

**STUDIA  
I DOKUMENTY  
EKUMENICZNE**



FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA  
I DOKUMENTY  
EKUMENICZNE**

**ROK XXXI: 2015  
Nr 1-2 (76-77)**

Warszawa 2015

---

Redaktor naczelny:

**KAROL KARSKI**

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE  
(PL ISSN 0239-5541)

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”  
WARSZAWA

Adres redakcji:

00-873 Warszawa, ul. Ogrodowa 37

telefon: (22) 817 10 10

Konto bankowe:

BPH PKO S.A. 42 1240 6175 1111 0000 4566 4221

Prenumerata za rok 2015 – 50 zł.

---

---

## SPIS TREŚCI

<b>ARTYKUŁY</b> .....	11
Olaf Fykse Tveit, <i>Pielgrzymka pokoju i sprawiedliwości. Po Apelu X Zgromadzenia Ogólnego w Pusan/Republika Korei</i> (2013) .....	11
Stanisław Celestyn Napiórkowski, <i>Problem jedności Kościoła i tradycja unicka w świecie współczesnym. Uwagi teologa ekumenisty</i> .....	20
Krzysztof Moskal, <i>Główne elementy teologii Jana Husa w perspektywie sześćsetnej rocznicy śmierci</i> .....	31
Mariusz Piecyk, <i>Zakres i treść lokalnych dialogów ekumenicznych we Francji</i> .....	65
<b>SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY</b> .....	83
<i>Z działalności Światowej Rady Kościołów</i> .....	83
– <i>Obrady Komitetu Naczelnego, Genewa, Szwajcaria, 2-8 lipca 2014</i> (Karol Karski) .....	83
– <i>Zaproszenie do pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju</i> .....	88
<i>Aktywność ekumeniczna papieża Franciszka</i> (Grzegorz Polak) .....	97
<i>Wspólnie dla życia: Misja i ewangelizacja w zmieniających się kontekstach</i> (2013) .....	105
<i>Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym</i> (2011). <i>Dokument Światowej Rady Kościołów, Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Światowego Aliansu Ewangelicznego</i> .....	140
<i>Usprawiedliwienie i wolność. Dokument Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech</i> (2014) .....	147
<i>Polska Rada Ekumeniczna – Kościół Rzymskokatolicki: Apel</i> .....	198
<i>50 lat Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech</i> (Michał Karski) .....	201

---

<b>SYLWETKI</b> .....	207
<i>Ksiądz Doktor Philip Alford Potter – 1921 – 2015</i> (Karol Karski) .....	207
<i>Ksiądz Konrad Maria Paweł Rudnicki – 1926-2013</i> (Jan Turnau) .....	214
<b>KRONIKA</b> .....	217
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Opr. Karol Karski) .....	217
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	259
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak) .....	259

---

## CONTENTS

<b>ARTICLES</b> .....	11
Olaf Fykse Tveit, <i>Pilgrimage of Justice and Peace. After the Appeal of Tenth Assembly in Busan/Republic of Korea</i> (2013) .....	11
Stanisław Celestyn Napiórkowski, <i>The Question of the Unity of the Church and the Tradition of Uniatism in the Contemporary World. Remarks of a Ecumenical Theologian</i> .....	20
Krzysztof Moskal, <i>The Main Elements of the Theology of John Hus in the View of Six Hundredth Anniversary of His Death</i> .....	31
Mariusz Piecyk, <i>A Scope and Contents of the Regional Ecumenical Dialogues in France</i> .....	65
 <b>REPORTS AND DOCUMENTS</b> .....	 83
<i>From the Activity of World Council of Churches</i> .....	83
– <i>Meeting of the Central Committee, Geneva, Switzerland, 2-8 July 2014</i> (Karol Karski) .....	83
– <i>An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace</i> .....	88
<i>Pope Francis and His Ecumenical Activity</i> (Grzegorz Polak) .....	97
<i>Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes</i> (2013) .....	105
<i>Christian Witness in a Multireligious World</i> (2011). <i>A Document of World Council of Churches, Pontifical Council for Interreligious Dialogue and World Evangelical Alliance</i> .....	140
<i>Justification and Freedom. A Document of the Council of the Evangelical Church in Germany</i> (2014) .....	147
<i>Polish Ecumenical Council – Roman Catholic Church: An Appeal</i> .....	198
<i>50 Years of East Memorandum of the Evangelical Church in Germany</i> (Michał Karski) .....	201

---

<b>ECUMENICAL PROFILES</b> .....	207
<i>Pastor Dr Philip Potter – 1921-2015</i> (Karol Karski) .....	207
<i>Priest Konrad Maria Paweł Rudnicki – 1926-2013</i> (Jan Turnau) .....	214
 <b>CHRONICLE</b> .....	217
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski) .....	217
 <b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	259
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak) .....	259



---

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>ARTIKEL</b> .....	11
Olaf Fykse Tveit, <i>Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens. Nach dem Aufruf der 10. Vollversammlung in Busan/Südkorea (2013)</i> .....	11
Stanisław Celestyn Napiórkowski, <i>Das Problem der Kircheneinheit und die uniatische Tradition in der gegenwärtigen Welt. Bemerkungen eines ökumenischen Theologen</i> .....	20
Krzysztof Moskal, <i>Grundelemente der Johannes Hus' Theologie in der Zeitperspektive des sechshundertsten Jahrestags seines Todes</i> .....	31
Mariusz Piecyk, <i>Bereich und Inhalt der lokalen ökumenischen Gespräche in Frankreich</i> .....	65
<b>BERICHTE UND DOKUMENTE</b> .....	83
<i>Aus der Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen</i> .....	83
– <i>Beratungen des Zentralausschusses, Genf, Schweiz, 2. bis 8. Juli 2014</i> (Karol Karski) .....	83
– <i>Eine Einladung zum Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens</i> .....	88
<i>Papst Franziskus und seine ökumenische Aktivität</i> (Grzegorz Polak) .....	97
<i>Gemeinsam für das Leben: Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten</i> (2013) .....	105
<i>Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt (2011). Ein Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialogs und der Weltweiten Evangelischen Allianz</i> .....	140
<i>Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre der Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland</i> (2014) .....	147
<i>Polnischer Ökumenischer Rat – Römisch-katholische Kirche: Ein Appell</i> .....	198
<i>50. Jahre der Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland</i> (Michał Karski) .....	201

---

<b>ÓKUMENISCHE GESTALTEN</b> .....	207
<i>Pastor Dr. Philip Alford Potter – 1921 – 2015</i> (Karol Karski) .....	207
<i>Priester Konrad Maria Paweł Rudnicki – 1926-2013</i> (Jan Turnau) .....	214
<b>CHRONIK</b> .....	223
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski) .....	225
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	259
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak) .....	259

*Olaf Fykse Tveit*

### **PIELGRZYMKA POKOJU I SPRAWIEDLIWOŚCI**

#### **Po Apelu X Zgromadzenia Ogólnego w Pusan/Republika Korei (2013)**

W tym artykule chciałbym się zająć misją powierzoną przez X Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów i podzielić się pewnymi moimi przemyśleniami, co to oznacza, że oto znajdujemy się razem na pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju.

#### **1. Orędzie Zgromadzenia Ogólnego: przyłączcie się do naszej pielgrzymki!**

Akapit 6 Orędzia Zgromadzenia Ogólnego powiada:

„Chcemy iść wspólnie tą drogą. Podejmując wyzwanie z Pusan oparte na naszych doświadczeniach wzywamy wszystkich ludzi dobrej woli, aby zaangażowali wszystkie dary otrzymane od Boga na rzecz działań wiodących do przemian.

Zgromadzenie wzywa was, byście się przyłączyli do naszego szlaku pielgrzymiego.

Oby Kościoły były wspólnotami zdrowienia i współczucia, obyśmy byli w stanie rozsiewać Dobrą Nowinę, tak by sprawiedliwość mogła rozwijać się pomysłnie i Boży trwały pokój pozostawał na świecie”.

Potrzebujemy bodźca, by działać. Bóg w Trójcy Jedyny, Bóg życia uczynił z nas jeden rodzaj ludzki przez życie, którym żyjemy od naszych narodzin i w naszych codziennych doświadczeniach. Bóg życia uczynił z nas jedną wspólnotę chrześcijańską przez szczególny dar chrztu i wiary w Jezusa Chrystusa,

która zostaje nam dana przez Kościół. Zostaliśmy skłonieni do bycia razem i otrzymaliśmy nowe perspektywy. Poza tym otrzymaliśmy dalszy wyraźny znak, jak Bóg wzywa nas do wykonania ruchu, wspólnego ruchu, ruchu skierowanego do siebie nawzajem. Może to nastąpić, gdy wspólnie skierujemy się do świata. W nowy sposób zostaliśmy wezwani, byśmy najpierw skoncentrowali się na naszym wspólnym powołaniu w tym świecie a potem na jedności, do której powołał nas Bóg.

Pierwszego dnia po Zgromadzeniu w Pusan odwiedziłem kościół pastora Hura, moderatora lokalnego komitetu gospodarzy w Pusan. Poinformował mnie, że Zgromadzenie skłoniło Kościoły w Pusan do podjęcia nowej wspólnej podróży i że utworzyli radę ekumeniczną dla tego miasta. Dyskutowali, jak mogą wyjść naprzeciw potrzebom ludzi w mieście w nowy sposób. Powiedział nawet, że pomyślna obecność uczestników Zgromadzenia podziałała na nich niczym „duchowe tsunami”. Demonstracje w Pusan przeciw ŚRK w sposób paradoksalny spowodowały wśród większości raczej ewangelikalnych członków zboru pastora Hura większą otwartość wobec wspólnoty ekumenicznej oraz naszego wspólnego powołania do sprawiedliwości i pokoju. Odnieśli oni pozytywne wrażenie. Ufam i wierzę, że jest on jednym z wielu uczestników – do nich należą też ci, którzy przyjęli Zgromadzenie w sposób tak cudowny i wielkoduszny jako gospodarze – którzy przez Ducha Świętego ulegli wpływowi tego wydarzenia, wpływowi, dzięki któremu oni sami i inni ulegli przemianie.

Arcybiskup Canterbury Justin Welby pisał do mnie po Zgromadzeniu, aby nam podziękować za wspaniałe doświadczenie niepowtarzalnej wspólnoty chrześcijańskiej, jaką było dla niego Zgromadzenie. W sprawozdaniu dla Synodu Generalnego Kościoła Anglii opisał to słowem „nawrócenie”, jako nawrócenie z wielkiego sceptycyzmu wobec tego rodzaju wydarzeń do nowego doświadczenia, jak Bóg w Pusan i przez ŚRK zwołał Kościoły, by wyjść wspólnie z misją, którą powierzył nam Jezus Chrystus.

Inni podkreślali, jak Zgromadzenie zaapelowało o skierowanie naszej uwagi na życie, które dał nam Bóg oraz nam i całemu stworzeniu daje nadal, jak Kościoły świata mogą pomóc chronić święty dar życia. Jeszcze inni postawili nowe pytania, czego możemy się z tego nauczyć, co możemy zmienić w naszej pracy jako Kościoły i ŚRK, i w odniesieniu do innych tematów, które później będą dyskutowane w odniesieniu do Zgromadzenia. Niektórzy uważali, że w orędziu powinniśmy byli posłużyć się bardziej wyrazistymi sformułowaniami oraz przytoczyć bardziej znaczące teologiczne argumenty. Jakby nie było, doświadczenie i misja Zgromadzenia są obecnie wyraźnym wyzwaniem dla nas, byśmy przyszłą rolę ŚRK i jej głos kształtowali najlepiej jak potrafimy.

Jak praca koncyliarnej ekumenii może zainspirować nas jako Kościoły w następnej fazie ruchu ekumenicznego? Posługując się obrazem z Ewangelii

według Łukasza (rozd. 1), który stanowi też motto orędzia Zgromadzenia Ogólnego: jak obchodzimy się z nowym, wschodzącym światłem, którym obdarza nas Bóg? Jak za sprawą Boga światło Chrystusa rozświetla ciemność i cienie śmierci przez nas i we wspólnym przebywaniu naszych Kościołów? Jak Bóg kieruje nasze nogi na drogę pokoju?

Zdaję sobie sprawę, że ktoś zada pytanie, co jest w tym naprawdę nowego. Jestem przekonany, że odkryjemy, jak bardzo opieramy się na tym, co zostało osiągnięte oraz jaką wartość mają praca i decyzje przeszłości. Jednak stwierdzimy także, że skupienie uwagi na tym, jak wchodzimy teraz w nowy period, nowy czas, nieznaną rzeczywistość, drogę pielgrzymią sprawi, że staniemy się bardziej otwarci i zdolni do wspólnego znajdowania innych, wiodących w przyszłość dróg. Wierzę, że naszym zadaniem jest przyczynienie się do tego, by tak się stało.

Stawiam te kwestie w pokornym respekcie przed tym zadaniem, tak jak wspólnie jesteśmy wezwani, by oddać przewodnictwo Światowej Radzie Kościołów w okresie, który jest przed nami. Stawiam te kwestie też jako ktoś, który widzi wielkie możliwości, lecz także czuje wagę odpowiedzialności związaną z tym wezwaniem. Przede wszystkim chciałbym przypomnieć, że wezwanie do jedności i służby opiera się na tym, co jest nam dane w Królestwie Bożym, nie na tym, cośmy sami stworzyli: Królestwo Boże jest sprawiedliwością i pokojem i radością w Duchu Świętym (Rz 14, 17). Najgłębszym sensem życia jest prowadzenie innych w życie Boga w Trójcy Jedynej, aby doświadczyć stwórczych, wyzwalających, chroniących i prawdziwie radosnych przymiotów Królestwa Bożego – dla nas ludzi i całego stworzenia, tutaj i w wieczności.

## **2. Mandat Zgromadzenia Ogólnego: wspieranie pielgrzymki**

Chciałbym podzielić się pewnymi przemyśleniami dotyczącymi tego, jak rozumiem mandat Zgromadzenia Ogólnego w odniesieniu do tego, co już uczyniliśmy i co dalej jest do uczynienia.

### **A. Od „trwania w łączności ze sobą” do „wspólnego pójścia naprzód”**

Obiecaliśmy, że wspólnie będziemy pokonywać tę drogę. Musimy wyjaśnić, co to oznacza w odniesieniu do uzusu językowego, perspektyw, metod i zadań. Jesteśmy wspólnotą, której początek naznaczały deklaracja i reafirmacja pozostania w łączności ze sobą (Amsterdam 1948). Mimo wszelkich różnic i we-

wewnętrznych wyzwań – różnych pozycji w konfliktach, różnic kontekstu, kultury i regionu – jesteśmy jedną wspólnotą, która wspólnie się uczy i rozumie, która niekiedy wspólnie pertraktuje a nawet walczy, w sposób otwarty lub subtelny. Niekiedy koncentrowaliśmy się bardziej na naszych własnych interesach, zamiast na tym, jak można by się przysłużyć całej wspólnocie przez nasz udział i działania.

Podjęliśmy długie i intensywne wysiłki, by dojść do lepszego wspólnego rozumienia wielu ważnych tematów dla tej wspólnoty i dla Kościołów. Niektóre z tych procesów porozumienia były już daleko zaawansowane przed X Zgromadzeniem Ogólnym i osiągnęły nową płaszczyznę, jak daje się to dostrzec na przykładzie tekstów na temat eklezjologii (*Ku wspólnej wizji Kościoła*)<sup>1</sup>, naszego zadania misyjnego (*Wspólnie dla życia: misja i ewangelizacja w zmieniających się kontekstach*)<sup>2</sup>, ekonomii i ekologii życia, diakonii, stosowanych relacji z wyznawcami innych religii (*Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym*)<sup>3</sup>, migracji i wielu innych tematów. Na samym Zgromadzeniu przyjęto nowy dokument: *Deklarację jedności*<sup>4</sup>.

Orędzie Zgromadzenia Ogólnego jest zgodne z podstawowymi wypowiedziami wielu tych dokumentów. Wszystkie wzywają do działania – do czegoś nowego. Podczas lektury wielu tych tekstów w oczy rzuciła mi się zmiana: Jak teraz możemy się bardziej skoncentrować na tym, co czynimy wspólnie, aby coś zmienić? Jak możemy się bardziej skoncentrować na tym, dokąd zmierzamy, zamiast dyskutować tylko o tym, jak solidaryzujemy się jako instytucje? Moim zdaniem nie chodzi przy tym o przemieszczanie z teologii ku etyce, z eklezjologii ku polityce. Chodzi tu raczej o próbę ustalenia, w jaki sposób Bóg pouczy nas i w przyszłości o tym, co oznacza być jednym, świętym, apostołskim i katolickim Kościołem? Odpowiedzi możemy znaleźć tylko wówczas, gdy w tę przyszłość wejdziemy w wierze i modlitwie, że Bóg nas poprowadzi.

Rozwój dokonujący się w ŚRK w ostatnich latach, który doprowadził do zapoczątkowania procesu konsensu, by zabezpieczyć odpowiedni udział Kościołów prawosławnych w Radzie, przygotował nas, według mojej oceny, do tej przemiany. Właściwą drogą dochodzenia do konsensu jest pójście w przód, do czegoś, co jest więcej niż to, co mieliśmy – nowa możliwość, nowy sposób widzenia rzeczy i działania. Gdy to się udaje, chodzi nie o statyczną grę sił, która zależy nie od relatywnego znaczenia naszej każdorazowej pozycji i w której chodzi o poszukiwanie najmniejszego wspólnego mianownika. Chodzi

---

<sup>1</sup> Polski przekład: „Studia oecumenica” 14 (2014), s. 345-405.

<sup>2</sup> Tekst publikujemy w bieżącym numerze.

<sup>3</sup> Tekst publikujemy we bieżącym numerze.

<sup>4</sup> Polski przekład: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 30 (2014) nr 1-2 (74-75), s. 67-73.

raczej o proces, który prowadzi nas do przodu, w przyszłość. Z idealnego punktu widzenia jest to zarazem także ruch, który nawiązuje do okresu założycielskiego ŚRK i w tym sensie jest powrotem do naszych korzeni: naszej wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz naszego wspólnego powołania do jedności i służby. Ten ruch ku zbawieniu jest zawsze drogą w przód, ku temu, co nieznane, ale też ku nowym możliwościom, do tego, co indywidualnie i wspólnie można uczynić z naszym życiem przez Ducha Świętego.

Jak ŚRK może wspierać i zapewniać ten rozwój, że wspólnie czynimy postępy, wspólnie stawiamy sobie więcej wyzwań, dzielimy się ze sobą oraz znajdujemy nowe sposoby i środki, by wyrazić naszą wspólnotę? Jak ŚRK może jeszcze bardziej stać się instrumentem naszego wspólnego działania i rozwijania się jako Kościoły?

### **B. Pielgrzymka jako motyw wiodący ruchu ekumenicznego**

Praca i życie wielu ludzi mogą w różny sposób przyczynić się do przemysłów, czym jest pielgrzymka. W tym miejscu rozważę tylko kilka aspektów pielgrzymki, które są ważne dla naszej pracy.

W przypadku pielgrzymki chodzi o prawdziwą duchowość i prawdziwą humanitarność. Coś z połączenia ciała i duszy, które są zjednoczone w wymiarze duchowym, objawia się w życiu pielgrzyma. Ruch ekumeniczny może czynić postępy tylko w Duchu Świętym, który jest twórczy i utrzymuje nasze życie jako ciało i duszę. To co nienaturalne lub powierzchowne jest obce pielgrzymowi, on ma realistyczne podejście do duchowości. Z drugiej strony chodzi o drogę, która łączy nasze życie ze wszystkim i każdym w Bożym stworzeniu. Mam nadzieję i modlę się o to, aby ta koncentracja na pielgrzymce uzdolniła nas, byśmy jako ludzie stali się bardziej szczerzy i wiarygodni wobec nas samych i bliźnich, otwarci na Ducha Bożego, który prowadzi nas takimi, jakimi jesteśmy do świata, jakim on jest.

Pielgrzymi odwiedzają wiele świętych miejsc. Dla nas jako rodziny chrześcijańskiej Jerozolima – i to samo dotyczy Betlejem i innych miejsc Ziemi Świętej – ma nieocenione znaczenie. Dlatego musimy kontynuować nasze starania o świadome odpowiedzialności odwiedzanie tych świętych miejsc przez pielgrzymów i przychodzić im z pomocą, tak aby rozumieli, że te święte miejsca potrzebują ludzi, którzy modlą się nie tylko dla siebie, lecz także o sprawiedliwy pokój dla tych, którzy tam żyją.

Tym samym celowi naszej pielgrzymki nadajemy już nowy wymiar. Pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju musi oznaczać, że powinniśmy się modlić, aby Bóg prowadził nas w każde miejsce, gdzie sprawiedliwość i pokój są za-

grożone, czy to wskutek konfliktów dotyczących kraje lub w okolice, gdzie ucisk i niesprawiedliwość przekraczają granice państw. Powinniśmy udać się tam nie z ciekawości, lecz wyposażeni w prawdziwą i szczerą gotowość do okazania solidarności, podejmując działania na rzecz sprawiedliwości i pokoju.

Perspektywa pielgrzymki wywołuje w nas wszystkich pokorę i otwartość na zmianę, pokutę oraz gotowość przyjmowania tego, co nowe i lepsze. Pielgrzymi są otwarci na to, co zobaczą i uczą się w drodze, jak mogą osiągnąć swój cel. Jest to prawdziwie ekumeniczna postawa otwartości, ale także szukania prawdziwych i trwałych wartości, które nam wszystkim mogą pomóc w dojściu do lepszego świata.

Być pielgrzymem sprawiedliwości i pokoju oznacza, że znajdujemy się we wspólnocie. Nikt sam nie może zrealizować sprawiedliwości i pokoju. To czyni nas otwartymi dla wszystkich, którzy mają to samo powołanie i ten sam cel. To czyni nas otwartymi wobec kwestii, jaki ma być tutaj nasz rzeczywisty wkład, pozwala nam zdać sprawozdanie o najbardziej fundamentalnych i wartościowych rzeczach, które wnosimy w naszej wierze i w naszych liturgiach, w naszych modlitwach i naszej doktrynie; i otwiera nas na to, co wnoszą inni.

Dlatego istnieje ścisłe powiązanie między licznymi przemyśleniami i zaleceniami odnośnie do wzajemnego obowiązku zdawania sprawozdania w ruchu ekumenicznym a motywem pielgrzymki. Wzajemne zdawanie sprawozdania i obowiązek sprawozdania w sprawach, które nas łączą nie jest kwestią tekstów lub wręcz podpisywania deklaracji lub porozumień, które potem zostają sklasyfikowane i podane do publicznej wiadomości. Celem ruchu ekumenicznego nie jest ignorowanie różnic i trudności, lecz przeciwstawienie się ograniczeniu narzuconemu przez definicje i problemy przeszłości. Musi on okazywać otwartość na to, jak Bóg może nas uzdolnić do służby jednych dla drugich i musi być odpowiedzialny wobec naszego wspólnego powołania. W tym sensie nasz motyw przewodni pielgrzymki pokazuje znaczącą perspektywę, która może się wykazać wspólnym celem i wspólnymi wartościami.

### **C. Pielgrzymka jako temat, którzy streszcza całą naszą pracę programową, wizyty i stosunki**

Musimy podjąć decyzje w sprawie naszych programów na tle naszego rozumienia tego powołania do wspólnego kontynuowania drogi oraz zaplanować i zorganizować ją jako pielgrzymkę sprawiedliwości i pokoju. Wszystkie projekty muszą do tego wnieść swój wkład. Wszystkie projekty muszą służyć temu celowi. Po raz pierwszy zostaliśmy obdarzeni ujednoczoną perspektywą i nazwą dla wszystkich naszych planów działania. Idea pielgrzymki nie znajduje się obok lub z tamtej strony tego, co powinniśmy czynić, nie jest też środkiem



retorycznym, by programy opatrzyć jakimś tytułem. Jest wyrazem języka wiary i nadziei w złożonej rzeczywistości dnia dzisiejszego i jutrzejszego.

Krótko po powrocie z Pusan spotkał się sztab kierowniczy w celu przedyskutowania celów strategicznych, które trzeba zrealizować. Na spotkaniu całego sztabu dyskutowano, co oznacza dla wszystkich programów i współpracowników wnoszenie własnego wkładu do pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju.

#### **D. Pielgrzymowanie jako konieczna forma ruchu w bardzo szybko zmieniającym się świecie**

Nasze rozumienie, że musimy iść wspólnie tą drogą, wyrasta ze wzrostu wspólnej wizji otaczającego nas świata, który zmienia się bardzo szybko, z ludźmi będącymi w ruchu i pokoleniami ulegającymi przemianie. Zmienia się także postrzeganie Kościoła. Nawet ludzie w Kościołach przeżywają znaczące i szybkie zmiany – kulturalne i polityczne, jak na Bliskim Wschodzie, lub zmiany ekonomiczne, kulturowe i demograficzne, jak w Europie i Ameryce Północnej. Inne Kościoły walczą w otoczeniu naznaczonym konfliktem i niesprawiedliwością, jak w Sudanie Południowym, Syrii i na innych obszarach, w obawie przed szybko pogarszającymi się warunkami.

Te i inne zmiany mogłyby wywołać defensywną reakcję samoobrony, polegającą na rosnącym zajmowaniu się sobą jako instytucją lub jako wspólnota w obrębie otaczającego większego społeczeństwa. Niektóre Kościoły przeżywają proces wzrostu, nawet szybkiego wzrostu, jak w Korei, Chinach i niektórych krajach afrykańskich. Także w tych przypadkach jest ważne koncentrowanie się na tym, jak możemy być jednym Kościołem, który może służyć światu, do którego należymy, a nie spoglądanie na nasze własne sukcesy lub niepowodzenia. Jakby nie wyglądała rzeczywistość naszych Kościołów, wspólnie stoimy przed tą samą kwestią: Jak możemy być wspólnie Kościołem w epoce i świecie, w którym żyjemy dzisiaj i będziemy żyć jutro?

#### **E. Pielgrzymka jako perspektywa misyjna**

Naszą uwagę musimy skupić na rozważeniu możliwości wyjścia na zewnątrz – i nie zajmowaniu się stale własnymi sprawami. Jesteśmy wezwani do wychodzenia do tych, którzy nas potrzebują, którzy potrzebują głosu i wiary Kościoła, Kościołów, które wspólnie działają w modlitwie i pracy na rzecz Królestwa Bożego, sprawiając, że w skali regionalnej, narodowej i globalnej jego wartości stają się znane i uzyskują wpływ w świecie. W swoim Piśmie apostolskim *Evangelii Gaudium* (Radość Ewangelii, 24 listopada 2013) papież Franciszek wskazał swojemu Kościołowi i także innym Kościołom, jaką

drogą powinny pójść. Tekst jest inspiracją, by perspektywę Kościoła i jego pracy przesunąć bardziej na zewnątrz: przede wszystkim na to, jak można przekazywać Ewangelię i jej wartości oraz jej radość w świecie, który tak bardzo potrzebuje sprawiedliwości, pokoju, przebaczenia, pojednania i opieki. Jego słowa otwierają wiele możliwych drzwi ze względu na to, co możemy uczynić wspólnie jako Kościoły. Wierzę także, że jego słowa będą w stanie otworzyć wiele serc.

Jego orędzie zgadza się zarówno z rozumieniem misji Kościoła, wyrażonym w Deklaracji misyjnej ŚRK, jak też ze wspólnym rozumieniem, jakie dochodzi do głosu w tekście Komisji Wiara i Ustrój ŚRK na temat eklezjologii, który mówi o wspólnej misji Kościoła, jego wspólnej służbie dla świata.

Wspólna refleksja nad tekstem papieża w sztabie ŚRK okazała się bardzo wzbogacająca i inspirująca w odniesieniu do naszej pracy nad definicją pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju. Słowa papieża Franciszka z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan – które mówią wyraźnie o drodze do jedności jako pielgrzymce, jako wspólnym poszukiwaniu i wspólnej służbie – podkreślają możliwości współpracy z Kościołem rzymskokatolickim, zwłaszcza w perspektywie pielgrzymki sprawiedliwości, pokoju i misji. Znalazło to też potwierdzenie w rozmowach, które prowadziłem z wysokimi przedstawicielami Kościoła rzymskokatolickiego w ostatnich miesiącach. Plany reorganizacji Wspólnej Grupy Roboczej ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego także o tym świadczą. Stwarzają one sposobność, by się spotkać i bliżej określić tę nową fazę współpracy.

### **3. Spojrzenie w przyszłość: testament Nelsona Mandeli**

Chciałbym moje spojrzenie w najbliższą przyszłość połączyć ze zwróceniem uwagi na całkiem szczególną i znaczącą część naszej ekumenicznej przeszłości: Program Zwalczania Rasizmu i jego powiązanie z Afryką południową. W grudniu 2013 roku miałem zaszczyt reprezentować ŚRK podczas nabożeństwa i uroczystości upamiętniających zmarłego prezydenta Nelsona Mandelę w Johannesburgu. Było to dla mnie dobitne przypomnienie tego, co rzeczywiście znaczą tak często używane przez nas słowa „życie”, „sprawiedliwość” i „pokój”, jak są drogie dla nas, ile trudu kosztuje realizacja ich znaczenia.

Zostałem zaproszony do udziału w prywatnych modlitwach z rodziną Mandeli, które zostały zorganizowane przez Kościół Metodystyczny Afryki Południowej, którego Nelson Mandela był członkiem. W moim wspomnieniu przypominałem o tym, jak Mandela cały naród, cały świat i także Kościoły tego świata zainspirował do wiary, że jest możliwe zaangażowanie zarówno dla

sprawiedliwości jak i dla pokoju. Nigdy nie porzucił wizji wolności przez sprawiedliwość, z równymi prawami dla wszystkich, na podstawie wewnętrznych wartości danych im przez Boga. Jego przykład stanowi także dzisiaj wyzwanie do podjęcia w tej sprawie walki a nawet poniesienia śmierci. On nigdy nie utracił wiary, że można to osiągnąć, zachowując własną godność i strzegąc godność innych przez przebaczenie i pojednanie. Bardziej niż wielu innych ukazał znaczenie chrześcijańskiego orędzia o sprawiedliwości i pokoju, które są dane z łaski. Dlatego byliśmy dumni z należenia do tych, których on uznał za autentycznych partnerów na długiej drodze do wolności. Po wypuszczeniu z więzienia powiedział na VIII Zgromadzeniu Ogólnym w Harare, że bez Kościołów nie wyszedłby na wolność. Po modlitwie z rodziną Mandelów wyraziła ona swoją wdzięczność wobec ŚRK i ruchu ekumenicznego za krytyczną solidarność z Mandelą i walką o wolność w Afryce południowej.

Kościół w Afryce południowej były wdzięczne za obecność ŚRK podczas tych wydarzeń a media południowoafrykańskie podkreślały ścisłą więź między Mandelą a ruchem ekumenicznym. Jest to też czas, w którym Kościoły południowoafrykańskie dyskutują o tym, jak mogą dzisiaj zaangażować się na rzecz sprawiedliwości i pokoju dla ludzi w Afryce południowej i w całym regionie – w czasie rosnącej nierówności ekonomicznej i wzrastającej przemocy oraz pilnej konieczności zbudowania społeczeństwa i wyłonienia przywództwa politycznego opierających się na moralnych wartościach. Droga do sprawiedliwości i pokoju została znaleziona dzięki wspaniałym zaletom przywódczym Mandeli, który obecnie jest czczony należycie przez cały świat w sposób, w jaki każdy inny przywódca polityczny może tylko pomarzyć.

Mandela zatytułował swoją autobiografię następująco: *Długa droga do wolności*. Pokazał, że droga do sprawiedliwości i pokoju lub pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju jest rzeczywiście *drogą* – i że trzeba nią *pójść*. Pokazał także, że wiążą się z tym określone przymioty, takie jak umiejętność sprzeciwiania się, godność, wzajemny respekt i wzajemna odpowiedzialność. Jego testamentem jest inspiracja i wyzwanie dla każdego, kto jest powołany do pójścia szlakiem pielgrzymim sprawiedliwości i pokoju.

Tłumaczył: *Karol Karcki*

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv*

## **PROBLEM JEDNOŚCI KOŚCIOŁA I TRADYCJA UNICKA W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM**

### **Uwagi teologa ekumenisty**

Łuckie imponujące sympozjum *Ut unum sint* posiada charakter wybitnie historyczny. Ostatnie słowo Organizatorzy oddali jednak historycznemu profanowi. Nie jestem historykiem. Jestem teologiem i ekumenistą. Dla prostej przyzwoitości pozostanę w zakresie swojej jakiejś takiej kompetencji. Zwrócę uwagę na dwie sprawy, które stoją w związku z Unią Brzeską i Ukraińskim Kościołem Greckokatolickim.

Sprawa pierwsza: Uniatyzm według międzykościelnego dialogu katolicko-prawosławnego. Sprawa druga: Uniatyzm w świetle współczesnych doświadczeń z anglikanizmem.

### **1. Uniatyzm według międzykościelnego dialogu katolicko-prawosławnego. Modele jedności**

Sobór Watykański II miał olbrzymie znaczenie nie tylko dla własnego *aggiornamento*. Miał je i ma nadal także dla innych Kościołów chrześcijańskich. To on spowodował eksplozję światowych międzykościelnych dialogów, także dialogu prawosławia z katolicyzmem, w którym to dialogu musiał się znaleźć problem czyśćca, *Filioque* i papieżstwa, a znalazł się – i to bardzo ostro – problem Unii Brzeskiej, zwany częściej „problemem uniatyzmu”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Tematyka koncentrowała się wokół tematyki eklezjologicznej: „Relacje między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym. Aspekty teologiczne i praktyczne”[...], natura Kościoła, autorytet bi-

W dialogu prawosławno-katolickim na forum światowym uczestniczyło moich dwu kolegów z KUL, mianowicie ks. Wacław Hryniewicz i abp Alfons Nossol. Mam przeto informacje także z pierwszej ręki.

Przedpola dialogu katolicko-prawosławnego na forum światowym przygotowano w Odessie (13–17 marca 1980 roku). Temat uniatyzmu nie pojawił się w programie odeskim, ale pojawił się zaraz potem i powracał absorbując coraz więcej uwagi, czasu i energii<sup>2</sup>.

Oficjalne rozpoczęcie dialogu odbyło się 29 maja 1980 roku na wyspie Patmos. Następnego dnia rozpoczęły się obrady na wyspie Rodos. Ustalono pierwszy wielki temat dialogu: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej*.

Pierwszą fazę dialogu zwieńczył wydany w Monachium w 1982 roku dokument *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej*. Obie strony podkreśliły w nim możliwość, a nawet potrzebę wzajemnego uznania jako Kościoły siostrzane:

„Istotne znaczenie posiada dzisiaj także wzajemne uznanie między Kościołem lokalnym a innymi Kościołami. Każdy powinien uznać w drugim, poprzez lokalne właściwości, tożsamość misterium Kościoła. Chodzi o wzajemne uznanie katolickości pojętej jako zjednoczenie w pełni misterium. [...] więź jedności w obrębie tego samego regionu powinna znaleźć przedłużenie we wspólnocie między Kościołami siostrzanymi”<sup>3</sup>.

Pełne wzajemne uznanie może nastąpić, gdy będzie „zjednoczenie w tym samym przepowiadaniu (*kerygma*), a więc w tej samej wierze, [...] zjednoczenie w miłości (*agape*) i w służbie (*diakonia*), nie tylko w słowach, ale w uczynkach”.

skupa w Kościele, teologia Kościoła lokalnego, niektóre aspekty teologiczne i praktyczne relacji między Kościołami lokalnymi a Kościołem uniwersalnym; rola kobiety w Kościele, dialogi dwu- i wielostronne”. A. Nossol, *Dialog między „Kościołami siostrzanymi” z perspektywy jego uczestnika*, w: „*Kościół siostrzany*” w dialogu, red. ks. Zygfryd Glaeser, Opole 2002, s. 221.

<sup>2</sup> „Zagadnienia uniatyzmu dawało znać o sobie od samego rozpoczęcia dialogu katolicko-prawosławnego. Już w czasie sesji na Rodosie /1980/ strona prawosławna domagała się usunięcia unitów ze składu delegacji katolickiej. Spór udało się załagodzić obietnicą rozpatrzenia kwestii unijnej przy omawianiu zagadnień eklezjologicznych. Podczas kolejnych sesji sprawa unii powracała w powiązaniu z zagadnieniem prozelityzmu. Kryzys dialogu na sesjach plenarnych w Bari (1986, 1987) przyczynił się do zaostrzenia tego problemu. W czasie sesji plenarnej w Uusi Valamo (1988) powołana została specjalna podkomisja do zbadania kwestii prozelityzmu i uniatyzmu. Przemiany polityczne ostatnich lat w Europie środkowo-wschodniej sprawiły, że istnienie i działalność odradzającego się Kościoła unickiego stały się wyłącznym tematem prac Komisji Mieszanej”. Ks. W. Hryniewicz, *Trud i nadzieja. Próba bilansu dziesięciolecia dialogu katolicko-prawosławnego*, SiDE 8 (1992) nr 1, s. 18.

<sup>3</sup> Zygfryd Glaeser, *Istotne elementy eklezjologii „Kościołów siostrzanych”*, w: „*Kościół siostrzany*” w dialogu, dz.cyt.

Drugi etap dialogu podsumowuje dokument z Bari (1987): *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*.

Trzeci etap zwieńcza dokument z Uusi Valamo (1988): *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*.

Temat uniatyzmu został podjęty po roku 1988. Wypracowano 3 dokumenty: *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990), *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Dokument roboczy Komitetu Koordynacyjnego, Ariccia 1991) i *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand, Liban, 1993)<sup>4</sup>. Kolega Nossol raportuje:

„Stronie katolickiej już na wstępie obrad postawiono pytanie: Jakim prawem w dialogu biorą udział przedstawiciele Kościoła greckokatolickiego? Podjęto wręcz próbę wywierania presji na stronę katolicką, domagając się pisemnej odpowiedzi na wcześniej postawione pytanie, czy wręcz zarzut. Zasugerowaliśmy jednak, że względów strategicznych, udzielenie ścisłej odpowiedzi *viva voce* „wcześniej czy później i tak trzeba będzie podjąć problemy związane z unią. Uczciwe postępowanie wobec siebie domaga się, aby nie podejmować tak trudnych spraw bez udziału grekokatolików”. Tak też pozostało”<sup>5</sup>.

Już od siebie Nossol wyraził żal, że „problematyka ta zdominowała na kilkanaście lat cały dialog, zamieniając go z wolna – niemalże ideologicznie – w dwa monologi, uniemożliwiające właściwie dalsze postępy merytoryczne w naszych tak dobrze zapowiadających się szczerych zamierzeniach ekumenicznych”<sup>6</sup>. Zdaniem Nossola, co wydaje się nam oczywiste (jednak nie oczywiste dla strony prawosławnej), iż jedynie trójstronne, ściśle historyczno-teologiczne przebadanie *sine ira et studio* całej kontekstualności tego skomplikowanego zagadnienia może w tym przypadku wnieść w nie zbawienne światło [...] należałoby wystrzegać się, po obu stronach, wszelkich przejawów swoistego, zróżnicowanego cesaropapizmu”<sup>7</sup>.

„Wielkie nadzieje wiązano ze spotkaniem Komisji Mieszanej w Baltimore -Emmitsburgu USA (9-10.07.2000). Zamierzano tam podpisać wspólny do-

---

<sup>4</sup> Trzy dokumenty Komisji Katolicko-Prawosławnej o uniatyzmie: *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990), *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Dokument roboczy Komitetu Koordynacyjnego, Ariccia 1991), *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand, Liban 1993). Prestiżowe wydanie w *Enchiridion oecumenicum. Testi del dialogo teologico interconfessionale. 3. Dialogi internazionali a cura di Giovanni Cereti, James F. Publisi, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995* wyraźnie wskazuje dokument z Balamand jako najważniejszy (805-815), ponieważ dokument z Freising (819-823) oraz dokument z Ariccia (824-831) publikuje jako załączniki – *Appendix*

<sup>5</sup> A. Nossol, dz. cyt., s. 225.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

kument, który kończyłby spory związane z unią i uniatyzmem. Niestety, strony nie były jeszcze gotowe, aby problem ten zakończyć na szczepku Komisji Mieszanej. Po raz kolejny Komisja zdecydowanie opowiedziała się przeciwko uniatyzmowi, gdyż jako metoda polegająca na jednoczeniu pewnych grup chrześcijan za cenę nowych i trwałych podziałów wydaje się nie uwzględniać faktu, że obydwie Kościoły pozostają nadal „Kościołami siostrzanymi”. Jest więc wyrazem odchodzenia od wspólnej eklezjologii „Kościołów siostrzanych”. Uniatyzm pojawił się wtedy, gdy zaczęła zanikać świadomość wspólnej przynależności do jednego Kościoła Chrystusa. Prawdą jest, że niemal od samego początku pewne wspólnoty chrześcijan odchodziły, zazwyczaj czasowo, od jedności z Kościołem, jednak w razie ponownego osiągnięcia jedności nie powtarzano sakramentów, lecz przyzywano Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów i nakładano ręce na znak pojednania. Taka praktyka wynika ze świadomości, że ani schizma, ani herezja nie niszczą siostrzano-braterskiej wspólnoty eklezjalnej w sensie ontologicznym, ale jedynie ją „ranią”, pomniejszając i osłabiając jej widzialną jedność”<sup>8</sup>.

Taka świadomość, jak pisze Nossol, dominowała w pierwszym tysiącleciu. Po definitywnym podziale Kościoły radykalizowały znaczenie schizmy i herezji żądając nawrócenia i powrotu jako koniecznego warunku zbawienia. Powracającym ponawiano sakramenty w „jedynie prawdziwym Kościele”. Obecnie przypominamy sobie na nowo, że jesteśmy Kościołami siostrzanymi i odbudowujemy poranioną siostrzaność i braterstwo. Są one poranione, ale są<sup>9</sup>.

Cóż powiemy? Zjednoczenie z Rzymem w formie uniatyzmu oceniono dość wyraźnie negatywnie jako nie do pogodzenia ze współczesną eklezjologią Kościołów siostrzanych i ekumenizmem. Należy uznać zasadniczą poprawność eklezjologii Kościołów siostrzanych i zaprowadzanie jedności przez zbliżanie się do siebie całych Kościołów. Takie rozumienie jedności jako poprawne przyjmują wielcy teologowie. Wolno jednak, a prawdopodobnie należy również zgłosić głęboki niepokój co do faktycznej poprawności takiej teologii, tzn. czy w takim myśleniu wystarczająco uwzględnia się realia życia chrześcijan oraz ich sumienie. Personalisci dodaliby jeszcze personalizizm, tj. czy takie „odgórne i „rzeczowe” ustalenia wystarczająco biorą pod uwagę godność człowieka, jego subiektywność, wolność i osobistą odpowiedzialność. Przecież **sumienie mają nie Kościoły, ale poszczególne ludzkie osoby! W imię zdrowej, ortodoksyjnej chrześcijańskiej antropologii trzeba to bardzo na serio brać pod uwagę.** Trzeba oczywiście liczyć się,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 223-224.

<sup>9</sup> Tamże, 224.

ale należy szanować także decyzje osób, jednostek, nawet jeśli występują one w jakichś zespołach, np. parafialnych czy większych. Jeśli zwierzchności kościelne nie biorą pod uwagę sumienia swoich wiernych, również wówczas gdy występują w większych wspólnotach z decyzjami Kościołów, czy stoją na gruncie zdrowej eklezjologii oraz antropologii? Czy to jest godziwe? Czy to jest ewangeliczne? Czy to nie stanowi jakiego nieludzkiego eklezjalnego totalitaryzmu?

Interesujące, że biskupi prawosławni na synodzie w Brześciu w 1590 roku argumentując za unią odwołują się właśnie do sumienia:

„My, Episkopy, niżej mianowane osoby, oznajmujemy, iż powinność nasza każe nam mieć staranie tak o zbawienie nasze jako i ludu chrześcijańskiego trzodzie i owieczkach Chrystusowych nam od Boga poruczonych, abyśmy do zgody i jedności prowadzili [...] **nie chcąc tego dalej na sumieniach naszych znosić**: skłoniliśmy wolę i umysł nasz [...] w posłuszeństwo Najśw. Ojcu, Papieżowi rzymskiemu oddać w Cerkwi Bożej pod zwierzchność i błogosławieństwo Jegoż Miłości [...]”<sup>10</sup>.

Pozostawmy współczesne dialogi o uniatyzmie. Jeśli *historia est magistra Vita*, cofnijmy się w historię sprzed Unii Brzeskiej. Jeśli mamy sprawiedliwie oceniać Unię wyrosłą z Brześcia, jeśli mamy to czynić metodologicznie poprawnie jako teologowie i historycy, nie możemy zamykać oczu na kościelne unie sprzed Unii Brzeskiej.

Pytanie katolicko-prawosławnych dokumentów nt. uniatyzmu niezmiernie wzmacnia fakt istnienia unii z Kościołami wschodnimi jeszcze przed Soborem Florenckim<sup>11</sup>: Chaldejski Kościół Katolicki, który w V w. opowiedział się za nestorianizmem, przystąpił – w znacznej części – do unii z Rzymem w 1532 roku; część, która nie przystąpiła, nazywa się dzisiaj chrześcijanami syryjskimi. W różnych okolicznościach i w różnych czasach do unii z Kościołem rzymskim przystąpiły znaczne części wielu Kościołów wschodnich. Dlatego właśnie pozostają w unii z Kościołem rzymskim: katolicy melchici, Chaldejski Kościół Katolicki, Syro-Malabarski Kościół Katolicki, Syryjski Kościół Katolicki, Syromalankarski Kościół Katolicki, Kościół maronicki, Koptyjski Kościół Katolicki, Etiopski Kościół Katolicki i Ormiański Kościół Katolicki.

---

<sup>10</sup> Za S.C. Napiórkowski, *Historia ruchu ekumenicznego. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1972, s. 40n.

<sup>11</sup> Jan Sergiusz Gajek MIC, Robert Krzywicki MIC, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, TNKUL, Lublin 1997, s. 135-156.



Czy naszej Unii nie należy postrzegać także w kontekście innych unii?

Problemu unitów nie należy ograniczać do konsekwencji Unii Brzeskiej. Zjawisko unii w Kościele rzymskokatolickim to zjawisko wpisane w dzieje Kościoła jako jego znaczący element. Należy wątpić, czy da się go rozwiązać przy pomocy jednej kategorii eklezjologicznej, mianowicie kategorii Kościołów siostrzanych.

## 2. Uniatyzm w świetle współczesnych doświadczeń z anglikanizmem

Ostre światło na problem uniatyzmu rzuca współczesne doświadczenie Kościołów anglikańskich. Całe Wspólnoty anglikanów stwierdzają, że nie mogą solidaryzować się z decyzjami podejmowanymi przez ich najwyższe autorytety kościelne i że muszą odejść z Kościoła anglikańskiego w imię wierności Chrystusowi i chrześcijańskiemu sumieniu. Oto jedna z licznych informacji obecnych w mediach:

„Spotkanie konserwatywnych prymasów”

W dniach od 5 do 9 kwietnia br. na Bermudach odbyło się spotkanie prymasów Wspólnoty Anglikanów Wyznających (FCA), konserwatywnego ruchu w łonie „Anglican Communion”, któremu dotąd przewodniczyli były prymas Nigerii, abp Peter Akinola. Zgromadzeni prymasi, reprezentujący ponad 34 mln anglikanów, to jest więcej niż połowę członków Wspólnoty Anglikańskiej, wybrali nowe władze Wspólnoty Anglikanów Wyznających.

Przewodniczącym FCA został południowoamerykański bp Gregory Venables, wiceprzewodniczącymi: bp Emmanuel Kolini z Rwandy oraz bp Eliud Wabukala z Kenii. Biskup Peter Jensen z Australii nadal będzie sekretarzem generalnym ruchu.”

W komunikacie ze spotkania napisano m.in.: „Przyznajemy, że problemy dzielące naszą ukochaną Wspólnotę Anglikańską są dalekie od rozwiązania. Wybór ks. Mary Glasspool, lesbijki żyjącej w związku, jako biskupki w Kościele episkopalnym (TEC), świadczy wyraźnie o tym, że przywódcy amerykańskiego Kościoła formalnie zaakceptowali styl życia pozostający w sprzeczności z Pismem Świętym. Działanie to uzmysławia również, że wszelkie roszczenia dotyczące okresu wspaniałomyślnego powstrzymania się straciły rację bytu. Nadszedł czas, by wszyscy ortodoksyjni, przywiązani do Biblii anglikanie, zarówno w USA jak i w innych częściach świata, zademonstrowali jasne i jednoznaczne stanowisko historycznej wiary oraz odrzucili swój udział w

sprzecznych z Pismem Św. działaniach i programach Kościoła episkopalnego. Uważamy, że bieżąca strategia wzmacniania struktur Wspólnoty Anglikańskiej poprzez działanie komitetów i komisji jest nieefektywna. Sądzymy wręcz, że obecne struktury utraciły swą integralność i ważność. Jesteśmy przekonani, że tylko ugruntowana teologicznie i zakorzeniona w Biblii reformacja, do jakiej wzywa Deklaracja Jerozolimska, może przyczynić się do nastania Królestwa Bożego. Wspólnota Anglikańska będzie w stanie wypełnić swoje ewangeliczne posłannictwo jedynie wówczas, gdy będzie ona postrzegała siebie jako wspólnotę zgromadzoną dla wyznawania wiary a nie jako organizację, której podstawowym celem jest utrzymywanie instytucjonalnej lojalności”<sup>12</sup>.

Jeśli w takiej sytuacji jacyś anglikanie, również jakieś wspólnoty anglikańskie pukają do bram Kościoła katolickiego, jak wolno czy należy reagować? Odsyłać do teologii Kościołów siostrzanych (Kościoły we wspólnocie anglikańskiej tak mogą siebie postrzegać)? Argumentować ekumenizmem? Że to dzisiaj nasz Kościół dialoguje z całością Kościołów anglikańskich? Że godząc się na przyjęcie jednostek czy wspólnot anglikańskich dopuścimy się nowych podziałów w chrześcijaństwie, a przecież nie wolno jednoczyć dzieląc?

Konstytucja jest skutkiem zmian, jakie następowały wewnątrz wspólnot anglikańskich, zwłaszcza w tzw. Kościele Wysokim (*High Church*). Bezpośrednimi przyczynami przyspieszającym dialog był sprzeciw części anglikanów wobec akceptowania przez ich Kościół związków homoseksualnych, wyświęcania kobiet na kapłanów oraz wyświęcenie w listopadzie 2003 roku jawnego homoseksualisty na biskupa. Znaczna część anglikanów, w tym całe mniejsze i większe wspólnoty, nie mogła się z tym pogodzić, a nie miała szans przeciwstawić się złu pustoszącemu ich Kościoły. W takiej sytuacji ci ludzie zwrócili się do Kościoła rzymskokatolickiego z prośbą o przyjęcie, czyli z prośbą o unię z Rzymem. Uczyniły tak również większe i mniejsze wspólnoty anglikańskiej, a nie tylko jednostki. Proszono o jakiś specjalny status w Kościele rzymskokatolickim. Petenci bardzo pragnęli zachować swoją tradycję liturgiczną.

Najwyższe autorytety Kościoła rzymskokatolickiego stanęły przed poważnym problemem, a właściwie dwoma problemami:

1. Od Soboru Watykańskiego II nasz Kościół wszedł na drogę ekumenizmu. Znaczy to, że stara się o wzajemne zbliżenie całych Kościołów, czyli o budowanie coraz ściślejszej i pełniejszej wspólnoty (komunii): więcej wspól-

---

<sup>12</sup> 12.04.2010 11:22 Marcin Ziemkowski <http://www.ekumenizm.pl>. Analogiczne doświadczenie przeżywa luterkański Kościół w Szwecji: W listopadzie 2009 roku w Uppsali ordynowano na biskupa 55-letnią pastor Evę Brunne. Wybrali ją na swego biskupa sztokholmscy luteranie. Od kilku lat żyje w akceptowanym przez szwedzkie prawo związku lesbijskim z inną kobietą-pastorem. Szwedzki Kościół luterkański nie robi z tego problemu.

nej modlitwy, więcej wspólnego dialogu doktrynalnego, zbliżanie stanowisk teologicznych w kwestiach dzielących, wspólne świadectwo..., aż kiedyś do wspólnej Eucharystii. Tymczasem przyłączanie do siebie mniejszych zespołów z innego Kościoła może być interpretowane jako wyrywanie części żywego organizmu sąsiada, by go przeszczepiać do własnego organizmu.

2. Drugi problem – także ekumeniczny: Od 1966 roku, czyli od „zaraz” po Soborze Watykańskim II, rozwijały się kontakty między Watykanem a Canterbury. W 1966 roku anglikański arcybiskup Canterbury złożył wizytę papieżowi Pawłowi VI. Ruszyły przygotowania do międzykościelnego dialogu teologicznego. Utworzono Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką (tzw. ARCIC I), która działając w latach 1970-1976 opracowała 3 wielkie dokumenty: *Eucharystia* (1971), *Kapłaństwo służebne i święcenia* (1973) i *Władza w Kościele* (1976). Publikacja tych dokumentów, zwłaszcza ostatniego, wywołała wielką i pożyteczną dyskusję, która doprowadziła do opracowania kolejnego dokumentu, mianowicie *Władza w Kościele II* (1981), rozwijającego naukę o papieżstwie. Podczas swojej wizyty w Anglii w 1982 roku Jan Paweł II podpisał z arcybiskupem Canterbury Robertem Runciem deklarację o kontynuacji dialogu. Utworzono komisję ARCIC II, która wypracowała 4 dokumenty: *Zbawienie a Kościół* (1986), *Kościół jako wspólnota* (1990), *Życie w Chrystusie: moralność, wspólnota i Kościół* (1993) oraz czwarty: *Dar władzy. Władza w Kościele III* (1999). Ostatni dokument-uzgodnienie – pod pewnymi warunkami – proponuje przyjęcie uniwersalnego prymatu sprawowanego przez biskupa Rzymu (nr 60) i to już obecnie, nie czekając na pełne przywrócenie wspólnoty. W 2003 roku ARCIC II opublikowała dokument mariologiczny: *Maryja: Łaska i nadzieja w Chrystusie. Uzgodnienie z Seattle*. W 2000 została utworzona Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka ds. Jedności i Misji (JARCCUM). Ma ona zaproponować duszpasterskie i apostołskie wykorzystanie dotychczasowych dokumentów-uzgodnień<sup>13</sup>.

W takiej sytuacji ekumenicznych sukcesów dialogu Watykanu z Canterbury wybuchły liczne sprawy anglikańskich próśb o przyjęcie do Kościoła rzymskokatolickiego oraz potrzeba podjęcia przez Watykan decyzji. Nie było łatwo ją podjąć, jednak należało to uczynić.

4 listopada 2009 roku papież Benedykt XVI podpisał Konstytucję apostołską *Anglicanorum coetibus (Grupy anglikanów)*, regulując sposób przyjmowania anglikanów, zarówno jednostek jak wspólnot, do Kościoła rzymskokatolickiego.

---

<sup>13</sup> K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, ChAT, Warszawa 2007, s. 252-254.

### Ważniejsze ustalenia Konstytucji<sup>14</sup>:

1. Kongregacja Nauki Wiary może powołać do istnienia ordynariatu, czyli diecezję personalne dla anglikanów, którzy chcą przyłączyć się do Kościoła katolickiego. Ordynariaty będą miały określone swoje stolice i granice, które będą wewnątrz granic Konferencji Episkopatów, na których terenie je powołano.

2. Członkiem ordynariatu może zostać anglikanin przechodzący na katolicyzm lub ten, kto został ochrzczony w jurysdykcji ordynariatu. Konwertyta musi swoją wolę wyrazić pisemnie.

3. Na czele ordynariatów stać będą ordynariusze wyznaczeni przez papieża.

4. Ordynariusze, zgodnie z prawem kanonicznym, mogą powoływać do istnienia parafie, Instytuty życia konsekrowanego i Stowarzyszenia życia apostołskiego oraz seminaria duchowne.

5. Dotychczasowi diakoni, prezbiterzy i biskupi mogą, po przystąpieniu do Kościoła katolickiego, ubiegać się o sakrament święceń. Po przyjęciu święceń w Kościele katolickim będą zobowiązani do zachowania celibatu zgodnie z zasadami stosowanymi w Kościele łacińskim. Zgoda na święcenia prezbiteratu żonatych kandydatów udzielana będzie indywidualnie przez Stolicę Apostolską. Dotychczasowi żonaci biskupi będą mogli otrzymać jedynie święcenia prezbiteratu.

6. Duchowni ordynariatów są do nich inkardynowani.

7. Ordynariaty mają prawo zachowania stosowanej dotychczas liturgii.

Prymas Kościoła Anglii stanowczo zaprotestował przeciwko operacji przeprowadzonej przez Benedykta XVI w Konstytucji *Anglorum coetibus*.

Podobieństwo Unii Brzeskiej do współczesnej unii katolicko-anglikańskiej jest uderzające. Tam i tu części Kościoła nie chcą apróbować sytuacji w swoich Kościołach. Nie chcą – w ich przekonaniu – z racji zasadniczych. W imię prawdy, dobra i wierności Chrystusowi odłączają się od swoich Kościołów macierzystych i szukają ratunku w innym Kościele. Nie dziwi, że Kościoły, od których odłączają się zrażone grupy, negatywnie oceniają taki krok odchodzących, oburzają się na nich i doszukują się niskich, niegodnych motywacji przejścia, a Kościół, do którego garnie się dramatycznie zdegrustowana wspólnota, oskarżają o prozelityzm i rozbijacką działalność..., czy nawet obłudę („deklarują ekumenizm, działają antyekumenicznie!"). Nie dziwi też, że Kościół katolicki za przyjmowanie tych wspólnot potężnie obrywał i obrywa. Czy jednak Kościół ma prawo nie otwierać drzwi pukającym doń? Czy chrześcija-

---

<sup>14</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/Anglicanorum\\_coetibus](http://pl.wikipedia.org/wiki/Anglicanorum_coetibus)

nin, niezależnie do którego Kościoła przynależy, nie ma obowiązku kierować się własnym sumieniem? Czy Kościoły nie mają świętego i najświętszego obowiązku kłaniać się przed sumieniem i z szacunkiem przyjmować wolne decyzje swoich wiernych? Czy decyzji podejmowanych w sumieniu nie szanuje sam Najwyższy? Polska zdaje się zauważać to znaczenie łączenia się wspólnot anglikańskim z Kościołem katolickim dla oceny również Unii Brzeskiej.

Ekumenizm ekumenizmem, a prawo człowieka do własnego sumienia prawem świętym. Muszą przed nim uklęknąć nawet najwięksi ekumeniści. Dokument z Balamand tak mocno akcentuje siostrzaność Kościołów i tak radykalnie głosi eklezjologię kościelnej siostrzaności, że zdaje się zapominać o chrześcijańskiej antropologii. Zdaje się nie pamiętać, że obok prawdy o Kościele istnieje prawda o człowieku, o jego świętym prawie do wolnych wyborów i świętym uprawnieniu do szanowania tego jego prawa przez inne osoby, społeczności świeckie, a także kościelne.

Chrześcijanin może dojść do przekonania, że w tym Kościele łatwiej się zbawić niż w tamtym lub odwrotnie. Także wspólnoty chrześcijan mogą dojść do analogicznego przekonania. Stają wówczas przed zasadniczym pytaniem, czy mogą nadal pozostawać w swoim Kościele.

Trzeba odrzucać prozelityzm jako przeciąganie do swojego Kościoła niegodnymi metodami, np. *Przejdź do nas, a pojedziesz do USA na stypendium! Przejdź do nas, a będziemy ci pomagać!* Nie ma jednak prozelityzmu tam, gdzie Kościół otwiera swoje drzwi, gdy proszą bracia z innych Kościołów, którzy przestali odnajdywać się w tych Kościołach.

Wielkie *TAK!* dla ekumenizmu, a równocześnie *TAK!* dla *Anglicanorum coetibus* oraz – analogicznie – dla Unii Brzeskiej.

Jeśli *TAK!* dla godności człowieka, to również *TAK!* dla unijnego modelu jedności.

Jeśli *TAK!* dla wolności sumienia, to również *TAK!* dla unijnego modelu jedności.

Jeśli *TAK!* dla personalizmu chrześcijańskiego, to również *TAK!* dla unijnego modelu jedności.

Idea ekumenizmu oraz ekumeniczny model jedności – to cudowny uśmiech nieba, to propozycja przewspaniała, nie należy jednak interpretować ekumenizmu ekskluzywnie, tzn. wykluczając inne możliwości budowania kościelnej wspólnoty. Ekskluzywna interpretacja modelu jedności przez ekumenizm, może się okazać takim samym błędem jak ekskluzywne interpretacje reformacyjnych zasad *Sola Scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fide*, *Solus Christus*. Tymczasem trzeba przyjąć zasadę: *Scriptura sola* oraz *Scriptura numquam sola*. Tylko

*Pismo Święte i Nigdy tylko Pismo Święte. Christus solus oraz Christus numquam solus. Tylko Chrystus i Nigdy tylko Chrystus, ponieważ i Kościół, i sakramenty, i Duch Święty, i wybrani służą Chrystusa...*

Odrzucając ideę uniatyzmu ze względu na ideę ekumenizmu, zapytajmy się, po pierwsze, czy zakładamy poprawną antropologię i teologię sumienia, oraz, po drugie, czy nie powtarzamy dawnych błędów z ekskluzywną interpretacją podstawowych zasad naszej wiary.

Krzysztof Moskal

## GŁÓWNE ELEMENTY TEOLOGII JANA HUSA W PERSPEKTYWIE SZEŚĆSETNEJ ROCZNICY ŚMIERCI

6 lipca tego roku minie 600 lat od dnia, kiedy w Konstancji płomienie strawiły ciało mistrza Jana Husa. Konsekwencje tej śmierci dla historii chrześcijaństwa i Europy były bardzo doniosłe. Okrągła jej rocznica skłania nas do ponownego spojrzenia na tę postać. Traktaty, komentarze, homilie i pisma polemiczne dotyczące kwestii teologicznych stanowią główną część spuścizny Jana Husa, a tezy w nich zawarte stały się przyczyną jego tragicznej śmierci. Ona też nadała im szczególny sens, choć wydaje się, że w pamięci potomnych utrwaliła postać czeskiego reformatora bardziej niż jego teologia.

W teologii na przełomie XIV i XV wieku dominował scholastyczny sposób uprawiania twórczości naukowej i religijnej. Próby wprowadzania nowego sposobu wyrażania myśli miały najczęściej charakter nawrotu do Ewangelii, jak w *devotio moderna*. U niektórych reformatorsko nastawionych myślicieli religijnych (np. Hus, Gerson) to dążenie do ewangelizmu nie tylko nie przeciwstawiało się scholastycznemu sposobowi wypowiedzania się, lecz przejawiało się okazywaną mu wiernością<sup>1</sup>. Wielu Europejczyków poszukiwało pogłębienia życia religijnego w ruchach zrodzonych z tęsknoty za życiem ewangelicznym. Największą żywotność posiadał ruch reformatorski *devotio moderna*, który narodził się w Niderlandach. Z ruchem tym sympatyzowali przede wszystkim przedstawiciele orientacji nominalistycznej<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Stefan Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, vol. 4 (Warszawa 1986), s. 17.

<sup>2</sup> Stefan Swieżawski zwraca uwagę na związki z Pragą „dwóch filarów” *devotio moderna*: Gerta Groota i jego ucznia Florensa Radewijnsa, którzy studiowali w tym mieście. *Ibidem*, s. 30.

W teologii uniwersyteckiej coraz wyraźniejsze formy nabierała istniejąca już od XIII wieku troska o utrzymanie czystości i niezależności teologii wobec roszczeń filozofów. W niektórych środowiskach pogłębiało się przekonanie, że typowo filozoficzne podejście do problematyki wiary nie tylko podważa jej religijny charakter, ale nawet zagraża jej prawdziwie chrześcijańskiemu pojmowaniu. Zachwianie pełnej umiaru symbiozy teologii i filozofii oraz klimat nieufności pomiędzy tymi naukami doprowadził do kryzysu teologii. Niepokój teologów takich, jak Mikołaj z Clamanges, Jan Gerson i Piotr z Ailly wzbudzały także wpływy pogańskie w teologii (arystotelizm, szczególnie w wydaniu Awerroesa, platonizm i neoplatonizm) oraz popularne nurty myślowe płynące z Anglii (Ockham, Wiklif).

Do cech charakterystycznych teologii uprawianej w czasach Jana Husa należał kompilacyjny charakter ówczesnych dzieł teologicznych (eklektyzm). Podczas lektury jego najbardziej znanego traktatu *De ecclesia* uderza fakt, że tekst ten skonstruowany jest w dużej mierze z licznych, często nie wyróżnionych w tekście cytatów i odniesień. Głównym źródłem dla jego autora były dzieła Wiklifa, ale widzimy nawet, jak cytowane przez Husa ich fragmenty zawierają cytaty z prac innych autorów. Była to wtedy nie tylko normalna i uznana metoda pracy teologa, świadcząca o jego uczoności, ale wręcz zasada programowa wyrażająca się w dążeniu do uwolnienia się od własnych ambicji oraz stronniczości, aby przez to przyczynić się do utrwalenia zgody i harmonii<sup>3</sup>.

Wśród zwolenników filozoficznego nominalizmu istniało przekonanie, że teologia jest przede wszystkim głęboką i dokładną znajomością Pisma Świętego. Powstał zatem szeroki nurt dążący do nowego odczytania i zrozumienia fundamentalnych dla chrześcijaństwa tekstów, Pisma Świętego, a także literatury patrystycznej<sup>4</sup>. Chodziło o przywrócenie ich podstawowego znaczenia wobec nadmiernie rozpowszechnionego racjonalizmu i wysokiej rangi przypisywanej rozumowaniu. Nowe i radykalne podejście do Pisma Świętego, jako autonomicznego autorytetu, niezależnego od magisterium Kościoła zaproponował angielski myśliciel – Jan Wiklif. Był on teologiem, który najmocniej oddziaływał na teologiczne środowisko Jana Husa.

W ciągu XIII i XIV stulecia prawo kanoniczne stało się najważniejszym narzędziem wyjaśniania tajemnicy Kościoła. Teologowie i kanoniści starali się wykazać szczególną „doskonałość” społeczną Kościoła. Ich triumfalistyczna nauka o Kościele, stała się w rzeczywistości nauką o władzy w nim. Akcent z ujęcia dynamicznego (obowiązek służby, świadectwa i ewangelizacji) przesu-

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 242.



nięto na ujęcie statyczne i fasadowe, w którym hierarchia zajmuje ściśle określone przez Boga miejsce w porządku Kościoła i świata. Na tle Kościoła pojmowanego jako hierarchiczna „piramida” uformowało się długo potem funkcjonujące rozróżnienie na Kościół nauczający i nauczany, uświęcający i uświęcany, przy którym uprawnienia członków hierarchii pojmowano już nie jako *ministerium* (służbę), ale jako *dominium* (władzę). Koncentracja na problematyce struktur hierarchicznych, prawnych i sprawowania władzy nastąpiła kosztem zagadnień łaski i zbawienia.

W czasach Jana Husa stosunkowo wysoką rangę wśród zadań duszpasterskich zajmowało kaznodziejstwo. Głoszenie kazań stanowi jedną z trzech podstawowych funkcji teologa uniwersyteckiego (*lectio, disputatio, praedicatio*), jakim był Hus. Obok kazań uniwersyteckich liczne były wówczas kazania synodalne, przeznaczone dla duchowieństwa, kazania głoszone na dworach królewskich, i zwykle kazania duszpasterskie. Położenie akcentu na praktykę i sferę afektywną znamienne dla tej epoki, sprzyjało wykorzystaniu kaznodziejstwa dla celów apologetycznych i umacniania religijności.

Do najwybitniejszych przedstawicieli pierwszego pokolenia czeskiej reformacji zalicza się Konrada Waldhausera, Jana Milicza z Kromieryża, Macieja z Janowa, Wojciecha Rańko. Wymienia się ich także jako poprzedników Jana Husa, który nie będąc zwykłym kontynuatorem tych dążeń nadał im, w swojej nauce i przez swoją męczeńską śmierć nowy dynamizm. Konrad Waldhauser przygotował pole działania swoim następcom głosząc ideały życia zgodnego z Ewangelią i domagając się kwalifikacji moralnych od pełniących urzędy; Jan Milicz akcentował potrzebę ubóstwa duchownych, wzywał do częstego jednoczenia się duszy z Jezusem Chrystusem w Komunii św., dającym siłę do duchowej walki, głosił program odnowy Kościoła przez wzmożoną działalność kaznodziejów w obliczu zbliżającego się Dnia Sądu i nadejścia Antychrysta; Maciej z Janowa z wezwaniem Kościoła do powrotu do czasów apostołskich wiązał jego odnowę z uproszczeniem konstrukcji dogmatycznej i przyjęciem Pisma Świętego jako prawa, utożsamieniem Antychrysta z zagrażającym Kościołowi niebezpieczeństwem zamilknięcia o prawdzie Chrystusa. Elementem charakterystycznym dla tego nurtu była również praktyka częstej Komunii św. dla świeckich, w której zawierało się dążenie do ponownego przybliżenia się świeckich do tajemnicy i owoców Eucharystii.

Jan Hus przyjął święcenia kapłańskie w roku 1401 jako student Uniwersytetu Praskiego. Już w pierwszych kazaniach nawoływał do naprawy obyczajów duchowieństwa ganiąc ostro świętokupstwo, pychę, chciwość, niewypełnianie obowiązków, niegodne odprawianie Mszy św. i zaniedbywanie głoszenia kazań. Podczas kazań chętnie korzystał ze śpiewu kościelnego jako metody katechizowania słuchaczy. W 1402 roku Hus został rektorem praskiej kaplicy Be-

tlejem. Był to dla niego przełom w życiu. W kaplicy tej bowiem zbierało się czeskie środowisko zwolenników reformy Kościoła i poglądów Johna Wiklifa. Akceptacja lub przynajmniej tolerowanie w środowisku czeskich zwolenników reformy poglądów Anglika miała wykopać przepaść pomiędzy arcybiskupem Zbynkem z Hazenburka a ruchem reformatorskim<sup>5</sup>. Największy sprzeciw władzy kościelnej budziła teza Wiklifa o remanencji w Eucharystii, czyli pozostawania istoty chleba w konsekrowanej hostii.

Teologia Jana Husa kształtowała się nie tylko na ambonie, ale też w ogniu polemik, prowadzonej w dużej mierze przeciwko jego nauczycielom i dawnym przyjaciółom ze stronnictwa reformatorskiego. Od czasu powrotu z soboru w Pizie Stanisława ze Znojma i Stefana Palecza stale powiększał się rozdziewiek pomiędzy starszą generacją stronnictwa reformatorskiego a młodszym pokoleniem, w którym dominowali Jan Hus, Hieronim z Pragi i Jakubek ze Štíbra. Hus miał nadzieję zaprezentować swoje poglądy na Soborze w Konstancji. Mógł to jednak uczynić tylko w sposób bardzo ograniczony z powodu sytuacji oskarżonego, w której się znalazł. Ojcowie soborowi domagali się od niego właściwie tylko tego, aby wyrzekł się przypisywanych mu heretycznych tez.

## Eucharystia

Sakrament Eucharystii miał dla czeskiego ruchu odnowy Kościoła szczególne znaczenie. W praskiej wspólnocie „Jeruzalem” Jana Milicza rozpoczęto praktykę codziennego przyjmowania Komunii św. przez świeckich. Od tego czasu ten element duchowości, wzbogacony w przyszłości o żądanie Komunii św. pod dwiema postaciami dla świeckich, i upatrujący w częstym komunikowaniu warunek zbawienia, stał się jednym z fundamentów czeskiej reformacji. Pytania zadawane przez badaczy teologii Husa związane z jego stanowiskiem w kwestii Eucharystii dotyczą głównie remanencji i sposobu przyjmowania oraz częstotliwości Komunii św. dla świeckich.

Pierwsza ważna wypowiedź Jana Husa na temat Eucharystii wiąże się z jego udziałem w komisji powołanej w 1405 roku przez arcybiskupa Zbynka w celu zbadania rzekomego cudu krwawiącej hostii w niemieckim Wilsnack. Owocem prac Husa w komisji było dzieło „O krwi Chrystusa” (*De sanguine Christi*)<sup>6</sup>. Zajął się w nim sposobem adoracji Najświętszego Sakramentu. Twierdził między innymi, że obecny Kościół cudów eucharystycznych nie po-

---

<sup>5</sup> Jan Kadlec, *Přehled českých církevních dějin*, Rzym 1987, s. 249-250.

<sup>6</sup> *De sanguine Christi*, ed. V. Flajšhans, Praha 1904.

trzebuje, ponieważ całe ciało Chrystusa ze wszystkimi częściami znajduje się w niebie, a rzeczywiście i prawdziwie możemy spożyć je w Sakramencie Ołtarza. Prawdziwy chrześcijanin nie powinien szukać podstaw swojej wiary w cudach, ale w Piśmie Świętym. Każdy kto posiada wiarę i miłość ma w sobie także Ducha Świętego.

W latach 1405-1407 Jan Hus zajął się szerzej tematyką Eucharystii w komentarzu do IV księgi *Sentencji* Piotra Lombarda (dystynkcje od VIII do IX). W dystynkcji VIII odpowiada m.in. na pytanie, czy sakrament Ciała i Krwi Chrystusa jest jeden czy podwójny. Według Husa jest to jeden sakrament, który jednak wymaga podwójnej materii, podwójnej formy konsekracji i podwójnej formy spożycia. Na pytanie, czy świeccy mają przyjmować sakramentalnie krew Chrystusa? Odpowiedział, że świecki przyjmujący sakrament tylko pod postacią chleba, przyjmuje sakramentalnie Ciało i Krew Chrystusa, Krwi jednak nie przyjmuje sakramentalnie pod postacią wina<sup>7</sup>. W dystynkcji IX Jan Hus zajmuje się między innymi przyjmowaniem sakramentalnym i duchowym Eucharystii, a także dyspozycją człowieka przyjmującego, tzn. stanem łaski. W dystynkcji X autor rozważa kwestię stałej, permanentnej obecności całego Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Stwierdza, że Ciało Chrystusa obecne jest w Eucharystii sakramentalnie, w niebie miejscowo, a w Słowie osobowo. W sakramencie obecne są także Dusza i Krew Chrystusa, ale obecność ta nie pochodzi z sakramentu, ale z naturalnej łączności (*concomitance*), ponieważ Ciało Chrystusa zawsze istnieje łącznie z Duszą i Krwią.

Dystynkcja XI dotyczy transsubstancjacji. Kwestia ta była dla Husa szczególnie ważna ponieważ w tym czasie wielu księży chwaliło się głośno tym, że podczas konsekracji „stwarzają Ciało swojego Stworzyciela”. Z tego powodu są godniejsi niż Najświętsza Panna Maryja, która zrodziła Chrystusa tylko raz, podczas gdy oni czynią to kiedykolwiek chcą. Hus zdecydowanie zaprzeczył temu pogładowi wskazując, że podczas przeistaczania, jak przy każdym tworzeniu, chleb jest terminem *ad quo* a Ciało Chrystusa terminem *ad quem*. Oba te terminy stały się faktem wcześniej, niż ksiądz, który konsekruje, ponadto stwarzanie zakłada nieskończoną moc, którą ma tylko Bóg, kapłan niczego nie może stworzyć, a tym mniej Ciało Chrystusa, które istniało wcześniej niż błogosławieństwo chleba przez księdza. W XII dystynkcji Hus zajął się zagadnieniem realności Ciała Chrystusa w Eucharystii. Odniósł się tutaj także pozytywnie do praktyki codziennego przyjmowania Komunii św. przez świeckich, ale pozostawił sprawę wolnemu wyborowi i świadomości wierzących, którzy

---

<sup>7</sup> *Super IV Sententiarum*, in: Mistra Jana Husi sebrané spisy, svazek III, Spisy latinské, díl III, ed. V. Flajšhans, Praha 1904.

muszą sami siebie zbadać czy mają należytą wiarę, nadzieję i miłość oraz pragnienie przyjęcia tego sakramentu<sup>8</sup>.

W dystynkcji XIII Jan Hus zajął się kwestiami praktycznymi, między innymi odprawianiem Mszy św. przez księdza wyklętego, schizmatycznego, suspendowanego, heretyka lub jawnego cudzołożnika. Stwierdził, że taka Msza św. jako sakrament jest równie dobra, jak Msza św. sprawowana przez księdza nie znajdującą się w takiej sytuacji. Przeciwnie jest jeśli chodzi o skutki dla księdza posługującego w wymienionych wyżej sytuacjach<sup>9</sup>.

Arcybiskup praski Zbynek był początkowo przychylny środowisku zwolenników odnowy Kościoła na Uniwersytecie Praskim. Relacje te pogorszyły się gwałtownie, kiedy wśród jego członków zaczął się szerzyć pogląd o remanencji. Z tą sytuacją wiąże się trzecia wypowiedź Jana Husa na temat Eucharystii, którą zawarł w traktacie „O Ciele Chrystusa” (*De corpore Christi*), napisanym w 1408 roku w czasie, kiedy już pogląd o remanencji został oficjalnie potępiony przez arcybiskupa i warunkowo przez nację czeską Uniwersytetu Praskiego<sup>10</sup>. W swoim dekreście arcybiskup nakazał głosić podczas kazań, że po konsekracji w sakramencie nie pozostaje istota chleba i wina, ale że jest tylko ciało i krew Pana. Hierarcha potępił nie tylko radykalną, ale też umiarkowaną wersję remanencji. W swoim traktacie Hus odnośnie do remanencji zajął stanowisko neutralne, bliskie swojemu nauczycielowi Stanisławowi ze Znojma. Podtrzymywał je konsekwentnie do końca życia. Podobnie jak pozostali zwolennicy Wiklifa w Pradze zdecydowanie przyjmował realną obecność Chrystusa w konsekrowanej hostii. Najwięcej uwagi we wspomnianym traktacie Hus poświęcił właściwemu rozumieniu Eucharystii przez lud, krytykował przy tym ludową pobożność opartą na cudach i magii<sup>11</sup>.

Hus nie wzywał, zgodnie z tradycją XIV-wiecznego ruchu odnowy Kościoła w Czechach, do praktyki codziennego przyjmowania Komunii św. przez świeckich. Uważał, że wystarczy zalecane przez św. Augustyna i innych ojców Kościoła przyjmowanie jej w niedziele. Twierdził, że dla zbawienia ważniejsza jest właściwa wiara i Pismo Święte, które w kazaniach wyjaśniają prawdziwi księża. Do 1414 roku Hus nie akceptował także przyjmowania przez świeckich Komunii św. pod dwiema postaciami przyjmując argumenty o charakterze hi-

---

<sup>8</sup> Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učení*, II – 3, Praha 1931, s. 240.

<sup>9</sup> Według niego prawdziwy heretyk (czes. kacíř) to wyłącznie osoba, która podtrzymuje fałszywe dogmaty, przeciwne Pismu Świętemu i która takich dogmatów uparcie broni przede wszystkim dla zysku i doczesnej chwały. Ibidem, s. 242.

<sup>10</sup> Jan Hus, *De corpore Christi*, in: *Mistra Jana Husi sebrané spisy*, svazek III, Spisy latinské, díl II, ed. V. Flajšhans (Praha 1903).

<sup>11</sup> A. Kolesnyk, „Husovo pojetí eucharistie”, in: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. J. B. Lašek, (Praha 1995), s. 120.

gienicznym i estetycznym przeciwko tej praktyce. W liście z końca listopada 1414 roku skierowanym z Konstancji do Jakubka ze Štíbra, który rozpoczął pod jego nieobecność udzielanie świeckim Komunii św. pod dwiema postaciami, pisał, aby nie spieszył się z tym, ale poczekał do jego powrotu<sup>12</sup>. W ostatnim traktacie eucharystycznym *Utrum Expediat laicis fidelibus sumere sanguinem Christi sub specie vini*, który napisał dwa tygodnie przed śmiercią Hus zgodził się z praktyką komunikowania pod dwiema postaciami dla świeckich, sprzeciwiając się zarazem dekretowi Soboru w Konstancji o Komunii św. pod jedną postacią wymierzonego głównie przeciwko praskiej wspólnocie Jakubka ze Štíbra.

Hus jako zwolennik Wiklifa automatycznie był oskarżany o herezję zaprzeczania rzeczywistej obecności ciała i krwi Chrystusa w Eucharystii, która mogła wynikać z tezy o remanencji głoszonej przez angielskiego reformatora. Wielokrotnie też zaprzeczał, że ją podtrzymuje. W liście z wyznaniem wiary skierowanym do papieża Jana XXIII z 1411 roku pisał m.in.: „Kłamliwie tak samo podają i podawali, jakobym uczył, że w sakramencie Eucharystii pozostaje materialna istota chleba. Kłamliwie, że gdy podnosi się hostię, wtedy jest to Ciało Chrystusa, a gdy się położy wtedy nim nie jest”<sup>13</sup>. Część badaczy uważa, że dokładna analiza pism Husa świadczy o tym, iż nie przyjmował on skrajnej wersji remanencji, a jego poglądy były zgodne z doktryną katolicką. Zdaniem P. De Vooghta, wskazują na to fakty, że Hus zawsze wyraźnie wyznawał realną obecność Chrystusa w Eucharystii i używał słowa *transsubstantiatio*<sup>14</sup>.

Vlastimil Kybal uważał, że Jan Hus w oczywisty sposób nie podtrzymywał poglądu o remanencji głoszonego przez Wiklifa i jego czeskich zwolenników, ale nie chciał pozwolić na to, aby z powodu jednego błędnego poglądu był potępiany cały Wiklif i kompromitowany cały ruch inspirowany jego poglądami<sup>15</sup>. Inaczej na tę sprawę patrzy Stanislav Sousedik, którego zdaniem Hus jako zawodowy teolog nie określił jasno swojego stanowiska wobec spornego zagadnienia, jako kaznodzieja ograniczał się do podstawowego nauczania, w którym poruszał się pomiędzy umiarkowaną wersją remanencji a nauką katolicką. W kwestii tej podzielał zasadniczo pogląd swojego byłego nauczyciela, Stanisława ze Znojma o konsubstancjacji, to jest istnieniu dwóch substancji (ciała i chleba, wina i krwi)

<sup>12</sup> Cytat za: Howard Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967, s. 127.

<sup>13</sup> Por. Petr z Mladonovic, *Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, tłum. F. Hežmanskí, Praha 1965, s. 84.

<sup>14</sup> Paul De Vooght, *L' Hérésie de Jean Huss*, vol. I, 2 éd., Louvain 1975, s. 263-299; Stanislav Sousedik, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Vyšehrad 1998, ss. 58-60.

<sup>15</sup> V. Kybal, op. cit., p. 245.

w konsekrowanych postaciach. Praski kaznodzieja nigdy jasno i jednoznacznie nie potwierdził nauczania Kościoła o transsubstancjacji, czyli o przemianie substancji chleba i wina w substancje ciała i krwi Chrystusa. Pomimo swoich wątpliwości nie przychylił się także do poglądów późnego Wiktora przeczących realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

## Kościół predestynowanych

Z wszystkich tez teologicznych głoszonych przez Jana Husa największy sprzeciw władzy kościelnej i jego adwersarzy budziła predestynacja do zbawienia jako warunek rzeczywistej przynależności do Kościoła. Dwie z potępionych przez Sobór w Konstancji tez brzmiały: „Przewidziani nie są częścią Kościoła, żadna bowiem jego część nie odpadnie ostatecznie od niego, gdyż nie ustanie miłość przeznaczająca do nieba, która Kościół łączy”; oraz „Każdy przewidziany, chociaż czasem jest w łasce podług obecnego stanu sprawiedliwości, nigdy jednak nie jest częścią świętego Kościoła. Natomiast każdy przeznaczony zawsze pozostaje członkiem Kościoła, choćby niekiedy utracił łaskę drugorzędną, lecz nie łaskę przeznaczenia”<sup>16</sup>.

Idea predestynacji, ukazana przez autora *De ecclesia* jako więź łaski przeznaczenia, łącząca wiernych z ich Głową Jezusem Chrystusem, nastroczała wiele trudności interpretatorom eklezjologii Husa. Do najczęściej stawianych przez nich pytań należały: Czy Hus utożsamiał Kościół widzialny, czyli wojujący ze społecznością przeznaczonych, w ten sposób podważając znaczenie Kościoła widzialnego? Czy negował obecność grzeszników w Kościele? W jakiej mierze w swoim nauczaniu o Kościele, jako społeczności przeznaczonych, był zależny od Wiktora? Na ile bliskie mu było biblijne rozumienie predestynacji, czy był w tym poglądzie wiernym uczniem św. Augustyna?

Znaczenie predestynacji Jan Hus zaczął podkreślać w traktacie *De ecclesia* ukończonym w 1413 roku. Wprawdzie inspirowana przez Wiktora definicja Kościoła jako społeczności przeznaczonych ze swoją Głową – Chrystusem dochodziła do głosu w wielu wypowiedziach Husa, jednak dopiero we wspomnianym traktacie została wykorzystana obok pojęcia mistycznego Ciała jako zasadniczy komponent jego eklezjologii.

W swoich wcześniejszych wypowiedziach Hus na ogół nie wychodził poza tradycyjne określenie Kościoła jako „społeczności wierzących” (*congregatio fidelium*). Charakterystycznymi cechami takiego pojmowania Kościoła było to,

---

<sup>16</sup> *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1997, s. 65.

że gromadzi w sobie bez różnicy dobrych i złych, posiada określoną doktrynę, sakramenty oraz strukturę hierarchiczną. W konsekwencji jest to więc Kościół ziemski i widzialny<sup>17</sup>. Protestując w 1412 roku przeciwko bulli Jana XXIII wzywającej do wyprawy krzyżowej Hus stwierdził, że w księstwie Apulii znajdują się chrześcijanie, jeśli nie z serca i ze zwyczaju, to przynajmniej przez wyznanie wiary, „a w konsekwencji są częściami Kościoła Chrystusowego, pojmowanego jako wszyscy teraz pielgrzymujący w wierze Chrystusowej uformowanej lub nieuformowanej”<sup>18</sup>. Widzimy więc tutaj Kościół rozumiany jako widzialny, gromadzący w sobie zarówno dobrych jak i złych. Dość wcześnie jednak zaczęło współistnieć w jego kazaniach z *congregatio fidelium* inne określenie Kościoła, jako *universitas praedestinatorum*. Po raz pierwszy definicję tę odnajdujemy w kazaniu synodalnym głoszonym przez Jana Husa w roku 1405 na kanwie słów *Diliges dominum* (Mt 22, 37). Powiedział wówczas: „Kościół jest społecznością przeznaczonych, a ta nazywana jest mistycznym Ciałem Chrystusa”.

Pojęcie predestynacji zostało przez Husa zaczerpnięte z teologii Augustyna z Hippony za pośrednictwem Wiklifa i posłużyło mu do stworzenia własnej konstrukcji myślowej. W odróżnieniu od św. Augustyna interesuje go bardziej odwieczny wybór Boży<sup>19</sup>, niż upadek człowieka spowodowany grzechem pierworodnym<sup>20</sup>. Hus idzie wiernie za Doktorem Łaski w opinii, że predestynacja określa to, co w Kościele, jako w ciele zmieszanym (*corpus permixtum*) jest święte, jest z Boga, a w ostatecznym rachunku też to, co jest rzeczywiste.

<sup>17</sup> Paul de Vooght, *Hussiana*, vol. II, Louvain 1960, s. 531.

<sup>18</sup> Jan Hus, *Adversus indulgentias papale*, cyt. za. P. d e Vooght, op. cit., s. 530.

<sup>19</sup> W swoim *Komentarzu do Sentencji Lombarda* z lat 1407-1409 Hus wyjaśnia tę kwestię szerzej. Przy Sent. 165 pisze, że predestynacja, odnosząca się tylko do dobrych, zawiera trzy momenty: a) odwieczne Boże postanowienie (*divinum propositum eternum*); b) środek, za pomocą którego cel zostaje osiągnięty, tj. udzielenie łaski w obecnym życiu; c) przebywanie w przyszłej sławie. W pierwszym przypadku predestynacja stanowi przyczynę, a nie rezultat i oznacza tyle, co *praedestinantia*, która jest czynnym wybraniem i udzieleniem łaski w obecnym czasie i chwały w przyszłości. W pozostałych dwóch przypadkach predestynacja jest wynikiem tego, czym docześnie zaczyna być stworzenie rozumne. Co się tyczy prescienji, Hus przyjmuje w Sent. 161 prescienję Bożą, która nie niszczy wolności woli i nie zmusza człowieka do grzeszenia (według Augustyna, *De civ. dei*. I. V). Podtrzymuje zatem zdecydowanie: 1. *Liberum arbitrium sine necessitate (absoluta et coactionis) ad peccandum*; 2. *Meritum ex bona voluntate progrediens, ut boni ex dei prescienca et merito accipant gloriam et mali ex demerito in dampnationem decidant sempiternam*. Hus dopuszcza, że wszystko, co Bóg koniecznie „przewiduje”, stanie się w sposób nieodwołalny, ale nie jest to konieczność prosta i absolutna (*necessario simpliciter absoluto vel necessario coacte*). Na koniec Hus deklaruje, że nie chce wiele rozważać o Bożej prescienji, będąc robakiem nie mogącym pojąć tajemnic Bożych, ale raczej chce dobrze żyć i przewidzianego Boga przez to ku sobie nakłonić. Sent. 162. W Sent. 168 odpowiada na pytanie, czy *praedestinatio* i *electio* są pojęciami tożsamymi. Odpowiada, że *electio* „ad gloriam finaliter consequendam” jest tym samym, co predestynacja, chociaż oznacza jednocześnie (poza predestynacją) odłączenie od złych. Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učeni*, vol. I, díl 2, Praha 1926, s. 178.

<sup>20</sup> Miloslav Ransdorf, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986, s. 92.

Oprócz predestynowanych jako pozorni członkowie w Kościele znajdują się przewidziani (*presciti*) do potępienia. Termin „przewidziany” (do potępienia) nie stanowi tylko słownego odróżnienia od przeznaczonych do zbawienia; prescienca nie poprzedza tylko predestynacji, jak u św. Augustyna. Przewidziany to ten, o kim Bóg wie, że zmierza ku potępieniu, nawet jeśli chwilowo jego uczynki świadczą o czymś przeciwnym<sup>21</sup>.

Kościół widzialny stanowi mistyczne Ciało Chrystusa, w którym żyją razem przeznaczeni i przewidziani. Obecność tych drugich trwać może jednak tylko do czasu ich wydalenia. W odróżnieniu od Wiklifa Hus podkreśla konieczność zaistnienia jej etycznych konsekwencji w życiu chrześcijanina. W traktacie *De ecclesia* Hus wprowadza różne kategorie osłabiające ekskluzywność pojęcia „społeczności przeznaczonych”. Przede wszystkim uwagę zwraca fakt, że sama definicja *universitas praedestinatorum* pojawia się zawsze, kiedy chce on mówić o niegodnych prałatach Kościoła i ostrzegać przed ich nieuzasadnionymi roszczeniami.

Według Husa przeznaczenie chrześcijanina objawia się głównie wytrwałością w naśladowaniu Chrystusa nawet jeśli spotkają go upadki. Może więc z jednej strony obawiać się, że nie wytrwa w dobrym<sup>22</sup>, ale z drugiej strony świadomość wybrania pozwala mu czuć się członkiem Kościoła daleko bardziej niż ci, którzy niezależnie od swojej pozycji w widzialnym Kościele, nie naśladowują życiem Chrystusa.

W pracach pisanych w języku czeskim pojęcie „społeczności przeznaczonych” (*numerus praedestinatorum*) Hus zastępował pojęciem „zboru świętych”, „zboru wybranych”, albo „sprawiedliwych”. Przewidziani są tam zredukowani do ludzi w stanie grzechu śmiertelnego, którzy sami wyłączają się z Kościoła na pewien czas, jako martwe członki. Przeznaczenie wiąże się zatem z życiem w stanie łaski<sup>23</sup>, a jeśli chodzi o człowieka grzesznego, z ostatecznym brakiem postawy pokutnej.

Przeznaczeni są zatem chrześcijanami, których wiara ściśle wiąże się z ich uczynkami, a to właśnie oznacza „świętość” człowieka. Zamiennosc terminów „ogół przeznaczonych” i „zbor świętych”, pozwala odczytać zawartą tutaj myśl, że przeznaczenie i życie „wiarą uformowaną przez miłość” są dwoma czynnikami sprawiającymi zbawienie człowieka. Pierwszy z nich stanowi Boże, zawsze uprzednie, wybranie; drugi, odpowiedź człowieka.

---

<sup>21</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Praha 1958, ss. 14-15.

<sup>22</sup> Miloslav Ransdorf, *ibidem*, s. 93.

<sup>23</sup> Nie mniej, jak przyznał to w kilku swoich dziełach oraz podczas przesłuchania w Konstancji, chodzi tutaj o tę samą łaskę, z której nie można wypaść. Por. V. Kybal, *M. Jan Hus. Život a učeni*, vol. I, díl 2, Praha 1926, p. 223.



## Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa

Pojęcia mistycznego Ciała i Głowy Kościoła<sup>24</sup> było przez Husa precyzowane w jego polemice z Stanisławem ze Znojma<sup>25</sup>, który w swoim dziele *Tractatus de romana ecclesia*<sup>26</sup> przenosił Pawłową alegorię mistycznego Ciała Chrystusa na papieża i kardynałów, nazywając papieża głową, a kolegium kardynalskie ciałem<sup>27</sup>. Hus, idąc za Augustynem, alegorię mistycznego Ciała Chrystusa stosował do społeczności przeznaczonych od sprawiedliwego Abła do ostatniego człowieka. Stanisław wyrażał tutaj pogląd dominującej od połowy XIII wieku „korporacyjnej” koncepcji Kościoła, zapoczątkowaną przez papieża Innocentego III<sup>28</sup>.

Naczelna teza eklezjologiczna Jan Husa brzmiała następująco: „Chrystus jest Głową świętego Kościoła powszechnego i On jest jego Ciałem, a każdy przeznaczony Jego członkiem, przez to częścią Kościoła, który jest mistycznym, to jest tajemnym Ciałem Chrystusowym, które jest kierowane wewnętrzną siłą i oddziaływaniem głowy Chrystusa, zespalane i łączone więzami przeznaczenia”<sup>29</sup>. Tę definicję Hus wyprowadza z listów św. Pawła, a szczególnie z *Listu do Efezjan* 1, 22n; 4, 11n, 15-16. Było to podejście typowe dla scholastycznego sposobu uprawiania teologii, wiążące się ponadto z dominującym w Średniowieczu chrystocentryzmem. Św. Tomasz z Akwinu pisząc w swojej *Sumie teologicznej* o Kościele, bez poświęcania mu jednak osobnej uwagi, wychodzi wyłącznie od pojęcia Chrystusa jako jego Głowy. Ujęcie takie pozwalało w systematyczny sposób określić zasadnicze cechy Kościoła, a przede wszystkim to, co łączy go z jego Założycielem i źródłem życia. Wciele nie stanowi dla Husa podstawowy fakt, który stworzył relację głowy i ciała pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Przez nie Chrystus stał się najdosłowniej osobą w rodzaju ludzkim.

Znakomitym podsumowaniem tematyki pojęcia mistycznego Ciała Chrystusa w Kościele są słowa Vlastimila Kybala: „Podstawową ideę w Husowym pojęciu Kościoła stanowi pogląd, że Kościół jest bytem moralno-duchowym,

<sup>24</sup> Pojęcie mistycznego Ciała Chrystusa było również obecne w nauce Jana Wiklifa. Miloslav Ransdorf, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986, s. 36.

<sup>25</sup> Zawartej w dziele *Contra de Stanislau de Znoyma* z 1412 r.

<sup>26</sup> *Mgri Stanislai de Znoyma Tractatus de romana ecclesia*, in: *Miscellanea husitica Ioannis Sedláka* (Praha 1996), ss. 312-322.

<sup>27</sup> *Et non potest inveniri nec dari aliud tale mysticum et ecclesiasticum quam compositum ex mistico ecclesiastico capite puta papa et corpore collegio cardinalium, quod certe compositum est et dicitur Romana ecclesia*, ibidem, ss. 312 - 313.

<sup>28</sup> Agostino Paravicini Bagliani, „Supremacja papieska (1198-1274)”, w: *Historia chrześcijaństwa*, vol. 5, *Ekspancja Kościoła rzymskiego 1054-1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 494.

<sup>29</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 119.

jednolitym i egzystencjalnym aż do takiej miary, iż część jest w całości a całość jest w części. [...] Chrystus wcielił się w człowieka, aby zbawić ludzi, a ludzie muszą się wcielić w Chrystusa, aby móc spożywać owoce zbawienia. Chrystus jako Głowa oddziałuje na wszystkie członki swojego ciała, w całości i pojedynczo, a członki znów oddziałują na siebie nawzajem przez obcowanie świętych i Ducha Świętego, który ożywia ciało i wiąże jego części miłością jako najsilniejszym spoiwem. Chrystus i chrześcijanie tworzą w ten sposób *compositio*, która będąc duchową zasadą przejawia się realnymi znakami życia i działania<sup>30</sup>.”

Dwie kategorie eklezjalne przytoczone w traktacie przez mistrza Jana Husa: *numerus omnium predestinatorum* oraz *corpus Christi mysticum*, łączą się ze sobą w ten sposób, że liczba przeznaczonych jest tożsama z mistycznym Ciałem Chrystusa. Dwoje w jednym, stanowią Kościół powszechny<sup>31</sup>. Synteza ta powoduje, że oba pojęcia wzajemnie się relatywizują i wzbogacają. Jeżeli mistyczne Ciało bierze udział w sakramentach, oznacza to, że stanowi konkretną rzeczywistość, utworzoną z konkretnych ludzi, obecną w Kościele empirycznym. Z *numerus* staje się *communio*.

## Ciało zmieszane i lud Boży

„Ciało zmieszane” (*Corpus permixtum*), pojęcie zaczerpnięte z teologii św. Augustyna, stanowi rdzeń reformatorskiego znaczenia eklezjologii Jana Husa. „Nie wszystko, co istnieje w mistycznym Ciele Chrystusa, jest jego składnikiem, tak jak każdy przewidziany chrześcijanin, który musi być jak łajno ostatecznie wydalony z Kościoła. Tak więc czym innym jest należeć do Kościoła, a czym innym być w Kościele”<sup>32</sup>. Tym obcym ciałem w Kościele są przewidziani do potępienia.

Zasady autentycznej przynależności do Kościoła Hus odnosił przede wszystkim do dzierżących w nim urzędy oraz władzę nauczania. Był to bez wątpienia główny punkt sporu pomiędzy stronnictwem reformatorskim a jego przeciwnikami z wydziału teologicznego Uniwersytetu w Pradze. Według praskiego reformatora jeśli przełożeni w Kościele żyją w grzechu, chrześcijanin może wówczas przypuszczać, że nie są sprawiedliwymi, ale nieprzyjaciółmi Jezusa Chrystusa. Dlatego też przełożeni poprzez przykład swego życia powin-

---

<sup>30</sup> Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učení*, vol. I, díl 2, Praha 1926, s. 201.

<sup>31</sup> Zdenek Trtik, „K Husovu učení o církvi”, *Theologická Revue Církve Československé husitské*, 1972, s. 97.

<sup>32</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 15.

ni pokazać, że można racjonalnie przypuścić, że są oni predestynowanymi, a więc członkami Kościoła.

Ta właśnie myśl najwięcej oburzyła kanclerza Sorbony Jana Gersona i jednego z sędziów Husa w Konstancji. Uzależnienie pełnienia urzędu w Kościele od kwalifikacji moralnych danego dostojnika musiało – jego zdaniem – podważać cały porządek kościelny i polityczny ówczesnego świata chrześcijańskiego, a co gorsza, wyrokowanie o rzeczywistej przynależności do Kościoła Hus pozostawił samym wiernym. Trzeba mieć na uwadze sytuację duchowieństwa w Czechach na przełomie XIV i XV wieku, i zapewne wszędzie i każdego czasu. Wielu księży zostałoby uznanych przez wiernych za nieprzyjaciół Chrystusa i przewidzianych, gdyby osądzać ich pod względem moralnym.

W tym programie naprawy nie można nie dostrzec inspiracji Jana Wiktora. F. Šmahel stwierdza, że pochodzące od niej pojęcie Kościoła jako *universitas predestinatorum* „związało Husa z eschatologicznym kręgiem łączącym w sobie przeszłość i teraźniejszość z oczekiwaniem przyszłej oczyszczającej odnowy «pod władzą Chrystusa króla»”. Jeszcze większy wpływ miała na niego logika metafizycznego mechanizmu wziętego w dużym stopniu od Wiktora, dzięki któremu mógł oddzielić „kościół owiec” od „kościół kozłów,” społeczność przeznaczonych od fałszywych chrześcijan, których czeka potępienie.

Nie możemy zamykać oczu na luki istniejące w eklezjologii Husa. Niedostateczne gwarancje zasług nie uspokoiłyby przeciętnego mieszczanina co do jego zbawienia, gdyby zajmował się głębiej pismami mistrza Jana Husa. Zaś jego szlachetnie urodzonym zwolennikom sprawiłoby niemały kłopot utajanie swoich grzechów. Ujawnienie ich bowiem zagrażałoby odmową posłuszeństwa przez własnych poddanych. Dla ludu słuchającego Husa w Kaplicy Betlejemskiej najważniejsze było to, gdzie wskazywał on zwolenników Antychrysta w podzielonym schizmą Kościele, a byli oni kojarzeni z przeciwnikami stronnictwa reformatorskiego<sup>33</sup>.

Począwszy od Stefana Palecza teologia katolicka zarzuca Husowi poddanie się wpływowi Wiktora, a za jego pośrednictwem skrajnemu realizmowi, z powodu którego nie potrafił on odróżnić analogii od jego rzeczywistości, a obrazu od wyobrażenia. Idea predestynacji w eklezjologii mistrza Jana Husa nie miała prowadzić automatycznie do odrzucenia widzialnego Kościoła, ale do uporządkowania go według kryterium prawa Chrystusowego. Kościół walczący (*Ecclesia militans*) dzieli się jego zdaniem na trzy stany: lud (*vulgares*), panów oraz kapłanów (*domini et sacerdotes*). Trzeci stan przez gorliwe naślado-

---

<sup>33</sup> František Šmahel, *Husitska revoluce*, vol. II, Praha 1993, s. 72.

wanie Chrystusa ma wlewać życie do Kościoła na sposób duszy. A zatem od stanu duchowieństwa zależało urzeczywistnienie ideału prawdziwego Kościoła. W swojej odpowiedzialności przed Bogiem świeccy zostają zrównani z duchownymi, zniesiona zostaje możliwość nadużywania kar kościelnych w obronie przywilejów bogatych prałatów. Są to dla Husa podstawowe warunki dla przeprowadzenia reformy w Kościele.

Abstrahując od oceny realności tego programu i obecności w nim tendencji do urzeczywistnienia eschatycznej konfrontacji między Kościołami dobrych i złych, nie można odmówić Husowi głębokiego przekonania, że była to właściwa droga, zgodna z Ewangelią, za którą warto nawet zapłacić życiem. Wierności przekonaniom nie można odmówić jego głównemu adwersarzowi, Stefanowi Paleczowi; zgodnie z nimi zwalczał dawnego przyjaciela wierząc, że ich szerzenie zagraża Kościołowi. Tak samo, jak jego były przyjaciel, gotów był zapłacić wysoką cenę za trwanie przy swoim stanowisku, chociaż nigdy się nie dowiemy, czy tak wielką, jak Hus.

W analizach eklezjologii Husa najwięcej uwagi poświęca się pojęciom społeczności przeznaczonych i mistycznego ciała Chrystusa, ale w jego pismach pojawia się też intrygujące pojęcie „ludu Bożego”<sup>34</sup>. Nie funkcjonuje ono w jego dziełach jako osobny temat rozważań, nie jest nawet zdefiniowany. „Lud Boży” pojawia się między innymi w XVII rozdziale traktatu *De ecclesia*, gdzie Hus podaje cztery podstawowe punkty programu swojego stronnictwa. Dwa z tych postulatów odnoszą się bezpośrednio do ludu (aby lud był jeden, aby antychrystowe rozporządzenia nie oślepiały ludu), jeden do duchowieństwa (aby duchowieństwo żyło według Ewangelii Jezusa Chrystusa), jeden do całego Kościoła wojującego, który Jan Hus identyfikuje z całym społeczeństwem stanowym.

Duchowni, szlachta i pospólstwo są członkami wspólnoty, jednego ludu Kościoła, w którym pełnią właściwe swojemu stanowi funkcje. Pojęcia „ludu Bożego” reformator używa także pisząc o karach kościelnych (ekskomunice, interdykcie), które stanowią narzędzie podporządkowania sobie świeckich przez duchownych. Z kolei w *Księżeczkach o świętokupstwie* lud Boży to wierni całego Kościoła w odniesieniu do papieża, diecezjalnego – w odniesieniu do biskupa, parafialnego – w odniesieniu do proboszcza lub zakonu sprawującego opiekę nad parafią. Kapłani prowadzą lud, kierują nim, głoszą mu słowo Boże i służą sakramentami. W traktacie tym skierowanym przede wszystkim do jego zwolenników z Kaplicy Betlejmskiej wzywał do wyjścia z Babilonu: „Tak oto masz głos z nieba do wiernego ludu Bożego, aby wyszedł

---

<sup>34</sup> Passim: Krzysztof Moskal, „Aby lud był jeden”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin 2003, ss. 230-234.

nie nogami, ale życiem świętym z tego złego zboru, aby Boży lud nie był uczestnikiem grzechu i pomsty”<sup>35</sup>.

W wezwaniu tym brzmi myśl wyprzedzająca prawdopodobnie epokę: lud Boży jest wezwany do świętego życia. Na początku XV w. słyszymy skierowane do ludzi świeckich wezwanie do świętości, przez którą ma dokonać się odnowa Kościoła. Lud Boży to dla Husa zwykli chrześcijanie, którzy bronią prawdy. Od ich postawy zależy odnowa Kościoła. Hus pisze: „Już odkryłem, że prości, ubodzy księża i ubodzy świeccy oraz kobiety dzielniej bronią prawdy niż doktorzy Pisma Świętego, których strach od prawdy odpędza, i nie śmieją jej mówić. I sam byłem tego grzechu, że prawdy bezpośrednio i jawnie nie śmiałem głosić”<sup>36</sup>.

Używając pojęcia „lud Boży”, Hus występuje także jako rzecznik świeckich w Kościele, nie tylko jako pokrzywdzonych przez konsekwencje kar kościelnych, ale jako podmiotu zdolnego w nim do działania. Pamiętajmy przy tym, że tekst ten był skierowany głównie do ludu praskiego jako części Kościoła wojującego i w słowie „lud” zawarty jest przede wszystkim on jako adresat tych wezwań i postulatów. Nie ma więc prostego przeniesienia używanego przez autora *De ecclesia* terminu „lud Boży” na wielką ideę Kościoła jako „ludu Bożego”, tak jak rozumiemy ją dzisiaj, chociaż jest ona obecna w myśli.

Pojęcie ludu Bożego, tak jak rozumiemy je dzisiaj, może paradoksalnie wynikać bardziej z pojęcia społeczności przeznaczonych lub obcowania świętych. Kryteria przynależności do Kościoła: przeznaczenie i wiara miłością uformowana stawia na tej samej płaszczyźnie obowiązku naśladowania Chrystusa świeckich i duchownych, a suwerenna i ponadczasowa decyzja o przynależności do Kościoła staje się sprawą Boga a nie urzędowej decyzji. „Społeczność przeznaczonych” to Kościół, który istnieje ponad postanowieniami ludzkimi.

Na ten prawdopodobnie najważniejszy element w eklezjologii Husa wskazał Stefan Swieżawski w swoim tekście z roku 1986, o historycznym już znaczeniu, cytując: „Ciasnym, ówczesnym poglądom klerykalnym i jurydycznym przeciwstawił on już to, co w Konstytucji *Lumen gentium* [Soboru Watykańskiego II] zostanie wyrażone przez sławne określenie Kościoła jako Ludu Bożego”<sup>37</sup>. Blisko sześćdziesiąt lat wcześniej Vlastimil Kybal bronił katolicyzmu Husa idei „społeczności przeznaczonych” właśnie jako wyrażającej w rzeczy-

<sup>35</sup> Mistr Jan Hus, „Knížky o svatokupectví”, in *Magistri Iohannis Hus Opera Omnia*, vol. IV *Drobné spisy české*, wyd. A. Molnar, Praha 1985, s. 256.

<sup>36</sup> Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učení*, vol. I, díl 2, Praha 1926, ss. 294-295.

<sup>37</sup> Stefan Swieżawski, *Jan Hus – heretyk czy prekursor Vaticanum Secundum?*, „Tygodnik Powszechny” 40 (6, 1986), ss. 1-2.

wistości pojęcie ludu Bożego, Kościoła rozumianego najszerzej, czyli augu-  
styńskiej *Ecclesia ab Abel*<sup>38</sup>.

Obaj autorzy nie analizowali tego tematu pod względem tego, gdzie i w ja-  
kim kontekście pojawia się u Jana Husa termin „lud Boży”, nie wskazywali  
konkretnych miejsc, ale właśnie w taki sposób odczytali myśl zawartą w jego  
eklezjologii. Nie wiemy do końca, czy mówiąc „lud Boży”, Hus miał w przy-  
bliżeniu to samo na myśli, co my przytaczając *Lumen gentium*, ale wydaje się,  
że nie był od tego odległy mówiąc o Kościele *prioprissime dicta*, jako niewi-  
działnej „społeczności przeznaczonych”, i starając się o upodmiotowienie  
świeckich w Kościele jako społeczności widzialnej.

## Papiestwo

Lata życia Jana Husa prawie pokrywają się okresem jednego z najwięk-  
szych kryzysów papiestwa, tzw. schizmą zachodnią lub papieską (1378-1417).  
Od XI wieku w Kościele rzymskokatolickim kształtował się model „monarchii  
papieskiej”, w którym tylko papieżowi przysługuje pełnia władzy, zaś biskupi  
zredukowani zostali do roli „papieskich wikariuszy”. Papiestwo stało się  
skomplikowaną instytucją administracyjno-prawną, w której biskup Rzymu  
funkcjonował raczej jako najwyższy sędzia niż pasterz. Do monarchy świec-  
kiego upodabniało papieża sprawowanie władzy nad państwem kościelnym, co  
wiązało się niekiedy z uczestnictwem w konfliktach zbrojnych, jak na przykład  
wojna z królem Neapolu, którą jako wyprawę krzyżową ogłosił ku zgorszeniu  
Jana Husa papież Jan XXIII.

Hus w swoich wypowiedziach unikał pozytywnego wykładu na temat pa-  
piestwa. Uważał z jednej strony, że papież powinien swoją godność potwier-  
dzać pokorą i świętością życia, a z drugiej, że aktualne uwarunkowania nie  
pozwalają, aby biskup Rzymu sprawował swój urząd w sposób, jaki on uważał  
za zgodny z Ewangelią i Tradycją. W swoich wypowiedziach częściej podawał  
przykłady papieży niegodnych lub uzurpatorów, niż papieży godnych podziwu  
i naśladowania, wśród tych ostatnich wymienia przeważnie Leona I i Grzego-  
rza I.

Hus odrzucał formę sprawowania prymatu biskupa Rzymu opierającą się na  
władzy świeckiej w państwie kościelnym i dominacji nad innymi biskupami.  
Taką formę uważał za pochodzącą z ustanowienia cesarza Konstantyna: „jest  
im [ona] zaiste na przeszkodzie w głoszeniu Ewangelii, w zbawczej modlitwie,  
w pełnieniu Bożych przykazań i rad, a dla wielu jest przyczyną grzesznej sa-

---

<sup>38</sup> Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učeni*, vol. I, díl 2, Praha 1926, ss. 294-295.

mowoli”<sup>39</sup>. Był również przekonany, że Bóg może przywrócić równość w Kościele pomiędzy biskupami, jaka – jego zdaniem – istniała w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa. Co więcej – zarząd w Kościele mogą pełnić pobożni i święci kapłani<sup>40</sup>, wielu wiernych żyje przecież nic nie wiedząc o papieżu<sup>41</sup>.

Jan Hus głosił, że do sprawowania urzędu następcy św. Piotra wymaga się zgodności „zarówno z cnotami, jak i autorytetem ustanowiciela” urzędu czyli Chrystusa<sup>42</sup>. Wydaje się zatem, że uznawał ustanowienie tego urzędu przez Jezusa Chrystusa. Na soborze Hus wyznał, że godność papieska, jeśli dotyczy duchowego zarządu Kościoła, została ustanowiona bezpośrednio przez Chrystusa. Wcześniej jednak w odpowiedzi danej doktorom Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Praskiego twierdził, że uznaje papieża za wikariusza Chrystusowego w Kościele rzymskim, ale nie jako artykuł wiary. Samo określenie „papież” nie wiąże się dla niego z biskupem Rzymu, ale – zgodnie ze starą tradycją – z każdym, kto szczególnie wyróżnia się służąc Kościołowi. Z pewnością uważał, że we współczesnej mu formie papieństwo utraciło już swoje możliwości służenia Kościołowi i szybkiego zreformowania się w tym celu. To mogło dokonać się tylko po rezygnacji z szukania oparcia w środkach materialnych i we władzy świeckiej.

Ze względu na niejednoznaczność tych wypowiedzi trudno stwierdzić dokładnie, czy i do jakiego stopnia odrzucenie Jana Husa współczesnej mu formy sprawowania urzędu papieskiego odnosiło się także do niezmienności jego istoty. W słowach kończących rozdział XVIII traktatu *De ecclesia* sam wyznaje, że znane mu nauczanie o papieństwie jest mało precyzyjne i że autorytet papieski zależny jest od przestrzegania prawa Chrystusa.

W czasach Jana Husa teologiczna dyskusja nad prymatem papieskim dopiero na dobre się zaczęła, sprowokowana bullą Bonifacego VII *Unam sanctam*. Istniały wprawdzie jeszcze dwie dogmatyczne deklaracje na ten temat (Innocentego III z 1199 roku i Klemensa VI z 1351 roku), ale dla Husa była to tradycja jeszcze bardzo młoda, której nie odważyłby się postawić na równi z orzeczeniami Kościoła pierwszych wieków jego istnienia.

W teologicznych poglądach Husa widoczna jest tęsknota za „prawdziwym pasterzem”. Reformator kwestionował prymat papieski w jego współczesnej mu postaci jurydycznej, politycznej i socjologicznej, ale dostrzegał potrzebę papieża służącego chrześcijaństwu przez głoszenie słowa i osobisty przykład. Wydaje się jednak, że mniej chodziło mu o osobę papieża, ale o wiernych, któ-

---

<sup>39</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 122.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 70.

rzy mogli ucierpieć z powodu źle sprawowanej posługi Piotrowej. W nauczaniu Husa na temat prymatu biskupa Rzymu elementy bliskie sobie odnajdują nie tylko prawosławni (np. równość między biskupami), ale również protestanci, którym bliskie jest odrzucenie sposobu sprawowania funkcji papieża opartego na władzy i prawie kanonicznym.

Poglądy Husa na temat władzy i sukcesji urzędu w Kościele współbrzmiały z osiągnięciami dialogu ekumenicznego na ten temat. Zgodnie z nimi zwierzchnictwo w Kościele ma charakter chrystocentryczny, to znaczy, że tylko Chrystus jest dla chrześcijan bramą, stróżem i pasterzem, a władzy kościelnej nie da się ująć w żaden schemat władzy świeckiej oznaczającej panowanie nad człowiekiem. Władza w Kościele powinna być bowiem służbą człowiekowi na wzór Chrystusa<sup>43</sup>.

## Wizja odnowionego Kościoła

Wizja odnowionego Kościoła, jaką nosił w sobie Jan Hus, stanowi jedno z najciekawszych i najtrudniejszych pytań, przed jakimi stoją badacze jego teologii. W czwartym punkcie programu stronnictwa reformatorskiego zawartym w siedemnastym rozdziale traktatu *De ecclesia* Hus pisze o dążeniu, aby: „Kościół wojujący połączony był prawdziwie według części, które ustanowił Pan, mianowicie kapłanów Chrystusowych, którzy zachowują Jego prawo, świeckiej szlachty, która przymusza do zachowywania nakazów Chrystusowych, i pospółstwa, które obu tym częściom służy według prawa Chrystusowego”<sup>44</sup>. Przedstawiona w tej wypowiedzi struktura Kościoła wojującego ustanowiona – jego zdaniem – przez Chrystusa, odpowiada strukturze średniowiecznego społeczeństwa o ustroju feudalnym: duchowni, rycerstwo i lud. Świadczy to o tym, że starania stronnictwa reformatorskiego nie zmierzały jedynie do uzdrowienia relacji w samym Kościele, ale także w całym społeczeństwie przez Kościół obejmowanym.

Przedstawmy teraz kilka ważnych opinii na rozważany temat. V. Kybal zauważył w nauczaniu reformatora dążenie do federalistycznego ustroju Kościoła. Pisał on:

„Ideałem Husa był święty Kościół wojujący jako integralna część powszechnego Kościoła Chrystusowego, który, mając jedyne Chrystusa za swoją głowę, byłby zarządzany w federalistycznych grupach o zapew-

---

<sup>43</sup> Por. rozdział „Implikacje eklezjologii Jana Husa w perspektywie ekumenicznej”, w: Krzysztof Moskal, *„Aby lud był jeden”. Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin 2003, ss. 251-290.

<sup>44</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 149.



ne episkopalnej wielkości przez świętych biskupów i kapłanów, żyjących i działających całkowicie na wzór apostołów. Jak ten ideał oddalony był od rzeczywistości, nie ma potrzeby dokładnie mówić<sup>45</sup>.

M. Spinka uznawał „federalną” naturę Kościoła za jedną z najważniejszych i dalekowzrocznych idei Husa. Według niego „Kościół wojujący jest podzielony wewnętrznie na liczbę Kościołów partykularnych – rzymski, prawosławny, monofizycki, nestoriański oraz inne. Później także Kościoły protestanckie byłyby dodane do tej listy. Kościół rzymskokatolicki sam w sobie nie jest całym Kościołem wojującym ani papieństwo nie jest ustanowione przez nakaz Boży, chociaż Hus przyznaje im pewną wyższość [...] Hus w istocie podtrzymuje starożytną teorię pięciu patriarchatów: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, które razem konstytuują najwyższy autorytet chrześcijaństwa; biskup Rzymu byłby uznany jako *primus inter pares* pomiędzy patriarchami, lecz nie w znaczeniu ich przełożonego<sup>46</sup>. Spinka uważa, że przedstawiona wyżej ocena Kybala jest słuszna, ale nie w tej części, w której stwierdza, że idea taka była całkowicie nierealistyczna, zapomina bowiem, że Kościoły prawosławne są zorganizowane w ten sposób aż do dnia dzisiejszego<sup>47</sup>.

Z poglądem, według którego Hus podtrzymywał federalistyczny program przebudowy Kościoła, zmierzający do powstania Kościołów narodowych, nie zgadza się F. J. Holeček; według niego to właśnie w Konstancji, gdzie Hus został potępiony, Kościoły narodowe osiągnęły istotne zwycięstwo w nakłonieniu trzech papieży do abdykacji. Bardziej niż o sprzeciwie Husa wobec rzymskiego „centralizmu” można mówić o zderzeniu dwóch w zasadzie teokratycznych koncepcji Kościoła. O ile można to właściwie ocenić, wydaje się, że jego model Kościoła jest do pewnego stopnia duchowo bliższy wzorom starokościelnym. Jako konkretny przykład można podać niektóre inspiracje bliższe pojęciu Kościoła św. Ignacego z Antiochii.

Holeček dostrzega duchowe pokrewieństwo myśli Jana Husa z perspektywą anonimowego dzieła *De fraternitate Christi et Communionem sanctorum*<sup>48</sup>. Jest to krótka polemika, przeciwstawiająca „braterstwu” zakonnemu braterstwo duchowe, zrodzone z Krwi Chrystusa. Ten nieznanego pochodzenia tekst o nieustalonym czasie powstania można traktować hipotetycznie jako swoisty pomost pomiędzy światem eklezjologicznego myślenia Husa a światem średnio-wiecznego eschatologicznego czy joachimistycznego dziedzictwa. To właśnie

<sup>45</sup> Vlastimil Kybal, *M. Jan Hus. Život a učeni*, vol. II, díl 5, Praha 1931, ss. 193.

<sup>46</sup> Matthew Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, New Jersey 1966, s. 388.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 277.

<sup>48</sup> František J. Holeček, *Istis ultimis temporibus... Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi*, mps w posiadaniu autora, s. 15.

przeciwstawienie braterstwa zakonnego braterstwu ogólnochrześcijańskiemu znajdujemy w szóstym rozdziale *Księżeczek o świętokupstwie*. Cechą specyficzną eklezjologicznego modelu Husa jest wyraźny akcent prezbiterialny; „kapłan” (*sacerdos*) jest dla niego kategorią podstawową; roli biskupa, która jest niezastąpiona w patriarchalnej tradycji Wschodu i Zachodu, reformator nie poświęca dostatecznej uwagi. Powodem tego podejścia jest to, że dla Husa sam Chrystus jest „nie kłamliwie, ale prawdziwie biskupem, sługą sług Bożych, i to nie tylko rzymskiego, lecz ogólnie wszystkich Kościołów”<sup>49</sup>.

Ocenę eklezjologii Husa utrudnia też jej relacja do koncyliarizmu. W soborowym wystąpieniu Jana Gersona widzimy obraz Kościoła, reprezentowanego przez sobór, ukazany jako mistyczne Ciało Chrystusa, którego głową jest Chrystus, papież zaś głową drugorzędną. Kanclerz Sorbony opierał się tutaj na traktacie *Tractatus de congregando concilio* Konrada z Gelnhausen, w którym Chrystus określony jest jako główna, zawsze zdrowa i nieomylna głowa Kościoła, prawdziwy rządcą dusz, który zachowuje Kościół jako zawsze nienaruszoną oblubienicę, a także jako biskup oraz pasterz naszych dusz. Fakt do prawdy zaskakujący: typowe dla Husa kategorie eklezjologiczne odnajdujemy u zwolenników koncyliarystycznej reformy Kościoła.

Zdaniem F. J. Holečka w wypowiedziach Jana Husa zauważyć możemy wielką żarliwość, z jaką przeżywał on walkę ze swoimi praskimi przeciwnikami, których określał jako „naganiaczy Antychrysta”. Hus musiał być świadomy istnienia wśród swoich zwolenników tendencji do użycia przemocy w walce o zapanowanie prawa Bożego. W *Komentarzu do Wyznania wiary (Vyklad na Vieru)* pisał: „skoro kapłani Starego Prawa wiele walczyli, dlaczego by również kapłani Nowego Prawa nie mieli walczyć? Tutaj odpowiem, że gdyby Bóg przykazał walczyć kapłanom Nowego Prawa, powinni walczyć jak tamci; tak i ja chciałbym walczyć, jeśli by Zbawiciel mi przykazał; na takie jednak przykazanie poczekamy aż anioł Boży na sąd zatrąbi”<sup>50</sup>. Jak pokazała niedaleka przyszłość, trąby zabrzmiały stosunkowo wcześniej, wkrótce po śmierci Husa, a teologowie należący do jego stronnictwa porwani z początku przez ten sposób myślenia, stracili kontrolę nad wydarzeniami<sup>51</sup>.

F. Šmahel stwierdza, że zmysł społeczny i dążenia reformacyjne wynikały z szerokiej koncepcji naprawy całej średniowiecznej społeczności stanowej. Na poglądy reformatora w tej kwestii miał wpływ sposób organizacji mieszczańskiej społeczności i uniwersyteckiego samorządu. W *Księżeczkach o świętokupstwie* Hus przypomina pierwotny sposób wybierania prezbiterów przez lud

<sup>49</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 150.

<sup>50</sup> Mistr Jan Hus, *Vyklady, Vyklad na vieru*, rozdz. 48, s. 222, wiersze 38-43.

<sup>51</sup> F. J. Holeček, *ibidem*, s. 30.

i nie kryje się z tym, że nie zna stosowniejszej drogi „niż ta, aby wybór biskupa czy proboszcza był według woli Bożej”. W przypadku biskupa miał tutaj na myśli wybór dokonany przez duchowieństwo diecezjalne; wyboru proboszcza dokonywać miałyby społeczność danej parafii mająca prawa patronackie. Samo kapłaństwo bierze swoje pochodzenie oczywiście nie w wyborze dokonanym przez lud, ale w święceniach, w których Bóg powierza kapłanowi władzę kluczy. Dlatego też Bóg działa także przez niegodnego kapłana, jeśli sprawuje on sakrament w sprzeczności z moralnym prawem Chrystusowym.

W strukturze Kościoła Hus uwzględniał także ważną rolę biskupów, oczywiście jeśli w swoim sposobie życia i autorytecie byli zgodni z ustanowicielem swojego urzędu. Dla papiestwa nie przewidywał jednak żadnej szczególnej roli, poza „prymatem w cnotach i w budowaniu Kościoła”, dlatego – jak stwierdza Šmahel – pozostaje pytaniem, czy Hus dopuszczał możliwość przekształcenia scentralizowanego Kościoła w federacyjny związek narodowych lub państwowych społeczności.

Tenże historyk wskazuje na treściwą bliskość „czterech punktów” stronictwa reformatorskiego Husa z 1413 r. i „artykułów praskich” z 1420 r., które stanowiły programową deklarację husytów. Posłuszeństwo prawu Bożemu u Husa i swoboda głoszenia słowa Bożego w artykułach praskich, odrzucenie porządku antychrystowego u Husa i komunikowanie świeckich pod dwiema postaciami w artykułach praskich, naprawa chciwego i rozwiązłego duchowieństwa u Husa i ubogi Kościół bez władzy świeckiej w artykułach praskich, harmonia potrójnego ludu u Husa i karanie publicznych grzechów w artykułach praskich.

Poza Komunią św. pod dwiema postaciami nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy obydwoma programami, albowiem „swoboda” głoszenia słowa Bożego zawierała także praworządność ustanowioną według niego. Podobnie harmonia potrójnego ludu zakładała w myśli Husa zwalczanie publicznych grzechów w ich najróżniejszych przejawach.

Zwornikiem reformatorskiego programu Husa i jego publicznej działalności stało się faktycznie jego nauczanie o posłuszeństwie. Scholastyczna metoda argumentacji nie przeszkadzała temu, że jego konkluzja zmierza do niespełnionego etosu relacji społecznych: „Z gorliwości dobrej intencji poddani powinni rozważyć i badać życie wyżej postawionych, aby, jeśli są dobrzy, naśladowali ich, jeśli są źli, nie naśladowali ich uczynków, ale w duchu pokory modlili się za nich i zachowywali to, co dobrego nakazują”<sup>52</sup>.

Wypowiedź ta – zdaniem Šmahela – najlepiej definiuje nauczanie Husa o stosunkach pomiędzy przełożonymi a poddanymi. W zasadzie przyznaje on w

---

<sup>52</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 208.

swojej wypowiedzi prawo do nieposłuszeństwa wszystkim poddanym (ale nie mieszczanom czy plebsowi w rozumieniu stanu), zwolennikom prawa Bożego, wobec przełożonych żyjących w jawnej sprzeczności z tą normą (ale nie wobec Kościoła i systemu feudalnego, rozumianego jako całość). Hus nigdy w swoim nauczaniu nie doszedł do relatywizacji systemu feudalnego. Stawiając ponad nim zasadę prawa Bożego, dążył jedynie do naprawienia jego stanu, i to zwłaszcza drogą odnowy zeświecczonego Kościoła rzymskiego.

Husowi razem z jego adwersarzami można zarzucić, że prawu Bożemu w tak kategoriycznie sformułowanej postaci nie mogła sprostać żadna władza świecka, a zatem chodziło mu o jej podważenie. Należy jednak dodać, że wiklifiańsko-husowska norma prawa Bożego nakazywała jednocześnie podporządkowanym i poddanym pełnić należycie ich powinności i obowiązki wobec wszystkich dobrych, tj. bogobojnych zwierzchników. Dopiero przez ten wzajemnie zobowiązujący charakter, w kierunku do góry i na dół, prawo Boże nabrało znaczenia całościowej i konstytucyjnej normy. Niespełniony ideał socjalnej harmonii i sprawiedliwego porządku społecznego „potrójnego ludu” wyraża przedśmiertna odezwa z Konstancji do wszystkich bogatych i ubogich, wiernych Czechów.

N. Kotowski uważa, że definicja Kościoła jako społeczności tylko przeznaczonych oznacza jedność, zamknięcie i całość, która ostoi się we wszystkich przemianach czasu, a przy całej przypadkowości ludzkiego postępowania zabezpieczy nadrzędną niezmienną Kościoła, który pozostaje na zawsze zakotwiczony metafizycznie. Nie ma u Husa dwóch zupełnie odrębnych Kościołów: idealnego i empirycznego. Ścisłe powiązanie myśli predestynacyjnej z eklezjologią nie prowadzi Husa do odrzucenia Kościoła empirycznego i pozbawienia go wartości, ale przeciwnie – prowadzi go do gorliwego usiłowania uporządkowania Kościoła według prawa Chrystusa. W Kościele wojującym, który – jak już wiemy – dzieli się na trzy stany, kapłani przez naśladowanie Chrystusa i odwrócenie się od świata wlewają w Kościół życie. Od poziomu duchowieństwa zależy zatem urzeczywistnienie ideału prawdziwego Kościoła<sup>53</sup>.

Opinię Kotowskiego potwierdza fragment rozdziału dwudziestego drugiego<sup>54</sup>, gdzie Hus pisze o potrójnej, a właściwie poczwórnej społeczności Kościoła: społeczności świętych, którzy są mistycznym Ciałem Chrystusa, a ich głowę stanowi Chrystus, uczestniczących w sakramentach Kościoła i uczestniczących w modlitwach wstawienniczych (te społeczności tworzą jedynie do-

---

<sup>53</sup> Norbert Kotowski, „Husovy ekklesiologické názory u Martina Luthera, zejména v jeho raném období”, w: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. J. B. Lašek, Praha 1995, ss. 277-284.

<sup>54</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Praha 1958, ss. 212-213.

brzy ludzie). Obok nich istnieje czwarta, wymieniona na końcu, którą tworzą dobrzy i źli chrześcijanie.

Tak wyglądają oceny ideowe podstawy programu reformy Kościoła głoszone przez stronnictwo związane z Kaplicą Betlejemską. Jak miała wyglądać w praktyce jego realizacja? W zakończeniu traktatu *De ecclesia* Hus zapowiada odebranie kościelnym dostojnikom przez króla ich dóbr materialnych.

W dziesiątym rozdziale *Książeczek o świętokupstwie* mistrz Jan Hus najpełniej prezentuje warunki i projekt reformy, odnosząc się do walki z symonią. Jako pierwszą w niej pomoc wymienia papieża: „[...] gdyby Pan Bóg dał jakiegoś papieża, który by to całe świętokupstwo zniósł według Pisma i według ustanowienia świętych biskupów. Ale gdzie się taki znajdzie? Bez wątpienia byłby wielki cud, gdyby się taki papież teraz zjawił! A wiem to, że jemu nie daliby jego apostołowie długo żyć”.

Druga pomoc – bardziej dla Husa realna, i zgodna z czwartym punktem programu reformatorskiego z siedemnastego rozdziału *De ecclesia* – to świeccy książęta i panowie. Chociaż poświęca im więcej miejsca niż papieżowi, to jednak wzajemne powiązania, jakie stwierdza pomiędzy nimi a hierarchią kościelną, i pogoń za bogactwem istniejąca także u książąt, sprawia, że nie wierzy w ich wierną służbę Bogu. Dlatego też „trzecia pomoc jest bliższa” – jak sam pisze – aby gmina takim, którzy jawnie świętokupczą i źle żyją, nie dawała uposażenia, aby nim nie kupczyli. Gmina jednak musiałaby na jakiś czas z odwagą przyjąć na siebie ich klątwy, którymi bronią swojej złości. Ten sposób jest dla Husa najbliższy realizacji, pisze bowiem: „Prośmy łaskawego Pana Boga, niech raczy swoją mocą chrześcijaństwo swoje przygotować, a tym zwyczajem albo innymi, którymi On raczy, pokonać to świętokupstwo”.

Hus prosząc Boga o przygotowanie chrześcijaństwa do tej „obywatelskiej akcji nieposłuszeństwa”, przewiduje zarazem konfrontację, jaka będzie musiała wtedy nastąpić pomiędzy nim a zeświecczoną hierarchią, której broń stanowią kary kościelne. Z góry odpierając zarzut, że królowie, panowie ani jacykolwiek świeccy nie mają władzy kierować duchowieństwem, Hus następną pięć stron poświęca na uzasadnienie, że właśnie oni, a szczególnie królowie są zobowiązani do oczyszczenia Kościoła świętego ze świętokupstwa. W tej sytuacji nie dziwi z jego strony pochwała konfiskaty dochodów prałatów ze strony króla. W programie stronnictwa reformatorskiego wiąże się to z postulatem harmonii wśród potrójnego ludu, który znalazł swój wyraz w czwartym z artykułów praskich z 1420 r., mówiącym o karaniu publicznych grzechów. O harmonię tę mieli przede wszystkim troszczyć się król, książęta, szlachta, którym Bóg powierzył „cielesny miecz”.

Hus za Wiklifem przyznawał świeckim feudałom władzę naprawczą wobec Kościoła, a sam od siebie przyznał ją także radom miejskim. Zwłaszcza jednak

król ze swoją autorytatywną władzą, którą powierzył mu Bóg, ma nie tylko prawo, ale też powinność karać niegodnych księży w sprawach obyczajowych i kultu, odbierać im świecką władzę, usuwać niegodziwego czy bezwstydnego biskupa, a jednocześnie bronić przeciwko nim księdza wypełniającego nakazy Bożego prawa. Rewolucyjna przemoc skierowana przeciwko zeświecczonemu Kościołowi rzymskiemu w ten sposób uzyskała w nauczaniu Husa ideową sakralizację i teoretyczną podporę<sup>55</sup>.

Reforma Kościoła, tak jak rozumiał ją Jan Hus, miała prowadzić do przywrócenia harmonii i jedności pomiędzy trzema częściami „ludu”, czyli Kościoła wojującego, a dokonać się miała przez powrót Kościoła do jego ewangelicznego sensu i zarazem przez odrzucenie tego wszystkiego, co przez wieki przyswoił sobie z potęgi i sposobu działania państwa. Nie widział możliwości, aby uczynił to papież, dlatego odsunięcia duchowieństwa od spraw świeckich oczekiwał od króla i szlachty, ale przede wszystkim samego ludu. Miał to uczynić począwszy od upominania niegodnych duchownych, przez odmowę uczestnictwa w sprawowanych przez nich nabożeństwach aż do usuwania ich z parafii. Aby uniknąć nadużyć związanych z rozdawnictwem beneficjów, księża proboszczowie mieli być wybierani przez lud, który Hus wzywa do wyjścia ze „zboru złych” poprzez świętość życia.

Celem tych działań miało być podniesienie moralnego stanu duchowieństwa, ponieważ – jak wierzył Hus – dzięki świętym kapłanom święty będzie również lud. Uzdrowienie stanu moralnego kapłaństwa powinno zmierzać do odrzucenia świeckiego sposobu życia i roszczeń do panowania, aby służyło ono Kościołowi na sposób Pana Jezusa Chrystusa<sup>56</sup>.

O tym, jak wielką rolę Hus przypisywał kapłanom, najlepiej świadczy jego stwierdzenie z rozdziału dziewiątego, że duchowa władza kapłańska, ustanowiona Bożym nakazem, przewyższa władzę królewską swoją starodawnością, godnością oraz użytecznością<sup>57</sup>. Dlatego też reforma w Kościele musiała rozpocząć się od duchowieństwa, a ponieważ nie można było liczyć na to, że ono samo zrzeknie się swoich majątków i przywilejów, dokonać miał jej lud na czele z królem.

Działalność Husa była skierowana zatem na uświadomienie ludu, że są Kościołem nie z racji posłuszeństwa prałatom i bycia podległym biskupowi Rzymu, ale z powodu bycia członkami mistycznego Ciała Chrystusa i przeznaczonymi z odwiecznego wyroku Bożego. Lud, uświadomiony o posiadanej przez siebie mocy i uwolniony z lęku przed karami kościelnymi, mógł przeciwstawić

---

<sup>55</sup> František Šmahel, *Husitská revoluce*, vol. II, Praha 1993, s. 95.

<sup>56</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 91.

<sup>57</sup> Ibidem, ss. 74-75.

się duchownym i świeckim panom żyjącym wbrew prawu Chrystusa i podążać za dobrymi. W proponowanym przez stronnictwo mistrza Jana Husa teokratycznym modelu Kościoła, właśnie prawo Chrystusa miało być konstytucją zjednoczonego ludu Bożego.

Nie można jednak pominąć milczeniem najbardziej widocznych skutków sporu, który podzielił wtedy metropolię praską. Z jednej strony zwolennicy stronnictwa reformatorskiego, nie bez wpływu kazań Husa, pojęcia zboru złych czy sług Antychrysta identyfikowali z przeciwnikami wśród praskiego duchowieństwa i kurii rzymskiej. Niektóre wezwania Jana Husa, wprawdzie nie bezpośrednio, ale wypowiedane w atmosferze nadciągającego, ostatecznego apokaliptycznego starcia, dawały uzasadnienie dla przyjęcia drogi przemocy. W czeskim nurcie reformatorskim wątek ten był już obecny w mowach Jana Milicza.

Pracy adwersarze Husa, autorzy „Rady” również nie pozostawiali miejsca na dialog, nie odstępując od stanowiska, że nieprzyjęcie przez kogoś ich twierdzeń teologicznych powinno wiązać się z wydaniem w ręce władzy świeckiej w celu ukarania śmiercią. Takie obopólne nastawienie było jedną z przyczyn późniejszych krwawych prześladowań i katastrofalnej w skutki dla Królestwa Czeskiego wojny religijnej.

Z historii Kościoła wiemy, że próby jego reform podejmowane przez monarchów, chociaż u ich początków stały niekiedy słuszne z „państwowego” punktu widzenia motywacje, zmierzały najczęściej do uczynienia z Kościoła religijnej agendy państwa. Najczęściej zatem okazywało się, że oddanie steru Kościoła w ręce świeckich władców było dla niego równie szkodliwe, jak wcześniej przyjęcie przez jego duchownych pasterzy stylu życia i postępowania świeckich władców.

Książęta niemieccy z czasów Lutra, król angielski Henryk VIII, car Piotr I czy austriacki cesarz Józef II – to ich najbardziej znani realizatorzy, ale żyjący już w czasach po Husie. On sam za główną przyczynę wszelkiego zła w Kościele uważał donację dokonaną przez cesarza Konstantyna i nie wahał się narazić na utratę łaski u króla czeskiego, Wacława IV, i w Konstancji, u króla Zygmunta Luksemburskiego, głosząc wobec obu zasadę, że żaden pan w grzechu śmiertelnym nie jest nim „godnie”, ale tylko co do swojego faktycznego urzędu. Sam Hus uważał, że najlepszym wyjściem byłoby dokonanie tej reformy przez papieża, jednak oceniał, że jest to niemożliwe, ponieważ nawet przy takiej jego woli opór korzystających z takiego układu będzie zbyt silny, a nawet zagrażający jego życiu. Nie mylił się tutaj bardzo, szczególnie jeśli przypomnimy sobie postać papieża Hadriana VI. Reformy Kurii Rzymskiej dokonał dopiero Sykstus V (1585-1590).

W swoich wypowiedziach zachęcających króla do naprawy sytuacji w Kościele, mistrz Jan Hus był nie tylko bliskim Wiklifowi, ale pozostawał wciąż

wiernym uczniem św. Augustyna, który legitymizował interwencję władzy świeckiej w wewnętrzne sprawy Kościoła, głosząc pogląd, że chrześcijańscy władcy i urzędnicy państwowi winni są stworzyć Kościołowi zewnętrzne warunki do realizacji jego nadprzyrodzonej misji.

## Znaczenie teologii Jana Husa

Znaczenie teologii Husa nie leży w scholastycznych definicjach, kategoriach i rozróżnieniach. Nawet jego dogmatyczny łaciński traktat *De ecclesia*, pomyślany w znacznej mierze jako dzieło uzasadniające teologicznie stanowisko Husa, miał też charakter formacyjny, przede wszystkim dla lepiej wykształconych teologicznie zwolenników stronnictwa reformatorskiego. Dla słuchaczy w Kaplicy Betlejmskiej przeznaczone były głównie prace (nawet wypisane na jej ścianach, jak *O sześciu błędach księży*) i pieśni religijne pisane w języku czeskim.

Tezy dogmatyczne często służyły Husowi do tego, aby krytykować duchowieństwo żyjące na sposób przeciwny Chrystusowi, utożsamiane często ze społecznością niegodziwą, czy ciałem złych. Jego najgłębszy sprzeciw budziła demoralizacja wiernych przez jawnie grzeszących duchownych (w myśl zasady: skoro księdzu wolno to dlaczego nie mnie?) i obrona takiej sytuacji za pomocą kar kościelnych.

Jako główną przyczynę nieporządku w Kościele uznawał nie tylko zeświecczenie duchowieństwa, ale też jego przewagę nad świeckimi członkami społeczności, którą posiadli broniąc swojej urojonej władzy<sup>58</sup>. W tej sytuacji wierni świeccy i duchowni, zgodnie z zaleceniami Ewangelii, powinni jawnie i odważnie przeciwstawić się złu w Kościele, nie obawiając się ani zewnętrznej wspaniałości i okrucieństwa zepsutej części duchowieństwa, ani raniących wewnętrznie kar kościelnych. Przygotowanie duchowe i intelektualne takich odważnych i zaangażowanych chrześcijan było celem całej reformatorskiej pracy Husa. W rozdziale jedenastym *De ecclesia* apeluje do czytelnika: „Ty, który czytasz, zrozum i sprzeciw się takiej pozornej władzy, i nie bój się jej niewolniczo dlatego, że «dano jej walczyć ze świętymi i zwyciężać ich przez uśmiercenie ciała» (Ap 13, 4-8). Oni umierając za prawo Chrystusa ostatecznie ją zwyciężą”<sup>59</sup>.

W swojej działalności pisarskiej i kaznodziejskiej starał się ukazać, czym jest święty Kościół powszechny, ale też, czym na pewno nie jest. Tylko pozor-

---

<sup>58</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 91.

<sup>59</sup> Ibidem.



nie mają być nim pyszni prałaci nie chcący naśladować Chrystusa, a gotowi bronić swoich przywilejów odmawiając niesłusznie rozgrzeszenia, rzucając klątwy i nakładając interdykty. Tę paraliżującą reformatorskie poczynania broń, Hus pragnął wytrącić im z ręki właśnie przez uświadomienie czytelnikom bezwartościowości tych kar, jeśli są wydawane w złej woli lub gdy usurpują sobie skuteczność także wobec rzeczywistości niewidzialnej Kościoła.

Intencją Husa było nie upokorzenie duchowieństwa, ale aby jedni i drudzy – cały lud, jako Kościół wojujący tworzył jedność uporządkowaną według prawa Chrystusa. Jedyne bowiem święci kapłani mogli sprawić, że również lud będzie święty – uważał Hus. Jeśli jednak samo duchowieństwo nie będzie w stanie odrzucić tego, co klóci się ze świętością – co do tego Hus nie ma większej nadziei – winni ich do tego skłonić nieobojętni na dobro Kościoła wierni. Dlatego relację bezwarunkowego posłuszeństwa pomiędzy prałatami a ubogim klerem i świeckimi chciał zmienić na relację posłuszeństwa warunkowanego prawem Chrystusa, mającego pełnić funkcję „konstytucji” dla Kościoła wojującego<sup>60</sup>. Z tego też powodu Hus najczęściej oskarżany był przez współczesnych mu przeciwników o podważanie autorytetu duchowieństwa i porządku prawnego, na którym się on opiera.

Hus wierzył w Kościół *proprissime dicta*, istniejący rzeczywiście ponad Kościołem, widzialną instytucją, zakorzeniony w samym Bogu, a nie w ludzkich mniemaniach i pozorach wspaniałości. Poświęcił życie wyznając tę prawdę, ponieważ wierzył, że Kościół jest rzeczywistością nieskończenie większą i świętszą niż ta, z którą na co dzień obcuje chrześcijanie.

Nieprawdziwy jest prezentowany w popularnych publikacjach schemat, jakoby Jan Hus pragnący Kościoła ewangelicznego, walczył z pogrążającym się w upadku i pogańskim zepsuciu Kościołem rzymskim, za co zapłacił życiem. Należy mówić raczej o konflikcie pomiędzy przynajmniej trzema nurtami filozoficzno-teologicznymi (papalizm, koncyliaryzm w wydaniu nominalistów, wiklifizm bliski realistom), z których każdy miał swój pomysł na reformę w Kościele. To przede wszystkim czołowi reprezentanci drugiego z nich – wybitni i odważni myśliciele, kardynałowie – reformatorzy, bynajmniej „aparaczyzy” – oddali w ręce władzy świeckiej w celu ukarania śmiercią umiarkowanego wiklifistę, mistrza Jana Husa, którego poglądy, ich zdaniem, zagrażały całemu porządkowi w Kościele i społeczeństwie.

Wśród teologów katolickich największy opór budzi w definiowaniu Kościoła przez Husa pojęcie Kościoła jako „społeczności przeznaczonych”, mocno zakorzenione w nauczaniu św. Augustyna. Stwierdzano, często zbyt katego-

---

<sup>60</sup> Ibidem, s. 73

rycznie i jednostronnie, że w ten sposób rozmywa się strukturę widzialnego Kościoła, stawia pod znakiem zapytania cały jego sakramentalny i hierarchiczny charakter, głosi się surowy predestynacjanizm jako zasadę przynależności do Kościoła, wyklucza grzeszników z Kościoła widzialnego. Trzeba przyznać, że jeśli chodzi o jedność Kościoła mistrz Jan Hus nie widzi jej źródła i znamienia w jego hierarchiczności, ani tym bardziej w jedności z biskupem Rzymu. Chociaż przyjmuje sukcesję apostołską, to jednak brak sukcesji treściowej w nauczaniu i brak sukcesji życia godnego apostoła stanowią dla Husa bardzo poważny defekt sukcesji urzędowej.

Jan Hus ubolewał najmocniej nad nadużywaniem władzy przez hierarchię Kościoła. Dlatego nie odrzucając zewnętrznej, widzialnej warstwy chrześcijaństwa, bo przecież w widzialnej formie musi się wyrażać, podkreślał prymat jego warstwy wewnętrznej. Kościół powszechny, czyli katolicki, definiował jako zbiór Kościołów partykularnych, czyli lokalnych, gromadzących się pod władzą Chrystusa. W tym bliższy jest prawosławiu i Kościołom poreformacyjnym niż rzymskim katolikom.

Pojęcie Kościoła jako „ogółu przeznaczonych” u mistrza Jana Husa można jednak interpretować po katolicku, nie ze względu na to, że pochodzi od św. Augustyna, ale przede wszystkim dlatego, że zawiera w sobie kategorię Kościoła jako ludu, który uczynił sobie Bóg z ludzi wszystkich czasów i wszystkich narodów; ludu, którego jedyną Głową jest Chrystus; ludu, do którego nie wystarczy przynależność nominalnie, ale trzeba także należeć „wiarą miłością uformowaną”.

Trafnie pisze V. Kybal: „Jest to w istocie wspólnota wszystkich tych, którzy, czy to aniołowie, czy ludzie od Adama do skończenia świata, są złączeni w nadprzyrodzoną społeczność świętych (*communio sanctorum*) pod Chrystusem jako Głową przez wiarę ożywioną miłością”.

O zbawieniu człowieka – według Husa – decydują dwa czynniki: ze strony Boga, odwieczne przeznaczenie i ze strony człowieka, życie zgodne z wyznawaną wiarą (wiarą miłością uformowaną). O potępieniu: ze strony Boga, uprzednia wiedza i ze strony człowieka ostateczne nieposłuszeństwo i brak skruchy aż do śmierci. Niekiedy nawet zamiast o predestynacji pisze o cnocie wytrwałości: „Dlatego ktokolwiek posiadałby razem z innymi wiarę uformowaną przez miłość, temu wystarczy ona razem z cnotą wytrwałości do zbawienia”<sup>61</sup>.

Razieć może sam termin „predestynacja” i częste podkreślanie, że do Kościoła rzeczywiście należą jedynie przeznaczeni lub żyjący w łasce. Z katolickiego punktu widzenia w eklezjologii Husa trudny do przyjęcia jest augustyń-

---

<sup>61</sup> Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, wyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, s. 53.

ski predestynacjonizm czy wpływ wiklifowskiego, filozoficznego realizmu, ale bliska jest prawda o Kościele jako o „ludzie Bożym” i „wspólnocie świętych” znana z Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Trudno powiedzieć dokładnie, w jakiej mierze przyczyniło się do tego trwania nauczanie Husa, podjęte w części przez szesnastowieczną Reformację, a w jakiej męczeńska śmierć podczas Soboru w Konstancji.

Dzisiaj wiemy, że pojmowanie Kościoła jako rzeczywistości niewidzialnej czy wspólnoty nie musi w sposób konieczny niweczyć jego widzialności i hierarchiczności. Nie było to samodzielne i wyłączone odkrycie Husa. Można wskazać nawet współczesnych jemu teologów, w których nauczaniu można również odnaleźć te elementy, niekiedy podane w sposób bardziej wyważony, ale to Kaznodzieja z Kaplicy Betlejemskiej miał w sobie tyle wewnętrznej siły i odwagi, aby oddać życie w imię tej prawdy.

W świetle polemiki z kurialistyczno-koncyliarystyczną ideą „Kościoła rzymskiego” autorstwa mistrza Stanisława ze Znojna, najważniejszym u Husa jawi się pojęcie mistycznego Ciała Chrystusa, które składa się z „ogółu przeznaczonych”. Łącząc te dwie kategorie Hus przeciwstawia się użyciu Pawłowego terminu, wyrażającego najgłębszą tajemnicę Kościoła wyłącznie w odniesieniu do funkcji papieża i kolegium kardynalskiego w Kościele.

Czy słuszny jest zatem zarzut, że eklezjologia Husa jest tak bardzo skoncentrowana na Chrystusie, że stała się chrystologią? Odpowiedzieć można na to innym pytaniem: czy w czasach, kiedy działał Hus istniała eklezjologia, w której udało się odnaleźć równowagę pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym wymiarem Kościoła? Jeśli przyjmujemy, że Bellarminowska widzialna „społeczność doskonała” (*societas perfecta*) była reakcją na eklezjologię luterzańską, w której rodowodem jest obecne również nauczanie Husa, to jest zrozumiałe, że eklezjologia katolicka z czasów kontrreformacji nie może stanowić obiektywnego kryterium dla współczesnej oceny dzieła praskiego Reformatora.

W teorii „Kościoła rzymskiego”, prezentowanej przez Stanisława ze Znojna, Jezus Chrystus historyczny powraca do Ojca pozostawiając w Piotrze i w apostołach oraz w ich widzialnych następcach (papieżu i kolegium kardynalskim jako Jego jakby mistycznym wcieleniem) urząd nauczający i dyscyplinujący Kościół. W bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII biskup Rzymu stawia siebie obok Jezusa Chrystusa i ogłasza, że uznanie jego władzy jest warunkiem zbawienia.

Hus ze wszystkich sił przeciwstawia się tym opiniom. W jego nauczaniu Chrystus historyczny nie opuścił Kościoła po swoim Wniebowstąpieniu, nie oddał panowania nad nim grzesznym i omylnym ludziom, aby czynili z Jego Oblubienicą co im się spodoba, według własnych wynalazków (*adinvenciones*).

Gorąco zaleca powrót do ustanowionych przez Chrystusa kryteriów, a także do prawa Chrystusowego. Pozwoli to wiernym najlepiej ocenić, w być może nieodległych już ostatecznych czasach, czy pełniący władzę w Kościele są autentycznymi pasterzami naśladowującymi Zbawiciela, czy też „rabusiami i złodziejami”, którzy wykorzystując swoją pozycję porywają owce (por. J 10,8).

Hus wzywa do posłuszeństwa wobec pierwszych i odważnego sprzeciwienia się drugim. Jeśli otwarcie już głosi się, że mistyczne Ciało Chrystusa jest ciałem papiesko-kardynalskim, że pozostawanie pod władzą papieża jest konieczne do zbawienia, to najwyższy czas bić na alarm. Pseudo-Chrystus albo Antychryst, zasiadł już w świątyni, aby zająć miejsce Oblubieńca. Wobec powagi sytuacji, jako zatroskany duszpasterz, Hus podjął w sumieniu ryzykowną decyzję przeciwstawienia się takiemu rozwojowi sytuacji związaną z konieczności z aktem nieposłuszeństwa.

W nauczaniu Jana Husa można zauważyć pewne elementy bliskie nurtowi myślowemu, któremu początek dał Joachim z Fiore: m.in. papież wyzwolony od uwarunkowań świeckich i wiara w nowe ogólnoludzkie braterstwo, które zastąpi różne braterstwa zakonne. Nie ma w nim jednak wiary w nadejście jakiejś nowej epoki, która wszystko zmieni i optymizmu, którego można by się w związku z tą nadzieją spodziewać. Jeszcze dla poprzednika Husa – Jana Milicza, wiara w przyjście nowego wieku była ważnym motywem działania.

Wiele trudności interpretacyjnych budzi pogląd Husa na urząd biskupa Rzymu. Nie rozstrzygniemy tutaj kwestii, czy uznawał ten urząd za pochodzący *de iuro divino*, ponieważ znajdziemy w tekście traktatu zarówno wypowiedzi potwierdzające to, jak i przeczące temu. Praski Reformator sprzeciwiał się pełnieniu urzędu papieskiego w stylu władcy świeckiego i przy dominacji nad innymi biskupami; a także uważaniu papieża za głowę całego Kościoła, nie tylko wojującego, sprzeciwił się więc rozciąganiu jego władzy także na niewidzialną rzeczywistość Kościoła. Piotr i jego następcą może być w Kościele jako pierwszy (*protos*), ale nie jako początek (*arche*), jak przypominałby w tym miejscu prawosławny teolog Olivier Clement. Hus uznawał przydatność papieżstwa dla Kościoła po zreformowaniu sposobu sprawowania go, ale też nie wierzył, że stanie się to rychło. Sam tęsknił za papieżem-reformatorem<sup>62</sup>.

Radykalizm ewangeliczny, wezwanie duchownych i świeckich do świętości życia, jako najodpowiedniejszego sposobu odnowy Kościoła, powinny budzić podziw i aprobatę czytelnika dzieł Husa. Oprócz tych treści znajdzie on w nim jednak wątki budzące uzasadniony niepokój, np.: nauczanie o dwóch społecz-

---

<sup>62</sup> Por. Krzysztof Moskal, „Aby lud był jeden”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin 2003, s. 295.

nościach w Kościele, dobrej i złej, które na końcu czasu będą rozdzielone i podstawiane pod tą drugą kategorię niegodnych dostojników kościelnych, współczesnych czytelnikowi dzieła.

Ten charakterystyczny dla mistrza Jana podział duchowieństwa na Chrystusowe i antychrystowe zdefiniowany został w zakończeniu XV rozdziału *De ecclesia*. Niegodni prałaci byli także utożsamiani w wypowiedziach Husa i jego poprzedników z Kaplicy Betlejemskiej z „ewangelicznymi” faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Wydaje się, że wiązanie eschatycznego wydarzenia podziału w Kościele na „owce” i „kozły” z często ułomną rzeczywistością Kościoła, jaką na co dzień widział słuchacz kazań i czytelnik dzieł Husa, pogłębiało tendencję, która pchała część ruchu reformatorskiego ku rewolucyjnej drodze przemocy. Przejawiała się ona incydentalnie jeszcze przed śmiercią Reformatora.

Mistrz Jan Hus bynajmniej nie wzywał do użycia broni, przeciwnie krytykował wojny i negował prawo papieża do wydawania wyroków śmierci. Użycie miecza wiązał dopiero z czasami ostatecznymi, a te niestety – jak słusznie stwierdził F. J. Holeček – miały dla jego uczniów nadejść bardzo szybko.

Do uformowania obrazu przeciwnika, z którym tym mieczem trzeba walczyć w ostatecznym boju, przyczyniła się też trwająca przez lata u słuchaczy Husa „czarnobiała konkretyzacja antychrystowych naganiaczy” z przeciwnikami stronnictwa reformatorskiego (F. Šmahel). Od miecza nie stronili także jego adwersarze, o czym świadczy ich żądanie oddania władzy świeckiej w celu ukarania każdego nie przyjmującego postanowień rady wydziału teologii oraz ścięcie trzech czeladników rozbijających skarby odpustowe. W ten sposób nieubłagane przybliżała się tragedia wojny domowej i wypraw krzyżowych przeciwko Królestwu Czeskiemu.

*Księżeczki o świętokupstwie* zawierają reformatorską „instrukcję” dla parafian, których proboszcz żyje jawnie w grzechu konkubinatu. Co mają czynić: zgodnie z Ewangelią kilkoro z nich, albo patron parafii, powinno upomnieć księdza. W braku pozytywnej reakcji powinni udać się do niego wszyscy i powiedzieć mu, aby wyrzekł się zgorszenia. Gdyby tego uczynić nie chciał, mają się go „wystrzegać jako grzesznika i piekielnika. Tak jak Chrystus nakazał”. Gdyby to nie poskutkowało, należy poprosić o interwencję biskupa. Jeśli biskup nie zareagowałby, zaprzestać płacenia dziesięcin i odmówić uczestnictwa w sprawowanej przez niego Mszy św. („nie aby msza nie była święta, ale by ksiądz nie służył niegodnie, a lud nie był uczestnikiem grzechu”). Jeśli i to nie pomoże, a ksiądz obejdzie się tak bez dziesięcin, jak i bez odprawiania mszy, postąpić zgodnie ze słowami św. Pawła: „wydajcie takiego szatanowi na zatrącenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa [...]. Wyrzucicie stary kwas!” (1 Kor 5, 4-7).

Według Husa, parafianie powinni troszczyć się o to, aby taki ksiądz-przeciwnik Boży, odwrócił się od czynienia zła, albowiem przez swój grzech sprawia, że inni grzeszący w ten sposób czują się usprawiedliwieni – „odrobina kwasu zakwasza całe ciasto”. Wspaniała idea odpowiedzialności świeckich za Kościół. Czy jednak słuchacze mistrza Jana zawsze wiedzieli, że św. Pawłowi chodziło tutaj o starochrześcijański sposób ekskomuniki? Przyszłość pokazała, że często traktowali ten nakaz bardzo dosłownie<sup>63</sup>.

O ile więc wielkie jest w eklezjologii Jana Husa to wszystko, co powiedzieliśmy wyżej o obecności kategorii „ludu Bożego” w pojęciu Kościoła jako „ogółu przeznaczonych” i staraniach Husa, by ukształtować świadomych, odważnych, żyjących w prawdzie i zatroskanych o Kościół chrześcijan, to tendencja do zbyt głębokiego utożsamiania rzeczywistości eschatycznej z życiem Kościoła *hic et nunc*, a co za tym szło do dzielenia go na dwie wrogie sobie społeczności dobrych i złych, wydała mało chrześcijańskie owoce. Namiętności, jakie w ten sposób były rozbudzane, wymknęły się spod kontroli, a wyrok wydany przez Sobór przez swoją brutalność i kontekst polityczny stał się katalizatorem dla tzw. rewolucji husyckiej, która rozpoczęła się cztery lata po śmierci Husa<sup>64</sup>.

Mistrz Jan Hus wszedł w gwałtowny spór ze swoimi dawnymi czeskimi sprzymierzeńcami, którzy po rozłamie w stronnictwie reformatorskim w swojej doktrynie o Kościele skoncentrowali się na obronie pozycji papieża, kolegium kardynalskiego i Kurii Rzymskiej. Refleksja Husa o Kościele jest również antytezą stanowiska, zgodnie z którym sprawę reformy Kościoła widziano głównie jako problem odpowiedniego ustawienia relacji pomiędzy papieżem a soborem, czy też maksymalnego wzmocnienia władzy papieskiej.

Praski kaznodzieja wskazywał inny sposób: świętość duchownych i pełniących władzę w Kościele, wymóg kwalifikacji moralnych i postępowania zgodnego z prawem Chrystusa, aby mogli być oni dla ludu dobrymi pasterzami i wzorami postępowania. Po śmierci Reformatora Magisterium Kościoła przyznało rację tym teologom, którzy położyli cały nacisk na widzialne, instytucjonalne cechy Kościoła. Trzeba było kilkuset lat, aby Kościół rzymskokatolicki samookreślając się w oficjalnych dokumentach, zaczął uwzględniać to, co stanowi o jego naturze i tajemnicy.

Liczne elementy z nauczania Husa odrzucone wcześniej przez Sobory i papieży, przejęły Kościoły poreformacyjne. Słusznie zatem zalicza się Jana Husa do prekursorów Reformacji. W tym miejscu można zadać pytanie: dlaczego

---

<sup>63</sup> Por. Krzysztof Moskal, „*Aby lud był jeden*”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*, Lublin 2003, s. 296.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 297.

tak późno odczytano i zaaprobowano prawdziwie ewangeliczne idee, obecne w myśli mistrza Jana Husa i w ruchu husyckim? Z jednej strony sprawiła to zapewne eschatyczna niecierpliwość, tolerowanie poglądów niemożliwych do przyjęcia, notoryczne kwestionowanie jurysdykcji kościelnej. Z drugiej strony, niecierpliwość Soboru domagającego się bezwzględnego podporządkowania i brak woli głębszego zrozumienia poglądów Husa, a zapewne i to, że sposób reformy, który wymagałby zrzeczenia się władzy świeckiej przez dostojników kościelnych, uznawano wówczas za przekraczający ludzkie siły.

Patrzac pod kątem tezy J. H. kard. Newmana o dwóch nurtach kościelnej Tradycji: prorockim i episkopalnym, praski Teolog jawi się w swoim nie do końca uwzględniającym realia epoki nauczaniu jako prorocki głos wskazujący na pierwszą, życiodajną Głowę Kościoła oraz jego Oblubieńca – Jezusa Chrystusa, który stoi u początków Kościoła i jest jego ostatecznym celem.

Można więc dzisiaj zaryzykować stwierdzenie, że tragiczna postać Husa i jego doktryna stoją pośrodku pomiędzy Kościołami poreformacyjnymi (a w niektórych aspektach nawet Kościołem Wschodnim), a jego macierzystym Kościołem rzymskokatolickim stanowiąc ich wspólne dziedzictwo. I rzeczywiście, w niektórych swoich intuicjach eklezjologia Husa może być pomocna dla zrozumienia przyczyn podziałów i w poszukiwaniu nowych rozwiązań dla spraw jeszcze nas dzielących. Szczególnie można tutaj wymienić zaproszenie wystosowane przez Jana Pawła II do poszukiwania takiej formy sprawowania posługi Piotrowej, jaka byłaby do przyjęcia dla chrześcijan nie akceptujących formy dotychczasowej.

Wspominając 600-lecie śmierci mistrza Jana Husa i wszystko to, co zdarzyło się w ciągu pontyfikatu Jana Pawła II w odniesieniu do jego osoby w Kościele rzymskokatolickim należy jeszcze raz przypomnieć nazwisko zmarłego w 2004 roku historyka filozofii Stefana Swieżawskiego. Podczas pracy nad *Dziejami filozofii w XV wieku* dostrzegł on w jego teologii idee bliskie Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. W artykule opublikowanym w 1986 roku w „Tygodniku Powszechnym”, inspirowanym wizytą u Jana Pawła II<sup>65</sup> wyraził opinię, że Jan Hus oddał życie za odnowę Kościoła katolickiego.

Z polskich uczonych właśnie Stefan Swieżawski poświęcił Husowi najwięcej uwagi w badaniach naukowych<sup>66</sup>. Otwarcie Jana Pawła II na sprawę rewizji katolickiej oceny Jana Husa i działalność Komisji przy Konferencji Episkopatu

---

<sup>65</sup> *Jan Hus – heretyk czy prekursor Vaticanum Secundum*, „Tygodnik Powszechny” nr 6 (1911) z 9 lutego 1986, s. 8.

<sup>66</sup> Wyniki tych badań zostały przedstawione najobszerniej w pracy *Eklezjologia późnośrednio-wieczna na rozdrożu* (Studia do dziejów Wydziału Teologicznego UJ), tom I, Kraków 1990.

Czech dla studiowania problematyki związanej z osobą, życiem i dziełem Mistrza Jana Husa zaowocowały Międzynarodowym Sympozjum poświęconym Janowi Husowi, zorganizowanym w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w dniach 15-18 grudnia 1999 roku. Wobec uczestników biskup Rzymu powiedział: „Dzisiaj, w przeddzień Wielkiego Jubileuszu, uważam za swój obowiązek wyrazić głębokie ubolewanie z powodu okrutnej śmierci zadanej Janowi Husowi oraz głębokiej rany, jaka otwarła się w umysłach i sercach Czechów, stając się przyczyną konfliktów i podziałów”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> K. Moskal, *Jan Hus w Watykanie*, „Biuletyn Ekumeniczny” 3-4/119-120/2001, red. T. Pikus, s. 63-64.



*Ks. Mariusz Piecyk*

## ZAKRES I TREŚĆ LOKALNYCH DIALOGÓW EKUMENICZNYCH WE FRANCJI

Ekumeniczny dialog doktrynalny pomiędzy dwoma różnymi wyznaniem chrześcijańskimi posiada relatywnie długie tradycje, zintensyfikowane zwłaszcza od drugiej połowy lat sześćdziesiątych XX wieku<sup>1</sup>. Tego typu rozmowy<sup>2</sup> są współcześnie prowadzone przez niemal wszystkie denominacje wyznaniowe, zarówno na forum światowym, jak i regionalnym bądź krajowym<sup>3</sup>. Nie da się ukryć, że włączenie się Kościoła rzymskokatolickiego do dialogu korzystnie wpłynęło na zmiany ilościowe i jakościowe we współczesnym ruchu ekumenicznym. Trzeba podkreślić, że pojawił się oto partner, który z jednej strony uznaje siebie za Kościół uniwersalny, czyli o zasięgu światowym, a nie za związek Kościołów regionalnych lub lokalnych, jednocześnie zachowując swój charakter Kościoła partykularnego. Dzięki temu wydarzeniu zrozumiano, iż wyjaśnienie faktycznych zgodności i dywergencji, przewyciężenie tradycyjnych i historycznych kontrowersji oraz osiągnięcie zbliżenia jest łatwiejsze do uzyskania w bezpośredniej rozmowie dwóch zainteresowanych partnerów

---

<sup>1</sup> Zob. S. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu* (red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza), Lublin 1997, s. 525-541.

<sup>2</sup> Według danych Centro Pro Unione, które zajmuje się katalogowaniem oficjalnych dialogów doktrynalnych oraz publikowaniem bibliografii na ich temat, na stan z roku 2015 prowadzonych jest osiemnaście takowych rozmów. Zob. <http://www.prounione.urbe.it> (zapis strony z dnia 8 kwietnia 2015).

<sup>3</sup> Por. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 27-217.

dialogowych, rozmowie skoncentrowanej wokół konkretnych i specyficznych problemów, aniżeli w dialogu multilateralnym, w którym na ogół prezentuje się różne tradycje kościelne i stanowiska<sup>4</sup>.

Istnieje wiele opracowań traktujących o prowadzonych przez denominacje chrześcijańskie dialogach doktrynalnych na forum światowym, zwłaszcza prowadzonych w imieniu Kościoła rzymskokatolickiego przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan<sup>5</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że wiele analogicznych rozmów jest prowadzonych na planie narodowym lub regionalnym pod przewodnictwem miejscowych biskupów. W niniejszym opracowaniu podjęto temat oficjalnych dialogów ekumenicznych toczących się we Francji, gdzie istnieje wiele komitetów mieszanych: katolicko-luterańsko-reformowany, katolicko-prawosławny, grupa mieszana anglikańsko-katolicka, czy wreszcie komitet katolicko-baptystyczny<sup>6</sup>. Wszystkie te gremia wyróżniają się dość intensywnym zaawansowaniem prac, co przejawia się w publikacji licznych dokumentów, które – czego nie da się ukryć – stają się wyrazistą częścią „wspólnej drogi” doktrynalnych tekstów ekumenicznych, wzbogacających dzięki wzajemnej inspiracji ruch ekumenicznych współczesnej doby. Trzeba powiedzieć, że studiowane zagadnienia dotyczą najczęściej eklezjologii i sakramentologii. Komitet mieszany katolicko-protestancki zaproponował również dokument traktujący o zagadnieniach etycznych, gdzie szczególnie obecnie istnieje ryzyko pojawienia się kolejnych rozbieżności pomiędzy Kościołami. Z kolei najmłodszy ze wszystkich Komitet mieszany baptystyczno-katolicki opracował trzy teksty wyjaśniające zbieżności i podziały w zakresie nauki o Kościele, Wieczery Pańskiej-Eucharystii oraz Dziewicy Marii<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Tenże, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 273-275.

<sup>5</sup> Warto zwrócić uwagę na czterotomowe zebranie dokumentów wypracowanych na forum światowym: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd I (1931-1982), red. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn – Frankfurt am Main 1983; Bd. II (1982-1990) red. H. Mayer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn – Frankfurt am Main 1992; Bd. III (1990-2001), red. H. Mayer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn – Frankfurt am Main 2003; Bd. IV (2001-2010), red. J. Oeldemann, F. Nüssel, U. Swarat, A. Vlatsis, Leipzig 2012.

<sup>6</sup> W niniejszym opracowaniu autor nie zajmuje się pracami Grupy z Dombes z racji jej nieoficjalnego charakteru, bowiem od 1937 roku jej członkowie sami wybierają zagadnienia, którymi się zajmują, nie posiadając jednocześnie mandatu żadnego z Kościołów.

<sup>7</sup> Por. B. Sesboué, *La conversion catholique a l'oecuménisme*, Paris 2013, s. 112.

## 1. Komitet mieszany katolicko-luterańsko-reformowany we Francji

Komitet mieszany katolicko-luterańsko-reformowany, pierwotnie nazwany Komitetem mieszanym katolicko-protestanckim, jest pierwszym tego rodzaju organizmem we Francji. Ukonstytuował się 15 marca 1968 roku z inicjatywy Rady Stałej Konferencji Episkopatu Francji oraz Rady złożonej z dwóch Kościołów luterańskich (Kościoł Konfesji Augsburskiej Alzacji i Lotaryngii oraz Kościoł Ewangelicko-Augsburski we Francji) i z dwóch Kościołów reformowanych (Kościoł Reformowany Alzacji i Lotaryngii oraz Kościoł Reformowany Francji). Jako misję owego Komitetu wyznaczono: wzajemne informowanie i konsultacje pomiędzy organizmami naczelnymi Kościołów; przygotowanie do zagadnień dialogu wyznaczonych przez władze Kościołów; przedłożenie władzom Kościołów propozycji dokumentów przedstawiających zalecenia w zakresie kontrowersyjnych kwestii doktrynalnych i pastoralnych. Komitet mieszany składa się z sześciu delegatów katolickich oraz sześciu protestanckich – teologów i pastorów, mianowanych odpowiednio przez Kościoły, do których dodani zostali odpowiedzialny za Referat relacji ekumenicznych Federacji Protestanckiej Francji oraz dyrektor Referatu krajowego ds. jedności chrześcijan Konferencji Episkopatu Francji. Z reguły odbywają się co roku trzy sesje w Paryżu, których rezultaty są przedstawiane Radzie stałej luterańsko-reformowanej (CPLR) oraz katolickiej Radzie ds. jedności chrześcijan i relacji z judaizmem. Należy tu zaznaczyć, iż Komitet ten posiada charakter oficjalny, mając desygnowanych przez dwie strony członków, w przeciwieństwie do Grupy z Dombes, która jest organizmem o charakterze prywatnym, nie mającym obowiązku zdawać sprawozdań ze swoich prac i refleksji żadnemu autorytetowi kościelnemu<sup>8</sup>.

Pierwsze prace komitetu mieszanego miały za cel znalezienie odpowiedzi na zagadnienia pastoralne w związku z oczekiwaniami małżeństw mieszanych katolicko-protestanckich. W 1968 roku został opublikowany pierwszy dokument z zaleceniami dla duszpasterstwa owych par małżeńskich. Rok później komitet skoncentrował się na przestudiowaniu problemu interkomunii pomiędzy dwiema denominacjami. Owocem tych rozmów są dwa dokumenty: pierwszy o charakterze *stricte* pastoralnym, będący deklaracją przeznaczoną do objaśnienia i uporządkowania kwestii związanych z interkomunią<sup>9</sup>; drugi o charakterze teologicznym, biblijnym i historycznym, podejmujący zagadnienie

<sup>8</sup> Por. J.-M. Viollet, *Le Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France*, „Unité des Chrétiens” 175(2014), s. 18.

<sup>9</sup> *Déclaration sur les problèmes dits de « l'intercommunion »*, Paris-Fribourg-Lyon 1969.

*communicatio in sacris*<sup>10</sup>. W 1973 roku opublikowano porozumienie doktrynalne dotyczące małżeństwa<sup>11</sup>, jak również Wspólną deklarację dotyczącą chrztu<sup>12</sup>. Rok 1975 przyniósł publikację noty dotyczącej celebracji chrztu dzieci pochodzących z małżeństw mieszanych<sup>13</sup>, która zarazem stanowi zakończenie pierwszego etapu dialogu zainaugurowanego w 1968 roku<sup>14</sup>.

Kolejna faza dialogu katolicko-protestanckiego we Francji przyniosła dokument z zakresu teologii moralnej: „Moralność w dialogu katolicko-protestanckim – przestrzeń porozumienia czy podziału?”, który został opublikowany w 1984 roku<sup>15</sup>. Jego źródłem stała się wieloletnia refleksja toczona na forum wewnętrznym na temat wspólnych deklaracji często różniących Kościoły oraz odnośnie do katechezy ekumenicznej. Trzy lata później komitet mieszany przedstawił kolejny tekst oficjalny: „Zgoda ekumeniczna i fundamentalna różnica”<sup>16</sup>. Niejako wychodząc naprzeciw doktrynalnemu porozumieniu odnośnie do kluczowych prawd wiary chrześcijańskiej, dokument ten podjął wprost dyskusję dotyczącą fundamentalnych różnic w zakresie eklezjologii pomiędzy Kościołami wywodzącymi się z Reformacji a Kościołem katolickim oraz postawił pytanie, czy owa niezgodność będzie mogła pewnego dnia stracić swój separacyjny charakter, aby przemienić się w „uprawnioną różnorodność”, która będzie dotyczyć innej zgody – jeszcze bardziej fundamentalnej – mianowicie usprawiedliwienia przez wiarę. Niejako paralelnie do tych refleksji i z okazji trzechsetletniej rocznicy cofnięcia edyktu nantejskiego (1685), komitet opublikował deklarację noszącą tytuł: „Odwołanie edyktu nantejskiego – trzy wieki później”<sup>17</sup>.

W roku 1989 komitet mieszany wydaje dokument „Katolicy i protestanci wobec moralności w laickim społeczeństwie”<sup>18</sup>. We wstępie tej publikacji stwierdza się, że stanowi ona swego rodzaju pierwszą wytyczną, choć lapidarną, to jednak wymowną, we wspólnej dyskusji nad etyką w relacji do no-

<sup>10</sup> *Réflexions et questions touchant communicatio in sacris soumises par le comité mixte catholique-protestant aux responsables et aux théologiens de l'Église catholique et des Églises de la Réforme en France*, Issy-les-Moulineaux 1969.

<sup>11</sup> *Accord doctrinal sur le mariage*, „Documentation catholique” 1973, s. 24.

<sup>12</sup> *Déclaration commune sur le baptême*, „Documentation catholique” 1973, s. 22.

<sup>13</sup> *Note sur la célébration œcuménique des baptêmes d'enfants*, „Documentation catholique”, 1975, s. 318-320.

<sup>14</sup> Dokumenty można znaleźć w periodyku: *Foyers mixtes* 71(1986) oraz w *Documentation catholique*. Por. J.-M. Viollet, *Le Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France*, art. cyt., s. 18.

<sup>15</sup> *La morale dans le dialogue catholique-protestant. Terrain d'entente ou de division ?*, „Études”, 2(1984)360.

<sup>16</sup> *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris 1987.

<sup>17</sup> *Déclaration à l'occasion du 3e centenaire de la révocation de l'édit de Nantes*, 21 marca 1985. Por. J.-M. Viollet, *Le Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France*, art. cyt., s. 18-19.

<sup>18</sup> *Catholiques et protestants face à la morale dans une société laïque*, Paris 1989.

wych zagadnień, które stają się wyzwaniem dla sumienia w kontekście rozwoju nauki i techniki. Co więcej, zamiarem autorów dokumentu było przedłożenie go do publicznej debaty w ramach zlaicyzowanego społeczeństwa<sup>19</sup>. Niejako kontynuacją powyższego opracowania jest inny tekst, opublikowany w 1992 roku, a noszący tytuł: „Etyczne wybory i wspólnota kościelna”<sup>20</sup>. Autorzy opierają w nim etykę na fundamencie prawdy o usprawiedliwieniu przez wiarę i stwierdzają, iż różnica w etycznym zaangażowaniu jest usankcjonowana, kiedy nasze różnorodne prawa wyboru i działania są transparentne w ich odniesieniu do jedyne go powstania wydarzenia, miejsca naszej fundamentalnej zgody. W ten oto sposób, po przeanalizowaniu miejsca Pisma Świętego w refleksji teologicznej i duszpasterstwie, dokument stwierdza, iż w dziedzinie etycznej nie ma zagadnienia, które wykluczałoby komunie kościelną. To, co rozróżnia obie denominacje wyznaniowe, może być wzajemnym wyzwaniem dla wspólnej wierności pogłębionej w lekturze Pisma<sup>21</sup>.

W obecnym kontekście historyczno-społecznym Francji ważne miejsce zajmuje dokument traktujący o miejscu Kościołów w tym laickim kraju, będący owocem siedmiu lat refleksji i opublikowany w 1998 roku<sup>22</sup>. W pierwszym rozdziale opracowanie to podkreśla wagę historii oraz siłę teorii, które naznaczyły stosunki państwo-Kościół w kontekście świata określającego siebie mianem chrześcijańskiego, co wyrażano w formułach: *corpus christianum* oraz *societas christiana*, i zarazem przedstawia styl, w jakim Francja opuściła chrześcijańskie społeczeństwo, oraz w jaki sposób warunki tego wyjścia zostały naznaczone przez ową specyfikę. Rozdział drugi proponuje teologiczne przybliżenie zagadnienia laickości (*laïcité*), natomiast w ostatnim rozdziale, rozwijającym elementy deontologii, jest mowa o usytuowaniu Kościoła w laickim społeczeństwie. Warto zauważyć, że dokument ten, opublikowany w bliskości rocznicy proklamowania rozdziału Kościoła od państwa francuskiego (1905), nie był odpowiednio rozpropagowany, aby dotrzeć do szerszych środowisk w łonie zainteresowanych Kościołów. Potwierdza to smutną prawdę, iż wiele dokumentów pozostaje jedynie w formie drukowanej i nie znajduje praktycznie żadnej recepcji ani pośród duchownych, ani osób świeckich<sup>23</sup>.

Koniec lat dziewięćdziesiątych oznacza dla komitetu mieszanego katolicko-protestanckiego powrót i rewizję w ekumenicznej refleksji dwóch pierwszych deklaracji w sprawie chrztu (1973) oraz interkomunii (1969). Już w 1999 roku komitet zajął się tym zagadnieniem pracując nad tekstem André Birmelé pt.

<sup>19</sup> Por. Tamże, wstęp.

<sup>20</sup> *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris 1992.

<sup>21</sup> Por. Tamże, s. 49.

<sup>22</sup> *Eglises et laïcité en France. Etudes et propositions oecumeniques*, Paris 1998.

<sup>23</sup> Por. J.-M. Viollet, *Le Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France*, art. cyt., s. 19.

„Elementy teologii luterńskiej i reformowanej w nauce o Eucharystii-Wieczery Pańskiej”, następnie analizując dokument międzynarodowego dialogu katolicko-luterńskiego „Wieczerza Pańska”, badając list bp. Gérarda Daucourta do przewodniczącego ACAT-France z dnia 1 marca 1999 w odpowiedzi na prośbę o gościnność eucharystyczną podczas krajowego zjazdu tej organizacji, czy wreszcie studiując dokument Grupy z Dombes „W kierunku tej samej wiary eucharystycznej” (1976). Owe przedsięwzięcia doprowadziły członków komitetu do nie zajmowania się tylko samą kwestią gościnności eucharystycznej, lecz do podjęcia refleksji nad racjami istniejących w Kościołach rozbieżnych postaw w zakresie tej praktyki, aby wykreować nową dynamikę wzajemnego zrozumienia powstałych różnic. W związku z powyższym Gustave Martelet zaproponował w swoim studium o wzajemnych implikacjach teologii urzędu duchownego w praktyce pastoralnej po *Vaticanum II* zajęcie się zagadnieniem urzędu ordynowanego nie wychodząc z eklezjologii, ale mając za bazę chrystologię i pneumatologię<sup>24</sup>. Na tej podstawie komitet mieszany opracował dokument, który nie został opublikowany, a noszący tytuł: „Teologie urzędu duchownego. Spojrzenie katolickie i protestanckie”<sup>25</sup>.

W latach 2003-2010, po mianowaniu nowych delegacji z ramienia dialogujących Kościołów, komitet mieszany podjął na nowo dyskusję na temat rozumienia przez katolików i protestantów relacji pomiędzy komunią eucharystyczną a komunią eklezjalną oraz wyjaśnienia koncepcji urzędu duchownego, które to zagadnienia są źródłem trudności dla wprowadzenia gościnności eucharystycznej (*hospitalité eucharistique*). Po wielu wątpliwościach, owocem tej ciężkiej pracy jest dokument: „Rozpoznać Ciało Chrystusa. Komunia eucharystyczna i komunie eklezjalna”<sup>26</sup>. Opracowanie to składa się z czterech części. Pierwszy rozdział przedstawia idee dotyczące Eucharystii istniejące w obu Kościołach oraz konstatuje, iż katolicy i protestanci pozostają niezgodni co do praktykowania gościnności eucharystycznej<sup>27</sup>. W drugim rozdziale ma miejsce skoncentrowanie się na Piśmie Świętym, gdzie szczególnie akcentuje się zagadnienie królewskiego kapłaństwa (1 P 2, 4-10), nazewnictwo i różnorodność form urzędu duchownego w pierwszych wiekach Kościoła oraz relację pomiędzy Ostatnią Wieczerzą i jednością kościelną (1 Kor 11)<sup>28</sup>. Trzecia, bardzo obszerna część stara się ukazać rozbieżne odpowiedzi Kościołów na pyta-

---

<sup>24</sup> Zob. G. Martelet, *Les implications mutuelles de la théologie et du ministère dans la pratique pastorale de Vatican II a nos jours*, „Bulletin de Documents Episcopaux” 12(1993).

<sup>25</sup> Por. J.-M. Viollet, *Le Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France*, art. cyt., s. 19.

<sup>26</sup> Comité mixte catholique-luthéro-réformé en France, *Discerner le Corps du Christ. Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Paris 2010.

<sup>27</sup> Zob. Tamże, s. 3-10.

<sup>28</sup> Zob. Tamże, s. 15-27.

nie, kto może przewodniczyć Wieczery Pańskiej, wychodząc od różnego rozumienia teologicznego i eklezjologicznego urzędu pastoralnego pochodzącego z ordynacji (święceń)<sup>29</sup>. I wreszcie czwarty rozdział ukazuje zagadnienie wspólnego kapłaństwa ochrzczonych i urzędu ordynowanego, problem święceń (ordynacji), kwestię natury urzędu duchownego oraz wątek wspólnoty kościelnej i komunii eucharystycznej. Ponadto autorzy dokumentu zawarli w tej części przesłanie do odpowiednich władz akademickich i duszpasterskich<sup>30</sup>. W celu ułatwienia niełatwej lektury tego opracowania, członkowie komitetu mieszanego przedstawili w podsumowaniu kontekst zajęcia się tym zagadnieniem, opisali przebytą drogę poszukiwań i studium, przyjętą metodę pracy i jej konsekwencje oraz to, co pozostaje jeszcze do zrobienia z punktu widzenia katolików i protestantów<sup>31</sup>.

Próbując podsumować prace komitetu mieszanego katolicko-luterańsko-reformowanego warto podkreślić, że jest to dialog owocny i ukazujący przede wszystkim braterską wolę współpracy. Prace zespołowe pozwoliły na ukazanie katolickiej koncepcji sakramentologii i eklezjologii, która zwłaszcza we Francji po *Vaticanum II* została w niektórych kręgach zdeformowana, z kolei protestanci mogli spojrzeć na zagadnienia, które w ramach ruchu antykatolicyzmu przełomu XIX i XX wieku zostały albo zapomniane, albo przedstawione w negatywny sposób. Pozostaje wciąż otwartą kwestia recepcji dokumentów dialogowych. Na płaszczyźnie akademickiej i pastoralnej odbywa się wiele sympozjów oraz sesji naukowych, prezentujących zwłaszcza ostatnie efekty prac dialogowych. W centrum uwagi pozostaje nadal problem małżeństw mieszanych. Należy wierzyć, że zainteresowane strony nie ustaną w drodze do poszukiwania utraconej jedności.

## 2. Komitet mieszany katolicko-prawosławny we Francji

Kościół prawosławny należy do pionierów współczesnego ruchu ekumenicznego, co potwierdza orędzie Patriarchatu Konstantynopola z 1920 roku, zaadresowane do wszystkich Kościołów świata, by stworzyć wspólnotę Kościołów dla wzajemnej pomocy. Z drugiej strony Kościół katolicki po II Soborze Watykańskim zachęca duchownych i świeckich do zaangażowania się w starania poszukiwania jedności chrześcijan. Od momentu spotkania patriarchy Konstantynopola Atenagorasa z papieżem Pawłem VI w Jerozolimie w stycz-

<sup>29</sup> Zob. Tamże, s. 31-154.

<sup>30</sup> Zob. Tamże, s. 157-178.

<sup>31</sup> Zob. Tamże, s. 179-184.

niu 1964 roku, a następnie odwołania wzajemnych ekskomunik rok później, otworzyła się dla dwóch Kościołów-siostr perspektywa dialogu. Od tamtego czasu została powołana do życia Międzynarodowa Komisja Mieszana, aby rozpocząć oficjalne rozmowy bilateralne. Podobnie pewna liczba dialogów rozpoczęła się na forum lokalnym<sup>32</sup>.

Podczas Zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Francji w Lourdes w październiku 1978 roku zajęto się omówieniem sytuacji ekumenicznej nad Sekwaną. Obecni na tej sesji obserwatorzy prawosławni zaproponowali biskupom katolickim nawiązanie regularnych kontaktów pomiędzy Kościołem katolickim i Kościołami prawosławnymi istniejącymi na ziemi francuskiej. Po trwającej dwa lata analizie sytuacji, propozycja ta doprowadziła do powstania w lutym 1980 roku Komitetu mieszanego katolicko-prawosławnego we Francji, z upoważnienia Rady stałej Episkopatu francuskiego oraz prawosławnej Rady międzybiskupiej we Francji (obecnie Zgromadzenie biskupów prawosławnych we Francji)<sup>33</sup>.

Komitet mieszany, złożony z ośmiu członków katolickich i ośmiu prawosławnych, pracował przez 10 lat, spotykając się regularnie dwa razy w roku przez pierwsze 5 lat, następnie raz na kwartał przez kolejne 5 lat. Od maja 1985 do końca lat osiemdziesiątych przedmiotem dialogu był prymat biskupa Rzymu, kolegialność oraz komunია Kościoła. Rezultat tych prac został zaakceptowany przez wszystkich członków i opublikowany pod tytułem „Prymat rzymski w komunii Kościołów”<sup>34</sup>. Publikacja zawiera najpierw prezentację dokumentu przez współprzewodniczących komitetu – metropolitę Jérémie oraz bp. André Quélen<sup>35</sup>, po której następuje wprowadzenie przygotowane przez wszystkich członków dialogującej grupy<sup>36</sup>. Tematyka dokumentu została przedstawiona w siedmiu odsłonach<sup>37</sup>, które kończą dwie interesujące konkluzje, zawierające podstawy do zajęcia się kwestią prymatu w sposób bardziej pogłębiony<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. K. Karski, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 50-51.

<sup>33</sup> Por. Ch. Filiotis, *Le Comité mixte catholique-orthodoxe en France*, „Unité des Chrétiens” 175 (2014), s. 13.

<sup>34</sup> Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Eglises*, Paris 1991.

<sup>35</sup> Tamże, s. 9-11.

<sup>36</sup> Tamże, s. 11-15.

<sup>37</sup> Tamże, s. 17-112. Dokument zawiera biblijne podstawy prymatu biskupa Rzymu, rozważanie na temat papieża, instytucji soboru i cesarstwa w czasie pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych, zagadnienie synodu w Sardyce i jego recepcję, sprawę Focjusza i starcia dwóch eklezjologii, kontekst pentarchii – jej źródła i znaczenia, kwestię pentarchii i prymatu oraz wątek wolności Kościołów lokalnych i jedności Kościoła.

<sup>38</sup> Tamże, s. 113-125.



Wspomniane wcześniej siedem odson dokumentu zawiera historyczne refleksje z czasów pierwszych soborów ekumenicznych. Członkowie komitetu mieszanego przede wszystkim uprzywilejowali czas Kościoła niepodzielonego, który można określić jako okres tworzenia się Kościoła, czyli czas, w którym za działaniem Ducha Świętego uformowała się jego wiara, wytworzyły się jego liturgie i celebracje, powołano do życia instytucje niezbędne do wspólnego życia, równoległe wobec sytuacji, kiedy Kościół reagował przeciwko niebezpieczeństwom, które mu zagrażały, oraz wpisał się w kontekst historyczny, polityczny i kulturalny swego czasu, by być świadkiem i rzecznikiem Ewangelii. Nie da się ukryć, iż ów okres bezdyskusyjnie pozostaje odniesieniem zarówno dla katolików, jak i prawosławnych, a wspólna tradycja pierwszego tysiąclecia zawiera w sobie to wszystko, co zostało wspólnie wypowiedziane na temat prymatu oraz sposób, w jaki był on konkretnie praktykowany. Członkowie komitetu słusznie zdawali sobie sprawę z konieczności uniknięcia dwóch pułapek: po pierwsze, traktowania tego czasu z pewną nostalgią, jako swego rodzaju idealizowanego „złotego wieku” chrześcijaństwa, do którego Kościoły powinny powrócić; po drugie, założenia, że tamten miniony czas zawiera zarodek tego, czym będą późniejsze formy praktyki i legitymizacji prymatu, które wtedy zostały zapoczątkowane<sup>39</sup>. Stwierdzono zatem, że wspólna historia nie powinna więc być odczytywana w sposób ideologiczny, ale potraktowana jako kierunek, który mógłby pomóc Kościołom rozeznaczyć na realistycznej drodze współczesną sytuację i przygotować się do odbudowania jedności<sup>40</sup>.

Warto jeszcze zaznaczyć w kontekście prymatu, iż dialogujące strony zaakceptowały trzy wspólne punkty, wypływające ze złożoności historii, a mianowicie:

1) prymat Kościoła Rzymu wpisany był w sieć prymatów regionalnych, centrów komunii zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie;

2) odnośnie do biskupa Rzymu, Kościół antyczny rozróżniał troskę o wspólnotę wszystkich Kościołów w jednej wierze oraz bardziej bezpośrednią odpowiedzialność w porównaniu do Kościołów z jego zakresu działania;

3) prymat Rzymu nie był usprawiedliwiany w ten sam sposób na Wschodzie i na Zachodzie, bez czego i tak ów fakt pociągnął za sobą zerwanie wspólnoty. W każdym bądź razie, mimo napięć i konfliktów, które czasami istniały odnośnie do konkretnej formy sprawowania prymatu w Kościele przez Rzym, nie została ona potraktowana sama w sobie jako przyczyna rozdziału<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 14.

<sup>40</sup> Por. Tamże, s. 14-15.

<sup>41</sup> Por. Ch. Filiotis, *Le Comité mixte catholique-orthodoxe en France*, art. cyt., s. 14.

Pod przewodnictwem bp. Bernarda-Nicolasa Aubertin (biskupa Chartres) i metropolity Jérémie komitet mieszany poświęcił swoje prace delikatnej i drażliwej kwestii uniatyzmu, próbując w ten sposób pogłębić podjętą na ten sam temat refleksję Międzynarodowej Komisji Mieszanej. Ta ostatnia opublikowała w 1993 roku w Balamand (Liban) wspólną deklarację zatytułowaną: „Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty”. Według tego dokumentu uniatyzm został uznany przez samych katolików za współcześnie nieaktualny model jedności Kościoła. Obydwa Kościoły – katolicki i prawosławny – uznały siebie za „Kościoły-siostry”, a prawosławni ze swej strony zadeklarowali respektowanie wspólnot unickich tam, gdzie one istnieją<sup>42</sup>.

W świetle deklaracji z Balamand, francuski Komitet mieszany katolicko-prawosławny zdecydował się podjąć pogłębioną dyskusję nad sprawą uniatyzmu z punktu widzenia historycznego i eklezjologicznego. W czasie dziesięciu lat dialogujące strony próbowały pochylić się i odczytać na nowo te trudne i bolesne karty historii oraz przeanalizować źródła i fundamenty tej metody jedności, praktykowanej zwłaszcza w Europie Środkowej i Wschodniej oraz na Bliskim Wschodzie. W 2003 roku owoce tych prac zostały opublikowane w książce zatytułowanej: „Katolicy i prawosławni: zagadnienia uniatyzmu w kontekście Balamand”<sup>43</sup>; zawiera ona 21 artykułów, w tym także teksty opracowane przez specjalistów nie będących członkami komitetu mieszanego. Całość jest podzielona na trzy części:

- 1) historia uniatyzmu,
- 2) rozwój i zmienne koleje losu uniatów w epoce współczesnej,
- 3) zalecenia dokumentu z Balamand – odkryć siebie jako „Kościoły-siostry”<sup>44</sup>.

Obecnie toczy się kolejna faza dialogu, odbywająca się pod kierunkiem metropolity Emmanuela i bp. Rolanda Minnerath, a dotycząca kwestii eklezjologii. Ponadto komitet mieszany regularnie jest proszony o przestudiowanie zagadnień praktycznych, jak choćby problemu małżeństw mieszanych<sup>45</sup>.

Próbując scharakteryzować prace Komitetu mieszanego trzeba stwierdzić, iż choć po opublikowaniu dokumentu z Balamand rozpoczęła się niejako nowa era w relacjach katolicko-prawosławnych, to jednak nadal pozostaje pewna nieufność objawiająca się po obu stronach. Zachodzi więc potrzeba wprowadzenia w życie swego rodzaju dekalogu etyki dialogu katolicko-prawosławne-

---

<sup>42</sup> Por. Tamże, s. 14.

<sup>43</sup> *Catholiques et orthodoxes, les enjeux de l'uniatisme, dans le sillage de Balamand*, Paris 2004.

<sup>44</sup> Por. Ch. Filiotis, *Le Comité mixte catholique-orthodoxe en France*, art. cyt., s. 14.

<sup>45</sup> Por. Tamże, s. 14.

go, zawartego w dokumencie z roku 2003<sup>46</sup>. Ważne jest odczytywanie znaków czasu oraz zrozumienie, iż trwanie w podziale pozostaje największą przeszkodą w głoszeniu Ewangelii.

### 3. Komitet mieszany baptystyczno-katolicki we Francji

Historia wzajemnych relacji katolicko-baptystycznych we Francji sięga blisko trzydziestu lat wstecz. Wszystko zaczęło się od zaproszenia przedstawicieli Federacji Protestantckich Kościołów Baptystycznych na zgrupowanie plenarne Konferencji Episkopatu Francji w Lourdes w 1980 roku. Pierwsze oficjalne spotkanie katolików i baptystów miało miejsce 11 czerwca 1981 roku. Od tego momentu do chwili obecnej można wyróżnić siedem faz toczącego się dialogu bilateralnego<sup>47</sup>.

W pierwszej fazie dialogu w latach 1981-1986 spotkania miały na celu wzajemne poznanie się oraz swego rodzaju „obłaskawienie”. Od samego początku podjęto pracę nad ważkimi problemami, jednakże bez żadnych planów publikacji owoców dialogu. Warto zauważyć, że po stronie baptystów zainteresowanie bilateralnym dialogiem z Kościołem katolickim było znikome, rozmowy bilateralne nie miały jeszcze oficjalnego charakteru mimo faktu, że w obradach uczestniczył przewodniczący Federacji pastor Robert Somerville. W kolejnym fazie (1986-1991) prace grupy stały się już bardziej sprecyzowane: komitet poszerzył się o nowych członków i stał się oficjalnym ciałem jako Komitet mieszany baptystyczno-katolicki. W tym czasie zajęto się zwłaszcza już opublikowanymi dokumentami dialogu owych Kościołów na forum światowym. Podjęto dyskusję nad dokumentem konwergencji Światowej Rady Kościołów w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego” (BEM), uchwalonym w Limie (1982), pracowano nad dialogiem ewangelicko-katolickim odnośnie misji czy wreszcie debatowano nad dokumentem „Wezwani do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie”, będącym rezultatem czterech lat dialogu (1984-1988) pomiędzy Kościołem katolickim i Światowym Związkiem Baptystycznym. Owocem tej fazy rozmów stała się publikacja dokumentu pod tym samym tytułem, zawie-

---

<sup>46</sup> Zwraca się szczególną uwagę na etykę dzielenia chrześcijańskich doświadczeń, uczciwość intelektualną w niestrudzonej pracy, reinterpretację wspólnej i podzielonej historii, uznanie błędów i nawrócenie, przedkładanie prawdy nad podziałem, pracę na rzecz jedności, dialog poszerzony o wspólnoty kościelne, uwydatnianie tego, co łączy. Por. Ch. Filiotis, *Le Comité mixte catholique-orthodoxe en France*, art. cyt., s. 15-16.

<sup>47</sup> Por. L. Schweitzer, *Le Comité mixte baptiste-catholique en France*, „Unité des Chrétiens” 175(2014), s. 9.

rająca tłumaczenie tekstu dialogowego na forum światowym, wprowadzenie oraz adnotacje komitetu krajowego<sup>48</sup>.

Kolejne etapy dialogu poświęcono zagadnieniu chrztu (1992-1998), Eucharystii/Wieczery Pańskiej (1998-2001) oraz urzędowi duchownemu w kontekście dokumentu BEM (2001-2006). Warto podkreślić zwłaszcza specyfikę ostatniego tematu, na którą złożyły się podstawowe akcenty teologii dialogujących stron, toteż rozmowy potoczyły się w kierunku eklezjologii. Pozwoliło to opracować tekst bardziej precyzyjny i kompletny, co niewątpliwie pozostaje bardzo istotne dla zrozumienia tego dialogu. Tekst ten dotyczy specyficznej pozycji Kościołów baptystycznych w łonie protestantyzmu, ma więc przede wszystkim charakter eklezjologiczny. Rezultatem wszystkich trzech faz dialogu jest dokument „Od chrztu do Kościoła. Aktualne zgodności i rozbieżności”<sup>49</sup>.

Lata 2001-2009 przyniosły dyskusję na temat Maryi, czyli podjęto problem bardziej rozległy, a przez to bardziej delikatny od pozostałych. Trzeba zauważyć, że zagadnienie to dotyka jednocześnie kwestii autorytetu tradycji, dogmatów, a z drugiej strony porusza dziedzinę wrażliwości duchowej zarówno katolików, jak i baptystów. Paradoksalnie to właśnie ten tekst, opublikowany pod tytułem „Maryja”<sup>50</sup>, spotkał się z szerokim oddźwiękiem i sprowokował do dyskusji katolików i protestantów, nie tylko baptystów. Od 2009 roku toczy się obecna faza dialogu, która poświęcona jest głównie zagadnieniom etyki, zwłaszcza etyki społecznej<sup>51</sup>.

Warto zaznaczyć, iż dialog baptystyczno-katolicki posiada szczególne cechy, które odróżniają go od innych dialogów pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami wywodzącymi się z Reformacji. Nie można nie zauważyć, że katolicy i baptyści są bardzo zgodni w niektórych dziedzinach i bardzo podzieleni w innych. To, co łączy te dwie denominacje, to: podstawowe prawdy wiary (Trójca, boskość Jezusa, Jego cudowne narodzenie, zmartwychwstanie itd.), etyka i duchowość (modlitwa, uświęcenie, przemiana chrześcijanina mocą Ducha Świętego). Nie bez przyczyny określa się baptystów mianem protestantów „ortodoksyjnych” we Francji. Szczególnie widoczne jest to w etyce, gdzie nie nastąpiła liberalizacja poglądów, jak to ma

---

<sup>48</sup> Comité mixte baptiste-catholique, *Rendre témoignage au Christ*, Paris 1992.

<sup>49</sup> *Du baptême à l'Église. Accords et divergences actuels*, Paris 2006. Wcześniej dokumenty dotyczące chrztu, Eucharystii/Wieczery i Kościoła zostały opublikowane oddzielnie: *Convictions baptistes et catholiques sur la baptême*, 1998; *Cène-Eucharistie*, 2001. Dwie ostatnie pozycje wydano również w publikacji: L. Schweitzer (red.), *Le dialogue catholiques-évangéliques*, Cléon d'Andran 2002. Ponadto dokumenty te można odnaleźć w *Cahiers de l'École pastorale* (baptyści) oraz w *Documents Episcopat* (katolicy).

<sup>50</sup> *Marie*, „Document épiscopat” 10 (2009).

<sup>51</sup> Por. L. Schweitzer, *Le Comité mixte baptiste-catholique en France*, art. cyt., s. 10-11.

miejsce choćby w Kościele reformowanym. Poza tym kult świętych, a zwłaszcza Maryi, w osobistej i zbiorowej duchowości Kościoła katolickiego nie czyni baptystów obojętnymi, podobnie jak współczesne dogmaty tych zagadnień dotyczące. Jest jednak problem, który sytuuje te dwie denominacje na przeciwnych biegunach – mianowicie koncepcja Kościoła. Nie da się ukryć, że Kościół katolicki jest ewidentnie tradycją chrześcijańską najbardziej ustrukturyzowaną i jego instytucjonalizacja może być dość ciężąca. Z drugiej zaś strony stanowi ona część jego siły, wpływu i zdolności przechodzenia przez trudne etapy historii. Z kolei baptysci zdecydowali o bardzo luźnym zinstytucjonalizowaniu swego wyznania. Akcent jest położony na wspólnoty lokalne (parafie), które same stanowią o sobie, w komunii z pozostałymi. Dlatego też nie mówi się we Francji o Kościele baptystycznym w liczbie pojedynczej, ale o Federacji Kościołów we Francji, czy też Światowym Związku Baptystycznym. Są to również Kościoły o charakterze „wyznającym”, co oznacza, że członkiem Kościoła można stać się wyłącznie na podstawie chrztu na wyznanie wiary. Ze względu na głębokie różnice, celem dialogu baptystyczno-katolickiego nie jest znalezienie zgody, która mogłaby pojednać dwa wyznania, ale raczej umożliwienie lepszego poznania wzajemnego<sup>52</sup>.

#### **4. Komitet mieszany anglikańsko-katolicki we Francji (French ARC)**

Dialog katolicko-anglikański we Francji posiada trzydziestoletnią historię. Komitet mieszany (French ARC) składający się z 10 członków obu denominacji spotyka się corocznie na trzydniowych sesjach. W odróżnieniu od ARCIC (The Anglican-Roman Catholic International Commission) komitet ten podejmuje dyskusję na temat lokalnych zagadnień pastoralnych. Pośród podjętych tematów należy wymienić: małżeństwa mieszane<sup>53</sup>, edukację chrześcijańską, relacje pomiędzy Kościołem a państwem<sup>54</sup>, sposób przyjęcia duchownych i świeckich anglikanów we Francji, liturgie nieeucharystyczne – Liturgia Godzin.

---

<sup>52</sup> Por. Tamże, s. 11-12.

<sup>53</sup> *Recommandations pastorales pour les mariages mixtes entre Anglicans et catholiques en France*, „Documentation catholique” 1981, s. 92.

<sup>54</sup> *Jumelages et échanges: Indications proposées par les comités mixtes de France et d'Angleterre*, „Documentation catholique” 1991, s. 407-410.

## 5. Rozmowy katolicko-ewangelikalne we Francji

Rozmowy katolicko-ewangelikalne we Francji mają za źródło spotkanie pomiędzy bp. Gérardem Daucourt, przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Jedności Chrześcijan, a pastorem Danielem Rivaud, reprezentującym Federację Kościołów Pełnej Ewangelii we Francji (FEPEF), które odbyło się w 1996 roku w kontekście zgromadzenia wspólnot Arki Jean Vaniera. Od tamtego momentu nastąpiły kolejne *rendez-vous* i postanowiono te konwersacje rozszerzyć o innych członków, po sześciu z każdej denominacji, przy czym po stronie katolickiej mianowano oficjalną delegację, a po stronie ewangelikalnej uczestnicy zaangażowali się w charakterze prywatnym. Pierwsze spotkanie tak ukonstytuowanej grupy miało miejsce 16 czerwca 1998 w Mont Roland; podczas tego spotkania wyrażono potrzebę wzajemnego poznania i życzenie podjęcia wspólnej dyskusji odnośnie do kwestii etycznych, co w końcu nie zostało zrealizowane. Trzeba tutaj podkreślić, iż celem prowadzenia owocnego dialogu konieczne jest zrozumienie drugiego oraz przyjrzenie się historii wzajemnej ignorancji czy podejrzliwości. Jeśli ewangelikalni cierpieli lub nadal odczuwają dyskomfort traktowania ich jako sektę, to katolicy byli często ranieni poprzez żarliwość tych pierwszych w podejmowaniu ewangelizacji osób, które Kościół katolicki traktował jako swych członków. Co więcej, nadal zdarzają się sytuacje, gdzie niektórzy reprezentacji obu denominacji nie uważają siebie wzajemnie za chrześcijan! To właśnie w tym kontekście grupa dialogowa podjęła w latach 2001-2006 prace nad przygotowaniem dokumentu, który miałby przedstawić stronie katolickiej doktrynę, historię i praktyki religijne chrześcijan ewangelikalnych. Ponadto zaczęto się coraz bardziej zastanawiać nad sytuacją chrześcijaństwa w społeczeństwie francuskim, które, coraz bardziej zsekularyzowane, domagało się dialogu pomiędzy wyznawcami obu konfesji, tym bardziej, że na poziomie praktycznym dość często występowały wspólne zgromadzenia modlitewne, mające na celu uwielbienie, modlitwę wstawienniczą oraz pragnienie poznania i głoszenia Chrystusa. Stąd zrodziło się pytanie, czy obydwie wspólnoty mogą wspólnie ewangelizować? W tym celu podjęto pracę nad słownictwem i jego rozumieniem, jak choćby terminami: ewangelizacja, nawrócenie, zbawienie itp.<sup>55</sup>

Rezultatem dialogowych spotkań stał się dokument „Spojrzenie na ewangelikalny protestantyzm we Francji”<sup>56</sup>, opublikowany w 2006 roku, który

---

<sup>55</sup> Por. A.-M. Petitjean, *Les Conversations catholiques-évangéliques en France*, „Unité des Chrétiens” 175(2014), s. 6-7.

<sup>56</sup> *Regard sur le protestantisme évangélique en France*, „Documents Episcopat” 8 (2006).

pozostaje po dzień dzisiejszy pierwszym widzialnym owocem tych konwersacji. Należy tu zaznaczyć, iż nie jest to tekst uzgodnień ani raport z zawartości czy też przedmiotów debaty, ale prezentacja protestantów ewangelikalnych katolikom. Ów dokument ukazuje pragnienie stworzenia możliwości reprezentantom Kościoła katolickiego docenienia autentyczności wiary i duchowego doświadczenia ewangelikalnych. Podczas przygotowania tej publikacji katolicyce członkowie grupy czuwali jedynie nad odpowiednim wyrażeniem treści, aby mogła ona stać się czytelna i zrozumiała w katolickim świecie. W konkluzji dokumentu zawarto swego rodzaju zaproszenie, by nowo powstałe relacje między dwiema konfesjami mogły opierać się na wzajemnym poznaniu oraz uznaniu poszukiwania u jednych, jak i drugich wierności Chrystusowi<sup>57</sup>.

Próbując ocenić kilkanaście lat historii tego dialogu trzeba zwrócić uwagę na trudności, jakie występują podczas wspólnych prac. Przede wszystkim istnieje duża rozbieżność opinii zarówno po stronie ewangelikalnej, jak i katolickiej. Poza tym, skoro opublikowano dokument przedstawiający denominację ewangelikalną, wypadałoby oczekiwać podobnego opracowania ukazującego teologię katolicką. Choćby w tej kwestii widoczne są inne priorytety i drogi obu konfesji. Kolejną trudnością jest postawienie akcentu w rozmowach bardziej na aspekt pastoralny, niż doktrynalny, a także zauważono problem konieczności dłuższego wyjaśniania konkretnych kwestii, a nawet pojęć. Jest to problem bardzo poważny, który może prowokować relatywizm doktrynalny. I wreszcie inną trudność przedstawia struktura organizacyjna Krajowej Rady Ewangelikalnych we Francji (CNEF)<sup>58</sup>, która choć zrzesza liczne wspólnoty ewangelikalne, to jednak nie reprezentuje całości. W takim kontekście dialog z jednym został rozpoczęty i jest nawet zaawansowany, a z innymi nawet nie nawiązano kontaktów. Niemniej, trzeba powiedzieć również o pewnej szansie, jaką ów dialog przedstawia. Jako że jest on najmłodszy ze wszystkich doktrynalnych rozmów, prowadzonych na forum lokalnym we Francji, może pozwolić na uniknięcie popełnionych błędów przez pierwszych aktorów ruchu ekumenicznego oraz spojrzenie i wzajemne siebie słuchanie z różnych punktów widzenia i odniesienia. Taki sposób prowadzenia dialogu może pozwolić, kiedy już ukażą się poważne trudności, na odrzucenie pewnych amalgamatów oraz na wybranie mądrych rozeznań, by funkcjonować w duchowym i apostołskim współzawodnictwie, zamiast szkodliwie konkurować<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Por. A.-M. Petitjean, *Les Conversations catholiques-évangéliques en France*, art. cyt., s. 8.

<sup>58</sup> Zob. strona internetowa Rady: [www.lecnef.org](http://www.lecnef.org) (zapis strony z 17 kwietnia 2015).

<sup>59</sup> Por. A.-M. Petitjean, *Les Conversations catholiques-évangéliques en France*, art. cyt., s. 8.

## 6. Dialog pomiędzy wspólnotami protestanckimi we Francji

W roku 1987, podczas swego zgromadzenia generalnego w Strasburgu, Federacja Protestancka we Francji podjęła decyzję o przedyskutowaniu pomiędzy Kościołami-członkami zagadnienia chrztu. Po ukonstytuowaniu się grupy roboczej wydała ona raport w 1990 roku, w którym sformułowano życzenie prowadzenia braterskiego dialogu odnośnie chrztu na forum lokalnym bądź krajowym, w sposób przejrzysty i w atmosferze wzajemnego szacunku. W latach 2001-2007 miał miejsce dialog pomiędzy czterema Kościołami luterańskimi i reformowanymi we Francji (Protestancka wspólnota luterańsko-reformowana) oraz Federacją Protestanckich Kościołów Baptystycznych. Celem tego przedsięwzięcia było sprawdzenie możliwości wypracowania konsensu odnośnie interpretacji Pisma Świętego, koncepcji Kościoła i urzędu duchowego, czy wreszcie przedstawienia propozycji co do praktyki chrztu. W dokumencie końcowym kwestia chrztu została potraktowana jako jedyna realna trudność na drodze do pełnej komunii eklezjalnej<sup>60</sup>.

## 7. Dialog pomiędzy prawosławnymi i protestantami we Francji

Regularne coroczne spotkania bilateralne pomiędzy prawosławnymi i protestantami we Francji toczą się od 1981 roku pod egidą Zgromadzenia biskupów prawosławnych we Francji oraz Federacji Protestanckiej. Przybierają one zazwyczaj charakter dwugłosu na konkretny temat. Całość tych wystąpień nie została opublikowana, jedynie jest dostępna w Internecie<sup>61</sup>. Niemniej warto przyjrzeć się w sposób bardzo syntetyczny zbieżnościom i rozbieżnościom doktrynalnym, będącymi owocami tego dialogu.

Pośród podjętych tematów należy wymienić następujące zagadnienia: Eucharystia/Wieczera Pańska w wierze i życiu obu Kościołów (1982), Eucharystia/Wieczera Pańska (1983), Chrystus i Duch Święty – fundament Kościoła i urzędu duchownego (1985), Chrystus i Duch Święty w liturgicznym życiu obu Kościołów (1986), Współczesne trudności doktryny o Trójcy Świętej (1987), Ojcostwo Boga i ojcostwo ludzkie (1988), Deifikacja (1989), Chrześcijańskie spojrzenie na śmierć (1990), Ekumeniczna nadzieja (1991), Zagadnie-

---

<sup>60</sup> Por. *Les dialogues entre protestants en France*, „Unité des Chrétiens” 175(2014), s. 11.

<sup>61</sup> Zob. <http://www.protestants.org/index.php?id=31693> (zapis strony z dnia 16 kwietnia 2015).



nie zbawienia (1992), Modlitwa, słowa i cisza w tradycji prawosławnej i pobożności protestanckiej (1993), Kościół – naród (1994), Kościół – naród – państwo (1996), Słowo i świadectwo Kościoła w przestrzeni publicznej (1996)<sup>62</sup>.

## Resumé

Spoglądając na całość oficjalnych dialogów prowadzonych przez chrześcijańskie denominacje na forum lokalnym we Francji widać pewną specyfikę i metodykę, według których każda konfesja na swój sposób skupia się nad problemami doktrynalnymi wciąż dzielącymi chrześcijan, aby je pokonać i doprowadzić do organicznej jedności. Nie da się ukryć, że jedynie współpraca teologów w mieszanych grupach reprezentujących strony bilateralnego dialogu ma szansę na nowo odczytać historię podziałów oraz wyciągnąć wnioski z przeszłości. W klimacie braterstwa, zrozumienia i wzajemnego poszukiwania mogą odbywać się prace nad doktrynalnymi i pastoralnymi zagadnieniami, które w przyszłości mogłyby umożliwić przywrócenie pełnej komunii interkonfesyjnej.

Współpraca Kościołów i Wspólnot eklezjalnych na niwie doktrynalnej doprowadziła do powstania pięciu bilateralnych komisji i grup mieszanych we Francji oraz do konkretnej współpracy trwającej od dziesięcioleci, co umieszcza ten kraj w czołówce zaangażowanych w ekumeniczny dialog. W pewnej mierze rozmowy na forum lokalnym stanowią uzupełnienie, ale czasem nawet impuls dla dialogu na niwie światowej. Otwartą kwestią pozostaje recepcja wypracowanych dokumentów i umiejętność skutecznego propagowania ruchu ekumenicznego, co zresztą z mniejszym bądź większym skutkiem realizowane jest podczas odbywających się w różnych ośrodkach akademickich i religijnych sympozjów, kolokwiów, formacji i spotkań grup studyjnych. Ekumeniczne zaangażowanie Kościołów we Francji jest bez wątpienia błogosławionym trudem, który niech prowadzi chrześcijan do jedności.

---

<sup>62</sup> Por. G. Lemonier, M. Evdokimov, *Le dialogue entre orthodoxes et protestants en France*, „Unité des Chrétiens” 175(2014), s. 17.



---

---

## STUDIA I DOKUMENTY

---

---

### Z DZIAŁALNOŚCI ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

#### OBRADY KOMITETU NACZELNEGO, Genewa, Szwajcaria, 2 – 8 lipca 2014

Była to pierwsza pełna sesja nowego Komitetu Naczelnego wybranego podczas X Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Pusan (Republika Korei) w listopadzie 2013 roku. To najwyższe gremium w okresie między Zgromadzeniami Ogólnymi, liczące 150 członków z wszystkich regionów świata, ma, zgodnie z najnowszymi ustaleniami, obradować obecnie co dwa lata. Obrady toczyły się pod hasłem: „Pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju”.

Przewodnicząca Komitetu Naczelnego dr Agnes Aboum otworzyła obrady krótką refleksją na temat wymienionego hasła, mającego oparcie w orędziu ostatniego Zgromadzenia Ogólnego. Podkreśliła jego znaczenie zwłaszcza dla zaangażowania młodych ludzi w ruchu ekumenicznym. Opowiedziała się także za dążeniem do ekumenicznej duchowości i poświęceniem większej uwagi potrzebom Kościołów i wspólnot w tym zakresie. Nawiązała do zagadnień globalnych w kontekście ubóstwa i nierówności, konfliktów i wojen oraz bezrobocia wśród młodych ludzi.

Sekretarz generalny ks. dr Olav Fykse Tveit również nawiązał w swoim raporcie do tematu głównego obrad. Stwierdził: „Troska o jedną ludzkość, gotowość skupienia uwagi na człowieczeństwie innych i uczynienie z tego priorytetu – to istota naszej wiary w Jezusa Chrystusa jako Boga, który stał się człowiekiem. Prawdziwe człowieczeństwo wymaga łaski i działania woli Bożej, które wynikają z autentycznej duchowości”. Zdaniem sekretarza generalnego, „pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju pomaga nam przekraczać nasze granice i bariery, wyzbywać się samouwielbienia w naszym własnym życiu i życiu Kościoła oraz realizować zadanie misyjne Boga w tym świecie”.

Wymienione przez Tveita tematy, które prawdopodobnie wywrą wpływ na pracę ŚRK i jej Kościołów członkowskich, obejmują: jedność chrześcijan, dialog ekumeniczny na temat eklezjologii, odnowę misji chrześcijańskiej, zmiany klimatyczne, sprawiedliwość ekonomiczną, prawa uchodźców i wypędzonych, sprawy kobiet i młodych ludzi, HIV i AIDS, ponowne zjednoczenie Półwyspu Koreańskiego. W swoim raporcie podkreślił znaczenie towarzyszenia Kościołom w sytuacjach konfliktu. Stwierdził: „Nasza wiara zmusza nas jako ruch ekumeniczny do okazywania solidarności wobec Kościołów i ludzi w sytuacjach konfliktu i kryzysu. Jesteśmy powołani do bycia w życiu publicznym głosem prorockim, naszym celem jest oferowanie głosu moralnego, który wpływa na procesy prowadzące do sprawiedliwości i pokoju”. Jako kraje ważne dla pracy Kościołów w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju sekretarz generalny wymienił Demokratyczną Republikę Konga, Nigerię, Syrię oraz Izrael i Palestynę.

Jedna sesja plenarna była poświęcona zmianie klimatu, problemowi, który od dłuższego czasu absorbuje uwagę opinii światowej. Po wysłuchaniu prezentacji, jak bardzo prawa ludzkie, sytuacje gospodarcze, zaopatrzenie w żywność i wodę, wypędzenia ludzi i problemy bezpieczeństwa są związane ze skutkami zmiany klimatu, Komitet Naczelny ponownie zapewnił o poparciu inicjatyw zmierzających do ustanowienia sprawiedliwości klimatycznej, podejmowanych przez Kościoły i inne organizacje kościelne. Sprawę zmiany klimatu postanowiono rozpatrywać w kontekście „pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju”.

Podczas sesji Daniel Murphy z brytyjskiej fundacji „Environmental Justice Foundation” poinformował o skutkach zmiany klimatu na świecie. Stwierdził: „Tymi, które najpierw i najdotkliwiej zostaną dotknięte, są najmniej rozwinięte kraje globalnego Południa”. I dalej: „W każdym kraju są to już marginalizowane i dotknięte ubóstwem wspólnoty, których prawa przez zmianę klimatu są najczęściej i najsilniej zagrożone”. Murphy mówił o rosnącej liczbie uchodźców klimatycznych, jak również o tym, jak skutki zmiany klimatu wykorzystuje się do podsycania konfliktów. Jako przykład podał Syrię, gdzie susza w latach 2006–2010 była czynnikiem napędzającym emigrację masową do miast. Z tego powstały napięcia społeczne i ekonomiczne, które z kolei doprowadziły do kryzysu i braku stabilizacji politycznej.

Członek Komitetu Naczelnego abp Serafin Kykkotis z Grecko-Prawosławnego Patriarchatu Aleksandrii i całej Afryki poczynił uwagi na temat zmiany klimatu z perspektywy Kościoła prawosławnego. Stwierdził: „Kościół prawosławny wzywa nas do skromniejszego życia”. I dalej: „Ludzkość w sposób bezwzględny konsumuje zasoby ziemi, z tego powodu grozi nam nieodwracalna zmiana klimatu. Spalamy więcej materiału pędnego niż właściwie potrzebu-

jemy i w ten sposób przyczyniamy się do suszy lub powodzi na terenach odległych o tysiące kilometrów”. Kykkotis mówił o apelu patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja, w którym ten potępia nadużywanie środowiska jako „grzech przeciw Bogu”. I dodał: „Stale musimy uświadamiać sobie konsekwencje, jakie nasze działanie wywiera na stworzenie. Musimy troszczyć się o nie. W przeciwnym razie oznaczałoby to, że właściwie nie troszczymy się o nic”.

Kirsten Alken z duńskiej kościelnej organizacji pomocy DanChurchAid podkreśliła ważną rolę ludzi Kościoła jako pionierów w zakresie ochrony klimatu, ich zadaniem jest wpływanie na politycznych przywódców, by podejmowali odpowiednie w tym zakresie decyzje. „Walka ze zmianą klimatu wymaga przemiany. Ta zaczyna się od nas, ludzi. Jako Kościoły i organizacje kościelne rozmawiamy z tymi ludźmi”. Alken oświadczyła, że DanChurchAid w sprawie zmiany klimatu podjęła współpracę z różnymi organizacjami. Opisała inicjatywę międzyreligijne z udziałem Kościołów i organizacji ekumenicznych. Zwróciła uwagę na inicjatywę ŚRK, która chce zorganizować międzyreligijny szczyt klimatyczny, który ma odbyć się przed planowanym szczytem ONZ w Nowym Jorku.

Inna sesja plenarna poświęcona była sprawie powiększającej się przepaści między biednymi i bogatymi w świecie. Wysłuchano wystąpień poświęconych związkowi między kryzysami gospodarczymi i ekologicznymi, jak również na temat kwestii, jak aktualne systemy gospodarcze przyczyniają się do zaostrzenia nierówności, ubóstwa i ekonomicznego spustoszenia. Pastor dr Hyun Ju Bae, kobieta-teolog z Kościoła Prezbiteriańskiego Korei, zaprosiła do teologicznej refleksji nad sprawiedliwością ekonomiczną. Stwierdziła: „Wezwanie do ekonomicznej i ekologicznej reformy w naszych czasach stanowi wielkie teologiczne wyzwanie, gdyż wymaga przepracowania naszych teologicznych sformułowań i wyobrażeń”. Podkreśliła, że zarówno w uczelniach teologicznych jak też w lokalnych Kościołach potrzebna jest edukacja teologiczna, aby wyposażać chrześcijan w wiedzę sprzyjającą sprawiedliwości ekonomicznej i ekologicznej.

Ks. Rex R.B. Reyes z Kościoła Episkopalnego Filipin podczas X Zgromadzenia Ogólnego ŚRK dowiedział się, że jego kraj nawiedził ogromny tajfun, który zagroził życiu 25 milionów ludzi. Wraz z innymi uczestnikami Zgromadzenia Reyes modlił się w intencji zagrożonych ludzi w swojej ojczyźnie. „Prosiliśmy Boga o łaskę dla Filipin” – mówił. Jego zdaniem, była to oznaka ekumenicznej solidarności. „Nie miało znaczenia, kim byli ci ludzie. Jedyne, co miało znaczenie, był fakt, że cierpieli i byli wizerunkiem Chrystusa. Mogę was zapewnić, że wasza modlitwa i udzielone wsparcie napotkały wdzięczne serca”.

Podczas dyskusji mówiono o zmieniającym się obliczu ekumenicznej solidarności zarówno pod względem finansowym, jak i w odniesieniu do postawy ludzi. Margarita Nielubowa, członkini Komitetu Naczelnego i przedstawicielka Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego podzielała opinię Reyesa, że ekumeniczne dzielenie się zasobami łączy się z zaufaniem i solidarnością. Przypomniała rok 2001, gdy jej Kościół chciał powołać do życia program, aby pomóc ludziom z HIV i AIDS. W tamtym czasie nie było w Kościele specjalistów w tej dziedzinie i było bardzo trudno otrzymać finansowe wsparcie, gdyż „program był silnie stygmatyzowany”. Z pomocą przyszła pewna organizacja ekumeniczna i dziś „program AIDS naszego Kościoła jest sukcesem”.

Pastor Gloria Ulloa Alvarado z Kościoła Prezbiteriańskiego Kolumbii poinformowała, jak „dzielenie się zasobami” wyglądało w ostatnich 30 latach. „Ruch ekumeniczny starał się także poszerzyć nasze rozumienie zasobów w tym sensie, że są one czymś więcej niż tylko środkami finansowymi”.

Mimo to finansowych aspektów nie da się zignorować – stwierdził w uzupełnieniu Roel Aalbersberg, przedstawiciel dwóch organizacji kościelnych, których siedziba znajduje się w Holandii i które ściśle ze sobą współpracują. „Ekumeniczne dzielenie się jest tym, co staramy się czynić, gdy z naszymi partnerami walczymy przeciw ubóstwu i niesprawiedliwości. Musimy mówić o władzy, zwłaszcza gdy chodzi o zasoby pieniężne”.

Komitet Naczelny ustosunkował się w kilku deklaracjach do palących problemów w różnych częściach świata. Jedną z nich dotyczyła aktualnej sytuacji w Mosulu – mieście irackim opanowanym przez bojowników tzw. Państwa Islamskiego. Deklaracja zwraca uwagę, że wskutek konfliktu w mieście tym nie ma już ludności chrześcijańskiej. Chwaląc wysiłki Kościołów w Iraku na rzecz pomocy humanitarnej, wzywa ona pilnie międzynarodową społeczność i ONZ o podjęcie działań zapewniających wszystkim dotkniętym wspólnotom pomoc humanitarną. Zwraca się z prośbą do rządu irackiego o zainicjowanie szerokiego procesu politycznego, który przyczyni się do zapewnienia podstawowych praw ludzkich a zwłaszcza wolności religijnej.

Komitet Naczelny okazał też solidarność z wszystkimi, którzy angażują się na rzecz pokoju w Izraelu i Palestynie. W opublikowanej deklaracji zachęcił Kościoły do podjęcia działań sprzyjających pokojowi przez sprawiedliwość dla Izraela i Palestyny. Dla spełnienia wizji pokoju w tym regionie deklaracja zachęca Kościoły „do podjęcia dialogu z Kościołami palestyńskimi, przedstawicielami władz cywilnych i żydowskimi partnerami”.

Komitet Naczelny pozytywnie zaakceptował podanie Holenderskiego Kościoła Reformowanego w Republice Południowej Afryki w sprawie ponownego przyjęcia w poczet członków ŚRK. Kościół ten został w swoim czasie pozbawiony członkostwa wskutek wspierania rządowej polityki apartheidu. Wa-

runkowo zaakceptowano też podania o członkostwo trzech innych Kościołów: Kościoła Prezbiteriańskiego Afryki Środkowej, Synodu Blantyre w Malawi oraz Rady Kościołów Baptystycznych w Indiach Północno-Wschodnich. Ostateczną decyzję w sprawie tych Kościołów podejmie następne posiedzenie Komitetu Naczelnego za dwa lata.

Ks. Olav Fykse Tveit, dotychczasowy sekretarz generalny ŚRK, został ponownie, na okres 5 lat, wybrany na to stanowisko. Ten 53-letni dziś duchowny luterański z Norwegii pełni tę funkcję od 2010 roku. Przedtem był sekretarzem generalnym Komisji Relacji Ekumenicznych i Międzynarodowych Kościoła Luterańskiego Norwegii. Działał też w różnych gremiach międzywyznaniowych i międzyreligijnych w swoim kraju. W ŚRK był członkiem Komisji Wiara i Ustrój, a także współprzewodniczył Palestyńsko-Izraelskiemu Forum Ekumenicznemu. „Wspólna wiara w to, co Światowa Rada Kościołów może dokonać w swym poszukiwaniu chrześcijańskiej jedności, sprawiedliwości i pokoju na świecie, jest dla mnie niezmiernie inspirująca w kontynuacji mojej pracy z Kościołami” – powiedział po ponownym wyborze ks. Tveit.

ŚRK zrzesza obecnie 345 Kościołów członkowskich ze wszystkich kontynentów. Wśród nich są cztery polskie Kościoły: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Starokatolicki Mariawitów i Kościół Polskokatolicki. Polska Rada Ekumeniczna posiada status rady stowarzyszonej z ŚRK. Ks. Artur Aleksiejuk z PAKP jest członkiem Komitetu Naczelnego.

Opracował *Karol Karcki*

## ZAPROSZENIE DO PIELGRZYMKI SPRAWIEDLIWOŚCI I POKOJU

*Chcemy iść wspólnie tą drogą. Podejmując wyzwanie z Pusan oparte na naszych doświadczeniach wzywamy wszystkich ludzi dobrej woli, aby zaangażowali wszystkie dary otrzymane od Boga na rzecz działań wiodących do przemian.*

*Zgromadzenie wzywa was, byście się przyłączyli do naszego szlaku pielgrzymiego.*

*Oby Kościoły były wspólnotami zdrowienia i współczucia, obyśmy byli w stanie rozsiewać Dobrą Nowinę, tak by sprawiedliwość mogła rozwijać się pomyślnie i Boży trwały pokój pozostawał na świecie. – Orędzie X Zgromadzenia Ogólnego*

### I. Zaproszenie do pójścia wspólnie tą drogą

Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w 2013 r. w Pusan wezwało chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli na całym świecie, by przyłączyli się do pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju. Zmotywowani naszymi doświadczeniami w Pusan wzywamy wszystkich ludzi – młodych i starych, mężczyzn i kobiety, niepełnosprawnych i pełnosprawnych, wyznawców wszystkich religii – do wspólnego wykorzystania wszystkich danych przez Boga darów dla dokonania przemian. W pierwszym rzędzie wzywamy nasze Kościoły członkowskie i naszych partnerów, by podjęły wspólne starania na rzecz odnowy naszego powołania jako Kościoła przez wspólne zaangażowanie w sprawy o najwyższym znaczeniu, jakimi są sprawiedliwość i pokój oraz na rzecz uzdrowienia stosunków w świecie, w którym panują konflikty, niesprawiedliwość i cierpienie.

Uczestnicząc w Bożym darze jedności i Bożej misji na rzecz sprawiedliwości i pokoju (*missio Dei*) chcemy odpowiedzieć na wolę Bożą dla tego świata, stając się wspólnotami sprawiedliwości i pokoju oraz świętując społeczność tych wspólnot.



## II. Wzrastać we wspólnocie – pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju

W *Deklaracji Jedności* Zgromadzenia Ogólnego czytamy: „Jedność Kościoła, jedność wspólnoty ludzkiej i jedność całego stworzenia są z sobą wzajemnie powiązane. Chrystus, który czyni nas jednością, wzywa nas do życia w sprawiedliwości i pokoju i skłania do wspólnej pracy na rzecz sprawiedliwości i pokoju w Bożym świetle”.

Orędzie I Zgromadzenia Ogólnego w 1948 r. w Amsterdamie wyraziło wolę Kościołów do „trwania w łączności ze sobą”. Późniejsze zgromadzenia potwierdziły tę wolę. Kościoły pozostały w łączności ze sobą i pracowały wspólnie nad deklaracjami teologicznymi, angażowały się wspólnie w dziedzinie misji i służby, w nadziei, że będą się zrastać dążąc do celu widzialnej jedności.

Deklarując, że „chcemy iść wspólnie tą drogą” i wzywając wszystkich ludzi dobrej woli o „przyłączenie się do pielgrzymki”, delegaci Zgromadzenia Ogólnego w Pusan zareagowali w nowy sposób na dzisiejsze, kontekstualne wyzwania dotyczące świadectwa i właściwej istoty Kościołów, na potrzeby ludzi i stworzenia, którzy pragną sprawiedliwości i pokoju oraz na potrzeby wielu młodych, którzy pilnie wypatrują znaków nadziei.

X Zgromadzenie Ogólne pomogło nam dostrzec, że już jesteśmy wspólnie w drodze. Nasze zaangażowanie dla jedności w naszej wierze chrześcijańskiej jest odpowiedzią na Boży dar życia i Boże wezwanie do wzrastania we wspólnocie. Ta wspólnota jest darem duchowym i została nam darowana przez Boga przez wiarę i chrzest Kościoła. Ta jedność w wierze ma także ludzką naturę i jest wyrazem tego, że zostaliśmy stworzeni i pobłogosławieni. Manifestuje się ona jako jedność, która opiera się na centralnych wartościach *koinonii*, wartościach, które ustanawiają i podtrzymują właściwą relację: sprawiedliwość i pokój.

Takie przemieszczenie ze statycznego do dynamicznego rozumienia jedności może stanowić wyzwanie. Różne teologiczne tradycje i kultury rozumieją i praktykują koncept „pielgrzymki” w różny sposób. Podejmując decyzję wyboru określenia „pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju”, a nie „*ku* sprawiedliwości i pokojowi” lub „*dla* sprawiedliwości i pokoju”, Zgromadzenie Ogólne w Pusan zajęło się już wyjaśnianiem tych kwestii. Słowo „pielgrzymka” zostało wybrane, by wyrazić, że chodzi o drogę mającą głębokie duchowe znaczenie oraz bardzo teologiczne konotacje i następstwa. Jako „pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju” nie jest to ani droga wiodąca do konkretnej miejscowości na mapie, ani prosta forma aktywizmu. Jest to raczej droga przemiany, do której wezwał Bóg, antycypując ostateczny cel świata, który zrealizuje Bóg w Trójcy Jedyny. Ruch miłości, która jest częścią istoty Trójjedynego Boga, objawia się

w obietnicy sprawiedliwości i pokoju. Są one znakami nadchodzącego Królestwa Bożego, które już uwidacznia się tutaj i teraz, gdy istnieje pojednanie i uzdrowienie.

Chrześcijanie są wezwani do uczestniczenia w tych znakach Królestwa Bożego i walki o nie, traktując to jako odpowiedź na wolę i obietnicę Bożą. Pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju opiera się zatem na własnej misji Boga dla świata i na przykładzie Jezusa. Naśladować Jezusa oznacza spotykać Go wszędzie tam, gdzie ludzie są ofiarami niesprawiedliwości, przemocy i wojny. Odczuwanie obecności Bożej wraz z najsłabszymi ludźmi, zranionymi, marginalizowanymi jest przemieniającym doświadczeniem. Chrześcijanie zostali ożywieni przez Ducha i odkrywają swoją głęboko umocowaną siłę i energię do przemiany niesprawiedliwego świata. Wspólnie z innymi wspólnotami religijnymi i wszystkimi ludźmi dobrej woli znajdują się oni wspólnie w drodze.

Dążenie do jedności chrześcijan, „aby świat uwierzył” i jedność całego kosmosu jako ostateczne dążenie eschatologicznej nadziei na Królestwo Boże, pozostaje najważniejszym celem wspólnej drogi naszego ruchu ekumenicznego. Idąc ramię w ramię wspólnie tą drogą zapraszamy innych, by przyłączyli się do nas na naszej drodze ku uzdrowieniu i pojednaniu tego naznaczonego cierpieniem i konfliktem świata.

### III. Kontekst globalny i lokalny pielgrzymki

Podajemy pielgrzymkę w świecie, który pilnie domaga się zaangażowania chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli. Czy będzie to ochrona środowiska, gospodarka, działalność pokojowa lub zaangażowanie na rzecz godności ludzkiej, chrześcijanie widzą się skonfrontowani na płaszczyźnie lokalnej i światowej z atakami na wartości Ewangelii – sprawiedliwość i pokój.

Jak na ironię, w nauce, medycynie, edukacji i handlu otwierają się skuteczne, wywierające wrażenie nowe horyzonty, z drugiej zaś strony nasza planeta znajduje się na krawędzi katastrofy a samo życie zdaje się być zagrożone. Potykająca się gospodarka światowa sprawia, że miliony ludzi stają się bezużyteczne, sytuacja ta przyczynia się też do zaostrzenia nierówności i ubóstwa między Północą i Południem. Kościoły na całym świecie próbują reagować na skutki wynikające z tego rozwoju. Ludzie w Afryce i na innych kontynentach przyglądają się, jak ich bogate zasoby naturalne są eksportowane, podczas gdy oni sami nie mogą wyzwolić się z ubóstwa. Wymykające się spod kontroli zjawiska pogodowe i podnoszący się poziom morza przygniatają całe społeczeństwa od południowego Pacyfiku poprzez Europę aż do Ameryki Północnej. Przemieszczenia geopolityczne, związane z przemocą oraz wojną zewnętrzną i

wewnętrzną między państwami i społeczeństwami przyczyniają się do zniszczenia podstaw życia rodzin na Bliskim Wschodzie – zwłaszcza w Syrii i Iraku – w Afryce i Azji. Miliony ludzi zmuszone są do ucieczki lub przenoszenia się w bardziej bezpieczne miejsca. Przymusowa migracja prowadzi do tego, że wielu jej uczestników staje się ofiarami handlu ludźmi. W sposób szczególnie na przemoc i złe traktowanie są narażone kobiety i dziewczęta. Ich dary są niedoceniane, ich ciała często gwałcone, poza tym nie dopuszcza się je często do edukacji. A do tego wszystkiego dochodzi jeszcze broń atomowa z jej śmiertelnym potencjałem, który, zdaje się, jak w grze hazardowej, czyni cały świat swoim zakładnikiem.

Kościół zostają skonfrontowane z tymi globalnymi realiami, lecz jednocześnie także z ich własnymi sytuacjami, które ulegają zdecydowanej zmianie. Jak jeszcze nigdy przedtem chrześcijanie znajdują się codziennie w kontakcie z ludźmi innych tradycji religijnych, może nawet we własnej rodzinie. W swoim poszukiwaniu nowych form bycia autentycznymi uczniami okazują wszędzie nowe zainteresowanie duchowością i tradycjami pobożności. Kościoły na zglobalizowanym Południu przeżywają niezwykle wzrost, podczas gdy w Europie i Ameryce Północnej doświadczają, jak ich zmniejszone, starzejące się zbory zostają wzbogacone nowymi członkami o całkiem innych kulturowych korzeniach. Chociaż coraz więcej kobiet obejmuje pozycje przywódcze, nierówność płci w Kościołach jest w dalszym ciągu rozpowszechniona. Mimo rosnącej liczby i ważnej roli młodych ludzi w wielu społeczeństwach, ich udział pozostaje często niewystarczający lub ma tylko charakter symboliczny. W wielu miejscach maleje znaczenie cech konfesyjnych i Kościoły szukają nowych sposobów podejścia do kazań i modlitwy. Szukają nowych form, jak my jako Kościoły możemy wspólnie składać świadectwo, i nowych przywódców odpowiednio wyedukowanych i wyposażonych w umiejętność wprowadzenia ludu Bożego w nowe czasy.

Także ruch ekumeniczny przystosował się do nowej epoki charakteryzującej się różnorodnością i rzucanymi wyzwaniem. Baczy świadomie na duchowy wymiar dążenia do jedności. W nowy sposób definiuje misję i służbę. Potwierdza wielką różnorodność wspólnot chrześcijańskich i sprzyja jej, w dialogu i współpracy szuka zbliżenia z innymi tradycjami religijnymi. Lecz przede wszystkim chce wzmocnić wspólnotę oraz zachęcać chrześcijan i Kościoły chrześcijańskie na całym świecie do solidarności.

Na wspólnej drodze Kościoły, ekumeniczni partnerzy i inni mogą się też oprzeć na rezultatach rozmów ekumenicznych Zgromadzenia Ogólnego jak i na ważnych dokumentach:

- *Ku wspólnej wizji Kościoła*
- *Wspólnie dla życia*

- *Ekonomia życia*
- *Apel ekumeniczny o sprawiedliwy pokój.*

Ich impulsy osiągnęły punkt kulminacyjny w *Deklaracji Jedności Zgromadzenia Ogólnego* i w jego *Orędziu*, które wzywało, by *przylączyć się do pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju.*

#### **IV. Uczestniczyć w pielgrzymce**

Pielgrzymi, którzy są w drodze, podróżują z lekkim bagażem i uczą się, że liczy się tylko to, co istotne i konieczne. Są otwarci na niespodzianki i gotowi przejść na swojej drodze przemianę przez spotkania i wyzwania. Wszyscy, którzy z otwartymi sercami i otwartym duchem chcą iść z nami, są serdecznie witaniymi towarzyszami podróży (z którymi dzielimy się chlebem). Pielgrzymka obiecuje, że będzie to podróż przemieniająca, na której sami możemy siebie odkryć w nowych relacjach sprawiedliwości i pokoju.

Gdzie poznajemy Boga, który wzywa do sprawiedliwości i pokoju oraz jedności Kościołów i całej ludzkości, zmierzając do tego celu? W pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju wezmą udział pojedyncze osoby, zbory, lokalne, regionalne i międzynarodowe wspólnoty, badając od nowa największe potrzeby w ich partykularnych kontekstach, zastanawiając się nad tymi potrzebami w świetle Ewangelii i inspirując się nawzajem do wspólnego działania.

Pielgrzymka może objąć przynajmniej trzy różne aspekty, które nie przebiegają linearnie, lecz raczej znajdują się w dynamicznym stosunku wzajemnym:

##### **Celebrowanie darów (*via positiva*)**

Nie podróżujemy z pustymi rękami lub samotnie. „Pierwotne błogosławieństwo”, że zostaliśmy stworzeni na obraz Boży i że tworzymy wspólnotę oznacza, iż jesteśmy jedyną w swoim rodzaju częścią składową sieci życia, która wprowadza nas w zdumienie. Wspólnie świętujemy wielki dar życia dany przez Boga, piękno stworzenia i jedność w pojednanej różnorodności. Czujemy się upoważnieni przez tę łaskę do uczestnictwa w Bożych przejawach miłości, sprawiedliwości i pokoju. – Przyjmujemy to w modlitwie.

##### **Zajmowanie się ranami (*via negativa*)**

Pielgrzymka zaprowadzi nas w miejsca, gdzie panuje straszna przemoc i niesprawiedliwość. Chcemy spoglądać na inkarnacyjną obecność Boga pośród

cierpienia, wykluczenia i dyskryminacji. Prawdziwe spotkanie z realnymi, kontekstualnymi doświadczeniami rozbitego stworzenia i grzesznego zachowania się wobec innych ludzi może nam przypomnieć ponownie o istocie samego życia. Może prowadzić do tego, że zaczniemy czynić pokutę i – w procesie oczyszczenia – uwolnimy się od opętania władzą, posiadania, ego i przemocy, tak że upodobnimy się coraz bardziej do Chrystusa. – Wsłuchujemy się w modlitwę.

### **Przemiana niesprawiedliwości (*via transformativa*)**

Jeśli sami zostajemy przemienieni, wówczas nasza pielgrzymka może prowadzić do konkretnego działania na rzecz przemiany. Być może możemy zdobyć się na odwagę życia w prawdziwym współczuciu wobec siebie i wobec natury. Z tym wiąże się także siła sprzeciwiania się wszelkiemu złu – wszelkiej niesprawiedliwości i wszelkiej przemocy, także gdy Kościół żyje w sytuacji mniejszości. Sprawiedliwość ekonomiczna i ekologiczna, jak też uzdrawianie zranionych i dążenie do pokojowego pojednania jest naszą misją – w każdym kontekście. Wiarygodność naszego działania może wzrastać przez jakość naszej wspólnoty – wspólnoty sprawiedliwości i pokoju. Poddajemy się przemianie przez naszą modlitwę i nasze działanie w modlitwie.

Wierzymy, że *Ojciec nasz* pomoże nam na naszej drodze, poprowadzi nas i wskaże wspólną drogę.

## **V. Rola ŚRK w pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju**

ŚRK koncentruje się na wspólnocie Kościołów i na swojej roli zwoływania, koordynowania i wspomagania, jak również na roli kierowania. Przez swoje zaangażowanie w jakimś sensie reprezentuje Kościoły oraz inne organizacje i wspólnoty, nie wyłączając światowych wspólnot chrześcijańskich, służb i dzieł kościelnych, organizacji międzyreligijnych oraz ruchów społecznych, tak aby te mogły podzielić się swoim doświadczeniami w zakresie duchowości i praktyki uzyskanymi w trakcie swoich dążeń do przemiany na rzecz sprawiedliwości i pokoju.

Obok zachęcania i ułatwiania udziału poszczególnym Kościołom członkowskim i partnerom ekumenicznym w pielgrzymce ŚRK powinna sama w tej pielgrzymce uczestniczyć. Pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju znajduje się w centrum i sercu strategicznego planowania ŚRK we współpracy z Kościołami i partnerami, aby odnowić i umocnić naszą jedność w wielości, nasze

uczestnictwo w misji Bożej, naszą ekumeniczną edukację, jak też nasze publiczne świadectwo na rzecz sprawiedliwego pokoju.

Globalne cele Rady na najbliższy czas odzwierciedlają podstawowe wymiary pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju. Są to:

- **Wzmocnienie wspólnoty.**

Gdy Kościoły członkowskie i partnerzy ekumeniczni są wspólnie w drodze i współpracują ze sobą w ramach pielgrzymki, przeżywają dar jedności;

- **Dawanie wspólnego świadectwa.**

Gdy Kościoły i partnerzy ekumeniczni podążają tą samą drogą, mogą stać się wspólnie rzecznikami sprawiedliwości i pokoju;

- **Zachęcanie do duchowości, refleksji i ekumenicznej edukacji.**

Gdy wspólnota składa wspólne świadectwo, ulega wzmocnieniu, gdyż wspólnie buduje się duchowość;

- **Budowanie zaufania i zrozumienia.**

We wspólnej pracy dla sprawiedliwości i pokoju zachodzi konieczność złączenia się z wszystkimi „ludźmi dobrej woli”.

- **Inspirująca i innowacyjna komunikacja.**

W drodze, w świadectwie, uczeniu się i współpracy partnerskiej istnieje zapotrzebowanie na inspirującą i innowacyjną komunikację dla osiągnięcia dostrzegalnych efektów.

Te globalne cele zaangażowania ŚRK w pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju znajdują wyraz w jej pracy programowej. Jako zagadnienie kluczowe programu pracy na najbliższe siedem lat pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju powiąże ze sobą inicjatywy we wspólnotach z narodowym i międzynarodowym orędownictwem na rzecz **sprawiedliwego pokoju**, koncentrując się przy tym na następujących aspektach:

- afirmujące życie gospodarki
- zmiana klimatu
- wolne od przemocy budowanie pokoju i pojednania
- godność ludzka.

Temu wszystkiemu winne towarzyszyć: stała analiza, badanie i refleksja, co to oznacza dla Kościołów w dzisiejszym świecie być na pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju.

**Proces teologicznej refleksji** nad wspólną pielgrzymką, z pracą Komisji Wiara i Ustrój, Komisji Misji Światowej i Ewangelizacji, Komisji Kościołów ds. Międzynarodowych i całą działalnością programową ŚRK włącznie, musi stanowić centrum pielgrzymki. Jedność, misja i służba Kościołów i partnerów

przez uczestnictwo w pielgrzymce przynależą do siebie i dynamicznie na siebie oddziałują.

Dla zapewnienia transparentnego i partycypującego procesu ŚRK:

- podejmie ścisłą współpracę z Kościołami i partnerami ekumenicznymi, aby w ramach pielgrzymki rozwinąć kierunki działania i refleksję oraz wspierać wymianę osiągnięć i zasobów;
- umożliwi regularną refleksję nad pielgrzymką oraz niezbędne działania we wszystkich komisjach i gremiach doradczych;
- powoła do życia grupę referencyjną z ekspertami różnych aspektów pielgrzymki oraz przedstawicielami relewantnych gremiów kierowniczych i doradczych oraz ekumenicznymi partnerami. Ta grupa referencyjna będzie elastycznym instrumentem. Jej skład będzie się zmieniać w zależności od przemieszczania zagadnień kluczowych i priorytetów.
- Podczas każdego posiedzenia Komitetu Naczelnego zaplanuje się dostatecznie dużo czasu, aby Komitet Programowy mógł się zająć postęпами pielgrzymki a tym samym możliwa była dyskusja nad pilnymi sprawami związanymi z pielgrzymką.

## VI. Kościoły na pielgrzymce sprawiedliwości i pokoju

Wspólnie oraz z ekumenicznymi partnerami Kościoły zarówno w swoim każdorazowym kontekście jak też przez międzynarodową współpracę są głównymi uczestnikami pielgrzymki. Mimo to pielgrzymka ta jest również wezwaniem i szansą dla pojedynczych osób, parafii i wspólnot, by się zaangażować w ruch sprawiedliwości i pokoju. Proces **przemiany** obejmuje gromadzenie doświadczeń, wzajemną wymianę, wzajemne przysłuchiwanie się, modlitwę, pokutę, świadectwo, kształtowanie świadomości, refleksję i działanie.

Następujące pytania mogą może pomóc w przygotowaniu się we własnej rodzinie, parafii lub wspólnocie albo wspólnie w ekumenicznej społeczności do tej pielgrzymki:

- Co obiecuje pielgrzymka w znaczeniu biblijnym?
- Co w waszym własnym kontekście rozumie się przez pielgrzymkę sprawiedliwości i pokoju?
- Z kim będzie ją chętnie odbyli?
- Jakie są wasze doświadczenia z darem życia, darem stworzenia? Jak je celebrujecie?
- Jakie rany istnieją w waszym kontekście?

- Jak chcecie postąpić z ranami zadanymi innym lub naturalnemu środowisku?
- Jakiej przemiany doświadczacie?
- Na czym chcecie skupić uwagę?
- Czy istnieją realne możliwości transformacji niesprawiedliwości i przemocy?
- Które z proponowanych akcji chcielibyście podjąć w waszym kontekście?

Ostatecznie Bóg zaprasza nas, byśmy radośnie, pokornie, odważnie i w sposób zaangażowany przyłączyli się do tej Bożej pielgrzymki i prócz tego modlili się:

*Jesteśmy wspólnotą w drodze, wspólnotą pielgrzymów. Jesteśmy wspólnie w drodze ku życiu w całej jego pełni. Prosimy Boga o przewodnictwo i inspirację, aby nasza pielgrzymka otworzyła nas na siebie przez dynamiczną i kreatywną interakcję na rzecz sprawiedliwości. Boże życia, prowadź nas tak, byśmy stali się żywymi instrumentami Twojej sprawiedliwości i pokoju!*

Tłumaczył: Karol Karski



## AKTYWNOŚĆ EKUMENICZNA PAPIEŻA FRANCISZKA

Jako arcybiskup Buenos Aires kardynał Jorge Maria Bergoglio utrzymywał serdeczne kontakty z przedstawicielami działających tam wszystkich Kościołów chrześcijańskich, a także wyznawcami innych religii. Wykazywał się przy tym niespotykaną wśród hierarchów rzymskokatolickich pokorą wobec chrześcijan innych wyznań. Potrafił na przykład uklęknąć przed pastorem zielonoświątkowym i poprosić go o błogosławieństwo. Z duchownym luteranским Marcelo Figueroa oraz rabinem Abrahamem Skorką nagrał 29 odcinków o Biblii dla telewizji Canale. 21. Ze Skorką łączy go przyjaźń, a jej wyrazem jest też wspólna książka. Tę postawę otwarcia kard. Bergoglio przyniósł ze sobą na Stolicę Piotrową, o czym można się było przekonać podczas pierwszego spotkania papieża Franciszka z przedstawicielami Kościołów uczestniczących w uroczystości inauguracji jego pontyfikatu. Sympatycznym przejawem takiej postawy jest fakt, że adresatami słynnych telefonów Franciszka są też niekatolicy, o czym się przekonał wspomniany pastor Figueroa.

### Dialog z prawosławiem

„Wiele razy, jako arcybiskup Buenos Aires uczestniczyłem w Boskiej Liturgii wspólnot prawosławnych żyjących w tym mieście, ale kiedy jestem dziś tutaj, w tym kościele patriarchalnym św. Jerzego, by obchodzić uroczystość świętego Andrzeja apostoła, pierwszego z powołanych i brata Piotra, patrona Patriarchatu Ekumenicznego, odczytuję to naprawdę jako szczególną łaskę,

którą daje mi Pan” – mówił Franciszek w katedrze w Fanarze, dzielnicy dawnego Konstantynopola, na zakończenie liturgii pod przewodnictwem patriarchy Bartłomieja I. W dniach 28-30 listopada 2014 r. papież gościł w Turcji odwiedzając, tak jak jego poprzednicy, honorowego przywódcę prawosławia.

Franciszek, nazywając patriarchę „najdroższym bratem Bartłojem”, przypomniał, że ich spotkanie odbywa się kilka dni po zakończeniu obchodów 50. rocznicy Soboru Watykańskiego II. Dodał, że „Dekret o ekumenizmie”, uznając prawdziwość sakramentów w prawosławiu, zaleca, „że aby wiernie zachować pełnię tradycji chrześcijańskiej i doprowadzić do pojednania chrześcijan Wschodu i Zachodu niezwykle ważne jest zachowanie i podtrzymanie bogatej spuścizny Kościołów Wschodnich, nie tylko jeśli idzie o tradycje liturgiczne i duchowe, ale także normy kanoniczne, ustalone przez Świętych Ojców i sobory, regulujące życie tych Kościołów”.

Zdaniem biskupa Rzymu „ważne jest podkreślenie przestrzegania tej zasady jako niezbędnego i wzajemnego warunku przywrócenia pełnej jedności, która nie oznacza ani podporządkowania jednego Kościoła drugiemu ani też wchłonięcia, ale raczej przyjęcie wszystkich darów, jakie Bóg dał każdemu, by ukazać całemu światu wielką tajemnicę zbawienia dokonanego przez Chrystusa Pana za pośrednictwem Ducha Świętego”.

Franciszek wskazał na zadania, jakie stoją we współczesnym świecie wobec uczniów Jezusa Chrystusa. Pierwsze to wyzwanie wobec cierpiących z powodu niedożywienia, rosnącego bezrobocia, wysokiego odsetka ludzi młodych bez pracy i wzrostu wykluczenia społecznego, które może prowadzić do działalności przestępczej, a nawet rekrutacji terrorystów. „Jako chrześcijanie jesteśmy wezwani, byśmy wspólnie pokonywali tę globalizację obojętności, która wydaje się dziś panować oraz budowali nową cywilizację miłości i solidarności” – przekonywał Franciszek.

Drugie wyzwanie ma związek z konfliktami i aktami terroryzmu. „Głos ofiar konfliktów pobudza nas, byśmy przyspieszyli kroku na drodze pojednania i komunii między katolikami a prawosławnymi. Zresztą jakże możemy wiarygodnie głosić orędzie pokoju, które pochodzi od Chrystusa, jeśli nadal istnieją między nami rywalizacje i spory?” – pytał Franciszek.

Trzeci wzywający nas głos, mówił Papież, to głos ludzi młodych, którzy żyją bez nadziei, pokonani przez nieufność i rezygnację. „Nowe pokolenia nigdy nie będą mogły zyskać prawdziwej mądrości i zachować żywej nadziei, jeśli nie będziemy w stanie docenić i przekazać prawdziwego humanizmu, wpływającego z Ewangelii i tysiącletniego doświadczenia Kościoła”- zauważył Franciszek.

„Wasza Świętobliwość, jesteśmy już na drodze ku pełnej jedności i już możemy żyć wymownymi znakami rzeczywistej jedności, chociaż wciąż jeszcze

częściowej. To nas pociesza i wspiera w kontynuowaniu tej drogi. Jesteśmy pewni, że na tej drodze jesteśmy wspierani wstawiennictwem apostoła Andrzeja i jego brata Piotra, uważanych przez tradycję za założycieli Kościołów Konstantynopola i Rzymu. Prośmy Boga o wielki dar pełnej jedności i zdolności przyjęcia go w naszym życiu. I nigdy nie zapominajmy, aby modlić się za siebie nawzajem” – zakończył Papież.

We wcześniejszym przemówieniu patriarchy Bartłomiej przypomniał, że rozpoczęty 50 lat temu spotkaniem papieża Pawła VI i patriarchy Atenagoras katolicko-prawosławny „dialog miłości i prawdy” jest drogą długą i niekiedy trudną, ale „bez powrotu”. Ma ona na celu usunięcie przeszkód nagromadzonych w ciągu tysiąclecia. Jest to „dialog między braćmi, a nie, jak kiedyś, rywalami”. Wyrazem tego dialogu są wzajemne wizyty, jakie składają sobie Kościoły Rzymu i Konstantynopola z okazji ich świąt patronalnych: apostołów-braci Piotra i Andrzeja. Przekazana przez nich wspólna nam wiara została zdogmatyzowana podczas soborów powszechnych i jest dziedzictwem naszych Kościołów, a także „niezachwianym fundamentem naszej jedności”.

Bartłomiej zauważył, że choć Franciszek krótko kieruje swym Kościołem, stał się dla współczesnych „zwiastunem miłości, pokoju i pojednania” nie tylko za sprawą nauczania, ale przede wszystkim dzięki prostocie, pokorze i miłości do wszystkich, z jakimi pełni swą posługę.

Przypomniał, że trwają przygotowania do soboru ogólnoprawosławnego, który ma się odbyć w Stambule w 2016 r. Poprosił papieża o modlitwę w intencji tych prac. – Niestety, tysiącletnie zerwanie komunii eucharystycznej między naszymi Kościołami nie pozwala jeszcze na zwołanie wielkiego, wspólnego soboru powszechnego – stwierdził patriarchy. W „oczekiwaniu na pełną komunię” patriarchy Bartłomiej I wyraził nadzieję na obecność katolickich obserwatorów podczas soboru ogólnoprawosławnego.

Na zakończenie honorowy zwierzchnik prawosławia zauważył, że „współcześni prześladowcy chrześcijaństwa nie pytają, do jakiego Kościoła należą ofiary”. I dodał: „Jedność, dla której jeszcze wiele musimy zrobić, już się dokonuje, niestety za sprawą męczeństwa”.

Obaj patriarchowie podpisali wspólną deklarację, w której zaapelowali do wszystkich odpowiedzialnych za losy narodów, o umożliwienie wspólnotom chrześcijańskim, żyjącym na Bliskim Wschodzie od dwóch tysięcy lat, pozostania w ojczystej ziemi. Przypominając o doświadczeniach tamtejszych chrześcijan zauważyli, że istnieje również ekumenizm cierpienia. Wezwali też strony konfliktu na Ukrainie do poszukiwania drogi dialogu i poszanowania prawa międzynarodowego, aby położyć kres konfliktowi i pozwolić wszystkim Ukraińcom żyć w zgodzie.

Media odnotowały, że papież Franciszek schylił się nisko przed patriarchą Bartłomiejem i poprosił go o błogosławieństwo dla niego i dla Kościoła rzymskokatolickiego.

Wydarzenie to wymaga kilka słów komentarza. Wizyta papieża Franciszka w Fanarze u ekumenicznego patriarchy Bartłomieja I to kontynuacja dobrych braterskich stosunków, zapoczątkowanych przez ich poprzedników. Jednak niepoprawnymi optymistami są ci, którzy twierdzą, że to spotkanie patriarchy Zachodu i patriarchy Wschodu przyspieszy dialog Kościoła katolickiego z prawosławiem. Nie chodzi tu o dwóch głównych aktorów dialogu. Zarówno Franciszek, jak i Bartłomiej I to wspaniali pasterze, którzy całym dotychczasowym życiem świadczą, jak bardzo leży im na sercu sprawa jedności chrześcijan. Problem tkwi w pewnej asymetrii między obydwoma patriarchami. Bartłomiej I jest duchowym przywódcą prawosławia na zasadzie *primus inter pares* (pierwszy wśród równych) i nie ma, rzecz jasna, takiej pozycji, jaką ma papież w Kościele rzymskokatolickim. Wiadomo też, że choć historycznie Konstantynopol zajmuje drugie miejsce po Rzymie w hierarchii patriarchatów, to jego rola w ciągu wieków malała, a na potęgę wyrastał patriarchat moskiewski. Niedawny spór między patriarchatem moskiewskim a ekumenicznym patriarchatem Konstantynopola o kanoniczną jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym w Estonii – na szczęście już rozwiązany – pokazał rosnące aspiracje Moskwy.

Zaangażowanie ekumeniczne Bartłomieja I nie jest dobrze widziane w tradycyjnych kręgach prawosławnych, zwłaszcza na górze Athos – najświętszym miejscu prawosławia, swoistej enklawie potężnego niegdyś Bizancjum, podległej patriarsze Konstantynopola. Zbuntowani mnisi z monasteru Esfigmen uważają za heretyków wszystkich patriarchów Konstantynopola, począwszy od Atenagorasa. Dlatego wszelkie gesty, a zwłaszcza ustalenia między papieżem a patriarchą ekumenicznym, nie mogą wywołać pozytywnego rezonansu w całym prawosławiu.

Podobne spostrzeżenia można odnieść do wcześniejszych rozmów i modlitw obydwu patriarchów w Ziemi Świętej, dokąd Franciszek udał się w dniach 24-26 maja 2014 r. w 50. rocznicę historycznego spotkania papieża Pawła VI z patriarchą Atenagorasem. Wymowne było hasło pielgrzymki *Ut unum sint* (Aby byli jedno) i logo: złączeni w braterskim uścisku Piotr i Andrzej w jednej łodzi.

Papież Franciszek i patriarcha Bartłomiej I spotkali się w Jerozolimie aż czterokrotnie. Jednym z najważniejszych jej momentów było podpisanie 25 maja przez Franciszka i Bartłomieja I wspólnej deklaracji, na zakończenie ich prywatnego spotkania w siedzibie delegatury apostolskiej w Jerozolimie. „Przez nasze wspólne świadectwo Dobrej Nowiny możemy być w stanie po-

móc ludziom naszych czasów, aby odkryli na nowo drogę prowadzącą do prawdy, sprawiedliwości i pokoju” — czytamy w dokumencie. Podkreślili, że składając wspólnie świadectwo o Dobrej Nowinie Ewangelii, chrześcijanie mogą pomóc współczesnym ludziom w ponownym odkryciu drogi ku prawdzie, sprawiedliwości i pokojowi. Obaj patriarchowie wezwali wszystkich chrześcijan, wyznawców wszystkich tradycji religijnych i ludzi dobrej woli „do uznania pilnej potrzeby naszych czasów, zmuszającej do szukania pojednania i jedności rodziny ludzkiej z pełnym poszanowaniem słusznych różnic, dla dobra całej ludzkości i przyszłych pokoleń”.

W drugim dniu pielgrzymki, w bazylice Grobu Pańskiego w Jerozolimie, w 50. rocznicę spotkania Pawła VI i Atenagorasa, papież Franciszek zaznaczył, że właśnie to miejsce uzmysławia szczególnie dramat podziału chrześcijan. Jednocześnie jednak droga przebyta w ciągu minionego półwiecza uświadamia, że „dzięki impulsowi Ducha Świętego stało się możliwe podjęcie naprawdę ważnych kroków na drodze ku jedności. Mamy świadomość, że pozostaje jeszcze wiele do zrobienia, aby osiągnąć tę pełnię komunii, która mogłaby się wyrazić także we wspólnym stole eucharystycznym, czego gorąco pragniemy. Jednakże różnice nie powinny nas przerażać i paraliżować naszej drogi. Musimy wierzyć, że tak jak został usunięty kamień z grobu, podobnie także mogą zostać usunięte wszelkie przeszkody, które jeszcze uniemożliwiają między nami pełną komunię” — podkreślił papież. Zachęcił do proszenia nawzajem o przebaczenie za grzechy popełnione wobec innych chrześcijan, odważnego krzewienia nowych relacji braterskich, pamiętania o powołaniu Kościoła do jedności.

Z kolei patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I powiedział: „Wymieniliśmy uścisk miłości, by kontynuować drogę do pełnej jedności w miłości i prawdzie”. Do pójścia nią, stwierdził Patriarcha, wezwani są chrześcijanie w stosunkach między sobą, niezależnie od tego, do jakiego Kościoła czy wyznania należą, dając w ten sposób przykład całemu światu.

## **Dialog z zielonoświątkowcami**

Jeżeli idzie o dialog z Kościołem prawosławnym i Kościołami wyrosłymi z Reformacji papież Franciszek idzie utartą drogą wyznaczoną przez poprzednich papieży. Jest natomiast pierwszym biskupem Rzymu, który docenia wagę i dynamizm Kościołów zielonoświątkowych.

Dużym echem w mediach światowych odbiło się spotkanie papieża Franciszka z zielonoświątkowcami 28 lipca 2014 r. we włoskiej Casercie. Zdecy-

dowały o tym dwa czynniki: było to pierwsze w dziejach tak dużej rangi spotkanie papieża z przedstawicielami pentekostalizmu, a po drugie: Franciszek przyjechał specjalnie do zielonoświątkowców, a przecież dwa dni wcześniej był z wizytą duszpasterską w tym mieście. A najczęściej cytowanym fragmentem przemówienia papieskiego były słowa, w których przeprosił on zielonoświątkowców za krzywdy, jakich doznali od rzymskich katolików. Chodzi nie tylko o sytuację we Włoszech, gdzie zielonoświątkowcy byli zwalczani metodami administracyjnymi przy wsparciu duchownych katolickich, ale także o kontekst latynoamerykański znany Papieżowi. Na kontynencie tym zielonoświątkowcy masowo przejmują wiernych z Kościoła rzymskokatolickiego, co często doprowadza do konfliktów.

Spotkanie miało dla Franciszka także wymiar osobisty, bowiem gościł go pastor Giovanni Traettino, z którym zna się od czasów posługi biskupiej w Buenos Aires. Franciszek złożył wizytę w domu pastora, gdzie spotkał się z jego rodziną. Następnie pojechał samochodem do nieukończonego jeszcze kościoła Pojednania. Czekają tam na niego około 350 osób, głównie chrześcijan ewangelikalnych, przybyłych nie tylko z Włoch, ale także z USA, Argentyny, Kanady, Hiszpanii, Francji i Indii. Trzymając w jednej ręce swą czarną torbę, drugą pozdrawiał ludzi machających do niego z okolicznych balkonów.

Papież Franciszek na powitanie powiedział – „Przyjechałem, by spotkać się z braćmi”. W gronie około 350 chrześcijan ewangelikalnych, papież zmówił modlitwę „Ojcze nasz”. Przemawiając Franciszek stwierdził, że papież może mieć pokusę, by powiedzieć: „ja jestem Kościołem, wy jesteście sektą”. Jednak „Jezus modlił się o jedność. Duch Święty sprawia różnorodność w Kościele. To On ją sprawia. Ale ten sam Duch Święty sprawia jedność i Kościół jest jeden w różnorodności. Różnorodność jest pojednana przez Ducha Świętego – mówił Franciszek. Dodał, że „wśród tych, którzy prześladowali i potępiali zielonoświątkowców” byli także katolicy. – „Jestem pasterzem katolików i proszę was o przebaczenie za tych braci i siostry, którzy tego nie rozumieli albo byli zwiedzeni przez diabła”- podkreślił mocno Franciszek. Wskazał przy tym na konieczność kroczenia w obecności Boga, gdyż to właśnie Jego obecność sprawia braterstwo między nami. „Zatrzymujemy się, patrzymy na siebie nawzajem i widzimy, że jesteśmy do siebie dość podobni” – zauważył Franciszek. Wezwał zielonoświątkowców, by szanowali „różnorodność i harmonię charyzmatów”, gdyż to Duch Święty „jest harmonią, która sprawia tę różnorodność”.

Wcześniej papież przyjął w Watykanie grono przywódców ewangelikalnych z USA, w tym znanego ewangelistę telewizyjnego Joela Osteena, a później kolejnych telewizyjnych kaznodziejów z Teksasu – Jamesa Robinsona i Ken-

netha Copelanda oraz sekretarza generalnego Światowego Aliansu Ewangelikalnego (WEA) Geoff Tunnicliffe. Bezprecedensowe, trzygodzinne spotkanie kontynuowano podczas wspólnego obiadu, w czasie którego zrobiono zdjęcie przedstawiające papieża Franciszka i pastora Robinsona, jak w euforii „przybijają piątkę”.

Pastor Adam Ciućka na portalu ekumenizm.pl tak skomentował te wydarzenia:

„Papież Franciszek ma południowoamerykańską perspektywę chrześcijaństwa, tak różną od eurocentryzmu Benedykta XVI czy Jana Pawła II. Dlatego zdaje sobie sprawę z siły ruchu zielonoświątkowego, który rozprzestrzenił się z wielkim dynamizmem w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej – najludniejszych kontynentach świata. Osobiste doświadczenia papieża, z pewnością także rzutują na otwarcie ekumeniczne na pentekostalizm.

Zielonoświątkowcy długo musieli czekać na takie gesty najwyższych przedstawicieli historycznych Kościołów chrześcijańskich. Przez lata niedoceniani przez innych chrześcijan, spychani na margines dialogu ekumenicznego, często traktowani jak sekta, zdążyli się skutecznie okopać mentalnie w poczuciu oblężonej twierdzy, stąd duża ostrożność wobec takich gestów papieża, również w Polsce. Spora część przywódców zielonoświątkowych zachowuje dużą powściągliwość wobec ekumenicznej ofensywy Franciszka. Mentalność „oblężonej twierdzy” skutkuje dość częstym „pragmatyzmem” z ich strony, który każe deklarować jedno przed katolikami i bywać gdzie trzeba, a z drugiej strony mówić coś zupełnie innego w gronie swoich, zapewniając o głębokim sceptycyzmie wobec ekumenizmu. Spora część zielonoświątkowców, pomimo takich postaw niektórych swoich liderów, jednak entuzjastycznie przyjmuje gesty papieża, widząc w nich autentyczną chęć zbliżenia i otwarcia się na dialog.

Gesty są bardzo ważne i nie sposób ich przecenić. Czekajmy jednak na konkretne kroki zmierzające do pojednania chrześcijan tradycji rzymskokatolickiej i zielonoświątkowej nie tylko w sferze mentalnej (choć ta jest nie do przecenienia), ale przede wszystkim w dialogu teologicznym”.

Wobec ważnych wydarzeń z udziałem przedstawicielami prawosławia i pentakostalizmu skromniej przedstawiają się spotkania z Kościołami Reformacji. Na pewno jednak, w związku ze zbliżającym się 500-leciem Reformacji, tych spotkań będzie więcej i będą miały one dużą rangę.

Papież Franciszek nie sprawił, że Kościół rzymskokatolicki dokonał nagle przyspieszenia w dialogu ekumenicznym. Wprowadził natomiast – i wprowadza – we wzajemne stosunki nawet więcej serdeczności, bezpośredniości i otwartości od Jana Pawła II, który był znany powszechnie z takiej postawy.

Znakomicie wyrażają to słowa Franciszka wypowiedziane w Fanarze wobec patriarchy Bartłomieja I:

„Spotkanie się, spojrzenie sobie nawzajem w oczy, wymiana pocałunku pokoju, modlitwa jeden za drugiego to podstawowe wymiary drogi ku przywróceniu pełnej jedności, do której dążymy. Wszystko to poprzedza i towarzyszy nieustannie owemu innemu istotnemu wymiarowi tej drogi, jakim jest dialog teologiczny. Prawdziwy dialog jest zawsze spotkaniem osób obdarzonych imieniem, obliczem, historią, a nie tylko wymiany idei”.

Należy jeszcze raz podkreślić, że Franciszek jest pierwszym papieżem, który docenia wagę potężnego nurtu chrześcijaństwa, jakim jest pentekostalizm. Jego poprzednicy sporadycznie i nie tak „okazale” jak w Casercie spotykali się z przedstawicielami Kościołów zielonoświątkowych. Franciszek czyni to często i – jak się wydaje – z potrzeby serca, a spotkaniom tym nadaje dużą rangę.

*Grzegorz Polak*



# WSPÓLNIE DLA ŻYCIA: MISJA I EWANGELIZACJA W ZMIENIAJĄCYCH SIĘ KONTEKSTACH (2013)

*Komisja Misji Światowej i Ewangelizacji od Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w Porto Alegre w 2006 r. pracowała nad nową ekumeniczną deklaracją misyjną. Nowa deklaracja została przedłożona X Zgromadzeniu Ogólnemu w 2013 r. w Pusan (Republika Korei). Od połączenia Międzynarodowej Rady Misyjnej z ŚRK w 1961 r. w New Delhi powstała tylko jedna zasadnicza deklaracja ŚRK poświęcona sprawom misji i ewangelizacji, która została przyjęta przez Komitet Naczelny w 1982 r. pod tytułem: „Misja i ewangelizacja – deklaracja ekumeniczna”<sup>1</sup>. Ta nowa deklaracja misyjna została przyjęta jednogłośnie przez Komitet Naczelny podczas jego posiedzenia na Krecie 5 sierpnia 2012 r. Celem przedłożonego ekumenicznego studium i refleksji jest rozwinięcie wizji, konceptów i wytycznych dla nowego rozumienia i odnowionej praktyki misji i ewangelizacji w zmieniających się kontekstach. Za cel stawia ona sobie oddziaływanie poza krąg Kościołów członkowskich ŚRK i stowarzyszonych z nią organizacji misyjnych, tak abyśmy, pod przewodnictwem Boga życia, mogli wspólnie zaangażować się, aby wszyscy ludzie mieli udział w pełni życia!*

---

<sup>1</sup> Polski przekład: *Misja i ewangelizacja. Deklaracja ekumeniczna. Dokument Światowej Rady Kościołów (1982)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988 z. 1 (21), s. 41-63.

## Wspólnie dla życia: Wprowadzenie do tematu

1. Wierzymy w Trójjedynego Boga, Stwórcę, Zbawiciela i Zachowawcę wszelkiego życia. Bóg stworzył całą *oikoumene* na swój obraz i nieustannie działa w świecie, by angażować się dla życia i chronić je. Wierzymy w Jezusa Chrystusa, życie świata i inkarnację miłości Boga dla świata (J 3, 16). Występowanie na rzecz życia w całej jego pełni jest największym zadaniem i misją Jezusa Chrystusa (J 10, 10). Wierzymy w Boga, Ducha Świętego, Dawcę Życia, który utrzymuje i umacnia życie oraz odnawia całe stworzenie (Rdz 2, 7; J 3, 8). Negacja życia jest równoznaczna z zapieraniem się Boga życia. Trójjedyny Bóg zaprasza nas do uczestnictwa w swojej życiodajnej misji oraz obdarza mocą dawania świadectwa na temat wizji pełni życia dla wszystkich w obliczu nowego nieba i nowej ziemi. Jak i gdzie rozpoznajemy życiodajne działanie Boga, które umożliwia nam uczestniczenie w Jego misji w dzisiejszym świecie?

2. Misja rozpoczyna się w sercu Trójjedynego Boga. Miłość, która trzyma razem osoby Trójcy Świętej, przenika całą ludzkość i stworzenie. Misjonarski Bóg, który wysłał Syna do świata, powołuje cały lud Boży (J 20, 21) i daje mu siłę bycia wspólnotą nadziei. Kościół otrzymuje misję świętowania życia i w mocy Ducha Świętego sprzeciwiania się wszystkim niszczącym życie siłom i przemieniania ich. Jakże ważne jest jednak przyjęcie Ducha Świętego (J 20, 22), by stać się żywymi świadkami przyszłego Królestwa Bożego! Wychodząc z nowego postrzegania misji Ducha jak dochodzimy do nowej misji Boga w świecie naznaczonym zmianą i różnorodnością?

3. Życie w Duchu Świętym jest istotą misji, właściwym powodem, dlaczego czynimy to, co czynimy i jak przeżywamy nasze życie. Ta duchowość nadaje naszemu życiu głębokie znaczenie i skłania nas do działania. Jest ona świętym darem Stwórcy, energią, która nam daje siłę opowiadania się za życiem i występowania w jego ochronie. Misjonarska duchowość ma dynamiczną siłę transformacji, która przez duchowe zaangażowanie ludzi jest w stanie przemienić świat przez Bożą łaskę. Jak możemy wrócić do misji, która staje się skuteczną jako duchowość transformacyjna i wstawia się za życiem?

4. Bóg posłał Syna, aby nie tylko zbawić ludzkość lub przynieść częściowe zbawienie. Ewangelia jest raczej Dobrą Nowiną dla każdej części stworzenia oraz każdego aspektu naszego życia i naszego społeczeństwa. Przeto

jest rzeczą decydującą rozumienie i potwierdzenie misji Bożej w sensie kosmicznym, że wszelkie życie, cała *oikoumene*, związana jest z sobą siecią życia. Wobec oczywistych zagrożeń dla przyszłości naszej planety musimy zadać sobie pytanie, jakie mają one znaczenie dla naszego uczestnictwa w misji Bożej.

5. Historia misji chrześcijańskiej była naznaczona wyobrażeniami geograficznej ekspansji z jednego centrum chrześcijańskiego do „nieosiągniętych obszarów” ziemi, aż po krańce świata. Ale dzisiaj jesteśmy skonfrontowani z radykalnie zmieniającym się krajobrazem kościelnym, opisywanym jako „chrześcijaństwo światowe”, w którym większość chrześcijan żyje na globalnym Południu i Wschodzie lub tam ma swój początek<sup>2</sup>. Migracja stała się ogólnosiwiatowym, wielokierunkowym zjawiskiem, które kształtuje na nowo mapę chrześcijaństwa. Powstanie silnych, zielonoświątkowo i charyzmatycznie ukierunkowanych ruchów, które wywodzą się z różnych regionów, to jedna z najbardziej charakterystycznych cech dzisiejszego chrześcijaństwa światowego. Jakie impulsy dla misji i ewangelizacji – w teologii, programach i praktyce – rodzą się z tego „przemieszczenia centrum chrześcijaństwa”?

6. Misja była rozumiana jako ruch, który przebiega z centrum do peryferii i od uprzywilejowanych do marginalizowanych w społeczeństwie. Dzisiaj ludzie z marginesu społeczeństwa chcą być sami podmiotami misji i podkreślają jej przemieniający charakter. Odwrócenie ról w rozumieniu misji ma silny fundament biblijny, ponieważ Bóg wybrał ubogich, głupich i słabych (1 Kor 1, 18-31), aby posunąć naprzód swą misję sprawiedliwości i pokoju, żeby życie mogło pomyślnie się rozwijać. Jeśli w koncepcie misji istnieje przemieszczenie od „misji *ku peryferiom*” do „misji [wychodzącej] *od peryferii*”, to jak wygląda wówczas szczególny wkład ludzi z peryferii społeczeństwa? I dlaczego ich doświadczenia i perspektywy mają decydujące znaczenie dla rozwoju nowej wizji misji i ewangelizacji?

7. Żyjemy w świecie, w którym wiara w mamonę zagraża wiarygodności Ewangelii. Ideologia rynku zwiastuje posłanie, że globalny rynek uratuje świat przez nieograniczony wzrost. Ten mit stanowi zagrożenie nie tylko dla ekonomicznego, lecz także dla duchowego życia ludzi, nie tylko dla ludzkości, lecz także dla całego stworzenia. Jak możemy zwiastować Dobrą Nowinę i wartości Królestwa Bożego na globalnym rynku, jak możemy pokonać ducha ryn-

<sup>2</sup> Por. Todd M. Johnson, Kenneth R. Ross (red.), *Atlas of Global Christianity*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

ku? Jaki rodzaj działalności misyjnej w skali globalnej może podjąć Kościół pośród ekonomicznej i ekologicznej niesprawiedliwości i kryzysów?

**8.** Każdy chrześcijanin, wszystkie Kościoły i zbory są powołane do zwiastowania z zaangażowaniem i radością posłania Ewangelii Jezusa Chrystusa, Dobrej Nowiny o zbawieniu. Ewangelizacja oznacza dzielenie się ufnie, lecz też z pokorą naszą wiarą i przekonaniem z innymi ludźmi. Takie dzielenie się jest darem dla innych, darem, który zapowiada miłość, łaskę i miłosierdzie Boże w Chrystusie. Jest niezawodnym owocem autentycznej wiary. Przeto Kościół w każdym pokoleniu musi odnowić swoje ewangelizacyjne wyznanie jako istotny element sposobu, w jaki przybliżamy światu miłość Boga. Jak możemy Bożą miłość i sprawiedliwość zwiastować pokoleniu, które żyje w zindywidualizowanym, zsekularyzowanym i materialistycznym świecie?

**9.** Kościół żyje w multireligijnych i multikulturowych kontekstach. Nowe technologie komunikacyjne prowadzą do tego, że ludzie na całym świecie rozwijają silniejszą świadomość swej tożsamości i wyobrażeń o życiu. Na płaszczyźnie lokalnej i globalnej chrześcijanie współpracują z wyznawcami innych religii i kultur w budowaniu społeczeństw miłości, pokoju i sprawiedliwości. Pluralizm stanowi dla Kościołów wyzwanie, przeto poważne opowiedzenie się za dialogiem międzyreligijnym i komunikacją międzykulturową jest nieuniknione. Jakie są ekumeniczne przekonania, gdy chodzi o złożenie w świecie wielu religii i kultur wspólnego świadectwa o życiodajnej misji i praktykowanie jej?

**10.** Kościół jest darem Boga dla świata, aby go przemienić i przybliżyć Królestwu Bożemu. Jego misją jest przyniesienie nowego życia i zwiastowanie obecności Boga miłości w naszym świecie. Musimy w jedności uczestniczyć w misji Boga oraz przewycięzać podziały i napięcia, które wśród nas istnieją, aby świat uwierzył i wszyscy stanowili jedność (J 17, 21). Kościół jako wspólnota uczniów Chrystusa musi stać się wspólnotą inkluzywną; celem jego istnienia jest przyniesienie światu zbawienia i pojednania. Jak Kościół może się odnowić, żeby stał się Kościołem misjonarskim i zmierzającym wspólnie ku pełni życia?

**11.** Przedłożona deklaracja podkreśla niektóre kluczowe zmiany w rozumieniu misji Ducha Świętego w ramach misji Trójjedynego Boga (*missio Dei*), które się ujawniły w wyniku pracy Komisji do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji. Dzieli się ona na cztery główne rozdziały:

- Duch misji: oddech życia

- Duch wyzwolenia: misja z punktu widzenia peryferii
- Duch wspólnoty: Kościół w drodze
- Duch Pięćdziesiątnicy: Dobra Nowina dla wszystkich.

Refleksja nad tymi tematami doprowadziła nas do rozumienia dynamiki, sprawiedliwości, wielości i transformacji jako kluczowych konceptów misji w zmieniających się kontekstach dzisiejszych czasów. Jako odpowiedź na wyżej postawione kwestie formułujemy dziesięć afirmacji (podstawowych przekonań) na temat misji i ewangelizacji.

## Duch misji: Oddech życia

### Misja Ducha

**12.** Duch Boży – *ruach* – unosił się na początku nad wodą (Rdz 1, 2) oraz był źródłem życia i tchnieniem człowieczeństwa (Rdz 2,7). W Biblii hebrajskiej Duch kierował ludem Bożym – obdarzył go mądrością (Prz 8), udzielił daru prorokowania (Iz 61,1), wzbudził życie w uschniętych kościach (Ez 37), przywrócił ludziom marzenia (Jl 2), przyniósł odnowę, wypełniając świątynię chwałą Pana (2 Krn 7,1).

**13.** Ten sam Duch Boży, który podczas stworzenia „unosił się nad wodą”, zstąpił na Marię (Łk 1,35) i doprowadził do narodzin Jezusa. Był to ten sam Duch Święty, który upełnomocnił Jezusa podczas chrztu (Mk 1,10) i dał Mu zlecenie misyjne (Łk 4, 14; 18). Jezus Chrystus, napełniony Duchem Bożym, zmarł na krzyżu. Oddał swego Ducha (J 19,30). W śmierci, w chłodzie grobu, przez moc Ducha Świętego został wskrzeszony do życia jako pierworodny wśród zmarłych (Rz 8,11).

**14.** Po zmartwychwstaniu Jezus Chrystus ukazał się swojej wspólnocie i wysłał swoich uczniów na misję: „Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam” (J 20,21-22). Przez dar Ducha Świętego, „mocą z wysokości” (Łk 24, 49; Dz 1,8) zostali przemienieni w nową wspólnotę, wspólnotę świadectwa nadziei w Chrystusie (Łk 24,49; Dz 1,8). Zbór pierwotny prowadził życie w Duchu jedności, jego członkowie dzielili się wszystkim, co posiadali (Dz 2, 44-45).

**15.** Uniwersalność ekonomii Ducha w stworzeniu i partykularność działania Ducha w zbawieniu muszą być, razem wzięte, rozumiane jako misja Ducha dla

nowego nieba i nowej ziemi, jeśli Bóg jest w końcu „wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 24-28). Duch Święty działa w świecie często nie rozpoznany i w sposób tajemniczy, który wykracza daleko poza możliwość naszej wyobraźni (Łk 1, 34-35; J 3,8; Dz 2,16-21).

**16.** Świadczenie biblijne potwierdza różnorodne rozumienie roli Ducha Świętego w ramach misji. Rozumienie, które podkreśla pełną zależność Ducha od Chrystusa, Parakleta jako Tego, który jako doradca i pośrednik wkracza dopiero wówczas, gdy Chrystus powraca do Ojca. Duch Święty w tej perspektywie jest rozumiany jako ciągła obecność Chrystusa, jako Ten, kto za Niego wypełnia zadanie misyjne. To rozumienie prowadzi do misjologii, która skupia się na wysyłaniu i wychodzeniu w świat. Pneumatologiczna perspektywa misji chrześcijańskiej uznaje zatem, że misja bazuje w istocie na chrystologii i działanie Ducha Świętego widzi w relacji do dzieła zbawienia przez Jezusa Chrystusa.

**17.** Inna perspektywa podkreśla, że Duch Święty jest „Duchem Prawdy”, który „wprowadzi nas we wszelką prawdę” (J 16,13) i który wieje dokąd chce (J 3,8) i w ten sposób ogarnia cały kosmos; tutaj Duch Święty jest zwiastowany jako początek Chrystusa a Kościół jako eschatologiczne zgromadzenie (*synaxis*) ludu Bożego w Królestwie Bożym. Ta perspektywa zakłada, że wierzący wychodzą do świata w pokoju (misji), ponieważ w swoim zgromadzeniu eucharystycznym otrzymali przeczucie i przedsmak eschatologicznego Królestwa Bożego. Misja jako wychodzenie do świata jest zatem nie początkiem, lecz raczej skutkiem egzystencji Kościoła i jest określana jako „liturgia po liturgii”<sup>3</sup>.

**18.** Nie ulega wątpliwości, że przez Ducha uczestniczymy w misji miłości, która jest pulsem trynitarnego życia. Prowadzi to do chrześcijańskiego świadectwa, które zwiastuje nieustannie ocalającą siłę Boga przez Jezusa Chrystusa i podkreśla Bożą aktywną działalność, mocą Ducha Świętego, w całym stworzonym świecie. Wszyscy, którzy odpowiadają na promieniającą miłość Boga, są zaproszeni do uczestnictwa wraz z Duchem w misji Bożej.

---

<sup>3</sup> Por. Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva 1996. Pojęcie pochodzi od arcybiskupa Anastasiosa Yannoulatos a i jest często przez Ion Bria używane.

## Misja i pomyślność stworzenia

**19.** Misja jest przepływaniem nieskończonej miłości Trójjedynego Boga. Misja Boża rozpoczyna się aktem stworzenia. Życie stworzenia i życie Boga są ze sobą splecione. Misja Ducha Bożego włącza nas wszystkich do nieskończone wielkodusznego aktu łaski. Przeto jesteśmy wezwani do przewyciężenia ciasnej perspektywy antropocentrycznej i przyjęcia form misji, które wyrażają naszą pojednaną relację z wszelkim stworzonym życiem. W krzyku ubogich słyszymy okrzyk ziemi i wiemy, że ziemia od samego początku wołała do Boga z powodu niesprawiedliwości człowieka (Rdz 4, 10).

**20.** Rozumienie misji, które obejmuje stworzenie, zyskuje w naszych Kościołach na znaczeniu w kampaniach na rzecz sprawiedliwości ekologicznej i nowego stylu życia jak również w duchowości traktującej ziemię z respektem. Jednak niekiedy zapominamy, że całe stworzenie jest częścią pojednanej jedności, do której wszyscy jesteśmy powołani (2 Kor 5, 18-19). Nie wierzymy, że ziemia zostanie odrzucona i tylko dusze zostaną uratowane; zarówno ziemia jak też nasze ciała muszą ulec przemianom przez łaskę Ducha. Jak świadczą wizja Izajasza i Objawienie Jana niebo i ziemia staną się nowe (Iz 11,1-9; 25,6-10; 66,22; Ap 21, 1-4).

**21.** Nasze uczestnictwo w misji Bożej, nasza egzystencja w łonie stworzenia i nasze życie z Ducha muszą być ze sobą splecione, gdyż wzajemnie ulegają zmianie. Nie powinniśmy dążyć do jednego z pominięciem drugiego. Inaczej popadniemy w indywidualistyczną duchowość, która sprowadzi nas do fałszywej wiary, że możemy należeć do Boga bez należenia do naszego bliźniego, i do duchowości, która wytwarza w nas dobre samopoczucie, podczas gdy cierpią inne części stworzenia, usychając z tęsknoty za zbawieniem.

**22.** Potrzebujemy nowego nawrócenia (*metanoia*) w naszej misji, które prosi nas do nowej pokory wobec misji Ducha Bożego. Mamy skłonność do rozumienia i praktykowania misji jako czegoś, co ludzie czynią *dla* innych. Zamiast tego ludzie we wspólnocie z całym stworzeniem mogą mieć uczestnictwo w celebracji dzieła Stwórcy. Po wieloma względami samo stworzenie ma misję wobec ludzkości; natura ma na przykład moc uzdrawiania serca i ciała człowieka. Literatura mądrościowa potwierdza pochwałę stworzenia dla swojego Stwórcy (Ps 19,1-4; 66,1; 96,11-13; 98,4; 100,1; 150,6). Radość i podziw Stwórcy wobec swojego stworzenia są jednym z źródeł naszej duchowości (Hi 38-39).

23. Chcemy potwierdzić naszą duchową łączność ze stworzeniem, lecz rzeczywistość wygląda tak, że ziemia jest zatruwana i eksploatowana. Nieodpowiedzialna postawa konsumpcyjna nie prowadzi do nieograniczonego wzrostu, lecz do bezgranicznej eksploatacji zasobów ziemi. Ludzka chciwość przyczynia się do globalnego ocieplenia i innych form zmiany klimatu. Jak mamy wyobrazić sobie zbawienie, gdy ten trend utrzymuje się a ziemia na zawsze pozostanie mocno uszkodzona? Sama ludzkość nie może być uratowana, podczas gdy reszta stworzonego świata ulegnie unicestwieniu. Sprawiedliwości ekologicznej nie da się oddzielić od zbawienia i zbawienie nie może przyjść bez nowej pokory, która respektuje potrzeby wszelkiego życia na ziemi.

### **Dary duchowe i rozróżnianie duchów**

24. Duch Święty obdarza swoimi darami szczodrze i bez ograniczeń (1 Kor 12,8-10; Rz 12,6-8; Ef 4,11), mają być one wykorzystane do zbudowania innych (1 Kor 12,7; 14,26) i pojednania całego stworzenia (Rz 8,19-23). Jednym z darów Ducha jest rozróżnianie darów (1 Kor 12,10). Rozpoznajemy Ducha Bożego tam, gdzie ludzie angażują się dla życia w całej jego pełni i wszystkich jego wymiarach, włącznie z wyzwoleniem uciskanych, uzdrowieniem i pojednaniem rozbitych wspólnot oraz naprawą stworzenia. Złe duchy dostrzegamy tam, gdzie panują moce śmierci i zniszczenia życia.

25. Pierwsi chrześcijanie, jak wielu ludzi dzisiaj, przeżywali świat pełen duchów. Nowy Testament poświadcza istnienie różnych duchów, w tym także złych duchów, „służebnych duchów” (tzn. aniołów, Hbr 1, 14), „władze” i „zwierzchności” (Ef 6, 12), zwierzę (Ap 13,1-7) i inne moce – dobre i złe. Apostoł Paweł poświadcza także duchowe walki (Ef 6,10-18; 2 Kor 10,4-6) i zaleca sprzeciwianie się złu (Jk 4,7; 1 P 5,8). Kościoły są wezwane do rozpoznania dzieła posłanego do świata i dającego życie Ducha oraz do wspólnej pracy z Duchem Świętym nad zaprowadzaniem Bożego Królestwa sprawiedliwości (Dz 1,6-8). Gdy doznaliśmy obecności Ducha Świętego, to jesteśmy wezwani otworzyć się na Niego; przy tej okazji doświadczymy, że Duch Boży ma często tendencje wywrotowe, wykracza poza ustalone granice i zaskakuje nas.

26. Nasze spotkanie z Trójjedynym Bogiem jest zawsze przeżyciem wewnętrznym, osobistym i społecznościowym, jednocześnie prowadzi nas do świata, podjęcia misji. Tradycyjne symbole i nazwy opisujące Ducha (ogień, światło, rosa, źródło, umywanie, namaszczenie, uzdrowienie, topnienie, ocie-



planie, pociecha, pocieszenie, moc, cisza, oświecenie) pokazują, że Duch jest obeznany z naszym życiem i związany z wszystkimi ważnymi aspektami relacji, życia i stworzenia, które są ważne w pracy misyjnej. Przez Ducha Bożego jesteśmy wprowadzani w różne sytuacje, skłaniani do spotkań z innymi oraz prowadzeni w przestrzenie spotkania i miejsca rozstrzygających ludzkich zmagani.

**27.** Duch Święty jest Duchem mądrości (Iz 11,3; Ef 1,17) i prowadzi nas do wszelkiej prawdy (J 16,13). Duch inspiruje ludzkie kultury i wzbudza kreatywność; przeto częścią naszej misji jest uznawanie w każdej kulturze i w każdym kontekście mądrości ofiarowującej życie i wykorzystywanie jej w naszej pracy. Ubolewamy, że praca misyjna towarzysząca panowaniu kolonialnemu często zniesławiała kultury i nie uznawała mądrości lokalnej ludności. Lokalnie zakorzenione mądrość i kultury, które bronią życia i sprzyjają mu, są darem Ducha Bożego. Doceniamy świadectwa narodów, których tradycje były wyszydzane i wyśmiewane przez teologów i naukowców, jednak których mądrość daje nam ważną i niekiedy nową orientację, która może nas znowu związać z życiem Ducha w stworzeniu i która pomaga nam zważać na sposoby, za których pomocą Bóg objawił się w stworzeniu.

**28.** Nie do nas należy podnoszenie roszczenia, że Duch jest z nami, lecz inni muszą go rozpoznawać po sposobie, w jakim przeżywamy nasze życie. Apostoł Paweł wyraża to w ten sposób, że zachęca Kościół do wydawania owoców – miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, wstrzemięźliwości (Ga 5,23). Gdy wydajemy te owoce, wówczas możemy mieć nadzieję, że inni rozpoznają w tym skuteczną miłość i moc Ducha.

### **Przemieniająca duchowość**

**29.** Autentyczne świadectwo chrześcijańskie urzeczywistnia się nie tylko w tym, *co* czynimy w misji, lecz także w tym, *jak* przeżywamy naszą misję. Kościół misjonarski może umocnić się tylko przez duchowość, która jest zakorzeniona w trynitarniej wspólności miłości. Duchowość nadaje naszemu życiu swoje najgłębsze znaczenie. Na naszej drodze życia stanowi dla nas siłę napędową, motywującą i aktywizującą. Jest energią dla życia w pełni i domaga się zaangażowania przeciw wszelkim siłom, mocom i systemom, które odrzucają, niszczą i ograniczają życie.

**30.** Misjonarska duchowość jest zawsze przemieniająca. Stawia opór wszelkim wartościom i systemom niszczącym życie, gdziekolwiek się one ujawniają

w naszej gospodarce, polityce i nawet w naszych Kościołach, i stara się je przemienić. „Nasza wierna wiara w Boga i w życie jako dar Boga domaga się, byśmy przeciwstawili się bezbożnym twierdzeniom, niesprawiedliwym systemom oraz polityce dominacji i wyzysku, które cechują dzisiejszy porządek gospodarki światowej. Gospodarka i sprawiedliwość gospodarcza są zawsze kwestią wiary, gdyż dotyczą jądra woli Bożej wobec stworzenia”<sup>4</sup>. Misjonarska duchowość zmusza nas do służenia ekonomii życia a nie mamonie, dzielenia życia z innymi przy stole Boga, zamiast zaspakajania naszej osobistej chciwości, zaangażowania się na rzecz lepszego świata przez rzucenie wyzwania egoistycznym interesom możnych, którzy chcieliby utrzymać status quo.

**31.** Jezus powiedział nam: „Nie możecie Bogu służyć i mamonie” (Mt 6, 24). Polityka nieograniczonego wzrostu przez panowanie globalnego wolnego rynku jest ideologią, która twierdzi o sobie, że nie ma dla niej alternatywy, domagając się nieograniczonych ofiar ze strony ubogich i natury. „Obiecuje niesłusznie, że może uratować świat przez stworzenie bogactwa i dobrobytu. Występuje z roszczeniem opanowania wszystkich sfer życia i domaga się absolutnego posłuszeństwa, co równa się bałwochwalstwu”<sup>5</sup>. Jest to globalny przez mamonę zdominowany system, który przez samą nieograniczoną eksploatację chroni bezgraniczny wzrost bogactwa bogatych i panujących. Ta wieża chciwości zagraża tymczasem całemu eko-otoczeniu Boga. Królestwo Boże jest całkowicie sprzeczne z panowaniem mamony.

**32.** Przemianę można rozumieć w świetle tajemnicy Wielkanocy: „Jeśli bowiem z Nim umarliśmy, z Nim też żyć będziemy. Jeśli z Nim wytrwamy, z Nim też królować będziemy” (2 Tm 2, 11-12). W sytuacjach ucisku, dyskryminacji i zranienia krzyż Chrystusa jest mocą Bożą, która przynosi zbawienie (1 Kor 1,18). Nawet w naszych czasach są ludzie, którzy chrześcijańskie świadectwo opłacili swoim życiem. To przypomina nam wszystkim, że bycia uczniem nie uzyskuje się za darmo. Duch dodaje chrześcijanom odwagi do życia zgodnie z własnymi przekonaniem, nawet w obliczu prześladowania i męczeństwa.

**33.** Krzyż w obliczu nadużycia władzy i fałszywej formy jej sprawowania w działalności misyjnej i Kościele wzywa do pokuty. „Zaniepokojeni z powodu

---

<sup>4</sup> *Alternative Globalization Addressing Peoples and Earth (AGAPE): A Background Document*, Geneva, WCC Publications, 2005, 13.

<sup>5</sup> World Alliance of Reformed Churches, *The Accra Confession: Covenanting for Justice: in the Economy and the Earth* (2004), &10.

braku harmonii i równowagi władzy, które są przyczyną naszego podziału w Kościele i świecie oraz przyczyną troski, jesteśmy wezwani do pokuty, krytycznej refleksji nad systemami władzy i odpowiedzialnego postępowania z jej strukturami”<sup>6</sup>. Duch napędza mocą bezsilnych i rzuca wyzwanie panującym, by zrezygnowali ze swoich przywilejów dla dobra tych, którzy są ich pozbawieni.

**34.** Życie z Ducha oznacza kosztować życie w jego pełni. Jesteśmy wezwani do poświadczania ruchu wiodącego ku życiu, celebrowania tego, co Duch stale powołuje do życia, kroczenia drogą solidarności, by przekraczać fale zwątpienia i strachu (Ps 23; Iz 43,1-5). Misja wywołuje w nas nową świadomość tego, że Duch Święty na wszystkich płaszczyznach życia jest z nami i rzuca nam wyzwanie, i że tam, gdzie prowadzą nas nasze własne i wspólne drogi, On za każdym razem tworzy coś nowego i przynosi zmianę.

**35.** Duch Święty, który nam towarzyszy, nigdy nie poddaje się „oswojeniu” lub „udomowieniu”. Duch nieustannie zaskakuje nas tym, jak Bóg działa z miejsc, które zdają się znajdować na peryferiach społeczeństwa i za pośrednictwem ludzi, którzy w naszym mniemaniu należą do wykluczonych.

## **Duch wyzwolenia: Misja z punktu widzenia peryferii**

**36.** Bożym planem dla świata nie jest stworzenie innego świata, lecz stworzenie na nowo tego, co już stworzył w miłości i mądrości. Jezus rozpoczął swoje posłannictwo od zapowiedzi, że napełnienie Duchem oznacza wyzwolenie uciskanych, przywrócenie wzroku niewidomym i zwiastowanie Królestwa Bożego (Łk 4, 16-18). Misja ta wypełniła się, gdy zdecydował się stanąć po stronie marginalizowanych ludzi swojej epoki, i to nie w duchu paternalistycznej troski, lecz w przekonaniu, że warunki, w jakich muszą żyć, piętnują grzeszność świata a ich pragnienie życia stanowi znak zbawczego planu Boga.

**37.** Jezus Chrystus nawiązuje relację z ludźmi, którzy najsilniej doznają w społeczeństwie wykluczenia, pochyla się nad nimi, by w ten sposób przeciw-

---

<sup>6</sup> Edinburgh 2010, *Common Call* (2010), & 4.

stawić się wszystkim wrogim życiu siłom i je przemienić. Zaliczamy do nich kultury i systemy, które generują i podtrzymują masywne ubóstwo, dyskryminację i dehumanizację oraz eksploatują i niszczą ludzi i ziemię. Misja z perspektywy peryferii domaga się rozumienia złożoności dynamiki władzy, systemów i struktur globalnych oraz lokalnego kontekstu. Misja chrześcijańska była niekiedy rozumiana i praktykowana w sposób, że nie dostrzegano Bożej solidarności z tymi, którzy nieustannie byli spychani na margines. Przeto misja z perspektywy peryferii zaprasza Kościół do rozwinięcia nowego wyobrażenia misji jako powołania przez Ducha Bożego, który angażuje się na rzecz świata, w którym wszyscy ludzie mają dostęp do pełni życia.

### **Dlaczego istnieją: wykluczenie i strefy marginalizacji?**

**38.** Misja z perspektywy peryferii stara się zwalczać niesprawiedliwości w życiu, Kościele i na misji. Próbuje być alternatywnym ruchem misjonarskim i odrzucać wyobrażenie, że misja ma tylko jeden kierunek: od możnych do bezsilnych, od bogatych do biednych, od uprzywilejowanych do wykluczonych. Takie sposoby podejścia mogą przyczynić się tylko do ucisku i wykluczenia. Misja z perspektywy peryferii uznaje, że ludzie będący w centrum społeczeństwa mają dostęp do systemów, które umożliwiają obronę i poszanowanie ich praw, ich wolności i indywidualności; życie na peryferiach społeczeństwa oznacza natomiast często brak dostępu do sprawiedliwości i godności ludzkiej. Życie na marginesie może jednak zarazem mieć wartość edukacyjną. Ludzie ci mają własne opcje działania i widzą często to, co uchodzi uwadze ludzi z centrum. Ludzie z marginesu, którzy nie doznają żadnej ochrony, wiedzą często, jakie siły wykluczenia zagrażają ich przetrwaniu i mogą ocenić najlepiej, jakie priorytety są najpilniejsze w ich walce socjalnej; ludzie z pozycji uprzywilejowanych mogą nauczyć się wiele z codziennych walk o przetrwanie od ludzi z peryferii.

**39.** Ludzie w sytuacjach marginalizacji mają własne, dane im przez Boga dary, których jednak nie zawsze mogą w sposób wystarczający wykorzystać, gdyż są ubezwłasnowolnieni lub brakuje im siły przebiccia, a to oznacza brak szans lub brak dostępu do sprawiedliwości. Ludzie w sytuacjach marginalizacji, prowadzący codzienną walkę o przetrwanie, dysponują często wzbudzającym wrażenie potencjałem aktywnej nadziei kolektywnego sprzeciwu i wielkiej wytrwałości, jakie są konieczne do tego, aby pokazać wytrwałość w odniesieniu do obietnic Królestwa Bożego.

**40.** Ponieważ kontekst pracy misjonarskiej ma wpływ na jej obszar zastosowania i charakter, zachodzi potrzeba uwzględnienia społecznej pozycji wszystkich uczestników pracy misyjnej. Refleksja teologiczno-misyjna musi być świadoma istnienia różnych systemów wartości, które mają wpływ na zaangażowanie misyjne. Celem misji nie jest po prostu wprowadzanie ludzi z marginesu do centrów władzy, lecz podjęcie ryzyka konfrontacji z tymi, którzy utrzymują się w centrum przez to, że trzymają innych na peryferiach. Zamiast tego Kościoły są wezwane do *zmieniania* struktur władzy.

**41.** W przeszłości jak i w teraźniejszości dominujące formy misji nastawiały się na model służby *dla ludzi* z peryferii społeczeństwa. Prócz tego marginalizowani byli lub są widziani często jako odbiorcy a nie jako aktywni uczestnicy pracy misjonarskiej. Ten rodzaj misji stawał się zbyt często współnikiem ciemności i wrogich życiu systemów. Generalnie korzystał z przywilejów głównego nurtu społeczeństwa i w dużej mierze zawiódł w zakresie krytycznej oceny ekonomicznych, społecznych, kulturowych i politycznych systemów przyczyniających się do marginalizowania niektórych ludzi. Misja prowadzona z pozycji głównego nurtu jest motywowana postawą paternalizmu i uprawiana z kompleksem wyższości. Historycznie rzecz biorąc doprowadziło to do identyfikowania chrześcijaństwa z kulturą zachodnią. Miało to negatywne następstwa, na przykład takie, że ofiarom tej marginalizacji odmawiano często godności należnej osobie ludzkiej.

**42.** Wspólną krytyczną troską ludzi w sytuacjach marginalizacji jest wskazywanie na to, że społeczeństwa, kultury, cywilizacje, narody i niekiedy też Kościoły nie szanują godności i wartości *wszystkich* ludzi. Niesprawiedliwość jest przyczyną nierówności, która prowadzi do marginalizacji i ucisku. Boża wola sprawiedliwości jest nierozłącznie związana z istotą i suwerennością Boga: „Gdyż Pan, wasz Bóg, jest Bogiem bogów i Panem panów... On wymierza sprawiedliwość sierocie i wdowie, a miłuje obcego przybysza, dając mu chleb i odzież” (Pwt 10, 17-18). Każde zaangażowanie misjonarskie musi przeto chronić świętą wartość każdego człowieka i ziemi (Iz 58).

## Misja jako walka i opór

**43.** Afirmacja misji Bożej (*missio Dei*) opiera się na wierze w Boga jako Jednego, który działa w historii i stworzeniu, w czasowych i lokalnych kontekstach, który pragnie pełni życia w formie sprawiedliwości, pokoju i pojednania dla całej ziemi. Przeto udział w Bożym nieustannym dziele wyzwolenia i po-

jednania i Ducha Świętego jest związany z tym, że rozpoznajemy, oznaczamy i demitologizujemy złe duchy, które są przyczyną wykorzystywania i zniewolenia. Z tym wiąże się na przykład dekonstrukcja patriarchalnych ideologii, obrona prawa do samostanowienia ludności tubylczej oraz kwestionowanie społecznej legitymizacji rasizmu i systemu kastowego.

**44.** Nadzieja Kościoła jest zakorzeniona w obietnicy, że nadejdzie Królestwo Boże. Jego królestwo oznacza przywrócenie właściwych stosunków między Bogiem a ludzkością i całym stworzeniem. Chociaż chodzi tu o wizję eschatologiczną, to jednak ma ona wpływ na nasz obecny udział w Bożym dziele zbawienia w tym przedostatnim okresie.

**45.** Uczestnicząc w misji Bożej idziemy drogą Jezusa, który przyszedł, by służyć, nie aby Jemu służyli (Mk 10,45); który strąca władców z tronu, a wywyższa poniżonych (Łk 1,46-55); i którego miłość charakteryzuje się wspólnotowością, wzajemnością i ścisłą łącznością ze sobą. Przeto miłość ta wymaga zobowiązania do walki i sprzeciwu wobec mocy, które utrudniają osiągnięcie chcianej przez Boga dla wszystkich pełni życia, oraz gotowości współpracy z wszystkimi ludźmi, którzy angażują się w ruchach i inicjatywach na rzecz sprawiedliwości, godności i życia.

## Misja w służbie sprawiedliwości i inkluzji

**46.** Dobra Nowina o Królestwie Bożym zawiera obietnicę, że sprawiedliwy i inkluzyjny świat stanie się rzeczywistością. Inkluzja wzmacnia sprawiedliwe relacje we wspólnocie ludzi i stworzenia, w której człowiek i stworzenie akceptują się wzajemnie oraz respektują i strzegą swojej świętej wartości. Wspiera ona także pełne uczestnictwo każdej jednostki w życiu wspólnoty. Chrystusie obejmuje też dożgonne zobowiązanie się do składania relacji o nadziei na przezwyciężenie barier, aby znaleźć doświadczenie wspólnej tożsamości pod panowaniem Boga (Ga 3,27-28). Przeto wszelka forma dyskryminacji ludzi jest nie do zaakceptowania w oczach Boga.

**47.** Jezus obiecuje, że ostatni będą pierwszymi (Mt 20,16). W stopniu, w jakim Kościół praktykuje radykalną gościnność wobec wyobcowanych w społeczeństwie, staje się wyrazicielem wartości Królestwa Bożego (Iz 58,6). W stopniu, w jakim potępia egocentryzm jako sposób życia, stwarza przestrzeń do tego, że Boże panowanie może przenikać życie ludzkie. W stopniu, w jakim rezygnuje z przemocy w swoich fizycznych, psychologicznych i duchowych

formach ekspresji zarówno w osobistych interakcjach jak również w ekonomicznych, politycznych, społecznych systemach, daje świadectwo o tym, że Boże panowanie realizuje się w świecie.

**48.** Jednak rzeczywistość jest taka, że misja, pieniądze i polityczna władza tworzą strategiczny alians. Chociaż w naszym teologicznym i misjologicznym dyskursie wiele mówimy o solidarnym zaangażowaniu na rzecz ubogich jako misji Kościoła, to w praktyce niekiedy chodzi wiele bardziej o to, by być w centrach władzy, jadać z bogatymi i pozyskiwać pieniądze na utrzymanie kościelnej administracji. To jest szczególnym wyzwaniem dla nas, by przemyśleć dokładniej, co Dobra Nowina oznacza dla ludzi, którzy cieszą się przywilejami i władzą.

**49.** Kościół jest wezwany do upowszechniania Bożej wizji dla świata, jak objawiona została w Jezusie Chrystusie i Jego świętej akceptującej życie woli. To oznacza odrzucanie wartości i praktyk, które prowadzą do destrukcji wspólnoty. Chrześcijanie są wezwani do wyznania grzeszności wszelkich form dyskryminacji i przemiany niesprawiedliwych struktur. Ten apel stawia konkretne roszczenia wobec Kościoła. Nie wolno mu tolerować żadnych opresyjnych sił w swoim środowisku, raczej musi on funkcjonować jako wspólnota praktykująca kontrkulturę. Misja biblijna wobec wspólnoty przymierza jest w obu testamentach oznaczona przykazaniem: „Nie tak ma być między wami” (Mt 20,26).

### **Misja jako uzdrawianie i poszukiwanie pełni**

**50.** Inicjatywy na rzecz uzdrawiania i pełni życia pojedynczych ludzi i wspólnot są ważną formą wyrażania misji. Uzdrawianie było nie tylko główną cechą posługi Jezusa, lecz częścią Jego apelu do uczniów o kontynuowanie Jego pracy (Mt 10,1). Poza tym uzdrawianie jest jednym z darów Ducha Świętego (1 Kor 12,9; Dz 3). Duch z jednej strony upelnomocnia Kościół do misji dla życia, modlitwy, duszpasterstwa i medycznej opieki zdrowotnej, z drugiej zaś zawiera prorocką krytykę przyczyn cierpienia, tak aby struktury, które powodują niesprawiedliwość, mogły zostać przemienione i mogło się odbyć krytyczne badanie ich przyczyn.

**51.** Zdrowie jest czymś więcej niż pomyślnością cielesną lub duchową a uzdrowienie nie ma w pierwszym rzędzie natury medycznej. Takie rozumienie zdrowia odpowiada tradycji biblijno-teologicznej w Kościele, która widzi człowieka jako wielowymiarową jedność oraz podkreśla współzależność ciała, du-

szy i ducha. Potwierdza społeczne, polityczne i ekologiczne wymiary osoby i całego człowieka. Zdrowie w znaczeniu pełni jest stanem, który znajduje się w relacji do Bożej obietnicy końca czasów i jednocześnie przedstawia realną możliwość w teraźniejszości<sup>7</sup>. Pełnia nie jest równoznaczna ze statyczną, harmoniczną równowagą, lecz obejmuje raczej życie we wspólnocie z Bogiem, człowiekiem i stworzeniem. Indywidualizm i niesprawiedliwość stanowią utrudnienia dla budowania wspólnoty a tym samym dla pełni. Dyskryminacja z powodu choroby lub niepełnosprawności – włącznie z dyskryminacją ludzi z HIV i AIDS – jest sprzeczna z nauką Jezusa Chrystusa. Gdy wszystkie człony naszego indywidualnego i wspólnotowego życia, które zepchnięto na margines, doświadczą inkluzji we wspólnocie socjalnej a ludzie w sytuacjach marginalizacji zgromadzeni zostaną we wspólnocie miłości, tak że doświadczą nowej pełni, będziemy mogli rozpoznać znaki Królestwa Bożego na ziemi.

**52.** W społeczeństwach była i jest obecna tendencja traktowania niepełnosprawności lub choroby jako wyraz grzechu lub jako problem medyczny, który wymaga rozwiązania. Model medyczny wysuwa na pierwszy plan usunięcie lub leczenie tego, co jest traktowane jako osobisty „deficyt”. Wielu spośród marginalizowanych nie traktują jednak siebie jako nosicieli „deficytu” lub „choroby”. Biblia pokazuje wiele przypadków, w których Jezus uzdrawiał ludzi z różnymi dolegliwościami, ale równie ważne jest to, że przywracał ludziom ich należne miejsce w strukturze społeczeństwa. W uzdrowieniu chodzi raczej o przywrócenie pełni niż o korekturę czegoś, co jest uważane za „deficyt”. Dojście do pełni oznacza ponowne przyjęcie wyobcowanych członków do wspólnoty. Zafiksowanie na uzdrawianiu przez medyczne leczenie jest więc perspektywą, którą trzeba przezwyciężyć kosztem wzmocnienia szerszego podejścia biblijnego. Misja powinna wspierać pełne uczestnictwo ludzi niepełnosprawnych i chorych w życiu Kościoła i społeczeństwa.

**53.** Chrześcijańska misja zdrowia chce osiągnięcia zdrowia dla wszystkich w tym sensie, żeby wszyscy ludzie na całej ziemi mieli dojsię do wysoko kwalifikowanej opieki zdrowotnej. Istnieje wiele dróg, którymi Kościoły mogą i już angażują się na rzecz zdrowia i uzdrowienia w sensie całościowym. Zakładają lub udzielają wsparcia klinikom i szpitalom misyjnym; oferują usługi doradcze, grupy pielęgnacyjne i programy zdrowotne; Kościoły lokalne mogą powoływać zespoły wizytujące chorych członków wspólnoty. Procesy uzdrawiania mogą obejmować modlitwy z chorymi i w intencji chorych, spowiedź i przebaczenie, nakładanie rąk, namaszczenie olejem i stosowanie charyzma-

---

<sup>7</sup> *Healing and Wholeness: The Churches' Role in Health*, Geneva: WCC Publications, 1990, 6.



tycznych darów duchowych (1 Kor 12). Ale trzeba też zwrócić uwagę na to, że nieodpowiednie formy chrześcijańskiego nabożeństwa, z triumfalnymi nabożeństwami uzdrawiania włącznie, w których wielbiony jest uzdrowiciel kosztem Boga i w których wzbudza się fałszywe oczekiwania, mogą przynieść ludziom głębokie szkody. Nie da się jednak zaprzeczyć, że Bóg w niektórych przypadkach w cudowny sposób sprawia uzdrowienie.

**54.** Jako wspólnota niedoskonałych ludzi i jako część stworzenia, które wzdycha i boleje oraz tęskni za wyzwoleniem, wspólnota chrześcijańska może być znakiem nadziei i wyrazem Królestwa Bożego tu na ziemi (Rz 8,22-24). Duch Święty działa w różny sposób dla sprawiedliwości i uzdrowienia oraz pełen radości jest obecny we wspólnocie szczególnego rodzaju, która jest powołana do ucieleśniania misji Chrystusa.

## Duch wspólnoty: Kościół w drodze

### Misja Boga a życie Kościoła

**55.** Życie Kościoła wyrasta z miłości Trójjedynego Boga. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Misja jest odpowiedzią na zapraszającą miłość Boga, która dochodzi do głosu w stworzeniu i zbawieniu. „Miłość Boża nas zaprasza” (*Caritas Christi urget nos*), ta wspólnota (*koinoinia*) otwiera nasze serce i życie na nasze siostry i naszych braci, kierując się przy tym samym impulsem dzielenia miłości Boga z innymi (2 Kor 5,18-21). Kościół, który żyje w tej miłości, jest wezwany do stania się Dobrą Nowiną dla wszystkich. Przelewająca się miłość Trójjedynego Boga wobec człowieka jest źródłem wszelkiej misji i ewangelizacji.

**56.** Miłość Boża, która objawia się w Duchu Świętym, jest inspirującym darem dla całej ludzkości „we wszystkich czasach i miejscach”<sup>8</sup> oraz dla wszystkich kultur i kontekstów. Potężna obecność Ducha Świętego, która objawiła się w Jezusie Chrystusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panu, otwiera nam pełnię życia, która jest darem Boga dla każdego z nas. Przez

---

<sup>8</sup> *Chrzest, Eucharystia, Postępowanie duchowne. Dokument z Limy 1982*, Lublin 1989, s. 38 (Eucharystia & 19).

Chrystusa w Duchu Świętym Bóg mieszka w Kościele, objawia swój plan zbawienia dla świata oraz uzdolnia i umacnia swoich członków do współdziałania w realizacji tego planu.

**57.** Kościół nie istniał zawsze w historii, lecz został powołany do życia teologicznie jak też empirycznie ze względu na misję. Ze względu na swoje pochodzenie lub cel nie jest możliwe rozdzielanie Kościoła i misji. Zadaniem Kościoła jest wypełnianie Bożego planu misjonarskiego. Relacja między Kościołem a misją jest bardzo ścisła, ponieważ ten sam Duch Chrystusa, który daje siłę Kościołowi w misji, jest także życiem Kościoła. Gdy Jezus Chrystus posłał Kościół w świat, to jednocześnie tchnął też na niego Ducha Świętego (J 20,19-23). Przeto Kościół żyje przez misję, tak jak ogień przez palenie. Gdy nie uprawia misji, przestaje być Kościołem.

**58.** Misja Boża jako punkt wyjścia prowadzi do eklezjologicznego podejścia „od dołu”. Z tej perspektywy to nie Kościół ma misję, lecz raczej misja ma Kościół. Misja nie jest projektem szerzenia Kościołów, lecz chodzi o to, że Kościół uosabia Boże zbawienie w tym świecie. Z tego wynika dynamiczne rozumienie apostołowości Kościoła: apostołowość oznacza nie tylko zachowanie wiary Kościoła przez stulecia, lecz także uczestnictwo w apostołacie. Kościoły muszą więc być przede wszystkim Kościołami misjonarskimi.

## Misja Boża a jedność Kościoła

**59.** Przeżywanie naszej wiary we wspólnocie jest ważną formą uczestnictwa w misji. Przez chrzest stajemy się siostrami i braćmi, którzy w Chryście należą do siebie (Hbr 10,25). Kościół jest wezwany, by być inkluzywną wspólnotą, która jest otwarta na wszystkich. Przez słowo i czyn oraz w swoim bytowaniu Kościół doświadcza przedsmaku przyszłego Królestwa Bożego i daje świadectwo wizji Królestwa. Kościół jest *zgrupowaniem* wierzących *wychodzącym w pokój* do świata.

**60.** Praktycznie i teologicznie misja i jedność należą do siebie. W tym względzie połączenie Międzynarodowej Rady Misyjnej z Światową Radą Kościołów w 1961 r. były znaczącym krokiem. To historyczne doświadczenie zachęca nas do wiary, że misja i Kościół mogą się spotkać. Jednak tego celu nie udało się dotychczas jeszcze w pełni osiągnąć. Musimy nadal kroczyć tą drogą w naszym stuleciu i podejmować nowe próby, aby Kościół stał się naprawdę Kościołem misjonarskim.

**61.** Kościoły uświadamiają sobie dzisiaj, że pod wieloma względami nie uosabiają jeszcze adekwatnie Bożej misji. Niekiedy panuje opinia, że misję i Kościół należy od siebie oddzielać. Fakt, że w misji nie osiągnięto jeszcze pełnej i rzeczywistej jedności, szkodzi także dzisiaj autentyczności i wiarygodności wypełniania misji Bożej w tym świecie. Nasz Pan modlił się, „aby wszyscy byli jedno, ...aby świat uwierzył” (J 17,21). Misja i jedność są więc nierozłączne ze sobą związane. Wynika z tego, że nasza refleksja o Kościele i jedności musi się otworzyć na szersze rozumienie jedności: jedność ludzkości, nawet jedność kosmiczna całego stworzenia Bożego.

**62.** Silnie zorientowany na konkurencję kontekst wolnej gospodarki rynkowej wywarł, niestety, wpływ na niektóre Kościoły i niezależne kościelne ruchy misyjne w tym sensie, że także w misji chcą one znajdować się w pozycji „zwycięzców” wobec innych. To może iść tak daleko, że mogą sięgać po agresywne strategie misyjne, aby chrześcijan, którzy należą już do Kościoła, nakłonić do zmiany przynależności kościelnej. Dążenie do wzrostu liczebnego za wszelką cenę jest nie do pogodzenia z respektem wobec innych, który jest niezbędnym w chrześcijańskim naśladowaniu. Jezus stał się Chrystusem dla nas nie przez władzę lub pieniądze, lecz przez wyparcie się samego siebie (*kenosis*) i swoją śmierć na krzyżu. To pełne pokory rozumienie misji naznacza nie tylko nasze metody, lecz jest właściwą naturą i esencją naszej wiary w Chrystusa. Kościół jest służą misji Bożej a nie jej panem. Kościół misjonarski oddaje cześć Bogu w miłości wyparcia się samego siebie.

**63.** Wspólnoty chrześcijańskie są w swojej różnorodności wezwane do znajdowania i praktykowania dróg wspólnego świadectwa w duchu partnerstwa i współpracy, także przez odpowiedzialne i naznaczone wzajemnym respektem formy ewangelizacji. Wspólne świadectwo jest „świadectwem, że Kościoły, także gdy są podzielone, składają je wspólnie a zwłaszcza przez wspólne wysiłki manifestowania Bożych darów prawdy i życia, które już z sobą dzielą i wspólnie doświadczają”<sup>9</sup>.

**64.** Misjonarska natura Kościoła oznacza także, że musi istnieć droga do budowania ściślejszych relacji między Kościołami a parakościelnymi strukturami. Integracja MRM z ŚRK stworzyła nowe ramy dla refleksji nad jednością Kościoła a misją. Podczas gdy w dyskusjach na temat jedności chodzi bardzo

<sup>9</sup> Thomas F. Best and Günther Gassmann, eds., *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela 1993*, Faith and Order Paper no. 166, Geneva: WCC Publications 1994, 254.

silnie o kwestie strukturalne, dzieła misyjne mogą stanowić wyraz elastyczności i subsydiarności w ramach misji. Podczas gdy parakościelne służby i dzieła mogą znaleźć oparcie i główne dyrektywy w relacji z Kościołami, to niezależne służby i dzieła kościelno-misjonarskie mogą pomóc Kościołom, by nie zapominały o swoim dynamicznym apostołskim charakterze.

**65.** Komisja Misji Światowej i Ewangelizacji (CWME), która jest bezpośrednim spadkobiercą inicjatyw na rzecz współpracy i jedności, podjętych w Edynburgu w 1910 roku, oferuje Kościołom i dziełom misyjnym strukturę, która pomaga im w poszukiwaniu dróg wiodących do wyrażania i umacniania jedności w misji. Jako integralna część ŚRK CWME miała i ma możliwość poznania w ramach współpracy z Kościołami katolickimi, prawosławnymi, anglikańskimi, ewangelickimi, ewangelikalnymi, zielonoświątkowymi i tubylczymi (*indigenous*) na całym świecie nowych form rozumienia misji i jedności. Zwłaszcza w ramach ŚRK było możliwe zbudowanie stosunków roboczych z Kościołem rzymskokatolickim. Coraz intensywniejsza współpraca z ewangelikami, zwłaszcza z Ruchem Lozańskim na rzecz Ewangelizacji i Światowym Aliansem Ewangelicznym przyczyniła się również w dużej mierze do wzbogacenia ekumenicznej refleksji teologicznej nad misją w jedności. Dzielimy z nimi wspólną troskę, że cały Kościół winien dawać świadectwo o całej Ewangelii na całym świecie<sup>10</sup>.

**66.** Duch Święty, Duch jedności, jednoczy ludzi i także Kościoły, tak by celebrowali proaktywnie i konstruktywnie jedność w wielości. Duch udostępnia zarówno dynamiczny kontekst jak też niezbędne środki, aby mogły być zbadane różnice w pozytywnej atmosferze, w której ludzie czują się pewni i pokrzepieni, aby wrastali w inkluzyjną i wzajemnie odpowiedzialną wspólnotę.

## **Bóg obdarza Kościół kompetencjami w misji**

**67.** Przez Chrystusa w Duchu Świętym Bóg mieszka w Kościele oraz obdarza kompetencjami i ożywia jego członków. Misja staje się w ten sposób dla chrześcijan pilną wewnętrzną koniecznością (1 Kor 9,16), testem i kryterium autentycznego życia w Chrystusie, które zakorzenione jest w głębokim żądaniu miłości Chrystusa zapraszania innych do uczestnictwa w pełni życia, gdyż do przyniesienia tej pełni przyszedł Jezus. Dlatego uczestnictwo w misji Boga

---

<sup>10</sup> Por. „The Whole Church Taking the Whole Gospel to the Whole World: Reflections of Lausanne Theology Working Group” (2010).

winno być dla wszystkich chrześcijan i wszystkich Kościołów, a nie tylko dla pewnych osób lub wyspecjalizowanych grup, czymś całkiem naturalnym<sup>11</sup>.

**68.** Nasza zdolność, gdziekolwiek to możliwe, przemawiania jednym głosem i dawania wspólnego świadectwa i relacji z nadziei, która jest w nas (1 P 3,15), uwiarygodnia chrześcijańskie posłannictwo o przebogatej miłości Boga do ludzi i całego stworzenia. Przeto Kościoły opracowały bogaty zestaw wspólnych deklaracji, z których niektóre doprowadziły do powstania jednoczących się i zjednoczonych Kościołów, i prowadziły liczne dialogi nastawione na przywrócenie jedności wszystkim chrześcijan w *jednym* żywym organizmie uzdrowionych stosunków i pojednania. Ponowne odkrycie działania Ducha Świętego w procesach uzdrowienia i pojednania, które jest dzisiaj jądrem teologii misyjnej, ma znaczące ekumeniczne implikacje<sup>12</sup>.

**69.** Jeśli nawet uznajemy duże znaczenie „widzialnej” jedności wśród Kościołów, to przecież nie można tylko dążyć do niej na płaszczyźnie struktur organizacyjnych. Z perspektywy misji ważne jest ustalenie, co służy misji Bożej. Innymi słowy: jedność w misji jest podstawą widzialnej jedności Kościołów, która ma też implikacje dla widzialnego kształtu i porządku Kościoła. Wysiłki na rzecz jedności muszą być zharmonizowane z biblijnym żądaniem sprawiedliwości. Nasze wezwanie do sprawiedliwości może niekiedy oznaczać, że trzeba będzie zerwać fałszywą jedność, która prowadzi do milczenia i ucisku. Natomiast prawdziwa jedność prowadzi zawsze do inkluzyjności i respektu wobec innych.

**70.** Dzisiejszy kontekst wielkiej migracji o światowym zasięgu stawia Kościoły w ich zobowiązaniu wobec jedności przed bardzo praktycznymi wyzwaniami. Mówi się nam: „Gościnności nie zapominajcie; przez nią bowiem niektórzy, nie wiedząc o tym, aniołów gościli” (Hbr 13,2). Kościoły mogą być azylem dla wspólnot migrantów; mogą też być z pełną świadomością miejscami międzykulturowego zaangażowania<sup>13</sup>. Kościoły są wezwane do bycia jednością, aby służyć Bożej misji przekraczającej granice etniczne i kulturowe, i powinny spełniać multikulturowe duchowe posługi i pracę misyjną jako konkretny wyraz wspólnego świadectwa w wielości. To może dla nich wiązać się

<sup>11</sup> „Mission and Evangelism in Unity”. CWME Study Document (2000), & 13.

<sup>12</sup> Por. „Mission as Ministry of Reconciliation”, w: *You Are the Light of the World: Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, ed. Jacques Matthey, Geneva: WCC Publications 2005, 90-162.

<sup>13</sup> „Report of WCC Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches, Utrecht, the Netherlands, 16-21 November 2010”, *International Review of Mission*, 100.1 392.

z żądaniem sprawiedliwości w polityce migracyjnej i demonstrowaniem sprzeciwu wobec okazywania nienawiści w stosunku do obcych i rasizmu. Kobiety, dzieci i nielegalni pracownicy należą często we wszystkich kontekstach do najbardziej zagrożonych migrantów. Lecz często właśnie kobiety należą do tych, którzy w pierwszym rzędzie angażują się na rzecz nowych duchowych posług w środowisku migrantów.

**71.** Boża gościnność wzywa nas do wychodzenia poza spolaryzowane role kulturowo dominujących grup jako gospodarzy oraz migrantów i mniejszości jako gości. Zamiast tego w ramach Bożej gościnności sam Bóg gospodarz i Jego Duch zaprasza nas wszystkich do uczestnictwa w pokorze i wzajemnej odpowiedzialności w misji Bożej.

### **Wspólnoty lokalne: nowe inicjatywy**

**72.** Podczas gdy jedność Ducha w jednym Kościele jest naszym wielkim pragnieniem, równie ważna jest konstatacja, że Duch udziela wsparcia każdej wspólnotie lokalnej w konfrontacji z własną lokalną rzeczywistością. Dzisiejszy zmieniony świat rzuca tym wspólnotom wyzwania, które zmuszają je do podejmowania nowych inicjatyw. I tak np. w zsekularyzowanej północnej hemisferze nowe formy kontekstualnej misji, jak „nowe życie klasztorne”, „nowe misjonarskie postaci Kościoła” (*emerging churches*) i „misjonarskie projekty pilotażowe” (*fresh expressions*) przyczyniły się do nowej artykulacji i ożywienia Kościoła. Zbadanie nowych kontekstualnych form bycia Kościołem może być relewantne przede wszystkim dla młodych ludzi. Niektóre Kościoły w północnej hemisferze gromadzą się tymczasem w knajpach, kawiarniach lub w dawnych salach kinowych. Uczestniczenie w życiu kościelnym on-line jest dla młodzieży, która myśli według wzorców nie-linearnych, wizualnych i zorientowanych na doświadczenie, atrakcyjną opcją.

**73.** Jak wczesny Kościół w Dziejach Apostolskich wspólnoty lokalne mają przywilej tworzenia wspólnoty, która jest naznaczona obecnością zmartwychwstałego Chrystusa. Dla wielu ludzi decyzja za lub przeciw członkostwu w Kościele jest związana z ich pozytywnym lub negatywnym doświadczeniem ze wspólnotą lokalną, która może być albo przeszkodą lub impulsem do przemiany<sup>14</sup>. Przeto decydujące znaczenie ma to, żeby wspólnoty lokalne stałe były

---

<sup>14</sup> Christopher Duraisingh, ed., *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*, Geneva: WCC Publications, 1998, 54.

inspirowane i odnawiane przez Ducha misji. Wspólnoty lokalne są pionierami i prymarnymi siłami napędowymi misji.

**74.** Nabożeństwo i sakramenty odgrywają centralną rolę w rozwoju przeobrażającej duchowości i misji. Kontekstualna lektura Biblii jest również jednym z najważniejszych zasobów uzdalniających wspólnoty lokalne do bycia zwiastunami i świadkami sprawiedliwości i miłości Bożej. Liturgia w kościele jest w pełni integralna i uzyskuje swą pełną emisję tylko wówczas, gdy żyjemy misją Bożą także w życiu codziennym naszych wspólnot. Wspólnoty lokalne są przeto zmuszone ze względu na misję Bożą do wyjścia ze swego zasiedzonego środowiska kulturowego i przekroczenia granic życia społecznego.

**75.** Bardziej niż kiedykolwiek przedtem wspólnoty lokalne mogą dzisiaj odgrywać kluczową rolę w wysuwaniu na pierwszy plan sprawy przezwyciężania barier kulturowych i dyskryminacji rasowych oraz w potwierdzaniu różnic kulturowych jako daru Ducha. Na migrację zamiast jako na problem można spojrzeć też jako na szansę, która oferuje Kościołom nowe możliwości odkrycia siebie nas nowo. Inspiruje ona do zakładania między- i multikulturowych wspólnot na płaszczyźnie lokalnej. Wszystkie Kościoły mogą stworzyć przestrzeń dla różnych wspólnot kulturowych; i wykorzystać obiecujące okazje dla kontekstualnych form wyrażania misji międzykulturowej w naszej epoce.

**76.** Wspólnoty lokalne, jak nigdy przedtem, mają dzisiaj możliwość rozwijania stosunków o zasięgu globalnym. Wiele inspirujących i przeobrażających partnerstw powstaje między Kościołami daleko oddalonymi od siebie pod względem geograficznym i żyjących w bardzo różnych kontekstach. Oferują one całkiem nowe możliwości, lecz nie są one pozbawione pułapek. Coraz popularniejsze krótkoterminowe „podróże misyjne” mogą pomóc w budowaniu partnerstwa między Kościołami w różnych częściach świata, lecz w niektórych przypadkach nakładają nieznośne brzemie na ubogie Kościoły lokalne lub w pełni ignorują istniejące Kościoły. Podczas gdy do tych wycieczek trzeba podchodzić ostrożnie i wskazywać na pewne niebezpieczeństwa, to jednak z drugiej strony te możliwości spotkania i zapoznania się z różnymi kulturowymi i społeczno-ekonomicznymi kontekstami mogą po powrocie z podróży wywołać pozytywne i długotrwałe zmiany w życiu jej uczestników. Wyzwanie polega na znalezieniu sposobu wykorzystania darów duchowych do budowania całego Kościoła (1 Kor 12-14).

**77.** Orędownictwo na rzecz sprawiedliwości nie jest już wyłącznie przywilejem narodowych zgromadzeń i centralnych urzędów, lecz formą świadectwa,

do którego są wezwane Kościoły lokalne. Tak więc ogłoszona przez ŚRK Dekada Przewycięzania Przemocy (2001-2011) zakończyła się na Międzynarodowej Ekumenicznej Konwokacji Pokojowej apelem: „Kościoły muszą pomagać w pracy uświadamiającej w zakresie decyzji, które trzeba podejmować codziennie w celu położenia kresu nadużyciom oraz umacniania praw ludzkich, sprawiedliwości w dziedzinie płci, klimatu i ekonomii a także jedności i pokoju”<sup>15</sup>. Dzięki swojemu zadomowieniu w życiu codziennym Kościoły lokalne otrzymują zarówno legitymację jak też motywację w walce o sprawiedliwość i pokój.

**78.** Kościół w każdym geopolitycznym i społecznoekonomicznym kontekście jest wezwany do służby (*diakonia*) – życia wiarą i nadzieją wspólnoty ludu Bożego, dawania świadectwa o tym, co Bóg uczynił w Jezusie Chrystusie. Przez swoją służbę Kościół uczestniczy w Bożej misji i podąża drogą naśladowania oddanego służbie Pana. Kościół jest wezwany do bycia wspólnotą diakonijną, która moc służby stawia ponad mocą panowania, umożliwia i umacnia szanse życiowe oraz przez akty służby, które zawierają w sobie obietnicę Królestwa Bożego, daje świadectwo o Bożej przemieniającej łasce<sup>16</sup>.

**79.** Podczas gdy Kościół odkrywa swoją tożsamość jako wspólnota eucharystyczna, istota jego zwrócenia się ku światu wyraża się w ewangelizacji.

## Duch pięćdziesiątnicy: Dobra nowina dla wszystkich

### Wezwanie do ewangelizacji

**80.** Świadectwo (*martyria*) przyjmuje konkretną formę w ewangelizacji – komunikacji całej Ewangelii całej ludzkości na całym świecie<sup>17</sup>. Jej celem jest zbawienie świata i oddawanie czci Trójjedynemu Bogu. Ewangelizacja jest pracą misjonarską, która wyraźnie i jednoznacznie daje wyraz centralnemu znaczeniu inkarnacji, cierpieniu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie

---

<sup>15</sup> „Glory to God and Peace on Earth: The Message of the International Ecumenical Peace Convocation”, WCC, Kingston, Jamaica, 17-25 May 2011, 2.

<sup>16</sup> „Diakonia in the Twenty First Century: Theological Perspectives”, WCC Conference on Theology of Diakonia in the 21<sup>st</sup> Century, Colombo, Sri Lanka, 2-6 June 2012, 2.

<sup>17</sup> *Minutes and Reports of the Fourth Meeting of the Central Committee*, WCC, Rolle, Switzerland, 1951, 66.



ograniczając zbawczej łaski Boga. Chce ona dzielić tę Dobrą Nowinę z wszystkimi, którzy jeszcze o niej nie słyszeli i zaprosić ich do doświadczenia życia w Chrystusie.

**81.** „Ewangelizacja wypływa z serc, które są napełnione miłością Boga do tych, którzy Go jeszcze nie znają”<sup>18</sup>. W Zielone Świąta uczniowie nie mogli czynić niczego innego jak zwiastować wielkie dzieła Boga (Dz 2,4; 4,20). Ewangelizacja nie wyklucza wprawdzie różnych wymiarów misji, jednak jej punkt ciężkości spoczywa na jasnym i intencjonalnym artykułowaniu Ewangelii, a do tego należy „zaproszenie do osobistego nawrócenia, z którym wiąże się nowe życie w Chrystusie i przyjęcie roli Jego ucznia”<sup>19</sup>. Podczas gdy Duch Święty powołuje niektórych, by byli ewangelistami (Ef 4,11), my wszyscy jesteśmy powołani, by zdać sprawę z nadziei, która w nas jest (1 P 3,15). Nie tylko jednostki, lecz cały Kościół jest wspólnie powołany do ewangelizacji (Mk 16,15; 1 P 2,9).

**82.** Dzisiejszy świat cechuje przesadne podkreślanie religijnych tożsamości i przekonań, które w imieniu Boga nastawione są raczej na społeczny podział i wzrost przemocy niż na uzdrowienie i wzmocnienie ludzkich wspólnot. W takim kontekście ważne jest obstawanie, że prozelityzm nie jest żadną uprawioną formą ewangelizacji<sup>20</sup>. Duch Święty preferuje głoszenie i życie zgodne z Dobrą Nowiną w partnerstwie z ludźmi (por. Rz 10, 14-15; 2 Kor 4,2-6), ale tylko sam Duch Boży jest tym, który stwarza nowe życie i powoduje odrodzenie (J 3,5-8; 1 Tes 1,4-6). Uznajemy, że w ewangelizacji dochodziło niekiedy do wypaczeń i że utraciła ona swoją wiarygodność, ponieważ chrześcijanie wymuszali „nawrócenia” przemocą lub przez nadużycie władzy. W niektórych kontekstach zarzut wymuszonych nawróceń był motywowany także wolą panujących ugrupowań niedopuszczenia do tego, aby marginalizowani wyzwolili się ze swej tożsamości jako uciskani i próbowali coś zmienić w swoich nieznanych warunkach życiowych.

**83.** Ewangelizacja oznacza dzielenie swojej wiary i swoich przekonań z innymi ludźmi, zaproszenie ich do naśladowania niezależnie od tego, czy przynależą lub nie do innych tradycji religijnych. Takie dzielenie się z sobą musi odbywać się w atmosferze zaufania i pokory i jako wyraz miłości do naszego

<sup>18</sup> The Lausanne Movement, *The Cape Town Commitment*, 2010, Part I, 7 (b).

<sup>19</sup> Por. Congregation for the Doctrine of the Faith, *Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization*, No. 12, 2007, 489-504.

<sup>20</sup> WCC Central Committee, *Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism* (1997).

świata. Gdy deklarujemy, że kochamy Boga i kochamy naszych bliźnich, ale Dobrej Nowiny nie koniecznie i konsekwentnie chcemy z nimi dzielić, wówczas ulegamy ludzeniu się w sprawie charakteru naszej miłości do Boga i do ludzi. Nie możemy uczynić naszym bliźnim większego podarunku niż dzielenie się z nimi lub umożliwienie im dostępu do miłości, łaski i miłosierdzia Bożego w Chrystusie.

**84.** Ewangelizacja prowadzi do pokuty, wiary i chrztu. Słuchanie prawdy w obliczu grzechu i zła domaga się odpowiedzi – pozytywnej lub negatywnej (J 4,28-29; por. Mk 10,22). Wywołuje nawrócenie, które obejmuje zmianę wewnętrznych nastawień, priorytetów i celów. Zgubieni zostają uratowani, chorzy uzdrowieni, a uciskani i całe stworzenie doznają wyzwolenia.

**85.** „Ewangelizacja” nie wyklucza różnych wymiarów misji, lecz punkt ciężkości spoczywa w jej przypadku na wyraźnym i intencjonalnym artykułowaniu Ewangelii, a to obejmuje „zaproszenie do osobistego nawrócenia ku nowemu życiu w Chrystusie i naśladowania”<sup>21</sup>. W różnych Kościołach istnieją różne wyobrażenia o tym, jaki kształt winna przybrać ewangelizacja, do której wzywa nas Duch w naszych każdorazowych kontekstach. Dla jednych ewangelizacja służy nadrzędnemu celowi prowadzenia ludzi do osobistego nawrócenia przez Jezusa Chrystusa; dla innych w ewangelizacji chodzi o solidarność i chrześcijańskie świadectwo wobec ludów doznających ucisk; jeszcze inni widzą ewangelizację jako *jeden* z komponentów misji Bożej. Różne tradycje chrześcijańskie rozumieją różne aspekty misji i ewangelizacji w różny sposób; mimo to możemy potwierdzić, że Bóg wzywa nas wszystkich do rozumienia ewangelizacji, która ma swoje oparcie w Kościele lokalnym, w którym nabożeństwo (*leiturgia*) jest związane nierozłącznie z świadectwem (*martyria*), służbą (*diakonia*) i wspólnotą (*koinonia*).

## Ewangelizacja na sposób Chrystusa

**86.** Ewangelizacja oznacza dzielenie się Dobrą Nowiną w słowie i czynie. Ewangelizacja przez zwiastowanie lub głoszenie Ewangelii (*kerygma*) ma głę-

---

<sup>21</sup> Ważne jest zwrócenie uwagi na to, że nie wszystkie Kościoły rozumieją ewangelizację tak, jak jest tutaj opisana. Kościół rzymskokatolicki mówi o „ewangelizacji” jako *missio ad gentes* [posłannictwo do narodów], która zwraca się do tych, którzy Chrystusa nie znają. W dalszym znaczeniu mówi on o „ewangelizacji”, by opisać zwykłą pracę duszpasterską, i o „nowej ewangelizacji”, by wyrazić troskę o tych, którzy już nie praktykują wiary chrześcijańskiej. Por. dokument Kongregacji Nauki Wiary: *Doctrinal Note on Some Aspects of Evangelization*.

boki wymiar biblijny. Jeśli jednak nasze słowa nie są zgodne z naszymi czynami, nasza ewangelizacja nie jest autentyczna. Połączenie deklaracji i widzialnego czynu daje świadectwo o objawieniu Bożym w Jezusie Chrystusie i Jego planie zbawienia dla świata. Ewangelizacja jest ściśle powiązana z jednością: nasza miłość wzajemna jest wyrazem Ewangelii, którą zwiastujemy (J 13,34-35), podczas gdy brak jedności jest dla Ewangelii zgorszeniem (1 Kor 1).

**87.** Istnieją przykłady z historii i teraźniejszości, które dowodzą, że chrześcijanie w swoim własnym środowisku angażują się wiernie i w pełnej pokorze na rzecz swojej wiary, aby w ten sposób dojść do pełni życia. Wielu, którzy jako misjonarze żyli i pracowali daleko od swych własnych kulturowych kontekstów, czynili to również w duchu pokory, wzajemnej odpowiedzialności i respektu; także w tych wspólnotach działał Duch Boży i sprawił przemianę.

**88.** Niestety, ewangelizacja była niekiedy praktykowana w sposób, który był raczej zdradą niż uosobieniem Ewangelii. Kiedykolwiek coś takiego ma miejsce, potrzebna jest pokuta. Misja na sposób Chrystusa obejmuje potwierdzenie godności i praw innych. Jesteśmy wezwani do służenia innym, jak czynił to Chrystus (por. Mk 10,45; Mt 25,45), bez ich wykorzystywania lub oferowania im jakichkolwiek bodźców materialnych<sup>22</sup>. W sytuacjach charakteryzujących się dużym stopniem indywidualizacji może się zdarzyć, że pojęcie ewangelizacji sprowadzone zostanie do kupna lub sprzedaży „produktu”, przy czym do nas należeć będzie *wybór*, jakie aspekty życia chrześcijańskiego chcemy przejąć. Lecz z perspektywy Ducha Bożego Dobra Nowina Jezusa dla wszystkich nie może być skonsumowana po prostu jak na kapitalistycznie zorganizowanym rynku. Duch wzywa nas raczej do osobistego nawrócenia i przemiany, która doprowadzi nas do proklamacji pełni życia dla wszystkich.

**89.** Prawdziwa ewangelizacja opiera się na pokorze i respekcie wobec wszystkich ludzi oraz rozwija się w kontekście dialogu. W słowie i czynie przekazuje ona orędzie Ewangelii, uzdrowienia i pojednania. „Nie ma zwiastowania Ewangelii bez solidarności. I nie ma chrześcijańskiej solidarności, która by nie przekazywała wiedzy o Królestwie”<sup>23</sup>. Ewangelizacja inspirowa zatem do budowania relacji między ludźmi i wspólnotami. Takie autentyczne relacje rozwijają się często najlepiej w lokalnych wspólnotach wiary i lokalnych kon-

<sup>22</sup> Światowa Rada Kościołów, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, Światowy Alians Ewangeliczny: *Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym* (2011).

<sup>23</sup> The San Antonio Report, 26; CWME, *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation* (1982), & 34; Duraisingh, *Called to One Hope*, 38.

tekstach kulturowych. Świadeństwo chrześcijańskie realizuje się zarówno przez naszą obecność jak przez nasze orędzie. W sytuacjach, w których wiara może być publicznie poświadczana tylko z narażeniem życia, przekonująca alternatywa może polegać po prostu na życiu zgodnym z nakazami Ewangelii.

**90.** Świadomi napięć między ludźmi i wspólnotami o różnych religijnych przekonaniach i różnej interpretacji świadectwa chrześcijańskiego autentyczna ewangelizacja musi zawsze kierować się wartościami opowiadającymi się po stronie życia. W tym znaczeniu wspólna deklaracja „Świadeństwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym: Zalecenia dla kodeksu postępowania” domaga się:

a) odrzucenia wszelkich form przemocy, dyskryminacji i ucisku przez religijne lub świeckie autorytety; dotyczy to także psychologicznego i społecznego nadużywania władzy;

b) potwierdzenia wolności religijnej, która zawiera prawo praktykowania i wyznawania wiary bez obaw przed represjami lub zastraszaniem; okazywania wzajemnego szacunku i solidarności we wspieraniu sprawiedliwości, pokoju i wspólnego dobra;

c) respektu dla wszystkich ludzi i kultur, przy jednoczesnym ustaleniu tych elementów naszej kultury, którym trzeba się krytycznie przyjrzeć w świetle Ewangelii, takim jak patriarchy, rasizm, kastowość itd.;

d) nie dawania fałszywego świadectwa i wsłuchiwanie się, co mają do powiedzenia inni, by dzięki temu w duchu wzajemnego szacunku rozumieć się nawzajem;

e) pozostawiania ludziom i wspólnotom wystarczająco dużo przestrzeni dla wypracowania opinii przy podejmowaniu decyzji w sprawach wiary;

f) budowania relacji z wyznawcami innych religii lub ludźmi niereligijnymi dla wspierania głębszego wzajemnego zrozumienia, pojednania i współpracy dla wspólnego dobra<sup>24</sup>.

**91.** Żyjemy w świecie, który jest silnie naznaczony indywidualizmem, sekularyzmem i materializmem jak i innymi ideologiami, które kwestionują wartości Królestwa Bożego. Chociaż Ewangelia stanowi ostatecznie Dobrą Nowinę dla wszystkich, implikuje ona jednocześnie złą nowinę dla tych sił, które wspierają nieprawdę, niesprawiedliwość i ucisk. W tym sensie Ewangelia zawiera też powołanie prorockie, które domaga się od nas skonfrontowania możliwych w nadziei i miłości z prawdą (Dz 26,25; Kol 1,5; Ef 4,15). Ewangelia wyzwala i dokonuje przemiany. Jej zwiastowanie musi obejmo-

---

<sup>24</sup> Por. *Świadeństwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym*.

wać także przemianę społeczeństw z zamiarem stworzenia sprawiedliwych i inkluzyjnych wspólnot.

**92.** Gdy sprzeciwiamy się złu lub niesprawiedliwości i podnosimy przeciw temu nasz głos, to odpowiedzią na to może być ucisk i przemoc, które mogą doprowadzić do cierpienia i prześladowania, a nawet do śmierci. Autentyczna ewangelizacja wiąże się z podatnością na zranienie, z tym, że pójdziemy za przykładem Chrystusa, weźmiemy na siebie krzyż i wyprzemy się samych siebie (Flp 2,5-11). Podobnie jak krew męczenników z czasów rzymskiego prześladowania była ziarnem siewnym Kościoła, tak dążenie do sprawiedliwości i prawa dzisiaj daje w sposób intensywny świadectwo o Chrystusie. Jezus takie wyparcie samego siebie wiązał z wezwaniem do naśladowania i ze zbawieniem wiecznym (Mk 8,34-38).

### **Ewangelizacja, dialog międzyreligijny i obecność chrześcijańska**

**93.** W naszym złożonym i pluralistycznym świecie spotykamy ludzi wyznających różne religie, ideologie i przekonania. Wierzmy, że Duch życia przynosi radość i życie w jego pełni. Z tego powodu Ducha Bożego można doświadczyć we wszystkich kulturach, które opowiadają się za życiem. Duch Święty działa w sposób tajemniczy i Jego działania w innych tradycjach religijnych w pełni nie rozumiemy. Uznajemy, że różne formy duchowości, które angażują się w sprawy życia, mają swoją własną wartość i własną mądrość. Przeto autentyczna misja czyni „innego” partnerem a nie „obiektem” misji.

**94.** W dialogu potwierdzamy nasze wspólne życie i nasze wspólne cele jako wyraz akceptacji życia i zachowania całości stworzenia. Dialog na płaszczyźnie religijnej jest możliwy tylko wówczas, gdy podchodzimy do niego z nadzieją, że spotykamy Boga, który nas wyprzedził i jest obecny wśród ludzi w ich każdorazowych kontekstach<sup>25</sup>. Bóg jest obecny przed naszym przyjściem (Dz 17) i naszym zadaniem nie jest przynoszenie Boga, lecz dawanie świadectwa o Bogu, który jest już obecny. Dialog daje możliwość szczerego spotkania, podczas którego każda strona przedstawia wszystkie sprawy w atmosferze otwartości, cierpliwości i respektu.

---

<sup>25</sup> Por. WCC, *Baar Statement: Theological Perspective on Plurality* (1990).

**95.** Ewangelizacja i dialog różnią się od siebie, lecz są ze sobą powiązane. Chociaż chrześcijanie wyrażają nadzieję i modlą się o to, aby wszyscy ludzie w żywy sposób poznali Trójjedynego Boga, cel dialogu nie polega na ewangelizacji. Ale ponieważ dialog jest także „spotkaniem różnych lojalności”, wzajemne dzielenie się Dobrą Nowiną o Jezusie Chrystusie ma tam swoje uprawnione miejsce. Ponadto autentyczna ewangelizacja odbywa się w kontekście dialogu życia i działania oraz „w duchu dialogu”: w „postawie respektu i przyjaźni”<sup>26</sup>. Ewangelizacja nie tylko towarzyszy zwiastowaniu najszybszych najgłębszych przekonań, lecz także sprawia, że słuchamy tego, co mają do powiedzenia inni, odpowiadamy na ich pytania i zostajemy przez nich ubogaceni (Dz 10).

**96.** Szczególnie ważny jest dialog z wyznawcami różnych religii nie tylko w multireligijnych kontekstach, lecz także tam, gdzie ludność w swej przeważającej większości należy do jednej partykularnej religii. Jest rzeczą konieczną chronienie praw grup mniejszościowych i wolności religijnej oraz umożliwienie wszystkim wnoszenie wkładu do wspólnego dobra. Wolności religijnej trzeba bronić, gdyż wynika ona z godności człowieka, a ta z kolei opiera się na tym, że wszyscy ludzie zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26). Wyznawcy wszystkich religii i kierunków religijnych mają te same prawa i ponoszą tę samą odpowiedzialność<sup>27</sup>.

## Ewangelizacja i kultury

**97.** Ewangelia zapuszcza korzenie w nowych kontekstach przez zaangażowanie w specyficzną rzeczywistość kulturową, polityczną i religijną. Respekt wobec ludzi i ich kulturowych i symbolicznych środowisk życia jest konieczny dla zakorzenienia Ewangelii w tych różnych sytuacjach. Trzeba zacząć od zaangażowania i dialogu w ramach szerszego kontekstu, aby ustalić, w jaki sposób Chrystus jest już obecny i gdzie działa już Duch Boży.

**98.** Powiązanie ewangelizacji z władzą kolonialną w historii misji nasunęło wniosek, że zachodnie formy chrześcijaństwa są normą, na podstawie której musiałaby być oceniana wierność innych chrześcijan wobec spraw wiary. Ewangelii grozi zniekształcenie, jeśli ewangelizację będą prowadzić osoby

---

<sup>26</sup> Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of The Gospel of Jesus Christ* (1991), & 9.

<sup>27</sup> Por. *Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym*.

znajdujące się po stronie władzy ekonomicznej lub hegemonii kulturowej. Dlatego zachodzi potrzeba szukania partnerstwa z ubogimi, wyjętymi spod prawa i mniejszościami oraz trzeba się nastawić na wpływ ich teologicznych zasobów i wizji.

**99.** Forsowanie uniformizmu dyskredytuje niepowtarzalność każdego człowieka, który jest stworzony na obraz Boga. Podczas gdy Babel próbował przeprowadzić uniformizm od góry, kazania uczniów w Święto Zesłania Ducha Świętego powodowały jedność, w której nie uległy zatraceniu, lecz były respektowane personalne właściwości i wspólnotowa tożsamość – wszyscy słyszeli Dobrą Nowinę w ich własnym języku.

**100.** Jezus wzywa nas do porzucenia naszego ciasnego skupienia uwagi na *naszym własnym* królestwie, *naszym własnym* wyzwoleniu i *naszej własnej* niezależności (Dz 1,6), roztaczając przez nami szerszą wizję i upełnomocniając nas w mocy Ducha Świętego do pójścia „aż do krańców ziemi” oraz stania się we wszystkich czasowych i przestrzennych kontekstach świadkami Bożej sprawiedliwości, wolności i pokoju. Naszym powołaniem jest wskazywanie we wszystkim na Jezusa a nie na nas samych lub nasze instytucje, oraz nastawianie się na interesy innych a nie nasze własne (Flp 2,3-4). Nie możemy pojąć Pisma w całej jego złożoności, ograniczając się do wzorca zaczerpniętego z *jednej* dominującej kultury. Pluralizm kultur jest darem Ducha dla pogłębienia rozumienia naszej wiary i wzajemnego zrozumienia. Tak więc międzykulturowe wspólnoty wiary, w których różne kulturowe wspólnoty wspólnie uczestniczą w nabożeństwie, stanowią możliwość, że kultury mogą się autentycznie spotykać i wchodzić w relacje ze sobą oraz że kultura może przyczynić się do wzbogacenia Ewangelii. Przeto „Ewangelia, jeśli chce wydać bogate owoce, musi sama sobie pozostać wierna a zarazem ucieleśnić lub zakorzenić w kulturze narodu... Musimy [ze względu na życie] stale starać się o pomoc Ducha Świętego w lepszym rozpoznaniu, gdzie Ewangelia partykularnej kulturze rzuca wyzwanie, gdzie przyczynia się do jej umocnienia lub przemiany”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Called to One Hope, 21-22; 24.

## Święto życia: Podstawowe konkluzje

**101.** Jesteśmy sługami Trójjedynego Boga, który powierzył nam misję zwiastowania Dobrej Nowiny całej ludzkości i stworzeniu, zwłaszcza uciskanym i cierpiącym, którzy tęsknią za pełnią życia. Misja – wspólne świadectwo o Chrystusie – jest zaproszeniem na ucztę w Królestwie Bożym (Łk 14,15). Misją Kościoła jest przygotowanie tej ucztę i zaproszenie wszystkich ludzi na święto życia. Święto to jest uroczystością stworzenia i płodności wypływającej z miłości Bożej, źródła życia w obfitości. Jest znakiem wyzwolenia i pojednania całego stworzenia, które jest celem misji. Biorąc za punkt wyjścia odnowione rozumienie misji Ducha Bożego dochodzimy do następujących zasadniczych przekonań, które przedstawimy jako odpowiedź na postawione na początku tego dokumentu pytanie.

**102. Potwierdzamy, że celem misji Bożej jest pełnia życia (J 10,10) i że to stanowi kryterium „rozdzielania duchów” w misji.** Przeto jesteśmy wezwani do rozpoznawania Ducha Bożego wszędzie tam, gdzie jest pełnia życia, zwłaszcza w wyzwoleniu uciskanych narodów, uzdrawianiu i jednaniu rozbitych wspólnot oraz odnawianiu stworzenia. Stoimy przed wyzwaniem uznania afirmujących życie form Ducha Bożego obecnych w różnych kulturach oraz okazywania solidarności z tymi wszystkimi, którzy angażują się w afirmację i zachowanie życia. Rozpoznajemy też duchy zła, obecne wszędzie tam, gdzie doświadczamy moce zła i negacji życia, i sprzeciwiamy się im.

**103. Potwierdzamy, że misja rozpoczyna się wraz z Bożym aktem stworzenia i jest kontynuowana w nowym stworzeniu przez ożywiająca moc Ducha Świętego.** Duch Święty, który został wylany w Zielone Święta w postaci języków ognistych, napędza nasze serca i wprowadza nas do Kościoła Chrystusa. Duch, który był w Chrystusie Jezusie, inspiruje nas do życia polegającego na wypieraniu samego siebie i nałożeniu na siebie krzyża, On towarzyszy ludowi Bożemu w jego dążeniu do złożenia słowem i czynem świadectwa o miłości Bożej. Duch Prawdy wprowadza nas do wszelkiej prawdy i daje nam siłę potrzebną do rzucenia wyzwania mocom śmierci i zwiastowania prawdy w miłości. Jako wspólnota zbawionych dzielimy z innymi wodę życia i pokładamy nadzieję w Duchu jedności, że uzdrowi, pojedna i odnowi całe stworzenie.

**104. Potwierdzamy, że duchowość jest siłą napędową misji i że misja w Duchu prowadzi do przemiany.** Przeto szukamy orientacji w naszej perspektywie relacji między misją, duchowością i stworzeniem. Duchowość misjonar-



ska, która wyrasta z liturgii i nabożeństwa, łączy nas z sobą na nowo i z całym stworzeniem. Rozumiemy, że nasze uczestnictwo w misji, nasza egzystencja w łonie stworzenia i nasze życie z Ducha są z sobą splecione, gdyż wzajemnie ulegają przemianom. Misja, która zaczyna się wraz ze stworzeniem, zaprasza nas do świętowania życia we wszystkich jego wymiarach jako dar Boży.

**105. Potwierdzamy, że misja Ducha Bożego polega na odnowie całego stworzenia.** „Pańska jest ziemia i to, co ją napęlnia” (Ps 24,1). Bóg życia chroni, kocha i zachowuje naturę. Ludzkość nie jest panem ziemi, lecz ponosi odpowiedzialność za zachowanie stworzenia. Nadmierna chciwość i bezgraniczna konsumpcja, które prowadzą do postępującej destrukcji natury, muszą znaleźć swój kres. Miłość Boża zwiastuje zbawienie ludzkości w powiązaniu z odnową całego stworzenia. Jesteśmy wezwani do uczestnictwa w Bożej misji i przezwyciężenia przy okazji naszej zawężonej antropocentrycznie perspektywy. Misja Boża obejmuje wszelkie życie i musimy to zarówno uznać jak też pójść nowymi drogami umożliwiającymi służyć tej misji. Prosimy Boga o pokutę i przebaczenie, ale wzywamy także do podjęcia działania teraz. Stworzenie jest rdzeniem misji.

**106. Potwierdzamy, że dzisiejsze ruchy misyjne wychodzą z globalnego Południa i Wschodu, obierają różne kierunki i są bardzo zróżnicowane.** Przemieszczenie punktu ciężkości chrześcijaństwa w stronę globalnego Południa i Wschodu stawia nas przed wyzwaniem zbadania misjologicznych form wyrażania, które są zakorzenione w tych kontekstach, kulturach i duchowościach. Musimy dalej rozwijać nasze partnerstwo i wzajemne relacje oraz potwierdzać wzajemną zależność misji i ruchu ekumenicznego. Nasza praktyka misjonarska winna okazywać solidarność z cierpiącymi narodami i być w harmonii z naturą. Ewangelizacja odbywa się w wypierającej samego siebie pokorze, w okazywaniu szacunku wobec innych oraz w dialogu z ludźmi innych kultur i religii. Z tym nastawieniem winna się ona przeciwstawić opresyjnym i dehumanizującym strukturalnym i kulturom, które pozostają w sprzeczności z wartościami Królestwa Bożego.

**107. Potwierdzamy, że ludzie w sytuacjach marginalizacji przejmują aktywną rolę w misji i że przypada im prorocka rola żądania pełni życia dla wszystkich.** Ludzie z peryferii społeczeństwa są głównymi partnerami w misji Bożej. Marginalizowani, uciskani i cierpiący ludzie dysponują szczególnym darem rozróżniania, co dla nich w ich zagrożonym życiu jest dobrą a co złą nowiną. W naszym zobowiązaniu wobec życiodajnej misji Boga musimy wsłuchiwać się w głosy ludzi z peryferii społeczeństwa, aby dowiedzieć się, co

służy życiu a co wpływa na jego destrukcję. Naszą misję musimy ponownie skierować na drogi, którymi poruszają się dzisiaj marginalizowani. Sprawiedliwość, solidarność i inkluzja to centralne formy wyrażania misji, która bierze swój początek na peryferiach społeczeństwa.

**108. Potwierdzamy, że ekonomia Boża opiera się na wartościach miłości i sprawiedliwości dla wszystkich i że przeobrażająca misja sprzeciwia się idolatrii w wolnej gospodarce rynkowej.** Ekonomiczna globalizacja zastąpiła Boga życia mamoną, bogiem wolnego rynku kapitalistycznego, który twierdzi, że dysponuje władzą pozwalającą mu uratować świat przez nagromadzenie niezmiernego bogactwa i dobrobytu. Misja w tym kontekście musi odpowiedzieć na to kontrkulturą i zaoferować alternatywy wobec takich bałwochwalczych wizji, gdyż misja należy do Boga życia, sprawiedliwości i pokoju, nie zaś do tego fałszywego boga, który człowiekowi i naturze przynosi cierpienie i nędzę. Zatem zadaniem misji jest napiętnowanie ekonomii chciwości oraz praktykowanie Bożej ekonomii miłości, dzielenia się z sobą i sprawiedliwości.

**109. Potwierdzamy, że Ewangelia Jezusa Chrystusa we wszystkich czasach i wszystkich miejscach jest Dobrą Nowiną i powinna być zwiastowana w Duchu miłości i pokory.** Potwierdzamy, że inkarnacja, krzyż i zmartwychwstanie w naszym orędziu i także w sposobie uprawiania ewangelizacji muszą znajdować się w centrum. Toteż ewangelizacja wskazuje zawsze na Jezusa i Królestwo Boże a nie na instytucje, i należy ona do właściwej istoty Kościoła. Profetyczny głos Kościoła w czasach, w których musi zabierać głos, nie powinien milczeć. Kościół jest wezwany do odnowy metod swojej ewangelizacji, by mógł przekazywać Dobrą Nowinę z perswazją, inspiracją i przekonaniem.

**110. Potwierdzamy, że dialog i współpraca dla życia są integralną częścią składową misji i ewangelizacji.** Autentyczna ewangelizacja odbywa się w respekcie wobec wolności religii i wyznania wszystkich ludzi, którzy są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Prozelityzm uprawiany metodami przymusu, bodźców ekonomicznych lub przez nadużywanie władzy jest sprzeczny z orędziem Ewangelii. W ewangelizacji jest ważne budowanie relacji respektu i zaufania między przedstawicielami różnych religii. Cenimy wszystkie ludzkie kultury i uznajemy, że Ewangelia nie jest własnością jakiejś grupy, lecz należy do wszystkich narodów. Nasze zadanie rozumiemy w ten sposób, że nie my jesteśmy tymi, którzy przynoszą gdzieś Boga, lecz że dajemy świadectwo o Bogu, który już jest obecny (Dz 17,23-28). Przez wspólnotę

z Duchem jesteśmy zdolni przezwyciężyć kulturowe i religijne bariery, aby wspólnie zaangażować się dla życia.

**111. Potwierdzamy, że Bóg jest tym, który przyczynia się do ożywienia Kościoła w pracy misyjnej i obdarza go niezbędną siłą.** Kościół jako lud Boży, ciało Chrystusa i świątynia Ducha Świętego jest dynamiczną rzeczywistością i zmienia się w trakcie kontynuowania misji Bożej. Prowadzi to do wielości form wspólnego świadectwa, które odzwierciedlają różnorodność występującą w światowym chrześcijaństwie. Tak więc Kościoły muszą wyruszyć w drogę, odbywać wspólną podróż misyjną i kontynuować dzieło misyjne apostołów. W praktyce oznacza to, Kościół i misja winny pozostawać jednością oraz że różne kościelne i misjonarskie instytucje muszą ze sobą współpracować ze względu na życie.

**112.** Trójjedyny Bóg zaprasza całe stworzenie na święto życia, przez Jezusa Chrystusa, który przyszedł, „aby miały życie i obfitowały” (J 10,10), przez Ducha Świętego, który potwierdza wizję Królestwa Bożego: „Oto Ja stworzę nowe niebo i nową ziemię” (Iz 65,17). W pokorze i nadziei zobowiązujemy się do misji Boga, który wszystko czyni nowe i wszystko jedna. I modlimy się: „Boże życia, wskaż nam drogę do sprawiedliwości i pokoju!”

Tłumaczył: *Karol Karski*

# **ŚWIADECTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE W ŚWIECIE MULTIRELIGIJNYM (2011)**

## **Dokument Światowej Rady Kościołów, Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Światowego Aliansu Ewangelicznego**

### **Preambuła**

Misja ma głęboki związek z istotą Kościoła. Dlatego sprawą niezbędną dla każdego chrześcijanina i każdej chrześcijanki jest zwiastowanie Słowa Bożego i świadczenie o swojej wierze w świecie. Jest jednak ważne, żeby odbywało się to w zgodzie z zasadami Ewangelii, w nieograniczonym respekcie wobec ludzi i okazywanej im miłości.

Świadomi napięć między jednostkami i grupami różnych przekonań religijnych i różnorodnych interpretacji świadectwa chrześcijańskiego, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Światowa Rada Kościołów (ŚRK) i – na zaproszenie ŚRK – Światowy Alians Ewangeliczny (ŚAE) spotykali się przez pięć lat w celu wspólnej refleksji i opracowania przedkładanego dokumentu. Dokument ten nie ma być teologiczną deklaracją w sprawie misji, lecz kieruje się zamiarem przedyskutowania praktycznych kwestii, które wynikają dla chrześcijańskiego świadectwa w świecie multireligijnym. Celem tego dokumentu jest zachęcenie Kościołów, rad kościelnych i towarzystw misyjnych do refleksji nad ich aktualną praktyką i wykorzystanie zaleceń w tym dokumencie, aby tam, gdzie to stosowne, opracować własne wytyczne dla świadectwa i misji wśród ludzi, którzy są wyznawcami innej religii lub z żadną nie są związani. Mamy nadzieję, że chrześcijanie i chrześcijanki na całym świecie przestudiują ten dokument na tle swojej własnej praktyki, poświadczając swą wiarę w Chrystusa słowem i czynem.

## Podstawy świadectwa chrześcijańskiego

1. Dla chrześcijan jest to przywilej i radość, gdy mają sposobność wytłumaczenia się z nadziei, która w nich jest oraz czynienia tego z łagodnością i szacunkiem (1 P 3, 15).

2. Jezus Chrystus jest świadkiem doskonałym (por. J 18, 37). Świadectwo chrześcijańskie oznacza zawsze posiadanie udziału w Jego świadectwie, co się wyraża w zwiastowaniu Królestwa Bożego, w służbie na rzecz bliźnich i w całkowitym oddaniu samego siebie, nawet gdy jest to droga wiodąca w stronę krzyża. Jak Ojciec posłał Syna w mocy Ducha Świętego, tak wierzący obdarzeni są misją świadczenia słowem i czynem o miłości Trójjedynego Boga.

3. Przykład i nauka Jezusa oraz wczesnego Kościoła muszą być wzorcem dla misji chrześcijańskiej. Od dwóch tysiącleci chrześcijanie starają się podążać drogą Chrystusa, głosząc Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym (por. Łk 4, 16-20).

4. Świadectwo chrześcijańskie w pluralistycznym świecie obejmuje także dialog z ludźmi przynależącymi do innych religii i kultur (por. Dz 17, 22-28).

5. W niektórych kontekstach dążenie, by żyć Ewangelią i ją zwiastować napotyka na trudności, przeszkody lub nawet zakazy. Lecz mimo to chrześcijanie mają polecenie Chrystusa, by w dalszym ciągu w wierności i wzajemnej solidarności składali o Nim świadectwo (por. Mt 28,19.20; Mk 16, 14-18; Łk 24, 44-48; J 20, 21; Dz 1, 8).

6. Gdy chrześcijanie przy wypełnianiu swej misji sięgają po nieodpowiednie metody, jak wprowadzenie w błąd i środki przymusu, zdradzają Ewangelię i mogą spowodować cierpienie innych. Takie dewiacje wymagają pokuty i przypominają nam o tym, że ciągle jesteśmy zdani na Bożą łaskę (por. Rz 3, 23).

7. Chrześcijanie potwierdzają, że wprawdzie ich odpowiedzialnością jest dawanie świadectwa o Chrystusie, jednak nawrócenie jest koniec końców dziełem Ducha Świętego (por. J 16, 7-9; Dz 20, 44-47). Wiedzą, że wiatr wieje, dokąd chce, w sposób, którym nie może dysponować żaden człowiek (por. J 3, 8).

## Zasady

W swoim dążeniu do wypełniania w odpowiedni sposób misji Chrystusa chrześcijanie są wezwani do przestrzegania następujących zasad, zwłaszcza podczas spotkań międzyreligijnych.

### 1. Działać w miłości Bożej

Chrześcijanie wierzą, że Bóg jest początkiem wszelkiej miłości. Stosownie do tego w swoim świadectwie powołani są do prowadzenia życia miłości i miłowania swoich bliźnich tak jak samych siebie (por. Mt 22, 34-40; J 14, 15).

### 2. Naśladować Jezusa Chrystusa

We wszystkich obszarach życia a szczególnie w swoim świadectwie chrześcijanie są powołani do kierowania się przykładem i nauką Jezusa Chrystusa, przekazywania dalej Jego miłości oraz oddawania chwały Bogu, Ojcu, w mocy Ducha Świętego (por. J 20, 21-23).

### 3. Cnoty chrześcijańskie

Chrześcijanie są powołani do opierania swojego postępowania na nieskazitelności, miłości bliźniego, współczuciu i pokorze oraz wyzbywania się wszelkiej arogancji, protekcyjności i dyskredytowania (por. Ga 5, 22).

### 4. Czyny służby i sprawiedliwości

Chrześcijanie są powołani, by działać sprawiedliwie i kochać współczująco (Mi 6, 8). Poza tym są powołani do służenia innym oraz rozpoznawania Chrystusa w najmniejszym ze swoich sióstr i braci (Mt 25, 45). Służby socjalne, jak zaoferowanie możliwości kształcenia, opieka zdrowotna, pomoc w potrzebie jak również zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i poradnictwo prawne są integralną częścią dawania świadectwa o Ewangelii. Na wykorzystywanie ubóstwa i niedostatku nie ma miejsca w służbie chrześcijańskiej. Chrześcijanie pełniąc swą służbę winni odrzucać i rezygnować z chęci pozyskiwania ludzi przez materialne zachęty i nagrody.

### 5. Odpowiedzialne obchodzenie się z posługami uzdrowicielskimi

Chrześcijanie sprawują posługi uzdrowicielskie jako integralny składnik dawania świadectwa o Ewangelii. Są powołani do odpowiedzialnego wypełniania tych posług i baczenia przy tej okazji w sposób nieograniczony na przestrzeganie ludzkiej godności. Prócz tego muszą się upewnić, by nie doszło do wykorzystania wrażliwości ludzi i ich potrzeby uzdrowienia.

## **6. Odrzucenie przemocy**

Chrześcijanie są wezwani do odrzucania w swoim świadectwie wszelkich form przemocy i nadużywania władzy, także ich form psychologicznych i społecznych. Odrzucają też przemoc, niesprawiedliwą dyskryminację lub ucisk przez religijne lub świeckie autorytety. Obejmuje to także profanację lub niszczenie obiektów kultowych oraz świętych symboli lub tekstów.

## **7. Wolność religii i wiary**

Wolność religii zawiera prawo wyznawania, praktykowania, szerzenia i zmiany swojej religii. Wolność ta wynika bezpośrednio z godności człowieka, która ma swoją podstawę w stworzeniu wszystkich ludzi na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26). Dlatego wszyscy ludzie mają te same prawa i obowiązki. Wszędzie tam, gdzie jakaś religia jest wykorzystywana instrumentalnie dla celów politycznych lub gdzie ma miejsce prześladowanie religijne, zadaniem chrześcijan jako świadków profetycznych jest piętnowanie takich metod postępowania.

## **8. Wzajemny respekt i solidarność**

Chrześcijanie są wezwani, aby kierując się zasadą wzajemnego respektu zobowiązali się do współpracy z wszystkimi ludźmi oraz wspólnie z nimi przyczyniali się do postępu w zakresie sprawiedliwości, pokoju i dobra wspólnego. Współpraca międzyreligijna jest istotnym wymiarem takiego zobowiązania.

## **9. Respekt dla wszystkich ludzi**

Chrześcijanie są świadomi, że Ewangelia zarówno zadaje krytyczne pytania kulturom jak też je wzbogaca. Nawet gdy Ewangelia podchodzi krytycznie do niektórych aspektów kultur, chrześcijanie są wezwani do traktowania wszystkich ludzi z respektem. Poza tym są powołani do rozpoznawania elementów we własnej kulturze, pod których adresem Ewangelia kieruje krytyczne zapytania, muszą też baczyć na to, żeby innym nie narzucać własnych specyficznych form wyrażania kultury.

## **10. Nie dawać fałszywego świadectwa**

Wypowiedzi chrześcijan muszą charakteryzować się szczerością i okazywaniem respektu; muszą przysłuchiwać się, aby poznać i zrozumieć wiarę i praktykę religijną innych, i są zachęceni do poznawania i doceniania tego, co w niej dobre i prawdziwe. Wszystkie uwagi i krytyczne zapytania winny następować w duchu wzajemnego respektu. Prócz tego trzeba zabezpieczyć, aby nie dochodziło do dawania fałszywego świadectwa o innych religiach.

### **11. Zabezpieczenie osobistej szczerości**

Chrześcijanie muszą liczyć się z faktem, że zmiana religii jest decydującym krokiem, któremu musi towarzyszyć wystarczająca przestrzeń czasowa umożliwiająca odpowiednią refleksję i przygotowanie. Proces ten musi przebiegać w pełnej osobistej wolności.

### **12. Budowanie relacji międzyreligijnych**

Chrześcijanie winni nadal budować relacje z wyznawcami innych religii oparte na respekcie i zaufaniu, aby w ten sposób wspierać wzajemne zrozumienie, pojednanie i współpracę na rzecz powszechnego dobra. Dlatego są wezwani, by wraz z innymi działać na rzecz wspólnej wizji i praktyki stosunków międzyreligijnych.

## **Zalecenia**

Trzecia Konsultacja została zorganizowana przez Światową Radę Kościołów we współpracy z Światowym Aliansem Ewangelicznym i Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego Stolicy Apostolskiej z udziałem przedstawicieli największych chrześcijańskich wspólnot religijnych (katolicy, prawosławni, protestanci, ewangelikaliści, zielonoświątkowcy) i opracowała w duchu ekumenicznej współpracy ten dokument. Zalecamy naszym Kościołom, krajowym i regionalnym związkom wyznaniowym oraz organizacjom misyjnym, zwłaszcza tym, które pracują w międzyreligijnym kontekście, aby:

**1.** Przystudiowały tematy przedłożone w tym dokumencie i ewentualnie sformułowały wytyczne postępowania dla świadectwa chrześcijańskiego, które odpowiadają ich specyficznemu kontekstowi. Gdzie to możliwe, powinno się to odbywać ekumenicznie i w konsultacji z przedstawicielami innych religii.

**2.** Budowały oparte na respekcie i zaufaniu relacje z wyznawcami wszystkich religii, zwłaszcza na płaszczyźnie instytucjonalnej między Kościołami i innymi wspólnotami religijnymi, ukazując w ten sposób, że dialog międzyreligijny jest trwałą częścią ich chrześcijańskiego zaangażowania. W konkretnych kontekstach, w których lata napięć i konfliktu doprowadziły do głęboko odczuwanej podejrzliwości i naruszenia zaufania między i wewnątrz społeczeństw, dialog międzyreligijny może otworzyć nowe możliwości w zakresie przezwyciężenia konfliktów, przywrócenia sprawiedliwości, uzdrowienia wspomnień, doprowadzenia do pojednania i pokoju.



3. Zachęciły chrześcijan do wzmocnienia własnej religijnej tożsamości i wiary a prócz tego pogłębiły jednocześnie swoją wiedzę o innych religiach i ich rozumieniu, i to z perspektywy wyznawców tych religii. Aby dawać właściwe świadectwo o Chrystusie, chrześcijanie muszą unikać fałszywego przedstawiania religijnych przekonań i praktykowania wiary przez wyznawców innych religii;

4. Współpracowały z innymi wspólnotami religijnymi przez wspólne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i dobra wspólnego oraz w miarę możliwości solidaryzowały się z ludźmi, którzy znajdują się w sytuacji konfliktu;

5. Wzywały swoje rządy do zabezpieczenia, by wolność religijna była odpowiednio i szeroko respektowana, mając w świadomości, że w wielu krajach religijne instytucje i jednostki napotykają przeszkody w realizowaniu swej misji;

6. Modliły się w imieniu swych bliźnich i za ich pomyślność, mając świadomość, że modlitwa jest istotną częścią naszego bytu i postępowania oraz misji Chrystusa.

#### **Załącznik do niniejszego dokumentu**

1. W dzisiejszym świecie wzrasta współpraca chrześcijan ze sobą i z wyznawcami innych religii. Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego Stolicy Apostolskiej oraz Program dialogu i współpracy międzyreligijnej Światowej Rady Kościołów mają wspólną historię takiej współpracy. Jej przykładami są studia na temat małżeństwa międzyreligijnego (1994-1997), modlitwy międzyreligijnej (1997-1998) i religijności afrykańskiej (2000). Niniejszy dokument jest rezultatem ich wspólnej pracy.

2. Mamy dzisiaj coraz więcej napięć międzyreligijnych w świecie, które prowadzą nawet do przemocy i utraty ludzkiego życia. Czynniki polityczne, ekonomiczne i inne odgrywają przy tych napięciach pewną rolę. Także chrześcijanie są niekiedy częścią tych napięć, dobrowolnie lub niedobrowolnie, albo jako prześladowani albo jako tacy, którzy uczestniczą w przemocy. W odpowiedzi na ten stan rzeczy Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Program dialogu i współpracy międzyreligijnej ŚRK postanowili pochwycić związane z tym tematy we wspólnym opracowaniu wytycznych dla chrześcijańskiego świadectwa. Program ŚRK zaprosił Światowy Alians Ewangeliczny do uczestnictwa w tym procesie roboczym i zaproszenie to zostało przyjęte z zadowoleniem.

3. Najpierw zorganizowano dwie konsultacje: pierwsza odbyła się w 2006 r. we włoskim Lariano pod hasłem: „Inwentaryzacja rzeczywistości”. Tam przedstawiciele różnych religii przedstawili swoje stanowiska i doświadczenia odnośnie do kwestii nawrócenia. Jedną z wypowiedzi konsultacji brzmi: „Potwierdzamy, że każdy człowiek ma prawo ubiegania się o zrozumienie własnej wiary, jednak wykonywanie tego prawa nie może odbywać się kosztem praw i religijnych odczuć innych. Wolność religijna nakłada na nas wszystkich nienaruszalną odpowiedzialność za respektowanie innych kierunków religijnych, których nie wolno nigdy zniesławiać, poniżać lub przedstawiać w fałszywym świetle, aby przez to podkreślić wyższość naszej własnej wiary”.

4. Druga konsultacja, spotkanie wewnątrzchrześcijańskie, odbyła się w 2007 r. we francuskiej Tuluzie, jej celem była refleksja nad tymi samymi problemami. Szczegółowo przedyskutowano kwestie dotyczące rodziny i społeczeństwa, respektu wobec innych, gospodarki, rynku i konkurencji, jak również przemocy i polityki. Problemy pastoralne i misyjne związane z tymi tematami służyły za podstawę dalszej refleksji teologicznej i wypracowania zasad, które zostały opracowane w przedłożonym dokumencie. Każdy problem brany z osobna jest ważny i zasługuje na więcej uwagi niż można mu było poświęcić w krótkim dokumencie i jego zaleceniach.

5. Uczestnicy trzeciej (wewnątrzchrześcijańskiej) konsultacji spotkali się w dniach 25-28 stycznia 2011 r. w tajlandzkim Bangkoku i sfinalizowali przedłożony dokument.

Tłumaczył: *Karol Karcki*

# USPRAWIEDLIWIENIE I WOLNOŚĆ

## 500-lecie Reformacji 2017

### Podstawowy tekst Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, 2014

#### Słowo wstępne

Dzień Reformacji 31 października jest historyczną datą symboliczną. Przypomina on przybycie też przez Lutra w 1517 roku. Gdy tego dnia w roku 2017 uczymy 500. lecie Reformacji, wówczas spostrzeżemy w tej jednostkowej dacie różnorodność i rozmiar Reformacji w jej zróżnicowanych przejawach teologicznych i regionalnych.

Reformacja jest ogólnoeuropejskim i – patrząc na jej skutki – dziejowym wydarzeniem. W 2017 r. jubileusz ten zostanie przygotowany po raz pierwszy wspólnie przez wszystkie Kościoły reformacyjne w Niemczech. Umożliwiła to *Konkordia leuenberska*. Przyniosła ona ze sobą przezwyciężenie wewnątrzprotestanckich podziałów kościelnych, szanując przy tym różne reformacyjne tradycje wyznaniowe.

Tekst podstawowy *Usprawiedliwienie i wolność. 500-lecie Reformacji 2017* jest rezultatem wewnątrzprotestanckiego porozumienia i dalszym wkładem do jego pogłębienia. Objasnia on istotne teologiczne przekonania epoki Reformacji w aktualnym kontekście.

Reformatorom chodziło pierwotnie nie o wyzwolenie z „z jarzma papieństwa”, jeszcze w mniejszym stopniu dążyli oni do podziału chrześcijaństwa zachodniego. Wzorem wielu innych swoich poprzedników, chcieli oni reformy całego Kościoła w głowie i członkach. O tym dążeniu nie wolno zapominać po pięciuset latach. Byłoby więc rzeczą niewłaściwą obchodzenie tej daty tylko

jako *pamiątki* utraconej jedności. Chcemy *obchodzić* ten jubileusz w szerokiej ekumenicznej perspektywie, radując się z powodu duchowych darów Reformacji.

Jako wydarzenie o znaczeniu dziejowym Reformacja zmieniła nie tylko Kościół i teologię, lecz pozostawiła do dnia dzisiejszego trwałe ślady na całym życiu prywatnym i publicznym. Przykładowo przytoczmy, że dała impuls kulturotwórczy, przyczyniła się do powstania współczesnych praw człowieka w zakresie wolności religii i sumienia, zmieniła relację między Kościołem a państwem, miała udział w powstaniu nowożytnego pojęcia wolności i nowoczesnego rozumienia demokracji.

Jako publiczna lekcja historii jest Reformacja dla każdego pokolenia zadaniem twórczym. Dzisiaj chodzi o znaczenie reformacyjnej nauki o usprawiedliwieniu i doświadczenia wolności w epoce wzmożonych społecznych przełomów. Oba te elementy wspominamy w kontekście ekumenicznych wyzwań i postępującej dechrystianizacji jak również w perspektywie pluralistycznego społeczeństwa. Wydarzenia i intuicje Reformacji chcemy w sposób uroczysty przybliżyć i zweryfikowany opowiedzieć. Przy tej okazji nie możemy pominąć cieni własnej historii.

Komisji, która pod kierunkiem prof. dr. Christopha Markschiesa opracowała przedłożony tekst podstawowy, należą się serdeczne podziękowania za jej przekonującą i inspirującą pracę. Pod nagłówkiem *Usprawiedliwienie i wolność* tekst zwraca się do zainteresowanych teologicznie ludzi, rad kościelnych, teologów i teologów, lecz także do szerokiej opinii publicznej, która pyta o znaczenie jubileuszu Reformacji 2017.

Rada Kościoła Ewangelickiego w Niemczech życzy temu tekstowi intensywnego przyjęcia i rezonansu w Niemczech jak też w szeroko rozumianej ekumenii. Ma nadzieję, że z tego podstawowego tekstu wyjdą impulsy do współkształtowania jubileuszu Reformacji 2017 i obchodzenia go jako wydarzenia, które dotyka i łączy ludzi ponad granicami konfesyjnymi i kościelnymi.

*Hanower, w maju 2014 roku*  
*Nikolaus Schneider*

*Przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech.*

## 1. Wprowadzenie Reformacja wtedy i dzisiaj

Pięćset lat Reformacji – istnieje wiele uzasadnionych powodów świętowania i przypominania tej daty. Gdyż „Reformacja jest wydarzeniem o dziejowym znaczeniu”<sup>1</sup>. Miała ona daleko sięgające kulturowe, społeczne i polityczne konsekwencje: nie tylko tam, gdzie były jej początki, czyli w Niemczech Środkowych i Szwajcarii, lecz w bardzo krótkim czasie daleko poza ich granicami i granicami Europy.

W centrum Reformacji znajdowała się kwestia relacji człowieka z Bogiem. Reformacja była w istocie wydarzeniem *religijnym*, gdyż mężczyźni i kobiety, którzy przewodzili Reformacji, oczekiwali, że Bóg sam wzbudzi właściwą wiarę i w ten sposób odnowi relację człowieka z Bogiem. Dopiero później przyjęło się odnosić pojęcie „Reformacja” nie tyle do tej oczekiwanej od Boga odnowy, ile raczej do związanych z tym oczekiwaniem reform „w głowie i członkach” w Kościele i teologii.

Ta szczególna reforma z XVI wieku w odróżnieniu od innych reform jest nazywana od XVIII stulecia „Reformacją”. Należy ona do łańcucha późnośredniowiecznych ruchów reformy. Niweluje pewne przeciwieństwa średniowiecznej teologii (przykładowo polaryzację duchownych i świeckich) i zastrza inne (przykładowo dialektykę Ewangelii i Prawa). Właśnie dlatego nie jest ona rozumiana odpowiednio ani w znaczeniu klasycznej protestanckiej interpretacji jako przełom prawdy Ewangelii po stuleciach „ciemnego średniowiecza” ani w znaczeniu tradycyjnej rzymskokatolickiej pozycji przeciwnej jako zwykły punkt kulminacyjny średniowiecznych wysiłków na rzecz reform.

Pytania, które stawiali reformatorzy, tacy jak Henryk Bullinger, Jan Kalwin, Marcin Luter, Filip Melanchton lub Ulryk Zwingli oraz niektóre kobiety, jak Katarzyna Zell lub Argulla von Grumbach w listach, kazaniach i traktatach, dotyczyły spraw, którymi żyli ówczesni ludzie. Szczególnie kwestia, czy relacja z Bogiem odpowiadała temu, co Bóg żąda od człowieka, wypełniała przedreformacyjną historię chrześcijaństwa i doprowadziła w późnym średniowieczu do powstania sprawiających do dzisiaj wrażenie instytucjonalnych jak i budowlanych form wyrazu: ufundowano kościoły miejskie i wiejskie, ludzie zobowiązali się do regularnego organizowania nabożeństw przyczynnych, teologia uniwersytecka przeżywała okres największego rozkwitu.

---

<sup>1</sup> *Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017* [Thesen des Wissenschaftlichen Beirates der Lutherdekade], teza 1 (online: [www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf](http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf) [7.01.2014]).

Z okazji jubileuszu Reformacji na początku dwudziestego pierwszego stulecia trzeba wyjaśnić, na ile religijne intuicje Reformacji stanowią także odpowiedź na pytania dzisiejszych ludzi. Otóż duża ich część nie stawia sobie w ogóle pytania o indywidualną relację z Bogiem. Reformacyjne tezy dotyczące relacji między Bogiem a człowiekiem będą w dalszym toku naszych wywodów interpretowane w odniesieniu do teraźniejszości. Poza tym przedmiotem rozważań będzie zarówno wkład Reformacji do  *europejskiej historii wolności*  jak i różnice między reformacyjnym pojęciem „wolność” a współczesnym jej doświadczaniem.

W centrum teologicznych wypowiedzi reformatorów znajduje się nauka, że pojednana relacja między Bogiem a człowiekiem pochodzi od Boga i nie jest rezultatem opamiętania się lub innego kulturowego, politycznego lub religijnego wysiłku. Reformatorzy nie wynaleźli tej tak zwanej nauki o usprawiedliwieniu. Oni sformułowali ją na nowo i inaczej zaostrzyli w wielu miejscach wobec teologii średniowiecznej wykorzystując w tym celu wspólne wszystkim Kościołom początki chrześcijaństwa. Mężczyźni i kobiety, którzy zaliczali się do ruchu nazywanego dzisiaj „Reformacją”, starali się, by Ewangelia o Jezusie Chrystusie doszła na nowo do głosu; właściwa pamięć o nich będzie miała miejsce tylko wówczas, gdy Ewangelia dojdzie do głosu znowu w taki sposób, że „pocieszy i wyzwoli” człowieka (Dietrich Bonhoeffer), a nie pozostanie „bajeczką” z dawno minionych dni, jak chętnie podkreślał Marcin Luter. Doświadczenie indywidualnego jak i wspólnotowego wyzwolenia musi pozostać w bezpośrednim związku z usprawiedliwieniem, jeśli w nauce o usprawiedliwieniu ma chodzić nie tylko o oderwane od życia spotkanie ze starym pojęciem.

Ludzie usposobieni reformatorsko w tamtej epoce argumentowali w oparciu o inne filozoficzne i teologiczne przesłanki niż ludzie współcześni, gdyż żyli w innym społeczeństwie oraz w innych kościelnych i politycznych warunkach. Tego „okropnego szerokiego rowu” (Lessing) między prawdą Ewangelii a jej historycznym poświadczeniem nie da się po prostu przeskoczyć. Dlatego nie trzeba dochodzić do konkluzji, że reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu była dla ówczesnej epoki ważnym wyjaśnieniem, ale dzisiejszym ludziom nie ma już nic do powiedzenia, gdyż ci nie stawiają już jak wówczas pytania o „łaskawego Boga”. Nauka o usprawiedliwieniu winna w tym tekście zostać przedstawiona jako rdzeń ewangelickiej teologii i służyć tym samym jako odpowiedź na pytania dzisiejszego człowieka.

Dlaczego wiązka teologicznych intuicji, która w XVI stuleciu doprowadziła do nowego ukształtowania Kościoła i teologii, potem także społeczeństwa, kultury i polityki, jest świętowana właśnie 31 października 2017 roku (wraz z dekadą nakierowaną na tę datę)? Termin ten stawał się dniem jubileuszowym

w procesie rozwoju. Gdy Marcin Luter w przeddzień Dnia Wszystkich Świętych 1517 roku publikował 95 tez na temat odpustu, nie uświadamiał sobie, jakie fundamentalne zmiany w teologii, Kościele i społeczeństwie pociągną za sobą te uwagi na temat sakramentalnej praktyki Kościoła (mówiąc precyzyjniej: aneksu do sakramentu pokuty). Klasyczny obraz utrwalony w zbiorowej pamięci, na którym energiczny człowiek o zdecydowanych rysach charakteru w przeddzień święta, a więc 31 października 1517 roku, potężnymi uderzeniami młotka przybija kartkę z tezami do drzwi kościoła, z całą pewnością nie odpowiada historycznej rzeczywistości. Wszelako dzień ten uchodzi przecież za datę rozpoczynającą ruch reformacyjny w krajach niemieckich. Pewne jest, że Luter swoje tezy w tych dniach rozesłał między innymi do właściwego biskupa miejsca. Nie da się wykluczyć, że tego dnia przybił lub kazał przybić również te tezy do akademickiej tablicy uniwersytetu, znajdującej się na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze. Ważniejsze jest to, że Luter tymi tezami przedstawił się jako katolik reformy, piętnujący tylko praktykę swojego Kościoła. W wielu punktach, na przykład w zakresie zasług pobożnych czynów świętych dla życia innych ludzi, podzielał przekonania wyrażane przez ówczesną teologię i pobożność, przekonania przyjmowane przez większość wierzących.

Dopiero wraz z dużo gwałtowniejszym, ale dla nas współczesnych bardzo ambiwalentnym działaniem symbolicznym, polegającym na spaleniu 10 grudnia 1520 roku przed bramą elsterską w Wittenberdze bulli papieskiej, która groziła ekskomuniką, uwidacznia się rysa między ówczesnym Kościołem większości a ruchem reformacyjnym reprezentowanym przez Lutra. Jego słynne wystąpienie przed Sejmem Rzeszy w Wormacji w 1521 roku, gdy wbrew całej ówczesnej praktyce mógł przemawiać przed cesarzem i Rzeszą, nie zgazując się na odwołanie swoich poglądów, upubliczniło istnienie tego ruchu. Ponieważ Luter i inni teolodzy w tych latach wypowiedzieli już w późnym średniowieczu krytykę współczesnej praktyki udzielania sakramentów (odpust i odmowa kielicha świeckim!) przekształcając w fundamentalną krytykę ówczesnej teologii sakramentów a nawet radykalizując stosunek do papieża, którego uważają za antychrysta, wykopany rów staje się niemożliwy do przekroczenia.

Marcin Luter stał się wnet symboliczną postacią tego rozwoju, gdyż historycznie rzecz biorąc należał też do głównych inicjatorów, ale obrazem pomnikowym w pamięci kulturowej stał się obraz przybicia tez do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze dopiero wraz z jubileuszem stulecia w 1617 roku, który był obchodzony uroczysto w całej Rzeszy (także na terytoriach reformowanych, nie tylko luterańskich). Jubileusze 1817 i 1917 przynajmniej w Niemczech uczyniły z Lutra bohatera narodowego, przy czym uroczystości na początku XIX stulecia stały pod znakiem pokonania Napoleona, na uroczysto-

ściach sto lat później swoje piętno pozostawiła I wojna światowa. Pewne ówczesne wypowiedzi i uroczystości napełniają nas dzisiaj poczuciem wstydu. W każdym razie nie da się także zaprezentować historii jubileuszy Reformacji jako wielkiej narracji upadku pierwotnie nieskazitelnej i czystej idei: wraz z jubileuszem 1817 związane jest ponowne zbliżenie obu wielkich konfesyjnych nurtów Reformacji, które w XVI stuleciu rozeszły się w wyniku ostrych polemik, by potem utworzyć różne formy Kościołów unijnych (np. w Prusach).

Jest rzeczą zrozumiałą, że każde obchody Reformacji są uwarunkowane czasowo już chociażby dlatego, że musi być przedstawiona aktualna reformatorska teologia jako odpowiedź na teraźniejszą problematykę. Także mająca ponad 400 lat koncentracja na akcie publikacji tez teologicznych przez profesora teologii z małego środkowoniemieckiego miasta Marcina Lutera jest w dalszym ciągu przedsięwzięciem właściwym. Gdyż w przypadku 31 października 2017 roku chodzi o datę symboliczną, która wskazuje na szeroki ruch i wielki przełom w czasach wczesno-nowożytnych, który zmienił głęboko świat średniowieczny. Przybicie też wyprowadziło na zewnątrz ową nowoczesność, z którą ciągle jeszcze się spieramy. Chociaż w XXI stuleciu Marcin Luter nie będzie celebrowany jako „niemiecki heros”, to przecież jest on wyrazistą postacią historyczną, która jak wiele wielkich osobowości historycznych z jednej strony natrafia na sprzeciw, lecz jednocześnie z drugiej zaprasza z uporem, śmiałością i siłą przekonywania do identyfikacji.

Godne odnotowania pozostaje to, z jaką mocą językową i jednocześnie z jakim wyczuciem *Luter* przekładał teksty biblijne, w swoich listach wypowiadał się z największą wrażliwością jako duszpasterz, w swoich kazaniach potrafił dobrą nowinę Ewangelii wyrażać w prostych, trafiających do serca słowach. Reformator nie działał, oczywiście, sam, lecz znajdował się w dobrym towarzystwie. *Filip Melancton* (1497-1560) ma decydujące znaczenie dla rozwoju instytucji edukacyjnych nie tylko w obszarze niemieckim. *Ulryk Zwingli* (1484-1531) nadał kształt powiązaniu Reformacji i wolności w środowisku obywateli Zurychu. *Jan Kalwin* (1509-1564) przyczynił się do umiędzynarodowienia Reformacji przez powiązanie tradycji francuskich z innymi europejskimi. Bardzo wczesnie uświadomiono sobie istnienie wewnętrznej, także teologicznej jedności tego ruchu, świadczy o tym ulotka z Zurychu z 1521 roku, w której powstaniu uczestniczył Zwingli.

Jednak ruchu reformacyjny nie rozwinąłby się tak błyskawicznie, gdyby nie udzielili mu wsparcia książęta krajów Rzeszy Fryderyk Mądry i Filip Heski oraz mieszkańcy takich miast, jak Zurych, Hamburg i Genewa. Trzeba jednak skonstatować: nie tylko władcy i teolodzy, lecz całe rzesze zaangażowanych mężczyzn i kobiet umożliwiły i wywarły wpływ na epokę reformacyjną. Wiek XIX wyraża tę intuicję w swoich monumentalnych pomnikach, na przykład w



największym pomniku Reformacji na świecie w Wormacji, na którym obok klasycznych reformatorów i wymienionych książąt są także przedstawieni tak zwani prekursorzy Reformacji, tacy jak Jan Hus (ok. 1369-1415).

W XVI stuleciu z jednego Kościoła zachodniego wyłoniły się różne Kościoły konfesyjne. Każdy z nich, także tradycyjny rzymskokatolicki Kościół konfesyjny, znalazł się pod wpływem ruchu reformacyjnego. Ówczesny kardynał Joseph Ratzinger, w międzyczasie emerytowany papież Benedykt XVI, w liście z 1986 r. pisał: „Czy dla Kościoła katolickiego w Niemczech i poza nimi nie było pod wieloma względami dobre, że obok niego istniał protestantyzm z jego liberalizmem i pobożnością, ze swoim rozdarciem i wysokim roszczeniem duchowym? Zapewne, w czasach walki religijnej rozłam był niemal tylko nastawieniem przeciw sobie; ale potem po obu stronach następował też przyrost czynnika pozytywnego dla wiary, dzięki czemu możemy zrozumieć nieco ze znaczenia tajemniczego wyrażenia ‘konieczność’, o którym mówi apostoł Paweł”<sup>2</sup>. Idea oczekiwanego przez Lutra i proklamowanego przez Rzym Kościoła uniwersalnego okazała się niemożliwa do spełnienia. Wielość konfesyjna naszej epoki jest następstwem okresu Reformacji. W każdym razie w XXI wieku nie jest już możliwe wspomnianie ruchu i wydarzeń reformacyjnych wyłącznie w perspektywie Kościoła ewangelickiego lub niemieckiego obszaru językowego. Jubileusz Reformacji 2017 musi być świętowany w przekonaniu, że skutkiem Reformacji była pluralizacja chrześcijaństwa zachodniego. Nie można jednostronnie wykorzystywać „rozłamu kościelnego” jako pretekstu do snucia czysto pesymistycznych refleksji, podobnie nie można go oceniać jednostronnie jako indywidualizację zasługującą wyłącznie na pozytywną ocenę. Obchody Reformacji trzeba więc organizować wspólnie z chrześcijaństwem rzymskokatolickim i w perspektywie jej uniwersalnego oddziaływania<sup>3</sup>.

Poza tym znaczenie Reformacji dla europejskiej historii wolności zaprasza do tego, aby jej jubileusz świętować nie tylko z częścią społeczeństwa RFN, która definiuje się jako chrześcijanie. Równie ważna jest pamięć o tym, że w mateczniku Reformacji miała miejsce zagłada judaizmu i że tylko niewielu chrześcijan z motywów chrześcijańskich aktywnie się temu sprzeciwiało. Ta okoliczność motywuje nas, byśmy w roku jubileuszowym 2017 krytycznie zlustrowali zwłaszcza wypowiedzi XVI-wieczne na temat judaizmu i samokrytycznie skorygowali je w świetle współczesnej wiedzy, przyczyniając się w ten

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, „Theologische Quartalschrift“ 166 (1986), s. 243-248, cytat s. 246.

<sup>3</sup> Na ten temat bliżej: Christoph Schwöbel, „*Unterschiedliche Konstruktionsprinzipien*” – *Problem und Lösungsansatz im ökumenischen Dialog*, w: *Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene*, hg. Martin Heimbucher im Auftrag der UEK, Neukirchen-Vlyun 2013, s. 108-135.

sposób do odnowy relacji między oboma siostrzanymi religiami. Także wypowiedzi na temat islamu wczesnej epoki nowożytnej, które przede wszystkim w związku z „niebezpieczeństwem tureckim” dla granic Rzeszy zostały sformułowane z obawy o stan posiadania zachodniego chrześcijaństwa, wymagają krytycznej refleksji, z tym że przy tej okazji nie może ulec naruszeniu szczególnej relacja między judaizmem a chrześcijaństwem. Obie krytyczne rewizje reformacyjnych punktów widzenia są niezbędnym warunkiem świętowania jubileuszu jako wydarzenia, które stworzyło warunki dla rozwoju dla europejskiej historii wolności, toteż świętowanie to nie powinno się ograniczyć do ram kościelnych.

Przy całej niezbędnej kontekstualizacji jubileuszu Reformacji 2017 trzeba też pamiętać, że Reformację wspomina się właściwie tylko wówczas, gdy ma się na względzie jej Boży wymiar, gdy pielęgnuje się ideę Kościoła otwartego (*ecclesia semper reformanda*). To oznacza, że aktualne starania o reformę organizacyjnego kształtu Kościołów ewangelickich w Niemczech w przypadku idealnym zyskają przez nawiązanie do Reformacji XVI stulecia na teologicznej głębi, wzrosnie też śmiałość instytucjonalna. Kościół ewangelicki w obecnym procesie reform może być „Kościółem wolności w XXI stuleciu” tylko wówczas, gdy pojmuje „wolność” jako „obietnicę projektu nowoczesność” z perspektywy biblijnych korzeni tego pojęcia i wraz z Reformacją interpretuje ją jako wolność *darowaną* przez Boga. Uwalnia ze skupienia uwagi na sobie samym, kierując ją w stronę zaangażowania na rzecz bliźnich i otwierając na wspólnotę (Wolfgang Huber).

### **1.1. Centralny temat Reformacji wówczas i dzisiaj: usprawiedliwienie**

Jak można sprawić, by centralny temat Reformacji, *nauka o usprawiedliwieniu*, doszedł dzisiaj do głosu w sposób zrozumiały? Sam Luter w często przytaczanym świadectwie przedstawiał swoje teologiczne intuicje jako odpowiedź na pytanie egzystencjalne, słynne pytanie o „łaskawego Boga”<sup>4</sup>. Z takim sposobem widzenia zostajemy przeniesieni do rzeczywistości życiowej z przełomu późnego średniowiecza i wczesnej nowoczesności. Pytanie to wpisuje się

---

<sup>4</sup> W nawiązaniu do późniejszych retrospekcji Lutra (por. tylko: *Von der heiligen Taufe, Predigten* 1535, Weimarer Ausgabe [WA] 37, s. 661, 23n) jego teologiczne intuicje dają się przedstawić jako odpowiedź na pytanie egzystencjalne, słynne pytanie o „łaskawego Boga”. Oczywiście, streszczenie rozwoju Lutra w świetle tej kwestii jest raczej produktem pietyzmu (por. Martin Schmidt, *Der Pietismus und das moderne Denken*, w: *Pietismus und moderne Welt*, hg. v. Kurt Aland, Witten 1974, [s.9-74] s. 9).

w kontekst świata uformowanego przez instytucję, teologię i pobożność przed-reformacyjnego Kościoła, świata, w którym Bóg jako sędzia osądza życie ludzi, karze za grzech i winę. Pytanie to brzmi: jakimi darami może człowiek zapłacić za swoją winę Bogu? Plastyczny język średniowiecza czynił w kazaniach piekło i czyściec jako ograniczone czasowo miejsce odbywania kary, lecz w plastycznym wyposażeniu kościołów było ono niemal wszechobecne. Nie można powiedzieć, że chrześcijanie średniowiecza byli egzystencjalnie powaleni strachem przed piekłem. Ale wyobrażenie, że Bóg pociąga wszystkich ludzi do odpowiedzialności, wywierało wpływ także na tych, którzy radośnie wiedli swój chrześcijański żywot.

Marcin Luter interpretował swoje życie w stosunkowo późnej retrospekcji jako element religijnego społeczeństwa dokonań, w którym przez szczególną intensywność religijnych osiągnięć miało wzrastać prawo do łaskawego Bożego osądu na sądzie ostatecznym. Z korespondencji z jego spowiednikiem Johannem von Staupitzem (1465-1524) wiemy, że Luter jako mnich doszukiwał się u siebie tak wielu grzechów, że dla spowiednika stało się to brzemieniem i rodziło wątpliwości, czy rzeczywiście chodzi tu o grzechy. Takie doświadczenia czynią jeszcze tylko ludzie związani z określonym środowiskiem religijnym, nie są one dla dzisiejszej pobożności charakterystyczną postawą. Przesadny późnośredniowieczny i także w ruchu reformacyjnym przeważnie zachowany obraz Boga jako sędziego, który panuje w sposób nieograniczony jak absolutystyczny monarcha, stał się dla nas mocno problematyczny. W swojej jednostronności ani nie odpowiada temu, co Jezus z Nazaretu naucza o swoim Ojcu, ani temu, co liczne fragmenty Starego Testamentu mówią o Bogu Izraela.

Ale znaczące do dnia dzisiejszego jest to, że Marcin Luter bardzo samokrytycznie w odniesieniu do własnej drogi życiowej sformułował, że jego zmaganie o zbawienie koniec końców nacechowane było czystym egoizmem. Mianowicie doszedł do przekonania, że zwłaszcza w przypadku spowiedzi chodziło mu nie o Boga, lecz o siebie samego i swój osobisty ratunek. I dostrzegł, że swoim wyobrażeniem, iż jest w stanie złożyć przed tronem Bożym możliwe do przyjęcia religijne dokonanie, konfrontował siebie z Bogiem jako wielkością równoważną. Jako mnich w tradycji ojca Kościoła późnego antyku Augustyna Luter wiedział jednak, że człowiek chętniej sam chciałby być Bogiem niż gotów byłby przyznać, jak niedoskonała jest jego droga życiowa. Przeto wnet uświadomił sobie, że nigdy nie mógłby prowadzić doskonałego życia bez przekraczania wszelkich nakazów Bożych w myślach, słowach lub czynach. W swojej przedmowie do łacińskiego pełnego wydania jego pism w 1545 r. Luter nie dał wprawdzie dokładnego sprawozdania na temat swojego rozwoju, lecz pozostawił wyrazistą teologiczną interpretację tego, co w tym momencie wy-

pełniało mu życie. Według jego świadectwa, poszukiwanie odpowiednich dokonań religijnych sprawiło, że popadł w egzystencjalne zwątpienie. Ale lektura pism biblijnych, zwłaszcza listów apostoła Pawła wskazała mu wyjście ze ślepego zaułka. Centralne znaczenie miał dla niego werset z listu apostoła Pawła do Rzymian: „Bo usprawiedliwienie Boże w niej (tj. w Ewangelii) bywa objawione” (1, 17). Luter opisuje w tej przedmowie, jak odkrył, że nie jest to ludzkie dokonanie, które przed Bogiem wygospodarowuje roszczenie do zbawienia. Raczej jest tak, że Bóg z łaski pochyła się nad człowiekiem: „Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od uczynków zakonu” (Rz 3, 28).

Co to oznacza, możemy zrozumieć jeszcze dzisiaj na podstawie zwrotu: „łaska przed prawem”. Człowiek, który ma być osądzony według prawa i ustaw, może przecież mieć jeszcze nadzieję na łaskę lub ulaskawienie, na przykład gdy prezydent federalny i wyposażeńi w odpowiednie pełnomocnictwa w krajach związkowych stosują prawo ulaskawienia i przedwcześnie darują karę. Takie formy przebaczenia „jedynie z łaski niezależnie od uczynków zakonu” są nam jeszcze dzisiaj bardzo dobrze znane, nawet gdy w naszym systemie prawnym zdają się sprawiać wrażenie anachronizmu. Dla Marcina Lutra decydujące poznanie polegało na tym, że przez Jezusa Chrystusa łaska ta staje się dostępna dla wszystkich, którzy w Niego wierzą. Właśnie gdy człowiek pojmie, że sam nie jest w stanie prowadzić pełnego życia według przykazań Bożych, może całkowicie zdać się na Jezusa Chrystusa. Luter nazywa to doświadczenie „usprawiedliwieniem jedynie z wiary”. Ewangelia polega na tym, że człowiek ufając Jezusowi Chrystusowi już jest usprawiedliwiony. Luter nazywa ten stan rzeczy nieustannie pocieszającym, radością napełniającym doświadczeniem wyzwolenia ze strachu przed czyścicem i piekłem. I na podstawie tej wolności człowiek będzie czynił to co może, aby żyć tak, jak nakazują przykazania Boże. Jednocześnie zdaje sobie sprawę, że stale będzie wystawiony na niepowodzenie.

To teologiczne przekonanie nie jest jedynym, za którego pomocą Luter opisał, co uczyniło go „reformatorem”. Wszystkim tym świadectwom jest jednak wspólne to, że – jak w przypadku Lutrowego patrona zakonu, Augustyna – teksty biblijne ratują z głębokiego zwątpienia egzystencjalnego i przekazują pewność w sprawie daru Bożej łaski, która „zmienia cały sposób myślenia”.

Co może to oznaczać dla ludzi XXI stulecia, którzy nie tak bardzo są naznaczeni obawami przed piekłem po śmierci, lecz raczej boją się piekła na ziemi, którym nader często są ludzie dla siebie (Jean-Paul Sartre)? W staraniach zmierzających do wyjaśnienia na nowo doświadczenia usprawiedliwienia w ramach Kościołów, można posłużyć się *czteroma współcześnie często stosowa-*

wanymi pojęciami, przybliżającymi nam znaczenie nauki Lutra o usprawiedliwieniu; są to: „miłość”, „uznanie i docenianie”, „przebaczenie” i „wolność”:

Pierwszym pojęciem jest *miłość*. Być kochanym jest cudownym doświadczeniem. Gdy dobrze idzie, jesteśmy przez innych ludzi mimo naszych słabości kochani, chociaż robimy błędy. To promieniowanie miłości, pozornie bezpodstawne, lecz przecież autentyczne, pełne zaufania, przynosi każdemu, kto je widzi, uśmiech na twarzy. Nie rozumiemy go, lecz ono dodaje nam skrzydeł, czyni nas szczęśliwymi. Całkiem podobnie doświadcza tego dziecko. Pisarz Martin Brüssig powiedział kiedyś, pod przemożnym wpływem doświadczenia uczuć wobec swojego małego syna, że kochałby go także, gdyby stał się zbrodniarzem. W tym sensie chrześcijanie określają się często mianem „dzieci Bożych”: Jeśli miłość matki lub ojca jest w stanie przetrwać najniższy poziomy relacji lub złego postępowania, to tym bardziej niezachwiana zostaje miłość Boga do człowieka. Jeśli wyobrażamy sobie, że Bóg kocha gorliwie, chociaż ludzie mają tyle słabości i błędów, wywołuje to więcej niż krótki uśmiech. Prowadzi to do radości życia, szczęścia i postawy wdzięczności. Za to można Boga chwalić i Mu dziękować, można dzielić radość z innymi ludźmi – dlatego też ludzie organizują nabożeństwo, aby wspólnie chwalić i dziękować Bogu.

Dwa dalsze pojęcia, które mogą wyrazić doświadczenie Lutra, to *uznanie i docenianie*: cieszyć się uznaniem i respektem jako człowiek ze strony innych, jest egzystencjalną potrzebą każdego człowieka. Międzyludzkie doświadczenie uznania jest niestety rzadkie, chociaż ludzie nie muszą tu niczego czynić i otrzymują je niezаслужenie – ale może właśnie dlatego występuje ono rzadko. Gdzie mimo to ma to miejsce, tam powstaje głęboka relacja. Doświadcza człowiek uznania przez Boga i jest informowany o tym uznaniu, może to prowadzić do wzruszającego pod względem egzystencjalnym przekonania: jestem uznany, mimo że na to nie zasłużyłem. Po prostu tak. To dar! Mówiąc teologicznie: z łaski. „Ponieważ Bóg cię poważa, jesteś poważaną osobą” – za pomocą tej gry słów opisuje się dzisiaj niekiedy działanie usprawiedliwienia. Odpowiedzią człowieka na to uznanie jest jego wiara, zawierzenie Bogu. Ta druga próba przełożenia Lutra doświadczenia usprawiedliwienia może też być wyrażona za pomocą pojęcia *docenianie*. „Docenianie” i „uznanie” to dwa pojęcia, których merytoryczna treść jest w dużej mierze identyczna, chociaż w języku potocznym rozróżnia się je i wyraża w odmiennych kontekstach. „Nikt nie docenia moich dokonań!” – Zdanie to opisuje codzienne doświadczenie. Ale dla wielu ludzi także doświadczenie przeciwne jest częścią dnia codziennego. „Doceniając Pańskie zasługi przyznajemy...”. Być docenionym oznacza przeżycie, że jeden człowiek okazuje respekt drugiemu. Wśród ludzi docenienie raczej nigdy nie ma miejsca bez wcześniejszego dokonania. Ale gdy Bóg doce-

nia człowieka bez warunków wstępnych i zasług, pokazuje to postawę Boga wobec stworzenia. Wyrazem tego Bożego doceniania jest nienaruszalna godność, formułowana w odniesieniu do człowieka także w artykule pierwszym ustawy zasadniczej państwa światopoglądowo neutralnego. Zabieg ten opiera się na doświadczeniu, że godność jest stale naruszana przez przemoc, dyskryminację, krzywdę lub niesprawiedliwość. Obietnica Boża jest natomiast niezłomna.

Trzecie zbliżenie do klasycznego pojęcia usprawiedliwienia jest możliwe za pomocą obecnie często stosowanego pojęcia *przebaczenie*. Gdy dwóch ludzi pokłóciło się ze sobą, przy pojednaniu chętnie posługują się słowami: „przebaczyć i zapomnieć”. W ten sposób także w języku potocznym staje się zrozumiałe, że poróżniło ich postępowanie obciążone winą i że wina ta już nie istnieje lub w każdym razie nie dzieli już ludzi. Na zastosowaniu pojęcia „przebaczenie” zaczerpniętego z języka potocznego widać wyraźnie, że także świadomość winy mają ci, którzy tym słowem się nie posługują. W dalszym ciągu wielu odczuwa egzystencjalną potrzebę przebaczenia także wówczas, gdy nie wyrażają tego słowami. Zwłaszcza pokolenie, które jeszcze przeżyło drugą wojnę światową, wie poza tym z bolesnego doświadczenia, że istnieje wina, którą ludzie z trudem lub w ogóle nie są w stanie przebaczyć. Bóg przebacza także winę, którą ludzie nie mogą lub nie chcą przebaczyć. On nie przebacza przez zapomnienie lub przejście do porządku dziennego, tak jakby nic się nie wydarzyło. On przebacza, gdy tych, którzy dają wyraz poczuciu swojej winy, kocha mimo wszystko i pragnie mieć blisko siebie. Przebaczenie oznacza, że wina, która występuje w relacjach międzyludzkich oraz między człowiekiem a Bogiem, poniekąd zostanie zabrana i odłożona na bok, lecz nie jest zapomniana. Jest ona winą przebaczoną.

Czwarta próba przetłumaczenia doświadczeń usprawiedliwienia dla teraźniejszości, nawiązuje do tekstów z okresu Reformacji: ponieważ usprawiedliwienie wyzwala ludzi, przeto można je objaśnić za pomocą hasła *wolność*. W epoce, w której przynajmniej w naszym kraju doświadczenie wolności politycznej jest przeżywane poniekąd jako oczywistość, w wielu ludziach rodzi się nieodparte pragnienie wolności od presji ekonomicznej i społecznej. Jednocześnie w wielu innych częściach świata trwa jeszcze walka o ową elementarną wolność polityczną, która w Niemczech przez rewolucje i przełomy z lat 1848, 1918, 1945 i 1989 z wielkim trudem została osiągnięta. Wszyscy chcą być wolni, mimo to większość ludzi doznaje rozczarowań przy swoim żądaniu bycia wolnymi, natrafiając na bolesne granice. Tym kosztowniejsze są doświadczenia, w których wolność zostaje darowana – na przykład przez wielkodusznego człowieka, który może mi darować wolność w zakresie takich spraw, jak zobowiązanie, wina lub też własne ograniczenia. Darowana w ten sposób wol-

ność umożliwia wobec tego życie w całkiem inny sposób. Usprawiedliwienie oznacza dar szeroko pojętej wolności, która uwalnia człowieka od koncentracji na sobie samym: nie jestem już skupiony na swojej osobie, lecz wolny dla bliźnich i dla wspólnoty. To rozumienie wolności polegające na koncentrowaniu uwagi na moim „bliźnim” nie pokrywa się z utartym błędnym rozumieniem wolności jako końca wszelkich powiązań, ale nie różni się też radykalnie od nowoczesnego rozumienia wolności. Podobnie jak w przypadku trzech innych pojęć, aspekty reformacyjnej nauki o usprawiedliwieniu dają się wyrazić za pomocą tego pojęcia także w odniesieniu do ludzi, którzy mają zdystansowany stosunek do chrześcijaństwa.

Wszystkim tym czterem zbliżeniami do nauki o usprawiedliwieniu Lutra jest poza tym jedno wspólne: człowiek nie jest mierzony według tego, jak prezentuje się na zewnątrz lub jaką zajmuje pozycję, lecz jest przez Boga kochany, uznany, doceniany całkiem niezależnie od poziomu wykształcenia, dochodów, pochodzenia i pozycji społecznej. To uznanie lub docenienie czyni go prawdziwie wolnym. Nie obciąża go już wina, lecz nie jest ona po prostu zapomniana, lecz jako wina wyznana jest przebaczona a przez to przewyciężona. Takie elementarne przekonania są w stanie zrozumieć także ludzie bez edukacji chrześcijańskiej, gdyż mają one bezpośrednie społeczne, kulturowe i polityczne konsekwencje. Bezpośrednie wsparcie Boga nie jest zależne od tego, co człowiek czyni lub myśli. Umożliwia ono w społeczeństwie szczerę postępowanie z winą i tym samym godne człowieka współzycie.

## 1.2 Reformacja – otwarta historia uczenia się

W świecie współczesnym naznaczonym ekonomicznymi racjonalnościami wyzwajające doświadczenie Lutra daje się opisać także za pomocą dobrze znanego słownictwa, które miejscami znajdowało już odbicie w późnośrednio-wiecznej teologii: chociaż człowiek niechybnie nieustannie wyrządza straty, Bóg nie domaga się, żeby bilans wysiłkiem własnym zamykał się zyskami. Gdyż nic, co człowiek czyni, myśli i zamierza samodzielnie, nie może bilanso-wi całego życia przynieść zysk. Gdyż nieustannie także to co najlepsze jest czynione lub chciane w pełnym zorientowaniu na samego siebie dlatego, ponieważ w pierwszym rzędzie służy własnej korzyści. Ogólny bilans staje się pozytywny dlatego, ponieważ człowiek jako dziecko Boże ze swoim chrztem znajduje się w obszarze Bożego błogosławieństwa, Bożego zbawczego wsparcia i z niego „nie może już wypaść” (Augustyn). Odpowiedzią człowieka na to wyzwajające doświadczenie jest wiara. Ale także ta odpowiedź jest darem Ducha Świętego.

Reformacja nie jest zakończonym wydarzeniem, lecz procesem odnowy, który trwa. Przeto od XVI wieku istnieje duża ilość teologicznych przekonań i instytucjonalnych postaci, które niejako w duchu Reformacji doszły do skutku później. Nazywa się to „historią uczenia się” Reformacji. Było i jest możliwe dochodzenie do *nowych* przekonań w starych reformacyjnych naukach, ponieważ poszczególni reformatorzy tak wielką wagę przywiązywali do tego, co dzisiaj nazywamy „edukacją”: *Filip Melancton* był nie tylko akademickim nauczycielem z pasji, lecz na podstawie swoich starań o reformę uniwersytetów i szkół zyskał miano „nauczyciela Niemiec”. *Ulryk Zwingli* uczył się nie tylko greckiego, by móc czytać Nowy Testament w tekście oryginalnym wydanym przez Erazma z Rotterdamu; posiadał jak na tamte czasy bardzo dużą ilość ponad stu książek i w swojej parafii Glarner założył w 1510 szkołę łacińską. Zwłaszcza reformowany odłam Kościołów wyrosłych z Reformacji stworzył szereg instytucji edukacji parafialnej i kościelnej jak na przykład Prophezey w Zurychu lub Kolleg w Genewie.

Ponieważ reformacyjne przesłanie związane jest tak blisko z egzystencjalnymi doświadczeniami i dążeniami człowieka, edukacja w tradycji reformacyjnej nie wyczerpała się oczywiście nigdy na tym, że młodzi ludzie są zapoznawani jedynie z tekstami biblijnymi i ich reformatorską interpretacją. W takich kontekstach Reformacja była i jest interpretowana w odniesieniu do terażniejszości. Przy okazji powstały nowe przekonania, które stanowią „historię uczenia się” Reformacji od XVI stulecia; proces rodzenia się nowych przekonań trwa nadal. Lecz to oznacza, że w Kościele o profilu reformacyjnym edukacja ma stale szczególną pozycję, dzieje się tak bez potrzeby organizowania kościelnych przedsięwzięć jako uniwersyteckich seminariów. Ponadto Kościoły wyrosłe z Reformacji zawsze będą angażować się na rzecz edukacji w społeczeństwie, w którym żyją.

Edukacja i sprzyjająca jej „rozumna wiara” (Carl Heinz Ratschow) była i pozostaje reformacyjnym życzeniem; fundamentalizm jakiegokolwiek prowniencji jest głęboko obcy takiej postawie. W królewieckim oświeceniu powtarzany imperatyw antycznego poety Horacego, *Sapere aude*, „odważ się być mądrym”, opisuje autentyczne protestanckie dążenie: Reformacja chce prowadzić do oświeconej wiary. Jej intencją jest wiara, która chciałaby rozumieć i mogła stawiać pytania. Dotyczy to także dokumentu wiary chrześcijańskiej, Biblii. Dlatego Reformacja przyczyniła się do tego, aby tendencja czasów nowożytnych, zmierzająca do wzmocnienia praw jednostki, zadomowiła się także w Kościele. Tym samym jest ona częścią nowożytnej historii wolności.

Przejawia się to na przykład w transformacji reformacyjnej zasady Pisma w czasach nowożytnych: odkąd już w XVI stuleciu w środowisku reformacyjnie nastawionych teologów pojawiały się niuanse różnej interpretacji tego samego



fragmentu biblijnego, dzisiejszy pluralizm metod interpretacji tekstów prowadzi do większej różnorodności w rozumieniu poszczególnych fragmentów i w konsekwencji zakłada większe znaczenie tego, kto interpretuje Biblię: kto interpretuje teksty biblijne, może wybierać między uprawnioną różnorodnością metod interpretacji i nie jest już wiązany ustanowioną we wczesnej nowoczesności i w XIX stuleciu rozwiniętą formą historyczno-filologicznego podejścia do tekstu.

Niekiedy podnoszony zarzut, że cała reformacyjna teologia i Kościół jest produktem chybionej w istocie nowoczesnej tendencji indywidualizacji, nie jest słuszny: nawet gdy Kościół zgodnie z reformacyjną teologią nie jest pośrednikiem zbawienia, chrześcijaństwo *bez wspólnoty jest nie do pomyślenia*. Centralne decyzje teologiczne w Kościele ewangelickim są podejmowane nie na bazie czysto matematycznego sumowania indywidualności, lecz na podstawie tzw. wielkiego konsensu (*magnus consensus*), gdyż na podstawie reformacyjnej zasady Pisma pokłada się ufność w tym, że Bóg przez Ducha Świętego inspirował swój Kościół do przyjęcia właściwej interpretacji – zatem prowadzi Kościół do zharmonizowania swoich głosów a nie do dysharmonii powodowanej polifonicznością jednostek.

Reformatorską „historię uczenia się” można zilustrować na *czterech przykładach*, które prócz tego pokazują, że w wielu przypadkach jest ona nieukończona:

- *Kościół i teologia reformatorska nauczyły się przewyższać wyzwania konfesyjne i myśleć ekumenicznie*: ruch reformatorski podzielił się na różne *Kościóły konfesyjne*. Jednocześnie nastąpił ostateczny rozpad instytucjonalnej jedności już pluralistycznego chrześcijaństwa zachodniego, przy czym nie da się obarczyć odpowiedzialnością za to wyłącznie jednej strony. Historia wojen konfesyjnych, które ukształtowały oblicze Europy w okresie wczesnej nowożytności, pokazała, że pojednanie różnych religijnych stanowisk jest nie tylko konieczne, ale i możliwe. XVI stulecie zna przede wszystkim przykłady niepowodzeń: podczas Rozmowy Religijnej w Marburgu w 1529 roku nie udało się osiągnąć ostatecznego porozumienia między Reformacją szwajcarską skupioną wokół Zwingliego a środkowoniemiecką Reformacją związaną z Lutrem w sprawie obecności Chrystusa w Wieczery Pańskiej, chociaż w wielu sprawach ustalono zgodne poglądy. Pełna zgodność gwarantująca jedność kościelną nie okazała się możliwa także później między dziećmi Lutra i Kalwina, chociaż poglądy obu stron były sobie bliższe niż w przypadku Lutra i Zwingliego. Dopiero w 1973 roku Kościoły wyrosłe z Reformacji w Europie oświadczyły w *Konkordii leuenberskiej*, że na podstawie wspólnego rozumienia Ewangelii uznają się wzajemnie jako Kościoły i są w

stanie także celebrować ze sobą Wieczерę Pańską, mimo że w jej rozumieniu teologicznym pozostają różnice. Lecz przewyciężenie podziałów pozostaje ciągłym zadaniem także po tym porozumieniu reformatorskim. Przede wszystkim pozostaje ono w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego, z którym nauka o usprawiedliwieniu została wprawdzie wspólnie sformułowana, ale różnice o charakterze rozłamowo-kościelnym pozostały w odniesieniu do rozumienia urzędu i sakramentów. Również pozostaje ono w odniesieniu do menonitów, którzy są duchowymi spadkobiercami tzw. ruchu nowochrześciewiczów, prześladowanego słowem i czynem przez Reformację; w roku 2010 odprawiono wspólne nabożeństwo pokutne. Oczywiście w zakres tych zadań wchodzi także liczne dialogi ekumeniczne z Kościołami anglikańskimi i prawosławnymi.

- *Kościół i teologia reformatorska muszą nadal uczyć się obchodzenia z wyzwaniem dechrystianizacji i ateizmu w duchu Reformacji:* Nie tylko nasza epoka, abstrahując od wszelkiego przyrostu form nowej intensywnej religijności, jest naznaczona zmasowaną dechrystianizacją, której reformatorzy nie mogli sobie wyobrazić i która jest także opisywana jako „sekularyzacja”. Wielu ludzi żyje bez relacji z Bogiem i nie wydaje się im, że coś stracili. W Eisleben w Turyngii, mieście urodzenia Marcina Lutra, jeszcze tylko siedem procent ludności to członkowie Kościoła. W tej sytuacji Kościół nie może oczekiwać, że wielu ludzi przybędzie na nabożeństwo w niedzielę o dziesiątej. Dla wielu jako rytuał stało się ono równie obce jak śpiewane podczas nabożeństwa pieśni, modlitwy i teksty biblijne. Tutaj przy zachowaniu całej niezbędnej tradycji trzeba zapytać o innowację. Co to znaczy, w takiej sytuacji mieć niezachwianą wiarę jak Luter? Jakie struktury musi mieć Kościół, który z wyzwajającą Ewangelią chce przyjść do ludzi? Szereg odpowiedzi na takie pytania już sformułowano i wypróbowano w ostatnich latach: na przykład inicjuje się nabożeństwa odprawiane w „języku komunikatywnym” (leichte Sprache), stworzono też nowe struktury, zwłaszcza w Niemczech wschodnich po przełomie utworzono nowe ewangeliczne całodzienne przedszkola i szkoły różnego typu, dla szerzenia Ewangelii wykorzystano oczywiście nowe media. W każdym razie przy wszystkich tych przedsięwzięciach zawsze trzeba wiedzieć, że – jak powiedział niegdyś pięknie a zarazem rozsądnie Luter – Duch jak „wędrowna nagła ulewa” działa tam, gdzie chce i same struktury niczego nie gwarantują.

- *Kościół i teologia reformacyjna muszą w dalszym ciągu pogłębiać wiedzę, że sprawiedliwość płci to autentyczna wartość zgodna z Ewangelią i dlatego muszą zdecydowanie występować przeciw tworzeniu hierarchii w tym za-*

*kresie*. Punktem wyjścia tego rozwoju, historycznie rzecz biorąc, były nowe przemyślenia na temat urzędu kościelnego i pytanie, czy kobiety mogą pełnić urząd duchownego. Dla reformatorskiego rozumienia decydujące było zawsze przekonanie, do którego doszedł Luter: „Bowiem co się wynurzyło z chrztu, może się chlubić, że poświęcone już zostało na kapłana, biskupa i papieża”<sup>5</sup>. Jego przekonanie, że nie może być w Kościele stanu kapłaństwa hierarchicznego wyposażonego w trwały charakter sakramentalny, reprezentującego Chrystusa ludziom świeckim, trzeba interpretować z perspektywy teologii paulińskiej: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Chrystusie” (Ga 3, 28). Ale dopiero stulecia później, po doświadczeniach XX stulecia i jego ruchów emancypacyjnych, doprowadziło to do przeświadczenia, że także kobiety mogą przejąć w Kościele wszystkie urzędy. Ordynacja kobiet jest równie późnym osiągnięciem wyprowadzonym z reformatorskiego przekonania jak równoprawna wspólnota ordynowanych i nieordynowanych na wszystkich płaszczynach kierowniczych.

- *Kościół i teologia reformatorska muszą dopiero uczyć się odkrywać dialog religii jako autentyczne zadanie teologii reformatorskiej*. Ponieważ w związku ze zbrodnią wymordowania Żydów w dwudziestym stuleciu wreszcie pojawiła się nowa refleksja nad stosunkiem do judaizmu jako korzenia, który podtrzymuje trwale chrześcijańską relację z Bogiem, zadaniem na najbliższe lata pozostaje dialog religijny przede wszystkim z islamem, który w okresie Reformacji ze zrozumiałych przyczyn był identyfikowany z zagrażającymi Rzeszy Turkami i z tej przyczyny postrzegany w sposób powierzchowny. Jak klasycznej reformatorskiej zasadzie *solus Christus*, „tylko Chrystus”, nadać takie znaczenie, by stało się możliwe pokojowe współżycie, jest, oczywiście, jeszcze sprawą sporną. Przy okazji nie wolno zapomnieć o szczególnym znaczeniu judaizmu w ogólnym dialogu religii.

Na tych czterech przykładach widać wyraźnie: Reformacja rozwija się nadal, nie jest zakończonym wydarzeniem. Jest ona ruchem, który pochodzi od Boga, kontakt z Nim uzyskujemy za pośrednictwem tekstów biblijnych, nie można nim dysponować ani przeprowadzać kalkulacji. Dlatego zrozumienie rzeczywistych podstaw Reformacji XVI stulecia jest dla każdego procesu odnowy Kościoła równie ważne jak stałe kierowanie uwagi na teksty biblijne.

---

<sup>5</sup> Cyt. za: M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie stanu chrześcijańskiego* (1520), tłum. Ks. Jan Lasota, „Z Problemów Reformacji” nr 6, Bielsko-Biała 1993, s. 155.

## 2. Punkty zasadnicze teologii reformatorskiej

Zanim punkty zasadnicze teologii reformatorskiej zostaną raz jeszcze teologicznie objaśnione w sposób szczegółowy na podstawie pięciu klasycznych sformułowań opatrzonych partykułą „tylko” (*solus*), trzeba ponownie nawiązać do nauki o usprawiedliwieniu, która wcześniej została opisana za pomocą czterech pojęć współczesnego języka potocznego (miłość, uznanie lub docenienie, przebaczenie i wolność).

### 2.1 Pojęcie usprawiedliwienia – kluczem Reformacji

„Usprawiedliwienie” jest pojęciem, którego używamy także jeszcze dzisiaj. Mówimy: „To orzeczenie jest usprawiedliwione” lub „On może usprawiedliwić swoją postawę”. Chcemy przez to wyrazić, że jakaś sprawa, mimo wszelkich interpelacji, jest w porządku, jest słuszna. W odniesieniu do własnego postępowania staramy się usprawiedliwić, dlaczego coś uczyniliśmy lub nie uczyniliśmy. Także aktywność lub brak aktywności innych można usprawiedliwić. Przy tym zawsze chodzi o usprawiedliwienie wobec instancji osądzającej, na przykład wobec sądu, innej osoby lub wobec nas samych. Idea usprawiedliwienia pokazuje: musimy brać odpowiedzialność za nasze działanie lub jego brak.

Lecz osądzamy także: „To jest nieusprawiedliwione!” lub „Twego postępowania nie da się usprawiedliwić”. W tym przypadku uważamy, że nie ma wystarczających powodów, że sprawa, o którą chodzi, jest słuszna. W naszym codziennym świecie proces usprawiedliwienia osiąga zatem swój cel tylko wówczas, gdy udaje się ludziom wykazać, że ich czyn jest odpowiedni i słuszny lub gdy można się zorientować, że poprzez swoje działanie lub jego zaniechanie postępowali słusznie.

Reformatorska nauka o usprawiedliwieniu przełamuje logikę, że usprawiedliwiony jest tylko ten, kto ma słuszość. Wychodzi ona z założenia, że ludzie w sprawie o znaczeniu fundamentalnym nie mogą się usprawiedliwić i nie muszą się sami usprawiedliwiać. Nie mogą i nie potrzebują tego czynić przed Bogiem. A mimo to zostają przez Boga „usprawiedliwieni”, i to nie dlatego, że słuszość jest po ich stronie, lecz z łaski. „Usprawiedliwiony z łaski” oznacza: kochany mimo wszystkiego, co było we mnie niewarte miłości, przyjęty mimo mojej nieprzyjmowalności. Pojęcia „kochany”, „przyjęty” wyjaśniają: nie chodzi o pieczęć dobra, którą Bóg daje człowiekowi wraz z usprawiedliwieniem. Chodzi o stworzoną przez Boga i wiernie podtrzymywana relację. Bóg chce

mieć z każdym człowiekiem wspólnotę, i to niezależnie, jak on zachowywał się wobec Boga, innych ludzi i samego siebie. A słowa „mimo” i „choć” pokazują: za pomocą usprawiedliwienia Bóg nie potwierdza czegoś, co jest upadkiem, On uznaje człowieka nie dlatego, że zasłużył na uznanie. Boża miłość i przyjęcie nie jest reakcją na podobne wartości występujące u człowieka. Ona sięga dużo głębiej. Myśli o człowieku pojmowanym całościowo, także w jego słabości i egoizmie. Reformatorzy stwierdzali tutaj: Bóg usprawiedliwia grzeszników.

Nauka reformatorów o usprawiedliwieniu otrzymała swój szczególny kształt przez nawiązanie do tekstów biblijnych, zwłaszcza teologii Pawła. Werset z Listu do Rzymian: „Uważamy bowiem, że człowiek bywa usprawiedliwiony przez wiarę, niezależnie od uczynków zakonu” (Rz 3, 28) stał się dla nich kluczem do zrozumienia, co z perspektywy chrześcijańskiej oznacza usprawiedliwienie.

Reformatorzy byli przekonani o tym, że to „usprawiedliwienie” przez Boga może zmienić fundamentalnie perspektywę życia każdego człowieka. Ono nie opisuje żadnej teologicznej tezy specjalnej, lecz podstawę dla życia w pocieszeniu i zdrowiu. Kwestia usprawiedliwienia stanowi „główny filar (...), na którym wspiera się nasze oddawanie czci Bogu – powód wystarczający, by tutaj skupić główną uwagę i troskę”<sup>6</sup>.

W jakim stopniu usprawiedliwienie człowieka przez Boga jest pomocą życiową, pokażą kolejne strony. Tutaj jako orientacja następują się tzw. „partykuły ekskluzywne”: *solus Christus* – „tylko Chrystus”, *sola gratia* – „tylko z łaski”, *solo verbo* – „tylko w Słowie”, *sola scriptura* – „tylko na podstawie Pisma”, *sola fide* – „tylko przez wiarę”. Cała piątka pojęć zmierzają ku *solī Deo gloria* – „jedynemu Bogu chwała”. Merytorycznie opisują one podstawowe elementy nauki o usprawiedliwieniu. Słowo „tylko” opisuje ekskluzywność każdego podstawowego elementu i wyklucza wszystko inne. W swojej ekskluzywności partykuły te stanowią puentę ewangelicznego rozumienia nauki o usprawiedliwieniu.

Te opatrzone partykułą „tylko” punkty zasadnicze w cztero- i pięcioczęściowej formie pojawiły się dopiero w XIX stuleciu. Jednak nawiązują one do tekstów szesnastowiecznych<sup>7</sup>. Dotychczas nie zbadano jeszcze pod

<sup>6</sup>J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, Neukirchen-Vluyn 2008, III, 11, 1, s. 396.

<sup>7</sup>*Formula Concordiae, Solida Declaratio III*, w: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbürgischen Konfession 1930, Göttingen 111992, 927, 26-30: *ex mera gratia, propter solum Christi meritum, ... et sola fide ...* Z okresu poprzedzającego ten tekst pochodzi sformułowanie Tilemanna Heshusiusa (1527-1588), *Explicatio Prioris Epistolae Pauli ad Corinthios*, Jena 1573, 135v-136r: *Sola enim gratia Dei, solum meritum Iesu Christi, & sola fides necessaria est ad salutem* (Online dostępne pod: [reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11116437\\_00005.html](http://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11116437_00005.html)).

względem naukowym, jaka jest dokładna relacja trzyczęściowych streszczeń teologii reformacyjnej z XVI w. do form cztero- i pięcioczęściowych. Ponieważ jednak w każdym przypadku chodzi o modele porządkowe, nie pochodzące od pierwszego pokolenia teologów reformacyjnych, dokładna chronologia modeli jest tutaj bez znaczenia. W dalszym toku wywodów teologia reformacyjna zostanie rozwinięta w *pięciu* punktach zasadniczych, aby w ten sposób podkreślić znaczenie dla reformatorów ustnie zwiastowanego Słowa biblijnego.

Pod względem merytorycznym wszystkie partykuły ekskluzywne mają do czynienia z relacją między Bogiem a człowiekiem. Precyzują tę relację, czyniąc wypowiedzi o Bogu i o człowieku oraz o relacji między Bogiem a człowiekiem. Rozwijają myśl, co Bóg już uczynił dla tej relacji. I pokazują, co jest jeszcze do zrobienia przez człowieka i na jakie wydarzenia musi być po prostu otwarty. Ogólnie rzecz biorąc wyjaśniają: relacja między Bogiem a człowiekiem opiera się zasadniczo na miłości Boga do człowieka. Nie człowiek jest tym, który musi czynić staranie o przyjsście do Boga. Bóg przyszedł już do człowieka. Człowiek może zdać się na to.

## **2.2 *Solus Christus* – tylko Chrystus**

### **2.2.1 Podstawowa myśl teologiczna – nierozłączne związanie z Bogiem**

Wiara w Jezusa Chrystusa jest od początku charakterystyczną cechą chrześcijaństwa. Kto wierzy w Jezusa Chrystusa, jest chrześcijaninem. W wyznawaniu tej wiary nie było różnic w okresie Reformacji. Ale jakie specyficzne znaczenie ma Chrystus dla chrześcijaństwa?

Chrześcijaństwo zaczęło się przed dwoma tysiącami lat wraz z wiarą w Jezusa Chrystusa. Uczennice i uczniowie żyli w kręgu Jezusa i słyszeli od Niego, że Bóg jest im bliski. Co więcej: Jezus mówił o tym, że w Jego własnej osobie Bóg jest obecny w szczególnie sposób. W spotkaniu z Nim ludzie doświadczali zbawczej bliskości Boga.

Śmierć Jezusa, Jego poniżające umieranie na krzyżu zdawało się stawiać pod znakiem zapytania tę bliskość Boga. Człowiek, który umiera na krzyżu i doznaje tym samym w oczach starożytnych szczególnie hańbiącą śmierć, nie może być człowiekiem Bożym, raczej musi być kimś przez Boga opuszczonym. Wraz z śmiercią Jezusa na krzyżu doszła do kresu ufność uczniów i uczennic w bliskość Boga w tym człowieku. Powstało wrażenie, że Jezus pomylił się ze swoim orędziem.

Ale potem zdarzyło się coś nieoczekiwanego. Teksty nowotestamentowe opisują, że ci, którzy poszli za Jezusem, poczynili doświadczenie: ten człowiek, o którym wiemy, że umarł – żyje. On spotyka nas także jeszcze dzisiaj, nie tylko ze swoimi ideami Boga lub jako nasze osobiste wspomnienie. On spotyka nas w żywy, bezpośredni sposób. Uczniowie i uczennice opisali to spotkanie jako spotkanie ze Zmartwychwstałym. Zaczęli o tym opowiadać innym: był martwy, lecz został przez Boga wskrzeszony. I to oznaczało także: Jego orędzie o szczególnej obecności Boga w Jego osobie nie było przecież pomyłką. On nie bez racji powoływał się na Boga, a Bóg, gdy Go wskrzesił, potwierdził roszczenie Jezusa. Bóg był faktycznie w Jezusie blisko człowieka w szczególny sposób. On był i jest Chrystusem, zapowiadanym Mesjaszem. Słusznie nazywał Boga swoim Ojcem, On jest Synem Bożym.

Z perspektywy doświadczenia ze Zmartwychwstałym krzyż został na nowo zinterpretowany. Widocznie nie był on wcale miejscem oddalenia Boga, jak się pierwotnie mogło zdawać, lecz miejscem, w którym bliskość Boga wobec człowieka pokazuje się w specjalny sposób. Jeśli Bóg jest szczególnie bliski temu człowiekowi, to wówczas także w swoim cierpieniu i umieraniu oraz w swojej śmierci. Cierpienie, umieranie, śmierć trzeba więc rozumieć jako miejsca, w których Bóg ciągle jest jeszcze blisko. Tym samym stało się jasne: w Jezusie Chrystusie Bóg tak zaangażował się w ludzi, że wszystko, co dzieliło ludzi od Niego, zostało usunięte. Prócz tego pierwsi chrześcijanie myśleli szczególnie o grzechu człowieka jako oddaleniu ludzi od Boga, jako zakłóconej relacji z Bogiem i o śmierci jako miejscu ostatecznego odłączenia od Boga. Dlatego wyznawali: w Chrystusie Bóg działał na rzecz zbawienia ludzi, On raz na zawsze spowodował, że grzech i śmierć przestały być czynnikami dzielącym od Boga.

Teksty nowotestamentowe są przekonane o tym, że zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie dotyczy wszystkich ludzi. Nie trzeba należeć do starotestamentowego ludu Bożego, ludu żydowskiego, nie trzeba być obrzezany i przestrzegać nakazów pokarmowych. Działanie Boga w Jezusie Chrystusie chce przynosić korzyść wszystkim ludziom.

Reformatory przy pomocy formuły *solus Christus* przypominają o tym szczególnym znaczeniu i ekskluzywności Jezusa Chrystusa. Ponieważ w Jezusie Chrystusie Bóg działał z myślą o wszystkich ludziach, można powiedzieć: „Tylko Chrystus”. Luter podkreśla: *Tylko Jezus Chrystus jest barankiem Bożym, który nosi grzech świata*. Kalwin wyznaje: „Nasze całe zbawienie, *wszystko*, co się z nim wiąże, jest zawarte tylko w Chrystusie”<sup>8</sup>. A pierwsze

<sup>8</sup> J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, dz. cyt., II, 16, 19, s. 281.

pytanie *Katechizmu heidelberskiego* brzmi w podobny ekskluzywny sposób: „W czym znajdziesz jedyną pociechę w życiu wobec śmierci? W tym, że ciałem i duszą należę – zarówno teraz, gdy żyję, jak i wtedy, gdy umrę – nie do siebie, ale do Jezusa Chrystusa, mego wiernego Zbawiciela”<sup>9</sup>.

Lecz czy ta ekskluzywność Jezusa Chrystusa nie brzmi wyniosłe? Jak można się tak zachowywać i kwestionować inne religijne podstawy zbawczego życia? Dzisiaj, w sytuacji religijnego pluralizmu, tego rodzaju stanowisko zdaje się być aroganckie i wykluczające. Zanim zajmiemy się tą ważną kwestią, winniśmy najpierw dokładniej objaśnić, na jakie pytania i polemiki w okresie życia reformatorów odpowiadało *solus Christus*.

### 2.2.2 Gdzie jednoznacznie znajdujemy Boga? – tylko w Chrystusie

Ludzie pytają o Boga. Pytają o podstawę swojego bytu i o cel. Szukają punktu oparcia i orientacji. Reformatorzy byli przekonani, że człowiek sam z siebie nie może poznać Boga. „Ale czym jest Bóg, o tym z siebie wiemy równie mało jak wie robak, czym jest człowiek”<sup>10</sup>.

Reformatorzy wychodzili z założenia, że już z obserwacji tego świata wie się o istnieniu Boga. Właściwie każdy człowiek – takie było ich przekonanie – ma jakąś wiedzę o Bogu. Ale reformatorzy dostrzegali także: bieg świata jest dwuznaczny. Pewne sprawy ułatwiają wiarę w miłującego, dobrego Boga. Gdy rano cieszymy się z nadchodzącego dnia, wówczas wiara ta przychodzi z łatwością. Ale dzieją się w świecie inne sprawy – jak katastrofy naturalne i okrucieństwa, jakie ludzie czynią sobie nawzajem – co czyni wiarę w miłującego, dobrego Boga nieznośnie trudną, a nawet niemożliwą. Niektórzy ludzie uważają, że Bóg wymierza im karę lub od nich się odwrócił. Bóg zdaje się milczeć, może w ogóle nie istnieje. W okresie Reformacji irytacja polegała na tym, że choroby i wojny wpędziły ludzi w niepewność i koniec świata zdawał się być blisko. Jak człowiek może poznać w takiej sytuacji, co Bóg o nim myśli? Odpowiedź reformatorów brzmi: w Jezusie Chrystusie. W Nim można Bogu zajrzeć w serce, On jest „zwierciadłem ojcowskiego serca”<sup>11</sup>. Bóg w obcowaniu Jezusa z Jego najbliższym otoczeniem i w Jego poświęceniu samego siebie na krzyżu zwraca się do człowieka. W Nim poznaje się, że Bóg kocha człowieka i nie zostawia go samego.

---

<sup>9</sup> Cyt. za polskim przekładem: *Katechizm heidelberski*, Warszawa 1988, s. 13 (pytanie pierwsze).

<sup>10</sup> U. Zwingli, *Kommentar über die wahre und falsche Religion*, w: tegoż, *Schriften*, herausgegeben von Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, t. III, Zürich 1995, s. 58.

<sup>11</sup> Cyt. za polskim przekładem: M. Luter, *Duży katechizm*, (w:) *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 101.



Dlatego w Jezusie Chrystusie relacja między Bogiem a człowiekiem zostaje skonstruowana na nowo. Reformatorzy opisują ją w ten sposób, że mówią, iż grzesznikowi w usprawiedliwieniu zaliczona zostaje sprawiedliwość Chrystusa. W pierwszym rzędzie chodzi tu o diagnozę, że człowiek nie odpowiada i nie może odpowiadać kryteriom sprawiedliwości Bożej, w swojej postawie wobec Boga i ludzi raczej im stale zaprzecza. Lecz sprawiedliwość Boża nie polega na karaniu za to człowieka, lecz na uwzględnieniu, że Jezus Chrystus swoim życiem i swoją śmiercią tym kryteriom sprawiedliwości odpowiadał. Sprawiedliwość Boża polega na tym, by zaliczyć człowiekowi sprawiedliwość Chrystusa i spoglądać na człowieka tylko w perspektywie wydarzenia Chrystusowego. Zaliczenie sprawiedliwości Chrystusa oznacza przebaczenie grzechów.

Ludzie chcąc dojść do tego poznania muszą słyszeć o Chrystusie. Kościół nie może się zajmować tym lub owym, lecz musi opowiadać historię życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W tym celu Kościół istnieje. Każdy człowiek winien mieć możliwość słuchania historii Chrystusa. Lecz Kościołowi nie wolno sądzić, że jest w stanie zarządzać dziełem zbawczym Chrystusa i je dozorować. „Każdy prawdziwy chrześcijanin, żywy czy umarły ma udział we wszelkich darach Chrystusowych i kościelnych; Bóg mu ich udzielił i bez listów odpustowych”<sup>12</sup>.

### 2.2.3 W kogo powinien wierzyć człowiek? – tylko w Chrystusa

Jeden z centralnych punktów krytyki reformatorów był skierowany przeciw późnośredniowiecznemu kultowi świętych i pobożności maryjnej. W konkretnych krytycznych sytuacjach modlono się do tych lub innych świętych, Maria była intensywnie wzywana o pomoc, jej matczynej opiece łatwiej było powierzać własne troski niż dalekiemu Bogu. Zasługi i wstawiennictwo świętych i Marii miały przyczynić się, by ludzie dostępowali Bożej łaski. Oddawanie czci Chrystusowi i Bogu zeszło na drugi plan: „W podobny sposób przed kilkuset laty święci, którzy zakończyli swe ziemskie życie, uczynieni zostali współtowarzyszami Boga, tak że obecnie w jego miejsce oddaje im się cześć, wzywa się ich i wielbi”<sup>13</sup>.

Reformatorzy krytykowali to wzywanie Boga przez innych pośredników. Ponieważ tylko i wyłącznie zbawienie osiąga się przez Chrystusa, inni pośred-

<sup>12</sup> M. Luter, teza 37. Cyt. za: A. Rondhaler, *Książdz doktor Marcin Luter 1483-1546*, Warszawa 1983 (wyd. II), s. 49.

<sup>13</sup> J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, dz. cyt. I, 12, 1, s. 62.

nicy są całkowicie zbędni. Reformatorzy odrzucają także ówczesne przekonanie o „skarbie Kościoła”, w którym gromadzi się zasługi Chrystusa i świętych oraz z którego Kościół rozdaje coś grzesznikom, co im zaliczone zostaje jako dobre uczynki lub pokuta – to było podstawą instytucji odpustów, której krytyka stała u zarania Reformacji. „Prawdziwym skarbem Kościoła jest Ewangelia chwały i łaski Bożej”<sup>14</sup>. Żaden człowiek, także ludzie nazywani świętymi nie wypełniają nakazów Bożych w sposób wystarczający. Są oni takimi samymi grzesznikami jak wszyscy inni ludzie. Dlatego nie wolno się do nich modlić lub zwracać o pomoc. Tylko na Bogu, tak jak można Go było poznać w Jezusie Chrystusie, winna się skupiać wiara: „Na podstawie Pisma nie można jednak dowieść, że świętych powinno się wzywać lub szukać u nich pomocy. >Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi człowiek Jezus Chrystus<..., który jest jedynym Zbawicielem, jedynym najwyższym kapłanem, stolicą łaski i orędownikiem przed Bogiem...To jest najwyższa służba Boża: tego Jezusa Chrystusa we wszystkich potrzebach i okolicznościach szukać i wzywać z całego serca”<sup>15</sup>.

## 2.2.4 Współczesne wyzwania

### 2.2.4.1 Wyzwania wewnętrzkościelne – zwiastowanie Chrystusa

W centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się Jezus Chrystus. Jezus z Nazaretu nie jest żadną ideą teologiczną, lecz postacią historyczną, w którą chrześcijanie wierzą w określony sposób, właśnie jako w Chrystusa. Wiara w tę osobę musi być przekazywana. W Chrystusa można wierzyć tylko wówczas, gdy się o Nim słyszało. Słyszeli się o Nim konkretnie, ale tylko w Kościele chrześcijańskim. Kościół zachowuje pamięć o i wiarę w Jezusa Chrystusa, przekazuje historię Jego życia i śmierci. Istnieje po to, by zwiastować ludziom Ewangelię o Jezusie Chrystusie w słowie i czynie. Gdyż sami sobie nie są w stanie tego opowiedzieć.

Wewnętrzkościelne wyzwanie brzmi zatem: jak można ukształtować Kościół w taki sposób, że będzie się w nim mówić faktycznie o Jezusie Chrystusie, a więc jako Tym, w którego osobie, słowie i dziele Bóg jest obecny jak nigdzie? To nie oznacza, że w każdym zdaniu kazania, podczas każdego zebrania kościelnego trzeba wspominać Jezusa Chrystusa. Lecz bez odniesienia do Jezusa Chrystusa, miejsca, w którym Bóg według chrześcijańskiego rozumienia dał się rozpoznać w szczególny sposób, Kościół nie będzie miał racji bytu.

---

<sup>14</sup> M. Luter, teza 62, dz. cyt., s. 50.

<sup>15</sup> Cyt. za *Konfesja Augsburska z 1530 r.* (nowy przekład), artykuł 21, Warszawa 1970, s. 30.

#### 2.2.4.2 Wyzwania społeczne – spotykać się w sposób szczery

Wobec zeświecczenia naszego społeczeństwa skupienie uwagi Kościoła na Jezusie Chrystusie zdaje się być mało pomocne. Czy nie powinno by wystarczyć, gdy ludzie w ogóle jeszcze w coś wierzą, w wyższą moc lub w jakikolwiek sposób w „Boga”? Czy kościelne kazanie o Jezusie Chrystusie nie burzy istniejącej wiary, domagając się teologicznej koncentracji? Otóż wiara, będąca rzeczywistym nośnikiem życia człowieka, ma stale konkretną postać. Mglista wiara „w jakąś wyższą moc” pomaga też tylko w sposób mglisty. Kościół nie musi się lękać w wyrażaniu swej specyficznej wiary. Właśnie przez to może pomóc ludziom w rozwinięciu wiary, która jest tak konkretna, że sprawdza się także w konkretnych sytuacjach.

W społeczeństwie multireligijnym, w którym czymś oczywistym staje się konieczność porozumienia międzyreligijnego, zorientowanie wiary chrześcijańskiej na osobie Jezusa Chrystusa zdaje się być przeszkodą dla dialogu. W końcu dla innych religii Chrystus nie ma tego samego centralnego znaczenia jak dla chrześcijaństwa. Niektórzy pytają: czy nie byłoby lepiej w kontekście dialogu międzyreligijnego przemilczeć Chrystusa i szukać wspólnych elementów religijnych?

Jednak dialog międzyreligijny nie funkcjonuje, gdy jedna strona ukrywa swoje specyficzne cechy i w ogóle nie pozwala poznać, kim jest. Tylko gdy partnerzy dialogu spotykają się szczerze i autentycznie, ma miejsce dialog międzyreligijny: jak ja uważam moje przekonanie za zgodne z prawdą, tak ten drugi ma prawo traktować swoje przekonanie za zgodne z prawdą. Wyzwanie polega na tym, by mówić o Chrystusie, ale tak, by przy okazji nie deprecjonować lub deklarować jako fałszywą wiarę innego. Jak dla chrześcijanina należenie do Chrystusa jest jedynym pocieszeniem w życiu i w śmierci, tak też dla wyznawcy innej religii tym pocieszeniem jest jego specyficzna wiara. Zasadę tę winny uznać obie strony dialogu.

### 2.3 *Sola gratia* – tylko z łaski

#### 2.3.1 Teologiczna myśl zasadnicza – Bóg okazuje przychylność człowiekowi

Podstawowe odkrycie reformatorów brzmi, że Boże zwrócenie się ku człowiekowi w Jezusie Chrystusie dokonuje się tylko z łaski. Znamy pojęcie „łaska” w naszym uzusie językowym, gdy więzień zostaje ułaskawiony; nie może uczynić swojej winy za niebyłą a mimo to zostaje wypuszczony na wolność. Kto prosi o łaskę, ma nadzieję, że ten drugi postąpi z nim inaczej niż na to zasłużył.

Reformatorzy ze swym podkreśleniem łaski nawiązują do ojca Kościoła Augustyna, który jako pierwszy rozwinął szczegółową naukę o łasce. Jego podstawowa myśl brzmi: łaska jest „łaską” tylko wówczas, gdy Bóg nie jest nam jej dłużny jako reakcja na naszą zasługę, lecz gdy jej nam udziela niezasłużenie. Oznacza to dla człowieka: on nie jest w stanie przez określone czyny lub określone postępowanie, czy to wobec Boga, czy wobec ludzi, spowodować Bożego wsparcia i przebaczenia. Nie może wymusić życia wiecznego u Boga. Katechizm heidelberski na 21 pytanie: „Na czym polega prawdziwa wiara?” odpowiada całkiem w tym duchu: „Polega ona zarówno na pewności poznania, dzięki któremu uznaję za prawdę wszystko, co Bóg objawił w swoim Słowie, jak też na głębokim zaufaniu, które stwarza we mnie Duch Święty przez Ewangelię. To ona daje mi pewność, że nie tylko inni, ale także i ja otrzymałem od Boga odpuszczenie grzechów, dar sprawiedliwości i wiecznego szczęścia; a wszystko to otrzymałem *wyłącznie z Jego łaski*, jedynie dzięki zasłudze Jezusa Chrystusa”<sup>16</sup>.

Słowo „łaska” oznacza pierwotnie „pochylać się”. Bóg jest człowiekowi łaskawy oznacza: skłania się ku niemu. Kierując się wolnością i miłością zwraca się do człowieka. Całkowitym oparciem dla tej miłości jest Bóg sam. Jest ona skierowana do nas jako całej osoby, nie tylko do tego, co jest w nas warte miłości. W tym różni się Boża miłość według przekonania reformatorów od miłości ludzkiej. Podczas gdy ludzka naturalna miłość rozkwita dopiero w oparciu o przymioty z nią związane, to miłość Boża z przeciwnych elementów tworzy dopiero przymioty zasługujące na miłość: „Miłość Boża nie zastaje przymiotów miłości, lecz stwarza je. Miłość człowieka powstaje z przymiotów, które ją stwarzają”<sup>17</sup>. Podobnie pisze Kalwin: „Otóż Pismo mówi wszędzie w sposób klarowny, że Bóg nie znajduje w człowieku niczego, co mogłoby Go skłonić do wyświadczenia dobrodziejstwa, lecz że tylko z łaski okazuje mu swoją dobroć”<sup>18</sup>.

### 2.3.2 Łaska jako ogólna oznaka działania Bożego

Dla reformatorów łaska była ogólną oznaką działania Bożego. Nawet stworzenie świata widzieli oni jako akt łaski: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi. Co to znaczy? Odpowiedź. Wierzę, że Bóg stworzył mnie oraz wszystkie twory, że mi dał ciało i duszę, oczy, uszy i

---

<sup>16</sup> *Katechizm heidelberski*, dz. cyt., s. 26.

<sup>17</sup> M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita (1518)/Heidelberger Disputation*, WA 1, s. 354,35n.; w wersji dwujęzycznej także w: tegoż, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, t. 1, Leipzig 2006, s. 60n. (*Conclusio XXVIII*).

<sup>18</sup> J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, dz. cyt., III, 14, 5, s. 423.

wszystkie członki, rozum i wszystkie zmysły i dotąd utrzymuje..., bez wszelkiej zasługi i godności mojej”<sup>19</sup>; „bez wszelkiej zasługi i godności mojej” nie znaczy nic innego niż „z łaski”. Stara kwestia filozoficzna: „Dlaczego jest w ogóle coś a nie raczej nic?” spotyka się zatem z taką odpowiedzią chrześcijańską: istnieje ten świat, gdyż Bóg chciał go, kierując się wolnością i miłością. Stworzył świat, gdyż życzliwie odnosi się życia innych istot obok siebie. Otóż po stronie stworzenia nie ma niczego, co mogłoby skłonić Stwórcę do powołania go do życia. Bóg powołał stworzenia, kierując się wolą przekazywania dalej swojej miłości. Że istnieje ten świat ma swoją podstawę wyłącznie w woli Bożej.

Także życie po śmierci, którego spodziewają się chrześcijanie, jest darem łaski Bożej. Jak w wydarzeniu usprawiedliwienia, tak też i w śmierci człowiek jest całkiem zależny od łaski Bożej. Jako umarły człowiek nie jest już w stanie utrzymać swojej relacji z Bogiem lub ze swoim bliźnim. W śmierci człowiek traci wszystkie swoje relacje. Lecz Bóg kierując się miłością pozostaje wierny człowiekowi. Dlatego obdarza go nowym, wiecznym życiem.

Jeśli łaska jest ogólną oznaką Bożego działania, wówczas wydarzenie Chrystusowe, zwłaszcza Jego cierpienie i śmierć, nie może być rozumiane w taki sposób, że Chrystus uzyskał zasługę przed Bogiem, która potem skłoniła Boga do przyjęcia ludzi, albo że dopiero przez Chrystusa trzeba usposobić Boga do łaskawego postępowania. Że Bóg usprawiedliwia człowieka tylko z łaski oznacza, że Boża łaska jest już bodźcem dla usprawiedliwienia przez Chrystusa. Życie i śmierć Chrystusa nie powodują zmianę przekonań w Bogu, który przez ofiarę Chrystusa musiałby być łagodnie usposobiony. Bóg sam działał w Chrystusie na krzyżu. On sam chciał człowiekowi okazać łaskawość. Dlatego w Chrystusie wdał się w życie, cierpienie i śmierć ludzi. Wyzwolił ludzi z śmierci oraz z ich winy.

### 2.3.3 Nie z uczynków ludzkich

Reformatorzy formułą „tylko z łaski” krytykowali to, co w swoich czasach postrzegali jako „sprawiedliwość z uczynków”, a więc wszelką próbę ludzi zdobycia uznania u Boga przez swoje własne czyny. Jeśli człowiek zostaje usprawiedliwiony tylko z łaski, wówczas jego uczynki nie mogą odegrać żadnej, nawet najmniejszej roli. „A jeśli z łaski, to już nie z uczynków, bo inaczej łaska nie byłaby już łaską” (Rz 11, 6). Tą daleko sięgającą koncepcją łaski reformatorzy odgradzają się od średniowiecznego rozumienia łaski jako tylko stopnia w procesie usprawiedliwienia.

<sup>19</sup> M. Luter, *Mały Katechizm*, dz. cyt., s. 45.

Tym przeciwstawieniem wystąpili przede wszystkim przeciw wyobrażeniu ówczesnej epoki, że niektórzy ludzie, to jest członkowie stanu duchownego, kapłani, zakonnice lub zakonnicy mogliby przez swoje nadzwyczajne życie i przestrzeganie ślubowania uzyskać szczególną zasługę u Boga. Problem ówczesnego stanu duchownego reformatorzy widzieli w wyobrażeniu, że tym sposobem można zasłużyć na szczęśliwość wieczną. „Ponieważ takie zakony, opactwa i sekty żyją i trwają w przekonaniu, że takimi drogami i uczynkami można dostąpić zbawienia, przeto są one publicznym ohydny błuznierstwem i zaprzeczeniem jedynej pomocy i łaski naszego jedyne Zbawiciela i Pośrednika Jezusa Chrystusa”<sup>20</sup>.

Także reformatorska krytyka ówczesnej praktyki odpustów jest konsekwencją *sola gratia*. Kościół nauczał w tamtej epoce, że przez sakrament pokuty i prośbę o odpuszczenie grzechów unika się wprawdzie wiecznej kary, potępienia w piekle. Jednak trzeba nadal znosić czasowe kary nałożone przez Boga z powodu grzechu, jak wojnę, chorobę lub czyściec. Tylko przez znoszenie tych kar uczynimy zadość sprawiedliwości Bożej. Jednak wierzący, wykonując uczynki religijne nałożone na niego przez kapłana podczas spowiedzi, może zminimalizować czasowe kary za popełnione grzechy. Właśnie na te czasowe kary nastawiona była instytucja odpustów. Polegała ona na kościelnej obietnicy, że kto czyni pokutę i potem kupuje odpust, temu zostają odpuszczone czasowe kary za popełnione grzechy. Wbrew temu reformatorzy argumentowali: łaska Boża wystarczy, Bóg przebacza człowiekowi, człowiek nie podlega już karze.

Wykluczenie uczynków z procesu usprawiedliwienia ma jeszcze jeden bardziej fundamentalny punkt wyjściowy. Ma wyrazić podstawowe antropologiczne przekonanie, że człowiek nie ma możliwości przez swój czyn usprawiedliwić się przed Bogiem. Wynika to z zasadniczej struktury człowieka: jądro jego działań sprowadza się do troski o siebie samego. Wszelkie działania, jakie chciałby podjąć, by zostać usprawiedliwiony przed Bogiem, pozostają częścią jego zasadniczej struktury nakierowanej na siebie samego, nie mogą więc go one wyzwolić z tego nakierowania. Jego starania, aby wykazać się przed Bogiem swoją sprawiedliwością, są stale skażone egoistycznymi interesami dotyczącymi zbawienia. Nawet moralnie dobre rzeczy jawią się w przekonaniu reformatorów w takiej zasadniczej postawie: „Natura człowieka z konieczności chlubi i chełpi się nawet dziełem, które z zewnętrznego oglądu jest dobre”<sup>21</sup>. Ta nakierowana na siebie struktura zasadnicza utrudnia i niszczy relacje, w ja-

---

<sup>20</sup> M. Luther, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1528), w: WA 26, s. 504, 4-8.

<sup>21</sup> M. Luther, *Disputatio contra Scholasticam Theologiam* (1517)/*Disputation gegen die scholastische Theologie*, WA 1, s. 226, 3n.; wersja dwujęzyczna w: tegoż, *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, t. 1, Leipzig 2006, s. 24n. [teza 39].

kich znajduje się człowiek: relację człowieka z drugim człowiekiem i z otaczającym go światem, lecz także relację z Bogiem.

Ta logika zostaje przełamana tylko przez to, że wyłącznie łaska Boża i nie po stronie człowieka jest podstawą przyjęcia człowieka przez Boga. To orędzie jest także dzisiaj jeszcze zbawienne. W społeczeństwie nastawionym na stały postęp jak nasze dochodzi do uzdrawiającego zaburzenia życia człowieka w jego codziennej krzątaninie: nie musi niczego dokonywać, niczego sobie i innym dowodzić. W ten sposób człowiek osiąga stan spokoju.

I tak staje się wolny, wolny od starań, że sam musi zabezpieczyć swoje znaczenie i swoją tożsamość oraz wolny dla drugiego człowieka, któremu teraz może poświęcić uwagę. Ta wolność chrześcijańska różni się od nowoczesnego rozumienia wolności tym, że nie ma na myśli nie pomniejszonej przez innych wolności w zakresie dowolnego wyboru, lecz wolność, która okazuje się korzystna dla innych.

### 2.3.4 Współczesne wyzwania

#### 2.3.4.1 Wyzwania wewnętrzkościelne – w zasadzie grzesznik

Reformatorska myśl przewodnia, że jesteśmy usprawiedliwieni tylko z łaski, jest dla nas, ludzi zorientowanych na sukces, trudna do zniesienia. Chcemy wprawdzie, by nasze słabości były pominięte i zignorowane. Ale chcemy też doznać uznania z powodu tkwiącego w nas dobra. Bóg wprawdzie nie ma nas odrzucić z powodu naszych słabości, ale ma nas cenić z powodu naszej mocnej strony. Natomiast reformatorzy byli przekonani, że człowiek jest zasadniczo „grzesznikiem”, tak że takie różnicowanie wobec Boga jest niewłaściwe.

Wyzwanie teologiczne polega zasadniczo na tym, by także nadal mówić o „grzechu”. Grzesznik doznaje łaski, nie sprawiedliwy. O grzechu mówi się jednak dzisiaj niezbyt chętnie. Albo się go bagatelizuje (wtedy „grzeszy się” zjadając kawałek czekolady), albo zawęźa się go pod względem moralnym, wtedy podnosi się palec wskazujący i oskarża innych ludzi o grzeszne postępowanie. Grzesznikami są zawsze inni.

Ale reformatorskie pojęcie grzechu i *sola gratia* mają swoją puentę w tym, że wszyscy ludzie w taki sam sposób są grzesznikami i wszyscy w taki sam sposób potrzebują łaski. Jak w zwiastowaniu kościelnym można mówić o „grzechu”, tak żeby tym samym naświetlona została podstawowa struktura człowieczeństwa, która brzmi: jeśli człowiek nie poddaje się miłości, wówczas bez przerwy jest zaabsorbowany samym sobą. Jest sam w sobie zdeformowany (*incurvatus in se ipsum*)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> M. Luther, *Scholion zu Römer 5, 4*, WA 56, s. 304, 25-29.

#### 2.3.4.2 Wyzwania społeczne – krytyka zbyt ludzkich wyobrażeń o wartościach

Tożsamość i wartość osoby Reformacja „widziała tylko w uzasadnieniu jej przez Boga niezależnie od naturalnego wyposażenia (płeć), społecznego statusu (stan), indywidualnych możliwości (sukces) i religijnych dokonań (zasługa)<sup>23</sup>. W tej egalizacji ludzi przed Bogiem tkwi transformacyjna siła także dla współczesnych społeczeństw. Wprawdzie religia i płeć we współczesnym społeczeństwie nie uzasadniają już różnic prawnych, ale de facto są one nadal jeszcze kategoriami, według których dzielimy i oceniamy ludzi. Pochodzenie społeczne i sukces są niewątpliwie kategoriami, według których osądzamy innych. Reformatorskie *sola gratia* sprawia, że te różnice, które zazwyczaj decydują o naszym postrzeganiu i ocenie innych ludzi i siebie samych, tracą na znaczeniu. Skłania nas do refleksji nad tymi różnicami. W niektórych sytuacjach mogą one odgrywać w naszym życiu pewną rolę. Lecz nie powinny decydować o naszych stosunkach międzyludzkich. Koniec końców ludzie winni obcować ze sobą nie bacząc na te dyferencjacje. Inny człowiek nie jest definiowany na podstawie sukcesu i osiągnięć, lecz na podstawie tego, że Bóg zapragnął go z miłości i nadal go pragnie.

W ostatnich latach w naszym społeczeństwie naznaczonym przez media i logikę gospodarczą zaostrzył się osąd i potępienie innych. Zwłaszcza ludzi związanych z życiem publicznym identyfikujemy z ich działaniem lub brakiem działania. Krytykujemy już nie tylko sporadyczne błędne postępowanie, lecz podchodzimy do danej osoby niekiedy z niemal z satysfakcjonującą pogardą. *Sola gratia* uczy nas rozróżniania. Człowiek nie jest tożsamy z tym, czego dokonał lub nie dokonał. Boża łaska czyni rozróżnienie między osobą a dziełem. Uczy nas, byśmy rozróżniali w podobny sposób i byli w ten sposób łaskawi.

To że Bóg jest łaskawy nie oznacza, że uchybienia i haniebne czyny człowieka są nie relewantne. Chrześcijańskie wyobrażenie o sądzie ostatecznym nadaje temu w sposób wyraźny znaczenie. Każdy człowiek musi odpowiadać za swoje czyny i zaniechania. Wówczas człowiek dostrzeże, co uczynił innym a niekiedy także samemu sobie. Jednak na szczęście nie my sami jesteśmy sędziami, lecz Jezus Chrystus. Obejmuje to nadzieję, że także w tym sądzie doznamy ostatecznie łaski Bożej. Ładnie opisuje to Katechizm heidelberski: „Jaka pociecha płynie dla ciebie z faktu, że Chrystus ‘przyjdzie sądzić żywych i umarłych’? Otóż w każdej trosce i prześladowaniu mogą z podniesioną głową

---

<sup>23</sup> *Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017* [Thesen des Wissenschaftlichen Beirates der Lutherdekade], Teza 8 (online dostępne pod: [www.luther2017.de/sites/defaultfiles/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf](http://www.luther2017.de/sites/defaultfiles/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf) [7.01.2014]).



czekać na tego, który stanął przez Bożym Sądem zamiast mnie i zdjął ze mnie wszelkie przekleństwo; na Tego, który przyjdzie z niebios jako Sędzia, aby skazać na wieczne potępienie wszystkich swoich i moich wrogów, a mnie wraz z wszystkimi wybranymi zabrać z sobą do wiecznej chwały i radości”<sup>24</sup>.

## 2.4 *Solo verbo* – tylko w Słowie

### 2.4.1 Podstawowa myśl teologiczna – zwiastowane Słowo Boże

Reformatorzy przypisali Słowu centralne znaczenie. Mieli przy tym przede wszystkim na myśli Słowo Boże. Bóg przez swoje Słowo stworzył świat: „I rzekł Bóg: niech się stanie światłość. I stała się światłość” (Rdz 1, 3). On zachowuje stworzenie przez swoje Słowo. Lecz dla reformatorów Jezus Chrystus jako samoobjawienie Boga jest decydującym Słowem Bożym. W Nim Bóg mówi o samym sobie. Tutaj się objawia. I tutaj zwraca się do człowieka. W swojej osobie wzywa ludzi do wiary. Ludzie ze swej strony opowiadają o tym Słowie. Zwiastują Ewangelię o Jezusie Chrystusie. Wygłaszają kazania oparte na historiach, które ludzie przeżyli z Chrystusem. Reformatorzy byli przekonani: „Gdy...dzisiaj Słowo to jest zwiastowane przez właściwie powołanych kaznodziejów w Kościele, wierzymy, że samo Słowo Boże jest w czystej postaci zwiastowane i słyszane przez wierzących”<sup>25</sup>.

Dlaczego to centralne znaczenie Słowa? Ponieważ Słowo wzbudza wiarę. Gdy człowiek słyszy Słowo, wówczas powstaje w nim wiara. Człowiek słyszy Słowo, czuje i poznaje: to Słowo jest prawdziwe, temu Słowu mogę zaufać. W Słowie Bóg zwraca się do człowieka jako duchowej, odpowiedzialnej istoty. Człowiek ma rozumieć, jak ma się sprawa z Bogiem, człowiekiem i jego światem. Ma rozumieć znaczenie Jezusa Chrystusa. Swoim rozumem człowiek może wczuć się w to Słowo, swoim sercem rozumie je tylko wówczas, gdy Duch Święty stworzy mu to Słowo tak, że człowiek zauważa: tutaj chodzi o mnie. Dlatego swoją wiarę może wyartykułować w formie wyznania, w którym wyraża, w co wierzy. Słowo zwraca się do człowieka jako istoty zmysłowej. W sakramentach ta zmysłowość wyraża się jeszcze mocniej. Tutaj człowiek może obietnicę Bożą poczuć nawet cieleśnie. Sakramenty są *verbum visibile*, Słowem widzialnym.

<sup>24</sup> *Katechizm heidelberski*, dz. cyt., s. 38 [Pytanie 52].

<sup>25</sup> *Confessio Helvetica Posterior* (Zweites helvetisches Bekenntnis) I,1, *Reformierte Bekenntnisschriften* t.2/2, 1562-1569, bearb. Von Mihály Bucsay, Emilio Campi i in., Neukirchen-Vlyun 2009, 273,28-274,1 = *Reformierte Bekenntnisschriften*, dz. cyt., s. 192.

Reformatorzy rozróżniali dwa rodzaje Słowa Bożego: *Zakon* i *Ewangelię*. Oba występują w tekstach biblijnych, lecz można je też usłyszeć w kazaniu lub liturgii. Poza tym człowiek może je też odczuć w swoim sumieniu, zwłaszcza gdy kształtował je w oparciu o teksty biblijne. Zakon ukazuje człowiekowi, co powinien czynić. I pokazuje mu, że we wszystkich wysiłkach napotyka na granice. Mimo najlepszych chęci zapomina swoją relację z Bogiem. Dlatego reformatorzy mówili o tym, że Zakon uświadamia człowiekowi jego grzechy. Ewangelia mówi człowiekowi, co Bóg dla niego uczynił i jeszcze uczyni. Pokazuje człowiekowi, że Bóg odpuszcza mu jego grzechy.

#### **2.4.2 Usprawiedliwienie jako werdykt wypowiedziany przez Boga**

Usprawiedliwienie dokonuje się *solo verbo*, tylko w Słowie. Chce się przez to powiedzieć, że usprawiedliwienie jest werdyktem, iż Bóg *mówi* za pośrednictwem człowieka. Ponieważ człowiekowi jest przypisywana sprawiedliwość Chrystusa, nie jest już z powodu swoich grzechów oskarżany przez Zakon, lecz uniewinniony przez Boga. Zostaje mu zaliczona „obca sprawiedliwość”, właśnie sprawiedliwość Chrystusa. „Usprawiedliwiać zaś w tym miejscu według nomenklatury sądowniczej oznacza uwolnić obwinionego i uznać go za sprawiedliwego, lecz ze względu na sprawiedliwość kogoś innego, mianowicie tutaj Chrystusa, która to cudza sprawiedliwość – sprawiedliwość kogoś innego – udzielona nam zostaje przez wiarę”<sup>26</sup>. Bóg przebacząc człowiekowi jego grzechy i osądzając go dlatego jako usprawiedliwionego sprawia, że staje się on dla Boga faktycznie usprawiedliwionym. Dzieje się to jak między dwoma ludźmi, gdy jeden mówi do drugiego: „Przebaczam ci”. W zdaniu tym przebaczenie staje się rzeczywistością.

Ta figura teologiczna raz jeszcze eksponuje, że usprawiedliwienie jest czymś, czym człowiek zostaje obdarowany z zewnątrz. I tak to pozostaje przez całe życie. Człowiek trwale zostaje zdany na to, że jest przyjęty, miłowany i usprawiedliwiony przez Boga.

#### **2.4.3 Usprawiedliwienie musi być powiedziane człowiekowi**

*Solo verbo* po stronie człowieka wyraża, że musi mu być powiedziana Ewangelia o usprawiedliwieniu. Tylko przez Słowo człowiek dowiaduje się o

---

<sup>26</sup> F. Melancton, *Obrona Wyznania augsburskiego*, (w:) *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 213 (305).

łascie Bożej. Człowiek nie znajduje jej w sobie. To że Bóg bezwarunkowo zbliżył się do mnie, że przyjmuje mnie bez warunków wstępnych, tzn. ze mną, jakim jestem, chce mieć społeczność, to nie jest coś, co znajduję w sobie jako mądrość życiową, lecz coś, co musi mi obiecać *ktos inny*. W sobie znajduję raczej zwątpienie, czy sprostam Bogu, czy jestem taki, że Bóg może znieść wspólne przebywanie ze mną, czy inni nie są dla Boga bardziej użyteczni. Co z wszystkimi zaniedbaniami w moim życiu lub z tym, co uczyniłem innym ludziom? We mnie nie znajduję ani podstawy ani otuchy, aby przyjąć, że te zaniedbania mogą być przebaczone i że mimo wszystko mogę żyć we wspólnocie z Bogiem. Żaden człowiek nie może sam sobie udzielić przebaczenia. Taki werdykt musi pochodzić z zewnątrz.

To uzależnienie od Słowa skierowanego do człowieka sprawia, że Kościół jest niezbędny jako „zgromadzenie wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane”<sup>27</sup>. Kościół właśnie żyje z tego Słowa. „Który jest Jego Kościołem? Ten, który słucha Jego Słowa”<sup>28</sup>.

## 2.4.4 Współczesne wyzwania

### 2.4.4.1 Wyzwania wewnętrzkościelne – głosić kazania sercem i rozumem

W nabożeństwie ewangelickim Słowo, szczególnie w postaci *kazania*, odgrywa centralną rolę. Podkreślanie kazania pokazuje, że w wierze chrześcijańskiej chodzi o to, by zrozumieć Boga, świat i samego siebie. Wiara rozumiejąca sama siebie, która potrafi opisać, w co i dlaczego się wierzy, charakteryzuje ewangelicką pobożność. Temu służą różne religijne oferty edukacyjne w naszych parafiach, jak np. kursy w zakresie wiary. Mówienie w ten sposób, aby ludzie mogli zrozumieć wiarę chrześcijańską, stanowi codzienne wyzwanie. Trzeba poszukiwać języka, który jest zróżnicowany intelektualnie i jednocześnie nie nastawiony na jednego specyficznego odbiorcę. Dotyczy to także duszpasterstwa i nauczania kościelnego.

Jednak fakt, że w pobożności ewangelickiej Słowo odgrywa tak ważną rolę nie oznacza redukcji wiary do czynnika czysto rozumowego. Słowo skierowane do człowieka wzbudza pewność w sercu, która nie dotarła jeszcze do głowy.

<sup>27</sup> *Konfesja augsburska* (nowy przekład), Warszawa 1970, s. 14 (art. VII).

<sup>28</sup> U. Zwingli, *Christliche Antwort Burgermeisters und Rat zu Zürich an Bischof Hugo*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler, t. III, Leipzig 1914, s. 223, 6n.

#### 2.4.4.2 Wyzwania społeczne – mówienie ma swój czas

W społeczeństwie, w którym dominują obrazy, które wręcz jest nimi zalewane, koncentracja Kościoła ewangelickiego na Słowie robi wrażenie nie nadszającego za głównym trendem. Czy w obliczu zmiany ku niemal natrętnemu obrazowemu przedstawianiu wydarzeń i w sytuacji, gdy każdy produkt podlega zachwalaniu za pomocą ujmujących, szybkich obrazów, jest do utrzymania koncentracja na Słowie, jeśli chce się dotrzeć z Ewangelią do ludzi w ich środowisku życiowym?

Przed wszystkim koncentracja na Słowie nie oznacza, że Kościół ewangelicki neguje inne zmysły. Także w jego nabożeństwach pewne rzeczy są do oglądania i posmakowania a w muzyce – często też bez słów – do słuchania. Pewne przesadne zacieśnienie, które omija wszystko poza „Słowem”, gdyż w tradycjach ewangelickich wszystko inne uważa się za odchylenie, zostało dziś przezwyciężone.

Jednocześnie koncentracja na Słowie Kościoła ewangelickiego stanowi szczególną szansę dla naszej współczesności. Dla usłyszenia słów potrzeba czasu. Słowa nie docierają do nas natychmiast; trzeba przynajmniej wysłuchać całego zdania. Częścią składową mówienia i słuchania jest zawsze także milczenie. Kościół ewangelicki ze swoim zorientowaniem na Słowie może stać się miejscem, które ludziom daje czas i umożliwia koncentrację. „Jest czas milczenia i czas mówienia” (Koh 3, 7).

### 2.5 *Sola scriptura* – tylko na podstawie Pisma

#### 2.5.1 Główna myśl teologiczna

Trzy wymienione dotychczas partykuły ekskluzywne poprzez swoje zawężenia chciały w każdym przypadku wyeliminować coś innego z usprawiedliwienia. Przez to ustosunkowywały się krytycznie wobec ówczesnych błędnych tendencji i wzywały do reformy. Ta krytyczna perspektywa stworzyła potrzebę jednoznacznych zasad dla teologicznych wypowiedzi i kościelnej praktyki. Z czego można wywieść teologię chrześcijańską? Co jest źródłem poznania przekonań chrześcijańskich?

Chcąc zbliżyć się znowu do pierwotnego orędzia chrześcijańskiego wyprzedzającego specyficzne nauczanie kościelne, reformatorzy sięgnęli do najstarszych dokumentów, Biblii. Księgi Starego i Nowego Testamentu potraktowali jako podstawę (greckie: *kanon*) swojej refleksji. „W kwestiach wiary papież, sobory i cały Kościół nie mają prawa cokolwiek zmienić lub ustalać, lecz artykuły wiary muszą po prostu być weryfikowane na oryginale Pisma Święte-

go”<sup>29</sup>. Inspirowali się przy tym humanistycznym impulsem owej epoki powrotu do historycznych źródeł (łac. *ad fontes*). Jak w innych dziedzinach uniwersyteckich także w teologii pytano o najstarsze teksty i czytano je w języku oryginalnym, aby w sposób szczególny zbliżyć się do początków. Praca uczonych humanistów jak Erazm z Rotterdamu, który w 1516 r. przedłożył nowe wydanie pierwotnego tekstu greckiego Nowego Testamentu, stanowiła niezbędną podstawę.

Obok tego historycznego uzasadnienia w nawiązaniu do tekstów biblijnych pojawiło się u reformatorów uzasadnienie teologiczne. W centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się Ewangelia o Jezusie Chrystusie. Ale Chrystusa można znaleźć tylko w Piśmie. Teksty nowotestamentowe mają w relacjach o Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu jak i w swej refleksji na ten temat swoje centrum. A teksty starotestamentowe, takie było przekonanie reformatorów, wypowiadają obietnice, które potem zostały wypełnione w Chrystusie.

### 2.5.2 Słowo Boże, nie tradycja

Także teologia przed Reformacją zajmowała się interpretacją tekstów biblijnych. Lecz czytała je przez okulary ustnych tradycji, opinii ojców Kościoła jak też kościelnych rozstrzygnięć soborowych, które ze swej strony uchodziły za autorytety. „Tradycja” współkształtowała wypowiedzi teologiczne. Dla większości myślicieli średniowiecznych znajdowała się ona w oczywistej harmonii z Pismem Świętym. Tylko okazjnie w debatach przewijał się pogląd, że to założenie może być błędne. Dopiero reformatorzy, dzięki swej edukacji humanistycznej, podkreślali krytycznie różnicę między Pismem a tradycją.

Czyniąc Pismo jako jedyną zasadę miarą nauki kościelnej i przeciwstawiając się w ten sposób takim tradycjom, które są z nim nie do pogodzenia, chcieli wiarę chrześcijańską uwolnić od wpływów nauk teologicznych wymyślonych przez ludzi i tradycji pobożnościowych. *Sola scriptura* jest więc wymierzone przeciw roszczeniu Kościoła do posiadania autorytetu stanowiącego konkurencję z autorytetem Pisma. Dlatego wszelkie nauki kościelne, których nie da się pogodzić z tekstami biblijnymi, jak np. wyobrażenie o skarbie Kościoła złożonym z „nadmiaru” zasług uzyskanych na podstawie dobrych uczynków Chrystusa i świętych, zostają przez nich odrzucone. Także rozpowszechniona w owym czasie tendencja do uzasadniania swojego stanowiska przez powoływanie się na autorytet ojców Kościoła pierwotnego, nie była dla nich argumentem

---

<sup>29</sup> P. Melancthon, *Loci Communes* 1521. Lateinisch-deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, herausgegeben von Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 1997, s. 137.

przekonującym. Decydujące jest tylko, czy jakaś wypowiedź jest zgodna z tekstami biblijnymi. Tak więc Pismo staje się krytycznym vis a vis Kościoła. Nauka i praktyka kościelna muszą być stale weryfikowane w oparciu o jego przekaz.

Reformatorzy nazwali Biblię „Słowem Bożym”. Ale już w XVI stuleciu nie klóciło się to z przekonaniem, że teksty te zostały zredagowane przez ludzi. Ludzie zapisali w nich, co „Bóg...przez wyrocznie i wizje oznajmił lub im przez pośrednictwo i służbę ludzi przekazał”; prócz tego „w ich sercu nauka ta była wyryta z tak niezachwianą pewnością..., że byli mocno przekonani i wyraźnie dostrzegali: co doświadczyli, pochodziło od Boga”<sup>30</sup>.

Reformatorom czyniono zarzut, że mamy tu co czynienia ze sprzecznością samą w sobie, gdyż autorytet Pisma tworzy przecież dopiero Kościół i Biblię czyta się tylko dlatego, ponieważ jest wysoko ceniona w Kościele. W polemice z tym argumentem stwierdzali, że Kościół przyznaje Pismu tak wielki autorytet tylko dlatego, że doznał jego autorytetu. Podczas czytania tekstów przeżywa się podobne doświadczenie jakiego doznawali ówcześni kopiści. Czujemy się zagadnięci w sposób, że możemy powiedzieć: tutaj spotyka się prawdę. „Prawda Pisma okazuje się całkiem z siebie i jest dlatego nie mniej wyrazista jak farba na białym lub czarnym tle, smak słodki lub gorzki jakiegoś przedmiotu”<sup>31</sup>.

### 2.5.3 Życie z Pismem

Dla reformatorów żaden kościelny autorytet nie jest potrzebny jako gwarant właściwego wykładu Pisma. Każdy chrześcijanin jest sam w stanie zrozumieć teksty biblijne. To ma na myśli często cytowane zdanie: „Pismo Święte interpretuje się samo z siebie”<sup>32</sup>. W nim można znaleźć słowa, które są człowiekowi potrzebne do życia. Każdy chrześcijanin winien dlatego żyć z Biblią, winien ją czytać i wczłogiwać się w nią jak zając do kryjówki, w której mieszka: „Wczłogaj się i pozostań wewnątrz jak zając w swojej kamiennej szczelinie”<sup>33</sup>.

Aby każdy chrześcijanin mógł sam czytać Biblię, reformatorzy przetłumaczyli teksty biblijne na swój język ojczysty. Marcin Luter nie był pierwszym, który przedłożył przekład Biblii, ale jego tłumaczenie miało szczególną siłę oddziaływania. Przyczynił się do tego fakt, że posłużył się językiem, który był

---

<sup>30</sup> J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, dz. cyt., I, 6, 2, s. 38.

<sup>31</sup> Tamże, I, 7, 2, s. 41.

<sup>32</sup> Por. M. Luther, *Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, 1520/Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind, WA 7, s. 97, 23 (*sui ipsius interpres*), także tegoż, *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, t. 1, dz. cyt., s. 80n.

<sup>33</sup> M. Luther, *Kirchenpostille* 1522, w: WA 30/II, s. 637, 19-22.

rozumiany w całym Niemczech. Prócz tego starał się o plastyczny sposób wyśławiania, który był zrozumiały także dla prostego człowieka. Dewiza Lutra brzmiała: „Trzeba pytać matki w domu, dzieci na ulicy, prostego człowieka na rynku i patrzeć im na gębę, jak oni mówią, i według tego tłumaczyć, a wtedy przecie i dla nich wszystko będzie zrozumiałe i będą wiedzieli, że mówi się z nimi po niemiecku<sup>34</sup>. Tak więc jego przekład Biblii odbił się wkrótce silnym echem. Przez pracę przekładową Lutra i szerokie rozpowszechnienie jego dzieła dzięki wynalazkowi druku upowszechniła się w Niemczech w krótkim czasie zastosowana przez niego niemiecka forma językowa. Luter może być uznany za prekursora nowożytnego niemieckiego języka literackiego.

Dla właściwego zrozumienia reformatorskiego *sola scriptura* jest ważne, by jego ukrytym zamiarem nie był biblicyzm, który powołuje się na poszczególne wersety i rozumie je jako słowo podyktowane przez Boga. Nie wolno „wyzolować jakiegoś słowa i na nie się powoływać, raczej trzeba zastanowić się, co ma nam do powiedzenia tekst rozważany integralnie”<sup>35</sup>. Musimy pytać o sens i tendencję tekstów.

Jak niektórzy myśliciele średniowieczni, przede wszystkim humaniści, Luter zna już także krytyczne podejście do tekstu Biblii. Tam gdzie teksty nie są wsparciem dla wiary w Chrystusa, lecz ją utrudniają, trzeba je strofować. Pismo musi być rozpatrywane w perspektywie merytorycznego centrum. Toteż Luter uważał, że na szczególną krytykę zasługuje List św. Jakuba, który zaciemnia naukę o usprawiedliwieniu. Miał także sceptyczne podejście do Objawienia św. Jana; twierdził, że nie czuje, aby ten tekst powstał „z inspiracji Ducha Świętego”<sup>36</sup>.

Ponieważ przez samodzielne czytanie Pisma teraz każdy chrześcijanin mógł osądzać, czy to, co mówi mu Kościół, jest zgodne z Ewangelią lub nie, ukształtowały się w okresie Reformacji nowe struktury kościelne. Miejsce struktur hierarchicznych zostało zastąpione centralną rolą urzędu kaznodziejskiego, który sprawował pojedynczy duchowny. Dla administracji zewnętrznej znaleziono różne rozwiązania. W luteranizmie w ustrojach konsystorialnych można było sięgnąć do administracji władców świeckich. Dla Kościołów reformowanych w Holandii i Francji, które rozwinęły się w sporze z katolickimi zwierzchnościami, ta droga nie dała się zastosować. Tutaj ustanowiono niezależne synody, w których byli reprezentowani także nieteolodzy. Po roku 1918 także wszystkie Kościoły krajowe w Niemczech wprowadziły instytucję syno-

<sup>34</sup> Cyt. za polskim przekładem: M. Luter, *O tłumaczeniu*, w: A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 176.

<sup>35</sup> M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, 1525, (w:) WA18, s. 69, 9-11.

<sup>36</sup> M. Luther, *Vorrede zur Deutschen Bibel*, WA.DB 7, s. 404, 13n.

du z silną reprezentacją świeckich, przyznając im główne kompetencje w zakresie podejmowania decyzji.

Nauka reformatorska o *sola scriptura* występuje przeciw niektórym spirytualistycznym tendencjom ówczesnej epoki, poglądom niektórych ludzi, którzy twierdzili, że posiadają inspirację Ducha Świętego bez łączności ze słowem biblijnym. Tym samym jednak powstawało niebezpieczeństwo szerzenia się dowolnych interpretacji Pisma. Zagrożona była centralna pozycja Chrystusa. Dlatego reformatorzy surowo przykazują: „należy mocno trzymać się tego, że Bóg nikomu nie udziela Ducha czy swojej łaski, jak tylko przez Słowo i wraz ze Słowem zewnętrznym, które udzielanie Ducha poprzedza, byśmy w ten sposób obronili się przed ‘urojeńcami’, to znaczy przed ludźmi niespokojnego ducha, którzy się chępią, że mają Ducha przed zwiastowaniem Słowa a nawet bez Słowa, i dlatego oceniają Pismo św. jak słowo ust (tj. mówione), i wykręcają je, i przekręcają według własnego upodobania...”<sup>37</sup>.

## 2.5.4 Wyzwania współczesne

### 2.5.4.1 Wyzwania wewnętrzkościelne – prawda do życia

Zasady *Sola scriptura* nie daje się dzisiaj już rozumieć w podobny sposób, jak w okresie Reformacji. W przeciwieństwie do reformatorów ma się dzisiaj świadomość, że powstanie poszczególnych tekstów biblijnych i samego kanonu biblijnego jest procesem dokonującym się w ramach tradycji. Stare przeciwstawienie „tylko Pismo” oraz „Pismo i tradycja”, które naznaczało jeszcze Reformację i Kontrreformację, nie funkcjonuje już dzisiaj w taki sposób jak w XVI stuleciu. Lecz mimo to zachowuje ważność: „Według ujęcia ewangelickiego tradycje muszą zawsze przyjmować za punkt odniesienia pierwotne świadectwo Pisma i jego jądro, z tej perspektywy muszą być poddane krytycznej ocenie i stale na nowo przyswajane”<sup>38</sup>.

Od XVII stulecia teksty biblijne są badane metodą historyczno-krytyczną. Dlatego nie można ich już rozumieć jak w okresie reformatorów jako „Słowo Boże”. Wszak reformatorzy zasadniczo wychodzili z założenia, że teksty biblijne rzeczywiście zostały dane przez samego Boga. Wobec różnych wersji ustępu biblijnego lub odkrycia różnych warstw tekstu tego wyobrażenia nie da się już utrzymać. Wiąże się z tym jednak pytanie, czy, jak i dlaczego także dzisiaj może obowiązywać *sola scriptura*.

---

<sup>37</sup> Cyt. za: M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*, (w:) *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., s. 353.

<sup>38</sup> *Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, hg. Michael Bünker, Leuenberger Texte 14, Leipzig 2013, s. 33.



Miało się stać oczywiste, że reformacyjne *sola scriptura* nie może oznaczać, że tylko ten traktuje poważnie Pismo, kto rozumie je jako tekst dany dosłownie przez Boga. Ale jak w takim razie także dzisiaj należy rozumieć Pismo jako Słowo Boże? Dlaczego Biblia także we współczesnym życiu kościelnym odgrywa centralną rolę? Przede wszystkim dlatego, ponieważ z tych tekstów wiemy o Bogu Izraela i Ojcu Jezusa Chrystusa. Dlatego podczas chrześcijańskiego nabożeństwa są czytane i wykładane w kazaniach teksty biblijne. Dla wielu chrześcijan ewangelickich regularna lektura Biblii, czy to indywidualnie w domu, czy wspólnie z innymi, jest ważnym elementem ich wiary. Uchodzi to za coś oczywistego dlatego, że ludzie stale na nowo dostrzegają, że przez te teksty zostają w szczególny sposób zagadnięci. Ludzkie doświadczenia z Bogiem uległy w tych tekstach takiemu zagęszczeniu, że można w nich odkryć na nowo innych ludzi i ich doświadczenia z Bogiem. „To że te Pisma dla nas... są czymś więcej niż historycznymi dokumentami religijnych przekonań w Izraelu, we wczesnym judaizmie względnie małej grupy ludzi, którzy w pierwszym stuleciu naszej ery powoływali się na żydowskiego kaznodzieję wędrownego Jezusa z Nazaretu, polega na tym, że my – jak chrześcijanie i chrześcijanki przed nami – w ich słowach słyszymy stale na nowo skuteczny i trwale żywy głos Boga”<sup>39</sup>. Formułując inaczej: do dnia dzisiejszego ludzie przez obcowanie z tymi tekstami zostają przez nie zagadnięci i wewnątrznie dotknięci – właśnie tak, jak zostało to wielokrotnie opisane w reformatorskiej teologii jako charakterystyka Słowa Bożego. Przeto w tym znaczeniu mogą te teksty także dzisiaj uchodzić jeszcze za „Słowo Boże”. To nie jest abstrakcyjna ocena, lecz opis doświadczeń z tymi tekstami: także dzisiaj ludzie czytając lub słuchając tych tekstów – nie za każdym razem automatycznie, lecz stale na nowo – odczuwają, że zawierają prawdę, prawdę o sobie, świecie i Bogu, która pomaga im żyć. Dlatego teksty te tworzą w dalszym ciągu kanon Kościoła.

#### 2.5.4.2 Wyzwania społeczne – obcowanie z świętymi tekstami

W nowoczesności orientacja na stare teksty wystawia religie Pisma na podejrzanie związania z ideologią. Zamiast autonomicznego wyrażania opinii na temat właściwej wiary i właściwego życia, ludzie szukają inspiracji w starym tekście kanonicznym.

Kościół chrześcijański w ostatnich stuleciach rozwinął naukowo-refleksyjne obcowanie ze swym Pismem Świętym, które nie ustępuje w niczym innym na-

<sup>39</sup> Tamże, s. 21.

ukom w zakresie standardów racjonalności i interpretacji tekstów. Jednocześnie teksty biblijne są źródłem wiary i życia. To jak i dlaczego wymaga przy tym ciągłego objaśnienia.

Tę szczególną kompetencję Kościół chrześcijański może wnieść w dialog z innymi religiami Pisma, zwłaszcza z islamem w Europie. Może pokazać, że historyczny, krytyczny sposób podejścia do świętych tekstów nie musi zakłócać wiary. Poza tym przez swoje odniesienie do tekstów biblijnych w debatach społecznych może dobitnie pokazać, jak zachować i wnieść tradycje kulturowe.

## **2.6 *Sola fide* – tylko przez wiarę**

### **2.6.1 Podstawowa myśl teologiczna – żaden niebiański teatr marionetek**

Jeśli Bóg uczynił już tak wiele w usprawiedliwieniu, to jak człowiek jest wówczas włączony do usprawiedliwienia? *Sola fide* – tylko przez wiarę. Bożemu działaniu tylko w Chrystusie, tylko z łaski i tylko za pomocą Słowa odpowiada po stronie człowieka wiara. Wszak usprawiedliwienie nie jest żadnym niebiańskim teatrem marionetek. Nie następuje ono w prosty sposób. Staje się ono dla człowieka rzeczywistością tylko wówczas, gdy ma miejsce w jego życiu. To dokonuje się w wierze. Wiara jest nową egzystencjalną postawą wobec Boga i samego siebie. W wierze człowiek poddaje się usprawiedliwieniu przez Boga i w tej perspektywie rozumie siebie. Wierzyć oznacza zgodę na to, że do łaskowości Boga nie można wnieść niczego ze swojej strony. Wierzyć oznacza aprobatę miłości Bożej. W wierze człowiek przyjmuje ze swej strony, że Bóg mimo wszystko go przyjął.

Tylko przez wiarę znaczy właśnie „nie przez uczynki”. Człowiek musi się poddać łasce Bożej, musi pogodzić się z tym, że sam nie może wnieść niczego do swojego usprawiedliwienia.

Bóg zwraca się do człowieka *w swoim Słowie*. Przez to Słowo powstaje wiara. Człowiek zdaje się na to Słowo i poddaje się mu w swoim samorozumieniu.

Gdy człowiek wierzy Bogu, zdając się na Jego łaskę i dobro, wówczas potwierdza, że Bóg jest Bogiem. Bóg chce dać człowiekowi dobro. Chce go obdarować. W wierze człowiek to akceptuje.

### 2.6.2 Wiara nie jest dziełem ludzkim, przyczyną jej wzbudzenia jest Bóg

Człowiekowi przychodzi z trudem konstatacja, że do swego uznania przez Boga nie może wnieść żadnego wkładu. Toteż nasuwa się myśl, aby przynajmniej wiarę uznać jako to, co człowiek może „uczynić”. Wzbudza to wówczas w człowieku wrażenie, że z powodu swej wiary spotyka się z uznaniem Boga i że ze względu na swą wiarę zdaje się być sprawiedliwym przed Bogiem. Lecz wiara nie może stać się niespodzianie uczynkiem, który człowiek może rzucić na szalę wagi przed Bogiem. Dlatego reformatorzy sprzeciwiali się wyobrażeniu, że wiara jest wolną decyzją człowieka. Gdyż wówczas ta wolna decyzja mogłaby zyskać uznanie jako uczynek, który człowiek musi spełnić, by stać się usprawiedliwionym. Dlatego reformatorzy nalegali na przyjęcie poglądu, że człowiek nie może z samego siebie wytworzyć wiary. Powiadali, że wiarę wzbudza Bóg lub Duch Święty. Możliwość wiary człowieka zależy od łaski Bożej. To samo mieli na myśli, gdy mówili, że wiara jest wzbudzana przez Słowo. Gdy człowiek słucha Słowa, wówczas uwiarygodnia się ono samo człowiekowi: „Słowo samo w sobie musi uczynić zadość sercu, dotknąć i poruszyć człowiekiem, tak aby uchwycony przez nie odczuł jego prawdziwość i słuszność, także wówczas, gdyby cały świat, wszyscy aniołowie, wszyscy książęta świata mówili inaczej, nawet gdyby sam Bóg wyraziłby to inaczej”<sup>40</sup>.

Wiara nie jest więc żadnym dokonaniem człowieka. Człowiek nie musi wy-móc na sobie określonej wiary. Wolno mu ufać, że Bóg pomoże mu wierzyć. Lecz wiara jest zarazem zawsze także *czynną* wiarą, gdyż przez Ducha Świętego bez przymusu „staje się chętna, by czynić każdemu dobro, służyć każdemu, znosić wszelkiego rodzaju cierpienie”<sup>41</sup>. Dobre uczynki powstają niejako w sposób całkiem oczywisty, quasi automatycznie z wiary.

### 2.6.3 Kapłaństwo wszystkich wierzących

Jedyną rzeczą, jaka wobec usprawiedliwienia może się wydarzyć po stronie człowieka, to fakt, że wierzy. Dzieje się to na podstawie Bożego działania i jest przeto niezależne od wykształcenia i statusu społecznego. Wiara jest darem takim samym dla tzw. laika jak dla wykształconych teologów lub duchownych pełniących funkcje kierownicze. Dlatego dla reformatorów wszyscy chrześcijanie są równi. Nie ma zasadniczych różnic między nimi. „Umyślono sobie, że papież, biskupi i zakonnicy nazywać się będą stanem duchownym... Cóż za

<sup>40</sup> M. Luther, *Kirchenpostille*, w: WA 10/1/1, s. 130, 14-18.

<sup>41</sup> M. Luther, *Vorrede auf den Römerbrief* 1522, WA.DB 7, s. 10, 19n.

światny w swej obłudzie i sprycie wymyśl; wszelako jednak niech on nikogo nie onieśmiela, a to dlatego, że wszyscy chrześcijanie są w istocie rzeczy duchownego stanu i nie ma między nimi nijakiej różnicy... A to wszystko stąd się wywodzi, że jeden mamy chrzest, jedną Ewangelię, jedną wiarę i jesteśmy jednakimi chrześcijanami, bo chrzest, Ewangelia i wiara czynią duchownymi i bracią chrześcijańską... Wszyscy zatem zostajemy wyświęceni poprzez chrzest na kapłanów<sup>42</sup>. Dlatego wszyscy chrześcijanie żyją „w stanie duchownym” i istnieje „kapłaństwo wszystkich wierzących”. Oznacza to, jak już wspomniano, że w Kościele wyrosłym z Reformacji nie ma na podstawie odrębnego sakramentu ukonstytuowanego stanu wyświęconego kapłaństwa, lecz prawo do publicznego zwiastowania Słowa i administrowania sakramentów zgodnie z uporządkowanym prawno-kościelnie postępowaniem powierzane jest określonym osobom z towarzyszeniem modlitwy przyczynnej całego zboru. Dlatego ewangeliccy duchowni nie są wyświęceni, lecz ordynowani.

To przekonanie doprowadziło do całkiem nowego ukształtowania spraw kościelnych, w ogóle do społecznych przekształceń dokonanych przez Reformację. Każdy chrześcijanin staje jako kapłan bezpośrednio przed Bogiem. Żaden inny pośrednik w kontakcie z Bogiem nie jest potrzebny. Każdy chrześcijanin może samodzielnie orzekać w sprawie właściwego nauczania. Każdy chrześcijanin może odpuszczać grzechy i zwiastować Ewangelię. To nie jest zadanie tylko jednej szczególnej grupy ludzi. I każdy chrześcijanin może w zasadzie sprawować sakramenty, tzn. udzielać chrztu i rozdawać Wieczerzę Pańską. Tylko ze względu na porządek istnieją duchowni, którzy zadania, przysługujące wszystkim chrześcijanom, wykonują na podstawie posiadanych kwalifikacji i publicznego powołania. Im zbór powierza urząd, który ma zabezpieczyć odpowiednio i stałe głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów. Nie posiadają oni szczególnej kwalifikacji duchowej, lecz dysponują zapewne szczególnym powołaniem. Mówienie o Ewangelii pozostaje zadaniem wszystkich.

## **2.6.4 Współczesne wyzwania**

### **2.6.4.1 Wyzwania wewnątrzkościelne**

#### **– wszyscy chrześcijanie zwiastują Ewangelię**

Kapłaństwo wszystkich wierzących w chrześcijaństwie ewangelickim było nieustannie źródłem silnych impulsów. Jednocześnie „urząd” kościelny był niezbędny. Duchowni przez swoje wykształcenie teologiczne i praktyczne są profesjonalnie przygotowani do pracy kaznodziejskiej i duszpasterskiej. Jednak istnieje

---

<sup>42</sup> Cyt. za: M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o poprawie stanu chrześcijańskiego*, (w:) A. Ściegienny, *Luter*, dz. cyt., s. 191.

je niebezpieczeństwo, że zbór da się po prostu obsłużyć przez sprawujących swój urząd duchownych. W takiej sytuacji można łatwo zapomnieć, że wszyscy chrześcijanie winni zwiastować Ewangelię i wzajemnie się wspomagać.

Czy i jak człowiek wierzy jest ukryte dla oczu. Stopień aktywności kościelnej lub jej brak nie mówi nic o jego wierze. Tę widzi tylko Bóg. Struktury Kościoła ludowego biorą pod względem teologicznym ten stan rzeczy pod uwagę. Umożliwiają one różne formy i intensywność uczestnictwa w życiu Kościoła i nie oceniają, czy człowiek wierzy w sposób wystarczający, by móc do niego należeć. Wszelkie starania o żywe uczestnictwo w życiu zboru nie mogą prowadzić do tego, by tylko tych, którzy intensywnie współpracują uznawać za prawdziwych chrześcijan. Wiara wystarcza, by być chrześcijaninem. A o niej wie tylko Bóg.

#### 2.6.4.2 Wyzwania społeczne – nie pozostawać bezczynnym

Wiara znajduje się w centrum chrześcijaństwa. Tylko w niej, nie przez dobre uczynki człowiek uczestniczy w usprawiedliwieniu. Jednak wiara nie pozostaje bezczynna. Reformatorzy uważali nawet: wiara nie może pozostawać *nigdy* bezczynna. Kierując się wdzięcznością i miłością wierzący działa odtąd ze względu na bliźniego, by napełnić go dobrem, którego sam doświadczył. Niejako sama z siebie wiara spełnia dobre uczynki. Dlatego działanie diakonackie i zaangażowanie społeczne przynależą w istotny sposób do wiary chrześcijańskiej. Właśnie wówczas, gdy krytyka religii wzrasta w społeczeństwie, Kościół powinien ukazywać siłę wiary w zakresie kształtowania życia, na przykład w szkołach ewangelickich lub instytucjach diakonijnych, w których każdy człowiek zyskuje uznanie w swej nadanej przez Boga godności.

Ewangelicki chrystianizm jest naznaczony usprawiedliwieniem tylko przez wiarę, bez uczynków. Ta wiara czci Boga jako Boga. I wyraża się, gdy świat przepełniony „dobrymi uczynkami” zostaje ukształtowany ku chwale Boga: *Soli Deo gloria*.

### 3. Jak można świętować?

Odpowiadając krótko: można świętować zachowując stosowną równowagę między tradycją a innowacją, bez wygładzania obcości dawno przebrzmiałych wydarzeń i zarazem ignorowania ich zasadniczego znaczenia dla teraźniejszości. Najpierw trzeba ogólnie ustalić zadanie jubileuszy w kontekście kultury

pamięci Kościoła i społeczeństwa, zanim na podstawie charakterystycznego przykładu można będzie wyciągnąć specyficzne wnioski dla Jubileuszu 2017 i spojrzeć krótko na program uroczystości.

### 3.1 Jubileusze i kultury pamięci

Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, że uroczystości jubileuszowe, które mają być obchodzone, nie mogą oczywiście składać się tylko z publicznego pośrednictwa w przekazywaniu aktualnych osiągnięć badań historycznych. Stosownie do tego także historyczne badanie przedstawia w najlepszym przypadku tylko *możliwie* odpowiedni obraz wydarzeń, które znajdują się w centrum jubileuszu. Uroczystości jubileuszowe są raczej związane ściśle z kulturami wspomnień społeczeństwa<sup>43</sup>, jak to zostało sformułowane w specyficznym spojrzeniu – choć z zamiarem bardziej zasadniczym – na Rok Jubileuszowy Kalwina 2009: „W ponownym sięgnięciu do przeszłości powinny one (jubileusze) kompensować utratę zaufania i przekazać na nowo tożsamość kulturową. Lecz wraz z ustanowieniem jubileuszy powstało zarazem nowe, wyraźnie odróżniające się od kultury pamięci dziejopisarstwo, w którym grupa minionych wydarzeń była stale na nowo inscenizowana, by proponować tożsamości. Dziejopisarstwo w swojej pracy kieruje się metodą historyczno-krytycznego wykładu tekstu, która między innymi służy do eliminowania mitów, natomiast kultura pamięci ma tendencję do tworzenia tożsamości opartej na mitach”<sup>44</sup>. Patrząc z tej perspektywy na minione jubileusze Reformacji, można zauważyć rzecz nieco zdumiewającą: „Luter był świętowany ciągle inaczej”<sup>45</sup>; do takiego wniosku doszedł Hartmut Lehmann po szczegółowej analizie obchodów dla uczczenia pamięci Lutra.

Ci, „co czcili Lutra, czcili zawsze najpierw i przede wszystkim samych siebie”<sup>46</sup>. Takie współczesnianie nie jest czymś zaskakującym: to że w roku 1617 podczas pierwszego jubileuszu na główny plan wysunęła się sprawa samoweryfikacji nowej konfesji a przybicie też przez Lutra było opowiadane jako wielki czyn teologiczny, można jeszcze dzisiaj dobrze sobie wyobrazić. To że w roku 1817 jubileusz był obchodzony jako narodowe święto zjednocze-

---

<sup>43</sup> Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.

<sup>44</sup> Johannes Hund, *Erinnern und feiern. Das Calvin-Jubiläum im Kontext moderner Erinnerungskultur*, (w:) *Kirchengeschichte. Calvin-Jubiläum 2009*, hg. V. Heinrich Assel, *Verkündigung und Forschung* 57, 2012 (s. 4-17), s. 4n.

<sup>45</sup> Hartmut Lehmann, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Refo500, Academic Studies 8, Göttingen 2012, s. 10.

<sup>46</sup> Tamże, s. 11.

nia, w którym Luter jako wielki Niemiec znalazł wybitne miejsce, także nie dziwi. Jednak jak problematyczne mogą być takie aktualizujące opowieści, pokazał jubileusz w roku 1917, w roku wojny światowej. Jubileusz ten wykorzystywano dla religijnego podniesienia gotowości ponoszenia ofiar i wzrostu woli przetrwania ludności.

Wobec takich doświadczeń z przeszłości w roku 2017 nie wolno będzie podnosić roszczenia do celebrowania prawdy o Reformacji ważnej dla wszystkich epok. Raczej należy ożywić teologiczne przypomnienie nauki o usprawiedliwieniu w sposób, który wprowadzi ją w relację ze współczesnymi doświadczeniami i oczekiwaniami także poza wewnątrzkościelnymi kontekstami. Analogiczna refleksja dotyczy możliwie poprawnego pod względem historycznym przypomnienia reformatorskich impulsów dla reformy Kościoła i społeczeństwa: ich oddziaływanie musi być odczuwalne w teraźniejszej rzeczywistości ogólnospołecznej i dać w ten sposób bodźce dla przyszłych zadań w zakresie kształtowania w Kościele i świecie.

Jubileusze nie rekonstruują po prostu przeszłości, lecz wpisują ją w ogólną narrację, która może oczekiwać aktualizacji. Takie narracje są kulturami pamięci. Oznacza to zarazem nawiązanie do wspomnianego w nich stanu tradycji oraz jego aktualizację i innowację. Kultury pamięci społeczeństwa oferują coś więcej niż tylko zwykłe streszczenie historycznego stanu wiedzy lub czyste inscenizacje aktualnych osiągnięć historiografii. Jubileusze muszą zawsze kierować się każdorazowym stanem refleksji historiograficznej i nie mogą po prostu przyczyniać się do ożywienia na nowo wcześniejszych mitów. Nie da się po prostu przesłonić kategorialnej różnicy historycznej jak egzystencjalnej między ludźmi XVI i XXI stulecia. A mimo to podczas takich okazji trzeba mieć też odwagę wpisywania tego co przeminęło w całkiem nowe konteksty. Tylko w ten sposób to, co zostało opowiedziane, może uzyskać egzystencjalne znaczenie dla każdej jednostki. Wówczas owa wspomniana kategorialna różnica nie zostanie zignorowana lub przesłonięta, lecz hermeneutycznie mądrze przezwyciężona.

### 3.2 Reformacja i dzieje wolności – przykład

Już wielokrotnie przypominano, że pojęciem, z którego pomocą całe przedsięwzięcie mogło się udać, jest pojęcie wolności. Z nim można, jak powiedziano, także dobrze wyartykułować istotę reformatorskiej nauki o usprawiedliwieniu. W pojęciu „wolność” przejawia się zarówno historyczny spór jak i egzystencjalna bliskość wobec formowania się doktryny jak i wydarzeń XVI stulecia: pojęcia chrześcijańskiej wolności, jakim posługuje się Luter w

stynnej podwójnej formule chrześcijanina jako wolnego pana i najuległego sługi w piśmie o wolności z 1520 r.<sup>47</sup> dla opisanego wydarzenia usprawiedliwienia, nie da się bez zastrzeżeń utożsamić z nowożytnym rozumieniem wolności, lecz mimo to znajduje się ono w bliskiej relacji z europejską historią wolności.

Reformatorzy znaleźli ducha wolności i wynikającą z tego faktu inną mentalność ludzi w Piśmie Świętym, przede wszystkim u apostoła Pawła, u którego na przykład czytamy: „Gdzie Duch Pański, tam wolność” (2 Kor 3, 17). Tego biblijnego ducha wolności umieścili oni znowu w centrum zwiastowania i swego reformatorskiego przesłania, które dotarło także do prostego człowieka z ulicy i skromnej służącej na wsi. Reformacja nie dokonała nowego odkrycia, tylko skoncentrowała ponownie uwagę na wolności dzieci Bożych. W tym celu nie zachodziła pilna potrzeba tworzenia nowego „Kościoła wolności” ani też rozbijania ruchu reformatorskiego na frakcje i grupy. W rzeczywistości chodziło o odnowę *jednego* Kościoła Jezusa Chrystusa.

Oczywiście ktoś, kto wolność umieszcza w centrum, nie powinien się dziwić z powodu różnorodności – już kanon nowotestamentowy uzasadnia nie tylko jedność Kościołów, lecz (na podstawie różnorodności zawartych w nim teologii) także różnorodność Kościołów i konfesji. To co charakteryzowało przedreformacyjną historię chrześcijaństwa, zaznaczyło się także w dziejach poreformacyjnych – uprawniona różnorodność Kościołów i konfesji, które przede wszystkim w ostatnim stuleciu w toku rozwoju ruchu ekumenicznego coraz bardziej odkryły znowu swoją jedność. Kościoły reformacyjne są pod obydwojma względami częścią tej dynamiki, są – z jednej strony – częścią uprawnioną, gdyż zgodną z Pismem św. pluralizacji Kościołów chrześcijańskich, ale także – z drugiej strony – częścią zgodnego z Pismem św. ruchu zmierzającego do pełnej widzialnej jedności jednego Kościoła w różnorodności konfesji.

W przypadku jubileuszów Reformacji jak podczas wszystkich tego rodzaju obchodów chodzi jednak nie tyle o pojęcia i abstrakcyjne przekonania, ile raczej o ich obecność w *skondensowanych opowiadaniach*. Chodzi zatem nie tyle o pojęcie „wolności”, ile raczej o wyartykułowanie reformatorskiego rozumienia wolności za pomocą wyrazistych historii. Oprócz tego szczególnie ważne jubileusze nie są zaznaczone przez jedną jedyną opowieść, lecz przez wiele. Podczas minionych jubileuszy Reformacji nigdy nie wspomniano wyłącznie faktu przybicia tezu w 1517 roku, lecz za pomocą różnych mocnych historii starano się spojrzeć na całość Reformacji z perspektywy za każdym razem współczesnej. Jeśli wspomnienie jest skondensowane w opowieściach,

---

<sup>47</sup> M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, 1991, s. 4.



wówczas jego egzystencjalna relewancja staje się szczególnie zrozumiała. Jednakże już dla nauki historii przestrzeń „między dziejopisarstwem a artystyczną fikcją,... między realizmem a fantazją” jest wąska a jeszcze większe jest niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się z kultury wspomnień w „kicz wspomnienny, sentymentalną opowiastkę, w demonizację z jednej, bagatelizowanie i upiększenie z drugiej strony”<sup>48</sup>.

Charakterystycznym przykładem dla tych kontekstów jest wspomniana opowieść o wystąpieniu Lutra przed cesarzem i Rzeszą podczas Sejmu w Wormacji 18 kwietnia 1521 roku. Z pomocą takiego wydarzenia można szczególnie dobrze przypomnieć znaczenie Reformacji dla nowożytnych dziejów wolności i takie wspomnianie ma już też tradycję. Otóż przez długi czas narodowo-niemieckie kultury wspomnień znajdowały się pod przemożnym wpływem drugorzędowego, choć już wcześniej potwierdzonego przekazu, że reformator swoje przemówienie zakończył słowami: „Tu stoję, nie mogę inaczej, Boże pomóż mi. Amen”<sup>49</sup>. Tą wypowiedzią dał reformator przede wszystkim w kulturach wspomnień przykład protestanckiej stanowczości wobec autorytarnych żądań. W międzyczasie upowszechniło się w pamięci kulturowej inne przekonanie, mianowicie, że Luter swoją przemowę wormacką najprawdopodobniej zakończył inaczej. Lecz przypominanie tego autentycznego zakończenia w kontekście Jubileuszu 2017 nie jest zwykłym historycznym mędrkowaniem. Ono pokazuje raczej, że Luter w 1521 r. po raz pierwszy w prominentnym miejscu nadał wybitne znaczenie bardzo ważnemu dla europejskiej nowożytności tematowi wolności sumienia jednostki wobec instytucjonalnych przymusów. Luter powiedział wówczas: „Z tego powodu nie mogę ani nie chcę odwołać, gdyż działanie przeciw sumieniu jest uciążliwe, niezdrowe i niebezpieczne. Boże pomóż mi! Amen”<sup>50</sup>.

Przemówienie Lutra z 1521 roku nie było uroczystą deklaracją wolności sumienia we współczesnym znaczeniu powszechnych praw ludzkich. Rozumiał swoje sumienie, jak sam powiada krótko przed cytowanym końcem swojej mowy, jako „wzięte do niewoli przez słowa Boga”. Ale swoimi słowami wyraził mocne przekonanie, że władza świecka ma swoje granice właśnie w tym sumieniu, którym on bezpośrednio staje przed Bogiem. Poprawniejsze pod względem historycznym wspomnianie wystąpienia Lutra w Wor-

<sup>48</sup> Michael Baum, *Wem gehört die Geschichte? Erinnerungskultur in Literatur und Film*, Münster 2012, s. 21; por. także Paul Münch, *Einleitung. Geschichte und Erinnerung*, (w:) *Jubiläum, Jubiläum... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung*, hg. V. Paul Münch, Essen 2005, s. 10.

<sup>49</sup> Karl Müller, *Luthers Schlußworte in Worms*, Philotesia, P. Kleinert zum LXX. Geburtstag, dargestellt von Adolf Harnack u.a., Berlin 1907, s. 269-289. – Także: Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012, s. 222n.

<sup>50</sup> *Deutsche Reichsakten unter Kaiser Karl V.*, Jüngere Reihe, t. 2: *Der Reichstag zu Worms 1521*, hg. V. Adolf Wrede, Göttingen 1962 (= Gotha 1896), nr 79n., s. 58 n lub WA 7, s. 838, 3-8.

macji umożliwia w ramach jubileuszu Reformacji przeciągnąć linie łączące między mocnym wystąpieniem XVI stulecia a centralnymi wartościami w XXI stuleciu: wystąpienie Lutra w Wormacji należy do nowożytnej historii wolności, która prowadziła do podstawowej wartości powszechnej wolności sumienia i przyczyniła się do powstania instytucji, które mogą zagwarantować tę podstawową wartość. Innymi słowy: zasadniczemu teologicznemu przekonaniu Lutra odpowiada współczesny kształt konstytucji demokratycznego państwa prawa; żyje ono dalej w przekonaniu, że sumienie człowieka niezależnie od jego zawartości nie może i nie powinno być regulowane przez innych ludzi.

Większość wpływowych opowiadań związanych z Reformacją mówi na temat nowych doświadczeń z zakresu wolności; są to: przybicie tez przez Lutra, odważna odpowiedź Lutra przed cesarzem i Rzeszą w Wormacji, ślub Lutra z Katarzyną von Bora, ale także zdolność edukacyjna przypisywana wszystkim ludziom przez Melanchtona, uczestnictwo Zwingliego w spożywaniu kiełbasy w okresie pasyjnym, społeczna wola twórcza Kalwina i wiele innych. Te skondensowane opowiadania o Reformacji, które fascynowały przez stulecia, są historiami o odwadze, przebudzeniu i samoświadomości. Prócz tego niemało reformacyjnych pieśni i śpiewów psalmicznych, znajdujących się jeszcze dzisiaj w śpiewnikach, odzwierciedla tę radosną ufność wbrew wszelkiej obawie.

Ponieważ niektóre skondensowane opowiadania, pieśni i psalmy owej epoki jak też usilna propaganda posługująca się obrazami<sup>51</sup> nie mogą oczywiście tworzyć jedyne go przypomnienia znaczenia Reformacji dla współczesności, w ramach przygotowania Jubileuszu 2017 ogłoszono Dekadę Reformacji z udziałem wielu instytucji. W ramach tej dekady skupia się uwagę między innymi na takich obszarach tematycznych, jak edukacja i muzyka, tolerancja i polityka lub malarstwo i Biblia. Mamy więc całe spektrum reformacyjnych tematów, które mają być przypomniane – w przeciwieństwie do poprzednich jubileuszy – podczas obchodów Reformacji 2017. Jednak tym samym obok klasycznych skondensowanych opowieści (jak na przykład przybicie tez lub wystąpienie Lutra w Wormacji) stworzy się przestrzeń dla wielu innych podobnego rodzaju skondensowanych opowieści o „mocnych występach”, które w warunkach współczesnej komunikacji masowej będą w stanie zapoznać także ludzi stojących z dala z podstawowym przesłaniem Reformacji.

---

<sup>51</sup> Por. Abb. 6 die bildliche Umsetzung der Vorstellungen Luthers über *solo verbo*, „allein im Wort“.

### 3.3 Różne wymiary świętowania – od wyjścia do wejścia

Luter w 1521 roku udał się do Wormacji dręczony bolesnymi zaburzeniami trawienia i egzystencjalnym niepokojem. Zdołał przezwyciężyć swój strach i obronił swoje stanowisko przed cesarzem i Rzeszą. Ta precedensowa historia z tradycyjnej kultury pamięci jest dla protestantyzmu charakterystyczna: dla potrzeb XXI stulecia można ją opowiedzieć jako *wyjście ze stanu lękowego*, oparte na darowanym przez Ducha Świętego *wyzwoleniu przez Boga* i prowadzące do odpowiedzialnego *wejścia w świat*. Ten trój-krok wiąże ponownie aktualną relewancję wspomnień związanych z Reformacją z wykorzystaniem codziennych doświadczeń z zakresu miłości, akceptacji, uznania, przebaczenia i wolności, które są uniwersalne. Przeto także ci, którzy trzymają się z dala od chrześcijaństwa, winni przynajmniej pozyskać umiejętność wczuwania się w rozmiary reformacyjnego doświadczenia wolności i może nawet nabywać egzystencjalne rozumienie Reformacji. Chrześcijanie są w każdym razie przekonani o tym, że bez odniesienia do miłosiernego Boga w Jezusie Chrystusie brakuje rozstrzygającego czynnika i nie uda się rzeczywiste wyzwolenie z różnorodnych lęków. Pod tym względem jubileusz, jeśli będzie obchodzony jako święto Chrystusa, stanowić będzie dla reformacyjnego chrześcijaństwa szansę o charakterze misyjnym.

Jednocześnie trzeba też zawsze uświadamiać sobie, że całe sektory opowieści na temat reformatorskiej wolności stały się w ostatnich pięciuset latach także oczywistością poza murami kościelnymi. Reformacja, jak to już pokazały przykłady, ma swój specyficzny udział w nowożytnej historii wolności. Ma ten udział nawet gdy w pojedynczych punktach wcale nie była częścią tej historii wolności. To powiązanie Reformacji i nowożytnej historii wolności stanowi fundamentalną podstawę, że jubileusz nie jest wyłącznie świętem Kościołów, lecz powinien być świętem całego społeczeństwa i świeckiego państwa. Podczas gdy Kościoły uformowane przez Reformację mają skupić uwagę na wspomnianiu religijnych i teologicznych osiągnięć oraz następstw Reformacji, państwo i społeczeństwo cywilne mogłyby przypomnieć ogólniejsze, dziś jeszcze dające się odczuć impulsy Reformacji.

Marcin Luter, formułując w 1517 roku tezy przeciw odpustom, był świadom, że tym samym poruszył problem, który nie dotyczył tylko odbiorców akademickich. Wnet cały świat poczuł wyzwanie do podjęcia dyskusji. Historia, oczywiście, nie powtarza się. Być może jednak w ramach uroczystości jubileuszowych pięćset lat później uda się przeprowadzić nie tylko niektóre niespodziewane i energiczne akcje, lecz także wywołać intensywne merytoryczne

debaty wokół istotnych kwestii związanych z Reformacją. W każdym razie analiza wydarzeń, które w październiku 2017 staną się przedmiotem bezpośredniego wspomnienia, ukazuje: nikt nie musi się obawiać szeroko ukazywanego „wydarzenia” (*event*) i „wydarzeniowości” (*Eventisierung*) w dobrym znaczeniu tego słowa. Poza tym ta uroczystość jubileuszowa inaczej niż uroczystości w minionych stuleciach postawi zglobalizowany świat a tym samym międzynarodowy wymiar w całkiem innym świetle, w całym przedsięwzięciu chodzić będzie o to, aby móc w jakiejś mierze sprostać wydarzeniu, które ma być przedmiotem wspomnienia.

## 4. Zakończenie

W przypadku Reformacji chodziło w istocie o relację między Bogiem a człowiekiem – i tym samym o stale aktualne pytanie, jak człowiek powinien sam siebie rozumieć. Oczywiście nigdy nie miało się na myśli tylko duchową zmianę tej relacji, o czym świadczy następująca wypowiedź Ulryka Zwingliego: „Rozumiem tutaj przez ‘religię’ całą pobożność chrześcijan, mianowicie wiarę, tryb życia, przykazania, porządek nabożeństwa, sakramenty”<sup>52</sup>. W postaci koncentracji na Chrystusie (*solus Christus*), ponownego odkrycia łaskawego Boga (*sola gratia*), fundamentalnego znaczenia darowanej przez Niego wiary (*sola fide*), która jest darowana tylko w głoszonym Słowie (*solo verbo*) i koncentracji na Piśmie (*sola scriptura*) zainicjowana została daleko sięgająca i wnet w ogóle nie ograniczona tylko do teologii lub Kościoła zmiana paradygmatu. Ta zmiana paradygmatu teologicznej elity spowodowała zmianę mentalności szerokich warstw, która pozostawia głęboki ślad na porządku konstytucyjnym i rzeczywistości życiowej naszego własnego społeczeństwa jak też wielu innych.

Z takiej perspektywy jubileusz Reformacji 2017 zostaje opisany na tle fundamentalnych przekonań, które przedstawiają daleko sięgający kontekst społeczny w naszym społeczeństwie. Istnieje stała potrzeba przypominania o tych podstawowych przekonaniach, aby w pluralistycznym, coraz bardziej też multireligijnym państwie strzec praw ludzkich i wzajemnie okazywanego szacunku. Także takim cywilno-religijnym celom może służyć jubileusz Reformacji. Ale wspomnianie Reformacji na tym się, oczywiście, nie kończy.

---

<sup>52</sup> Ulrich Zwingli, *Kommentar über die wahre und falsche Religion*, (w:) tegoż, *Schriften*, herausgegeben von Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, t. III, Zürich 1995, s. 52n.

To co Kościoły wyrosłe z Reformacji wraz z jubileuszem wnoszą do aktualnych debat, polega na przypominaniu, że wolność – podstawa pluralistycznego, demokratycznego państwa prawa – nie w samym człowieku znajduje swoje ostateczne uzasadnienie: jeśli człowiek sam z siebie domaga się uzasadnienia dla swojej własnej godności i tkwiącej w niej wolności, to zapoznaje, że *dowartościowanie* jest darem, który może przyjść tylko z zewnątrz. Orędzie o wolności w Bogu i przez Boga zwalnia też z wszystkich przymusowych starań uzyskiwania *uznania i godności* przez własny wysiłek, społeczny status i sukces. Godność i uznanie nie mogą się opierać na tego rodzaju działaniach własnych. Gdyż mają one w życiu codziennym za podstawę *miłość*, którą nie da się dysponować. Wszędzie, gdzie jest doświadczana, może być ona zawsze tylko darem.

Tak rozumiany, Jubileusz Reformacji 2017 może ze swoimi uroczystościami przypominać o istotnych przekonaniach na temat wolności w Kościele, lecz także w całym społeczeństwie, podtrzymywać je i jednocześnie także intensyfikować i odnawiać. Lecz tak mogą także ewangeliccy chrześcijanie na całym świecie w roku 2017 świętować orędzie o wolności motywowanej usprawiedliwieniem jako święto Chrystusa. Będą to czynić wspólnie ze swymi rzymskokatolickimi i prawosławnymi współ-braćmi i –siostrami w wierze w pewności opartej na długich ekumenicznych rozmowach, że wszyscy razem, abstrahując od sporów i podziałów, są w stanie uznać wspólny fundament w Ewangelii o Jezusie Chrystusie. A ewangeliccy chrześcijanie czynią to w przyjaznym dialogu i serdecznej zgodzie z nowożytnym świeckim państwem prawa oraz z jego obywatelami i obywatelkami wyznającymi różne religie i światopoglądy – czynią to w radosnej świadomości, że reformacyjne orędzie wolności przyczyniło się do powstania właśnie tego państwa prawa.

Tłumaczył: *Karol Karcki*

# **POLSKA RADA EKUMENICZNA – KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI**

## **Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli**

*Zwierzchnicy wszystkich Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Kościoła Rzymskokatolickiego podpisali wspólny „Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli”. Uroczystość podpisania apelu miała miejsce 20 stycznia 2015 w Centrum Luterańskim w Warszawie.*

Siostry i Bracia, Współwyznawcy Jezusa Chrystusa!

Zwracamy się do Was ze wspólnym apelem dotyczącym świętowania dnia Pańskiego – niedzieli.

Fundamentem chrześcijańskiego życia jest wiara w Jezusa Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, by nas zbawić. Dzięki Niemu otrzymaliśmy Ducha Świętego, by odziedziczyć błogosławione królestwo Ojca. Niedzielne przeżywanie tych wydarzeń, spotkanie ze słowem Bożym i modlitwą, pogłębia i umacnia tę wiarę. Co więcej, Pan Jezus zapewnił: „*Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich*” (Mt 18,20). Niedziela, dzień zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, powinna być zatem dniem modlitwy, świętowania, świadectwa. Wypełnia ona duchową prawdę Bożego przykazania: „*Pamiętaj, abyś dzień święty święcił*” (por. Wj 20,8–11) – przynajmniej jeden dzień w tygodniu poświęć Bogu, sobie i bliźniemu; wypocznij fizycznie, intelektualnie, duchowo.

Zauważamy jednak, że w naszym codziennym życiu niedziela traci swój wyjątkowy charakter. Staje się takim samym dniem, jak pozostałe dni tygo-

dnia. Praca ponad miarę odbiera jej sakralny charakter. Coraz częściej chrześcijanie są zmuszani do rezygnowania z udziału w niedzielnych nabożeństwach. A przecież po wielodniowej pracy człowiek ma prawo nie tylko do odpoczynku, ale także – jako chrześcijanin – do świętowania dnia Pańskiego zgodnie ze swoją wiarą.

Dlatego apelujemy do wszystkich chrześcijan w Polsce, by na nowo odkryli wartość dnia Pańskiego jako dnia wspólnotowego i rodzinnego świętowania w duchu wiary. Jego istotnym wyrazem jest modlitewne zgromadzenie wokół daru Bożego Słowa oraz Eucharystii przeżywane zgodnie z tradycją swojego Kościoła. Przypomnijmy sobie nawoływanie zawarte w Liście do Hebrajczyków: *„Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem...”* (Hbr 10,25a).

Jako pasterze Kościołów w Polsce wspieramy wszelkie inicjatywy społeczne, które mają na celu zachowanie świątecznego wymiaru niedzieli, przywracanie w przestrzeni społecznej jej uroczystego charakteru oraz troskę o zgodne z chrześcijańskim duchem formy niedzielnego wypoczynku. Pragniemy przy tym podkreślić, że szanujemy inne rozumienie dnia świętego. Dlatego kierujemy nasz apel także do tych, od których zależy społeczny kształt świętowania niedzieli w Polsce:

- apelujemy do pracowników, by w niedzielę i święta nie podejmowali niekoniecznej pracy zarobkowej;
- apelujemy do pracodawców, by uszanowali świętość dnia Pańskiego, nie angażując zawodowo pracowników jeżeli nie jest to bezwzględnie konieczne;
- apelujemy do parlamentarzystów, by zapewnili takie rozwiązania prawne, które uszanują w naszej ojczyźnie prawo ludzi pracy do niedzielnego wypoczynku i świętowania;
- apelujemy do władz, by uczyniły wszystko w celu ochrony niedzieli, tak aby człowiek nie był traktowany jako narzędzie zysku i mógł przeżywać niedzielę zgodnie ze swoimi przekonaniem;
- apelujemy do wszystkich ludzi dobrej woli o poszanowanie niedzieli i świąt z uwagi na społeczny pożytek należnego odpoczynku i świętowania – dla dobra naszych rodzin, dla dobra obywateli naszego państwa.

Siostry i Bracia w Chrystusie!

Uwielbienie Boga za jego wspaniałość, pamięć o Jego dziełach i wdzięczność za Jego dobrodziejstwa, radość ze zmartwychwstania Chrystusa i z daru Ducha Świętego, modlitwa za siebie i za bliźnich są charakterystyczną cechą chrześcijańskiego świętowania niedzieli. Dlatego zachęcamy, by przeżywać dzień Pański jako czas łaski i umocnienia do nowego zaangażowania w głoszenie światu Ewangelii. Chrystus idzie z nami w drodze do domu Ojca. We

wspólnocie Kościoła mocą Ducha Świętego wyjaśnia nam Słowo Boże i karmi Chlebem Życia. Nie możemy nie dzielić się tak wielką radością! Pragniemy, by każdy usłyszał w swym sercu głos Ducha Świętego, spotkał Jezusa Chrystusa i przyjął miłość Ojca, który jest w niebie.

W imieniu Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Konferencji Episkopatu Polski

*ks. prezbiter Mateusz Wichary*

Przewodniczący Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP

*ks. bp Jerzy Samiec*

Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP

*ks. sup. Andrzej Malicki*

Superintendent Naczelny Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w RP

*ks. bp Marek Izdebski*

Biskup Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP

*ks. bp Wiktor Wysoczański*

Biskup Kościoła Polskokatolickiego w RP

*ks. bp Ludwik Jabłoński*

Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w RP

*Metropolita Sawa*

Prawosławny Metropolita Warszawski i Całej Polski

*ks. abp Stanisław Gądecki*

Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski



## 50 LAT MEMORANDUM WSCHODNIEGO KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO W NIEMCZECH

„Przebaczamy i prosimy o przebaczenie” – ta formuła jest w polskiej debacie powszechnie kojarzona. Zaczepnięta została z listu polskich biskupów rzymskokatolickich do niemieckich biskupów rzymskokatolickich, skierowanego 18 listopada 1965 r. podczas ostatnich dni II Soboru Watykańskiego z inicjatywy abp. Bolesława Kominka<sup>1</sup>. Był to ważny krok w procesie powojennego pojednania polsko-niemieckiego, ale nie był to krok pierwszy. Już wcześniej istotny wkład w ten proces wnieśli niemieccy ewangelicy, postulując uznanie granicy polsko-niemieckiej na Odrze i Nysie Łużyckiej w takich dokumentach, jak Memorandum z Tybingi z 1961 r. i Memorandum Wschodnie ogłoszone 1 października 1965 r.

### Kontekst deklaracji pojednania

Dwadzieścia lat po zakończeniu II wojny światowej zarówno w Polsce, jak i w Niemczech ciągle żywe były wojenne traumy i wzajemne animozje. W Polsce pamiętano okrucieństwa i mordy nazistowskie, w Niemczech zaś przymusowe i również nie pozbawione okrucieństw przesiedlenia ludności

---

<sup>1</sup> Powszechnie pamiętana formuła „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie” w liście polskich biskupów nie pada. Jest to raczej streszczenie dłuższego zdania, które brzmi: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu, na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/oredzie-niem\\_18111965.html#](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/oredzie-niem_18111965.html#) (dostęp 12 V 2015 r.).

niemieckiej, związane z utratą na rzecz Polski ziem wschodnich (po wojnie w polskiej narracji nazywanych „ziemiami odzyskanymi”, zaś w niemieckiej „terytoriami administrowanymi przez Polskę”). Ziemie te zostały zasiedlone przez Polaków – wielu z nich zostało przymusowo wysiedlonych z terenów przedwojennej Polski wschodniej, które po wojnie znalazły się w granicach Związku Radzieckiego. W Niemczech długo po wojnie żywiono nadzieje na odzyskanie utraconych ziem i odmawiano uznania granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej (granice tę NRD uznała w 1950, RFN w 1970, zaś zjednoczone Niemcy w 1990 r.).

W takim właśnie klimacie powstawały najważniejsze deklaracje pojednania polsko-niemieckiego. Skierowane do Bundestagu RFN Memorandum z Tybingi zostało sygnowane przez ośmiu niemieckich intelektualistów ewangelickich. Natomiast ogłoszone w 1965 r. Memorandum Wschodnie było dokumentem Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD). Wywołało w RFN żywą dyskusję i przyczyniło się do stopniowej zmiany relacji polsko-niemieckich i pojednania.

## Treść Memorandum Wschodniego

„Położenie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów. Ewangelickie memorandum” – tak brzmi oficjalny tytuł dokumentu, który popularnie jest nazywany Memorandum Wschodnim. Autorzy tekstu przeanalizowali wiele aspektów tytułowej problematyki: zakres przymusowych przesiedleń, sytuację wypędzonych Niemców w społeczeństwie i Kościele, historię wojenną Polski (od paktu Ribbentrop-Mołotow przez decyzje trzech mocarstw po przymusowe wysiedlenia z ziem przyłączonych do Związku Radzieckiego), obecną sytuację demograficzną na ziemiach utraconych przez Niemcy, kwestie prawne, teologiczne, etyczne i polityczne.

Rozważania Memorandum zaczynają się od zwrócenia uwagi na rozmiar ludzkiej katastrofy niemieckiego wschodu, czyli przymusowe przesiedlenia milionów Niemców po wojnie, oraz związany z tym „totalny kryzys życiowy, obejmujący także substancję duchową, umysłową i religijną”<sup>2</sup>. Autorzy tekstu od razu przestrzegają jednak przed zapomnieniem o wojennych cierpieniach wschodnich sąsiadów Niemiec i podkreślają niemiecką odpowiedzialność w tej kwestii: „Bezprawie dokonane wobec Niemców nie może zostać pozbawio-

---

<sup>2</sup> „Położenie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów. Ewangelickie memorandum”, w: „Na drodze pojednania. Upamiętnienie Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech z 1965 roku”, Bielsko-Biała 2015, s. 17.

ne związku z politycznymi i moralnymi manowcami, na które naród niemiecki dał się sprowadzić przez narodowy socjalizm”<sup>3</sup>.

Analiza prawna w Memorandum przekonuje, że oderwanie wschodnich terytoriów niemieckich i wypędzenie stamtąd ludności naruszyło prawo międzynarodowe. Ale autorzy tekstu nie poprzestają tylko na stwierdzeniu tego faktu. Podkreślają, że naród niemiecki musi zadać sobie krytyczne pytanie, czy tylko o naruszenie jego prawa chodzi: „Po tym, jak w jego imieniu, w czasie ostatniej wojny popełniono ciężkie bezprawie wobec narodów Wschodu, zwłaszcza wobec Polaków, którzy obecnie terytoria te zajmują i na nowo je zasiedlili, naród niemiecki musi równocześnie myśleć o tym, jakie da zadośćuczynienie za naruszone przez niego prawo innych. Bolesna historia niemieckich aktów ucisku wobec narodu polskiego (...) i sprzeczne z prawem międzynarodowym traktowanie tego narodu w czasie drugiej wojny światowej na rozkaz narodowosocjalistycznego kierownictwa państwowego, stawia dzisiaj nieuchronnie przed nami pytanie, czy z tego wszystkiego nie wynikają zastrzeżenia polityczne, jak również zarzuty z punktu widzenia prawa międzynarodowego, przeciwko niemieckim roszczeniom do przywrócenia w nieuszczerplonym stanie swego poprzedniego terytorium państwowego”<sup>4</sup>. Memorandum stwierdza jednoznacznie, że pełne przywrócenie przedwojennych granic byłoby jeszcze możliwe w 1945 r., ale nie po dwudziestu latach, gdyż zagroziłoby egzystencji Polski. Zwraca uwagę, że w tej sytuacji „prawo stoi wobec prawa lub, ściślej mówiąc, bezprawie wobec bezprawia”. Jako bezowocne ocenia upieranie się przy sprzecznych twierdzeniach prawnych obu stron i postuluje poszukiwanie kompromisu, który ustanowi nowy porządek między Niemcami i Polakami. „Nie usprawiedliwia się w ten sposób tego, co się stało w przeszłości, ale umożliwi pokojowe współżycie obu narodów w przyszłości” – przekonują autorzy dokumentu<sup>5</sup>.

Rozważania teologiczne i etyczne zawarte w Memorandum Wschodnim koncentrują się wokół problematyki sprawiedliwości, winy i jej konsekwencji oraz konieczności pojednania. Autorzy tekstu przyjmują do wiadomości, że wysiedlenia Niemców były zadośćuczynieniem za straty i cierpienia Polaków. Za niedopuszczalne uważają zaprzeczanie tym stratom i cierpieniom. Nie mogą one jednak – ich zdaniem – zniwelować niesprawiedliwości wysiedleń. „O niesprawiedliwości wysiedlenia nie można jednak mówić nie stawiając problemu winy. W imieniu narodu niemieckiego rozpętana została druga wojna światowa, która dotarła do wielu obcych krajów. Cała potęga niszczycielska

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, ss. 65, 67.

<sup>5</sup> Tamże, s. 71.

tej wojny zwróciła się ostatecznie przeciwko jej sprawcy. Wysiedlenie niemieckiej ludności wschodniej i los niemieckich obszarów wschodnich jest częścią tego ciężkiego nieszczęścia, które naród niemiecki sam na siebie ściągnął i które przyniósł innym narodom. Także ta niemiecka wina nie jest odizolowana. Istnieje splot winy narodów. (...) Musimy jednak trzymać się tego, że cała wina innych nie może ani wyjaśnić, ani wytrzeć winy niemieckiej” – czytamy w Memorandum<sup>6</sup>. Zdaniem jego autorów niemiecka polityka wobec wschodnich sąsiadów musi być gotowa do poniesienia konsekwencji tej winy i zadośćuczynienia za wyrządzone krzywdy. Konkluzją rozważań etycznych jest stwierdzenie, że „stosunki między narodami, a w szczególności między narodem niemieckim a narodem polskim, należy ułożyć w nowy sposób i wprowadzić przy tym pojęcie i sprawę pojednania również w działalność polityczną jako niezbędny czynnik”<sup>7</sup>.

## Jubileuszowe sympozjum

W 2015 r. mija pięćdziesiąt lat od ogłoszenia Memorandum Wschodniego. Z tej okazji Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska Rada Ekumeniczna i Stowarzyszenie Misja Pojednania zorganizowały konferencję „Na drodze pojednania. Upamiętnienie Wschodniego Memorandum Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (Ostdenkschrift) z 1965 r.”, która odbyła się 12 marca 2015 r. w Centrum Luteranckim w Warszawie. Swoje referaty wygłosili historycy, politycy i teologowie z Polski i Niemiec.

O kontekście powstania Memorandum Wschodniego mówiła historyczka prof. Claudia Lepp z Uniwersytetu w Monachium. Zauważyła, że dzięki Memorandum kwestia ziem wschodnich stała się częścią niemieckiej debaty publicznej. Prof. Jarosław Kłaczek, historyk z Uniwersytetu w Toruniu, analizował recepcję Memorandum w Europie – zarówno w mediach, jak i wypowiedziach polityków. Zwrócił uwagę, że liberalne i lewicowe gazety w RFN życzliwie odniosły się do Memorandum. Źle przyjęto je w środowiskach przesiedleńców, zaś CDU i CSU skrytykowały EKD za brak konsultacji z politykami i przesiedleńcami.

Niemiecki polityk i teolog ewangelicki Markus Meckel wygłosił referat o wpływie Memorandum Wschodniego na sytuację społeczno-polityczną w Niemczech. Jego zdaniem dokument pokazał, jak Kościoły mogą włączyć się

---

<sup>6</sup> Tamże, ss. 93, 95.

<sup>7</sup> Tamże, ss. 95, 97.

w debatę publiczną i wskazać jej centralne punkty. – Początek dzisiejszego partnerstwa polsko-niemieckiego bierze się z Memorandum i listu polskich biskupów rzymskokatolickich do niemieckich – przekonywał.

Z perspektywy świadka wydarzeń o pojednaniu polsko-niemieckim opowiadał były polski minister spraw zagranicznych Władysław Bartoszewski. Tłumaczył, że w pierwszej połowie lat 60. w wyniku świadomych działań niemieckich ewangelików stosunki polsko-niemieckie zaczęły dojrzewać do pojednania. – Jestem wdzięczny losowi za moje spotkania z ewangelikami – powiedział. Podkreślił również, że nie ma przebaczenia bez wyznania prawdy. – To wyznanie nastąpiło ze strony narodu Ribbentropa, ale nie ze strony narodu Mołotowa – zauważył.

Były rzymskokatolicki prymas Polski abp prof. Henryk Muszyński podkreślił, że w dokumencie EKD odnalazł prawdę – nie tylko w kwestii historii, ale też osądu. – Memorandum Wschodnie to najobszerniejszy i – nie waham się tego powiedzieć – najważniejszy dokument pojednania polsko-niemieckiego – podkreślił rzymskokatolicki hierarcha.

Referenci zastanawiali się też nad zagadnieniem pojednania we współczesnym kontekście. Z perspektywy europejskiej mówił o tym prof. Jerzy Buzek, były polski premier i przewodniczący Parlamentu Europejskiego. Określił pojednanie jako zwycięstwo nad własnym egoizmem i swoimi racjami. Do tego potrzeba pokory i odwagi. Polityk odniósł się też do obecnej sytuacji na Ukrainie. – Sukces polsko-niemieckiego pojednania może być dobrym przykładem dla tego, co niedawno wydarzyło się na niektórych granicach europejskich – powiedział. Obok pojednania zwracał też uwagę na wartość solidarności, która, jego zdaniem, jest naszym obowiązkiem i nadzieją nie tylko w Europie, ale i na świecie. – Jest to też wyzwanie dla współczesnych Polaków i Niemców, jeśli mamy być godni tego, co się wydarzyło 50 lat temu – podkreślił na koniec swojego wystąpienia były polski premier.

O perspektywach pojednania dzisiaj mówił prof. Heinrich Assel, teolog i bioetyk z Uniwersytetu w Greifswaldzie. On również odniósł się do konfliktu na Ukrainie. Postawił w tym kontekście pytanie, czy między ewangelickim i katolickim chrześcijaństwem zachodnim a chrześcijaństwem wschodnim istnieje wspólna nauka o pojednaniu. Z kolei prof. Ulrike Link-Wieczorek, teolożka z Uniwersytetu w Oldenburgu, podkreślała, że pojednanie jest wiecznym procesem, nie kończy się. Ostrzegała też, że może zostać ono zmanipulowane i zinstrumentalizowane, szczególnie w epoce internetu. Jej zdaniem kwestie pojednania i prawa do ojczyzny trzeba dziś rozważać w kontekście mobilności i migracji.

Dorobek teologii ewangelickiej w Polsce wobec kwestii pojednania omówił bp prof. Marcin Hintz z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Przypomniał, że w latach 70. ukazała się w Niemczech publikacja na temat pojednania polsko-niemieckiego, w której znalazły się również teksty polskich teologów ewangelickich. Większość referatu była poświęcona myśli ks. prof. Witolda Benedyktowicza, teologa metodystycznego i byłego prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej. Bp Hintz przypomniał fragment jego tekstu, w którym podkreśla, że teologia chrześcijańska zawsze powinna być po stronie tych, którzy protestują przeciw wojnie.

Ostatni referat konferencji poświęconej Memorandum Wschodniemu wygłosił bp Jan Szarek, były zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Mówił on o polsko-niemieckich spotkaniach Kościołów ewangelickich po II wojnie światowej. Opowiadał m.in. o wspólnym polsko-niemieckim upamiętnieniu Juliusza Bursche – polskiego biskupa luterańskiego, więzionego i torturowanego przez hitlerowców, co doprowadziło do jego śmierci podczas II wojny światowej. – Bez biblijnej inspiracji pojednania nie byłoby współczesnej Europy – przekonywał bp Szarek. Mówiąc o Memorandum Wschodnim przypomniał, że polskie Kościoły Ewangelicko-Augsburski i Ewangelicko-Reformowany, a także Polska Rada Ekumeniczna pozytywnie oceniły ten dokument. Na koniec duchowny wyraził nadzieję, że polscy ewangelicy i katolicy wraz z niemieckimi ewangelikami i katolikami wydadzą wspólne oświadczenie na temat pojednania.

W związku z konferencją Wydawnictwo Augustana wydało tekst Memorandum Wschodniego w języku polskim i niemieckim. Organizatorzy sympozjum planują też wydanie książki pokonferencyjnej.

*Michał Karski*

### KSIĄDZ DOKTOR PHILIP ALFORD POTTER

1921 – 2015

Dnia 31 marca 2015 roku zmarł w wieku 93 lat w Lubece (Niemcy) ks. dr Philip Alford Potter, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów w latach 1973 – 1984. Był pierwszym przedstawicielem tzw. Trzeciego Świata, któremu powierzono to najbardziej prestiżowe stanowisko w ruchu ekumenicznym. Jego wybór, który odbył się 16 sierpnia 1972 roku, nastąpił jednogłośnie podczas zamkniętego posiedzenia Komitetu Naczelnego. Specjalny komitet nominacyjny, badający przez 18 miesięcy wielu kandydatów, polecił Pottera jako osobę, która w ówczesnym momencie historycznym mogła oddać najlepsze usługi ŚRK.

W środowiskach ekumenicznych nie było wielu ludzi o takich jak Potter kwalifikacjach: urodzony w kraju zróżnicowanym rasowo i kulturalnie, dorastał ze znajomością wielu języków, odniósł dobre wykształcenie, wcześniej zapoznany z państwowymi sprawami administracyjnymi, od młodych lat zaangażowany w sprawy kościelne, kaznodzieja świecki, pastor i teolog. Miał za sobą 25 lat doświadczenia w ruchu ekumenicznym na różnych szczeblach, światowe kontakty w ramach Komisji ds. Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK, której był dyrektorem. Cechowało go zrozumienie dla uciskanych i osobiste współcierpienie z powodu rasizmu. Był kontynuatorem kursu podjętego na IV Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Uppsali (1968), kursu charakteryzującego się wrażliwością na wszelkie formy dyskryminacji. Dla niego społeczno-polityczne zaangażowanie Kościoła było wymogiem orędzia biblijnego, często zanieganego. Mówił: im bliżej jesteśmy krzyża, tym autentyczniejsze jest zaangażowanie nas, chrześcijan na rzecz uciskanych.

Urodził się 19 sierpnia 1921 roku w Roseau na wyspie Dominice wchodzącej w skład Małych Antyli. Wyspy te nie należą do iberyjskiego obszaru językowego i kulturowego, lecz reprezentują mieszaną europejskiego wpływu na tubylcze, afrykańskie i wschodnioindyjskie części ludności. Do tych wysp należy też ta, na której urodził się Potter. Dominika jest małą wyspą z 70 tysiącami mieszkańców. Żyją oni głównie z hodowania bananów, owoców cytrusowych i orzechów kokosowych. Wyspa należała w momencie jego urodzenia do Wielkiej Brytanii, położona jest jednak między francuskimi wyspami Martyniką i Gwadelupą. Językiem środowisk wykształconych był angielski, niższe warstwy ludności posługiwały się ubogą kreolską francuszczyzną.

Jego ojciec, Clements Potter, pochodził z wpływowej i zamożnej rodziny rzymskokatolickiej, studiował w Montrealu. Philip Alford był jego jedynym synem, a nadane mu imiona odpowiadały imionom biskupa rzymskokatolickiego. Jednak na życzenie matki został ochrzczony w jej Kościele – Kościele metodystycznym, który był niewielką mniejszością. Ok. 90 % mieszkańców wyspy stanowili katolicy rzymscy. Ale metodyści mieli tam długą tradycję. Już w 1787 roku założono na Dominice Metodystyczne Towarzystwo Misyjne.

W 1940 roku, w wieku 19 lat, Potter zaczął pracę jako świecki kaznodzieja. W 1944 roku podejmuje studia teologiczne w Coewood Theological College na Jamajce. Studia te miały charakter ekumeniczny, studiowali tam baptyści, kongregacjoniści, uczniowie Chrystusa, metodyści, presbiterianie i członkowie Kościoła braci.

W 1947 roku zaczynają się jego bliższe relacje z Wydziałem Młodzieżowym ŚRK. Jako przedstawiciel Jamajki uczestniczy w Światowej Konferencji Młodzieży Chrześcijańskiej w Oslo, gdzie spotyka po raz pierwszy ważnych dla ekumenizmu ludzi: W. A. Visser 't Hoofta, M. Niemöllera, M. M. Thomasa, N. Nissotisa i innych. W późniejszych wspomnieniach stwierdzał, że tam „uzyskał wyobrażenie o jednym, świętym, katolickim i apostołskim Kościele. Tam po raz pierwszy ujrzałem rzeczywistość jednego świata pod władzą Chrystusa. Tam zawiązałem przyjaźnię z ludźmi z całego świata, które okazały się trwałe i wartościowe”. Wydarzenie z 1947 określił mianem ekumenicznego nawrócenia. Rok później był delegatem młodzieżowym na I Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Amsterdamie. Pracował w sekcji młodzieżowej III, jej rezultaty przedstawił na plenum, wchodził w dyskusję na temat „odpowiedzialnego społeczeństwa”. Poznał osobiście holenderską królową Wilhelminę, potem był przez nią wielokrotnie zapraszany.

W 1948 roku kończy Richmond College w Londynie z tytułem bakałarza teologii; sześć lat później uzyskuje na tej samej uczelni stopień magistra teologii. Jednocześnie zostaje sekretarzem zamorskim Brytyjskiego Związku Stu-



dentów Chrześcijańskich, organizacji międzywyznaniowej. Jest tam odpowiedzialny za misje, sprawy międzynarodowe i zagranicznych studentów. W roku następnym bierze udział w Zgromadzeniu Generalnym Chrześcijańskiego Związku Studentów Chrześcijańskich w Whitby (Ontario, Kanada), przewodniczy tam komisji 5: „Chrześcijański światowy związek studentów w Kościele wzrastającym” .

W 1950 roku Kościół metodystyczny wzywa go do powrotu do Indii Zachodnich, zostaje superintendentem rejonowym na Haiti. Tamtejsza wspólnota jest w 90 % złożona z analfabetów, którzy posługują się kreolskim francuskim, językiem, który jest znany Potterowi. Panuje tam niewiedza, choroba i zaboron wśród niezwykle biednych mieszkańców wyspy. Angażuje się w pracę wśród młodzieży. Po czterech latach powraca do Europy, zostaje współpracownikiem referatu młodzieży ŚRK.

W 1953 roku na zlecenie ŚRK odbywa podróż do Afryki zachodniej, okolic, skąd wywodziła się część jego rodziny. W roku następnym uczestniczy w II Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Evanston k. Chicago. Miał tam wykład o pracy referatu młodzieży ŚRK, wskazując na jej znaczenie dla ruchu ekumenicznego w okresie powojennym. Chwalił zaangażowanie młodzieży na rzecz jedności europejskiej. Od 1954 roku pracował w referacie młodzieżowym ŚRK w Genewie, a w latach 1956-57 – w Nowym Jorku. W latach 1958–61 pełnił funkcje kierownika tej jednostki. W tym czasie odbywa wiele podróży po świecie.

W 1956 roku wstąpił w związek małżeński w Londynie z Doreen, córką duchownego metodystycznego Claude Cousin z Panamy.

W latach 1960–68 był przewodniczącym Światowego Związku Studentów Chrześcijańskich, a jednocześnie sekretarzem ds. Afryki i Indii Zach. Metodystycznego Towarzystwa Misyjnego w Londynie.

Podczas Europejskiej Konferencji Młodzieży Chrześcijańskiej w Lozannie (Szwajcaria) w 1960 roku Potter przejął odpowiedzialność za studia biblijne. W czasie obrad dała się zauważyć wzbudzona świadomość w zakresie wzrastającej roli krajów Trzeciego Świata, zwrócono uwagę na konflikt Północ – Południe, uznano rewolucyjną siłę społeczeństwa w państwach nieeuropejskich. Wywiązała się także ostra dyskusja wokół możliwości wspólnego celebrowania Wieczery Pańskiej. Poza oficjalnym programem konferencji miała miejsce interkomunia. Potter bez wahania wziął odpowiedzialność za tę decyzję na siebie. Stwierdził, że „oddala ona Kościołom usługę, gdyż obudziła je z nienaturalnej sytuacji, w jakiej jako Kościoły się znajdujemy. Pojawia się w naszych Kościołach coś w rodzaju samozadowolenia oraz tendencja do łatwego pomijania głębokich kwestii jedności”. Lozanna oznaczała dla Pottera przejściowe rozstanie się z pracą ŚRK.

W III Zgromadzeniu ŚRK w New Delhi (1961) Potter uczestniczył jako doradca. W wygłoszonym referacie „Wspólnie podążać ku deklarowanej jedności” podtrzymywał stanowisko młodzieży w Lozannie, popierał każdą poważną próbę wspólnego sprawowania Wieczery Pańskiej. Wskazywał, że nie tylko młodzież, lecz również ruch misyjny i Kościoły w krajach zdominowanych przez religie niechrześcijańskie tego pragną. Postulował, by praca Komisji Wiara i Ustrój Kościoła została rozszerzona na Azję i Afrykę. Jednocześnie dodawał: To rozszerzenie stawia jednak Wiarę i Ustrój Kościoła przed pewnym problemem. Dotychczas jej formy myśli i wyrażania miały jednoznacznie zachodni charakter, z silnym zaakcentowaniem scholastyki. Pytał: czy Kościoły w Afryce i Azji będą musiały przejść cały balast scholastycznej terminologii i scholastycznych pojęć, aby móc uczestniczyć w rozmowach prowadzonych w ramach Wiary i Ustroju? Tym wystąpieniem Potter stał się rzecznikiem teologów z dawnych obszarów misyjnych, którzy swoje myśli musieli wyrażać nie tylko w obcym im, wyuczonym języku, lecz przede wszystkim w kategoriach pojęć, która im była obca.

W latach 60. XX wieku, tj. po Zgromadzeniu w New Delhi, Potter przekształca się z klasycznego działacza młodzieżowego w reprezentanta Trzeciego Świata, a to oznaczało, że w jego myśleniu priorytetami stały się: pomoc rozwojowa, rasizm i wszystkie kwestie związane z pracą misyjną. Jednocześnie dystansuje się od swego brytyjskiego dziedzictwa.

Jako sekretarz Metodystycznego Towarzystwa Misyjnego w Londynie był stale w podróży, występował w radiu i telewizji, publikował artykuły, przemawiał i głosił kazania. W 1961 roku uczestniczył w X Metodystycznej Konferencji Światowej w Oslo, gdzie zostaje wybrany w skład komitetu wykonawczego (1961-66). W metodyzmie chwalił jego wymiar biblijny, społeczny i ekumeniczny oraz charakter przebudzeniowy. Był dumny z metodystów – ekumenistów, takich jak John Mott i D. T. Niles. Wysoko cenił pisma i pieśni Wesley’ a. Uważał, że między metodyzmem i ekumenizmem istnieje duchowe pokrewieństwo. Zwracał uwagę, że zaletą metodyzmu jest to, że nie posiada konkretnych ksiąg wyznaniowych, lecz głosi uniwersalizm Ewangelii. Jednak współczesnemu metodyzmowi zarzucał tendencje instytucjonalistyczne, które – jego zdaniem – były niezgodne z ideami Wesley’ a.

W 1966 zaproponowano mu objęcie kierownictwa Komisji ds. Misji Światowej i Ewangelizacji ŚRK. Światowa Konferencja Misyjna w Mexico City (1963) formułując hasło „Misja na sześciu kontynentach” zapowiadała zmianę dotychczasowego kursu w pracy tego organu Rady. Potter, obejmując zaproponowane mu stanowisko w 1967 roku, do grona swoich współpracowników wprowadził ludzi mu znanych z wcześniejszej pracy młodzieżowej, ludzi wywodzących się z różnych stron świata. Pod jego kierownictwem Komisja stała się w niedługim

czasie tą instancją w Radzie, która dostrzegła wartości myśli teologicznej w tzw. Trzecim Świecie. Po zreorganizowaniu struktur Rady mianowany został w lutym 1971 roku przewodniczącym pierwszego Zespołu Programowego – „Wiara i Świadectwo” i jednocześnie zastępcą sekretarza generalnego ŚRK. W tym samym roku uzyskał doktorat teologii Uniwersytetu w Hamburgu.

Jak już wspomniano na wstępie, Komitet Naczelny na posiedzeniu w Utrechcie w sierpniu 1972 roku wybrał Philipa Pottera na stanowisko sekretarza generalnego. Pełniąc tę funkcję uzyskał rozgłos zarówno dzięki swoim poruszającym kazaniom i studiom biblijnym, jak i zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości, godności człowieka i rozwoju krajów Trzeciego Świata. Był jednym z głównych animatorów Programu Zwalczania Rasizmu, w ramach którego ŚRK udzielała systematycznego wsparcia finansowego organizacjom antyrasistowskim, w tym także ruchom wyzwoleniczym w Afryce Południowej. Z powodu tej działalności Rada (a zwłaszcza jej sekretarz generalny) była wielokrotnie krytykowana przez protestancki establishment Europy Zachodniej i Ameryki Północnej. W okresie jego urzędowania ŚRK, przy ścisłej współpracy z teologami rzymskokatolickimi, przyjęła na posiedzeniu w Limie (1982) godny odnotowania tekst konwergencji w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego”.

Ks. dr Philip Potter w kwietniu 1975 roku złożył wizytę w Polsce. Podczas swojego pobytu odbył dwie rozmowy robocze z czołowymi działaczami Polskiej Rady Ekumenicznej. Odwiedził też Chrześcijańską Akademię Teologiczną, gdzie spotkał się z pracownikami naukowymi i studentami, oraz Towarzystwo Biblijne. W zborze metodystycznym wygłosił kazanie, które mieli możliwość wysłuchać wierni różnych wyznań.

Sekretarz generalny spotkał się także z grupą przedstawicieli Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu z jej przewodniczącym bp. Władysławem Miziołkiem. Podczas rozmowy Miziołek poinformował sekretarza generalnego o rozwoju idei ekumenicznej w Kościele katolickim w Polsce oraz o inicjatywach ekumenicznych podejmowanych wspólnie z PRE, zwłaszcza w ramach Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Potter ze swej strony omówił stan stosunków między Watykanem a Genewą.

Poza Warszawą ks. dr P. Potter odwiedził Kraków i Oświęcim. Podczas pobytu w Krakowie zapoznał się z historią miasta, zwiedził m.in. Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Collegium Maius oraz spotkał się z przedstawicielami oddziałów wojewódzkich PRE z Krakowa i Katowic. Podczas zwiedzania obozu zagłady w Oświęcimiu złożył wieniec pod ścianą śmierci.

Zapytany podczas konferencji prasowej o impresje z pobytu w naszym kraju, ks. dr Potter odpowiedział, że jest bardzo zadowolony z przybycia do Polski. W ciągu zaledwie kilku dni mógł się zapoznać z życiem Kościołów nieste-

ty tylko na szczeblu zarządów. Za zjawisko wyjątkowe uznał Chrześcijańską Akademię Teologiczną, która kształci przyszłych duchownych Kościołów o różnych tradycjach wyznaniowych; uczelnia ta zrobiła na nim duże wrażenie. Następnie dodał: zdaję sobie sprawę z obciążeń historycznych, które rzutują na stosunki międzywyznaniowe w Polsce. Mimo to jestem zaskoczony, że nie ma dostatecznej współpracy między Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami. Mam nadzieję, że dobra atmosfera współpracy pomiędzy Watykanem a Genewą udzieli się także Kościołom w Polsce. Dialog między Kościołami w naszym kraju winien się bardziej rozwijać.

W czerwcu 1984 roku ks. dr Philip Potter podejmował w Centrum Ekumenicznym w Genewie papieża Jana Pawła II. W wygłoszonym przemówieniu stwierdził: „Obecność Waszej Świątobliwości wśród nas w okresie święta Zesłania Ducha Świętego dowodzi wyraźnie, że wspólnie pragniemy zwiastować Ewangelię słowem i czynem, żyć nią i dążyć do wypełnienia modlitwy naszego Pana, abyśmy stanowili jedno, aby świat uwierzył, że Ten, którego imię nosimy, został posłany po to, aby go zbawić. Ale to nasze pragnienie musi dojść do głosu w naszym aktywnym, wspólnym zaangażowaniu, wychodzącym poza ramy formalnej współpracy, w odnowie życia w Duchu, w rozpoznawaniu znaków czasu, w konkretnym posłuszeństwie wobec Ewangelii w każdym miejscu, w gotowości znajdowania nowych możliwości, które ludowi Bożemu pozwolą zmanifestować dary Ducha przez więź pokoju”.

Jan Paweł II zwracając się bezpośrednio do sekretarza generalnego stwierdził: „Doktorze Potter, to nie był przypadek, że w 1974 r. zaproszono Księdza do Rzymu w celu wygłoszenia przemówienia do członków Synodu Biskupów (...) Ksiądz przedstawił Synodowi, jak Światowa Rada Kościołów pojmuje zadanie misyjne. Już przy tej okazji stało się jasne, że wielkie i palące problemy ewangelizacji i jej metod, dialogu z innymi religiami, relacji wzajemnej między Ewangelią a kulturą, są zadaniem, w którego rozwiązywaniu winni uczestniczyć wszyscy chrześcijanie”.

Wydane z okazji wizyty Jana Pawła II Wspólne oświadczenie ŚRK i Watykanu stwierdzało: „Jesteśmy braćmi i siostrami w Chrystusie, który obdarzył nas życiem na chwałę Boga. Dzisiejsze spotkanie wyraża coś z tego, co nas łączy we wspólnym powołaniu, wyraża też naszą wzajemną za siebie odpowiedzialność jako członków Ciała Chrystusowego. Niech stanie się ono okazją do nadziei i znakiem rzeczy przyszłych, owocną odpowiedzią na wolę Boga i na modlitwę naszego Pana, ‘aby wszyscy stanowili jedno, aby świat uwierzył’”.

Po odejściu z ŚRK, ks. dr Philip Potter wykładał teologię na Jamajce, później przeniósł się do Niemiec, gdzie jego druga żona, Bärbel Wartenberg, pełniła funkcję biskupa ewangelickiego. Pierwsza żona, Doreen, muzyczka i kom-

pozytorka, zmarła w 1980 roku. Był aktywnym uczestnikiem Zgromadzeń Ogólnych ŚRK – od pierwszego w Amsterdamie (1948) do dziewiątego w Porto Alegre (2006).

Podczas nabożeństwa pogrzebowego w Lubece 16 kwietnia 2015 roku przemawiali między innymi: anglikański arcybiskup Desmond Tutu z Republiki Południowej Afryki, znany przeciwnik polityki apartheidu, ks. dr Konrad Raiser – były sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Ofelia Ortega Suarez – była prezydent ŚRK. Ks. dr Olaf Fykse Tveit – aktualny sekretarz generalny ŚRK powiedział, że zmarły „był zawsze gotowy do dyskusji, chciał, by ŚRK stanowiła otwartą przestrzeń dla ekumenicznej refleksji i ekumenicznego działania. Philip Potter pozostaje wiarygodnym świadkiem wizji Królestwa Bożego i jego prawdziwych wartości, jakimi są ‘sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym’ (Rz 14, 17b)”.

*Karol Karski*

# KSIĄDZ KONRAD MARIA PAWEŁ RUDNICKI

1926 – 2013

Zmarł 12 listopada 2013 roku w Krakowie w wieku 87 lat. Był duchowym mariawickim, teologiem, ekumenistą, astronomem, autorem ponad 300 publikacji naukowych i podręczników szkolnych.

Urodził się 2 lipca 1926 r. w Warszawie w rodzinie o poglądach zdecydowanie lewicowych. Jego matka Maria należała do PPS-u (współpracowała z Józefem Piłsudskim), zaś ojciec Lucjan, znany pisarz i publicysta, autor głośnej kiedyś książki „Stare i nowe”, był działaczem ruchu robotniczego, współzałożycielem Komunistycznej Partii Robotniczej Polski. Wychowany w tych poglądach młody Konrad również związał się z lewicą – na przełomie 1943/1944 walczył w partyzantce Gwardii Ludowej aż do rozwiązania oddziału w 1945 r. W czasie okupacji w Piotrkowie Trybunalskim wraz z matką udzielił schronienia grupie Żydów, m.in. rodzinie Weintraubów, za co w 1996 r. otrzymał tytuł Sprawiedliwy wśród Narodów Świata oraz honorowe obywatelstwo państwa Izrael. Po wojnie studiował na Uniwersytecie Warszawskim, w 1949 obronił magisterium z filozofii, w 1952 doktorat z nauk matematyczno-przyrodniczych. W latach 1957-59 studiował w mariawickim Seminarium Duchownym w Płocku. Studia teologiczne łączył z badaniami naukowymi – habilitował się z nauk matematyczno-fizycznych na UW, a w 1975 r. otrzymał tytuł profesora astronomii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizował się w astronomii gwiazdowej, pozagalaktycznej, kosmologii, metodologii nauk, teologii mistycznej. W 1965 jako pierwszy Polak po II

wojnie światowej odkrył w USA nową kometę, nazwaną od jego nazwiska C/1966 T1 Rudnicki. Był członkiem prezydium Komitetu Historii Nauki i Techniki PAN i członkiem Sądu Koleżeńskiego Polskiego Towarzystwa Astronomicznego. Należał do Sekcji Matematyczno-Przyrodniczej w Goetheanum w Dornach (Szwajcaria).

Jak wynika z informacji o studiach seminaryjnych, wychowany w duchu ateistycznym przeżył religijne oświecenie i to właśnie po religijnych poszukiwaniach w mariawityzmie. W 1959 r. otrzymał w Płocku święcenia kapłańskie w Kościele Starokatolickim Mariawitów. Pełnił posługę duszpasterską w Polsce w Krakowie (krótco również w Warszawie), USA i Szwajcarii, w 1979 r. został wybrany na ministra generalnego Zgromadzenia Mariawitów (instytucji niepokrywającej się ze strukturami Kościoła), którym był do śmierci. Od 1989 r. był profesorem teologii dogmatycznej i mistycznej w Mariawickim Seminarium Duchownym w Płocku, wykładał też krótco w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Od 1996 r. był redaktorem wykonawczym czasopisma „Praca nad sobą”, współpracował z periodykiem „Wolnomularz Polski”. Był członkiem Powszechnego Towarzystwa Antropozoficznego. Od 1997 r. należał do Komisji ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Często brał udział we wspólnych nabożeństwach w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Gdy pracował w papieskim obserwatorium astronomicznym w Castel Gandolfo, Jan Paweł II zaprosił go do odprawienia mariawickiej mszy w prywatnej kaplicy papieża. Wśród ulubionych lektur wymieniał Pismo Święte, Ojców Kościoła.

Tyle wiadomości, które znalazłem w serwisie Katolickiej Agencji Informacyjnej, troszkę je tylko uzupełniając na podstawie Wikipedii. Dodam swoje wspomnienie. Księdza profesora Rudnickiego poznałem w połowie lat 60. przez Krystynę Zonnową, żonę znanego astronoma, z którą się bardzo przyjaźniłem. Pamiętam spotkanie we trójkę w ich domu przy Alejach Ujazdowskich. Astronomia nie była moją specjalnością, ale ekumenia pasjonowała mnie już wówczas ogromnie. Wybitny filozof, a skądinąd gorący ekumenista Andrzej Grzegorzczak opublikował w „Więzi” artykuł pod tytułem „Nasi bracia mariawici”, tekst przełomowy, dokonujący przewrotu wręcz kopernikańskiego w rzymskokatolickim myśleniu o tym wyznaniu, więc chciałem, by w piśmie, w którym wtedy pracowałem, zabrał głos po tekście Grzegorzczaka także mariawicki duchowny, człowiek wybitny i o tak nietypowej biografii. Tak się też stało, w numerze z maja 1966 r. ukazał się jego tekst prezentujący interesująco jego Kościół. Potem nasz kontakt był bardzo rzadki, ale nie

urwał się całkiem: pamiętam, że przeczytałem przynajmniej jeden numer „Pracy nad Sobą” i znalazłem tam cenną wskazówkę psychologiczno-dusz-pasterską.

Na koniec takie moje „głośne myślenie”. Wybierając wśród wyznań chrześcijańskich jako środowisko wiary dla siebie właśnie Kościół Starokatolicki Mariawitów, tak przecież bardzo szkalowany, młody Konrad Rudnicki okazał, że lubi chodzić własnym drogami. Co ja, skądinąd „rzymski” katolik, mam mu za dobre.

*Jan Turnau*



## KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH czerwiec 2014 – maj 2015

### Ze świata

■ 1 czerwca 2014 roku odbyła się w Bejrucie (Liban) intronizacja Morana Mor Ignatiusa Aphrema II, nowego patriarchy syryjsko-prawosławnego Antiochii i całego Wschodu, zwierzchnika Syryjskiego Kościoła Prawosławnego. Jego poprzednik, Ignatius Zakka I Iwas, zmarł 21 marca po dłuższej chorobie. Nowy patriarcha urodził się 3 maja 1965 r. w Qamishli (Syria). Teologię studiował w Libanie, Egipcie i w St. Patrick's College w Maynooth (Irlandia). W latach 1996 – 2014 był arcybiskupem wyznawców Kościoła syryjskiego w USA. W imieniu Światowej Rady Kościołów, której Kościół syryjski jest członkiem, życzenia nowego patriarsze przesłał jej sekretarz generalny Olaf Fykse Tveit. Stwierdził, że tę intronizację należy potraktować jako „znak nadziei” zwłaszcza w tak „trudnym czasie dla Syrii i całego regionu Bliskiego Wschodu”. Nowy patriarcha był uczestnikiem trzech ostatnich zgromadzeń ogólnych ŚRK, członkiem jej Komitetu Naczelnego i Wykonawczego. Współpracował także z Krajową Radą Kościołów Chrześcijańskich w USA.

■ Prezydenci Światowej Rady Kościołów, zgodnie z wieloletnią tradycją, wystosowali z okazji Święta Zesłania Ducha Świętego orędzie do wiernych wszystkich Kościołów członkowskich. Zwracają w nim między innymi uwagę na problem zagrożenia środowiska naturalnego człowieka.

■ O destruktywną rolę na Ukrainie i podważanie relacji katolicko-prawosławnych oskarżył grekokatolików przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego metropolita Hilarion. Miało to miejsce 3 czerwca podczas IV Europejskiego Forum Katolicko-Prawosławnego w Mińsku. Hilarion nawiązał do obecnego konfliktu na Ukrainie oraz podziału politycznego i religijnego tamtejszego społeczeństwa. Obarczył grekokatolików odpowiedzialnością za narastanie konfliktu. „Słowa ich wiodącego arcybiskupa, hierarchów i duchownych oraz niezwykle upolitycznione stanowisko doprowadziły do polaryzacji społeczeństwa i nasilenia konfliktu, który już doprowadził do licznych ofiar” – stwierdził. Zaznaczył, że w przeciwieństwie do Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego unicyjnie poparli tylko jedną stronę konfliktu. „Agresywne słowa unitów, działania ukierunkowane na podważanie kanonicznego Kościoła prawosławnego [Patriarchatu Moskiewskiego], aktywne kontakty ze schizmatykami [prawosławnym Patriarchatem Kijowskim] i dążenie do podziału jednego wielonarodowego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego spowodowały ogromne szkody nie tylko na Ukrainie i jej obywatelom, ale także dla dialogu prawosławno-katolickiego” – stwierdził metropolita Hilarion. Jego zdaniem przypomina to czasy, kiedy prawosławni i katolicy postrzegali siebie jako rywali.

■ Nadzieję na systematyczny dialog i konstruktywną współpracę wyrazili zwierzchnicy religijni Ukrainy w depeszy gratulacyjnej do nowego prezydenta tego kraju Petra Poroszenki. W ogłoszonym 3 czerwca dokumencie Wszechukraińska Rada Kościołów i Organizacji Religijnych (WRKiOR) podkreśliła, że taki dialog i współdziałanie z głową państwa ma na celu rozwiązywanie na czas problemów, jakie od wielu lat istnieją w stosunkach państwowo-kościelnych i w społeczno-humanitarnej działalności instytucji religijnych. „Społeczeństwo ukraińskie w ostatnich miesiącach przeżyło skomplikowane doświadczenia, licząc na dobre zmiany, pragnąc oczyszczenia od korupcji i samowoli władzy, walcząc o swoje prawa i swobody” – napisali autorzy pozdrowień. Zwrócili uwagę, że przed państwem stoi obecnie wiele wyzwań związanych z zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi. List podpisał w imieniu wszystkich członków WRKiOR jej przewodniczący, metropolita czerniowiecki i bukowiński Onufry, tymczasowy zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego. Odkąd na Ukrainie upadły prorosyjskie władze i stało się jasne, jaki jest stosunek Rosji do Ukrainy, łatwiej się nam rozmawia z naszymi braćmi z Cerkwi Ukraińskiej Patriarchatu Moskiewskiego – powiedział kard. Lubomyr Huzar, były zwierzchnik Kościoła grekokatolickiego na Ukrainie. W tym kontekście wyraził on ubolewanie, że Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, aby nie urazić Patriarchatu Mo-

skiewskiego, unika kontaktów z Cerkwiami nie podlegającymi Moskwie. Kiedy Jan Paweł II przybył w 2001 r. na Ukrainę, rozmawiał ze wszystkimi i zostało to odebrane bardzo pozytywnie – podkreślił kard. Huzar. W wywiadzie dla czasopisma *Catholic World Report* sprzeciwił się on również postrzeganiu jego Kościoła jako głównej przeszkody w relacjach między Kościołem katolickim i Patriarchatem Moskiewskim. Rozszerza się nawet pogłoski, że grekokatolicy prześladują prawosławnych na zachodniej Ukrainie.

■ Podczas spotkania przedstawiciele Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech rozmawiano m.in. o sytuacji Kościołów w obu krajach, Dekadzie Reformacji, rocznicy wybuchu I wojny światowej, wydarzeniach na Ukrainie, dialogu w zakresie eklezjologii oraz inicjatywach na rzecz społeczeństwa obywatelskiego. Posiedzenie Komisji Kontaktów Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) odbyło się 30 czerwca w Berlinie. W spotkaniu uczestniczyli: bp Hans-Jürgen Abromeit, przedstawiciel Rady EKD do spraw kontaktów z Polską, ks. nadradca Michael Hübner z wydziału EKD ds. Europy Środkowej, Wschodniej i Południowo-Wschodniej, abp Jeremiasz, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej oraz ks. Ireneusz Lukas, dyrektor PRE. Uczestnicy spotkania rozmawiali także o sytuacji społeczno-politycznej na Ukrainie oraz roli Kościołów w procesie pojednania. Ważnym tematem rozmów była przypadająca w 2015 r. 50. rocznica opublikowania Memorandum Wschodniego (*Ostdenkschrift*) oraz 70. rocznica zakończenia II wojny światowej. Kościoły w Polsce i Niemczech planują wspólne uroczystości związane z tymi wydarzeniami. Kolejne posiedzenie Komisji Kontaktów PRE–EKD zaplanowano na czerwiec 2015 r. w Warszawie.

■ Dialog z Kościołem anglikańskim będzie trwał, choć decyzja Kościoła Anglii o dopuszczeniu kobiet do biskupstwa stanowi kolejną przeszkodę do pełnej jedności – oświadczył abp Bernard Longley, przewodniczący Wydziału ds. Dialogu i Jedności Katolickiej Konferencji Biskupiej Anglii i Walii. Z kolei sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, której członkiem jest Kościół Anglii, wyraził zadowolenie z decyzji jego Synodu Generalnego, przyjętej zdecydowaną większością głosów. Pastor Olav Fykse Tveit wyraził nadzieję, że „zachęci ona kobiety w Kościele Anglii do korzystania ze swych darów na wszystkich stanowiskach chrześcijańskiej posługi, do których ich Kościół może je teraz wezwać”. Jego zdaniem decyzja ta okaże się błogosławiona dla misji Kościoła Anglii. W izbie biskupów święcenie biskupów uzyskało 37 głosów, przy 2 przeciw i 1 wstrzymującym się, w izbie duchownych – 162 było za, 25 przeciw i 4 wstrzymujące się, zaś w izbie świeckich – 152 za, 45 przeciw i 5 wstrzymujących się. Święcenie kobiet na biskupów wspierał zarówno

obecny prymas Kościoła abp Justin Welby, jak i brytyjski premier David Cameron, który oświadczył w parlamencie, że wraz z tą decyzją Kościół Anglii okaże się „Kościółem nowoczesnym, współbrzmiącym ze społeczeństwem”.

■ Pastor Olav Fykse Tveit, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów wyraził 21 lipca głębokie zatroskanie tragiczną sytuacją chrześcijan w Iraku, zagrożonych przez oddziały dżihadystów z Państwa Islamskiego (IS). Setki osób „żyją w dramatycznej sytuacji – przypomina sekretarz generalny ŚRK – zmuszone nawet płacić podatki od tego, że są chrześcijanami. Większość z nich musiała opuścić swoje wioski, mieszkania i własne dobra, by szukać bezpiecznego schronienia”. „Z wielkim bólem – podkreśla pastor Tveit – obserwujemy kres obecności chrześcijan w Mosulu, której początki sięgają pierwszych wieków chrześcijaństwa”. W oświadczeniu sekretarz generalny ŚRK potwierdza także zdecydowane potępienie przemocy w stosunku do wszystkich mniejszości religijnych, a nawiązując do słów chaldejskiego patriarchy Babilonii Louisa Raphaëla Saka I, nie waha się określić aktualnego przebiegu wydarzeń w Iraku jako „niepokojącego”, a prześladowań antychrześcijańskich jako „tragicznych”.

■ Zestrzelenie malezyjskiego samolotu MH17 nad wschodnią Ukrainą wywołało poruszenie na całym świecie. Na tragedie odpowiedziały Kościoły – nie tylko poprzez oficjalne kondolencje światowych i lokalnych liderów religijnych, ale również bardzo konkretnie, oferując pomoc duszpasterską. W holenderskich kościołach odbyły się msze i nabożeństwa żałobne w intencji ofiar i ich rodzin. Spośród 298 zabitych aż 198 to obywatele Królestwa Niderlandów. Nabożeństwa odbywały się także w pozostałych krajach, z których pochodziły pozostałe ofiary (Malezja, Australia, Indonezja czy Wielka Brytania), a także na Ukrainie. Niezwykle ostre oświadczenie wydał patriarcha Filaret, zwierzchnik Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Kijowskiego Patriarchatu, który obwiniał za katastrofę Rosję i wspieranych przez ten kraj terrorystów z separatystycznych zgrupowań.

■ Sprawy rozumienia chrześcijańskiego sakramentu chrztu były głównym przedmiotem posiedzenia Luterańsko-Katolickiej Komisji ds. Jedności, która w dniach 20-28 lipca obradowała w klasztorze Bose koło Turynu. Zagadnienie „Chrzest i Wzrastająca Komunia” jest piątym tematem badawczym, podjętym przez Komisję w 2009 roku. Proces ten został przerwany w kilka lat później w związku z pracami nad wspólnym dokumentem Światowej Federacji Luterańskiej (ŚFL) i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan „Od konfliktu do komunii”, przygotowywanym na 500. rocznicę Reformacji. Ogłoszono go w 2013

jako pomoc we wspólnej refleksji obu Kościołów nad wydarzeniem sprzed pół tysiąca lat i nad 50-leciem istnienia wspólnej komisji – obie te rocznice przypadają właśnie w 2017 r. Obecnie Komisja powróciła do rozpatrywania tematu chrztu i rosnącej komunii między obu Kościołami. Współprzewodniczącymi Komisji są emerytowany luterański biskup Helsinek Eero Huovinen i biskup pomocniczy archidiecezji Birminghamu w Wielkiej Brytanii Leonard William Kenney.

■ Po raz pierwszy od czasów hitlerowskich zetknęliśmy się z niezwykle pod względem cynizmu i kłamstw zmasowaną propagandą przeciw Ukrainie. W ten sposób niekanoniczny patriarcha kijowski Filaret w liście do patriarchy konstantynopolskiego Bartłomieja skomentował niedawny list patriarchy moskiewskiego do tego samego odbiorcy. Cyryl oskarżał w nim „rozłamowców” z Patriarchatu Kijowskiego i „uniatów”, czyli grekokatolików o działania przeciw prawosławiu kanonicznemu na wschodzie Ukrainy. Zdaniem Filareta przez tę bezprzykładną kampanię za pośrednictwem w praktyce wszystkich środków masowego przekazu Rosja usiłuje przekonać świat „o słuszności swych działań”. „Właśnie jako część i owoc tej propagandy należy rozpatrywać list patriarchy moskiewskiego Cyryla do Waszej Świątobliwości, opisujący wydarzenia w Donbasie jako wojnę domową i konfrontację religijną” – podkreślił Filaret. „W rzeczywistości wydarzenia w Donbasie są następstwem zbrojnej agresji Rosji przeciw Ukrainie. Szefowie tzw. republik ludowych [donieckiej i ługańskiej], najemnicy, broń, środki finansowe i wsparcie informacyjne – wszystko to idzie z Rosji przez zajęty [przez separatystów] odcinek granicy” – przypomniał patriarcha kijowski i Rusi-Ukrainy. Zauważył, że w żadnym innym miejscu kraju, oprócz tych, gdzie działają najemnicy rosyjscy, nie ma ani konfliktów zbrojnych, ani innych form starć, znamiennych dla wojen cywilnych i religijnych. Wyraził nadzieję, że Bartłomiej nie dopuści do wciągnięcia Kościoła prawosławnego do kampanii niezwykle kłamstw, jaką władze rosyjskie, w tym także przy pomocy patriarchy Cyryla, prowadzą przeciw temu krajowi. List zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, do którego odnosi się Filaret w swym przesłaniu, pojawił się 14 sierpnia na oficjalnej stronie Patriarchatu Moskiewskiego, po czym nazajutrz z nieznanego powodu usunięto go stamtąd.

■ Prymas Wspólnoty Anglikańskiej, abp Justin Welby przyjął w swojej londyńskiej siedzibie w Lambeth Palace przedstawicieli różnych Kościołów chrześcijańskich Wielkiej Brytanii. Spotkanie było wspólną inicjatywą abp. Welby’ego oraz bp. Angaelosa, zwierzchnika prawosławnych Koptów w tym kraju. Ideą było zaproszenie do wspólnej modlitwy i przekazanie wyrazów so-

lidarności chrześcijanom prześladowanym na Bliskim Wschodzie. Po wspólnej modlitwie anglikanów, katolików i prawosławnych oraz przedstawicieli rodziny królewskiej opublikowano specjalny komunikat. Podkreśla się w nim, że Bliski Wschód, miejsce narodzin chrześcijaństwa, przeżywa tragiczną sytuację ryzyka utraty swojej tożsamości, dziedzictwa i kultury. Powodem tego są działania ideologicznych grup ekstremistów, którzy chcą wyeliminować chrześcijańską obecność w tym rejonie świata. Uczestnicy wyrazili wdzięczność tym, którzy z siłą i determinacją wciąż wyznają Chrystusa w Iraku i Syrii.

■ Wolfhart Pannenberg, jeden z najwybitniejszych teologów ewangelickich i ekumenistów, zmarł 4 września w Monachium w wieku 86 lat. W latach 1967 – 1994 wykładał teologię systematyczną na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Monachium, pełniąc tam jednocześnie funkcję dyrektora założonego przez siebie Instytutu Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu. Już bardzo wcześnie Pannenberg doszedł do przekonania, że żaden czynnik nie zaciemnia tak bardzo prawdy Ewangelii o Jezusie Chrystusie jak podziały Kościołów. Gdyż rozłamy kościelne są sprzeczne z wyznawaniem jedności Kościoła i przynoszą ujmę wiarygodności jego zwiastowania. W ekumenicznym zbliżeniu Kościołów chodzi zatem o nic innego jak tylko o prawdę chrześcijańskiego świadectwa wiary. Toteż zaangażowanie na rzecz ekumenii jest nie tylko sprawą Kościoła, lecz także fundamentalnym zadaniem teologii jako nauki. Kierując się tym przekonaniem przyczynił się nie tylko do powstania Instytutu Ekumenicznego, lecz organizował także regularnie seminaria ekumeniczne z partnerskim instytutem katolickim. Angażował się intensywnie w ekumeniczne rozmowy Kościołów. Na płaszczyźnie międzynarodowej był członkiem Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów, w Niemczech działał w Ekumenicznej Grupie Roboczej Teologów Ewangelickich i Katolickich. Wraz z kardynałem Karlem Lehmannem przygotował studium: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?” (1986), które stało się ważną podstawą dla opracowania luterkańsko – katolickiej „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” (1999). Jego zaangażowanie ekumeniczno-teologiczne znalazło też odzwierciedlenie w jego pracach teologicznych, zwłaszcza w trzypiętomowej „Teologii systematycznej” (1988-1993).

■ 8 września zmarł w wieku 83 lat Otto Hermann Pesch, jeden z najwybitniejszych badaczy Lutry po stronie katolickiej. We wczesnych latach 50. XX w. wstąpił do zakonu dominikanów, teologię i filozofię studiował w Bonn i Monachium. Głęboko przeżył Sobór Watykański II (1962-65) jako ważny okres reform. Pod wpływem przemian soborowych pisał dysertację doktorską na temat fundamentalnych zagadnień antropologii u Augustyna, Tomasza z

---

Akwinu i Lutra. Zakon przygotowywał go do nauczania teologii systematycznej w seminarium zakonnym. Zmienił te plany, gdyż poznał w tym czasie swoją przyszłą żonę i postanowił wystąpić z zakonu. W latach 1975-1998 kierował katedrą teologii kontrowersyjnej na Ewangelickim Wydziale Teologicznym w Hamburgu. W tym czasie powstały jego ważne dzieła na temat historii Reformacji i Soboru Watykańskiego II. W latach 80. XX w. należał do ekumenicznej grupy roboczej teologów ewangelickich i katolickich. Miał duży udział w osiągnięciu luterańsko-katolickiej konwergencji w nauce o usprawiedliwieniu. Największy rozgłos, zwłaszcza w kręgach luterańskich, uzyskała jego książka o Lutrze: „Hinführung zu Luther” (1982).

■ Obradujący we Lwowie ukraińscy biskupi greckokatolicy z kraju i diaspory, w tym także z Polski, ogłosili 10 września przesłanie do wspólnoty światowej, zatytułowane „Ukraina splywa krwią”. Dokument ten, powstały – jak zapewniają jego autorzy – w imieniu narodu ukraińskiego, wzywa wierzących różnych wyznań i religii, przywódców państw i ludzi dobrej woli do powstrzymania przelewu krwi i zbrodni przeciw ludzkości, gdyż od tego zależą losy nie tylko Ukrainy, ale i świata. Dokument podpisali arcybiskup większy kijowsko-halicki Światosław Szewczuk i 40 innych arcybiskupów i biskupów z Ukrainy i z diaspory, m.in. z Polski: metropolita przemysko-warszawski abp Jan Martyniak oraz biskupi: wrocławsko-gdański Włodzimierz Juszcak i pomocniczy w Przemyślu Eugeniusz Popowicz.

■ Kard. Kurt Koch, odpowiedzialny w Stolicy Apostolskiej za ekumenizm, po powrocie do Watykanu poinformował o spotkaniu Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Katolicko-Prawosławnego Dialogu Teologicznego. Rozmawiano o prymacie i synodalności w Kościele. Zdaniem kard. Kocha spotkanie to pokazało, że największe rozbieżności w tej kwestii istnieją dziś wewnątrz samego prawosławia. Stąd wielkie nadzieje wiąże on z ogólnoprawosławny synodem, który ma się odbyć w 2016 r. „Mam nadzieję, że Kościoły prawosławne na nowo odkryją własną jedność, bo jest to również warunek powodzenia naszego dialogu” – powiedział Radiu Watykańskiemu szwajcarski purpurat. Przyznał on, że bardzo pozytywną rolę odgrywa w tym względzie patriarcha Konstantynopola. Kościół rosyjski, choć nie we wszystkim się zgadza, wykazuje wolę współpracy i kontynuowania dialogu. Zaznaczył on jednak, że i na tym ostatnim spotkaniu doszło do pewnego postępu we wzajemnym dialogu.

■ Przed obchodami jubileuszowymi 125. rocznicy powstania Unii Utrechckiej odbyło się posiedzenie Międzynarodowej Konferencji Biskupów

Starokatolickich. Biskupi starokatolicycy obradujący w Utrechcie w dniach od 14 do 18 września zaprosili na swoje posiedzenie biskupów Syriackiego Kościoła Mar Thoma, Niezależnego Kościoła Filipińskiego, Reformowanego Episkopalnego Kościoła Hiszpanii oraz Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Biskupi starokatolicycy wraz z partnerami ekumenicznymi dyskutowali nad wspólnym stanowiskiem ws. dokumentu Komisji Wiary i Ustroju Światowej Rady Kościołów zatytułowanego „Kościoł: ku wspólnej wizji”. Oprócz biskupów w obradach uczestniczyli teolodzy. Wypracowano wspólne stanowisko, ukazujące możliwość stworzenia globalnej wspólnoty katolickich Kościołów lokalnych. Innym kluczowym tematem rozmów biskupów starokatolickich był aktualny stan rozmów z Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Ustalono, że podpisane przez biskupów mariawickich w kwietniu Porozumienie i Oświadczenie ws. ponownego przyjęcia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów do Unii Utrechckiej wymaga wewnętrznego dialogu w łonie Kościoła mariawickiego, a także uporządkowania spraw związanych m.in. ze zwołaniem Synodu oraz doktryną Kościoła. Biskupi Unii Utrechckiej zwrócili uwagę, że ostatni synod mariawicki odbył się przed prawie 70 laty. Przebywający w Utrechcie Biskup Naczelny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów bp M. Ludwik Jabłoński zadeklarował wspólnie z biskupami starokatolickimi chęć kontynuowania wysiłków na rzecz ponownego przyjęcia mariawitów do Unii Utrechckiej. Podczas kolejnego spotkania biskupów Unii Utrechckiej podjęta zostanie również refleksja nt. statusu obserwatora Kościoła mariawickiego w związku z zaistniałą sytuacją. Po obradach Konferencji Biskupów rozpoczęły się obchody 125-lecia Unii Utrechckiej oraz Kongres Starokatolicki, w którym uczestniczyli również chrześcijanie z Polski – wierni Kościoła Polskokatolickiego, będącego pełnym członkiem Unii Utrechckiej, i delegacja mariawicka.

■ Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów (ŚRK) ks. dr Olav Fykse Tveit złożył na początku października 2014 r. wizytę w Moskwie. Odbył spotkanie z Patriarchą Moskwy i całej Rusi Cyrylem oraz z metropolitą Hilarionem odpowiedzialnym za kontakty zagraniczne Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP). Rozmowy dotyczyły konsekwencji konfliktu ukraińskiego dla relacji Wschód-Zachód. Zastanawiano się również, jak konflikt wpłynie na stosunki między poszczególnymi Kościołami. Po spotkaniu ks. Tveit powiedział „To budujące, że obaj z patriarchą chcemy umacniać rolę ŚRK w dążeniu do sprawiedliwości i pokoju. Wierzę, że przyjdzie czas na więcej rozmów, także w szerszym gronie. Myślę, że Kościoły są wręcz wezwane do przekraczania swoich ograniczeń i dzielących je barier – szczególnie w czasie konfliktów politycznych”. Zdaniem ks. Tveita, RKP pozostaje ważnym członkiem ŚRK,



---

dlatego liczy on na dalsze rozmowy na temat pokoju. Nie tylko w Europie, ale i na Bliskim Wschodzie.

■ Benedykt XVI oświadczył, że dialog z innymi religiami nie zastępuje głoszenia Ewangelii niechrześcijanom. Jego zdaniem prawdziwą motywacją pracy misyjnej jest dzielenie się radością z poznania Chrystusa. Opinie te znalazły się w przesłaniu, jakie papież senior przekazał na uroczystość nazwania jego imieniem wielkiej auli Papieskiego Uniwersytetu Urbaniańskiego w Rzymie, należącego do Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Słowa Benedykta XVI odczytał jego sekretarz, abp Georg Gänswein, prefekt Domu Papieskiego, podczas ceremonii, która odbyła się 21 października. Jest to jeden z nielicznych upublicznionych tekstów papieża seniora od czasu jego rezygnacji w lutym 2013 r.

■ Rola i miejsce katolickich Kościołów wschodnich w ruchu ekumenicznym i w dialogu katolicko-prawosławnym, a także stosunki między państwem a tymi Kościołami w Europie były głównymi tematami spotkania wschodnich biskupów katolickich z naszego kontynentu. Rozpoczęło się ono 23 października w Brzuchowicach koło Lwowa z udziałem 45 hierarchów z 20 krajów, a jego organizatorem był Ukraiński Kościół Grekokatolicki we współpracy z Radą Konferencji Episkopatów Europy. Obrady przebiegały pod hasłem „Posłannictwo i rola Kościołów wschodnich w dzisiejszej Europie”.

■ 30 października papież Franciszek przyjął na audiencji Międzynarodową Konferencję Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej, której przewodniczył Arcybiskup Utrechtu Joris Vercammen. Biskup Rzymu mówił, że zbieżności teologiczne pomiędzy Unią Utrechcką a Kościołem Rzymskokatolickim należy umiejscowić w nowym kontekście. Zwiększenie dystansu pomiędzy obiema wspólnotami nastąpiło w dziedzinie teologii urzędu oraz w wymiarze etyki chrześcijańskiej – stwierdził papież. Jednak rzymscy katolicy i starokatolicy mogą, zdaniem papieża, kontynuować dialog i współpracę w celu rozwiązania kryzysów duchowych na świecie. Arcybiskup Utrechtu przypomniał, że biskupi starokatolicy zawsze uznawali szczególną rolę Biskupa Rzymu w Kościele, podkreślając, że jego urząd jako pierwszego wśród równych miałby większy moralny autorytet, gdyby został wpleciony w synodalność biskupów, reprezentujących katolickie Kościoły lokalne. Starokatolicka delegacja spotkała się również z kardynałem Kurtem Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Podczas rozmowy oceniono stan dialogu po opublikowanym w 2009 roku raporcie „Kościół i wspólnota kościelna”. Dokument był podsumowaniem trwającego od 1966 roku dialogu. Strona starokato-

licka zaproponowała, aby mimo dawnych i nowych trudności ustalić punkty pośrednie dialogu oraz włączyć biskupów starokatolickich do procesów synodalnych w Kościele rzymskokatolickim w charakterze obserwatorów. Wśród uczestników spotkania z kardynałem Kochem i papieżem Franciszkiem obecny był również ks. bp Wiktor Wysoczański, zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w RP. Bp Wysoczański jest jedynym polskim biskupem, należącym do Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej.

■ Kardynał Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (PRJCh) ufa, że obchody Roku Reformacji 2017 przyniosą „dalsze wyjaśnienia” w różniących się wizjach wyznaniowych „istoty Kościoła”. „Ekumeniczne wyjaśnienie rozumienia Kościołów i jedności jest zasadniczym punktem stosunków między Kościołami” – podkreślił kard. Koch 3 listopada w Berlinie. Dodał, że bez uświadomienia sobie celu ekumenizmu istnieje groźba dalszego „odpływania” Kościołów od siebie. Kard. Koch uczestniczył w inauguracji cyklu odczytów na temat „Ekumenizm kultury sporu? Katolicy kontra kontrahenci Lutra”, zorganizowanych na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie. „Podczas gdy Kościół katolicki uważa, że celem jest «widoczna jedność» Kościoła, wśród Kościołów, które wyszły z Reformacji, pojawia się postulat przeformowania postulat «wzajemnego uznania»” – ubolewał kard. Koch. Nawiązując do pięćsetnej rocznicy Reformacji, przedstawiciel Watykanu wyraził nadzieję, że „rok 2017 nie będzie zamknięciem, lecz nowym początkiem”. Podkreślił przy tym, że zaistnieje wtedy „współbrzmienie trzech elementów: pokuty, wdzięczności i nadziei”, jak to zostało już sformułowane we wspólnym dokumencie PRJCh oraz Światowej Federacji Luterskiej, zatytułowanym „Od konfliktu do wspólnoty”.

■ „Skuteczność orędzia chrześcijańskiego byłaby niewątpliwie większa, jeśli chrześcijanie mogliby przewyciężyć istniejące między nimi podziały i wspólnie celebrować sakramenty oraz wspólnie głosić słowo Boże i świadczyć miłosierdzie” – powiedział papież Franciszek do przedstawicieli Światowego Aliansu Ewangelicznego (ŚAE). Należy do niego m.in. Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Zielonoświątkowy a także szereg innych protestanckich Kościołów ewangelikalnych. Papież wyraził radość z nawiązania w różnych krajach braterskich relacji oraz współpracy między katolikami a chrześcijanami ewangelikalnymi. Podkreślił znaczenie wspólnych wysiłków podjętych przez Papieską Radę ds. Chrześcijan oraz Komisję Teologiczną (ŚAE), które otworzyły nową perspektywę, wyjaśniając nieporozumienia i wskazując drogi do przewyciężenia uprzedzeń. „Pragnę, aby konsultacje te mogły jeszcze bardziej inspirować nasze wspólne świadectwo i wysiłki ewangelizacyjne” –

stwierdził papież. Jednocześnie wskazał na znaczenie wspólnego dokumentu watykańskiej dykasterii ekumenicznej, Światowej Rady Kościołów oraz ŚAE „Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym. Zalecenia postaw” z 2011 roku. Franciszek wyraził nadzieję, że może on być źródłem inspiracji dla głoszenia Ewangelii w kontekstach wielokulturowych.

■ Austriacka Fundacja Pro Oriente obchodziła 50-lecie istnienia. Założył ją 4 listopada 1964 r. ówczesny arcybiskup Wiednia, kardynał Franz König, w celu rozwijania stosunków ekumenicznych między Kościołem katolickim a Kościołami tradycji wschodniej. Dzięki licznym kontaktom, konsultacjom i inicjatywom fundacji udało się pozyskać zaufanie Kościołów wschodnich i przygotować drogę dla spotkań i umów na płaszczyźnie oficjalnej. Fundacja prowadzi pionierską działalność zarówno na rzecz zbliżenia między Kościołami katolickim a prawosławnym, jak i w nawiązaniu po ponad 1500 latach dialogu teologicznego z tzw. Kościołami przedchalcedońskimi, które oddzieliły się od Kościoła powszechnego po Soborze w Chalcedonie w 451 r. Kilkudniowe uroczystości jubileuszowe rozpoczęło kolokwium naukowe podsumowujące aktualny stan naukowy pytania o „istotę i granice Kościoła”, a zakończył „szczyt ekumeniczny”: uroczysta akademia na Uniwersytecie Wiedeńskim z udziałem przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Kurta Kocha, duchowego zwierzchnika prawosławia, ekumenicznego patriarchy Konstantynopola, Bartłomieja I, papieża Koptów, patriarchy Teodora II. W ramach uroczystości kard. Kochowi przyznano honorowy tytuł „protektora Fundacji Pro Oriente”. Fundacją kieruje 70-osobowe kuratorium, na czele którego stoi zawsze arcybiskup Wiednia, obecnie kard. Christoph Schönborn. Przewodniczącym zarządu jest zawsze osoba świecka. Od 2000 roku jest nim Hans Marte.

■ Podczas obrad Synodu Generalnego Kościoła Anglii, który obradował w Londynie 17 listopada, przyjęto uregulowania prawne pozwalające na wyświęcanie kobiet na stanowiska biskupów. Zwierzchnik Kościoła Anglii stwierdził: „Dzisiaj zaczynamy nowy etap w dziejach naszej wspólnoty. Będziemy Kościołem kroczącym naprzód, ale razem. Razem również z tymi, którzy się z nowym prawem nie zgadzają, aby nie pomijać ich racji”. Przyjęte zmiany w prawie wewnętrznym stanowią konsekwencję aktualnego rozumienia posługi osób duchownych i w formalny sposób potwierdzają, że Kościół Anglii jest wspólnotą, w której kobiety i mężczyźni mają równy dostęp do urzędów.

■ Z okazji 50. rocznicy (21 listopada) ogłoszenia podczas II Soboru Watykańskiego Dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio” Konferencja Bisku-

pów Niemieckich przypomniła soborowe przesłanie o jedności Kościoła. Zredagowane podczas zebrania episkopatu niemieckiego w Fuldzie „Słowo biskupów na temat ekumenizmu” zostało przedstawione w Bonn. Biskupi zachęcali wiernych i wspólnoty do angażowania się w sprawę jedności Kościoła. Przypomnieli, że po pięćdziesięciu latach dekret stanowi nadal credo Kościoła katolickiego na rzecz ekumenizmu. W Niemczech od czasów Soboru wydarzyło się wiele: biskupi katolicy i ewangelicy odbywają regularne spotkania, funkcjonują też wspólne inicjatywy, takie jak „Tydzień dla życia” czy „Rok Biblii”. Przygotowywane wspólnie teksty w kwestiach etyki oraz problemów związanych z życiem chrześcijańskim we współczesnym świecie są również „wyraźnym znakiem coraz bliższych związków” – stwierdzili niemieccy biskupi.

■ Z okazji 50. rocznicy uchwalenia przez Sobór Watykański II Dekretu „O ekumenizmie” zwołane zostało zebranie plenarne Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. „Jest to sprzyjająca okazja, aby spojrzeć na ten soborowy tekst, na nowo go przeczytać i go odświeżyć. Musimy się zapytać, jaki jest cel ruchu ekumenicznego i gdzie leżą jego zasady, wyzwania i pozytywny kierunek rozwoju” – powiedział przewodniczący kard. Kurt Koch. W rozmowie zwrócił uwagę, że z punktu widzenia katolickiego dialog ten odbywa się na dwóch płaszczyznach: z jednej strony prowadzony jest on z Kościołami Wschodnimi, z drugiej – z Kościołami i wspólnotami kościelnymi wyrosłymi z Reformacji. Odnośnie Kościołów Wschodnich prowadzone są rozmowy z tzw. starożytnymi Kościołami wschodnimi oraz wszystkimi Kościołami prawosławnymi. Zdaniem kardynała, do roku 1989 r. dialog ten był bardzo owocny, jednak potem doszło do poważnego kryzysu. „Przełom w 1989 r. w Europie nie był w żadnym wypadku korzystny dla ekumenizmu, gdyż wtedy odrodziły się katolickie Kościoły wschodnie, które wcześniej zostały zakazane przez Stalina. Dotyczy to przede wszystkim Ukrainy i Rumunii. Wtedy też strona prawosławna zaczęła wysuwać pod adresem Kościoła katolickiego zarzuty o uniatyzm i prozelityzm. W 2000 r. rozmowy zostały zastopowane i podjęte na nowo podczas spotkań w Belgradzie w 2006 r. i w Rawennie w 2007. Od tego czasu pracujemy wspólnie nad problemem prymatu Biskupa Rzymu. To nie jest łatwy problem! Wciąż pojawiają się komplikacje, ale mimo wszystko jestem przekonany, że można osiągnąć w tej sprawie dalszy postęp” – powiedział kard. Koch.

■ Zwierzchnik Kościoła katolickiego wygłosił przemówienie do posłów parlamentu europejskiego. W Strasburgu papież apelował o znalezienie odpowiedzi na problemy ubogich, bezrobotnych i imigrantów. Według papieża świat postrzega Europę jako starszą, zniszczoną i bez wigoru „babcie” a jej mieszkańcy zamiast Boga i wartości coraz częściej czczą pieniądź. Papież ape-

lował o działania na rzecz imigrantów, by Morze Śródziemne przestało być wielkim cmentarzem tych, którym się nie udało dotrzeć do brzegów Europy. W samej Europie wielkim problemem staje się też to, że wielu ludzi czuje się samotnych i wyobcowanych co jest skutkiem ubocznym indywidualizacji, która jest wartością mieszkańców Starego Kontynentu. To druga wizyta zwierzchnika katolików w parlamencie europejskim. Przed papieżem Franciszkiem odwiedził w 1988 roku Strasburg papież Jan Paweł II.

■ Od 24 do 25 listopada obradowała w Atenach Wspólna Komisja Teologiczna Kościołów prawosławnych i niechalcedońskich, aby ustalić i uzgodnić plan swych dalszych prac. Współprzewodniczącymi tego gremium są prawosławny metropolita Francji Emanuel z Patriarchatu Konstantynopola i koptyjski metropolita Damietty w Egipcie Anba Biszoj. Oprócz spraw teologicznych uczestnicy spotkania omawiali też sytuację chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Wspólny komunikat wyraża wdzięczność Duchowi Świętemu za to, że kierował pracami Komisji, która wzywa do dalszego rozwijania dialogu „w całej jego powadze” i do formalnego spotkania Komisji w jej pełnym składzie. Wyrażono też uznanie „dla dobrej roboty wykonanej przez podkomitety do spraw teologicznych, kanonicznych, liturgicznych i duszpasterskich”. Stwierdzono zarazem, że niektóre Kościoły wysunęły pewne poważne problemy, które wymagają dalszych wyjaśnień, np. zniesienie ekskomunik, wspólne wymienianie siedmiu Soborów Powszechnych, wzajemne uznanie świętych i niektóre zagadnienia chrystologiczne. Wspólna Komisja wyraziła ponadto głębokie zatroskanie sytuacją swych Kościołów, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie oraz wezwwała wspólnotę międzynarodową i wszystkich zainteresowanych do uwolnienia dwóch porwanych w kwietniu 2013 r. biskupów: Mora Gregoriosa Juhanny Ibrahima i Bulosa Jazidżiego. W spotkaniu w stolicy Grecji wzięło udział 11 przedstawicieli i doradców z patriarchatów prawosławnych Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Moskwy, Serbii i Rumunii oraz z Kościołów Cypru i Grecji i 6 delegatów Kościołów: koptyjskiego, syryjskiego, ormiańskiego (dwie oddzielne delegacje kościelne z Armenii i Libanu) i syromalankarskiego (z Indii).

■ 28 listopada parlament Finlandii przyjął ustawę, zezwalającą na małżeństwa jedнопłciowe. Głosowanie było możliwe dzięki inicjatywie obywatelskiej. Po ogłoszeniu wyników radość wyraził zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego abp Kari Mäkinen. – „Wiem, co ten dzień oznacza dla tęczącej społeczności, dla ich najbliższych. Raduję się całym sercem z nimi. Jeśli o mnie chodzi koncepcja małżeństwa wymaga fundamentalnego zastanowienia. Jestem również z tymi, którzy są zawiedzeni wynikami głosowania” –

podkreślił fiński arcybiskup. Arcybiskup podkreślił, że dyskusja na temat praw par homoseksualnych wstrząsnęła Kościołem w pozytywny sposób. Innego zdania są najwięksi oponenty zmian Partia Chrześcijańskich Demokratów, w tym szczególnie jej szef minister spraw wewnętrznych Päivi Räsänen. Do Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Finlandii należy ok. 80% obywateli.

■ W Watykanie zakończył się 4 grudnia tak zwany szczyt chrześcijańsko-muzułmański. To jedna z platform dialogu z islamem, w który jest zaangażowana Stolica Apostolska. W tym wypadku głównym partnerem dialogu są muzułmanie z Iranu, których reprezentował ajatollah uniwersytetu Behashti w Teheranie Sayyed Mostafa Mohaghegh Damad. Uczestniczyli też jordański książę Hassan Ben Talal jako przedstawiciel sunnitów i pastor John Bryson Chane z Kościoła episkopalnego. Wszyscy oni wraz z kard. Jean-Louis Tauranem z Watykanu podpisali deklarację o współpracy, w której zobowiązują się do zwalczania fundamentalizmu przez edukację. Następny szczyt chrześcijańsko-muzułmański odbędzie się w Teheranie w 2016 roku.

■ Papież Franciszek przyjął 12 grudnia na audiencji kierownictwo Armii Zbawienia, protestanckiej wspólnoty wyznaniowej, zorganizowanej na wzór wojskowy, znanej z działalności charytatywnej na całym świecie, głównie na ulicach miast. Na czele Armii stoi generał – obecnie jest nim André Cox, który przedstawił papieżowi członków delegacji. Papież zapewnił, że dobrze zna Armię Zbawienia, którą poznał jako małe dziecko, jej ewangelizacyjną misję i wolontariat. „Modlę się, aby w dzisiejszym świecie wszyscy uczniowie Chrystusa mogli wносить swój wkład z tym samym przekonaniem i dynamizmem, jaki okazuje Armia Zbawienia, pełniąc swą pobożną i cenioną posługę” – powiedział papież. Zaznaczył, że różnice między katolikami a członkami Armii „w sprawach teologicznych i eklezjologicznych nie powinny być przeszkodą w naszej wspólnej miłości do Boga i bliźniego, miłości, która może być bodźcem do usilnych starań o przywrócenie godności tym, którzy żyją na marginesie społeczeństwa”. Przełożony Armii Zbawienia zapowiedział, że w lipcu 2015 odbędą się w Londynie ogólnoswiatowe obchody 150-lecia jej istnienia. Na początku 2014 Armia liczyła ponad półtora miliona członków w 126 krajach świata, w tym 15,5 tys. korpusów i ok. 26,4 tys. oficerów. W Polsce organizacja jest obecna od 2005 r.

■ Kościół Anglii otrzymał 16 grudnia pierwszą biskupkę w osobie Libby Lane. W tym dniu ogłoszono jej nominację na przełożoną anglikańskiej diecezji Stockport koło Manchesteru w środkowej Anglii. Jest to jedna z dwóch diecezji pomocniczych (sufraganii), podlegających diecezji Chester, która z kolei

wchodzi w skład prowincji kościelnej York. „To ważny dzień dla mnie i historyczny dla Kościoła” – powiedziała L. Lane wkrótce po mianowaniu jej. Gratulacje przesłał jej m.in. premier brytyjski David Cameron. Podkreślił, że jest to „historyczna nominacja i ważny dzień dla równości [płci]”. Sakrę nowa biskupka przyjęła 26 stycznia 2015. Obecnie w Kościele tym, będącym narodowym wyznaniem Anglików (i Walijczyków), pracuje 7798 pastorów, w tym 1781 kobiet. Decyzja oznacza zrównanie Kościoła Anglii ze wspólnotami anglikańskimi w Australii, Indiach, Kanadzie, Republice Południowej Afryki i Stanach Zjednoczonych, w których urząd biskupi pełni łącznie 29 kobiet. Libby Lane w 1993 została ordynowana na diakoniszę, a w rok później na kapłankę, po czym posługiwała w parafii w Blackburn w północno-zachodniej Anglii, pracowała w archidiecezji York m.in. jako kapelan szpitalny, a następnie zajmowała się sprawami rodziny w diecezji Chester. W 2007 została wikariuszką w jednej z parafii w tej diecezji, a od 2010 była diecezjalnym dziekanem ds. kobiet-duchownych.

■ Papież Franciszek przyjął na audiencji 18 grudnia 2014 roku w Watykanie delegację Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec z bp. Gerhardem Ulrichem na czele. Witając swych gości, wśród których byli także przedstawiciele komisji ekumenicznej episkopatu Niemiec, papież przypomniał, że oficjalny dialog katolicko-luterański ma za sobą prawie pięćdziesiąt lat intensywnych prac. „Znaczący postęp, jaki się już dokonał przy Bożej pomocy, stanowi mocną podstawę szczerzej przyjaźni, przeżywanej w wierze i duchowości” – podkreślił gospodarz spotkania. Franciszek wyraził radość, że Komisja ds. Dialogu Dwustronnego Niemieckiej Konferencji Biskupiej i Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec kończą już prace nad tematem „Bóg a godność człowieka”. Nawiązując do przypadającej w 2017 roku pięćsetnej rocznicy Reformacji, którą będą obchodzili razem luteranie i katolicy, Franciszek zaznaczył, że będzie to okazja, aby po raz pierwszy na całym świecie wspólnie świętować ekumenicznie to wydarzenie. Ma to być nie nabożeństwo triumfalistyczne, ale wyznanie wspólnej wiary w Trójjedynego Boga. A zatem w centrum tego wydarzenia będą wspólna modlitwa i skierowana do naszego Pana Jezusa Chrystusa głęboka prośba o przebaczenie za wzajemne winy wraz z radością z powodu dzielonej wspólnie drogi ekumenicznej – podkreślił papież.

■ Do przemyślenia zdecydowanych kroków prowadzących ku jedności chrześcijan zachęcił podczas ostatniej wieczornej modlitwy 37. Europejskiego Spotkania Młodych (1 stycznia 2015) w praskiej katedrze św. Wita, Waclawa i Wojciecha przeor Taizé, brat Alois. Uczestniczyli w niej prymas Czech, kard. Dominik Duka OP, a także przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich

Republiki Czeskiej. Nawiązując do przypadającej w lipcu bieżącego roku 600. rocznicy śmierci Jana Husa zakonnik stwierdził, że jego nieskazitelnie uczciwa osobowość skłania wszystkich do nawrócenia i pojednania. Podkreślił, że jedność jest wyłącznie darem Bożym.

■ Dialog międzyreligijny pozostaje jedyną drogą, którą należy wspólnie przemierzać, aby przewyciężyć uprzedzenia – stwierdza wspólna deklaracja, podpisana 8 stycznia w Watykanie przez przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego kard. Jeana-Louisa Taurana i czterech imamów francuskich. Potępia ona „odrażający zamach”, do którego doszło dzień wcześniej w Paryżu na redakcję pisma „Charlie Hebdo”, wzywając jednocześnie przywódców religijnych do nieustannego wspierania „kultury pokoju i nadziei”, która jest w stanie pokonać strach i budować mosty między ludźmi.

■ 20 stycznia odbyło się doroczne spotkanie przedstawicieli Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Biura ds. Dialogu i Współpracy Międzyreligijnej Światowej Rady Kościołów (ŚRK). Ogłoszony komunikat Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej podał, że delegacje poinformowały się wzajemnie o działaniach prowadzonych przez obie strony w 2014 roku, spotkanie zaś przebiegało „w atmosferze żywej przyjaźni i było okazją do zastanowienia się nad przyszłą współpracą obu instytucji”. Dobre współdziałanie między Papieską Radą a wspomnianym Biurem ŚRK w celu wymiany wiadomości i podejmowania wspólnych inicjatyw na rzecz pogłębiania pewnych zagadnień trwa już od wielu lat – przypomniało watykańskie Biuro Prasowe. Wyjaśniło, że jest to „wymowny wyraz potrzeby dialogu międzyreligijnego, mając na względzie dialog zarówno wewnątrzchrześcijański, jak i «ad extra» [na zewnątrz]”. Oświadczenie watykańskie przypomniało w tym kontekście kilka wspólnych inicjatyw z ostatnich lat, np. w 2011 Papieska Rada, ŚRK i Światowy Alians Ewangeliczny przedstawiły dokument zatytułowany „Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym: zalecenia postaw”.

■ W dniach 9-13 lutego w miejscowości Elspeet w Holandii odbywały się po raz trzeci trójstronne rozmowy między przedstawicielami Światowej Federacji Luteranckiej, Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Światowej Konferencji Menonitów. Główne hasło tego dialogu brzmi: „Chrzest i włączenie do Ciała Chrystusa, Kościoła”. Temat obecnego spotkania sformułowano następująco: „Chrzest: dalsze przekazywanie łaski i wiary”. Poza specjalistycznymi referatami szczególną uwagę skupiono na rytach chrzcielnych tradycji menonickiej. Ustalono też strukturę raportu końcowego, który ma być przedłożony w 2017 roku. Uczestnicy obrad spotkali się z kierownictwem lokalnej wspól-



noty menonitów, które poinformowało ich o życiu tej wspólnoty w Holandii pośród mocno zeświecczonego społeczeństwa. Podczas czwartego spotkania, które odbędzie się na przełomie lutego i marca 2016 r. w Kolumbii, uczestnicy zajmą się tematem: „Naśladowanie: życie chrztem”.

■ „Świat chrześcijański stracił ważnego przywódcę duchowego, odważnego i roztropnego pasterza, który wiernie służył swej wspólnotie w czasach stawiających niezmiernie trudne zadania”. Tak pisze papież Franciszek w telegramie kondolencyjnym po śmierci głowy Asyryjskiego Kościoła Wschodu. Patriarcha Mar Dinkha IV zmarł 26 marca, w Stanach Zjednoczonych, w Rochester w stanie Minnesota. Mar Dinkha IV urodził się jako Dinkha Chanaan 15 września 1935 r. w wiosce Darbandokh w północno-wschodnim Iraku. Pochodził z rodu Mar Dinkhów, który dał Kościołowi 17 biskupów. W 1957 r. został wyświęcony na kapłana, po czym posługiwał duszpastersko w Urmii (Iran). Wyróżniał się w tej dziedzinie zarówno gorliwością i głęboką wiarą, jak i inteligencją, dużą wiedzą i innymi zdolnościami, zyskując sobie szybko dużą popularność i autorytet wśród współwyznawców. W 1962 r. został wyświęcony na biskupa Teheranu, a w 1976 r. wybrano go kolejnym katolikosem patriarchą Seleucji-Ktezyfonu. W obliczu nasilających się prześladowań chrześcijan w Iranie, wkrótce po wyborze przeniósł swą siedzibę z Urmii do Chicago. Za jeden ze swych priorytetów uznał ekumenizm i rozwój stosunków zwłaszcza z innymi Kościołami wschodnimi. Wydarzeniem ogromnej wagi była jego wizyta w Rzymie w listopadzie 1994 r. i spotkanie z Janem Pawłem II. Obaj hierarchowie podpisali wówczas Wspólną Deklarację Chrystologiczną, która wyjaśniała podstawowe rozbieżności teologiczne między Kościołami katolickim i Kościołem asyryjskim, szczególnie gdy chodzi o rozumienie boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. W następstwie wizyty i podpisania wspomnianego dokumentu powołano Wspólną Komisję ds. Dialogu między Kościołem katolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu. Po raz pierwszy zebrała się ona w listopadzie 1995 r. w Rzymie, a po raz ostatni, jak dotychczas, w czerwcu 2009 r. w Chicago – łącznie odbyła 12 posiedzeń. Asyryjski Kościół Wschodu to obowiązująca od połowy XIX w. nazwa Kościoła nestoriańskiego – jednego z najstarszych i najdynamiczniej rozwijających się w pierwszych wiekach Kościołów chrześcijańskich. To jego misjonarze szerzyli – do czas inwazji islamu na przełomie VII i VIII w. – chrześcijaństwo na rozległych obszarach Środkowego i Dalekiego Wschodu, m.in. w zachodnich częściach dzisiejszych Chin, Afganistanu i Pakistanu.

■ Światowa Rada Kościołów wystosowała apel modlitewny zachęcając chrześcijan do modlitwy w Niedzielę Palmową, 29 marca, o wszystkich, któ-

rzy doświadczają wojen i destabilizacji w krajach Bliskiego Wschodu. Ksiądz Olav Fykse Tveit, sekretarz generalny ŚRK rozpoczyna swój apel słowami z Listu Jakuba: „Wiele może usilna modlitwa sprawiedliwego” (Jk 5,16b). Podkreśla, że szczególnie w czasie pasywnym, gdy rozważamy mękę, śmierć i zmartwychwstanie naszego Pana Jezusa Chrystusa, nosimy w sercach naszych braci i siostry w Chrystusie, którzy w krajach Bliskiego Wschodu doświadczają przemocy i okrucieństwa wojny. Wielu z nich zginęło, wielu zostało pozbawionych swoich domów i skazanych na tułaczkę. Są i tacy, którzy przebywają w więzieniach, gdzie poprzez tortury i złe traktowanie pozbawia się ich godności. Mimo wielu wyrazów współczucia i solidarności w ludziach dominuje uczucie bezsilności i brak nadziei na zmiany.

■ W wieku 94 lat zmarł 31 marca w Lubece Philip Potter, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów w latach 1973-1984 (więcej na jego temat piszemy w dziale „Sylwetki”).

■ Zagadnieniu prymatu papieskiego i kolegialności w Kościele wciąż towarzyszy wiele uprzedzeń i niezrozumienia – powiedział w wywiadzie dla jezuickiego czasopisma „Civiltà Cattolica” patriarcha Konstantynopola Bartłomiej. Patriarcha podkreślił, że zarówno po stronie rzymskokatolickiej, jak i prawosławnej istnieją trudności i uprzedzenia związane z prymatem. – „Kiedykolwiek dyskutowana jest kwestia prymatu wśród prawosławnych ludzie od razu myślą o autorytecie papieskim, szczególnie w świetle średniowiecznych nadużyć, a gdy rozmawia się o kolegialności wśród rzymskich katolików powstaje natychmiast obawa o osłabienie czy pominięcie autorytetu papieża”. Według patriarchy synodalność wymaga lidera, protosa. Bez niego nie można zrozumieć synodalności, bo właśnie ten pierwszy posiada charyzmat służby (diakonii) wobec jedności Kościołów. – „I właśnie dlatego naprawdę odczuliśmy, że nasz brat Franciszek ukazał nadzwyczajne przywództwo – jego wiarygodność, spontaniczność i ciepło. Z tego też powodu byłem pierwszym patriarchą Konstantynopola, który brał udział w intronizacji nowego Biskupa Rzymu” – powiedział Bartłomiej. W rozmowie poruszono również temat wewnątrzprawosławnej jedności i zaplanowanego na marzec 2016 roku ogólnoprawosławnego sobór. Mówiąc o wyzwaniach i problemach istniejących i pojawiających się w rodzinie prawosławnej hierarcha wyraził żal, że w wielu prawosławnych Kościołach i kręgach odpowiedzią na wyzwania współczesności jest izolacja. – „Obserwuję ponadto eskalację nacjonalistycznej i triumfalistycznej postawy w Kościołach prawosławnych, które redukują eucharystyczną i ekumeniczną naturę Kościoła. Sobór Konstantynopolitański z 872

roku potępił filetyzm – *przypomniał patriarcha*. – Jednak ta pokusa okazuje się być ciąłą pokusą w niektórych naszych Kościołach” – dodał.

■ 19 kwietnia zmarł w Rzymie w wieku 100 lat Elio Toaff, w latach 1951-2002 Naczelny Rabin Rzymu. Podczas II wojny światowej walczył w szeregach włoskiego ruchu oporu. 13 kwietnia 1986 roku powitał i modlił się razem z papieżem Janem Pawłem II podczas jego wizyty w Wielkiej Synagodze w Rzymie. Dziesięć lat później komentował to wydarzenie: „Od czasów świętego Piotra najwyższy przedstawiciel chrześcijańskiej wspólnoty nie wszedł oficjalnie do synagogi. Potrzeba więc było dwóch tysięcy lat”. I dalej: „Dzięki papieżowi Wojtyłe runął mur”. Jan Paweł II odwzajemnił się rabinowi Rzymu, przywołując go w testamencie. W 2000 roku otrzymał tytuł doktora honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Zanim doszło do historycznego spotkania, Jan Paweł II i rabin Elio Toaff spotkali się pięć lat wcześniej, żeby się poznać i omówić pomysł. Przygotowanie było potrzebne, bo nie wszyscy we wspólnocie byli przekonani do całej idei – ze względu na to, jak papież postępował w przeszłości, organizując lub tolerując przymusowe chrzty i słuchania kazań, rytuały wyśmiewania i poniżania, coroczne kopanie rabina na Kapitolu czy zacieśnianie getta. Toaff, wbrew powszechnym nastrojom, traktował każdy pozytywny sygnał z Kościoła jako okazję do pojednania. To dzięki niemu odrodziła się po wojnie wspólnota rzymskich Żydów, dotknięta zwłaszcza skutkami masowej deportacji 16 października 1943. Ale stawiał też czoło bieżącym problemom. W 1967 przybyło do Rzymu kilka tysięcy Żydów z Libii wygnanych przez Kaddafiego. Bardzo delikatnie podszedł do ich odrębności, cierpliwie pracował nad ich integracją z tradycyjną wspólnotą, choć na początku wielu rzymskich Żydów nie wyobrażało sobie na przykład mieszanych małżeństw „Libijczyków” i „rzymian”. W 2001 ustąpił z urzędu, żeby dać miejsce młodemu. Mieszkał tuż przy synagodze. W niedzielę, 19 kwietnia, zwłoki Elia Toaffa wystawiono pod kolumnadą synagogi. Na ostatnie spotkanie przychodzili Żydzi i chrześcijanie, muzułmanie i ateści. Następnego dnia został pochowany w Livorno, w rodzinnym grobowcu. Zawyły syreny, miasto zatrzymało się na minutę w skupieniu. Hołd zmarłemu oddał papież Franciszek.

■ Ze stanowczym potępieniem przejawów antysemityzmu, jak i przemocy czy nienawiści wobec chrześcijan wystąpił papież Franciszek, przyjmując 20 kwietnia po raz pierwszy w dziejach delegację rabinów europejskich. Zauważył, że dialog między Kościołem katolickim a wspólnotą żydowską trwa od niemal pół wieku, a 28 października będziemy obchodzić pięćdziesiątą rocznicę soborowej deklaracji „*Nostra aetate*”, która nadal stanowi punkt odniesienia wszelkich działań na rzecz dialogu między katolikami a wyznawcami juda-

izmu. Franciszek wyraził ponadto zaniepokojenie przejawami antysemityzmu i pewnymi aktami nienawiści i przemocy. Podkreślił, że każdy chrześcijanin musi stanowczo potępiać wszelkie formy antysemityzmu, okazując narodowi żydowskiemu swoją solidarność. Przypomniał niedawne obchody 70. rocznicy wyzwolenia obozu koncentracyjnego w Auschwitz. „Pamięć o tym, co zaszło w sercu Europy niech będzie przestrogą dla obecnych i przyszłych pokoleń. Należy również potępić wszędzie przejawy nienawiści i przemocy wobec chrześcijan i członków innych religii” – stwierdził papież.

■ Dialog z muzułmanami jest dziś jeszcze bardziej potrzebny niż kiedykolwiek wcześniej – uważa Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego w oświadczeniu ogłoszonym w Watykanie 22 kwietnia. Ukazało się ono w obliczu „wydarzeń tych ostatnich dni [chodzi o liczne zamachy i zabójstwa dokonywane przez terrorystów islamskich na chrześcijanach]”, gdy wielu zadaje sobie pytanie: „Czy jest jeszcze miejsce na dialogowanie z muzułmanami?”. Dokument zwraca uwagę, że „przede wszystkim znaczna większość samych muzułmanów nie utożsamia się z dokonywanymi barbarzyństwami”. „Niestety dziś słowo «religia» jest często kojarzone ze słowem «przemoc», tymczasem wierzący winni pokazywać, że religie są powołane do bycia zwiastunami pokoju, a nie przemocy” – głosi oświadczenie Papieskiej Rady. Podkreśla, że zabijanie w imię religii jest nie tylko obrazą Boga, ale także porażką ludzkości. Na zakończenie, powołując się na papieża Franciszka, oświadczenie raz jeszcze podkreśla, że „przemoc, szukająca usprawiedliwienia religijnego, zasługuje na jak najmocniejsze potępienie, gdyż Wszechmocny jest Bogiem życia i pokoju”. Od nas wszystkich, którzy Go wielbią, świat oczekuje, „abyśmy byli ludźmi pokoju, zdolnymi do życia jako bracia i siostry, mimo różnic etnicznych, religijnych, kulturalnych lub ideologicznych”.

■ Przed stu laty Ormianie zostali zamęczeni i przyjęli męczeństwo dla Chrystusa. Był to największy wyraz wiary, który cała ludzkość winna uszanować – powiedział 23 kwietnia w Erywaniu przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Kurt Koch. Jako osobisty wysłannik Franciszka na obchody setnej rocznicy ludobójstwa narodu ormiańskiego w ówczesnym państwie tureckim uczestniczył on m.in. w światowym forum „Przeciw zbrodni ludobójstwa”, które odbyło się w stolicy Armenii. Główne uroczystości z okazji setnej rocznicy zagłady Ormian odbyły się w dniach 23-24 kwietnia w duchowej stolicy państwa – Eczmiadzynie, gdzie zwierzchnik Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego katolikos Garegin II kanonizował półtora miliona ofiar ludobójstwa i w stolicy administracyjnej – Erywaniu. Tam obchody miały charakter bardziej państwowy i świecki, chociaż też uczestniczyli w nich przedsta-

wiciele Kościołów z kraju i zagranicy. Wśród gości zagranicznych byli, m.in. prezydenci Cypru, Francji, Rosji i Serbii. W latach 1915-1917 na rozkaz partii Młodo Turków rządzących wówczas Turcją, wymordowano z premedytacją ok. 1,5 mln Ormian – obywateli tego państwa. Obok nich zginęło wówczas także kilkaset tysięcy chrześcijan asyryjskich, chaldejskich, syryjskich i innych oraz prawosławnych Greków.

■ 30 kwietnia papież Franciszek przyjął członków Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC), którzy przybyli na doroczne spotkanie w ramach trzeciej rundy bilateralnego dialogu ekumenicznego. Podczas przemówienia papież Franciszek zwrócił uwagę na wagę i jednocześnie trudność omawianego właśnie tematu poświęconego relacjom między Kościołem uniwersalnym a lokalnym, wyrażając również radość z okazji publikacji pięciu wspólnych stanowisk z drugiej rundy dialogu. W 2016 roku anglikanie i rzymscy katolicy świętować będą 50-lecie oficjalnego dialogu zainicjowanego po historycznym spotkaniu arcybiskupa Canterbury Michaela Ramsey’ a z papieżem Pawłem VI w Rzymie.

■ 5 maja zakończyły się na wyspie Rodos obrady 16. Zgromadzenia Ogólnego Wspólnej Komisji Dialogu Lutersko-Prawosławnego. Strona prawosławna potwierdziła swój wkład w zbliżające się obchody 500-lecia Reformacji. Podczas 17. Zgromadzenia Ogólnego Komisji przyjęte zostanie oświadczenie końcowe w sprawie teologii urzędu i kapłaństwa. Temat ten jest przedmiotem wspólnych rozmów od 2012 roku w ramach obszernego stadium “Misterium Kościoła”. Pierwotnie planowano, że podczas spotkania na Rodos odbędzie się zakończenie prac nad dokumentem, jednak stwierdzono, że konieczne są dalsze rozmowy w kwestii rozumienia urzędu kościelnego, szczególnie po stronie prawosławnej. Międzynarodowa komisja ŚFL oraz wschodnich Kościołów prawosławnych rozpoczęła działalność w 1981 roku.

■ Papież Franciszek przyjął 5 maja luterańską arcybiskupkę Uppsali, Antje Jackelén, która przybyła do Watykanu z delegacją Kościoła Szwecji. W swym przemówieniu zaapelował, by sprawy poszanowania życia, małżeństwa, rodziny i seksualności nie doprowadziły do nowych podziałów wśród chrześcijan. Podkreślił, że zasadniczym punktem odniesienia dla ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego jest „Dekret o ekumenizmie” Soboru Watykańskiego II. Przypomniął, że Dekret wyraża głęboki szacunek wobec „braci i sióstr odłączonych”. Nie są już oni „postrzegani jako przeciwnicy lub konkurenci, ale są uznani za tych, czym są: braci i siostry w wierze”. Przypomniął niedawny dokument Lutersko-Katolickiej Komisji ds. Jedności „Od konflik-

tu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie reformacji w 2017 roku”. – Mamy serdeczną nadzieję, że ta inicjatywa będzie sprzyjać dokonaniu kolejnych kroków na drodze jedności – powiedział papież. Podziękował szwedzkiemu Kościołowi luterańskiemu za przyjęcie licznych imigrantów z Ameryki Południowej w czasach dyktatury wojskowej, a „drogiej siostrze” abp. Jackelén za to, że przypomniała postać jego „wielkiego przyjaciela”, pastora Andersa Roota, z którym dzielił katedrę teologii duchowości i który „tak bardzo pomógł” w życiu duchowym. 60-letnia abp Antje Jackelén jest pierwszą kobietą, która stanęła na czele luterańskiego Kościoła Szwecji. Stało się to w czerwcu 2014. Jej mąż także jest duchownym, mają dwie córki.

■ Papież Franciszek przyjął 7 maja grupę około stu pastorów zielonoświątkowych z różnych stron świata, którzy wyrazili życzenie odwiedzenia go. Grupie przewodniczył pastor Giovanni Traettino, którego wspólnotę papież odwiedził w 2014 w Casercie. Serdecznie spotkanie odbyło się w duchu modlitwy o jedność chrześcijan – informuje komunikat Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej. Franciszkowi towarzyszył kard. Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

■ 8 maja zakończyło się w Rzymie doroczne posiedzenie rzymskokatolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) oraz Konferencji Kościołów Europejskich (KEK). Głównym tematem spotkania było hasło „Wolność i wolności: chrześcijańskie podejście”. Przedstawiciele tradycji rzymskokatolickiej, prawosławnej i protestanckiej zaprezentowali swoją perspektywę tematu i dyskutowali o sytuacji ekumenicznej i społecznej w Europie. Jednym z najważniejszych punktów obrad było spotkanie z papieżem Franciszkiem, a także z kardynałem Kurtem Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Uczestnicy spotkania przyjęli wspólną deklarację w kontekście 70. rocznicy zakończenia II wojny światowej. Przypomnieli, że Europejczycy zawdzięczają swoją wolność minionym pokoleniom, którzy walczyli o budowę społeczeństwa realizującego harmonię między wolnością jednostki a dobrem wspólnym. Delegaci CCEE oraz KEK zaapelowali do społeczności międzynarodowej o pomoc dla uchodźców, zmierzających do Europy.

■ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Kurt Koch przebywał z kilkudniową wizytą w Serbii. Na jej zakończenie gość z Watykanu wygłosił 29 maja w Suboticy referat na temat aktualnej sytuacji w ekumenizmie. Kardynał zwrócił uwagę, że wprawdzie w dotychczasowych rozmowach ekumenicznych udało się przewyciężyć stare przeciwieństwa między wyznaniem poprzez nowe ich interpretacje, ale dziś pojawiają się

nowe różnice, zwłaszcza w dziedzinie etyki społecznej oraz bioetyki, które obciążają wiarygodność Kościołów. Zdaniem kard. Kocha dzisiejszy ekumenizm musi pokazać zdecydowaną postawę wobec tych wyzwań. „Jeśli Kościoły i wspólnoty kościelne nie będą w stanie mówić jednym głosem w wielkich sprawach etycznych współczesnych czasów to wówczas chrześcijański głos w społeczeństwie będzie stopniowo zanikał”. Przewodniczący Papieskiej Rady odniósł się także do sprawy prześladowań chrześcijan na świecie. Zwrócił uwagę, że dotyka to wiernych różnych Kościołów chrześcijańskich i wyraził nadzieję, że „może to być też impulsem do szybszej jedności chrześcijan, ponieważ nasienie męczeństwa zawsze było impulsem wzrostu Kościoła”. Kard. Koch przebywał z kilkudniową wizytą w Serbii na tydzień przed podróżą papieża Franciszka do Sarajewa, stolicy Bośni i Hercegowiny. W przeddzień powrotu do Watykanu, 28 maja, spotkał się ze zwierzchnikiem Serbskiego Kościoła Prawosławnego, patriarchą Ireneuszem i z prezydentem Tomislavem Nikolicem. Podczas wizyty u głowy państwa nie obyło się bez kontrowersji. Prezydent stanowczo zaprotestował przeciwko planom kanonizacji chorwackiego błogosławionego kard. Alojzije Stepinacia (1898-1960). Jego zdaniem negatywnie odbiłoby się to na stosunkach Serbii z Chorwacją. Głównym celem wizyty gościa z Watykanu był udział w międzynarodowym sympozjum ekumenicznym pod hasłem: „Jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół Chrystusowy”. Sympozjum poświęcone twórczości wybitnego teologa okresu soborowego, kard. Yvesa Congara OP zorganizowała archidiecezja Belgradu na wydziale teologii prawosławnej tamtejszego uniwersytetu.

## Z kraju

■ O modlitwę 8 czerwca (2014), w uroczystość Zesłania Ducha Świętego w intencji pokoju dla Jeruzalem – prosili przedstawiciele organizacji dialogu religijnego: Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, Klubu Chrześcijan i Żydów „Przymierze” oraz Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. „Świadomi ciężącego na nas zobowiązania, w poczuciu odpowiedzialności za święte miasto, jakim jest dla nas Jerozolima, prosimy wierzących – Żydów i chrześcijan i muzułmanów – o włączenie się w niedzielną modlitwę w intencji pokoju. Przynajmniej tego dnia – w sposób właściwy dla własnej tradycji religijnej – okażmy solidarność z mieszkańcami Ziemi Świętej” – czytamy w komunikacie. Sygnatariusze prosby zwracali uwagę, że w uroczystość Zesłania Ducha

Świętego, kilka dni po żydowskim święcie Szawuot upamiętniającym nadanie Tory, odbędzie się w Rzymie spotkanie modlitewne w intencji pokoju w Ziemi Świętej, w którym wezmą udział: papież Franciszek, prezydent Izraela Szymon Peres i prezydent Autonomii Palestyńskiej Mahmud Abbas.

■ W Częstochowie po raz drugi zorganizowano Święto Jedności Chrześcijan. „Aby byli jedno...” – pod takim hasłem wierni różnych wyznań spotkali się na wspólnej modlitwie w kościele ewangelickim Wniebowstąpienia Pańskiego. W programie ekumenicznego spotkania znalazły się także katechezy, świadectwa i śpiew. O wyzwaniach stojących dziś przed chrześcijanami mówili m.in.: zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Jerzy Samiec oraz metropolita częstochowski abp Wacław Depo. W spotkaniu modlitewnym wzięli również udział ks. Marian Niemiec – biskup elekt diecezji katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, klerycy V roku Wyższego Seminarium Duchownego w Częstochowie oraz wierni różnych Kościołów chrześcijańskich. Spotkanie ekumeniczne uświetniał występ zespołu „Strefa Chwały”. Organizatorami Święta Jedności Chrześcijan byli: parafie ewangelicka i prawosławna, a z ramienia Kościoła rzymskokatolickiego Referat Dialogu Ekumenicznego Kurii Metropolitalnej w Częstochowie i Katolickie Stowarzyszenie Wiernych Nowa Ewangelizacja.

■ „Być wolnym w Chrystusie” – pod tym hasłem od 4 do 6 lipca odbyło się we Wrocławiu IX Spotkanie Chrześcijan Europy Środkowo-Wschodniej. Głównym organizatorem imprezy była Diecezja Wrocławska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, zaś współorganizatorami Kościoł Ewangelicko-Reformowany w Polsce oraz Kościoły ewangelickie z Europy Środkowo-Wschodniej. Podczas Spotkania odbyło się wiele wykładów, dyskusji, koncertów, warsztatów i nabożeństw. Jednym z nich było forum biskupów, w którym biskupi dziewięciu Kościołów ewangelickich z Europy Środkowo-Wschodniej zastanawiali się nad kondycją ich Kościołów po 25 latach przemian społeczno-politycznych. Panel prowadził rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. Bogusław Milerski. W dyskusji wzięli udział: bp Jochen Bohl (Kościół Ewangelicko-Luterański Saksonii), bp Michael Bünker (Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania w Austrii), bp Markus Dröge (Kościół Ewangelicki Berlina-Brandenburgii i Śląskich Górnych Łużyc), bp Péter Gáncs (Kościół Ewangelicko-Luterański na Węgrzech), bp Marcin Hintz (Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce), bp Marek Izdebski (Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce), bp Miloš Klátik (Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania na Słowacji), bp Siergiej Maschewski (Niemiecki Kościół Ewangelicko-Luterański Ukrainy) oraz bp Jan Wacławek



(Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania w Czechach). Bp Marcin Hintz mówił, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce do 1989 r. walczył o zachowanie tego, co ma. – „*Był pomiędzy czerwonym bratem a czarną siostrą* – powiedział. Natomiast po przełomie Kościół mógł się otworzyć na diakonię, edukację, kulturę. – Kościół luterański w Polsce wykorzystał swoją szansę po 1989 r.” – przekonywał duchowny. Bp Hintz odniósł się też kwestii równości płci w Kościele. Przypomniwał, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce jest jednym z niewielu Kościołów luterańskich, który nie ordynuje kobiet na księży. Tym niemniej niedawno synod postanowił rzetelnie zająć się tą kwestią. – „Trzeba poważnie podejść do problemu, by znieść nierówności między płciami z perspektywy nauki o usprawiedliwieniu. To wielkie zadanie dla naszego Kościoła, by przełamać pewne stereotypy i bariery. Ta dyskusja może się zakończyć tym, że synod nie wprowadzi ordynacji kobiet na prezbitera. Ale chodzi o to, by zrozumieć, że Kościół jest miejscem, gdzie kobiety i mężczyźni są równi” – podkreślił luterański biskup.

■ W związku z przypadającą 1 września 75. rocznicą napaści Niemiec hitlerowskich na Polskę i rozpoczęcia II wojny światowej diakonise luterańskie z niemieckiego Darmstadt przesłały krótki list z przeprosinami narodu polskiego na ręce franciszkanek Służebnic Krzyża w Warszawie. Utrzymany w ciepłym i serdecznym tonie, a przy tym osadzony głęboko w Biblii dokument niemieckich sióstr przypomina o tragedii wojny i jej skutkach, zawiera prośbę o wybaczenie za zbrodnie ich rodaków i prośbę do Boga o Jego błogosławieństwo dla naszego kraju.

■ Chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie – w sumie około pół tysiąca osób – uczestniczyli w Warszawie w marszu solidarności z prześladowanymi chrześcijanami. Uczestnicy międzyreligijnego pochodu nieśli czerwone kwiaty, które złożyli następnie w Ogrodzie Sprawiedliwych. W pochodzie uczestniczył m.in. naczelny rabin Polski Michael Schudrich. „Chcemy wezwać przywódców Europy i świata do podjęcia zdecydowanych działań na rzecz obrony wszystkich ofiar prześladowań religijnych” – podkreślali organizatorzy marszu. Marsz był oddolną inicjatywą osób uczestniczących w dialogu międzyreligijnym, w tym duszpasterstwa obcokrajowców anglojęzycznych archidiecezji warszawskiej oraz redakcji kwartalnika „Więź”. Współorganizatorami wydarzenia była Polska Rada Chrześcijan i Żydów oraz Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. We współpracę przy marszu włączył się także m.in. Muzułmański Związek Religijny w RP, Związek Buddyjski Bencien Karma Kamtsang, Wspólnota Sant’Egidio, Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha”, Pomoc Kościołowi w Potrzebie, Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie.

■ W dniu 8 października obradowała Komisja ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną (PRE) a Konferencją Episkopatu Polski (KEP). Spotkanie odbyło się w siedzibie PRE w Warszawie. Ze strony Rady obradom współprzewodniczył abp Jeremiasz (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), prezes PRE, a ze strony KEP – bp Krzysztof Nitkiewicz, ordynariusz sandomierski. W zebraniu uczestniczyli także: abp Abel (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), ks. Andrzej Gontarek (Kościół Polskokatolicki), ks. dr Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), ks. dyr. Ireneusz Lukas, bp Andrzej Czaja, bp Marek Solarczyk i ks. Sławomir Pawłowski SAC – wszyscy trzej z Kościoła Rzymskokatolickiego. Komisja zatwierdziła temat Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 2015 (Jezus rzekł do Samarytanki: „daj mi pić” J 4,7) oraz omawiała sprawę miejsca i czasu nabożeństwa centralnego. Komisja wysłuchała relacji uczestników z posiedzenia Wspólnej Mieszanej Komisji Dialogu Kościoła Katolickiego i Prawosławnego obradującej w Ammanie oraz przedyskutowała i przyjęła ostateczną wersję Apelu Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli (tekst zamieszczamy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”). Omówiono sprawę losu dokumentu na temat małżeństw mieszanych, który złożony został w Watykanie. Rozmawiano także o możliwości zorganizowania konferencji na temat rozwiązywania konfliktów w duchu Ewangelii. Strona rzymskokatolicka przedstawiła informację o planowanym programie wizyty w Polsce kard. Kurta Kocha, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (5–8 grudzień 2014). Przedmiotem uwagi były także sprawy związane z edukacją szkolną. Termin kolejnego spotkania ustalono na dzień 10 marca 2015 r. w siedzibie Episkopatu Polski.

■ W dniu 9 października w Warszawie odbyła się uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego połączona z obchodami 60-tej rocznicy utworzenia Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT). Uroczystości zostały poprzedzone nabożeństwem ekumenicznym, odprawionym przez duchownych trzech tradycji chrześcijańskich: ewangelickiej, prawosławnej i starokatolickiej. Kazanie wygłosił abp Jeremiasz z Kościoła prawosławnego. Następnie rektor – ks. prof. Bogusław Milerski rozpoczął uroczystą inaugurację nowego roku akademickiego. Wykład inauguracyjny „Państwo demokratyczne a wolność sumienia” wygłosił Marszałek Senatu RP Bogdan Borusewicz. W trakcie trwania uroczystości jubileuszowych 60. rocznicy powołania ChAT w Warszawie rektor odczytał uchwałę Senatu, na mocy której specjalnie ustanowiony medal „Za zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie” został przyznany „w uznaniu dla dokonań w zakresie organizacyjnego rozwoju Uczelni, tworzenia więzi ekumenicznych, kształcenia kadr oraz badań teologicznych” byłym rektorom i prorektorom w osobach: metropolity prof. Sawy

---

Hrycuniaka, abp prof. Jeremiasza Anchimiuka, bp prof. Wiktora Wysoczańskiego, ks. prof. Mariana Bendzy, prof. Janusza T. Maciuszko oraz prof. Karola Karskiego. Obecnie w ChAT istnieją dwa Wydziały: Teologiczny i Pedagogiczny. W ramach Wydziału Teologicznego funkcjonują trzy sekcje: Teologii Ewangelickiej, Teologii Prawosławnej i Teologii Starokatolickiej.

■ Ekumeniczny Uniwersytet Trzeciego Wieku (EUTW) zainaugurował nowy rok akademicki. To już trzeci rok działalności tej ekumenicznej instytucji, działającej pod patronatem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT) i Polskiej Rady Ekumenicznej. Uroczystość inauguracji odbyła się 10 października w budynku Kościoła Chrześcijan Baptystów w Warszawie. W swoim wystąpieniu prezes Zarządu EUTW Roman Michalak podkreślił, że uniwersytet zmienia negatywne stereotypy dotyczące wiedzy i tolerancji religijnej oraz miejsca i roli społecznej ludzi starszych. – „Tworzymy szeroką płaszczyznę dialogu i niwelowania barier przez organizowanie spotkań integracyjnych i ekumenicznych wyjazdów studyjnych. Staramy się kreować model emeryta jako człowieka nowoczesnego, samodzielnego, który potrafi aktywnie uczestniczyć we współczesnym świecie” – mówił. Przypomniał też, że nowy rok akademicki EUTW rozpoczyna programem zatytułowanym „Ekumeniczny Uniwersytet Trzeciego Wieku kształci, integruje i zmienia negatywne stereotypy”. Wykład inauguracyjny pt. „Współczesne państwo polskie a religia” wygłosił prof. Tadeusz J. Zieliński z ChAT.

■ Z udziałem prezydentów Polski i Izraela w Warszawie otwarto Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN. Prezydent Bronisław Komorowski podkreślił, że miejsce ukazujące 1000 lat historii Żydów na ziemiach polskich jest muzeum życia, a nie śmierci i stanowi nowy rozdział we wzajemnych relacjach. Zdaniem Bronisława Komorowskiego, warszawskie muzeum ma szansę przywrócić odpowiednie proporcje – przywrócić pamięć o żydowskim życiu w Polsce obok pamięci o śmierci i cierpieniu. Z kolei prezydent Izraela, Reuven Rivlin zwrócił uwagę, że Polska stała się miejscem zarówno narodzin ducha żydowskiego narodu jak i, niestety, największym żydowskim cmentarzem. Podkreślił, że nie jest to muzeum zagłady, lecz życia oraz że „upamiętnia, co było, a czego już nie będzie oraz budzi nadzieje na inną przyszłość”. Nawiązując do książki Jana Tomasza Grossa „Sąsiedzi” prezydent Izraela zwrócił uwagę, że głęboko poruszyła ona polską świadomość historyczną powodując, że polskie społeczeństwo zagłębiło się w swoją przeszłość. Reuven Rivlin wyraził ogromną wdzięczność wszystkim „sprawiedliwym wśród narodów świata”, to znaczy tym Polakom, którzy podczas wojny ratowali Żydów. Stała wystawa otwartego we wtorek Muzeum, wykorzystując m.in. najnowsze rozwiązania

multimedialne stanowi swoistą podróż przez 1000 lat historii Żydów polskich – od średniowiecza do współczesności. Wystawa stała Muzeum składa się z ośmiu galerii, które na powierzchni ponad 4000 m kw. opowiadają o kulturze i dziedzictwie polskich Żydów, z których czerpią Polska i świat. Inicjatywa utworzenia Muzeum Historii Żydów Polskich narodziła się w Stowarzyszeniu Żydowski Instytut Historyczny i stopniowo zyskała uznanie zarówno w Polsce, jak i za granicą. Dzięki wsparciu indywidualnych oraz instytucjonalnych darczyńców z całego świata w 1995 r. możliwe było rozpoczęcie prac nad projektem muzeum i kontynuowanie ich – jako inicjatywy społecznej – aż do roku 2005 r., gdy oficjalnie powołano do życia Muzeum Historii Żydów Polskich.

■ Uniwersytet Opolski po raz kolejny korzysta z tego wielkiego przywileju jakim jest obdarzenie kogoś najwyższą godnością akademicką – tytułem doktora honoris causa – rozpoczął 30 października uroczystość prof. Stanisław S. Nicieja, rektor UO. Z wnioskami o uhonorowanie tych dwóch wybitnych teologów i ludzi dialogu wystąpił Wydział Teologiczny, a senat uczelni jednogłośnie je przyjął. Pierwszy z doktorów honorowych – ksiądz prof. Wacław Hryniewicz – jest wielkim ekumenistą, znawcą teologii katolickiej i prawosławnej, wieloletnim dyrektorem Instytutu Ekumenicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykładał w Szwajcarii, USA, Niemczech, Belgii i Francji. – Wyróżniając ks. Wacława Hryniewicza senat pragnie uczcić człowieka, który dąży do partnerskiego kształtowania relacji międzykościelnych i teologii tolerancyjnej, otwartej na inność, szukającej pojednania narodów, Kościołów i kultur – mówił ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła, laudator w przewodzie doktorskim. Drugiego doktora honorowego, ks. prof. Celestyna Napiórkowskiego abp Alfons Nossol określił jako „istotę piekielnie krytyczną i zawadiacką”. – Chwyta się problemów, których z góry wiadomo nie można będzie rozwiązać. Ale on usiłuje: gryzie, gryzie i czasem udaje mu się przegryźć. Teologia polska ma mu wiele do zawdzięczenia – stwierdził abp. Nossol. Ojciec S.C. Napiórkowski jest franciszkaninem. Przez 40 lat pracował w KUL jako kierownik Katedry Mariologii i Katedry Teologii Dogmatycznej. Wykładał w wielu krajach Europy, a także w Kazachstanie i na Syberii. Jego dorobek obejmuje 1400 pozycji. Jego uczniem, współpracownikiem, a dziś także laudatorem w przewodzie doktorskim był ordynariusz opolski, bp Andrzej Czaja. – W ciągu 25 lat znajomości wiele zaczerpnąłem z jego dorobku i franciszkańskiego ducha. Św. Franciszek może patrzeć spokojnie na swojego duchowego syna, bo w życiu ojca profesora nie widać próżności ani lenistwa. Laudator nie musi nic lukrować. Wystarczy, że uczciwie przypomni niektóre fragmenty biografii i dorobek – mówił bp Czaja.

■ W Centrum Luteranckim w Warszawie odbyła się 19 listopada konferencja zorganizowana przez Kancelarię Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, dotycząca przemocy wobec kobiet i zagadnienia gender z luteranckiej perspektywy. Pierwszą część seminarium stanowiły referaty i dyskusje luteranckich teologów z Polski, Niemiec i Finlandii, a drugą dyskusja panelowa, w której wzięli udział polscy teolodzy luteranckcy, w tym trzy kobiety. Seminarium podjęło problematykę trzech dokumentów Światowej Federacji Luteranckiej, dotyczących m.in. przemocy wobec kobiet, roli kobiety w Kościele, sprawiedliwości społecznej i płciowej. Wszystkie teksty są efektem wieloletniego procesu dialogu wewnątrz komunii Kościołów luteranckich. Powstały w różnych okolicznościach i w innym czasie. Warszawska konferencja była pierwszą poważną dyskusją w kwestii gender z perspektywy Kościołów mniejszościowych.

■ Redakcje rosyjskiej Encyklopedii Katolickiej oraz Encyklopedii Katolickiej wydawanej na KUL, rabin Michael Schudrich i krytyk muzyczny Bogusław Kaczyński znaleźli się wśród tegorocznych laureatów nagrody „Zasłużony dla Tolerancji”. Z kolei Barbara i Edward Podgórcy zostali nagrodzeni za „działalność na rzecz ocalenia od zapomnienia dziejów społeczności żydowskiej na Śląsku”. Natomiast za pomoc z niesieniu pomocy Żydom podczas wojny i „krzewienie humanistycznych postaw” uhonorowany został Tomasz Miedziński, przewodniczący Stowarzyszenia Żydów Kombatantów i Prześladowanych w II Wojnie Światowej. Wręczenie medali przyznawanych przez Fundację Ekumeniczną „Tolerancja” odbyło się w środę 19 listopada w Muzeum Niepodległości w Warszawie. Fundację Ekumeniczną „Tolerancja” założyła w roku 1993 grupa działaczy chrześcijańskich, którym bliska jest idea tolerancji. Przewodniczącym Rady Społecznej Fundacji przez wiele lat był zmarły w 2003 roku profesor Tadeusz Zieliński, były Rzecznik Praw Obywatelskich, zaś Radę Społeczną Fundacji tworzy grupa osób różnych wyznań, duchownych, naukowców, polityków i dziennikarzy. Od 1998 roku za szczególne działania w dziedzinie szerzenia idei tolerancji przyznaje medale „Zasłużony dla Tolerancji”. Dotychczasowymi laureatami nagrody byli m.in. Jerzy Giedroyc, Jacek Kuroń, prof. Mikołaj Kozakiewicz, prof. Janusz Tazbir, ks. Roman Indrzejczyk, ks. Stanisław Musiał, prawosławny arcybiskup Hilarion i abp Henryk Muszyński.

■ Podczas Ogólnopolskiej Konferencji Komitetu Krajowego Światowego Dnia Modlitwy dyskutowano na temat młodzieży w Kościele. Omówiono także liturgię przyszłorocznego Światowego Dnia Modlitwy. Konferencja odbyła się 22 listopada w kaplicy Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Warsza-

wie. Spotkanie zgromadziło ok. 50 osób. Obecne były przedstawicielki wszystkich Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, a także Kościół Rzymskokatolicki i Greckokatolicki. Przybyły nie tylko warszawianki, ale także kobiety ze Szczecina, Giżycka, Bełchatowa, Łodzi, Bydgoszczy, Rybia i Otwocka. Zgromadzonych powitała przewodnicząca Komitetu Krajowego Światowego Dnia Modlitwy (ŚDM) Joanna Kamińska. Konferencja rozpoczęła się modlitwą, którą poprowadził ks. sup. Andrzej Malicki, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Temat pierwszej części spotkania brzmiał „Jak zatrzymać młodych ludzi w Kościele”. Problematykę tę przedstawili w swoich referatach ks. Emil Parafimiuk z Kościoła Rzymskokatolickiego oraz ks. Marcin Kotas z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Prelegenci zwrócili uwagę na brak pogłębienia modlitwy, konieczność głębszego przygotowania do bierzmowania czy konfirmacji, rolę domu, wychowania, autorytetów dla młodego człowieka. W dyskusji po referatach podkreślano przede wszystkim rolę rodziny, wspólne wyjazdy, rozmowy. Druga część konferencji poświęcona była przygotowaniom do Światowego Dnia Modlitwy 2015. Tym razem liturgię przygotowały kobiety z Wysp Bahama. Małgorzata Platajs zapoznała zebranych z liturgią, zaś Ewa Pawlas z proponowanymi pieśniami. Doro- ta Balicka przedstawiła sprawozdanie z Europejskiej Konferencji ŚDM, która odbyła się w Salzburgu (Austria) od 11 do 17 czerwca. W konferencji uczestniczyła również przewodnicząca polskiego Komitetu ŚDM Joanna Kamińska. Natomiast Grażyna Wiercimok podzieliła się wrażeniami z warsztatów ŚDM, które odbyły się w Stein (Niemcy) od 26 do 29 czerwca. Brała w nich udział również Małgorzata Rajczyba. Oba sprawozdania, były ilustrowane pokazem slajdów.

■ Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów w Pusan oraz działalność ekumeniczna w regionach były głównymi tematami dyskusji podczas Dorocznej Konferencji Oddziałów i Komisji Polskiej Rady Ekumenicznej. Konferencja odbyła się 24 listopada w Centrum Kultury Prawosławnej w Warszawie. Wzięli w niej udział przedstawiciele oddziałów regionalnych i komisji Polskiej Rady Ekumenicznej, władze PRE z jej prezesem abp. Jeremiaszem na czele, a także dwoje uczestników zeszłorocznego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Pusan. O swoich wrażeniach z Pusan opowiadali delegaci na Zgromadzenie – Marta Całpińska z Kościoła Prawosławnego oraz ks. Piotr Gaś z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Druga część warszawskiej konferencji była poświęcona krajowemu życiu ekumenicznemu w minionym roku. O działalności Polskiej Rady Ekumenicznej mówił jej dyrektor ks. Ireneusz Lukas. Poinformował, że w ostatnich miesiącach został utworzony Kaliski Oddział Regionalny PRE. Mówił, że pierwszy raz nabożeństwo

centralne Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan odbędzie się poza Warszawą, a mianowicie w Opolu. W styczniu podpisany zostanie przez Kościoły członkowskie Rady oraz Kościół Rzymskokatolicki wspólny apel w sprawie świętowania dnia Pańskiego. Ks. Lukas mówiąc o zagranicznych kontaktach PRE podkreślił wagę projektu „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. W ramach kontaktów PRE z rządem najważniejszymi tematami jest nowa siedziba Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz sprawa nauczania lekcji religii Kościołów mniejszościowych. Podczas kolejnej części obrad o swojej działalności informowali przedstawiciele oddziałów regionalnych i komisji PRE. W regionach oprócz nabożeństw w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan podejmowane są bardzo różnorodne inicjatywy ekumeniczne. Zaprezentowana została również działalność dwóch komisji Polskiej Rady Ekumenicznej. Przewodnicząca komisji diakonijnej Biruta Przewłocka-Pachnik mówiła o szkoleniach i warsztatach diakonijnych organizowanych przez komisję. Jak poinformowała, będą one kontynuowane w przyszłym roku. Natomiast przewodniczący komisji dialogu Tadeusz J. Zieliński opowiadał o konferencjach ekumenicznych organizowanych przez komisję. Zasugerował też, że warto by było zorganizować konferencję o przemocy w kontekście rodziny, społeczeństwa i Kościoła.

■ W Polsce przebywał na początku grudnia kard. Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. W sobotę 6 grudnia kard. Koch uczestniczył w konferencji naukowej w Kamieniu Śląskim pt. „Misja Kościoła, który dąży do jedności. 50 lat od promulgacji Dekretu o ekumenizmie”. Wygłosi tam wykład: „Pastoralne nawrócenie jako wyzwanie i szansa dla ekumenii XXI w.”. W poniedziałek, 8 grudnia odebrał Złoty Dyplom – wyróżnienie wydziału teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a następnego dnia złożył wizytę w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie. Złoty Dyplom otrzymał za wybitne osiągnięcia w naukach teologicznych oraz za konsekwentne zaangażowanie w promowanie dzieła jedności chrześcijan na polu ekumenizmu doktrynalnego, duchowego i praktycznego, a także za ukazywanie dróg działalności pastoralnej Kościoła katolickiego we współczesnym świecie. Laudację na cześć purpurata wygłosił ks. dr hab. Przemysław Kantyka. W laudacji mówca przywołał także pracę ekumeniczną kardynała. Przypomniwał, że obejmując stanowisko przewodniczącego w Papieskiej Radzie ds. Jedności Chrześcijan stał się on „katolickim ambasadorem sprawy jedności chrześcijan”. – Czyni to z wielką odwagą i wielką mądrością, daleki zarówno od nieuprawnionego optymizmu jak i od pesymistycznej rezygnacji – dodał. Podkreślił, że hierarcha jest człowiekiem dialogu opartego na

zdrowych zasadach, prowadzonego w prawdzie i miłości. Nowy doktor honoris causa KUL w swoim wykładzie poruszył perspektywy dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Na wstępie kardynał zaznaczył, że prawosławie jest najbliższe teologicznie Kościołowi katolickiemu. Jego zdaniem, finał wszelkich działań na rzecz jedności powinien mieć miejsce w komunii eucharystycznej. – Jednak nie może istnieć żadna komunija sakramentalna bez komunii wiary – dodał kard. Koch. Hierarcha poruszył podstawową kwestią różniącą Kościół katolicki i Kościół prawosławny – prymat papieża. – Prymat powinien być zawsze rozważany w kontekście soborowości, a soborowość zawsze w kontekście prymatu – mówił. Wówczas będzie to stanowić pozytywny i znaczący postęp w dialogu pomiędzy wyznaniem. O stanie dialogu ekumenicznego między poszczególnymi Kościołami w Polsce rozmawiał kard. Kurt Koch podczas wtorkowego spotkania z Polską Radą Ekumeniczną w Warszawie. Rozmowy z przedstawicielami Kościołów chrześcijańskich zrzeszonych w PRE były ostatnim punktem kilkudniowej wizyty w Polsce przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. W przemówieniu do przedstawicieli Kościołów zrzeszonych w PRE wskazał na ekumenię jako udział w Modlitwie arcykapłańskiej Jezusa. – Ukazał zatem prymat modlitwy w wysiłkach ekumenicznych, wskazał, że jedność Kościoła jest w pewnym sensie ikoną Trójcy Świętej, swego rodzaju pożądaną jednością w różnorodności. Kard. Koch podkreślił także związek między dialogiem ekumenicznym, a dziełem ewangelizacji. Zwrócił uwagę, że ekumenia powinna być i głęboka, i szeroka. O tyle bowiem będzie szeroka, o ile będzie się zakorzeniała w solidnej pracy teologicznej i we wspólnej modlitwie – powiedział ks. Pawłowski. Następnie odbyła się dyskusja między przewodniczącym Papieskiej Rady, a przedstawicielami różnych Kościołów tworzących Polską Radę Ekumeniczną. Kard. Koch był zainteresowany, jak na polskim gruncie przebiegają relacje ekumeniczne między poszczególnymi Kościołami. Rozmawiano m.in. o konkretnych inicjatywach lokalnych, ale i np. prowadzonym specyficznie w Polsce dialogu rzymskokatolicko-starokatolickim czy katolicko-mariawickim. Była także mowa o relacjach katolicko-prawosławnych i katolicko-protestanckich w Polsce. Purpurat odpowiadał z kolei na pytania dotyczące ogólnej sytuacji ekumenicznej na świecie oraz niektórych kwestii teologicznych, zarówno łączących, jak i dzielących poszczególne wspólnoty. We wtorek, 9 grudnia kard. Koch w siedzibie Nuncjatury Apostolskiej w Polsce spotkał się z przedstawicielami Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

■ „W Kamieniu Śląskim na Opolszczyźnie odbyło się 6 grudnia sympozjum z udziałem ekumenistów ewangelickich, katolickich i prawosławnych pt.



„Misja Kościoła, który dąży do jedności”. Zorganizowano je z okazji 50. rocznicy ogłoszenia „Dekretu o ekumenizmie” Soboru Watykańskiego II. Kard. Kurt Koch wygłosił referat na temat „»Pastoralne nawrócenie« jako wyzwanie i szansa dla ekumenii XXI w.”. – „Podział chrześcijaństwa jest zgorzeniem dla świata. Może powstać wrażenie, że Chrystus jest podzielony, skoro chrześcijanie deklarują, że wierzą w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, a żyją w różnych i oddalonych od siebie wspólnotach” – zauważył watykański hierarcha. Jego zdaniem ekumenizm opiera się na nawróceniu serca i modlitwie. – „Do jedności możemy dojść jedynie modląc się” – przekonywał. Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp prof. Jeremiasz wygłosił referat na temat „Ekumeniczna solidarność wobec procesów laicyzacji”. W swoim wystąpieniu zaproponował, aby członkowie sąsiadujących ze sobą parafii różnych wyznań spotykali się na wspólnej modlitwie, czytaniu Biblii oraz aby poznawali historię innych Kościołów. O aktualności postulatów Marcina Lutera dla misji współczesnego Kościoła mówił rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. Bogusław Milerski z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zauważył, że wszystkich chrześcijan łączy odpowiedzialność za świat w obliczu Boga. Odwołując się do Filipa Melanchtona podkreślił, że wiara nie polega na znajomości historii Jezusa, lecz na zaufaniu i zawierzeniu jemu. Konferencja zakończyła się dyskusją panelową nestorów polskiej ekumenii. Prawosławny abp prof. Jeremiasz, luteranin prof. Karol Karski oraz rzymscy katolicy: abp prof. Alfons Nossol i ks. prof. Wojciech Hanc mówili o doświadczeniu ekumenizmu po Soborze Watykańskim II.

■ Zakaz uboju rytualnego zwierząt, czyli bez ich uprzedniego ogłuszania, stosowanego na potrzeby gmin żydowskich, jest niekonstytucyjny – uznał Trybunał Konstytucyjny. Trybunał wydał wyrok w sprawie wniosku Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, który podważał konstytucyjność zakazu uboju rytualnego zwierząt, czyli bez ich uprzedniego ogłuszania. Wyznawcy judaizmu podkreślali, że zakaz uboju jest sprzeczny z ich konstytucyjnym prawem do wolności uzewnętrzniania religii oraz z Konwencją o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r. Za podtrzymaniem zakazu opowiadały się stowarzyszenia działające na rzecz ochrony zwierząt, ich zdaniem uśmiercanie zwierząt bez ich uprzedniego ogłuszania – jak wskazują zasady uboju rytualnego w judaizmie – jest okrutne i niehumanitarne, a poza tym niezgodne z ustawą o ochronie zwierząt.

■ Dyrektor Polskiej Rady Ekumenicznej ks. Ireneusz Lukas został doktorem teologii ewangelickiej. W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie obronił pracę na temat „Kształcenie ekumeniczne. Studium dyskursu w

protestantyzmie niemieckim”. Publiczna obrona pracy doktorskiej ks. Lukasa odbyła się 11 grudnia w siedzibie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT) w Warszawie. Promotorem pracy był ks. prof. Bogusław Milerski, rektor ChAT, zaś recenzentami prof. Eugeniusz Sakowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) oraz prof. Tadeusz J. Zieliński (ChAT).

■ W grudniu ukazał się ostatni, dwudziesty tom „Encyklopedii Katolickiej”. O ponad 40-letniej historii tego wielkiego przedsięwzięcia leksykograficznego, które współtworzyli wybitni polscy naukowcy, rozmawiano w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. Zdaniem rektora KUL ks. prof. Antoniego Dębińskiego, „Encyklopedia Katolicka” jest dziełem, którego walorów nie można porównać z żadną inną publikacją powstałą w środowisku naukowym lubelskiej uczelni. – Trzeba pamiętać, że powstawała ona mimo przeszkód wynikających z funkcjonowania autorytarnego państwa, w tym cenzury, ale i z wyzwań związanych z działaniem gospodarki rynkowej – podkreślił. Przy okazji poinformowano, że uzupełnieniem edycji podstawowej „Encyklopedii” będą dodatkowe suplementy. Znajdą się w nich hasła przeoczone, ograniczone lub wręcz skreślone przez cenzurę poprzedniego okresu politycznego, bądź też nieistniejące w chwili wydawania danego tomu. Szef zespołu redakcyjnego „Encyklopedii” dr Edward Gigilewicz (nadzorował pracę nad ostatnimi 8 tomami) przypomniał, że poprzedniczką „Encyklopedii Katolickiej” była 39-tomowa „Encyklopedia Kościelna” pod red. ks. Michała Nowodworskiego, wydawana w latach 1873-1933. „Encyklopedia Katolicka” powstawała w Instytucie Leksykograficznym KUL, współpracującym z Towarzystwem Naukowym KUL. Pierwsze próby powołania redakcji poczyniono pod wpływem biskupa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego, wielkiego kanclerza KUL. Episkopat Polski zlecił uczelni opracowanie i wydawanie „Encyklopedii” w 1948 roku, w 1950 powołano Komisję Wydawniczą i rozpoczęto prace przygotowawcze. Pierwszy tom „Encyklopedii” ukazał się w 1973 r., został wydrukowany w ok. 30 tys. egzemplarzy. Kolejne, zwłaszcza od tomu XVI, w ok. 10-12 tys. egz. We wszystkich dwudziestu tomach opublikowano ok. 39 tys. haseł, przygotowanych przez ponad 3 tys. autorów, wybitnych specjalistów z poszczególnych dziedzin naukowych. Encyklopedia prezentuje zagadnienia doktrynalne i działalność nie tylko Kościoła katolickiego, ale i innych Kościołów chrześcijańskich (szczególnie prawosławnego i protestanckiego), wspólnot religijnych i religii niechrześcijańskich. Główny nacisk położono na szeroko rozumianą problematykę teologiczną i religijną, a także na zagadnienia filozoficzne i humanistyczne (zwłaszcza literaturę i sztukę chrześcijańską), ujmowane w aspekcie ich odniesień do religii i teologii (chrześcijański wymiar kultury). Specyfiką „Encyklopedii” są też wieloaspektowe teksty dotyczące

---

prawd wiary i pojęć z zakresu nauk teologicznych. Podejmowana w „Encyklopedii” problematyka teologiczna prezentuje punkty widzenia innych denominacji chrześcijańskich. Bogaty jest także blok tekstów dotyczących religii niechrześcijańskich.

■ Ukazało się specjalne wydanie Ewangelii Jana w Ekumenicznym Przekładzie Przyjaciół. Jest ono przeznaczone dla żołnierzy Wojska Polskiego. Z tej okazji odbyło się spotkanie twórców przekładu i przedstawicieli duszpasterstw wojskowych. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół to prywatna inicjatywa czterech osób różnych wyznań: prawosławnego abp. prof. Jeremiasza, zielonoświątkowca pastora Mieczysława Kwietnia oraz dwóch rzymskich katolików: ks. prof. Michała Czajkowskiego i red. Jana Turnaua. Od początku lat 80. tłumaczyli oni kolejne księgi nowotestamentowe. W 2012 r. ukazał się cały Nowy Testament w tym przekładzie. Spotkanie z okazji wydania specjalnej edycji ewangelii Jana przeznaczonej dla żołnierzy odbyło się 15 grudnia w warszawskiej siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej. Uczestniczyli w nim m.in. twórcy i wydawca przekładu, a także przedstawiciele duszpasterstw wojskowych trzech Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Prawosławnego i Rzymskokatolickiego.

■ W warszawskim Centrum Luterzańskim odbyło się 15 stycznia 2015 roku tradycyjne Ekumeniczne Spotkania Noworoczne, które zgromadziło liczne grono osób związanych z ruchem ekumenicznym i życiem publicznym w Polsce. Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE) abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego w swym przemówieniu wyraził troskę związaną z wydarzeniami, które miały miejsce na świecie w mijającym roku. Zwrócił uwagę na wzrost przemocy w stosunkach międzynarodowych. Skrytykował sankcje, jakie wzajemnie na siebie nałożyły kraje Zachodu i Rosja. Przypomniał o sukcesach w bi- i multilateralnych dialogach ekumenicznych, toczonych zarówno na szczeblu globalnym (np. poprzez Światową Radę Kościołów), jak i krajowym. Odnosząc się do tego ostatniego opowiadał o działaniach Polskiej Rady Ekumenicznej w minionym roku. Wymienił m.in. sympozja dotyczące eklezjologii i kary śmierci, a także spotkanie z kard. Kurtem Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Po przemówieniu prezesa PRE głos zabrali obecni przedstawiciele władz państwowych: Maciej Klimczak z kancelarii Prezydenta, wicemarszałek Sejmu Elżbieta Radziszewska i minister spraw zagranicznych Grzegorz Schetyna. Pozdrowienia ze strony rzymskokatolickiej przekazał bp Artur Miziński, sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski. W Ekumenicznym Spotkaniu Noworocznym udział wzięli wszyscy zwierzchnicy Kościołów zrzeszonych w PRE. Obecni byli również dyrektor

Towarzystwa Biblijnego w Polsce, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej a także przedstawiciele Kościoła Zielonoświątkowego, Aliansu Ewangelicznego, oddziałów i komisji Polskiej Rady Ekumenicznej, ludzie nauki i mediów, dyplomaci, politycy urzędnicy państwowi oraz wielu innych świeckich i duchownych zaangażowanych w dialog i ruch ekumeniczny.

■ Zwierzchnicy wszystkich Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski Kościoła Rzymskokatolickiego podpisali 20 stycznia wspólny „Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli” (tekst Apelu zamieszczamy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

■ „Wszyscy czujemy, jak ważne jest podkreślanie, że wspólnota nie oznacza tego, że jesteśmy wszyscy tacy sami, że wspólnota może i powinna obejmować ludzi o różnych wyznaniach, różnej kulturze, czasami o różnym języku” – powiedział prezydent Bronisław Komorowski na spotkaniu noworocznym z przedstawicielami religii i wyznań obecnych w Polsce. Spotkanie odbyło się 20 stycznia w Pałacu Prezydenckim w Warszawie. Prezydent podkreślał rolę wspólnoty we współczesnym społeczeństwie polskim. – „Wszyscy chcemy tworzyć wspólnotę opartą o wzajemny szacunek dla odmienności, dla różnorodności” – mówił. Zaznaczył też, że jedną z form szacunku okazywanego przez demokratyczne państwo dla własnych obywateli jest szacunek dla Kościołów i grup wyznaniowych. Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego podziękował prezydentowi za jego obecność na uroczystościach Kościołów zrzeszonych w PRE, m.in. u prawosławnych na Świętej Górze Grabarce i u luteran w Cieszynie. Wyraził też nadzieję, że wspólny wysiłek liderów religijnych i politycznych spowoduje rozładowanie napięć, których teraz w Europie jest dużo. Na spotkaniu w Pałacu Prezydenckim obecni byli m.in. przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, Kościoła Rzymskokatolickiego, Muzułmańskiego Związku Religijnego i Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich.

■ W obliczu narastającego kryzysu w Europie wspólne świadectwo wszystkich Kościołów chrześcijańskich jest dziś szczególnie potrzebne – powiedział kard. Kazimierz Nycz podczas jubileuszowego spotkania ekumenicznego Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effatha”, które 23 stycznia obchodziło piętnastolecie powstania. Spotkanie w kościele Dzieciątka Jezus w Warszawie przebiegło pod hasłem „Jeden jest Pan, jedna wiara i jeden chrzest”. Tradycyjnie wspólna modlitwa rozpoczęła się od procesji duchownych wszystkich wyznań z Ewangeliarzem i zapalonymi świecami. Jako pierwszy refleksję

nad obchodami jubileuszu podjął bp Rafał Markowski, biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej. Wszystkich nas łączy jeszcze jedno: chrzest. To szczególny moment, w którym Bóg obdarza nas niezwykłym światłem i godnością dziecięctwa Bożego. Ten moment stanowi dla nas wszystkich fundament życia chrześcijańskiego – przypomniał. Następnie prezes i założycielka Stowarzyszenia „Effatha”, Danuta Baszkowska, wyraziła głęboką wdzięczność wszystkim, którzy przez ostanie piętnaście lat pomagali tworzyć modlitewne spotkania ekumeniczne i tym samym świadczyć, że Chrystus nie jest podzielony. Dziękowała świeckim i duchownym, przede wszystkim gospodarzom wszystkich miejsc, w których na przestrzeni lat odbywały się spotkania ekumeniczne. Refleksję nad tematem tego spotkania podjął też prawosławny abp Jeremiasz, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej. Przypomniał, że zadaniem uczniów Chrystusa jest pójście w świat aby chrzcić i nauczać wszystkie narody. Przypomniał też, że chrzest nie jest pustym obrzędem ale tajemnicą przywrócenia człowiekowi jego miejsca w świecie. Dzieje się tak, ponieważ Chrystus poprzez ten sakrament wyposaża nas do walki z siłami ciemności. Redaktor naczelny KAI, Marcin Preciszewski, przypomniał ogromne zasługi dla idei ekumenizmu, jakie ma Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effatha” a szczególnie jego założycielka, Danuta Baszkowska, którą nazwał najpiękniejszą twarzą ekumenizmu w Polsce. Zaznaczył, że pragnienie jedności chrześcijan stanowiło najgłębszą treść i istotę jej życia. To dzięki jej staraniom ekumenizm ożywał nie tylko w styczniu, ale był żywy przez cały rok i silnie oddziaływał na zewnątrz murów tego kościoła. Na zakończenie głos zabrał kard. Kazimierz Nycz, który odnosząc się do ostatnich wydarzeń we Francji związanych z atakiem terrorystycznym na magazyn „Charlie Hebdo” przyznał, że zderzenie fundamentalizmów laickiego i islamskiego stanowi dla Europy realne zagrożenie. Odpowiedzią wierzących na nie musi być wspólne, mocne świadectwo. Spotkanie zakończyła modlitwa o pojednanie i pokój zwierzchników 11 Kościołów oraz tradycyjne łamanie chleba oraz agapa. Organizatorem spotkań jest Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha” we współpracy z Warszawskim Oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Prowincją Polską Zgromadzenia Zakonnego Orionistów. Bezpośrednim impulsem powstania Stowarzyszenia w obecnym kształcie było podpisanie przed 15 laty, 23 stycznia 2000 r., wspólnego dokumentu o uznaniu chrztu świętego przez Kościół rzymskokatolicki oraz sześć Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Na pamiątkę tego wydarzenia postanowiono spotykać się w każdy 23. miesiąca w formie comiesięcznych, modlitewnych spotkań ekumenicznych według autorskiego programu opracowanego przez Danutę Baszkowską, założycielkę i wieloletniego prezesa Stowarzyszenia.

■ Stosunek muzułmanów na świecie i w Polsce do tzw. Państwa Islamskiego był jednym z tematów sesji naukowej towarzyszącej obchodom XV Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce. Spotkanie na Uniwersytecie kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie rozpoczął bp Romuald Kamiński, przewodniczący Komitetu Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi. Wskazał on, że obchodom towarzyszy refleksja nad trudnym czasem ostatnich dni i podkreślił potrzebę zdecydowanej obrony godności człowieka. Po tradycyjnym odczytaniu przesłań przez przedstawicieli obydwu religii i lekturze wybranych fragmentów Pisma Świętego i Koranu, rozpoczęła się sesja naukowa. Sesji naukowej, która podczas kolejnych obchodów skupia się na innym zagadnieniu, towarzyszyła w tym roku sesja jubileuszowa, poświęcona piętnastolecu katolicko-muzułmańskich spotkań. W 2001 r. Konferencja Episkopatu Polski wpisała to wydarzenie do oficjalnego kalendarza Kościoła katolickiego w naszym kraju, powierzając organizację Dnia Islamu Komitetowi ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski. Od roku 2007 funkcję tę pełni bp Romuald Kamiński. Regularne obchody Dnia Islamu odbywają się także w Lublinie i Krakowie (od 2004 r.), a okazyjne w Olsztynie (2001), Opolu (2002) i Poznaniu (2008). W Polsce funkcjonują dwa religijne związki muzułmańskie wpisane do rejestru Kościołów i Związków Religijnych. Muzułmański Związek Religijny w RP, uznany oficjalnie w 1925 r., liczy obecnie ok. 6 tys. członków, zrzesza przede wszystkim Tatarów Muzułmanów Polskich. Największe ich skupiska mieszkają w województwie podlaskim (w Białymstoku, Sokółce, Suchowoli i Dąbrowie Białostockiej). Zabytkowe meczety znajdują się w Bohonikach i Kruśzynie, gdzie mieszkają już tylko pojedyncze rodziny tatarskie. Drugim związkiem wyznawców islamu jest zarejestrowana w 2004 r. Liga Muzułmańska w RP. Zrzesza ona muzułmanów przybywających do Polski na studia oraz do pracy, a także osoby przyjmujące islam za swoją religię. Według szacunków liczy ok. 25 tys. członków. Organizatorem obchodów jest Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego Konferencji Episkopatu Polski wraz z Radą Wspólną Katolików i Muzułmanów, Instytutem Dialogu Kultury i Religii UKSW i Akcją Katolicką Diecezji Warszawsko-Praskiej.

■ Zasłużony dla historii polskiego ekumenizmu I Zbór Kościoła Chrześcijan Baptystów w Warszawie zdecydował, że wycofuje się z ruchu ekumenicznego, oraz zaapelował do władz Kościoła o wystąpienie z Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE). Uchwałę taką podjęła Konferencja Zboru podczas posiedzenia 1 marca 2015 roku. Jednocześnie w tajnym głosowaniu Konferencja przyjęła uchwałę do Krajowej Konferencji Kościoła, aby ta zobowiązała Radę

Kościół do rozpoczęcia procedury opuszczenia PRE. Decyzję warszawskiego Zboru poprzedziły burzliwe dyskusje, jednak w głosowaniu zwyciężyła opcja niechętna dialogowi ekumenicznemu. Warszawscy baptyści od wielu lat sceptycznie podchodzili do dialogu ekumenicznego, jednak organizowali u siebie nabożeństwa w ramach Powszechnego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan oraz włączyli się aktywnie w tworzenie Ekumenicznego Uniwersytetu Trzeciego Wieku, działającego pod patronatem PRE i opieką naukową Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Wniosek warszawskiego Zboru, który został przesłany do wiadomości wszystkich zborów baptystycznych w Polsce, będzie rozpatrywany podczas 37. Krajowej Konferencji Kościoła w czerwcu. Podobny wniosek Konferencja rozpatrywała już w 2006 roku, jednak wówczas nie znalazł on wymaganego poparcia. Sceptycznie do uchwały Zboru odniósł się ks. dr Mateusz Wichary, od 2013 roku przebiter naczelny Kościoła Chrześcijan Baptystów, przekonując, że decyzja I Zboru w Warszawie nie jest stanowiskiem władz Kościoła, a jedynie autonomicznym postanowieniem Zboru. Kościół Chrześcijan Baptystów jest członkiem założycielem PRE, która powstała w 1946 roku w Warszawie. W niektórych polskich miastach lokalne zbory baptystyczne angażują się w przedsięwzięcia ekumeniczne – m.in. w Łodzi i we Wrocławiu. Szefem Gorzowskiego Oddziału PRE jest baptystyczny duchowny, pastor Dariusz Chudzik. –Polscy baptyści należą również do Aliansu Ewangelicznego, a ks. dr Mateusz Wichary jest od stycznia 2015 roku przewodniczącym Aliansu, w skład którego wchodzi Kościoły ewangelikalne często sceptyczne wobec ruchu ekumenicznego.

■ W Warszawie odbyło się posiedzenie międzynarodowej grupy roboczej w ramach projektu ekumenicznego „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Spotkanie miało miejsce od 5 do 6 marca w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej. Poświęcone było przygotowaniom kolejnej konferencji w ramach projektu, która odbędzie się jesienią na Ukrainie, a jej temat brzmi „Kościoły wobec obecnej sytuacji na Ukrainie”. W trakcie obrad podsumowano także międzynarodową konferencję na temat kary śmierci, która miała miejsce od 13 do 14 listopada na Białorusi. Konferencja ta była współorganizowana przez Międzykościelną Misję „Chrześcijańska Socjalna Służba” i uczestniczyli w niej między innymi członkowie grupy Pojednanie. Podczas spotkania w Warszawie dyskutowano o sytuacji Kościołów na Białorusi, omówiono sytuację polityczno-społeczno-kościelną na Ukrainie, a także rozmawiano o przyszłości projektu „Pojednanie”. Uczestnicy spotkania rozmawiali także o zmianach w składzie grupy roboczej „Pojednanie”. Z prac w grupie odwołany został jej dotychczasowy współprzewodniczący ks. Andreas Hamburg, przedstawiciel Niemieckiego Kościoła Ewan-

gelickiego na Ukrainie. Zastąpił go ks. Pavlo Shvarts z Charkowa. Podczas posiedzenia w Warszawie wybrano nowego współprzewodniczącego grupy, którym został ks. prof. Zygfryd Glaeser, przedstawiciel Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce. Drugim współprzewodniczącym jest Mikołaj Matruńczyk, reprezentujący Kościół Prawosławny na Białorusi.

■ W Szczecinie odbyła się od 15 do 19 kwietnia IV Międzynarodowa Konferencja Teologiczna dla Kobiet. Świeccy i duchowni – kobiety – z Polski, Niemiec i Rosji spotkali się w poszukiwaniu biblijnych i teologicznych odpowiedzi na pytania dotyczące sytuacji kobiet i mężczyzn w Kościele i społeczeństwie. Konferencja miała miejsce w Międzynarodowym Centrum Studiów i Spotkań im. Dietricha Bonhoeffera. Gośćmi specjalnymi byli: zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce bp Jerzy Samiec i emerytowana biskup Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Dolnej Łąby, ks. Maria Jepsen. Tematyka skupiła się wokół hasła „Razem w Chrystusie – razem w Kościele” w kwestii wspólnego życia i współdziałania kobiet i mężczyzn w Kościele. Podczas konferencji wygłoszono referaty dotyczące powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących postrzeganego z polskiej perspektywy (bp Jerzy Samiec) i w kontekście tekstów ks. Dietricha Bonhoeffera (dr Renate Wind) oraz roli kobiet w Kościele Wyznającym w Niemczech (dr Christine Globig). Konferencji towarzyszyła wystawa „Kobiety Reformacji”, przedstawiająca sylwetki niemieckich przedstawicielek Reformacji. Ewangelickie teolożki z krajów Europy Środkowo-Wschodniej spotkały się w Polsce już po raz czwarty. Poprzednie trzy konferencje odbyły się na Mazurach (2007 – Sorkwity, 2009 – Mikołajki) oraz w Krakowie (2012). Idea konferencji powstała po roku 2005 na kanwie wydarzeń Światowego Dnia Modlitwy, którego liturgię opracowały kobiety z Polski. Organizatorami konferencji były: Komisja ds. Kobiet Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, Diakonia Polska, Evangelischer Bund, Gustav Adolf Werk oraz Światowa Federacja Luterańska.

■ 24 kwietnia w wieku 93 lat zmarł Władysław Bartoszewski, wybitny polski historyk, działacz katolicki, wychowawca i polityk. Więzień obozu w Auschwitz-Birkenau, powstaniec warszawski, więzień polityczny w PRL, jeden z najbardziej zasłużonych przedstawicieli ruchu „Znak”. Podczas wojny był współtwórcą Rady Pomocy Żydom „Żegota”. Był jednym z pierwszych Polaków, któremu jerozolimski instytut Yad Vashem przyznał tytuł „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata” (1966). W latach 1990-1995 pełnił funkcję ambasadora w Wiedniu. Ministrem spraw zagranicznych był w rządach: Józefa Oleksego w 1995 roku oraz Jerzego Buzka – od 2000 do 2001 roku. W latach



1997-2001 zasiadał w senacie, gdzie pracował między innymi w komisji praw człowieka i praworządności. W latach 2001-2010 był prezesem polskiego PEN-Clubu. Potem pełnił funkcję honorowego prezesa. W 1995 r. otrzymał Order Orła Białego, a w 2001 r. Wielki Krzyż Orderu Zasługi RFN za pracę na rzecz pojednania między Niemcami, Polakami i Żydami. W obecnym rządzie RP prof. Bartoszewski pełnił funkcję sekretarza stanu w Kancelarii Prezesa Rady Ministrów i pełnomocnika ds. relacji międzynarodowych. Pracował do ostatniej chwili życia. W rozmowie z „Gazetą Wyborczą (28 lutego 2015) powiedział: „Przynależność wyznaniowa nie ma żadnego przełożenia na postawy i decyzje ludzi (...) Mój Kościół to jest ten, jaki wpojono mi w czasach młodości – otwarty, ekumeniczny. To Kościół ks. Ziei, którego poznałem 30 lat przed jego wstąpieniem do KOR-u. Spowiadałem się u niego załamany po wyjściu z Auschwitz w 1942 r., a on mi powiedział: ‘Przestań się nad sobą uzalać. Widziałeś, co się dzieje w getcie? Zrób coś, by pomóc Żydom’. Mój Kościół to Kościół abp. Życińskiego, Józefa Tischnera, Adama Bonieckiego, Ludwika Wiśniewskiego. Jak się spotkało takich ludzi, trudno stracić wiarę w mój Kościół”.

■ Towarzystwo Biblijne w Polsce wydało ekumeniczny przekład Pięcioksięgu. Po Księgach Dydaktycznych i Deuterokanonicznych to już trzeci tom Starego Testamentu w tym tłumaczeniu. Tekst ekumenicznego przekładu Pięcioksięgu został zaakceptowany przez jedenaście Kościołów członkowskich Towarzystwa Biblijnego, reprezentujących tradycje katolicką, prawosławną i protestancką. Prezentacja tomu odbyła się 27 kwietnia w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Małgorzata Platajs, dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce, podkreśliła, że księgi biblijne dla wielu ludzi są księgami świętymi, dlatego ich przekład wymaga staranności i czasu. Poinformowała również, że prowadzone są intensywne prace nad kolejnymi tomami ekumenicznego przekładu Starego Testamentu – Księgi Historyczne są już przygotowywane do składu, natomiast nad Księgami Prorockimi trwają prace redakcyjne. Przedstawiciel Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych Simon Crisp mówił, że w ekumenicznych przekładach Biblii ważne są trzy sprawy: współpraca reprezentantów różnych Kościołów w studiowaniu tekstu biblijnego, umożliwienie spotkań chrześcijan różnych wyznań oraz nowy, zrozumiały język przekładu. Projekt ekumenicznego przekładu Biblii prowadzony jest przez Towarzystwo Biblijne w Polsce od 1995 r.

■ W Centrum Luteranckim w Warszawie odbyła się 22 maja konferencja „Ordynacja kobiet w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce”. Wygłoszone referaty dotyczyły kwestii ordynacji kobiet na księży z perspektywy bi-

blistyki, ewangelickiego dorobku teologicznego, a także praktyki kościelnej. – Zdaję sobie sprawę, że ordynacja kobiet wywołuje emocje. Apeluję, byśmy szanowali siebie wzajemnie i swoje poglądy – powiedział ks. bp Jerzy Samiec otwierając konferencję. Przypomniął, że w 2016 r. Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP będzie głosował nad wprowadzeniem ordynacji kobiet. Poinformował również, że wkrótce zostanie uruchomiona strona internetowa, na której będą zamieszczane materiały dotyczące ordynacji kobiet, w tym teksty referatów z tej konferencji. W ramach tej strony będzie też działało forum internetowe. Pierwszy referat na temat rozwoju urzędu kościelnego w Nowym Testamencie wygłosiła prof. Kalina Wojciechowska. O ordynacji kobiet w świetle Biblii mówił prof. Jakub Sławik. Zagadnienie ordynacji kobiet w świetle pism Marcina Lutera i ksiąg wyznaniowych luteranizmu omówił dr Jerzy Sojka. Artur Welman argumentował w swym wystąpieniu przeciwko ordynacji kobiet. Kontekst społeczny wprowadzenia ordynacji kobiet omówiły dr Joanna Koleff-Pracka oraz diakon Karina Chwastek-Kamieniorz. O problematyce ordynacji kobiet w dokumentach i rezolucjach Światowej Federacji Luterskiej mówiła teolożka dr Iwona Baraniec. Podczas konferencji był też czas na dyskusję. M. In. głos zabrał ks. prof. Bogusław Milerski, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, który stwierdził, że problem ordynacji kobiet nie jest natury historycznej, ale hermeneutycznej. – Istnieje tożsamość ewangelicka. Do ewangelickiego postrzegania świata należy ordynacja kobiet – podkreślił.

Opracował: *Karol Karski*

---

---

## BIBLIOGRAFIA

---

---

### BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

Lipiec 2014 – maj 2015

1. Adamiak Stanisław ks., *Jak rozchodziły się drogi chrześcijaństwa i judaizmu*, „Więź” 2014, nr 4, s. 166-169.
2. Altmann Walter, *Raport Przewodniczącego Komitetu Naczelnego* (Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Pusan, Republika Korei, 30 października – 8 listopada 2013), „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 16-29.
3. *Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli*, „Jednota” 2015, nr 1, s. 7.
4. Bartłomiej I patriarcha, *Nie trzeba się lękać drugiego*. Przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego w bazylice Grobu Świętego w Jerozolimie, 25.06.2014, „L'Osservatore Romano” 2014, nr 6, s.16.
5. Cohn Levi Judith Ester, *Koncepcja życia wiecznego w judaizmie*, „Jednota” 2014, nr 4, s. 24-26.
6. Czornomoreć Jurij, *Ukraińskie prawosławie wobec cerkiewnego putinizmu*, „Więź” 2014, nr 3, s. 102-109.
7. *Deklaracja jedności* (Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Pusan, Republika Korei, 30 października – 8 listopada 2013), „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 67-73.

8. *Ekumenizm – potrzebą serca*. Starokatolicki Episkopat u Jego Świątobliwości Papieża Franciszka, „Rodzina” 2015, nr 2, s. 8.

9. *Encyklopedia katolicka pod red. Edwarda Gigilewicza*. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Pawła II, T. XVIII, Serbowie-Szczepański; T.XIX, Szczepkowski-Użhorodzka Unia. Rec. Grzegorz Polak, „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 285-287.

10. Franciszek papież, *Budujmy więzi prawdziwego braterstwa*. Przemówienie podczas spotkania z Naczelnymi Rabinami Izraela, 26.06.2014, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6, s. 22.

11. Franciszek papież, *Dialog otwiera drogę do współpracy*. Spotkanie w Kolombo z przedstawicielami lankijskich wspólnot religijnych, 13.01.2015, „L’Osservatore Romano” 2015, nr 2, s. 10-11.

12. Franciszek papież, *Droga, której nie można przebyć samotnie*. Spotkanie w Seulu ze zwierzchnikami religijnymi 18.08.2014, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 8-9, s. 22.

13. Franciszek papież, *Ekumenizm cierpienia*. Przemówienie podczas spotkania z Katolikosem Gareginem II, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6 s. 38.

14. Franciszek papież. *Ekumenizm krwi dzisiejszych męczenników*. Homilia podczas nieszporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, „L’Osservatore Romano” 2015, nr 2, s. 49-50.

15. Franciszek papież, *Kamień odsunięty z grobu*. Przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego w bazylice Grobu Świętego, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6, s. 17-19.

16. Franciszek papież, *Niech nikt nie traktuje instrumentalnie imienia Boga*. Przemówienie podczas spotkania z Wielkim Muftim Jerozolimy w siedzibie Najwyższej Rady Muzułmańskiej na Wzgórzu Świątynnym 26.06.2014, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6, s. 20.

17. Franciszek papież, *Prawdziwa religia jest źródłem pokoju, a nie przemocy*. Spotkanie ze zwierzchnikami innych religii i wyznań chrześcijańskich w Albanii, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 10, s. 14-15.

18. Franciszek papież, *„Różnorodność pojednana” przez Ducha Świętego*. Przemówienie w zielonoświątkowym Kościele Pojednania w Casercie, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 8-9, s. 40-42.

19. Franciszek papież, *Słowa pozdrowienia do delegacji Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich*, „Rodzina” 2015, nr 2, s. 9-10.

20. Franciszek papież, *Spotkanie naznaczone cierpieniem z powodu wojen na Bliskim Wschodzie*. Przemówienie do Katolikosy Patriarchy Asyryjskiego Kościoła Wschodu Mara Dinkhy IV, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 10, s. 42.

21. Franciszek papież, *Trzeba powiedzieć „nie” przemocy w imię religii*. Spotkanie z przewodniczącym Urzędu ds. Religijnych w Ankarze, 28.11.2014, „L’Osservatore Romano”, nr 12, s. 22-23.

22. Franciszek papież, *W służbie jedności wierzących w Chrystusa*. Przemówienie do uczestników ekumenicznej pielgrzymki zorganizowanej przez Fundację „Orientale Lumen” 24.10.2014, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 11, s. 41.

23. Franciszek papież, *Wspólna modlitwa za wszystkich chrześcijan*. Przesłanie do papieża Teodora II z okazji „dnia przyjaźni koptyjsko-katolickiej”, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6, s. 37.

24. Franciszek papież, *Wspólny front przeciw niewolnictwu*. Przemówienie podczas audiencji dla Arcybiskupa Canterbury Justina Welby’ego, Prymasa Wspólnoty Anglikańskiej, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 7, s. 16.

25. Franciszek papież, Bartłomiej patriarcha, *Ku pełnej jedności*. Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola, podpisana w delegaturze apostolskiej w Jerozolimie, „L’Osservatore Romano” 2014, nr 6, s. 14-15.

26. Gaś Piotr ks., *Ekumenizm kamieni*. W cieniu Świętej Trójcy, „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 8.II.2015.

27. Glaeser Zygfryd ks., Potoczny Mateusz ks., *Misja Kościoła, który dąży do jedności*, „Jednota” 2015, nr 1, s. 8-10.

28. Gosławski Mariusz, Frukacz Mariusz ks., Józwiak Ewa, *„Daj mi pić” – modlitwy o jedność 2015*, „Jednota” 2015, nr 1, s. 12-14.

29. Grabowski Jarosław ks., *Ekumeniczna lekcja wciąż do odrobienia*, „Niedziela” nr 3 z 18.I.2105.
30. Hilarion metropolita, *Głos Kościoła musi być profetyczny* (Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Pusan, Republika Korei, 30 października – 8 listopada 2013), „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 59-66.
31. Hryniewicz Waław ks., *Zrozumienie przed prawem: komunია dla rozwiedzionych – rozwiązanie z prawostawia*, „Tygodnik Powszechny” nr 45 z 9.XI.2014.
32. Jaksik Łukasz ks., *Europa, dwa płuca, jedno serce*, „Niedziela” nr 7 z 15.II.2015.
33. Karski Karol, *Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów*, „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 74-92.
34. Karski Michał, *Ekumeniczna konferencja o pryncypiach eklezjologicznych*, „Mariawita” 2014, nr 4-6, s. 20-21.
35. Karski Michał, *Ekumeniczny apel o poszanowanie niedzieli*, „Jednota” 2015, nr 1, s. 6.
36. Karski Michał, *„Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”* (Kościoły w Polsce o poszanowaniu niedzieli), „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 8.II.2015.
37. *Kiedy będą jedno?* Z ks. prof. Henrykiem Seweryniakiem rozmawia Monika Florek-Mostowska, „Idziemy” nr 4 z 20.I.2105.
38. *Modlitwa w patriarchalnym kościele św. Jerzego w Fanarze* (papież Franciszek i patriarcha Bartłomiej I), „L'Osservatore Romano” 2014, nr 12, s. 27.
39. Polak Grzegorz, *Ekumeniczne myśli*, „Niedziela” nr 4 z 20.I.2105.
40. Polak Grzegorz, *Kościoły w Polsce apelują o poszanowanie niedzieli*, „Niedziela” nr 5 z 27.I.2015.
41. Polak Grzegorz, *Piotr u Andrzeja, czyli optymizm umiarkowany*, „Niedziela” nr 51 z 16.XII. 2014.

42. Polak Grzegorz, *Siostra Maria Krystyna Rottenberg*, „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 236-240.
43. Poniewierski Janusz, *Dzień Judaizmu*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 18.I.2015.
44. Poniewierski Janusz, *Papieska metanoia*. Jak zmieniało się nauczanie Jana Pawła II o Żydach i judaizmie, „Więź” 2015, nr 1, s. 164-168.
45. *Poszukiwanie tożsamości*. O obliczach europejskiego islamu z dr. hab. Agatą Skowron-Nalborczyk rozmawia Wiesława Lewandowska, „Niedziela” nr 9 z 1.III. 2015.
46. Przeciszewski Marcin, *Tych drzwi nie należy zamykać*. Perspektywy polsko-rosyjskiego dialogu kościelnego, „Więź” 2014, nr 3, s. 116-125.
47. Rottenberg Maria Krystyna FSK, *Ekumeniczne credo*, „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 241.
48. *Ruch ekumeniczny jak podróż samolotem*. Z kard. Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel, „Niedziela” nr 3 z 18.I.2015.
49. Ryś Grzegorz bp, *Czy Dzień Islamu coś zmieni?*, „Tygodnik Powszechny” nr 6 z 5.II.2015.
50. Skubiś Ireneusz ks., *Ważny krok na drodze ekumenizmu* (wizyta papieża Franciszka w Turcji), „Niedziela” nr 3 z 18.I.2015.
51. Sojka Jerzy, Barański Łukasz, *Kościół, papieństwo, autorytet papieża*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 10 z 24.V.2015.
52. Stopka Artur ks., *Duch jedności i różnorodności*, „Przewodnik Katolicki” nr 20 z 20.V.2015.
53. Szumer Marcelina, *Herbatka i pojednanie: Papież Franciszek w Turcji*, „Tygodnik Powszechny” nr 49 z 7.XII.2014.
54. Turnau Jan, *Andrzej Grzegorzycy (1922-1014)*, „SiDE” 2014, nr 1-2, s 234-235.

55. Turnau Jan, *Biblia sama i nie sama*. Pismo Święte nie musi dzielić”, „Bunt młodych duchem” 2014, nr 4, s. 31-32.
56. Turnau Jan, *Mędrca z Zachodu szkiełko i oko*. Kościół jest tylko jeden”, „Bunt młodych duchem” 2015, nr 1, s. 23-24.
57. Turnau Jan, *To jest Jego Ciało*. Zbliżenie luterańsko-katolickie w sprawie Eucharystii, „Bunt młodych duchem” 2014, nr 2, s.10-11.
58. Turnau Jan, *W Kościele wszyscyśmy równi*. Gdyby nie było biskupów, trzeba ich wymyślić, „Bunt młodych duchem” 2014, nr 3, s. 12-13.
57. Tveit Olav Fykse, *Raport Sekretarza Generalnego* ( Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Pusan, Republika Korei, 30 października – 8 listopada 2013), „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 30-58.
58. Tykfer Mirosław ks., *Następca św. Piotra nadzieją zjednoczenia chrześcijan*, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 11.I.2015.
59. Tykfer Mirosław ks., *Taizé, ta mała wiosna Kościoła*, „Przewodnik Katolicki” nr 20 z 20.V.2015.
60. Vercammer Joris abp, *Przemówienie Arcybiskupa Utrechtu wygłoszone z okazji wizyty członków Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich Unii Utrechckiej u Jego Świątobliwości Papieża Franciszka*, „Rodzina” 2015, nr 2, s. 10-11.
61. *Wierzę w ekumeniczne nawrócenie*. Z Danutą Baszkowską, założycielką i prezesem Stowarzyszenia „Effatha”, rozmawia Artur Stelmasiak, „Niedziela” nr 3 z 18.I.2015.
62. Wrażeń Bartłomiej, *Życ ekumenią znaczy żyć Eucharystią*, „Mariawita” 2014, nr 1-3, s. 6-7.
63. *Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I* (Turcja), „L` Osservatore Romano” 2014, nr 12, s. 30-31.
64. Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego (*Dziewiąty Raport 2007-2012; Recepcja: klucz do ekumenicznego postępu; Być odnowionym w Duchu: duchowe korzenie*



*ekumenizmu; Historia Wspólnej Grupy Roboczej), „SiDE” 2014, nr 1-2, s. 93-233.*

65. *Ženatá Daniela, 600 lat Wieczery Pańskiej pod dwiema postaciami, „Jednota” 2014, nr 4, s. 7-8.*

Opracował *Grzegorz Polak*



---

---

