3</sup>. Spośród Żydów ortodoksyjnych należy wymienić rabinów Irvinga Greenberga – dyrektora Rady Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie oraz Davida Rosena – byłego przewodniczącego Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, instytucji skupiającej ponad trzydzieści grup zajmujących się pojednaniem chrześcijańsko-żydowskim na poziomie lokalnym. Jeśli chodzi o pozostałe odłamy judaizmu zwróćmy uwagę na rabinów Jerome Epsteina – dyrektora Zjednoczonej Synagogi Judaizmu Konserwatywnego oraz Erica Joffie – przewodniczącego Unii Amerykańskich Kongregacji Reformowanych. Ponieważ *Dabru emet* jest wypowiedzią, która podejmuje zagadnienie dotyczące relacji chrześcijańsko-żydowskich na

---

<sup>2</sup> Zob. np. na stronach internetowych The Institute for Christian & Jewish Studies: [www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html](http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html) oraz Boston College: [www.bc.edu/bc\\_org/research/cjl/Christian\\_Scholars\\_Group/Sacred\\_Obligation.htm](http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm).

<sup>3</sup> Na temat *Dabru emet* w literaturze polskiej zob.: M. Czajkowski, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom*, „Więź” 8 (2001) 78-86; W. Chrostowski, *Żydowskie oświadczenie „Dabru emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (19 IX 2000) z perspektywy katolickiej i polskiej*, „Collectanea Theologica” 2 (2002) 41-58. Z perspektywy żydowskiej D. Novak, *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom*, „Więź” 8 (2001) 65-77. Zob. także dyskusję *Bóg Sema i Jafeta. Dyskusja wokół deklaracji „Dabru emet” o perspektywach relacji chrześcijańsko-żydowskich*, „Znak” 1 (2003) 65-84; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2001, s. 158

plaszczyźnie religijnej (w czym należy upatrywać jej największą wartość), wykracza ponad wiele wcześniejszych publikacji zajmujących się tymi tematami z punktu widzenia społecznego i socjologicznego. Tytuł dokumentu zaczerpnięty został z biblijnej księgi proroka Zachariasza 8, 16: *Mówcie prawdę wobec bliźnich, w bramach waszych ogłaszajcie wyroki sprawiedliwe, zapewniające zgodę!*

Prace nad dokumentem koordynowane były przez rabina Davida Sandmela z Instytutu Studiów Chrześcijańskich i Żydowskich w Baltimore. Autorzy deklaracji, chcąc dotrzeć ze swoim przesłaniem do szerokiego grona odbiorców, opublikowali *Dabru emet* za cenę około 100 tysięcy dolarów w największym amerykańskim dzienniku *The New York Times*. W swoim przesłaniu apelują do członków wspólnot religijnych, aby poddali rewizji własne spojrzenie na chrześcijaństwo i chrześcijan. Pomimo tego, że *Dabru emet*, jak wielokrotnie powtarzano w komentarzach, jest skierowany przede wszystkim do Żydów, to w deklaracji podkreślono bardzo wyraźnie te elementy żydowskiej wiary, które łączą wyznawców judaizmu i chrześcijan<sup>4</sup>. Dokument składa się z ośmiu niezbyt długich punktów:

- Żydzi i chrześcijanie oddają cześć temu samemu Bogu, który jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dlatego dzięki chrześcijaństwu setki milionów ludzi związało się z Bogiem Izraela;
- Żydzi i chrześcijanie w „Tanach”, Biblii nazywanej przez chrześcijan „Starym Testamentem”, znajdują dla siebie orientację religijną, duchowo się ubogacają i wyciągają podobne nauki o Bogu stwórcy świata, który ustanowił przymierze z narodem Izraela. Mając na uwadze fakt, że Żydzi i chrześcijanie, często w różnoraki sposób interpretują Biblię, dokument postuluje, aby uszanowano takie odmienności;
- fizycznym wyrazem zawarcia przymierza przez Boga z Izraelem jest zrealizowana obietnica Ziemi Izraela. Wielu chrześcijan docenia tę suwerenną decyzję Boga i dlatego nie kierując się wyborami politycznymi wspiera państwo Izrael. Jego powstanie jest najważniejszym wydarzeniem w dziejach narodu żydowskiego, po eksterminacji, która miała miejsce podczas rządów nazistowskich;
- w centrum nauczania Tory znajduje się prawo mówiące o świętości i godności każdego człowieka stworzonego na obraz Boży. Jest to wspólny fundament moralny dla wyznawców judaizmu i chrześcijan. Mogą oni razem nie tylko zaświadczyć o tym przed światem, lecz również współpracować dla obrony wszystkich ludzi;
- nazizm nie wynikał bezpośrednio z chrześcijańskiego antyżydowskiego nauczania, ani z negatywnych postaw chrześcijan w stosunku do Żydów. Chrze-

---

<sup>4</sup> *Dabru emet. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku*, „Więź” 8 (2001) 56-58. W krótkiej formie tezy *Dabru emet* zostały przedstawione przez G. Weigela, *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 165-166.

ścijański antyjudajizm oraz okazywana przez nich wroga postawa w stosunku do Żydów, przygotowała jednak grunt dla nazistowskiej ideologii. Po wymordowaniu Żydów następnym celem działań hitlerowców byłoby chrześcijanie. Autorzy dokumentu wyrażają wdzięczność tym chrześcijanom, którzy ratowali Żydów w czasie panowania nazistów;

- chrześcijanie poznają Boga i oddają mu cześć przez Jezusa Chrystusa i własną tradycję. Żydzi natomiast służą Bogu przez Torę i swoją, żydowską tradycję. Ludzie nigdy nie zdołają przewyciężyć tego podziału. Zostanie on zniesiony wówczas, kiedy Bóg dokona odkupienia całego świata. Żydzi mogą wyrażać szacunek dla chrześcijańskiej postawy oraz dla ich wierności objawieniu i tego samego oczekują od chrześcijan;
- nie należy obawiać się, że lepsze stosunki z chrześcijanami przyczynią się do osłabienia religijnego życia Żydów, nawróceń na chrześcijaństwo lub do asymilacji. Kolejny raz podkreślono szacunek dla chrześcijaństwa: *szanujemy chrześcijaństwo jako wiarę, która poczęła się wewnątrz judaizmu (...)*;
- Żydzi i chrześcijanie wraz z przedstawicielami innych religii mają obowiązek współpracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju, który w ostateczności jest darem Boga. Postawa taka przyczyni się do nadejścia Królestwa Bożego.

Trudno jest chrześcijanom wypowiadać się na temat żydowskiego stanowiska, a tym bardziej je oceniać. Niekiedy zastanawia użyta terminologia. Deklaracja w punkcie drugim stwierdza, że żydowski „Tanach” jest nazywany przez chrześcijan „Starym Testamentem”. Rzeczywiście, w taki sposób najczęściej chrześcijanie określają pierwszą część Biblii. Jednakże w wyniku odbytych wielu spotkań chrześcijańsko-żydowskich, wyrażanych wówczas przez Żydów postulatami, sami chrześcijanie – nie chcąc sprawiać wrażenia, że deprecjonują judaizm – zaczynają unikać terminu „Stary Testament”. Wielokrotne posługiwanie się określeniem „Stary Testament” w zestawieniu z terminem „Nowy Testament” może sugerować, że ten pierwszy jest przestarzały i posiada mniejsze znaczenie dla postaw etycznych. Wielu chrześcijan ze zrozumieniem odnosi się do powyższych sugestii. Pomimo tego, że termin „Stary Testament” ma oparcie w Piśmie Świętym i całej tradycji Kościoła, chrześcijanie używają również takich pojęć, jak „Pierwszy Testament” i „Nowy Testament”, „Biblia hebrajska” i „Biblia chrześcijańska”. Papieska Komisja Biblijna posługuje się najczęściej takimi określeniami, jak: „Stary Testament”, „Biblia hebrajska”, „Pisma Święte narodu żydowskiego”, „Pisma narodu żydowskiego”<sup>5</sup>. W dokumencie uchwalonym przez Kościoły Konkordii Leuenberskiej (od 2003 r. Wspólnota Ewangelickich Kościołów w Europie) zatytułowanym *Kościół i Izrael* mówi się również o „Pismach Świętych Izraela”, „Pierwszym Testamencie” „Biblii żydowskiej” i „Biblii hebrajskiej”.

---

<sup>5</sup> Zob. w dokumencie: *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Verbum, Kielce 2002.

Ewangelicy słusznie zauważają, że określenie „Pierwszy Testament” mogłoby sugerować, iż chodzi o serię, która może być kontynuowana w nieskończoność. Ponadto, używanie zestawienia „Pierwszy Testament” i „Nowy Testament”, stanowi zagrożenie dla chrześcijańskiej idei jedności obu części Biblii<sup>6</sup>.

*Dabru emet* jest oświadczeniem amerykańskich Żydów, a Amerykanie najczęściej posługują się terminem „holokaust” na opisanie zagłady narodu żydowskiego podczas drugiej wojny światowej. Coraz częściej, także w literaturze anglojęzycznej, spotykamy jednak inne terminy, takie jak „eksterminacja”, „zagłada”, „szoa”. Określenie „holokaust” jest jednym z najgorszych rozwiązań. Pochodzi od greckiego ὁλοκαύτωμα i oznacza ofiarę krwawą, całopalną, strawioną przez ogień. Jej celem jest oddanie chwały Bogu. Eksterminacja nie może nigdy być w jakikolwiek sposób kojarzona z ofiarą składaną Bogu. Wspomniany termin „szoa” pochodzi od słowa hebrajskiego oznaczającego „opustoszeć” lub „trzaskać”. Wskazuje na niemożliwą do wyrażenia brutalność eksterminacji narodu żydowskiego<sup>7</sup>.

W punkcie czwartym dokumentu czytamy, że ideologia hitlerowska została wprowadzona w życie przez nazistów. W kolejnych zdaniach sygnatariusze *Dabru emet* piszą: *Gdyby hitlerowcom udało się wymordować Żydów, ich mordercza pasja bardziej bezpośrednio skierowałaby się przeciw chrześcijanom*. Musimy zapytać tych wszystkich, którzy zajmują się historią drugiej wojny światowej oraz podejmują zagadnienie odpowiedzialności za unicestwienie milionów ludzi, na ile jest uprawnione twierdzenie, że chodzi jedynie o nazistów. Niezmiernie cennych wiadomości na ten temat dostarczają wydane w Polsce książki: Daniela Johna Goldhagena *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust*, (Warszawa 1999) oraz Christophera Browninga *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie w Polsce”*, (Warszawa 2000). Specjaliści, którzy zajmują się historią wrogich postaw wobec Żydów zwracają uwagę, że hitlerowski, nazistowski antysemityzm miał swoje wyjątkowe cechy. Nie znaczy to jednak wcale, że ci, którzy mordowali Żydów byli zawsze nazistami. Często realizowali politykę niemieckich władz w duchu posłuszeństwa lub konformizmu, a nazistowska ideologia była im zupełnie obca. Nie tylko naziści brali udział w powstaniu hitlerowskiej ideologii. Z tego powodu najważniejsze osobistości w wielu krajach okazały skruczę za postawy społeczeństw wobec Żydów, których

---

<sup>6</sup> *Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (2002) 124 - 127. Na temat Kościołów Konkordii Leuenberskiej zob. K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2001, s. 45-65; Z. Tranda, *30 lat Konkordii Leuenberskiej i Wspólnoty Ewangelickich Kościołów w Europie*, „Jednota” 4 (2004) 15-17.

<sup>7</sup> Na temat terminologii określającej zagładę narodu żydowskiego zob. np.: M. Horoszewicz, *Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan*, „Collectanea Theologica” 2 (1992) 38-39; J. J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1995, s. 88-90. Przeciwno posługiwaniu się terminem „holokaust” występuje M. Remaud, *Israël serviteur de Dieu*, Les Éditions CCEJ-Ratisbonne, Jérusalem 1996, s. 62-64.

byli reprezentantami. Jacques Chirac, w imieniu Francji, jako pierwszy prezydent tego kraju, wziął odpowiedzialność za prześladowania i deportacje Żydów za rządów Philippa Pétaina. Podobnie, wicepremier w rządzie Berlusconi, Giafranco Fini, przywódca włoskich postfaszystów, przyznał, że Włochy, a nie tylko sam Benito Mussolini, czy faszyci, ponoszą odpowiedzialność za prześladowania i deportację Żydów<sup>8</sup>.

Deklaracja *Dabru emet* niezmiernie pozytywnie, jako pierwsza żydowska deklaracja wypowiada się o Jezusie z Nazaretu, który został uznany za Chrystusa, a więc mesjasza dla chrześcijan. Ci, którzy są jego wyznawcami znajdują się na prawomocnej drodze do Boga, nie są bałwochwalcami. W komentarzach do tego fragmentu deklaracji zauważa się, iż jest to wyraz uznania dwóch, nie równorzędnych, ale „równocennych dróg zbawienia”, które prowadzą do Boga<sup>9</sup>.

Deklaracja *Dabru emet* jest potrzebna chrześcijanom, szczególnie zaangażowanym w dialog z judaizmem. Spotykają się oni z opiniami, a nawet z wyrazem pewnego zniecierpliwienia, okazywanego przez obserwatorów dialogu, którzy wielokrotnie zwracali uwagę na brak pozytywnej odpowiedzi ze strony żydowskiej na gesty i wyrazy skruchy okazywane przez chrześcijańskich zwierzchników wspólnot religijnych za niechlubną wspólną przeszłość.

## 2. Święty obowiązek

*Święty obowiązek* jest dziełem na wskroś ekumenicznym, opracowanym i uchwalonym przez Grupę Uczonych Chrześcijańskich ds. Stosunków Chrześcijańsko-Żydowskich, która od ponad czterdziestu lat pracuje w USA nad oczyszczeniem teologii z antyżydowskich uprzedzeń<sup>10</sup>. Autorów deklaracji *Dabru emet* i oświadczenia *Święty obowiązek* łączy sposób podejścia do wyznawców drugiej religii. Zdecydowali, iż w swoich badaniach będą określać swoją wiarę nie „przeciwko drugiemu”, lecz „razem z nim”, zwracając uwagę na to, co wspólne. W Grupie Uczonych Chrześcijańskich znajduje się dwunastu katolików, pozostali to luteranie i prezbiterianie. Większość z postulatów zawartych w oświadczeniu

---

<sup>8</sup> Informacje podają za K. Gebert, *Czy zmiana sojuszy?*, „Midrasz” 11 (2003) 9-10.

<sup>9</sup> Zob. *Debata o Jezusie. Rozmowę Haliny Bortnowskiej, Stanisława Krajewskiego i ks. Alfonsa Skowronka prowadzi Marek Zajac*, „Tygodnik Powszechny” 45 (2003) 9.

<sup>10</sup> Deklaracja *Święty obowiązek* była omawiana jedynie na łamach „Tygodnika Powszechnego”. Zob.: V. Reder, *Wspólne korzenie*, TP 40 (2002) 10. Ponadto: P. Sikora, *Wątpliwości*, M. Czajkowski, *Niech teologowie myślą*, J. Pawlikowski, *Przemiana w Kościele*, TP 43 (2002) 18. Zob. także: P. Sikora, *Co się zmieniło w Kościele?*, TP 45 (2002) 10; J. Pawlikowski, *Misja do żydów*, TP 46 (2002) 19; M. Czajkowski, *Rozróżnijmy*, TP 47 (2002) 12.

*Święty obowiązek* jest na stałe obecna w teologicznej myśli chrześcijańskiej. Znajdujemy w nim jednak i takie, które są nowatorskie, wykraczające poza dotychczasowe nauczanie na temat Żydów i judaizmu. Jeden z sygnatariuszy dokumentu John Pawlikowski, katolicki duchowny oraz obecny przewodniczący Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, pisze skromnie, że oświadczenie jest jedynie zaproszeniem do dalszych refleksji nad teologicznymi relacjami chrześcijańsko-żydowskimi i wyrazem tego, iż jego twórcy nie znają jeszcze dokładnych odpowiedzi na wiele pytań: *To oczywiste, że ci, którzy opracowali ten dokument, przekazali go jako zaproszenie do dalszej refleksji nad teologią relacji chrześcijańsko-żydowskich*<sup>11</sup>. W innym miejscu ten sam autor stwierdza podobnie: *Osoby odpowiedzialne za powstanie tego tekstu istotnie uważają go za dokument roboczy, który domaga się dalszych rozważań*<sup>12</sup>. Mimo tych zapewnień uważna lektura oświadczenia pokazuje jednak, że jego stwierdzenia są wyrażone – tam gdzie jest to zgodne z doktryną chrześcijańską – z pełnym przekonaniem, inne zaś z dużo większą ostrożnością. Mówiąc ogólnie, autorzy dokumentu postanowili wyrazić swój zdecydowany sprzeciw wobec teorii substytucji mówiącej o zastąpieniu Izraela przez Kościół w planie Bożego wybrania<sup>13</sup>. Przez całe wieki była ona jedną z zasadniczych przyczyn postaw antyżydowskich. Własne postulaty przedstawili w 10 punktach:

1. Przymierze zawarte przez Boga z Izraelem trwa na wieki, ponieważ Bóg nie wycofuje się ze swoich wcześniejszych obietnic<sup>14</sup>. Niemal cała wypowiedź jest oparta na tym właśnie twierdzeniu, które ma wyraźne uzasadnienie w Nowym Testamencie. Św. Paweł w Rz 3, 3-4 mówi: *Cóż z tego, że niektórzy z nich nie uwierzyli? Czy ich niewierność udaremni wierność Boga? To niemożliwe!* (por. także 2 Tm 2, 13). W dokumencie nie podjęto rozważań na temat relacji między Kościołem a Izraelem po przyjściu Chrystusa. Ogranicza się on do stwierdzenia, że Bóg pozostaje w przymierzu zarówno z Żydami, jak i z chrześcijanami<sup>15</sup>. Sytuacja taka nie jest przejściowa. W tym samym punkcie czytamy o *stałej ważności judaizmu* mającej wpływ na całe chrześcijańskie życie.
2. Jezus Chrystus żył i nauczał jako wierny Żyd. Kierując się wspomnianą zasadą, aby nie mówić „przeciwko drugiemu”, lecz „razem z nim” *Święty obowiązek* stwierdza, że Jezus nie był przeciwnikiem judaizmu, a Jego życie zostało ukształtowane przez żydowski kult, etykę i religijne praktyki. Nie możemy jednak zapomnieć, o czym nie mówią autorzy oświadczenia, iż w wielu

---

<sup>11</sup> J. Pawlikowski, *Przemiana w Kościele*.

<sup>12</sup> Tenże, *Misja do żydów*.

<sup>13</sup> Na temat teorii substytucji zob.: M. Czajkowski, *Co nas łączy?*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003, s. 36.

<sup>14</sup> *Święty obowiązek. Przemyśleć na nowo relację wiary chrześcijańskiej do Żydów i judaizmu*, TP 40 (2002) 10.

<sup>15</sup> Zagadnienie to podejmuje dokument Kościołów Konkordii Leuenerskiej *Kościół i Izrael (...)*, s. 118-121. Zob. także W. Chrostowski, *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 1 (2003) 73 – 94. Autor nawiązuje do ewangelickiego dokumentu *Kościół i Izrael*.

miejscach nie zgadzał się z pewnymi prądami i poglądami religijnymi zróżnicowanego wówczas judaizmu. Główna linia podziału w sporach z faryzeuszami przebiegała wokół zagadnienia, kto może odpuszczać grzechy, dotyczyła Boskich roszczeń Jezusa oraz wykładni przykazania miłości drugiego człowieka<sup>16</sup>. Oczywiście, że *Święty obowiązek* nie jest z założenia pełnym chrześcijańskim wykładem na temat nauczania Jezusa Chrystusa. Jego celem nie było również przedstawienie w całości relacji chrześcijańsko-żydowskich. Wolno jednak zapytać, czy przez wszystkich, którzy nie są zaznajomieni ze sposobem, w jaki dokument podchodzi do Żydów i judaizmu, zostanie on dobrze zrozumiany i odczytany?

3. Kościół przez pierwsze dziesiątki lat był ruchem, który rozwijał się w łonie wspólnoty żydowskiej. Wyznawcy judaizmu i pierwsi chrześcijanie, uważając się za jedynych spadkobierców biblijnego Izraela, po zniszczeniu Świątyni Jerozolimskiej w następstwie wojny z Rzymianami w latach 66-70, zaczęli ze sobą rywalizować. Odzwierciedlenie tego stanu wzajemnych relacji możemy odnaleźć na kartach Ewangelii. Jego wyrazem są oskarżenia judaizmu o hipokryzję i legalizm, które do dzisiaj służą za niepochlebny fundament dla chrześcijańskiej tożsamości. Dodajmy w tym miejscu, że pierwsi chrześcijanie zostali ekskomunikowani z Synagogi po tak zwanym synodzie rabinów w Jamni, dopiero około r. 90. Wyraźne ślady sporów judeo-chrześcijańskich z tego okresu odnajdujemy na kartach czwartej Ewangelii<sup>17</sup>.
4. Judaizm jest religią rozwijającą się równoległe do chrześcijaństwa. Błąd, który popełniają ciągle chrześcijanie tkwi w tym, że w dalszym ciągu utożsamiają dzisiejszy judaizm z jego biblijnym poprzednikiem. Współczesny judaizm można zrozumieć tylko wówczas, kiedy weźmie się pod uwagę jego pobiblijny rozwój. Jego modlitwy i praktyki mogą ubogacić współczesne życie chrześcijańskie. Dla przykładu zacytujmy wypowiedź jednego z uczestników Soboru Watykańskiego II, biskupa Strasburga, Artura Elchingera. Podczas dyskusji nad kształtem deklaracji *Nostra aetate*, w której Kościół katolicki określił swój stosunek do judaizmu oraz innych religii, Elchinger mówił z godną odnotowania szczerością: *Nie tylko Żydzi, których znamy z kart Starego Testamentu, lecz także Żydzi współcześni zasługują na naszą szczególną uwagę, ponieważ nawet dzisiaj są „żywymi świadkami” tradycji biblijnej. Są dwa powody, które nakazują zachować nam taką postawę: poznanie i zrozumienie ksiąg świętych pierwszego Testamentu. W wielu regionach, np. dzieci żydowskie poświęcają każdego dnia, jedną co najmniej godzinę na studiowanie Pisma Świętego: cudowny przykład dla chrześcijan!*

---

<sup>16</sup> J. Pawlikowski, *Jesus – A Pharisee and the Christ*, w: *Introduction to Jewish-Christian Relations*, M. Shermis, A. Zannoni (ed.), Paulist Press, Mahwah, New Jersey 1991, s. 174-201.

<sup>17</sup> Na ten temat zob. M. Wróbel, „Żydzi” w Ewangelii Janowej, „Collectanea Theologica” 1 (2003) 19- 36.

*Dla tych Żydów święta Biblia nie jest księgą umarłą, lecz aktualną. Nie jest ona historią minioną, lecz teraźniejszą. Przyznaję, że sam zostałem nakloniony przez niektórych Żydów do lepszego jej poznawania i do większej miłości do Ojców z pierwszego Testamentu*<sup>18</sup>.

5. Dokument podejmuje w tym punkcie zagadnienie interpretacji Biblii hebrajskiej. Autorzy przypominają ogólną zasadę, że pierwszą, obszerniejszą część Biblii, chrześcijanie czytają w świetle Nowego Testamentu, Żydzi natomiast opierają się na tradycji komentarzy rabinicznych. Należy żałować, że zabrakło w tekście chociaż jednego zdania na temat wykorzystania przez chrześcijan żydowskich komentarzy. Zwróćmy uwagę na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r., noszący tytuł *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Przypomina się w nim o znanej żydowskiej interpretacji Biblii, Septuagincie, której tekst na Wschodzie do dzisiaj stanowi pierwszą częścią Pisma Świętego. W dokumencie watykańskim zalecano korzystanie z żydowskiej literatury międzytestamentalnej mogącej przyczynić się do właściwej interpretacji Nowego Testamentu. Zwrócono również uwagę na Targumy i Midrasze, które pomagają przy ustaleniu właściwego znaczenia sensu biblijnego pism Pierwszego Testamentu<sup>19</sup>.
6. Punkt ten jest próbą odpowiedzi na postulaty wysuwane przez środowiska Żydów reformowanych oraz konserwatywnych w stosunku do chrześcijańskiego nauczania na temat zbawienia wyznawców innych religii. Mówiąc najbardziej ogólnie, chrześcijanie przyznają, że mogą oni dostąpić zbawienia nie stając się wyznawcami Jezusa Chrystusa, ani nie przynależąc w sposób formalny do jakiegokolwiek z Kościołów. Zbawienie jednak zawsze jest udzielane dzięki odkupieniu Chrystusa. W Dz 4, 12 czytamy: *Nie ma w nikim innym zbawienia. Nie dano bowiem ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni*. Wspomniane środowiska żydowskie w twierdzeniu takim dostrzegają pewien problem, przekonując, że tak przedstawiane zagadnienie sprawia, iż judaizm sam w sobie nie ma wartości zbawczych, a więc, w ostateczności, jest deprecjonowany. Naprzeciw tym postulatam stara się wyjść *Święty obowiązek*, w którym zaznaczono najpierw, że zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie jest dostępne dla wszystkich ludzi. Potwierdzenie

---

<sup>18</sup> *Intervention au Concile de Mgr Elchinger, évêque de Strasbourg, (29 septembre 1964)*, w: *Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1918-1978*, M.-T. Hoch, B. Dupuy (red.), Les Éditions du Cerf, Paris 1980, s. 346.

<sup>19</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 43-44. Wspominany już dokument *Kościół i Izrael (...)*, s. 126-127 poleca żydowską egzegezę nie tylko w badaniach teologicznych, lecz także w homiletyce i nauczaniu kościelnym. Zaznaczając, że Kościół czyta Stary Testament w perspektywie wiary w Chrystusa, w dokumencie przypomniano, iż perspektywa żydowska pozwala odkryć właściwy sens tekstów Pisma Świętego Izraela. Ponadto, orędzie wielkanocne potwierdza wypełnienie w Chrystusie obietnic biblijnych, lecz jednocześnie interpretuje je na nowo. Żydowska lektura tych samych tekstów pozwala poznać, że ich wypełnienie nie nastąpiło jeszcze w sposób oczywisty.

przez chrześcijan trwałości przymierza z Izraelem pozwala uznać działanie odkupieńczej mocy Boga w tradycji żydowskiej. Autorzy oświadczenia zdają sobie dokładnie sprawę, iż poruszają zagadnienie niezmiernie trudne, dlatego w kolejnym zdaniu dodają: *chrześcijanie potrzebują nowych sposobów rozumienia powszechnego znaczenia Chrystusa*. Jest zastanawiające, dlaczego właśnie ta kwestia nie została podjęta w dyskusjach nad amerykańskim oświadczeniem, lecz uwaga skoncentrowała się na kolejnym punkcie, który dotyczy bezpośrednio chrześcijańskiej misji do Żydów.

7. Zagadnienie misji do Żydów zostało przedstawione w sposób nie budzący żadnych wątpliwości. Chrześcijańscy teologowie napisali: *wyrzekamy się misjonarskich wysiłków zmierzających do nawracania Żydów na chrześcijaństwo*. Należy przyznać, że niemal wszystkie Kościoły odstąpiły już od zorganizowanej działalności misyjnej, mającej na celu nawracanie Żydów. Mówiąc o konieczności składania własnego świadectwa o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie, zachęcają do wspólnego wyznawania wiary w Boga z Izraelem. Dokument wydany przez Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów, *Dialog chrześcijańsko-żydowski po Canberze '91* stwierdza, że *wszelki prozelityzm jest nie do pogodzenia z wiarą chrześcijańską*. W kolejnych zdaniach tego dokumentu odnajdujemy zachętę, a nawet wezwanie skierowane do chrześcijan i wyznawców judaizmu, aby wspólnie składali świadectwo o Bogu<sup>20</sup>. Kierując się przekonaniem o trwałości przymierza zawartego z ludem Izraela oraz mając na uwadze konieczność składania świadectwa o Bogu z Żydami dokument leuenberski *Kościół i Izrael* stwierdza na ten temat: *Wspólnota świadectwa Boga Izraela i wyznawanie suwerennego aktu wybrania przez tego Jednego Boga są ważkimi argumentami przemawiającymi za tym, aby Kościoły powstrzymywały się od wszelkiej działalności zmierzającej do nawracania Żydów na chrześcijaństwo*<sup>21</sup>.
8. W punkcie tym zwrócono uwagę, iż niektóre fragmenty Nowego Testamentu oraz znajdująca się pod ich wpływem teologia inspirowały nieprzychylnie postawy w stosunku do Żydów i judaizmu, co miało wpływ na kult religijny i liturgię. Autorzy *Świętego obowiązku* wzywają więc do przeglądu tekstów biblijnych, modlitw, hymnów, układów lekcjonarzy oraz kazań. Odpowiednim przykładem dla postulatu wysuniętego przez amerykańskich teologów jest odmawiana w Kościele katolickim w Wielki Piątek modlitwa za Żydów. W odnowionej modlitwie, która w obecnej, łacińskiej formie, wprowadzona została do użytku 26 marca 1970 r. przez papieża Pawła VI, odnajdujemy dwa przywileje narodu żydowskiego. Żydzi są tymi, do których Bóg przemawiał najpierw (*ad quos prius locutus est Dominus Deus noster*) i ludem – w kolejności czaso-

<sup>20</sup> Tekst dokumentu znajduje się w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódzkie Wydawnictwo Archidiecezjalne, Łódź 1999, s. 222.

<sup>21</sup> *Kościół i Izrael* (...), s. 136.

wej – wybranym przed innymi (*populus acquisitionis prioris*). W polskiej wersji tej modlitwy odnajdujemy jednak echo starej przedsoborowej teologii inspirującej tłumacza do swobodnego i – niestety – niewiernego przekładu. Żydzi są więc w dalszym ciągu tymi, *do których przodków Pan Bóg przemawiał*. Nie są oni również ludem wybranym przed innymi, lecz stanowią *lud, który niegdyś był narodem wybranym*<sup>22</sup>.

9. Najważniejszym wydarzeniem dla współczesnych Żydów jest powstanie państwa Izrael. *Święty obowiązek* przypomina, że żydowskie przywiązanie do ziemi Izraela według tradycji pochodzi z woli samego Boga. Biblijna obietnica ziemi, dodajmy, nie mówi nic o nowoczesnym państwie żydowskim, lecz jedynie o bezpiecznym zamieszkaniu Izraela na Bliskim Wschodzie<sup>23</sup>. W praktyce jednak, postulat ten nie mógłby być zrealizowany bez nowoczesnego państwa Izrael. Dokument amerykańskich teologów postuluje, aby teologowie nie pomiatali przywiązania Żydów do ziemi Izraela, zwłaszcza w kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Jedni i drudzy – jak czytamy w oświadczeniu – *mają prawo do życia w pokoju i bezpieczeństwie w swojej ojczyźnie*.
10. W ostatnim punkcie *Świętego obowiązku* znalazł się postulat przynaglający do współpracy między wyznawcami judaizmu i chrześcijanami na rzecz sprawiedliwości i pokoju, ponieważ zobowiązuje do tego zarówno nauczanie proroków Izraela, jak i samego Jezusa Chrystusa.

*Święty obowiązek* jest potrzebny chrześcijanom i Żydom. Tym pierwszym pokazuje, iż zagadnienie wzajemnych relacji dotyczy wszystkich podzielonych chrześcijan. Postulaty przedstawione w oświadczeniu mogą pomóc Żydom zrozumieć, z jakimi problemami muszą borykać się w dalszym ciągu chrześcijanie, ponieważ wiele zagadnień nie zostało jeszcze rozwiązanych w sposób zadowalający. Problem uniwersalności zbawienia, jeśli chodzi o kwestię żydowską, dotyczy tylko wyznawców judaizmu reformowanego, w mniejszym zakresie konserwatywnego, niemal wcale ortodoksyjnego. Uznanie i potwierdzenie przez chrześcijan nieprzemijającej wartości przymierza z Izraelem nie ma w praktyce żadnego znaczenia dla wyznawców judaizmu ortodoksyjnego, ponieważ takie twierdzenie nie pociąga za sobą konieczności przyznania, że Kalwaria ma jakiegokolwiek znaczenie zbawcze. Uważają oni, że jedyną słuszną drogą do Boga jest wyznawany przez nich judaizm<sup>24</sup>. Z tego właśnie powodu tylko kilku ortodoksów podpisało *Dabru emet*, które uznaje Jezusa za mesjasza dla chrześcijan. Chrześci-

---

<sup>22</sup> Szerzej na ten temat w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów (...)*, s. 50-54.

<sup>23</sup> R. A. Everett, *The Land: Israel and the Middle East in Jewish-Christian Dialogue*, w: *Introduction to Jewish-Christian Relations*, s. 87-117.

<sup>24</sup> Na ten temat zob.: H. Siegman, *Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment*, w: *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Libreria Editrice Vaticana, Libreria Editrice Lateranense, Città del Vaticano-Roma 1988, s. 28-32.

janie zawsze będą stawać przed problemem, jaki stanowią dla nich Żydzi. Składane przez nich świadectwo o Bogu, dla chrześcijan o Ojcu Jezusa Chrystusa, jest przecież świadectwem o Bogu Izraela. Nie można więc mówić, że relacje chrześcijańsko-żydowskie są takie same, jak stosunek chrześcijan do innych religii. Nie można mówić o misji do Żydów. Temu też zagadnieniu poświęcony jest ostatni z wymienionych na początku dokumentów:

### 3. Rozważania na temat przymierza i misji<sup>25</sup>

Tekst uchwalony został przez Komitet Episkopatu ds. Ekumenicznych i Międzyreligijnych Krajowej Konferencji Katolickich Biskupów USA oraz Amerykańską Radę Synagog. Tę ostatnią współtworzą reprezentanci Zgromadzenia Rabinów Judaizmu Konserwatywnego, Zjednoczonej Synagogi Judaizmu Konserwatywnego, Unii Reformowanych Kongregacji Ameryki oraz Centralnej Konferencji Rabinów Amerykańskich. Zauważalny jest brak przedstawicieli judaizmu ortodoksyjnego.

Rabin Gilbert Rosenthal, jeden z przywódców Amerykańskiej Rady Synagog, uznał, że dokument rozpoczyna nowy etap we wzajemnych relacjach. Oficjalne ogłoszenie przez Kościół katolicki, a konkretnie jedną z jego komisji krajowych, na której czele stoi kardynał William Keeler z Baltimore, iż odstępuje od prowadzenia misji do Żydów, uznając trwałą wartość przymierza zawartego przez Boga z Izraelem oraz pobiblijny i rabiniczny judaizm, musi być punktem zwrotnym we wzajemnych kontaktach. Dokument stwierdza: *jesteśmy ukochanymi przez Boga partnerami mogącymi ponieść Boże błogosławieństwo innym ludziom.*

W relacjach chrześcijańsko-żydowskich coraz częściej unika się negatywnie brzmiącego określenia „misja” posługując się terminami „ewangelizacja” lub „świadectwo”. Katolicy oświadczyli, iż ewangelizacji nie można oddzielić od wiary w Jezusa Chrystusa, ponieważ chrześcijanie znajdują w Nim „obecność” i „wypełnienie” Królestwa Bożego. Nie należy jednak, jak czasami się zdarza, sprowadzać ewangelizacji tylko do przepowiadania Ewangelii i katechezy, łączących się z wezwaniem do przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. Działalność ewangelizacyjna obejmuje – oprócz wymienionego powyżej przepowiadania i katechezy – przede wszystkim aktywną obecność Kościoła w świecie, zaangażowanie na

---

<sup>25</sup> *Reflections on Covenant and Mission. Consultation of the National Council of Synagogues and the Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, August 12, 2002.*

Tekst został opublikowany na stronach internetowych m.in. Boston College:

[www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/documents/interreligious/ncs\\_usccb120802.htm](http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm)

rzecz rozwoju społecznego i wyzwolenia człowieka, kult, modlitwę oraz dialog międzyreligijny, którego nie można uważać za mniej wartościową formę świadczenia o Chrystusie. *Rozważania* podają wyraźnie: *katolicy uczestniczący w dialogu międzyreligijnym dzielą się posiadаныmi przez siebie darami i sami również się ubogacają*. Nie oznacza to jednak wcale – jak czytamy dalej – iż mają jakąś intencję, aby zachęcić partnera dialogu do przyjęcia chrztu. Z chrześcijańskiego punktu widzenia judaizm jest religią, która ma swoje źródło w boskim objawieniu. Boża łaska, będąc zawsze łaską Jezusa Chrystusa, pozostaje dostępna dla wszystkich ludzi. Judaizm rozumiany jako pełna zaufania odpowiedź żydowska na Boże nieodwołalne przymierze, ma więc wartość zbawczą, ponieważ Bóg jest wierny swoim obietnicom<sup>26</sup>.

Żydzi stwierdzają w *Rozważaniach*, że są fizycznym ucieleśnieniem przymierza zawartego przez Boga z patriarchami. Przymierze, które uzyskało swoje wypełnienie na Synaju, gdzie Izrael otrzymał prawa i nakazy, nie jest Boskim przywilejem, lecz brzemieniem pociągającym za sobą konkretne zobowiązania. O swojej relacji do Boga nie wahają się mówić za pomocą przejmującego, obrazowego języka: *Jesteśmy powołani na dobre i na złe, w okolicznościach sprzyjających i nie, do tego, aby być partnerami Boga w romansie niekiedy burzliwym, a czasem w idyllicznym, w węzle małżeńskim, który wiąże Boga z ludem Izraela na zawsze*. W pierwotnym znaczeniu misja Żydów jest więc skierowana do nich samych. Powinni być oni, jako wspólnota, skoncentrowani na tym, aby przetrwać jako Żydzi, zachowując swoją odrębność i tożsamość<sup>27</sup>.

Przed Żydami stoi również misja świadectwa o Bogu. Widzą oni sami siebie, oraz bardzo często są postrzegani przez innych, jako świadkowie istnienia jedynego Boga oraz działania Jego odkupieńczej mocy w świecie. W *Rozważaniach* Żydzi wyznają, że Bóg jest Panem całego świata, a Jego miłość obejmuje każdego człowieka. Judaizm podkreśla dwie rzeczy: absolutną wartość człowieka stworzonego na obraz Boga oraz Jego troskę o sprawiedliwość i miłosierdzie. Stanowi to fundament dla postępowania wszystkich ludzi, którzy są wezwani do tego, aby odpowiedzieć na Boże wezwanie. Powinno się ono wyrażać w miłości do wszystkich ludzi, w ustanawianiu takich struktur społecznych, które pozwalają w maksymalnym stopniu wprowadzać w życie sprawiedliwość i miłosierdzie dla uzdrowienia świata. *Tikun ha-olam*, udoskonalenie lub naprawa świata, jest wspólnym zadaniem, które stoi przed Żydami i wszystkimi ludźmi – stwierdza dokument.

---

<sup>26</sup> Dokument powołuje się w tym miejscu na wypowiedź W. Kaspera z obrad Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, które odbyły się w Nowym Jorku w 2001 r. Zob. na ten temat: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 137-139.

<sup>27</sup> Na temat misji żydowskiej pisze S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1997, s. 127-150.

Na końcu *Rozważań* znajdujemy wspólne, chrześcijańskie i żydowskie oświadczenie. Stwierdza się w nim, że jakakolwiek chrześcijańska działalność mająca na celu nawrócenie Żydów staje w opozycji do żydowskiego pojęcia przymierza, które samo w sobie stanowi misję. W dokumencie podkreślono, że chrześcijanie i Żydzi inaczej pojmują mesjańską nadzieję związaną z naprawą świata<sup>28</sup>. Jedni i drudzy czekają na jego przyjście: chrześcijanie na drugie, a Żydzi na pierwsze. Na tej podstawie *Rozważania* dostrzegają możliwość współpracy w kwestiach społecznych, prawach człowieka, zaangażowaniu się na rzecz ubogich i bezdomnych, nuklearnego rozbrojenia.

Na początku naszych rozważań przypomnieliśmy wypowiedź Waltera Kaspera z Bostonu (6 listopada 2002 r.). Dotyczyła ona bezpośrednio ostatniego z omówionych dokumentów, *Rozważań na temat przymierza i misji*. Należy stwierdzić, że jego wypowiedź w pewien sposób podsumowuje obecny stan stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Mając na uwadze przeszłość – zauważa Kasper – dokument nie mówi o misji, lecz o ewangelizacji albo o świadectwie. Problem jednak pozostaje. Pojęcie misji, rozumiane jako wezwanie do nawrócenia się od bogów fałszywych do Boga jedyne i prawdziwego (1Tes 1, 9), który objawił się w historii zbawienia Izraelowi, swojemu wybranemu ludowi, nie może odnosić się do Żydów, ponieważ wierzą oni w Boga prawdziwego i jedyne. Decyduje także o tym kilka innych powodów:

- 1) Łączy nas zbyt wiele: Biblia hebrajska, Abraham – ojciec w wierze, Mojżesz, Dziesięcioro Przykazań, patriarchowie i prorocy, Przymierze i obietnice jednego i jedyne Boga, a także nadzieja mesjańska,
- 2) Przymierze zawarte przez Boga z Izraelem nie zostało nigdy odwołane (Rz 11, 29; 3, 4),
- 3) Żydzi wyznają Boga, który udzielał im – tak w przeszłości, jak i obecnie – wsparcia, nadziei, zaufania i siły w bardzo wielu różnych trudnych sytuacjach.

Kasper dodał dalej, że chociaż przymierze zawarte z Żydami nie zostało odwołane, to jednak obietnice, które zostały dane Izraelowi znajdują swój kres i ostateczne wypełnienie w Chrystusie. Jeśli chodzi o przyjście mesjasza, to chrześcijanie wierzą, że jest nim Jezus Chrystus. Na końcu czasów zostanie on objawiony zarówno Żydom, jak i poganom. Powszechność Chrystusowego odkupienia dla Żydów, jak i dla pogan jest obecna w całym Nowym Testamencie, nawet w Liście do Rzymian (Rz 3, 24; 8, 32). Nie można tego faktu ignorować, a Rz 9 – 11 interpretować w sposób wyizolowany od całego Nowego Testamentu. Chrześcijanie nie mogą nigdy pozostać milczący w swojej nadziei, którą pokładają w Jezusie Chrystusie, również w relacjach z Żydami<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> M. Angel, *Messiah. Jewish View*, w: *A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue*, L. Klenicki, G. Wigoder (ed.), Paulist Press, New York-Ramsey 1984, s. 130-132

<sup>29</sup> W. Kasper, *“Commission for Religious Relations (...), s. 236- 237.*

## Z DZIAŁALNOŚCI WSPÓLNOTY KOŚCIOŁÓW EWANGELICKICH W EUROPIE

### Jubileusz i zmiana nazwy

Niewielka miejscowość Leuenberg koło Bazylei była 16 marca 1973 roku świadkiem niezwykłego wydarzenia. Zgromadzeni tam przedstawiciele Kościołów luteranckich, reformowanych i ewangelicko-unijnych z całej Europy uchwalili w tym dniu porozumienie doktrynalne, które wkrótce stało się znane powszechnie jako *Konkordia leuenberska*. Wspólnota kościelna w znaczeniu *Konkordii* weszła oficjalnie w życie 1 października 1974 roku. Rozpowszechniona jest opinia, że jest ona najistotniejszym porozumieniem ekumenicznym zawartym po drugiej wojnie światowej.

Zasadniczą treść KL wyrażają następujące sformułowania: *Wspólnota kościelna, tak jak ją definiujemy w tej Konkordii, oznacza, że Kościoły o różnych tradycjach wyznaniowych, na podstawie zgody, jaką osiągnęły w rozumieniu Ewangelii, przyzwalają sobie wzajemnie na współuczestnictwo w Słowie i Sakramencie* (nr 29); *Kościoły-sygnatariusze służą sobie wzajemnie wspólnotą Stołu Pańskiego i kazalnicy, a to obejmuje także wzajemne uznawanie ordynacji oraz współusługiwanie duchownych* (nr 33); oraz: *...zostaje ogłoszona wspólnota kościelna, a uniemożliwiająca ją od XVI stulecia podziały zniesione* (nr 34).

Model ekumeniczny, który jest fundamentem KL, to model jedności w pojednanej różnorodności. Kościoły, które przyjmują KL, czynią to *trwając w wierności wobec obowiązujących wyznań wiary lub w poszanowaniu własnych tradycji* (nr 30). Model ten oznacza, że poszczególne Kościoły istnieją nadal w niezmiennym kształcie, lecz w stosunkach wzajemnych liczą się z faktem, że – zgodnie

z Nicejsko-Konstantynopolitańskim Wyznaniem Wiary – stanowią jeden, święty, apostołski Kościół. Model jedności, na którym opiera się KL, nie jest modelem organizacyjnym, modelem propagującym utworzenie takiej lub innej unii kościelnej. Przyrównuje się go raczej do wspólnej wędrówki wzajemnie akceptujących się Kościołów. Warunkiem tej akceptacji jest zgodność poglądów w zakresie wyznawania jednej prawdy Ewangelii, z tym że prawda ta może być wyrażana w różnej formie.

Zawarcie *Konkordii* nie było rozumiane jako akt jednorazowy. Podpisując ją Kościoły, występujące odtąd jako **Leuenberska Wspólnota Kościołów**, zobowiązały się do kontynuowania dyskusji doktrynalnych. W tym celu co kilka lat odbywają się Zgromadzenia Ogólne Sygnatariuszy *Konkordii*, a w okresie między jednym a drugim Zgromadzeniem działają grupy robocze opracowujące ważne dla całej Wspólnoty dokumenty. W 1997 roku Leuenberska Wspólnota Kościołów poszerzyła się o 7 Kościołów metodystycznych na naszym kontynencie. Ostatnie, V Zgromadzenie Ogólne w Belfaście (2001) poparło propozycję prowadzenia oficjalnego dialogu teologicznego z Kościołami tradycji baptystycznej w Europie. Jednocześnie oceniło pozytywnie wstępne rozmowy, które już miały miejsce. Według aktualnego stanu sygnatariuszami *Konkordii leuenberskiej* są 103 Kościoły.

W dniach od 11 do 12 kwietnia 2003 roku w Warszawie obradował Komitet Wykonawczy Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów. Posiedzenie to przypadło w 30 rocznicę jej powstania. Podczas obrad dyskutowano między innymi nad zmianą nazwy na **Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie**<sup>1</sup>. Propozycję tę przedłożono Kościołom członkowskim z prośbą o zajęcie stanowiska do 30 września. Komitet Wykonawczy, który zebrał się ponownie na przełomie października i listopada 2003 roku w Leuenbergu, stwierdził z zadowoleniem, że tylko 5 spośród 103 Kościołów członkowskich wypowiedziało się przeciw zmianie nazwy. Przewodnicząca Komitetu Wykonawczego prof. dr Elisabeth Parmentier oświadczyła przy tej okazji, że zmiana nazwy była konieczna, gdyż w warunkach współczesnej komunikacji medialnej dotychczasowa nazwa wymagała stałego objaśniania.

Podczas obrad Komitetu Wykonawczego w Leuenbergu podjęto też decyzję w sprawie wszczęcia pracy nad dokumentem studyjnym pt. „Przyszłość Europy – perspektywy ewangelicko-teologiczne”. Dokument ten ma objaśnić, co oznacza Europa pod względem teologicznym dla Kościołów protestanckich. Ma on być przyjęty przez najbliższe Zgromadzenie Ogólne, które zbierze się w 2006 roku w Budapeszcie. W ten sposób WKEE chce wziąć udział w publicznej debacie na temat przyszłości Europy i wyrazić dobitniej swój ewangelicki profil oraz ewangelickie świadectwo.

---

<sup>1</sup> Nazwa niemiecka: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE); angielska: Community of Protestant Churches in Europe (CPCE); francuska: Communion d'Eglises protestantes en Europe (CEPE).

## Dialog z baptystami

Przedstawiciele Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE) i Europejskiej Federacji Baptystycznej (EFB) spotkali się w dniach 23-25 stycznia 2004 r. na zaproszenie EFB w Międzynarodowym Baptystycznym Seminarium Teologicznym w Pradze. Było to trzecie spotkanie w serii rozmów, które rozpoczęły się w 2002 roku i które mają doprowadzić do głębszej wspólnoty między Kościołami luterańskimi, reformowanymi, unijnymi i metodystycznymi z jednej strony a uniami baptystycznymi w Europie – z drugiej.

Dyskutowano nad przygotowanymi dokumentami, które streszczały teologiczny konsens w rozumieniu „Ewangelii, wiary i Kościoła”, a także podkreślały zgodność poglądów w rozumieniu chrztu. Tak więc możliwe były następujące stwierdzenia: *W chrzcie w imieniu Trójjedynego Boga Kościół chrześcijański świętuje zwycięstwo miłości Bożej nad bezbożnością człowieka i nad wszystkimi mocami zła (...) Dlatego chrzest jest również miejscem, gdzie ludzie we wierze mogą odpowiedzieć „tak” Bogu, który już ich zaakceptował w zwycięstwie miłości.*

Stwierdzono, że istniejące w dalszym ciągu różnice w praktykowaniu chrztu wymagać będą dalszych badań. Fakt ten nie powinien jednak stanowić przeszkody we wzajemnym zapraszaniu do Stołu Pańskiego i uznawaniu urzędów.

Na zakończenie posiedzenia przyjęto deklarację końcową zatytułowaną „Początek życia chrześcijańskiego a istota Kościoła”. Z tekstem tym mają się zapoznać Kościoły członkowskie WKEE i unie zrzeszone w EFB. Dokument formułuje słowa zachęty, stawia też jednak pewne trudne pytania odnośnie do praktyki chrztu stosowanej w Kościołach EFB i WKEE. Celem, do którego się zmierza, jest pogłębienie stosunków w łonie Kościołów protestanckich.

W 10-stronicowym dokumencie czytamy: *W najważniejszych tematach nauki chrześcijańskiej stwierdziliśmy zgodność poglądów, zwłaszcza w rozumieniu zbawczego czynu Boga oraz w rozumieniu Ewangelii, wiary i Kościoła. Ta zgodność poglądów powinna stać się zachętą w dążeniu do możliwie największej wspólnoty w świadectwie i służbie. Mimo wysokiego stopnia zgodności i wzajemnego uznania pozostaje znacząca przeszkoda uniemożliwiająca pełne urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej. W kwestii właściwego sprawowania chrztu istnieją w dalszym ciągu różnice. Baptystycy odrzucają praktykowany w innych Kościołach chrzest niemowląt jako niebiblijny. Dopóki istnieje taka różnica, dopóty musimy konstatować przeciwieństwo w sprawowaniu sakramentu chrztu, które wyklucza (zdefiniowaną w Konkordii Leuenerskiej) wspólnotę kościelną. Wierzymy jednak, że istnieją drogi umożliwiające dochodzenie do większej wspólnoty. Jedną z tych dróg jest już istniejąca praktyka kontynuowania i dalszego rozwijania wzajemnej gościnności eucharystycznej – czytamy w deklaracji.*

Na zakończenie posiedzenia przewodniczący delegacji EFB dr Theo Algelov stwierdził: *Rozmowy między WKEE i EFB oznaczają ważny krok w budowaniu dalszej współpracy między wspólnotami protestanckimi naszego kontynentu.* Przewodniczący delegacji WKEE biskup dr Martin Hein wyraził przekonanie, że *dokument ten rzeczywiście wprowadza nowe aspekty w spornej kwestii chrztu. Mam nadzieję, że stworzy on nową podstawę dla stosunków między uniami baptystycznymi i Kościołami ewangelickimi w wielu krajach Europy.*

Komitet Wykonawczy WKEE podczas posiedzenia w Spirze (23-25 kwietnia 2004) nazwał dokument końcowy *ważnym krokiem na drodze do pogłębionej wspólnoty* między Kościołami WKEE i baptystami. Jednocześnie zachęcił swoje Kościoły członkowskie do podejmowania na płaszczyźnie krajowej dialogu z baptystami. Zwrócił się do nich także z prośbą o ustosunkowanie się do deklaracji końcowej. W Spirze podano do wiadomości, że również Komitet Wykonawczy EFB pozytywnie ocenił ten dokument i przekazał go dalej swojej Radzie z prośbą o akceptację.

## **Deklaracja w sprawie poszerzenia Unii Europejskiej**

Grupa ds. Europy Południowo-Wschodniej WKEE opublikowała deklarację w sprawie poszerzenia Unii Europejskiej. Ma ona następujące brzmienie:

Dnia 23 kwietnia 2004 roku spotkali się w Spirze przedstawiciele europejskich Kościołów ewangelickich (z Austrii, Francji, Niemiec, Polski, Republiki Czeskiej, Rosji, Rumunii, Słowacji, Szkocji, Węgier i Włoch) na konsultacji teologicznej. Z tej okazji zredagowali następującą deklarację:

Witamy z zadowoleniem poszerzenie Unii Europejskiej (UE) o 10 dalszych państw członkowskich. Mimo pewnych niepokojów z poszerzeniem wiążą się różnorodne nadzieje na wzmocnienie integracji Europy. Granice w Europie, które przez stulecia dzieliły ludy, narody i państwa, Wschód i Zachód, które ciągle na nowo prowadziły do wojen i konfliktów i niekiedy jeszcze dzisiaj bołą niczym zaledwie zagojona rana, mają przestać istnieć w wyniku poszerzenia. UE, zgodnie z jej pierwotnymi założeniami, stanowi projekt pojednania i stoi na straży fundamentalnych wartości społeczeństwa europejskiego. Te perspektywy zasługują na realizację nie tylko w ramach poszerzonej UE, lecz także poza jej nowymi granicami w całej Europie i świecie.

Mamy też nadzieję, że poszerzona Europa stanie się w większym stopniu Europą obywateli, angażujących się i akceptujących podejmowane decyzje. Dlatego wielkie znaczenie mieć będą wybory do parlamentu europejskiego, które odbędą

się w dniach od 10 do 13 czerwca 2004 roku. Pokładamy nadzieję w dobrej frekwencji wyborczej, gdyż będzie ona wyrazem dalszej demokratyzacji Europy i intensywniejszej partycypacji ludzi w politycznym procesie integracji.

Nowa UE stoi przed wieloma poważnymi zadaniami. Oczekujemy, że w nawiązaniu do Karty praw podstawowych UE szczególna uwaga zostanie zwrócona na: ochronę praw jednostek i mniejszości; przestrzeganie w zagadnieniach migracji lub biopolityki kryteriów humanizmu; sprzęgnięcie gospodarki ze służbą na rzecz dalszego rozwijania pomocy socjalnej i kształtowania polityki bezpieczeństwa i polityki zagranicznej jako aktywnej służby na rzecz pokoju, z położeniem akcentu na niemilitarną opcję rozwiązywania konfliktów. Wobec niebezpieczeństwa standaryzacji i centralizacji zachodzi konieczność strzeżenia zasady pomocniczości i popierania „Europy regionów”. Winno to także pomóc w zachowaniu narosłej w biegu dziejów wielości i w jednoczesnym otwarciu nowych, przekraczających granice przestrzeni życiowych. Przed UE stoi zadanie stworzenia warunków ramowych dla multietnicznego i multikulturowego partnerstwa w Europie.

Kościół Grupy ds. Europy Południowo-Wschodniej Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie chcą wnieść swój wkład do integracji Europy. W swoich działaniach kierują się obietnicą Ewangelii, duchem Karty Ekumenicznej i doświadczeniami poczynionymi w przeszłości jako Kościoły mniejszościowe. Nawiązują do różnorodnej służby pojednania Kościołów w historii, zwłaszcza w okresie po drugiej wojnie światowej. Pragną współdziałać w duchu pojednania, które pochodzi od Boga, obejmując pojednanie między wyznaniem, religiami, narodami, regionami, mniejszościami i większościami. Tym samym wspierają one rozwój Europy według zasad wolności i solidarności, pokoju i sprawiedliwości.

Komitet Wykonawczy, który obradował w Spirze w dniach od 23 do 25 kwietnia 2004 roku powitał z zadowoleniem powyższą deklarację. Podczas obrad zwrócono też uwagę, że projekt Konstytucji Europejskiej, który ma przyjąć Rada UE, w art. 51 potwierdza, że regulacja stosunków Kościołów – państwo pozostaje w kompetencji każdego poszczególnego państwa, a więc UE nie ma prawa mieszać się do tej sprawy. Co więcej, art. 51 akapit 3 projektu Konstytucji stwarza coś „całkiem nowego”, mianowicie zobowiązanie UE do prowadzenia z Kościołami otwartego i regularnego dialogu. Jest to dla Kościołów „interesująca perspektywa”. Przepis ten przyczyni się do poprawy sytuacji Kościołów w Europie – stwierdzono w konkluzji.

*Karol Karcki*

---

# ADWENTYŚCI I LUTERANIE W DIALOGU

## Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterąską a Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego 1994 – 1998

### Wprowadzenie

- [1] **Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (ADS)**, liczący 10 milionów członków, jest stosunkowo liczną chrześcijańską wspólnotą religijną, wyróżniającą się swoją szeroko zakrojoną działalnością misyjną. Aktualnie jest on obecny w przeszło 200 krajach i tym samym najbardziej rozpowszechnionym Kościołem protestanckim. Jego początki, sięgające XIX w., nacechowane były oczekiwaniem na rychły powrót Chrystusa. Nauki adwentystów dotyczące sabatu i powrotu Chrystusa doprowadziły do dystansu między ADS a innymi denominacjami, aczkolwiek mają one dobre umocowanie biblijne. Mimo istniejących w dalszym ciągu różnic doktrynalnych pojawiła się w międzyczasie możliwość wymiany poglądów z chrześcijanami innych Kościołów i poszukiwania z nimi wspólnych rozwiązań w dziedzinie zaspokajania potrzeb ludzkich w świecie. Kościół ADS wita z zadowoleniem dokonujące się zmiany.
- [2] **Kościół luterąski** wyrosłe z niemieckiej Reformacji XVI wieku są dzisiaj reprezentowane na wszystkich kontynentach. Światowa Federacja Luterąska (ŚFL), rozpowszechniona w całym świecie wspólnota Kościołów luterąskich, składa się ze 124 Kościołów członkowskich zrzeszających 55 milionów członków. Oznacza to, że reprezentuje ona ponad 95 procent współcześnie żyjących luteranów. W Europie północnej Kościoły luterąskie mają jeszcze pozycję Kościołów narodowych lub „ludowych”. Szczególnie dobrze są reprezentowani luteranie w Niemczech i w niektórych czę-

ściach Ameryki Północnej. Znaczące Kościoły luterzańskie istnieją jednak także w wielu częściach Afryki. Luterńska obecność jest słabsza w Azji i Ameryce Południowej. Luteranie odgrywają z reguły aktywną rolę w ruchu ekumenicznym.

- [3] W ostatnich dziesięcioleciach czołowe osobistości ŚFL i ADS spotykały się regularnie podczas posiedzeń sekretarzy Światowych Wspólnot Chrześcijańskich (Christian World Communions). W wyniku tych kontaktów i stwierdzonego faktu, że adwentyści przyjmują jednoznacznie reformacyjne dziedzictwo, po obu stronach wypowiedziane zostało życzenie zorganizowania wspólnej konsultacji teologicznej, która umożliwiłaby lepsze wzajemne poznanie. Odpowiednia propozycja została zaakceptowana w 1993 r. przez kierownictwo Konferencji Generalnej ADS i Radę ŚFL.
- [4] Konsultacja odbyła się w dniach 1-5 listopada 1994 r. w Darmstadt (Niemcy). Uzgodniono następujące cele:
- dojście do lepszego zrozumienia wzajemnego,
  - przezwyciężenie fałszywych stereotypów,
  - wyakcentowanie podstaw wiary,
  - ustalenie faktycznych i rzekomych punktów napięcia.
- [5] Rozmowy w Darmstadt odbyły się w otwartej i przyjaznej atmosferze. Bardzo szybko okazało się, że wysoka ocena Marcina Lutra i jego dzieła stanowi ze strony teologów adwentystycznych naturalny punkt wyjścia dla wymiany poglądów. Poza tym doświadczenie wspólnej modlitwy przyczyniło się do stworzenia sprzyjającej atmosfery duchowej. Pod koniec konsultacji uczestnicy reprezentowali pogląd, że w odniesieniu do wszystkich celów, jakie sobie postawiono, został poczyniony znakomity początek. Reprezentanci luterzańscy i adwentystyczni byli zgodni co do tego, że dalsze, nawiązujące do tego początku rozmowy byłyby bardzo pozytywnym krokiem dla obu Kościołów.
- [6] Dlatego uczestnicy konsultacji zaproponowali kierownictwu ADS i ŚFL odbycie trzech dalszych posiedzeń w latach 1996 do 1998. Propozycje tematyczne dla nich brzmiały następująco:
- Pierwsze posiedzenie: Usprawiedliwienie przez wiarę; Prawo; Prawo i Ewangelia.
- Drugie posiedzenie: Eklezjologia i rozumienie autorytetu Kościoła.
- Trzecie posiedzenie: Eschatologia.
- [7] Propozycję zaaprobowaly obie światowe wspólnoty. Cel rozmów miał być taki sam jak w Darmstadt. W raporcie z konsultacji w Darmstadt wymieniono powody wyboru tych trzech tematów:
- [8] 1. Nauka o usprawiedliwieniu jedynie z łaski przez wiarę jest w równej mierze dla luteranów i adwentystów jądrem ich doktryny. Dyskusja nad tą centralną wypowiedzią wiary zdaje się być dobrym punktem wyjścia
-

dla dalszych teologicznych refleksji. Dla luteranizmu centralnym punktem doktryny jest również rozumienie Prawa i Ewangelii. Z drugiej strony adwentystom zarzucano często postawę legalistyczną, ponieważ Prawo i Posłuszeństwo jako logicznemu następstwu usprawiedliwienia przyznawali ważną funkcję. Poważna dyskusja nad tymi zagadnieniami byłaby dobrym punktem wyjścia dla dalszych badań teologicznych.

- [9] 2. Kościół ADS był często określany jako „seкта”. Jego przynależność do spektrum Kościołów chrześcijańskich winna być przedmiotem badań. Dokładna analiza samo-rozumienia adwentystów jako Kościoła jest ważna dla stwierdzenia, w jakiej mierze uważają się oni za część uniwersalnego Kościoła chrześcijańskiego a w jakiej mierze za szczególny ruch poza jego granicami. Dlatego rzeczą niezbędną jest dyskusja nad adwentystycznym i luteranским rozumieniem Kościoła i urzędu kościelnego. Dyskusja winna objąć rolę pism wyznaniowych dla luteranów i piśmiennictwa Ellen G. White dla adwentystów.
- [10] 3. W obliczu licznych wypowiedzi eschatologicznych w Biblii i aktualnego zainteresowania tym tematem musimy zbadać, czy eschatologia luteraniska nie jest za mało a adwentystyczna za bardzo sprecyzowana. Fundamentalne zasady wiary ADS dotyczące „resztki” oraz teologicznych pojęć, jak „Babilion” i „znamiona Bestii”, winny być przedmiotem rozważań tego studium. Poza tym poglądy adwentystów dotyczące świątyni niebieskiej i sądu przed-adwentowego (*preadvent judgment*) muszą być przedyskutowane w szerszych ramach dokonanego raz na zawsze pojednania na krzyżu i arcykapłańskiej działalności Chrystusa.
- [11] **Pierwszy krąg tematów** był dyskutowany podczas konsultacji, która odbyła się w dniach 17-21 czerwca 1996 r. w Mississauga koło Toronto (Kanada). Na podstawie wielu materiałów roboczych i szczegółowej dyskusji opracowano i przyjęto wspólną deklarację (por. część pierwsza, poniżej). Uczestników rozmów wyznaczyły obie wspólnoty światowe. Na czele delegacji luteraniskiej stał Faith Rohrbough (USA i Kanada), adwentystycznej – Bert B. Beach (USA).
- [12] Ten styl pracy zachowano podczas **następnego spotkania**, które odbyło się od 1 do 6 czerwca 1997 r. w Jongny (Szwajcaria). Przedyskutowano tam drugi obszar zagadnień, po czym sformułowano i zaaprobowano wyniki dyskusji (patrz część druga, poniżej). Poza tym powołano mały komitet, który spotkał się 29 i 30 października 1997 r. w Silver Springs (USA) dla przygotowania ostatniej konsultacji i przewidzianej po niej publikacji.
- [13] **Konsultacja końcowa** odbyła się od 10 do 16 maja 1998 r. w Cartigny (Szwajcaria). Zakończyła ona pracę nad wspólną deklaracją (patrz część trzecia, poniżej) i wydała **zalecenia** dla przyszłych stosunków wzajemnych pomiędzy naszymi Kościołami (opublikowane po części trzeciej).
-

Uczestników spotkania w Cartigny odwiedzili prezydent ADS dr Robert S. Folkenberg i sekretarz generalny ŚFL dr Ishmael Noko. Konsultacja zakończyła się 16 maja nabożeństwem adwentystycznym w Collonges (Francja).

- [14] Kiedy spotykaliśmy się po raz pierwszy w 1994 r., byliśmy sobie obcy i nurtowały nas liczne pytania. W 1998 r. rozchodziliśmy się jako przyjaciele okazujący sobie wzajemny szacunek. W dalszym ciągu istnieją między nami poważne różnice w kwestiach doktrynalnych, ale także uświadomiliśmy sobie, że wiele nas łączy: umiłowanie Słowa Bożego, wspólne dziedzictwo Reformacji, wysoka ocena dzieła i nauk Marcina Lutra, występowanie na rzecz wolności religijnej a przede wszystkim Dobra Nowina o usprawiedliwieniu z łaski jedynie przez wiarę. Wspólnie spędzony czas, w którym wysłuchiwaaliśmy naszych opinii, aby wzajemnie się zrozumieć, w którym dochodziliśmy do uzgodnień lub też nie, w którym wspólnie modliliśmy się i spożywaaliśmy posiłki, przeżywaaliśmy jako duchową wspólnotę pod Jezusem Chrystusem, naszym wspólnym Panu. Każdy z nas, który otrzymał w darze tę sposobność uczestniczenia we wspólnych rozmowach, został wzbogacony intelektualnie i duchowo przez tę przygodę związaną ze sferą wiary. Za to dziękujemy Bogu, od którego pochodzi wszelkie błogosławieństwo.

## I. Usprawiedliwienie przez wiarę

- [15] Luteranie jak adwentyści nauczają, że usprawiedliwienie grzesznika jest dziełem Boga w Chrystusie i uzyskuje się je wyłącznie przez wiarę. Jesteśmy usprawiedliwieni przez łaskę Boga a nie przez nasze własne uczynki. Lutrańskie Wyznanie Augsburskie (*Confessio Augustana* – CA, art. IV) powiada, że *nie możemy osiągnąć odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia przed Bogiem przez naszą zasługę, uczynki i zadośćuczynienie, lecz że otrzymujemy odpuszczenie grzechów i bywamy usprawiedliwieni przed Bogiem z łaski dla Chrystusa przez wiarę...* Zgodnie z art. 10 Zasad Wiary (*Fundamental Beliefs* – FB) adwentyści dnia siódmego wierzą w *Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, który zastępczo ofiarował się za nas i jest naszym wzorem. Ta wiara, która prowadzi do zbawienia, powstaje przez moc Słowa Bożego i jest darem Jego łaski. Przez Chrystusa jesteśmy usprawiedliwieni, przyjęci przez Boga jako synowie i córki i uwolnieni od panowania grzechu.*

- [16] W trakcie rozmów okazała się, że luteranie i adwentyści przyjmują bezwarunkowo nie dające się oddzielić od siebie zasady Reformacji: *sola scriptura* [jedynie Pismo], *solus Christus* [jedynie Chrystus], *sola fide* [jedynie wiara], *sola gratia* [jedynie łaska]. Oba Kościoły uważają się za dziedziców Reformacji i dzieci Lutera. To wspólnie dzielone rozumienie usprawiedliwienia przez wiarę daje nam dzisiaj możliwość stwierdzenia, że oba Kościoły nauczają o zbawieniu w sposób, który co do istoty nie różni się od siebie. Rozumienie to opiera się na prawdzie biblijnej: *Uważamy bowiem, że człowiek zostaje usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od czynków wynikających z Prawa* (Rz 3,28). Tak luteranie (CA IV) jak adwentyści powołują się na Rz 3,21-26 jako podstawę swojej wiary.
- [17] Istnieje wprawdzie różne konfesyjne akcentowanie zbawienia, lecz w obliczu wspólnie dzielonego rozumienia nie musi to oznaczać, że oba podejścia są nie do pogodzenia. Luteranie rozumie tradycyjnie właściwą naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę jako kryterium wszystkich innych podstawowych kwestii z zakresu wiary. Adwentyści nie mówią o kryterium, lecz posługują się pojęciami „sprawiedliwość” i „usprawiedliwienie” w szerszym kontekście doświadczenia zbawienia. Mimo to zbawienie w Chrystusie i usprawiedliwienie jedynie przez wiarę stanowi także jądro [nauczania] adwentyzmu.
- [18] Poza tym adwentyści nauczają: *Zbawienie dzieje się jedynie z łaski, nie przez uczynki; jednak jego owocem jest posłuszeństwo wobec przykazań* [FB 18]. Także luteranie nauczają o „nowym posłuszeństwie”, tzn. *że wiara powinna wydawać dobre owoce i dobre uczynki, i że należy czynić dobre uczynki, wszelkie, które Bóg nakazał* (CA VI). Jednak Wyznanie Augsburskie natomiast dodaje, że powinni je czynić *gwoli Boga, jednakże nie należy pokładać w takich uczynkach ufności chcąc sobie przez nie zasłużyć na łaskę Boga*. Obie strony są zgodne w tym, że nie mówią o dobrych uczynkach jako warunkach lub zasługach, lecz jako o owocach. Adwentyści nazywają te uczynki *dowodem naszej miłości do Pana* (FB 18). Luteranie mówią zazwyczaj o *nowym posłuszeństwie*. Zauważyć tu można szczególne podkreślanie przez adwentyistów przykazań, podczas gdy luteranie kładą nacisk na wolność chrześcijańską. Ponieważ jednak oba Kościoły mówią o posłuszeństwie i owocach zamiast o warunkach i zasługach, przeto zgodnie stwierdzamy, że żadna strona nie uczy usprawiedliwienia przez uczynki Prawa.
- [19] Oba Kościoły rozumieją usprawiedliwienie jako łaskawą deklarację Boga w sprawie odpuszczenia grzechów ze względu na Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, i jednocześnie jako wolny dar nowego życia w Nim. Usprawiedliwienie w pełnym znaczeniu tego słowa składa się z fundamentalnego zaliczenia Bożej sprawiedliwości ze względu na Jezusa Chrystusa i zamieszkania Chrystusa w sercach skruszonych wierzących. Ten „dar nowego życia” lub to „zamieszkanie Chrystusa” można nazwać

uświęceniem. Choć ten aspekt można pojęciowo odróżnić od fundamentalnej deklaracji odpuszczenia grzechów, to jednak obu aspektów usprawiedliwienia nie da się oddzielić w doświadczeniu wierzących.

- [20] Luteranie i adwentyści charakteryzują nowe życie lub uświęcający aspekt usprawiedliwienia jako zamieszkanie Chrystusa lub jako nowe życie w Duchu. Luteranie skłaniają się do tego, żeby to nowe życie rozumieć w zasadzie jako przyjęcie Ducha Świętego w Słowie i sakramentach Kościoła, zgodnie z objaśnieniem Apostolskiego Wyznania Wiary, jakiego Luter dokonał w swoim Dużym Katechizmie: *Duch Święty dokonuje uświęcenia przez takie środki, jak społeczność świętych, czyli Kościół chrześcijański, odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny*. Adwentyści opisują uświęcenie w sposób bardziej bezpośredni: *Przez Ducha dostępujemy odrodzenia i uświęcenia. Duch odnawia nasze myśli i zmysły, wpisuje Boże prawo miłości w nasze serce i daje nam moc do świętego życia. Kto pozostaje w Chrystusie, staje się uczestnikiem natury Bożej i ma pewność zbawienia teraz i na sądzie* (FB 10).
- [21] Niezależnie od takiego lub innego położenia akcentów oba Kościoły są zgodne, że nowe życie „w Chrystusie” lub „w Duchu” nie jest czymś, co można stworzyć własną siłą lub wysiłkiem człowieka. Nowe życie jest przekształcającym darem Boga. Właśnie z tego powodu jest to życie w Chrystusie lub w Duchu, a nie życie skoncentrowane wokół nas samych. Jako ochronę przed perfekcjonizmem adwentyści nauczają, że nowe życie nie wyklucza możliwości grzeszenia, luteranie natomiast podkreślają tradycyjnie, że wierzący człowiek nawet jako usprawiedliwiony pozostaje grzesznikiem.
- [22] W świetle tego wzajemnego rozumienia możemy powiedzieć, że tak luteranie jak adwentyści mogą usłyszeć wzajemnie w zwiastowaniu prawdziwe biblijne świadectwo. Luteranie mogą to powiedzieć na podstawie swojego tradycyjnego kryterium akceptowania innych chrześcijan sprawdzając, czy *Ewangelia jest zwiastowana w czystym ujęciu* (CA VII). Potwierdzenie tej konwergencji w centralnym poselstwie chrześcijańskim o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę może być uważane za ważny kamień milowy w przezwyciężaniu fałszywych stereotypów między naszymi Kościołami i w budowaniu relacji, które w pewnych dziedzinach chrześcijańskiego świadectwa i służby pozwalają nam na szczerą współpracę.
- [23] Jesteśmy świadomi, że usprawiedliwienie grzesznika jest żywą rzeczywistością, która tu i teraz winna określać nasze całe chrześcijańskie doświadczenie. To chrześcijańskie życie jest życiem w Duchu i przez Ducha (Ga 5,16-25). Zarazem jest to życie wiary, życie, w którym panowanie Chrystusa jest ukryte pod krzyżem: *...I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. To zaś, co teraz przeżywam w ciele, przeżywam w wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał za mnie samego siebie* (Ga 2, 20).
-

## Prawo

- [24] W naszych rozmowach na temat Prawa wyszczególnione zostały cztery zakresy o szczególnym znaczeniu. W dziedzinach tych między luteranami i adwentystami zauważyć się dała godna uwagi zgodność poglądów. Jednak z drugiej strony okazało się także, że obaj partnerzy różnią się co do pewnych niuansów i akcentów, a w pewnych sprawach ich poglądy są rozbieżne.
- [25] 1. Tak luteranie jak adwentyści zdecydowanie podkreślają, że usprawiedliwienie grzesznika opiera się zupełnie na łasce Boga, tak że przestrzeganie Prawa nie jest związane z żadną zasługą lub wkładem do zbawienia. Posłuszeństwo wobec Prawa musi być rozumiane jako rezultat daru zbawienia i jako reakcja na to, co Bóg uczynił dla człowieka. W tym punkcie między luteranami i adwentystami istnieje pełna zgoda.
- [26] 2. Tak luteranie jak adwentyści uznają ważność Dziesięciorga Przykazań Bożych. Jednak w odniesieniu do znaczenia Prawa oba Kościoły reprezentują różne poglądy.
- [27] Adwentyści mówią o znaczeniu Prawa w następujący sposób: *Główne zasady Prawa Bożego są streszczone w Dziesięciorgu Przykazań Bożych i zilustrowane w życiu Jezusa Chrystusa. Wyrażają one miłość Bożą, Jego wolę i zamiary dla życia człowieka – dla jego postępowania i dla stosunków międzyludzkich. Przykazania te są wiążące dla ludzi wszystkich epok, stanowią podstawę Bożego przymierza z Jego ludem i standard na sądzie Bożym. Przez działanie Ducha Świętego odkrywają one grzech i wzbudzają tęsknotę za Zbawicielem. Zbawienie dokonuje się wyłącznie z łaski, nie przez uczynki; jednak jego owocem jest posłuszeństwo wobec przykazań. Posłuszeństwo to przyczynia się do rozwoju chrześcijańskiego charakteru i obdarza wewnętrznym pokojem. Jest ono dowodem naszej miłości do Pana i naszej odpowiedzialności za bliźniego. W posłuszeństwie wiary przejawia się moc Chrystusa w zakresie zmiany życia ludzkiego, w ten sposób umacnia się świadectwo chrześcijańskie (FB 18).*
- [28] Lutrańskie poszanowanie dla Dziesięciorga Przykazań daje się stwierdzić w objaśnieniu tych przykazań w obu katechizmach Lutra. W lutrańskich rodzinach, zborach i szkołach były one zawsze istotnym składnikiem religijnego nauczania. W tym szerszym kontekście – tj. w ramach nauczania chrześcijańskiego – luteranie uznają, że przykazania są cennymi zasadami życia chrześcijańskiego.
- [29] W odniesieniu do znaczenia i ideowej treści Prawa istnieją jednak znaczące różnice między luteranami i adwentystami dnia siódmego. Dla luteranów pojęcie „Prawo” posiada szersze odniesienie niż Dekalog. Może być

ono także terminem o wydźwięku negatywnym, znajdującym się w opozycji do łaski. Luteranie są na ogół ostrożni wobec tzw. trzeciego, dydaktycznego użycia Prawa, tj. jego zastosowania w roli przewodnika życia chrześcijańskiego. Akceptują wprawdzie, że Dekalog ma moc obowiązującą i wypowiadają się na rzecz „nowego posłuszeństwa” chrześcijanina, lecz jednocześnie dążą do zapewnienia wolności chrześcijańskiej. Luteranie widzą Prawo głównie w kontekście Prawa i Ewangelii, przy czym bardzo zważają na to, żeby usprawiedliwienie mogło wyrażać się jako *sola gratia* i *sola fide*. W tym postępowaniu wyraża się ta sama troska, która dochodzi do głosu również w listach Apostoła Pawła do Rzymian i Galatów. Jednocześnie jest to przypomnienie ich reformacyjnych korzeni.

- [30] Adwentyści widzą Prawo w bardziej pozytywnym kontekście. Dla nich jest ono wolą Bożą wyrażoną w formie przykazań. Według ich przekonania świadczą o tym dwie rzeczy: po pierwsze fakt, że Dekalog został już dany w czasach Starego Testamentu, a po drugie, znaczenie, jakie przywiązuje do Prawa również Nowy Testament. Adwentyści przez zwrócenie uwagi na ten aspekt Prawa dali wyraz swojemu pragnieniu ukazania nieustannego obowiązywania Dekalogu i posłuszeństwa wobec niego jako owocu uświęcenia.
- [31] 3. Luteranie i adwentyści są zgodni w tym, że życie usprawiedliwionego człowieka manifestuje się w uczynkach wiary. Duch Święty rodzi „owoc” dla chwały Bożej (Ga 5,22-23), i to w sposób spontaniczny, który nie daje się zredukować do spisane kodeksu.
- [32] Znaczenie, jakie adwentyści przywiązują do uczynków wiary, zostało wyrażone w art. 18 ich Zasad Wiary, który wyżej cytowaliśmy. Jakie znaczenie uczynki wiary mają dla luteranów można się przekonać na przykład na podstawie art. XX Wyznania Augsburskiego: *Niestuszenie zarzuca się naszym, że zabraniają dobrych uczynków. Albowiem ich pisma odnoszące się do dziesięciu przykazań i inne dowodzą, że dawali przydatną naukę i upomnienia co do uzasadnionych stanów chrześcijańskich i uczynków /.../ Naucza się dalej, że powinno się i trzeba pełnić dobre uczynki, nie dlatego, aby na nich polegać i zasłużyć przez nie na łaskę, lecz ze względu na Boga i Bogu na chwałę. Jedynie wiara zdobywa nieustannie łaskę i odpuszczenie grzechów. Ponieważ zaś przez wiarę bywa udzielany Duch Święty, więc też i serce chętnie będzie pełnić dobre uczynki.*
- [33] Adwentyści wierzą, że Dekalog odgrywa większą rolę w uczynkach wiary. W nowym, uświęconym życiu w Chrystusie widzą duchowy i żywy wyraz tego, co Prawo w zasadzie chce osiągnąć (Rz 8,1-3): życie, w którym miłość do Boga i do drugiego człowieka jest główną motywacją do działania. Dla adwentyistów Prawo stwarza ramy dla życia w miłości.

- [34] Oba Kościoły reprezentują naukę o Sądzie Ostatecznym (luteranie CA XVIII, adwentyści FB 10, 23), przy czym adwentyści podkreślają mocniej ten artykuł wiary. Luteranie i adwentyści są także zgodni w tym, że uczynki chrześcijan będą osądzone przed trybunałem (por. Dz 17,31; Rz 14,10; 2 Kor 5,10). Jedni i drudzy reprezentują przekonanie, że jedyną nadzieją może obdarzyć chrześcijan przyłączenie się do Chrystusa (usprawiedliwienie).
- [35] 4. Obie wspólnoty traktują poważnie trzecie/czwarte przykazanie. Praktyczne wnioski, jakie wyciągają z tego przykazania, różnią się jednak od siebie.
- [36] Luteranie trzymają się tradycyjnej praktyki Kościoła chrześcijańskiego i za dzień święty uważają dzień zmartwychwstania Jezusa, pierwszy dzień tygodnia. W ich zwiastowaniu i pobożności niedziela była traktowana zawsze jako dzień odpoczynku i nabożeństwa. W rzeczywistości niedziela przejęła w luteranizmie wiele funkcji sabatu (por. Mały i Duży katechizm Lutra).
- [37] Adwentyści traktują sabat jako istotny element Bożego planu zbawienia. Trzecie/czwarte przykazanie Dekalogu uzmysławia znowu człowiekowi tę prawdę. Oczekuje się od nich, by świętowanie sabatu rozumieli jako ważną wypowiedź wiary, przez którą Bogu jako Stwórcy i Zbawicielowi okazywane bywa serdeczne posłuszeństwo. Dla adwentystów przestrzeganie sabatu nie jest ani uczynkiem zaliczanym do zasług, ani czymś, co czyni ich wyłącznie ludem Bożym; jest to raczej wdzięczne przyjęcie Bożego daru. Adwentyści nie twierdzą, że tylko przestrzegający sabatu mogą być zbawieni. Uznają, że luteranie w swoim przestrzeganiu niedzieli mogą powołać się zarówno na argumenty biblijne jak też na starą tradycję chrześcijańską. Pozostają jednak przy swoim przekonaniu, że Pismo Święte – tak Stary jak Nowy Testament – domaga się od nas przestrzegania dnia siódmego jako sabatu. Niezależnie od tego adwentyści uznają, że wielcy słudzy Boga wszystkich epok chrześcijańskich świętowali z całą powagą niedzielę dla uczczenia zmartwychwstania swojego Pana.
- [38] Praktyka luteranów opiera się na nauce Apostoła Pawła dotyczącej znaczenia Prawa w życiu poganochrześcijan. W Chrystusie chrześcijanie nie podlegają już w taki sam sposób Prawu jak Żydzi, a Prawo postrzegane jest z perspektywy wolności chrześcijańskiej. Paweł sprzeciwia się wszelkim próbom narzucenia poganochrześcijanom Prawa żydowskiego. Te Pawłowe wytyczne uformowały rozumienie trzeciego/czwartego przykazania od czasów wczesnego Kościoła do Reformacji. Z jednej strony zmartwychwstanie Chrystusa ma decydujący wpływ na luterancką wizję niedzieli. Z drugiej zaś akceptacja, jaką Paweł okazywał judeochrześcijanom, którzy nadal trzymali się Prawa, winna również skłonić luteranów do respektowania przekonania adwentystów.
-

## II. Pismo Święte i autorytet Kościoła

- [39] Luteranie i adwentyści uważają Pismo Święte za fundament autorytetu Kościoła. Obie wspólnoty chrześcijańskie opowiadają się za reformacyjną zasadą *sola scriptura* i widzą w Piśmie Świętym podstawę swojego zwiastowania.
- [40] Luteranie mają organiczną koncepcję autorytetu kościelnego jako autorytetu sprawowanego za pośrednictwem posługi Słowa i sakramentów. W tym organicznym rozumieniu Ewangelia jest istotą autorytetu, Pismo Święte jego udokumentowanym fundamentem, sakramenty zewnętrznymi widzialnymi znakami, synody i inne gremia kościelne oraz ordynowani duchowni oficjalnymi reprezentantami, a Duch Święty tym, który wszystko ożywia. Dla adwentystów autorytet, który Chrystus przekazał swojemu Kościołowi, jest rozsiany w całym ciele. Wszystkie nauki, wszystkie działania i decyzje muszą być weryfikowane Słowem Bożym. Artykuł o Piśmie Świętym pojawia się jako pierwszy wśród Zasad Wiary (*Fundamental Beliefs* – FB) Kościoła. Fragment tego artykułu brzmi: *Pismo Święte jest nieomylnym objawieniem Jego [Boga] woli. Jest ono kryterium dla jej charakteru i sprawdzianem wszelkich doświadczeń. Jest ono miarodajnym źródłem objawienia wszelkich nauk i wiarygodną relacją o Bożym działaniu w historii.*
- [41] W obu konfesjach wyłącznie Chrystus jest głową Kościoła. Wszystkie posługi pochodzą od Niego, łącznie z kapłaństwem wszystkich wierzących i autorytetem, przekazywanym ordynowanym duchownym. Struktury urzędu Kościoła, występujące u luteranów i adwentystów, różnią się od siebie. Lutrańskie struktury kościelne są bardzo zróżnicowane, ukształtowały się one pod wpływem historii i środowiska kulturowego, w których żyły poszczególne Kościoły. Adwentyści, aczkolwiek żyją w wielu krajach, mają zasadniczo jednolitą strukturę kościelną.
- [42] Luteranie i adwentyści są zgodni w tym, że Pismo Święte jest podstawą wszelkiego autorytetu, lecz ich sposób podejścia do Biblii różni się pod wieloma względami. Dla luteranów Ewangelia, rozumiana jako oferta niezasłużonego usprawiedliwienia, stanowi organiczne jądro Pisma Świętego, hermeneutyczny klucz dla jego studiowania i interpretacji. Adwentyści podchodzą do Pisma Świętego globalistycznie i starają się odnaleźć w nim Chrystusa jako centrum. W Nowym Testamencie widzą punkt kulminacyjny Pisma Świętego. Poza tym adwentyści mają skłonność do szukania jednoznacznych dowodów biblijnych, podczas gdy luteranie pozostawiają więcej przestrzeni temu, co nie ma wyraźnego potwierdzenia (np. sprawa przestrzegania niedzieli). Adwentyści, nie zaniedbując wprawdzie historycznego tła, odnoszą chętnie wypowiedzi biblijne bezpośrednio do aktualnego

życia. Luteranie skłaniają się do tego, żeby pewne specyficzne fragmenty odnieść do ogólnego poselstwa Pisma Świętego i poświęcają szczególną uwagę zmienionym warunkom współczesnego świata.

- [43] Dla luteranów i adwentystów Biblia jest rozstrzygającą normą – *norma normans* – ale jedni i drudzy przyznają autorytet również innym dokumentom jako normie pochodnej – *norma normata*. Kościoły wyrosłe z Reformacji luterkańskiej są przywiązane do pięciu wyznań wiary lub pism konfesyjnych; są to: starocielne wyznania wiary (Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum), Wyznanie Augsburgskie i Mały Katechizm Lutera. Wyznania: Apostolskie i Nicejskie zajmują naturalne miejsce w liturgii Kociolw luteranskich. Mały Katechizm Lutera jest powszechnie uzywany w nauczaniu chrześcijańskim, natomiast Wyznanie Augsburgskie odgrywa naczeln rolę w teologicznej edukacji i orientacji.
- [44] Adwentyści potwierdzają biblijną trec starocielnych wyznań wiary. Co więcej, ich Zasady Wiary wyraźnie potwierdzają wiar w Trjc Świętą (FB 2-5).
- [45] Chociaż adwentyści nie kieruj się pismami wyznaniowymi, to wielkim autorytetem cieszy się u nich pismiennictwo Ellen G. White, gdyż wierz, że w jej dziełach objawi si dar prorocstwa. Jej dziaalnoc polega głównie na doradzaniu Kociolowi i udzielaniu pokarmu duchowego wierzącym. Adwentyści traktują jej pisma jako *nieprzerwane i autorytatywne Źródło prawdy, które dostarcza Kociolowi pocieszenia, przewodnictwa, instrukcji i napomnienia* (FB 17). Ellen G. White jest autorytetem pochodnym. Ona sama stała zdecydowanie na gruncie zasady *sola scriptura* i adwentyści do jej pismiennictwa przykładają miar Pisma Świętego.
- [46] Luteranie i adwentyści rzni si więc znaczco w podejściu do Pisma Świętego, struktur urzędów w Kościele i miarodajnych dokumentów poza Pismem Świętym. Obie wspólnoty powouj się jednak w sposób zasadniczy na to samo rozstrzygające Źródło w zakresie autorytetu – Pismo Święte.

## Eklezjologia

- [47] Adwentyści i luteranie rozumieją Kocil jako wsplnot wierzących. Kocil istnieje w historycznej kontynuacji od czasów biblijnych do dnia dzisiejszego.
- [48] Adwentyści stwierdzają: *Kocil jest wsplnot wierzących, którzy wyznają, że Jezus Chrystus jest ich Panem i Zbawicielem. Jak lud Boży epoki Staroego Testamentu, tak też i my zostaliśmy wywołani z tego świata* (FB 11).
- [49] Luteranskie pisma wyznaniowe potwierdzają, że *...po wszystkie czasy istniec i trwac musi jeden święty chrześcijański Kocil, który jest zgromadze-*

niem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane (CA VII). Jeśli nawet współcześni luteranie rzadko mówią o Kościele w Starym Testamencie, to jednak taki sposób wypowiedzania się należy przecież do tradycji luteranckich pism wyznaniowych (np. Obrona Wyznania Augsburskiego VII, 14-19; XXVII, 98). Korzenie Kościoła chrześcijańskiego sięgają czasów Starego Testamentu i w Kościele chrześcijańskim manifestuje się Nowe Przymierze z ludem Bożym. Zasada kontynuacji wewnątrz tej wspólnoty wierzących jest przeto nadzwyczaj ważna dla obu Kościołów.

- [50] Już Wyznanie Augsburskie (art. VIII) zwróciło uwagę, że luteranie identyfikują Kościół chrześcijański przy pomocy tzw. znamion Kościoła, którymi są Ewangelia i oba sakramenty – Chrztost i Wieczerza Pańska. Również adwentyści uznają paralelne znamiona za ważne dla życia Kościoła: *Łączymy się, by wielbić, przeżywać wspólnotę, wysłuchać wskazań Słowa Bożego, sprawować Wieczerzę Pańską, służyć bliźnim i zwiastować Ewangelię całemu światu* (FB 11).
- [51] Obie wspólnoty stoją na stanowisku, że zwiastowanie Ewangelii, nabożeństwo, osobista modlitwa, uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej i służba dla świata są centralnymi elementami wszelkiego życia chrześcijańskiego w Kościele. Znamiona te sprawiają, że Kościół staje się żywą wspólnotą chrześcijańską, wspólnotą wierzących.
- [52] Wspólnie akceptujemy biblijne obrazy Kościoła jako ludu Bożego, ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego. Kościół chrześcijański nie jest ani wielkością statyczną ani czystą strukturą organizacyjną. Jest on zgromadzeniem wierzących, wspólnotą duchową, świętym ludem Bożym, który oczekuje nadejścia swojego Pana Jezusa Chrystusa. W Kościele chrześcijanie wyznają Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, cieszą się na Jego przyszłe Królestwo i zwiastują Ewangelię całemu światu. Od uznania tej misji jest w zasadzie uzależnione samo-rozumienie Kościoła.
- [53] Przeto podzielamy fundamentalne rozumienie Kościoła objaśnione za pomocą pojęć biblijnych. Jesteśmy zgodni, że Słowo Boże i poselstwo Ewangelii o Jezusie Chrystusie winny być zawsze jądrem naszego rozumienia istoty Kościoła i jego zadań.
- [54] Ważnym aspektem, który wskazuje, jak luteranie i adwentyści oceniają się wzajemnie jako Kościoły, są nasze poglądy na Chrztost i Wieczerzę Pańską. Luteranom dla prawdziwej jedności Kościoła wystarcza, że istnieje zgoda w nauczaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów (CA VII). Oba te sakramenty mają decydujące znaczenie dla identyfikacji Kościoła. Także dla adwentyistów ważne są ustanowienia Chrztostu i Wieczerzy Pańskiej, nie zajmują one jednak tej samej pozycji w eklezjologii jak u luteranów.

- [55] Nie oznacza to jednak, że adwentyści deprecjonują znaczenie Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. W ich Zasadach Wiary artykuły dotyczące obu ustanowień (FB 14, 15) następują bezpośrednio po artykułach o Kościele (FB 11-13). Jako część protestanckiego chrześcijaństwa adwentyści w przypadku Chrztu i Wieczerzy Pańskiej uwzględniają wiele aspektów teologii reformacyjnej.
- [56] Wyznajemy wspólnie, że Chrztost i Wieczerza Pańska znajdują się w centrum wiary chrześcijańskiej manifestującej się w Nowym Testamencie. Są one ściśle związane ze zbawieniem i odnową życia w Chrystusie.
- [57] W obu Kościołach chrzczymy w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jesteśmy zgodni, że Boże działanie ma istotne znaczenie dla wszelkiego chrześcijańskiego rozumienia chrztu. Bóg oferuje dar zbawienia.
- [58] Luteranie, zgodnie z praktyką większości Kościołów, chrzczą dzieci. Adwentyści trzymają się konsekwentnie chrztu wierzących przez zanurzenie. Nasze różne poglądy teologiczne w sprawie chrztu przypominają w zasadzie większe debaty międzykonfesyjne na temat różnic występujących między obiema chrześcijańskimi tradycjami chrzcielnymi (por. *Baptyści i luteranie w dialogu*, 1990<sup>1</sup>). Dzisiaj uznajemy, że tak chrztost dzieci jak chrztost wiary mają korzenie, które sięgają głęboko i są uznanymi tradycjami w obrębie znaczących Kościołów chrześcijańskich. Luteranie przyznają, że w Nowym Testamencie nie ma wyraźnego odniesienia do chrztu dzieci. Jeśli nawet adwentyści nie akceptują chrztu dzieci, to jednak uznają fakt, że ten rodzaj chrztu jest starą i bardzo rozpowszechnioną praktyką wśród chrześcijan.
- [59] Jesteśmy zgodni, że chrztu nie wolno nigdy oddzielać od wiary. Mimo że pozostajemy przy naszej różnej praktyce chrzcielnej, to jednak wspólnie potwierdzamy, że chrztowi musi towarzyszyć wiara. Wprawdzie luteranie stwierdzają, że chrztost jest ważny także wówczas, gdy nie towarzyszy mu wiara (Luter, Duży Katechizm IV, 53); mimo to chrztost musi prowadzić do wiary, jeśli ma być skuteczny. Adwentyści nauczają, że wiara musi poprzedzać chrztost.
- [60] Luteranckie księgi wyznaniowe potępiają różne praktyki „anabaptystyczne”. Z przyczyn, które rozważano już podczas innych dialogów z udziałem luteranów (por. *Baptyści i luteranie w dialogu*), większość owych potępień nie może się odnosić do dzisiejszych Kościołów chrześcijańskich, które praktykują chrztost wiary. Artykuł IX Wyznania Augsburskiego odnosi się formalnie do tych Kościołów, lecz także w tym miejscu luteranie dzisiaj uznają, że w zeświecczonym świecie chrztost wiary przypomina tradycyjnym Kościołom chrześcijańskim o ich obowiązku łączenia osobistej wiary z chrztostem.

---

<sup>1</sup> *Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luteranckiej*, SiDE 1996 z. 2 (38), s. 73-100.

- [61] Podczas Wieczerzy Pańskiej tak luteranie jak adwentyści mówią o obecności Chrystusa przy stole komunijnym. Luteranie podkreślają Jego realną i cielesną obecność, adwentyści natomiast mówią o duchowej obecności i duchowym doświadczeniu, zbliżając się tym samym w pewnym stopniu do terminologii kalwinistycznej. Jedni i drudzy są zgodni, że Wieczerza Pańska posiada silny wymiar duchowy, który luteranie nazywają widzialnym Słowem i tajemnicą (misterium).
- [62] Adwentyści nauczają: *Do przygotowania należą autorefleksja, żal i wyznanie grzechów* (FB 15). Luteranie zgadzają się z tym w pełni. U adwentyistów Wieczerzę Pańską poprzedza posługa umywania nóg, która stanowi wyraz tego przygotowania. W Kościele luterskim w sposób paralelny Wieczerza Pańska zostaje poprzedzona bardzo często wyznaniem grzechów i absolucją.
- [63] Adwentyistyczne samo-rozumienie opiera się na szerokich podstawach. Obejmują one cztery główne elementy: (1) stosunek adwentyistów do Reformacji, (2) koncepcję kosmicznej walki między dobrem a złem, (3) misję i (4) ich wizję „resztki”. Adwentyści bardzo cenią Reformację. Uważają się za spadkobierców Lutera i innych reformatorów – szczególnie dlatego, że trzymają się ważnych zasad Reformacji: *sola scriptura, sola gratia, sola fide, solo Christo*. Nauki, które inni mogą postrzegać jako typowe dla adwentyzmu, rozumieją oni jako kontynuację Reformacji w sensie ponownego odkrycia prawdy biblijnej.
- [64] Adwentyści uważają, że sami są częścią walki między dobrem a złem, walki, która odbywa się jeszcze dzisiaj. Tę apokaliptyczną wizję świata wywodzą z Biblii. W tej perspektywie kierują się wiarą, że śmierć Jezusa na Golgocie była znakiem zwycięstwa wskazującym na ostateczny triumf dobra i koniec zła. Chrystus posługuje się różnymi narzędziami, które sprzyjają rozwojowi dobra w świecie. Adwentyści uważają się za takie narzędzie, chociaż nie jedyne.
- [65] Trzecim, rozstrzygającym elementem adwentyistycznego samo-rozumienia jest znaczenie, jakie adwentyści przywiązują do misji z ewangelizacją włącznie. Inspirują się oni wizją z Apokalipsy św. Jana 14, aby przed powrotem Chrystusa zwiastować odwieczną Ewangelię *wszystkim narodom, pokoleniom, językom i ludom*. Z tego powodu adwentyści skłaniają się do myślenia w wymiarach globalnych i udzielają misji priorytet.
- [66] Adwentyistyczne samo-rozumienie wyraża się także w koncepcji resztki. Pojęcie to, które ma głębokie korzenie biblijne, określa grupę, która przeżyła kryzys (historyczna resztki). Ale odnosi się także do tych, którzy pozostali wierni Panu (wierna lub wierząca resztki). Adwentyści skupiają szczególną uwagę na użyciu tego pojęcia w Apokalipsie. Uważają się za narzędzia Boże w gromadzeniu wiernej resztki. Adwentyści wierzą, że do wiernych i wierzących resztek Boga, których tożsamość jest znana tylko

Bogu, należą chrześcijanie z wielu Kościołów na całym świecie. Są o tym przekonani, że w ostatnim kryzysie przed powrotem Jezusa wierne i wierzące resztki ujawnią się jako ci, którzy wyznają Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, przestrzegają Bożych przykazań i mają wiarę Jezusa.

- [67] Chociaż koncepcja resztki nie ma umocowania w luteranizmie, to jednak w tradycji luteranckiej Kościół chrześcijański zostaje opisany często za pomocą wyrazistych pojęć eschatologicznych. W luteranckim pietyzmie wierzone – i po części ma to miejsce jeszcze dzisiaj – że tylko mała trzódka prawdziwych wierzących pozostanie wierna Chrystusowi w czasach ostatecznych.
- [68] Luteranie doceniają adwentystyczną próbę zróżnicowanego podejścia do koncepcji resztki. Możliwy punkt porównawczy oferuje artykuł VIII Wyznania Augsburskiego, w którym czyni się rozróżnienie między teologicznym rozumieniem Kościoła chrześcijańskiego jako wspólnoty wierzących i świętych a faktyczną sytuacją *w tym życiu*, w którym wielu *fałszywych chrześcijan /.../ jest pomieszanych z godnymi*.
- [69] Przeto dla adwentystów i luteranów historyczny Kościół nie jest identyczny ze *zgrupowaniem wierzących i świętych* lub z *wierną i wierzącą resztką*. Poza tym prawdziwych chrześcijan można znaleźć we wszystkich Kościołach. Potwierdzenie tego stanu rzeczy może otworzyć możliwości dla stosunków międzykościelnych. Dla luteranów to wyjaśnienie oznacza także, że adwentystycznej wizji nie można zaliczać do tych fałszywych eklezjologicznych samo-rozumień, w których jedna widzialna struktura kościelna zostaje zidentyfikowana jako wspólnota wszystkich prawdziwie wierzących (por. CA VIII). Niezależnie od tego nasze Kościoły podejmują trud wyrazistego ukazania Ewangelii i ludu Bożego. Chociaż kontury prawdziwego Kościoła są ostatecznie niewidzialne, Kościół chrześcijański w pełnieniu swojej misji w świecie nie powinien pozostać niewidzialny. Jako światło świata (Mt 5,14) winien on być widzialny i obecny, gdyż zwiastuje Chrystusa, który jest prawdziwym światłem, które oświeca wszystkich (J 1,9).

### III. Eschatologia

- [70] Tak luteranie jak adwentyści potwierdzają, że Jezus Chrystus jest ośrodkiem eschatologii. On jest Panem czasu i przestrzeni i przez swoją śmierć przebłagalną na krzyżu wygrał decydującą bitwę z mocami zła i przez to zapewnił ostateczną rekonstrukcję wszystkich rzeczy. *Bóg bowiem postanowił, aby w Nim zamieszkała cała pełnia i aby przez Niego pojednać wszyst-*

---

*ko z sobą, czy to na ziemi, czy w niebiosach, czyniąc pokój przez krew jego krzyża (Kol 1,19-20).*

- [71] Dla tego, kto wierzy w Chrystusa, eschatologia posiada wymiar teraźniejszości i przyszłości. Człowiek, który jest usprawiedliwiony jedynie z łaski i jedynie przez wiarę, przeszedł już z śmierci do życia (Kol 3,3) i przebywa już z Chrystusem na wyżynach niebiańskich (Ef 2,6). Usprawiedliwiony w ten sposób jest nowym stworzeniem (2 Kor 5,17), współobywatelem Królestwa Bożego (Ef 2,19) i dzieckiem Bożym (1 J 3,12). Nie żyje już dłużej w obawie i niepewności przed Bogiem.
- [72] Mimo to chrześcijanie żyją na przelomie czasów. Z jednej strony znajdują się już w *ostatnich dniach* (Hbr 1,2), które zaczęły się z pierwszym przyjściem Jezusa, z drugiej strony czekają jeszcze na spełnienie wszystkich rzeczy, kiedy Chrystus będzie wszystkim we wszystkim. Przeto adwentyści i luteranie podkreślają nie tylko teraźniejszą realność usprawiedliwienia, lecz także nadzieję na powrót Jezusa w chwale. Ta *błogosławiona nadzieja* (Tt 2,13) odzwierciedla się w samej nazwie „adwentysta” i jest podzielana także przez luteranów, którzy żyją w oczekiwaniu na nadejście *drogiego ostatniego dnia* (Luter, WA Br 9, 175).
- [73] Pod wieloma względami obie wspólnoty w podobny sposób pojmują historię zbawienia. Luteranie i adwentyści nauczają, że historia nie przebiega cyklicznie, lecz linearnie, że nie jest zdana na przypadek, lecz zmierza ku swojemu celowi (*telos*) – rekonstrukcji w wymiarze kosmicznym. *Wiemy bowiem, że aż dotąd całe stworzenie wzdycha i rodzi w bólach* (Rz 8,22).
- [74] Co się tyczy eschatologii w wymiarze indywidualnym luteranie i adwentyści potwierdzają, że świadectwo Pisma wskazuje raczej na zmartwychwstanie ciała niż na nieśmiertelność duszy.
- [75] Jedni i drudzy potwierdzają, że Pismo Święte uczy o sądzie w kontekście powrotu Chrystusa (2 Tm 4,1), tak jak też o tym mówi starokościelne wyznanie wiary: [Chrystus] przyjdzie sędzić żywych i umarłych. „Zapłata” lub „spadek”, jaki otrzyma lud Boży w owym czasie, stanie się jego udziałem wyłącznie na podstawie zasług Chrystusa i w żaden sposób nie jest rezultatem jego własnych dobrych uczynków. Przyjęcie wiary w Chrystusa, jako podstawowego warunku uzyskania życia wiecznego, jest już w sobie darem Boga i tajemnicą. Luteranie nauczają, że pojedynczy człowiek nie ma możliwości opowiedzieć się całkiem swobodnie za lub przeciw Chrystusowi, lecz pod tym względem jest całkiem zależny od Boga i Ducha Świętego (por. Luter, Mały katechizm II,6).
- [76] W oczekiwaniu na spełnienie wszystkich rzeczy luteranie i adwentyści starają się z jednej strony unikać skrajności wyrażającej się postawą samozadowolenia i obojętności, z drugiej zaś strony przegrzanego oczekiwania na powrót (Chrystusa). Oba Kościoły musiały stoczyć batalie z nadgorliwymi
-

członkami, którzy ustalali terminy i dokonywali różnych obliczeń, co nie sprzyjało budowaniu Ciała Chrystusowego. Zamiast takiej postawy luteranie i adwentyści opowiadają się za życiem wypełnionym aktywną chrześcijańską służbą w tym świecie. Jedni i drudzy podkreślają, że postawa gotowości potrzebna jest na co dzień, przy czym adwentyści zwracają szczególną uwagę na bliskość powrotu Pana. Obie wspólnoty traktują poważnie apele Pisma Świętego o wierność i krytyczny dystans wobec panującej kultury. Jedni i drudzy wzywają duchownych i świeckich do zwiastowania i nauczania, że nadchodzące Królestwo Boże stanowić będzie źródło nadziei i radości.

- [77] Jako luteranie i adwentyści dążymy do zrozumienia biblijnego proroctwa i cechuje nas zgoda w zakresie różnych zasad interpretacji. Po pierwsze trzeba przyjąć zasadę, że Pismo Święte interpretuje się samo z siebie. Po drugie musimy zachować pokorę, gdy występujemy z twierdzeniem, że znamy przyszłość. I po trzecie jednoznaczne rozumienie proroctwa jest możliwe dopiero wówczas, gdy nastąpiło jego spełnienie. *Teraz wam mówię, zanim to nastąpi, abyście uwierzyli, kiedy się to stanie* (J 14,29).
- [78] Adwentyści i luteranie podzielają pewne przekonania dotyczące biblijnej literatury apokaliptycznej. Uważają, że taka literatura jest ważna dla studiów, zwiastowania i nauczania w zakresie życia chrześcijańskiego. Jedni i drudzy uznają, że tego rodzaju literatura, jak w ogóle cała Biblia, jest zakorzeniona w historycznym środowisku, i że nie odnosi się ona tylko do epoki, w której powstała, lecz ma także do przekazania ważne poselstwo późniejszym pokoleniom. W odniesieniu do ostatniej księgi biblijnej, Objawienia (Apokalipsy), luteranie i adwentyści są zgodni w tym, że centralną postacią tej księgi jest Chrystus i że przedstawia ona walkę między dobrem a złem w formie dramatu kosmicznego.
- [79] Mimo godnej uwagi konwergencji między luteranami i adwentystami w rozumieniu eschatologii, w trakcie naszych dyskusji objawiły się ważne obszary, w których nie ma zgody. Różnice te ujawniają się bardzo wyraźnie przy rozumieniu i interpretacji biblijnej literatury apokaliptycznej.
- [80] Wprawdzie obie wspólnoty wierzą, że historia zmierza do punktu kulminacyjnego i że Pismo Święte przygotowuje chrześcijan na wydarzenia, które mają nadejść; jednak adwentyści silniej akcentują te rzeczy. Pięć artykułów z ich 27 Zasad Wiary dotyczy tematów eschatologicznych (FB 23 – posługa Chrystusa w świątyni niebieskiej; FB 24 – powrót Chrystusa; FB 25 – śmierć i zmartwychwstanie; FB 26 – tysiąc lat i koniec grzechu; FB 27 – nowa ziemia). Natomiast w pismach wyznaniowych luteranizmu istnieje tylko niewiele wypowiedzi, które wykraczają poza to, co już zostało potwierdzone w starokościelnych wyznaniach wiary. Dla adwentystów kwestia historycznej spolegliwości Pisma Świętego ma decydujące znaczenie. W odniesieniu do profetyzmu są wprawdzie świadomi, że takie teksty do-

piero wówczas mogą być rzeczywiście zrozumiane, gdy się spełniły, lecz nie mogą zaakceptować poglądu, że proroctwo zostało napisane *ex eventu*, tzn. dopiero wówczas, gdy nastąpiły wydarzenia.

- [81] Luteranie są tradycyjnie ostrożni w interpretacji literatury apokaliptycznej. Księgę Objawienia (Apokalipsę) interpretują raczej nie jako przepowiednię szczególnych wydarzeń historycznych, które miały nastąpić po napisaniu tej księgi, lecz skłaniają się do dostrzeżenia w niej odniesień do wydarzeń, które miały decydujące znaczenie dla wczesnego Kościoła.
- [82] Adwentyści natomiast widzą w literaturze apokaliptycznej Biblii znaczący, prorocki element. Księgi Daniela i Objawienia miały i mają rozstrzygające znaczenie dla adwentystycznego samo-rozumienia. Abstrahując od tego, że księgi te przekazują duchowe i etyczne wartości, adwentyści wierzą, że Bóg dał je z zamiarem zapewnienia ludowi Bożemu w ogólnych zarysach wglądu w dzieje tego świata, który zmierza nieustannie w stronę eschatonu, spełnienia. Wiedzy tej udzielono nie dla zaspokojenia ciekawości, lecz dla wzmocnienia wiary w Chrystusa jako Pana dziejów.
- [83] Toteż adwentyści są przekonani o tym, że Księga Daniela, zgodnie z jej zapewnieniem, została napisana w VI stuleciu przed Chrystusem. W jej opowieściach dopatrują się instruktywnej historii, a nie historyjek dworskich. W zgodzie z rzeszą interpretatorów tej księgi – od wczesnego Kościoła aż po XIX stulecie – nie odnoszą „małego rogu” z rozdziału 7 i 8 do wydarzeń, które miały miejsce w II stuleciu przed Chrystusem.
- [84] Adwentyści uważają, że symbole, liczby i zwierzęta w księgach Daniela i Objawienia – w ogólnych zarysach, ale nie w szczegółach – ukazują przebieg dziejów ludzkości. Adwentyści dochodzą do tego przekonania, dopuszczając Pismo Święte do samointerpretacji i uwzględniając historyczny kontekst każdego dokumentu. Niektórzy adwentyści mylili się twierdząc, że bieg historii pojęli nie tylko w ogólnych zarysach, lecz także w szczegółach. Czynili zwodnicze wypowiedzi na temat przyszłości, którą znać może tylko Bóg. Adwentyści dążą do unikania takich wypaczeń. Mimo to są przekonani o tym, że ich historyczna metoda interpretacji jest właściwa.
- [85] Z adwentystycznego zainteresowania apokaliptyką wyrosła charakterystyczna doktryna eschatologiczna: nauka o sądzie przed-adwentowym (FB 23 – Posługa Chrystusa w świątyni niebieskiej). Istotą tej nauki jest pogląd, że sąd rozpoczął się w konkretnym momencie dziejów (1844). Do tego przekonania wierzący doszli przez studiowanie Księgi Daniela, Listu do Hebrajczyków i innych ksiąg biblijnych.
- [86] Wprawdzie także luteranie przyjmują chrystologię, która przedstawia Jezusa jako arcykapłana (Hbr 7-9). Nie znajdują jednak biblijnej podstawy dla nauki, która kieruje się przekonaniem, że ten Arcykapłan w konkretnym momencie dziejów najnowszych wszedł w nową fazę swojej posługi.
-

Uznają jednak, że adwentyści opierają się na wypowiedziach biblijnych i teologicznych.

- [87] Adwentyści podkreślają, że nauczanie to nie zagraża Ewangelii, gdyż w przypadku sądu w świątyni niebieskiej chodzi o tych, których pewność opiera się na usprawiedliwieniu jedynie z łaski. Chrystus nie przestaje być orędownikiem, kiedy podejmuje działania sędownicze. Również samą świątynię niebieską trzeba dostrzegać raczej w kategoriach jej funkcji niż zewnętrznego kształtu.
- [88] To nauczanie jest ważne dla samo-rozumienia adwentystów. Obdarza nadzieją z powodu perspektywy bliskiego powrotu Jezusa; obdarza pewnością, że niebo i ziemia są ze sobą związane, i że ich Zbawiciel jest również ich Orędownikiem, który pociesza ich obietnicą, że zamiarem Boga jest doprowadzenie trwającej od dawien dawna walki między dobrem a złem do zwycięskiego końca.
- [89] Dwie inne adwentystyczne nauki dotyczą symboli „Babilonu” i „znamienia Bestii”. Adwentyści wierzą, że pojęcie „Babilon”, jak posługuje się nim Objawienie, oznacza odstępstwo, które ujawniło się w erze chrześcijańskiej i które osiągnie swój punkt kulminacyjny w eschatologicznym odstępstwie świata chrześcijańskiego. Potem uformuje się polityczny i religijny sojusz, który spowoduje wielkie prześladowanie (Ap 13, 15-17).
- [90] Adwentyści identyfikowali historycznie znamię Bestii z przyszłym, wymuszonym na całym świecie przez władzę państwową, świętowaniem niedzieli w czasach ostatecznych. Nie wierzą, żeby dzisiejsze świętowanie niedzieli stanowiło znamię Bestii, nie wierzą także, żeby ci, którzy dzisiaj przestrzegają niedzieli, nosili to znamię (por. część I „Prawo”, par. 4).
- [91] Ze względu na brak czasu uczestnicy konsultacji nie mogli zająć się dalszymi tematami eschatologii, na przykład takim jak milenium.
- [92] Bez względu na różnice w znaczeniu i rozumieniu eschatologii luteranie i adwentyści podkreślają swoją wspólną wiarę w Jezusa jako Zbawiciela, Usprawiedliwiciele i Pana dziejów. Oczekują, że modlitwa Chrystusa o jedność Jego naśladowców (J 17, 23) zrealizuje się w pełni, gdy nastanie *nad światem królowanie naszego Pana i jego Mesjasza. I będą królować na wieki wieków* (Ap 11, 15).

## Zalecenia

- [93] W naszych rozmowach osiągnęliśmy znaczące zbliżenie poglądów w rozumieniu wiary chrześcijańskiej. Istniejących różnic doktrynalnych nie chcemy przemilczeć. Mimo to sądzimy, że naszym Kościołom możemy przedstawić następujące zalecenia:

- [94] 1. Zalecamy, żeby adwentyści i luteranie uznali wzajemnie, że wspólnota religijna, którą reprezentuje drugi partner, posiada oparcie w fundamentach wiary chrześcijańskiej. To ogólne uznanie znajduje swój wyraz w następujących sprawach szczegółowych:
- a) Zalecamy, żeby luteranie w swoim narodowym i regionalnym kontekście kościelnym traktowali adwentystów dnia siódmego nie jako sektę, lecz jako Kościół wolny i wspólnotę chrześcijańską o światowym zasięgu. Zalecenie to ma z jednej strony oparcie w adwentystycznym rozumieniu chrztu z wody w imieniu Trójjedynego Boga, rozumieniu, które oznacza dla luteranów, że jest to chrzest ważny, jak również z drugiej strony we wspólnym przekonaniu, że *prawdziwych chrześcijan można też znaleźć w innych Kościołach* (por. rozdział II, część „Eklezjologia”), wizji, która daje się pogodzić z CA VIII.
  - b) Poza tym zalecamy, żeby adwentyści w swoich relacjach z innymi Kościołami chrześcijańskimi starali się o konsekwentne reprezentowanie tego przekonania. Zalecenie to jest odzwierciedleniem SDA General Conference’s Working Policy [Wytyczne Konferencji Generalnej Adwentystów Dnia Siódmego] 1997/1998 & O 100, w których mówi się jednoznacznie o *innych Kościołach chrześcijańskich* i w których *każda organizacja, która wywyższa Chrystusa przed ludźmi* zostaje uznana za *część Boskiego planu ewangelizowania świata*. Poza tym zgodnie z adwentystycznym rozumieniem Wieczerzy Pańskiej, luteranie, jako *wierzący chrześcijanie* (FB 15), zostają zaproszeni do udziału w adwentystycznym nabożeństwie komunijnym.
- [95] 2. W naszych rozmowach doszliśmy do szeroko rozumianego konsensu odnośnie Pisma Świętego jako jedynej podstawy autorytetu kościelnego i odnośnie Chrystusa jako głowy Kościoła. Wyznania wiary i pisma wyznaniowe są dla luteranów pochodną normą wiary (*norma normata*). W analogiczny sposób piśmiennictwo Ellen G. White stanowi autorytet, który wywodzi się z Pisma św. i w oparciu o nie musi być sprawdzany.
- [96] Na podstawie tego konsensu apelujemy do adwentystów i luteranów, żeby w swoim publicznym nauczaniu i teologicznej edukacji przedstawiali zgodnie z prawdą i nie polemicznie pogląd drugiej wspólnoty religijnej na temat autorytetu kościelnego i to w sposób, który jest w zgodzie z samo-rozumieniem drugiej strony.
- [97] Potwierdzamy ponownie znaczenie dawania priorytetu Pismu Świętemu w zwiastowaniu i życiu codziennym. Osobiste studiowanie Biblii uważamy za fundamentalny element życia chrześcijańskiego i zachęcamy członków naszych Kościołów do organizowania spotkań poświęconych wspólnemu studiowaniu Biblii.
-

- [98] 3. Aczkolwiek każda wspólnota religijna pragnie zachować w dalszym ciągu swoją tożsamość i swoje przekonania, mimo to zalecamy podtrzymywanie i pielęgnowanie przez luteranów i adwentystów kontaktów poświęconych wzajemnej konsultacji. Przyczyni się to do pomyślności całego chrześcijaństwa, lepszemu wzajemnemu zrozumieniu i będzie z pożytkiem dla całej ludzkości. Pewne obszary współpracy w zakresie dawania wspólnego świadectwa narzucają się same z siebie, np.:
- a) ulżenie cierpieniom ludzkości;
  - b) zaangażowanie na rzecz wolności religijnej;
  - c) spotkania pastorów i gremiów teologicznych;
  - d) wspólne spotkania modlitewne;
  - e) praca towarzystw biblijnych.
- [99] 4. Jako kontynuację już zakończonych rozmów zalecamy, żeby luteranie i adwentyści organizowali okazyjne konsultacje dwustronne poświęcone badaniu tematów wzajemnego zainteresowania. Dalej zalecamy, żeby pierwsza taka konsultacja zajęła się teologicznymi podstawami i wymiarem duchowym naszego świętowania dnia odpoczynku i nabożeństwa, zwłaszcza w odniesieniu do współczesnego społeczeństwa. Taka konsultacja winna obejmować szerokie spektrum teologów, pastorów, przywódców kościelnych i także świeckich z obu Kościołów; należałoby wziąć pod uwagę również możliwość zaproszenia innych osób.
- [100] 5. Zalecamy Światowej Federacji Luterańskiej i Konferencji Generalnej Adwentystów Dnia Siódmego opracowanie planów rozpowszechnienia i studiowania tego raportu w obu Kościołach, co umożliwi członkom obu wspólnot lepsze zrozumienie poglądów i dążeń każdej ze stron w zakresie życia duchowego.

Tłumaczenia na podstawie tekstu angielskiego i niemieckiego:  
*Karol Karcki*

---

## **KONSULTACJA NA TEMAT TEOLOGII STWORZENIA**

**Genewa, Szwajcaria, 28 marca – 1 kwietnia 2004**

Europejska Sieć Współpracy Ekologicznej Chrześcijan, prezentowana już wcześniej na łamach Studiów i Dokumentów Ekumenicznych, poświęca coraz więcej uwagi teologii stworzenia. W pierwszych latach swojej działalności zajmowała się praktyczną stroną współpracy pomiędzy chrześcijanami w dziedzinie ochrony środowiska. Do sieci należy jednak wielu teologów i to oni właśnie apelowali o zajęcie się kwestiami teologicznymi.

### **Miejsce spotkania**

Konsultacja zorganizowana została przy współpracy z Międzynarodowym Centrum Reformowanym John Knox w Genewie, które w ubiegłym roku obchodziło 50. rocznicę swojej działalności. Centrum to, w Polsce raczej mało znane, uchodzi w Europie za jedno z bardziej prężnych ośrodków działań ekumenicznych. Organizowane są tam kursy, seminaria, konferencje i różnorakie spotkania, których tematyka koncentruje się na Biblii odczytywanej w kontekście dnia dzisiejszego oraz na zagadnieniach nowych i ważnych dla współczesnego człowieka. Zgodnie z myślą przewodnią tego Centrum, jest to miejsce, gdzie zbierają się ludzie o różnych korzeniach, jeśli chodzi o miejsce pochodzenia, wiarę i kulturę.

### **Dlaczego zorganizowano konsultację?**

W ciągu ostatnich kilkunastu lat zagadnienia ekologiczne coraz częściej znajdują się w polu zainteresowania Kościołów. Czują się one jednak bezradne

w obliczu nowych kwestii, które wymagają wspólnej, ekumenicznej odpowiedzi, jak np. zmiany klimatu, stagnacja we współpracy międzynarodowej i w podejmowaniu niezbędnych decyzji w sprawach dotyczących środowiska przyrodniczego. Kwestie te stanowią wyzwanie dla teologicznego myślenia chrześcijan i Kościołów. Ale nie tylko w zagadnieniach typowo świeckich pojawiły się sprawy wymagające reakcji ze strony Kościołów. Również w samej teologii stworzenia da się zauważyć wiele zmian w interpretacji tradycyjnych wątków. Chodzi zwłaszcza o wątki dotyczące relacji człowieka do świata przyrody. Poszczególne tradycje chrześcijańskie podejmują takie eko-teologiczne tematy wewnątrz swoich tradycji, ale też coraz częściej poszukują możliwości wspólnego, ekumenicznego myślenia w kwestiach wciąż nieco prekursorskich w ich zainteresowaniach. Właśnie z takiej ekumenicznej potrzeby wspólnego zastanowienia się nad wyzwaniami współczesnej ekoteologii zrodził się pomysł zorganizowania omawianej konsultacji.

Jej głównym celem było poszukiwanie odpowiedzi na pytania: co rozumiemy przez „stworzenie”, jak postrzegamy rolę człowieka w stworzonym świecie, na czym polega nasza – jako chrześcijan – odpowiedzialność za stworzenia, czy można mówić o jakimś szczególnym powołaniu człowieka pośród innych stworzeń?

## Uczestnicy konsultacji

Organizatorzy zatroszczyli się o to, by na konsultacji byli obecni chrześcijanie tradycji katolickiej, prawosławnej i protestanckiej z Europy – nie tylko teologowie ale również naukowcy zajmujący się ekologią i dziedzinami pokrewnymi, dla których kwestie teologiczne, etyczne i filozoficzne są ważne. Obecni byli chrześcijanie ze Wschodu i Zachodu, zajmujący się teologią na uniwersytetach, a także księża i osoby świeckie na co dzień, praktycznie realizujący projekty ekologiczne w swoich parafiach.

Spotkanie miało charakter dość kameralny, gdyż obecnych było niewiele ponad dwadzieścia osób. Sprzyjało to jednak konkretnej pracy, zarówno na forum, jak i w grupach.

Wśród uczestników spotkania wymienić można takie sławy teologiczne i ekologiczne, jak metropolita John z Pergamonu – teolog prawosławny, znany od lat ze swojego ekologicznego zaangażowania, prof. Mary Grey z Wielkiej Brytanii – założycielka słynnego pisma „Ecotheology”, zajmująca się eko-feminizmem, prof. Michael Resenberger z Austrii – specjalizujący się w teologii moralnej, prof. Lukas Vischer, znany teolog oraz wieloletni pracownik Światowej Rady Kościołów i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych, prof. Sam Berry, teolog i ekolog z Uniwersytetu w Oxfordzie.

## Przebieg obrad

Konsultacja dotyczyła trzech głównych tematów:

1. Stworzenie w Starym i Nowym Testamencie,
2. Współczesne rozumienie stworzenia w trzech największych tradycjach wyznaniowych w Europie – w prawosławiu, katolicyzmie i protestantyzmie, a także nowe podejścia do teologii stworzenia, jak np. eko-feminizm.
3. Jak możemy odpowiedzieć na kryzys ekologiczny?

Tematy zostały sformułowane bardzo szeroko, co zdecydowanie utrudniało dyskusję. Pozwoliło jednak wskazać zagadnienia, których omówienie jest niezbędne, jeżeli chcemy stworzyć wspólną ekumeniczną wizję teologii stworzenia czy ekoteologii.

Ad. 1. Uczestnicy konsultacji wielokrotnie podkreślali, że temat „stworzenia” ma w Starym i Nowym Testamencie o wiele większe znaczenie, niż teologowie mieli zwyczaj to przyznawać. Najczęściej skupiali się oni na interpretacji Biblii, jako świadectwie wielkich czynów Boga w historii, a zatem podkreślali wiarę w Boga Zbawcę, natomiast wiarę w Boga Stwórcę traktowali jako kwestię dalszą, a przyrodę jako tło czy scenę dla historycznych wydarzeń zbawczych. Taka forma interpretacji Biblii traci w ostatnich latach swoich zwolenników.

Podobnie uczestnicy spotkania zauważyli, że dotychczas teologowie, zajmujący się stworzeniem, koncentrowali się na pierwszym rozdziale Starego Testamentu, czyli na siedmiodniowym opisie stworzenia. Inne teksty biblijne czytano w świetle tego właśnie *creatio prima*. Tymczasem można wskazać wiele starszych tekstów, które opisują dzieło Boga jako *creatio continua* – ciągłe stwarzanie. Zatem, Bóg nie tylko stwarza ale i utrzymuje swoje stworzenia przy życiu. Stworzenie zatem jest procesem trwającym nieustannie.

Ważnym zagadnieniem poruszonym podczas konsultacji było miejsce i rola człowieka pośród wszystkich stworzeń. Podkreślono, że teologie stworzenia wszystkich wyznań miały tendencję do eksponowania wyjątkowej roli człowieka i zapominania wręcz, że jest on również jednym ze stworzeń. Prowadziło to do rozwijania nadmiernie wybujałego antropocentryzmu, gdzie liczył się jedynie Bóg i człowiek. Trudno się dziwić, że w ramach sprzeciwu wobec tego typu teologii pojawiły się kierunki określane jako biocentryczne, podkreślające, że człowiek jest jednym ze stworzeń i niczym się od nich nie odróżnia, jest zwierzęciem pośród zwierząt. Na powstanie tego typu teologii miały niemały wpływ odkrycia nauk szczegółowych. Teologowie obecni na spotkaniu w Genewie stwierdzali, że z jednej strony człowiek jest stworzeniem pośród stworzeń, a z drugiej jest istotą wyjątkową. O tej wyjątkowości decyduje Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa, który stał się człowiekiem.

Debaty na temat miejsca i roli człowieka pośród stworzeń stanowiły „najgorętszą” część konsultacji w Genewie. Właśnie tutaj najlepiej było widać wyznaniowe uwrażliwienie na konkretne tematy w Biblii. Protestanci podkreślali z naciskiem, że człowiek jest zarządcą powierzonego mu przez Boga daru, czyli zarządcą wszystkich stworzeń, który ma prawo podporządkowywać sobie świat i go przetwarzać, gdyż takie otrzymał polecenie od Boga. Oczywiście, nie zarządzać w sposób samowolny lecz według praw danych przez Boga. Prawosławni eksponowali rolę człowieka jako kapłana, którego najważniejszym zadaniem jest ofiarowywanie Bogu daru z dziękczynieniem i miłością. Katolicy z kolei przywołali metaforę człowieka jako współpracownika Boga w dziele stwarzania i zbawiania. Trudno wybrać najwłaściwszą metaforę. Każda z nich ma swoje podstawy w Piśmie Świętym i w teologii poszczególnych wyznań. Teologowie zgodnie zauważali, że właśnie w dyskusji na temat miejsca i roli człowieka pośród stworzeń istnieje największe zbliżenie ich stanowisk.

Ad. 2. Tradycje wyznaniowe w Europie rozwinęły nowe perspektywy w swoim myśleniu na temat stworzenia. Chociaż ich dotychczasowy dorobek teologiczny zdecydowanie się różni, to jednak udało się dojść do wielu wspólnych wniosków w dziedzinie teologii stworzenia. Okazało się, że temat „stworzenie”, pomimo różnych akcentów, stanowi wspólną płaszczyznę dla ruchu ekumenicznego. To nowe myślenie w teologii stworzenia inspirowane jest w wielu krajach przez dyscypliny teologiczne, które w ostatnich latach rozwijają się w szybkim tempie, jak np. eko-feminizm.

Całodzienna debata na temat nowych perspektyw czy nowych akcentów w teologiach stworzenia poszczególnych wyznań zaowocowała wskazaniem tematów, które dla tych teologii są szczególnie ważne w ostatnich latach. Pierwszym i podstawowym tematem jest: stworzenie a ewolucja. Idea ewolucji była – i często wciąż jest – postrzegana jako niezgodna z chrześcijańską wiarą w Boga Stwórcę. Tymczasem – jak stwierdzili teologowie obecni na spotkaniu – jest ona całkowicie zgodna z chrześcijańską wiarą, jeżeli będziemy widzieli stworzenie jako *creatio continua*, a nie tylko jako *creatio prima*.

Kolejnym, wciąż żywym tematem w teologii jest stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Ten wyjątkowy sposób stworzenia człowieka nie oznacza nadania jego biologicznej kondycji jakiegoś szczególnego statusu. Uczestnicy konsultacji podkreślili, że ta wyjątkowość dotyczy powołania człowieka, który wezwany jest do tego, by pośród stworzeń odpowiedzialnie sprawować swoją wolność.

Jako kolejny, ważny temat wskazano etykę ekologiczną. Z przykrością stwierdzono, że teologowie wszystkich wyznań niezbyt dobrze radzą sobie z tym tematem. Główny powód jest taki, że dotychczasowe systemy etyczne zajmowały się jedynie człowiekiem, a zwierzęta i rośliny traktowały w kategoriach utylitarnych.

Tymczasem jeśli wziąć pod uwagę szerszą teologiczną wizję, w której wszystkie stworzenia zmierzają ku Bogu, a nie tylko człowiek, to niezbędne jest stworzenie innej etyki, w której cała przyroda uzyska inne, niż tylko użyteczne, znaczenie. Próby stworzenia takiej etyki ekologicznej, o silnych podstawach teologicznych, już istnieją. Wydaje się jednak, że w tej dziedzinie trzeba jeszcze wiele czasu, by wrażliwość człowieka poszerzyć o wymiar chociażby tylko zwierzęcy.

Ad. 3. Dzisiejszy świat nie przypomina tego, który opisuje Biblia. Panowanie człowieka nad światem, zwłaszcza światem przyrody jest widoczne na każdym kroku. Efekty tego panowania, powszechnie zwane jako kryzys ekologiczny, domagają się szybkiej reakcji. Czy chrześcijanie mają coś do powiedzenia w tej sytuacji kryzysu? Czy z ich wiary wypływa jakieś szczególne przesłanie do świata?

Ostatnie trzy dziesięciolecia pokazały, że Kościoły mają wiele do powiedzenia, jeśli chodzi o sposoby przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu. Jednak obserwując współczesne poczynania Kościołów można odnieść wrażenie, że doświadczają one podobnego impasu w tej dziedzinie, jak rządy państw. Na płaszczyźnie rządowej wszystko, co można było zrobić – zrobiono. Tzn. opracowano i wprowadzono w życie dość dobre prawo służące poszanowaniu zasobów przyrodniczych i nie marnotrawieniu dóbr. Stan środowiska w wielu krajach się poprawił. A jednak nikt nie odważy się powiedzieć, że państwa czy gospodarki, czy społeczeństwa rozwijają się w sposób zrównoważony. Właściwie oprócz tych widocznych, powierzchownych efektów w stanie środowiska przyrodniczego i to w niektórych tylko krajach, wszystko pozostało bez zmian.

Impas, jaki jest udziałem międzynarodowych ciał decyzyjnych, charakteryzował również nasze spotkanie. Mówiliśmy o potrzebie stosowania zasad: prewencji, subsydiarności i solidarności, jakie są częścią katolickiego – zwłaszcza – nauczania społecznego, o potrzebie zmian w stylach życia, o naszej chrześcijańskiej odpowiedzialności za stworzenia. W naszych dyskusjach wciąż pojawiało się, że to my, chrześcijanie powinniśmy żyć życiem bardziej przyjaznym środowisku. Ale to „my chrześcijanie”, to ogólnie cała grupa, a nie my, indywidualni, zgromadzeni w Genewie, mamy zmienić swój styl życia. Można było odnieść wrażenie, że niemalże wszyscy obecni w Genewie są całkowicie przekonani, że żyją w sposób bardzo przyjazny środowisku i oni już zmian wprowadzać nie potrzebują. Raczej to innych chrześcijan trzeba do tego namówić.

Zupełnie tak samo jest na płaszczyźnie międzynarodowej. Bogate kraje są przekonane, że ze swojej strony zrobiły wszystko, by chronić środowisko przyrodnicze, teraz trzeba tylko inne kraje przekonać i wyegzekwować od nich bardziej przyjazne środowisku zachowania. I w jednym, i w drugim przypadku przedmiotem (czy odbiorcą) działań jest ktoś inny, a nie my sami. Czyż można się dziwić, że w kwestii zrównoważonego rozwoju społeczeństw doświadczamy tak wielkiego impasu?

Jak wspomniałam, co można było zrobić na zasadzie udzielenia pierwszej pomocy środowisku – zrobiono. Teraz potrzeba radykalnych decyzji na różnych poziomach. Rządy państw muszą radykalnie zmienić formę gospodarki. Natomiast chrześcijanie muszą zrozumieć i zaakceptować radykalizm Ewangelii, w której zapisano: *„Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!”* Gdy młodzieniec usłyszał te słowa, odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości (Mt 19,21-22).

Konsultacja w Genewie zakończyła się przygotowaniem dokumentu końcowego – Memorandum. Zostało ono przesłane do władz Europejskiej Sieci Ekologicznej Chrześcijan i stanie się przedmiotem obrad na kolejnym zgromadzeniu tej Sieci, które zaplanowano na maj 2005 roku. Następnie zostanie przesłane do Kościołów chrześcijańskich w Europie z nadzieją, że stanie się inspiracją do dalszej refleksji i działań w Kościołach oraz w grupach i ruchach związanych z Kościołami.

*Jadwiga Leśniewska*

---

## **DOKUMENTY NA TEMAT JEDNOŚCI KOŚCIOŁA (2)**

### **TRZECIA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA**

**Lund, Szwecja, 15–28 sierpnia 1952**

#### **I. Słowo do Kościołów**

1. Kościoły nasze wysłały nas do Lund, abyśmy wspólnie zbadali, jak wielka jest jedność, która już istnieje między naszymi Kościołami w dziedzinie wiary, ustroju kościelnego i kultu, i jak możemy się zbliżyć do pełnej jedności, którą przewiduje dla nas Bóg. Dziękujemy Panu Kościoła za to, co zdołał wśród nas, gdyśmy rozmawiali i wspólnie się modlili, i za to, że Kościoły w niektórych częściach świata zbliżają się do siebie w widzialny sposób. Każdy z nas wiele odkrył w innych Kościołach, ale nad naszą bezradnością z powodu nieprzewidywalnych różnic góruje wdzięczność za różnorodne przejawy łaski Bożej, której działanie dostrzegamy w życiu Kościołów na całym świecie.
2. Wyraźnie poznaliśmy, że nie uczynimy rzeczywistego postępu na drodze do jedności, jeśli stale będziemy się zajmować porównywaniem różnych poglądów na istotę Kościoła i na tradycję, którym poglądy te są podporządkowane. Na nowo odkryliśmy prawdę, że tylko wówczas, gdy zbliżamy się do Chrystusa, zbliżamy się do siebie. Dlatego, nie bacząc na nasze rozłamy, musimy przedrzeć się do głębszego i bogatszego zrozumienia tajemnicy, jaką jest, dana przez Boga, jedność Chrystusa z Jego Kościołem. Musimy coraz lepiej rozumieć, że oddzielne drogi naszych Kościołów w historii mają sens dopiero wówczas, gdy patrzymy na nie z perspektywy działania Bożego wśród całego Jego ludu.

3. Osiągnęliśmy obecnie decydujący punkt w naszych rozmowach ekumenicznych. W miarę, jak lepiej się poznawaliśmy, nasze oczy zaczynały dostrzegać bolesne i głębokie rozłamy, ale i naszą jedność. Jedność w tym stopniu, w jakim mogły ją wspólnie przeżyć Kościoły, musi teraz znaleźć lepszy swój wyraz. Wiara w Jeden Kościół Chrystusa nie uzupełniona czynami posłuszeństwa jest martwa. Istnieją takie prawdy o istocie Boga i Jego Kościele, które na zawsze pozostaną dla nas niedostępne, jeśli nie podejmiemy wspólnego działania, zgodnego z jednością, którą już posiadamy. Przeto zwracamy się z usilną prośbą do naszych Kościołów, aby zbadały, czy manifestując jedność ludu Bożego czynią naprawdę wszystko, co powinny. Kościoły nasze powinny się zastanowić nad tym, czy naprawdę zawsze okazują gotowość nawiązania dialogu z innymi Kościołami i czy nie mogłyby działać wspólnie we wszystkich sprawach, z wyjątkiem tych, które ze względu na głębokie różnice przekonań – zmuszają je do indywidualnego działania? Czy nie musiałyby też uznać faktu, że często, zamiast wspólnie składać świadectwo o wyłącznym panowaniu Chrystusa – który gromadzi swój lud ze wszystkich narodów, ras i języków – ulegały świeckim władzom i wpływowi, skłaniającym je do podziałów?
4. Posłuszeństwo wobec Boga wymaga, aby Kościoły szukały jedności, gdy wypełniają swe zadanie misyjne w świecie. Wszyscy przyczyniliśmy się do tego, że poselstwo chrześcijańskie, głoszone szerokim rzeszom ludzkim, nie przyniosło zamierzonego wyniku. A my właśnie jesteśmy zobowiązani zwiastować im jedną Ewangelię i manifestować jedność Kościoła.
5. Tu w Lund często mieliśmy na ustach słowo „skrucha”. Skrucha łączy się z gotowością do poddania się osądowi – osądowi Pana, któremu jest dana władza przesiewania rodzaju ludzkiego i gromadzenia rozproszonych dzieci Bożych tak, aby stanowiły jedno. Oczekujemy Jego ostatecznego triumfu przy końcu dziejów. Jednakże Bóg w swoim miłosierdziu daje nam również za naszych dni, tu i teraz, znaki przypominające o sądzie, które są zarazem wezwaniami do nowego i aktywnego posłuszeństwa. Z pewnością ani chwili dłużej nie możemy pozostawać ślepi na znaki naszych czasów i głusi na Jego Słowo.
6. Pan mówi jeszcze raz: *Kto nie zbiera ze mną, rozprasza.*

## II. Chrystus i Jego Kościół

7. Wierzymy w Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umiłował Kościół i ofiarował się zań, i doprowadził go do trwałej jedności ze sobą. Ponieważ wierzymy w Jezusa Chrystusa, wierzymy również w Kościół jako Ciało Chrystusowe.

**1.**

- 8.** Wyznajemy, że bez Chrystusa jesteśmy zgubieni i że bez Niego jesteśmy wydani siłom grzechu i śmierci: ale Bóg nie wydał nas na pastwę sił zguby. Dał nam i wszystkim ludziom Swego Jednorodzonego Syna jako Zbawiciela i Odkupiciela. Przez Swoje życie, Swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezus Chrystus jako mocarny Zwycięzca pokonał grzech i śmierć, obrócił wniwecz bezbożne siły i wyzwolił nas. Jeśli wierzymy w Jezusa Chrystusa, te siły nie mają już władzy nad nami. Podlegamy zatem nowemu Panu. Naszym Panem jest Jezus Chrystus.
- 9.** On bowiem, biorąc na siebie ciało, umierając i zmartwychwstając, zjednoczył się z człowiekiem w jego wyobcowaniu się i życiu pod sądem Bożym, a pokutując za winy człowieka uświęcił nową drogę, na której człowiek, pojednany z Bogiem, może żyć w zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem. Przez Niego Bóg pozwolił zgubionej ludzkości zacząć od nowa, ponieważ wraz z Jezusem Chrystusem, który umarł i powstał z martwych, umierają i powstają do nowego życia wszyscy, którzy weń wierzą.
- 10.** Jezus Chrystus jest Królem nowego Ludu Bożego. Jest *głównym kamieniem węgielnym, na którym cały gmach, dobrze skonstruowany, wyrasta w świątynię w Panu*. Jest Głową Kościoła, który jest Jego Ciałem. Przez swego Ducha Jezus Chrystus jest sam obecny w swoim Kościele. Chrystus żyje w swoim Kościele, a Kościół żyje w Chrystusie. Chrystusa nie ma bez Jego Kościoła; Kościoła nie ma bez Chrystusa. Są nierozdzielnie złączeni ze sobą, Król i Jego lud, zwornik i świątynia, Głowa i Ciało. Jako członki Jego Ciała zostaliśmy zjednoczeni z Nim we wspólnocie Jego życia, śmierci i zmartwychwstania, Jego męki i Jego chwały. To bowiem, co dotyczy Chrystusa, dotyczy również Jego Ciała. To, co się w sposób wyjątkowy wydarzyło z Chrystusem, Jego jedyna i niepowtarzalna śmierć i zmartwychwstanie dla nas, wydarza się także na swój sposób z Kościołem jako Jego Ciałem. Tak, jak Kościół staje się uczestnikiem ukrzyżowanego Ciała Chrystusa, tak też jest mu dane uczestniczyć w zmartwychwstałym Ciele tego samego Pana. Oznacza to, że Kościół jest wezwany do kontynuowania misji Jezusa Chrystusa na świecie, tak że droga Chrystusa jest drogą Jego Kościoła.

**2.**

- 11.** Na podstawie apostołskiego świadectwa o Jezusie Chrystusie, Panu Kościoła, i posłuszni Mu, staramy się poprzez podziały Kościoła na ziemi dotrzeć do wspólnej wiary w jednego Pana. Wychodząc z jedności Chrystusa staramy się zrozumieć jedność Kościoła na ziemi, a wychodząc z jedności Chrystusa i

Jego Ciała szukamy sposobów urzeczywistnienia tej jedności w obecnym stanie naszych podziałów na Ziemi.

12. Sądzimy, że wiele naszych różnic wyrasta z błędnej antytezy między bytem Kościoła w Chrystusie a jego misją na ziemi, oraz z nieumiejętności patrzenia na Kościół w świetle faktu, że Jezus Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, i w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania. W następujących paragrafach będziemy się starać:
- (1) mówić o naturze Kościoła w kategoriach ruchu dwukierunkowego (że jest wzywany ze świata i posłany na świat), przez który to ruch Kościół stale wrasta w Jezusa Chrystusa, swoją Głowę;
  - (2) mówić o Kościele jako nowym stworzeniu, któremu – podczas gdy nadal żyje na ziemi jako wspólnota grzeszników, którym odpuszczono winy, oczekując zbawienia ciała – dano już uczestniczyć w nowym życiu zmartwychwstałego Chrystusa.

### **Wiara Kościoła w Ojca, Syna i Ducha Świętego**

13. W swej wiekuiestej miłości Ojciec posłał swego Syna, aby zbawił stworzenie od grzechu i śmierci. W Jezusie Chrystusie Syn Boży stał się Człowiekiem. Słowem i czynem głosił na ziemi nadejście Królestwa Bożego, zgładził grzechy świata na Krzyżu, powstał z martwych, wstąpił do nieba, na tron swego Królestwa, po prawicy Boga. W Zielone Świąta zesłał swego Ducha na Kościół, dając wszystkim, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa, moc, by się stali dziećmi Bożymi. Zamieszkując w swym Duchu, Jezus Chrystus mieszka pośród swego Kościoła. Jako Pan i Król przyjdzie znowu sądzić żywych i umarłych i dopełnić wiekuiestego Królestwa Bożego w całym stworzeniu.

### **Natura i misja Kościoła**

14. (a) Pan nasz Jezus Chrystus, przez swoje Słowo i Ducha, wzywa swój Kościół ze świata. Przebacza grzechy, wyzwala ludzi spod władzy sił zagłady i na tym niepewnym świecie gromadzi jeden Lud Boży, wspólnotę sprawiedliwych i uświęconych, którzy zamieszkają w niebie i będą żyć z Chrystusem w Bogu.
15. (b) Jezus Chrystus przez swoje Słowo i Ducha posyła swój Kościół na świat, aby był solą ziemi i światłem świata. Jako Prorok, Kapłan i Król pozwala więc uczestniczyć swemu Kościołowi w swojej posłudze pojednania, nakładając go mocą swej miłości do udziału w Jego męce dla zbawienia świata i dając mu przez swego Ducha władzę głoszenia Ewangelii zbawienia wszystkim narodom, wzywania ich do posłuszeństwa woli Bożej we

wszystkich dziedzinach życia politycznego, społecznego i kulturalnego, i do prowadzenia w warunkach podziału świata życia jako jeden Lud Boży, tak aby przez jego świadectwo Jezus Chrystus mógł działać wśród ludzi jako Zbawiciel i zgromadzić wszystkich ludzi pod swym panowaniem jako Pan i Król świata.

16. (c) Wzywając i posyłając swój Lud, udzielając mu wielorakich darów duchowych, aby mógł sprawować służbę, Jezus Chrystus buduje swój Kościół jako żywą Świątynię Boga. Zatem w Kościele jako Ciele Chrystusowym *sprawy, by wszystko rosło ku temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości (Ef 4, 15-16).*

### **Kościół między pierwszym a ostatnim przyjściem Chrystusa**

17. (a) Jednocześnie Kościół jest wspólnotą grzeszników, którym odpuszczono winy, gorliwie wyglądających i cierpliwie oczekujących ostatecznego wypełnienia zbawienia. Wspólnota ta jest nadal ludem pielgrzymującym w obcej ziemi, tak że całe jej życie i praca na ziemi są niepełne. Bezbożne moce i siły wciąż panoszą się zastraszająco w całym stworzeniu, starając się wprowadzić zamieszanie w Kościele i zniweczyć jego misję. Kościół jednak nadal żyje i działa mocą Jezusa Chrystusa.
18. (b) Na końcu tej pielgrzymki Jezus Chrystus, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, przyjdzie znowu, by spotkać się ze swym Kościołem w celu wypełnienia dzieła zbawienia i sądu. Ze wszystkich ludów i z wszystkich wieków zgromadzi swój własny lud, który oczekuje Jego przyjścia i nowego nieba i nowej ziemi; dopełni On wtedy zjednoczenia Chrystusa z Jego Kościołem w wiekuistym Królestwie Bożym.
19. (c) Przez zamieszkiwanie Ducha Świętego nowy przyszły wiek jest już obecny, a przez zjednoczenie ze zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem Kościołowi na ziemi jest już dane uczestniczyć w potędze zmartwychwstania. Kościół Jezusa Chrystusa w historii jest zarazem zgromadzeniem grzeszników i nowym stworzeniem, bowiem chociaż żyje i działa w warunkach niepewności i wyobcowania na tym świecie, i podlega również jego podziałom, to jednak zasadniczo należy do nowego wieku i nowego stworzenia. Jako taki Kościół jest wzywany do stałej odnowy, do wyrzeczenia się starego życia i, przez odnowę ducha, do pojednania z Chrystusem, oczekując niezależnie od swych historycznych form pełnego ujawnienia swojej nowej istoty w przychodzącym Panu.

**3.**

- 20.** Staraliśmy się ukazać w tych krótkich paragrafach nierozdzielny stosunek między Chrystusem a Jego Kościołem. Do takich przekonań na temat Kościoła doprowadziła nas nasza wiara w Jezusa Chrystusa i wspólna nam akceptacja autorytetu Pisma Świętego. Nie możemy budować jednego Kościoła, zręcznie dopasowując do siebie swoje podzielone dziedzictwo. Możemy wzrastać razem ku pełni i jedności w Chrystusie tylko przez pojednanie z Nim, który jest Głową Ciała i Panem swego ludu. Objawia On swoją pełnię, aczkolwiek tylko w ułamkowy sposób, przez dary, które nam dał nawet w warunkach naszego podziału. Gdy tylko dwóch lub trzech zbierze się w Imię Jego, On jest między nimi. Kiedy tylko ludzie spotykają się posłuszni Chrystusowi, poznają Go. Można Go znaleźć pośród tych, od których jesteśmy oddzieleni, i pośród tych, do których jesteśmy posłani.
- 21.** Poddając się w swoich Kościołach Jego sądowi i okazując Mu posłuszeństwo, kiedy nas wzywa i kiedy nas posyła, powinniśmy wiedzieć, że nie zdołamy zademonstrować swojej jedności i uczestniczyć w Jego pełni, jeśli się nie zmienimy. Niektórzy z nas, ci, co byli przekonani, że to oni mają prawdziwy ustrój i prawdziwe sakramenty, stwierdzą, że są wzywani do zapewnienia właściwego miejsca głoszeniu Słowa Żywego. Ci, którzy zaniedbali sakramenty, staną w obliczu Tego, który pokornie przyjął chrzest oraz łamał chleb i dawał pić z kielicha, abyśmy stali się uczestnikami Jego męki i śmierci. Ci, którzy starali się ukazywać chwałę Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa, będą oceniani miarą jego prostoty i chęci służenia, Kościoły, które przywiązywały niewielką wagę do Jego modlitwy, aby ludzie zobaczyli jedność Jego ludu, zostaną wezwane do przyswojenia sobie tej Jego modlitwy. Kościoły pełne samozadowolenia w obliczu podziałów rasowych w Ciele Chrystusa zostaną przywiedzione do skruchy przez Tego, w którym niewolnik i wolny, Żyd i poganin, Grek i barbarzyńca stanowią jedno. Kościołom, które jednostronnie podkreślały, że Bóg w swym Kościele daje się ludziom, przypomni się, że Chrystus jako człowiek ofiarował się Ojcu. Tym, którzy zawsze oglądają się wstecz i nagromadzili wiele cennego bagażu eklezjastycznego, pokaże się zapewne, że pielgrzymi muszą podróżować bez obciążenia, i że, jeśli mamy ostatecznie uczestniczyć w wielkiej Uczcie, musimy wyzbyć się dużej części swoich skarbów. Kościoły osiadłe i pewne siebie musiały znowu usłyszeć o serdecznej trosce Pana o owczarnię bez pasterza i dowiedzieć się, że jeśli się chce być Jego Kościołem, to trzeba uczestniczyć w Jego misji obejmującej świat. Kościoły zbyt domowione w świecie zostaną odwołane ze świata. Kościoły zajęte zbyt własną pobożnością czy własnym przetrwaniem zobaczą znów Chrystusa jako Tego, który identyfikował się z pozbawionymi praw i uciskanymi.

22. Nie możemy wiedzieć o wszystkim, co zostanie przed nami odkryte, gdy wspólnie spojrzemy na Tego, który jest Głową Ciała. Nam w naszych różnych Kościołach łatwo myśleć o tym, czego powinni się nauczyć nasi odłączeni bracia. Miłość Chrystusa zwiększy naszą gotowość dowiedzenia się, czego On może nas nauczyć za ich pośrednictwem. Prawda, której się będziemy trzymać, brzmi, że ponieważ Chrystus jest Głową i Panem Kościoła, to Jego droga jest drogą Kościoła. On wzywa, On posyła, On sędzi. Kształt Jego życia to kształt życia Kościoła. Tajemnica Jego życia to tajemnica życia Kościoła.

#### 4.

#### Zalecenie

23. W swojej pracy doszliśmy do przekonania, że decydujące znaczenie dla postępów ruchu ekumenicznego ma traktowanie nauki o Kościele w ścisłym związku zarówno z nauką o Chrystusie, jak i z nauką o Duchu Świętym. Uważamy, że powinno to znaleźć się na pierwszym miejscu w przyszłej pracy tego ruchu, i kierujemy takie zalecenie do Komisji „Wiara i Ustrój” i do jej Komitetu Roboczego.

### III. Kontynuacja i jedność

#### 1. Jedność Kościoła w Nowym Testamencie

24. (a) Gdy podczas rozważań nad jednością Kościoła obieramy za punkt wyjścia pojęcie „ludu Bożego”, wówczas jesteśmy zgodni co do tego, że musimy je widzieć w relacji do innych określeń Kościoła w Nowym Testamencie, takich, które tę jedność podkreślają.
25. Kościół, ukonstytuowany na nowo „lud Boży”, powołany do życia przez Jego Słowo i Ducha, jest wspólnotą, w której ludzie uznają władzę Chrystusa, wspólnotą, która żyje z Jego łaski i jest wyposażona tak, aby móc Mu służyć. Kościół świadczy o Jezusie Chrystusie jako Panu wszelkiego życia w swoim kulcie, porządku kościelnym i życiu. Tak więc zgodnie ze swoją istotą jego przeznaczeniem jest okazywać ludzkości swoją boską jedność i odnosić zwycięstwo nad wszelką wrogością występującą między narodami.

26. Nowy Testament opisuje ten nowy lud Boży jako ciało Chrystusa. Chrystus jest Głową; On jednoczy w sobie wszystkich wierzących. Duch Święty zamieszkuje w zbawionych i jednoczy ich w jedno ciało, które jest w świecie, ale nie żyje z tego świata, jednoczy ich jako „lud własności”, który współuczestniczy w darach jednego Ducha. Z faktu, że Kościół jest wspólnotą w Duchu Świętym wynika, że jest on *communio sanctorum*, tzn. wspólnotą świętych, którzy dostąpili przebaczenia, zostali usprawiedliwieni przez wiarę i narodzili się na nowo w Chrystusie.
27. (b)
- (1) Występujące w Nowym Testamencie różne określenia na jedną i tę samą wiarę w Chrystusa są wszystkie łącznie elementem darowanego nam w Nim Bożego objawienia.
28. (2) W Nowym Testamencie dostrzegamy już oznaki różnic w nabożeństwie, jednak znamionami jedności Kościoła były wszędzie głoszenie Słowa oraz uroczystość Chrztu i Wieczery Pańskiej.
29. (3) Wszysey wierzymy, że Bóg obdarza swój Kościół jednością w bogatej różnorodności dzieł miłosierdzia, świadectwa moralnego i socjalnego oraz prorockiego wglądu w sprawy ludzkie. On jednoczy swój Kościół w miłości do braci i wszystkich ludzi, która przekracza wszelkie bariery rasowe, koloru skóry, klasowe i narodowe.
30. (4) W Nowym Testamencie istnieje ścisła więź pomiędzy posłannictwem i jednością Kościoła. Chrystus wezwał swoich apostołów, aby stanowili jedno, dzięki czemu mógł ich posłać do wypełniania Jego misji w świecie. Modlił się o ich jedność, tak aby świat uwierzył. W posłuszeństwie wobec nakazu misyjnego, obejmującego gotowość cierpienia za Chrystusa, Kościół przeżywał skuteczną moc swojej jedności.
31. (5) Poniższy paragraf zajmuje się tematem porządku kościelnego, omawiając jego nowotestamentowe i późniejsze fazy.

## 2. Jedność, kontynuacja i dyskontynuacja

### Jedność Chrystusa z Jego Kościołem

32. Życie Kościoła ma swój fundament w działalności trójjedynego Boga. Uważamy jednak za rzecz szczególnie ważną zbadanie relacji między Kościołem a Chrystusem (mogliśmy się o tym przekonać w poprzednim rozdziale). Cytujemy z raportu Wydziału teologicznego na temat Kościoła: *Każdy Kościół uważa, że Kościół nie jest wynalazkiem ludzkim, lecz darem Boga dla ratowania świata, że został powołany do życia czynem zbawczym Boga w Chrystusie, że dzięki obecności i mocy Ducha Świętego kontynuuje swoje życie w historii.*

33. Wypowiedź na temat jedności i kontynuacji zmusza więc do postawienia pytania, jaki jest charakter relacji między Chrystusem a Kościołem. Trwająca egzystencja Kościoła opiera się na fakcie, że Chrystus jest jego Głową i że dlatego istnieje tylko **jeden** święty, powszechny i apostołski Kościół, który nie tylko otrzymał obietnicę Chrystusa, że *bramy piekła go nie przemogą*, lecz także jako współuczestnik Jego zmartwychwstania już teraz otrzymuje zadatek Jego przyszłego triumfu.
34. Pawłowy obraz Kościoła jako Ciała Chrystusa nie jest tylko zwykłą metaforą, lecz wyrazem żywej rzeczywistości. Wszyscy są zgodni co do tego, że Jezus Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan, współcześnie żyje w swoim Kościele i zarazem sprawuje w nim swoje rządy. Dzięki suwerennej łasce Boga jest on stworzony jako sfera zbawienia, jednocześnie jest obszarem Jego działania jako sędziego i odnowiciela. Poświadczamy wspólnie solidarność Głowy i członków, lecz także suwerenność Głowy wobec członków w Ciele Chrystusa. Występują między nami pewne różnice poglądów co do sposobu uczestnictwa członków w Głowie. Jeden z poglądów podkreśla pełnię Chrystusa jako coś, co Kościół już otrzymał, chociaż nie zawsze świadomie sobie przyswoił. Inny pogląd podkreśla, że pełnia Chrystusa stanie się dostępna dopiero podczas Jego powrotu w chwale. Jednak współcześnie pełnia Chrystusa urzeczywistnia się tylko w Kościele pod krzyżem.

### Charakter kontynuacji

35. Z tego różnego akcentowania wynikają różne poglądy na charakter kontynuacji. Wszyscy jesteśmy zgodni co do tego, że trwające dalej działanie zmartwychwstałego Pana przez Ducha Świętego zapewnia kontynuację, lecz również jesteśmy zgodni co do wartości pewnego rodzaju kontynuacji w historii, którą zapewniają nam pewne środki uzyskiwane pod wpływem Ducha Świętego. Wszyscy podkreślają apostołską kontynuację życia chrześcijańskiego we wspólnocie chrześcijańskiej mężczyzn i kobiet, zbawionych przez krzyż Chrystusa, starających się naśladować przykład i nauczanie tego samego Mistrza oraz szukających inspiracji w stałej obecności tego samego żywego Pana. Większość uważa też głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów za niezbędne środki w zachowaniu kontynuacji.
36. Większość chrześcijan jest wprawdzie zgodna w tym, że pewna forma powierzenia urzędu jest niezbędna dla ciągłości życia Kościoła. Jednak poważne, dziś jeszcze nie dające się przezwyciężyć różnice poglądów powstają wokół kwestii, czy określona forma urzędu jest istotowo konieczna dla kontynuacji Kościoła.
37. Nie ulega wątpliwości, że niemal wszystkie wspólnoty chrześcijańskie posiadają jakąś formę urzędu, z którą czują się związane i dla której znajdują ja-

kieś uzasadnienie w Nowym Testamencie<sup>1</sup>. Wielu idzie jeszcze dalej i w różnych formach urzędu, które już posiadają, widzą kontynuację misji apostołów. W każdym razie niektóre Kościoły przywiązują szczególne znaczenie do sprawy posiadania historycznego episkopatu związanego z sukcesją apostołską. Niektóre spośród nich wprawdzie ten urząd posiadają i cenią go, lecz nie przypisują mu doktrynalnej konieczności. Dla innych jednak wszystkie inne środki służące zabezpieczeniu kontynuacji znajdują tutaj swoje podstawowe oparcie, toteż wspólne przyjęcie urzędu w sukcesji apostołskiej uważają za decydujący krok w kierunku jedności Kościoła i jako wystarczające zabezpieczenie jego historycznej kontynuacji. Istnieją jeszcze różnice poglądów co do rodzaju i stopnia doktrynalnego porozumienia, jakie jest wymagane w przypadku przyjęcia tak rozumianego urzędu. Jeszcze inni uważają, że sukcesja apostołska jest **jednym** elementem w organicznej strukturze życia i kultu, wiary i ustroju kościelnego, które ujęte całościowo stanowią zasadę kontynuacji.

38. W sposób oczywisty chodzi tu o poważną różnicę, której nie da się łatwo usunąć, gdyż różne poglądy są wypowiedzane z głębokim przekonaniem i w dobrej wierze. Jednak pewne zbliżenie można odnotować także w tej kwestii. Kościoły, które w przeszłości poświęcały jej niewiele uwagi, obecnie przywiązują wielkie znaczenie do podkreślania idei kontynuacji, z kolei Kościoły, które podkreślają, że niektóre formy kontynuacji mają istotne znaczenie, dostrzegają konieczność bardziej świadomego uwzględnienia w swoim myśleniu obu elementów wiary i ustroju Kościoła. Przypominamy słowa raportu Konferencji w Lozannie, który domaga się urzędu, o którym *każda część Kościoła mogłaby powiedzieć, że nie tylko cieszy się wsparciem Ducha Świętego, lecz także został ustanowiony przez Chrystusa i potwierdzony autorytetem całego Kościoła*. Niektórzy uważają, że wyszliśmy już poza ten punkt, kiedy dążymy do dokładniejszego merytorycznego określenia pojęcia „urząd”. Najwidoczniej zachodzi tu pilna potrzeba wprowadzenia do dyskusji teologicznych nowych elementów. Kwestię urzędu trzeba rozważyć nie jako wyizolowany problem, lecz w świetle głębokiego chrystologicznego

---

<sup>1</sup> To co Nowy Testament mówi o kwestiach związanych z porządkiem kościelnym, może być różnie rozumiane. (a) Niektórzy wierzą, że już w Nowym Testamencie znajdujemy dowody na rozwój od apostołskiego porządku aż do episkopatu, chociaż istniały też inne, apostołskiej tradycji podporządkowane formy urzędu. (b) Inni uważają, że w Nowym Testamencie jest wprawdzie zauważalna różnorodność, lecz że ogólna tendencja zmierza jednak nie w stronę episkopatu, lecz innego porządku, kongregacyjnego lub prezbiterialnego, twierdzą też oni, że Kościoły trzymające się tego porządku są bliższe tradycji wczesnego chrześcijaństwa. (c) Jeszcze inni reprezentują pogląd, że w Nowym Testamencie nie da się ustalić wyraźnej linii rozwoju porządku kościelnego. Sposób kierowania wspólnotą chrześcijańską odpowiada zmiennym potrzebom Kościoła, jest jednak zawsze ściśle skorelowany z odpowiedzialnością członków wspólnoty i podlega autorytetowi Chrystusa jako Pana.

Jednak nowsze studia biblijne doprowadziły w całej tej kwestii do znaczącego zbliżenia poglądów.

i eschatologicznego rozumienia nauki o Kościele. Trzeba nam się wznieść ponad nasze różne teologiczne i denominacyjne akcenty oraz dążyć do tego, aby nasze oczy były ustawicznie skierowane na Chrystusa, Proroka, Kapłana i Króla, tak aby spoglądając na Niego moglibyśmy znaleźć punkt, w którym schodzą się drogi, które obecnie sprawiają wrażenie, jakby przebiegały obok siebie.

39. Proponujemy utworzyć komisję teologiczną, która, w przewidywaniu dalszej dyskusji teologicznej, zajęłaby się pogłębionym badaniem historii, która jest wspólna dla nas jako chrześcijan i która – jak zdołaliśmy odkryć – jest dłuższa, obszerniejsza i bogatsza niż którakolwiek oddzielna historia naszych podzielonych Kościołów. Takie studium zajęłoby się nie tylko punktami, w których nasze poglądy ostro się rozchodzą, lecz także pozytywnie starałoby się ustalić, na której z różnych płaszczyzn pod powierzchnią naszej różnorodności i naszego podziału jest możliwa do ustalenia jedność.

### Dyskontynuacja

40. Refleksja nad istotą kontynuacji może pomóc jedynie uwidocznić wyraźniej fakt dyskontynuacji i czynniki, które doprowadziły do niej w historii.

#### a) Schizma

41. Wydaje się, że termin „schizma” jest używany w dwóch różnych znaczeniach. Niektórzy twierdzą, że można go zastosować tylko w przypadku rozłamu między grupami Kościołów charakteryzującymi się identycznym lub bardzo podobnym kształtem życia, wiary i ustroju kościelnego, niezależnie, czy taki rozłam powstaje z przyczyn politycznych, kulturowych lub zgoła osobistych, i czy prowadzi on do całkowitej lub tylko częściowej separacji w zakresie administracji lub jurysdykcji. W takim rozumieniu pojęcie „schizma” nie byłoby stosowane w przypadkach, w których chodzi o błędną naukę. Inni jednak są przyzwyczajeni do stosowania tego pojęcia w szerszym znaczeniu, tak że obejmuje on także separację grup chrześcijańskich w zagadnieniach doktrynalnych (np. Reformacja). Widocznie istnieje rzeczywista potrzeba wprowadzenia innego, powszechnie akceptowanego pojęcia na tego rodzaju podziały. Pojęcia w rodzaju *breach* (w angielskim), *rupture* (w francuskim), *Spaltung* (w niemieckim) są możliwe, lecz z wielu powodów nie można ich uznać za całkiem satysfakcjonujące. Podczas dalszego studiowania tej kwestii odczuwamy niezbędną potrzebę znalezienia pojęć, które w miarę możliwości będą adekwatną refleksją nad Kościołem rozumianym jako żywy organizm.
42. Na szczęście chrześcijanie nie posługują się już prawie pojęciami „heretyk” i „schizmatyk”, lecz przyrost wzajemnego szacunku i miłości oraz pragnienie

większej jedności nie uwalniają nas od obowiązku poważnego zbadania natury podziału. Wszyscy jesteśmy zgodni co do tego, że słowo „tragiczny” nie jest zbyt mocnym wyrażeniem dla opisanego skutków tego rozłam. Fakt, że niekiedy staje się on konieczny, jest oznaką obecności grzechu w świecie. Wszyscy są zgodni co do tego, że w przypadku niektórych podziałów chodzić może zarówno o konflikty związane z autentycznymi przekonaniem jak i o wybór między mniejszym i większym złem. Wymieńmy tylko jeden przykład: Reformacja jest przez niektórych rozumiana zasadniczo jako czyn posłuszeństwa wobec Boga, inni natomiast widzą w niej grzeszne naruszenie jedności Kościoła.

43. Podczas gdy niektóre Kościoły chętnie dostrzegają już w genezie naszych podziałów wydarzenie, w którym nasza wina nie jest jedno- lecz obustronna, to wszystkie uznają tę winę w sytuacji, gdy podziały te są podtrzymywane. Przyczyną niektórych były decyzje, które miały rozstrzygające znaczenie dla chrześcijańskiej prawdy i chrześcijańskiego życia. Dla innych źródłem była niecierpliwość po jednej i brak zrozumienia i żywotności po drugiej stronie – wzbranianie się danego Kościoła przed odnową i wyjściem naprzeciw nowym duchowym żądaniom, które stawiali mu członkowie i sytuacja historyczna. Niekiedy dochodziło do podziałów wskutek wspólnej akcji władzy kościelnej i władzy świeckiej, która prowadziła często do prześladowań. Istnieją też podziały, których nie da się w prosty sposób wpisać do jednej z tych kategorii; są one uwarunkowane zasadniczo napięciami społecznymi, kulturowymi lub rasowymi. Chcielibyśmy zwrócić uwagę na obowiązek dążenia do ściślejszej jedności organicznej. W sposób szczególny dotyczy on Kościołów, (1) które ze względu na bliskość przestrzenną mają do wypełnienia pilne zadanie złożenia świadectwa wobec świata niechrześcijańskiego; (2) którym przeszłość historyczna w szczególnej mierze sugeruje podjęcie działań na rzecz pojednania; (3) które charakteryzują się bliskością doktrynalną lub instytucjonalną. Jednakże podkreślając znaczenie ponownego zjednoczenia Kościołów wykazujących się podobnym dziedzictwem duchowym, nie zapominamy o możliwości i konieczności ponownego zjednoczenia w szerszych ramach, obejmujących także Kościoły charakteryzujące się bardzo różnym dziedzictwem duchowym. Szczególnie martwi nas fakt, że w pewnych częściach świata często z zupełnie błahych przyczyn dochodzi do dalszych podziałów. W okresie naszych dążeń do jedności komplikuje to poważnie istniejącą sytuację.
44. W ostatnich latach wielokrotnie można się było spotkać z twierdzeniem, że nasze podziały na denominacje chrześcijańskie są bardziej rozłamem **wewnątrz** Kościoła niż zerwaniem z Kościołem. Poglądu tego nie mogą przyjmować ci, którzy twierdzą, że *una sancta*, jeden święty powszechny apostołski Kościół, nie może być podzielony, nie mogą go przyjmować również ci, dla których granica widzialnego Kościoła Chrystusa pokrywa się z granicą

pojedynczej denominacji. Ale dla innych pogląd ten jest upragnionym potwierdzeniem tego, że po obu stronach podziału trwa dalej życie kościelne. Np. twierdzono, że każdy spośród podzielonych Kościołów posiada *traditio ministrandi* (uporządkowaną formę posługi chrześcijańskiej) i wyznanie wiary chrześcijańskiej, aczkolwiek w jednym i drugim przypadku można by wskazać na elementy, które właściwie należą do siebie, lecz mimo to istnieją nadal oddzielnie lub nawet są sobie ostro nawzajem przeciwstawiane. W podzielonym chrześcijaństwie istnieje nierozwiązane napięcie między naszą misją sprawowania urzędu w całym Kościele Chrystusa a jej aktualnym ograniczeniem do obszaru pojedynczej denominacji. Protest w sprawach doktrynalnych może łatwo przekształcić się w skostniałą teologię. Takie podziały wiązać się oczywiście ze stratami; jednak nie zawsze oznaczają one totalną katastrofę. Dlatego wszystkich dotyczy obowiązek pamiętania o tym, żeby życie i wiara znowu powróciły do swojej pełni, również pamiętania o tym, żeby urzędy i posługi podczas przyszłych kroków zmierzających do unii organicznej osiągnęły pełny rozwój. Dla niektórych kwestia podzielonego Kościoła i jego ponownego zjednoczenia łączy się z kwestią *vestigia ecclesiae* (charakterystycznych cech Kościoła powszechnego, które jeszcze istnieją w podzielonych Kościołach). Tutaj mamy do czynienia z palącym problemem dla ekumenicznej pracy studialnej.

#### **b) Apostazja**

45. Apostazję (odstępstwo) można – w istocie – opisać jako zakwestionowanie wyłącznej władzy Chrystusa w zwiastowaniu, postawie i działaniu. Wszelka lojalność, aczkolwiek sama w sobie niewinna, doprowadzona do punktu, w którym wchodzi w konflikt z lojalnością wobec Boga w Chrystusie, znajduje się na drodze do odstępstwa. Apostazja jest dlatego manifestacją szatańskiej siły zbuntowanej wobec Boga. Może ona występować w pozytywnej formie agresywnego buntu wobec Boga lub w bardziej negatywnej postaci letniego wyznawania Mu wierności. Szczególne niebezpieczeństwo tkwi w fakcie, że apostazja posługuje się niekiedy chrześcijańskim słownictwem i zewnętrznymi formami chrześcijańskimi. Stwierdzenie odstępstwa i jego osądzenie jest sprawą Boga, natomiast sprawą Kościoła w tej mierze, w jakiej On w swoim objawieniu udzielił mu swojego upoważnienia. W naszej epoce spoczywa na Kościele szczególnie pilny obowiązek poświadczenia na nowo swego wyłącznego oddania Chrystusowi w obliczu podstępного natarcia sekularyzmu, wyzwania ze strony totalitaryzmu, który stara się kontrolować myśli człowieka i właściwie stawia pod znakiem zapytania możliwość jego egzystencji jako chrześcijanina, także w obliczu grożącego ucisku we wszystkich jego formach (politycznej, ekonomicznej i także klerykalnej) we wszystkich czę-

ściach świata. Apostazja jest bardziej niebezpieczeństwem, którego musimy się strzec jako Kościoły i jako jednostki, niż niedostatkiem, którego mamy się doszukiwać u innych.

46. Zdaniem niektórych możliwość szeroko rozpowszechnionego lub nawet totalnego odstępowania jest ściśle związana z problemem dyskontynuacji. Niektóre Kościoły mogą być w posiadaniu najdoskonalszej zewnętrznej formy kontynuacji a mimo to w całości lub częściowo popaść w apostazję. Na ogół jednak przyjmuje się, że apostazja występuje raczej wśród jednostek lub grup chrześcijańskich, natomiast generalnie wierzy się, że nigdy nie może w nią popaść cały Kościół.

### c) Herezja

47. W dziejach Kościoła herezja i podział były z sobą często ściśle związane. Nauka chrześcijańska była zawsze ściśle powiązana z chrześcijańskim życiem, kultem i działaniem, w czasach nowotestamentowych nie dało się oddzielić od siebie zwiastowania (*kerygma*), wspólnoty (*koinonia*) i służby (*diakonia*). W zasadzie herezja należy tylko do pierwszego obszaru i może być zdefiniowana jako błąd doktrynalny, przy którym ob staje się z uporem w opozycji wobec ustalonej normy Kościoła i który dotyczy istotnych punktów doktryny. Ponieważ jednak życie i myśl, kult i działanie są nierozdzielnie ze sobą związane, herezja przynosi ze sobą także zniekształcenie życia duchowego i organicznej pełni wiary chrześcijańskiej. Panuje zgoda co do tego, że istnieją pewne konieczne artykuły wiary (*necessaria*). Dlatego słowo „herezja” chcielibyśmy ograniczyć do tej sfery. Nie osiągnęliśmy jednak zgody co do liczby i charakteru *necessaria*. Wszyscy uznajemy, że obowiązkiem Kościołów jest strzeżenie depozytu wiary w całej jego pełni, lecz jednocześnie musimy brać wzgląd na przewodnictwo Ducha Świętego, który wypełnia obietnicę Pana, iż Jego Kościół będzie kierować się wyłącznie prawdą i stale o Nim składać świadectwo.

48. We wszystkich tych sprawach ocena musi być właściwie sprawą całego widzialnego Kościoła Chrystusa; lecz w naszym stanie podziału powinna i musi być wypowiedana przez poszczególne Kościoły a nawet wspólnoty lokalne, które działają za pośrednictwem wszystkich swoich członków (inni powiedzą: przez swoje urzędy). Trzeba podjąć wszelkie możliwe działania w zakresie życia duszpasterskiego i duchowego dla odzyskania błędzącego. Gdy jednak ostatecznie trzeba będzie wydać na niego wyrok, wówczas według naszej zgodnej opinii odrzucić trzeba wszelkie korzystanie z świeckich środków przymusu i wszelkie stosowanie przemocy. Istota norm doktrynalnych, z użyciem których trzeba osądzić herezję, omówiona zostanie później.

### 3. Jedność i różnorodność

49. (a) **Osobista wiara w Jezusa Chrystusa.** Wszystkie reprezentowane tutaj Kościoły – zgodnie z pierwotną, prostą formułą wiary Nowego Testamentu – wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela. Ta wspólna wiara pozostawia jednak przestrzeń na pewne różnice w zakresie interpretacji i praktyki.
50. (b) **Konsens w doktrynie.** Wszyscy uznają Pismo Święte albo jako jedyny autorytet nauczający, albo jako podstawową i rozstrzygającą część tych autorytetów, na które się powołują. Większość uznaje ekumeniczne wyznania wiary jako interpretację prawdy biblijnej lub jako swego rodzaju kamień milowy w wypracowaniu wiary ortodoksyjnej. Niektórzy przywiązują szczególne znaczenie do pism wyznaniowych pierwszych soborów ekumenicznych. Inni powiedzą, że opieranie jedności na jakichś wyznaniach oznaczałoby opieranie jej na czymś ludzkim, mianowicie na naszym rozumieniu Ewangelii i naszej pracy teologicznej przy formułowaniu jej znaczenia. Jeszcze inni uznają jako miarę tylko światło wewnętrzne i przewodnictwo Ducha, toteż czują się zobowiązani do występowania przeciw posługiwaniu się publicznymi wyznaniem wiary, jeśli uważa się je za konieczne lub wystarczające.
51. Wiele Kościołów jest w posiadaniu pism wyznaniowych, w których dają wyraz wierze chrześcijańskiej takiej, jaką wyczytali w Biblii. Jednak ogólnie trzeba się zgodzić, że pism tych nie można traktować jako tekstów, których nie da się zmienić, i w rzeczywistości w zasadach wiary tych wszystkich Kościołów, które je posiadają, nie zajmują one tej samej pozycji.
52. Wierzymy, że studium teologiczne ma duże znaczenie dla uzyskania intelektualnej klarowności i zinterpretowania stale na nowo wiary chrześcijańskiej w sposób, który odpowiada przemianom zachodzącym w życiu i myśli. Słuchając jedni drugich podczas ekumenicznych dyskusji dochodzimy do głębszego zrozumienia wzajemnego w zakresie wiary i doktryny.
53. (c) **Formy kultu i sakramenty.** Tematem tym zajmuje się następny rozdział<sup>2</sup>.
54. (d) **Ewangelizacja.** Kościół jest w swojej istocie wspólnotą zwiastowania, spoczywa na nim obowiązek misyjny, od którego nie może się uchylić. W kwestii, czy dany Kościół ma prawo oddziaływać ewangelizacyjnie na członków innej wspólnoty chrześcijańskiej, mamy różne poglądy. Niektórzy z nas kwestionują tego rodzaju uprawnienie, inni zaś twierdzą, że jest to istotna część misji, którą otrzymali. Istnieją jednak pewne formy działalności

<sup>2</sup> W całym tym rozdziale warto zwrócić uwagę na to, że większość baptystów chętniej posługuje się pojęciem *ordinance* (= czynność nakazana przez Pana) niż *sacrament* (sakrament).

prozelickiej, które są niegodne chrześcijanina i dlatego nie mogą mieć miejsca wśród naśladowców naszego **jednego** Pana. Problem ten znajdzie swoje rozwiązanie w zjednoczonym Kościele.

- 55. (e) Życie chrześcijańskie.** Uznajemy, że chrześcijańskie doświadczenie zbawczej łaski Boga znajduje wyraz w wielości form życia chrześcijańskiego. Podkreślamy wspólnie konieczność świadectwa dla Chrystusa w słowie i czynie we wszystkich relacjach życia ludzkiego. Pierwszą oznaką życia chrześcijańskiego jest służba narodzona z miłości i nią inspirowana, a prawdziwy sens życia zawiera się w myśli, że jesteśmy zarządcami naszego Pana. Pełni radości podkreślamy na nowo, że nasza codzienna praca jest świętym powołaniem lub ofiarą dla Boga.
- 56. (f) Czynniki kulturowe.** Uznajemy fakt, że chrześcijaństwo może się zaadaptować w różnych kulturach i przyjąć od nich pewne zabarwienie. Wierzymy, że każdy naród wnosi swój wkład do wspólnego skarbu wiary i życia chrześcijańskiego. Jednak chrześcijaństwa nie wolno nigdy utożsamiać z jakąkolwiek kulturą, gdyż posiada ono własnego ducha, który zawsze transcenduje wszystkie warunki społeczne, polityczne i kulturowe. Duch tworzy jedność, podczas kiedy jedną z przyczyn podziału jest to, że absolutyzuje się czynniki kulturowe, które mają tylko charakter względny.
- 57.** Liczne fakty występujące w naszej aktualnej sytuacji społecznej i kulturowej uświadamiają nam konieczność znalezienia jedności przez Kościoły. Mamy tu np. na myśli kryzys współczesnego porządku społecznego, nowe ruchy ludnościowe, ustanowienie nowych granic politycznych, wrogość i prześladowanie ze strony państwa, roszczenie współczesnego państwa do ponoszenia odpowiedzialności za wychowanie i pracę społeczną, oraz okoliczność, że narodową niezależność uzyskały kraje, w których powstały Kościoły w wyniku zachodniej pracy misyjnej. Wzywamy Kościoły do poważniejszego potraktowania tych faktów.
- 58.** Uznając, że czynniki społeczne i kulturowe w znaczący sposób wywarły wpływ na nasze podziały, chcielibyśmy jednak również zwrócić uwagę na to, że niekiedy stanowiły one okazję do przewyciężenia wcześniej istniejących podziałów. Wyrazistą ilustracją tej prawdy jest jedność znaleziona przez chrześcijan w warunkach prześladowań.
- 59. (g) Różne stopnie wzajemnego uznania.** Stopień wzajemnego uznania poszczególnych wspólnot chrześcijańskich jest nadzwyczaj różny. W ramach tej samej lub pokrewnej rodziny wyznaniowej traktuje się zazwyczaj Kościoły innych regionów i narodów jako Kościoły chrześcijańskie w pełnym znaczeniu tego słowa. Ale w wielu wypadkach ten rodzaj uznania nie przekracza granic własnej rodziny konfesyjnej. Oto kilka przykładów:
- Niektóre Kościoły nie pozwalają tym, którzy nie przynależą do ich tradycji kościelnej, uczestniczyć w ich życiu sakramentalnym.

- Gdy aktywny członek jednego Kościoła pragnie przystąpić do innej Wspólnoty kościelnej, niektóre Kościoły wymagają ponownego chrztu i złożenia na nowo wyznania wiary.
  - Gdy duchowny pragnie przejść do służby w innym Kościele, niektóre Kościoły domagają się reordynacji.
- 60.** Członkostwo w Światowej Radzie Kościołów niesie ze sobą pewien stopień wzajemnego uznania, o ile Kościoły wzajemnie przyznają, że służą jednemu Panu. Jednak różnice w sprawach wiary i porządku kościelnego pozostają nadal, toteż członkostwo w Radzie nie oznacza, że jeden Kościół musi uznać wszystkich innych członków za Kościoły w pełnym znaczeniu.
- 61.** Z drugiej strony w sposób całkiem ogólny dajemy wyraz uznaniu przez to, że z zastosowaniem wzajemnego szacunku badamy istniejące różnice, współpracujemy ze sobą na polu misji i w innych sektorach chrześcijańskiej aktywności oraz z różnych okazji gromadzimy się też na wspólnym nabożeństwie. W ten i inny sposób chrześcijanie uznają swoją wzajemną przynależność do Ciała Chrystusa oraz modlą się o to, aby dzięki Bożej łasce mogli zbliżać się coraz bardziej do jedności i pełnego wzajemnego uznania.

#### 4. Jedność, którą mamy i jedność, której szukamy

- 62.** Oświadczamy, że w całym chrześcijaństwie, mimo wszelkich podziałów, istnieje już jedność darowana przez Boga w Chrystusie, przez którego są już pośród nas aktywne „siły przyszłego świata”. Nie mamy wątpliwości co do faktu istnienia tej jedności i współuczestnictwa w niej każdej wspólnoty chrześcijańskiej. Współpraca w ruchu ekumenicznym jest praktycznym dowodem na to, że ta jedność już istnieje. Wierzmy także, że ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus już teraz wypełnia swe dzieło przez swojego Ducha Świętego, a polegające na uwalnianiu nas z podziałów, które tę jedność zaciemniają. Naszą nadzieją jest także, że podczas swojego powrotu w chwale ukaże nam pełnię tej jedności w sposób widzialny. Właśnie ta nadzieja kładzie na nas nieuchronny obowiązek podejmowania działań i modlitw w intencji skrócenia czasu naszego podziału w posłuszeństwie wobec Tego, w którym już stanowimy jedno.
- 63.** Różnimy się jednak w rozumieniu relacji naszej jedności w Chrystusie do widzialnego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Jesteśmy zgodni co do tego, że nie ma dwóch Kościołów, Kościoła widzialnego i Kościoła niewidzialnego, lecz istnieje **jeden** Kościół, który tu na ziemi musi być widzialny. Różnimy się jednak w poglądzie, czy określone formy doktryny, sakramentów lub urzędu należą do istoty Kościoła. W konsekwencji różnimy się także w rozumieniu charakteru jedności Kościoła, jaka ma być zbudowa-

na tu na ziemi. Nikt z nas nie oczekuje oczywiście instytucji cechującej się sztywnym uniformizmem struktury kierowniczej, wszyscy też mamy nadzieję, że nadejdzie czas, gdy wszyscy chrześcijanie w sposób nieograniczony będą zapraszać się wzajemnie do Stołu Pańskiego i praktykować wspólną wspólnotę.

64. Jednak nasze różnice w dogmatycznej i sakramentalnej treści naszej wiary i naszej nadziei nie powstrzymują nas przed manifestowaniem jedności w akcie wiary i nadziei. Gdyż nasza wiara i nasza nadzieja kierują się w stronę ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, który działając w nas posługuje się swą doskonałą wolą i każdy element naszych posłusznych usiłowań wykorzystuje już teraz do realizacji swojego planu zbawienia.

## 5. Przykłady wspólnych działań

65. Wierzymy, że Bóg pragnie, byśmy stanowili jedno, dostrzegamy też w palących problemach i rozpaczliwych potrzebach całego współczesnego świata nowe wezwanie i nowe możliwości wsłuchiwania się w jednoczące Słowo Boże.
66. Czynimy propozycje i mamy nadzieję, że staną się one skuteczne bez wywoływania różnicy poglądów w zasadniczych sprawach. Mimo to zdajemy sobie sprawę, że wszelka nasza współpraca mniej lub bardziej jest utrudniona przez podziały, które wskutek różnic poglądów powstają pośród nas w zagadnieniach dotyczących wiary i porządku kościelnego. Dzięki ruchowi ekumenicznemu uświadomiliśmy sobie lepiej nasze różnice, lecz jednocześnie odkryliśmy obszary, w których jesteśmy z sobą zgodni. Duch Święty i Słowo Boże zobowiązują nas do stałego zbliżania się z sobą w ramach służby dla Niego.
67. Propozycje te przedstawiamy w przekonaniu, że powinniśmy czynić wspólnie wszystko to, co wspólnie czynić można, i że powinniśmy działać oddzielnie tylko tam, gdzie jest to bezwzględnie konieczne. Niektóre z poniższych propozycji zostały przedstawione szczegółowiej w Raporcie II Światowej Konferencji ds. Wiary i Ustroju Kościoła, która odbyła się w Edynburgu w 1937 roku<sup>3</sup>.
68. a) Wierzymy, że ten świat można uwolnić od religijnego braku jedności i gorzkich świeckich sprzeczek tylko wówczas, gdy istnieć będą chrześcijanie, którzy egocentrycznym Kościołom i grupom potrafią przeciwstawić praktyczne żądania miłości chrześcijańskiej i wytrwać przy nich, nie

---

<sup>3</sup> *Druga Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Edynburg, Szkocja, 3-18 sierpnia 1937 – Raport końcowy*, nr 159-186, SiDE 2004 nr 1.

spodziewając się natychmiastowego lub widzialnego sukcesu. Zadaniem wspólnot chrześcijańskich jest zapoznanie swoich członków z wezwaniem Boga do sprawowania tego urzędu pojednania i wspieranie ich w taki sposób, aby w chwilach odwagi i samotności odczuwali wspólnotę wiary.

- 69. (b)** Podzielonym wspólnotom kościelnym zbliżenie w sprawie służby chrześcijańskiej może ułatwić dojście do przekonania, że tradycyjne uprzedzenia, które utrudniają współpracę, dają się wyjaśnić w dużej mierze tzw. „nieteologicznymi czynnikami denominacyjizmu”. Chodzi przy tym o tradycje o charakterze politycznym, narodowym i społecznym. Uświadomienie sobie tych czynników jest pierwszym krokiem ku uwolnieniu się od poczucia rozdzielenia, które w nas one stworzyły. Dlatego do wspólnot chrześcijańskich, które pragną ze sobą współpracować, zwracamy się z pilnym apelem o zorganizowanie specjalnego studium poświęconego tego rodzaju przeszkodom.
- 70.** Czynnikiem, który wymaga specjalnego studium, jest tradycja symbiozy państwa i Kościoła, która w niektórych krajach jest w dalszym ciągu źródłem podziału między Kościołami.
- 71. (c)** Zdajemy sobie sprawę, że wiele najpilniejszych i najbardziej niepokojących problemów współczesnego świata powstało dopiero w wyniku uformowania się naszych oddzielnych tradycji w kwestiach wiary i ustroju kościelnego. Dlatego nie można się zająć nimi w sposób właściwy z perspektywy naszych tradycyjnych podziałów. Współczesne Kościoły muszą pomagać sobie wzajemnie w zakresie dawania właściwych odpowiedzi na postawione im pytania. Osobistości, obdarzone szczególną wiedzą i duchową przenikliwością i tym samym zdolne do przeanalizowania tych problemów w kontekście nauki chrześcijańskiej, są własnością całego Kościoła; takim zwiastunom trzeba stworzyć odpowiednie możliwości, aby mogli ich usłyszeć wszyscy chrześcijanie.
- (72-75)**
- 76. (h)** W obliczu złożoności problemów domagających się chrześcijańskich decyzji zalecamy wspólne grupy studialne dla chrześcijan mieszkających w tym samym miejscu lub pracujących w tej samej grupie zawodowej. Zalecamy też tworzenie i wspieranie lokalnych „rad kościelnych” dla wzajemnych konsultacji i wspólnych akcji. O rzeczywistej żywotności ruchu ekumenicznego można mówić dopiero wówczas, gdy staje się on rzeczywistością na płaszczyźnie lokalnej.
- (77-81)**
- 82. (n)** Apelujemy do wszystkich chrześcijan, aby przywiązywali większą wagę do wspólnej modlitwy o jedność, a czynniki odpowiedzialne prosimy, żeby w miarę możliwości doprowadziły do ujednolicenia terminu tygodnia modlitwy.

- 83.** Jesteśmy przekonani, że musimy dziękować Bogu za powołanie do życia Światowej Rady Kościołów. Nie powinniśmy przeceniać jej znaczenia, lecz jeszcze bardziej karygodne byłoby przeoczenie faktu, że wraz z nią Bóg dał nam unikalny w historii instrument dla manifestowania naszej wspólnoty i naszej wspólnej odpowiedzialności.
- 84.** Bóg zgromadził nas w latach wojny i okupacji, w więzieniach i obozach, na osieroconych polach misyjnych oraz w pracy na rzecz pomocy i odbudowy. W wielu rejonach zbliżyło nas do siebie nowe odkrycie czystej Ewangelii, Kościoła, jego nabożeństwa i sakramentów oraz jego służby na rzecz świata. Nowe formy chrześcijańskiego życia wspólnotowego rozwinęły się w różnych denominacjach. Są one obiecującą oznaką postępującego, odnawiającego i jednoczącego działania Ducha Świętego w całym Kościele Chrystusa.
- 85.** Odczuwalny wpływ na cały ten postęp wywarła Światowa Rada Kościołów. Wierzymy, że Bóg za jej pośrednictwem będzie nas wzywał w dalszym ciągu do formułowania nowych wypowiedzi i podejmowania nowych inicjatyw w ramach naszej wspólnoty i wspólnej służby.

## **6. Podsumowanie i rzut oka w przyszłość**

- 86.** Podsumowując możemy powiedzieć, że charakter jedności, do jakiej dążymy, to widzialna wspólnota, w której wszyscy członkowie, wyznający Jezusa Chrystusa jako żywego Pana i Zbawiciela, uznają się wzajemnie jako ci, którzy należą całkiem do Jego Ciała, tak aby świat uwierzył.
- 87.** W przewidzianym dniu Jezus Chrystus zgromadzi swój rozproszony lud, ażeby żył z Nim w wiecznej wspólnotcie. Radość owej wspólnoty przeżywamy w łączności, która już teraz istnieje między nami. Za pomocą światła, które przenika chrześcijańskie sumienie, ów dzień naszego Pana uświadamia wielką odpowiedzialność każdego Kościoła współczesnego za stan przygotowań do jedności.

### **Dalsza praca**

- 88.** Niektórzy z nas są przekonani, że jedność Kościoła jako jedność Ciała Chrystusa musi mieć charakter organiczny. Ciało to musi składać się z części będących elementami przestrzeni i czasu w tym świecie. Właśnie te części, jako Ciało Pana, muszą być z sobą zespolone przez jednoczącą siłę Jego Ducha, który w Nim mieszka; w przeciwnym razie nie dojdzie do powstania organicznego ciała. Na pierwszy rzut oka to wyobrażenie zdaje się być całkiem sprzeczne z ideą zjednoczenia poszczególnych Kościołów. Jeśli jednak Kościoły zawiążą ze sobą przymierze i maksymalnie wykorzystają jego możli-

wości, wówczas tworzyć będą organiczną jedność Ciała Chrystusa, gdyż znajdują się we wspólnocie *in Christo*, w której zamieszkujący ją *Creator Spiritus* zjednoczy podzielone członki.

89. Istnieje jednak inny pogląd, którzy uważa, że kiedy mówi się o „przymierzu” między denominacjami chrześcijańskimi, wówczas słowo to jest używane w sposób, który bardzo odbiega od jego biblijnego zastosowania i biblijnej koncepcji. Rzecznicy tego poglądu chcieliby podkreślić ostateczne znaczenie „przymierza”, które Bóg raz na zawsze zawarł z światem przez Chrystusa. Toteż ich zdaniem zadanie jedności chrześcijańskiej polega na tym, żeby nasze wspólne „tak” wobec tego przymierza stało się skuteczne. Sądzimy, że w tym punkcie znajduje się najbardziej żywe pole dla dalszych badań.

## IV. Formy nabożeństwa

### 1. Preambuła

90. Uchwała Konferencji w Edynburgu w sprawie utworzenia Komisji ds. Nabożeństwa oznaczała ważny postęp. Jej praca przyczyniła się do wspierania wzajemnego zrozumienia, które jest nam tak bardzo potrzebne, o ile w sprawie jedności chcemy iść dalej. Wzmocniła ona przekonanie, że kwestie dotyczące nabożeństwa są dla egzystencji Kościoła niemniej istotne niż zagadnienia wiary i ustroju kościelnego. Dalej wyjaśniła ona, że brak jedności w nie mniejszym stopniu manifestuje się w różnym kształcie nabożeństwa jak w odmiennych poglądach na zagadnienia doktryny i ustroju kościelnego. Co więcej, brak jedności często właśnie w tym punkcie staje się wyrazisty, a podział najostrej odczuwalny.
91. W nawiązaniu do pracy Komisji staramy się tutaj ustalić stopień istniejącej zgodności i różnic w odniesieniu do znaczenia i praktyki nabożeństwa, rozważyć jego wpływ na jedność Kościoła oraz zaproponować praktyczne kroki dla pogłębienia wzajemnego zrozumienia.

### 2. Punkty konsensu

92. (1) W nabożeństwie oddajemy cześć Bogu, Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, Trójjedynemu Bogu, którego Duch inspiruje wszelkie prawdziwe nabożeństwo i któremu wszelkie nabożeństwo chrześcijańskie jest ofiarowane.

- 93.** (2) Sam Bóg jest sprawcą wiary, przez którą dajemy Mu odpowiedź w nabożeństwie, kiedy On nas spotyka i do nas przemawia (por. Ga 2, 20). Mamy tu na myśli to, iż w momencie, gdy Chrystus spotyka człowieka, ten uzyskuje wolność w zakresie dawania odpowiedzi. Lecz w świetle swojej odpowiedzi pojmuję, że nie mógłby poszukiwać Boga, gdyby wcześniej nie został przez Niego odnaleziony, i że wiara, za pomocą której Mu odpowiedział, sama była darem Boga dla niego.
- 94.** (3) Spotkanie Boga z nami i nasza odpowiedź w nabożeństwie angażuje całego człowieka (por. Mt 22, 37-40). Następuje to podczas nabożeństwa, w osobistym świadectwie jak również w chrześcijańskim posłuszeństwie i chrześcijańskiej służbie.
- 95.** (4) Odpowiedź, znajdująca swój wyraz w nabożeństwie, obejmuje adorację, wyznanie wiary, słuchanie Słowa Bożego, modlitwę wstawienniczą, wzywanie, wielbienie, błaganie i dziękczynienie.
- 96.** (5) Słowo i sakrament są darami Boga. W czytaniu i zwiastowaniu Słowa oraz w dystrybucji sakramentów Bóg oferuje nam swoją łaskę, obdarza zbawczą wiedzą o samym sobie i włącza nas do swojej wspólnoty. Członkowie Towarzystwa Przyjaciół (kwakrzy) poświadczają, że czynią to samo doświadczenie podczas wspólnego milczącego nabożeństwa i przez sprawowaną w nim posługę osób świeckich.
- 97.** (6) Wszelkie nabożeństwo odbywa się we wspólnocie ludu Bożego tak w niebie jak i na ziemi. Nawet w osobistej modlitwie chrześcijanin modli się zawsze z Kościołem jako członek wspólnoty świętych. Nabożeństwo wspólnoty lokalnej jest zarówno podstawą wszelkiej osobistej modlitwy i pobożności jak też potężnym i fundamentalnym świadectwem chrześcijańskim wobec świata.

(98-99)

### 3. Problemy nierozwiązane

- 100.** (1) Różne opinie w sprawie relacji między Słowem i Sakramentem doprowadziły do tego, że jedni podkreślają bardziej znaczenie kazania, inni zaś sprawowanych sakramentów. Ta różnica nie może być nigdy czymś więcej niż sprawą kładzenia akcentów. Zbawcze działanie Boga odbywa się w nabożeństwie, które On ustanowił w swoim Kościele. Chcąc autentycznie przeżywać nabożeństwo, musimy podkreślać jego jedność.
- 101.** (2) Wszyscy jesteśmy zgodni co do tego, że w nabożeństwie chodzi o życie pojmowane jako całość. Mimo to różnimy się w kwestii przypisywania w nabożeństwie roli rzeczom, które można dotknąć i zobaczyć. Dla jednych niektóre elementy ziemskie mają *quasi* sakramentalne znaczenie po

ich poświęceniu; zdaniem innych tylko te elementy mogą odgrywać szczególną rolę w nabożeństwie, które sam Pan przeznaczył do tego celu. Dlatego stosowanie rzeczy materialnych trzeba dokładnie przemyśleć w świetle wspólnego nam przekonania, że nabożeństwo chrześcijańskie odbywa się wówczas, gdy Trójjedyny Bóg daje się poznać swojemu ludowi w Słowie i Sakramencie. Przez Ducha Świętego Bóg przychodzi do swego ludu, zbawiając nie tylko swoich, lecz w pewnym sensie całe stworzenie.

- 102.** (3) Precyzyjna klasyfikacja wszelkich form nabożeństwa przez zastosowanie pojęć „liturgiczne” i „neliturgiczne” jest trudna. Słowo „liturgiczny” trzeba rozumieć szerzej niż zdaje się nam sugerować to rozróżnienie. Przeważająca część form nabożeństwa ma pod pewnym względem charakter liturgiczny. Rzeczywista trudność występuje między Kościołami posługującymi się ścisłymi formami liturgicznymi a takimi, które w tym względzie pozostawiają duchownym więcej swobody.
- 103.** Nasze rozmowy pokazały, że istnieje miejsce dla obu podejść. Z jednej strony ustalony porządek pomaga strzec dziedzictwo wiary i pobożności. Z drugiej strony istnieją takie okresy, gdy pożądana jest większa wolność. Zadaniem Kościoła jest stosowanie modlitwy liturgicznej jako środka do trzymania w ryzach życia modlitewnego jednostki i poszerzania zakresu jego modlitwy wstawienniczej, podczas gdy z kolei osobista modlitwa jednostki ożywia życie liturgiczne i uwalnia je z formalizmu.
- 104.** W obu przypadkach wszystko jest oczywiście ostatecznie dziełem Ducha Świętego.
- 105.** (4) Nabożeństwo jest zawsze nabożeństwem całego ludu Bożego, całego Kościoła. Prowadzenie nabożeństwa można powierzyć niekiedy któremuś z członków wspólnoty lokalnej. Jednakże większość naszych Kościołów uważa, że nasz Pan powołał do życia w swoim Kościele uporządkowany urząd. Przewodzenie pewnym czynnościom kultowym pozostaje wyłącznie w gestii tego urzędu. Wiąże się z tym dla nas pytanie o podstawę tego ograniczenia. Dla jednych ograniczenie to opiera się na przekonaniu, że Kościół pod przewodnictwem Ducha Świętego powołuje niektórych swoich członków do tej lub innej posługi. Inni z kolei podzielają przekonanie, że Duch Święty niektórym członkom Kościoła udziela niezbędnej za każdym razem łaskę do sprawowania urzędu. Jeszcze inne Kościoły podkreślają, że uporządkowany urząd trzeba zasadniczo odróżnić od kapłaństwa wszystkich wierzących.
- 106.** Uznajemy, że kwestia dotycząca „kapłańskiego” i „prorockiego” charakteru urzędu jest w dalszym ciągu poważną przeszkodą dla jedności. Wiązą się z nią zasadnicze problemy dotyczące natury łaski oraz osoby i dzieła Chrystusa. Kwestie te trzeba rozważyć szczerze i z uwzględnieniem wszystkich ich aspektów. Jest całkiem możliwe, że dyskusja nad tymi problemami uła-

twi nam przewyższenie różnic w rozumieniu apostołskiego urzędu, jego znaczenia i ważności.

- 107.** (5) Jak różne byłyby też nasze opinie na temat charakteru i skuteczności czynności rytualnych, to jednak zgodni jesteśmy co do tego, że „*Deus non alligatur sacramentis*” i że (mówiąc słowami Ewangelii) *wiatr wieje, dokąd chce /.../ tak jest z każdym, kto się narodził z Ducha* (J 3, 8). Odnotowujemy z wdzięcznością, że w kwestii konsekrowanych elementów Komunii św. osiągnęliśmy taki stopień porozumienia, jakiego nikt z nas nigdy by się nie spodziewał. Tajemnica miłości Bożej, którą celebруем przy Stole Pana, przekracza możliwości ludzkiej artykulacji. Ale przy próbie jej opisu Pismo Święte daje nam prawo mówienia o ofierze. *Oto Baranek Boży...*
- 108.** Nasz Pan Jezus Chrystus w całym swoim życiu na ziemi i szczególnie w swojej śmierci i w swoim zmartwychwstaniu pokonał moce ciemności. W swojej jednorazowej i wystarczającej ofierze na Golgocie ofiarował Ojcu doskonale posłuszeństwo dla pojednania za grzech całego świata. Ten akt ekspiacji dokonał się raz na zawsze i jest niepowtarzalny. Jako Zmartwychwstały i Wywyższony nieustannie wstawia się za nami.
- 109.** Odpowiadamy na to w nabożeństwie przez wielbienie, modlitwę, dziękczynienie i ofiarowanie samych siebie w wierze i posłuszeństwie, wszystko to oddajemy Ojcu w imieniu Jezusa Chrystusa. Przynosimy ofiarę uwielbienia i dziękczynienia. To jest punkt, w którym wyłaniają się największe trudności, gdy staramy się wypowiedzieć, w jakiej relacji nasze nabożeństwo na ziemi znajduje się do wiecznego wstawiennictwa Chrystusa w niebie. Wszyscy powiadamy, że mamy tu do czynienia z elementem tajemnicy, która jest trudna do wypowiedzenia (Rz 8, 26).
- 110.** Niektórzy z nas wierzą, że w Wieczerzy Pańskiej, w której wchodzi w społeczność z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem, składają tylko ofiarę uwielbienia i dziękczynienia oraz posłusznej służby jako odpowiedź wiary na dobrodziejstwa, jakie wobec nas czyni Pan. Jednakże inni stoją na stanowisku, że w Świętej Eucharystii Pan Jezus Chrystus jako nasz wielki arcykapłan, łączy to, co ofiaruje Jego Ciało, Kościół, ze swoją własną ofiarą i w ten sposób włącza jego adorację do *Sanctus* zastępów niebiańskich. Między obu tymi poglądami mieszczą się inne, których nie da się właściwie ocenić za pomocą krótkiej wzmianki.
- 111.** Uważamy, że głębsze zrozumienie znaczenia słowa „łączyć”, użytego w poprzednim paragrafie, mogłoby, zwłaszcza w świetle biblijnej eschatologii, pomóc usunąć rzeczywiste różnice i nieporozumienia w tym punkcie.
- 112.** *Notabene:* Niektórzy spośród nas ubolewają, że dyskusja wokół Wieczerzy Pańskiej koncentruje się na aspekcie ofiary. Ich zdaniem główny problem sprowadza się do tego, czy ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan jest rzeczywiście cieleśnie obecny i czy przyjmujemy Jego Ciało i Jego Krew.
-

113. (6) Podzielamy wiarę w *communio sanctorum* jako wspólnotę wszystkich wierzących w niebie i na ziemi. W swoim nabożeństwie Kościół na ziemi łączy się w modlitwie i wielbieniu z aniołami i archaniołami oraz wszystkimi zastępami niebiańskimi. Podczas gdy wszyscy zgodnie akceptujemy społeczność świętych w tym sensie, istnieją poważne różnice w zakresie interpretacji. Niektórzy posługują się słowem „święci” tylko w celu ogólnego opisanie całej wspólnoty chrześcijańskiej. Inni używają go także w znaczeniu specjalnym, określając za pomocą tego pojęcia błogosławionych świętych w niebie.
114. Większość chrześcijan wyraża gotowość śpiewania hymnów dziękczynnych w intencji świętych i dziękowania Bogu za Jego zwycięstwo, które odniósł w życiu swoich wyznawców. Niektórzy czynią dalszy krok, obchodząc specjalne święta ku czci swoich świętych. Jeszcze inni szukają ich wstawiennictwa w przekonaniu, że mogą nam, uwikłanym jeszcze w ziemskie boje, przyjść z pomocą. W życiu wielu czcicieli świętych szczególne miejsce zajmuje błogosławiona Dziewica Maria. Jest rzeczą oczywistą, że pozycja błogosławionej Dziewicy w nabożeństwie chrześcijańskim jest problemem, w którym ukazują się głębokie różnice poglądów.
115. Musimy uznać, że dla niektórych ten aspekt nabożeństwa jest wyrazem miłości przenikającej mistyczne Ciało Chrystusa. Inni wierzą, że takie zwyczaje byłyby w ogóle sprzeczne z ich rozumieniem wiary chrześcijańskiej, gdyż oni nie znają i nie pragną żadnego innego orędownika niż ich Zbawiciel.
116. Tak więc nie ulega wątpliwości, że kwestie te mogą być odpowiednio rozważane tylko w kontekście nauki o łasce oraz dzieła Chrystusa i Ducha Świętego.
117. Inna różnica poglądów wyłania się w powiązaniu z praktyką modlenia się za umarłych. Niektórzy uważają, że zmarli potrzebują pomocy naszych modlitw i że dlatego my ze względu na miłość jesteśmy zobowiązani za nich się modlić, żeby rozpoczęte w nich dzieło Boże zostało pomyślnie zakończone. Inni uważają, że powierzając swoich ukochanych zmarłych opiece Boga, który swojego Syna uczynił Zbawicielem grzeszników, zapewnia się im radość i pocieszenie w Jego miłości.
118. Również ta kwestia wymaga gruntownej pracy teologicznej, gdyż dotyka samego jądra zbawczej łaski.

#### 4. Czynniki nieteologiczne

119. Dotychczas raport nasz zajmował się głównie teologią, która podkreśla zbieżności i różnice poglądów w kwestii form nabożeństwa. Rozważając nasze różnice musieliśmy oczywiście zapytać, czy nie wynikają one, w całości lub częściowo, z czynników społecznych, kulturowych lub innych. Poniżej

czynimy propozycje nowego podejścia do tych kwestii, które być może pomogą Kościołom dojść do przekonania, że niektóre różnice w kształcie nabożeństwa nie są związane, jak się sądzi, z nie dającymi się pogodzić dogmatycznymi przeciwieństwami, lecz mogą istnieć obok siebie w tym samym Kościele.

120. Kościoły na ziemi znajdują się „w drodze” (*in via*) i dlatego są uwikłane zawsze w napięcia i konflikty o charakterze historycznym. To uwikłanie uwidacznia się w ich tradycjach nabożeństwowych. Nawet najbardziej pobieżny przegląd „form nabożeństwa” ukazuje, jak wielką rolę odgrywają tutaj różnorodne czynniki nieteologiczne.
121. W naszym raporcie chcemy się skupić na dwóch czynnikach – **społecznym i psychologicznym**. W pewnych bardzo ważnych punktach czynniki te zachodzą na siebie, przyczyniając się do wyobcowania wzajemnego chrześcijańskich wspólnot. Istnieje na przykład kluczowy czynnik języka, który ma zarówno skutki psychologiczne jak i społeczne. Wokół wyrażeń językowych tworzy się cała sieć skojarzeń, które nie dochodzą do głosu w pracy translatorskiej, lecz stosowane w modlitwie i nabożeństwie nadają im kolorytu. Co więcej, zwyczaje kultowe różnią się od siebie w poszczególnych krajach. Wszyscy zetknęliśmy się już ze skargą uczestników nabożeństw, że czują się nieswojo biorąc udział w obcym im sposobie modlenia się przez ludzi w tym lub innym kraju. Sposób zachowania jest tym czynnikiem, który cudzoziemcowi utrudnia właściwe skupienie modlitewne. Również w tym przypadku mamy do czynienia z zachodzeniem na siebie czynnika psychologicznego i społecznego.
122. Wielkim błędem byłoby przyjęcie założenia, że ta wewnętrzna relacja między wiarą i tradycją kulturową jest czymś złym. Przeciwnie, wspiera ona często zdrowie i żywotność tradycji religijnych. Ponieważ ludzie są jednak grzesznikami, musimy się też liczyć z możliwością głębokiego zepsucia. Jakiś Kościół może włączyć nieświadomie do swoich form liturgicznych instytucje społeczne i polityczne, które w teorii i praktyce poddane zostały ostrej krytyce. Np. pewne fragmenty anglikańskiej litanii pochodzą z całkiem innego porządku społecznego niż ten, który istnieje dzisiaj w Wielkiej Brytanii. U obcych takie archaizmy mogą wywoływać zdziwienie, a nawet zniechęcenie. W podzielonym chrześcijaństwie takie zjawisko może łatwo wzbudzać wrażenie, że pojednanie między Kościołami wiąże się z akceptacją również takich rzeczy, które bardziej zaliczyć trzeba do przypadków ich ziemskiej historii niż do żywotnej substancji ich wiary. Ma to znaczenie szczególnie wówczas, gdy członkowie Kościołów chrześcijańskich skrzywdzili się wzajemnie w konfliktach, których źródłem były zarówno czynniki społeczne i polityczne jak i religijne. Potrzeba nam tutaj pewnego teologicznego radykalizmu połączonego z przekonaniem, że to, co na tym etapie zda-

je się nas dzielić w planach Bożych, może ulec takiej przemianie, że dzięki temu wzbogaci się doświadczenie całego ludu Bożego. Wszak decyzją Jego woli Kościół znalazł się w tym świecie i w pośrodku świeckiej historii. *Nie proszę, abys ich wziął ze świata, lecz abys ich zachował od złego.*

- 123.** Jednak musimy podkreślić, że te czynniki polityczne i społeczne nie tylko opóźniają ponowne zjednoczenie, lecz często przyczyniają się do zahamowania zwiastowania misyjnego i szkodzenia życiu wewnętrznemu poszczególnych Kościołów. W obrębie tego samego Kościoła występują często wielkie różnice w zakresie języka i stylu życia między wspólnotami lokalnymi, których członkowie wywodzą się z różnych klas społecznych. Być może pod pewnym względem sytuacja uległa poprawie. Jednak nie możemy nie zauważyć faktu, jak wiele Kościołów z przyczyn klasowych, ekonomicznych, politycznych i rasowych jest w sposób nieszczęsny uwikłanych w dyskryminację. Kontynuowanie tych praktyk lub wprowadzenie ich tam, gdzie dotąd nie występowały, przyczyni się nie tylko do umocnienia już istniejących podziałów kościelnych, lecz pociągnie za sobą jeszcze dalsze.
- 124.** Przeszarżałe zwyczaje liturgiczne utrudniają też rozwój takich form, które pasują do epoki, w której żyjemy. Na przykład postępujemy słusznie, kiedy pytamy, jak obraz natury, prezentowany w kantyku *Benedicite*, może być przyjęty przez ludzi, którzy są w stanie dokonać kolosalnych zmian w zakresie sił naturalnych, zmian, do których jesteśmy dziś przyzwyczajeni. Nie tylko sprawa jedności chrześcijańskiej jest przyczyną, która zmusza nas do ścisłej i głębokiej samokontroli. Formy nabożeństwa musimy raczej poddać krytyce ze względu na zwiastowanie misyjne. Nabożeństwa chrześcijańskiego nie wolno wprawdzie zbyt pochopnie podporządkować zmieniającym się potrzebom natury ludzkiej; jego tłem jest wszak Boża inicjatywa i Jego objawienie. Lecz jego budująca treść musi być zaprezentowana w sposób, który odpowiada rzeczywistości naszego życia codziennego.
- 125.** Studium czynników społecznych i ich wpływu na kształt naszego nabożeństwa znajduje się jeszcze w początkowej fazie. Ruch ekumeniczny zobowiązuje nas do pogłębienia tej kwestii. Podejmując jej psychologiczny aspekt przekonujemy się, że weszliśmy na obszar, na którym w chwili obecnej może jeszcze bardziej jesteśmy dyletantami. Musimy wspomnieć przynajmniej, że w wyniku wprowadzenia troskliwie opracowanego rytuału, stawiającego sobie za cel spowodowanie przeżyć misteryjnych, nastąpił podział na tych, którzy go zaakceptowali, oraz tych, którzy poczuli się odrzuceni. Istnieje wielu wykształconych i także prostych ludzi, których wyobraźnia ulega stymulacji wskutek stosowania symboli; inni stają się nieufni w przypadku spraw, w których dopatrują się trików i oddziaływania na emocje. W tym przypadku purytanie i nierzadko ludzie nauki reagują tak samo; jedni i drudzy jednoznacznie odrzucają to, co w ich przekonaniu jest niejasne, nierze-

czywiste i sztuczne. Ich krytyka jest ważna i nie można jej odrzucać argumentując, że ma charakter filisterski. Głębszego zbadania wymaga idea misterium w jej odniesieniu do nabożeństwa, trzeba by ją zbadać zarazem pod względem teologicznym, metafizycznym i psychologicznym. Ta praca studialna nie mogłaby się oczywiście ograniczyć do szukania odpowiedzi na pytanie, jak zaspokoić zapotrzebowanie na misterium w pełni rozwiniętym nabożeństwie liturgicznym, lecz także na inne, jak misterium to urzeczywistnia się w formach charyzmatycznych, np. charakterystycznych dla ruchu zielonoświątkowego i innych grup, których życie często nie jest zauważane przez uczonych teologów. Smutną prawdą pozostaje fakt, że chrześcijanie jedynie rzadko okazują gotowość poddania badaniom psychologicznym swoich preferowanych form pobożnościowych; dopóki nie zwiększy się ta gotowość, dopóty trudno będzie można liczyć na postęp w uwolnieniu się od dominacji osobistych wyborów lub przypadkowego dziedzictwa.

Dopóki nie podejmiemy tej próby, dopóty zmagać się będziemy z nierozwiązaną kwestią, jak dalece podlegamy suwerenności wiary i jesteśmy gotowi spełnić żądania, które współcześnie są od nas wymagane.

## 5. Zalecenia

- 126.** (1) Apelujemy do Kościołów, aby pracę Komisji ds. form nabożeństwa kontynuowały w następujący sposób:
- (a) Wszystkich chrześcijan trzeba doprowadzić do przyjaznej i pełnej uszanowania postawy wobec wszelkich form nabożeństwa, tak „liturgicznych” jak „nie-liturgicznych”, w których Bóg spotyka człowieka.
  - (b) Musimy zbadać dokładnie, na jakich podstawach opiera się nabożeństwo każdego Kościoła i z tej perspektywy zbadać jego postawę wobec nabożeństwa innych Kościołów.
  - (c) Często znajdujemy w tym samym Kościele różne formy nabożeństwa. Czy podobną bogatą różnorodność możemy wyobrazić sobie w Kościele zjednoczonym?
  - (d) Ruchom liturgicznym, rozwijającym się w niektórych częściach świata, musimy poświęcić zwiększoną uwagę i jednocześnie też podjąć badania na temat źródeł współczesnego antagonizmu wobec wszelkich form nabożeństwa chrześcijańskiego.
  - (e) Nowego i dokładnego zbadania wymaga relacja między unikalną ofiarą Jezusa Chrystusa a odpowiedzią na nią człowieka w nabożeństwie i życiu.

- (f) Musimy zająć się problemem tych, którzy nie uczestniczą regularnie w publicznym nabożeństwie i z tego powodu nie mogą korzystać z ustalonych środków łaski, np. matki obarczone dziećmi i domem.
- (g) Podjąć trzeba psychologiczną, historyczną i teologiczną analizę warunków i okoliczności, w których powstały i rozwinęły się poszczególne tradycje chrześcijańskiej wiary i nabożeństwa.
- (h) Niektóre Kościoły uważają, że istotne dla nabożeństwa jest zarówno głoszenie Ewangelii jak i sprawowanie Eucharystii, inne natomiast stoją na stanowisku, że Eucharystia jako taka zawiera istotne elementy nabożeństwa. Różnicy tej musimy poświęcić wzmożoną uwagę.
- (i) Musimy podjąć bardziej szczegółowe badania teologiczne, metafizyczne i psychologiczne nad relacją między misterium a nabożeństwem. Zalecamy, aby w realizacji tego celu skorzystać z porady ekspertów obeznanych z materiałem psychologicznym związanym z interesującą nas kwestią.

**127. Notabene:** Jeśli w kwestii nabożeństwa chcemy osiągnąć postęp, wówczas nie możemy zadowalać się angażowaniem ekspertów w dziedzinie liturgii i osób odpowiedzialnych za kształtowanie nabożeństwa, lecz musimy zainteresować całą sprawą samych uczestników nabożeństwa.

(128-129)

## V. Interkomunia

### 1. Wprowadzenie

#### A.

**130.** W sprawozdaniu II Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła w Edynburgu w 1937 roku poczyniono następujące stwierdzenie: *Traktujemy wspólnotę Wieczery Pańskiej jako niezbędny element każdej prawdziwie zadowolającej jedności kościelnej.* Komitet Kontynuacji Pracy uznał za konieczne utworzyć natychmiast komisję, która miała zbadać kwestię wspólnoty Wieczery Pańskiej; problem ten stał się jednym z głównych punktów, które miały być rozważone na Konferencji w Lund. W ostatnich piętnastu latach Kościoły zbliżyły się do siebie w dziedzinie kultu, w sposobie myślenia i w chrześcijańskiej działalności. We wszystkich częściach świata odczuwa się pilną potrzebę dokonania postępu w zakresie ściślejszej wspólnoty przy Stole Pana.

- 131.** Istnieją chrześcijanie, którym już samo słowo „interkomunia” sprawia trudność. W ich rozumieniu uroczystość Komunii świętej jest aktem Kościoła jako **jednego** ciała. Nie może być ona sprawowana w sposób właściwy przez społeczności, które w życiu kościelnym i doktrynie kroczą odrębnymi drogami. Takie stanowisko reprezentuje Kościół prawosławny. Toteż niejako z założenia musimy pamiętać o tym, że w przypadku prawosławia kwestia interkomunii, jak się ją zazwyczaj pojmuje, w ogóle nie istnieje.
- 132.** W naszych dyskusjach w sposób naturalny zajmowaliśmy się głównie poglądami reprezentowanymi przez Kościoły, które są w stanie rozpatrywać wspólnotę sakramentalną bez pełnej unii organicznej. Dla niemal wszystkich tych Kościołów kwestia ta staje się coraz bardziej paląca. Poniższe rozważania ukazują, jak poważne są problemy, o które tutaj chodzi.
- 133.** (1) Kościoły przez utworzenie Światowej Rady Kościołów uczyniły decydujący krok w stronę ściślejszej łączności ze sobą. Zamanifestowały swoją wolę bycia ze sobą i wzajemnego dzielenia swoich trosk. To nowe wzajemne zobowiązanie konfrontuje nas coraz natarczywiej z pytaniem, jakie są powody usprawiedliwiające istnienie podziału przy Stole Pana.
- 134.** (2) Nowe czynniki w aktualnej sytuacji historycznej domagają się, by wszystkie przeszkody na drodze do wspólnoty nie wynikające z fundamentalnych różnic w zakresie wiary i ustroju kościelnego zostały możliwie jak najszybciej usunięte. W tym miejscu chcielibyśmy tylko wspomnieć o nowych możliwościach misyjnych w Azji i Afryce, o prześladowaniach i wojnie, międzykościelnych porozumieniach i uniach na Wschodzie i na Zachodzie oraz o coraz intensywniejszych apelach młodzieży chrześcijańskiej, która domaga się usunięcia przeszkód stojących na drodze do jedności w zakresie wspólnoty i wspólnych działań.
- 135.** (3) Najusilniej do działań na rzecz jedności wzywa nas jednak nasz Pan. Napomina On dzisiaj swój Kościół, aby całe swoje życie podporządkował Jego transformującej mocy. Podczas swej ziemskiej pielgrzymki chrześcijanie podlegają zawsze Jego sądowi a pośród swoich podziałów żyją zawsze w oczekiwaniu na dzień, w którym On ostatecznie oddzieli od innych tych, którzy Mu wiernie służyli. Ci, którzy naśladują Chrystusa, muszą podporządkować się nakazowi Jego modlitwy, aby wszyscy stanowili jedno. Są oni zobowiązani do pracy i modlitwy w intencji przezwyciężenia tego wszystkiego, co dzieli ich od siebie w sakramencie Komunii św.
- 136.** Istnieją chrześcijanie, dla których omawiane zagadnienie ma tak wielkie znaczenie, że każda zwłoka w dochodzeniu do wspólnoty Wieczerzy Pańskiej sprawia im trudności. Boleśnie uświadamiamy sobie, że jednością daną w Chrystusie nie będziemy się mogli ani cieszyć, ani dawać jej właściwy wyraz dopóty, dopóki będziemy podzieleni przy Stole Pana. Z drugiej strony

widzimy, że czynniki nieteologiczne mogą prowadzić niekiedy do przedwczesnego zjednoczenia chrześcijańskich wspólnot. Ogromne znaczenie ma to, żeby wszystkie unie miały swoją podstawę w nauce Pisma Świętego i były weryfikowane pod względem swojej zgodności ze Słowem Bożym. Nie należy podejmować żadnego kroku prowadzącego do wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, który nasze różnice traktowałby tylko powierzchownie lub wykorzystywał tę wspólnotę jako środek schodzenia z drogi trudnościom.

**B.**

- 137.** W latach po Konferencji Edynburskiej coraz bardziej zdawaliśmy sobie sprawę, jak zasadnicze i skomplikowane są zagadnienia wiary i ustroju kościelnego, z którymi musimy się uporać, o ile ma być osiągnięta większa jedność przy Stole Pana. Chodzi tu nie tylko o kwestię ludzkiej dumy lub ograniczoności, aczkolwiek przyznajemy, że wszyscy z tymi zjawiskami mamy do czynienia. Trudności pochodzą z głębiej sięgających różnych przekonań w zakresie istoty Kościoła i sakramentów. Są one dla nas wszystkich ciężarem i przyczyną głębokiej bezradności. Ich charakter i rozmiar zostały już omówione we wcześniejszych partiach niniejszego raportu. Osiągnięcie pełnej wspólnoty sakramentalnej zależy przynajmniej częściowo od większej zgody w tych kwestiach.
- 138.** Dla wielu spośród nas otwarte nabożeństwa komunijne w Tambaram, Amsterdamie i Lund były zachęcającą sposobnością do praktykowania wspólnoty ekumenicznej w tej centralnej czynności kultowej Kościoła. Fakt, że niektórzy z nas ze względu na sprawy sumienia nie mogli uczestniczyć w tych nabożeństwach, uświadomił nam wszystkim na nowo, jak trudny to problem, z którym wszyscy mamy do czynienia. Jednak wszystkie te sytuacje zmusiły nas do spojrzenia na samych siebie z perspektywy miłości i modlitwy, i widzimy w tym rękojmię dla trwałej obecności naszego Pana i Jego postanowienia doprowadzenia nas wszystkich w końcu do jedności z Nim.
- 139.** Uznajemy zatem, że zadanie, przed którym stoją jeszcze nasze Kościoły, komplikuje się, ale wierzymy również, że lepiej dostrzeżemy problemy, o które chodzi, oraz potrzebę wspólnej stałej refleksji i modlitwy.

## 2. Terminologia

- 140** W raporcie z Edynburga dano wyraz przekonaniu, że, gdziekolwiek w rozmowie na temat kościelnej jedności dojdzie do zastosowania pojęcia „interkomunia”, *tam jasno należy zdefiniować jego znaczenie*. Wydarzenia ostat-

nich lat ponownie skierowały uwagę na ważność tej kwestii, ale stosunki istniejące między Kościołami są tak różne, że jest nadzwyczaj trudno znaleźć terminologię, która byłaby powszechnie do zaakceptowania oraz zrozumiała w różnych tradycjach kościelnych i językach.

141. Słowo „komunia” lub *koinonia* określa jedność wspólnoty w całym życiu Kościoła. Słowem „komunia” wielu chrześcijan posługuje się tradycyjnie również na określenie w ogóle Wieczery Pańskiej.
142. Dla celów ekumenicznej dyskusji i ze względu na stosunki między podzielnymi Kościołami pożądane zdaje się być następujące stosowanie wyrażeń i pojęć. Należy jednak dobrze pamiętać o tym, że żadna z opisanych tutaj relacji nie może być uznana jako spełnienie tej pełnej jedności, z którą wiążemy naszą wiarę, że jest wolą Boga dla Jego Kościoła. Musimy poczynić dalszą uwagę, że nie wszystkie poszczególne kategorie wykluczają się wzajemnie. Tak więc porozumienie między Kościołem Starokatolickim a pewnymi Kościołami Wspólnoty Anglikańskiej, które figuruje poniżej pod nr 3, mogłoby figurować pod nr 2.
143. (1) **Pełna wspólnota komunijna** (*full communion*), przy czym rzadko zachodzi potrzeba wymieniania przymiotnika. Chodzi tu o sytuację, w której Kościoły, na podstawie porozumienia doktrynalnego lub przynależności do tej samej grupy konfesyjnej, pozwalają swoim członkom, uprawnionym do przystępowania do Stołu Pańskiego, przyjmować w pełnej wolności Wieczere Pańską w każdym z tych Kościołów, i w której duchowni tych Kościołów posiadają swobodę udzielania sakramentów w każdym Kościele (tzw. „intercelebracja”); wszystko to dzieje się w obrębie „rodzin” kościelnych: prawosławnej, anglikańskiej, luterańskiej i reformowanej (prezbiteriańskiej).
144. (2) **Interkomunia i intercelebracja** (*intercommunion – intercelebration*). Chodzi tu o sytuację, w której dwa Kościoły, które nie należą do tej samej grupy konfesyjnej, na podstawie porozumienia zezwalają swoim pełnoprawnym członkom na całkiem swobodne przyjmowanie Wieczery Pańskiej w każdym z obu Kościołów, i w której duchowni tych Kościołów posiadają swobodę udzielania sakramentów w każdym z obu Kościołów, np. w Kościołach luterańskich i reformowanych we Francji. *Notabene*: Stosunki, jakie aktualnie zachodzą między Kościołem Indii Południowych a Kościołem Anglii, stanowią szczególny przypadek tej kategorii, ponieważ obowiązują tutaj pewne specyficzne ograniczenia.
145. (3) **Interkomunia** (*intercommunion*). Chodzi tu o sytuację, w której dwa Kościoły, które nie należą do tej samej grupy konfesyjnej, na podstawie porozumienia pozwalają swoim pełnoprawnym członkom przyjmować całkiem swobodnie Wieczere Pańską w każdym z obu Kościołów; jako przykłady można tu wymienić Kościoły Wspólnoty Anglikańskiej i Ko-

ściół Starokatolicki, Kościół Protestancko-Episkopalny i Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA. Gdzie nie występują bariery językowe i inne, tam interkomunia obejmuje również intercelebrację.

- 146. (4) Otwarta komunia** (*open communion*). Chodzi tu o sytuację, w której jeden Kościół zaprasza zasadniczo członków innych Kościołów do przyjmowania Wieczerzy Pańskiej, gdy uczestniczą oni w jego nabożeństwie komunijnym. Np. dzieje się tak w relacjach między Kościołami metodystycznymi, kongregacyjnymi i większością Kościołów reformowanych.
- 147. (5) Wzajemnie otwarta komunia** (*mutual open comunion*). Chodzi tu o sytuację, w której dwa lub większa liczba Kościołów zasadniczo zapraszają członków innych Kościołów do Wieczerzy Pańskiej, i w której członkowie poszczególnych wspólnot mają zezwolenie na przyjęcie tego zaproszenia. Wydarzenie to niekoniecznie obejmuje „intercelebrację”.
- 148. (6) Ograniczona otwarta komunia** (*limited open communion*). Chodzi tu o dopuszczenie do sakramentu członków innych Kościołów, z którymi nie istnieje ani pełna wspólnota Wieczerzy Pańskiej ani interkomunia w przypadkach doraźnych lub w innych specjalnych okolicznościach.
- 149. (7) Komunia zamknięta** (*closed comunion*). Chodzi tu o sytuację, w której dany Kościół dopuszcza tylko własnych członków do Stołu Pańskiego.

### 3. Porządek Wieczerzy Pańskiej

#### A.

- 150. (1)** Jesteśmy zgodni w stwierdzeniu, że stół komunijny jest Stołem Pana i że On sam oddaje się nam w sakramencie Komunii Świętej. Jeśli nie jesteśmy w stanie wzajemnie sprawować tej uroczystości, to w sposób szczególnie dotkliwy odczuwamy ból i zgorzenie naszego podziału. Wszak szukamy jednego Pana i wiemy, że, jako bracia w rodzinie Bożej, musimy być w stanie uczestniczyć w jednej Wieczerzy.
- 151. (2)** Dalej jesteśmy zgodni co do tego, że Kościołowi powierzona została odpowiedzialność za właściwy przebieg uroczystości Wieczerzy Pańskiej. Kościół z całą powagą winien zwracać uwagę swoim członkom, że narażają się na sąd, gdy jedzą i piją w sposób niegodny. Ponieważ jako Kościoły jesteśmy podzieleni, przeto praktyczną odpowiedzialność za ustalenie reguł dopuszczających do Stołu Pańskiego ponoszą różne Kościoły. Realizując to zadanie każdy Kościół ponosi wielką odpowiedzialność przed Bogiem, zwłaszcza gdy odmawia tego sakramentu jakimukol-

wiek członkowi ludu Bożego. Na ogół warunkiem dopuszczenia do Stołu Pańskiego jest przyjęcie chrztu, trening katechetyczny, wyznanie wiary i przestrzeganie podstawowych standardów życia chrześcijańskiego. Tak więc żądanie niektórych Kościołów, żeby konfirmację przeprowadził biskup, jest tylko jedną z form, w których znajduje swój wyraz ta odpowiedzialność Kościoła. Również Kościoły, które praktykują otwartą komunię, stawiają swoje warunki dla udziału w Wieczery Pańskiej, i ich zaproszenie do Stołu Pana nie może być interpretowane jako zaproszenie dla niewierzących i nieprzygotowanych.

- 152.** (3) Jesteśmy zgodni co do tego, że dystrybucja Wieczery Pańskiej w podzielonych Kościołach, jeśli opiera się na słowach ustanowienia, musi się spotkać z uznaniem jako rzeczywisty środek łaski, za którego pośrednictwem Chrystus sam oddaje się tym, którzy w wierze przyjmują ustanowione przez Niego elementy, chleb i wino.
- 153.** (4) Kościoły w swoim rozumieniu teologicznej interpretacji sakramentu Wieczery Pańskiej poczyniły postępy w stronę jedności, i wierzymy, że zgoda w tej dziedzinie jest większa niż się na ogół sądzi. Z zadowoleniem dowiedzieliśmy się o tym, jak Komitet przygotowawczy ds. interkomunii opisał ten sakrament, i sądzimy, że znaczna większość naszych Kościołów może przyjąć jego przemyślenia w następującej nieco skorygowanej formie: Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, oparty na słowach ustanowienia, korzystający z przeznaczonych do tego celu elementów chleba i wina, jest: a) posiłkiem upamiętniającym inkarnację Chrystusa oraz Jego działalność na ziemi, Jego śmierć i zmartwychwstanie; b) sakramentem, w którym On jest prawdziwie obecny, aby oddać nam samego siebie, powiązać nas z Nim, z Jego odwieczną ofiarą i wzajemnie ze sobą; c) w eschatologicznej perspektywie – antycypacją naszej wspólnoty z Chrystusem w Jego Królestwie wieczności.

## **B.**

- 154.** Różnimy się w poglądzie, jak dalece dany Kościół ma prawo lub obowiązek odmawiać członkom innych Kościołów dostępu do Stołu Pańskiego albo swoich własnych członków powstrzymywać przed udziałem w sakramentach innych Kościołów z powodu różnic w wierze i ustroju kościelnym.
- 155.** (1) Większość spośród nas wierzy (nie tracąc przy tym nawet na moment ostatecznego celu pełnej jedności), że wśród Kościołów członkowskich Światowej Rady Kościołów istnieje już tak fundamentalna jedność, że wspólne przystępowanie do Stołu Pana jest usprawiedliwione lub nawet pożądane. Reprezentanci tego poglądu chcieliby swoje stanowisko wyrazić w następujący sposób:

- 156.** Cennym przygotowaniem do pełniejszej jedności, której oczekujemy, byłoby poszerzenie praktyki interkomunii między różnymi Kościołami. Dowodem na to jest doświadczenie Kościoła Indii Południowych w latach poprzedzających ostateczne zjednoczenie w 1947 roku. Interkomunia nie jest substytutem ponownego zjednoczenia. Nie jest celem samym w sobie. Nie implikuje, że wszystkie różnice są usunięte lub utraciły swoje znaczenie. Chociaż interkomunia jest pod wieloma względami czymś nielogicznym i nieprawidłowym, to jednak musimy sobie uświadomić, że sytuacja, w której wszyscy się znajdujemy i z którą musimy się liczyć, jest sama wysoce nieprawidłowa. Na podstawie wspólnego członkostwa w Światowej Radzie Kościołów uznajemy w innym Kościele *elementy prawdziwego Kościoła*<sup>4</sup>. Mimo to jesteśmy od siebie oddzieleni. Opowiedzenie się za interkomunią nie jest równoznaczne z naszym przekonaniem, że wszystkie reprezentowane tutaj Kościoły winny nagle zadeklarować jej wzajemne praktykowanie. Interkomunia musi być zawierana między dwoma lub większą liczbą Kościołów w oparciu o wspólne życie w Chrystusie, które wystarcza do tego, żeby jej praktykowanie wynikało w sposób naturalny z istniejącej rzeczywistości. Można stawiać warunki, można domagać się nawet ofiar, nie można jednak wyzbywać się żadnej zasady. Twierdzimy, że interkomunia zawierana w ten sposób, bez ofiarowania jakiegokolwiek zasady, może słusznie i z pożytkiem poprzedzać ponowne zjednoczenie. Nasz problem nie zostanie w pełni rozwiązany dopóty, dopóki nie zostanie osiągnięta pełna widzialna jedność. W międzyczasie rozszerzenie praktyki interkomunii wraz z wszystkimi towarzyszącymi jej trudnościami zdaje się być cennym krokiem do przodu.
- 157.** Tam, gdzie nie może odbywać się regularna interkomunia, trzeba zadbać o to, aby podczas szczególnych okazji i okoliczności praktykowana była częściej otwarta komunia.
- 158.** (2) Inni (nie kwestionując rzeczywistości naszej obecnej jedności) wierzą, że wspólnota w sakramencie istnieje właściwie tylko tam, gdzie ma miejsce większa zgodność w zakresie doktryny, wzajemnie uznany urząd lub organiczna jedność życia kościelnego.
- 159.** Pewne Kościoły luterzańskie, które reprezentują pogląd, że wspólnota przy Stole Pana zależy od jedności Kościoła i że taka jedność istnieje tylko tam, gdzie panuje zgoda w zwiastowaniu Ewangelii, nie są w stanie praktykować interkomunii w sytuacji, w której by to oznaczało, że fałszywa lub nieważna jest nauka o rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa w, z i pod elementami chleba i wina. Wielu anglikanów, zgodnie z deklaracją Konferencji w Lambeth z 1930 r., poprze pogląd, że *interkomunia winna być raczej celem niż środkiem do przywrócenia jedności* (uchwała 42), i że w swo-

---

<sup>4</sup> Por. Deklaracja z Toronto (1950) nr 12.

im postępowaniu winni zawsze kierować się zasadą, iż właściwym administratorem sakramentów musi być kapłan ordynowany przez biskupa. Dla prawosławnych, o czym już wyżej była mowa, wspólnota w Eucharystii jest możliwa tylko między członkami Kościołów prawosławnych.

- 160.** Trzeba jednak zwrócić uwagę, że z wyjątkiem Kościoła grecko-prawosławnego żaden inny Kościół członkowski Światowej Rady Kościołów nie interpretuje swojej odpowiedzialności za właściwy porządek Wieczery Pańskiej tak restrykcyjnie, że odmawia z tego powodu sakramentu członkom innych Kościołów w sytuacjach doraźnych.

### C.

- 161.** Wszystkie nasze Kościoły traktują problemy związane z interkomunią jako sprawę pilną. Różnice w praktyce i teologii nie pokrywają się tutaj dokładnie z granicami denominacyjnymi lub konfesyjnymi. W kwestiach tych występują w pewnych Kościołach ostre różnice poglądów. Nie byliśmy w stanie rozwiązać we własnym gronie różnic i napięć. Kwestie te zostały przedstawione troskliwie i szczegółowo w tomie studiów poświęconych interkomunii<sup>5</sup> i omówione z różnych punktów widzenia. Tom ten zasługuje na bardzo pilną uwagę i powinien zostać przeanalizowany poważnie przez wszystkie nasze autorytety kościelne.

- 162.** Rozmowa, którą mieliśmy ze sobą w Lund, doprowadziła nas do poczynienia następujących zaleceń:

(1) Wszystkie Kościoły winny zbadać metody, którymi posługują się przy ustalaniu porządku Wieczery Pańskiej, aby przekonać się, czy istnieje lub może istnieć między nimi zgodność poglądów w podstawowych żądaniach, kierowanych do komunikantów. Gdyby wszystkie Kościoły poświęciły tej kwestii większą uwagę, wówczas powstałaby możliwość utworzenia drogi do dalszych porozumień i przygotowania relacji interkomunijnych tam, gdzie takie jeszcze nie istnieją.

- 163.** (2) Wszystkie Kościoły powinny poświęcić uwagę relacji między ich teologią i praktyką chrztu a ich teologią i praktyką Wieczery Pańskiej. Naszą uwagę przyciągnęła sugestia, że *odmawianie Eucharystii tym, którzy są ochrzczeni w Jezusie Chrystusie i włączeni do Jego zmartwychwstałego Ciała (tzn. Kościoła), oznacza albo zaprzeczenie transcendentnej rzeczywistości chrztu lub próbę schizmy wewnątrz Ciała Chrystusowego*<sup>6</sup>. Wierzmy, że to prowokujące zdanie mogłoby być punktem wyjścia dla dalszych owocnych rozmów ekumenicznych.

---

<sup>5</sup> *Intercommunion*, the Report of the Theological Commission appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order, ed. By Donald M. Baillie and John Marsh, London 1952.

<sup>6</sup> Tamże s. 339.

- 164.** (3) Kościoły, które domagają się pełnej jedności doktrynalnej przed zawarciem wspólnoty Wieczerzy Pańskiej lub ordynację udzieloną przez biskupa czynią warunkiem ważności tego sakramentu, winny zbadać swoją praktykę dokładnie w świetle wyjątków, które już czynią (przypadki ograniczonej komunii otwartej, *communio in extremis*, dyspensa itd.).
- 165.** (4) Kościoły, które praktykują wzajemną „komunię otwartą”, winny zbadać starannie poważne zastrzeżenia wobec tej praktyki, podnoszone z przyczyn doktrynalnych i kościelno-ustrojowych. Powinny postawić sobie także pytanie, czy nie musiałyby lub mogłyby zmierzać do ściślejszej widzialnej jedności, mianowicie ze względu na znaczenie, jakie ten sakrament ma dla jedności Kościoła.
- 166.** Na zakończenie tego fragmentu naszego raportu możemy dać tylko wyraz naszemu głębokiemu rozczarowaniu i naszej trosce, że nie istnieje między nami większy stopień zgodności poglądów. Powtarzamy pogląd komisji przygotowującej tekst o interkomunii, że *ani my ani Kościoły, z których pochodzimy, nie podjęliśmy jeszcze odpowiednio głębokiej pokuty, z której może się zrodzić dopiero uzdrowienie*<sup>7</sup>.

#### 4. Nabożeństwa komunijne podczas zgromadzeń ekumenicznych

- 167.** Wzrost ruchu ekumenicznego w ostatnich latach sprawił, że aktualny stał się problem nabożeństw komunijnych na konferencjach, w których przez kilka dni lub tygodni uczestniczą chrześcijanie z różnych Kościołów. Ich wspólna praca i modlitwa doznaje rzeczywistego spełnienia dopiero wówczas, gdy mogą mieć także wspólnotę przy Stole Pana. W sytuacjach, w których wszystkie reprezentowane Kościoły znajdują się w pełnej wspólnotcie komunijnej lub w interkomunii (lub są gotowe akceptować z takich okazji „otwartą komunię”), nie istnieje żadna trudność; może się odbyć jedno nabożeństwo komunijne, podczas którego któryś z duchownych celebrować według porządku własnego Kościoła, a wszyscy mogą w tym uczestniczyć. Ale tam, gdzie te warunki nie występują, powstaje rzeczywisty problem, który w ostatnich latach wielu mogło boleśnie odczuć. Widzimy, że problemem tym dopiero zaczynamy się zajmować i jeszcze nie dostrzegamy wszystkich jego aspektów.
- 168.** Sakrament Komunii św. został powierzony Kościołowi Chrystusa i gdziekolwiek jakiś duchowny go udziela, czyni to jako sługa Kościoła powszechnego

---

<sup>7</sup> Tamże s. 31.

go. Jednakże w obecnym stanie podziału, chociaż działa w imieniu Chrystusa, to jednak swój autorytet wyprowadza tylko z jednego z wielu Kościołów. W aktualnej sytuacji podziału musi się liczyć także z tym, że nie będzie uznany przez wszystkich. Nawet jeśli konferencja, która jest zgromadzona w imieniu Chrystusa, może być uznana za czasową i lokalną ekspresję Kościoła, to jednak nie może rościć sobie prawa do ordynowania własnych duchownych lub upoważniania ich do sprawowania sakramentów. W sytuacji, gdy członkowie takiej grupy należą do Kościołów, które nie praktykują ze sobą wspólnoty komunijnej (w jeden z wyżej wspomnianych sposobów), wówczas żaden z celebransów nie zostaje uznany przez wszystkich jako osoba upoważniona do sprawowania sakramentu. Jeśli nie wszyscy członkowie są w stanie zgromadzić się przy Stole Pana, wówczas żadne z odprawionych nabożeństw nie może być uznane za nabożeństwo komunijne tej konferencji. Z myślą o takich trudnych sytuacjach chcielibyśmy poczynić następujące zalecenia:

## 5. Zalecenia

169. (1) Zawsze powinno odbywać się wspólne nabożeństwo przygotowujące Komunię św., podczas którego akcent winien być położony szczególnie na tym, że z powodu naszego podziału musimy czynić pokutę.
170. (2) Sposobność do nabożeństw komunijnych winna być stworzona w takich godzinach, które każdemu członkowi konferencji umożliwią przyjąć gdzieś Wieczерę Pańską bez pogwałcenia własnego sumienia lub nielojalności wobec własnej tradycji kościelnej. Nabożeństwa te winny się odbywać w różnych godzinach.
171. (3) Aczkolwiek niektórzy, z już wymienionych powodów, sprzeciwiają się otwartym nabożeństwom komunijnym, to przecież wierzymy, że tego rodzaju sposobność winna być dana dla tych wielu, którzy życzą sobie takich nabożeństw i posiadają wewnętrzną wolność uczestniczenia w nich. Takie nabożeństwa, gdzie to możliwe, winny być odprawiane na zaproszenie Kościoła lub Kościołów lokalnych, które wyraźnie sprzyjają takim nabożeństwom.
172. (4) Podczas konferencji, które odbywają się w miejscach oddalonych od Kościołów lokalnych lub w instytucjach ekumenicznych można przyjąć podobne ustalenia w łonie konferencji lub wspólnoty. Celebransem w każdym przypadku powinien być duchowny, który udzieli sakramentu według porządku własnego Kościoła, a wypowiedziane przez niego zaproszenie winno być zgodne z posiadanymi przez niego kompetencjami.

- 173.** (5) Ważne jest to, żeby ci, którzy nie mogą uczestniczyć czynnie w konkretnym nabożeństwie komunijnym, byli zapraszani jako cisi uczestnicy, mimo że nie mogą przyjąć Komunii św. Wielu uznało to za autentyczne błogosławieństwo Komunii duchowej i za środek do osiągnięcia głębszego zrozumienia i głębszej wspólnoty.
- 174.** Czyniąc te propozycje zdajemy sobie sprawę, że w żadnym przypadku nie rozwiązują one problemu praktycznego, który wynika z jeszcze nierozwiązanych różnic poglądów w zakresie nauki o Kościele. Kwestie doktryny i praktyki wymagają dalszych badań. Jesteśmy zgodni w tym, że ta szczególna strona problemu interkomunii musi stać się sprawą nadzwyczajnej troski Kościołów i przywódców ruchu ekumenicznego. Szczególnie Komisja Wiara i Ustrój Kościoła winna w dalszym ciągu dokładnie badać, jakim zasadom postępowania winny podlegać konferencje i instytuty ekumeniczne.

## VI. Dokąd doszliśmy?

### 1.

- 175.** Wyznajemy naszą wiarę w jeden święty, powszechny i apostołski Kościół, który jest darem Boga dla zbawienia świata. Czyny zbawcze Boga w Chrystusie dały życie Kościołowi, istnieje on w swej historycznej ciągłości przez obecność i moc Ducha Świętego.
- 176.** Powołaniem Kościoła jest wysławianie Boga przez oddawanie Mu czci i bezinteresowną służbę dla człowieka, dawanie świadectwa w całokształcie życia o zbawczej łasce Boga w Jezusie Chrystusie, głoszenie Dobrej Nowiny całemu stworzeniu, czynienie uczniami wszystkie narody oraz zapoznanie narodów i jednostek z przykazaniami Chrystusa.
- 177.** Czynimy te wypowiedzi w przekonaniu, że istnieje fundamentalna jedność życia w Chrystusie. Chrystus uczynił nas swoją własnością i On nie jest podzielony. Szukając Go, znajdujemy się wzajemnie i wdzięcznie pokornym sercem uznajemy tę przez Boga daną jedność. Umożliwia nam ona spoglądać w skrusze na nasze podziały, a pod przewodnictwem Ducha Świętego rodzi się w nas pragnienie znajdowania nowych dróg zbliżenia wzajemnego.
- 178.** Nasze dyskusje ukazują poważne różnice, zwłaszcza w religijnych przekonaniach reprezentowanych lub obowiązujących w niektórych Kościołach na temat autorytetu w Kościele, jego granic i sposobu jego definicji. Badanie tych różnic w pracy przygotowawczej Komisji Teologicznej i w doświad-

czeniu osobistego spotkania ukazuje dobrze rokujący stopień wspólnych przekonań. Uczyniliśmy rzeczywisty postęp i nie ma żadnych podstaw do pesymizmu. Tym niemniej doszliśmy obecnie do punktu, w którym nasze różnice nie są łatwe do rozwiązania.

- 179.** Część trudności polega na tym, że język, który ma wyrażać rozumienie naszej wiary, jest niekiedy niedoskonałym instrumentem dla wzajemnego przekazywania naszych przekonań. Być może odkryjemy, że język ten daje często wyraz intuicjom, które wskutek podziału Kościoła odizolowały się od całej prawdy chrześcijańskiej. Szczególny sposób akcentowania przyczynia się często do ograniczeń, z których niełatwo się uwolnić życiu denominacyjnemu. W naszych ekumenicznych spotkaniach uczymy się oglądu całościowego, który musi być brany pod uwagę w wierze i życiu podzielonych członków rodziny Bożej. Stoimy tutaj przed dylematem między uzasadnioną lojalnością konfesyjną i posłuszeństwem wobec bogatszej jedności jednego Kościoła, na istnienie którego uwrażliwia nas Chrystus i którego klarowniejszą wizję uzyskaliśmy dzięki Ruchowi Wiara i Ustrój Kościoła.

## 2.

- 180.** Świadoma, roztropna praca teologiczna była zawsze ważnym sposobem osiągnięcia postępu – czytamy w raporcie Komisji Teologicznej o Kościele. Tak więc nowa praca w różnych dziedzinach rzuca nowe światło na nasze różnice poglądów. Proponujemy poważne rozważenie następujących spraw:

- 181.** Kościół żyje w oczekiwaniu na ostateczne objawienie Boga w Jezusie Chrystusie w określonym momencie historii, lecz temu orędzium daje świadectwo w ramach rozwijających się dziejów, dostosowując je do ludzkich potrzeb. Formy myślenia i język, którym zwiastuje Ewangelię, podlegają dlatego ograniczeniom i historycznym przemianom. Istotą każdej epoki historycznej jest jednak to, że żadna z nich nie jest w stanie w pełni wyrazić prawdy objawienia Bożego. Nie oznacza to, że Kościołowi wolno traktować swoje orędzie jako podległe historycznemu relatywizmowi, gdyż jesteśmy przekonani, że objawienie Boga w Jezusie Chrystusie i biblijne świadectwo o Nim jest jedyne w swoim rodzaju i normatywne dla wszystkich epok. Kościół powinien starać się wypowiadać tę prawdę ciągle w nowy sposób. Ale jego ukształtowany przez historię sposób mówienia i myślenia musi być stale korygowany na nowo przez treść Ewangelii. Dotyczy to także tych wypowiedzi Kościołów, którymi wyznawały one swoją wiarę w decydujących momentach historii. Musimy zawsze upewniać się, broniąc naszych szczególnych przekonań, czy jesteśmy w stanie dokonać rozróżnienia między obowiązującym wyznaniem samej wiary a pewnymi sformułowaniami, które

być może były po części produktem jakiejś epoki. Jeśli wszystkie denominacje są gotowe to czynić w posłuszeństwie wobec Ewangelii, wówczas istnieje możliwość naszego zbliżenia wzajemnego.

- 182.** Wysiłek Kościołów, zmierzający dzisiaj do lepszego zrozumienia wzajemnego i wobec świata, dokonuje się w intelektualnej atmosferze naznaczonej poważnymi przemianami. Nasze rozumienie Pisma Świętego, na które reformatorzy powoływali się w pierwszym rzędzie, uległo poważnemu wzbogaceniu. Fakt ten jako taki przyczynił się do powstania nowych problemów, lecz z drugiej strony umożliwił objawieniu biblijnemu zmanifestować na nowo swoją wielkość i transcendencję. Jako przykłady można tu wymienić przemiany na obszarze biblijnej oceny człowieka, biblijnych form przekazu i metod interpretacji Biblii. Te studia biblijne przekraczają granice denominacyjne i tworzą często nowy punkt wyjścia w zakresie refleksji nad relacjami konfesyjnymi.
- 183.** Ponadto naukowe badania nad światem materialnym przyczyniły się do otwarcia nowych i szerokich horyzontów. Większość naszych podziałów poprzedza wielkie przemiany w zakresie naszego poznania człowieka i świata, w którym on żyje. Nie zmienia to, oczywiście, niczego w naszych centralnych przekonaniach, wywarło jednak wpływ na sposób, w jaki przekazujemy je sobie wzajemnie.

### 3.

- 184.** Ewangelia przemawia zawsze do ludzi w całkiem konkretnej sytuacji kulturowej, społecznej, politycznej i ekonomicznej. W tych sytuacjach chrześcijanin ma dowieść i podtrzymać swoje posłuszeństwo wobec Boga. Kościół, który jest trwale odnawiany i zachowywany dzięki zbawczej łasce Boga, żyje w historii i wypełnia swą misję pod różnorodną presją, jaką wywiera ograniczone i grzeszne życie człowieka. Znajduje się on na granicy między Słowem a światem, wystawiony stale na pokusy ze strony sił napędowych społeczeństwa, które próbuje się zorganizować i przetrwać bez Boga. Wiele naszych przeważnie nieświadomych uprzedzeń i poglądów powstaje w wyniku świeckiej pychy i pewności siebie. Warunki kulturowe traktuje się niekiedy tak, jak gdyby miały istotne znaczenie dla Ewangelii. Zdarza się, że dążenia narodowe identyfikuje się z wolą Bożą. Wszyscy przyjęliśmy formy myślenia, które wywodzą się nie tylko z Ewangelii, lecz pochodzą także ze struktury społeczeństwa (np. znajdujemy się pod wpływem sprzecznych poglądów na wolność, sprawiedliwość, równość i demokrację). Poglądy te zaciemniają niekiedy nasze rozumienie Pisma Świętego i mogą być przyczyną naszych podziałów.

- 185.** Znaczenia takich wpływów na nasze Kościoły nie da się zaprzeczyć. Odegrały one swoją rolę przy powstawaniu naszych podziałów. Jeszcze dzisiaj przyczyniają się one do ich utrzymywania. Utrudniają nasze rozumienie orędzia o zbawieniu i powstrzymują nas poważnie w wypełnianiu naszej misji. Jeśli nie przeanalizujemy ich z całą powagą przed Bożym obliczem, wówczas nie zauważymy nawet momentu, w którym znajdziemy się w stanie niebezpiecznego samozadowolenia. Dlatego Kościoły muszą zbadać te obszary, w których wpływy te wywołują najsilniej nieufność a nawet wrogość wśród chrześcijan. Dostrzegamy te problemy np. w przeciwieństwie między rzymskimi i nierzymskimi formami wyrażania katolicyzmu oraz wszędzie tam, gdzie Kościoły żyją i działają na obszarach zdominowanych przez systemy polityczne znajdujące się w ostrej opozycji wobec siebie.
- 186.** Kiedy staramy się zneutralizować napięcia spowodowane przez te siły, wówczas okazuje się, że ukryte czynniki, będące przyczyną tych napięć, odkrywamy znacznie łatwiej u innych niż u siebie. Wielką trudność sprawia nam bolesne przeanalizowanie własnej sytuacji. Jeśli chcemy uporać się odważnie i gruntownie z tymi trudno uchwytnymi siłami, to musimy wysłuchiwać pokornie i ochoczo to, co mają nam do powiedzenia inni. Bóg pragnie przemawiać do każdego przez drugiego człowieka i Jego głos możemy usłyszeć tylko w kontekście chrześcijańskiego braterstwa.
- 187.** Kościół w naszej epoce uświadamia sobie na nowo istnienie głębokiego kryzysu, takiego, który charakteryzował epokę apostołską. Prześladowanie jest znowu rzeczywistością, powodując, że mury, które dzielą chrześcijan, stają się przezroczyste. Nowe spojrzenie na to, co ważne i nieważne, daje ludowi Bożemu głębszą świadomość jedności. Jeśli nasze posłuszeństwo wobec wiary konfrontuje świat z silnym świadectwem chrześcijańskim, wówczas cierpienie przestaje być sytuacją wyjątkową, lecz staje się znowu elementem normalnego doświadczenia Kościoła. Chrześcijanie, którzy żyją w bezpiecznym samozadowoleniu, zostają wezwani nie tylko do poznania swojej wspólnoty wraz z braćmi cierpiącymi z powodu prześladowania, lecz także do pokornej samokontroli, która rozlicza się z własnych niedostatków i przygotowuje się do wzięcia na siebie każdego ciężaru, który zechce na nich nałożyć wola Boża.
- 188.** Członkowie młodych Kościołów wniosli do rozumienia naszego wspólnego zadania specyficzny element, który poważnie wzbogacił nasze dyskusje. Pod presją obowiązku misyjnego doszli oni do przekonania, że konieczność jedności będzie zrozumiana w pełni tylko wówczas, gdy spojrzysz na nią z perspektywy wielkiego zadania misyjnego Kościoła. Ich silna świadomość naszej fundamentalnej jedności w Chrystusie wynika nie tylko z relatywnej odporności na wpływy, które spowodowały i nadal podtrzymują podziały wśród starszych Kościołów, lecz także jest ich odpowiedzią na żądanie pełnego posłu-

szeństwa wobec wymogu wiernego świadectwa i służby. W ich doświadczeniu możemy poznać naprawdę przewodnictwo Ducha Świętego. Cud tej świadomości jedności odsłonił starszym Kościołom tragiczny rozmiar strat w zakresie własnego świadectwa spowodowany brakiem ich własnej jedności.

(189)

- 190.** Poza tym wierzymy, że wszyscy chrześcijanie są wezwani do intensywniejszego wspólnego uczestnictwa w modlitwie i nabożeństwie, do głębszej wspólnoty w posłuszeństwie i służbie. Przez to niemniej niż przez dyskusję teologiczną można zmanifestować i poznać jedność Kościoła w Chrystusie.
- 191.** Praca Konferencji w Lund i istota jej właściwego wkładu do życia Ciała Chrystusowego nie może być oceniona w krótkiej perspektywie kilku zaledwie dni. Koniec tej Konferencji jest przecież tylko początkiem dróg, na których jej zmagania z nierozwiązanymi problemami Kościoła będą mogły, dzięki woli Bożej, wywrzeć swój wpływ na całą społeczność chrześcijan. Zajmując się fundamentalnymi kwestiami chrześcijańskiej jedności, pracujemy na znacznie głębszej płaszczyźnie niż ta, na której nasze Kościoły pierwotnie odkryły swoje oczywiste wspólne poglądy. Odkrycie głębszego sensu napięć w łonie rodziny Bożej zmusiło nas do zajęcia się kluczowymi punktami w zakresie różnic, jakie występują między nami. Ani nie usunęliśmy naszych różnic, ani nie ukazaliśmy światu prostej metody osiągnięcia jedności. Ale posiadamy zabezpieczenie przed o wiele bardziej niebezpiecznym samozadowoleniem. Konferencja wezwała Kościoły zarówno do głębszego uświadomienia sobie wspólnej wiary jak i do bardziej skutecznego wysiłku na rzecz dania jej widzialnego i wyraźnego wyrazu we wspólnym życiu. Dla osiągnięcia większej zgody trzeba nam jeszcze większej odwagi i bardziej świadomego zaangażowania naszej woli. Wierzymy, że jeśli ktoś chce czynić wolę Pana, ten też dowie się, jaka jest wola Boga wobec Jego dzieci.
- 192.** W zadaniu, które jest przed nami, może współdziałać każdy chrześcijanin. Niedoskonałość w zakresie naszego naśladowania Chrystusa jest spowodowana brakami w wypełnianiu woli Bożej. Jeśli nasze Kościoły nie potrafią jeszcze uporać się z potrzebami świata przez jasne zademonstrowanie woli i celu Boga, to przyczyna tego stanu rzeczy tkwi po części w apatii wielu, którzy noszą imię Chrystusa. Jeśli chrześcijanie powrócą pokornie do jedyne go źródła łaski i mocy, wówczas przekonają się, że znajdują się z pewnością na drodze do tej jedności, którą Bóg przeznaczył dla swojego ludu. Zatem wzywamy chrześcijan z należytą powagą, by wypełniali swój obowiązek stałego osobistego poddawania się woli Bożej. I jeśli wówczas będziemy gotowi pokornie przyjmować to, co Bóg dla nas przygotował, wówczas poznamy, że największe skarby Jego Kościoła nie są nigdy dziełem ludzi, lecz zawsze Bożej łaski.

**193. Uwaga:** Każdy rozdział niniejszego raportu został przedstawiony Konferencji na posiedzeniu plenarnym i po zaakceptowaniu uzgodnionych poprawek przyjęty *nemine contradicente*. W podobny sposób przewodniczący Konferencji poddał głosowaniu raport jako całość; został przyjęty *nemine contradicente* i zalecony Kościołom do rozważenia.

Delegaci reprezentujący Kościoły prawosławne, będące pod jurysdykcją Patriarchy ekumenicznego, współpracowali z Konferencją przedstawiając szczegółowo zarówno na plenum jak i w sekcjach stanowisko prawosławne. Nie wzięli jednak udziału w głosowaniu nad przyjęciem tego raportu.

Tłumaczenie z języka angielskiego i niemieckiego:  
*Karol Karski*

### OJCIEC STANISŁAW MUSIAŁ

1938 – 2004

*Moim najgłębszym marzeniem jest, żeby nad moją trumną Żydzi odmówili kadisz. Wtedy mógłbym w pełni nazwać się katolikiem, bo katolickość to „całość” (...), korzenie żydowskie i wyrastające z nich pędy – chrześcijaństwo* (Stanisław Musiał SJ, „Kadisz za księdza”, [w:] tenże, „Czarne jest czarne”, Kraków 2003).

To wyznanie zdumiewające w ustach katolickiego księdza, jezuitę uformowanego przed II Soborem Watykańskim, syna polskich chłopów. Muszę przyznać, że kiedy po raz pierwszy przeczytałem te słowa, potraktowałem je jako piękną deklarację – coś w rodzaju horyzontu, do którego powinniśmy zmierzać, ale przecież i tak wiadomo, że nigdy tam nie dojdziemy.

A potem przyszła wiadomość o śmierci ks. Stanisława Musiała (5 marca 2004). I jego pogrzeb prowadzony przez kard. Franciszka Macharskiego. I oto na katolickim cmentarzu, w prawdziwym „lesie krzyży”, zabrzmiały słowa hebrajskiej modlitwy za zmarłych: *Niech Pan miłosierdzia skryje go w ukryciu swych skrzydeł na wieki i niech przywiąże jego duszę do węzła życia.*

I stało się tak – przynajmniej na chwilę – jakby historia Kościoła wróciła do swoich początków: *Bo katolickość to „całość”, korzenie żydowskie i wyrastające z nich pędy – chrześcijaństwo.*

Stanisław Musiał przyszedł na świat w roku 1938 w Łososinie Górnej. I – jak to potem podkreślał z pewnym zdumieniem – od najwcześniejszych lat wychowywał się w *atmosferze prymitywnego antysemityzmu południowej Polski*. Właściwie nie wiadomo, skąd wzięła się w nim ta niezwykła wrażliwość na dialog z Żydami. Wpłynęły na to, bez wątpienia, doświadczenia lat wojny. *To mógł być rok 1942, miałem może cztery lata – wspominał. – Do naszego domu w Łososinie Górnej zapukał znajomy Żyd. Prosił o pomoc. Mama przygotowywała mu jakąś paczkę z jedzeniem, gdy nadjechali granatowi policjanci i niemieccy żandarmi.*

*Ojciec zdążył uciec, została tylko mama, dziadek, my – troje dzieci, i ten Żyd, który nie chciał uciekać.*

*Za pomoc Żydowi mieli nas rozstrzelać. Ustawili nas wszystkich, tak mi później opowiadano, w szeregu przed domem. I wtedy – to pamiętam – wiedziony jakimś dziecięcym instynktem, rzuciłem się i złapałem za nogi Niemca, który dowodził. On się wzruszył. (...) powiedział, że zostawił podobnego synka w Niemczech... Więcej: odtąd co roku, do końca wojny, przynosił mi na święta kolorowe cukierki (...).*

*A tego Żyda, któremu chcieliśmy pomóc, przywiązali do konia, powlekli przez wieś i zabili...*

Ten obraz utkwił mu w pamięci na zawsze.

Niemniej, musiało jeszcze upłynąć przeszło czterdzieści lat, żeby obudziło się w nim to bardzo szczególne powołanie: być rzecznikiem i głosem świata, którego już nie ma.

Pierwszym etapem na tej drodze było małe seminarium prowadzone przez jezuitów. Musiał trafić tam poniekąd przez przypadek. Jego nauczycielka, pani Maria Odziomek, rozesłała do różnych zakonów – między innymi do redemptorystów – listy z prośbą o przyjęcie Staszka do małego seminarium. Odpowiedzieli jej tylko jezuiti. Po latach ks. Musiał tak to komentował: *Aż mi ciarki przelatują po plecach, gdy sobie pomyślę, że o mały włos byłbym teraz współpracownikiem o. Rydzyska.* Z tego małego seminarium – zlikwidowanego wkrótce przez komunistów (1952) – w sposób naturalny trafił do zakonu św. Ignacego Loyoli (był wówczas tak młody – miał 14 lat – że potrzebował specjalnej dyspensy, żeby rozpocząć nowicjat w Starej Wsi).

Stanisław Musiał przeżył w tym zakonie ponad 50 lat. Dziś Towarzystwo Jezusowe kojarzy się nam z tzw. Kościołem otwartym i z dialogiem międzyreligijnym. Ale wtedy formacja, którą przechodzili młodzi jezuiti – i chyba nie tylko oni! – była dość tradycyjna (czytaj: mało ekumeniczna). Kiedy na przykład ksiądz Stanisław – jeszcze jako uczeń małego seminarium w Nowym Sączu – chciał zobaczyć od środka zbór protestancki, usłyszał od swego zakonnego wychowawcy, że *popęlni grzech ciężki, bo to będzie udział w obcym kulcie.*

Młodego jezuitę Musiała nic nie ciągnęło do Żydów ani do ekumenizmu. On chciał się zajmować filozofią. Po święceniach kapłańskich (1963) wyjechał na dalsze studia do Rzymu i Monachium. Nigdy nie ukończył pracy doktorskiej, świetnie poznał za to Europę Zachodnią, gdzie mieszkał – z niewielkim przerwami – przez dwadzieścia lat (między innymi we Włoszech, w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii i Austrii).

Może właśnie wtedy zachwycił się Biedaczyną z Asyżu? Często powtarzał, że woli go od założyciela jezuitów, bo: *Świętego Ignacego można szanować, ale kochać go, tak jak świętego Franciszka, nie można.* Może właśnie wtedy – razem z franciszkańskim stylem życia: ubóstwem i brakiem zainteresowania tytułami naukowymi i kościelnymi godnościami – rozwinęła się w nim ta szczególna otwartość na ludzi?

Drugim etapem w tym szukaniu miejsca, które w Kościele katolickim wyznaczył mu Pan Bóg, była redakcja „Tygodnika Powszechnego”. Ksiądz Musiał trafił tam gdzieś około roku 1980 – i od razu stał się wziętym autorem. Wielu czytelników do dziś pamięta jego reportaż ze strajku w Stoczni Gdańskiej (1980), napisany w tonacji patriotyczno-religijnej. A potem było jeszcze świetne piarstwo religijne: cykl rozważań zatytułowany „Dwanaście koszy ułomków”. Teksty te – recenzował je inny jezuita ks. Stanisław Obirek – *łączy jedno: troskliwość o ocalenie każdego odruchu dobra ludzkiego serca. (...) Piarstwo o. Musiała uczy dostrzegać pokarm Boży rozproszony w naszym świecie i w naszym kulturowym dziedzictwie, pozwala też nasycić i zaspokoić nasz głód Boga*.

Autor „ułomków” doskonale wie, że liczy się tylko miłość. I tego w gruncie rzeczy usiłuje nas nauczyć. Na przykład wtedy, gdy cytuje św. Izaaka Syryjczyka: *„Pozwól się prześladować, ale ty nie prześladuj, pozwól się krzyżować, ale ty nie krzyżuj, pozwól, aby ci uwłaczano, ale ty nie uwłaczaj nikomu, pozwól, aby rzucono na ciebie oszczerstwa, ale ty nie rzucaj oszczerstw na nikogo. (...) Ostoń twoim płaszczem tych, którzy błędzą, i zakryj ich – ale jeśli już nie możesz wziąć na siebie ich win, ich kary i ich wstydu, nie przygnębiaj ich”*.

To właśnie w „Tygodniku” zaczęło się jego zainteresowanie problematyką żydowską. Stało się to – znowu! – poniekąd przez przypadek. Była Wigilia 1985 roku. Redakcja szła złożyć życzenia i podzielić się opłatkiem z kard. Macharskim, gdy do drzwi zapukał Bernard Suhecky, belgijski Żyd (z polskimi korzeniami), dziennikarz „Le Soir”. O zajęcie się niespodziewanym gościem Jerzy Turowicz, redaktor naczelny „Tygodnika”, poprosił ks. Musiała. A Suhecky przyjechał do Polski, żeby napisać tekst o klasztorze karmelitanek w Oświęcimiu. To właśnie wtedy po raz pierwszy ks. Stanisław Musiał usłyszał, jakim problemem dla Żydów jest obecność zakonnic na terenie Auschwitz.

Tak to się zaczęło. Wkrótce na całym świecie wybuchły protesty środowisk żydowskich, a kard. Macharski poprosił Turowicza i Musiała o pomoc w rozwiązaniu tej sprawy. Ksiądz Musiał został jego doradcą, uczestnikiem rokowań w Genewie w sprawie przeniesienia klasztoru karmelitanek z terenu byłego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu, wreszcie sekretarzem Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem. Ta problematyka wciągała go coraz bardziej. Zaczął o Żydach czytać, zaczął z nimi rozmawiać...

Wtedy jeszcze wypowiadał się w sposób dość wyważony – był przecież kościelnym urzędnikiem. I zdarzało się, że obrywał – za polski Kościół, za polski antysemityzm. Zachowywał się wówczas niezwykle lojalnie – bronił swojego Kościoła najlepiej jak umiał (jako obrońca tegoż Kościoła uczestniczył kiedyś w debacie telewizyjnej z Hansem Küngiem).

W pewnym momencie jednak – pod wpływem lektury wspomnień albo spotkań z ludźmi – coś się w nim przełamało. Tak jakby więcej rozumiał (*Wyobraź sobie życie Żyda, wiecznie tropionego, jego lęk przed każdym szmerem, który mógł ozna-*

*czać, że tym razem idą po niego*). Tak jakby poczuł ciężar tamtej, wojennej, obojętności ogółu polskich katolików: *Jako chrześcijanin zacząłem się pytać, jak to było możliwe. Jak mój Kościół mógł milczeć? Im jestem starszy, tym bardziej cięży mi grzech milczenia Kościoła w sprawie Szosa. Nie pozwala mi już na pełny uśmiech...*

Zaczął bywać w miejscach, w których obecność katolickiego księdza wcale nie była oczywista (na zaproszenie „dzieci Holocaustu” obchodził – wspólnie z nimi – żydowskie święta). Można było go spotkać w marszu w rocznicę likwidacji krakowskiego getta... Na nowo odkrywał, po co żyje. *Jeżeli uda mi się chociaż dwie, trzy osoby odwrócić od nienawiści, od prymitywnego antysemityzmu – mówił – to już życie będzie miało sens.*

To właśnie wtedy powstał głośny tekst, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” (1997), „Czarne jest czarne” (o antysemityzmie w polskim Kościele), po którym i na niego, i na redakcję „TP” posypały się gromy. Ale ks. Musiał już nie potrafił – nie chciał – milczeć ani bawić się w dyplomację. Pisał otwarcie, bez autocenzury: o krzyżach na oświęcimskim żwirowisku, o sandomierskim obrazie przedstawiającym rzekomy mord rytualny, o Jedwabnem i o milczeniu Piusa XII, o problemach związanych z kanonizacją Edyty Stein... Nie zawsze chyba miał rację, czasem ponosiły go emocje. Jego publicystyka nie była chłodnym wyważaniem racji – była raczej krzykiem, biciem w dzwony „na trwogę”.

I za to – za odwagę cywilną i bezkompromisowość – otrzymał nagrodę miesięcznika „Press”, tzw. polskiego Pulitzera. Był także laureatem prestiżowej Nagrody im. Jana Karskiego i Poli Nireńskiej. Dla wielu (chrześcijan, Żydów i niewierzących) stał się dzięki swym tekstom autorytetem moralnym. Ale nie dla wszystkich. Bo byli i tacy – w większości chrześcijanie, niestety – którzy traktowali go jak... zdrajcę (jeden z hierarchów nazwał go nawet *przedstawicielem opcji żydowskiej*) i zwolennika jakiegoś religijnego synkretyzmu.

A przecież ks. Stanisław Musiał był świadkiem Jezusa Chrystusa. I znakomicie rozumieli to ci, z którymi prowadził dialog. *Na nazwaniu czarnego czarnym zyskują wszyscy – pisał we wspomnieniu o nim, opublikowanym w żydowskim miesięczniku „Midrasz” Konstanty Gebert. – Bo wtedy widać też, że białe jest białe. Staszek pokazał nam „białą” twarz chrześcijaństwa. Chrześcijaństwa, które nie tylko zasługuje na szacunek należny każdej wierze, ale budzi uczucie bliskości, zaufania. Chrześcijaństwa, od którego można się uczyć. Już za to samo jesteśmy mu wdzięczni.*

Był katolikiem integralnym – jednym z tych, który naprawdę uwierzył w katolickość Kościoła i wyciągnął z tego wnioski. *Dopiero judaizm – pisał – daje Kościołowi pełnię jego katolickości, powszechności. Nie chodzi tutaj o powszechność horyzontalną, obejmującą wszystkie narody, ale o tę wertykalną, zgodną z historią zbawienia: o Izrael, ten wybrany przez Boga, i o nas, pochodzących z pogaństwa. O taką katolickość chodzi. Można powiedzieć, że bez Izraela zabrakłoby Kościołowi katolickości.*

Prośba o kadisz była logiczną konsekwencją jego wiary.

*Janusz Poniewierski*

---

## PROFESOR STEFAN SWIEŻAWSKI – CZŁOWIEK SOBORU (1907 – 2004)

Są ludzie, którzy mimo sędziwego wieku zachowują młodzieńczego ducha pozwalającego im przeżywać świat w nieustannym zachwycie, a z drugiej strony nie godzić się na to, co w tym świecie złe. Tacy ludzie nigdy nie spoczywają na laurach, nie zrzędzą i nie narzekają, że „za moich czasów to było inaczej”, lecz cały czas zachowują świeżość spojrzenia na rzeczywistość, która ich otacza i – choć siły już nie te – służą z pasją ideom, które urzekły ich w młodości.

Takim człowiekiem był zmarły 18 maja 2004 r. wybitny filozof, świecki audytor Soboru Watykańskiego II prof. Stefan Swieżawski, przyjaciel Karola Wojtyły, któremu przepowiedział, że zostanie papieżem. Był światowej sławy historykiem filozofii średniowiecznej, autorem wielu ważnych dzieł, z których należy wymienić przede wszystkim „Dzieje filozofii europejskiej XV wieku”.

Urodzony w Hołubiach (dzisiejsza Ukraina) w bogatej rodzinie ziemiańskiej mógł odziedziczyć duży majątek, jednak wybrał służbę nauce. Ten wybór okazał się słuszny nie tylko dlatego, że działalność naukowa jest uważana za aktywność ludzką wyższego rzędu. Majątek Swieżawskich po drugiej wojnie światowej diabli wzięli – inaczej mówiąc został zarekwirowany przez władzę komunistyczną.

Nie miejsce tu na opisywanie dokonań naukowych Stefana Swieżawskiego, wieloletniego profesora KUL oraz Uniwersytetów: Jagiellońskiego, Warszawskiego i Poznańskiego. To, że piszemy o nim na tych łamach ma uzasadnienie w tym, że był wielkim orędownikiem idei ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Nie działał w strukturach ekumenicznych, nie podejmował spektakularnych inicjatyw (może poza jedną, o której mowa będzie poniżej), lecz budował klimat jedności poprzez swoje publikacje naukowe, wykłady na uczelniach i w różnych kościelnych ośrodkach, wypowiedzi dla mediów i osobiste kontakty.

Ekumenizm miał w genach, gdyż w jego żyłach płynęła krew polska, ruskolitewska i ormiańska. Tak na dobre żył on Soborem Watykańskim II wiele lat przed jego rozpoczęciem. Należał do Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, które już w przedwojennych czasach realizowało na miarę ówczesnych możliwości soborowy postulat współodpowiedzialności laikatu za Kościół oraz wyróżniało się życzliwym, przyjaznym stosunkiem do „inaczej wierzących”, zwłaszcza zaś do Żydów.

Można sobie wyobrazić radość Profesora, gdy Jan XXIII zwołał po blisko stu latach kolejny sobór, który stał się zgromadzeniem ekumenicznym nie tylko ze względu na obecność niekatolickich obserwatorów, lecz nade wszystko z tego powodu, że z dążenia do jedności chrześcijan oraz z dialogu z wyznawcami innych religii uczynił jedno z najważniejszych zadań Kościoła katolickiego. Prof. Swieżawski był jedynym audytorem świeckim zza „żelaznej kurtyny” na Soborze. Uczestniczył w dwóch ostatnich jego sesjach, a na zakończenie Vaticanum II wraz ze słynnym filozofem francuskim Jacquesem Maritainem odbierał od papieża Pawła VI orędzie do intelektualistów świata.

Profesor uważał Sobór Watykański II za najważniejsze wydarzenie XX wieku. Określił on bowiem samoświadomość Kościoła, otworzył go na świat i ustalił priorytety, wśród których znalazł się ekumenizm. Profesor z satysfakcją podkreślał, że Vaticanum II było pierwszym soborem, który nie rzucał anatem, nie potępiał, co było przejawem jego otwartości. Na pytanie Tomasza Królaka w książce „Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Swieżawskim”, dlaczego to akurat uważa za jedno z najdonioślejszych dokonań Soboru, odpowiedział: *Dlatego, że taka postawa jest jakby pierwszym krokiem do ekumenizmu, zaś od dawna – jeszcze w „Odrodzeniu” marzyliśmy o ekumenicznych rozwiązaniach, o tym, żeby następowały kroki zbliżenia i porozumienia. Pamiętam jak radowaliśmy się na wieść o pierwszych kontaktach między Kościołem katolickim i anglikanami; kiedy zaczęto prowadzić rozmowy z niektórymi grupami protestantskimi. Natomiast przyjęcie na Soborze drogi, która wyszukuje wszystko to, co jest możliwe do przyjęcia we wszystkich innych orientacjach, poglądach czy religiach – jest wyraźnie wytyczoną drogą do ekumenizmu. Wydawało się to rzeczą ogromnie ważną. Zdaniem Profesora, Kościół otwarty, to znaczy naprawdę realnie szukający porozumień a nie różnic.*

Takiej wizji Kościoła, dalekiej od postawy triumfalizmu i poczucia jedynozbawczości, służył przez całe swoje życie. Echem w Europie odbił się artykuł prof. Swieżawskiego postulujący rehabilitację Jana Husa, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” z 9 lutego 1986 r. Autor napisał: *Wydaje się więc wymogiem sprawiedliwości, aby Ojciec św. zechciał wszcząć rewizję procesu, potępiającego Husa na soborze w Konstancji – i oczyścić tę wielką męczeńską postać z zarzutów niesłusznie ją obciążających.* W głębokim przeświadczeniu prof. Swieżawskiego czeski reformator herezji nie głosił. *Przecież jego tezy dotyczące Ko-*

*ścioła, za które poniósł okrutną śmierć, pokrywają się z głównymi wytycznymi eklezjologii ogłoszonej przez Drugi Sobór Watykański. Przecież to Vaticanum II głosi ideę Kościoła jako ludu Bożego, prymat służby i świętości, promocji świeckich, Komunii św. częstej i pod dwiema postaciami dla wszystkich – oraz uprzywilejowanego stanowiska ubogich i ubóstwa – uzasadniał Profesor. Można przyjąć jako pewnik, że Jan Paweł II, który przyjaźnił się z prof. Swieżawskim i czytał „Tygodnik Powszechny”, zapoznał się z tym artykułem i że to, co zostało tam napisane miało wpływ na wypowiedzi papieża o Husie. Podczas swoich pierwszych wizyt w Czechach i Słowacji papież dokonał rewizji oceny reformatora, a konsekwencją tego było powołaniem w Czechach komisji ewangelicko-katolickiej badającej sprawę Husa.*

Ostatnie lata życia prof. Swieżawski i jego ukochana żona Maryś (zmarła kilka miesięcy przed nim) spędzili w ewangelickim domu opieki „Tabita” w Konstancinie pod Warszawą. Bardzo dobrze świadczy to o luteranach, gorzej o jego macierzystym Kościele rzymskokatolickim, dla którego żył i pracował. Dziwne, że nikt nie pomyślał o tym, aby dwoje niedołączonych, starych ludzi znalazło miejsce w którymś z domów opieki Kościoła katolickiego. Przysłowie o Murzynie, który zrobił swoje i teraz może odejść nasuwa się tutaj samo. Szkoda, że trzeba je odnieść do rzeczywistości Kościoła, gdzie powinny panować inne obyczaje i zasady. Pogrzeb na cmentarzu w podwarszawskich Laskach miał ekumeniczny. Wzięło w nim udział dwóch luterzańskich duchownych: ks. Sławomir Sikora i ks. Roman Pawlas. Ten ostatni zasiada w kapitule Orderu ECCE HOMO, przyznawanego osobom, które dają świadectwo bezinteresownej miłości bliźniego. On też był gorącym rzecznikiem uhonorowania prof. Swieżawskiego tym odznaczeniem. Niestety, wręczenia orderu 27 czerwca 2004 r. w Tomaszowie Mazowieckim Profesor już nie doczekał.

*Grzegorz Polak*

---

## PIERRE MICHALON – KRZEWICIEL EKUMENIZMU DUCHOWEGO (1911 – 2004)

Pierre Michalon, należący do francuskiego Towarzystwa Księży Sulpicjan (*Companie des Pretres de Saint-Sulpice*) zakończył swoją ziemską posługę Bogu i Kościołowi w dniu 2 stycznia 2004 roku w Saint-Rambert-sur-Loire. Uroczystościom pogrzebowym w dniu 6 stycznia w katedrze św. Jana Chrzciciela w Lyonie przewodniczył kard. Philippe Barbarin, arcybiskup Lyonu, natomiast homilię wygłosił luterański pastor Jean Tartier, współprzewodniczący Grupy z Dombes.

Zmarły w wieku 92 lat, spadkobierca ekumenizmu duchowego zainicjowanego przez Abbé Paula Couturiera, zasłużył się w wielkim stopniu dla Ekumenii. Odgrywał ważną rolę nie tylko w Kościele francuskim. Urodzony 16 czerwca 1911 w Saint-Etienne, Pierre Michalon przyjął święcenia kapłańskie w 1933 roku w Seminarium Św. Ireneusza w Lyonie. Uzyskał stopień doktora teologii w Rzymie na podstawie pracy ukazującej sens komunii (jedności) wobec misterium zbawczego Chrystusa. Był profesorem Pisma Świętego, a jednocześnie pełnił funkcję ojca duchowego (*directeur spirituel*) seminariów duchownych w Viviers, Angers i Lyonie.

O. Michalon spotkał Paula Couturiera w 1942 roku w seminarium w Viviers, prowadzonym przez sulpicjan, których zadaniem była formacja przyszłych księży. W tym właśnie czasie, w pełni przekonany do ekumenizmu jako młody ksiądz i biblista, przemierzał na motorze drogi, aby móc spotkać się z pastorami i współpracownikami protestanckimi. *O Biblii mówił w sposób godny podziwu – poświadcza jeden z jego uczniów – Potrafił uczynić z niej Słowo żywe i dzięki temu zyskał sobie uznanie i wielki autorytet w środowiskach ekumenicznych, w których Biblia znajduje miejsce szczególne.*

Po śmierci Couturiera o. Michalon całe swoje życie poświęcił temu, by jego dziedzictwo było ciągle żywe. Stale ponawiał i czynił bardziej powszechnym jego wezwanie do powszechnej modlitwy o jedność chrześcijan. Za namową sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów, W. Visser 't Hoofta oraz uzyskując wsparcie i błogosławieństwo kard. Gerliera stworzył w 1954 roku Centrum Interkonfesyjne „Unité Chrétienne” w Lyonie. Kierował nim dynamicznie i z zaangażowaniem do 1991 roku, wydając jednocześnie czasopismo “Pages Documentaires” (od 1972 roku w wyniku porozumienia z czasopismem „Unitas” ukazuje się ono pod nowym tytułem “Unité Chrétienne”). Jednocześnie współpracował w wieloma innymi czasopismami teologicznymi, m.in. z „Esprit et Vie”, „La Croix”.

Przez niemal 40 lat (w latach 1947-1986) był jednym z najbardziej dynamicznych członków Grupy z Dombes, którą Abbé Couturier powołał do istnienia w 1937 roku jako zespół dialogu katolicko-protestanckiego (stanowią go do dzisiaj teologowie reformowani, luterkańscy i katolicy; historię, specyfikę Grupy oraz jej podstawowe założenia metodologiczno-teologiczne prezentuje artykuł w SiDE nr 2 z 2003 roku). Długoletni dyrektor Centrum *Unité Chrétienne* pełnił również rolę konsultora-eksperta Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan podczas Soboru Watykańskiego II. W 1965 roku o. Michalon miał również swój udział przy tworzeniu katedry ekumenizmu na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu w Lyonie.

Z ojcem Pierre'm Michalonem miałem szczęście spotkać się tylko raz w 2002 roku (mnie wspominał pobyt w Polsce, w Lublinie, pamiętał rozmowy z ks. Wacławem Hryniewiczem, którego z kolei gościł w Lyonie i którego teksty publikował w „Unité Chrétienne”). Ten wówczas 91-letni staruszek nie sprawiał wrażenia zmęczonego życiem, a tym bardziej pojawiającymi się trudnościami w dialogu ekumenicznym. Do ostatnich dni życia podejmował niestrudzenie inicjatywy, które miały na celu przybliżenie tego momentu, w którym będzie możliwa pełna jedność chrześcijan.

Będąc uczniem i jednym z pierwszych kontynuatorów myśli i działań Paula Couturiera, o. Michalon od śmierci Apostoła jedności chrześcijańskiej w 1953 roku publikował artykuły i książki propagujące ideę ekumenizmu duchowego. Jego wielką zasługą było nadanie inicjatywom Abbé Couturiera dobrze zorganizowanych form; m.in. Centrum „Unité Chrétienne” od 1958 roku do dzisiaj przygotowuje i rozpowszechnia różnorodne materiały, dokumenty, które służą wspólnotom chrześcijańskim na wszystkich kontynentach w pełniejszym przeżywaniu corocznego Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Pod kierownictwem o. Michalona Centrum organizowało także rekolekcje i spotkania grup biblijnych. Wytrwałość w animowaniu różnego rodzaju przedsięwzięć wynikała z jego wielkiego przekonania o konieczności umacniania życia duchowego u wszystkich ludzi, których spotykał na swojej drodze. W swoich działaniach

okazywał się być człowiekiem skutecznym i konsekwentnym, choć zarazem delikatnym ciepłym i serdecznym.

O. Michalon podjął i kontynuował także inną, nie mniej ważną ideę Couturiera. Chodzi mianowicie o postulat łączenia ekumenizmu doktrynalnego z ekumenizmem duchowym. W niejednym artykule czy książce podkreślał, że ekumenizm duchowy jest autentycznym klimatem, w którym urzeczywistnia się praca teologiczna. Najlepszym przykładem realizowania tego postulatu są prace wspomnianej Grupy z Dombes. Ten ponad dziewięćdziesięcioletni teolog z przekonaniem świadczył o tym, że ekumenizm duchowy jest cennym światłem Grupy z Dombes w podejmowanym przez nią dialogu doktrynalnym, a każda teologia będzie dawać owoce *w takiej mierze, w jakiej będzie przeniknięta modlitwą*.

Odwołując się do swojego czterdziestoletniego członkostwa w Grupie, o. Michalon wskazywał ponadto na niezastąpioną rolę teologów w życiu Kościoła. Pomimo tego, że Grupa z Dombes nie była i nadal nie jest organem oficjalnego dialogu, nie stanowi doktrynalnego autorytetu, nie jest synodem czy kolegium biskupów, to jednak jej członkowie są ludźmi kompetentnymi, związanymi z Kościołem, prawdziwymi świadkami pracującymi w wolności. Podkreślał, że coraz bardziej konieczne jest to, aby teologowie doświadczali prawdziwej wolności w Kościele na płaszczyźnie refleksji i prowadzonych badań ze względu na swój autorytet. Istnieje bowiem obok autorytetu hierarchicznego autorytet teologów, intelektualistów, którzy pracują dla dobra Kościoła, którzy poszukują. Uważał, że trzeba zostawić teologom, żyjącym Kościołem i dla Kościoła, potrzebną płaszczyznę wolności, nawet kosztem pewnego ryzyka.

W ostatniej książce prezentującej myśl Couturiera („*Prier 15 jours avec l'abbé Paul Couturier*”, Nouvelle Cité 2003, ss. 128), opublikowanej na krótko przed śmiercią, o. Michalon w 15 medytacjach przybliżył najważniejsze intuicje Apostoła jedności chrześcijańskiej. Podjął w nich m.in. temat modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa zapisanej w J 17, 21. Według wspólnego przekonania obydwu pionierów ekumenizmu, konieczne jest *stuchanie Jezusa, który modli się w nas, który modli się we wszystkich chrześcijanach o jedność*. Michalon przyjmuje za swoje także inne idee Couturiera: *niewidzialny klasztor* tych, którzy modlą się o jedność, *ale taką, jakiej pragnie Chrystus i za pomocą takich środków, jakich chce Chrystus; pokora, która otwiera zamknięte drzwi, prawdziwa wielkość Marii Dziewicy* etc.

Podczas uroczystości pogrzebowych prowincjał sulpicjan, O. Pitaud podkreślał, że wszechstronna aktywność O. Michalona miała swoje źródło w jego życiu duchowym. Natomiast pastor Tartier, były prezydent Federacji Kościołów Protestantckich we Francji przywołał w homilii obraz Jezusa, który zanim uczynił cud rozmnożenia chleba, oddał się wewnętrznej modlitwie, nie słuchając racjonalnego rozumowania uczniów, lecz kierując do nich wezwanie, budzące ich odpowiedzialność: *Wy dajcie im jeść*. Kiedy Jezus działa, oczekuje jednocześnie czynnego

uczestnictwa wszystkich, którzy się do Niego przyznają, oczekuje, że Jego uczniowie będą Jego ramionami. Odnosząc tę myśl do osoby o. Michalona, pastor podkreślał, że był on *na swój sposób i dzięki swojemu zaangażowaniu jednym z tych ramion Pana: on także karmił, powodował myślenie, działanie i modlitwę* (cyt. za: „Unité des Chrétiens” 2004 nr 134, s. 36).

Odejście ks. Pierre’a Michalona jako świadka wiary jest wezwaniem do życia, indywidualnie i we wspólnocie Kościołów, życia przenikniętego pragnieniem i wypełnionego działaniem na rzecz jedności wszystkich uczniów Chrystusa. Konieczne jest odnalezienie swojego miejsca, swojego poczucia odpowiedzialności, aby być ramieniem Pana, podającym pożywienie temu światu, tak spragnionemu sensu i nadziei, pokoju i sprawiedliwości, jedności i miłości, których źródło jest spoza tego świata. W tym też zawiera się pierwszorzędny wymóg prawdziwej Ekumenii, który stał się udziałem o. Michalona.

*Ryszard Obarski*

---

---

# KRONIKA

---

---

## KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

Styczeń – czerwiec 2004

### Z zagranicy

- Dialog międzywyznaniowy będzie głównym priorytetem Światowej Rady Kościołów. W wywiadzie udzielonym agencji ENI nowy sekretarz generalny ŚRK Samuel Kobia stwierdził, że mocno odczuwa, iż ŚRK jest najlepszą platformą do globalnego dialogu międzywyznaniowego i międzyreligijnego. – *Sądzę, że nie ma innej organizacji, która miałaby mandat do tego, czy nawet możliwość uczynienia tego* – podkreślił nowy sekretarz generalny. Ks. Kobia, metodysta z Kenii, jest pierwszym Afrykańczykiem na stanowisku sekretarza generalnego ŚRK.
- Jan Paweł II przyjął w Watykanie dwóch naczelnych rabinów Izraela: aszkenazyjskiego – Jonę Metzgera i sefardyjskiego – Shlomo Amara (16 stycznia). Rabini zaprosili papieża do złożenia wizyty w rzymskiej synagodze z okazji 100-lecia jej istnienia (23 maja). Wyrazili także wdzięczność za papieskie apele przeciwko antysemityzmowi i terroryzmowi, prosząc jednocześnie o ich „powtarzanie”.
- Papież zaapelował o udział w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan. *W świecie spragnionym pokoju jest sprawą naglącą, by wspólnoty chrześcijan zgodnie głosiły Ewangelię, by dawały świadectwo Bożej miłości, która je jednoczy, by niosły radość, nadzieję i pokój, stając się zaczynem nowej ludzkości* – powiedział Jan Paweł II przed niedzielną (18 stycznia) modlitwą „Anioł Pański”. Po modlitwie papież zwrócił się do *wszystkich ludzi Wschodu, a zwłaszcza Chińczyków, Wietnamczyków i Koreańczyków*, obchodzących chiński Nowy Rok, życząc im pokoju i dostatku.

- 
- Rosyjski Kościół Prawosławny uznając pierwszeństwo honorowe patriarchy w Konstantynopolu nie zgadza się na uznanie powszechnej jurysdykcji tegoż nad prawosławnymi w diasporze. – *Patriarchat w Konstantynopolu jest pierwszym wśród równych i nigdy nie poddawaliśmy tego w wątpliwość. Poddajemy tylko w wątpliwość prawo do jego jurysdykcji nad prawosławnymi w diasporze, czyli tam gdzie Kościoły powstały w wyniku emigracji czy misji* – powiedział metropolita Cyryl. Metropolita przypomniał, że dzięki działalności Kościoła rosyjskiego powstały wspólnoty w Chinach, Korei, Japonii czy na Alasce, i wyraził zdumienie, że owoce misji rosyjskich mają podlegać Konstantynopolowi. Zdaniem Cyryla Patriarchat ekumeniczny uważa, że jest odpowiedzialny za całe prawosławie, a to niezgodne jest z rozumieniem prymatu honorowego Konstantynopola, jakie posiada Rosyjski Kościół Prawosławny. *Patriarchat Konstantynopola nieco zainspirował się rzymskokatolickim rozumieniem papieżstwa i chce je stosować do siebie* – podkreślił Cyryl.
  
  - Wiceprezydent Światowej Federacji Luterskiej, bp dr Eero Huovinen z Finlandii wezwał 19 stycznia w Watykanie do pogłębienia porozumienia osiągniętego w 1999 r. poprzez podpisanie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a ŚFL. W słowach powitania do papieża Jana Pawła II stwierdził także, że potrzebne jest poszerzenie tego konsensu o kolejne otwarte kwestie. *Szczere pragnienie widzialnej jedności oraz wspólnej Eucharystii* wymaga dotarcia do korzeni wspólnej wiary chrześcijańskiej, powiedział wiceprezydent ŚFL. Huovinen przewodniczył fińskiej delegacji ekumenicznej, przyjętej przez papieża Jana Pawła II z okazji święta św. Henrika oraz Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Papież Jan Paweł II wyraził swój podziw dla postępu w relacjach pomiędzy katolikami oraz luteranami w ostatnich pięciu latach, odkąd została podpisana Wspólna deklaracja. Wyraził także nadzieję, że luteranie i katolicy *będą powiększali w praktyce duchowość wspólnoty*.
  
  - Do przestrzegania praw człowieka w czasie wojny zachęcili członkowie Islamsko-Katolickiego Komitetu Łączności w opublikowanym komunikacie. Komitet obradował w dniach 19-20 stycznia w Watykanie na temat godności i praw człowieka w konfliktach zbrojnych, w świetle nauczania chrześcijaństwa i islamu. Na czele delegacji katolickiej stał przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego abp Michael Fitzgerald, zaś islamskiej – prof. Hamid bin Ahmad Al-Rifaie, przewodniczący Międzynarodowego Islamskiego Forum na rzecz Dialogu – Jeddah. Członków Islamsko-Katolickiego Komitetu Łączności przyjął 20 stycznia Jan Paweł II.
-

- W dniu 21 stycznia zmarł wybitny teolog ewangelicki, Jan Milič Lochman. Zmarły urodził się 3 kwietnia 1922 roku w Nowym Mieście nad Metuji. Teologię studiował w Pradze, St. Andrews (Szkocja) i Bazylei (Szwajcaria). Do roku 1968 był profesorem teologii systematycznej na Wydziale im. Komeńskiego w Pradze. Potem objął katedrę teologii systematycznej w Bazylei. Pełnił także funkcję dziekana wydziału teologicznego i rektora uniwersytetu w Bazylei. Wykładał na wielu uniwersytetach we wszystkich częściach świata, od 1990 regularnie również w Republice Czeskiej. Z jego bogatego dorobku przypomnijmy publikacje *Ojciec nasz*, *Dekalog*, *Credo*, w których na nowo wyłożył elementarne wartości chrześcijańskie. Wkład europejskiej Reformacji i teologię współczesną badał w porównaniu i na podstawie Reformacji czeskiej i Jednoty braterskiej. Obok pracy akademickiej angażował się w działalność Światowej Rady Kościołów i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych.
  
- W dniach 26-31 stycznia przebywała w Stambule (Turcja) delegacja Światowej Federacji Luteranckiej pod przewodnictwem jej prezydenta biskupa Marka Hansona i sekretarza generalnego ks. dr Ishmaela Noko. Tematem rozmów podczas spotkania z patriarchą Konstantynopola Bartłomiejem I były m.in. postępy w międzynarodowym dialogu luterancko-prawosławnym, a przede wszystkim teologia Słowa i Sakramentu w tradycji prawosławnej i luteranckiej. Bp Hanson, który jest zwierzchnikiem największego Kościoła luteranckiego w USA, w swoim przemówieniu podkreślił pozytywną działalność patriarchy w zakresie ochrony naturalnego środowiska człowieka, a także w dziedzinie pokoju i pojednania. Zwrócił uwagę, że wiele łączy luteranów i prawosławnych. *W Stanach Zjednoczonych Ameryki mamy pozytywną historię dialogu ekumenicznego i wspólnego świadectwa na rzecz sprawiedliwości i pokoju dla wszystkich*. Delegacja luterancka spotkała się również z patriarchą ormiańskim Mesropem II i z przedstawicielami islamu.
  
- W stosunkach z Kościołem rzymskokatolickim *nie ma zmian na lepsze* – stwierdził podczas wykładu 27 stycznia w Moskwie metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl, przewodniczący Wydziału Kontaktów Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego. Cyryl za *najbardziej złożone* uznał stosunki z Patriarchatem ekumenicznym Konstantynopola, który *w sposób szczególnie uważa się za Kościół odpowiedzialny za losy całego prawosławia*. Jest to sprzeczne ze stanowiskiem RKP, co daje o sobie znać w konfliktach w Estonii i na Ukrainie, gdzie istnieją różne struktury, zależne od Moskwy bądź Konstantynopola. Metropolita smoleński zapewnił, że RKP będzie *aktywnie zajmować się sprawą rozłamu między Kościołami serbskim i macedońskim*, dzia-

*tając na rzecz ich pojednania.* Bardzo pozytywnie mówca ocenił rozpoczęte niedawno rozmowy RKP z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym za Granicą. Jego zdaniem obie strony nawzajem sobie wybaczyły i zapanowała między nimi atmosfera chrześcijańska i pełna pojednania. Wyraził nadzieję, że oczekiwana wizyta w Rosji głowy tego Kościoła metropolity Laura przyczyni się do dalszego rozwoju dialogu.

- Jeśli Watykan ustanowi patriarchat grekokatolicki w Kijowie, w stosunkach katolicko-prawosławnych znowu nastanie *atmosfera wrogości* – napisał w liście do Jana Pawła II patriarcha Bartłomiej I. Honorowy zwierzchnik światowego prawosławia podkreślił, że krok ten doprowadzi do zerwania teologicznego dialogu między Kościołem katolickim a prawosławnymi. O możliwości nadania rangi patriarchatu Kościołowi grekokatolickiemu na Ukrainie wspominał kard. Walter Kasper w liście do rosyjskiego patriarchy Aleksego II, który dokument ten przesłał do wiadomości autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Wszystkie te Kościoły odniosły się negatywnie do perspektywy stworzenia patriarchatu grekokatolickiego na Ukrainie.
- Obradujący w Seattle, USA, amerykański oddział Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej wydał dokument, który stwierdza, że anglikanie nie mają żadnych powodów teologicznych, aby nie dzielić z rzymskimi katolikami maryjnych prawd wiary. Podczas spotkania w Seattle Kościół anglikański reprezentował prymas Australii, arcybiskup Peter Carnley z Perth. Po stronie katolickiej, przewodniczył arcybiskup Seattle, Alexander Brunett. Obu hierarchom towarzyszyła także liczna grupa teologów i duchownych. Dokument został przyjęty z dużym aplauzem wyrażonym zarówno przez anglikanów, jak i katolików. „Maria: łaska i nadzieja w Chrystusie” – jak brzmi tytuł dokumentu – będzie teraz przedstawiony do zatwierdzenia w Watykanie oraz w Canterbury.
- Bractwo św. Piusa X, założone przez arcybiskupa Marcela Lefebvre’a, w dalszym ciągu utrzymuje, że przyczyną *cichej apostazji* w Europie, o której mówił Jan Paweł II, jest ekumenizm. Przełożony wspólnoty ksiądz Bernard Fellay poinformował 2 lutego w Rzymie o liście, jaki w tej sprawie wystosowano do papieża oraz kardynałów. Zdaniem lefebrystów ekumenizm w obecnej postaci jest jedną z głównych przyczyn indyferentyzmu religijnego w dzisiejszej Europie. Obarczają za to winą m.in. kard. Waltera Kaspera, obecnego przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, któremu zarzucają „herezję”. Bractwo św. Piusa X, założone w 1970 r. we Fryburgu szwajcarskim, działa obecnie w 59 krajach i liczy 453 kapłanów. Ma sześć seminariów duchownych, w których kształcą się 178 alumnów.

- Liczba ochrzczonych katolików wzrosła w 2003 r. o 10 milionów i wynosi obecnie 1,071 miliarda, co stanowi ok. 17 proc. ludzkości. Blisko połowa z nich mieszka w obu Amerykach. W Kościele rzymskokatolickim jest ok. 405 tys. kapłanów i prawie 783 tysiące zakonnic. Informacje te przynosi najnowsza edycja „Annuario Pontificio” (Rocznika Papieskiego) na rok 2004, które przedstawił 3 lutego Janowi Pawłowi II watykański sekretarz stanu kardynał Angelo Sodano.
  
- W Kairze odbyło się 4 lutego pierwsze spotkanie Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Starożytnymi Kościołami Wschodu. Chodzi o sześć chrześcijańskich wschodnich wspólnot niekatolickich, zwanych również Kościołami przedchalcedońskimi: koptyjski, syryjski, ormiański apostołowski, etiopski, erytrejski i syro-malankarski. Na czele delegacji watykańskiej stał kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Gospodarzem spotkania był Kościół koptyjski w Egipcie. Za punkt wyjścia do rozmów przyjęto postępy w dialogu między obu stronami po Soborze Watykańskim II na trzech szczeblach: doktrynalnym, sakramentalnym i instytucjonalnym. Przyczyniło się do tego podpisanie szeregu wspólnych deklaracji przez papieża i zwierzchników poszczególnych Kościołów przedchalcedońskich. Pomimo istniejących różnic można zauważyć pewne postępy w dialogu zwłaszcza w sprawach chrystologicznych. Jeszcze większe zbliżenie notuje się w dziedzinie rozumienia i praktyki sakramentów. Doprowadziło to już do konkretnych decyzji o charakterze duszpasterskim. Niemniej jednak za istotniejsze uznano zagadnienia eklezjologiczne. Są one bowiem podstawą do dalszego rozwoju dialogu i zbliżenia. Uznano, że sposobnym narzędziem może być tu eklezjologia komunii, wypracowana przez Vaticanum II. Podczas spotkania w Kairze ustalono, że następne posiedzenie Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Teologicznego odbędzie się w Rzymie za rok i będzie poświęcone właśnie problemom eklezjologicznym.
  
- 9 lutego zmarł w Ziemi Świętej arcykapłan Szalom Ben Amram (82 lata), duchowy zwierzchnik Samarytan. Uroczystości pogrzebowe odbyły się na Górze Garizim w Autonomii Palestyńskiej. Na pogrzeb przybyli prawie wszyscy członkowie tej niewielkiej grupy etniczno-religijnej, powstałej w IV w. przed Chr., a dziś liczącej ok. 650 członków. Zgodnie ze zwyczajem starszyzna wybrała nowego arcykapłana, którym został Elazar Ben Zadak. Arcykapłan nie tylko jest duchowym przywódcą Samarytan, ale też sprawuje władzę sędziowską w zakresie życia religijnego, etycznego i rodzinnego. Pomimo wielowiekowych prześladowań przez Żydów, chrześcijan i muzułmanów, Samarytanie zdołali zachować swoją odrębność narodowo-religijną.

- Biskup Adrian Czetwierzgow został wybrany 10 lutego zwierzchnikiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Staroobrzędowego. Dotychczas był on biskupem Kazańskim i Wiatskim. Staroobrzędowcy, zwani także starowiercami, pojawili się w Rosji w połowie XVII w. w wyniku sprzeciwu sporej części duchowieństwa i świeckich prawosławnych wobec reform liturgicznych i teologicznych, wprowadzanych w latach 1655-60 przez ówczesnego patriarchę moskiewskiego Nikona. Liczebność tej wspólnoty w Rosji jest oceniana na co najmniej półtora miliona. Kościół ma ponad 250 parafii w Rosji, na Ukrainie, Białorusi i w Kazachstanie.
- Synod Generalny Kościoła Anglii skrytykował 13 lutego propozycję uznania prymatu papieskiego, zawartą w ekumenicznym uzgodnieniu „Dar autorytetu” Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej z 1999 r. Strona anglikańska tego dialogu wyraziła gotowość uznania „uniwersalnego prymatu” biskupa Rzymu w pojednanym Kościele, jak również – pod pewnymi warunkami – jego nieomylności. Zdecydowana większość uczestników synodu stwierdziła jednak, że uzgodnienie jest bardzo niejasne i czysto akademickie w kontekście choćby anglikańskiej praktyki święceń kapłańskich kobiet, na co nie zgadza się papież.
- W dniach 17-20 lutego obradował w Genewie Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów. Podczas obrad nastąpiło oficjalne wprowadzenie w urząd nowego sekretarza generalnego ks. dr. Samuela Kobia. Przy tej okazji złożył on swoje pierwsze sprawozdanie z kilkutygodniowej działalności na tym stanowisku. Poza tym sporo uwagi poświęcono wynikom pracy w dziedzinie walki z HIV/AIDS. Omawiano też stan przygotowań do następnego Zgromadzenia Ogólnego ŚRK, które zbierze się w 2006 r. w Porto Alegre (Brazylia). Ustalono liczbę delegatów oraz ustalono kryteria przydziału miejsc dla poszczególnych Kościołów członkowskich.
- Rosyjski Kościół Prawosławny i Kościół rzymskokatolicki zdecydowały się powołać komisję dla rozwiązania dzielących je problemów. Uzgodnienie w tej sprawie zostało osiągnięte 19 lutego podczas spotkania metropolity Cyryla, odpowiedzialnego w Patriarchacie moskiewskim za dialog ekumeniczny, i kard. Waltera Kaspera. Przy tej okazji kard. Kasper powiedział, że Watykan niezwykle poważnie traktuje sprzeciw Kościołów prawosławnych wobec powołania unickiego patriarchatu w Kijowie. – *Stolica Apostolska chce zachować dobre relacje z Kościołami prawosławnymi* – podkreślił kardynał. Przedstawiciel Watykanu spotkał się również 22 lutego z patriarchą Aleksym II. Uważamy, że powinny być realizowane zasady, które przyjął Sobór Watykański II wobec Kościołów prawosławnych, traktując je jako Kościoły siostrzane,

powiedział zwierzchnik rosyjskiego prawosławia. – Niestety, w ostatnim czasie odnosimy wrażenie, że Kościół katolicki odszedł od tego, dodał. Aleksy II zarzucił też katolikom prozelityzm i skrytykował wprowadzenie przed dwoma laty stałych diecezji katolickich na terenie Rosji.

- W ciągu ostatniego roku ilość wiernych rozmaitych Kościołów luterzańskich wzrosło o 570 tysięcy osób – wynika z danych Światowej Federacji Luterńskiej. Obecnie na świecie do różnych wspólnot luterzańskich należy 65 957 685 osób. To spory wzrost, tym bardziej, że w roku 2000 było nieco mniej niż 64 miliony naśladowców Marcina Lutera. Większość z luteranów na świecie należy do Kościołów będących członkami ŚFL (62,3 milionów osób). Liczba Kościołów członkowskich tej organizacji wynosi 136. Największy wzrost liczby wierzących Kościoły luterzańskie zaobserwowały w Afryce (o ponad milion), gdzie żyje obecnie ponad 13 milionów luteranów. Rekord rozwoju zanotował Kościół Rwandy, który w ciągu roku od wstąpienia do ŚFL powiększył się dwukrotnie. Największą wspólnotą luterzańską pozostaje jednak w Afryce Kościół Etiopski Mekane Yesus, z 4 milionami wiernych. Liczba wiernych spadła natomiast wyraźnie (o 640 tysięcy osób) w Europie. Obecnie wszystkie Kościoły tej tradycji liczą tam nieco mniej niż 36 milionów wiernych. Spadek liczebności zaobserwować można we wszystkich niemal wspólnotach Starego Kontynentu, również w największym (poza Niemcami, gdzie ilość luteranów również spadła) Kościele Szwecji. Wzrost liczebności wśród luteranów zaobserwować można tylko w Islandii oraz w krajach nieluterzańskich, czyli w Irlandii i Wielkiej Brytanii.
- Kościół Baptystów Południa, licząca 16 mln członków największa protestancka wspólnota w USA, wystąpił ze Światowego Związku Baptystycznego. Amerykańscy baptyści zarzucili Związkowi zbyt liberalizm i obronę *nienormalnych i niebezpiecznych teologii*, w tym m.in. wspieranie ordynacji kobiet. ŚZB powstał w 1905 r.; skupia baptystów ze 119 krajów.
- Komitet Wykonawczy Światowej Federacji Luterńskiej podczas swojego posiedzenia w dniach 21 do 23 lutego zatwierdził mandaty do dwóch nowych komisji dialogu ekumenicznego: do Międzynarodowej Komisji Luterńsko-Anglikańskiej oraz Wspólnej Komisji Luterńsko-Reformowanej. Zadaniem nowej komisji między ŚFL a Wspólnotą Anglikańską jest analiza i realizacja raportu Międzynarodowej Anglikańsko-Luterńskiej Grupy Roboczej (2000-2002) pt. „Wzrastająca wspólnota”. Poza tym rozważy ona, w jaki sposób może się bardziej włączyć w ruch ekumeniczny. Z kolei nowa komisja luterńsko-reformowana zajmie się analizą i realizacją raportu „Powołani do wspólnoty i wspólnego świadectwa”, który był opracowywany przez mieszaną

---

grupę roboczą ŚFL i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych w latach 1999-2001. Komitet Wykonawczy mianował ponadto ks. bp. Donalda J. McCoida z Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Ameryki (ELCA) nowym luterańskim przewodniczącym Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej.

- W uroczystość Katedry św. Piotra papież Jan Paweł II wspominał *szczególną postugę, jaką Pan powierzył przywódcy Apostołów, by utwierdzał i prowadził Kościół w jedności wiary*. W rozważaniach przed niedzielną modlitwą Anioł Pański 22 lutego Jan Paweł II podkreślił, że *na tym polega postuga Piotrowa – szczególne zadanie – do którego biskup Rzymu jest powołany, aby służyć całemu ludowi chrześcijańskiemu*. Ta niezbędna misja nie opiera się na zdolnościach ludzkich, lecz na samym Chrystusie, który jest kamieniem węgielnym wspólnoty Kościoła.
- Unikanie uogólnień w odniesieniu do innych religii oraz zdolność do samokrytyki były tematem rzymskiej sesji Katolicko-Islamskiej Komisji Wspólnej. Podczas spotkania, zakończonego 25 lutego, wiele miejsca poświęcono także zagadnieniu obrony praw człowieka. Abp Michael Fitzgerald, kierujący Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego, wskazał na potrzebę uniezależnienia religii od polityki. Libański profesor Youssef El Hage zaapelował o większą samokrytykę, przypominając prośbę papieża o przebaczenie win ludzi Kościoła. Szejk al-Zafzaf, prezes stałego Komitetu przy Uniwersytecie Al-Azhar w Kairze, który przewodniczył stronie muzułmańskiej, stwierdził, że dla wyznawców islamu taki akt jest niemożliwy. Zgodnie z Koranem jedna osoba nie może odpowiadać za winy innej. Założona w 1998 r. Komisja Wspólna spotyka się co roku, na przemian w Kairze i Rzymie.
- Groźba zwierzchników prawosławnych, że utworzenie na Ukrainie patriarchatu grekokatolickiego zniszczy dialog ekumeniczny, przypomina „ultimatum” i bliska jest „szantażu” napisali biskupi grekokatoliccy z Ukrainy w oświadczeniu (1 marca) poświęconym niedawnej wizycie kard. Kaspera w Moskwie. Wielu grekokatolików – czytamy w dokumencie – *wyraziło zaniepokojenie i w jakiejś mierze oburzenie z powodu, że sprawę wewnętrznego rozwoju naszego Kościoła dyskutowano nie w Kijowie, Lwowie czy Rzymie, ale w Moskwie i – co więcej – bez naszego udziału*. Biskupi wezwali wiernych do modlitwy o uznanie Kościoła grekokatolickiego przez Watykan za patriarchat.
- Religijni zwierzchnicy z b. republik ZSRR debatowali w Moskwie na temat wolności wyznania. W konferencji uczestniczyło ponad 300 przedstawicieli prawosławia, judaizmu, islamu i buddyzmu; nie zaproszono jednak nikogo z Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich – tłumacząc, że

władze Rosji nie uznają ich za rdzenne wyznania w tym kraju. Metropolita Cyryl, druga osobistość Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, stwierdził, że *prawosławie, islam, judaizm i buddyzm istnieją w tym regionie od tysięcy lat, reszta zaś została do nas przetransportowana.*

- Otwartą debatą na temat aktualności teologii Karla Rahnera zakończył się 5 marca w Rzymie kongres poświęcony dziełu niemieckiego teologa. Przez dwa dni w wykładach, referatach i dyskusjach prowadzonych na Uniwersytecie Laterańskim, dokonywano krytycznej oceny dzieła urodzonego przed stu lat wielkiego teologa. Rahner był Niemcem i członkiem zakonu jezuitów. Odegrał ważną rolę jako konsultant podczas II Soboru Watykańskiego. W swojej teologii posługiwał się tzw. metodą transcendentalną, która polega na opisywaniu fundamentalnych i powszechnych doświadczeń człowieka, w których spotyka on Boga i Jego łaskę, nawet jeśli nie potrafi sobie tego uświadomić. Doprowadziło go to do koncepcji „chrześcijaństwa anonimowego”, zgodnie z którą obok chrześcijaństwa w historycznej i społecznej postaci istnieje jego forma ukryta, wykraczająca poza ramy organizacyjne Kościołów.
  
- Emerytowany arcybiskup metropolita Wiednia kard. Franz König zmarł 13 marca w wieku 98 lat. Był jeden z najwybitniejszych ludzi Kościoła rzymskokatolickiego XX wieku. Wywarł istotny wpływ na prace II Soboru Watykańskiego. Jako pierwszy „zachodni” kardynał podróżował do krajów wschodnioeuropejskich, był przyjacielem Polski i Polaków. Urodził się 3 sierpnia 1905 r. w miejscowości Rahestein na terenie diecezji Sankt Pölten. Po studiach w seminarium duchownym w swej diecezji, a także na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim i Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz na Uniwersytecie Katolickim w Lille (Francja) przyjął święcenia kapłańskie 28 października 1933 r. w Rzymie. W 1952 r. Pius XII mianował go biskupem koadiutorem Sankt Pölten z prawem następstwa. Sakrę przyjął 31 sierpnia tegoż roku. 10 maja 1956 r. został mianowany arcybiskupem metropolitą Wiednia. Na tym stanowisku pozostawał prawie 30 lat. Na swym pierwszym konsystorzu, 15 grudnia 1958 r., Jan XXIII powołał go w skład Kolegium Kardynalskiego. Kard. König brał czynny udział w przygotowaniach do Soboru Watykańskiego II a później w jego pracach. Wniósł wielki wkład w powstanie soborowej deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*”. Szybko zwrócił na siebie uwagę zarówno ojców soborowych, jak i przede wszystkim Pawła VI, który 6 kwietnia 1965 r. powołał go na pierwszego przewodniczącego nowo utworzonego Sekretariatu dla Niewierzących. Stanowisko to piastował przez 15 lat (do 27 czerwca 1980 r.). Od połowy lat sześćdziesiątych arcybiskup Wiednia wielokrotnie jeździł do ościennych i dalszych krajów socjalistycznych: do Czechosłowacji, na Węgry, do Rumunii i Polski,

pełniąc tam rolę nieoficjalnego wysłannika papieskiego. Rozległe zainteresowania humanistyczne i religijne kardynała zaowocowały m.in. utworzeniem przezeń w 1964 r. w Wiedniu Fundacji „Pro Oriente”, stawiającej sobie za zadanie lepsze poznanie i zbliżenie z Kościołami wschodniochrześcijańskimi, szczególnie tzw. niechalcedońskimi. Był też doktorem honorowym szeregu uczelni, m.in. 2003 r. obdarzył go tym tytułem Uniwersytet Jagielloński.

- Z datą 25 marca ukazał się dokument „Redemptionis Sacramentum” watykańskiej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, krytykujący ostro „liturgiczne nadużycia”, obejmujące koncelebrację Eucharystii przez kapłanów rzymskokatolickich i duchownych protestanckich. Dokument odnotowuje z wielkim smutkiem, że *inicjatywy ekumeniczne, choć podejmowane w dobrej intencji, kończą się niekiedy praktykami eucharystycznymi sprzecznymi z dyscypliną, za której pośrednictwem Kościół wyraża swoją wiarę*. Dokument Kongregacji, podpisany przez jej prefekta kard. Francisca Arinze, poniekąd doprecyzowuje zasady, które rok wcześniej sformułował Jan Paweł II w encyklice „Ecclesia de Eucharistia”.
- Prezydent i sekretarz generalny Konferencji Kościołów Europejskich, ks. Jean-Arnold de Clermont i ks. Keith Clements przebywali w dniach 31 marca do 2 kwietnia z wizytą u patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I. Przedmiotem rozmów były następujące kwestie: recepcja Karty Ekumenicznej, treść nowej konstytucji Unii Europejskiej i jej znaczenie dla dialogu między Kościołami i UE, sprawa przyjęcia Turcji do UE (popierana przez Patriarchat), potrzeba zintensyfikowania dialogu międzyreligijnego, zaktywizowanie młodego pokolenia do działań ekumenicznych. Przy okazji patriarcha podkreślił znaczenie KKE na polu zacieśniania jedności między Kościołami i dawania świadectwa w społeczeństwie.
- Liderzy największych religii w Europie zgromadzili się w Moskwie (4 kwietnia), aby wspólnie wyrazić swoją determinację w walce ze światowym terroryzmem. Następnie zwierzchnicy i przedstawiciele Kościołów i wspólnot religijnych podpisali wspólny dokument przeciwstawiający się aktom terrorystycznym. Na spotkaniu w Moskwie Kościół katolicki reprezentował arcybiskup Brukseli, kardynał Godfried Danneels. Obecni byli także: Aleksy II – prawosławny patriarcha Moskwy i Całej Rosji, Roman Sirat – Naczelny Rabin Paryża i Francji, Gunnar Stalsett – luterański biskup Oslo. Na spotkanie przybyli również przedstawiciele innych wspólnot religijnych: muzułmańskich, buddyjskich i wyznawcy hinduizmu. Wszyscy oni tworzą Europejską Radę Liderów Religijnych. W wydanym oświadczeniu liderzy zaznaczyli, że istnieje olbrzymia potrzeba, aby przyjść z pomocą mieszkańcom Kosowa nę-

kanym walkami na tle religijnym i etnicznym. Trzeba też rozważyć problem, jak zapobiec kolejnym atakom terrorystycznym ekstremistów islamskich w stolicach i dużych miastach Europy, takim, jak na przykład Moskwa i Madryt zaatakowane przez terrorystów muzułmańskich.

- Samuel Kobia, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów w przesłaniu wielkanocnym do Kościołów członkowskich wezwał do wznowienia prac nad ustaleniem wspólnej dla wszystkich chrześcijan daty Wielkanocy. Mam nadzieję, że chrześcijanie na całym świecie połączą się w modlitwie i wspólnej celebracji świąt Zmartwychwstania Pańskiego – napisał Kobia, przypominając, że w tym roku Wielkanoc jest obchodzona tego samego dnia we wszystkich Kościołach. Kościoły zrzeszone w ŚRK rozpoczęły już rozmowy na temat ujednoczenia daty Wielkanocy, jednak fakt, że wyznaczenie tej daty jest ściśle związane z tradycjami liturgicznymi poszczególnych wspólnot, opóźnił postępy w pracach a właściwie niemal całkowicie je zatrzymał. W wielkanocnym liście Samuel Kobia przyznał iż, zawiodły wysiłki podejmowane dotąd w kierunku rozwiązania tego problemu, jednakże podkreślił, iż ŚRK nadal będzie czyniło starania, by trwający dialog zakończył się sukcesem. Do dziś nie doszło jednak do żadnych konkretnych ustaleń w tej sprawie. Samuel Kobia wyraża jednakowoż nadzieję, że już wkrótce wspólne obchodzenie Wielkanocy będzie regułą a nie tylko przypadkową zbieżnością w kalendarzach.
- Patriarcha Bartłomiej I formalnie przyjął przeprosiny Jana Pawła II za udział Kościoła katolickiego w splądrowaniu Konstantynopola przed 800 laty. Papież prosił prawosławie o przebaczenie podczas wizyty w Grecji w 2001 r. 13 kwietnia, w 800. rocznicę zdobycia Konstantynopola przez krzyżowców, honorowy zwierzchnik światowego prawosławia – pozytywnie odpowiadając na papieską prośbę – powiedział: *Duch pojednania jest silniejszy niż duch nienawiści*. Podkreślił też potrzebę jedności Europy, cytując słowa Jana Pawła II o obu płucach chrześcijaństwa.
- Muzułmanie w Hiszpanii domagają się oddania im do użytku części katolickiej katedry w Kordobie, wzniesionej na byłym meczecie – powstałym z kolei na fundamentach jeszcze starszego kościoła. W regionie Kordoby mieszka ok. 500 wyznawców islamu (na 300 tys. w całym kraju). Organizacje islamskie uważają jednak, że obiekt powinien wrócić do nich, przynajmniej w części, stając się miejscem dialogu między religiami. Żądanie spotkało się z poparciem lewicowych partii Hiszpanii. Muzułmanie poinformowali, że prośbę przedstawili wcześniej Watykanowi. Stolica Apostolska miała stwierdzić, że w tej sprawie kompetentny jest tylko miejscowy biskup.

- W dniach 18 – 20 kwietnia odbyła się w Budapeszcie konsultacja na temat: „Reperkusje poszerzenia Unii Europejskiej w nowych państwach członkowskich – rola Kościołów”. Zgromadziła ona ponad 50 uczestników – przywódców kościelnych i ekspertów z 10 nowych państw UE i krajów kandydujących jak również reprezentantów ekumenicznych organizacji partnerskich. Organizatorami spotkania byli: Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” Konferencji Kościołów Europejskich i Kościół Reformowany na Węgrzech. Debata koncentrowała się wokół następujących zagadnień: rola wartości w przyszłej UE, perspektywa wymiany kulturalnej w procesie rozwoju tożsamości UE, możliwość specyficznego wkładu nowych państw członkowskich do UE, postrzeganej jako wspólnota wartości. Zwrócono uwagę na to, że istnieją różnice między chrześcijanami Wschodu i Zachodu w rozumieniu specyficznych wartości, takich jak rodzina, partnerstwo homoseksualne, tradycja zaangażowania Kościołów w sprawy społeczne, polityczne i inne. Uczestnicy podkreślali, że Kościoły mogą odegrać ważną rolę w tworzeniu socjalnego wymiaru UE.
- 19 kwietnia minęło 475 lat od chwili, kiedy to w Spirze (Speyer) sześciu niemieckich książąt oraz przedstawiciele 14 miast zaprotestowali przed królem Ferdynandem, bratem cesarza Karola V Habsburga, przeciwko próbom hamowania Reformacji przez obradujący w tym mieście sejm Rzeszy. Ewangelicy książęta powoływali się nie tylko na wcześniejsze postanowienia, przyznające swobodę wyznania na zdominowanych przez Reformację terenach, lecz także na wolność sumienia i obronę wiary. Tym samym miasta i elektorzy opowiedzieli się po stronie augustiańskiego mnicha i reformatora Marcina Lutra. Przyjmuje się, że nazwa „protestantyzm” zawdzięcza swoją nazwę właśnie protestacji na sejmie w Spirze. Z okazji jubileuszu 475-lecia protestacji i stulecia Kościoła Pamięci w Spirze, Ewangelicki Kościół Palatynatu zaplanował szereg wydarzeń religijno-kulturalnych, m.in. wykłady, wystawy artystyczne, koncerty oraz nabożeństwa z udziałem władz państwowych, duchownych ewangelickich z kraju i zagranicy, a także gości ekumenicznych. Jednym z mówców podczas uroczystości był kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.
- Przewodniczący watykańskiej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem kard. Walter Kasper wziął udział w zakończonej 29 kwietnia w Berlinie konferencji na temat antysemityzmu. Zorganizowane przez Organizację Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) spotkanie określił jako „znaczące”. Jego zdaniem kraje europejskie właściwie zareagowały na nowe formy antysemityzmu. Kardynał jednoznacznie i ostro odrzucił każdy przejaw wrogości wobec Żydów motywowany religijnie. *Nie może istnieć żaden chrześcijański antysemityzm. Antysemityzm podcina korzenie chrześcijaństwa – przestrzegaj.*

- Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I zerwał 30 kwietnia łączność liturgiczną i administracyjną z arcybiskupem Aten i całej Grecji Chrystodulosem. Powodem podjęcia tej decyzji były utrzymujące się od wielu miesięcy napięcia między obu Kościołami wokół mianowania nowych biskupów w północno-wschodniej Grecji, a bezpośrednio – wybór przez Kościół Grecji trzech metropolitów bez zgody patriarchy. Obradujący 28 maja na nadzwyczajnym posiedzeniu Święty Synod Kościoła Grecji zgodził się przyjąć żądania Patriarchatu Konstantynopola i cofnąć nominacje podjęte bez jego zgody. W toku omawiania całej sprawy hierarchowie skrytykowali postępowanie abpa Chrystodulosa. Sam arcybiskup, który na obrady przybył już po zakończeniu głosowania, określił uchwały Synodu jako *akt ofiary w celu zachowania pokoju kościelnego* oraz jako gest jedności i pokoju.
  
- Ks. kanonik Gregory Cameron, szef Spraw Ekumenicznych Biura Wspólnoty Anglikańskiej potwierdził, że Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka (ARCIC) ukończyła prace nad dokumentem „Maria: łaska i nadzieja w Chrystusie”, który zarysowuje teologiczne ramy dla wspólnego rozumienia roli Marii w chrześcijaństwie. Dokument zostanie opublikowany – wraz z dwoma komentarzami, anglikańskim i katolickim – w pierwszej połowie przyszłego roku. Jego ukończenie oznacza wypełnienie wszystkich kwestii zawartych w agendzie dla dialogu między obydwoma wyznaniem, jaką w 1966 roku zaakceptowali papież Paweł VI i arcybiskup Michael Ramsey. Istniejące już wspólne dokumenty anglikańsko-katolickie dotyczą m.in. Eucharystii, urzędu i władzy w Kościele, zbawienia i zasad etycznych. Ostatni dokument ARCIC, wydany w 1999 roku, nosił tytuł „Dar władzy”.
  
- Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Samuel Kobia odwiedził 1 maja patriarchę ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I. Podczas powitania patriarcha stwierdził, że Patriarchat ekumeniczny, jako jeden z członków założycieli ŚRK, zawsze w pełni współpracował z Radą w przeszłości i zamierza swoją współpracę kontynuować również w przyszłości. Sekretarz generalny podkreślił *pionierską rolę Patriarchatu ekumenicznego w dziedzinie ekologii i stosunków międzyreligijnych*, stwierdzając, że jest to *ważne źródło inspiracji dla nas wszystkich*. Ks. dr Kobia odwiedził również Prawosławne Seminarium Teologiczne na wyspie Chalki. Choć uczelnia ta została zamknięta przez władze tureckie w 1971 r., to obecnie trwają starania zmierzające do jej ponownego uruchomienia. Na zakończenie sekretarz generalny odwiedził również ormiańskiego patriarchę Stambułu i całej Turcji Mesropa II.
  
- Największe w dotychczasowej historii Unii Europejskiej rozszerzenie spowodowało znaczny przyrost ludności: do obecnych 381 milionów w 15 krajach

z dniem 1 maja doszło ok. 74 miliony z 10 nowych krajów członkowskich. Tym samym licząca 25 państw wspólnota osiągnęła liczbę 455 milionów mieszkańców. Wraz z przystąpieniem nowych państw zmieniła się także religijna mapa UE. Dotychczas 53 proc. obywateli w państwach członkowskich stanowili katolicy, 16 proc. protestanci, 9 proc. anglikanie, po 3 proc. prawosławni i muzułmanie oraz 0, 3 proc. – wyznawcy judaizmu. 16 proc. mieszkańców należało do innych wyznań lub określało się jako bezwyznaniowcy. Obecnie do 207 milionów katolików unijnych doszło 56 milionów, a więc trzy czwarte nowych mieszkańców UE.

- „Rola chrześcijan we współczesnym świecie” pod takim hasłem prowadzili rozmowy rosyjscy prawosławni i baptyści, którzy spotkali się na specjalnej konferencji w Moskwie zorganizowanej wspólnie przez Patriarchat Moskiewski oraz rosyjską Unię Chrześcijan Baptystów. Odpowiedzialny za kontakty zewnętrzne Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego metropolita Cyryl wspólnie z prezydentem Unii Chrześcijan Baptystów Jurijem Cyrylowiczem Sipko podkreślili, że chrześcijanie w nowym tysiącleciu powinni dawać światu świadectwo jedności i zgody. Tematami przewodnimi wspólnych rozmów były sprawy dotyczące stosunków Kościoła i religii wobec państwa, służby społecznej i asystencji kościelnej oraz patriotyzmu wśród chrześcijan. Szczególnie ostatni temat wywołał ożywioną dyskusję, ponieważ odnosił się do problemu służby chrześcijan w armii rosyjskiej. Uczestnicy seminarium z obu wyznań odnieśli się także z dużą uwagą wobec potrzeby zaangażowania Kościołów w procesie wychowawczym i edukacyjnym społeczeństwa i narodu rosyjskiego.
- Kościół katolicki i luterański są „zranione” w ich posługach i wspólnotach przez brak pełnej komunii między sobą – stwierdza uzgodnienie, przyjęte w ramach oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego w USA. Dokument – *“Kościół jako wspólnota zbawienia”* – zawiera apel, *żeby oba Kościoły uznały, iż każdy z nich urzeczywistnia, nawet jeżeli w niedoskonały sposób, jeden Kościół Jezusa Chrystusa i ma udział w tradycji apostołskiej.* Strony wzywają również do wzajemnego uznania, choćby częściowego, urzędowych posług w obu wspólnotach. Przekonują, że prezentowane w ich tradycjach różne ujęcia posługi biskupa i prezbitera winny być postrzegane jako zjawiska komplementarne, a nie jako źródło podziału.
- W ośrodku pielgrzymkowym Patriarchatu Moskiewskiego zakończyło się 6 maja pierwsze dwudniowe spotkanie wspólnej grupy roboczej katolicko-prawosławnej, powołanej w celu rozpatrywania problemów w stosunkach między obu Kościołami. Omawiano sytuacje konfliktowe w Rosji, na Ukrainie, Kazachstanie i Uzbekistanie. Przedstawiciel Patriarchatu protojerej Wsie-

wołod Czaplina wśród przypadków budzących podejrzenia prawosławnych o prozelityzm wymienił działalność kilku domów dziecka prowadzonych przez siostry katolickie, a w których, jego zdaniem, próbowano nawracać dzieci na katolicyzm. Przedstawiciel Kościoła katolickiego ks. Igor Kowalewski oświadczył, że jego Kościół nie traktuje Rosji jako kraju misyjnego. Dodał, że zadaniem wspólnej grupy roboczej będzie zbieranie i badanie informacji o sytuacjach konfliktowych i szukanie sposobów ich rozwiązywania.

- W dniach 6-13 maja obradowała na Krecie Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego. Było to jej piąte i ostatnie posiedzenie przed następnym Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK w 2006 r. Przyjęto trzy dokumenty studyjne opracowane przez podkomitety, a dotyczące następujących kwestii: „Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu”, „Istota i cel dialogu ekumenicznego”, „Rzymskokatolickie uczestnictwo w krajowych i regionalnych radach Kościołów”. Uczestnicy zaaprobowali raport z działalności Wspólnej Grupy Roboczej w latach 1999-2005. Raport wraz z dokumentami studyjnymi przedłożony zostanie do akceptacji Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan i Zgromadzeniu Ogólnemu ŚRK.
- W czterdziestą rocznicę powstania Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego na posiedzeniu plenarnym, trwającym od 14 do 19 maja, przewodniczący Rady, angielski arcybiskup Michael Louis Fitzgerald podkreślał, że dla załagodzenia wszelkich konfliktów religijnych niezbędny jest dialog. Podkreślił przy tym, że powstanie Rady w 1964 roku z inicjatywy Pawła VI, było wyrazem nowej wizji Kościoła – ustalonej na Soborze Watykańskim II – który powinien utrzymywać dialog ze wszystkimi. Świat się zmienił, w szczególności świat zachodni stał się pluralistyczny i to nadaje znaczenia relacjom między katolikami, między chrześcijanami a osobami wyznającymi inne religie, także w celu wspierania pokoju na świecie - powiedział arcybiskup. Wyrazem tego dialogu było zorganizowanie w 1986 roku w Asyżu wspólnej modlitwy o pokój, w której uczestniczyli przywódcy największych religii. W kwestii pogodzenia potrzeby dialogu i powinności głoszenia Ewangelii arcybiskup Fitzgerald przypomniał, że papież powiedział, iż dialog międzyreligijny jest częścią misji ewangelizacyjnej Kościoła, dlatego też jest to jedno z zadań Kościoła.
- O zamiarze odnowienia jedności między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym Poza Granicami Rosji a Patriarchatem moskiewskim – poinformowali zwierzchnicy obu wspólnot patriarcha Aleksiej II i metropolita Ławr. Decyzję taką podjęto podczas rozmów między zwierzchnikami obu Kościołów, które odbyły się w Moskwie. – *Podczas odbytych spotkań wyrażono wspólne pragnienie Patriarchatu i Kościoła zagranicznego przezwyciężenia tragicznych podziałów*

*naszego narodu, które nastąpiły na skutek rewolucji i wojny domowej – napisano w oficjalnym oświadczeniu Patriarchatu. Podczas rozmów zdecydowano również o podjęciu wszystkich możliwych wysiłków w celu odbudowania wspólnoty eucharystycznej i kanonicznej jedności RKP, za której część zawsze uważał się Kościół emigracyjny. Komisje zająć się mają wypracowaniem stanowiska w sprawie relacji między Kościołem a państwem i wobec ekumenizmu, a także określić status Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Poza Granicami Rosji, jako samozarządzającej się części Patriarchatu Moskiewskiego.*

- W Bernie obradowała po raz pierwszy Międzynarodowa Komisja Teologiczna ds. Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Konferencją Biskupów Starokatolickich. O powołaniu komisji zdecydowano w Roku Jubileuszowym 2000, a do jej ukonstytuowania doszło w ubiegłym roku na mocy decyzji Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej oraz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Gospodarzem spotkania był Chrześcijańsko-Katolicki (starokatolicki) Kościół Szwajcarii. Ze strony starokatolickiej komisji przewodniczył bp Frotz-Rene Müller, a z rzymskokatolickiej bp Paul-Werner Scheele, emerytowany biskup Würzburga. Rozmowy skoncentrowane były na dotychczasowych zgodnościach w teologii i życiu kościelnym między Kościołem starokatolickim i rzymskokatolickim. Zajęto się również analizą problemów kościelnoprawnych oraz istniejących różnic. Nowa komisja obradować będzie dwa razy w roku.
  
- Jan Paweł II wystosował przesłanie z okazji 100-lecia rzymskiej synagogi. Na zorganizowanych 23 maja obchodach papieża reprezentowali kardynałowie: Camillo Ruini, wikariusz dla diecezji rzymskiej i Walter Kasper, przewodniczący watykańskiej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem. *Długą drogę przebyliśmy od owego 13 kwietnia 1986, kiedy po raz pierwszy – po Apostole Piotrze – Biskup Rzymu złożył wam wizytę – napisał Jan Paweł II. – Była ona uściskiem braci, którzy odnajdują się po długim czasie, w którym nie brakowało nieporozumień, odepchnięcia i cierpienia. Kościół katolicki, poprzez Sobór Watykański II, otwarty przez błogosławionego Jana XXIII, a w szczególności poprzez deklarację »Nostra aetate«, otworzył swe ramiona przed wami, pomny, że »Jezus jest Żydem, i jest nim na wieki«. Na Soborze Watykańskim II Kościół w sposób jednoznaczny i raz na zawsze potwierdził odrzucenie antysemityzmu we wszystkich jego postaciach. Papież wspominał ofiary Szoah, a także tych chrześcijan, którzy (...) odważnie zareagowali także w tym mieście, by udzielić konkretnej pomocy prześladowanym Żydom, okazując im solidarność i pomoc, czasem narażając własne życie. Przypomniał też, że Kościół prosił o wybaczenie swej odpowiedzialności w jakikolwiek sposób związanej z plagą antyjudajizmu i antysemityzmu.*

- Kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, przebywał w dniach 24-28 maja w Ziemi Świętej. Podczas pobytu złożył on braterskie wizyty dwóm patriarchom jerozolimskim: prawosławnemu i ormiańskiemu. Rozmawiano o rozwoju stosunków ekumenicznych między tymi Kościołami a Kościołem katolickim. Spotkał się także z innymi miejscowymi zwierzchnikami Kościołów chrześcijańskich. Odwiedził też Betlejem, gdzie m. in. odprawił mszę św.. W Instytucie Ekumenicznym Tantur wygłosił referat na międzyreligijnej konferencji poświęconej przebaczeniu. Celem pobytu hierarchy watykańskiego w Izraelu było też ożywienie i próba rozwiązania trudnych problemów kościelno-izraelskich. Kardynał złożył wizytę prezydentowi Mosze Kacawowi i rozmawiał z przedstawicielami miejscowych władz na temat rozwiązania niektórych spraw konfliktowych. Kard. Kasper, który jest jednocześnie przewodniczącym Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, spotkał się także z głównymi rabinami Izraela: aszkenazyjskim i sefardyjskim. Wyraził zadowolenie z rozwoju dialogu katolicko-żydowskiego oraz potwierdził wolę Jana Pawła II i Kościoła pogłębiania stosunków z judaizmem.
  
- Prezydenci Światowej Rady Kościołów opublikowali – jak co roku – orędzie z okazji Święta Zesłania Ducha Świętego. M. in. zawiera ono następujące słowa: *Zapraszamy wszystkie Kościoły członkowskie Światowej Rady Kościołów, żeby w to Święto Zesłania Ducha Świętego wspólnie modliły się o to, żeby Duch mógł nas połączyć w miłości i pokoju (...) Wszyscy musimy podporządkować się osobiście miłosierdziu i łasce Bożej. Istota człowieka jest zagrożona przez chciwość, egoizm i brak nadziei. Jezus obiecał nam, że przyjdzie Duch Święty przyczyni się do zespolenia nas wszystkich, abyśmy wspólnie swoim życiem dawali przykład Jego miłości i pokojowi oraz składali o tym świadectwo (.. .) Oznacza to, że nie bacząc na płeć, rasę, wiek i pozycję społeczną mamy podać sobie dłonie i ukazać w ten sposób, że Duch Święty ma moc spleść całą ludzkość z Bożą łaską i miłością. Różne języki, którymi mówili uczniowie, były oznaką, że cała ludzkość złączona zostaje przez Ducha Świętego dla misyjnego zadania na rzecz wszystkich ludzi.*
  
- Papież popiera aspiracje Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK) do nadania mu rangi patriarchatu, przypominając jednocześnie, że sprawa ta jest przedmiotem konsultacji z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Zachęca jednak do cierpliwości w tej sprawie. Oświadczył to 3 czerwca sam Jan Paweł II podczas specjalnej audyencji dla członków Stałego Synodu tego Kościoła z arcybiskupem większym Lwowa, kardynałem Lubomyrem Huzarem na czele.
  
- Dr Rowan Williams jest pierwszym od ponad 60 lat arcybiskupem Canterbury, który przemawiał do Konferencji Metodystów. Anglikański hierarcha otrzy-

mał owację na stojąco. Powiedział zebranym, że podpisanie porozumienia anglikańsko-metodystycznego jest okazją dla wielkich nadziei, które będzie otwierać kolejne drzwi. – Mam nadzieję, że staniemy się więcej, niż przyjaciółmi – stwierdził prymas Anglii. – Jakiego rodzaju ludźmi jesteśmy? – pytał arcybiskup w swoim wystąpieniu. – Ludźmi wybranymi. Trzeba jednak powiedzieć, że nie zawdzięczamy naszej sytuacji własnym wyborom, ale decyzji Boga. Nie wybrałeś mnie, mówi Jezus w czwartej Ewangelii, ja wybrałem ciebie – przypominał komentując I List św. Piotra. Prezydent Konferencji, ks. Will Morrey podziękował arcybiskupowi za przemówienie. Mówił też o solidarności, jaka łączy Kościół Anglii z Kościołem Metodystycznym Wielkiej Brytanii. Jednym z gości Konferencji był także arcybiskup Walii, Barry Morgan.

- W ramach obchodów dni poświęconych zagadnieniu ruchów anabaptystycznych (Täuferstag) w Zurychu ks. Rüdi Reich przeprosił mennonitów w imieniu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego za wszystkie prześladowania, jakich doznali od ewangelików w XVI i XVII wieku. Podczas konferencji, która odbyła się w głównym kościele w Zurychu (Großmünster) doszło do symbolicznych gestów pojednania. Ks. Rüdi Reich powiedział: Wyznajemy, że ówczesne prześladowanie jest według naszego dzisiejszego przekonania zdradą Ewangelii i że w tym punkcie nasi reformowani ojcowie mylili się. Ks. Reich podkreślił, że Kościół Ewangelicko-Reformowany uznaje wiernych tradycji anabaptystycznej za siostry i braci, a ich zbory za część Ciała Chrystusowego. W imieniu Konferencji Mennonitów Szwajcarskich przeprosiny reformowanych przyjął Ernest Geiser. Odsłonięto również tablicę, upamiętniającą przywódców ruchu anabaptystycznego, którzy zostali zamordowani w Zurychu.
- W dniach 16-19 czerwca obradował w Mińsku (Białoruś) komitet koordynacyjny Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów. Uczestnicy udzielili poparcia zmianom w zasadach podejmowania decyzji i w przepisach członkowskich ŚRK. Prowadzili też teologiczne rozważania na temat eklezjologii. W spotkaniu uczestniczył sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Samuel Kobia, który wykorzystał tę wizytę, żeby się także spotkać z przywódcami religijnymi i politycznymi Białorusi. Komitet zapoznał się również z planami wprowadzania metodologii konsensu podczas posiedzeń ŚRK. Odnośne propozycje będą przetestowane podczas najbliższego posiedzenia Komitetu Naczelnego w 2005 r. Obradom współprzewodniczyli: bp Rolf Koppe (Kościół Ewangelicki w Niemczech) i metropolita Gennadios z Sassiny (Patriarchat Konstantynopola).

- W dniach 21-25 czerwca br. obradowała w Canterbury Międzynarodowa Komisja ds. Dialogu Anglikańsko-Prawosławnego. Spotkanie to odbyło się w ramach trzeciej fazy dialogu, która rozpoczęła się w 1989 roku. Przedmiotem refleksji teologicznych jest eklezjologia w świetle wiary trynitarniej, ze szczególnym naciskiem na Osobę Chrystusa oraz Ducha Świętego. Komisja otrzymała projekt wspólnego stanowiska nt. służby świeckich w Kościele, ordynacji kobiet i mężczyzn, herezji i schizmy, oraz episkopatu. Następne spotkanie Komisji odbędzie się w 2005 r. Zaplanowane jest wydanie całościowego raportu o stanie dialogu między prawosławiem i anglikanizmem w obszernej publikacji przewidzianej na 2006 rok. Na czele Komisji stoi dwóch współprzewodniczących: metropolia Jan z Pergamonu (Patriarchat Konstantynopola) oraz anglikański biskup Mark Dyer. Dialog ekumeniczny między prawosławiem i anglikanizmem rozpoczął się w 1973 roku. Dotychczas podpisano dwie dwustronne ugody w Moskwie (1976) oraz w Dublinie (1984).
  
- W dniach 25-27 czerwca odbywała się w Wittenberdze, miejscu narodzin Reformacji, konsultacja poświęcona eklezjologii z udziałem teologów prawosławnych i protestanckich. Została zorganizowana wspólnie przez Konferencję Kościołów Europejskich i Wspólnotę Kościołów Ewangelickich w Europie (do niedawna znaną jako Leuenberska Wspólnota Kościołów). Ogłoszony komunikat zwraca uwagę na problemy, które stwarzają trudności w relacjach prawosławno-protestanckich, np. na fakt, że w obu tradycjach występują te same terminy, które posiadają często odmienną treść i są interpretowane w różny sposób. Komunikat mówi też o potrzebie przezwyciężenia *ekskluzywizmu, według którego nie ma prawdy i zbawienia poza określonym Kościołem*. Implikuje to *nowe rozumienie herezji i schizmy*.
  
- Z okazji obchodzonego 26 czerwca Międzynarodowego Dnia Poparcia Ofiar Tortur sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Samuel Kobia wyraził solidarność z ideą tego dnia i stanowczo potępił znęcanie się nad ludźmi. Stwierdził m. in.: *Chociaż nie ma bardziej odrażającej ani tak powszechnie potępianej nieludzkiej praktyki, tortury fizyczne i psychiczne oraz inne formy okrutnego i nieludzkiego obchodzenia się z innymi obecnie narastają i są systematycznie stosowane w wielu krajach, tak że w praktyce nie ma kraju, który byłby od nich wolny*. Uzupełniając dodał: *Tortury we wszystkich swych formach pozostają pogwałceniem bezwzględnej ewangelicznej wartości i godności osoby ludzkiej oraz świętości życia, uznawanej przez ŚRK*.
  
- Spotkanie z Janem Pawłem II i wysokimi przedstawicielami Stolicy Apostolskiej, podpisanie wspólnej deklaracji katolicko-prawosławnej i przeka-

zanie greckiej wspólnoty prawosławnej w Rzymie kościoła św. Teodora – to główne owoce pięciodniowej wizyty patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I w Wiecznym Mieście w dniach 28 czerwca – 2 lipca. Okazją do niej była przypadająca w tym roku 40. rocznica historycznego spotkania papieża Pawła VI i patriarchy Konstantynopola Atenagoras I w styczniu 1964 r. w Jerozolimie. W podpisanej deklaracji papież i patriarcha wyrazili nadzieję na zacieśnienie współpracy katolicko-prawosławnej w kontekście integracji europejskiej. Wśród najważniejszych wspólnych wyzwań dokument ten wymienia walkę z plagą terroryzmu, działalność na rzecz pokoju i zażegnania wielu bolesnych konfliktów, uświadomienie Europie jej korzeni chrześcijańskich i prowadzenie prawdziwego dialogu z islamem. Inne wyzwania to obrona świętości życia ludzkiego i walka z zanieczyszczeniem planety, przede wszystkim zaś głoszenie z *odnowionym zapałem orędzia Ewangelii, wraz z ukazywaniem współczesnemu człowiekowi, jak bardzo pomaga mu ona w odnalezieniu samego siebie i budowaniu bardziej ludzkiego świata*. Obaj hierarchowie byli też zgodni co do potrzeby jak najszybszego wznowienia prac Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Teologicznego między Kościołami katolickim i prawosławnym.

- *Rosyjscy prawosławni powinni zrozumieć, że likwidacja przez Stalina Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie była zbrodnią, w której ówczesny Rosyjski Kościół Prawosławny miał pewien udział. Wydarzenia te powinny stać się dzisiaj okazją do wyrażenia prośby o przebaczenie, ale tym razem przez świat prawosławny* – powiedział znany teolog prawosławny Olivier Clément. Komentując dla włoskiego dziennika „Avvenire” wizytę patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I u papieża Jana Pawła II, francuski teolog wyraził nadzieję, że jest ona znakiem tego, iż możliwe jest wznowienie katolicko-prawosławnego dialogu teologicznego, w którym najważniejszym problemem jest rozumienie Kościoła.
- W 2003 r. 137 narodowych Towarzystw Biblijnych rozpowszechniło na całym świecie 431 mln egzemplarzy Biblii, Nowego Testamentu i innych tekstów Pisma Świętego. Jest to o 146 mln (25 proc.) egzemplarzy mniej w porównaniu z rokiem 2002 – poinformował Światowy Związek Towarzystw Biblijnych (UBS) w swoim corocznym raporcie. Regres w rozpowszechnianiu tekstów biblijnych UBS tłumaczy przede wszystkim zmiana zasad w prowadzeniu statystyk. Tym razem m. in. nie brano pod uwagę wydawnictw i organizacji niezrzeszonych w UBS, a zajmujących się wydawaniem i rozpowszechnianiem Biblii. Większość tekstów biblijnych Towarzystwa Biblijne rozpowszechniły w obu Amerykach.

## Z kraju

- Po raz siódmy Kościół katolicki w Polsce obchodził 15 stycznia Dzień Dialogu Chrześcijańsko-Judaistycznego. Centralne obchody odbyły się w tym roku w Poznaniu, a towarzyszyło im hasło: *Stańcie się błogosławieństwem* (Zach 8, 13). W ramach Dnia Dialogu zorganizowano w Poznaniu szereg spotkań. Uroczysty charakter miały też obchody w Krakowie.
  
- W dniu 16 stycznia odbyło się w Warszawie tradycyjne spotkanie noworoczne Polskiej Rady Ekumenicznej. Udział w nim wzięli m. in. zwierzchnicy Kościołów członkowskich PRE, prymas Kościoła Rzymskokatolickiego kardynał Józef Glemp, a także przedstawiciel związku gmin wyznaniowych żydowskich. W imieniu Prezydenta RP pozdrowienie przekazał minister Marek Unger, a ks. abp Jeremiasz – prezes Polskiej Rady Ekumenicznej wygłosił przemówienie, w którym stwierdził: *Wszystkich nas powinna łączyć tęsknota za pokojem, szczególnie tam, gdzie zagrożenia są największe. Modlimy się również za tych, którzy pragną przywrócić pokój na Bliskim Wschodzie, a w szczególności za tych, którzy swą służbą są tam obecni. Pokój potrzebny jest również w naszym kraju. (...) Istnieje pilne zapotrzebowanie na świadomych i odpowiedzialnych obywateli własnego suwerennego państwa. Kościoły chrześcijańskie w Polsce chcą uczestniczyć w tej dyskusji. Posiadają niekiedy zaskakującą wręcz mądrość, wyrosłą z wielowiekowej tradycji. Chcielibyśmy być partnerami nie tylko od święta, ale również w powszedniej żmudnej i trudnej pracy.*
  
- W świątyniach różnych Kościołów chrześcijańskich w całej Polsce obchodzony był w dniach 18-25 stycznia Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Tradycyjnie już przedstawiciele różnych nurtów chrześcijaństwa odwiedzali się wzajemnie na nabożeństwach ekumenicznych i głosili tam kazania. W tym roku hasłem obchodzonej na całym świecie oktawy były słowa z Ewangelii św. Jana: *Mój pokój wam daję* (J 14, 27).
  
- Dnia 22 stycznia obradował Komitet Krajowy Towarzystwa Biblijnego w Polsce, największego wydawcy Pisma Świętego w Polsce. W spotkaniu wzięli udział przedstawiciele Kościołów członkowskich: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Ewangelicko-Methodystycznego, Anglikańskiego, Rzymskokatolickiego, Prawosławnego, Polskokatolickiego, Starokatolickiego Mariawitów, Chrześcijan Baptystów, Adwentystów Dnia Siódmego i Zborów Chrystusowych, a także ks. M. Kotil – prezydent Światowego Związku Towarzystw Biblijnych na Europę i Środkowy Wschód oraz P. Wigglesworth – sekretarz generalny na Europę i Środkowy Wschód. Komitet Krajo-

---

wy zatwierdził powołanie Małgorzaty Platajs na stanowisko dyrektora generalnego Towarzystwa. Jest ona członkiem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Barbara Enholc-Narzyńska, długoletnia dyrektor generalny Towarzystwa, również z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, przeszła na emeryturę. Towarzystwo Biblijne w Polsce zostało założone w 1816 r., a od 1946 r. jest członkiem Światowego Związku Towarzystw Biblijnych. W ostatnim czasie wydało m.in. ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów.

- Wybór kazań ekumenicznych z lat 1982-2003 pod tytułem „Połączeni chlebem Słowa” ukazał się nakładem wydawnictwa „Adam”. W większości są to kazania wygłoszone w kościele św. Marcina w Warszawie podczas Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Wyboru dokonały siostry franciszkanki służebnice krzyża. Autorami kazań są duchowni Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławnego, starokatolickiego mariawitów, polskokatolickiego, anglikańskiego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-metodystycznego, baptystycznego i adwentystycznego.
- Pod znakiem modlitwy o pokój i tolerancję odbywały się 26 stycznia centralne obchody IV Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce. Na modlitewne spotkanie w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie, któremu przewodniczył bp Tadeusz Pikus, przybyli m.in. duchowni obu religii, ambasadorzy krajów islamskich w Polsce, członkowie ruchów i stowarzyszeń katolickich oraz wierni. Muzułmanie i katolicy modlili się wspólnie również w Krakowie, Lublinie oraz w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie.
- W dniach 29 stycznia – 1 lutego w Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego w Kamieniu Śląskim k. Opola obradował Wspólny Komitet Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) oraz Konferencji Kościołów Europejskich (KKE). Przedmiotem obrad były aktualne wyzwania i perspektywy ekumenizmu w Europie. Odbyła się też dyskusja na temat „Karty Ekumenicznej” oraz obecności islamu w Europie. Ponadto zajęto się przygotowaniem do III Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, planowanego na rok 2007. Ustalono, że zgromadzenie to nie będzie jednorazowym wydarzeniem, lecz raczej procesem. W przeciągu trzech lat (2005-2007) Kościoły będą omawiać na płaszczyźnie lokalnej, regionalnej i europejskiej jego główny temat: „Chrystus jest światłem przyszłości” oraz zastanowią się nad odpowiedzialnością i rolą chrześcijan we współczesnej Europie. Gospodarzem spotkania był ks. arcybiskup Alfons Nossol, ordynariusz diecezji opolskiej. Obrady zakończono udziałem w nabożeństwach niedzielnych w kościele pw. św. Sebastiana oraz w kaplicy parafii ewangelicko-augsburskiej w Opolu.

- Kościół katolicki w Polsce liczy prawie 34, 4 milionów ochrzczonych – podał Główny Urząd Statystyczny w najnowszym opracowaniu nt. wyznań religijnych. Drugi pod względem liczebności – jest Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny zrzeszający 508, 7 tys. osób. W pierwszej trójce znaleźli się jeszcze Świadkowie Jehowy. Mają oni w Polsce 124,3 tys. wyznawców. Według GUS do najważniejszych wyznań religijnych w Polsce należą także: Kościół Ewangelicko-Augsburski z 79 tys. ochrzczonych, Kościół Starokatolicki Mariawitów (24,1 tys.), Kościół Polskokatolicki (21,9 tys.) i Kościół Zielonoświątkowy (20,3 tys.). Dynamicznie rozwija się również Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, który liczy 9,5 tys. wiernych. Ponadto Kościół Ewangelicko-Metodystyczny w Polsce ma obecnie 4,4 tys. ochrzczonych, a Kościół Ewangelicko-Reformowany – 3,6 tys. Według najnowszych danych Muzułmański Związek Religijny zrzesza 5,1 tys. osób, a mormoni, czyli Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich 1,1 tys. członków. GUS podaje również, że Kościół katolicki w Polsce ma 10 025 parafii i 28 331 księży.
  
- Aktualne problemy Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK) były tematem dwudniowych obrad Stałego Synodu Biskupów tego Kościoła w Przemyślu. Zakończonemu 17 lutego spotkaniu przewodniczył zwierzchnik UKGK, metropolita kijowsko-halicki kard. Lubomyr Huzar. Obecni byli biskupi greckokatolicki z całego świata. Uczestnicy spotkania rozmawiali na temat bieżących problemów Kościoła, analizowali wykonanie postanowień poprzednich synodów oraz mówili o przygotowaniach do Synodu Biskupów, który ma się odbyć w dniach 4-12 października w Kijowie.
  
- O. Stanisław Musiał, jezuita, zmarł 5 marca wieczorem w Krakowie. Był znanym rekolekcjonistą, duszpasterzem, filozofem i publicystą. Urodził się w 1938 roku w Łososinie Górnej k. Limanowej. Studiował filozofię na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie w latach 1957-1960 oraz teologię na Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie w latach 1960-1964. Studiował także w Rzymie i Monachium. Był członkiem redakcji „Tygodnika Powszechnego” oraz Komitetu Episkopatu do spraw Dialogu z Judaizmem od czasu jego powstania, w latach 1986 – 1995 pełnił w nim funkcję sekretarza. Był autorem opracowań naukowych i wielu tekstów publicystycznych w prasie krajowej i zagranicznej. Ostatnio wydał w Wydawnictwie Literackim książki: „Czarne jest czarne” – wybór tekstów poświęconych problematyce stosunków między chrześcijanami a Żydami i „Dwanaście koszy ułomków” – wybór felietonów publikowanych od wielu lat na łamach „Tygodnika Powszechnego”. W 1987 roku przyczynił się m.in. do podjęcia decyzji o przeniesieniu klasztoru karmelitanek z terenu obozu

---

w Oświęcimiu, występował przeciwko wznoszeniu krzyży na oświęcimskim zwirowisku. Otrzymał Nagrodę im. Jana Karskiego i Poli Nireńskiej za rok 2001, przyznaną przez Żydowski Instytut Naukowy autorom prac na temat stosunków polsko-żydowskich oraz publikacji najlepiej odzwierciedlających wkład Żydów polskich w kulturę polską. W uzasadnieniu podkreślono, że Musiał konsekwentnie występować przeciwko antysemityzmowi i ksenofobii.

- Desmond Tutu, emerytowany anglikański arcybiskup Kapsztadu (RPA) oraz laureat pokojowej Nagrody Nobla (1984) za walkę z apartheidem, otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego. Arcybiskup urodził się w 1931 roku w Klerksdorp w Afryce. W 1958 r. zdecydował się na studiowanie teologii. Już dwa lata później został ordynowany. Lata 1962-1966 to dalsze studia teologiczne w Wielkiej Brytanii, gdzie przyszły arcybiskup otrzymał tytuł magistra teologii. Po studiach wrócił do Afryki, gdzie przez 5 lat wykładał teologię na uczelniach w Botswanie, Lesoto i Suazi. Po tym czasie wyjechał do Londynu. Wkrótce (1975) został pierwszym czarnoskórym dziekanem katedry św. Marii w Johannesburgu. Rok później – biskupem Lesoto, a w 1978 r. - pierwszym czarnoskórym sekretarzem generalnym Rady Kościołów Południowej Afryki. Pod jego kierownictwem stała się ona instytucją znaczącą wiele w życiu politycznym i religijnym RPA. Bp Desmond Tutu zapewniał m.in. pomoc ofiarom apartheidu. Z powodu swoich kontrowersyjnych, niepochlebnych w stosunku do panującego systemu rządzenia wypowiedzi odmawiano mu przez wiele lat wydania paszportu, uniemożliwiając tym samym wyjazdy zagraniczne. Sytuacja zmieniła się dopiero w 1982 r. Pod naciskiem międzynarodowej opinii publicznej uchylono ten zakaz. Jego walka o sprawiedliwość społeczną i o zniesienie rasowych podziałów została uhonorowana w 1984 r. pokojową Nagrodę Nobla.
  
- Dnia 11 marca odbyło się we Włocławku XIII posiedzenie Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Podzielono się informacjami na temat przebiegu tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Strona mariawicka przedstawiła książkę „Teologia Miłosierdzia Bożego. Materiały z sympozjów ekumenicznych w Łodzi w latach 1991, 1992, 1994”. Podjęto wstępną refleksję nad możliwością zorganizowania wspólnego sympozjum naukowego. Teologowie mariawiccy udzielili odpowiedzi na pytania strony rzymskokatolickiej dotyczące pism Marii Franciszki Kozłowskiej: „Notatki z objawień Mateczki z Roku Jubileuszowego 1918”. Strona rzymskokatolicka przekazała przekłady tekstów łacińskich, kierowanych w 1904 r. przez bp. Szembeka do Stolicy Apostolskiej. Postanowiono podjąć pracę nad każdym

z dokumentów, dotyczących oficjalnego postawienia tzw. kwestii mariawickiej w latach 1903-1906 w trzech aspektach: ustalenia genezy, opisanie treści i określenia stosunku do niego każdej ze stron. Następne posiedzenie odbędzie się 6 października w Łodzi.

- „Przywróćmy Ducha Europie!” – wezwali w specjalnym przesłaniu uczestnicy V Zjazdu Gnieźnieńskiego. Zjazd obradował od 12 do 14 marca pod hasłem: „Europa Ducha. Chrześcijananie w procesie integracji europejskiej”. Przedstawiciele różnych Kościołów chrześcijańskich, liderzy nowych wspólnot apostolskich, politycy, ludzie kultury i mediów z 15 krajów w czasie licznych wystąpień, debat, dyskusji a także wspólnych modlitw starali się wskazać duchowe fundamenty integracji Europy. W wystosowanym na zakończenie Zjazdu przesłaniu uczestnicy zauważyli, że rozszerzenie Unii Europejskiej o kolejne dziesięć krajów to przełomowy etap historii, który wzywa do refleksji nad fundamentami Starego Kontynentu. Dlatego *chcąc odkryć sens procesu zjednoczeniowego, Europa musi na nowo odnaleźć swoją duszę* – napisali.
- 13 marca odbyło się szóste spotkanie Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Episkopatu Polski. Omówiono obchody IV Dnia Islamu (26 stycznia) oraz aktualne dokumenty na temat dialogu międzyreligijnego Stolicy Apostolskiej oraz Episkopatu Polski. Zasygnalizowano też potrzebę utworzenia funkcji diecezjalnych referentów ds. dialogu międzyreligijnego (obok działających już referentów ekumenicznych). Poinformowano, że funkcjonuje już strona internetowa poświęcona dialogowi międzyreligijnemu.
- Prawosławny metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl otrzymał tytuł doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Przewodniczący Wydziału Zagranicznego Patriarchatu Moskiewskiego odebrał to wyróżnienie 29 marca w siedzibie ChAT w Warszawie. Abp Cyryl otrzymał wyróżnienie z rąk prawosławnego metropolity Warszawy i całej Polski abp. Sawy. W laudacji abp Sawa stwierdził, że gość z Rosji otrzymał doktorat honorowy ChAT-u za działalność duszpasterską, ekumeniczną, społeczną i naukową. Zwrócił też uwagę na zasługi abp. Cyryla w kontaktach międzyprawosławnych i ekumenicznych, a także jego udział w przedsięwzięciach pokojowych oraz wkład w rozwój kultury Rosji i jej promocję na świecie. Podkreślał też jego zasługi dydaktyczne i naukowe, a także działania duszpasterskie w jego diecezji, zwłaszcza dzieło rekonstrukcji starych cerkwi i budowy nowych kościołów. Obecny na uroczystości prymas Polski, kard. Józef Glemp złożył gratulacje abp. Cyrylowi. Abp Jeremiasz, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, gratulując metropolicie Cyrylowi, przypomniał jego starania, by społeczeństwo rosyjskie nie było ateistyczne. Udało mu się przezwyciężyć izolację Ko-

---

ścioła prawosławnego w Rosji – powiedział. Abp Cyryl podziękował za przyznane mu wyróżnienie. – Jestem szczerze wzruszony zarówno zaszczytem, jaki uczynił mi Senat uczelni, jak i słowami laudacji abp. Sawy i gratulacji Prymasa polski kard. Józefa Glempa i abp. Jeremiasza – powiedział. Na uroczystość przybyli licznie duchowni Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, a także przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich.

- W dniach 29 i 30 marca odbyły się obrady międzynarodowego sympozjum naukowego na temat „Kultura i duchowa wielość bogactwem Europy”. Sympozjum zorganizowała Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie wspólnie z Fundacją Ekumeniczną „Tolerancja” i Fundacją Współpracy Polsko-Niemieckiej. Uczestnicy obrad, prawosławni, katolicy rzymscy i ewangelicy, po wysłuchaniu trzech referatów – metropolita Cyryl „Pluralizm kulturowy i religijny jako szansa dla Unii Europejskiej i jej sąsiadów”; biskup Axel Noack „Pluralizm kulturowy i religijny jako integralny element polityki europejskiej”; arcybiskup Alfons Nossol „Polskie doświadczenie współżycia różnorodnych kultur i religii” – i dyskusji, przyjęli wspólny komunikat.
- Imam Tomasz Miśkiewicz został pierwszym po wojnie muftim Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP. Wyboru dokonał 15. nadzwyczajny kongres Związku, który 3 kwietnia zakończył się w Suchowoli. Wyznawcy islamu zadeklarowali, że chcą zbudować meczet w Warszawie i szkołę koraniczną w Białymstoku oraz posiadać ordynariat wojskowy (imamat). Kongres przyjął także projekt ustawy regulującej stosunek państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego (dotychczas obowiązywała ustawa z 1936 r.).
- Abp Józef Michalik, nowy przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, w rozmowie z Katolicką Agencją Informacyjną (KAI nr 13 z 4 kwietnia) wypowiedział się m. in. na temat stanu ekumenizmu w Polsce. Powiedział m. in.: *Ekumenizm jest naszym obowiązkiem, jest znakiem tego uniwersalizmu Kościoła, jaki obecny jest już na kartach Ewangelii. Powiedziałbym, że wezwanie ku budowie jedności jest wręcz jedną z kwestii dominujących w Ewangelii. Jezus o jedność modlił się gorąco podczas ostatniej wieczerzy. Jest to więc niejako jego testament.* I dalej: *Symbolicznym i pięknym gestem ekumenicznym była droga krzyżowa sprawowana w Gnieźnie podczas kongresu „Europa Duchy” przez biskupów z ośmiu Kościołów chrześcijańskich, także udział prawosławnego metropolity Sawy w obchodach 25-lecia posługi biskupiej Prymasa Glempa oraz obecność biskupa Janusza Jaguckiego z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na tejsze uroczystości.* Abp Michalik zastanawiał się nad tym: *Co można więcej zrobić?* I udzielił następującej odpowiedzi: *Zależy to od obydwu stron. Zawsze ten Kościół, który jest większy i silniejszy winien wykazy-*

*wać większą cierpliwość i zrozumienie dla drugiej strony. Jeśli chodzi o dialog ekumeniczny na ziemi polskiej, to jestem pełen nadziei. Dostrzegam otwartość do dialogu ze strony wszystkich Kościołów chrześcijańskich zgromadzonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Mam wrażenie, że pewna wzajemna nieufność z roku na rok topnieje.*

- *W bieżącym roku Kościoły chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w tym samym czasie świętują Dzień Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa. Modlić się będą do Zmartwychwstałego Pana, który cierpiał za nasze grzechy, umarł na Krzyżu, zmartwychwstał i zwiastuje nam życie wieczne. Tajemnica zmartwychwstania Chrystusa jest najgłębszą tajemnicą naszej wiary. Zwiastując Zmartwychwstanie ogłaszamy początek Królestwa Bożego na ziemi – czytamy w wielkanocnym przesłaniu Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej. Dużą część przesłania zajmuje kwestia przystąpienia Polski do UE. Kościoły członkowskie PRE przypominają, że Konferencja Kościołów Europejskich i Europejska Konferencja Biskupów Kościoła Rzymskokatolickiego podpisały w Strassburgu Kartę Ekumeniczną, w której poparły integrację opartą na wspólnych fundamentalnych wartościach, wywodzących się z chrześcijaństwa. PRE przypomina, że jej Kościoły członkowskie poparły starania Polski do przystąpienia do Unii Europejskiej. Uczyniły to w głębokim przekonaniu, że nasz kraj nie może stać obok, że powinniśmy należeć do szerokiej wspólnoty narodów, że musimy mieć w niej należne miejsce i uczestniczyć w budowie zjednoczonej Europy – głosi dokument.*
- *Nabożeństwem w parafii ewangelicko-augsburskiej w Warszawie rozpoczęły się kolejne Ekumeniczne Dni Biblijne, które od dziesięciu lat są organizowane przez Towarzystwo Biblijne w Polsce. Przez cały maj w różnych kościołach w Polsce odbywały się nabożeństwa z udziałem chrześcijan z wielu wspólnot. Jak co roku, organizatorzy tego święta Biblii przygotowali Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne. Hasłem tegorocznych obchodów był cytat „Śpiewajcie Panu...” (Ps. 9,12), a Słowo, dotyczące Psalmów, przygotował Kościół Starokatolicki Mariawitów. Ekumeniczne Dni Biblijne obchodzono poza Warszawą także w Łodzi i Sosnowcu.*
- *Światowej sławy historyk filozofii średniowiecznej, promotor odnowy Kościoła, przyjaciel Jana Pawła II prof. Stefan Swieżawski zmarł 18 maja w Konstancji Jeziornej. 97-letni uczonec w ostatnich latach mieszkał w tamtejszym Ewangelickim Ośrodku Diakonii „Tabita”. Był autorem monumentalnych „Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku” i kilkudziesięciu innych książek publikowanych także za granicą. Powołany przez kard. S. Wy-*

---

szynskiego na świeckiego eksperta II Soboru Watykańskiego uczestniczył w dwóch ostatnich sesjach tego zgromadzenia. Był jedynym świeckim audytorem soborowym z krajów komunistycznych. Podczas Soboru uczestniczył w przygotowaniu konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”. Na zakończenie Vaticanum II wraz z Jacquesem Maritainem odebrał z rąk Pawła VI orędzie do intelektualistów. Przez wiele lat angażował się na rzecz rehabilitacji Jana Husa. W sprawie tej prowadził rozległą korespondencję z Janem Pawłem II.

- W Kodniu nad Bugiem (woj. lubelskie) odbyło się w dniach 28-30 maja 21. Spotkanie Ekumeniczne Młodych. Motto tegorocznego spotkania brzmiało: „Mój pokój wam daję” (J 14,27). Konferencje poprowadzili: ks. prof. Michał Czajkowski, ks. prof. Leonard Górka i redaktor Jan Turnau. Odprawiano modły w różnych rytach liturgicznych, wysłuchano prelekcji o prawosławiu, katolicyzmie, judaizmie i islamie. Arcybiskup rzymskokatolicki Alfons Nossol – już tradycyjnie – skierował do uczestników list z wezwaniem, aby byli sługami pojednania. Mimo niewielkiej frekwencji (zaledwie sto osób) było ciepło i ekumenicznie.
- Po raz pierwszy w siedmioletniej historii Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów kobieta została jej sekretarzem generalnym (14 czerwca). Funkcję objęła Halina Szahidewicz, przewodnicząca Gminy Muzułmańskiej w Białymstoku. Współprzewodniczącymi Rady – po raz trzeci – wybrano Selima Chazbijewicza i Zdzisława Bieleckiego. Niedawno w skład Rady weszli muzułmanie z Litwy, Białorusi i Ukrainy.
- Katolicy, prawosławni, protestanci, Żydzi, muzułmanie i buddyści modlili się podczas pogrzebu Jacka Kuronia na Powązkach (26 czerwca). Dalaj Lama przysłał list, w którym zapewnił o modlitwie w tybetańskich klasztorach. *Jackek pytał o sens i cel życia, o coś takiego, co pozwala przetrwać śmierć i cierpienie* – mówił ks. Adam Boniecki. Przypomniawszy, że założyciel Komitetu Obrony Robotników mówił o sobie, że jest człowiekiem Ewangelii, zafascynowanym Jezusem, ale pozbawionym łaski wiary: *Wyznawał zasadę, że droga do Boga prowadzi przez człowieka, a jeśli kocha się człowieka, to kocha się Boga* – podkreślił redaktor naczelny „TP”. Konstanty Gebert odmówił kadisz, żydowską modlitwę za zmarłych. Mówił, że Kuroń – jak biblijny Aaron – łączył wszystkich: chrześcijan i Żydów, buddystów i muzułmanów, wierzących i niewierzących. Nad trumną modlili się także Waldemar Zych z Polskiej Unii Buddystów, ks. Lech Tranda z Kościoła ewangelicko-reformowanego, ks. Henryk Paprocki z Kościoła prawosławnego oraz przedstawiciele polskich muzułmanów.

- Ks. dr Alfred Jagucki – jeden z najwybitniejszych duchownych luterańskich w Polsce – zmarł 28 czerwca w Dzięgielowie koło Cieszyna w wieku 90 lat. Pogrzeb odbył się 6 lipca w ewangelickim kościele Jezusowym w Cieszynie. Przez wiele lat przewodził luterańskiemu ruchowi ewangelizacyjno-misyjnemu i diakonii oraz był członkiem Synodu swego Kościoła i radcą Wydziału Synodalnego. Urodził się 21 marca 1914 r. w Kramniku na Suwalszczyźnie. W 1938 r. został ordynowany na pastora. Od roku 1945 r. pełnił pionierską służbę na Mazurach. W latach 1959-63 był seniorem (zwierzchnikiem) diecezji mazurskiej. W latach 1963-84 pełnił funkcję proboszcza największej parafii luterańskiej w Polsce – w Cieszynie.
  
- Polska Rada Ekumeniczna wydała w czerwcu oświadczenie następującej treści: *Przyjęcie Konstytucji Europejskiej jest wielkim wydarzeniem w wielowiekowej historii państw i narodów UE. Posiada ogromne znaczenie dla przyszłości całego kontynentu europejskiego. Konstytucyjny zapis o regulacji stosunków państwo-kościół, pozostawiający te sprawy w suwerennej gestii państw, a także nałożony przez Konstytucję na organy UE obowiązek prowadzenia dialogu z Kościołami chrześcijańskimi, organizacjami religijnymi oraz zobowiązanie do respektowania innych organizacji społecznych jest istotnym postępem na drodze dialogu Kościołów chrześcijańskich z Unią Europejską. Art. 51 przyszłej Konstytucji europejskiej z jego trzema paragrafami gwarantuje z jednej strony Kościołom dotychczasową suwerenność, z drugiej natomiast umożliwi prowadzenie rozmów z instytucjami UE na jej wszystkich szczeblach. Polska Rada Ekumeniczna wraz z wieloma Kościołami członkowskimi Konferencji Kościołów Europejskich nie kryje żalu, że szefowie państw i rządów nie zdecydowali się na wpisanie do preambuły Konstytucji europejskiej oświadczenia o znaczeniu chrześcijaństwa i judaizmu w historii naszego kontynentu. Wierzmy jednak, że przyjęta Konstytucja uzyska wsparcie narodów i państw członkowskich UE oraz przyczyni się do pozytywnej współpracy i zbliżenia ich obywateli.*

Opracował Karol Karcki

---

---

# BIBLIOGRAFIA

---

---

## BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

marzec – sierpień 2004

1. Aram I katolikos, *Światowa Rada Kościołów a religie niechrześcijańskie*, „SiDE” 2004, nr 1, s.9-33.
2. Bem Kazimierz, *Reformowani i luteranie w Holandii zjednoczeni!*, „Jednota” 2004, nr 1-2, s. 26-27.
3. Bronk Krzysztof, *Ekumenizm, czyli jak żyć z podziałami?*, „Przewodnik Katolicki” nr 30 z 25. VII. 2004.
4. *Buddyści i chrześcijanie: wspólna troska o dzieci, przyszłość ludzkości*. Przesłanie Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji buddyjskiego święta Wesakh 2004, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 2, s.49-50.
5. Chlebowski Tomasz Jan ks., *Skarb różnorodności. Krótki zarys przeżywania postu w Kościołach chrześcijańskich, judaizmie oraz islamie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s.51-69.
6. Czajkowski Michał ks., *Co nas łączy? ABC relacji chrześcijańsko-żydowskich*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003. Rec. Paweł Czarnecki, „Ateneum Kapańskie” 2004, t.142, z.3, s. 625-626.
7. Czarnecki Paweł, *Ekumeniczne implikacje adhortacji Jana Pawła II „Ecclesia in Europa”*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 2, s.33-42.
8. Danielewski Marek ks., *IV Dzień Islamu w Kościele katolickim*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s.110-116.

9. Dąbrowska-Macura Wiesława, *Wizyta pełna ciepła* (patriarcha Bartłomiej I u Jana Pawła II), „Gość Niedzielny” nr 28 z 11. VII. 2004.
10. *Dialog z religiami niechrześcijańskimi*. Rozmowa z o. Janem Berezą, „Jednota” 2004, nr 4, s.12-13.
11. *Dialog – zadanie na nowy wiek*. Dokument Rady Episkopatu ds. Dialogu Religijnego zatwierdzony przez Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski 28 listopada 2003 r., „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s. 94-110.
12. *Dokumenty na temat jedności Kościoła* (Pierwsza Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Lozanna, Szwajcaria, 3-21 sierpnia 1927 – Raport końcowy; Druga Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Edynburg, Szkocja, 3-18 sierpnia 1937 – Raport końcowy), „SiDE” 2004, nr 1, s.107-156.
13. Dorosz Krzysztof, *Europa ducha* (V Zjazd Gnieźnieński), „Jednota” 2004, nr 4, s. 4-5.
14. *Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej*, Winnipeg, Kanada, 21-31 lipca 2003, „SiDE” 2004, nr 1, s. 94-96.
15. Glinkowski Benedykt ks., *Wobec kogo i w ramach jakich Kościołów czy związków wyznaniowych może być zawarte małżeństwo ze skutkami w prawie polskim?*, „Przewodnik Katolicki” nr 34 z 22. VIII. 2004.
16. Gołębiowski Krzysztof, *Analiza stosunków katolicko-prawosławnych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 2, s. 42-48.
17. Gomulak Paweł OMI, *Razem przy Stole Słowa*, „Jednota” 2004, nr 5-6, s.34.
18. Hanc Wojciech ks., *Biblioteka ekumenii i dialogu. W 10-lecie Instytutu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s. 69-93.
19. Hintz Marcin ks., *Karola Bartha droga do teologii*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 5, s. 6-7.
20. Hintz Marcin ks., *Piewca łaski Bożej – o teologii i życiu Karola Bartha*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 7, s.10-12.

21. Jabłoński Ludwik M. bp, *Ekumeniczny Kongres w Gnieźnie*, „Mariawita” 2004, nr 1-3, s. 8-9.
22. Jan Paweł II, *Duchowość ekumeniczna. Przestanie do Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s. 5-8.
23. J.B. ks., *Zjazd Gnieźnieński – jakiego Ducha ma Europa?*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 6, s. 22-23.
24. Józwiak Ewa, *Ekumeniczny karnawał (Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan)*, „Jednota” 2004, nr 1-2, s.29.
25. Kalinowski Piotr, *Schizma i co dalej? (kryzys w anglikanizmie)*, „Jednota” 2004, nr 3, s. 10-11.
26. Karski Karol, *Dotychczasowi sekretarze generalni Światowej Rady Kościołów*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 161-166.
27. Kasper Walter kard., *Prawosławie i Kościół katolicki 40 lat po ogłoszeniu Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 2, s. 5-21.
28. Kasper Walter kard., *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 34-47.
29. Kijas Zdzisław OFMConv., *Odpowiedź na 101 pytań o ekumenizmie*, Wyd. WAM, Kraków 2004. Rec. ks. Wojciech Hanc, „Ateneum Kapłańskie” 2004, t.142, z. 3, s. 597-600.
30. *Komunikat z posiedzenia Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów*, „Mariawita” 2004, nr 1-3, s. 16.
31. *Konsultacja w sprawie nowego kształtu ruchu ekumenicznego. Antelias, Liban, 17-20 listopada 2003*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 87-93.
32. Krysa Piotr, *Bracia odłączeni. Co dzieli polskich chrześcijan?*, „Przewodnik Katolicki” nr 21 z 23. V. 2004.
33. Langner Albrecht, *Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert*, Wyd. Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998. Rec. Marcin Hintz, „SiDE” 2004, nr 1, s. 218-223.

34. Lindenberg Krystyna, *Ogólnopolska Ekumeniczna Konferencja Kobiet*, „Jednota” 2004, nr 1-2, s. 23.
35. *Łączy nas wiara w jednego i tego samego Boga*. Rozmowa z ks. prof. Michałem Czajkowskim, „Jednota” 2004, nr 4, s. 6-7.
36. Malina Adam ks., *Świadek Jezusa Chrystusa pośród braci – o pieśniach Dietricha Bonhoeffera*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004, nr13-14, s. 12-14.
37. Moszoro Dąbrowski Stefan ks., *Powrót do pierwszych chrześcijan*, „Jednota” 2004, nr 5-6, s. 6-8.
38. Nagy Stanisław kard., *„Abyśmy byli jedno”. Wielkie, ekumeniczne, obiecujące spotkanie Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Bartłomieja I*, „Niedziela” nr 32 z 8.VIII.2004.
39. *Obrady Komitetu Naczelnego Konferencji Kościołów Europejskich, Genewa, Szwajcaria, 13-18 grudnia 2003*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 97-99.
40. *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów. Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia – 2 września 2003*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 81-86.
41. *Obudzona nadzieja* (rozmowa z kard. Walterem Kasperem po wizycie patriarchy Bartłomieja I u Jana Pawła II), „Gość Niedzielny” nr 28 z 11. VII. 2004.
42. *Opuszczam Watykan wzruszony i zadowolony. Rozmowa z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Bartłojem I*, „Gość Niedzielny” nr 28 z 11. VII. 2004.
43. Oszejca Wacław ks., *Żeby żaden człowiek nie zwątpił w miłość*, „Jednota” 2004, nr 3, s. 3-4.
44. *Oświadczenie Polskiej Rady Ekumenicznej w sprawie przyjęcia Konstytucji Unii Europejskiej* (czerwiec 2004), „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 13-14, s. 41.
45. Pawłowski Sławomir SAC, *Ekumeniczne wydarzenia roku 2003*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr1, s.14-37.
46. Polak Grzegorz, *Winfried Lipscher – amicus Poloniae*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 166-170.
47. *Postanie wielkanocne Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 7, s. 25.

48. Salachas Dimitri o., *Jest przyjaźń, jest braterstwo. Patriarcha u Papieża*, „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 11. VII. 2004.
49. *Samuel Kobia – nowy sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów*, „SiDE” 2004, nr 1, s.157-160.
50. *Sekretarz generalny KEK (Konferencji Kościołów Europejskich) w Katowicach*, „Zwiastun Ewangelicki”, 2004 nr 7, s.17.
51. *Sługa Słowa Bożego i jedności chrześcijan*. Ks. Zygmunt Michelis, pod red. s. Joanny Lossow SFK i s. Reginy Witt, Warszawa 2003. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2004, nr 1, s. 215-218.
52. Staniszewski Paweł ks., *Bolesne rozdroże. 950. rocznica Wielkiej Schizmy Wschodniej*, „Niedziela” nr 25. VII. 2004.
53. *Stanowisko w sprawie integracji europejskiej przyjęte podczas wspólnego posiedzenia Konsystorza Kościołów Ewangelickich w Polsce*, „Jednta” 2004, nr 5-6, s. 4.
54. Starczewski A., *Kilka uwag do komunikatu Komisji Mieszanej (do Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów)*, „Mariawita” 2004, nr 1-3, s. 14-15.
55. Stern Marc, *Co to jest judaizm? Odpowiedź na najczęściej stawiane pytania*, Wyd. WAM, Kraków 2003. Rec. ks. Tomasz Chlebowski, „Ateneum Kapłańskie” 2004, t.142, z.3, s.621-623.
56. Szarek Jan bp, *Pożegnanie zasłużonego duchownego – zmarł ks. dr Alfred Jagucki*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004, nr13-14, s. 36-37.
57. Szczeszyński Andrzej ks., *Ogólnopolski Zjazd Referentów Ekumenicznych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2004, nr 1, s.11-14.
58. Tranda Zdzisław bp, *30 lat Konkordii Leuenerskiej i Wspólnoty Ewangelickich Kościołów w Europie*, „Jednota” 2004, nr 4, s.15-17.
59. *W służbie jedności chrześcijan. Instytut Ekumeniczny KUL 1983-2001*. Pod red. ks. Leonarda Górki SVD i ks. Stanisława Józefa Kozy, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2004, nr 1, s. 213-214.

60. *Wspólna deklaracja Naczelnego Rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem na temat świętości życia oraz wartości rodzinnych*, "SiDE" 2004, nr 1, s. 103-106.
61. Zając Marek, *Przewodnik po nieznanym lądach. Dialog międzyreligijny, prawda i kościelna poprawność*, „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 11. VII. 2004.
62. Zeler Bogdan, *Księża Tischnera refleksja o filozofii i pięknie*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 9, s. 28.
63. Zeler Bogdan, *Nad tekstami Karola Bartha*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 12, s. 28.
64. Zeler Bogdan, *Testament profesora Swieżawskiego*, „Zwiastun Ewangelicki” 2004 nr 13-14, s. 44.
65. *Zen i medytacja chrześcijańska*. Rozmowa z o. Janem Berezą, „Jednota” 2004, nr 5-6, s. 26-27.
66. Zieliński Tadeusz J., *Dialog baptystyczno-rzymskokatolicki (nowa faza rozmów na szczeblu światowym)*, "SiDE" 2004, nr 1, s. 100-102.
67. Zieliński Tadeusz J., *Sam Chrystus jest naszą sprawiedliwością. Baptystyczna ocena Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 70-80.
68. Ziemkowski Marcin, *Anglikanie i starokatolicy w dialogu*, „Jednota” 2004, nr 5-6, s. 32-33.
69. Ziemkowski Marcin, *Ecclesia de Eucharistia a nadzieje chrześcijan na wspólnotę Stołu Pańskiego*, „SiDE” 2004, nr 1, s. 48-69.
70. Ziemkowski Marcin, *Ewangelicka recepcja Redemptoris Sacramentum*, „Jednota” 2004, nr 5-6, s.33.
71. Ziemkowski Marcin, *Luteranie ekumeniczni*, „Jednota” 2004, nr 3, s.20.
72. Ziemkowski Marcin, *Porozumienie anglikańsko-metodystyczne*, „Jednota” 2004, nr 1-2, s. 24-25.
73. Zięba Maciej OP, *Jan Paweł II – apostoł jedności*, „Więź” 2004, nr 4, s. 54-65  
. Opracował Grzegorz Polak

---

## PODSTAWOWA POLSKA BIBLIOGRAFIA DO STUDIUM DOGMATYKI PROTESTANCKIEJ (Wybór)

Poniższy wykaz bibliograficzny przygotowany został z myślą o osobach studiujących teologię protestancką. Zawiera zatem pozycje podstawowe, łatwiej dostępne i głównie druki zwarte. Skupiono się na fachowych opracowaniach tematów dogmatycznych, choć w przypadku braku lepszych tekstów przywołuje się sporadycznie literaturę popularno-naukową. Obok publikacji prezentujących perspektywę protestancką w jej wariantach wyznaniowych, wymieniono (a jest ich większość) dzieła, które wyszły spod pióra autorów należących do innych tradycji konfesyjnych, przede wszystkim rzymskokatolickiej. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, skromny jest zasób dostępnych w polszczyźnie protestanckich tekstów dogmatycznych, w związku z czym student dogmatyki ewangelickiej w naturalny sposób odwoływać się musi do istniejących opracowań teologicznych czyli głównie katolickich. Po drugie zaś, co trzeba odnotować z satysfakcją, nie sposób uprawiać dzisiaj teologii, w tym i dogmatyki, abstrahując od dorobku teologicznego innych nurtów chrześcijaństwa: a ten na gruncie polskiej akademickiej teologii rzymskokatolickiej jest coraz bardziej znaczący i coraz bardziej ekumenicznie otwarty. Dzisiejszy student dogmatyki protestanckiej znajdzie w naukowych dziełach teologii katolickiej cenną pomoc dla własnego wysiłku zgłębiania prawd wiary chrześcijańskiej.

Zebrany materiał podzielono według schematu głównych traktatów dogmatycznych. Ujęto je dość konwencjonalnie i nie powinny rodzić zasadniczych kontrowersji. Spis otwiera rejestr pomocnych wykazów bibliograficznych, następnie przedstawiono literaturę pożyteczną dla studium wszystkich dogmatycznych *loci*. Bibliografia posiada charakter sygnalizacyjny, ma jedynie wskazać istnienie waż-

nych pozycji, stąd zastosowano najprostszy wzór zapisu bibliograficznego. Nie wymienia się wydań Biblii, która jest najważniejszym źródłem formalnym dogmatyki i której obecność w różnych edycjach w bibliotece adepta dogmatyki jest oczywistością.

## Bibliografie

- Bar, J.R., Sobański, R., *Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego za lata 1949-1968*, Warszawa 1972.
- *Bibliografia polska* (w:) J.L. Illanes, J.I. Saranyana, *Historia teologii*, Kraków 1996.
- Karski, K., *Teksty Marcina Lutra opublikowane w języku polskim* (w:) H. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996.
- *Książki Instytutu Wydawniczego PAX 1949-1989. Przewodnik*, Warszawa 1989.
- Langosz, S., *Polskojęzyczna bibliografia antyku chrześcijańskiego 1900-1993* (w:) Sz. Pieszczoł, *Patrologia t. 1*, Gniezno 1994.
- Mincer, W., *Jan Kalwin w Polsce. Bibliografia*, Toruń 2000.
- *Polska bibliografia nauk kościelnych 1971-*, Warszawa 1971-.
- *Polskie serie przekładowe pism Ojców Kościoła (wykaz tomów)* (w:) J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- *Wybór literatury w języku polskim* (w:) J.B. North, *Historia Kościoła*, Warszawa 2000.
- Zieliński, T.J., *Bibliografia czytelnika „Myśli Protestanckiej”*, Myśl Protestancka 1997-.
- Zieliński, T.J., *Polska bibliografia protestancka. Materiały za lata 1900-1960* (w: Studia i Dokumenty Ekumeniczne [dalej: SiDE] 1997 nr 1), *za lata 1961-1990* (SiDE 1998 nr 2), *za lata 1991-2000* (SiDE 2001 nr 2).
- Zieliński, T.J., *Wybór bibliografii ewangelikalizmu polskiego* (w:) *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI wieku*, red. T.J. Zieliński, Warszawa-Katowice 2004.
- Zieliński, T.J., *Wybrana polska bibliografia dziejów myśli chrześcijańskiej*, SiDE 2003 nr 1.
- Zieliński, T.J., *Wybrana polska bibliografia teologii systematycznej* (w:) B. Milne, *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, Katowice 1992.

## Literatura do studium wszystkich wątków dogmatycznych

### Klasyczne źródła dogmatyczne

- *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003.
- *Bóg żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, Kraków 2001.
- *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
- *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania, tekst deklaracji, opinie, komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000.
- *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom I (325-787): Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
- *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom II (869-1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- *Katechizm baptystyczny z 1693 roku znany też jako katechizm Keacha*, Baptystyczny Przegląd Teologiczny t. 1, Warszawa 2002.
- *Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988.
- *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1998.
- *Konfesja sandomierska*, oprac. K. Długosz-Kurczabowa, Warszawa 1995.
- *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, Bielsko-Biała 2002.
- *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- *Londyńskie wyznanie wiary z roku 1689*, Poznań 1989.
- *Pięć pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wybór tekstów źródłowych*, red. J. Drabina, Kraków 1991.
- *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne – katolicyzm*, red. M. Karas, Kraków 2000.
- *Wyznania wiary – protestantyzm*, red. Z. Pasek, Kraków 1999.
- *Wyznanie wiary baptystów polskich z roku 1930*, Warszawa 2000.

### Historia dogmatów i teologii

- Benedyktowicz, W., *Sytuacja w teologii ewangelickiej XX wieku*, Rocznik Teologiczny ChAT 1968 z. 1.
- Grane, L., *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli reformacji luterńskiej*, Bielsko-Biała 2002.
- Gresham, C.R., *Teologia XX wieku*, Warszawa 1999.
- *Historia dogmatów pod red. B. Sesbouee t. 1-4*, Kraków 1999-2004.

- *Historia teologii t. 1: Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, Kraków 2003.
- Ilanes, K.L., Saranyana, J.I., *Historia teologii*, Kraków 1996.
- Karski, K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Kelly, J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Lane, T., *Wiara – rozum – świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, Bielsko-Biała 2001.
- Niemczyk, W., *Historia dogmatów*, Warszawa 1962.
- Olson, R.E., *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwaście wieków tradycji i reform*, Warszawa 2003.
- Schoof, M., *Przełom w teologii katolickiej. Początki, drogi, perspektywy*, Kraków 1972.
- Winling, R., *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990.

### Zarysy dogmatyki i opracowania podobne

- *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana Rogowskiego*, Wrocław 1999.
- Augustyn z Hippony, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1979.
- Barth, K., *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994.
- Brunner, E., *Nasza wiara*, Warszawa 1975.
- Czajko, E., *Wprowadzenie do dogmatyki biblijnej*, Warszawa 2000.
- Giertz, B., *Wierzyć-po ewangelicku*, Bielsko-Biała 1994.
- Granat, W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej t. 1-2*, Lublin 1974.
- Evdokimov, P., *Prawosławie*, wyd. 2, Warszawa 2004.
- Haarbeck, T., *U podstaw wiary*, Warszawa 1975.
- Hammond, T.C., *Zarys teologii*, Włocławek 2004.
- Küng, H., *Credo*, Warszawa 1995.
- Łoski, W., *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000.
- Łoski, W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989.
- McKenzie, J., *Kościół rzymskokatolicki*, Warszawa 1979.
- Meyendorff, J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984.
- Milne, B., *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, Katowice 1992.
- Niemczyk, W., *Dogmatyka ewangelicka*, Warszawa 1961-1962.
- Orygenes, *O zasadach*, Warszawa 1979.
- Pöhlmann, H.G., *Kompendium dogmatyki ewangelickiej*, tłum. K. Karski [maszynopis w Bibliotece Głównej ChAT].
- *Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-ąbsburskiego, ewangelicko reformowanego*, wyd. 2, Warszawa 2002.

- Rahner, K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996.
- Sesboue, B., *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa 2000.
- Wiazowski, K., *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Warszawa 2000.
- Zernov, N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.

### Dzieła leksykalne

- Assfalg, J., Krüger, P., *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, Katowice 1998.
- *Encyklopedia katolicka t. 1-*, Lublin 1973-.
- *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989.
- *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku t. 1-2*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003-2004.
- O'Collins, G., Farrugia, E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.
- Rahner, K., Vorgrimler, H., *Mały słownik teologiczny*, wyd. 2, Warszawa 1996.
- *Religia. Encyklopedia PWN t. 1-10*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001-2003.
- *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. 2, Katowice 1998.
- Zuzga W., *Mały słownik myślicieli Kościoła Zachodniego XIX i XX wieku*, Warszawa 1992.

### Prolegomena dogmatyczne

#### O dogmatyce w ogólności

- Beinert, W., *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998.
- Benedyktowicz, W., *Trzy listy do Krzysztofa*, Rocznik Teologiczny ChAT 1995 z. 2.
- Borski, R., *Religia a teologia w poglądach K. Bartha i P. Althausa*, Rocznik Teologiczny ChAT 1988 z. 1.
- Jeanrond, W.G., *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.
- Lonergan, B., *Metoda w teologii*, Warszawa 1976.
- Majka, J., *Metodologia nauk teologicznych*, wyd. 2, Wrocław 1995.
- Milerski, B., *Problematyka uprawomocnienia metody korelacji P. Tillicha*, Rocznik Teologiczny ChAT 1993 z. 2.
- Napiórkowski, S.C., *Jak uprawiać teologię?*, wyd. 3, Wrocław 2002.
- Niemczyk, W., *Prolegomena do dogmatyki*, Warszawa 1960.

- O'Donnell, J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Kraków 1997.
- *Podstawy wiary. Teologia*, seria: Kolekcja „Communio” t. VI, Poznań 1991.
- Schmaus, M., *Wiara Kościoła. Dogmatyka podręczna t. 1*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989.
- *Szkice o teologii w Polsce*, red. S.C. Napiórkowski, Poznań 1988.
- Uglorz, M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.
- Wicks, J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, Kraków 1995.

### **O objawieniu w ogólności**

- Borski, R., *Koncepcja religii we wczesnym okresie teologii Karola Bartha*, Rocznik Teologiczny ChAT 1986 z. 2.
- Buxakowski, J., *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997.
- Guardini, R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, Warszawa 1957.
- Kant, I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.
- Knoch, W., *Bóg szuka człowieka. Objawienie, Pismo święte, Tradycja*, Poznań 2000.
- Ledwoń, I.S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność-według R. Lato-urelle'a*, Lublin 1996.
- Lubac, H. de, *Słowo Boże w historii człowieka. Objawienie Boże*, Kraków 1997.
- Milerski, B., *Religia a Słowo. Krytyka religii w ujęciu Dietricha Bonhoeffera i Paula Tillicha*, Łódź 1994.
- Niemczyk, W., *Luterska nauka o Zakonie i Ewangelii (w:) Księga jubileuszowa z okazji 70-lecia urodzin ks. prof. dr. Jana Szerudy*, Warszawa 1959.
- Rideau, E., *Objawienie. Słowo Boże*, Warszawa 1974.
- Schleiermacher, F.E., *Mowy o religii*, Kraków 1995.
- Tillich, P., *Pytanie o nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, Kraków 1994.
- Whitehead, A.N., *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997.

### **O Piśmie Świętym i innych normach chrześcijaństwa**

- Alonso-Schoeckel, L., *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983.
- Arduzzo, F., *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2001.
- Beinert, W., *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998.
- Bruncz, D., *Sola Scriptura w dialogu ekumenicznym*, Myśl Protestancka 2002 nr 3-4.
- Czajkowski, M., *Rudolf Bultmann – w Biblii chodzi o człowieka (w:) Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003.

- Fitzmyer, J.A., *Pismo duszą teologii*, Kraków 1997.
- Karski, K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Lohfink, G., *Rozumieć-Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, Warszawa 1987.
- Mackey, J.P., *Tradycja i zmiana w Kościele*, Warszawa 1974.
- Milerski, B., *Sola Scriptura*, Myśl Protestancka 2004 nr 1-2.
- Milerski, B., *Sola Scriptura we współczesnej hermeneutyce teologicznej* (w:) *Tenże, Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996.
- Muszyński, H., *Słowo natchnione. Zarys teologicznych treści natchnienia biblijnego*, Kraków 1983.
- Newman, J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1999.
- Niemczyk, J.B., *Autorytet Pisma Świętego według doktora Marcina Lutra* (w:) *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985.
- Uglorz, M., *Sola Scriptura* (w:) *Veritati et Caritati*, Opole 1992.

### O wierze

- Colomb, J., *Stawanie się wiary*, Warszawa 1980.
- Fries, H., *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975.
- Hause, P., *Wiara i dobre uczynki według Wyznania Augsburskiego i Obrony Wyznania Augsburskiego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1994 z. 1-2.
- Imbach, J., *Wiara z doświadczenia*, Warszawa 1988.
- Jaskóła, P., *Jana Kalwina pojęcie wiary*, Roczniki Teologiczne KUL 1996 z. 2.
- Kasper, W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Roqueplo, P., *O trudnościach wiary*, Warszawa 1974.
- Talec, P., *Wiara jest wyborem*, Warszawa 1984.
- Tillich, P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.

### Teologia właściwa

- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Borne, E., *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, Paris 1968.
- Bouyer, L., *Ojciec niewidzialny. O poglądach na tajemnicę boskości*, Kraków 2000.
- Breuning, W., *Nauka o Bogu*, Kraków 1999.
- Congar, Y., *Wierzę w Ducha Świętego t. 1-3*, Warszawa 1996.
- Courth, F., *Bóg trójjedyną miłości*, Poznań 1997.
- Danielou, J., *Trójca Święta a tajemnica egzystencji*, Kraków 1994.
- Durandeaux, J., *Żywe pytanie do „martwego Boga”. Czy istnieje problem Boga?*, Warszawa 1971.

- Greshake, G., *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001.
- Hick, J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994.
- Karski, K., *Kościół protestancki a kult świętych*, Rocznik Teologiczny ChAT 1997 z. 1-2.
- Kasper, W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Kelly, J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Muszyński, H., *Bóg a zło w Piśmie Świętym*, Pelplin 1980.
- Neusch, M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980.
- Pannenberg, W., *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995.
- Plantinga, A., *Bóg, wolność i zło*, Kraków 1995.
- Tresmontant, C., *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970.
- Uglorz, M., *Cierpienie Boga*, Rocznik Teologiczny ChAT 1998 z. 1-2.
- Uglorz, M., *Deus absconditus w teologicznej refleksji Lutra*, Rocznik Teologiczny ChAT 1987 z. 2.
- Uglorz, M.J., *Gniew Boży w teologii Lutra i ksiąg symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1990 z. 1.
- Weinandy, T.G., *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003.
- Życiński, J., *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1995.

## Protologia i antropologia

- Auzon, B., *Na początku Bóg stworzył świat*, Warszawa 1990.
- Duquoc, C., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975.
- Fothergill, P.G., *Chrześcijanie wobec ewolucji*, Warszawa 1966.
- Ganoczy, A., *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999.
- Ganoczy, A., *Stworzył człowiek i Bóg stwórca*, Warszawa 1982.
- Granat, W., *Teodycea*, Lublin 1957.
- *Grzech pierworodny*, Communio 11 (1991) nr 4.
- Guitton, J., Bogdanow, G., Bogdanow, I., *Bóg i nauka*, Kraków 1994.
- Haught, J.F., *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, Kraków 2003.
- Heller, M., Życiński, J., *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996.
- Hengstenberg, H.E., *Ewolucjonizm a nauka o stworzeniu*, Kolekcja Communio 1989.
- Jahnsen, J.W.G., *Na bezdrożach teorii ewolucji*, Warszawa 1989.
- Kościelniak, K., *Zło osobowe w Biblii. Egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej*, Kraków 2002.
- Krąpiec, M.A., *Dlaczego zło?*, Warszawa 1962.
- Kulisz, J., *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986.
- Küng, H., *Bóg a cierpienie*, Warszawa 1973.
- Ladaria, L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997.

- Langemeyer, G., *Antropologia teologiczna*, Kraków 1999.
- Laurentin, R., *Szatan – mit czy rzeczywistość. Nauczanie i doświadczenie Kościoła*, Warszawa 1987.
- Lewis, C.S., *Cudy. Wprowadzenie ogólne*, Warszawa 1958.
- Luter, M., *O woli niewolnej*, Warszawa 1978.
- Łukaszuk, T.D., *Istnienie szatana i demonów jako problem w katolickiej teologii posoborowej*, Kraków 1990.
- Maron, G., *Luter a modele wolności w jego czasach*, Rocznik Teologiczny ChAT 1983 z. 2.
- Mascall, E.L., *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa 1968.
- Milerski, B., *Egzystencjalizm a esencjalizm w ujęciu P. Tillicha*, Rocznik Teologiczny ChAT 1995 z. 1.
- Moltmann, J., *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995.
- Montenat, L., Croux, C., Plateaux, L., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993.
- Mühlen, zur, K.H., *Rozumienie wolności u Marcina Lutera z punktu widzenia czasów nowożytnych*, Rocznik Teologiczny ChAT 1988 z. 2.
- Leibniz, G., *Teodycea*, Warszawa 2001.
- *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, Tarnów 1996.
- Pannenberg, W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paris 1978.
- Peacocke, A., *Teologia i nauki przyrodnicze*, Kraków 1991.
- *Początek świata. Biblia a nauka*, red. M. Heller, Tarnów 1998.
- Pylak, B., *Boża opatrność a zło w świecie*, Lublin 1960.
- Ricoeur, P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.
- Rusecki, M., *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991.
- Sauter, G., *Obraz człowieka w ujęciu Marcina Lutera (w:) Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa 1985.
- Schleiermacher, F., *Mowy o religii*, Kraków, 1994.
- Schönborn, Ch., Görres, A., Spämann, R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997.
- Seweryniak, H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993.
- Synowiec, J., *Na początku*, Kraków 1996.
- *Teologia o szatanie*, red. K. Gózdź, Lublin 2000.
- Tillich, P., *Męstwo bycia*, Paris 1983.
- Trilling, W., *Stworzenie i upadek według Rdz 1-3*, Warszawa 1980.
- Uglorz, M.J., *Nauka o grzechu pierworodnym w teologii ks. M. Lutera i w księgach wyznaniowych Kościoła luteranckiego*, Rocznik Teologiczny ChAT 2001 z. 2.

- Whitehead, A.N., *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997.
- Wiedenhofer, S., *Główne formy współczesnej teologii grzechu pierwotnego*, *Communio* 11 (1991) nr 4.

## Chrystologia

- Balthasar, H.U. v., *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001.
- Berger, K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2003.
- Bolewski, J., *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Kraków 1998.
- Bouyer, L., *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000.
- Chwastek, D., *Demitologizacja w ujęciu Rudolfa Bultmanna*, *Studia Oecumenica* t. 3, Opole 2003.
- Congar, Y., *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968.
- Dodd, C.H., *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978.
- Dupuis, J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
- Duquoc, Ch., *Jezus Chrystus. Zarys chrystologii*, Paris 1976.
- Dreyfus, F., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem*, Poznań 1995.
- Gnilka, J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997.
- Hryniewicz, W., *Chrystus naszą Paschą*, Lublin 1992.
- Jaskóła P., *Solus Christus dzieli czy jednoczy (w:) Chrystus i Jego Kościół*, Bielsko-Biała 2000.
- *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988.
- Kasper, W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.
- Kasper, W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- Kudasiewicz, J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
- May, W., *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1987.
- Müller, G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998.
- Napiórkowski, S.C., *Solus Chrystus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”*, Lublin 1999.
- Nossol, A., *Chrystologia Karola Bartha*, Lublin 1979.
- Nossol, A., *Tajemnica Chrystusa. Szkic rozwoju chrystologii protestanckiej (w:) Chrystus i Jego Kościół*, Bielsko-Biała 2000.
- Nast, W., *Aktualność chrystologii i soteriologii Konfesji Augsburskiej w życiu diasporalnego Kościoła*, *Rocznik Teologiczny ChAT* 1980 z. 2.
- *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986.
- Opala, R., *Deus pro nobis. Karla Bartha teologia pojednania według fragmentów jego komentarza do „Listu do Rzymian”*, *Mysł Protestancka* 2000 nr 3.
- Pelikan, J., *Jezus przez wieki*, Kraków 1993.
- Rahner, K., *Bóg stał się człowiekiem*, Paris 1988.

- Rahner, K., *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979.
- Rahner, K., *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paris 1977.
- Sauter, G., *Chrystologia (wybrane zagadnienia)*, Rocznik Teologiczny ChAT 1995 z. 1.
- Scheffczyk, L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.
- Schönborn, Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002.
- Skowronek, A.J., *Marcin Luter o Maryi (w:) Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984.
- Stott, J.R.W., *Krzyż Chrystusa*, Katowice 2003.
- Uglorz, M., *Chrystus we współczesnej teologii protestanckiej (w:) Chrystus i Jego Kościół*, Bielsko-Biała 2000.
- Uglorz, M., *Obraz Chrystusa w luteranizmie (w:) Chrystus i Jego Kościół*, Bielsko-Biała 2000.

## Pneumatologia

- Bednarz, M., *Przyjdź i odnow nas. Rzecz o Duchu Świętym*, Kraków 1985.
- Bouyer, L., *Duch Święty Pocięszyciel*, Kraków 2000.
- Clark, S., *Ochrzczeni w Duchu i dary duchowe. Podstawowe wyjaśnienie kluczowych pojęć i doświadczeń odnowy charyzmatycznej*, Kraków 1994.
- Congar, Y., *Wierzę w Ducha Świętego t. 1-3*, Warszawa 1995.
- *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.
- Dalbesio, A., *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, Kraków 2001.
- Hebrard, M., *Charyzmatycy. Zarys historii Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1994.
- Hrycuniak, M., *Nauka Kościoła Prawosławnego o Duchu Świętym*, Rocznik Teologiczny ChAT 1987 z. 2.
- Jankowski, A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1998.
- Jaskóła, P., *Panem jest Duch. Zasadnicze kierunki reformowanej pneumatologii*, Opole 2000.
- Jaskóła, P., *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego*, Opole 1994.
- Laurentin, R., *Nieznany Duch Święty*, Kraków 1998.
- Muhlen, H., *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1985.
- Stubenrauch, B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999.
- Suenens, L.J., *Nowe zesłanie Ducha Świętego?*, Poznań 1988.
- Uglorz, M., *Paracletus – Christus Praesens*, Rocznik Teologiczny ChAT 1991 z. 2.

## Soteriologia

- Bartnik, Cz., *Teologiczne rozumienie zbawienia*, Lublin 1979.
- Benedyktowicz, W., *Reformatorski zwrot w teologii*, Rocznik Teologiczny ChAT 1983 z. 2.
- Bonhoeffer, D., *Naśladowanie*, Poznań 1997.
- Chwastek, D., *Usprawiedliwienie w ujęciu Rudolfa Bultmanna*, Myśl Protestantka 2003 nr 1-2.
- Chwastek, D., *Usprawiedliwienie w refleksji Marcina Lutra*, Myśl Protestantka 2004 nr 1-2.
- *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania – tekst deklaracji – opinie – komentarze*, red. K. Karski, Bielsko-Biała 2000.
- Guardini, R., *Wolność – łaska – łos*, Kraków 1995.
- Hrycuniak, M., *Tajemnica Krzyża Świętego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1988 z. 1.
- Jaskóła, P., *Predestynacja według Jana Kalwina*, Roczniki Teologiczne KUL 1997 z. 7.
- Junghans, H., *Centrum teologii Marcina Lutra*, Rocznik Teologiczny ChAT 1983 z. 2.
- Karwacki, R., *Uzgodnienia w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu*, Siedlce 2000.
- Klinger, J., *Doktryna krzyża i zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji z teologią Kościoła Wschodniego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1968 z. 1.
- KostECKI, R., *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienie łaski uświęcającej*, Warszawa 1975.
- Kraus, G., *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999.
- Lubac, H. de, *O naturze i łasce*, Kraków 1986.
- Luter, M., *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991.
- Milerski, B., *Miejsce pojednania w soteriologii Marcina Lutra*, Rocznik Teologiczny ChAT 1996 nr 1-2.
- Napiórkowski, A.A., *Potęga łaski i nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luteriańskiej o usprawiedliwieniu*, Kraków 2000.
- Napiórkowski, A.A., *Usprawiedliwienie grzesznika*, Kraków 1998.
- Napiórkowski, S.C., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa 2001.
- Niemczyk, W., *Tajemnica Golgoty*, Rocznik Teologiczny ChAT 1980 z. 2.
- Oko, D., *Wolność i łaska. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998.
- Tykfer, M., *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002.

- Uglorz, M., *Miłosierdzie Boże – usprawiedliwienie z łaski*, Rocznik Teologiczny ChAT 1992 z. 1.
- Uglorz, M., *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*, Teologia i Ambona 16/1997.
- Wesley, J., *Zbawienie przez wiarę i inne kazania*, [Warszawa 1984].
- *Zbawienie w roku jubileuszowym. Nauka na temat usprawiedliwienia w dialogu katolicko-luterańskim*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000.
- Zieliński, T.J., *Doktryna usprawiedliwienia w tradycji anglikańskiej*, Rocznik Teologiczny ChAT 2000 nr 1.
- Zieliński, T.J., *Hansa Künga i Karola Bartha dialog o usprawiedliwieniu*, SiDE 2000 nr 2.
- Zieliński, T.J., *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie sola fide jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii*, Warszawa 2002.

## Eklezjologia z sakramentologią

### Eklezjologia w ogólności

- Afanasjew, M., *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002.
- Bartnik, Cz., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- Bouyer, L., *Kościół Boży*, Warszawa 1977.
- Chenu, M.D., *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968.
- Congar, Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980.
- Gądecki, S., *Kościół Katolicki w swych korzeniach*, Warszawa 1995.
- Guardini, R., *Kościół Pana*, Warszawa 1988.
- Karski, K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986.
- Karski, K., *Ewangelicy a posługa biskupa Rzymu*, Więż 2003 nr 10.
- Karski, K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. 2, Warszawa 2003.
- *Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła. Dokument przyjęty na Czwartym Zgromadzeniu Ogólnym Sygnatariuszy Konkordii Leuenberskiej (Wiedeń, Austria, 3-10 maja 1994)*, SiDE 1996 nr 1.
- Küng, H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.
- Lubac, H. de, *Katolicyzm*, Kraków 1988.
- Lubac, H. de, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997.
- McKenzie, J.L., *Władza w Kościele*, Warszawa 1972.
- Nagy, S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- Neuner, P., *Eklezjologia* (w:) Courth F., Neuner P., *Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999.

- Ozorowski, E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
- Pie-Ninot, S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002.
- Porada, R., *Kościół w dziele usprawiedliwienia*, Opole 2000.
- Raiser, K., *Być Kościołem*, Warszawa 1997.
- Stępień, J., *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972.
- Schmaus, M., *Wiara Kościoła t. 5. Chrystusowe zbawienie w Kościele i przez Kościół cz. 1: Natura Kościoła*, Gdańsk-Oliwa 1993.
- Skowronek, A.J., *Papież wszystkich chrześcijan?*, *Więź* 2003 nr 10.
- Skowronek, A.J., *Urząd Piotrowy w dzisiejszej teologii ewangelickiej (w:) Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984.
- Tabor, S., *Kościół jako lud Boży w ujęciu Yves M.J. Congara*, Kraków 1997.
- Uglorz, M., *Eklezjologia w teologii Marcina Lutera*, *Z Problemów Reformacji* t. 1, Warszawa 1975.
- Uglorz, M., *Misja i ewangelizacja w profetycznym postannictwie Kościoła*, *Z Problemów Reformacji* t. 3, Warszawa 1982.
- Włodarski, Sz., *Prymat w Kościele. Starokatolickie studium biblijno-historyczne*, Warszawa 1971.
- *Wspólnota kościelna według ewangelickiego rozumienia. Wotum w sprawie uporządkowanego partnerstwa Kościołów różnych wyznań*, *SiDE* 2002 nr 1.

### Sakramenty w ogólności

- Jaskóła, P., *Ulricha Zwingliego nauka o sakramentach (w:) Tradycja i otwartość*, Lublin 1999.
- Koch, G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999.
- Romaniuk, K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991.
- Rosato, P.J., *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, Kraków 1998.
- Schneider, T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995.
- Skowronek, A.J., *Sakramenty w ujęciu Karola Bartha i jego szkoły*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* nr 6 (1973).
- *Teksty Czwartego Zgromadzenia Ogólnego Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów [nt. chrztu i wieczery]*, *SiDE* 1996 nr 2.
- Testa, B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
- Bałakier, E., *Sakramentologia starokatolicka*, Warszawa 1990.
- Preiss, W., *Nauka luterkańska ksiąg symbolicznych o sakramentach*, *Strażnica Ewangeliczna. Dodatek teologiczny*, 1956 nr 7.
- Rahner, K., *Sakramenty Kościoła*, Kraków 1997.

### Chrzest Święty

- *Chrzest, eucharystia i posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy”* (1982), SiDE 1983 1-3.
- Jaskóła, P., *Sakrament chrztu według Jana Kalwina*, ResS 1995 nr 2.
- Jaskóła, P., *Zwingliego nauka o chrzcie (w:) Ut mysterium paschale vivendo expromatur*, Opole 2000.
- *Jeden chrzest*, red. S.C. Napiórkowski, Warszawa 1993.
- Lane, E., *Chcę być ochrzczony*, Warszawa 1988.
- Mikler, R., *Wyznanie o chrzcie w Konfesji Augsburskiej*, Z Problemów Reformacji t. 2, Warszawa 1980.
- Napiórkowski, S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii (w:) tenże, Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- Niemiec, M., *Sakrament Chrztu znakiem jedności (w:) Chrystus i Jego Kościół*, Bielsko-Biała 2000.
- Przyborowski, N., *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między Kościołami*, Warszawa 2003.
- *Stanowisko Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP w sprawie projektu dokumentu „Sakrament Chrztu znakiem Jedności*, SiDE 2000 z. 1.
- *Stanowisko Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce w sprawie Chrztu Wiary i błogosławieństwa dzieci przyjęte 21 maja 2003 r.*, Chrześcijanin 2003 nr 7-8.
- Qualizza, M., *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest, bierzmowanie, eucharystia*, Kraków 2001.
- Sławik, J., *Chrzest dzieci u Lutra. Ewolucja poglądów?*, Rocznik Teologiczny ChAT 1999 z. 1-2.
- Uglorz, M., *Dokumenty o chrzcie z Akry i Limy*, SiDE 1986 nr 4.
- Wawrzyniak, F., *Zbawienie wieczne nieochrzczonych małych dzieci*, Poznań 1979.

### Wieczerza Pańska

- *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987.
- Hrycuniak, M., *Eucharystia w Kościele Prawosławnym*, Rocznik Teologiczny ChAT 1979 z. 2.
- Jaskóła, P., *Chrzest i eucharystia w dialogu ekumenicznym*, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej 1985 nr 9.
- Jaskóła, P., *Jana Kalwina rozumienie spowiedzi (w:) Ad libertatem. Księga pamiątkowa*, Opole 1996.
- Jaskóła, P., *Kościół i eucharystia w dialogu katolicko-reformowanym (w:) Tożsamość i dialog*, Opole 1997.
- Jaskóła, P., *Nauka Jana Kalwina o Wieczerzy Pańskiej*, Roczniki Teologiczne KUL 1995 z. 7.

- Jaskóła, P., *Ulricha Zwingliego nauka o Wieczery Pańskiej* (w:) *Ineffabile Eucharistiae donum*, Opole 1997.
- Kalwin, J., *Krótki wykład nauki o Komunii Świętej*, Warszawa 1905.
- Luter, M., *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, Bielsko-Biała 1999.
- Mendroch, P., *Nauka o sakramencie ołtarza w księgach symbolicznych Kościoła luteranckiego*, Z Problemów Reformacji t. 2, Warszawa 1980.
- Napiórkowski, S.C., *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim* (w:) *tenże, Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- Napiórkowski, S.C., *Protestancka interpretacja misterium Eucharystii* (w:) *tenże, Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- Ozorowski, E., *Eucharystia w nauce i praktyce Kościoła Katolickiego*, Poznań 1990.
- Skowronek, A., *Nauka Marcina Lutra o Wieczery Pańskiej* (w:) *Światła ekumenii. Spotkania z teologią*, Warszawa 1984.
- Stagg, F., *Wieczera Pańska*, Słowo Prawdy 2004 nr 4.
- *Stanowisko Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce w sprawie Wieczery Pańskiej przyjęte w dniu 18 września 2002 r.*, Chrześcijanin 3-4/2003.
- Uglorz, M., *Świadectwo Lutra o Wieczery Pańskiej*, Rocznik Teologiczny ChAT 1986 z. 1.
- *Wieczera mistyczna. Anafory chrześcijańskiego wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988.
- Wolfram, K., *Wieczera Święta*, Kalendarz Ewangelicki 1965.

### Urząd kościelny i pozostałe kwestie eklezjologiczne

- Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.
- Brown, L.D., *Kapłaństwo wszystkich wierzących*, Słowo Prawdy 2004 nr 7-8.
- *Chrzest, eucharystia i posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy”* (1982), SiDE 1983 nr. 1-3.
- Cieślak, M., *Urząd kościelny w teologii Marcina Lutra*, Rocznik Teologiczny ChAT 1983 z. 2.
- Frieling, R., *Ordynacja kobiet w refleksji biblijnej, ewangelickiej i ekumenicznej*, Rocznik Teologiczny ChAT 2000 z. 1.
- Gee, D., *Dary duchowe a służba kościelna*, Warszawa 1970.
- Gross, J., *Urząd biskupa w Kościele luteranckim ze szczególnym uwzględnieniem Polski* (w:) *Dosyć masz, gdy masz łaskę moją*, Bielsko-Biała 1993.
- Harlin, T., *Klucze królestwa niebieskiego – u Lutra i u nas*, Rocznik Teologiczny ChAT 1983 z. 2.
- Heid, S., *Celibat w kościele pierwotnym*, Tuchów 2000.
- Karski, K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986.
- *Ku chrześcijaństwu jutra*, red. W. Hryniewicz, Lublin 1997.

- Milerski, B., *Pytanie o kryterium tożsamości ewangelickiej? Na marginesie dyskusji na temat ordynacji kobiet*, Rocznik Teologiczny ChAT 2000 z. 1.
- Pietras, H., *Od prezbyteratu do kapłaństwa. Ewolucja pojęć i urzędu*, Studia Bobolanum 3 (2002).
- Skowronek, A.J., *Pokuta w księgach symbolicznych luteranizmu*, Ateneum Kapłańskie 411 (1977).
- Szafranski, A.L., *Kapłaństwo wiernych*, Lublin 1958.
- Vercruysse, J.E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001.
- Uglorz, M., *Miejsce daru prorocstwa w charyzmatycznej strukturze Kościoła*, Rocznik Teologiczny ChAT 1985 z. 1.
- Uglorz, M.J., *Urząd duchowny w świetle Nowego Testamentu*, Kalendarz Ewangelicki 2000, Bielsko-Biała 1999.
- Zieliński, T.J., *Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich chrześcijan jako dobro wspólne protestantyzmu*, SiDE 1997 nr 1.

## Eschatologia

- Ambaum, J., *Nadzieja na puste piekło i na zbawienie dla wszystkich. Koncepcja nadziei zbawienia u H.U. von Balthasara*, Communio 1992 nr 1.
- Balter, L., *Eschatologia końca XX wieku*, Siedlce 2001.
- Balthasar, v. H.U., *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.
- *Biblia o przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 1987.
- Bokwa, I., *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, Collectanea Theologica 1992 z. 4.
- Bokwa, I., *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998.
- Boros, L., *Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1997.
- Bougard, L.V.E., *Eschatologia katolicka*, Warszawa 2002.
- Budzik, S., *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni? Hans Urs von Balthasar wobec ostatecznych pytań człowieka*, Colloquia Theologica Albertina. Systematica, Poznań 2000.
- Delumeau, J., *Historia raju. Ogród rozkoszy*, Warszawa 1996.
- Finkenzeller, J., *Eschatologia*, Kraków 2000.
- Gózdź, K., *Teologia historii zbawienia według Oskara Cullmanna*, Lublin 1996.
- Hendriksen, W., *Co mówi Biblia o życiu przyszłym*, Warszawa 1987.
- Hryniewicz, W., *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003.
- Hryniewicz, W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989.

- Jankowski, A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- Küng, H., *Życie wieczne?*, Kraków 1993.
- Le Goff, J., *Narodziny czyśćca*, Warszawa 1997.
- Milne, B.A., *Koniec świata*, Wrocław 2001.
- Minois, G., *Historia piekła*, Warszawa 1998.
- Misiarczyk, L., *Apokatastasis (...) przed Orygenesem*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 36 (2003) 2.
- Nossol, A., *Zstąpił do piekieł*, Ateneum Kapłańskie 1982 t. 98.
- Martelet, G., *Odnalezione życie wieczne*, Kraków 2000.
- *Puste piekło? Spór wokół ks. Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2000.
- Ratzinger, J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986.
- Sarwa, A., *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Łódź 2002.
- Sauter, G., *Żywa nadzieja. Główne cechy chrześcijańskiego dyskursu o przyszłości*, Warszawa 1999.
- Scheffczyk, L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.
- Sesbouee, B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, Poznań 2002.
- Skwierczyński, A., *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992.
- Szmulewicz, H., *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Tarnów 2003.
- Thielicke, H., *Życie ze śmiercią*, Warszawa 2002.
- Tuner, A.K., *Historia piekła*, Gdańsk 1996.
- Ugłorz, M.J., *Artykuł „descendit ad inferna” w Księgach Symbolicznych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1991 z. 2.
- Ziółkowski, M., *Eschatologia*, Sandomierz 1958.

Opracował: Tadeusz J. Zieliński

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS:

### ODPOWIEDZI NA 101 PYTAŃ O EKUMENIZM

Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, 367 s.

Jednym z głównych problemów zgłaszanych przez teologów pracujących nad przewyciężeniem podziału wewnątrz chrześcijaństwa jest recepcja dotychczasowych osiągnięć ruchu ekumenicznego. Jak sprawić, by dorobek dialogów teologicznych przeniknął do życia codziennego Kościołów, by stał się bogactwem nie tylko zaangażowanych ekumenicznie działaczy, ale każdego chrześcijanina? W jaki sposób wychowywać młode pokolenia w duchu otwartości? Nie jest to łatwe zadanie, chociaż możliwości podaje się wiele. Jedną z nich są opracowania niosące rzetelną informację na temat innych konfesji, zachęcające do wzajemnych kontaktów i popularyzujące dotychczasowe osiągnięcia dialogów ekumenicznych. Do udanych tego typu przedsięwzięć należy wydana w wydawnictwie WAM praca o. Zdzisława Józefa Kijasa OFMConv. *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm* wprowadzająca czytelnika w wiele zagadnień związanych z tematem jedności chrześcijaństwa.

W kontekście dotychczasowych prac w języku polskim poruszających zagadnienia ekumeniczne książka zasługuje na uwagę z kilku względów. Przede wszystkim jako pozycja najświeższa uwzględnia ostatnie osiągnięcia i najbardziej naglące problemy dialogów. Przypomnijmy, że chociaż obszerny i ciągle aktualny podręcznik akademicki pod redakcją W. Hryniewicza, J. S. Gajka i S. J. Kozy *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do Ekumenizmu* omawia szeroko wiele kwestii poruszanych w pracy o. Kijasa, wydany został w 1996 – bierze więc pod uwagę dorobek sprzed prawie dziesięciu lat. Podobnej daty są również poświęcone historii ekumenizmu oraz przybliżeniu niektórych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich dzieła Karola Karskiego: *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986 i *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólno-*

*tach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, czy choćby *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej* Josa E. Vercauysse, wydane w oryginale w 1992 roku. Są to poza tym pozycje typowo naukowe, o charakterze podręcznikowym, po które sięgną osoby już zainteresowane tematem.

Praca o. Kijasa, jak się wydaje natomiast, może przyciągnąć nieco szerszy krąg odbiorców. Taką nadzieję wzbudza przede wszystkim fakt, że powstała ona w oparciu o doświadczenie autora ze spotkań z ludźmi, wśród których byli *młodzi i starsi, osoby wykształcone i zdobywające wykształcenie, zaangażowani w życie Kościoła, jak i stojący nieco na uboczu, pochłonięci sprawami dnia codziennego* (s.15). Treść nie tylko odzwierciedla więc problemy aktualne, ale szeroko uwzględnia zagadnienia charakterystyczne i ciekawe dla polskiego środowiska wyznaniowego. Dodatkowym atutem będzie z pewnością również sama struktura książki, w formie pytań i odpowiedzi, pozwalająca na wyraźne postawienie problemu oraz ułatwiająca odbiór.

Dla większej przejrzystości autor podzielił materiał na osiem rozdziałów rozpoczynając od historii ekumenizmu, poprzez charakterystykę sakramentów w poszczególnych Kościołach, samych Kościołów biorących udział w ruchu ekumenicznym, ekumenicznych instytucji, aktualnego stanu dialogu, najważniejszych kwestii teologicznych i trudności na jakie ekumenizm napotyka (otwartych kwestii ekumenicznych), by zakończyć rozważaniami na temat przyszłości ekumenizmu.

Kierując zapewne swoją książkę przede wszystkim do katolickiego czytelnika dosyć nietypowo autor potraktował początki ekumenicznych inicjatyw, jakim poświęcił pierwszy rozdział: stosunkowo dokładnie zajął się dziejami podziałów oraz rzymskokatolickiego zaangażowania w nowożytny ruch na rzecz jedności Kościoła, te wydarzenia natomiast, które zazwyczaj kojarzą się z początkami ekumenizmu omówił bardzo pobieżnie ograniczając się właściwie do podania przyczyn i wyliczenia XIX-wiecznych organizacji międzykonfesyjnych. Informację na temat ruchów *Wiara i Ustrój* oraz *Życie i Działanie* znajdziemy co prawda w rozdziale IV poświęconym instytucjom ekumenicznym, po drodze gdzieś jednak zawiruszyła się Międzynarodowa Misyjna Rada, a mniej wnikliwy czytelnik raczej nie zwróci uwagi na znaczenie Konferencji Towarzystw Misyjnych w Edynburgu w 1910 roku – wydarzenie, jakie najczęściej przyjmuje się za początek ruchu ekumenicznego. Ten brak rekompensuje jednak, i to z nadmiarem, umiejętność mówienia o ekumenizmie jako sposobie przeżywania naszego związku z Bogiem i innymi ludźmi będącym odpowiedzią na pragnienie Jezusa, by jego uczniowie byli jedno. Podkreślając przede wszystkim duchowy wymiar ekumenizmu o. Kijas potrafił tchnąć weń życie i nadać mu ciepło dzięki czemu staje się on współczesną propozycją chrześcijaństwa – dynamicznego, otwartego na innych i pełnego zaufania w możliwość przezwyciężenia istniejących problemów. Tę ufność autor opiera na przeświadczeniu, że *u początku dialogu ekumenicznego stoi sam Bóg – Dawca pragnienia jedności Kościoła* (s.34). Wiara w Bożą opatr-

ność kierującą losami świata pozwala na optymizm większy niż ten, jaki może wpływać z wszelkich innych koncepcji ekumenizmu, zwłaszcza kojarzących się z polityką międzywyznaniową, czy kościelną dyplomacją. Wizja ekumenizmu jako naszego wspólnego spotkania z Chrystusem i wokół Niego pozwala również inaczej spojrzeć na kwestię konfesyjnych zysków i strat w kontaktach międzywyznaniowych.

Pomimo optymizmu o. Kijas nie ukrywa bynajmniej istniejących różnic i wynikających stąd konsekwencji. Przedstawia je rzeczowo i obiektywnie, ukazując jednocześnie istniejące rozwiązania, tam gdzie zostały już one wypracowane. Widać to zwłaszcza w następnych rozdziałach, w jakich autor podjął się próby przybliżenia zarówno Kościołów biorących udział w dialogu ekumenicznym, jak i najczęściej pojawiających się trudności w relacjach z tymi wyznaniem. Po omówieniu różnic w rozumieniu sakramentów i możliwości ich przyjęcia poza własnym Kościołem (*communicatio in sacris*) w rozdziale II, o. Kijas mówi o odmienności w eklezjologii, liturgii i kulcie (w rozdziale III) o trudnościach teologicznych (rozdział VI), historycznych, kulturowych i psychologicznych (rozdział V i VII).

Bez przemilczania problemów autor podkreśla jednocześnie wagę i znaczenie dotychczasowych osiągnięć ruchu ekumenicznego. Największym jest już sam fakt nawiązywania wielopłaszczyznowych kontaktów między Kościołami, do pogłębiania których zobowiązana jest zarówno hierarchia, duszpasterze, teologowie, jak i świeccy członkowie Kościoła. Popadającym w zniechęcenie autor przypomina uzgodnienia wypracowane w dialogach prowadzonych przez międzynarodowe komisje teologiczne, wśród których szerzej omawia Dokument z Limy (BEM) i polskie prace nad uzgodnieniem w sprawie chrztu, zwraca uwagę na europejską *Kartę Ekumeniczną*, znaczenie *Deklaracji o usprawiedliwieniu* będącej uwiecznieniem dialogu ze Światową Federacją Luterzańską oraz wysiłek podejmowany przez szereg instytucji o charakterze ekumenicznym.

Oprócz niewątpliwie przeważających wartości praca posiada swoje mankamenty. Niektóre narzuciła sama forma książki. W odpowiedzi na pytanie często trudno dać odpowiedź wyczerpującą zagadnienie, ukazującą jego złożoność i wpływające stąd konsekwencje, konieczne są też pewne uproszczenia. Czy przewidziany przez o. Kijasa niedosyt będzie rodził dodatkowe pytania, czy pozostawi niepełny obraz w dużej mierze zależy już zapewne od czytelnika, jego dociekliwości, a czasem i orientacji. Chociaż pracę o. Kijasa można uznać za przewodnik po ekumenizmie wymaga ona od czytelnika pewnej wnikliwości, by nie wyciągnął zbyt pochopnych wniosków, jakie może zasugerować nie zawsze jasny spis treści. Dla przykładu w rozdziale poświęconym instytucjom znalazła się jakimś sposobem tzw. Grupa z Dombes, co jeszcze można zrozumieć, w prawdziwą konsternację natomiast wprowadza znalezienie w tym miejscu Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Ojciec Kijas jest zbyt dobrym znawcą przedmiotu, by go posądzać o niedoinformowanie, tym bardziej, że prze-

czy temu rzetelna treść opisująca te inicjatywy. Są to raczej zastrzeżenia co do samego układu zagadnień wprowadzającego fałszywe skojarzenia. Zamieszania można byłoby chyba uniknąć omawiając te tematy na przykład w rozdziale I poświęconym historii ekumenizmu.

Orientację i znalezienie interesującego czytelnika problemu ułatwi na pewno aparat naukowy, w jaki praca została dodatkowo zaopatrzona. Oprócz krótkiego wstępu i wykazu skrótów na początku oraz indeksu osobowego i rzeczowego na końcu książki znajdziemy także adresy stron internetowych prezentujących Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie oraz instytucje ekumeniczne.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że autorowi udało się pokazać w miarę pełny i rzetelny, a przy tym bardzo pociągający obraz ekumenizmu. Powodzeniem został też uwieńczony wysiłek, by *unikać polemiki i negatywnych uogólnień, jednostronności oraz uprzedzeń, [...] zachować pewną neutralność i pozwolić Kościołom przemówić własnym głosem*. Książka stanowi cenny wkład w inicjatywę popularyzowania zagadnień teologicznych i dlatego należy ją gorąco polecać duszpasterzom, katechetom, studentom teologii i wszystkim zainteresowanym sprawą jedności chrześcijaństwa.

*Alicja Chrin*

---

## KSIĘGA ŚWIADKÓW. MARTYROLOGIUM EKUMENICZNE

Praca zbiorowa Wspólnoty z Bose  
pod kierunkiem Riccardo Lariniego.  
Wprowadzenie Enzo Bianchi, przeor Bose.  
Tłumaczenie Krzysztof Stopa.  
Częstochowa 2004, Edycja Świętego Pawła, 562 s.

Włoski oryginał książki nosi tytuł *Il libro dei testimoni. Martirologio ekumenico*; ukazał się w Edizioni San Paolo w 2002 roku. Zbiorowym autorem tego niezwykle dzieła jest międzykonfesyjna wspólnota w Bose, która podjęła prace w tym kierunku na początku lat 70-tych. Na wzór *Martyrologium Romanum* przygotowała na każdy dzień czytanie o męczenniku czy męczennikach, którzy oddali swoje życie za wiarę. Starają się uwzględniać kalendarze różnych Kościołów i religii, bo też wspominanymi męczennikami = świadkami są nie tylko męczennicy niepodzielonego chrześcijaństwa, ale także męczennicy Kościołów po podziale.

Np. 26 marca: Jan z Dalyatha (VII-VIII w.), mnich Kościoła asyryjskiego, AL.-HALLAG (+922), sprawiedliwy wśród narodów, muzułmanin umęczony przez muzułmanów w skutek posądzenia o herezję; 20 sierpnia: Św. Bernard z Clairvaux (+1153), doktor Kościoła, mnich, 160 Męczenników żydowskich z Chinon (+1321) spaleni żywcem na stosie niedaleko Tours w środkowej Francji, oskarżonych o zatrucie studni i spowodowanie epidemii wśród ludności; 23 maja: Savonarola (1452-1498), prezbiter; 24 maja: Wincenty z Lerynu (V w.), mnich, Cyryl (+869), mnich, i Metody (+885), pasterz, John (+1791) i Charles (+1788) Wesleyowie, prezbiterzy i hymnografowie; 25 sierpnia: Tichon z Zadońska (+1783), pasterz i mnich, Cezary z Arles (+543), mnich i pasterz, Augustyn z Hippony (+430), doktor Kościoła i pasterz; 9 września: (+ok. 450), mnich koptyjski, Albert Schweitzer (+1965), teolog luterański, muzyk, misjonarz w Gabonie, Aleksander Mień (+1990), prawosławny prezbiter, męczennik; 24 września:

Sylwan z Góry Athos (+1938), mnich; 25 września: Ketewan z Gruzji (+1624), prawosławna żona króla Dawida z Kachetii, zamordowana za odmowę przejścia na islam; 28 września: Konfucjusz (+479 przed Chr.), sprawiedliwy wśród narodów; 4 października: Franciszek z Asyżu (+1226), świadek; 5 października: Faustyna Maria Kowalska (+1938), zakonnica, apostołka Bożego Miłosierdzia; 9 października: Abraham, ojciec wszystkich wierzących w jednego Boga, prorok, Tichon z Moskwy (+1925), pasterz; 11 października: Jan XXIII (+1963), pasterz i świadek ekumenizmu; 2 listopada: Wspomnienie zmarłych w Chrystusie, Johann Albrecht Bengel ((+1752), świadek, badacz Pisma Świętego i teolog luterański, Gregorius Mar Paramala (+1902), pasterz, ortodoksyjny Kościół malankarski w Indiach, Richard Hoocker (+1600), prezbiter, anglikanin; William Temple (+1944), pasterz i świadek ekumenizmu, biskup anglikański, Piotr Wu Guosheng (+1814), męczennik, świecki katolik, Chińczyk; 9 listopada: Nektariusz z Eginy (1920), mnich i pasterz, prawosławny Grek, Męczennicy żydowscy, ofiary „nocy kryształowej” (+1938), Leon Wielki (+461), doktor Kościoła i pasterz; 17 grudnia: Rumi (+1273), sprawiedliwy wśród narodów, poeta i jeden z największych mistyków sufijskich islamu...

Pasjonujący jest już sam przegląd *Księgi świadków*. Odsłania nowe horyzonty, zdumiewa dalekosiężnością Bożej łaski, rozległością Bożego piękna, ponadkościelną, ponadkonfesyjną i ponadreligijną mocą Bożego Ducha.

Oprócz głównych świadków poszczególnych dni autorzy przypominają także innych, niekiedy nawet wielu z różnych Kościołów, np. 26 kwietnia: jako główni świadkowie występują: Tertulian (II-III wiek), świadek, Orygenes (+zm. 254), prezbiter i męczennik, Awwakum (1682) oraz wszyscy męczennicy staroobrzędowcy, a także Mechitar z Sebasty (+1749), mnich i założyciel ormiańskiej kongregacji św. Łazarza; ponadto w rubryce *Kościoty wspominają...* zostali wymienieni: Christina Rosetti ((+1894) poetka, anglikanka, Katarzyna (+1478) i Juliana (+1501) – katoliczki (kalendarz ambrozjański), Symeon Armeńczyk (IV w.), męczennik z Kościoła koptyjskiego, Szymon, brat Pański (kalendarz maronicki, prawosławny i greckokatolicki), Piotr Chanel (+1841), męczennik, misjonarz (kalendarze rzymskokatolicki, ambrozjański i anglikański), Prudencjusz (IV-V w.), eremita i męczennik Kościoła koptyjskiego, Johanna Gramanna (+1541), luteranka, poetka, Jazoma i Sozypatra (I w.), męczennice wspomniane w Kościele maronickim i melkickim), 9 męczenników z Kyzikos (III w.) wspomniani w Kościele prawosławnym i greckokatolickim, Daniel z Edessy (VII w.), biskup wspomniany w Kościele syryjskim zachodnim.

Główni świadkowie mają swój biogram, fragment swoich pism lub inny „przyczynek do lektury” oraz modlitwę, a wszystko podporządkowane ekumenizmowi duchowemu: prowadzi do nawrócenia, wielbienia Boga, dziękczynienia, głębszego szacunku dla „tych drugich” i „tych, którzy nie są z nami”, a jak się okazuje – są z nami bardzo blisko.

Klasyczny podział ekumenizmu wyróżnia trzy jego typy: ekumenizm duchowy, ekumenizm doktrynalny i ekumenizm praktyczny. Od pewnego czasu dochodzi do głosu świadomość, że istnieje nadto inny typ ekumenizmu. Kiedy w ostatnich latach, po wielkich przemianach związanych z upadkiem totalitarnego systemu związanego z wojującym ateizmem, dokonujemy przeglądu dokonanych spustoszeń, stwierdzamy, że ogromne ofiary ponosili chrześcijanie przynależący do różnych Kościołów, denominacji i wspólnot chrześcijańskich; składali heroiczne świadectwo Chrystusowi, do ofiary z życia włącznie. Kiedy dzisiaj obejmujemy pamięcią ten z jednej strony straszny, a z drugiej zdumiewająco piękny duchowo fenomen, nie mamy wątpliwości, że teoretycy wielkiego tematu „Wierzę w jeden Kościół” mają obowiązek dopisania do przyjętej dotąd typologii nowy rodzaj ekumenizmu: ekumenizm świadectwa, obejmujący także ekumenizm krwi. Za wierność Chrystusowi oddawali swe życie nie tylko katolicy, ale także prawosławni, luteranie, reformowani, anglikanie, baptyści, metodyści, zielonoświątkowcy, starokatolicy... Ekumenicznie połączyło ich świadectwo złożone Chrystusowi sięgające szczytów heroizmu. Apeluje ono do Kościołów o głęboki wzajemny szacunek, pogłębianie braterstwa i wspólne działania pod jednym Chrystusem.

Świadectwo swojej wierze składali także niechrześcijanie. Autorzy *Martyrologium ekumenicznego* zdecydowali się na przekroczenie granic klasycznego ekumenizmu, który bierze pod uwagę jedynie chrześcijaństwo. Uwzględnili także świadectwo ludzi uznanych za heretyków, nadto Żydów, a nawet wyznawców Buddy. Stanie się to przedmiotem dyskusji, ale wyraża szlachetną intencję wyrażenia szacunku dla każdego człowieka, który gotów jest poświęcić życie w imię wierności własnym przekonaniom religijnym.

Obszerne *Wprowadzenie* (7-22) przekonująco omawia te zagadnienia. Zasadnie zwraca uwagę na brak takiej publikacji. Rzeczywiście czegoś takiego dotąd nie napisano. Powołuje się na autorytet Jana Pawła II, który w *Tertio millennio adveniente* nr 37) zauważył: *U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów... To świadectwo nie może zostać zapomniane.*

W encyklice *Ut unum sint* (nr 84) Jan Paweł II wyraźnie stwierdził istnienie wspólnego martyrologium: *W perspektywie teocentrycznej my – chrześcijanie – mamy już wspólne „Martyrologium”. Obejmuje ono także męczenników naszego stulecia...*

Uprzedzając zarzut, iż książka może służyć szkodliwemu relatywizmowi, autor wstępu uczynił zastrzeżenie, iż nie chodzi tu o relatywizowanie kwestii teologicznych, które dzielą nasze Kościoły, ale raczej o odkrywanie działania Ducha Świętego w historii, którego to działania nie da się zamknąć w granicach jednego Kościoła (s. 11).

Przyjęto poszerzone rozumienie martyrii = świadectwa, by objęło ono również przypadki męczeństwa zadawanego chrześcijanom przez chrześcijan. Trzeba

przyjąć to poszerzenie. Niesie ono w sobie wielkie wartości dla teorii ekumenizmu i dla ekumenicznej formacji.

Strukturę dzieła również omówiono we *Wprowadzeniu*. Uczyniono to w sposób przekonywający. Godna podziwu kompetencja wzmacniana konsultowaniem najbardziej kompetentnych ekspertów, budzi zaufanie.

Struktura poszczególnych dni przedstawia się następująco: biogram świadka (lub treść święta), fragment pism świadka lub o świadku, modlitwa, wskazanie miejsc biblijnych (do przewidzianych czytań) oraz informacja na temat, kogo czy co wspominają w tym dniu różne Kościoły (niekiedy także religie).

Recenzenta uderzyło daleko posunięte podobieństwo duchowości tego dzieła, również jego głęboko ekumenicznego stylu, do duchowości i stylu Grupy s Dombes, które ostatnio odwołania w Polsce Ryszard Obarski (por. jego rozprawa doktorska *Mariologiczne implikacje teologicznej metody Grupy z Dombes* obroniona na KUL 4 marca 2004 roku).

W sumie *Martyrologium ekumeniczne* zasługuje na bardzo wysoką ocenę. Jako cenny instrument pracy przyjmą je historycy, liturgiści, nauczyciele duchowości, przewodnicy duchowi, osoby zakonne, odpowiedzialni za formację..., ale także, a może głównie ekumeniści, nade wszystko jednak antyekumeniści.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv*