

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

**ROK XXXII: 2016
Nr 1 (78)**

Warszawa 2016

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 2016 – 50 zł.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Karol Karski, <i>Kościoty ewangelicko-reformowane</i>	9
Jerzy Sojka, <i>Marcin Luter a Żydzi</i>	30
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	53
50. rocznica Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów (Karol Karski)	53
Obchody 50. rocznicy soborowej deklaracji „Nostra aetate” (Grzegorz Polak)	57
List Pasterski Episkopatu Polski z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”. Wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów	63
Deklaracja Praska Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej. Życ prawdą. Znaczenie Jana Husa dla nas dzisiaj	68
Dialog reformowano-rzymskokatolicki. Kościół jako wspólnota dla Królestwa Bożego. Raport z trzeciej fazy międzynarodowego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Światowym Aliansem Reformowanym (1998-2005)	72
SYLWETKI	179
Biskup Jan Szeruda (1889-1962) – prekursor ruchu ekumenicznego w Polsce (Karol Karski)	179
Przemysław Kasprzyk, 1974-2015 (Agnieszka Dziarmaga)	189
KRONIKA	195
Kronika wydarzeń ekumenicznych (Opr. Karol Karski)	195
BIBLIOGRAFIA	224
Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich (Grzegorz Polak)	224

CONTENTS

ARTICLES	9
Karol Karski, <i>Evangelical-Reformed Churches</i>	9
Jerzy Sojka, <i>Martin Luther and the Jews</i>	30
REPORTS AND DOCUMENTS	53
<i>The 50th Anniversary of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches</i> (Karol Karski).....	53
<i>Celebration of the 50th Anniversary of “Nostra aetate”</i> (Grzegorz Polak).....	57
<i>Pastoral Letter of the Polish Episcopate on the Occasion of 50th Anniversary of “Nostra aetate”. A Common Heritage of Christians and Jews</i>	63
<i>Prague Declaration of the International Ecumenical Fellowship. To Live in Truth. The Meaning of Jan Hus for us today</i>	68
<i>Reformed-Catholic Dialogue. The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God. Report of the Third Phase of the International Theological Dialogue between the Catholic Church and the World Alliance of Reformed Churches (1998-2005)</i>	72
ECUMENICAL PROFILES	179
<i>Bishop Jan Szeruda (1889-1962) – Precursor of the Ecumenical Movement in Poland</i> (Karol Karski)	179
<i>Przemysław Kasprzyk, 1974-2015</i> (Agnieszka Dziarmaga)	189
CHRONICLE	195
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	195
BIBLIOGRAPHY	224
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak)	224

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Karol Karski, <i>Die evangelisch-reformierten Kirchen</i>	9
Jerzy Sojka, <i>Martin Luther und die Juden</i>	30
BERICHTE UND DOKUMENTE	53
<i>50-jähriges Bestehen der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (Karol Karski)</i>	53
<i>Feierlichkeiten zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate“ (Grzegorz Polak)</i>	57
<i>Hirtenbrief des polnischen Episkopats zum 50. Jahrestag von „Nostra aetate“. Das gemeinsame geistige Erbe von Christen und Juden</i>	63
<i>Prager Erklärung der Internationalen Ökumenischen Gemeinschaft. Die Wahrheit leben. Die Bedeutung von Jan Hus für uns heute</i>	68
<i>Reformiert/Römisch-katholischer Dialog. Die Kirche als Gemeinschaft gemeinsamen Zeugnisses für das Reich Gottes. Bericht über die dritte Phase des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen der Katholischen Kirche und dem Reformierten Weltbund, 1998-2005</i>	72
ÓKUMENISCHE GESTALTEN	179
<i>Bischof Jan Szeruda – ein Wegbereiter der ökumenischen Bewegung in Polen (Karol Karski)</i>	179
<i>Przemysław Kasprzyk, 1974-2015 (Agnieszka Dziarmaga)</i>	189
CHRONIK	195
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse (Karol Karski)</i>	195
BIBLIOGRAPHIE	224
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften (Grzegorz Polak)</i>	224

Karol Karski

KOŚCIOŁY EWANGELICKO-REFORMOWANE

1. Nazwa i powstanie

W XVI wieku słowem reformowany posługiwano się tylko sporadycznie. Za pomocą tego pojęcia chciano wówczas podkreślić, że jeden niepodzielony i nieprzerwanie istniejący Kościół Jezusa Chrystusa wymaga stale odnowy: *ecclesia reformata et semper reformanda*.

Poczynając od XVII wieku zaczęto stosować nazwę Kościół Reformowany w odniesieniu do drugiego – nieluterańskiego – nurtu Reformacji, który uzyskał prawne uznanie w wyniku Pokoju Westfalskiego (1648).

Interesujące nas pojęcie zadomowiło się przede wszystkim na kontynencie europejskim. Natomiast w świecie anglosaskim Kościoły tej tradycji przyjęły nazwę: Kościoły prezbiteriańskie, przez co chciały podkreślić, że ich specyfika jest rozpoznawalna przede wszystkim w ustroju kościelnym. Innymi słowy: Kościoły te pragną podkreślić, że przywiązują większą wagę do ustroju kościelnego niż do zasad doktrynalnych.

Ewangelicyzm reformowany, w przeciwieństwie do luteranizmu, rozwijał się równolegle w wielu ośrodkach, nigdy nie był też zdominowany przez osobę jednego reformatora. Pierwsze Kościoły tego typu wyłoniły się w wyniku działalności reformacyjnej prowadzonej w miastach Szwajcarii i południowych Niemiec. Najwybitniejszymi reformatorami w pierwszym pokoleniu byli: Ulryk Zwingli (1484-1531) w Zurychu, Martin Bucer (1491-1551) w Strasburgu, Johannes Oekolampad (1482-1531) w Bazylei i Berchtold Haller (1492-1536) w Bernie. Wspólne

im wszystkim było to, że obok usprawiedliwienia z wiary przywiązywali dużą wagę do uświęcenia, które odnosili nie tylko do życia osobistego, lecz także do struktur społecznych i politycznych.

Wśród wymienionych reformatorów szczególną aktywnością cechował się Ulryk Zwingli. Pierwsze ślady reformacyjnego pojmowania Ewangelii znajdujemy u niego w połowie roku 1520. Według własnego świadectwa, inspirację czerpał z *lektur traktatów Augustyna o Ewangelii Jana, a zwłaszcza z pilnego studiowania greckich listów Pawła*. Pierwsze swe pismo reformatorskie poświęcił wolności w spożywaniu pokarmów (1522); wystąpił w nim w obronie swoich przyjaciół, którzy naruszyli przepisy postne. Z jego inspiracji rada miejska Zurychu zwołała rozmowę religijną (tzw. I Dysputa Zuryska, 29 stycznia 1523). Za podstawę dyskusji miały służyć przygotowane przez Zwingliego artykuły (*67 Schlussreden*). Było to najwcześniejsze ujęcie jego zreformowanej teologii. Cechuje tę pracę wysublimowany, chrystocentryczny paulinizm, zmodyfikowany domieszką spirytualizmu. Dysputa zakończyła się zwycięstwem Zwingliego. W pierwszej połowie 1523 r. rozbudował on swoje *67 artykułów* i opublikował je w pracy *Auslegung und Begründung der Schlussreden* (Wykład i uzasadnienie artykułów). Jest to najobszerniejsze dzieło teologiczne Zwingliego.

Pierwsza Dysputa Zuryska zakończyła się uchwałą rady miejskiej, uznającą prawowierność działalności reformatorskiej Zwingliego. Po Drugiej Dyspucie Zuryskiej (26-29 października 1523) rada uchwaliła zniesienie kultu świętych, radykalną reformę nabożeństwa, usunięcie obrazów z kościołów, likwidację klasztorów, wprowadzenie zwinglikańskiej formy Wieczery Pańskiej jako uczty pamiątki.

Powodem rozejścia się Lutra i Zwingliego był spór o realną obecność Chrystusa w Wieczery Pańskiej. Dysputa w Marburgu (1529), mimo usilnych wysiłków mediacyjnych Bucera, nie była w stanie pogodzić obu adversarzy.

Po gwałtownej śmierci Zwingliego (1531), jego następcą w Zurychu został Heinrich Bullinger (1504-1575). Poprzez liczne publikacje, szeroką korespondencję ze zwolennikami Reformacji w różnych krajach (również z Polakami), a przede wszystkim dzięki *Drugiej Konfesji Helweckiej* (1566), Bullinger wywierał przeemożny wpływ na bieg reformacyjnych wysiłków.

Szwajcaria frankofońska stała się dostępną dla działalności reformacyjnej dopiero w latach trzydziestych XVI wieku. W Genewie szerzył ją najpierw Guillaume Farel (1489-1565). Ale dopiero dzięki działalności przybyłego z Francji Jana Kalwina (1509-1564) miasto to stało się międzynarodowym ośrodkiem protestantyzmu. Jego *Institutio Christianae religionis* (Nauka religii chrześcijańskiej, pierwsze wydanie – 1536, ostatnie – 1559) zyskała światowy rozgłos jako najdojrzała systematyczna prezentacja reformatorskiej doktryny. W Akademii Genewskiej studiowali teolodzy z wielu krajów europejskich, którzy szerzyli potem Reformację w swojej ojczyźnie. Jednym z nich był reformator Szkocji John Knox (1505-1572).

Opracowany przez Kalwina porządek kościelny stał się modelem Kościoła niezależnego od państwa, Kościoła rządzącego się według własnych zasad. Idea kalwińska wyszła naprzeciw Kościołom reformowanym, które w drugiej połowie XVI stulecia musiały walczyć o przetrwanie w obliczu wrogo do nich nastawionej władzy państwowej, podtrzymując je w walce o zachowanie wewnętrznej wolności.

2. Stare i nowe wyznania wiary

W łonie Kościołów reformowanych powstało około 60 ksiąg wyznaniowych. Większość z nich miała charakter lokalny. Nigdy nie powstał zwarty, powszechnie uznawany reformowany *corpus doctrinae*. Między poszczególnymi reformowanymi księgami wyznaniowymi występują większe różnice niż między luteranskimi. Nie odgrywają one też takiej roli jak w luteranizmie. Panuje generalna zasada, że księga wyznaniowa jest drogowskazem prowadzącym do Pisma św. Nie może ona kwestionować jedności Kościoła. Możliwa jest weryfikacja treści zawartej w księgach wyznaniowych, gdyż wiele sformułowań powstało w określonej sytuacji historycznej, które nie przystają do czasów współczesnych. Wszelka weryfikacja musi odbywać się jednak w oparciu o Słowo Boże, które jest jedyną normą wiary i życia.

W artykule wstępnym Prawa Wewnętrznego Kościoła Ewangelicko – Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej z 5 maja 1991 r. czytamy, iż Kościół ten uznaje, że wykład zasad wiary został systematycznie przedstawiony w *Drugiej Konfesji Helweckiej (1566)*, w *Katechizmie Heidelberskim (1563)* i w *Konfesji Sandomierskiej (1570)*.

Katechizm Heidelberski powstał w 1563 roku. Dziełko to próbuje wyjaśniać w przystępny sposób zasady wiary Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Całość składa się ze 129 pytań i odpowiedzi, które albo są dosłownymi cytatami z Pisma św., albo komentarzem popartym takimi cytatami. Jest to najbardziej rozpowszechniona księga wyznaniowa w Europie i Ameryce Północnej. Pierwszy polski przekład *Katechizmu* powstał już w 1564 roku.

Confessio Helvetica posterior (Konfesja II Helwecka) z 1566 roku. – Opracowana w 1562 r. przez Bullingera jako jego prywatne wyznanie wiary. Z biegiem czasu stała się jedną z najważniejszych ksiąg symbolicznych. Wśród wyznawców ewangelicyzmu reformowanego odegrała podobną rolę jak *Konfesja Augsburska* w luteranizmie. Składa się z 30 rozdziałów, jest podzielona na dwie główne części: teologiczną względnie teoretyczną (rozdziały I do XVI) i kościelną względnie praktyczną (rozdziały XVII do XXX). Rozdziały o Biblii i władzy świeckiej

mają charakter raczej zwingliański, podczas gdy w rozdziałach o opatrności Bożej, usprawiedliwieniu, odrodzeniu i Wieczery Pańskiej przebija duch kalwiński. Bullinger łagodzi skrajny kalwinizm w rozdziałach o predestynacji, natomiast przy prezentacji Wieczery Pańskiej odstępuje od skrajnego zwinglianizmu.

Konfesja Sandomierska z 1570 roku. – Opracował ją Krzysztof Trency (1530-1591) w oparciu o *Konfesję II Helwecką*. Pomyślana była jako wspólne wyznanie wiary kalwinistów, braci czeskich i luteranów, którzy w kwietniu 1570 roku zbierali się w Sandomierzu. Mimo wybitnie pojednawczych sformułowań *Konfesja Sandomierska* nie stała się wspólnym wyznaniem wiary głównych nurtów polskiej Reformacji, gdyż luteranie i bracia czescy odmówili jej przyjęcia.

Żadne z istniejących pism wyznaniowych nie posiada charakteru wiążącego dla wszystkich Kościołów tej tradycji. Proces formułowania reformowanych wyznań wiary został przerwany w drugiej połowie XVII wieku. Dopiero w czasach najnowszych Kościoły reformowane zaczęły opisywać znowu swą wiarę w nowych konfesjach. Punkt zwrotny stanowiła tutaj Teologiczna Deklaracja z Barmen (1934) stanowiąca reformowaną odpowiedź na wyzwania narodowego socjalizmu.

Pośród nowych reformowanych wyznań wiary można wyróżnić trzy typy. Pierwszy typ to całościowa prezentacja wiary, podjęta np. w wyznaniu wiary Zjednoczonego Kościoła Prezbiteriańskiego w USA (1967) lub Kościoła Prezbiteriańskiego Kuby. Drugim typem są oświadczenia, które w ramach pertraktacji unijnych prowadzonych w różnych krajach dają odpowiedź na pytanie dotyczące wspólnej wiary. Trzecim wreszcie typem są wyznania wiary, które w sytuacji pokusy lub ucisku próbują wyszczególnić istotne elementy Ewangelii. Obok wspomnianej wyżej *Teologicznej Deklaracji z Barmen*, do kategorii tej zaliczają się wyznania wiary z Korei, Tajwanu i Afryki pld.

3. Rozmieszczenie reformowanych w świecie

Wyznawcy ewangelicyzmu reformowanego żyją dziś w ponad stu krajach świata, ich ogólną liczbę ocenia się na ponad 80 milionów osób. Podczas gdy czterdzieści lat temu jeszcze co trzeci członek tej tradycji kościelnej żył na kontynencie europejskim, to dzisiaj jest to już tylko co czwarty członek. Mniej więcej tyle samo ewangelików reformowanych zamieszkuje Amerykę Północną. Z roku na rok wzrasta liczba wyznawców w Azji i Afryce, natomiast na starym kontynencie ulega ona zmniejszeniu głównie wskutek postępującej sekularyzacji.

Kościoły reformowane Szwajcarii są samodzielnymi Kościołami kantonalnymi, zrzeszającymi 2,6 mln wiernych. W 1920 r. utworzyły Związek Kościołów

Ewangelickich Szwajcarii. Kościoły kantonalne uregulowały w różny sposób stosunek do państwa. Niektóre, jako tzw. Kościoły ludowe (Volkskirchen), są z nim ściśle związane, inne, jako Kościoły wolne, są od państwa zupełnie niezależne.

W Niemczech istnieją dwa Kościoły reformowane: Kościół Ewangelicko—Reformowany (powstał w 1989 r. przez połączenie Kościoła Ewangelicko—Reformowanego w Niemczech Północno-Wschodnich i Kościoła Ewangelicko—Reformowanego w Bawarii) i Kościół Krajowy w Lippe. Poza tym istnieje około 200 parafii ewangelicko-reformowanych, które od XIX wieku wchodzą w skład różnych Kościołów ewangelicko-unijnych. Różne próby utworzenia w XIX i XX w. jednego Kościoła Reformowanego w Niemczech nie powiodły się. Główną przyczyną tego był fakt, iż w ewangelicyzmie reformowanym jest szeroko rozpowszechniona niechęć wobec wszelkich dążeń konfesjonalistycznych. Liczbę wszystkich reformowanych w Niemczech ocenia się na ok. 2 miliony.

Reformowani francuscy, znani jako hugenoci, w wyniku prześladowań (1572 – noc św. Bartłomieja; 1685 – odwołanie edyktu nantejskiego z 1598 r., który gwarantował im tolerancję) w znacznej liczbie opuścili kraj, osiedlając się przeważnie w Niemczech. Współcześnie istnieją trzy Kościoły tradycji reformowanej liczące ogółem ok. 400 tys. wiernych.

W Holandii Kościół Reformowany był przez stulecia wyznaniem uprzywilejowanym. Holenderscy kupcy i osadnicy wnieśli poważny wkład do szerzenia ewangelicyzmu reformowanego w świecie (m.in. w Indonezji), chociaż z drugiej strony ponoszą winę za stworzenie systemu apartheidu w Afryce południowej. W 1892 r. od oficjalnego Kościoła Reformowanego (Hervormde Kerk) odłączyła się stosunkowo liczna rzesza wiernych, tworząc organizację o nazwie Kościoły Noworeformowane (Gereformeerde Kerken). Główną przyczyną rozłamu było przenikanie liberalizmu do oficjalnego Kościoła. Kilka lat temu oba Kościoły wraz z niewielkim Kościołem luterańskim utworzyły jedną organizację kościelną – Zjednoczony Kościół Protestancki w Holandii, liczący ok. 2, 7 mln. wiernych.

Na Węgrzech Kościół Reformowany był duchowym ośrodkiem oporu przeciw habsburskiej kontrreformacji. Mimo ustroju prezbiteriańsko-synodalnego, w Kościele tym znany jest urząd biskupa, lecz nie w znaczeniu sukcesji apostołskiej, tylko zwierzchnika duchowego księży. Kościół Reformowany w tym kraju ma ok. 1, 5 mln członków. Istnieją jeszcze Kościoły reformowane narodowości węgierskiej w Rumunii (700 tys.), na Słowacji (85 tys.), na Ukrainie Zakarpackiej (70 tys.) i w byłej Jugosławii (18 tys.).

Ewangelicki Kościół Czeskobraterski w Czechach powstał w 1918 r. przez połączenie Kościołów ewangelickich wyznania augsburskiego i helweckiego. Kościół ten pielęgnuje tradycję braci czeskich, nawiązujących do idei Jana Husa (1369-1415). Aktualnie liczy ok. 130 tys. członków.

Charakter Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce kształtowały trzy nurty: rodzimy – polski, emigrantów z krajów Europy Zachodniej (Szwajcarzy, Francuzi, Szkoci, Niemcy i Holendrzy bardzo szybko asymilujący się w warunkach polskich) i czesko-braterski. Ten ostatni wpływa do dzisiaj na oblicze Kościoła. Aktualny stan posiadania: ok. 2000 wiernych, 10 parafii, 8 duchownych.

Kościół Szkocji liczy 650 tys. członków. Jego głównym wyznaniem wiary jest XVII-wieczna *Konfesja Westminstera*. Rezultatem działalności Kościoła Szkocji jest wiele Kościołów presbiteriańskich w Azji i Afryce. W Anglii presbiterianie i kongregacjonaliści utworzyli w 1972 r. Zjednoczony Kościół Reformowany (93 tys. członków). W Kościele tym dziedzictwo presbiteriańskie jest zachowane w urzędzie starszego, element kongregacyjny – w zgromadzeniu zborowym. Również w Irlandii istnieje niezależny Kościół Presbiteriański (290 tys. wiernych).

Szczególne miejsce w rodzinie Kościołów reformowanych zajmuje Kościół Waldensów. Był to ruch odnowy chrześcijaństwa zapoczątkowany przez kupca z Lyonu Piotra Valdo (Waldes). W 1184 r. waldensi zostali wyjęci spod prawa zarówno przez cesarza jak i papieża. Początkowo działali głównie w południowej Francji i północnych Włoszech. W XVI w. przejęli idee Reformacji szwajcarskiej. Legalizację prawną uzyskali dopiero w połowie XIX w. W wyniku emigracji zarobkowej do Ameryki Południowej powstał samodzielny Kościół Ewangelicki Waldensów nad Rio de la Plata w Urugwaju (20 tys. wiernych). Liczba waldensów we Włoszech jest oceniana na ok. 30 tys. osób.

W kilku innych krajach europejskich działają niewielkie Kościoły tradycji reformowanej. Są to: Austria (Kościół Ewangelicki Wyznania Helweckiego), Belgia, Dania, Grecja, Hiszpania, Portugalia, Luksemburg, Litwa i Łotwa.

W Ameryce Północnej, wskutek imigracji z Europy (Szkoci, Anglicy, Holendrzy, Francuzi, Niemcy, Węgrzy), powstało wiele Kościołów reformowanych. Najważniejsze z nich to: Kościół Presbiteriański w USA (2,5 mln członków), który powstał w 1983 r. przez połączenie Zjednoczonego Kościoła Presbiteriańskiego i Presbiteriańskiego Kościoła Południa; Kościół Reformowany w Ameryce (300 tys. członków, założony w 1628 r. przez imigrantów holenderskich); Zjednoczony Kościół Chrystusowy (1,6 mln członków, powstał w 1957 r. przez połączenie presbiterianów, kongregacjonalistów, metodystów i baptystów); Kościół Presbiteriański Cumberlandu (90 tys. członków, powstał w 1810 r. z ruchu przebudzeniowego i odrzucenia doktryny podwójnej predestynacji); Zjednoczony Kościół Kanady (ponad 3 mln członków, powstał w 1925 r. przez połączenie 70% presbiterianów, metodystów i prawie wszystkich kongregacjonalistów); Kościół Presbiteriański Kanady (165 tys. członków). W wyniku działalności misyjnej wymienionych Kościołów powstało wiele nowych Kościołów reformowanych w Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce.

W Ameryce Łacińskiej największym skupiskiem reformowanych jest Brazylia. Spośród sześciu Kościołów tradycji reformowanej działających w tym kraju najważniejsze to: Ewangelicki Kościół Kongregacyjny (42 tys. członków), Kościół Prezbiteriański (220 tys. członków) i Niezależny Kościół Prezbiteriański (130 tys. członków). Stosunkowo liczny Kościół Prezbiteriański znajduje się w Meksyku (400 tys. członków). Dwa niewielkie Kościoły reformowane działają na terenie Argentyny (ogółem 15 tys. członków). W podobny sposób przedstawia się sytuacja w kilku innych krajach.

W Azji Kościoły reformowane występują najliczniej w Indonezji i Korei. W Indonezji działalność misyjną prowadziły różne Kościoły reformowane z Europy. Ogółem na terenie Indonezji działa 25 Kościołów reformowanych, a ogólna liczba ich członków wynosi ok. 8 milionów. W Korei istnieją dwa wielkie Kościoły: Kościół Prezbiteriański w Korei (1,5 mln członków, założony w 1884 r.) i Kościół Prezbiteriański w Republice Korei (323 tys. członków). Drugi z wymienionych odłączył się od pierwszego w 1953 r. Ma on opinię Kościoła postępowego, aktywnego pod względem politycznym i społecznym. Kościół Chrystusowy w Japonii (15 tys. członków) powstał w wyniku działalności misyjnej Kościołów reformowanych i prezbiteriańskich Ameryki Północnej. Od połowy lat sześćdziesiątych wypowiedział się wielokrotnie w deklaracjach publicznych przeciw odradzającemu się nacjonalizmowi. Kościół Prezbiteriański na Tajwanie (200 tys. członków) jest rzecznikiem wolności religijnej i praw ludzkich oraz przeciwnikiem chińskiego nacjonalizmu; swoim przekonaniom daje wyraz w publikowanych deklaracjach. Poza większymi Kościołami w Pakistanie (Zjednoczony Kościół Prezbiteriański, 300 tys. członków) i Indiach (Kościół Prezbiteriański w Indiach Północno-Wschodnich, 525 tys. członków), istnieją mniejsze Kościoły w Birmie, Iranie, Syrii i Libanie. Stosunkowo liczne Kościoły reformowane i prezbiteriańskie weszły w skład Kościoła Indii Północnych (900 tys. członków) i Kościoła Pakistanu (400 tys.).

W Australii powstał w 1977 r. Kościół Unijny (Uniting Church), w którego skład weszli prezbiteranie, kongregacjoniści i metodyści; liczy on 1,3 mln członków. Poza tym działają na tym kontynencie: Kościół Prezbiteriański (43 tys. członków), kilka niezależnych zborów kongregacyjnych i niewielki Kościół Reformowany założony przez imigrantów holenderskich. W Nowej Zelandii liczącą się społecznością religijną jest Kościół Prezbiteriański (330 tys. członków). Poza tym spotyka się niewielkie Kościoły tradycji reformowanej lub prezbiteriańskiej na Samoa, Nowych Hebrydach, Wyspach Marshalla i w Kiribati.

Z krajów afrykańskich Kościoły reformowane reprezentowane są szczególnie dobrze w Republice Południowej Afryki. Ludność biała pochodzenia holenderskiego (Burowie) należy tam do trzech różnych organizacji kościelnych, zrzeszających łącznie ok. 1,8 mln członków. W wyniku działalności misyjnej prowadzo-

nej przez Burów powstało kilka innych Kościołów reformowanych podzielonych według koloru skóry ich członków, liczące ogółem ok. 1, 3 mln członków. Trwają prace nad stworzeniem zintegrowanego rasowo Zjednoczonego Kościoła Reformowanego. W RPA działają ponadto prezbiterianie i kongregacjoniści. Ogółem w południowej Afryce żyje ok. 4,5 mln członków Kościołów reformowanych.

Większe Kościoły reformowane występują jeszcze w następujących krajach afrykańskich: w Egipcie (Kościół Ewangelicki Synodu Nilu, 250 tys. członków), Angoli (Kościół Ewangelicko-Kongregacyjny, 150 tys. członków; Kościół Ewangelicko-Reformowany, 66 tys. członków), Kenii (Kościół Prezbiteriański, 500 tys. członków; Kościół Reformowany, 10 tys. członków), Lesotho (Kościół Ewangelicki, 20 000 członków), na Madagaskarze (1,5 mln członków, powstał w wyniku unii przeprowadzonej w 1968 r.), w Malawi (Kościół Prezbiteriański Afryki Środkowej, 380 tys. członków), Zambii (Zjednoczony Kościół Zambii, 1 mln członków; Kościół Reformowany, 150 tys. członków), Togo (Kościół Ewangelicki, 200 tys. członków) i Zairze (Kościół Reformowany, 50 tys. członków). W kilku innych krajach afrykańskich żyją kilkutysięczne wspólnoty reformowane.

4. Charakterystyczne cechy doktryny

Najważniejszym teologiem reformowanym w okresie Reformacji był niewątpliwie Jan Kalwin, lecz obok niego na ukształtowanie się tej tradycji kościelnej doniosły wpływ wywarli także inni reformatorzy, wśród nich Polak Jan Łaski (1499-1560) – reformator Fryzji Wschodniej. Ewangelicyzm reformowany czerpał – i czerpie nadal – z dorobku myślowego ruchów przedreformacyjnych (husytyzm, waldensi) oraz Marcina Lutera i Filipa Melanchtona.

Charakterystyczne cechy doktryny ewangelicko-reformowanej można ująć w następujących punktach:

Pismo św. jako świadectwo objawienia jest Słowem Bożym. O jego boskim charakterze i mocy obowiązującej nie decydują fakty historyczne, lecz świadectwo Ducha Świętego. Jedynie Duch Święty kieruje właściwą interpretacją i rozumieniem Pisma św. Słowo Boże to słowo zwiastowane. Nie tylko w czynnościach sakramentalnych, ale również w procesie zwiastowania (zwiastowanym Słowie) realnie obecny jest Chrystus. Tylko Słowo Boże jest uprawnionym narzędziem, za pomocą którego można przybliżyć Boga i Chrystusa. Natomiast zgodnie z zakazem *czynienia sobie obrazu rytego* (przykazanie II wg Wj 20, 4) nie wolno ich przedstawiać za pomocą obrazu.

W doktrynie reformowanej ogromną rolę odgrywa pierwsze przykazanie: *Nie będziesz miał bogów innych obok mnie*. Tylko Bóg jest Panem, a Jego chwała jest wiodącym motywem wszelkiej refleksji i działania. Wyraża się to w słowach: *solī Deo gloria*. Teologia reformowana ostrzega przed wszelką próbą zacierania różnic między Stwórcą a stworzeniem, gdyż istnieje między nimi jakościowa różnica.

Przedstawiona wyżej tendencja znajduje odbicie w chrystologii. Zgodnie z poglądem, wyrażonym w ramach tzw. Extra-Calvinisticum, boska natura Jezusa Chrystusa istnieje i działa także poza (*extra*) Jego naturą ludzką; ta ostatnia jest poddana ograniczeniom przestrzennym i historycznym. Pogląd ten służy przede wszystkim wyjaśnieniu tajemnicy obecności Chrystusa w Wieczery Pańskiej.

Wybranie (*electio*) w Chrystusie jest podstawą bytu Kościoła i wiary. Być chrześcijaninem oznacza być wybranym. Zbawienie nie zależy od dyspozycji lub dobrej woli człowieka. Nauka o podwójnej predestynacji, wedle której Bóg przeznaczył jednych ku zbawieniu, drugich na potępienie, kształtowała przez wieki oblicze Kościołów reformowanych. Na zewnątrz wywoływała wiele fałszywych skrajzeń i sprzeciwów. W XX wieku Karol Barth dokonał reinterpretacji tej nauki, stwierdzając w konkluzji: *wiara w Bożą predestynację oznacza ze swej istoty wiarę w nieodrzućenie człowieka oraz niewiarę w jego odrzućenie*.

W bezpośrednim związku z reformowaną nauką o predestynacji pozostaje doktryna syllogismus practicus. Głoszenie tej doktryny wiązało się z pewnym niebezpieczeństwem. Dało się to zauważyć w późnym purytyzmie, gdy z sukcesów na tym świecie wnioskowano, iż zostało się wybranym przez Boga do zbawienia.

Prawo Boże, z którym spotykamy się w Starym i Nowym Testamencie, jest pojmowane przez myśl reformowaną nie tylko jako instancja, która sądzi i skazuje grzesznika, lecz także jako reguła życia we wierze, do którego Chrystus wyzwolił nas przez swoje zbawienie. Prawo Boże dochodzi do znaczenia wraz z usprawiedliwieniem, natomiast następstwem usprawiedliwienia jest uświęcenie. Prawo i Ewangelia nie są antagonistycznie nastawionymi do siebie wielkościami. Pierwsze nie musi się zawsze identyfikować z nakazami, a drugie – z wolnością. Uprawnione jest także mówienie o Prawie wolności i nakazach Ewangelii.

Teologia reformowana zalicza do Kościoła cały lud Boży Starego i Nowego Testamentu, świadków wiary wszystkich epok i miejsc. Kościół jest ciałem, natomiast jego głową i podmiotem jest Jezus Chrystus, który za pomocą Słowa i swego Ducha zgromadza, chroni i zachowuje swą wspólnotę. Kościoły reformowane wprowadzają swoją katolickość z faktu akceptacji starokościelnych wyznań wiary. Katolickość ta jest zarazem zobowiązaniem do reprezentowania ekumenicznej postawy. Nauczają, że Kościół Chrystusowy nie mieści się w ramach takiej czy innej denominacji chrześcijańskiej, ale jego granice biegną ponad granicami Kościołów

wyznaniowych. Chrystus jako Głowa i Pan Kościoła jest gwarantem jego jedności. Jest On wszechmocny i wszechobecny mocą Ducha Świętego, nie potrzebuje więc na ziemi widzialnego następcy. Występujące między Kościołami różnice są uprawnionymi przejawami jednego prawdziwego Kościoła Chrystusowego.

5. Życie kultowe

Spośród reformatorów najradykałniej obszedł się z ówczesnym wystrojem kościołów Ulryk Zwingli, który kazał usuwać ze świątyń wszelkie obrazy i posągi jako przejawy bałwochwalstwa. Jan Kalwin podzielił stanowisko Zwingliego w tej kwestii, toteż gdzie zakorzenił się ewangelicyzm reformowany, tam usuwano z kościołów nie tylko obrazy i posągi, lecz nawet ołtarze, krucyfiksy i świece. Dopuszczano tylko symbol krzyża. Nastąpiła więc tutaj pełna koncentracja na głoszonym Słowie Bożym. Reformowany budynek kościelny albo kaplica służą gromadzeniu się wiernych na nabożeństwo i nie są miejscem, które się szczególnie czci. Podstawowym wyposażeniem kościoła reformowanego jest ambona (pulpit), z której głośli się Słowo Boże. Obok znajduje się ołtarz w formie prostego stołu i chrzcielnica.

Dla Kościołów reformowanych charakterystyczne jest przede wszystkim nabożeństwo Słowa Bożego. Ma ono swój rodowód w okresie Reformacji, gdy zwolennicy prostych form biblijnych twierdzili, że nabożeństwo nowotestamentowe polegało wyłącznie na gromadzeniu się wokół Słowa, a cała liturgia stanowiła późniejszy dodatek. Radykalizm ten sprawił, że bardzo rzadko, gdyż na ogół co trzy miesiące, odbywała się uroczystość Wieczery Pańskiej.

Podczas gdy Zwingli odrzucał wszelki śpiew w kościele, Kalwin ograniczył zadanie muzyki do wykonania w formie śpiewanej *Psalmów*, *Credo*, *Dekalogu* i pieśni pochwalnej Symeona (*Łk* 2, 28-35). Poglądy reformatora genewskiego w tej sprawie zakorzeniły się szczególnie głęboko w nabożeństwie presbiteriańskim w Szkocji, Anglii i Ameryce Północnej. Z biegiem stuleci śpiew Psalmów zaczęła coraz bardziej wypierać pieśń kościelna. Do dnia dzisiejszego w wielu kościołach tradycji reformowanej utrzymał się zwyczaj śpiewania na zmianę Psalmów i pieśni podczas nabożeństwa.

Cechą charakterystyczną reformowanego kaznodziejstwa jest to, że w sposób równorzędny traktuje teksty Starego i Nowego Testamentu. Nie ma przymusu posługiwania się w kazaniach perykopami starokościelnymi (wybrane teksty na każdą niedzielę i święto roku kościelnego). Do dnia dzisiejszego zachowała się natomiast tradycja czytania i wykładania, rozdział za rozdziałem, kolejnych ksiąg biblijnych (tzw. *lectio continua*).

Reformowani nie przywiązywali przez dłuższy czas większej wagi do roku kościelnego, widząc w nim tradycję pozbawioną uzasadnienia biblijnego. Jednak stopniowo przyjmowali zalecenia w sprawie obchodzenia niedziel i wielkich świąt, uważając, że zadaniem roku kościelnego jest przybliżanie wierzącym Bożego planu zbawienia. Natomiast nie obchodzą żadnych świąt ku czci Marii oraz świętych.

Reformowana nauka o sakramencie Chrztu i Wieczerzy Pańskiej została zbudowana na reformowanym rozumieniu chrystologii, które znalazło wyraz w *Extra-Calvinisticum*. Można wręcz powiedzieć, że jest ona odbiciem *Extra-Calvinisticum*. Co więcej, to ostatnie, z wszystkimi chrystologicznymi problemami Reformacji, doszło w sposób właściwy do głosu w nauce o Wieczerzy Pańskiej. Reformowana nauka o sakramentach nie jest ani racjonalizacją tajemnicy sakramentu, ani nie zadowala się traktowaniem go jako pamiątki. Podkreśla się, że w Wieczerzy Pańskiej Chrystus jest realnie obecny, z tym że jest to obecność w Duchu Świętym. Znakami tej realnej obecności są elementy komunijne – chleb i wino.

W nauce o Chrzcie naucza się, że jest to zewnętrzna kąpiel ustanowiona przez Chrystusa dla obmycia duszy z wszelkich nieczystości. Następstwem obmycia krwią i Duchem Chrystusa jest uzyskanie z łaski Boga odpuszczenia grzechów, odnowienie człowieka przez Ducha Świętego i uświęcenie go jako własności Jezusa Chrystusa. Jak woda usuwa brud z ciała, tak krew i Duch Jezusa Chrystusa usuwają nasze grzechy. Na pytanie, czy należy chrzczyć niemowlęta, *Katechizm Heidelberski* odpowiada następująco: *Tak, skoro objęte są Przymierzem, należą do Kościoła Bożego jak dorośli i w nie mniejszym stopniu niż dorośli obiecane jest im odpuszczenie grzechów przez krew Chrystusa, a także dar Ducha Świętego, twórcy wiary.*

W życiu Kościołów reformowanych ważną rolę odgrywają takie akty, jak konfirmacja, pokuta, modlitwa za chorych, ordynacja duchownych oraz małżeństwo. Nie uważa się ich jednak za sakramenty.

Konfirmację poprzedzają specjalne kursy, podczas których kilkunastoletnia młodzież zapoznaje się bliżej z zasadami wiary i z Pismem św. Podczas aktu konfirmacji kandydaci publicznie wyznają wiarę, składają obietnicę jej zachowania i przyrzekają trwać we wspólnocie kościelnej. Konfirmacja jest znakiem identyfikowania się dorastającego człowieka ze wspólnotą kościelną oraz wzięciem na siebie odpowiedzialności za jej losy.

Ważne miejsce w nauczaniu i praktyce Kościoła reformowanego zajmuje pokuta. Pojmuje się ją jako proces odwrócenia się od grzechu i wyznanie grzechów, zerwanie z nim oraz postanowienie i podjęcie nowego życia. Spowiedź dokonuje się wobec samego Boga. Może to się dziać w ukryciu, albo podczas powszechnej spowiedzi w kościele.

Duchowny ewangelicko-reformowany przewodniczy nabożeństwom, głosi Słowo Boże, sprawuje sakramenty, pełni służbę duszpasterską. Warunkiem podjęcia przez niego tych obowiązków jest uprzednie ukończenie studiów teologicznych

i poddanie się aktowi ordynacji, przeprowadzanemu przez wyznaczonego duchownego w asyście dwóch innych. Wszyscy duchowni są sobie równi z tytułu ordynacji.

Kościół ewangelicko-reformowany zalicza małżeństwo do porządku ustanowionego przez Boga, ale nie widzi w nim charakteru sakramentalnego. Toteż za pełnoprawny i nierozzerwalny uważa się również związek zawarty przed urzędnikiem stanu cywilnego. Tym niemniej przywiązuje się wielką wagę do aktu kościelnego, który polega na podjęciu zobowiązań i złożeniu sobie wzajemnych przyrzeczeń w imię Boże i w obecności wspólnoty. Przyjmuje się zasadę nierozzerwalności małżeństwa, lecz w przypadku rozpadu jedności małżeńskiej dopuszcza się rozwód.

6. Ustrój kościelny

Według reformowanego rozumienia, podstawowymi znamionami Kościoła (*notae ecclesiae*) są: Słowo, Sakrament i szeroko pojmowana dyscyplina kościelna, której częścią składową jest ustrój kościelny. Ustrój ten musi być zgodny ze Słowem Bożym, dzięki czemu uzyskuje on rangę wyznaniową. Jediną głową Kościoła jest Jezus Chrystus, który rządzi swoim ludem poprzez Słowo i Ducha. Wszystkie osoby sprawujące funkcje w Kościele są Jego sługami. Wszystko, co dzieje się w Kościele, musi być podporządkowane zwiastowaniu Słowa Bożego.

W Kościołach reformowanych obowiązuje do dnia dzisiejszego, z pewnymi modyfikacjami, model kierowania wspólnotą lokalną opracowany przez Jana Kalwina. Wszyscy wierzący, zgodnie z zasadą powszechnego kapłaństwa, dzięki działaniu Ducha Świętego, mają udział w trojakim urzędzie proroka, króla i kapłana złączonym w osobie Jezusa Chrystusa. Zasada ta konkretyzuje się w powoływaniu przez zbór przedstawicieli do pełnienia następujących urzędów: sługi Słowa (duchownego), prezbitera (starszego) i diakona. Ze sprawowaniem tych urzędów nie wiąże się posiadanie jakiegokolwiek władzy. Są to w czystej formie urzędy służby i pełnionej funkcji. Żaden urząd nie może zdominować drugiego, wszystkie razem tworzą wspólne kierownictwo wspólnoty lokalnej jako Kolegium Kościelne lub Prezbitarium. Innymi słowy: każdy urząd zależny jest od drugiego, gdyż wszystkie urzędy wywodzą się z jednego urzędu Jezusa Chrystusa. Każdy zbór czyli wspólnota lokalna jest Kościołem w pełnym tego słowa znaczeniu.

Wspólnoty lokalne łączą się w synod, który zajmuje się regulowaniem wspólnych spraw. Zasiadają w nim reprezentanci różnych funkcji kościelnych – duchowni (starsi nauczający) i świeccy (starsi zarządzający). Prezbiteralno-synodalny ustrój kościelny nie jest wynikiem zasady demokratycznej, lecz ma swoje zakorze-

nienie w eklezjologii chrystologiczno-pneumatologicznej. Jest on manifestacją wspólnoty duchowej istniejącej między poszczególnymi wspólnotami lokalnymi.

Ustrój prezbiterialno-synodalny, jako model dzielenia odpowiedzialności, wywarł wpływ na współczesną demokrację, zwłaszcza w Ameryce Północnej, gdzie instytucje kościelne ukonstytuowały się wcześniej niż państwowe. Forma organizacyjna Kościołów reformowanych umożliwiła im zachowanie niezależności i wolności od wpływów władzy państwowej. Jest to szczególnie ważne tam, gdzie Kościoły te są Kościołami mniejszościowymi lub żyją w środowisku niechrześcijańskim.

Zasadnicze idee ustroju prezbiterialno-synodalnego upowszechniły się dzisiaj szeroko w świecie protestanckim, również w Kościołach o ustroju episkopalnym. Chodzi tu o następujące zasady: organa kierownicze muszą składać się zawsze z teologów i świeckich, funkcja kierownicza jest nakazaną przez Chrystusa służbą wobec zboru jako *wspólnoty braci i sióstr*; żadna wspólnota lokalna nie może rościć sobie prawa do jakiegokolwiek dominacji nad drugą wspólnotą.

Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce charakteryzuje się ustrojem synodalno-prezbiterialnym. Oznacza to, że wszystkie sprawy ogólnokościelne leżą w gestii Synodu – zgromadzenia wybieralnych świeckich i duchownych przedstawicieli wszystkich zborów i diaspory, zbierającego się raz do roku. Synod stanowi naczelny organ ustawodawczy i rozstrzygający w Kościele, natomiast organem wykonawczym i administracyjnym jest 5-osobowy Konsystorz (rada prebiterów, czyli starszych), wybierany przez Synod na trzyletnią kadencję. Na szczeblu podstawowym – zborowym – odpowiednio funkcje te sprawują: Ogólne Zgromadzenie Członków Zboru i Kolegium Kościelne. Taki ustrój umożliwia udział ogółu wyznawców we wszystkich organach Kościoła, które powoływane są drogą wyborów, oraz pozwala na szeroką autonomię poszczególnych zborów. Pewne stanowiska zastrzeżone są dla osób świeckich. Dotyczy to: prezesa Synodu, prezesa Konsystorza, prezesa Kolegium Kościelnego i przewodniczącego Ogólnego Zgromadzenia Członków Zboru. Duchowni mają takie same prawa i obowiązki jak świeccy. Są oni sobie równi, a jeden z nich, wybierany przez Synod na 10-letnią kadencję, pełni funkcję biskupa (dawniej superintendenta).

7. Światowy Alians Kościołów Reformowanych

Jest najstarszym światowym związkiem wyznaniowym, istniejącym od 1875 r. Został założony podczas spotkania w Londynie przedstawicieli 21 Kościołów. W 1877 r. odbyło się w Edynburgu jego pierwsze Zgromadzenie Generalne. W pierw-

szym okresie istnienia Alians zrzeszał przede wszystkim Kościoły tradycji presbiteriańskiej z Wielkiej Brytanii i Ameryki Północnej. Po drugiej wojnie światowej przyłączyła się do niego większość Kościołów reformowanych Europy oraz duża liczba Kościołów z Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej i obszaru Pacyfiku.

Na Zgromadzeniu Generalnym w Nairobi (1970) doszło do zjednoczenia Aliansu z istniejącą od 1891 r. Międzynarodową Radą Kongregacyjną. Bezpośrednio przed połączeniem Rada zrzeszała 19 Kościołów członkowskich, ale już wówczas 5 Kościołów było członkami zarówno Aliansu jak i MRM. Cechą charakterystyczną kongregacjonalistów jest przywiązywanie dużego znaczenia do niezależności i samodzielności każdej wspólnoty lokalnej. Pod względem doktrynalnym reprezentują natomiast zbliżone poglądy do Kościołów tradycji reformowanej i presbiteriańskiej. *Wyznanie Westminsterkie* z 1647 r., będące do dnia dzisiejszego główną księgą symboliczną presbiterianów szkockich i północnoamerykańskich, jest uznawane, z małymi modyfikacjami, również przez kongregacjonalistów.

Wspólną podstawą Kościołów zrzeszonych w Aliansie nie są określone księgi wyznaniowe, lecz specyficzne dla eklezjologii reformowanej pojmowanie Kościoła: *Kościół opiera się tylko i wyłącznie na Jezusie Chrystusie, swoim Panu, w którym Słowo Boże stało się ciałem i o którym daje świadectwo Pismo św.; Kościół na ziemi, choć składa się z wielu członków, stanowi we wspólnocie Ducha Świętego jedno ciało, którego głową jest jedyny Pan Jezus Chrystus* (Preambuła do Statutu ŚAKR).

Członkiem Aliansu może zostać każdy Kościół, *którego postawa w sprawach wiary i ewangelizacji jest generalnie zgodna z historycznymi reformowanymi wyznaniem wiary, i który uznaje, że tradycja reformowana jest biblijnym, ewangelicznym, doktrynalnym etosem, a nie ciasną monopolistyczną definicją wiary i ustroju kościelnego* (art. 2 Statutu).

Alians przyjmuje w poczet swoich członków również Kościoły unijne. Członkostwo w nim nie wyklucza przynależności do innych organizacji konfesyjnych. Alians jako rodzina Kościołów reformowanych chce wspierać wspólnotę przez informację, wymianę i pomoc wzajemną oraz ułatwić swoim członkom dzielenie się wspólnym dziedzictwem reformowanym w społeczności ekumenicznej.

Najwyższym organem Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych jest Zgromadzenie Generalne, które zbiera się co 7 lat. W okresie między zgromadzeniami pracami Aliansu kieruje Komitet Wykonawczy, który odbywa posiedzenie raz w roku. W 33-osobowym Komitecie główną rolę odgrywają: prezydent, trzech jego zastępców oraz 4 moderatory, którzy kierują wydziałami: teologii, współpracy i świadectwa, partnerstwa kobiet i mężczyzn oraz finansów.

Siedziba Sekretariatu Generalnego znajduje się w Centrum Ekumenicznym w Genewie. Kieruje nim sekretarz generalny, z którym współdziałają sekretarze wykonawczy wymienionych wydziałów.

Dla pogłębienia wspólnoty i współpracy Kościołów członkowskich utworzono osiem regionów (Areas) z własnymi organami wykonawczymi, zgromadzeniami ogólnymi i komitetami roboczymi. Regiony te obejmują: Europę, Amerykę Północną, Karaiby, Amerykę Łacińską, Azję, Bliski Wschód, Afrykę, Pacyfik.

Praca Aliansu koncentruje się wokół aktualizacji tradycji reformowanej, a także wokół odnowy i pogłębienia wspólnoty Kościołów. W drugim przypadku chodzi głównie o niewielkie Kościoły spoza świata zachodniego, którym przychodzi często z trudem złożenie świadectwa wiary w sytuacji, w której żyją. Poczucie wspólnoty z Kościołami innych krajów i otrzymywana od nich pomoc mogą im ułatwić wypełnienie tego zadania.

Szczególne wyzwanie dla ŚAKR stanowiło przez wiele lat zjawisko apartheidu. XXI Zgromadzenie Generalne w Ottawie (1982) stwierdziło, że wszelka próba teologicznego lub moralnego usprawiedliwienia apartheidu jest teologiczną herezją. Kwestię tę podniesiono do rangi *status confessionis*. Doszło do zasuspendowania dwóch Kościołów członkowskich pochodzenia holenderskiego z Afryki południowej, które praktykowały u siebie segregację rasową. Decyzję tę zniesiono podczas XXIII Zgromadzenia Generalnego w Debreczynie (1997), gdy wspomniane Kościoły zobowiązały się do likwidacji systemu segregacji rasowej.

Dalsze tematy, którymi zajmuje się Alians, to: wspólnota mężczyzn i kobiet, misja i ewangelizacja w kontekście różnych kultur, sprawiedliwość i pokój, prawa człowieka.

W 2010 r. Światowy Alians Kościołów Reformowanych połączył się z Reformowaną Radą Ekumeniczną, tworząc Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych (ŚWKR). Według stanu z 2015 r., organizacja ta zrzeszała 225 Kościołów, które łącznie posiadały ok. 75 mln wiernych.

8. Zaangażowanie ekumeniczne

Kościół Ewangelicko-Reformowany był od samego początku w szczególny sposób predestynowany do odegrania wiodącej roli w dążeniach ekumenicznych. Szczególną nośność ekumeniczną miał reformowany pogląd, że każdy Kościół jest partykularnym przejawem jednego powszechnego Kościoła Jezusa Chrystusa. Każda lokalna wspólnota wiary wnosi wkład do życia całości. *Katechizm Heidelberski* traktuje z dużą powściągliwością różnice dogmatyczne, jakie wyłoniły się między poszczególnymi nurtami Reformacji. Tak więc, otwarta postawa wobec innych wyznań oraz daleko idąca powściągliwość w ocenie zasad dogmatycznych głoszonych przez innych – od samego początku uczyniły z członków

Kościółów reformowanych aktywnych współpracowników we wszystkich nurtach ruchu ekumenicznego.

Nie ma obszaru pracy ruchu ekumenicznego i Światowej Rady Kościołów, gdzie swojego wkładu nie wnieśliby przedstawiciele Kościołów reformowanych. Pionierami ruchu ekumenicznego byli: John Baillie (1886-1960) ze Szkocji, Alphons Koechlin (1885-1965) z Szwajcarii oraz Marc Boegner (1881-1970) i Suzanne de Diétrich (1891-1981) z Francji. Do integracji misji z ruchem ekumenicznym przyczynił się John A. Mackay (1889-1983) z USA. W działalności ewangelizacyjnej i ruchu świeckim zasłużyli się szczególnie dwaj Holendrzy — Johannes Hoekendijk (1912-1975) i Hendrik Kraemer (1888-1965). Ten ostatni był dyrektorem Instytutu Ekumenicznego ŚRK w Bossey k. Genewy. Do rozwoju dialogu teologicznego, w ramach kierunku „Wiara i Ustrój Kościoła”, przyczynili się szczególnie: Wilhelm Niesel (1903-1988) z Niemiec, Roger Mehl (1912-1997) z Francji, Hendrikus Berkhof (1914-1995) z Holandii i Lukas Vischer (1926-2008) z Szwajcarii. Reformowanymi byli też dwaj pierwsi sekretarze generalni ŚRK: Willem A. Visser 't Hooft (1900-1985) z Holandii i Eugene Carson Blake (1906-1985) z USA. Przechodząc na nasz grunt rodzimy, należy wspomnieć, że Polską Radą Ekumeniczną kierowali dwaj kolejni biskupi Kościoła Ewangelicko-Reformowanego – Jan Niewieczera (1914-1981) i Zdzisław Tranda (ur. 1925).

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

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

Podczas XIX Zgromadzenia Generalnego, które odbyło się w 1964 r. we Frankfurcie Menem, stwierdzono, że *Światowy Alians Kościołów Reformowanych ma w dalszym ciągu współpracować ze Światową Radą Kościołów i nie czynić nic oddzielnie, co można czynić razem*. W oparciu o tę zasadę, od momentu powstania ŚRK Alians unikał zawsze organizowania własnego programu pomocy międzyko-

ścielnej. Pomoc dla Kościołów członkowskich kierowana jest do odpowiednich organów Rady.

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

Jeśli wielkie rodziny wyznaniowe, wśród nich Kościoły reformowane, dają priorytet konfesjonalizmowi, a ze swych światowych związków czynią cel sam w sobie, to zdradzają Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak przez podkreślenie konfesji pragną wzbogacić wspólne dziedzictwo ewangelickie, i to się im uda, to wówczas spełnią zamiar jedynego Pana Kościoła i staną się prawdziwymi narzędziami Ducha Świętego.

W tym samym duchu wypowiedziało się XVII Zgromadzenie Generalne w Princeton, w 1954 r., które m.in. stwierdziło: *Światowy Alians Kościołów Reformowanych nie da się nigdy użyć do tego, by utrudnić włączenie jednego ze swych Kościołów członkowskich do szerszej wspólnoty kościelnej, o ile w interesie całego chrześcijaństwa takie włączenie jest naprawdę bardzo pożądane.*

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

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

9. Dialog z Kościołem Rzymskokatolickim

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

W latach 1970-1977 zorganizowano sześć spotkań na następujące tematy: „Stosunek Chrystusa do Kościoła” (1970), „Autorytet nauczający w Kościele” (1971), „Obecność Chrystusa w świecie” (1972), „Eucharystia” (1974), „Urząd kościelny” (1975). Podczas ostatniego spotkania (marzec 1977 r., Rzym) przyjęto sprawozdanie końcowe, które najpierw wysłano do odpowiednich instancji kościelnych, a następnie opublikowano w celu wywołania szerszej dyskusji¹.

Członkowie Wspólnej Komisji Studyjnej spotkali się jeszcze raz w 1980 r. Po zapoznaniu się z otrzymanymi ocenami episkopatów, uczelni oraz poszczególnych specjalistów, stwierdzili: *Na ogół dialog i zwińcający go raport spotkał się z bardzo pozytywnym przyjęciem, w niektórych przypadkach nawet z entuzjazmem i został oceniony jako pożyteczny punkt wyjścia do dalszych debat*².

Po kilkuletniej przerwie, pod patronatem ŚAKR i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan rozpoczęła się druga faza dialogu reformowano-rzymskokatolickiego, która skoncentrowała się na zagadnieniach eklezjologicznych. Rezultatem spotkań w Rzymie (1984), Kappel-am-Albis (Szwajcaria, 1985), Wenecji (1986), Cartigny (Szwajcaria, 1987) i Arricia (Włochy, 1988) był dokument pt. „Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła”, opublikowany w 1990 r.³

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

¹ Polski przekład: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do spraw Jedności Chrześcijan*, ukazał się w: SiDE 1988, nr 1, s. 73-101.

² Cyt. za: S. C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła Rzymskokatolickiego*, [w:] S. C. Napiórkowski, S. J. Koza, R. Jaskóła, *Na drogach do jedności*, Lublin 1983, s. 56.

³ Polski przekład ukazał się w: SiDE 2000, nr 2, s. 75-128.

reg tematów: Kościół jako *creatura verbi* a Kościół jako sakrament łaski; kontynuacja i dyskontynuacja w dziejach Kościoła; kwestia struktury Kościoła i porządku urzędu posługi. Wreszcie, rozdział 4 szkicuje pewne drogi wiodące w przyszłość.

Po zakończeniu drugiej fazy nastąpiła ośmioletnia przerwa. Trzecia faza, rozpoczęta w 1998 r., została zakończona w 2005 r. Temat główny brzmiał: „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego”. Doroczne sesje odbywały się w następujących miejscach: Wenecja (Włochy, 1998), Oegstgeest (Holandia, 1999), Castel Gandolfo (Włochy, 2000), Kapsztad (RPA, 2001), Dromantine (Irlandia Północna, 2002), Toronto (Kanada, 2003), Wenecja (2004). Po omówieniu wszystkich podtematów powołano podkomitet, któremu powierzono ostateczne opracowanie raportu i przygotowanie go do publikacji. W tym celu spotkał on się trzykrotnie: dwukrotnie w Rzymie (2004, 2005) i raz w Genewie (2005). Raport końcowy został udostępniony dopiero w 2007 r.

Raport końcowy⁴, podzielony na pięć rozdziałów, odzwierciedla ustalenia poczynione podczas dorocznych sesji. Tytuły rozdziałów mają następujące brzmienie:

1. Królestwo Boże w Piśmie i Tradycji;
2. Dawać świadectwo dla Królestwa Bożego: trzy raporty z różnych kontekstów;
3. Rozpoznawanie woli Bożej w służbie dla Królestwa;
4. Królestwo Boże a Kościół;
5. Dialog i wspólne świadectwo.

Po kilkuletniej przerwie, w 2011 roku, rozpoczęła się czwarta faza dialogu reformowano-katolickiego na szczeblu światowym.

Podczas pierwszego spotkania czwartej fazy dialogu w Rzymie (3-9 kwietnia 2011) ustalono ogólny temat rozmów: „Usprawiedliwienie i sakramentalność: Wspólnota chrześcijańska jako pośrednik sprawiedliwości”. Zajęto się kwestią usprawiedliwienia z perspektywy reformowanej i katolickiej. Zapoznano się z osiągnięciami dotychczasowych trzech faz dialogu. Stwierdzono, że rozmowy mają pomóc stronie reformowanej w zaakceptowaniu luterkańsko-katolickiej „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”⁵.

Podczas drugiego spotkania, które odbyło się w dniach 27 kwietnia – 2 maja 2012 w Decatur (Georgia, USA) skupiono uwagę na wzajemnej relacji między usprawiedliwieniem a chrztem⁶. Trzecie spotkanie (South Bend, Indiana, USA; 7-13 kwietnia 2013) poświęcone było dwóm sprawom: usprawiedliwieniu i uświęceniu oraz urzędowi prorockiemu i autorytetowi w Kościele. Zagadnienia te naświe-

⁴ Polski przekład zamieszczamy w bieżącym numerze.

⁵ Pontifical Council for Promoting Christian Unity, “Information Service” (IS) 1: 2011 nr 136, s. 20.

⁶ Tamże, 1-2: 2012 nr 139, s. 35.

tlano z perspektyw reformowanej i katolickiej⁷. Podczas kolejnego, czwartego spotkania w Szkocji (Coathbridge, 6-12 kwietnia 2014) uczestnicy dialogu podjęli następujące kwestie: „Uświęcenie: okres pośredni między usprawiedliwieniem a sprawiedliwością”; „Relacja między Eucharystią a sprawiedliwością z perspektywy katolickiej”; „Eucharystia i etyka społeczna”; „Usprawiedliwienie i powszechne wezwanie do świętości”⁸. Czwarta faza dialogu ma trwać do 2017 roku.

Literatura

- Bartel O., *Jan Łaski, cz. I.: 1499-1556*, Warszawa 1955.
Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994.
Böttner L., *Reformowany wykład wiary*, Wrocław 1997.
Brunner E., *Nasza wiara*, Warszawa 1963.
Bullinger H., *Das zweite Helvetische Bekenntnis – Confessio Helvetica Posterior*, Zürich 1967.
Busch E., Faulenbach H. (red.), *Reformierte Bekenntnisschriften t. 1/1: 1523-1534*, Neukirchen-Vluyn 2002.
Cottret B., *Kalwin*, Warszawa 2000.
Gizbert-Studnicki, *Zarys historyczny wileńskiego Kościoła ewangelicko-reformowanego*, Wilno 1932.
Halaski K. (red.), *Die reformierten Kirchen*, Stuttgart 1977.
Honecker M., Waldenfels H., *Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer*, Graz-Wien-Köln 1983.
Jaskóła P., *Spiritus Effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 1994.
Jaskóła P., *Panem jest Duch. Zasadnicze kierunki reformowanej pneumatologii*, Opole 2000.
Kalwin J., *Krótki wykład nauki o Komunii świętej*, Warszawa 1905.
Kalwin J., *Podstawy wiary chrześcijańskiej*, Wrocław 2001 („Reformacja w Polsce”).
Karski K., *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001.
Katechizm Heidelberski, Warszawa 1988.
Kowalska H., *Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969.
Kriegseisen W., Salwa P. (red.), *Jan Łaski 1499-1569 – w pięćsetlecie urodzin*, Warszawa 2001.

⁷Tamże, 1: 2013 nr 141, s. 23.

⁸Tamże, 1: 2014 nr 143, s. 31.

- Lechicki C., „*Nauka religii chrześcijańskiej*” Kalwina i jej znaczenie, Warszawa 1937.
- Lehmann J., *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937.
- Pasek Z., *Wyznania wiary protestantyzmu*, Kraków 1995.
- Piwko S., *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987.
- Piwko S., *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995.
- Porównanie wyznań rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 2014 (3 wyd.).
- Potter G.R., *Zwingli*, Warszawa 1994.
- Rohls J., *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987.
- Szczucki L., *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa 1984.
- Tourn G., *Geschichte der Waldenser-Kirche*, Erlangen 1980.
- Zbiór psalmów i pieśni duchownych do publicznego i prywatnego nabożeństwa dla wyznawców Kościoła ewangelicko-reformowanego*, Wilno 1927.

Jerzy Sojka

MARCIN LUTER A ŻYDZI

Problem stosunku Marcina Lutra do Żydów stanowi jedno z najtrudniejszych zagadnień w myśli Reformatora, z jakim muszą zmierzyć się jego spadkobiercy. Na całość zagadnienia składa się nie tylko kwestia samych antyżydowskich wypowiedzi Reformatora, ale także tego, jak przez lata funkcjonowania ewangelickiego odłamu chrześcijaństwa były one wykorzystywane. Do cechującej tę recepcję ambiwalencji wrócimy jeszcze na zakończenie niniejszego opracowania.

Tutaj, by symbolicznie przybliżyć problem, warto przywołać jedną postać. Chodzi o Reinholda Lewina, który w 1911 na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Wrocławskiego przedstawił pracę doktorską „Stosunek Lutra do Żydów”. Pracę tę rok wcześniej wyróżniono doroczną nagrodą Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Opracowanie to jest uznawane przez współczesnych badaczy zagadnienia za pierwszą próbę naukowego opisanie i wyjaśnienia fenomenu stosunku Reformatora do Żydów. Sam jej autor także był Żydem. Po studiach we Wrocławiu został rabinem najpierw w Lipsku, a potem w Królewcu i od 1938 roku we Wrocławiu, skąd został w 1942 albo 1943 roku z całą rodziną wywieziony do nazistowskiego obozu zagłady¹.

Historia tego pierwszego badacza antyżydowskich pism Reformatora ukazuje konteksty, w jakich współcześni teologowie ewangelicy mierzą się z problemem stosunku Reformatora do Żydów. Jednocześnie kwestia odniesienia się do tego problemu jest stałym punktem nie tylko licznych opracowań dotyczących wyłącz-

¹P. von Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub” (1530/31)*, Stuttgart 2002, s. 15n.

nie problematyki stosunku M. Lutra² do Żydów, ale też opracowań biograficznych³, biograficzno-teologicznych⁴, czy też ściśle teologicznych⁵ poświęconych osobie i myśli Reformatora. W niniejszym opracowaniu dokonany zostanie przegląd i prezentacja wypowiedzi M. Lutra zachowanych w jego pismach, które odnoszą się do Żydów.

Początki

Pierwsze wypowiedzi Marcina Lutra związane z Żydami pojawiają się w jego pierwszym biblijnym wykładzie akademickim prowadzonym w Wittenberdze na temat Księgi Psalmów w latach 1513-1515 [*Dictata super psalterium*]⁶. Temat ten pojawia się w tym wykładzie szczególnie często. Nie wspomniany jest tylko w przypadku dwóch psalmów, do których zachowały się zarówno glosy, jak i szersze objaśnienia w scholiach⁷. M. Luter posługiwał się w czasie wykładu tzw. metodą poczwórnego sensu Pisma⁸. Za jej pomocą odnosił w sensie literalnym stwierdzenia Psalmisty o bezbożnych i wrogach Bożych do Żydów czasów Jezusa, którzy go odrzucili, w sensie alegorycznym do Żydów czasów Kościoła, zaś sens tropologiczny (moralny) mówił jego zdaniem o ich bluźnierstwach i grzechach. W wykładzie obecna jest też wizja historiozoficzna, która zakłada rozpoczęcie się w czasach Jezusa miłosierdzia Bożego wobec Kościoła oraz gniewu wobec synagogi⁹.

² Spośród pozycji poświęconych wyłącznie interpretacji problemu stosunku M. Lutra do Żydów z nowszych opracowań należy wskazać: P. von Osten-Sacken, dz. cyt.; T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt.; tenże, *Luthers „Judenschriften“*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, wyd. 2 przejrzone, Tübingen 2013; D. Wendebourg, *Ein Lehrer, der Unterscheidung verlangt. Martin Luthers Haltung zu den Juden im Zusammenhang seiner Theologie*, „Theologische Literaturzeitung” 2015: 140, nr 10, s. 1034-1059. Wcześniej próby krytycznie omawia: P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 15-48; tam też dalsza literatura (tamże, s. 327-344).

³ H. A. Obermann, *Marcin Luter: Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004, s. 224n; V. Leppin, *Martin Luther*, wyd. 2, Darmstadt 2010, s. 340-344; tenże, *Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes*, Darmstadt 2013, s. 135-137; H. Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, wyd. 2 przejrzone, München 2013, s. 550-570.582-586.60-632.

⁴ B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 356-368; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 49-63.

⁵ H.-M. Kim, *Luther und die Juden*, w: *Luthers Handbuch*, red. A. Beutel, wyd. 2, Tübingen 2010, s. 217-224; G. Müller, *Luthers Views on the Jews and Turks*, w: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, s. 427-434.

⁶ WA 3, 11-652; 4, 1-462 oraz WA 55 I i WA 55 II.

⁷ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 47n.

⁸ Zob.: W. J. Jeanrod, *Hermeneutika teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 41.

⁹ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 48n; T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 50; H. A. Obermann, dz. cyt., s. 195-198.

Istotną częścią wyłaniającego się z wykładu obrazu Żydów jest ich udział w ukrzyżowaniu Chrystusa i to nie tylko w sensie fizycznym, ale także w swoich sercach i mowie¹⁰. Te dwa ostatnie aspekty są stałym elementem egzystencji Żydów, którzy krzyżują Chrystusa odrzucając prawdę o nim i głoszą kłamstwa, by uzasadnić swoją decyzję¹¹. Wypaczają też wykład Pisma¹². Głosząc swe przesady z ludzi, którym Bóg powierzył swoje Słowo, stali się dzikimi zwierzętami¹³. To powoduje, że poddani zostali władzy ludzi jak zwierzęta, co budzi ich gniew przeciw wierzącym oraz radość z upadku chrześcijan, a także prowadzi ich do diabelskiej działalności w przekleństwach, bluźnierstwach, czy oskarżeniach. To wszystko jest wyrazem nienawiści wobec Chrystusa. Jeśli chrześcijanie tego posłuchają grozi im zagłada¹⁴. Te wszystkie oskarżenia nie dotyczą resztki Izraela, która pozostała wierna Słowu Bożemu o Chrystusie. Zaś opisane w zarzutach działania, mające nieść śmierć i zniszczenie, są skutkiem Bożego gniewu, jakiemu podlegają Żydzi, a ich niszcząca działalność dotyka ich samych. Ze względu na ich skupienie na tym co „cielesne” Bóg zniszczył status synagogi i poddał ich pod Zakon śmierci. Zniknie ona w końcu z ziemi, szczególnie, że po utracie kapłaństwa stała się bezgłowym trupem¹⁵.

Droga z synagogi do Kościoła jest drogą ze śmierci do życia. Chociaż sam Kościół wziął z niej początek, gdyż Jezus był urodzony jako Żyd, to jednak synagoga doszła do swego końca w prześladowaniu Chrystusa¹⁶. Żydzi nie są już ludem Bożym. Mimo to chlubią się swoją sprawiedliwością i kłamstwami, czyniąc z Boga kłamcę i kwestionując swą grzeszność i zbawczą śmierć Chrystusa. Ten zaś został im zabrany, bo widzieli w nim Pana w kategoriach ziemskich¹⁷. Ten Boży sąd nad Żydami zakończy się, gdy zgodnie z Rz 11,23, dojdą do poznania Chrystusa. Zgodnie bowiem z Rz 11 Żydzi co prawda upadli, jednak mają ponownie powstać i zostać uratowani. Ale nie może się to dokonać wbrew ich woli, a wydaje się, że oni sami nie chcą obiecane ratunku. Stąd też dla M. Lutra stanowią przypomnienie i przykład strasznego gniewu Bożego i idąc dalej przypominają pasję i zbawienie Chrystusa. Poświadczając to są źródłem zbawienia dla chrześcijan¹⁸.

Kolejna wypowiedź M. Lutra odnośnie Żydów pochodzi z 1514 roku. Jest ona związana z tzw. sprawą Johanna Reuchlina z 1510 roku. Ten hebraista i humanista w piśmie: *Ratschlag, ob man den Juden alle Bücher nehmen, abtun und ver-*

¹⁰ WA 55 I, 458; WA 55 II, 112.167.

¹¹ WA 55 II, 13.67.909.

¹² WA 55 II, 14.474.909.

¹³ WA 55 II, 204.823.

¹⁴ WA 55 II, 181.261.299.306.577.

¹⁵ WA 55 I, 484; WA 55 II, 109.200.225.233.574n.577

¹⁶ WA 55 I, 258.843; WA 55 II, 232.

¹⁷ WA 55 I, 414n.488; WA 55 II, 52.69.102.228-230.269.291.532.565.577.614n.710

¹⁸ WA 55 I, 436n; WA 55 II, 205n.412.467

brennen soll [„Rada, czy należy Żydom wszelkie księgi odebrać, zlikwidować i spalić”] sprzeciwił się postulowanemu przez konwertytę Johanna Pfefferkorna i dominikanów z Kolonii paleniu Talmudu i innych pism żydowskich. Niszczenie tych ksiąg miało być zabezpieczeniem przed zagrożeniem herezją. Do M. Lutra z pytaniem o opinię w tej sprawie zwrócił się w 1514 r. Georg Spalatin, sekretarz elektora saskiego Fryderyka Mądrego¹⁹. Wittenberczyk w swojej odpowiedzi wskazał, że po pierwsze ci, którzy domagają się palenia żydowskich pism sami rozpowszechniają różnorodne obrazy bożków i powinni zająć się najpierw swoimi nadużyciami. Zgodził się przy tym z zarzutem, że Żydzi szerzą hereetyckie poglądy, widząc w tym żydowską cechę. Mieli oni bowiem uznawać Pismo Świąte i Boga za kłamcę, o czym samo Pismo przestrzega. Ten stan rzeczy miałby być zdaniem M. Lutra wynikiem gniewu Bożego na Żydów, więc zmiana ich postępowania jest możliwa jedynie dzięki działaniu samego Boga. Zabranianie Żydom bluźnierstw nie ma więc sensu, gdyż takie działania będą prowadziły jedynie do ich pomnożenia²⁰.

Od Wykładu Listu do Rzymian po rok 1522

Nowe wątki odnośnie spojrzenia na Żydów, korygujące znacząco wcześniejsze wypowiedzi, pojawiły się w wykładzie Listu do Rzymian z lat 1515/16²¹. Zajęcie się problemem żydowskim narzucał w tym wypadku M. Lutrowi sam tekst Apostoła Pawła, który w rozdziałach 9-11 swego listu zajmuje się kwestią miejsca narodu żydowskiego w perspektywie objawienia Chrystusa. Pojawia się tam wątek wierności Boga Jego obietnicom złożonym narodowi wybranemu. Komentując Pawłową deklarację modlitwy za braci według ciała z Rz 9, 3-4 M. Luter stwierdza: „Wszystko to potwierdza, że predestynacja i trwała moc wybrania, a nie sprawiedliwość woli człowieka jest przyczyną zbawienia”²². W takiej postawie Pawła widzi dowód na jego miłość do Chrystusa i swego ludu²³.

Komentując zaś wypowiedzi Pawła w rozdziale 11 M. Luter wskazuje, że upadek Żydów posłużył ku zbawieniu pogan. W komentarzu do 11,16 pojawia się we-

¹⁹ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 48n; T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 48n.

²⁰ WA Br 23n.

²¹ WA 56, 3-528; 57 (XI), 5-232 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian*, przeł. I. Sławik, Wydawnictwo Warto, Dziegielów brw.).

²² WA 56, 89 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian*, przeł. I. Sławik, Wydawnictwo Warto, Dziegielów brw., s. 277).

²³ WA 56, 390 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 279).

zwanie, by nie gardzić Żydami. Podstawą do tego jest świętość zacytowanego, czyli apostołów. Lud, z którego oni pochodzą, także jest święty²⁴. Upadek Żydów zinterpretowany został w objaśnieniu wiersza 22. nie jako powód do wzgardy wobec nich, ale przestroga ukazująca działanie Bożej sprawiedliwości. Z tym związana jest krytyka postaw chrześcijańskich wobec Żydów: „W przeciwieństwie do tego wielu pyszni i kierują zadziwiającą głupotą, nazywając Żydów raz psami, raz ludźmi przeklętymi i co tam jeszcze wymyślą, podczas gdy sami wiedzą równie mało, kim są lub też jakimi są ludźmi przed Bogiem. Odważnie rzucają bluźnierczymi szyderstwami, podczas gdy powinni im współczuć, a sami dla siebie obawiać się tylko złych rzeczy. Czynią akurat przeciwnie, jakby byli całkowicie pewni co do siebie samych i co do tamtych, bezczelnie ogłaszają siebie błogosławionymi, a tamtych przeklętymi. Do nich należą obecnie teolodzy kolońscy, którzy w swej gorliwości i bezbrzeżnej głupocie nie wstydzą się w swych artykułach, a raczej w swych nieartykułowanych i niepoważnych twórcach nazywać Żydów przeklętymi. Dlaczego? Zapomnieli, że w następnym rozdziale jest powiedziane: »błogosławcie, a nie przeklinajcie« (Rz 12,14). A w innym miejscu tak jest powiedziane: »spotwarzają nas, my błogosławimy; (...) złorzeczą nam, my się modlimy« (1 Kor 4,12.13). Chcą nawrócić Żydów siłą i przekleństwem. Bóg jednak się im przeciwstawi»²⁵.

Temu sprzeciwowi wobec znieważania Żydów i wymuszania ich konwersji towarzyszą jednocześnie wątpliwości odnośnie wypowiedzi Pawła co do przyszłych losów Izraela. Owa tajemnica, którą Paweł wyjawia od Rz 11,25, jest dla Lutera niejasna. Uznaje on bowiem, że słowa Pawła da się zinterpretować, „że Żydzi na końcu świata powrócą do wiary” tylko przy pomocy idących w tym kierunku wypowiedzi ojców Kościoła²⁶. Swoje rozważania odnośnie tej tajemnicy podsumowuje: „Chrystus więc nie przyszedł jeszcze do Żydów, ale przyjdzie, w czasach ostatecznych [...]. Tak właśnie godzi się interpretować słowa apostoła: mówi o mistycznym przyjsciu Chrystusa do Żydów. Inaczej ów cytat z Izajasza [zawarty w Rz 11,27: „gdy zgładzę grzechy ich” – dop. JS] wyraźnie zostaje spełniony przez cielesne przyjscie Chrystusa. [...] Tak więc »zatwardziałość przyszła na część Izraela« (Rz 11,25), ale wtedy – już nie część – lecz »cały Izrael« będzie zbawiony”²⁷. Dodatkowe objaśnienie łączy te wypowiedzi z komentarzem do Rz 11,16-17 i stwierdza, że do Żydów odnoszą się zarówno wypowiedzi wskazujące na to, że są „świętym zacytnem”, jak i odrzuconą „odłamaną gałęzią”.

Tę ambiwalencję wypowiedzi Apostoła M. Luter objaśnia rozróżnieniem na naród i poszczególne odrzucone jednostki, co staje się dla niego podstawą dla następującego wskazania odnośnie postępowania wobec Żydów: „By właściwie zrozu-

²⁴ WA 56, 435 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 334).

²⁵ WA 56, 436 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 335n).

²⁶ WA 56, 436n (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 336).

²⁷ WA 56, 438 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 338).

mieć słowa apostoła trzeba wiedzieć, że jego wypowiedzi rozciągają się na cały lud żydowski, dotyczą zarówno tych z przeszłości, jak i tych w teraźniejszości i przyszłości. Nawet jeśli niektórzy z nich są odrzuceni, to w całej swej masie należy im się szacunek ze względu na wybranych. Tak jak wspólnocie należy się szacunek ze względu na ludzi dobrych, którzy do niej należą, nawet jeśli stanowią mniejszość wśród ludzi złych²⁸. Całość rozważań kończy komentarz do Rz 11,29, w którym M. Luter raz jeszcze podkreśla stałość obietnic Boga wobec ludu wybranego: „Żadną zasługą człowieka ani brakiem tej zasługi nie może być zmienione postanowienie Boga. Nie żałuje obiecanego daru ani powołania dlatego, że tamci są niegodni, a wy jesteście godni. Nie zmienia się, gdy wy się zmieniacie. Dlatego tamci powrócą i będą w końcu doprowadzeni do prawdy wiary²⁹”.

Kolejne wczesne wittenberskie wykłady: Listu do Galacjan (1516/17)³⁰ i Hebrajczyków (1517/18)³¹, mimo, że ich tekst sam narzuca tematykę żydowską, nie zawierają tak obszernych rozważań jak miało to miejsce w przypadku wykładu Rz 9-11. W wykładzie Listu do Galacjan, w jego na nowo opracowanej do druku wersji z 1519 roku, M. Luter interpretuje perykopę poświęconą Hagar i Sarze bez bezpośrednich odniesień do Żydów. Zawartych tam wypowiedzi odnoszących się do Hagar i zniewolonego Jeruzalem nie odnosi wyłącznie do Żydów, ale interpretuje je w odniesieniu do wszystkich ludów znajdujących się poza łaską Bożą³².

Także wykład Listu do Hebrajczyków jedynie wspomina Żydów, w ramach krytyki spalania przedstawicieli narodu wybranego w Berlinie w 1510 roku: „W najstraszliwszej wściekłości i spienionej pobożności spieszą spalić garstkę Żydów za to, że przebijają hostie sakramentu małymi patyczkami lub kroją nożami, podczas gdy oni sami nie hostie, nie – samą rzecz (sakramentu, tj. ludu Chrystusa) mordują nie małymi patyczkami, nie, machinami obłąńczącymi i wszelką inną bronią i gwałtownością! A przede wszystkim nie rozpoznają jako znaczącego napomnienia tego, co Pan czyni z Żydami, po czym mogliby rozpoznać, jak siedmiokrotnie bardziej zasługują na ogień i śmierć ci, którzy rzecz sakramentu w tak straszliwej wściekłości prześladowają³³”.

W tzw. drugim wykładzie o Psalmach z lat 1519-1521³⁴ M. Luter odchodzi od reprezentowanego w pierwszym wykładzie utożsamienia przeciwników Bożych w pierwszym rzedzie z Żydami. Traktuje ich bardziej ogólnie jako bezbożnych (co obejmowało też nie wierzących w Chrystusa Żydów)³⁵. W wykładzie Ps 18 poja-

²⁸ WA 56, 439 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 339).

²⁹ WA 56, 440 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład...*, dz. cyt. s. 340).

³⁰ WA 57 (III), 5-108.

³¹ WA 57 (III), 5-238.

³² WA 2, 556n.

³³ WA 57, 168.

³⁴ WA 5.

³⁵ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 88.

wiają się jednak wypowiedzi odnośnie oskarżenia o nienawiść Żydów do Kościoła z powodu ich niewiary, a co za tym idzie nienawiści synagogi do Kościoła. Żydzi w swojej niewierności mają być skazani na nienawiść i nieszczęście, zaś ich modlitwy nie będą wysłuchane. Są oni rozrzućeni po ziemi, pozbawieni wsparcia i zdeptani przez narody świata³⁶. Pojawiają się też oskarżenia dotyczące lichwy, którą M. Luter konsekwentnie zwalczał. Wittenberczyk uznaje Żydów za naród spętany lichwą, którego każdy przedstawiciel się do niej posunie. Jednocześnie zauważa też odpowiedzialność papieżstwa, które spycha Żydów do świata lichwy³⁷. Lichwa jako aktywność „żydowska”, przejaw lichwiarskiego ducha Żydów, pojawia się też w *Kleiner Sermon von dem Wücher* [„Małe kazanie o lichwie”] z 1519 roku³⁸. Kolejne dwa pisma wymierzone w lichwę: *Großer Sermon von dem Wücher* [„Wielkie kazanie o lichwie”]³⁹ z 1520 roku i *Vom Kaufhandlungs und Wücher* [„O kupiectwie i lichwie”]⁴⁰ z 1524 roku nie zawierają już takich odniesień.

W wykładzie o Psalmach z lat 1519-1521 znalazło się też miejsce dla kabalistycznych spekulacji związanych z używaniem tetragramu imienia Bożego (*schem JHWH*), który M. Luter uznaje za przejaw bezbożnej niewiary prowadzącej do bluźnierstwa przeciw imieniu Chrystusa. Krytykuje także rozpowszechnianie się takich praktyk wśród chrześcijan. Swoje zarzuty Luter popiera tezą, że tetragram zawiera w sobie imię Trójjedynego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴¹. Te zarzuty nie prowadzą jednak do wezwań do jakiegoś rodzaju prześladowania Żydów. Wszyscy bowiem bezbożni i heretycy powinni zostać spaleni w ogniu miłości, nie zaś pokonani za pomocą siły⁴².

Obok powyższych zarzutów w drugim wykładzie o Psalmach, w komentarzu do Ps 14,7, pojawia się wątek trwania obietnic Bożych wobec narodu wybranego. Ten fragment był interpretowany jako zapowiedź ostatecznego nawrócenia Izraela do Chrystusa. M. Luter odnosi cały Ps 14 do czasów Chrystusa, zaś samą obietnicę interpretuje w perspektywie Rz 11,25-27, podkreślając, tak jak robił to już w „Wykładzie listu do Rzymian”, że mamy tu do czynienia z tajemnicą, która nie jest do końca jasna. Odnosi ją też do wszystkich niewierzących ludów. Dalsze swoje rozważania uzupełnia stwierdzeniem, że dla Boga nawrócenie Żydów do Chrystusa nie jest rzeczą niemożliwą. Mogą oni dzięki działaniu Bożemu być na powrót wszczepieni w drzewo oliwne (Rz 11,23).

³⁶ WA 5, 534-540

³⁷ WA 5, 440.442.

³⁸ WA 6, 5.

³⁹ WA 6, 36-60.

⁴⁰ WA 15, 293-322 (tłum. polskie: M. Luter, *O kupiectwie i lichwie*, tłum. C. Królewicz, w: tenże, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 161-178).

⁴¹ WA 5, 184.

⁴² WA 5, 46.

Te stwierdzenia stają się punktem wyjścia do krytyki chrześcijan, którzy zamiast opłakiwać tragedię Żydów na wzór Pawła z Listu do Rzymian i modlić się o nich, występują przeciw nim, prześladują z nienawiścią, nie zważając na protesty Żydów wobec dziejącego się im zła. Chrześcijanie nie odnoszą się do nich z modlitwą, cierpliwością, łagodnością i troską, lecz swoim okrucieństwem odstręczają ich od chrześcijaństwa. Tacy chrześcijanie biorą na siebie część winy za żydowską bezbożność, a także należy ich samych uznać za bezbożnych i chrześcijan jedynie z nazwy. Jest to zdrada miłości do Chrystusa, która czyni chrześcijaninem. Ci zaś, którzy zachowują się w opisany sposób względem Żydów, są gorsi od Żydów, Turków i heretyków razem wziętych. W stosunku chrześcijan do Żydów miejsce podsycania niechęci powinno zająć zwiastowanie im Ewangelii, której treścią jest miłość Boga i polecenie Żydów Chrystusowi⁴³.

Linia odnośnie stosunku do Żydów z listu do Rzymian znalazła swoją kontynuację w pochodzącym z 1520 roku wykładzie Magnificat [*Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt*]⁴⁴. Interpretując Łk 1,55 M. Luter wskazuje na obietnicę odnoszącą się do Żydów: „że taka mowa zachowała łaskę w krwi Abrahama (że są oni Żydami) raz po wsze czasy, do dnia sądu ostatecznego. Gdyż choć wielu jest zartwardziałych, to zawsze są tacy, choćby było ich niewielu, którzy nawracają się na Chrystusa i wierzą weń”⁴⁵.

Ta konstatacja trwałej obietnicy Bożej staje się dla M. Lutra podstawą do wezwań, by nie traktować Żydów nieprzyjaźnie, przy czym mają one jednoznaczny charakter misyjny, nastawiony na konwersję Żydów na chrześcijaństwo: „Dlatego powinniśmy nie traktować Żydów tak nieprzyjaźnie, gdyż są między nimi tacy, którzy stają się chrześcijanami w przyszłości i codziennie. Odnośnie tego nie my poganie tylko oni mają obietnicę, która mówi, że przez cały czas powinni być chrześcijanie między nasieniem Abrahama [...] Kto chciałby zostać chrześcijaninem widząc, jak postępują oni tak niechrześcijańsko z ludźmi? Nie tak więc, kochani chrześcijanie: Powinno się powiedzieć im w życzliwy sposób prawdę, a jeśli nie chcą jej przyjąć, pokój z nimi”⁴⁶.

W podobnym duchu M. Luter wypowiedział się dwa lata później w kazaniu opartym o Mt 23,34-39. Wittenberczyk wykladał ten fragment w nawiązaniu do Rz 11,25n i widział w tekście Mt 23,39 obietnicę i pociechę dla Żydów, zapowiedzianą już w Starym Testamencie. Wyraża przy tym nadzieję na bliskie dopełnienie obietnicy wobec Żydów, których dotknęła teraz czasowa ślepotą⁴⁷.

⁴³ WA 5, 427-429.

⁴⁴ WA 7, 544-604.

⁴⁵ WA 7, 600.

⁴⁶ WA 7, 600n.

⁴⁷ WA 10 I 1, 287-289.

Rok 1523

Jedno z najbardziej znanych pism M. Lutra dotyczące Żydów ukazało się w 1523 roku pod tytułem *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* [„O tym, że Jezus Chrystus jest rodowitym Żydem”]⁴⁸. Było ono odpowiedzią Reformatora na zarzuty, jakoby negował on realną obecność ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej i narodziny Jezusa z Marii Dziewicy, a nauczał o tylko żydowskim pochodzeniu Jezusa i negował Jego Boże Synostwo⁴⁹. Dlatego, jak pisał: „Chcę za pomocą tego pisma przedstawić powody, które skłoniły mnie do wiary, że Chrystus był Żydem, który się narodził z dziewicy, abym w ten sposób być może również pobudził wielu Żydów do wiary w Chrystusa”⁵⁰. Cel pisma był zatem dwojaki. Z jednej strony M. Luter chciał obronić się przed zarzutami, z drugiej traktuje je jako misyjne wyjście do Żydów, by ich pozyskać dla chrześcijaństwa.

Stosunkowo niewielkie pismo *Daß Jesus Christus...* dzieli się na dwie części. W pierwszej, opierając się przede wszystkim na tekstach Starego Testamentu, M. Luter stara się dowieść, że Jezus był zarówno ponadnaturalnie zrodzonym z Marii Dziewicy, a jednocześnie potomkiem Abrahama, a co za tym idzie w pełni człowiekiem, choć bez grzechu. W części tej Reformator ma na uwadze nie tylko swoich przeciwników, ale także Żydów, których pragnie przekonać do głoszonych w niej poglądów na temat osoby Jezusa.

Na koniec stwierdza, że chce w niej „chętnie także służyć Żydom, czy chcemy ich przyprowadzić do właściwej wiary, którą mieli ich ojcowie, chcemy dalej z nimi postępować i tym, którzy chcą dalej z nimi postępować, przedłożyć sposób i słowa, które wobec nich powinni stosować”⁵¹. Druga część skupia się na starotestamentowych tekstach, których wykładnia budzi kontrowersje między Żydami a chrześcijanami. M. Luter korzysta w niej z ukształtowanej w starożytnym Kościele argumentacji. Wittenberczyk stara się w niej, zgodnie z zapowiedzią, wykazać, że Mesjasz zgodnie z właściwie wykładanym tekstem Pisma Świętego już przyszedł, a oczekiwania Żydów są bezcelowe. Zaś los wypędzonych z Jerozolimy Żydów potwierdza to z perspektywy historycznej⁵².

Reformator zyskał tym pismem oddźwięk w środowisku żydowskim. Jednak najprawdopodobniej nie ze względu na to, że wyżej scharakteryzowane polemiki i tezy znalazły jakiś szczególny posłuch, ale dlatego, iż w piśmie zawarł krytyczne uwagi odnośnie stosunku chrześcijan do Żydów. Stwierdza: „Gdyż nasze błazny:

⁴⁸ WA 11, 314-336.

⁴⁹ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 67n.

⁵⁰ WA 11, 315 (tłum. za: Ł. Barański, Marcin Luter a Żydzi, „Zwiastun Ewangelicki”, r. 2015, nr 1, s. 10).

⁵¹ WA 11, 325.

⁵² P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 92.

papież, biskupi, sofiści i mnisi, te prostackie osłe głowy tak dotychczas postępowały z Żydami, że kto byłby dobrym chrześcijaninem, mógłby zechcieć zostać Żydem. A kto byłby Żydem i widziałby, że takie fajtlapy i tępoty rządzą wiarą chrześcijańską, wówczas prędzej stanie się wieprzem niż chrześcijaninem. Gdyż postępowali z Żydami tak, jakby były to psy a nie ludzie, nie potrafili uczynić nic, jak tylko łącać ich i odbierać im dobra; gdy ich ochrzczono, nie pokazano im swoim życiem chrześcijańskiej nauki⁵³.

W miejsce takich działań proponuje, by postępować inaczej: „gdy postępuje się z Żydami przyjaźnie i poucza się ich czysto według Pisma Świętego, wielu z nich stanie się prawdziwymi chrześcijanami i ponownie przestąpi do wiary swoich ojców, proroków i patriarchów⁵⁴. Reformator ma zatem nadzieję, że świadectwa Starego Testamentu są tak jednoznaczne, że przekonają Żydów do chrześcijaństwa, ukazując im, że dystansując się wobec niego porzucają wiarę ojców, co skazuje ich, tak jak innych bezbożnych, na bycie poddanymi diabłu przez grzech i śmierć. Pomóc miałyby temu świadectwa nawróconych Żydów, którzy przyjęli chrześcijaństwo nie tylko zewnątrz, ale w pełni. Wzywa, by stosunek chrześcijan do Żydów nie był nacechowany pogardą i dumą, ale by czerpał wzór z apostołów, którzy będąc Żydami odnosili się do pogan po bratersku, by ich pozyskać. Tak powinni się teraz odnosić do Żydów chrześcijanie pochodzący z pogan⁵⁵.

Wyżej wskazane wątki, poruszone już w pierwszej części pisma, powracają na zakończenie części drugiej. M. Luter wzywa tam ponownie chrześcijan, by nie traktowali Żydów jak psy, by nie rozpowszechniali kłamstw, jakoby Żydzi pili chrześcijańską krew, a także „innych błazeństw”, pod którymi kryły się najprawdopodobniej inne popularne antyżydowskie oskarżenia o zabijanie chrześcijańskich dzieci, zatrucie studni itd. Odnosi się także do społecznego miejsca Żydów wzywając, by chrześcijanie nie zakazywali im „pracować wśród nas, krzątać się i mieć udział w innych społecznościach ludzkich⁵⁶. Brak takich zakazów sprawi też, że Żydzi nie będą się musieli utrzymywać z lichwy.

Całość rozważań w omawianym piśmie M. Luter podsumowuje: „Jeśli chce się im pomóc, należy praktykować wobec nich nie prawo papieża, ale miłości, i przyjaźnie ich przyjmować, pozwolić wspólnie ze sobą handlować i pracować, aby mieli powód i przestrzeń do życia u i wśród nas, aby słyszeli i widzieli naszą naukę i życie. Jeżeli niektórzy są tak uparci, cóż z tego? Czyż wszyscy nie jesteśmy dobrymi chrześcijanami? Tu chcę to tym razem pozostawić, aż zobaczę, co zdziałalem⁵⁷.

⁵³ WA 11, 314.

⁵⁴ WA 11, 315.

⁵⁵ WA 11, 315n.

⁵⁶ WA 11, 336.

⁵⁷ WA 11, 336

Z 1523 pochodzi także list Lutra do ochrzczonego Żyda Bernharda, który Wittenberczyk załączył do przesłanego mu egzemplarza traktatu *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*. Był to prawdopodobnie jedyny żydowski konwertyta, jaki w tym okresie żył w środowisku otaczającym Reformatora⁵⁸. M. Luter wyrażał w przesłanym liście nadzieję, że światło Ewangelii tak jak do Bernharda dotrze do wielu innych Żydów. Dlatego przesłał mu swój traktat, by wzmocnić jego wiarę w Chrystusa, a także by „...przez twój przykład i działanie także inni Żydzi mogli poznać, że ci, którzy są wcześniej przeznaczeni, zostają powołani i przychodzą do swojego króla Dawida”⁵⁹.

Reformator odnosi się też do przykładów Żydów, którzy przyjęli chrzest tylko pozornie – na pokaz. Nie skupia się jednak na krytyce takich osób, ale ocenia sytuację następująco: „Ale jako przyczynę tej złej reputacji postrzegam nie tyle upór i niegodność [ochrzczonej] Żydów, co niesmaczną surowość i osłą ignorancję, a także zepsute i wyraźnie bezwstydne życie papieży, księży, mnichów i studentów”⁶⁰. Wymienieni bowiem są chrześcijanami jedynie z nazwy. Nie przekazują Żydom ani właściwej nauki, ani przykładu życia, lecz obciążają ich błędami i tradycjami, a także przykładem złych obyczajów. To czyni ich odpowiedzialnymi za sytuację ochrzczonej Żydów. Jednak zamiast uznać swoją odpowiedzialność wolą oskarżać Żydów o pozorną konwersję⁶¹.

W okresie od 1523 do 1526 roku temat Żydów pojawia się w pismach M. Lutra jedynie w formie wzmianek. W uwagach do V Księgi Mojżeszowej z lat 1523-1525 [*Deuteronomium Mosi cum annotationibus*]⁶², przy okazji objaśnienia zakazu lichwy z VMż 15,6 pojawia się wskazanie, że Żydzi lekceważą owo przykazanie. To lekceważenie jest skutkiem tego, że nie są już ludem Bożym, a oddali się bezbożności i bluźnieniu Bogu. W związku z tym należy Żydom środkami prawnymi zabronić lichwy⁶³.

Jednocześnie przy okazji omówienia VMż 21,23 powraca znany z Wykładu Listu do Rzymian motyw nie pogardzania Żydami, chociaż ze względu na ich wrogość zostali porzuceni przez Chrystusa. To jednak nie unieważnia faktu, że zbawienie pochodzi od nich, a Bóg powierzył im pierwszym swoje obietnice i słowa. Ta historia powinna kształtować postawę chrześcijan wobec Żydów⁶⁴. W wykładzie Księgi Zachariasza [*Prelectiones in Prophetas Minores. Sacharja*]⁶⁵ z 1525/

⁵⁸ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁹ WA Br 3, 102.

⁶⁰ WA Br 3, 102.

⁶¹ WA Br 3, 102.

⁶² WA 14, 497-744.

⁶³ WA 14, 656.

⁶⁴ WA 14, 698n.

⁶⁵ WA 546-669.

1526 roku pojawia się komentarz odwołujący do Jr 5,6, który to tekst zdaniem Wittenberczyka zapowiada całkowitą ruinę Izraela, a więc przeciwieństwo obietnic z Rz 11,26⁶⁶.

Lata 20. i 30. oraz Wykład Genesis

W 1526 roku pojawia się pismo *Vier tröstliche Psalmen an die Königin zu Ungarn ausgelegt durch M. Luther* [„Cztery pocieszające psalmy dla Królowej na Węgrzech wyłożone przez M. Lutra”]⁶⁷, czyli wykład 37, 62, 94 i 109 Psalmu. Temat tego ostatniego M. Luter przedstawia następująco: „[Psalm] Dawid napisał w Duchu o Chrystusie, który w całym Psalmie przemawia przeciw Judaszowi, zdrajcy, oraz przeciw całemu Żydostwu i zwiastuje, co się im wydarzy”⁶⁸.

Reformator swój komentarz rozpoczyna od wskazania na przekleństwo wobec zła, jakie przynależy do urzędu Chrystusa. Jest ono wymierzone w bezbożnych i Żydów, którzy zwracają się przeciw Ewangeli. Takie przeklinanie wrogów Ewangelii jest to obrona wiary, dokonywana przez Słowo. Najcięższym tego typu przekleństwem jest wiersz 6 omawianego Psalmu: „Wyznacz mu na wroga bezbożnika, A oskarżyciel [szatan] niech stanie po jego prawicy!”. Diabeł przywoływany w tej modlitewnej prośbie ma zaślepić bezbożnych, tak by nie przemawiała do nich nawet czysto i jasno wykładana prawda. „Taką karę widzimy obecnie w Żydach, że nie odstępują oni od swojego rozumienia, choć wiedzą, że zostali przezwyciężeni Pismem”⁶⁹. Powraca więc tutaj motyw sporu o interpretację Biblii hebrajskiej z tradycją żydowską, który pobrzmiwał już w wypowiedziach zawartych w *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*.

Kolejne wiersze Psalmu 109,9-15 stanowią dla M. Lutra opis żydowskiej egzystencji po zburzeniu świątyni. Zgodnie z nim Żydzi są bezdomnymi żebrakami, których w każdej chwili ktoś może napaść i okraść, zdani są na pogardę, nazywanie „psami”, złośliwość i zadawanie przez ludzi cierpienia. Te ostatnie są uzasadnione przez fakt, że przy nich stoi szatan. Są wykorzeni i brak im poważania u Boga i chrześcijan. Nie ma takiego innego ludu, który by przez 15 wieków cierpiał przekleństwo, że „szatan stoi po ich prawicy”⁷⁰.

⁶⁶ WA 13, 600n.

⁶⁷ WA 19, 552-615.

⁶⁸ WA 19, 595.

⁶⁹ WA 19, 599.

⁷⁰ WA 19,601-604.

Zaślepienie Żydów sięga zdaniem Reformatora tak daleko, że zgodnie z Ps 109,17 zamieniają błogosławieństwo z przekleństwem, oczekując tylko tego drugiego. Nie ma szans na ich nawrócenie, konwersja jest tylko teoretyczną możliwością, bo zatwardziałość stała się ich naturą i zaprowadzi ich do piekła⁷¹. To potwierdza obserwacja ich życia: „Potrafią mówić o Chrystusie w sposób trujący i obrzydliwy ponad wszelką miarę. Gdyż uważają za przekleństwo i truciznę to, w co my wierzymy i czego nauczamy o Chrystusie; nie uważają niczego innego jak to, że Chrystus był złym przestępcą, który ze względu na swoje zło został ukrzyżowany z innymi przestępcami. Dlatego gdy o nim mówią, nazywają go haniebnie »Thola«, to jest: powieszony. Ponieważ bowiem wierzą, że Jezus był przestępcą, to nie może być inaczej, muszą i uważają chrześcijan za najgłupszych, najplugawszych ludzi pod słońcem”⁷².

To, że nie uznają Chrystusa, gdyż nie jest dla nich do pojęcia, że ukrzyżowany może być Bogiem jest przejawem gniewu Bożego. Wina za ten stan rzeczy stoi po stronie Żydów, którzy sami chcą takiego losu i nie chcą być przez Boga nawróceni. Bóg jednak dokona nawrócenia niektórych z nich, by wypełnić zapowiedź o ratunku dla niektórych członków ludu apostoła, o którym ten ostatni mówi w Rz 11,2. Możliwość nawrócenia nie dotyczy jednak całości narodu Izraela, gdyż Ewangelia nie jest między nimi zwiastowana, a co za tym idzie nie ma między miejsca dla działania Ducha Świętego, gdyż w swoich synagogach skupiają się na swej wrogości wobec Chrystusa. Prośba kierowana do Chrystusa o objawienie się wyroku wobec zatwardziałości Żydów zawarta w Ps 109,26-27 znajduje swoją realizację w prześladowaniach, wypędzeniach i nędzy, na jakie Żydzi są narażeni⁷³.

Zawarta w wykładzie Ps 109 brutalna wizja egzystencji Żydów jako skutku ciążącego na nich zasłużonego przekleństwa odbiega znacząco od wypowiedzi Lutera formułowanych jeszcze w 1523 roku. To co potępiał w piśmie *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* staje się tutaj zasłużonym losem narodu żydowskiego. Dochodzi tutaj gorzkie rozczarowanie nastawieniem Żydów do Jezusa oraz chrześcijańskiego wykładu Pisma.

Z tą zmianą wydaje się też łączyć przekazana w kilku miejscach przez Lutera relacja ze spotkaniem z rabinami, która pojawia się w kazaniu z 25 listopada 1526 r. opartym o tekst Jer 23, 5-8: „Sam rozmawiałem z Żydami o tym, także z najbardziej uczonymi, którzy znali Biblię tak dobrze, że żadna jej litera nie była im obca, ale rozumieli ją, i przytaczałem im te słowa. Na koniec dali swoją odpowiedź i powiedzieli, że wierzą w swój Talmud, to jest ich wykład, który nic nie mówi o Chrystusie, i tego wykładu muszą się trzymać. Dlatego nie pozostają przy tekście, po-

⁷¹ WA 19, 608n.

⁷² WA 19, 607n.

⁷³ WA 19, 611-614.

szukują wykrętów; gdyż gdyby pozostali przy samym tekście, zostaliby przezwy-
ciężeni. Gdyż słowa te mówią zbyt wyraźnie, że to nasienie Dawida jest prawdzi-
wym i naturalnym Bogiem; gdyż powinien on zostać nazwany imieniem, którym
nazywany jest prawdziwy Bóg⁷⁴.

Relacja ta powtarza się jeszcze trzykrotnie w „Mowach stołowych” (1536, 1540
oraz 1541/42)⁷⁵ oraz w traktacie *Von den Juden und ihren Lügen* z 1543 roku⁷⁶.
Spotkanie wspomniane zostało także w wykładzie Księgi Jeremiasza z lat 1527-
1530, w piśmie przeciw sabatarianom z 1538⁷⁷ oraz traktacie *Vom Schem Hampho-
ras...* z 1543 roku⁷⁸. Czas po jakim M. Luter wraca do tego spotkania pokazuje, jak
głębokie musiało ono na nim wywrzeć wrażenie.

Pozostałe relacje dodają do przytoczonego fragmentu kazania informacje o nie-
gotowości do pokuty i lichwie spotkanych Żydów, którzy mieli mniemać, że Refor-
mator jest prozelitą, ze względu na jego szacunek do języka hebrajskiego. Wspomina
także, że w liście polecającym, jaki od niego otrzymali, pojawiło się imię
Chrystusa, na co oni skarżyli się Mattheusowi Aurogallusowi, określając ukrzyżo-
wanego mianem *Thola*⁷⁹.

Między 1526 a 1538 rokiem nie ukazało się żadne pismo Reformatora. Zacho-
wały się za to dwa interesujące listy. Pierwszy z listów pochodzi z 1530 roku i do-
tyczy kwestii chrztu żydowskiej dziewczynki. W liście tym widać ambiwalencję
stosunku M. Lutra do sytuacji. Z jednej strony ostrzega przed tym, że wielu Żydów
rozczarowało się wiarą w Chrystusa. Z drugiej strony jednak nie unieważnia to
wiary w fakt, że pozostaje resztką Abrahama, która należy do Chrystusa. Dlatego
jeśli owa dziewczynka uniknie oszustwa w kwestii Chrztu, co się niejednokrotnie
zdarzało w postawie Żydów względem chrześcijaństwa, to Luter życzy jej łaski i
wytrwałości⁸⁰.

Drugi list związany jest z wypędzeniem przez elektora Jana Fryderyka Żydów z
Saksonii w 1536 roku. Ich oficjalny przedstawiciel w Rzeszy, Josef von Rosheim,
zwrócił się do M. Lutra z prośbą o interwencję, powoływał się przy tym na pismo
*Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*⁸¹. Wittenberczyk odmawia w liście z
1537 roku, wskazując, że postulowane w 1523 r. ułatwienia dla Żydów miały za
zadanie zachęcić ich do uznania przez nich Mesjasza darowanego im przez Boga, a
nie stwarzać im bezpieczne warunki do dalszego trwania w błędach. Ze względu na

⁷⁴ WA 20, 569n.

⁷⁵ WA Tr 3, 370; WA Tr 4, 517.523.619n.

⁷⁶ WA 53, 461n.

⁷⁷ WA 50, 313.

⁷⁸ WA 53, 589.

⁷⁹ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 103-110; T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 37n.

⁸⁰ WA Br 5, 542

⁸¹ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 116n.

ukrzyżowanego Żyda Reformator deklaruje gotowość czynienia wszystkiego co najlepsze dla Żydów, ale nie po to, by odnieśli oni z tego korzyść w swej zatwardziałości. Swój list M. Luter wykorzystuje także by zaapelować do J. von Rosheim, by Żydzi zaprzestali bluźnienia i złożeń Jezusowi z Nazaretu. Wypowiedzi takie bowiem nie mogą być przez chrześcijan tolerowane⁸².

Pierwszym z pism z roku 1538, które należy wspomnieć w kontekście wypowiedzi M. Lutra odnośnie Żydów, jest wykład trzech wyznań wiary [*Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi*]⁸³. Znalazły się w nim polemiki odnośnie uznawania przez Żydów Jezusa za jedynie syna Józefa⁸⁴ i ich rzekomych drwin z dogmatu trynitarnego⁸⁵. Najważniejszym jednak jest obszerny wywód dowodzący wiary w Trójjedynego Boga na gruncie Starego Testamentu. M. Luter stara się tutaj wykazać, że dogmat trynitarny był wyznawany także przez proroków Starego Testamentu, co ma po pierwsze uzasadnić jego istnienie na gruncie zasady Pisma, z drugiej zaś jest obliczone na konfrontację z żydowskim (i islamskim) sprzeciwem wobec nauki o Trójcy Świętej. Chodzi więc ponownie o istotny hermeneutyczny spór o sposób wykładu pism dzielonych wspólnie przez tradycję żydowską i chrześcijańską⁸⁶.

W 1538 ukazuje się także pismo *Wider die Sabbather an einen guten Freund* [„Przeciw sabatarianom do dobrego przyjaciela”]⁸⁷. Jego adresatem jest graf Wolf Schlick zu Falkenau, który zwrócił się do M. Lutra o pomoc, wskazując na misyjne działanie na Morawach, które miały przynieść częściowy sukces. Graf prosi więc Wittenberczyka o dostarczenie pomocy w argumentacji przeciw negacji przyjścia Mesjasza i wezwań do przestrzegania wiecznego żydowskiego Zakonu (szczególnie przykazania o sabacie i obrzezki). Współcześni badacze problemu wskazują na wątpliwość świadectw o tego typu działalności Żydów, a jednocześnie sugerują, że chodziło nie tyle o samych Żydów, ale jakąś grupę spośród tzw. marzycieli, tj. przedstawicieli tzw. „lewego skrzydła Reformacji”, którzy reprezentowali podobne poglądy⁸⁸.

Zanim przejdziemy do pism z lat 40. trzeba wspomnieć jeszcze prowadzony przez M. Lutra w latach 1535-45 wykład Genesis [I Księgi Mojżeszowej], zawierający wątki związane z Żydami. Jednym z istotnych problemów tego wykładu jest walka między prawdziwym Kościołem dzieci Bożych a fałszywym Kościołem dzieci szatana. Ci drudzy znajdują swoich protoplastów w Kainie i Ezawie, a kon-

⁸² WA Br 8, 89-91.

⁸³ WA 50, 262-283.

⁸⁴ WA 50, 262.

⁸⁵ WA 50, 273.

⁸⁶ WA 50, 278-282.

⁸⁷ WA 50, 312-337.

⁸⁸ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 121-125; T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 102.

tytuację w tych, którzy ukrzyżowali Chrystusa. Na fałszywy Kościół składali się papiści, Turcy i Żydzi. Ci ostatni nie byli co prawda najgroźniejszymi wrogami Kościoła, ale z pewnością są wrogami najstarszymi. Ich wrogość liczy sobie bowiem już 1500 lat. Ich działania znalazły swoją prefigurację w Kainie, Ezawie, czy braciach Józefa⁸⁹.

Ponownie dochodzi też w tym wykładzie do głosu spór hermeneutyczny z rabinicznym wykładem Pisma. Luter docenia wiedzę filologiczną na temat języka hebrajskiego przejętą od Żydów, jednocześnie ostrzega przed przejmowaniem zakonczonych w rabinicznym myśleniu interpretacji teologicznych, które fałszują Pismo, zwracając się nie tylko przeciw żydowskim znawcom Pisma, ale też fascynującym się ich wykładem chrześcijańskim hebraistom. Pozostają przy tym niezachwianie pewnymi swoich racji. Luter, wykładając poszczególne rozdziały I Księgi Mojżeszowej, przykłada także wagę do polemiki wokół spornych tekstów, odnoszonych przez tradycję chrześcijańską do zagadnień trynitarnych i chrystologicznych⁹⁰.

Rok 1543 i 1546

Zawarta w *Wider die Sabbather...* odpowiedź M. Lutra składa się z dwóch części. W pierwszej przekonuje, że historia 1500 lat wygnania Żydów dowodzi, że Mesjasz już przyszedł. Inaczej Bóg gwarantujący swoim Słowem trwałość tronu Dawida okazałby się kłamcą⁹¹. Dla Reformatora prowadzi to do przeciwstawienia stanowiska Żydów i stanowiska Boga: „Kto tutaj kłamie? Kłamie Bóg czy kłamie Żyd? Są przecież ze sobą sprzeczni. Żyd mówi tak, Bóg mówi nie. Jednak nie potrzeba tutaj pytać, lecz jest dowiedzione, że Żydzi kłamią... ”⁹².

W drugiej części *Wider die Sabbather...* M. Luter zajmuje się kwestią wieczności żydowskiego Zakonu. Wskazuje w niej, odwołując się do V Mż 18,15 i Dn 9,24-27 oraz do obietnicy nowego przymierza z Jr 31,31-34, że Zakon żydowski wraz z przyjściem Mesjasza, zniszczeniem świątyni oraz wygnaniem Żydów stracił swoją wiążącą moc dla pogan⁹³. Zobowiązanie chrześcijan do przestrzegania Dekalogu wywodzi przy tym nie z wydarzeń na Synaju, ale z faktu zapisania go w

⁸⁹ WA 42,163.192n.200.412; WA 43, 536; WA 44, 274.279.284.288.290.292.

⁹⁰ WA 42, 162.196.199.272.280; WA 43, 389.427.963; WA 44, 150.683.

⁹¹ WA 50, 316-317.

⁹² WA 50, 316.

⁹³ WA 50, 315n.323.329.335.

sercach ludzi przy stworzeniu. Tak pojmowany Dekalog pozbawiony jest także typowo żydowskich elementów, jak kontekst wyjścia z Egiptu, obietnica ziemi, czy nastawienia na sabat⁹⁴.

Rok 1543 to rok opublikowania trzech najostrzejszych antyżydowskich pism M. Lutra. Wśród nich znalazł się także jeden z najlepiej znanych antyżydowskich tekstów – obszerny traktat *Von den Juden und ihren Lügen* [„O Żydach i ich kłamstwach”]⁹⁵. On także powstał na prośbę grafa Wolfa Schlicka zu Falkenau, który miał przesłać M. Lutrowi nie zachowane pismo, w którym opisana była rozmowa Żyda z chrześcijaninem⁹⁶. T. Kaufmann zwraca natomiast uwagę na spór Reformatora z chrześcijańskim hebraistą z Bazylei Sebastianem Münsterem o sposób wykładu Biblii hebrajskiej, w którym pojawiły się liczne wątki podjęte w *Von den Juden und ihren Lügen*⁹⁷. Dla treści tego pisma nie pozostaje także bez znaczenia fakt, że w okresie jego przygotowywania M. Luter czytał traktat żydowskiego konwertyty Antona Margharity poświęcony prezentacji porzuconej przez niego religii i tradycji zatytułowany *Der gantz Jüdisch glaub* [„Cała żydowska wiara”] napisany w latach 1530-31⁹⁸.

Cel obszernej wypowiedzi Wittenberczyka zawartej w traktacie *Von den Juden und ihren Lügen* można podsumować następująco jego słowami: „Tak oto chcemy naszą wiarę wzmacniać, wobec niejednej wielkiej głupoty Żydów w ich wierze i postępowaniu z wykładem Pisma, ponieważ tak jadowicie szydzą z naszej wiary, a jeśli jaki Żyd się poprawi, tak, że się zawstydzi, to tym lepiej. Nie rozmawiamy teraz z Żydami, ale o Żydach i o ich postępowaniu, aby nasi Niemcy także mogli to wiedzieć”⁹⁹. Celem nie jest zatem polemika z Żydami, ale ostrzeżenie chrześcijan przed ich zarzucanymi Żydom bluźnierstwami. M. Luter pisze nie do Żydów, ale o Żydach. Oceniając ich przywołuje motyw znany już z wykładu Ps 109 z 1526 roku, który łączy się ze sporem o wykład Pisma Świętego: „Dlatego strzeż się, miły chrześcijaninie, Żydów, których widzisz tu, jak przez gniew Boży oddani zostali diabłu, który pozbawił ich nie tylko właściwego rozumienia Pisma, ale także wspólnego ludziom rozsądku, wstydu i rozumu, i bawi się tylko kosztem Pisma Świętego, tak że odtąd w żadnej innej sprawie nie można im ufać ani wierzyć [...] Dlatego jeśli zobaczysz Żyda, z czystym sumieniem możesz się przeżegnać i swobodnie i pewnie powiedzieć: oto idzie diabeł wcielony”¹⁰⁰. W *Von den Juden und*

⁹⁴ WA 50, 323.

⁹⁵ WA 53, 417-552.

⁹⁶ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. ;

⁹⁷ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 114-118.121n.

⁹⁸ P. von Osten-Sacken, dz. cyt., s. 162-230 (w tym obszerna prezentacja postaci Antona Margharity i jego dzieła: tamże, s. 1602-178); T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 111n.

⁹⁹ WA 53, 419.

¹⁰⁰ WA 53, 479.

ihren Lügen M. Luter odnosi też do Żydów tekst z V Mż 28, 28: „Porazi cię Pan obłudą i ślepotą, i przytępieniem umysłu”¹⁰¹.

Całość traktatu ponownie dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich zajmuje się kłamstwami Żydów przeciw nauce albo wierze. W jej ramach odnosi się do dwóch grup zagadnień. W pierwszej z nich znalazło się to, co dotyczy „fałszywej sławy i dumy Żydów”¹⁰², a więc: pochodzenie od najczcigodniejszych ludzi na ziemi, obrzezka, Zakon oraz ziemia, kraj i świątynia¹⁰³. Druga grupa dotyczy rozumienia Mesjasza i zawiera omówienie klasycznych kontrowersyjnych fragmentów Starego Testamentu, przez chrześcijan odnoszonych do osoby Chrystusa¹⁰⁴.

Część druga traktatu zajmuje się „kłamstwami przeciw osobom”¹⁰⁵. Można wyróżnić w niej trzy fragmenty. Pierwszy polemizuje z atakami na osobę Jezusa, Jego matki Marii oraz wszystkich chrześcijan. Wyróżnia on 7 rodzajów takich ataków. Po pierwsze, uznawanie Jezusa, tak jak to zostało już opisane w Nowym Testamencie, za czarownika i nasienie diabelskie, który dokonywał swoje cuda mocą wykładu tetragramu JHWH (*Schem Hamphoras*). Po drugie, zamiana imienia *Jeszua* (Zbawca, Pomocnik) na nieistniejące w hebrajskim słowo *Jesu*, w którym zaszyfrowane jest sformułowanie „nieważny i pusty”. Po trzecie, przekręcając powitanie *Seid Gott willkommen* [„Szczęść Boże”] na *Sched will kommen* [Przychodzi diabeł]. Po czwarte, nazywają Jezusa dzieckiem nierządnic, a Marię uznają za nierządnicę, która cudzołożyła z kowalem. Po piąte głoszą, że Maria poczęła Jezusa w czasie swego oczyszczenia, co jest złamaniem zakazu z III Mż 20,18. Po szóste, przekręcając imię Marii na *Haria*, co Luter objaśnia jako „kupa gówna”. Po siódme uważają, że chrześcijanie czczą taką nikczemną, martwą osobę jako Mesjasza.

Jako reakcję na wymienione nadużycia Żydów M. Luter przedstawia listę postulatów do władz świeckich, w jaki sposób powinny one sprawować „ostre miłosierdzie”: „Po pierwsze, podpalić ich synagogę czy szkołę, a to, co nie chce spłonąć, zasypać ziemią, aby żaden człowiek nie zobaczył kamienia ani żuźlu na wieki [...]. Po drugie, rozbić i zburzyć tak samo ich domy. Bo oni uprawiają w nich to samo, co w swoich szkołach. Za to trzeba ich umieścić w jakimś przytułku lub stodołę, jak cyganów [...]. Po trzecie, należy odebrać im modlitewniki i Talmud, bo w nich uczy się bałwochwalstwa, przekleństw i bluźnierstw. Po czwarte, ich rabinom, pod karą śmierci, zakazać nauczania. Bo ten urząd zupełnie słusznie utracili [...] Po piąte, znieść całkowicie straż na ulicach dla Żydów, bo oni są niepotrzebni w kraju, bo nie są władcami ani urzędnikami, ani handlarzami, ani kimś podobnym [...]. Po szóste, zabronić im lichwy i zabrać im całą gotówkę i klejnoty w srebrze i złocie, i

¹⁰¹ WA 53, 518n.522.

¹⁰² WA 53, 511.

¹⁰³ WA 53, 419-448.

¹⁰⁴ WA 53, 449-511.

¹⁰⁵ WA 53, 511.

odłożyć na bok na przechowanie [...]. Po siódme, młodym Żydom i Żydówkom dać do rąk cep, siekiere, motykę, łopatę, kądziel, wrzeczono i kazać im zarabiać na chleb w pocie czoła [...]. Bo słusnie gniew Boży nad nimi jest wielki, przez łagodne miłosierdzie stają się coraz gorsi, a przez surowość staną się trochę lepsi. Dlatego precz z nimi na zawsze...”¹⁰⁶. Na koniec tej części wzywa do wyraźnego oddzielenia się od Żydów, bo „Tak beznadziejna, na wskroś zła, na wskroś diabelska rzecz jest z tymi Żydami związana, że przez te 1400 lat naszą plagą, naszą zarazą i wszelkim nieszczęściem byli i nadal są”¹⁰⁷. Dla potwierdzenia słuszności tych postulatów przywołuje słowa Jezusa o plemienu źmijowym i dzieciach diabła¹⁰⁸, a także „historie” o zatruwaniu studni, porwaniach i rytualnych mordach dzieci. Te wymierzone w Żydów zarzuty są dla Lutra wiarygodne, gdyż w pełni odpowiadają słowom Chrystusa o nich.

Kolejny fragment części drugiej zajmuje się pogłębieniem wyżej wymienionych zarzutów przeciw osobom. Pojawia się w nim motyw utożsamienia obrazu Jezusa z obrazą Boga. Całość ponownie kończą postulaty sprawowania „ostrego miłosierdzia”, tym razem obejmujące palenie synagog, konfiskatę ksiąg (w tym Biblii), zakaz publicznych nabożeństw i zakaz wymieniania imienia Bożego przez Żydów w obecności chrześcijan. Na koniec M. Luter dodaje także postulat wypędzenia Żydów z kraju, gdyż z pewnością w obliczu zakazu publicznych nabożeństw będą je odprawiać potajemnie i ponownie wskazuje na oskarżenia Żydów o mordy itp. jako podstawę dla skierowanych wobec prześladowań¹⁰⁹.

Trzeci i ostatni fragment części drugiej poświęcony jest jedności Ojca i Syna¹¹⁰. Całość ponownie podsumowuje wezwanie do „ostrego miłosierdzia”, tym razem jednak Luter stwierdza otwarcie, że z Żydami należy się obchodzić „bez jakiegokolwiek miłosierdzia, jak uczynił Mojżesz na pustyni i pobił trzy tysiące, aby cała gromada nie musiała zostać zatracona”¹¹¹. Jeśli takie środki nie pomogą, należy Żydów wygnać. O ile pierwszy z zestawu postulatów odnośnie postępowania władz świeckich poprzedza stwierdzenie, że jedynym co może ustrzec Żydów od takiego potraktowania jest konwersja na chrześcijaństwo¹¹², to już w przypadku samych wszystkich trzech katalogów zabrakło takiego odniesienia. Skupione są one na usunięciu wszelkiego rodzaju żydowskich bluźnierstw z kraju.

W 1543 roku ukazały się jeszcze dwa antyżydowskie pisma Reformatora. Pierwsze z nich nosiło tytuł *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*

¹⁰⁶ WA 53, 523-526 (tłum. polskie za: H. A. Obermann, *Marcin Luter...*, dz. cyt., s. 224n).

¹⁰⁷ WA 53, 528.

¹⁰⁸ WA 53, 530.

¹⁰⁹ WA 53, 530-538.

¹¹⁰ WA 53, 538-

¹¹¹ WA 53, 541.

¹¹² WA 53, 522.

[„O Schem Hamphoraz i o rodzie Chrystusa”]¹¹³. Cele ma takie samo jak *Von den Juden und ihren Lügen*. Luter skupia się w jego pierwszej części na kwestii spekulacji wokół tetragramu JHWH, który zwano schem ha-meforasch tj. „Boże święte własne imię”¹¹⁴. Przywołuje też antyżydowski zdobniczy motyw *Judensau* [żydowskiej maciory] obecny na jednym z reliefów w miejskim kościele w Wittenberdze, który prezentował Żydów ssących maciorę. Polemizuje też w niej z antychrześcijańskim traktatem na temat *Toledot Jeschu* [„Pochodzenie Jezusa”]. Część druga stanowi tutaj uzupełnienie do tej ostatniej polemiki. Luter harmonizuje w niej drzewa genealogiczne Jezusa z Mt 1,1-17 i Łk 3, 23-38, by ukazać prawdziwe pochodzenie Jezusa i przeciwdziałać formułowanemu ze strony żydowskiej zarzutom opartym o te teksty ewangeliczne. W omawianym piśmie M. Luter neguje też otwarcie interpretację Rz 11, jakoby tekst ten miał zapowiadać nawrócenie wszystkich Żydów u końca czasów. Stwierdza, że Paweł miał tutaj co innego na myśli, jednak nie wyjawia właściwej interpretacji.

Ostatnim z antyżydowskich pism z roku 1543 jest traktat *Von den letzten Worten Davids* [„O ostatnich słowach Dawida”]¹¹⁵, będący wykładem 2 Sm 23, 1-7. Pownownie pismo ma na celu wzmocnienie chrześcijańskiej wiary, nie zaś zwracanie się do Żydów. Tak jak w pismach z 1538 i częściowo w *Von den Juden und ihren Lügen* spór dotyczy wykładni Starego Testamentu. Zasada wykładu, której broni M. Luter, a która jest podstawą odrzucenia interpretacji żydowskiej brzmi: „Przyczyna jest taka, że my chrześcijanie mamy sens i rozumienie Biblii, ponieważ mamy Nowy Testament, czyli Jezusa Chrystusa, który został obiecany w Starym Testamencie, a następnie przyszedł, przyniósł ze sobą życie i rozumienie Pisma, jak mówi [J 5,46] [...] Gdyż tam to tkwi, tam leży, tam jest”¹¹⁶.

Element antyżydowski pojawił się także w ostatnich dniach życia Reformatora. Jeszcze w lutym 1546 roku odczytano z ambony w kościele w Eisleben jego pismo zatytułowane *Vermahnung wider die Juden* [„Napomnienie skierowane do Żydów”]¹¹⁷. W nim M. Luter wzywa, by zaproponować Żydom nawrócenie do ich krewnego – Jezusa i chrzest. Jeśli się nie zgodzą i nie porzucą swej lichwy, należy wypędzić ich z kraju, by chrześcijanie nie stali się współodpowiedzialni za żydowskie bluźnierstwa przeciw Jezusowi i Marii. Na rzecz takiego rozwiązania M. Luter argumentuje też odwołując się do oskarżenia, że Żydzi, jeśli to tylko było możliwe, to chętnie wymordowali by chrześcijan, jak to też czynią, kiedy nadarzy się okazja. Dotyczy to szczególnie tych, którzy podają się za lekarzy¹¹⁸. W listach do

¹¹³ WA 53, 579-648.

¹¹⁴ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 135.

¹¹⁵ WA 54, 28-100.

¹¹⁶ WA 54, 29.

¹¹⁷ WA 51, 195n.

¹¹⁸ WA 51, 195.

żony z 1. i 7. lutego 1546 roku M. Luter pisze, że pragnie przekonać grafa Albrechta do wypędzenia Żydów, a także o wsparciu, którego takiej jego decyzji chciał udzielić z ambony¹¹⁹ i o swoich próbach przekonania także innych miejscowych do wypędzenia Żydów¹²⁰. Wynikało to z faktu, że hrabstwo Mansfeld, do którego Luter przybył, by pogodzić rządzących nim grafów, stanowiło schronienie dla Żydów wygnanych z okolicznych ziem. Pomysł wsparcia antyżydowskiej polityki grafów Mansfeld M. Luter zrealizował nie tylko poprzez *Vermahnung wider die Juden*, ale też w swoich kazaniach wygłoszonych 31 stycznia, 2., 7. i 15. lutego 1546 roku¹²¹. W ostatnim z nich wskazywał między innymi, że cechą „żydowskiej krwi” jest to, że na przestrzeni czasu, jaki upłynął od czasów Jezusa, stała się „rozwodniona i dzika”¹²².

Próba podsumowania

Przedstawiona wyżej spuścizna Lutrowych wypowiedzi na temat Żydów to trudne dziedzictwo. Ta trudność oceny zjawiska antyżydowskich wypowiedzi M. Lutra polega po pierwsze na fakcie, że w jego myśleniu o Żydach mieszają się najróżniejsze wątki. Istotnym niewątpliwie jest spór natury teologicznej o pryncypia wykładu wspólnych pism świętych chrześcijan i Żydów i wynikające z tego konsekwencje dla oceny treści specyficznie chrześcijańskich. W tym sporze M. Luter nie dopuszczał możliwości współlistnienia perspektywy chrześcijańskiej i żydowskiej. Domagał się jednoznacznie uznania przez Żydów chrześcijańskiego odczytania Biblii hebrajskiej z perspektywy nowotestamentalnej. Na to nakłada się kwestia „pragmatyki” stosunku chrześcijan do Żydów. Przy czym naczelną zasadą owej „pragmatyki” jest dla M. Lutra nastawienie misyjne. To ono dyktowało łagodne i wręcz sprzyjające integracji Żydów w ówczesnych społeczeństwach postulaty wyrażone w piśmie z 1523 i wypowiedziach z lat je poprzedzających. Także „pragmatyka” postępowania z Żydami wymieszała się z ostrymi polemikami natury religijno-teologicznej w brutalnych żądaniach wypędzenia Żydów i starcia ich dziedzictwa, jakie znalazły swoje miejsce w pismach z roku 1543. W tle tej zmiany widać proces rozczarowania M. Lutra odnośnie nadziei, że łagodność doprowadzi do nawrócenia Żydów na chrześci-

¹¹⁹ WA Br 11, 275n.

¹²⁰ WA Br 11, 286n.

¹²¹ WA 51, 148-194.

¹²² WA 51, 193.

jaństwo, który sprzyjał utwierdzeniu go w opiniach, jakie wyrażał w swoich wczesnych pismach, dotyczących zatwardziałości Żydów, skazanych na wieczny Boży gniew i karę. W tym splątaniu różnych motywów i tematów pojawia się jeszcze osobowość Reformatora, jego osobiste doświadczenia, zgorzknienie i gwałtowność późnych lat, odwołania do przepojonej antyjudajstycznymi stereotypami pism epoki, czy ogólny antyżydowski klimat XVI-wiecznej Rzeszy niemieckiej¹²³, a także tony, które wiązały negatywną ocenę Żydów z samym faktem ich żydowskości, a nie jedynie odwołujące się do ich przekonań religijnych.

Problem recepcji

Oczywiście żaden ze wspomnianych elementów nie może służyć jako usprawiedliwienie dla jego brutalnych antyżydowskich tyrad i polemik. Taka ocena jest dzisiaj powszechnie podzielanym stanowiskiem luterańskim¹²⁴. Nie zawsze jednak tak było i to właśnie skomplikowana historia oddziaływania luterskich pism sprzyjających Żydom, przynajmniej w perspektywie umożliwienia chrześcijańskiej misji wobec nich, i tych najgwałtowniejszy wystąpień antyżydowskich dodatkowo utrudnia odniesienie się do tej karty spuścizny Reformatora. Nie miejsce tutaj na szczegółowe analizy historii recepcji poszczególnych „żydowskich” pism M. Lutra i tego, czy przeważał w niej w danym okresie rok 1523 czy 1543. Wystarczy powiedzieć jedynie, że radykalna odmienność pragmatycznego nastawienia do Żydów, jaką reprezentowały pisma z 1523 i 1543 roku powodowała, że przywoływano zwykle tylko pierwsze albo tylko drugie. Pierwsze w intencji tolerancji wobec Żydów, bądź ugruntowania wysiłków misyjnych wobec nich. Drugie by uzasadnić prześladowania wobec Żydów¹²⁵.

¹²³ Por. analizę P. Osten-Sackena różnorodnych poglądów odnośnie Żydów J. Jonasa, M. Bucera, A. Osiandra, J. Ecka i U. Rhegiusa (tenże, dz. cyt., s.), czy też analizę stosunku XVI-wiecznych zwolenników M. Lutra do Żydów w: T. Kaufmann, *Konfession und Kultur: lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Refromationsjahrhundert*, Tübingen 2006, s. 112-156

¹²⁴ Stanowisko polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: *Polscy luteranie a Żydzi*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” r. XVI: 2000, nr 1, s. 153n; stanowisko Światowej Federacji Luterańskiej: *Oświadczenie ze spotkania Światowej Federacji Luterańskiej i Międzynarodowego Komitetu do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych, Marcin Luter, luteranie i Żydzi, Sztokholm, 11-13 lipca 1983*, w: G. Ignatowski, *Kościół wobec antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 225-229.

¹²⁵ Wyczerpująco przedstawili to: J. Wallmann, *The Reception of Luther's Writings on the Jews from the Reformation to the End of the 19th Century*, „Lutheran Quarterly” r. 1987, t. 1, s. 72-97; oraz T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 140-170.

Skomplikowanie losów odczytania „żydowskich” pism M. Lutra niech zobrazują dwa przykłady z okresu najbardziej kontrowersyjnego, to jest czasów III Rzeszy. Późne pisma antyżydowskie M. Lutra, które na przestrzeni XIX wieku drukowane były w całości tylko w całościowych wydaniach pism Reformatora (wydanie erlangenńskie i weimarskie) zaczęły pojawiać się w różnego rodzaju skrótach i kompilacjach w latach 30. XX wieku na rynku niemieckim. Przy czym zwykle dokonywano wyboru pod kątem legitymizacji antysemitycznych postulatów nazistowskich, które po 1933 roku stały się polityką państwa niemieckiego. Jednocześnie żadne z renomowanych wydań popularnych nie zawierało traktatu *Von den Juden und ihren Lügen*. Z tej zasady wylamała się seria uzupełniająca tzw. wydanie monachijskie¹²⁶. Paradoks polegał na tym, że to wydanie było dziełem środowiska związanego z Kościołem wyznającym. Jednak fakt, że obok traktatu *Von den Juden und ihren Lügen* znalazło się także w tym samym tomie pismo *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* wskazuje, że nie był to kompromis z obowiązującą linią, a próba ukazania trudności z interpretacją stanowiska M. Lutra wobec Żydów. Przemawia za tym także fakt, że to wydanie *Von den Juden und ihren Lügen* nie pomijało obszernych passusów dotyczących chrystologicznych pism Starego Testamentu, które zwykle były przemilczane w wydaniach powstałych w kręgach Niemieckich Chrześcijań czy innych zwolenników reżimu nazistowskiego, co czyniło je jedynym pełnym wydaniem tego pisma w tym okresie¹²⁷.

Drugim przykładem jest jedna z najważniejszych wypowiedzi przeciw wprowadzeniu paragrafu aryjskiego w Kościele, której autorem był Dietrich Bonhoeffer. W swoim tekście *Die Kirche vor der Judenfrage* z 1933 roku powołuje się on na M. Lutra, by bronić Żydów-chrześcijań, członków Kościoła. Przywołuje tezę Reformatora, że tych z nich, którzy się nawrócili, należy uważać za braci. Ta teza była obecna nie tylko w piśmie *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*, ale również w pochodzącym z 1546 roku *Vermahnung wider die Juden*¹²⁸.

¹²⁶ M. Luther, *Ausgewählte Werke*, red. H. H. Borchardt, G. Merz, t. 3 (Ergänzungsreihe), München 1936.

¹²⁷ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 161n.

¹²⁸ T. Kaufmann, *Luthers Juden*, dz. cyt., s. 13; por.: D. Bonhoeffer, *Die Kirche vor der Judenfrage*, w: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, t. 12, Gütersloh 2015, s. 349-358.

50. ROCZNICA WSPÓLNEJ GRUPY ROBOCZEJ KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO I ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

Sekretarz generalny ŚRK ks. dr Olav Fykse Tveit, przemawiając 23 czerwca na uroczystości w Centro Pro Unione w Rzymie z okazji 50. rocznicy powołania do życia Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów stwierdził, że „Rada jest wdzięczna za nową dynamikę we wspólnych wysiłkach zmierzających do dania wyrazu naszej wspólnej wierze w Boga Stwórcę i za nasze zaangażowanie na rzecz wspólnej służby”. W obecności grupy przywódców rzymskokatolickich oświadczył: „Dążenie do jedności stanowi nadal ośrodek wszystkich naszych starań o wspólne świadectwo i nasz wkład na rzecz wzrostu sprawiedliwości i pokoju dla ludzi i stworzenia”.

Papież Franciszek w przesłaniu skierowanym do ks. Tveita wyraził wdzięczność a nawet dumę z 50-letniej działalności Wspólnej Grupy Roboczej. „Gdy spoglądamy na ostatnie 50 lat, wówczas winniśmy czerpać otuchę ze współpracy, którą inicjowała Wspólna Grupa Robocza nie tylko w sprawach ekumenicznych, lecz także w dziedzinie dialogu międzyreligijnego, pokoju i sprawiedliwości społecznej, dzieł miłosierdzia i pomocy humanitarnej”. Papież stwierdził w konkluzji: „Zachęcam Wspólną Grupę Roboczą do kontynuowania rozmów na temat kluczowych kwestii ekumenicznych, a zarazem do wspierania inicjatyw umożliwiających chrześcijankom i chrześcijanom dawanie świadectwa o realnej nawet niedoskonałej wspólnocie wszystkich wierzących”.

Sekretarz generalny ŚRK nawiązał w swoim wystąpieniu do opublikowanej niedawno encykliki papieża Franciszka „Lasudato Si” poświęconej sprawom ekologii. Powiedział: „Dlatego wyrażamy troskę o ziemię jako nasz wspólny dom, zgodnie z wezwaniem papieża Franciszka w jego encyklice, która potwierdza to,

co od wielu lat czynimy w naszych Kościołach i w inicjatywach podejmowanych przez Światową Radę Kościołów”.

Ks. Dr Tveit wymienił obszary, w których jedność chrześcijan wymaga jeszcze intensywniej pracy. „Rozważając dzisiejszą sytuację na scenie ekumenicznej i świecie w ogóle musimy przyznać, że między chrześcijanami istnieją podziały, że darów Trójjedynego Boga i owoców pracy naszych rąk nie dzielimy ze sobą za pośrednictwem świętej eucharystycznej wspólnoty”. Między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami członkowskimi ŚRK uznano wprawdzie wspólny cel w sakramencie chrztu, lecz Kościół Rzymskokatolicki nie akceptuje wspólnej Eucharystii. Zdaniem sekretarza generalnego w nowej fazie współpracy potrzebna jest świadomość „głębszego teologicznego porozumienia”. W konkluzji stwierdził: „Jest nie do przyjęcia, byśmy postępowali tak, jak dotychczas. Praca musi być wyrazem naszej wiary i świadectwem Bożej miłości, która objawiła się w Chrystusie”.

Wspólną Grupą Roboczą kierują aktualnie abp Nifon – metropolita Targoviste (Rumuński Kościół Prawosławny) i rzymskokatolicki abp Diarmuid Martin.

Oficjalne powołanie do życia Wspólnej Grupy Roboczej (WGR) miało miejsce w lutym 1965 r. w siedzibie ŚRK w Genewie. Na uroczystość tę przybył osobiście kard. Augustyn Bea (1881-1968), przewodniczący watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. W ten sposób stosunki między obydwoma partnerami weszły w nowy etap. Powołując WGR obie strony publicznie zmanifestowały gotowość stałych kontaktów i pogłębiania wspólnoty ekumenicznej¹. Trzy miesiące później WGR zebrała się na pierwszym posiedzeniu.

WGR odbyła w pierwszym trzech latach swej pracy pięć posiedzeń i złożyła dwa oficjalne sprawozdania (luty 1966 i sierpień 1967)². Jej zadanie polegało w pierwszym rzędzie na zbadaniu zasad i metod współpracy. Pytanie, na które miała znaleźć odpowiedź, brzmiało: czy możliwe jest członkostwo KKK w ŚRK? A może istnieją inne drogi współdziałania w tym wszystkim, czego dzisiaj nie trzeba albo nie można robić oddzielnie? W drugim sprawozdaniu znalazło się bardzo istotne sformułowanie, że istnieje tylko j e d e n ruch ekumeniczny, któremu obaj partnerzy zobowiązani są służyć³.

W krótkim czasie osiągnięto porozumienie co do wspólnych nabożeństw podczas spotkań ekumenicznych⁴, a przede wszystkim – wspólnego planowania Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Najdalej rozwinęła się współpraca w dzie-

¹ W.A. Visser 't Hooft, dz. cyt., s. 403; A. Bea, dz. cyt., s. 205nn.

² Polski przekład obu sprawozdań w: *Watykan – Genewa. Zbiór dokumentów: 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, K. Karski (red.), s. 29-50.

³ Tamże, s. 39n.

⁴ Dokument: *Wspólne nabożeństwo podczas zgromadzeń ekumenicznych* (1966), tamże, s. 113-117.

dzinie etyki społecznej. Wiosną 1968 r. powstał Wspólny Komitet KRK i ŚRK ds. Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju (SODEPAX) z siedzibą sekretariatu w Centrum Ekumenicznym w Genewie. Na jego czele stanął katolik. W tym samym roku zorganizowano w Bejrucie wielką wspólną konferencję na temat odpowiedzialności Kościoła za problemy rozwoju ekonomicznego. Doszło do ściślejszej współpracy pomiędzy katolickim Caritas Internationalis a odpowiednim wydziałem ŚRK. 12 teologów katolickich stało się pełnoprawnymi członkami Komisji Wiara i Ustrój Kościoła ŚRK; było to możliwe dzięki posiadanemu przez Komisję autonomicznego statusu w ramach Rady⁵.

Swoją działalność WGR podsumowuje w publikowanych co kilka lat sprawozdaniach. Trzecie oficjalne sprawozdanie ukazało się w 1971 r. czwarte – w 1975 r., piąte – w 1983 r.⁶, szóste – w 1990 r.⁷, siódme – w 1998 r.⁸, ósme – w 2005 r.⁹, dziewiąte – w 2012 r.¹⁰ Łatwo zauważyć, że od czwartego sprawozdania wszystkie kolejne ukazywały się na krótko przez Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK. Gremium to, podobnie zresztą jak posiedzenie plenarne Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan obradujące w pobliżu tego terminu, ustosunkowuje się do przedłożonego sprawozdania. Wraz z każdorazowym Zgromadzeniem Ogólnym kończy się też mandat nierzymskokatolickich członków WGR, tak że zachodzi potrzeba mianowania nowego składu. To samo czyni strona katolicka.

Z perspektywy pięćdziesięciu lat, jakie upłynęły od nawiązania oficjalnych stosunków pomiędzy ŚRK i KRK można powiedzieć, że dzięki podjętej współpracy obchody dorocznego Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan odbywają się na całym świecie według wspólnego programu ramowego. Przy aktywnym współdziałaniu teologów katolickich, członków Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK, powstał dokument konwergencji w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego”, uchodzący za największe dotychczas osiągnięcie dialogu multilateralnego na szczeblu światowym. Współpraca między Watykanem a Genewą, która jest różnorodna i wielostronna, układa się najlepiej w takich dziedzinach, jak wiara i ustrój, misja i ewangelizacja, edukacja teologiczna, dialog międzyreligijny.

Z inicjatywy WGR powstało wiele cennych dokumentów studyjnych, dotyczących następujących zagadnień: Dialog ekumeniczny (1967); Wspólne świadectwo i prozelityzm (1970); Katolickość i apostołskość (1970); Ku wyznawaniu wspólnej wiary (1980); Wspólne świadectwo (1981)¹¹; Kościół lokalny i uniwersalny

⁵ *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des ÖRK, Uppsala, 4.-20. Juli 1968*, N. Goodall, W. Müller-Römhald (red.), s. 144, 366nn, 392.

⁶ Polski przekład trzeciego, czwartego i piątego sprawozdania w: *Watykan-Genewa...*, dz. cyt., s. 51-112.

⁷ Polski przekład: SiDE 1992 nr 2, s. 47-69.

⁸ Polski przekład: tamże, 1999 nr 1, s. 81-121.

⁹ Polski przekład: tamże, 2006 nr 1-2, s. 122-158.

¹⁰ Polski przekład: tamże, 2014 nr 1-2, s. 93-127.

¹¹ Wymienione dokumenty ukazały się w przekładzie polskim w: *Watykan-Genewa...*, dz. cyt., s. 117-199.

(1990); Pojęcie „hierarchia prawd” – interpretacja ekumeniczna (1990)¹²; Formacja ekumeniczna. Refleksje i sugestie ekumeniczne (1993)¹³; Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych – potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału (1995); Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa (1995)¹⁴; Implikacje eklezjologiczne i ekumeniczne wspólnego chrztu (2005), Istota i cel dialogu ekumenicznego (2005), „Zainspirowani tą samą wizją”: udział Kościoła rzymskokatolickiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów (2005)¹⁵, Recepcja: klucz do ekumenicznego postępu” (2012), „Być odnowionym w Duchu: duchowe korzenie ekumenizmu” (2012)¹⁶.

Nie powiodła się próba stworzenia wspólnego organu inicjującego i realizującego programy o charakterze polityczno-społecznym. SODEPAX na życzenie Watykanu zakończył działalność w 1981 r. Siedem lat później ten sam los spotkał Wspólną Grupę Doradczą ds. Myśli i Działania Społecznego. Z odmową Watykanu spotkała się też propozycja przejścia pełnej współodpowiedzialności za organizowane przez ŚRK w Seulu Światowe Zgromadzenie na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia (1990); przedstawiciele Kościoła katolickiego wzięli udział w tym wydarzeniu nie jako oficjalni delegaci, lecz jako eksperci i doradcy.

Z perspektywy czasu, jaki upłynął, można odnieść wrażenie, że KRK przywiązuje większe znaczenie do dwustronnych dialogów teologicznych, które prowadzi z niemal wszystkimi znaczącymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, niż do dialogu multilateralnego uprawianego z ŚRK.

Karol Karcki

¹² Oba dokumenty: SiDE 1992 nr 2, s. 69-93.

¹³ Tamże, 1994 nr 2, s. 69-76.

¹⁴ Oba dokumenty: tamże, 1996 nr 2, s. 123-148.

¹⁵ Trzy wymienione dokumenty: tamże, 2006 nr 1-2, s. 172-265.

¹⁶ Oba dokumenty: tamże, 2014 nr 1-2, s. 128-227.

OBCHODY 50.ROCZNICY SOBOROWEJ DEKLARACJI „NOSTRA AETATE”

28 października 2015 r. minęła 50 rocznica ogłoszenia przez Sobór Watykański II deklaracji „Nostra aetate” (o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich). Ten najmniejszy objętościowo dokument soborowy, składający się jedynie z pięciu punktów, miał wręcz rewolucyjne znaczenie i z wszystkich tekstów Vaticanum Secundum wywołał największy rezonans w świecie.

Chodziło zwłaszcza o punkt czwarty, w którym Kościół katolicki określił swoje nowe, pozytywne stanowisko wobec Żydów. Stało się to po raz pierwszy w dziejach.

Ojcowie soborowi podkreślili nieprzemijającą trwałość przymierza Boga z Izraelem, odrzucili obarczanie winą zbiorowości Żydów za bogobójstwo i potępił ich prześladowania. Niezwykle istotne było też wskazanie na więzi religijne, jakie łączą Kościół katolicki z judaizmem, wynikające ze wspólnych korzeni w wierze Abrahama.

Od „Nostra aetate” rozpoczęła się nowa era w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich, a Kościół katolicki wszedł nieodwracalnie na drogę dialogu ze „starszymi braćmi w wierze”.

W półwiecze wydania deklaracji soborowej w Kościele katolickim odbywały się celebry, konferencje prasowe i spotkania międzyreligijne, w których uczestniczyli także przedstawiciele środowisk żydowskich.

Watykan

Niejako ukoronowaniem tych obchodów była wizyta papieża Franciszka w Wielkiej Synagodze w Rzymie 17 stycznia 2016 r., którą odwiedził jako trzeci

biskup Rzymu po Janie Paweł II i Benedykcie XVI. W swoim przemówieniu Franciszek wielokrotnie odwoływał się do „Nostra aetate”, a 50 lat zainauguowanego przez ten dokument dialogu podsumował słowami: „Z nieprzyjaciół i obcych staliśmy się przyjaciółmi i braćmi” .

Papież podkreślił, że „systematyczny dialog” między obu stronami „stał się możliwy” dzięki „Nostra aetate”. Sobór Watykański II „wytyczył drogę”, a określając „teologicznie po raz pierwszy w wyraźny sposób stosunki Kościoła katolickiego z judaizmem”, nadał „niezwykle ważny impuls do dalszych, niezbędnych refleksji”.

Zacytował fragment swojej wypowiedzi z 28 października 2015 r., gdy do zgromadzonych w 50. rocznicę „Nostra aetate” na placu św. Piotra Żydów powiedział, że „Sobór poprzez deklarację «Nostra aetate» uTOROWAŁ drogę: «tak» dla ponownego odkrycia żydowskich korzeni chrześcijaństwa; «nie» dla wszelkiej formy antysemityzmu oraz potępienie wszelkiej zniewagi, dyskryminacji i prześladowań, które z niego wypływają”.

„Żydzi i chrześcijanie powinni czuć się braćmi, zjednoczeni przez tego samego Boga i wspólne bogate dziedzictwo duchowe, na którym trzeba się opierać w dalszym budowaniu przyszłości” – powiedział Franciszek w duchu swoich poprzedników Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Przemówienie papieża 18 razy przerywano oklaskami.

Do „Nostra aetate” odniósł się także w swoim wystąpieniu przewodniczący Związku Włoskich Wspólnot Żydowskich, Renzo Gattegna. Uznał on za niezwykle istotne, aby dobre wzajemne relacje nie ograniczały się do elitarnych kręgów, ale stały się powszechne oraz by chrześcijanie i Żydzi bronili się nawzajem przed bezwzględnyimi wrogami, używającymi imienia Boga dla szerzenia terroru, dopuszczając się najbardziej haniebnych zbrodni przeciwko ludzkości.

Miesiąc wcześniej, w Watykanie, miało miejsce także doniosłe wydarzenie dla stosunków katolicko-żydowskich. 10 grudnia ub. r. z okazji 50. rocznicy deklaracji „Nostra aetate” ogłoszono najnowszy dokument watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem pt. „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”.

Dokument, aczkolwiek nie ma waloru doktrynalnego, jest niezwykle istotny z punktu widzenia „strategii” Kościoła katolickiego wobec Żydów. Wyklucza on bowiem jakąkolwiek zinstytucjonalizowaną misję wobec nich.

Najistotniejszy fragment tego dokumentu brzmi: „Kościół (...) powinien rozumieć ewangelizację skierowaną do Żydów, którzy wierzą w Jedyne Boga, w sposób odmienny niż do wyznawców innych religii lub do tych, którzy mają inne światopoglądy. Oznacza to konkretnie, że Kościół katolicki nie prowadzi ani nie zachęca do prowadzenia żadnych zinstytucjonalizowanych misji skierowanych specjalnie do

Żydów. Przy zdecydowanym zachowaniu w mocy tej zasady chrześcijanie są powołani do dawania świadectwa swej wiary w Jezusa Chrystusa także wobec Żydów; powinni wszakże czynić to z pokorą i wrażliwością, uznając, że Żydzi przechowują i przekazują Słowo Boga, pamiętając o wielkiej tragedii Zagłady”.

Dokument watykańskiej Komisji wskazuje również na nierozzerwalną więź między Starym a Nowym Testamentem, choć oba Testamenty są różnie odczytywane przez Żydów i chrześcijan na gruncie ich różnych tradycji religijnych. Dla chrześcijan Stary Testament jest zrozumiały i możliwy do interpretacji w świetle Nowego Testamentu, gdyż Stare i Nowe Przymierze są częścią jedynej i jednej historii przymierza między Bogiem a Jego ludem, chociaż Nowe Przymierze winno być uważane za wypełnienie obietnic zawartych w Starym – podkreśla dokument watykański. Tekst przypomina, że dzięki Jezusowi Chrystusowi wszyscy ludzie mają udział w zbawieniu. I chociaż Żydzi nie mogą uwierzyć w Jezusa Chrystusa jako odkupiciela powszechnego, to jednak uczestniczą w zbawieniu, gdyż dary i wezwanie Boga są nieodwołalne (por. Rz 11, 29). Jak to nastąpi, pozostaje to niezgłębioną tajemnicą zbawczego planu Bożego – czytamy w dokumencie.

Dlatego, jak zapewnia watykańska Komisja, jeśli nawet katolicy w dialogu z judaizmem dają świadectwo swej wiary w Jezusa Chrystusa, to jednak powstrzymują się od wszelkich prób nawracania lub prowadzenia misji wobec Żydów.

W prezentacji dokumentu „Bo dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne” wzięli udział kard. Kurt Koch, przewodniczący watykańskiej Komisji ds. Kontaktów z Judaizmem oraz rabin David Rosen.

Polska

Bardzo uroczyście i z niezwykłą powagą uczczono rocznicę deklaracji „Nostra aetate” w Polsce. Polscy biskupi wydali z tej okazji list pasterski, zatytułowany „Wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów” (tekst publikujemy poniżej). Episkopat, podkreślając przełomowe znaczenie „Nostra aetate”, przypomniał, że antyjudajizm i antysemityzm są grzechem przeciwko miłości bliźniego.

W liście wyraźnie zaakcentowano, że „dialog chrześcijański-żydowski nie może być nigdy traktowany jako «religijne hobby» nielicznej grupy zapaleńców, lecz powinien coraz bardziej przenikać do głównego nurtu duszpasterstwa, takiego jak katecheza, głoszenie Słowa Bożego, pielgrzymki do Ziemi Świętej”.

26 listopada ub. roku w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski odbyła się debata chrześcijan i Żydów nad deklaracją „Nostra aetate”.

Ambasador Izraela w Polsce, Anna Azari, podziękowała polskim biskupom za list pasterski opublikowany z okazji rocznicy „Nostra aetate”.

W programie spotkania znalazł się akcent modlitewny. Psalm 15 – „Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie...” odczytali – po polsku – przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki i po hebrajsku – naczelny rabin Polski Michael Schudrich.

Rabin Naftali Ruthenberg z Jerozolimy wygłosił wykład o percepcji wśród Żydów deklaracji o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich. Sobór, jak zaznaczył mówca, zapoczątkował historyczną przemianę w Kościele katolickim, wyznaczając zupełnie nowy kurs w relacjach między Kościołem a judaizmem. Znaczenie tego zwrotu wykracza poza relacje międzyreligijne, wywierając głęboki wpływ na całą ludzkość w czasach po Holokauście.

Zdaniem rabina, od tamtego czasu Kościół katolicki wyszedł poza swoje mury. Proces zapoczątkowany przez „Nostra aetate” uczy nas odwagi, prezentując rewolucyjne, fascynujące podejście do „innego”, nawet przeciwnika. Przypominając punkt 4. Deklaracji, ukazujący głęboką więź między Kościołem katolickim a judaizmem, rabin Ruthenberg zwrócił uwagę na podkreślenie w tym nieprzerwanego charakteru Przymierza między Bogiem a narodem żydowskim, przez co usunięto dawniejsze teologiczne zastrzeżenia, leżące na przeszkodzie powrotowi Żydów do ziemi przodków i stworzenie na niej suwerennego państwa.

Rabin podkreślił, że dialog zapoczątkowany deklaracją „Nostra aetate”, która uznaje zarówno jedność, jak i odrębność chrześcijan i Żydów, ciągle się rozwija, lecz do osiągnięcia doskonałości wymaga jeszcze wiele czasu.

Naftali Ruthenberg dostrzegł także konieczność dialogu, a nawet – jak podkreślił – „dążenia do jedności” chrześcijan i Żydów z muzułmanami. Na przykładzie średniowiecznych i nowożytnych filozofów wskazał wspólnotę myśli trzech religii i podkreślił bliskość relacji, zwłaszcza judeomuzułmańskiej.

Istotnym elementem, zdaniem rabina z Jerozolimy, jest właściwa ekumeniczna edukacja. „Każdy wykładowca powinien zwracać uwagę na właściwe pojmowanie tożsamości i różnic religii” – powiedział Naftali Ruthenberg. Dodał, że we właściwym postrzeganiu innych wyznawców, wyraźnie rozdzielić trzeba poglądy religijne od działań politycznych.

O sympatycznej atmosferze spotkania świadczyły pełne humoru słowa naczelnego rabina Polski, Michaela Schudricha, który na wstępie swego wystąpienia tak powiedział o miejscu spotkania, czyli siedzibie Konferencji Episkopatu Polski: „Ja czuję się tutaj jak w domu. Ja naprawdę dobrze czuje się w tym domu. Ja bardzo dobrze czuję się w tym domu, choć jeszcze nie jestem jego właścicielem”.

Przedmiotem refleksji chrześcijan i Żydów były słowa z Księgi Wyjścia: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (Wj 22,20).

Rabin Schudrich zwrócił uwagę, że Żydzi przez niewolę egipską mają silne doświadczenie bycia cudzoziemcami. Dlatego bardziej powinni rozumieć i pomagać

tym, którzy czują się obcy. Wskazał, że takie doświadczenie zobowiązuje do wrażliwości na cudzoziemców. „Mamy obowiązek być wrażliwymi na każdego człowieka, który jest słabszy ode mnie, a więc i na obcego. Mamy obowiązek pomóc obcemu, jeśli jest słabszy ode mnie – podkreślił Schudrich.

Abp Stanisław Gądecki, w nawiązaniu do tych samych słów, zauważył, że Stary Testament nie mówi jednoznacznie, kim jest owy „cudzoziemiec”. Według metropolity poznańskiego obcym jest zarówno ktoś spoza Narodu Wybranego, ale i sam Naród Wybrany był „cudzoziemcem” w czasach niewoli egipskiej. Wreszcie – zdaniem arcybiskupa – wszyscy jesteśmy cudzoziemcami i tylko pielgrzymami na ziemi.

W tym kontekście abp Gądecki zaakcentował, że niezależnie od wyznania czy pochodzenia, wszyscy jesteśmy jedną rodziną. Metropolita poznański odniósł się też do aktualnej sytuacji politycznej wskazując, że miłość, czy to do rodziny, czy do ojczyzny nie może nikogo dyskwalifikować, ani odrzucać. Patriotyzm to kochanie swoich nie odrzucające innych – podkreślił abp Gądecki, odróżniając go od nacjonalizmu, który „kocha swoich, a nienawidzi obcych”. Podkreślił, że tak pojmowany nacjonalizm nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem, ponieważ miłość zostaje w nim zamieniona w bluźnierstwo.

Tego samego dnia chrześcijanie i Żydzi modlili się wspólnie o pokój w synagodze Nożyków w Warszawie.

Do deklaracji nawiązywano też 17 stycznia 2016 r. podczas obchodów XIX Dnia Judaizmu w Kościele katolickim, które odbywały się w wielu miastach Polski. Ich program był imponujący, a wyróżniły się takie ośrodki jak Poznań i Toruń, gdzie miały miejsce uroczystości centralne.

W Poznaniu, 15 stycznia, o znaczeniu deklaracji „Nostra aetate” dyskutowali abp Stanisław Gądecki, rabin Michael Schudrich i mufti Tomasz Miśkiewicz, przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP.

Na inaugurację Dnia Judaizmu w Poznaniu, w miejscowym kościele św. Wojciecha abp Gądecki odprawił mszę. W kazaniu nawiązał do tegorocznego hasła Dnia Judaizmu: „Co ty tu robisz, Eliaszu?”.

Kaznodzieja stwierdził, że historia Eliasza pozwala nam, chrześcijanom, głębiej zrozumieć naszą własną drogę duchową. Potwierdza to List Episkopatu Polski z okazji 50 rocznicy „Nostra aetate”, przeznaczony na dzisiejszą niedzielę: „Duchowe dziedzictwo Żydów stało się także dziedzictwem chrześcijan, którzy, według słów św. Pawła Apostoła, w większości wywodząc się z pogan, zostali wszczepieni jak dziczka oliwna w mocny życiodajny korzeń (por. Rz 11, 17-18). Czerpiąc z dawnych i współczesnych religijnych doświadczeń Żydów, przeżywających dramaty wierności i niewierności Bogu, chrześcijanie pełniej rozumieją swą własną duchową kondycję, której istotą jest żywa więź z prawdziwym Bogiem w Jezusie Chrystusie”.

Jak spotkanie Eliasza z Bogiem na Horebie doprowadziło proroka do spojrzenia innymi oczyma na swoje powołanie, tak „Nostra aetate”, kontynuował metropolita poznański, utorowała drogę do oczyszczania pamięci w imię prawdy o więzach, których często w przeszłości nie dostrzegano i nie rzadko zaprzeczano im w praktyce, co prowadziło do wzajemnej wrogości. „Antyjudajizm i antysemityzm są grzechem przeciwko miłości bliźniego, grzechem niweczącym prawdę o chrześcijańskiej tożsamości i dlatego ich kategorycznego potępienia nie można łagodzić przez uwarunkowania kulturowe, polityczne czy ideologiczne, w jakich antyjudajizm i antysemityzm występowały w przeszłości. Oczyszczenie pamięci, do którego z taką mocą wzywał św. Jan Paweł II, a którego dokonał oficjalnie także Episkopat Polski, wypływa z odróżnienia autentycznych wymogów chrześcijaństwa od partykularnych zachowań tych jego członków, którzy wypaczyli przesłanie Ewangelii. Wyznanie grzechu antysemityzmu jest dojrzałym owocem nawrócenia i wiary w Ewangelię. Wypływa ono z najgłębszych religijnych i moralnych źródeł chrześcijaństwa” – podkreślił abp Gądecki.

Grzegorz Polak

(Na podstawie „L’Osservatore Romano”, KAI, „Tygodnika Powszechnego” i informacji własnych)

LIST PASTERSKI EPISKOPATU POLSKI Z OKAZJI 50. ROCZNICY „NOSTRA AETATE”

Wspólne duchowe dziedzictwo chrześcijan i Żydów

List pasterski Episkopatu Polski, który publikujemy poniżej, został przyjęty „z głęboką wdzięcznością” przez Radę Polskich Rabinów. Naczelny rabin Polski Michael Schudrich i Symcha Keller, przewodniczący Rady Religijnej Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, odpowiadając na przesłanie biskupów napisali, że „list pasterski Episkopatu Polski, potępiający antysemityzm jako grzech, stanowi jasną i znaczącą deklarację, moralnie i historycznie cenną dla Polski, Europy i świata”. Rabini wskazali z uznaniem, że polski Episkopat, „zwłaszcza w ostatnich latach, coraz bardziej zwalczał antysemityzm, zachęcał wiernych do studiowania judaizmu oraz do chronienia żydowskich cmentarzy i miejsc spuścizny żydowskiej w Polsce”. Autorzy listu zwracają uwagę, że „w czasie, gdy ONZ stała się forum dla wystąpień zaprzeczających więzi między Ścianą Zachodnią (Ściana Płaczu) a historią żydowską, albo w których Żydzi broniący się przed napastami nożowników zwani są agresorami, oświadczenie biskupów jest tym bardziej ważne i znaczące”. Polscy rabini wyrażają wdzięczność za szacunek i tolerancję, jakich doświadczają ze strony Episkopatu Polski, z którym religia żydowska – pomimo odrębności obydwu wiar – dzieli wspólne przekonania duchowe. „Oby cała Polska i świat usłyszały czysty i moralny głos Episkopatu Polski o stosunkach z Żydami i religią żydowską” – kończy swój list Rada Polskich Rabinów.

Dociekliwa dziennikarka Katarzyna Wiśniewska („Gazeta Wyborcza” z 19 listopada 2015) zwraca jednak uwagę, że „przeciętny katolik uczęszczający regularnie do kościoła o liście nie ma pojęcia. List nie został odczytany w kościołach”. Ksiądz związany z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim, pytany przez dziennikar-

kę o to, dlaczego tak się stało?, odpowiedział: – „To dla mnie niepojęte. List pasterski na tak ważny temat powinien być czytany w kościołach. Ale jak rozumiem, to było już za dużo dla zachowawczych biskupów: nie dość, że tak mocny list, to jeszcze jego odczytywanie w kościołach...”. Według ustaleń Wiśniewskiej, „poszło o to, że w Episkopacie nie było porozumienia, by list rozesłać do kościołów, dlatego opublikowano go jedynie na stronie internetowej Episkopatu i w serwisie KAI”.

(Redakcja)

Umiłowani w Chrystusie Panu Bracia i Siostry!

50 lat temu – w dniu 28 października 1965 roku – Sobór Watykański II ogłosił deklarację „Nostra aetate” o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Badając znaki czasu, ojcowie Soboru wyraźnie dostrzegli konieczność dialogu międzyreligijnego na rzecz jedności rodzaju ludzkiego, pokoju i współpracy między narodami. Zanim zaczęto powszechnie używać pojęcia „globalizacja”, Sobór już ukazywał wagę pierwiastka duchowego, obecnego we wszystkich religiach, uznając go za konieczny fundament jedności wspólnoty ludzkiej na obszarze całej naszej planety. Opowiedzenie się za dialogiem międzyreligijnym stało się profetycznym głosem Kościoła u progu epoki globalizacji.

Soborowa deklaracja pośród innych rodzajów dialogu wyróżnia dialog chrześcijan i Żydów. Jego wyjątkowość polega na tym, że rodzi się on ze świadomości duchowego pokrewieństwa obydwu religii. W duchu nauczania Soboru św. Jan Paweł II – nawiązując przy tym do słów Adama Mickiewicza – określał Żydów „starszymi braćmi w wierze”, a Benedykt XVI dodawał, że są oni dla nas również „ojcami w wierze”.

Rozwijając myśl Soboru, Jan Paweł II uczył, że kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka również judaizm. Sprawia to, że religia Żydów nie jest dla chrześcijan religią zewnętrzną, lecz religią wewnętrzną. Zgłębianie tajemnicy Kościoła prowadzi bowiem ku spotkaniu z Żydami będącymi uczestnikami Przymierza, które Bóg zawarł w przeszłości i któremu wielu potomków Abrahama jest nadal wiernych, będąc świadkami Jedyne Boga, Stwórcy nieba i ziemi, zawsze obecnego w dziejach człowieka. Duchowe dziedzictwo Żydów stało się także dziedzictwem chrześcijan, którzy, według słów św. Pawła Apostoła, w większości wywodząc się z pogan, zostali wszczepieni jak dziczka oliwna w mocny życiodajny korzeń (Por. Rz 11, 17-18). Czerpiąc z dawnych i współczesnych religijnych doświadczeń Żydów, przeżywających dramaty wierności i niewierności Bogu, chrześcijanie pełniej rozumieją swą własną duchową kondycję, której istotą jest żywa więź z prawdziwym Bogiem w Jezusie Chrystusie.

„Nostra aetate” stała się prawdziwym przełomem we wzajemnych relacjach chrześcijan i Żydów. Utorowała ona drogę do oczyszczania pamięci w imię prawdy o więzach, których często w przeszłości nie dostrzegano i nie rzadko zaprzeczano im w praktyce, co prowadziło do wzajemnej wrogości. Antyjudajizm i antysemityzm są grzechem przeciwko miłości bliźniego, grzechem niweczącym prawdę o chrześcijańskiej tożsamości i dlatego ich kategorycznego potępienia nie można łagodzić przez uwarunkowania kulturowe, polityczne czy ideologiczne, w jakich antyjudajizm i antysemityzm występowały w przeszłości. Oczyszczenie pamięci, do którego z taką mocą wzywał św. Jan Paweł II, a którego dokonał oficjalnie także Episkopat Polski, wypływa z odróżnienia autentycznych wymogów chrześcijaństwa od partykularnych zachowań tych jego członków, którzy wypaczyli przesłanie Ewangelii. Wyznanie grzechu antysemityzmu jest dojrzałym owocem nawrócenia i wiary w Ewangelię. Wypływa ono z najgłębszych religijnych i moralnych źródeł chrześcijaństwa.

Deklaracja „Nostra aetate” stwierdza: „Kościół [...] ubolewa nad wszelkimi aktami nienawiści, prześladowań, wszelkimi manifestacjami antysemityzmu, jakie miały miejsce w jakimkolwiek czasie i ze strony jakichkolwiek ludzi. Czyni to nie ze względów politycznych, ale powodowany [jest] bogobojną miłością ewangeliczną”. Słowa te spotkały się z uznaniem wielu środowisk żydowskich. Po wielu stuleciach obcości nie łatwo było nawiązać dialog chrześcijan i Żydów. Jego rozkwit w ostatnim półwieczu jest świadectwem głębokich przemian mentalnościowych, zachodzących zarówno wśród katolików, jak i wyznawców judaizmu.

Wielkim wstrząsem dla chrześcijan była zaplanowana przez nazistowskie Niemcy Zagłada Żydów, zrealizowana w dużej mierze na terenie okupowanej Polski. Pamięć o Zagładzie stanowi zarazem oskarżenie i wyzwanie. Barbarzyński wyrok wydany na naród żydowski spotykał się niekiedy z obojętnością pewnej części chrześcijan. Los żydowski w XX wieku został głęboko naznaczony cierpieniem w osamotnieniu. Gdyby chrześcijanie i Żydzi praktykowali w przeszłości religijne braterstwo, więcej Żydów znalazłoby ratunek i pomoc ze strony chrześcijan. Tym bardziej na wdzięczną pamięć i szacunek zasługują ci chrześcijanie, których Żydzi nazywają „sprawiedliwymi wśród narodów świata”, a którzy ryzykując życiem własnym i swoich bliskich, bohatercko nieśli pomoc ukrywającym się Żydom.

„Nostra aetate” w ciągu półwiecza inspirowała bł. Pawła VI, św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka do intensywnego rozwijania dialogu chrześcijan i Żydów. Papieże naszych czasów stali się wielkimi świadkami duchowości dialogu, a w przypadku dialogu z Żydami – oprócz bogatego w treści nauczania – obdarzyli Kościół Powszechny wymownymi osobistymi

gestami otwartości, przyjaźni i modlitwy. Takim wspaniałym znakiem pozostają odwiedziny Papieża Polaka w rzymskiej synagodze. Był on pierwszym po św. Piotrze papieżem, który odwiedził synagogę położoną nieopodal Watykanu, zmniejszając symbolicznie dystans dzielący wyznawców obydwu religii. Kardynał Bergoglio zanim został papieżem Franciszkiem doświadczył głębokiej przyjaźni i współpracy z rabinem Buenos Aires. Wszyscy posoborowi papieże, począwszy od Pawła VI, pielgrzymowali do Ziemi Świętej, wpisując w swoje pielgrzymki dwa zasadnicze motywy: obecność u źródeł naszej wiary i spotkanie ze współczesnymi Żydami.

Kościół Katolicki w Polsce w okresie posoborowym wszedł na drogę dialogu z judaizmem, wcielając w życie przesłanie deklaracji „Nostra aetate”. Na kształt tego dialogu w naszej Ojczyźnie wielki wpływ wywarł pontyfikat naszego Rodaka. Jego nauczanie i poruszające świadectwo inspirowały, dawały siły i zachęcały do wytrwałości. Konferencja Episkopatu Polski powołała Komitet do spraw Dialogu z Judaizmem, którego zadaniem jest koordynowanie różnorodnych form dialogu. Od prawie dwudziestu lat obchodzony jest Dzień Judaizmu, którego centralne uroczystości odbywają się każdego roku w innej diecezji, przy zaangażowaniu licznych kręgów lokalnej wspólnoty: parafii, samorządów, szkół i instytucji kultury. Kolejne Dni Judaizmu pokazują, jak wiele już dokonano w dziedzinie kształtowania ducha dialogu, który zbliża obydwie wspólnoty w odnajdywaniu religijnego braterstwa. Budowanie tego braterstwa i formowanie właściwej mentalności wiernych wymaga spotkań, wspólnej teologicznej refleksji oraz wspólnej modlitwy, która ma już miejsce w różnych okolicznościach. Potrzeba dalszego przybliżania nauczania Kościoła nt. wspólnych więzi obu religii, potrzeba integralnego wyjaśniania teksów Pisma Świętego dla pogłębiania świadomości judaistycznych korzeni chrześcijaństwa.

Podstawowe przesłanie Soborowej Deklaracji skupia się na wspólnym duchowym dziedzictwie chrześcijan i Żydów. Dlatego dialog chrześcijańsko-żydowski nie może być nigdy traktowany jako „religijne hobby” nielicznej grupy zapaleńców, lecz powinien coraz bardziej przenikać do głównego nurtu duszpasterstwa, takiego jak katecheza, głoszenie Słowa Bożego, pielgrzymki do Ziemi Świętej. Świadomość judaistycznych korzeni chrześcijaństwa pozwala głębiej zrozumieć Boży plan zbawienia, u początku którego pozostaje lud wybrany. W jego łonie Bóg przygotowuje wcielenie Syna Bożego.

Sama postawa dialogu jawi się jako jeden z błogostawionych owoców spotkań chrześcijańsko-żydowskich. Kultura dialogu rozwija się wtedy, gdy jest pielęgnowana na co dzień. Praktyka dialogu chrześcijan i Żydów powinna rodzić trwałą postawę, polegającą na stałej otwartości na obecność i po-

trzeby innych. Uniwersalna cnota dialogu działa poniekąd na rzecz przemiany całego świata.

Dlatego na płaszczyźnie dialogu chrześcijan i Żydów tak konieczny jest sprzeciw wobec ujawniających się niekiedy stereotypów na temat Żydów, a nawet antysemityzmu bez Żydów. W wielu miejscowościach w naszej Ojczyźnie nie ma już Żydów, pozostały jedynie ślady ich religii i kultury, często są to zaniebane cmentarze. Miłość bliźniego, duchowa więź ze starszymi braćmi w wierze, zobowiązują nas do opieki nad miejscami świadczącymi o wielowiekowej obecności Żydów w Polsce i pamięci o ich wkładzie w kulturę naszej wielonarodowej i wieloreligijnej Ojczyzny.

Wyrażamy nadzieję, że dialog katolicko-żydowski będzie służył przemianie oblicza naszej ziemi. Podczas pamiętnej i jakże błogostawionej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny św. Jan Paweł II modlił się słowami Psalmisty o Ducha, który odnawia oblicze ziemi. Od tego czasu wiele zmieniło się w naszej Ojczyźnie, ale pragnienie odnowy oblicza tej ziemi nadal nam towarzyszy i staje się udziałem nowych pokoleń. Żywy dialog katolicko-żydowski, jaki proklamowała Soborowa Deklaracja „Nostra aetate”, przyczynia się rzeczywiście do odnowy naszej ziemi, na której chrześcijanie i Żydzi pragną wspólnie świadczyć o wspaniałości Boga, dzieł stworzenia, godności człowieka i jego przeznaczenia do życia wiecznego. Wyrażamy wdzięczność odradzającym się w ostatnich dekadach religijnym wspólnotom Żydów w Polsce za ich otwartość na inicjatywy dialogu i cieszymy się z wypracowywanych braterskich więzi, które pozwalają coraz bardziej odnawiać i pogłębiać nasze wspólne duchowe dziedzictwo.

Podpisali:

Pasterze Kościoła katolickiego w Polsce obecni na 370. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie w dniu 6 października 2015 r.

DEKLARACJA PRASKA MIĘDZYNARODOWEJ WSPÓLNOTY EKUMENICZNEJ

Życ prawdą. Znaczenie Jana Husa dla nas dzisiaj

XLIII Kongres Międzynarodowy IEF w dniach 24-31 sierpnia 2015 w Pradze odbywał się pod hasłem: „Życ prawdą. Wspomnienie 600. rocznicy śmierci reformatora Jana Husa”. Na ten temat dwa perspektywiczne referaty wygłosili: praski znawca Husa prof. Peter Morée i polski teolog katolicki z Lublina ks. prof. Przemysław Kantyka. Uczestnicy w liczbie 200 w ruinie Kosi Hratek, gdzie Jan Hus przebywał ostatnie dwa lata przed swoją drogą na Sobór w Konstancji, wzięli udział w husycko-reformowanym nabożeństwie, potem udali się do byłej twierdzy ruchu husyckiego – miasta Tabor.

Publikowana deklaracja po wielomiesięcznych konsultacjach została przyjęta przez Kongres IEF 28 sierpnia 2015 w Pradze. Mówi ona o znaczeniu Jana Husa dla nas dzisiaj z trzech perspektyw:

1. Prawda jako przeżywana rzeczywistość;
 2. Biblia jako wspólna podstawa i niezbędny przewodnik;
 3. Eucharystia z kielichem dla świeckich jako źródło chrześcijańskiej jedności
- (Redakcja)

Wprowadzenie

600. rocznica śmierci czeskiego teologa, kaznodziei i reformatora Kościoła Jana Husa (ok. 1370-1415) daje niepowtarzalną okazję do głębszej refleksji nad tematem prawdy, który miał dla Husa centralne znaczenie. Ponieważ w Międzynarodowej Wspólnocie Ekumenicznej (*International Ecumenical Fellowship*,

IEF) angażujemy się na rzecz widzialnej jedności Kościołów chrześcijańskich, mamy bolesną świadomość, że taką jedność można osiągnąć tylko przez otwartą postawę wobec prawdy, przez to, że postępuje się ze sobą szczerze i jest się gotowy nawzajem się przyjmować. Życie i tragiczna śmierć Jana Husa jak również główne elementy jego teologicznego programu są bogatym źródłem inspiracji na naszej drodze.

Znaczenie Jana Husa dzisiaj

Ważne jest podkreślenie, że mistrz Jan Hus, najwybitniejsza postać Reformacji czeskiej, znajdował się pod wpływem angielskiego teologa Johna Wycliffe'a (ok. 1320-1384) oraz był zakorzeniony w sposób szczególny w teologii i pobożności późnośredniowiecznej. Toteż *jego nauka* nie może służyć jako rodzaj powszechnego programu dla chrześcijan i wszystkich ludzi XXI wieku. Z drugiej strony w późniejszych stuleciach wiele głównych elementów myśli Husa i ruchu husyckiego zostało zrealizowanych i praktykowanych w różnych Kościołach chrześcijańskich, włącznie z Kościołem rzymskokatolickim, do którego Hus przynależał. I jesteśmy przekonani, że istnieją pewne elementy, które można i należy jeszcze bardziej uwzględnić, nie tylko w charakterze dowodu historycznego, lecz także ich znaczenia dla współczesności.

Jak to wyraźnie pokazują tragiczne wydarzenia historii aż do dnia dzisiejszego, kwestia *prawdy*, będąca jednym z kluczowych pojęć nauki Jana Husa, bywa rozumiana przez wielu ludzi dwuznacznie. Prawda może jednocześnie wyciągać pomocną dłoń i dłoń, która zabija – jedno i drugie w imieniu trzymania się tej „prawdy”. Żyć prawdą w pozytywnym znaczeniu, jak można się tego nauczyć z nauki Jana Husa, oznacza: starać się zawsze o rozpoznanie prawdy, którą reprezentują inni ludzie, zwłaszcza potrzeby ubogich. W chwili obecnej myślimy szczególnie o masie uchodźców z terenu działań wojennych w Afryce i na Bliskim Wschodzie, która napiera na nasze granice i doskwiera naszym sumieniom. Życie prawdą w tym kontekście oznacza dla nas: być solidarnym jeden dla drugiego i wobec każdego, kto potrzebuje naszego zainteresowania, naszej pomocy i naszej bliskości.

Prawda, która dzieli, prawda, która jednoczy

Dla Jana Husa i jego zwolenników ostatecznym źródłem prawdy była osoba Jezusa Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem (J 14, 6), i Biblia, spisane autorytatywne Słowo Boże, w którym znajdowali Jezusa jako żywe Słowo Boga. *Biblia* jest wspólną podstawą, wspólnym dziedzictwem wszystkich chrześcijan jak też

wielu ludzi dobrej woli; a przecież nie jest łatwo dochodzić do ogólnie akceptowanej prawdy w sprawie wszystkich realiów wiary i życia. Świadczy o tym historia Kościołów chrześcijańskich – pełna podziałów, prześladowań „heretyków” i wszystkich, których tryb życia nie pasował do dominującego ujęcia wiary. My w IEF jesteśmy przekonani o tym, że zadanie poszukiwania prawdy dla każdego chrześcijanina, każdej kobiety i każdego mężczyzny za każdym razem zaczyna się od nowa. W zgodzie z Janem Husem rozumiemy zatem Biblię jako niezbędny przewodnik na tej drodze, drogę, którą można kroczyć tylko wspólnie w ramach społeczności wzajemnego zaufania i wsparcia.

Serce nabożeństwa chrześcijańskiego, *Eucharystię*, spotkał w historii chrześcijaństwa ten sam dwuznaczny los. Jest ona najgłębszą tajemnicą Boga, który stał się człowiekiem, który cały swój byt oferuje ludzkości, by otworzyć jej bramy do pełni życia i miłości, a przecież stała się ona źródłem podziałów, nieporozumień i separacji. Ubolewamy głęboko z tego powodu i jesteśmy przekonani, że sakrament Ciała i Krwi Chrystusowej jest źródłem jedności, która przewycięża wszystkie ludzkie podziały. W teologicznym i liturgicznym programie ruchu husyckiego znajdujemy ważne elementy, które wspierają tę jedność. Do nich należy używanie języków ojczystych, które wszystkim uczestnikom umożliwia rozumienie, później przez większość Kościołów akceptowane i wreszcie w wyniku Soboru Watykańskiego II także przez Kościół rzymskokatolicki. Innym elementem jest udzielanie kielicha także świeckim, co w rezultacie zbliża do siebie ordynowanych i świeckich. Wszystko to odbywa się po to, aby Kościół mógł być naprawdę jednym ludem i jednym ciałem.

Gojenie zranionej historii: droga do pojednania

Tragiczna śmierć Jana Husa podczas Soboru w Konstancji 6 lipca 1415 wywołała łańcuch *dewastujących wydarzeń* nie tylko w historii Czech. Wojny pod znakiem krzyża były prowadzone przeciwko zwolennikom Husa a husyci stosowali przemoc wobec katolickich zakonników i świeckich. To wszystko, religijna nietolerancja i przemoc późniejszych stuleci, zraniło głęboko kraj Jana Husa na ciele i duszy. Potępienie zastosowania przemocy wobec Jana Husa w imię prawdy i potępienie w rzeczywistości wszystkich prób zmierzających do nadużywania religii i wolności religijnej, są niezbędną częścią składową każdej próby osiągnięcia uzdrowienia i pojednania.

Bardzo cenimy fakt, że Kościół rzymskokatolicki w osobie papieża Jana Pawła II uznał Jana Husa jako reformatora Kościoła i na zakończenie sympozjum w Rzymie 18 grudnia 1999 dał wyraz „głębokiemu ubolewaniu z powodu strasznej śmierci Jana Husa” oraz temu, „że powstała rana w sercach i duszach narodu cze-

skiego stała się źródłem konfliktów i podziałów”. Oraz wyraził nadzieję, „że decydujące kroki na drodze do pojednania i prawdziwej jedności w Chrystusie mogą być podjęte”. Był to ważny krok w kooperacji z grupą uczonych, którzy zbadali najważniejsze rysy życia i dzieła Jana Husa z pozycji Kościoła rzymskokatolickiego i z szerszego ekumenicznego punktu widzenia. Kierując się tą perspektywą papież Franciszek 15 czerwca 2015 dał wyraz swojemu przekonaniu: „W świetle tego zbliżenia trzeba podjąć dalsze badania na temat procesu, dzieła i wpływu Jana Husa. Takie zbadanie, przeprowadzone bez ideologicznego wpływu, wyświadczy ważną przysługę prawdzie historycznej, wszystkim chrześcijanom i całemu społeczeństwu daleko poza (czeski) narodowymi granicami”.

Jako Międzynarodowa Wspólnota Ekumeniczna po tych dwóch zachęcających krokach papieża Jana Pawła II i papieża Franciszka spodziewamy się **trzeciego kroku: rehabilitacji Jana Husa jako „reformatora Kościoła”, między innymi przez zniesienie jego potępienia jako heretyka**, które wywołało tak wiele „konfliktów i podziałów”. Wraz z papieżem Janem Pawłem II wzywamy publicznie do podjęcia „decydujących kroków na drodze do pojednania i prawdziwej jedności w Chrystusie”.

Praga, 28 sierpnia 2015 roku

Tłumaczenie: Karol Karski

DIALOG REFORMOWANO – RZYMSKOKATOLICKI

KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA WSPÓLNEGO ŚWIADECTWA DLA KRÓLESTWA BOŻEGO

**Raport z trzeciej fazy
międzynarodowego dialogu teologicznego
między Kościołem katolickim
a Światowym Aliansem Reformowanym
(1998 – 2005)**

Przegląd treści

WPROWADZENIE

Rozdział I:

KRÓLESTWO BOŻE W PIŚMIE I TRADYCJI

1. Nauka biblijna
2. Historia i tradycja
3. Konwergujące perspektywy teologiczne

Rozdział II:

DAWAĆ ŚWIADECTWO DLA KRÓLESTWA BOŻEGO: TRZY RAPORTY Z RÓŻNYCH KONTEKSTÓW

1. Wspieranie praw kanadyjskich aborygenów
2. Sprzeciwianie się apartheidowi w Afryce południowej
3. Wspieranie pokoju w Irlandii Północnej

Rozdział III:

ROZPOZNAWANIE WOLI BOŻEJ W SŁUŻBIE DLA KRÓLESTWA BOŻEGO

1. Formowanie osądu i Duch Święty
2. Wspólne źródła formowania osądu
3. Różnice między reformowanymi i katolikami rzymskimi w posługiwaniu się źródłami
4. Różne wzorce formowania osądu
5. Sposób funkcjonowania tych wzorców w ekumenicznej współpracy
6. Możliwości wspólnego formowania osądu i wspólnego świadectwa

Rozdział IV:

KRÓLESTWO BOŻE A KOŚCIÓŁ

1. Jezus, Królestwo Boże a Kościół
2. Świętowanie Królestwa Bożego w nabożeństwie
3. Dawanie świadectwa o Królestwie Bożym słowem i czynem
4. Królestwo Boże jako zasada postępowania
5. Pogłębienie naszego wspólnego rozumienia Kościoła

Rozdział V:

DIALOG I WSPÓLNE ŚWIADECTWO

1. Dialog ekumeniczny jako wspólne świadectwo
2. Dialog jako doświadczenie pojednawcze
3. Dialog, gojenie wspomnień i pojednanie wspólnot
4. Doświadczenie jedności we wspólnym świadectwie dzisiaj
5. W poszukiwaniu większego wspólnego świadectwa w teraźniejszości
6. Jedność we wierze i działaniu

KONKLUZJA

ZAŁĄCZNIK:

Temat Królestwa Bożego w międzynarodowym dialogu teologicznym

Lista uczestników

Wprowadzenie

1. „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego”. Tak brzmiał główny temat międzynarodowych rozmów teologicznych, które były prowadzone przez Kościół katolicki i Światowy Alians Reformowany w latach 1998 – 2005. Chodziło o trzecią fazę międzynarodowego dialogu reformowano-katolickiego. Doroczne spotkania odbyły się w Wenecji, Włochy (1998), Oegstgeest, Holandia (1999), Castel Gandolfo, Włochy (2000), Kapsztadzie, Afryka południowa (2001), Newry, Irlandia Północna (2002), Toronto, Kanada (2003) i Wenecji, Włochy (2004). Podgrupa, która miała sporządzić raport i przygotować jego publikację spotykała się w Rzymie, Włochy (2004 i 2005) i Genewie, Szwajcaria (2005); następnie przekazała rezultat swej pracy Komisji dla krytycznego zbadania i zaakceptowania.

2. Ponad trzydzieści pięć lat temu, kiedy spotkali się przedstawiciele Kościołów katolickiego i reformowanego, aby wyjaśnić, czy oficjalne rozmowy w ramach międzynarodowej wspólnej komisji są pożądane i wykonalne, porozumiano się co do trzech tematów, które w pierwszym rzędzie należy opracować; były to: chrystologia, eklezjologia i postępowanie chrześcijan w świecie. Te trzy tematy odnajdujemy w trzech teologicznych rundach dialogu, które od tego czasu przeprowadzono.

3. Główny temat pierwszej fazy rozmów brzmiał: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*. Temat ten wybrano w przekonaniu, że „może mieć znaczenie nie tylko dla ostatecznego zbawienia człowieka, ale także dla jego ziemskiego i doczesnego życia i szczęścia”¹. Poza tym oczekiwano, że „dyskusja (...) sprawi, iż ujawnią się różnice istniejące między obu tradycjami i że szczerze uznanie tych różnic mogłoby pomóc obu tradycjom w ich przezwyciężeniu”². Raport końcowy, czyli zrewidowana wersja wspólnych ustaleń, które czyniono zawsze pod koniec każdej z pięciu sesji, dotyczył następujących tematów: stosunku Chrystusa do Kościoła, autorytetu nauczającego Kościoła, obecności Chrystusa w świecie, Eucharystii i urzędu³.

4. Druga faza dialogu (1984-1990) zajęła się rozumieniem Kościoła. Raport końcowy *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*⁴ rozpoczyna się mocnym postano-

¹ *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan* (1977), nr 5, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988 z. 1 (21), s. 74.

² Tamże, nr 5.

³ Tamże, nr 6.

⁴ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: 1984-1990*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000 z. 2 (46), s. 75-128.

wieniem pojednania wspomnień przez wzajemne wyjaśnienie partnerów dialogu motywów eklezjologicznych i reformatorskich swoich poprzedników z XVI wieku jak też swoich własnych postaw. Raport zawiera wspólne wyznanie wiary, które mówi o Jezusie Chrystusie jako jedynym pośredniku między Bogiem a ludzkością, usprawiedliwieniu z łaski przez wiarę oraz roli Kościoła w wydarzeniu usprawiedliwienia. Ponadto eksponuje pewne specyficzne reformowane i katolickie poglądy na Kościół, jego kontynuację w czasie i rozumienie urzędów. W ostatnim rozdziale zatytułowanym „Dalsza droga” Raport stwierdza: „Życie dla siebie” jako Kościoły musi także oznaczać ‘dawanie wspólnego świadectwa’⁵.

5. Wybierając temat „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego” dla obecnej fazy rozmów obie wspólnoty chciały rzucić nowe światło na oba właśnie wymienione obszary eklezjologii i wspólnego świadectwa. Zamierzali wyraźniej wyeksponować komplementarność między reformowanym zaakcentowaniem Kościoła jako *creatura verbi* a katolickim zaakcentowaniem Kościoła jako *sacramentum gratiae*, co zostało uwydatnione w raporcie *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*⁶. Poza tym chodziło im o przemyślenie ekumenicznego znaczenia wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego⁷.

6. W swoim nastawieniu na przezwycięzenie naszych historycznych podziałów dialog reformowano-katolicki od początku zwracał szczególną uwagę na kwestię właściwej metody, by móc sprostać ekumenicznym doświadczeniom, potrzebom i nadziejom naszych wspólnot, które ich doświadczają i poświadczają w różnorodnych sytuacjach na całym świecie. Ci, którzy przygotowywali ten dialog w późnych latach sześćdziesiątych, byli mocno przekonani o tym, że „w stosunkach między obu naszymi tradycjami występują” nie tylko „specyficzne problemy”, lecz także wspólna troska, „jak przyczynić się do lepszego zmanifestowania znaczenia Chrystusa w świecie dzisiejszym”⁸. Praca ekumeniczna, o której mówi raport *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, została przeprowadzana w ramach starań o pojednanie wspomnień, angażując wspólnoty rzymskokatolickie i reformowane w sposób, że relacja między obiema tradycjami w historii została unaoczniiona na podstawie lokalnych studiów monograficznych.

7. Także trzecia faza naszego dialogu starała się o odpowiednią metodologię. Dialog był całkowicie naznaczony intensywną dyskusją na temat ekumenicznej metodologii, w której fronty przebiegały niekiedy w poprzek tradycyjnych granic

⁵ Tamże, nr 157.

⁶ Tamże, nr 106-109.

⁷ Por. tamże, nr 152-154, 157.

⁸ *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie*, nr 4.

konfesyjnych. Dyskusja charakteryzowała się głębokim dążeniem do wyrażenia zarówno zmagania o przewyciężenie chrześcijańskich podziałów jak i wiążącym się z tym zmaganiem podziałami między społeczeństwami, narodami, kulturami i religiami we współczesnym świecie. Oczywiście, prowadzi to niekiedy do napięcia, które powstaje, gdy wierzący kładą jednostronne akcenty przy korelujących kompleksach tematycznych jak praktyka i teoria, teologia kontekstualna i uniwersalna, życie chrześcijańskie i doktryna chrześcijańska, jedność chrześcijańska w walce o sprawiedliwość oraz jedność chrześcijańska w kwestiach wiary, sakramentów i urzędu.

8. W wewnętrznej strukturze przedłożonego Raportu i w układzie rezultatów odzwierciedlają się zarówno intensywne dyskusje jak również metodologiczne konwergencje, które powstały w jej wyniku. Odpowiednio wspólna komisja zdecydowała, by tematem Królestwa Bożego zająć się najpierw przez nawiązanie do źródeł wiary chrześcijańskiej, a w pierwszym rzędzie przez odwoływanie do pism biblijnych. Praca egzegetyczna a także codzienne rozważanie tekstów biblijnych podczas modlitw porannych i wieczornych pomogły nam doświadczyć wzrostu wzajemnego respektu i wspólnej przyjaźni oraz w uznaniu ekumenizmu duchowego jako istotnego elementu we wspólnym poszukiwaniu wspólnoty wiary i życia, która już teraz daje świadectwo o przyszłym zespoleniu wszystkich rzeczy w Chrystusie. Po nawiązaniu do źródeł biblijnych nastąpiło badanie dziedzictwa patrystycznego oraz teologii reformowanej i katolickiej od XVI wieku. Te elementy składają się w zasadzie na treść pierwszego rozdziału przedłożonego Raportu.

9. Rozdział drugi zajmuje się świadectwem o Królestwie Bożym, jakie składają dzisiaj chrześcijanie reformowani i katolicycy w sytuacjach szczególnych wyzwań. Dla umożliwienia takiej refleksji Wspólna Komisja postanowiła odbyć swoje spotkanie w roku 2001 w Afryce południowej, w roku 2002 w Irlandii Północnej i w roku 2003 w Kanadzie⁹. W rezultacie rozdział drugi zawiera trzy raporty świadków życia chrześcijańskiego w trwającej konfrontacji z nadzwyczajnymi wyzwaniami: systemem apartheidu w Afryce południowej, poszukiwaniem pokoju i pojednania w Irlandii Północnej oraz walką o sprawiedliwość dla pierwotnych mieszkańców Kanady.

10. Podczas zajmowania się świadectwami na rzecz Królestwa Bożego Wspólna Komisja w takich wyzwaniami rozpoznała szczególne znaczenie ekumenicznej

⁹ Podczas dwóch z wymienionych spotkań zlecono teologowi reformowanemu i katolickiemu przedstawienie referatu na temat prób podejmowanych przez ich Kościoły na temat dawania świadectwa w nadzwyczajnych kontekstach.

refleksji w sposób, w jaki wspólnoty chrześcijańskie w swoich szczególnych kontekstach wyrabiają sobie zdanie w odniesieniu do woli Bożej. Przeto trzeci rozdział skupia uwagę na naszych wspólnych źródłach poznania oraz na tym, jak katolicy i reformowani posługują się nimi w swych specyficznych wzorcach kształtowania opinii. Wreszcie następują przemyślenia na temat możliwości wspólnego poznawania i wspólnego świadectwa.

11. Pierwsze trzy rozdziały tego Raportu oferują obiecującą bazę dla dalszych badań nad niektórymi aspektami istoty Kościoła (rozdział IV). Wspólna praca w zakresie eklezjologii, która została podjęta w obecnej fazie dialogu, inspirowała się nadzieją, że przemyślenie eklezjologii w świetle nowego dowartościowania Królestwa Bożego i dążenia do chrześcijańskiego posłuszeństwa otworzy nowe ekumeniczne możliwości, które z kolei mogą stać się źródłem nowej wytrwałości w zaangażowaniu i zobowiązaniu dla jedności, do której wzywa nas Bóg.

12. Ostatni rozdział Raportu oferuje wreszcie w raczej medytacyjnym języku refleksję nad kwestiami ekumenii duchowej, które dla naszego tematu i naszego wspólnego życia mają centralne znaczenie. Przy tym sam nasz dialog jest już elementarnym aktem wspólnego świadectwa i pojednawczym doświadczeniem, które wzywa do dalszego pojednania wspomnień, jak nas posłuszeństwo wobec tego wezwania do jedności w wierze i działaniu prowadzi do wspólnego świadectwa, w którym dochodzi do dzielenia się z ubogimi znakami Królestwa Bożego.

13. Czyniąc temat Królestwa Bożego przedmiotem naszych badań, zdawaliśmy sobie sprawę, że zajęły się nim już inne dialogi dwustronne. Raporty z tych dialogów stanowią bogaty zasób materiałów. Zajmowały się one takimi tematami, jak relacja między Królestwem Bożym a Kościołem, relacja między Królestwem Bożym a światem względnie stworzeniem i wreszcie także implikacjami Królestwa Bożego dla stosunków między Kościołem a światem. Także ilustrują one różne poglądy partnerów dialogu odnośnie do poszczególnych aspektów Królestwa Bożego. By nie powtarzać wykonanej pracy, Wspólna Komisja postanowiła usystematyzować sposób podejścia, w jaki dwustronne dialogi traktowały temat Królestwa Bożego. Rezultaty tego przedsięwzięcia nie zostają wprawdzie przedstawione w ramach odrębnego rozdziału niniejszego Raportu, lecz z dialogów tych zaczerpnęliśmy wiele impulsów. Przeto jako cenne źródło dla dalszych badań streszczamy je w załączniku.

14. Niniejsza Wspólna Komisja prosi swoich zleceniodawców – Światowy Alians Kościołów Reformowanych i Papieska Radę ds. Jedności Chrześcijan – o zbadanie i ocenę Raportu *Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa dla Kró-*

lestwa Bożego. Prosi ich uprzejmie o zapewnienie temu Raportowi możliwie szerokiego rozpowszechnienia i udzielenie odpowiedniego wsparcia w procesie jego recepcji. Mamy nadzieję, że ten Raport przyczyni się do wymiany teologicznej, wniesie wkład do ekumenicznego rozwoju i wzajemnego zrozumienia oraz sprzyjać będzie intensyfikacji wspólnego świadectwa na wszystkich płaszczyznach życia naszych Kościołów.

15. W trakcie naszych spotkań znajdowaliśmy się stale pod wrażeniem postawy wielu chrześcijan – mężczyzn i kobiet, młodych i starych – których wierna postawa uczniowska wobec zapowiedzianego w Ewangeliach Królestwa Bożego (Mt 13, 52) powstrzymuje przed konformizmem wobec podzielonego świata i chrześcijaństwa. Przeciwnie, bycie uczniami skłania ich czynienia ofiary z własnego życia (por. Rz 12, 1), by tym sposobem zagoić rany spowodowane chrześcijańskim rozłamem i ludzkim wyobcowaniem. Możliwość spotkania w prawdziwie trudnych sytuacjach takich siostr i braci było dla uczestników wielką motywacją w doprowadzeniu do końca serii teologicznych rozmów. Mamy nadzieję, że w odpowiednim czasie będzie możliwa do podjęcia czwarta runda dialogu, która wykorzysta wyniki gruntownego procesu recepcji tego Raportu. „Niech nadejdzie Królestwo Boże!”

Rozdział I

Królestwo Boże w Piśmie Świętym i Tradycji

16. „Przybliżyło się Królestwo Boże, upamiętajcie się i wierźcie Ewangeli” (Mk 1, 15). Tak rozpoczął Jezus swoje publiczną działalność i przedstawił w ten sposób punkt wyjścia dla wszelkiej późniejszej refleksji chrześcijańskiej nad Królestwem Bożym i wszelkiej z nim związanej działalności. Jak już wspomniano we Wprowadzeniu, obecna faza dialogu reformowano-katolickiego rozpoczęła się od nawiązania do naszych wspólnych źródeł w Piśmie Świętym i Tradycji, przy czym wnet zdecydowano, aby uwzględnić także współczesne świadectwa o Królestwie Bożym w naszych obu wspólnotach. Pierwsze dwa rozdziały naszego Raportu rekapitulują tę drogę. Rozdział pierwszy bada naukę biblijną o Królestwie Bożym oraz sposób, w jaki rozumiano ją na przestrzeni dziejów, kończąc na prezentacji zbieżnych perspektyw teologicznych, które wynikły z naszej dyskusji. Rozdział drugi prezentuje potem różne opisy wspólnego świadectwa, które oferują naszemu dialogowi i naszej refleksji bogate źródło dokumentując, jak chrześcijanie w naszych wspólnotach starali się żyć zgodnie z wartościami Królestwa Bożego.

1. Nauka biblijna

17. Temat Królestwa Bożego został w tej trzeciej fazie dialogu wybrany jako podstawa naszych ekumenicznych wysiłków z powodu swojego głębokiego zakorzenienia biblijnego, a także ponieważ w okresie reformacyjnego rozłamu kościelnego został zaniedbany w porównaniu z innymi tematami po obu stronach (w każdym razie w znaczeniu współczesnych studiów biblijnych) i wreszcie ponieważ jest bardzo pomocny przy nawiązywaniu do aktualnych spraw chrześcijan, które w naszym turbulentnym świecie wiążą się z nadzieją na więcej pokoju, sprawiedliwości i radości w Duchu Świętym (Rz 14, 17).

18. Biblijne mówienie o Królestwie Bożym jest problemem złożonym. Terminy biblijne *malkuth* (po hebrajsku) i *basilea* (po grecku) mogą być w trojaki sposób przetłumaczone na współczesne zróżnicowane języki w zależności od kontekstu i kładzenia akcentów w biblijnym tekście oryginalnym. Tam gdzie pojęcie *basilea* odnosi się do urzędu króla, tłumaczy się je jako „królestwo” (*kingship*). Gdzie odnosi się do sprawowania władzy królewskiej, tłumaczy się je słowem „panowanie” (*reign*). Gdzie dotyczy rządzenia ludem i terytorium pod władzą króla, tam tłumaczy się je za pomocą słowa „królestwo” (*kingdom*). Współczesne przekłady Biblii na angielski preferują w dalszym ciągu pojęcie „*kingdom*”. Ten przekład ma tę zaletę, że strzeże konkretnych społecznych i politycznych konotacji obrazu biblijnego wobec tendencji ograniczania pojęcia do czegoś czysto duchowego i dalekiego od świata, tendencji, które króla (Boga, Chrystusa) oddzielają od swojego Królestwa. Z drugiej strony niektórym ludziom brzmi to wyrażenie nie tylko archaicznie, lecz także obco.

19. Dla niektórych pojęcie „Królestwo Boże” ma dzisiaj konotacje systemów feudalnych, struktur monarchicznych, autorytaryzmu, homogeniczności, drętwoty, ekskluzywności, uprzedzenia w zakresie płci i rządu, który stara się tłumić ludzką wolność i sprawiedliwość. Na świecie istnieją jeszcze monarchie i ta forma rządów jest w pełni akceptowana przez niektórych w formie konstytucyjnego ograniczenia. Biblijnie pojęcie Królestwa Bożego jest opcją na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wspólnoty (*koinonia*), która zaprasza wszystkich do osobistego zaangażowania, uczestnictwa i życia w oparciu o jedność w różnorodności. Musimy przeto mówić z rozwagą o *basileia tou theou*. Niektóre opcje, które zostały zaproponowane w naszej dyskusji, brzmią: panowanie Boże, wspólnota, gospodarstwo Boże, wspólnota Boża. W wyborze wyrażenia dla *basileia tou theou* powinniśmy podkreślać upelnomocniające i dające moc aspekty tego pojęcia.

20. Biblia wypowiada się w symbolach i metaforach, do których należy „Królestwo Boże”. Symbol ten powinien opisać Boży stosunek do świata i Jego plan dla tego świata w ostateczny, choć jeszcze analogiczny sposób. Objawia on wierne przywiązanie Boga do swojego stworzenia z codziennym życiem człowieka włącznie. Pełnia Królestwa Bożego jest wielką ostateczną łaską Boga dla tego świata.

1.1. Bóg panowania Bożego

21. Temat Królestwa Bożego daje się wykorzystać dla powiązania wielu różnych wątków, które można znaleźć w Starym Testamencie i które służą do torowania drogi Ewangelii. Chociaż starotestamentowe badania nie doprowadziły do jasnego konsensusu, to jednak na szeroki obraz składają się następujące aspekty: (1) Bóg jako król całego stworzenia¹⁰; (2) Bóg jako król Izraela (1 Sm 8, 7); (3) nadzieja eschatologiczna i Boże panowanie¹¹; (4) pojęcia ludu wybranego i wybrania (np. Rdz 12, 3); (5) tradycja roku jubileuszowego z Księgi Kapłańskiej 25, zgodnie z którą ziemia, która została sprzedana, co pięćdziesiąt lat wracała do swoich pierwotnych właścicieli; i (6) tradycja kultu w Izraelu, w ramach którego podczas nabożeństwa świątynnego poświęcone zostaje doświadczenie Boga jako suwerennego Pana¹².

22. Nowy Testament podejmuje starotestamentową myśl. Dla Pawła Bóg objawiony w Chrystusie nie jest innym niż Bóg izraelskiego monoteizmu¹³. Bóg jest żywym i prawdziwym Bogiem¹⁴. Wszyscy tzw. „bogowie”, którzy byli czczeni przez pogan, nie byli w istocie „żadnymi bogami” (Ga 4, 8). Bożkowie koniec końców nie są rzeczywistością (1 Kor 10, 20-21). Szatan jest wrogą siłą sprzeciwiającą się Bogu¹⁵. Szatan i inne moce są wobec Boga bezsilne (Rz 8, 38-39). Dla Pawła Bóg jest stwórcą kosmosu¹⁶. Bóg porządkuje wszystkie rzeczy zgodnie z własnymi przewidywaniami¹⁷. Bóg jest sprawiedliwym sędzią¹⁸.

23. Ewangelie synoptyczne opisują Boga, ojca Jezusa Chrystusa, jako miłosiernego, łaskawego¹⁹, kochającego²⁰, przebaczącego (Mt 6, 12; Mk 11, 25) i troskli-

¹⁰ Iz 40, 12-17; 21-23; Ps 74, 12-17; Ps 95, 3-5.

¹¹ Jr 23, 5-6; Iz 2, 2; 11, 1-9; 25, 6-10; 60, 61, 1-4; Oz 11, 10-11.

¹² Wj 15, 13-18; Iz 6, 1-13; 33, 17-22; Za 14, 9; Ps 11, 4; 24; 29, 9-10; 47; 48, 1-3; 68, 32-36; 74, 12-14; 89, 15; 93; 95, 1-7; 96; 97; 98; 99; 102, 12-17; 145, 1.10-21; 146, 5-10; 149; 150.

¹³ Por. 1 Kor 8, 1-4; Ga 3, 20; Rz 3, 30; por. Ef 4, 6; 1 Tm 1, 17; 2, 5; 6, 15-16.

¹⁴ 1 Tes 1, 9; Rz 9, 26; 2 Kor 3, 3; 6, 6; pot. 1 Tm 3, 15; 4, 10.

¹⁵ 1 Kor 5, 5; 1 Tm 1, 20; 2 Kor 12, 7.

¹⁶ Rz 1, 20; 4, 17; por. 1 Tm 4, 4.

¹⁷ Rz 13, 1-5; 8, 28-30; 9, 19-22; 11, 29-32.

¹⁸ Rz 2, 6-11; 2 Kor 5, 10.

¹⁹ Łk 6, 36; 11, 9-13; Mt 6, 31-33; 7, 7-11; por. Łk 15, 11-32.

²⁰ Mt 18, 23-25; Łk 15, 11-32; Mt 20, 1-6; por. 1 J 4, 8-10.

wego²¹. Bóg widzi w ukryciu (Mt 6, 1-6) i osądza (Mt 25, 31-46). Bóg jest Bogiem miłosierdzia i sprawiedliwości. Wezwanie do pokuty w kazaniu Jezusa jest naglące: bezpośrednia i suwerenna obecność Boga jest blisko. Czas oczekiwania przeminął i ustanowienie sprawiedliwych stosunków jest blisko. W tym czasie same słowa nie wystarczą: „Nie każdy, kto do mnie mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa Niebios, lecz tylko ten, kto pełni wolę Ojca Mojego, który jest w niebie” (Mt 7, 21; Łk 6, 46). Jesteśmy wezwani, by być miłosiernymi, jak Bóg jest miłosierny i odmawianie postawy miłosiernej wprowadza nas w konflikt z wolą Bożą.

24. Ewangelia według Jana podkreśla, że Bóg jest duchem (J 4, 24). Nikt nigdy Boga nie widział (1, 18), głosu Jego nie słyszał ani postaci Boga nie widział (5, 37). Jedyne prawdziwe Bóg (17, 3) działa do dzisiaj jako stwórca wszechświata (5, 17), przepelniony miłością do wszystkich ludzi (3, 16). Metaforyka rodzinna odgrywa ważną rolę w Ewangelii według Jana. Za pomocą relacji ojciec-syn wyrażona zostaje bliskość i dostępność Boga. Jan interpretuje ojcostwo Boga w nowy sposób, dokonując jego demitologizacji i wyzwalaając z patriarchalnych pojęć władzy. Bóg wysłał swojego Syna w swojej trójce o cierpiącą i potrzebującą pomocy ludzkość (1, 14; 3, 16). Ta metaforyka opisuje ruch dwustronny dawania i przyjmowania (12, 32). Bóg gromadzi wspólnotę wierzących (por. 17, 6), oświeca ją i uczy za pośrednictwem Ducha Świętego (14, 26; 16, 12-13) przez uświęcenie, przygotowywanie i wysyłanie (20, 21-22).

25. Dla Jana istnieje ścisły związek między Królestwem Bożym a poznaniem Boga. W J 3, 3-5 pisze ewangelista, że odrodzenie z góry jest równoznaczne z poznaniem Boga; widzi się Królestwo Boże i wchodzi w nie. Dla Jana Królestwo Boże jest wprawdzie procesem zyskiwania poznania, zwrot „z góry” jednak wyjaśnia, że Królestwo Boże nie jest w zakresie ludzkich możliwości; jest wyłącznie sprawą Boga wprowadzanie Jego Królestwa. Bóg obdarza tym poznaniem, które polega na Bożym samoobjawieniu, z wysokości. Jest to doświadczenie życia wiecznego (J 17, 3), wzrastające poznanie Boga przez moc Jego samoobjawienia. Staje się ono możliwe przez ucieleśnienie Logosu (J 1, 14).

1.2. Królestwo Boże jako przyszłe i teraźniejsze, jako dar i zadanie

26. Z ściśle egzegetycznego punktu widzenia mowa o Królestwie Bożym w Starym Testamencie – rozumianym jako ustanowionym przez Boga panowaniem nad światem, które następuje po czterech imperiach (Babilon, Media, Persja, Grecja) i

²¹ Mt 6, 26-28. 31; Łk 12, 24; Mt 18, 10; 5, 43-45.

Boże panowanie nad Izraelem-Judeą rozszerza na cały świat – występuje tylko na końcu apokaliptycznych wizji Daniela²². Te wyobrażenia wywarły wpływ na Jana Chrzciciela i Jezusa, zwłaszcza w zakresie powiązania wyobrażenia Królestwa Bożego z oczekiwaniem Syna Człowieczego (Mk 8, 38-9, 1). Także wizja przyszłego mesjanistycznego Królestwa Bożego w Proto-Izajaszu (11, 1-10), inspirowana Amosem (4, 1-13; 5, 18-24) i Micheaszem (4, 1-4), wniosła bezpośredni wkład do Jezusowej wizji Królestwa Bożego opartego na sprawiedliwości i pokoju. Deutero-Izajasz (61, 1-2; 58, 6-9) odgrywa tu także swoją rolę (por. Łk 4, 16-30, zwłaszcza wersety 18-19). Wizja Izajasza oferuje nadzieję dla ludzkości i całego stworzenia, wyrażając ją w obrazach pokoju i braku przemocy w świecie zwierząt.

27. Nadejście Królestwa Bożego zostaje już zapowiedziane w pierwszych słowach publicznej służby Jezusa²³, znajduje się ono w centrum Jego modlitwy (Mt 6, 10 par Łk 11, 2) i tworzy horyzont Jego nadziei (Mk 14, 2). Ta wizja, orędzie i obietnica jest związana z Synem Człowieczym a przez to z chrystologią. Przez to, że nadzieja na nadejście Królestwa Bożego na ziemi jawi się jako schemat następujących po sobie eonów historii zbawienia²⁴, zawiera ona początek chrześcijańskiej teologii historii. Etyczna treść Królestwa Bożego opiera się na sprawiedliwości (Mt 6, 33), pokoju i radości w Duchu Świętym (Rz 14, 17). Historycznie ujmując obietnica biblijna przyszłego Królestwa Bożego nie prowadzi do bierności i kwietyzmu. Raczej relatywizuje ona aktualne – często przygnębiające – sytuacje, wyjaśnia, że zło nie jest wolą Bożą i wzmacnia wierzących w próbie usuwania zła społecznego.

28. Jezus mówił nie tylko o końcu „świata”, lecz o końcu „wieku” (gr. *aion*), obecnym okresie historii zbawienia. Bóg w Jezusie rozpoczął coś nowego. Hebrajskie *olam*, greckie *aion* i łacińskie *saeculum* – wszystkie te pojęcia mają wymiar czasowy i także przestrzenny (wiek, epoka, eon, lecz także świat). Mowę o Królestwie Bożym w nowotestamentowym uzusie językowym trzeba w pierwszym rzędzie rozumieć czasowo, nie przestrzennie. Urzeczywistnienie obietnicy w ramach historii nastąpi jako jej punkt kulminacyjny i końcowy, a nie jak w platońskim, niematerialnym sensie poza granicami wieczności. Tak więc nadzieja dotyczy Królestwa Bożego *tego świata*, ale w nowym wieku²⁵.

²² Dn 2, 1-49; 7, 1-28, zwłaszcza w. 13-14; każdy rozdział Księgi Daniela kulminuje nawiązaniem do Królestwa Bożego.

²³ Mk 1, 15; Mt 4, 17; por. Łk 4, 16-30; zwłaszcza wersety 18-19 = Iz 61, 1-2; 58, 6.

²⁴ Por. Ap 20, 1-10; 2 P 3, 8. Tego rodzaju pełny schemat pojawia się w pozakanonicznym Liście Barnaby (15, 4-5), który wymienia siedem eonów od Adama do Noego, od Noego do Abrahama, od Abrahama do Dawida, od Dawida do wygnania, od wygnania do Jezusa i czasu Kościoła, od Jezusa i czasu Kościoła do Jego chlubnego powrotu, w którego następstwie pojawi się Królestwo Boże w pełnym jego wymiarze.

²⁵ Przekłady Mt 28, 20 zostały odpowiednio zmienione z: „Ja jestem z wami aż do skończenia świata” na: „aż do końca wszystkich dni”.

29. Jezus mówi o Królestwie Bożym nie tylko jako tym, które nadejdzie wkrótce, lecz rozumie je jako Królestwo, które fragmentarycznie jest już obecne jako znak, antycypacja i przedsmak (Mt 12, 28 par Łk 11, 20). Królestwo Boże jest już obecne w tym świecie i we wspólnotie chrześcijańskiej, chociaż jeszcze w sposób nieskończony i niepełny²⁶.

30. Swoją mocą i łaską Bóg powoduje wzrost ziarna siewnego (Mk 4). Królestwo Boże jest darem. Bóg zaprasza do eschatologicznej uczyty (Mt 22, 1-14). Możemy się przygotować do Królestwa Bożego (Mt 25, 1-13), możemy go szukać (Mt 6, 33; Łk 12, 31), ale Bóg jest tym, który je zaprowadza (Łk 12, 32). Bóg obiecuje je ubogim w duchu, którzy są prześladowani ze względu na sprawiedliwość (Mt 5, 3-10), w tym sensie Bóg rozstrzyga, do kogo będzie należeć Królestwo. Królestwo Boże jest także zadaniem (Mt 25, 31-46; 13, 44-50). To zadanie polega na staraniu, by żyć zgodnie ze wszystkimi nakazami etycznymi Nowego Testamentu, od tych z Kazania na Górze/Polu (Mt 5-7; Łk 6) po napomnienia w listach (np. Rz 12-15). Głównymi wartościami są wiara, nadzieja, miłość, sprawiedliwość, poznanie i mądrość. Biblia nie mówi nigdy, że *budujemy* Królestwo Boże. Chrześcijanie są raczej powołani do mniejszych zadań: (1) usuwania przeszkód dla nadejścia Królestwa Bożego, np. sytuacji niesprawiedliwości; (2) przygotowywania ludzi przez religijną i moralną edukację oraz modlitwy do przyjmowania daru Królestwa Bożego, gdy Bóg zadecyduje o jego wprowadzeniu. W ten sposób *dqżymy* do jego nadejścia (2 P 3, 12). Królestwo Boże jest już obecne przez: (1) dar Ducha Świętego; (2) chrzest w zmartwychwstałym Chrystusie; (3) pisma biblijne; (4) zwiastowanie Słowa; (5) zgromadzenie eucharystyczne; (6) modlitwę; (7) miłość doświadczaną we wspólnotie; (8) uroczystość wyzwolenia ubogich; (9) uzdrowienie chorych i przepędzanie zła; i (10) doświadczenie przebaczenia i pojednania. Wszystko to daje świadectwo o przyszłej pełni Królestwa Bożego.

1.3 Królestwo Boże w jego kosmicznych i eschatologicznych wymiarach

31. Zaproszenie Boga do Jego Królestwa ma wartość uniwersalną (Mt 8, 11; 28, 18-20). Królestwo Boże zostanie zabrane nieposłusznym i dane tym, którzy wydają owoce (Mt 21, 43). Królestwo jest urzeczywistnione w pełni, gdy wszystkie rzeczy są podporządkowane Bogu. Wówczas Bóg będzie wszystkim we wszystkim (1 Kor 15, 24-28). Kościół jako lud Boży winien obwieszczać plan Boga, który prowadzi kosmos do ostatecznego przeznaczenia, tak że całe stworzenie będzie miało udział w niezbadanym bogactwie Boga (Ef 1, 9-10; Kol 1, 20).

²⁶ Mk 12, 34; Mt 25, 31-46; ale por. Mt 12, 30; Łk 11, 23.

32. Kosmiczne rozmiary Królestwa Bożego są przeczuwane przez Izajasza 65, 17: „Oto ja stworzę nowe niebo i nową ziemię”. Apokaliptyczny język Objawienia św. Jana, często pod wpływem starotestamentowych proroków, opisuje uwieńczenie Królestwa Bożego następująco: „Oto przybytek Boga między ludźmi! I będzie mieszkał z nimi, a oni będą ludem Jego, a sam Bóg będzie z nimi” (Ap 21, 3). Ludy Jego odnowionego stworzenia będą uczestniczyć w niekończącym się nabożeństwie (Ap 4). Różne kultury przyniosą i ofiarują Mu swoje sławienie i głęboką cześć (Ap 21, 26; Mt 2, 11). Królestwo Boże także w swojej ostatecznej manifestacji zmierza ku pełni i zbawieniu wszystkich narodów (Ap 22, 1.2).

33. Jezus mówi także o królestwie szatana (Mk 3, 23-27; Mt 12, 24-29). Moce zła, które reprezentują tych, którzy kierują się interesem własnym, np. wspierając niesprawiedliwość i wojnę, pracują przeciw planowi Bożemu. W podobnym sensie Jan mówi w kilku miejscach o antychryście (1 J 2, 18.22; 4, 3; 2 J 7). Mk 13, 22 nawiązuje do fałszywych mesjaszów, którzy pojawili się przed i po Jezusie. Dostrzeżenie obecności zła w świecie świadczy o trzeźwym realizmie Biblii, jednak moce zła, choć nie bez walki, zostały przez Chrystusa poddane Bogu²⁷. Przeto postać antychrysta i inne moce zła są podporządkowanym elementem w większym kontekście narracyjnym o Bożym suwerennym i ocalającym działaniu we wszechświecie i w historii ludzkości. Nadzieja na nadejście Królestwa Bożego stanowi aspekt wiary, że na końcu triumfować będzie moc Boża, że Jego sprawiedliwość zwycięży i przewycięży zło.

34. Pismo Święte mówi, że zło jest tajemnicą (2 Tes 2, 7; Ap 17, 5-7). Grzech dotyczy nas jako jednostki, jako społeczeństwa, jako kosmos. Jedną z jego manifestacji jest przemoc. W Biblii Bóg odzwycyzja ludzi sukcesywnie od przemocy: od nieograniczonej zemsty w Rdz 4, 15-24, poprzez ograniczoną zemstę w Wj 21, 22-25; Kpł 24, 20; Pwt 19, 21 (*talion*) aż do złotej reguły w Mt 7, 12 i Łk 6, 31 i wreszcie do najwyższego i ostatecznego stopnia w postaci rezygnacji z przemocy i miłości wobec wroga²⁸.

35. Niekiedy Jezus, np. w Mk 9, 43-48 mówi o *życiu* w sposób, który odpowiada Jego mówieniu o Królestwie Bożym. Życie znaczy tutaj jednoznacznie pełnię eschatologicznego życia, jakie Bóg przewiduje dla ludu Bożego w tym i przyszłym świecie. Ewangelia Jana podejmuje ten odpowiednik i rozwija go na własny sposób. Tutaj „życie” i „życie wieczne” oznaczają stan eschatologicznej

²⁷ 1 Kor 15, 27-28.

²⁸ Mt 5, 38-48; Łk 6, 27-30; por. Rz 12, 19-21; Prz 25, 21-22.

szczęśliwości. Ponieważ Królestwo Boże w tej Ewangelii jest pomyślane jak coś, co ma miejsce tu i teraz (3,3.5; 18, 36), schodzi ono w konfrontacji z pełnią życia na drugi plan.

36. Życie wieczne oznacza eschatologiczną szczęśliwość i uczestnictwo w życiu samego Boga przez dar Ducha. Janowa terminologia wzajemnego przenikania i trwałości wyraża doświadczenie wiary w zakresie pełni życia. Jan podkreśla wprawdzie zrealizowaną eschatologię, jednak jego chrystologia spogląda do przodu na urzeczywistnienie życia wiecznego w przyjsciu Syna Człowieczego. W J 10, 10 Jezus powiada jako dobry pasterz, który osłania swoje stado przed złodziejami i mordercami: „Ja przyszedłem, aby miały życie i obfitowały”. W tym słowie Jezus wyraża swoją wolę przywrócenia, strzeżenia i powiększenia godności człowieka, a więc przywrócenia naszego Bożego podobieństwa, oddając za nas swoje życie z miłości.

37. Chrześcijanie wyznają nadzieję na wskrzeszenie i na radość wiecznej wspólnoty z Bogiem w niebie. Objawienie biblijne podejmuje dwa powiązane ze sobą aspekty nadziei: (1) nadejście Królestwa Bożego w jego pełni na ziemi jako cel i uwieńczenie historii oraz (2) wskrzeszenie i życie wieczne z Bogiem w niebie. Należy zachować kreatywne napięcie obu aspektów nadziei chrześcijańskiej.

1.4 Królestwo Boże oraz ubodzy i zmarginalizowani

38. Łączność między Królestwem Bożym a ubogimi świata zarysowuje się wyraźnie w pierwszym błogosławieństwie (Mt 5, 3; Łk 6, 20). To błogosławieństwo mogłoby nawet stwarzać wrażenie, że im w pierwszym rzędzie i w szczególności sposób należy się Królestwo Boże. Wszędzie w Biblii Bóg, który wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej, przewyższa najszlachetniejszych ziemskich królów, troszcząc się o sprawiedliwość oraz chroniąc słabszych i bezbronnych w społeczeństwie: wdowy, sieroty, ubogich. Błogosławieństwa nie twierdzą, że ubodzy są moralnie lepsi niż bogaci. Biblia nie jest sentymentalna, gdy chodzi o ubogich; raczej poważnie traktuje ich sytuację. Na podstawie Mt 25, 40-45 chrześcijanin jest nauczany, by dostrzegać Chrystusa w bracie lub siostrze będącej w potrzebie i by ze względu na Niego im pomagać.

39. W Starym Testamencie bogactwo i posiadanie są zasadniczo oceniane pozytywnie, nawet jako znak Bożego błogosławieństwa. Ale jednocześnie w potwierdzaniu suwerenności Boga wobec wszelkiego życia prorocy opisują często także postępowanie Izraela z ubogimi i słabymi jako próbę w zakresie jego wierności przymierzu. Piętnują obojętność i nadużycia wobec ubogich i słabych jako niepo-

słuszeństwo wobec woli Boga. W Nowym Testamencie temat ten zostaje podjęty szczególnie w Liście Jakuba (2, 1-7) i w ewangeliami synoptycznych. Jezus woła do swoich uczniów: „Jakże trudno będzie tym, którzy mają bogactwa, wejść do królestwa Bożego!” (Mk 10, 23). Ponownie powiada: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi...” (Mt 6, 19) i „Nie możecie Bogu służyć i mamoni” (Mt 6, 24; Łk 16, 13). Bogactwo samo w sobie nie jest złe (1 Tm 6, 17-19), stanowi jednak wielkie duchowe wyzwanie: być bogatym, lecz nie ulec opętaniu przez bogactwo. Ci, co mają dużo, mogą łatwo utracić z oczu to, co ma priorytet w Królestwie Bożym. Sumienne administrowanie bogactwem i równomierne dzielenie się nim pozostają dzisiaj, gdy niewiele narodów ma dużo a wiele narodów niewiele, wyzwaniem.

40. Słowa Jezusa „ubogich zawsze macie pośród siebie” nie oznacza sprzyjania obojętności wobec ubogich. Gdyż w wersji Markowej (Mk 14, 7) mamy jednoznaczne nawiązanie do Pwt 15, 11, gdzie ubóstwo jest traktowane jako zło, które trzeba przewartościować. Kwalifikacja ubogich w pierwszym błogosławieństwie u Mateusza jako „ubodzy w duchu” pozostaje – mimo paralel kumrańskich – sformułowaniem trudnym do precyzyjnej interpretacji. Prawdopodobnie wyrażenie to należy rozumieć na tle częstych modlitw ubogich i strudzonych w Psalmach. Ubodzy w duchu to ci, którzy uznają swoje zdanie się na Boga i swoją zależność od Niego oraz starają się żyć zgodnie z Bożymi nakazami i wartościami, wieść pokorny żywot przed Bogiem, oraz dążą do prostego życia, by żyć w większej bliskości Boga. Innymi słowy: pojęcia biblijne dotyczące ubóstwa jako punkt wyjścia mają okoliczności ekonomiczne, które spotykają się ze złą oceną, lecz poza tym oferują głębokie duchowe orientacje dla życia podporządkowanego opatrności Bożej.

1.5 Królestwo Boże, Duch Święty i Kościół

41. Już wiele razy powoływaliśmy się na Rz 14, 17: „Królestwo Boże to (...) sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym”. Paweł łączy tutaj Królestwo Boże z dziełem Ducha Świętego. Po pierwsze dla mówienia o sprawiedliwości w Duchu jest obok Mk 6, 33 także Mt 19, 28 par Łk 22, 29-30 ważnym tekstem. Tutaj Dwunastka otrzymuje pełnomocnictwo w zakresie sądzenia, tzn. do kierowania i ustanowienia Bożej eschatologicznej sprawiedliwości, gdy wypełni się czas. Po drugie jako pokój w duchu biblijnym oznacza on pełne dobre samopoczucie, integrację, pojednanie, autentyczną harmonię (por. Łk 15, 7). U Jana posłannictwem Jezusa jest przynoszenie pokoju. Orędziem zmartwychwstałego Chrystusa jest pokój²⁹. Po trzecie, co się tyczy radości w duchu, radość jest tutaj wyrazem pełni życia i miłości (Łk 15, 32; Mt 13, 44-45).

²⁹ J 14, 27; 16, 33; 20, 19.21-26.

42. Ewangelie synoptyczne wyjaśniają, że Boże eschatologiczne panowanie objawione zostało już teraz, zwłaszcza przez Ducha³⁰, którego potężna moc jest uważana za manifestację Królestwa Bożego. Dla Jana Duch Święty jest Pocieszycielem (J 15, 26), który wspólnotę doprowadzi do prawdy (J 16, 13). Paweł postrzega Ducha jako pierwszą rękojmię Królestwa Bożego³¹. Dla Jezusa, Pawła i Jana obecność Ducha jest już znakiem, narzędziem i przedsmakiem Królestwa Bożego, które w swojej pełni dopiero nadejdzie. Działania stworzenia są skazane na bezskuteczność, jednak doskonałość, reprezentowana przez Królestwo Boże, wyprowadzi stworzenie z niewoli spowodowanej upadkiem i grzechem (Rz 8, 20-21).

43. Nadzieja na Królestwo Boże tworzy duchowość, która nabiera kształtu w chrześcijańskich wspólnotach i osobistym życiu. Kościół i Duch wołają: „Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22, 20). Duchowość ta obejmuje sakrament (Mk 14, 25), modlitwę (Mt 6, 9-13) i inne elementy. Pierwsi chrześcijanie modlili się: „*Marana tha*, przyjdź, nasz Panie” (1 Kor 16, 22). Mieli tu na myśli: „Z Twoim Królestwem w jego pełni, z Twoją władzą i panowaniem, do naszych serc, do naszego życia, do naszego Kościoła i do naszego świata”.

44. Modlitwą w intencji Królestwa Bożego *par excellence* jest Ojciec nasz, która wyraża tęsknotę za realizacją odkupienia i zbawienia. Może ona służyć za podstawowy wzorec dla wszystkich modlitw chrześcijańskich, które poza tym można scharakteryzować za pomocą czterech właściwości: współczucie, gorliwość, odpowiedzialność i wdzięczność. Modlitwa w intencji Królestwa Bożego wyraża miłosierdzie wobec cierpiących ludzi w świecie, gorliwość w tym, by wola Boża została wypełniona w zakresie sprawiedliwości i pokoju oraz gotowość dostrzegania skromnej, lecz autentycznej odpowiedzialności, aby przyczynić się do przygotowań na Boży dar Jego Królestwa. Za pomocą wyznania, że Królestwo Boże nie nam się w sposób szczególny należy, lecz opiera się na Bożej inicjatywie, zostaje wyrażona wdzięczność. Tak więc nadzieja na Królestwo Boże jest centralną troską wyrażaną w modlitwie.

45. Biblia wprowadza także Kościół w relację z Królestwem Bożym. Ustanowienie odpowiednich stosunków między nimi jest trudnym zadaniem, przy którego realizacji teolodzy zmagają się o klarowność i harmonię w świetle Pisma, Tradycji i doświadczenia. W Mt 16, 17-19 wyrażony jest wyraźny związek między Królestwem Bożym a Kościołem, kiedy powiada się, że Piotr dysponuje kluczami do Królestwa Niebios. Niektórzy interpretatorzy wychodzą z tego, że Mt 16, 17-19

³⁰ Mt 12, 27; par Łk 11, 20; por. Dz 1, 6-8.

³¹ 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13-14.

dotyczy trwałego kierowania Kościołem; inni rozumieją te wersety jako obietnicę odnoszącą się wyłącznie do historycznego Piotra.

46. Tajemnice Królestwa Bożego zostały objawione uczniom Jezusa (Mt 13, 10-12). Kościół jest nową wspólnotą, wszczepioną w relację przymierza Bożego z Izraelem (Rz 11, 17-24). W obu Testamentach formuła przymierza przedstawiona zostaje w sposób następujący: „Będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem” lub „Chcę być z wami, a wy będziecie ze mną”³². Ta wypowiedź znajduje swoje eschatologiczne spełnienie w nowym przymierzu w Chrystusie, ludzie Bożym, Kościele. Kościół jest ludem Bożym, który jest powołany, by żyć stale wartościami Królestwa Bożego, które wprowadzają go często w konflikt ze światem. Paweł w związku z chrztem wypowiada odważną opinię: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie” (Ga 3, 28). Kościół jako posłaniec pojednania jest znakiem dla Bożego nowego stworzenia (2 Kor 5, 16-20). Gdzie pojednanie jest rozważane w perspektywie wspólnot Pawłowych, tam etniczna, ekonomiczna i płciowa sprawiedliwość są w szczególny sposób elementem doświadczenia w zakresie zbawienia. Zerwanie łańcuchów niesprawiedliwości oraz zwiastowanie pojednania i przebaczącej miłości, są znakami obecności Królestwa Bożego. Kościół jako lud Boży manifestuje ukryty Boży plan zbawienia (Ef 3, 3-10; 1 Kor 2, 6-10). Trzeba go widzieć w perspektywie Bożego planu zbawienia, który w zasadzie dotyczy wszystkich ludzi i całego stworzenia (Rz 8, 22-23; 1 Tm 2, 3-4).

47. Przede wszystkim jednak świętowanie Królestwa Bożego dokonuje się poprzez modlitwę i sakramenty. W łamaniu chleba (1 Kor 11, 23-26; Mk 14, 12-26) i chrzcie (Rz 6, 1-11; Mt 28, 18-20) doświadczana jest nadzieja wspólnoty na Królestwo Boże jako dotykającą rzeczywistość. Za pomocą modlitwy i sakramentu wspólnota doświadcza, jak Królestwo wkracza w jej życie oraz uzdalnia, upełnomocnia i przygotowuje do misji służenia Królestwu Bożemu.

2. Historia i tradycja

48. Nie tylko Nowy Testament dostarcza szereg znaczeń dotyczących Królestwa Bożego, które zostały przedstawione w poprzednich paragrafach. Także historia Kościoła może wykazać się szerokim spektrum wyobrażeń na temat Bożego panowania. W nich odzwierciedlają się różnorodne konteksty, w których chrześci-

³² Np. Kpł 26, 11-12; Ez 37, 27; 2 Kor 6, 16; Mt 1, 23; 18, 20; 28, 20; Łk 1, 28.

janie znajdowali się w różnych czasach i miejscach. Ci, którzy żyli w czasie prześladowania z powodu wiary skłaniają się np. do tego, aby Królestwo Boże odnieść do życia przyszłego, podczas gdy ci, którzy żyją w sytuacji, w której członkostwo kościelne propagowane jest jako element tożsamości obywatelskiej, mają skłonność do rozumienia służby na rzecz Królestwa Bożego jako ustanowienia społeczeństwa chrześcijańskiego tu na ziemi. Nasze dyskusje na temat dziejów interpretacji skupiały się przede wszystkim na okresie patrystycznym i na stuleciach po protestanckiej Reformacji.

2.1 Era patrystyczna i następny okres

49. Co się tyczy okresu patrystycznego nie zawsze jest możliwe znalezienie materiału, który pasowałby do kwestii, które dzisiaj stawiamy w odniesieniu do Królestwa Bożego i jego relacji do Kościoła i społeczeństwa. Teksty poświęcone bezpośrednio tematowi Królestwa Bożego znajdują się przeważnie w komentarzach do odpowiednich fragmentów Pisma Świętego, jak np. Mk 14, 25: „Zaprawdę powiadam wam, nie będę już odtąd pił z owocu winorośli, aż do owego dnia, gdy go będę pił na nowo w Królestwie Bożym”, lub 1 Kor 15, 20-28 (por. szczególnie wers 24: „Potem nastąpi koniec, gdy odda władzę królewską Bogu Ojcu, gdy zniszczy wszelką zwierzchność oraz wszelką władzę i moc”). Patrystyczny punkt widzenia na chrześcijańską nadzieję można także zbadać na podstawie komentarzy, które powstały na kanwie Modlitwy Pańskiej („Przyjdź Królestwo Twoje”) i Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskiego („którego panowaniu nie będzie końca”). Chociaż Ojcowie Kościoła rzadko podejmowali temat Kościoła, można w ich pismach dostrzec niespodziewanie wiele intuicji eklezjologicznych. Dotyczą one istoty, zadania i struktury Kościoła, które dają się uporządkować wokół czterech wymienionych w Wyznaniu Wiary znamion jedności, świętości, katolickości i apostołskości. W literaturze patrystycznej mamy rzadko do czynienia z systematycznymi rozważaniami, natomiast pojawia się w niej wielkie bogactwo obrazów, które dają wgląd w pełną tajemnic istotę Kościoła, na przykład obraz łodzi, której masztem jest krzyż, kapitanem Chrystus a wprawiającym w ruch wiatrem podczas podróży do Królestwa Bożego Duch Święty.

50. W literaturze patrystycznej można wyróżnić wiele wyobrażeń na temat Królestwa Bożego i jego relacji z Kościołem. Istnieje wyobrażenie nakierowane na wspólnotę, które jest nastawione na nadejście Królestwa Bożego na końcu, zgodnie z Pawłową teologią rekapitulacji wszystkich rzeczy w Chrystusie u kresu czasu, wizją, którą pod koniec drugiego stulecia preferował św. Ireneusz z Lyonu. Zgodnie z tą wizją Kościół oczekuje uwieńczenia Królestwa Bożego w biegu dziejów u ich kresu. Obok tego istnieje wizja, którą wypracowali ojcowie aleksandryjscy

Klemens i Orygenes na początku trzeciego stulecia; jest ona nastawiona na podkreślanie aspiracji doskonalenia jednostek. W toku tolerowania i ostatecznego przyjęcia chrześcijaństwa jako religii państwowej w czwartym stuleciu Euzebiusz z Cezarei rozwinął teologię historii, która realizację Królestwa Bożego, w każdym razie do pewnego stopnia, widziała w zgodnej jedności Kościoła i państwa, która w tym czasie dokonywała się za panowania Konstantyna i żyła dalej w różnych modyfikacjach przez wiele stuleci. W przeciwieństwie do tego Augustyn odczuł potrzebę zdementowania stanowiska tych, którzy chrześcijaństwo obarczali odpowiedzialnością za zniszczenie Rzymu przez barbarzyńców; w tym celu napisał swoje najobszerniejsze dzieło *De civitate Dei*, które oferuje coś w rodzaju eklezjologicznej interpretacji Królestwa Bożego. Królestwo na tym świecie jest obecne w Kościele, państwie niebiańskim, które znajduje się w stałej walce z grzesznym ziemskim państwem. Ruch monastyczny, zgodnie z końcowymi słowami „Prologu” *reguły benedyktyńskiej*, chciał wspierać chrześcijan w tym, by uczestniczyli cierpliwie w cierpieniu Chrystusa przez prowadzenie specjalnego trybu życia, tak żeby i oni „z Nim odziedziczyli Jego Królestwo”.

51. W okresie późniejszym stan mniszy z jego ślubowaniem ubóstwa, czystości i posłuszeństwa był rozumiany w relacji do Królestwa Bożego, i to jako świadectwo na to, że władza Chrystusa nie jest ograniczona do tego świata, lecz obiecuje spełnienie przekraczające radość związaną z dobrami ziemskimi. Te zróżnicowane wyobrażenia o Królestwie Bożym oraz jego relacji z Kościołem i społeczeństwem utrzymywały się przez całe średniowiecze, przy czym Królestwo Boże ciągle identyfikowano z Kościołem. Jednak istniały też opinie mniejszościowe, które reprezentowały inną perspektywę historii i relacji między Królestwem Bożym a Kościołem, jak np. postać Joachima de Fiore, franciszkańskiego spirytualisty w XIII i XIV w. lub nowochrześcijańscy radykalnego nurtu Reformacji w XVI wieku. Nowochrześcijańscy rozumieli Ewangelię jako żądanie radykalnego odseparowania się od uwikłań „świata” i także Kościoła, który z powodu jego kompromisów ze społecznością ludzką uważali za skorumpowany. Ich ruch uznano odpowiednio za wywrotywy i wielokrotnie poddano go gwałtownym prześladowaniom zarówno ze strony autorytetów katolickich jak też reformowanych.

2.2 Reformacja protestancka i Reformacja katolicka

52. Głęboka świadomość Kalwina i jego konsekwentna nauka o suwerenności Boga wywarła trwałe wpływy na rozumienie władzy Boga w Kościołach reformowanych. Całe stworzenie jest poddane autorytetowi i opatrności Boga, w tym także jego czysto świeckie czynności dnia codziennego: zaangażowanie duchowe i religijne nie ogranicza się do własnej oddzielnej sfery życia widzialnego i społecz-

nego. Wierzący żyją swoim powołaniem jako chrześcijanie nie tylko w Kościele, lecz także w świeckim obszarze polityki i ekonomii. Edukacja etyczna według wartości, które Chrystus zwiastował w Piśmie Świętym, winna członków Kościoła skłaniać do działania na rzecz ustanowienia społeczeństwa, które będzie odpowiadać planowi Bożemu i zamiarowi dzieła stworzenia. Porządek społeczny musi ulec przemianie przez Ewangelię. Kościół odgrywa decydującą rolę w ramach tego zadania, ale ta rola jest odgrywana z pokorą i z poczuciem rzeczywistości w dążeniu do respektowania suwerenności Boga. Te fundamentalne przekonania utrwaliły myślenie i praktykę różnych wspólnot tradycji reformowanej w następnych stuleciach. Np. odzwierciedlają się one w proteście reformowanych przeciw rozwijającemu się absolutyzmowi we Francji w XVI stuleciu i w apelu szkockich presbiterian o „prawa do korony Zbawiciela” (*the Crown-Rights of the Redeemer*) w XVII stuleciu. W purytanizmie angielskim i północnoamerykańskim dominowała w tym samym czasie wizja „Bożej wspólnoty” (*godly Commonwealth*) połączona ze świadomością, że dusza każdego człowieka jest polem walki między Bogiem a diabłem i że każdy wybrany zgodnie ze stopniem *ordo salutis* winien wzrastać w świętości. Myśl purytańska ma skłonność do przyjmowania w życiu każdego chrześcijanina szeregu zbawienia, jak skuteczne powołanie, usprawiedliwienie, adopcja, uświęcenie, ratująca wiara, pokuta, dobre uczynki, wytrwałość w świętości, pewność łaski i zbawienia. Z kolei to purytańskie dziedzictwo wywodzące się ze starożytnego Kościoła wywarło wpływ na metodyzm i inne ruchy uświęceniowe. Motyw Królestwa Bożego pojawił się później także gdzie indziej, np. w ewangelikalnym ruchu przebudzeniowym w XVIII stuleciu, potem także w następnych pokoleniach w północnoamerykańskim głównie Social Gospel Movement. Poza tym na wspomnienie zasługują też pieśni z XIX stulecia, jak „Przyjdź Królestwo Twoje! Na kolanach modlą się upływające stulecia” (*Thy Kingdom Come! On Bended Knees the Passing Ages Pray*) oraz nowo wzbudzone zainteresowanie eschatologią w chiliazmie XIX stulecia.

53. Katolickie zwiastowanie i refleksja wokół Królestwa Bożego przejawiała się od XVI stulecia w różny sposób. Przez katechizm Soboru Trydenckiego, będący źródłem elementarnej edukacji chrześcijańskiej, który był używany jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XX stulecia, katolicy mogli się zapoznać z różnymi wymiarami Królestwa Bożego w Biblii, wyznaniu wiary i w Modlitwie Pańskiej. Królestwo Boże było rozumiane jako wydarzenie, które nadejdzie dopiero u kresu czasu, lecz w pewien sposób jest już obecne w Kościele oraz w sercach i duszach wierzących. Teologowie katolicy w XVIII i XIX stuleciu próbowali rozwinąć etyczne i moralne rozumienie Królestwa Bożego. Rozumieli Kościół jako pełnomocnika wspierającego nawrócenie i wzrost w cnocie i służącego w ten sposób przygotowaniu przemiany świata w Królestwo Boże. Nauka społeczna papieża

Piusa XI w okresie między wojnami w XX stuleciu została sformułowana głównie z przekonania, że trwały pokój i społeczny dobrobyt mogą być osiągnięte wyłącznie przez przyjęcie władzy Króla Pokoju. W tym celu Pius XI zainicjował święto Chrystusa Króla, które liturgicznie otrzymało szeroki ekumeniczny rezonans.

54. Z egzegetyczną pracą Johannesesa Weissa i Alberta Schweitzera na początku XX stulecia historia chrześcijańskiego rozumienia Królestwa Bożego i jego relacji z Kościołem nabrała krytycznego zwrotu. Ich argument, że Jezus zwiastował Królestwo Boże, które dopiero nadejście, utorowało drogę nowej ocenie perspektyw, które Królestwo Boże za bardzo identyfikowały z Kościołem lub zbyt silnie kojarzyły z moralnym doskonaleniem wierzących i przemianą społeczeństwa. Odtąd odnośnie relacji Królestwa Bożego z Kościołem lub z przemianą etyczną jednostek i społeczeństwa bardziej uwzględnia się fakt, że Królestwo Boże jest dziełem Boga, w którym kościelna i moralna współpraca winna być widziana w skromniejszym świetle.

2.2 XX stulecie

55. Drugi Sobór Watykański uczynił dla katolików ważny krok w zakresie odpowiedniego zwrócenia uwagi na ideę Królestwa Bożego przez włączenie pewnych ważnych intuicji z badań biblijnych i teologicznych XX stulecia do swojego postrzegania Kościoła. Sobór początek i misję Kościoła wprowadza w relację z Królestwem Bożym (por. *Lumen gentium* 5). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” lokuje chrześcijańskie działanie na rzecz doskonalenia społeczeństwa wyraźnie w kontekście Królestwa Bożego: „Jakkolwiek postęp ziemski należy starannie odróżniać od wzrostu królestwa Chrystusa, o ile jednak może się przyczynić do lepszego urzędnienia społeczeństwa ludzkiego, ma on wielkie znaczenie dla królestwa Bożego” (*Gaudium et spes* 39). Zaangażowanie na rzecz poprawy społecznej nie może zakrywać transcendentnego celu wspólnoty chrześcijańskiej: „Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który on mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego; ale niewątpliwie z tej właśnie misji religijnej wypływają zadanie, światło i siły, które mogą służyć ustanowieniu i umocnieniu społeczności ludzkiej zgodnie z prawem Bożym” (*Gaudium et spes* 42). Królestwo Boże bywa eksponowane nawet jako zasada ostateczna, która służy do określenia posłannictwa Kościoła w świecie i dla świata: „Wspomagając ze swej strony świat i wiele także od niego otrzymując, Kościół zmierza jedynie do tego, aby nadeszło królestwo Boże i dokonało się zbawienie całego rodzaju ludzkiego” (*Gaudium et spes* 45).

56. Nowy kontekst, powstały w wyniku Soboru Watykańskiego II i współczesnego ruchu ekumenicznego, wpłynął na nową formę uprawiania teologii, która charakteryzowała się szczególnym skupieniem uwagi na Królestwie Bożym. Idea Królestwa Bożego stała się kluczem hermeneutycznym w teologii wyzwolenia, która w latach siedemdziesiątych powstała w krajach rozwijających się, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej. Ta dla większości ludności tych krajów niemal beznadziejna sytuacja społeczna i polityczna prowadziła do nowej interpretacji centralnych tematów biblijnych, jak *exodus*, prorockie wzywanie do sprawiedliwości i Królestwo Boże w Nowym Testamencie. Te wielkie tematy w sytuacjach życiowych nacechowanych politowaniem godnym ubóstwem, uciskiem, zależnością i poważną niesprawiedliwością uzyskały nowe znaczenie, zwłaszcza że nawiązywały do pierwotnych kontekstów biblijnych. Uciskani ludzie czuli się w swojej sytuacji bezpośrednio zagadnięci przez Słowo Boże, napełniało ich ono nową nadzieją i odwagą do uczynienia czegoś ze swoją sytuacją. Królestwo Boże nie zostało doświadczone jako idea abstrakcyjna lub symbol, lecz w pierwszym rzędzie jako zasada postępowania, która wszystkich, którzy jego moc dopuścili do swojego życia, wezwiała do zmiany i zaangażowania. „Królestwo Boże zasadza się nie na słowie, lecz na mocy” (1 Kor 4, 20). Podstawowe wspólnoty eklezjalne, które były zasadniczym źródłem rozwoju teologii wyzwolenia, to wspólnoty nabożeństwowe. We wspólnym celebrowaniu Słowa Bożego i zastanawianiu się nad nim w modlitwie doświadczają one obecności Królestwa Bożego pośród siebie i poznają, że orędzie Jezusa o Królestwie Bożym domaga się aktywnego zaangażowania w walce o sprawiedliwość i wolność dla drugiego człowieka. Synod biskupów z 1971 roku nazwał działanie na rzecz sprawiedliwości i uczestnictwo w przemianie świata „fundamentalnym wymiarem głoszenia Ewangelii” (*Sprawiedliwość w świecie* 6).

57. Teologia wyzwolenia znalazła też rezonans w Kościołach reformowanych w Ameryce Łacińskiej i w innych miejscach. Prominentnym (choć kontrowersyjnym) przykładem jest Kubańskie Wyznanie Wiary z 1977 roku, które łączy klasyczne tematy teologii chrześcijańskiej z impulsami z krytycznej marksistowskiej analizy społecznej. W szerszej perspektywie jeden z najżywotniejszych nurtów teologii reformowanej na świecie w ostatniej połowie stulecia był także naznaczony świadomością politycznego wymiaru chrześcijańskiego zwiastowania w konfrontacji z niesprawiedliwością społeczną i ekonomiczną, dyskryminacją rasową, zagrożeniem pokoju i ekologicznego zniszczenia. Spoglądając wstecz ważnym kamieniem milowym na drodze do tej nowej świadomości była *Barmeńska Deklaracja Teologiczna* z 1934 roku. Trzeba przyznać, że ten manifest niemieckiego Kościoła Wyznającego nie był jako taki stanowiskiem politycznym w opozycji do niemieckiego narodowego socjalizmu. Raczej chodziło o zasadniczą krytykę teologiczną tych w Kościele („Niemieccy Chryścijanie”), którzy chcieli prze-

kształcić Niemiecki Kościół Ewangelicki w instrument ideologii nazistowskiej. Jej głównym autorem był reformowany teolog Karol Barth. W reformowanej rodzinie wyznaniowej *Deklaracja* ta zyskiwała z biegiem czasu coraz bardziej rangę centralnego nowoczesnego dokumentu wyznaniowego. Jej oddziaływanie w kontekście Trzeciej Rzeszy było, niestety, ograniczone, ale w drugiej połowie XX stulecia i później wsluchiwno się w tę *Deklarację* i naśladowano ją – na przykład w południopółnocnoafrykańskim *Wyznaniu z Belhar* (1986) powstałym w kontekście ostatnich lat apartheidu lub w bardziej współczesnym *Wyznaniu z Akry* (2004), przyjętym przez przedstawicieli Kościołów na Zgromadzeniu Generalnym Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych.

58. Tematy te miały prominentne znaczenie dla pracy ŚAKR, jak również w innych obszarach reformowanej rodziny kościelnej. Wśród teologów reformowanych wpływowym myślicielem na tym obszarze był Jürgen Moltmann. Jego teksty łączą centralne tematy teologii chrześcijańskiej jak chrystologię, naukę o Trójcy Świętej, naukę o stworzeniu i orędzie o Królestwie Bożym z wrażliwością na współczesną i przysłą odpowiedzialność polityczną, społeczną i ekologiczną oraz oferują wiele punktów stycznych dla pracy w ramach rzymskokatolickiej i innych tradycji. Szczególnie pozytywny aspekt jego teologii polega na tym, że nie ulega starym dychotomiom między „Wiarą i Ustrojem Kościoła” a „Praktycznym Chrześcijaństwem” (Life and Work) lub między myśleniem teoretycznym a kontekstualnym. Zamiast tego rozumie on teologię jako „krytyczną refleksję nakierowaną na *praktykę*”, która wprawdzie trzyma się centralnych i fundamentalnych teologicznych tematów perspektyw, lecz przy tej okazji uwypukla, że w świetle praktyki wymagają one przemyślenia na nowo.

59. Badanie w naszym dialogu historii interpretacji wyjaśnia zróżnicowane rozumienie Królestwa Bożego oraz jego relacji z Kościołem i światem w ramach tradycji chrześcijańskich. Przy okazji możemy się przekonać, że idea Królestwa Bożego od czasu do czasu była zafałszowana, by służyć celom sprzecznym ze sprawiedliwością i pokojem jako aspektami inherentnymi z panowaniem Bożym. Np. w wojnach krzyżowych posługiwano się środkami przemocy w celu odzyskania Ziemi Świętej, przy czym ludność cywilną, także chrześcijańską, wprowadzano w stan przerażenia i cierpienia. W późniejszym okresie uprawnione dążenie do przyniesienia Ewangelii tym, którzy jej jeszcze nie słyszeli, było przez niektórych wykorzystywane w okrutny sposób do przeforsowania interesów kolonialnych.

60. Przegląd, który tu dokonaliśmy, pozwala na poczynienie przynajmniej dwóch obserwacji, które mają szczególne znaczenie dla obecnej fazy naszego dialogu i dla tego Raportu. Po pierwsze świadomie rozstrzygnęliśmy, by zbadać nie

tylko świadectwo biblijne, które wnosi bezpośredni wkład do naszego tematu, lecz także pisma z późniejszych epok, zwłaszcza z okresu patrystycznego i z okresu po rozłamie naszych Kościołów. Reformowani i katolicy rzymscy oceniają autorytet świadectw pobiblijnych kierując się swoją wiernością wobec inspirowanego Słowa Bożego w Biblii, mimo że jeszcze nie osiągnęli wspólnego przekonania co do zakresu tego autorytetu. Po drugie w obecnej fazie dialogu świadomie zdecydowaliśmy o skierowaniu szczególnej uwagi na kontekst jako czynnik, który warunkuje chrześcijańskie myślenie i chrześcijańską praktykę, zwłaszcza w dziedzinie działalności kościelnej, która chciałaby służyć nadejściu Królestwa w jego pełni. Pod pojęciem „kontekst” należy rozumieć nie tylko okoliczności lokalne; raczej jako „kontekst” może być wzięty pod uwagę także duch epoki, który jest postrzegany na całym świecie. Zwracanie uwagi na kontekst niekoniecznie implikuje historyczny lub kulturowy relatywizm odnośnie do wiary chrześcijańskiej w Królestwo Boże i rolę Kościoła jako Bożego narzędzia dla jego nadejścia. Poczyniony w tym rozdziale przegląd ukazuje, że ważną rolę odgrywa historyczne i kulturowe środowisko wspólnoty chrześcijańskiej przy rozpoznawaniu istoty i wymogów Królestwa Bożego w danym czasie i miejscu.

3. Konwergujące perspektywy teologiczne

61. Raport z pierwszej fazy międzynarodowego dialogu reformowano-katolickiego stwierdza: „Kościół wyznaje, że Chrystus sam jest nosicielem poselstwa o panowaniu Boga i wyzwoleniu ludzkości. Jeśli Kościół wychodzi do świata, przynosi ludziom Ewangelię oraz trzyma się o urzeczywistnienie większej miary sprawiedliwości, pojednania i pokoju, to naśladuje on tylko swego Pana w tych dziedzinach, które bez wiedzy ludzi są już Jego własnością i w których w sposób anonimowy rozwija On już swoją działalność”³³. Zwiastowanie i początek Królestwa Bożego były zakorzenione bezpośrednio w dziełach, działaniach i osobie samego Jezusa. Królestwo Boże, które stało się już obecne w Chrystusie samym nabiera kształtu wszędzie tam, gdzie ludzie i kultury znajdują się w relacji z Nim.

62. Królestwo Boże jest rzeczywistością złożoną, częścią tajemniczego planu Bożego dla zbawienia świata. Są z nim związane różnorodne napięcia i polaryzacje: Królestwo Boże jest zarówno teraźniejszością jak też przyszłością; przenika do serc ludzkich i przemienia społeczeństwo; jest wprawdzie wielkością religijną i

³³ Cyt. za: *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan* (1977), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988 z. 1 (21), nr 53 (s. 84-85).

duchową, lecz ma światowe i polityczne konsekwencje; wzrasta sukcesywnie, lecz może też nagle wybuchnąć w związku ze szczególnym wydarzeniem. Jest dziełem Bożym, lecz sprzyja mu działanie ludzkie. Królestwo Boże jest obecne w Kościele ze szczególną mocą i siłą, jego pierwszymi członkami byli ci, którzy uwierzyli w Jezusa zwiastowanie Królestwa i którzy zostali przez Niego wysłani, aby zwiastowali Dobrą Nowinę o szerzeniu się Królestwa przez Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie. Jednocześnie Królestwo Boże nie jest ograniczone do Kościoła; staje się ono obecne w ukryty sposób, zawsze gdy Duch zmartwychwstałego Pana inspiruje pojedynczych ludzi i wspólnoty do prowadzenia życia zgodnego z wartościami Ewangelii. Ta głębia i złożoność jest specyfiką tajemnicy Bożego planu zbawienia. Adekwatna prezentacja teologiczna Królestwa Bożego uwzględni te napięcia.

63. Podobny balans trzeba utrzymać w odniesieniu do tego, że Królestwo Boże jest darem i zarazem zadaniem. Królestwo Boże uzasadnia najpierw i przede wszystkim intymną, dziecięcą relację z Bogiem, w której Bóg nas traktuje jako córki i synów; jesteśmy dziećmi Bożymi. Z tej orientacji wertykalnej wynika relacja horyzontalna, która czyni nas wzajemnie braćmi i siostrami. Obie relacje są istotne. Nasze przyjęcie jako dzieci Boże oraz wynikające stąd życie są darem i zadaniem podobnie jak i utrzymanie głębokiej wspólnoty ludzkiej pośród nas. Dar i zadanie tworzą dynamiczną jedność. Wraz z darem przyjmowane jest zadanie, które jest zawarte w darze. Tak Królestwo Boże przemienia relacje ludzkie. Ono wzrasta sukcesywnie tam, gdzie ludzie uczą się kochać, przebaczać i wzajemnie sobie służyć. Jezus nauczał, że całe prawo streścić można w przykazaniu miłości (por. Mt 22, 34-40; Łk 10, 25-28), przy czym w przeddzień swojej pasji dodał: „Nowe przykazanie daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowalem; ... Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli miłość wzajemną mieć będziecie” (J 13, 34-35; por. 15, 12). Jako komentarz do tego fragmentu papież Jan Paweł II pisał w *Redemptoris missio*, 15: „Dlatego natura Królestwa jest wspólnotą wszystkich między sobą i z Bogiem”. Królestwo Boże może być też opisane jako wyzwolenie i wybawienie, ono wyzwala od grzechu i śmierci przez to, że dotyczy zarówno fizycznych jak i duchowych aspektów życia ludzkiego. Jak pokazuje już działanie samego Jezusa, Królestwo Boże nastawia się na codzienne życie ludzi i chce je poprawić. Nie jest ono po prostu ideą, lecz wezwaniem do prawdziwej przemiany osobistego i społecznego życia w kontekstach, w których ludzie żyją.

64. Królestwo Boże zwiastowane przez Jezusa oferuje kontekst dla zrozumienia istoty i misji Kościoła. Tak więc Komisja Wiara i Ustrój Kościoła w swoim dokumencie studyjnym *Kościół i świat* z 1990 roku (rozdział III 8) stwierdziła:

„Kościół jest tą częścią ludzkości, która została tak ukierunkowana, aby coraz intensywniej przyjmować, potwierdzać i wyznawać wyzwalającą prawdę

Królestwa Bożego obiecane wszystkim ludziom. Jest on wspólnotą tych, którzy doświadczają obecność Królestwa Bożego i aktywnie oczekują jego spełnienia. Kościół jest przeto wezwany do życia pośród ludzkości jako owa siła, przez którą poświadczona zostaje Boża wola odnowy, sprawiedliwości, wspólnoty i wybawienia wszystkich ludzi. Obdarzony darami Ducha Świętego i stale wzmacniany przez Chrystusowe Słowo i Sakrament Kościół jest posłany przez Boga do poświadczania i zwiastowania Królestwa Bożego słowem i czynem, życiem i cierpieniem, nawet cierpieniem prowadzącym do śmierci, w tym i dla tego rozbitego świata. W tym posłannictwie Kościół jest nową wspólnotą tych, którzy chcą służyć Królestwu Bożemu ku chwale Boga i pomyślności ludzkości. W stopniu, w jakim to zachodzi, Kościół jest skutecznym znakiem, narzędziem posłannictwa Bożego w tym eonie (*aión*)”.

W tej perspektywie można powiedzieć, że Królestwo Boże i Kościół nie są tożsame. Królestwo jest już prawdziwie obecne w Kościele, lecz jako przeznaczenie dla całego stworzenia znajduje się jednak poza Kościołem. Kościół jest raczej ze swej strony przeznaczony do tego, by jako znak prorocki i skuteczne narzędzie w rękach Boga służył wznoszeniu Królestwa Bożego.

65. Oznacza to, że chrześcijanie zaangażują się aktywnie na rzecz wspierania sprawiedliwości, wolności dla uciskanych, pokoju i ochrony środowiska naturalnego oraz zjednoczą się z tymi, którzy także dążą do wspierania tych wartości. Przeto Królestwo Boże jest podstawą dla kontynuowania dialogów i współpracy z reprezentantami innych tradycji religijnych oraz ze wszystkimi ludźmi, którzy starają się ukształtować świat bardziej po ludzku, świat, w którym Bóg panuje i który charakteryzuje się sposobem zachowania, o którym mówił Jezus, gdy zapowiadał Królestwo Boże w słowie i czynie. Wiara chrześcijańska nie wyklucza innych z opieki i działania Bożego; chrześcijanie cieszą się raczej z tego, że Bóg jest obecny pośród wszystkich narodów i że owoce Ducha Świętego można znaleźć także wśród wyznawców wielu innych tradycji duchowych. Gdy wyznawcy innych religii lub ci, którzy nie przynależą do żadnej próbują załagodzić ludzkie cierpienie, angażują się na rzecz praw uciskanych, stają się orędownikami skutecznych form pokonywania kryzysów jak katastrofy naturalne, głód, HIV i AIDS, wspierają pokój i pojednanie oraz wzywają rządy i stowarzyszenia, by troszczyły się o zachowanie naszej planety, wówczas wszyscy oni są naszymi partnerami. Z perspektywy naszej wiary chrześcijańskiej chcemy być posłuszni przykazaniu Chrystusa: „Dążcie najpierw do Królestwa Bożego”. Łączymy się z wdzięcznością w solidarności z innymi, którzy popierają cele, które tutaj zostały wspomniane. To toruje drogę do kreatywnego dialogu i współpracy z wyznawcami innych religii i w ogóle z wszystkimi, którzy starają się wspierać wartości Królestwa Bożego.

Rozdział II

Dawać świadectwo dla Królestwa Bożego: Trzy raporty z różnych kontekstów

66. Badanie świadectw biblijnych o Królestwie Bożym oraz intuicje i komentarze autorów w historii chrześcijaństwa na ten temat wyjaśniają, że reformowani i katolicy mogą wiele wypowiedzieć wspólnie. Materiały i intuicje biblijne przekazywane przez stulecia są ważnymi źródłami dla chrześcijan, którzy starają się, zgodnie z wartościami Królestwa Bożego żyć w wielowarstwowym świecie dzisiejszym.

67. Poszukiwanie jedności jest jednoznacznie czymś o wiele większym niż tylko wysiłkiem intelektualnym. Dialogowi musi towarzyszyć pogłębienie wspólnoty w życiu Kościołów, „Wszak z nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i z swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności”³⁴. I niekiedy rosnąca solidarność wśród chrześcijan oferuje silny bodziec do szukania w dialogu teologicznym dalszego postępu.

68. Świadomi tego zajmiemy się teraz trzema świadectwami, które są istotną częścią składową tego Raportu. W przeciwieństwie do systematycznych rozważań, które charakteryzowały rozdział I i które będą także cechować dalsze rozdziały, przedstawiane obecnie świadectwa oferują stosowne wspomnienia o tym, że wierzący słuchacze zwiastowania Chrystusa o Królestwie Bożym (por. Mk 1, 14-15) swoje przekonania religijne o królestwie pokoju i sprawiedliwości wprowadzają w labirynt złożoności ludzkiego bytu – w niezliczoną mieszankę czynników historycznych, społecznych, kulturowych, politycznych i religijnych, które stanowią o każdym społeczeństwie. Każda opowieść opisuje różnorodne i często śmiałe drogi, na których członkowie naszych wspólnot chrześcijańskich starali się żyć zgodnie z wartościami Królestwa Bożego. Nawet w trudnych sytuacjach naznaczonych straszliwymi konfliktami, w których byli konfrontowani z niebezpieczeństwami, obawą przed gwałtownymi represjami lub nawet byli narażeni na śmierć, starali się stosować wartości Ewangelii do swojej sytuacji.

69. Ważny rozwój we wszystkich przypadkach polega na tym, że reformowanym i katolikom z biegiem czasu udało się, po próbie działań oddzielnych, znaleźć wspólne podejście do spraw uporania się z problemami do załatwienia. Przy okazji

³⁴ Drugi Sobór Watykański, *Unitatis redintegratio* 7.

odkryli nowe źródło siły w przeciwstawianiu się anty-królestwu i mocom jego oddziaływania, siłę wspólnego świadectwa związanego z wartościami Królestwa Bożego. W tym doświadczyli znaczenia powołania do widzialnej jedności w Chrystusie ze względu na pojednanie narodów.

1. W obronie praw pierwotnych mieszkańców Kanady³⁵

70. W Kanadzie szczególnym wyzwaniem dla Kościołów i jego świadectwa o Królestwie Bożym są kroki podejmowane w obronie praw ludności pierwotnej. Kanada jest rozległym krajem z klimatem północnym. Zasiedlone są przede wszystkim obszary wzdłuż południowej granicy, natomiast rozległe tereny wewnątrz kraju i na północy mają niewielu mieszkańców. Społeczeństwo kanadyjskie jest wielojęzyczne i multikulturowe, godną uwagi mozaiką ludzi różnego pochodzenia etnicznego. Z perspektywy rozwoju historycznego konstytucja ustala, że kraj jest dwujęzyczny z angielskim i francuskim jako dwoma oficjalnie uznanymi językami. Według statystyk rządu 76, 6% ludności to chrześcijanie. Chociaż w Kanadzie działa ponad 30 Kościołów chrześcijańskich, to 89, 2% wszystkich chrześcijan należy do ośmiu Kościołów (katolickiego, United Church, anglikańskiego, baptystycznego, luterańskiego, prawosławnego, presbiteriańskiego i zielonoświątkowego). Ponad połowa (56, 3%) ludności chrześcijańskiej to członkowie Kościoła katolickiego, z kolei połowa z nich posługuje się językiem francuskim³⁶.

71. W ostatnich trzydziestu latach chrześcijanie w Kanadzie poszukiwali coraz bardziej ekumenicznych partnerów, aby zbadać i poprzeć kwestie sprawiedliwości społecznej. W wyniku tej współpracy różne koalicje podjęły rozmaite sprawy o charakterze społecznym i religijnym. Kościoły: anglikański, luterański, presbiteriański, rzymskokatolicki i unijny uczestniczyły w większości tych koalicji. Inne Kościoły, jak menonici, kwakrzy i Armia Zbawienia brały udział w zależności od ich specyficznych zainteresowań. Od lipca 2001 roku praca tych koalicji międzykościelnych jest koordynowana przez wspólny ośrodek o nazwie "Kairos: Kana-

³⁵ Nasza Wspólna Komisja wspomina jak najserdeczniej wspaniałą gościnność, jaką okazała nam wspólnota Mohawk z Grand River United Church i także osobiste historie, z którymi podzieliła się z nami z tej okazji. Dziękujemy wielbnemu Dan Manningowi i starszym z Grand River Church.

³⁶ Dane, które 13 maja 2003 roku rząd kanadyjski udostępnił jako część krajowego spisu ludności z 2001 roku.

dyjska Inicjatywa Ekumeniczna na rzecz Sprawiedliwości” (*Kairos: Canadian Ecumenical Justice Initiatives*)³⁷.

72. Koalicje społecznej sprawiedliwości zaoferowały ważne możliwości w zakresie praktycznej kooperacji przez to, że służyły jako agenci misji Kościołów w zwiastowaniu Królestwa Bożego w kontekście kanadyjskim. Przez pracę tych stowarzyszeń Kościoły w Kanadzie stają się łatwiej rozpoznawalne jako znaki i narzędzia wyzwalającej woli Boga. Następująca historia skoncentruje się przede wszystkim na kształcie i mandacie przymierza na rzecz praw mieszkańców pierwotnych (*Aboriginal Rights Coalition*), zrzeszeniu, które rozważa doświadczenia z misji chrześcijańskiej wśród ludności pierwotnej³⁸. Wydaje się to szczególnie właściwą drogą, aby zrozumieć, jak doszło do uznania i urzeczywistnienia wartości Królestwa Bożego i jak rozwinęło się nowe rozumienie roli Kościoła jako zwiastuna i sługi tego Królestwa w kanadyjskim kontekście. W różnych stanowiskach tego zrzeszenia daje się wyraźnie rozpoznać oddziaływanie eklezjologii *koinonia* jak też zastosowanie analizy strukturalnej i koncepcji grzechu społecznego.

73. Broszura edukacyjna z materiałem źródłowym, opublikowana przez Zrzeszenie Praw Mieszkańców Pierwotnych (*Aboriginal Rights Commission*) w 1995 roku zestawia historycznie centralne spotkania między mieszkańcami pierwotnymi i mieszkańcami nie-pierwotnymi w kraju, który dzisiaj nazywany jest Kanadą³⁹. Tekst stwierdza, że kraj przed przybyciem Europejczyków był zamieszkały przez liczne narody tubylcze z ich licznymi różnorodnymi językami, kulturami i duchowymi tradycjami. Podczas swojego spotkania z Konfederacją Irokezyjską (*Iroquois Confederacy*) w Gaspé w lipcu 1534 roku Jaques Cartier przedstawił także naukę chrześcijańską. Po przeszło 70-letniej przerwie Jeske

³⁷ *Kairos* definiuje się samo jako koalicja Kościołów kanadyjskich, reprezentacji kościelnych i organizacji religijnych, które zobowiązały się do udzielenia w wierze odpowiedzi na Boże wezwanie w sprawie szacunku dla ziemi i sprawiedliwości dla jej narodów. Wspólnie ze swoimi partnerami i sieciami na bazie wspólnoty *Kairos* pracuje nad następującymi tematami: prawa mieszkańców pierwotnych, kanadyjski rozwój społeczny, sprawiedliwość ekologiczna, wychowanie i animacja, globalna sprawiedliwość ekonomiczna, międzynarodowe prawa człowieka.

³⁸ Wraz z utworzeniem *Kairos* wcześniejsza koalicja na rzecz praw mieszkańców pierwotnych pracuje obecnie w ramach większej reprezentacji jako komitet z własnym programem. Obecnie nosi ona nazwę „Komitet dla Praw Mieszkańców Pierwotnych” i ma rozszerzone członkostwo, które obejmuje niektórych reprezentantów niekościelnych. W minionych latach Komitet podejmował ciągłe starania o podjęcie współpracy z krajowymi i regionalnymi organizacjami mieszkańców pierwotnych, jak Zgromadzenie Pierwszych Narodów, Wspólnota Żeńskich Mieszkańców Pierwotnych Kanady, Konferencja na Szczycie (brytyjsko-kanadyjska) Pierwotnych Narodów, Zrzeszenie Brytyjsko-Kanadyjskich Naczelników Plemion, Zrzeszenie Naczelników Plemion Manitoba, Naczelnicy Plemion Ontario, Atlantycki Kongres Polityczny Naczelników Plemion Pierwszych Narodów i Konfederacja Kontynentalna Mi'kmaq.

³⁹ Aboriginal Rights Coalition, *The Sacred Path: A Journey of Healing for Canadian Churches and Aboriginal People*, Ottawa 1995, 6-9.

Flecie rozpoczął w 1610 roku działalność misyjną wśród Mi'kmaq. Pierwsze stosunki między europejskimi osadnikami a mieszkańcami pierwotnymi charakteryzowały się porozumieniami handlowymi, małżeństwami mieszanymi i militarnymi aliansami. Stosunki między różnymi władcami europejskimi i tubylczymi narodami były regulowane przez traktaty w sensie uznania wzajemnej niezależności i suwerenności. Two Row Wampum Treaty z 1613 roku między Irokezami a Holendrami opisuje to rozumienie w sensie dwóch narodów, które podążają paralelnymi ścieżkami: „ani nie wyprzedzają się, ani nie blokują sobie nawzajem drogi”.

74. Wraz z Królewską Brytyjską Proklamacją (*British Royal Proclamation*) z 1763 roku rozpoczął się okres kolonizacji i zawierania układów. W Proklamacji czytamy: „Ludy mieszkańców pierwotnych mają prawo do terenów, które pierwotnie zamieszkiwali; na swoim terenie bez formalnych traktatów nie mogą być naga-bywani i niepokojeni; tylko Korona winna mieć autorytet do zawierania porozu-mień w imieniu osadników”. W 1867 roku Ustawa Brytyjsko-Północnoamerykań-ska (*British North America Act*) przyznała wyłączną władzę jurysdykcyjną „nad Indianami i obszarami, które były przeznaczone dla Indian” rządowi federalnemu nowoutworzonej Kanady. W latach 1871 – 1921 tzw. traktaty numerowane (*Numbered Treaties*, nr 1-11) negocjowały w sprawie oddania terenów plemion indiań-skich, tzw. Pierwszych Narodów (*First Nations*) od zachodniego Ontario poprzez Alberta i terytoria północno-zachodnie. Od połowy XIX stulecia aż do początku lat 70. XX stulecia rząd federalny utworzył internaty dla Indian, które znalazły się pod opieką czterech głównych wyznań chrześcijańskich. Te szkoły wniosły wkład do programu asymilacji rządu ogłoszonego oficjalnie w 1969 roku w tzw. *White-Pa-per*. Kościoły i pierwotni mieszkańcy zorganizowali się wyraźnie przeciw temu programowi i przeszkodziły w jego włączeniu do kodeksu. Gdy Komisja Królewska ds. Pierwotnych Mieszkańców (*Royal Commission on Aboriginal People*) opublikowała w listopadzie 1996 roku swój 6-tomowy raport, wyraziła w nim przekonanie, że „polityka asymilacji wyrządziła wielkie szkody przez to, że pozostawiła w poszczególnych mieszkańcach pierwotnych, rodzinach i wspólnotach poczucie wewnętrznego rozbicia⁴⁰. W rzeczywistości cel asymilacji pierwotnych mieszkańców w społeczeństwie kanadyjskim oznaczał wytępienie ich języka, kul-tury i duchowości.

75. Ponieważ misjonarze chrześcijańscy wierzyli w fundamentalną jedność ro-dzaju ludzkiego i uniwersalność Bożej oferty zbawienia, można było od nich ocze-

⁴⁰ Aboriginal Rights Coalition, „The Royal Commission on Aboriginal Peoples”, w: *Indigenous Perspectives of Jubilee*, Ottawa 1999, 23.

kiwać szacunku dla duchowego potencjału mieszkańców pierwotnych⁴¹. Mimo to teologiczne przekonanie nie znalazło odzwierciedlenia w pozytywnej ocenie duchowej postawy tych, których spotykali. Praktyki mieszkańców pierwotnych zostały potraktowane albo jako areligijne albo jako bałwochwalstwo, które należało zastąpić wiarą w Chrystusa⁴². Ponadto protestanci i katolicy podczas próby osiągnięcia swego celu misyjnego weszli ze sobą w konflikt, który sięgał znacznie głębiej niż zwykła konkurencja konfesyjna. Gdyż każda ze stron była przekonana, że ta druga doprowadzi mieszkańców pierwotnych do stanu zepsucia. W tej atmosferze wzajemnej wrogości swoją nieufność wobec protestanckiej herezji lub katolickiego zabobonu przekazywali dalej konwertytom spośród mieszkańców pierwotnych⁴³.

76. Jak już powyżej powiedziano (rozdział I, paragraf 30) Królestwo jest zarówno darem jak i zadaniem. „To zadanie polega na staraniu, by żyć zgodnie ze wszystkimi nakazami etycznymi Nowego Testamentu, od tych z Kazania na Górze/ Polu (Mt 5-7; Łk 6) po napomnienia w listach (np. Rz 12-15)”. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku Kościoły uznały konieczność radykalnych zmian w historycznie ukształtowanych stosunkach z mieszkańcami pierwotnymi, z których wielu było członkami Kościołów. W oparciu o tę solidarność, jaka była wyrażana w anglikańskich i rzymskokatolickich stanowiskach do Białej Księgi rządu federalnego z 1969 roku w sprawie polityki wobec pierwotnych mieszkańców, ta nowa relacja winna zawierać polityczną interwencję w przypadku problemów o charakterze społecznym, ekonomicznym, ekologicznym i kulturowym. Nowe pilne zadanie dla Kościołów pojawiło się w sytuacji, gdy różne przedsiębiorstwa i rządy przystąpiły do realizacji wspólnych projektów energetycznych, nie angażując znowu mieszkańców pierwotnych w proces decyzyjny.

77. Wspólny projekt Kościołów w sprawie rozwoju Północy, nazywany skróto-wo „Projektem Północ” (*North Project*), został stworzony przez Kościół anglikań-

⁴¹ Stanowisko, które zostaje potwierdzone w dwóch bullach papieskich: *Inter Caetera* Aleksandra VI z 1453 roku i *Sublimus Deus* Pawła III z 1537 roku. Idea Kalwina uniwersalnej religijnej świadomości (*divinitatis sensum*) i *imago Dei* oferuje paralelną podstawę dla godności wszystkich stworzeń przed Bogiem. Por. np. *Institutio* III.1. W swoim komentarzu Janowym (1,5) Kalwin pisze: „Istnieją dwie zasadnicze części światła, które jeszcze pozostały ludziom także w ich zepsutej naturze: po pierwsze, ziarno religii jest zasiane we wszystkich ludziach; po drugie, zdolność rozróżniania między dobrem a złem jest głęboko wpisane w ich sumienia”.

⁴² John Webster Grant, *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indian of Canada in Encounter Since 1534*, Toronto 1984, 229.

⁴³ W sprawie separatystycznych efektów chrześcijańskiego kazania por. Grant, 255. 201. Pod koniec XIX stulecia większość mieszkańców pierwotnych Kanady była, przynajmniej nominalnie, przynależna do chrześcijaństwa. Według spisu ludności z 1991 roku 51 % spośród 471 000 mieszkańców pierwotnych deklarowało się katolikami, 34 % protestantami, 13 % uważało się za areligijnych i 2 % przynależało do innych religii.

ski, Kościół rzymskokatolicki i Kościoły unijne 1 września 1975 roku⁴⁴. Kościół Luterski w Ameryce, Komitet Naczelny Menonitów i Kościół Prezbiteriański Kanady przyłączyły się do niego w 1976 roku. Związek Kościołów Chrześcijańsko-Reformowanych w Kanadzie, Religijne Towarzystwo Przyjaciół (kwakrzy) i dwie katolickie wspólnoty religijne, jezuici i oblaci, stali się partnerami w następnych latach. Zaproponowano program badawczy, informacyjny i edukacyjny, aby pomóc Kościołom we wspieraniu inicjatyw ludów tubylczych Północy w ich walce o sprawiedliwość i uregulowanie roszczeń do ziemi; w ten sposób chciano jednocześnie zainspirować mieszkańców południowej Kanady do aktywnego i kreatywnego zaangażowania w etyczne kwestie rozwoju Północy.

78. W marcu 1987 roku Kościoły przedstawicielskie i organizacje kościelne postanowiły zawiesić Projekt Północ na rok, w tym czasie zamierzano go zrewidować i zorganizować na nowo. Po szczegółowym procesie konsultacji i oceniania w grudniu 1988 roku utworzono Komisję dla Praw Mieszkańców Pierwotnych (Aboriginal Rights Commission, ARC). Opierając się na zdecentralizowanym modelu ARC opisuje sama siebie jako „zrzeszenie Kościołów i organizacji kościelnych, które współpracuje w partnerstwie i aliansie zarówno z (politycznymi) organizacjami mieszkańców pierwotnych jak też z grupami regionalnymi”⁴⁵. Przy szczególnym wskazywaniu na konsultację, partycypację i pracę sieciową (*networking*) ARC stwierdza, że „rozwinęła się z grupy międzykościelnej w zrzeszenie trzech grup partnerskich, które podejmują decyzje i wspólnie prowadzą pracę: Kościoły, grupy sieciowe, które wykonują pracę bazową w całym kraju i partnerzy wśród mieszkańców pierwotnych”⁴⁶.

79. Ze swoim programem publicznego wychowania i aktywności ARC wspiera mieszkańców pierwotnych w pewnych ważnych dla życia dziedzinach, przy otrzymywaniu sprawiedliwej kompensaty i praw do ziemi, wspieraniu rozwoju ekonomicznego i politycznego, wpisywaniu historycznych praw do konstytucji kanadyjskiej, powstrzymywaniu erozji podstawowych praw socjalnych mieszkańców i wspólnot pierwotnych, w dążeniu do pojednania między mieszkańcami pierwotnymi i wszystkimi częściami społeczeństwa kanadyjskiego, wyjaśnianiu moralnych i duchowych podstaw zaangażowania w kwestiach sprawiedliwości dla mieszkańców pierwotnych oraz obronie przed projektami przemysłowymi i wojskowymi, które szczególnie zagrażają mieszkańcom pierwotnym i środowisku, w którym żyją.

⁴⁴ Informacje na ten temat dostarczył Peter Hamel, „The Aboriginal Rights Coalition”, w: Christopher Lind i Joe Mihevic, *Coalition for Justice*, Ottawa 1994, 16-36.

⁴⁵ Aboriginal Rights Coalition, *The Second Path: A Journey of Healing for Canadian Churches and Aboriginal Peoples*, Ottawa 1995, 30.

⁴⁶ Tamże, 3; ten rozwój był kontynuowany i zintensyfikowany pod inspiracją *Kairosu*.

80. Chociaż ARC może wykazać się godną uwagi serią działań w interesie sprawiedliwości dla mieszkańców pierwotnych i angażuje się zdecydowanie na rzecz bardziej godnych relacji między mieszkańcami pierwotnymi i pozostałą ludnością Kanady, zrzeszenie musi się zmagać w dalszym ciągu z poważnymi wyzwaniem. Organizacje mieszkańców pierwotnych, często z pomocą profesjonalnych doradców, przejęły wiele zadań, które wcześniej realizowały Kościoły. Mimo to troska o sprawiedliwość dla mieszkańców pierwotnych jest najstarszą kwestią z zakresu praw ludzkich w Kanadzie i ARC musi znaleźć sposoby poszerzenia swej bazy solidarności poza małe jądro aktywistów. Dwa szczególne zadania wysuwają się na pierwszy plan:

- 1) ustalenie strukturalnych powiązań między wspólnotami mieszkańców pierwotnych a innymi sektorami społeczeństwa kanadyjskiego;
- 2) zbadanie teologicznych i duchowych wymiarów zobowiązania wobec kwestii sprawiedliwości dotyczących mieszkańców pierwotnych. Jeśli tych wyzwań się nie podejmie, nie będzie możliwe ustanowienie relacji z mieszkańcami pierwotnymi, które Kościoły kanadyjskie będą mogły nazwać sprawiedliwymi.

81. Kościoły przeszły drogę, która je wiodła od wzajemnej wrogości w XVIII i XIX stuleciu do ekumenicznej współpracy. Ich wspólne starania o zawarcie nowego przymierza z mieszkańcami pierwotnymi Kanady odzwierciedlają zobowiązanie do *koinonia* i uznania tego, że przywrócenie stosunków jest integralnym momentem nadchodzącego Królestwa Bożego. Przy tym Królestwo Boże funkcjonuje jako zwierciadło przemiany, której Bóg dokona w ludzkich sercach: nowe przymierze, nowy lud, który żyje w przymierzu zgodnie z zamiarami Boga od początku. W tym kontekście widać wyraźnie, że przyjęto wyobrażenie Królestwa Bożego jako idealnego społeczeństwa charakteryzującego się równouprawnieniem, sprawiedliwością i wolnością. Dla zrzeszonych w tej koalicji Królestwo Boże jest wezwaniem do transformacji świata.

2. Sprzeciwianie się apartheidowi w Afryce południowej⁴⁷

82. W Afryce południowej zmaganie o życie w świetle Królestwa Bożego obejmowało w szczególności walkę przeciw apartheidowi. Do tego, co stało się

⁴⁷ Jesteśmy wdzięczni za cenny wkład do naszego dialogu prof. Dirka Smita, który przedłożył studium zatytułowane „On Learning to Speak? A South African Reformed Perspective on Dialogue” (Uczyć się mówić? Południowoafrykańsko-reformowana perspektywa dialogu) i dr. Stuartowi C. Bate, OMI, który zaprezentował studium zatytułowane: „What does it Mean that the Church is the Instrument of the Kingdom of God in the South Africa Context: A Catholic Perspective” (Co oznacza w kontekście południowoafrykańskim, że Kościół jest narzędziem Królestwa Bożego: Perspektywa katolicka).

znane pod nazwą *apartheidu* przyczyniła się skuteczna mieszanka czynników kulturowych, społecznych, prawnych i ekonomicznych⁴⁸. Choć historia konfliktów rasowych, dyskryminacji, podziału sięga początków holenderskiej kolonizacji Afryki południowej, nie da się zaprzeczyć, że także chrześcijańskie zabiegi misyjne stanowią fundamentalną część tej historii⁴⁹.

83. Przy próbie znalezienia teologicznej legitymacji dla *apartheidu* w Afryce południowej przez ponad sto lat decydującą rolę odgrywał Holenderski Kościół Reformowany (*Dutch Reformed Church, DRC*). W 1855 roku biali uczestnicy nabożeństwa w wiejskim zborze holendersko-reformowanym odmówili uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej z czarnymi chrześcijanami. Synod z 1857 roku postanowił, iż „jest pożądane i zgodne z Pismem Świętym” uczestniczenie wszystkich wierzących w tym samym nabożeństwie i tym samym zborze. Jednak gdzie to zarządzenie „z powodu słabości niektórych” stoi na przeszkodzie sprawie chrześcijańskiej, tam można dopuścić do zaistnienia chrześcijańskich praw nadzwyczajnych do korzystania z odrębnych pomieszczeń i także oddzielnych instytucji. Jak pokazała historia, słabość niektórych stała się normą dla wielu.

84. W 1881 roku zorganizowano dla kolorowych chrześcijan oddzielny Kościół, Holendersko-Reformowany Kościół Misyjny (*Dutch Reformed Mission Church, DRMC*) i na przestrzeni XX stulecia powstało wiele innych takich Kościołów, każdy odrębny według kryteriów rasowych lub etnicznych. Choć te Kościoły uważano za córki DRC, nie istniała między nimi żadna jedność strukturalna lub działająca. Członkowie (białego) DRC uwierzyli faktycznie z czasem, że odpowiada to normie Pisma Świętego i zatem jest wyraźną wolą Boga posiadanie odrębnych Kościołów⁵⁰. Ta polityka kościelna przyczyniła się później do stworzenia religijnych korzeni ideologii *apartheidu* i do powstania po 1948 roku polityki *apartheidu*.

⁴⁸ Apartheid był polityką podziału rasowego w Republice Południowej Afryki, popieraną tradycyjnie przez Partię Nacjonalistyczną i w okresie bardziej współczesnym przez inne grupy prawego skrzydła. W ramach tej polityki różnorodnym grupom etnicznym przyznawano różne prawa. W praktyce był to system białej dominacji, podczas gdy czarni w centralnym parlamencie państwa nie mieli żadnej reprezentacji.

⁴⁹ Ideologia miała różne korzenie: burskie koncepcje rozdziału etnicznego, kulturowego i religijnego, które wynikały ze świadomości narodowej niepowtarzalności; brytyjskie idee liberalne pośredniego panowania; troskę o ochronę miejsc pracy, wspieraną przez białych robotników w celu zapewnienia statusu wobec dużego i taniego proletariatu – to tylko trzy przykłady.

⁵⁰ W tym czasie teolodzy DRC czytali Biblię jako Biblię *apartheidu*, co prowadziło ich do konkluzji, że Bóg jest „Stwórcą podziałów”. Np. Bóg na początku rozdzielił światło od ciemności, wodę na górze od wody na dole, łąd od wody itd., wszystko to czynił, aby pokazać, że rozdział – *apartheid* – odpowiada planowi stworzenia. Gdy Bóg zalecił ludziom, aby byli płodni i się rozmnażali, miał na myśli, że mają stać się płodni i dzielić się na różne grupy, plemiona i narody.

DRC apelował coraz intensywniej do rządu o wprowadzenie ustaw uzasadniających apartheid⁵¹.

85. Jak już wspomniano (rozdział 1, paragraf 30), Biblia nigdy nie mówi o tym, że *my* powinniśmy budować Królestwo Boże. Chrześcijanie są raczej powołani do prostszych zadań, takich jak „usuwanie przeszkód dla nadejścia Królestwa Bożego, np. sytuacji niesprawiedliwości”, „przygotowywania ludzi przez religijną i moralną edukację oraz modlitwy do przyjmowania daru Królestwa Bożego, gdy Bóg zadecyduje o jego wprowadzeniu. W ten sposób *dq̄z̄ymy* do Jego nadejścia (2 P 3, 12)”. W dziesięcioleciach po roku 1948 istniał w kręgach kościelnych rosnący opór wobec ideologii apartheidu, zarówno w Afryce południowej jak i w światowym ruchu ekumenicznym⁵². Krytyczny punkt osiągnął opór wobec apartheidu w rodzinie Kościołów holendersko-reformowanych w 1982 roku, spór dotyczył ponownie Wieczery Pańskiej. Podczas spotkania Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych w Ottawie dziesięciu czarnych chrześcijan z tzw. „Kościołów-córek” z rodziny DRC odmówiło uczestnictwa w oficjalnej uroczystości Wieczery Pańskiej. Ich uzasadnienie było proste: byłoby fałszem czynić to w kontekście ekumenicznym, podczas gdy w Afryce południowej DRC nie dopuszcza ich do Stołu Pańskiego. Pod długiej debacie Zgromadzenie Generalne ŚAKR uznało, że *ideologia apartheidu* w Afryce południowej oznacza kryzys samej tradycji chrześcijańskiej. Najbardziej ważki problem dostrzeżono w przekonaniach i teologicznych poglądach, które legitymizowały praktykę apartheidu, tym samym jednak były zaprzeczeniem prawdziwej istoty Ewangelii Chrystusa.

86. Zgromadzenie Generalne ŚAKR uznało, że apartheid jest grzechem z trzech powodów: opiera się na niechrześcijańskim poglądzie, że ludzi nie da się z sobą pojednać; posługuje się strukturami rasistowskimi, które wspierają ekskluzywne przywileje białych kosztem czarnych; stwarza opresyjną niesprawiedliwość i cierpienie dla większości ludności Afryki południowej. Przewoź Zgromadzenie Generalne oświadczyło: „Ta sytuacja stanowi *status confessionis* dla naszych Kościo-

⁵¹ Istniały specjalne ustawy apartheidowe, wprowadzone przez rząd nacjonalistyczny po zwycięstwie w 1948 roku. Dotyczyły one zakazu małżeństw mieszanych (Prohibition of Mixed Marriages Act), rejestracji ludności (Population Registration Act, 1949), czynów niemoralnych (Immorality Act), obszarów osiedlania grup (Group Areas Act), zakazów nielegalnego osiedlania (Prevention of Illegal Squatting Act, 1951), autorytetów Bantu (Bantu Authorities Act) i edukacji Bantu (Bantu Education Act, 1953). Zamiarem tych ustaw było rozdzielanie białych i czarnych obszarów życia i instytucji wychowawczych oraz niedopuszczenie do społecznych interakcji. Także miejsca pracy przydzielano zgodnie z przynależnością etniczną.

⁵² W ramach DRC w Afryce południowej niektórzy liczący się teolodzy jak np. Beyers Naudé podejmowali próby sprzeciwiania się apartheidowi przez to, że obstawali przy *jedności* ludzkości zarówno w Kościele jak też w społeczeństwie. Naudé po usunięciu z urzędu kierował w latach 70. XX wieku Instytutem Chrześcijańskim, który w swoim oporze wobec apartheidu wzorował się na walce kościelnej Kościoła Wyznającego w Niemczech narodowo-socjalistycznych.

łów. Oznacza to, że uważamy to za problem, co do którego nie można reprezentować różne opinie bez poważnego zakwestionowania integralności naszego wspólnego wyznania jako Kościołów reformowanych. Apartheid jest grzechem, jego moralne i teologiczne usprawiedliwianie jest wypaczeniem Ewangelii i teologiczną herezją w swoim zawziętym nieposłuszeństwie wobec Słowa Bożego⁵³. W konsekwencji Zgromadzenie Generalne poczuło się zobowiązane do zawieszenia w członkostwie ŚAKR dwóch Kościołów, w tym Kościoła Holendersko-Reformowanego – była to decyzja wykraczająca poza prawnie przewidziane możliwości statutu ŚAKR.

87. Po odbiorze raportu konferencji w Ottawie także Synod DRMC ogłosił *status confessionis* odnośnie do teologicznej legitymacji apartheidu. Nadszedł historyczny moment. Po dziesięcioleciach teologicznych kontrowersji i debat Synod musiał jasno podkreślić, dlaczego teraz stanął na stanowisku, że stawką jest prawda samej Ewangelii. Był to moment narodzin Wyznania z Belhar (*Belhar Confession*), autentyczny wyraz reformowano-chrześcijańskiego przekonania o jedności Kościoła, pojednania narodów z Bogiem i nawzajem ze sobą, sprawiedliwości, pokoju i posłuszeństwa wobec Słowa Bożego. Członkowie DRMC przyjęli projekt Wyznania z entuzjazmem. Przez cztery lata wspólnoty kościelne studiowały ten dokument i informowały na piśmie o tym, czy są w stanie zaakceptować ten projekt jako ich wyznanie wiary. Dopiero po tym procesie recepcji Synod przyjął oficjalnie w 1986 roku Wyznanie z Belhar jako Wyznanie DRMC.

88. Teraz zaczęła się nowa faza. Jako Kościół reformowany DRMC mogło stwierdzić, że naprawdę przyjęło Wyznanie z Belhar dopiero wówczas, gdy dla każdego było rozpoznawalne, że treść wyznania wywarła faktyczny wpływ na ich duchowość i na ich życie. Proces recepcji wytworzył nowe poczucie tożsamości i przyczynił się faktycznie do powstania nowej świadomości powołania w DRMC. W 1986 roku Synod postanowił prowadzić na bazie Wyznania z Belhar dialogi z innymi członkami rodziny DRC. Podczas pierwszego spotkania między reprezentantami DRMC a delegatami (czarnego, afrykańskiego) Holendersko-Reformowanego Kościoła w Afryce (*Dutch Reformed Church in Africa*, DRCA), delegaci DRCA natychmiast wyrazili życzenie przyjęcia Wyznania z Belhar jako własnego wyznania. Innymi słowy: Wyznanie z Belhar zaoferowało podstawę dla jedności kościelnej między DRCA a DRMC. Dzień 14 kwietnia 1994 roku stał się godziną narodzin Jednoczącego się Kościoła Reformowanego w Afryce Południowej (*Uniting Reformed Church in South Africa*)⁵⁴.

⁵³ J.W. De Gruchy/C. Villa-Vicentio (red.), *Apartheid is a Heresy*, Grand Rapids, Mich. 1983.

⁵⁴ Pojęcie „jednoczący się” zostało świadomie wybrane, aby wskazać na nie zakończony proces i dać wyraz nadziei, że inne Kościoły przyłączą się do tego procesu.

89. Gdy opozycja wobec apartheidu w latach 80. XX wieku stała się coraz bardziej bojowa, czarna świadomość i czarna teologia zyskiwały u wielu chrześcijan w Afryce południowej na znaczeniu. Pod przewodnictwem Steve Biko, aż do jego śmierci w 1977 roku, gdy znajdował się pod nadzorem policji bezpieczeństwa, *Black Consciousness Movement* (Ruch Czarnej Samoświadomości) rozwinął teologiczną analizę ucisku klasowego i walki o wyzwolenie pośród apartheidu. Kiedy czarni teolodzy pojęcie „czarny” definiowali odtąd w znaczeniu przynależności klasowej a nie jako klasyfikację etniczną, starali się o wyzwolenie z mentalności niewolniczej, która wryła się w pamięć z powodu apartheidu. Mniej zaskakiwał fakt, że teolodzy anty-apartheidowi w swojej krytyce zinstytucjonalizowanej przemocy powoływali się coraz częściej na dorobek myślowy latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia. W trakcie powstania narodowego i represji ze strony państwa w 1985 roku pewna ekumeniczna grupa teologów opracowała Dokument Kairos z krytyczną refleksją na temat relacji między chrześcijaństwem a przemocą w sytuacji południowoafrykańskiej. Dokument ten wyróżniał trzy typy teologii: państwową, kościelną i prorocką. Podczas gdy teologia państwowa rozwinęła się w celu legitymizacji reżimu, to teologia kościelna wspierała milcząco reżim, opowiadając się za osobistą pobożnością, neutralnością i niestosowaniem przemocy. Natomiast *Kairos* Afryki południowej domagał się teologii *prorockiej*, która krytykowała niesprawiedliwe państwo i neutralne stanowisko oficjalnej polityki kościelnej. Przez to, że argumentowali, iż herezja, grzeszność i moralna niesprawiedliwość apartheidu domaga się od chrześcijan występowania przeciw państwu i odmawiania mu posłuszeństwa oraz okazywania zamiast tego posłuszeństwa Bogu, teolodzy *Kairosu* przyczynili się w dużej mierze do takiej postawy prorockiej⁵⁵. Na wszystkich frontach, międzynarodowo i regionalnie jak również intelektualnie i duchowo reformowana rodzina kościelna starała się zapewnić, że „bezbożna i obrzydliwa pozycja apartheidu zostanie zniszczona”⁵⁶. W ten sposób chrześcijanie reformowani pracowali nad usunięciem przeszkód na drodze do nadejścia Królestwa Bożego.

90. Także Kościół katolicki prowadził walkę z apartheidem pracując nad tym, by wykorzenić tę centralną przeszkodę w nadejściu Królestwa Bożego. Przed II Soborem Watykańskim (1962-1965) eklezjologia katolicka identyfikowała często Kościół z Królestwem Bożym. W wyniku tego rodzaju identyfikacji praktyka kościelna w Afryce południowej pracowała na rzecz utworzenia społeczeństwa para-

⁵⁵ Por. C. Villa-Vicentio, *Between Christ and Caesar: Classic and Contemporary Texts on Church and State*, Grand Rapids, Mich., 1986, 259-269; również D. van der Water, „A Legacy for Contextual Theology: Prophetic Theology and the Challenge of the Kairos”, w: M. Speckman/L. Kaufman (red.), *Towards an Agenda for Contextual Theology: Essays in Honour of Albert Nolan*, Pietermaritzburg 2001, 33-64.

⁵⁶ P. Walshe, *Church versus State in South Africa: the Case of the Christian Institute*, Maryknoll, N.Y., 1983, 221.

lelnego, w obrębie którego katolicy mogliby żyć swoim własnym życiem. Zwłaszcza w białych wspólnotach osadników powstały szkoły, szpitale i inne służby, które dały katolikom możliwość znajdowania usług socjalnych, których potrzebowali, w świecie katolickim⁵⁷. Ta tendencja do ugruntowania społeczeństwa alternatywnego uległa wyraźnie wzmocnieniu przez poważny wzrost antykatolickich postaw oraz przez atmosferę zagrożenia i wyobcowania, z którą spotykali się katolicy w społeczeństwie południowoafrykańskim, w którym tzw. *rzymskie niebezpieczeństwo* było przedstawiane jako problem dla kalwinistycznego etosu rządzącej Partii Nacjonalistycznej. Tak więc na przykład protokół zgromadzenia Katolickiej Konferencji Biskupów w Afryce Południowej (*South African Catholic Bishops' Conference, SACBC*) z 1957 roku pokazuje, że „dążeniem rządu było, aby Kościół katolicki nie miał więcej wiernych niż 5% ogółu ludności”⁵⁸. Podobny cel i podobny zamiar w sprawie stworzenia społeczeństwa alternatywnego dominował w Katolickim Kościele Misyjnym (*Catholic Mission Church*)⁵⁹, jednak brak środków sprawiał, że nie wszystkie obszary życia mogły być uregulowane przez Kościół. Tak więc główną troską i instrumentem aktywności misyjnej stała się edukacja. W 1953 roku Kościół katolicki administrował piętnastoma procentami wszystkich szkół dla czarnych, była to najbardziej widzialna forma katolickiej obecności w społeczeństwie.

91. Po II Soborze Watykańskim wynikająca z niego eklezjologia podkreśliła wyraźniej różnicę między Kościołem a Królestwem Bożym. Po 1980 roku rozpoczęła się nowa faza katolickiego zaangażowania w społeczeństwie południowoafrykańskim. Idee *Bożego planu dla społeczeństwa* (*God's Plan for Society*) oraz *Planu Kościoła czynienia woli Bożej* (*The Church's Plan to do God's Will*) stały się dominującymi kluczowymi pojęciami teologicznymi, którymi posługiwała się hierarchia południowoafrykańska w swoich oficjalnych dyskursach. W 1989 roku biskupi po latach narad i planowania przyjęli dla Kościoła plan pastoralny zatytułowany: *Wspólnota w służbie dla ludzkości* (*Community Serving Humanity*).

92. Dwa główne powody prowadziły do planu pastoralnego. Po pierwsze, II Sobór Watykański doprowadził do nowego dowartościowania misji i służby w całym świecie, które było kontynuowane podczas Zgromadzenia Synodu Biskupów

⁵⁷ C.S. Bate, „The Church under Apartheid”, w: J. Brain/P. Denis (red.), *The Catholic Church in Contemporary South Africa*, Pietermaritzburg, 1999, 12-13.

⁵⁸ SACBC 1957:26, Minutes; także J. De Gruchy, „Catholic in a Calvinist Country”, w: A. Prior, *Catholics in Apartheid Society*, Kapstadt 1982, 67-82.

⁵⁹ W tym czasie dały się zidentyfikować dwa różne Kościoły: „Kościół osadników” dla białych i „Kościół misyjny” dla czarnych. Podczas gdy popierana była powszechna jedność katolicka, w rzeczywistości istniały dwa odrębne zrzeszenia z odrębnymi sferami działalności, odrębną kulturą i praktyką.

w Rzymie w 1974 roku i skoncentrowało się na temacie ewangelizacji. To skłoniło biskupów południowoafrykańskich do zlecenia opracowania własnego przeglądu aktualnie prowadzonej ewangelizacji w Afryce południowej. Podstawowy problem dla Kościoła stał się nader wyraźny: w kraju z przewagą czarnych był on zorganizowany według białych i obcych wytycznych. Po drugie, sytuacja socjalna i polityczna stawała się coraz trudniejsza, zwłaszcza po rozruchach studenckich z Soweto 16 czerwca 1976 roku⁶⁰. Proces narad i kształtowania opinii, który objął katolików w całej Afryce południowej, doprowadził ostatecznie do powstania planu pastoralnego. Ten plan wyznaczał Kościołowi cztery główne cele: czerpać inspirację z przedstawionego przez II Sobór Watykański rozumienia Kościoła jako wezwanego do świętości życia ludu Bożego; wczuć się w okoliczności życiowe w Afryce południowej; być bardziej widocznym jako wspólnota w służbie ludzkości; zobowiązać się do nieustannej edukacji wszystkich członków Kościoła w zakresie wizji, jaka pojawia się w oparciu o wymienione tematy.

93. W 1985 roku Teologiczny Komitet Doradczy SACBC opublikował raport zatytułowany: *Sprawy, które przyczyniają się do pokoju (The Things that Make for Peace)*. Na podstawie badań nad moralnością przemocy w kontekście południowoafrykańskim raport wzywał Kościoły, by zrobiły użytek ze swej politycznej i społecznej odpowiedzialności: „Jest zadaniem Kościoła wprowadzenie Bożego udziału i przewodnictwa w obszar polityki oraz przeciwstawianie się wrażeńiu, jakoby Boga można znaleźć tylko w nabożeństwie religijnym lub w relacjach osobistych. Jezus sam manifestował ten rodzaj udziału, głosząc nie tylko osobiste zbawienie, lecz nadejście Królestwa Bożego”⁶¹. Królestwo Boże, które Jezus wprowadził do swojego nauczania, tworzy nowy rodzaj porządku: ponad wszystko panowanie Boże ukazuje się jako wyzwolenie ludzi z wszelkiego ucisku oraz w dodawaniu otuchy do współżycia w wolności i pokoju.

94. Dalszy znaczący aspekt katolicko-kościelnej praktyki w Afryce południowej polega na proteście zarówno kleru jak też świeckich przeciw niesprawiedliwym ustawom. W siedmiu listach pasterskich biskupi protestowali przeciw apar-

⁶⁰Odnosiło się to do studenckich rozruchów, które miały miejsce w Transvaal-afrykańskim Township Soweto, podczas których setki ludzi poniosły śmierć wskutek protestów przeciw nauce języka Afrikaans w szkołach. Dla wielu oznacza ten dzień początek ostatniego etapu walki z apartheidem. 16 czerwca, Youth Day, jest dzisiaj dorocznym świętem w Afryce południowej.

⁶¹*The Things that Make for Peace: A Report to the Catholic Bishops and the Church in Southern Africa from the Theological Advisory Commission of the Southern African Bishop's Conference*, Pretoria 1985. Komentator opisuje ten dokument jako „intelektualny punkt kulminacyjny” Theological Advisory Committee przy SACBC; por. A. Egan, „Catholic Intellectuals”, w: J. Brain / P. Denis (red.), *The Catholic Church in Contemporary South Africa*, Pietermaritzburg 1999, 341.

⁶²List z 1957 roku.

theidowi i przeciwstawiali rządowi katolicką naukę społeczną, która oferuje jasne moralne normy dla państw narodowych jak też dla wspólnoty międzynarodowej. Kluczem hermeneutycznym tych listów jest godność ludzka. Zasada apartheidu jest potępiana jako coś co z gruntu jest złe⁶². Ludzka działalność ma kierować się światłem Ewangelii, toteż przy ustalaniu celów nie mogą dominować dążenia nacjonalistyczne⁶³. W 1972 roku *Apel do sumienia (Call to Conscience)* biskupów stanowił skierowanie uwagi na solidarność z biednymi a w szczególności z ofiarami apartheidu. Hierarchia w dużej mierze odeszła od stanowiska reprezentowanego przez społeczeństwo białych i zmierzała ku głębiej sięgającemu zobowiązaniu wobec wywłaszczonych w społeczeństwie południowoafrykańskim. Z tym i dalszymi dokumentami zaczęto podejmować tematy takie, jak sprawiedliwe zarobki i edukacja oraz zajmować wyraźniejszą postawę zorientowaną na praktykę.

95. Wraz z Dokumentem SACBC czyli *Deklaracją w sprawie zaangażowania na rzecz sprawiedliwości społecznej i stosunków rasowych w Kościele (Declaration of Commitment on Social Justice and Race Relations within the Church)* z 1977 roku kierownictwo Kościoła katolickiego zostało silniej wciągnięte w walkę z apartheidem. W planie zadań znajdowało się między innymi przewyciężenie niegodnych społecznych sposobów zachowania i obyczajów, wspieranie zaangażowania czarnych południowych Afrykanów w Kościele i przygotowanie pastoralnej konsultacji z udziałem w przeważającej mierze czarnych poświęconej przyszłej strategii w kwestiach życia kościelnego i apostołatu. Wszędzie w kraju powstały w diecezjach grupy na rzecz sprawiedliwości i pokoju a powołana przez SACBC krajowa komisja sprawiedliwości i pojednania wspierała mocno tych katolików, którzy chcieli współuczestniczyć w walce o równouprawnienie. Jednym z pierwszych ruchów katolickich, który zajął się zagadnieniami sprawiedliwości, byli *Młodzi Robotnicy Chrześcijańscy (Young Christian Workers)*. Ten ruch został założony w Afryce południowej we wczesnych latach pięćdziesiątych XX wieku i wkrótce stał się aktywny w sprawach robotników. Ich metoda szkolenia polegająca na strukturalnych spotkaniach grupowych i weekendach studyjnych doprowadziła do pomyslnego wykształcenia przywódców, z których wielu zostało potem oficjalnymi przedstawicielami w ruchach zawodowych.

96. W czasie, gdy reformowani byli konfrontowani z problemem wewnętrznego rasizmu, powstały w związku z rosnącą silną postawą Kościoła katolickiego przeciw apartheidowi grupy katolickie przeciwne tej zmianie. Już w 1957 roku Watykan dokonał nominacji pierwszego czarnego biskupa diecezjalnego. Niektórzy biali katolicy diecezji natychmiast wykorzystali tę okoliczność do wniesienia sprzeci-

⁶³List z 1960 roku.

wu wobec *Nieuropejczyka jako biskupa Europejczyków*. Takie, pochodzące z kultury osadników, tzw. *South African way of life*, zachowania były powszechne wśród białych i tzw. „dobrych katolików”. Powstały grupy, jak Katolicka Liga Obrony (*Catholic Defense League*), które podkreślały, że walka Kościoła z apartheidem znajduje się pod wpływem marksistowskiej filozofii i komunistycznej agitacji. Traktowali Królestwo Boże jako rzeczywistość pozaziemską a praktykę Kościoła jako czysto religijną i skupioną na nabożeństwie. W 1979 roku SACBC opublikowała stanowisko, które odrzucało tego rodzaju działania. W 1988 roku biura SACBC zostały zbombardowane.

97. Chociaż poprzednie paragrafy potraktowały osobno katolickie i reformowane odpowiedzi, byłoby fałszywe wzbudzenie wrażenia, jakoby obie wspólnoty prowadziły walkę każda na własną rękę. Nie ulega wątpliwości, że walka z apartheidem zbliżyła Kościoły do siebie. Rosnąca świadomość wspólnego celu chrześcijan doprowadziła do współpracy ludzi i organizacje w wielu projektach. Ekumeniczna Agencja ds. Diakonii (*Diakonia Ecumenical Agency*) w Durban jest bodaj jednym z najlepszych przykładów takiej współpracy. Program socjalny agencji diakonijnej i organizowane przez nią szkolenia przyczyniły się do zaangażowania chrześcijan wielu konfesji w próbę reagowania na społeczno-polityczny kryzys lat 70 i 80 XX stulecia. Różne konsultacje kościelne – jak w Cottesloe (1960) i Rustenburgu (1990) – umożliwiły przywódcom chrześcijańskim wymianę idei oraz wzajemne zbliżenie ich wizji i praktyki. Ta jedność przekonań została po wielokroć wzmocniona z jednej strony przez marsze protestacyjne, z których wiele prowadziło do konfrontacji z policją, z drugiej przez podejmowanie inicjatyw jak Kampania „Gwarantowanie prawdy” (*Standing for the truth campaign*), którą zorganizowała w 1988 roku Południowoafrykańska Rada Kościołów (*South African Council of Churches, SACC*). Podczas tej fazy SACBC i inne katolickie organizacje publikowały wspólnie z SACC i jej niekatolickimi odpowiednikami szereg dokumentów⁶⁴. Znaczenie współpracy ekumenicznej znajduje wyraz w następującym stanowisku SACBC: „Istniała wspaniała współpraca między SACBC i SACC w zakresie problemów praktycznych, społeczno-ekonomicznych i politycznych, ponieważ obie grupy były przekonane, że Ewangelia Jezusa Chrystusa musi być wyznawana i praktykowana na tych obszarach, tak żeby społeczeństwo południowoafrykańskie mogło ulec przemianie”⁶⁵.

⁶⁴ Por. np. *Relocations, The Churches' Report on Forced Removals in South Africa* (Przesiedlenia: Raport Kościołów o wymuszonej zmianie zamieszkania w Afryce południowej) (1984); List pasterski przywódców kościelnych Nasalu na temat przemocy i rozmów pokojowych (1989); i wspólny list pasterski SACC/SACBC do powracających do ojczyzny (1990).

⁶⁵ SACBC: Protokoły Zgromadzenia Ogólnego, styczeń 1957. Przez tę formę współpracy Kościół katolicki został w latach 90. XX wieku pełnoprawnym członkiem SACC.

98. Dalszą obserwację można uczynić odnośnie do odważnej walki z apartheidem w Afryce południowej, i to szczególnie mając na uwadze relację między Kościołem lokalnym i uniwersalnym. Zazwyczaj reformowane wyznanie wiary jest składane przez geograficznie ograniczoną wspólnotę chrześcijańską jako odpowiedź na konkretną sytuację, z jaką wierzący są konfrontowani w życiu codziennym. Jednak w przypadku apartheidu znacznie większe zrzeszenie włączyło się do procesu. Na Zgromadzeniu ŚAKR w Ottawie reformowani chrześcijanie z najróżniejszych części świata doszli do przekonania, że wyzwanie rzucone przez apartheid w Afryce południowej stało się sprawą tak decydującą i pilną, iż także dla Aliansu nadeszła godzina prawdy. Toteż Alians przejął przywództwo i ogłosił *status confessionis*. Z tego potem DRMC wyciągnął swoje konsekwencje dla sytuacji w Afryce południowej.

99. W uczestnictwie Kościoła katolickiego w życiu południowoafrykańskim w ostatnich pięćdziesięciu latach odbija się jego rozumienie wzajemnej zależności Kościoła lokalnego i uniwersalnego. Kościół katolicki na miejscu był głęboko uwikłany w walkę przeciw apartheidowi i wobec wyzwań, przed którymi stanął, ten regionalny Kościół wniósł żywe i znaczące doświadczenia misji do uniwersalnego Kościoła katolickiego. Wyrażona potrzeba głębszego zakorzenienia (*inculturation*) Kościoła w regionalnych kulturach jest, oczywiście, najbardziej rzucającym się w oczy przykładem.

100. Jednocześnie jednak także Kościół uniwersalny wywarł wpływ na sposób, w jaki Kościół katolicki w Afryce Południowej zareagował na swoją trudną sytuację. Prezentacja Kościoła przez II Sobór Watykański jako ludu Bożego dała impuls katolikom do zaangażowania na rzecz poświadczenia wartości Ewangelii na wszystkich płaszczyznach społecznych. Plan pastoralny (1982) był odważną próbą wprowadzenia w czyn takiej prezentacji Kościoła w kontekście południowoafrykańskim. Konfrontowany z rasizmem wśród samych członków Kościoła był Watykan, który nominował pierwszego czarnego biskupa diecezji południowoafrykańskiej. Pod wpływem *Gaudium et spes* powstały komisje ds. sprawiedliwości i pokoju, które stały się z kolei inicjatorkami dla katolików, którzy angażowali się w walkę o sprawiedliwość.

101. Krótko mówiąc: dla reformowanych i dla katolików mimo ich różnych eklezjologii nie ma wątpliwości, że ich każdorazowe doświadczenie z Kościołem uniwersalnym przyczyniło się do odnowy Kościoła w Afryce południowej. To doświadczenie wywarło znaczący wpływ na sposób, w jaki Kościół regionalny zareagował na kwestionowanie przez apartheid wiarygodności Ewangelii Chrystusa. Ale też podobnie Kościół lokalny w Afryce południowej, zarówno reformowany

jak i katolicki, dał świadectwo wobec Kościoła uniwersalnego. W próbie życia Ewangelią w kontekście, w którym człowieczeństwo było postawione przed jednym z największych wyzwań, została poświadczona wobec uniwersalnego Kościoła ponadczasowa prawda, że nie ma możliwości rozłącznego traktowania teologii i etyki, nauki i życia, wyznania wiary wypowiedzanego słowem i potwierdzanego czynem. W tym szczerym wspólnym obłoku świadków wielu zostało męczennikami, innych zamykano w więzieniach lub torturowano, gdyż zdecydowanie opowiedzieli się za Chrystusem i wartościami Królestwa Bożego. Niektóre słowa słynnego Wyznania z Belhar mogą wyrazić to, w co były zaangażowane oba Kościoły: reformowany i katolicki, „że Kościół jako własność Boga musi stać tam, gdzie stoi sam Bóg, mianowicie po stronie pozbawionych praw, przeciw wszelkim formom niesprawiedliwości; że Kościół w naśladowaniu Chrystusa musi składać świadectwo przeciw możliwym i uprzywilejowanym, którzy egoistycznie bronią własnych interesów a przy okazji innych od siebie uzależniają i dyskryminują”.

3. Zmagania o pokój w Irlandii Północnej⁶⁶

102. Dążeniem chrześcijan w Irlandii Północnej jest życie zgodne z wartościami Królestwa Bożego i dawanie o nich świadectwa, walka z zawiłymi czynnikami, które wspierają przemoc. Irlandia Północna co do swojego krajobrazu i swojej ludności jest regionem bogatym w piękno i kulturę⁶⁷. W innych krajach znana jest jednak przede wszystkim z wiadomości, które mówią o ogromnej przemocy. Jak w przypadku wielu walk polityczno-religijnych także ten konflikt ma głębokie korzenie historyczne. Polityka w Irlandii Północnej jest zdominowana przez kwestię: unia lub podział. Nawet w okresie poprzedzającym wybuch przemocy można było w tym politycznym konflikcie rozpoznać specyficzne religijne linie konfliktu: z jednej strony rządząca protestancka większość z jej lojalnością wobec unii z Wielką Brytanią, z drugiej strony społecznie i politycznie marginalizowana katolicka mniejszość z jej mocną wiarą w zjednoczoną Irlandię.

⁶⁶ Jesteśmy wdzięczni za cenne opracowania z 2002 roku z jednej strony przez ks. Timothy Bartletta (St. Mary's University College, Belfast), który opublikował studium „Kościół jako narzędzie Królestwa Bożego w Irlandii Północnej: perspektywa katolicka” („The Church as Instrument of the Kingdom of God in Northern Ireland: A Catholic Perspective”), z drugiej zaś strony przez dr. Davida Stevensa (sekretarza generalnego Irlandzkiej Rady Kościołów i sekretarza Inter-Church Meetings), który przedstawił wykład „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego” („The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God”).

⁶⁷ Wyspa Irlandia składa się z 32 hrabstw: Republika Irlandzka (Eire) składa się z 26 hrabstw, które są rządzone przez Dublin, a Irlandia Północna składa się z 6 hrabstw, które po roku 1921 pozostały częścią Zjednoczonego Królestwa.

103. Przed pojawieniem się przemocy pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku Kościoły protestanckie i Kościół katolicki podchodziły w dużej mierze bezkrytycznie do tych polityczno-religijnych aliansów. Aż do wczesnych lat siedemdziesiątych nie było oficjalnego dialogu między tradycjami reformowanymi a Kościołem rzymskokatolickim; ich relacje odznaczały się w najlepszym przypadku uprzejmą koegzystencją, zaś w najgorszym otwartą nieufnością i wrogością.

104. Z perspektywy protestanckiej Kościół katolicki i to, co postrzegano za jego niestosowny wpływ na mechanizmy i instytucje państwa w Republice Irlandii, stanowiło poważny powód dla obaw i nieufności⁶⁸. Np. według eklezjologicznego modelu w encyklikach papieskich *Mystici corporis* i *Humani generis* Kościół był rozumiany jako perfekcyjne społeczeństwo⁶⁹. Struktury i instytucje kościelne uważane były za nastanie Królestwa Bożego w historii. W tym kontekście Kościół był Królestwem Bożym. Nacjonałiści Północni (*Northern Nationalists*) odzwierciedlali tę postawę duchową bardziej intensywnie, gdy po odłączeniu się Irlandii Północnej w 1921 roku zdystansowali się wobec protestanckiego państwa, stając się „społeczeństwem w społeczeństwie”⁷⁰. Kościół katolicki stał się instytucją kluczową dla integracji społeczeństwa; doszło do ścisłego powiązania katolicyzmu, kultury irlandzkiej i politycznego nacjonalizmu.

105. Po stronie katolickiej Stowarzyszenie Oranżystów (*Orange Order*) postrzegane było jako właściwa jednocząca siła pośród zasadniczo odmiennych elementów protestantyzmu i unionizmu. Motywowane swoją przysięgą „niestrudzenie stawiać opór fatalnym błędom Rzymu” i „utrzymywać protestanckie państwo dla protestanckiego ludu”, wspierało ono relacje między unionizmem a oranżyzmem⁷¹. U podstaw tej łączności między unionizmem a oranżyzmem znajdowała się często niewypowiedziana eklezjologia Królestwa Bożego. Stowarzyszenie Oranżystów postrzegane było jako zewnętrzna polityczna manifestacja i wznoszenie (*celebration*) Królestwa Bożego w Irlandii Północnej, którą wielu protestantów traktowało jako ziemię wybraną.

⁶⁸ Organizacja międzywyznaniowa poczyniła potem następującą obserwację: „Znaczącym momentem irlandzkiej tożsamości (w republice) był katolicyzm. Model i tryb egzystencji Kościoła Rzymskokatolickiego w Irlandii w okresie 150 lat pomiędzy katolicką emancypacją a wizytą papieża w 1979 roku można znaleźć w idei katolickiego społeczeństwa jako alternatywy do wyobcowanego brytyjskiego (i protestanckiego) panowania kolonialnego”, Faith and Politics Group, *Transitions* (Belfast 2000), 7.

⁶⁹ *Mystici corporis*, promulgowane przez papieża Piusa XII w 1943 roku: Chrystus pragnął, aby wspólnota ludzi, którą założył, stała się w ramach własnego porządku wspólnotą doskonałą, która posiada wszystkie elementy społeczne i prawne. „Powinna ona według woli odwiecznego Ojca być ‘Królestwem Syna swego umiłowanego’ (Kol 1, 13)”. Ten sam temat zdominował także *Humani generis* (1950).

⁷⁰ The Faith and Politics Group, *Self-Righteous Superiority as a Cause of Conflict*, Belfast 1999, 18.

⁷¹ J. Ruane / J. Todd, *The Dynamics of Conflict in Northern Ireland: Power, Conflict and Emancipation*, Cambridge 1966, 121 i 180.

106. Aż do oficjalnych dialogów ekumenicznych Kościołów w latach siedemdziesiątych XX wieku obie wspólnoty w Irlandii Północnej żyły przeto w dużej mierze samodzielnie i oddzielone od siebie pod względem politycznym. Ta sytuacja uzyskiwała religijne wsparcie przez egzystencję dwóch wzajemnie wykluczających się eklezjologii, w których obecne było założenie, że bliskość Królestwa Bożego mniej lub bardziej daje się bezpośrednio przełożyć na widzialne struktury życia kościelnego i wzajemnie wykluczające się kościelno-polityczne jednostki.

107. Jak już stwierdzono (por. rozdział I, paragraf 41), według Ewangelii Jana „posłannictwem Jezusa jest przynoszenie pokoju. Orędziem zmartwychwstałego Chrystusa jest pokój” (J 14, 27; 16, 33; 20, 19). Jak jednak Kościoły winny stać się prawdziwymi narzędziami Królestwa Bożego? Jak winny stać się narzędziami pokoju? Jak powinny pomagać swoim wspólnotom w przechodzeniu od wzajemnie wykluczających się ideologii konfliktu do układu odniesienia wspólnych potrzeb i wzajemnej zależności?

108. Z perspektywy katolickiej załóżki tego przełomu można było znaleźć w eklezjologicznym *aggiornamento* II Soboru Watykańskiego. Dawna tendencja do insularnego samozrozumienia Kościoła została zastąpiona głęboką świadomością relacji między Kościołem a światem. Jednocześnie podkreślenie, że Kościół jest jakby „sakramentem (...) jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium* 1) nadało poszukiwaniu chrześcijańskiej jedności jak i konstruktywnemu dialogowi z innymi religiami nowy impuls. Implikacje *Dekretu o ekumenizmie* (*Unitatis redintegratio*) były dla Kościoła katolickiego ogromne.

109. Nowy bodziec ekumeniczny i społeczne zaangażowanie pojawiły się w porę i opatrnościowo. Od 1969 roku dochodziło do znaczącej eskalacji napięć i przemocy między wspólnotami. Powstanie grupy roboczej złożonej z wiodących duchownych czterech głównych Kościołów w tym samym roku uważane jest za pierwszą oznakę oficjalnej rzymskokatolicko-protestanckiej współpracy⁷². Gdy burdy uliczne eskalowały, grupa ta stała się ważnym świadectwem tolerancji i respektu między wspólnotami w beznadziejnej zresztą sytuacji. W maju 1970 roku praca czterech wiodących duchownych Kościołów doprowadziła do utworzenia Wspólnej Grupy Irlandzkiej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego (*Joint Irish Council of Churches –Roman Catholic Group*)⁷³. Członkowie Kościoła starali się, często z dużym osobistym ryzykiem, dać widzialny wyraz swoim przekonaniom, że Królestwu Bożemu nie służy konflikt i przemoc między wspólnota-

⁷² L. Ellis, *Vision and Reality: A Survey of Twentieth Century Irish Inter-Church Relations*, Belfast 1992.

⁷³ Irish Council of Churches, Annual Report, Mai 1971, 6-8.

mi. W maju 1972 roku Irlandzka Konferencja Biskupów wysłała zaproszenie do reprezentantów Kościołów protestanckich w Irlandii w sprawie wspólnego spotkania, podczas którego chciano uzyskać całościowy ogląd sytuacji ekumenicznej. Irlandzka Rada Kościołów (*Irish Council of Churches, ICC*) powitała zaproszenie biskupów katolickich jako „jeden z najbardziej progresywnych kroków, jakie podjęto w Irlandii”. Z kolei ta inicjatywa dała podstawę do pierwszego Spotkania Ballymascanlon w 1973 roku, które później przekształciło się w Irlandzkie Spotkanie Międzykościelne (*Irish Inter-Church Meeting, IICM*), istniejące do dnia dzisiejszego⁷⁴.

110. Dwa bardziej wpływowe projekty, które wyłoniły się z tego silnego nowego ekumenizmu, to: utworzenie Bożonarodzeniowej Kampanii Pokojowej (*Christian Peace Campaign*) w 1974 roku i międzykościelnej Grupy Roboczej ds. Przemocy w Irlandii, która w 1976 roku przedłożyła raport⁷⁵. Takie wspólne chrześcijańskie świadectwo podkreśliło prorockim głosem możliwość respektu, tolerancji, przyjaźni i przebaczenia, przekraczającą ugruntowane linie podziału politycznego, religijnego i kulturowego. W czasie gdy przywództwo polityczne pozostawało zamknięte w tradycyjnych granicach, przywódcy kościelni próbowali budować mosty między lokalnymi wspólnotami⁷⁶.

111. Znaczenie tych starań dla późniejszych wydarzeń w Irlandii Północnej nie nadaje się jeszcze do końcowej oceny. Twarde codzienne problemy były dyskutowane otwarcie i często boleśnie, lecz działo się to teraz w ochronnych granicach chrześcijańskiego respektu i chrześcijańskiego przebaczenia. O wizji prorockiej, przezorności i wytrwałości tych różnych aktywności podejmowanych przez Kościoły świadczy to, że wiele koncepcji i wartości powstałych w wyniku ich przemyśleń, dobre dwadzieścia lat później, jeśli nawet w bardziej zsekularyzowanej i politycznej terminologii, pojawiło się w Umowie z Belfast (*Belfast Agreement*)⁷⁷. Przykład, który wywiera szczególne wrażenie w odniesieniu do tej Umowy, znajdujemy w zasadach zaproponowanych przez Wspólną Grupę Roboczą Kościołów

⁷⁴ The Irish Inter-Church Meeting, *Background and Development*, Belfast 1998.

⁷⁵ ICC-RC Group, *Violence In Ireland: A Report to the Churches*, Dublin 1976.

⁷⁶ W tym czasie odbywały się różne marsze i spotkania oraz powstawały ruchy, które swój początek zawdzięczały bezpośrednio lub pośrednio inspiracji i poparciu Kościoła. Do nich należały: Irish School of Ecumenics, Corrymeela Community, Cornestone Community, Columbanus Fellowship, Clonard Fitzroy Fellowship, Assisi Fellowship, PACE, People Together, Serbite Priory, Faith and Politics Group, Churches Initiative Group, Youthlink i szereg wspólnych projektów ferii dla dzieci.

⁷⁷ Umowa między partiami politycznymi Irlandii Północnej oraz brytyjskim i irlandzkim rządem z Wielkiego Piątku w kwietniu 1998 roku, na którym opierają się obecne procesy administracyjne w Irlandii Północnej. Oficjalnie mówi się *The Agreement*, ulica mówi o Umowie Wielkopiątkowej (*Good Friday Agreement*) lub o Umowie z Belfast (*Belfast Agreement*).

w sprawie Przemocy w Irlandii (*Inter-Church Working Party on Violence in Ireland*), które powiadają, że:

- Kościoły i ich członkowie postępują sprawiedliwie wzajemnie ze sobą i z każdym innym Kościołem;
- Kościoły przychodzą z pomocą ofiarom niesprawiedliwości i zachęcają swoich członków do wszelkich działań legalnych w celu przewyciężenia niesprawiedliwości⁷⁸;
- Kościoły nie powinny się wahać w dawaniu opinii publicznej jasnych punktów orientacyjnych w kwestiach dotyczących sprawiedliwości i powinny wspólnie wspierać wszystkie polityczne propozycje, które jasno kwestionują niesprawiedliwość;
- Kościoły winny sprzyjać pojednaniu i udzielać mu poparcia;
- Kościoły winny wzmacniać wszystkich przywódców politycznych, by ci swoje zadanie widzieli w osiągnięciu sprawiedliwej umowy ze swoimi przeciwnikami zamiast odnosić nad nimi zwycięstwo; i że w tym celu powinni być otwarci na każde zaproponowane rozsądne porozumienie.

112. Na płaszczyźnie całej wyspy Irlandzka Konferencja Biskupów powołała szereg komisji episkopalnych. Najważniejszymi były: Irlandzka Komisja Sprawiedliwości i Pokoju (*Irish Commission for Justice and Peace*, ICJP), Komisja Dobra Wspólnego (*Commission for Social Welfare*) i Irlandzka Komisja ds. Więźniów Zagranicą (*Commission for Prisoner Overseas*). Stały się one cennymi źródłami pastoralnej i praktycznej pomocy. Na przykład ICJP przejęła ważną rolę pośrednika podczas strajku głodowego z 1981 roku; troszczyła się o szczegółową analizę religijnego braku równowagi w szeregach Północnoirlandzkiej Służby Publicznej (*Ireland Civil Service*) i w innych obszarach zatrudnienia (który pośrednio doprowadził do utworzenia Agencji Sprawiedliwego Pośrednictwa Pracy, *Fair Employment Agency*) oraz doprowadziła do powstania wspólnego projektu wychowania dla pokoju z ICC.

113. Poza tym biskupi rzymscy apelowali do wspólnoty politycznej o podjęcie sprawy nierówności społecznych i ekonomicznych. Reprezentanci Kościoła zaczęli się spotykać z brytyjskimi ministrami jak również z właściwymi urzędnikami

⁷⁸ Praktycznie implikuje to, że członkowie Kościołów powinni otrzymywać więcej edukacji w odniesieniu do społecznych i politycznych implikacji Ewangelii, że zasada niestosowania przemocy winna być podnoszona jako najważniejsza sprawa, która w obecnym momencie domaga się wsparcia ze strony chrześcijan irlandzkich, i żeby „Kościół przypominał swoim członkom o tym, że mają *prima facie* moralne zobowiązanie do popierania obecnie powołane autorytety w Irlandii przeciw wszelkim paramilitarnym siłom, i że czynienie tego nie oznacza oceniania z góry długofalowych politycznych i zgodnych z konstytucją procesów”. Zauważono, że „protest przeciw niesprawiedliwości na ogół staje się skuteczniejszy, gdy Kościoły są w stanie wspólnie działać, okazując współczucie obu stronom”. ICC-RC Group, *Violence in Ireland: A Report to the Churches*, 68.

regionalnymi, z którymi mogli otwarcie i szczerze wymieniać poglądy na temat palących spraw⁷⁹.

114. Jeden z najbardziej wpływowych aspektów kierownictwa kościelnego w tym czasie rozwinął się z jego służby dla rodzin zamordowanych. Pogrzeby z dużym udziałem opinii publicznej były dobrą okazją dla duchownych katolickich i protestanckich do zwiastowania wartości chrześcijańskich możliwie największej liczbie słuchaczy. Media pokazywały, że podczas tych pogrzebów członkowie rodziny zmarłego wygłaszali często heroiczne apele o nowego ducha przebaczenia, rezygnację ze stosowania przemocy, respekt dla różnic religijnych i konieczność pójścia do przodu drogą naznaczoną przez te wartości. Niewątpliwie takie apele wpłynęły zarówno na impet jak też kierunek poszukiwań politycznego rozwiązania⁸⁰.

115. Pojednanie oznaczało wzniesienie się ponad kwestię słuszności i niesłuszności w konflikcie i wyjście poza zakłęty krąg reaktywnej przemocy, aby stworzyć nowe i trwałe relacje. Pożądane było przyznanie pełnego zgodnego z konstytucją uznania obu stron oraz równego traktowania spraw protestantów i katolików na wszystkich płaszczyznach podejmowania decyzji. „Problem Irlandii Północnej polega na znalezieniu dróg, które obu tradycjom dadzą przestrzeń, nie mogą to być drogi prowadzące do ucisku lub podporządkowania jednej lub drugiej tradycji. Chodzi o problem dwóch równie ważnych lojalności, które mają w równiej mierze historyczne i moralne prawo do konstytucyjnego uznania, do bycia integralną częścią Irlandii Północnej. Uznanie dwóch lojalności ulsterskich, dwóch tożsamości ulsterskich jest nieodzownym warunkiem każdego rozwiązania złożonych problemów Irlandii Północnej”⁸¹.

116. W swojej przedmowie *Umowa z Belfastu* zobowiązuje wszystkich uczestników „do osiągnięcia pojednania, tolerancji, wzajemnego zaufania oraz ochrony i

⁷⁹ Główny temat tych inicjatyw można chyba najlepiej streścić na podstawie następującego fragmentu przemówienia kardynała Daly z listopada 1984 roku: „Wyobcowanie nacjonalistów w Irlandii Północnej z politycznych i cywilnych instytucji (...) może ulec zmniejszeniu i przezwyciężeniu tylko wówczas, gdy politycznemu procesowi pozwoli się wykazać, że jest zdolny do stworzenia instytucjonalnych zmian, które tożsamości nacjonalistycznej dadzą skuteczny wyraz i dopasują ją konstytucyjnej legalności”.

⁸⁰ Jak podkreśliła wewnętrzkościelna Grupa ds. Wiary i Polityki (*Group on Faith and Politics*): „Jedną z głównych przyczyn, że przemoc w ostatnich trzydziestu latach nie uległa znacznemu zwiększeniu, polegała na tym, że wielu ludzi trwale czyniło próby przełamania kręgów przemocy, wzywając do rezygnacji z odwetu i do pojednania oraz sami tę postawę praktykowali. Przebaczenie jest centralnym aspektem chrześcijańskiej Ewangelii. Przeniknęło ono w znaczący sposób do życia irlandzkiego i jego praktykowanie właśnie dzięki wielu ofiarom i ich rodzinom miało skutki społeczne i polityczne”. *The Faith and Politics Group, Remembrance and Forgetting: Building a Future In Northern Ireland*, Belfast 1996, 5.

⁸¹ Por. C. B. Daly, *The Price of Peace*, Belfast 1991, 3-5.

obrony praw wszystkich, do partnerstwa, równości i wzajemnego respektu jako podstawy stosunków”. Koniec dominacji większości, która tylko w małym stopniu dostrzega mniejszość, zasada ogólnospołecznego konsensu, powrót do decentralizacji, utworzenie komisji praw człowieka, propozycja wydania „Bill of Rights”, relacja wzajemna między instytucjami Północy-Południa i Wschodu-Zachodu, rewizja systemu policji i prawa karnego, nowa komisja równouprawnienia, nowa komisja ds. ofiar, uznanie różnic językowych, zobowiązanie do społecznego włączenia i ekonomicznego rozwoju, zobowiązanie do wyłącznie pokojowych i demokratycznych środków rozwiązywania konfliktów – wszystko to było obecne w swoim czasie *implicite* i *explicite* w komentarzach i pismach wielu wewnątrzkościelnych grup i osób, które doprowadziły do *Umowy z Belfastu*. Potrzeba takiego zobowiązania istnieje do dzisiaj tam, gdzie napięcia i konflikty między wspólnotami nadal jeszcze tlą się tuż pod powierzchnią.

117. Nie ulega wątpliwości, że czynniki religijne, jak nierozwiązane konflikty doktrynalne szesnastego stulecia, odegrały po obu stronach konfliktu znaczącą rolę w politycznej i kulturowej tożsamości. Dla wielu wierzących jak i niewierzących polityczno-religijna walka między katolikami i protestantami w Irlandii Północnej była w ostatniej połowie XX stulecia czymś więcej niż tylko antyświadcstwem przeciw chrześcijaństwu; był to afront wobec Ewangelii Chrystusa. Cztery stulecia po podziale Kościoła zachodniego można było nadal jeszcze doświadczyć w okropny sposób straszliwe skutki braku jedności.

118. Czego więc oczekiwano od Kościołów w Irlandii Północnej w obliczu tej sytuacji? Biorąc pod uwagę przedstawione punkty orientacyjne nie ulega wątpliwości, że Kościoły katolicki i protestanckie przeszły wspólnie trudną drogę i podjęły próbę życia według wartości Królestwa Bożego w prawdziwie trudnej sytuacji. Co jednak umożliwiło to wspólne przedsięwzięcie?

119. W odniesieniu do Kościoła katolickiego trudno nie docenić wyzwalającego rozwoju, który rozpoczął się od *aggiornamento* II Soboru Watykańskiego (1962-65). Pod wpływem ruchu na rzecz studiowania Biblii, który odnowił egzegezę i naukę współczesnego katolicyzmu, Kościół starał się przedstawić ideały Ewangelii z nową energią. Przez pracę Soboru Kościół ponownie dostrzegł możliwość zaprezentowania tych ideałów za pomocą pojęć zgodnych z Pismem Świętym. Prowadziło to oczywiście do odnowionej eklezjologii, która torowała drogę świeżym powiewom wiatru w każdym Kościele lokalnym na całym świecie, także w Kościele w Irlandii Północnej. Zamkniętemu wcześniej rozumieniu Kościoła towarzyszyło teraz głębokie poczucie relacji Kościoła ze światem. Katolicy zostali oficjalnie zachęcani do rozwijania przyjaznych relacji z protestanckimi sąsiadami.

120. Jest ważne, by nie przeoczyć wpływu *metanoia* Kościoła katolickiego na wspólnotę protestancką. Zmiana w części ciała ma potencjał oddziaływania na całość. Wielu mogło być zaskoczonych i może nawet nieco nieufnych wobec nagłej zmiany nastawienia. Niemniej jednak duża część Kościoła protestanckiego powitała możliwości, które mogły wyrosnąć z nowej ery międzykościelnych stosunków. Trudno przewidzieć ostateczny potencjalny wpływ takich ekumenicznych wysiłków.

121. Oczywiście, jak zawsze, nowe związanie się z mandatai Królestwa Bożego, sprawiedliwością i pokojem, nie było bynajmniej łatwe dla zaangażowanych tu ludzi. Wymagało to przemożnego świadectwa chrześcijańskiego w obliczu okropnego i strach wzbudzającego zła. W przyjmowaniu wartości Królestwa Bożego wielu doświadczało osobiście potężny opór, który Chrystus sam musiał przetrzymać, kiedy zwiastował Królestwo Boże. Istnieli męczennicy po obu stronach. Co kieruje takim heroicznym świadectwem? Zarówno dla katolików jak i dla protestantów sprowadza się to do prymatu łaski w modlitewnej celebracji Słowa i sakramentu. W liturgii Kościół pozostaje w łączności ze zmartwychwstałym Panem i zostaje zainspirowany tym spotkaniem do zachowania wierności, nawet gdy to oznacza oddanie życia jako ostatniego świadectwa dla wartości Królestwa Chrystusowego.

122. Dokąd z tego miejsca udadzą się ludzie z Irlandii Północnej? Kościoły stają obecnie wobec odpowiedzialności kontynuowania swej wspólnej drogi, by dawać dalsze wspólne świadectwo wobec trwałych wartości Królestwa Bożego także wtedy, gdy to świadectwo od czasu do czasu natrafia na niezbadane tajemnice zła.

Podsumowanie

123. Trzy właśnie zaprezentowane historie świadectwa potwierdzają wysiłki wspierania Królestwa Bożego i obejmują niezliczone czynniki, które odnoszą się do każdego specyficznego i niepowtarzalnego kontekstu. Stawiają ważne pytania reformowanym i katolikom, które próbujemy pogłębić i poszerzyć o możliwości wspólnego świadectwa w spójny sposób. Jak możemy wspólnie rozpoznać w różnych sytuacjach wolę Bożą dla służby na rzecz Królestwa Bożego? Ta kwestia dotycząca poznania woli Bożej wymaga teraz wspólnego przemyślenia w rozdziale trzecim.

Rozdział III:

Rozpoznawanie woli Bożej w służbie dla Królestwa Bożego

124. Plon nauki o Królestwie Bożym w Piśmie Świętym i Tradycji oraz raporty o wspólnym świadectwie naszych wspólnot w Kanadzie, Afryce południowej i Irlandii Północnej, o czym była mowa w dwóch poprzednich rozdziałach, pokazują, jak nasza tożsamość jako wspólnot chrześcijańskich opiera się na przyjęciu orędzia Bożego oraz próbie życia zgodnie z nim w kontekście naszych czasów. Zestawienie obu rozdziałów ma dla przedłożonego przez nas Raportu znaczenie na tyle, na ile oświetla wzajemny stosunek między słuchaniem a przeżywaniem Ewangelii. W ten sposób rozdziały te prowadzą bezpośrednio do trzeciego rozdziału, w którym rozważa się, jak nasze wspólnoty rozpoznają wolę Bożą w odniesieniu do swojej służby na rzecz Królestwa Bożego w aktualnej sytuacji całego świata.

1. Formowanie osądu i Duch Święty

125. Formowanie osądu (*discernment*) może być opisane jako proces wysłuchania Ducha Świętego w celu odkrywania obecności Boga, znaków Bożego działania w ludzkiej historii oraz woli lub wezwania Bożego w danych sytuacjach. Odkrywa ono obecność Królestwa Bożego, którą Paweł opisuje zwięźle pojęciami „sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Gdzie tych przymiotów brakuje lub uległy naruszeniu, tam uczniowie Chrystusa są zobowiązani do pracy nad zmianą w posłuszeństwie wobec Jego przykazania „szukajcie najpierw Królestwa Bożego” (Mt 6, 33). „Rozróżnianie duchów” jest jednym z darów Ducha Świętego dla dobra ogółu (1 Kor 12, 10); umożliwia ono wspólnocie chrześcijańskiej rozpowszechniać wartości Ewangelii, które ujawniają się w słowach i czynach Jezusa. Umożliwia nowy wgląd w wydarzenie Chrystusowe i otwiera nowe perspektywy szerszej wspólnoty przez to, że zaprasza ją do nowego spotkania z Bogiem i ponownego wyznania swojej wiary.

126. Ewangelia Jana mówiąc o Pocieszycielu (*Paraklecie*) we fragmencie dotyczącym Wieczery Pańskiej objaśnia rolę Ducha Świętego w procesie formowania osądu. Jezus obiecuje swoim uczniom: „Ja prosić będę Ojca i da wam innego Pocieszyciela, aby był z wami na wieki – Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi i nie zna; wy go znacie, bo przebywa wśród was i w was będzie” (J 14, 16-17). Jak pokazuje ten fragment, Duch otwiera inną perspektywę

niż perspektywa oferowana przez świat. Poza tym istnieje kontynuacja między tym, czego Jezus nauczał, a tym, czego naucza Duch: „Tak wam powiedziałem z wami przebywając. Lecz Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w imieniu moim, nauczy was wszystkiego i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 25-26). Lub także: „Mam wam jeszcze wiele do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie; lecz gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, wprowadzi was we wszelką prawdę, bo nie sam od siebie mówić będzie, lecz cokolwiek usłyszy, mówić będzie, i to, co ma przyjść, wam oznajmi” (J 16, 12-13). W świetle takich tekstów formowanie osądu może być widziane jako proces przypominania, w którym prorockie znaczenie historii zbawienia wyjaśnia teraźniejszość i do niej jest zastosowane, aby zwiastować implikacje dla przyszłości. Stara się zrozumieć i przekazywać prawdę Dobrej Nowiny i wyzwalać moc Boga w danym kontekście.

127. Duch, który kieruje chrześcijanami w procesie formowania osądu, przyczynia się także do urzeczywistniania Królestwa Bożego w całym świecie. Potwierdza to Raport z pierwszej fazy dialogu reformowano-rzymskokatolickiego: „Swoje stwórcze i zbawcze dzieło Chrystus realizuje przez Ducha. Duch, który jest obecnością w świecie zmartwychwstałego Pana, potwierdza i objawia fakt zmartwychwstania oraz przyczynia się do powstania nowego stworzenia. Chrystus, który jest Panem wszystkiego, działając w stworzeniu wskazuje na Boga Ojca jako Tego, który w Duchu kieruje i rządzi dziejami”⁸². Jeden ze znaków obecności Pana w dziejach można znaleźć „w tych przejawach ducha ludzkiego, które, z poparciem lub bez poparcia Kościoła, realizują cele Jego Królestwa”⁸³.

128. Niektórzy mogą ulec pokusie przeciwstawienia sobie obietnicy Królestwa Bożego przez Chrystusa z jednej strony i życia Kościoła z drugiej. Lecz Dzieje Apostolskie zaprzeczają takiej perspektywie opowiadając, jak Duch Święty przez ból i walkę prowadzi do poznania i przyjmowania łaski Bożej. Takie formowanie osądu może ze swojej natury być także pouczające, Paweł podkreśla naukę o zbawieniu przez łaskę w wierze objaśniając, że pogańscy konwertyci nie muszą przestrzegać przepisów prawa ceremonialnego (por. Ga 1, 6-10). Jan objaśnia, jakie decydujące znaczenie ma nauka o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa dla formowania osądu wspólnoty: „Po tym poznawajcie Ducha Bożego: Wszelki duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, z Boga jest” (1J 4, 2). Duch przynosi ochrzczoneму odnowę życia w Chrystusie przez to, że umożliwia wierzącym poznawać wolę Boga: „A nie upodobniajcie się do tego świata, ale się przemieńcie przez odnowienie umysłu swego, abyście umieli rozróżnić, co jest wolą Bożą, co

⁸² *Obecność Chrystusa w Kościele i świecie*, nr 45.

⁸³ *Tamże*, nr 48.

jest dobre, miłe i doskonałe” (Rz 12, 2). Duch buduje Kościół przez to, że daje mu różne dary (*charismata*) dla dobra całego ciała. W ten sposób Królestwo Boże wchodzi w kontakt z Kościołem i sprawia, że jego obecność staje się odczuwalna. Poza tym Duch Święty zachęca nas do przyjmowania, wolności i odnowy życia tych, którzy przez Chrystusa są „dziećmi Bożymi” (por. Rz 8, 9-17).

129. Z formowaniem osądu wiąże się rozumienie znaków czasu (por. Mt 16, 3). Jak pokazała nasza obserwacja formowania osądu przez nasze wspólnoty w Kanadzie, Afryce południowej i Irlandii Północnej, w różnych społecznych sytuacjach, w których chrześcijanie czują się powołani do dawania świadectwa Ewangelii, w grę mogą wchodzić różne czynniki. Niekiedy czynniki polityczne, ekonomiczne, etniczne lub inne mogą kryć się pod płaszczem religii lub być „usprawiedliwiane” przez powoływanie się na Pismo Święte lub Tradycję. Nie zawsze jest łatwo odkrywać prawdziwą naturę poszczególnych sytuacji, ich przyczyny lub ich rozwiązania. Szczególne niebezpieczeństwo polega na selektywnej nieuwadze, np. na niedostrzeganiu oznak niesprawiedliwości, co od uczniów Chrystusa wymagałoby rezygnację z wygodnego tolerowania *status quo* i podjęcie wyzwania zmierzającego do wprowadzenia niezbędnej zmiany. Rozpoznanie i dialog, które są niezbędne w ustaleniu stanu rzeczy, wymagają wysiłku i mogą być bolesnym procesem. Jednocześnie świadectwo przykładowych postaci z przeszłości i teraźniejszości służy jako orientacja, która prorocko toruje drogę tam, dokąd Bóg wzywa Kościół.

2. Wspólne źródła formowania osądu

130. Słowo Boże jest głównym źródłem, poprzez które Duch Święty kieruje formowaniem osądu Kościoła. Nasza grupa dialogowa otrzymała świadectwo na temat sposobu, w jaki wspólnoty w Afryce południowej przez regularną wspólną refleksję nad pismami biblijnymi mogły w życiu codziennym rozpoznać sytuacje sprzeczne z Królestwem Bożym i zostały zachęczone do działania, aby te sytuacje zmienić. Życie ze Słowem Bożym jest niezbędnym warunkiem formowania osądu. Potwierdził to jeden z naszych wcześniejszych raportów: „Słowo Boże przyjęło w historii trojaką formę. W pierwszym rządzie jest to Słowo, które stało się Ciałem; chodzi tu o wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. W dalszej kolejności jest to Słowo wypowiedziane w dziejach Boga z Jego ludem i spisane w pismach Starego i Nowego Testamentu jako świadectwo o Jezusie Chrystusie. Po trzecie jest to Słowo słyszane i zwiastowane w kazaniu, w świadectwie i w działalności Kościoła. Ta trzecia forma jest zależna od drugiej i z nią związana; za jej pośrednictwem ma ona dostęp do pierwszej formy, Słowa wcielonego

w Jezusie Chrystusie”⁸⁴. Obie nasze wspólnoty potwierdzają, że Słowo Boże ma autorytet ostatecznie obowiązujący w odnajdywaniu Bożej woli dla Kościoła. Ale ścieżki, które prowadzą nas do tego Słowa, mogą być całkiem różne.

131. W obecnej fazie dialogu reformowano-katolickiego podjęto świadomą próbę wsłuchania się w chrześcijańskie głosy z przeszłości, zwłaszcza z okresu patrystycznego, które przedstawiają nasze wspólne dziedzictwo przed rozłamami. W mierze, w jakiej to dziedzictwo traktowało moralne implikacje uczniostwa, można powiedzieć, że dzielimy wspólne moralne dziedzictwo interpretacji Słowa Bożego odnośnie do chrześcijańskiej postawy i sposobów działania w społeczeństwie. Nawet po rozłamach reformowani i rzymskokatolicy chrześcijanie byli nadal wyraźnie świadomi swego moralnego zobowiązania bycia sługami Królestwa Bożego w społeczeństwie, chociaż w różny sposób. Nasze tradycje nauczyły się wiele z świeckich walk o przemiany społeczne w Europie i Ameryce Północnej XIX stulecia. Obie wspólnoty przyznają także, że ta historia jest nie tylko sukcesem, lecz także mieści w sobie elementy niepowodzeń. Historia refleksji nad moralnymi imperatywami Królestwa Bożego oraz nad aktywnością lub zaniedbaniami we wspieraniu jego wartości, zwłaszcza w obszarze sprawiedliwości społecznej, może przyczynić się dzisiaj do formowania osądu. Poza tym ważne jest uznanie, że przemiany kulturowe, niekiedy bez bezpośredniej łączności z tradycją chrześcijańsko-moralnej refleksji i działania, mogą być decydujące w tym, jak podchodzi się dzisiaj do problemów. Tak więc na przykład rozwój świadomości z zakresu praw człowieka zawdzięcza równie wiele osiągnięciom w dziedzinie filozofii, kultury i polityki jak intuicjom wynikającym z refleksji nad Ewangelią.

132. Do indyktorów, które są istotne dla formowania osądu na temat woli Bożej i odpowiedniego świadectwa Kościoła w społeczeństwie, należy głos ubogich. Przekonanie, że biedni nie mogą być pominięci, można zaczerpnąć z własnych słów i działań Jezusa. W opisie Sądu Ostatecznego według Mateusza Jezus identyfikuje się z będącymi w potrzebie (por. Mt 25, 31-46); sposób, w jaki okazuje się troskę głodnym, spragnionym, nie ubranym i bezdomnym, stanowi kryterium dla wejścia do Królestwa Niebios. Jezusowi chodziło o pomyślność człowieka już w tym życiu, nie dopiero w sytuacji spełnienia, obiecanego u kresu czasu. W tym odzwierciedla się troska, która zostaje już wyrażona w historii opisanej w Księdze Wyjścia. Bóg przemawia do Mojżesza z krzewu ognistego: „Napatrzyłem się na niedolę ludu mojego w Egipcie i słyszałem krzyk ich z powodu naganiaczy jego; znam cierpienie jego. Zstąpiłem przeto, by go wyrwać z mocy Egiptu i wyprowa-

⁸⁴ Cyt. za polskim przekładem: *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: 1984-1990*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000 z. 2 (46), nr 96, s. 105.

dzić go z tego kraju do ziemi żyznej i rozległej, do ziemi opływającej w mleko i miód” (Wj 3, 7-8). Gdy Królestwo Boże należy do ubogich (Łk 6, 20), wówczas musimy sobie postawić pytanie, jak głosy tych, którzy są ubodzy, skrzywdzeni i dyskryminowani, mogą być słyszane skutecznie i kompetentnie w naszych społeczeństwach, tak że pomogą nam w naszej interpretacji sposobu, w jaki Bóg zwywa nas dzisiaj do służby na rzecz Królestwa Bożego.

133. Formowanie osądu zachodzi w ramach intuicji, że aczkolwiek Królestwo Boże jest obecne w życiu i świadectwie Kościoła, to jednak nie jest obecne w „wyczerpujący” sposób. Kościół jest powołany, by jako przedsmak Królestwa Bożego oferował antyświadectwo wobec egoistycznej chciwości i ksenofobii, które dzisiaj niejednokrotnie są utrwalone w naszej kulturze. Chrześcijanie uznają, że uniwersum jako całość należy do Boga i są zdolni dostrzegać znaki Królestwa Bożego w innych ludziach – znaki, że Duch Święty jest w nich aktywny. Pierwsza relacja o stworzeniu mówi o kolejnych różnych stworzeniach, które uczynił Bóg, że to było „dobre”. Ta ocena mogłaby być także zastosowana wobec różnych ludzkich kultur i tradycji. Respekt wobec innych obejmuje respekt wobec wszystkiego, co dobre i prawdziwe w ich kulturach i ich religiach, co uznajemy, gdy traktujemy je jako zgodne z Królestwem Bożym. Kościół daje świadectwo wobec wyznawców innych religii przez jakość swojego własnego życia i swoją wiarygodność. Jednocześnie uczniowie w posłuszeństwie wobec Chrystusa i miłości wobec swych bliźnich nie wzdragają się przed manifestowaniem swojej wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana odpowiednio do możliwości, jakie stwarzają warunki czasu i miejsca. Chrześcijanie reformowani i rzymskokatolicycy byli nie tylko w stanie współpracować przez dłuższy czas na rzecz wspierania celów sprawiedliwości i pokoju, lecz byli też w stanie współpracować z wyznawcami innych religii na rzecz zmian w społeczeństwach w zgodzie z podzielanymi wspólnymi przekonaniem. Widzimy wartość Królestwa Bożego w życiu i dziele tych innych kierunków religijnych oraz możemy się od nich uczyć i z nimi współpracować dla osiągnięcia wspólnych celów.

3. Różnice między reformowanymi i katolikami rzymskimi w posługiwaniu się źródłami

134. Używanie wyżej wymienionych źródeł – Słowa Bożego i jego inspirowanej ekspresji w Piśmie Świętym, dziedzictwa Tradycji, głosu ubogich i świadectwa ludzi dobrej woli, którzy nie są chrześcijanami – kieruje się wyrazistym rozumieniem tego, co może służyć za autentyczne źródło poznania woli Bożej.

135. Tradycja reformowana jest znana z obstawiania przy tym, że w ostatecznej instancji jedynie Pismo Święte – czytane i rozumiane w konkretnych czasach i konkretnych miejscach przez ludzi i zgromadzenia kościelne, którzy ze swej strony są naznaczeni tymi czasami i miejscami – może być ostatecznym autorytetem we wspólnym procesie formowania osądu. Nie jest przez to powiedziane, że Pismo Święte jest jedynym autorytetem, lecz jest autorytetem ostatecznym. Wzorzec dla formowania osądu wynika z regularnie prowadzonego dialogu między Pismem Świętym a życiem. Nowe intuicje mogą powstać, gdy Pismo Święte jest czytane nowymi oczami lub gdy pojawiają się sprzeczności między konkretnymi warunkami życia z jednej strony a tradycyjną interpretacją Pisma – z drugiej. Takie formowanie osądu zostaje też wzbogacone przez świadectwo innych tradycji w ramach wiary chrześcijańskiej i poza nią. Fakt, że tylko Pismo Święte posiada autorytet Jezusa Chrystusa w Kościele oznacza, że inne autorytety przeszłości – wyznania wiary i decyzje soborów „niepodzielonego” Kościoła oraz utrwalone na piśmie przekonania tych, którzy uchodzą za „ojców”, podobnie jak najważniejsze wyznania Kościołów reformowanych – mogą być uważane tylko za „podrzędne kryteria”. W stopniu, w jakim są one zgodne z Pismem Świętym, mają autorytet. Reformowani wyznawcy traktują ten sposób podejścia za adekwatną drogę dania Słowu Bożemu odpowiedniej rangi.

136. Chrześcijanie reformowani mogą zobowiązać się do nowych wykładni i form wyrażania wiary chrześcijańskiej pod warunkiem, że nowe wymogi odpowiadają orędziu Pisma Świętego, jak interpretuje się je wspólnie w dialogu z tradycją reformowaną. Ta reformowana pozycja ukazuje jasną świadomość obecności Ducha Świętego. Według reformowanego rozumienia zgromadzenia kościelne odgrywają decydującą rolę w formowaniu osądu, lecz reformowani chrześcijanie wiedzą przy tym, że wszystkie kościelne ustalenia podlegają stale sprawdzeniu a wszystkie instytucje kościelne stale reformie wskutek nieustannego przewodnictwa Ducha Świętego w dziejach. Właśnie to jest powodem, dlaczego wszyscy wierzący jako prorocy, kapłani i królowie (słudzy) są powołani do dojrzewania we własnej wierze oraz zdolni do wydawania samodzielnego osądu we wszystkich kwestiach o charakterze duchowym. Ostatecznie tutaj znajduje się podstawa dla koncyliarnego systemu kierownictwa kościelnego, który jest szeroko rozpowszechniony w Kościołach reformowanych.

137. Chrześcijanie rzymskokatolicy uważają Pismo Święte za „najwyższy autorytet w sprawach wiary”⁸⁵. Jest ono Słowem Bożym spisany z inspiracji Ducha Świętego. Słowo to jest w istotny sposób przekazywane przez Tradycję, która jest

⁸⁵ Jan Paweł II, Eneklia *Ut unum sint*, nr 79.

zatem nieodzowna dla interpretacji Pisma Świętego⁸⁶. Przekonania te opierają się na głębokim poważaniu faktu, że pisanie, uznanie i interpretacja pism powstałych z inspiracji Bożej ma bliskie powiązanie z życiem wspólnoty uczniów Jezusa. Przewoźnicy przy wykładzie Słowa Bożego powołują się z zasady na Tradycję i formowanie osądu Kościoła zwłaszcza wówczas, gdy znajduje ona swój wyraz w oficjalnej nauce. Autorytet Tradycji wynika z faktu, że kieruje nią Duch Święty, którego Jezus obiecał posłać, by Jego wspólnota doszła do całej prawdy (por. J 16, 13). Liturgia oferuje uprzywilejowane miejsce, w którym Słowo jest rozważane oraz celebrowane w modlitwie i sakramencie. Tak więc „reguła modlitwy” (*lex orandi*) jest też najważniejszą regułą wiary (*lex credendi*).

138. Poznanie Słowa i jego zastosowanie do okoliczności życia mają też miejsce w małych grupach, które gromadzą się dla studiowania pism biblijnych jak też w indywidualnych medytacjach, gdy jednostki kontemplują w swoich sercach bogactwo Słowa na wzór matki Jezusa Marii. W świadomości tego, że Pismo Święte nie jest po prostu ludzkim wynalazkiem (por. 2 P 1, 20) i że Jezus sam krytykuje sposób, w jaki niektórzy ludzie jego czasów je „zaniedbują” (Mk 7, 8.13), katolicy wierzą, że Kościół ma obowiązek „wszystkiego doświadczać” (1 Tes 5, 21), by wyrobić sobie osąd, co istotnie zalicza się do Słowa. Proces formowania osądu obejmuje cały prorocki lud Boży (świeccy i pasterze, por. *Lumen gentium* 12), który jest wspólnie wyposażony w dar wiary wraz z „sensem wiary” (*sensus fidei*), który pozwala mu poznać Słowo Boże jako to, czym ono jest, wzrastać w coraz głębszym jego poznaniu i stosować je w życiu codziennym. Teologowie i egzegeci, którzy w oparciu o solidne podstawy podejmują pogłębione badania nad objawieniem, wnoszą bezcenny wkład do stałego zadania Kościoła polegającego na wykładzie Słowa Bożego.

139. Wreszcie decydującą rolę w procesie formowania osądu odgrywają biskupi, których jedność we wierze i miłości zostaje potwierdzona przez ich wspólnotę z następcą Piotra, biskupem Rzymu. Katolicy wierzą, że jednym z powodów tego, że Chrystus wybrał apostołów oraz powierzył im i ich następcom zadanie kierowania wspólnotą w Jego imieniu, polegał na zapewnieniu Kościołowi szczególnego wsparcia w procesie wykładu Słowa Bożego. W przypadku formowania osądu, gdy pojawia się pytanie o świadectwo w zakresie kwestii socjalnych katolicy powołują się na naukę Kościoła powszechnego, jaka została sformułowana w nauce społecznej soborów, biskupów i papieży. Na bazie takich zasad moralnych, które podziela światowa wspólnota, można w końcu przez troskliwe rozważenie tego, czego Królestwo Boże domaga się w każdej pojedynczej sytuacji, poznać niezmałony kierunek działania na płaszczyźnie lokalnej.

⁸⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 9.

140. Reformowani i katolicy rzymscy są zgodni w tym, że cechą charakterystyczną uczniostwa Jezusa Chrystusa jest poznawanie woli Bożej w kwestiach etycznych i moralnego postępowania. Nasze obie wspólnoty zdają sobie sprawę ze złożoności moralnego formowania osądu. Objawienie Słowa Bożego pozostaje dla nas trwałym źródłem inspiracji na tym obszarze, przy czym zdajemy sobie sprawę, że nie można oczekiwać znajdowania w Piśmie Świętym gotowego rozwiązania dla sytuacji moralnych, z którymi ludzie są dzisiaj konfrontowani. Obie wspólnoty uznają wkład rozumu ludzkiego do moralnego i etycznego formowania osądu, chociaż teologowie i etycy w naszych wspólnotach filozoficzne rozumienie dobra i zła, nazywane zazwyczaj „teorią prawa naturalnego”, oceniali niekiedy w sposób zróżnicowany a nawet przeciwstawny. Jak wiadomo nauka katolicka potwierdza możliwość poznania prawidłowych i fałszywych działań na bazie prawa naturalnego.

141. Bardzo wysoko ocenia się w obu naszych wspólnotach znaczenie każdorazowej sytuacji dla formowania osądu, co w danych okolicznościach powinno się uczynić. Gdziekolwiek pojawia się pytanie o subiektywną winę lub niewinność, tam wchodzi w grę sumienie. Obie nasze wspólnoty uznają, że sumienie jako subiektywne wycucie prawidłowości i fałszu formuje się w procesie dorastania i że Kościół może wnieść znaczący wkład do odpowiedniego kształtowania sumienia wierzących w świetle Ewangelii. Ponieważ temat moralnego formowania osądu rozwinął wzrastający dzieląco-kościelny potencjał i ponieważ nasz aktualny Raport koncentruje się na moralnym zaangażowaniu w różnych kwestiach społecznych, uważamy za rzecz ważną wskazanie na pewne aspekty moralnego formowania osądu. Muszą stać się one częścią naszego dalszego dialogu.

142. To że w obecnej fazie dialogu zbadaliśmy rolę Kościoła w nawiązaniu do wzrostu Królestwa Bożego w społeczeństwie, implikowało, że nasze trzy raporty o wspólnym świadectwie koncentrowały się głównie na tematach społeczno-etycznych. Widzieliśmy, że nasza wspólna troska o sprawiedliwość społeczną, nakierowana na Królestwo Boże jako alternatywną wizję człowieczeństwa oraz jako miejsce wartości Ewangelii i ludzkiej nadziei, umożliwia wspólne świadectwo, które jest już dawane w wielu miejscach na całym świecie, chociaż nie jesteśmy jeszcze w pełni zjednoczeni. Królestwo Boże domaga się pilnie naszego zobowiązania do czynienia sprawiedliwości i pokoju oraz zachęca nas do mówienia wspólnym głosem, jak pokazały to nasze doświadczenia z Kanady, Afryki południowej i Irlandii Północnej.

4. Różne wzorce formowania osądu

143. Jak w przypadku ogólnego formowania osądu, tak też formowanie osądu w kwestiach etycznych w każdej z naszych wspólnot dokonuje się według różnych naszych wzorców i zwyczajów. Rzymskokatolicka myśl etyczna kieruje się wielokrotnie nauką społeczną, jaką znajdujemy w uchwałach soborów, konferencji biskupów i encyklikach papieskich. W reformowanych wspólnotach droga ucziostwa otrzymuje wsparcie ze strony ustawicznej tradycji społecznej praktyki świadectwa i refleksji etycznej, która inspiruje działanie w lokalnych kontekstach i umożliwia wzajemne uczenie się. W etycznym formowaniu osądu i w świadectwie drugich mogą znaleźć nasze wspólnoty wyzwania, inspirację i ochotę.

144. Nasze wzorce formowania osądu znajdują się pod wpływem naszych eklezjologii, każdorazowego rozumienia autorytetu roli doświadczenia w naszych tradycjach. Wzorce te zachęcają wspólnoty reformowane do bardzo poważnego traktowania ich lokalnych kontekstów i brania ich za punkt wyjścia własnych doświadczeń. Aczkolwiek podkreślanie lokalnego kontekstu jest ważne przy kształtowaniu świadectwa o Królestwie Bożym w poszczególnych miejscach, zawężenie do tego kontekstu i pomijanie szerszego horyzontu dialogu i osądu może prowadzić do zniekształcenia Ewangelii. Przykładem na to jest sposób, w jaki Kościół holendersko-reformowany w Afryce południowej na usprawiedliwienie apartheidu rozwinął nieodpowiedzialną lokalną teologię. Ta teologia i życie Kościoła przez nią ukształtowane stworzyły pilną potrzebę dokonania korekty przez większą reformowaną rodzinę kościelną.

145. Praktyka nie jest jednak zawsze jednoznaczna i to właśnie z powodu związanych z nią kwestii hermeneutycznych. Jak można przekonująco pokazać, że nowe wymogi są zgodne z jednoznacznym przesłaniem Pisma Świętego? Zwykle odwoływanie się do zasady *sola scriptura* może nie brać wystarczająco pod uwagę faktu, że nasze rozumienie ukształtowało się pod wpływem czynników kulturowych i innych. Na tej podstawie wielu reformowanych chrześcijan jest sceptycznych wobec bezpośredniego powoływania się na pozornie obiektywny depozyt prawdy, gdyż wierzą, że wobec nowych wyzwań w różnych kontekstach potrzebujemy odnowionego przewodnictwa Ducha Świętego.

146. Fenomeny w Kościele katolickim, takie jak Akcja Katolicka we wczesnych latach XX wieku lub powstanie katolickich wspólnot podstawowych w późniejszych dziesięcioleciach postępowały zazwyczaj według metody ujrzeć – osądzić – działać. Najpierw każda poszczególna sytuacja była gruntownie analizowana; po-

tem oceniana w świetle Słowa Bożego; wreszcie wspólnota podejmowała próbę dania odpowiedzi na zmanifestowane w dwóch pierwszych krokach wezwanie Boga. Takie lokalne formowanie osądu odbywa się pod wpływem *sensus fidei*, który wierzący otrzymują od Ducha Świętego, którego przewodnictwo przy zastosowaniu Słowa Bożego do sytuacji życia codziennego jest konieczne dla jednostek i dla całego Kościoła (por. *Lumen gentium*, 12). Charakterystyczny dla katolików zmysł jedności całego Kościoła prowadzi ich naturalnie do szukania intuicji i przewodnictwa ze strony innych Kościołów lokalnych (diecezji) oraz organów formowania osądu i nauki na płaszczyźnie uniwersalnej, takich jak sobory, nauki papieskie lub synody biskupów. Znaczący aspekt urzędu biskupiego polega na tym, że służy łączności między wspólnotą lokalną a szerszą regionalną, krajową lub uniwersalną wspólnotą katolicką. Kwestia, która wymaga dalszej refleksji, dotyczy autorytetu bardziej lokalnego formowania osądu dla szerszej wspólnoty: jaką wagę ustalenia konferencji biskupów jednego kraju mają dla katolików w innych krajach? Nasze historie wspólnego świadectwa wskazują na to, że nauki Kościoła uniwersalnego wspierały nowe i pozytywne przemiany w lokalnych kontekstach, jak np. nauki Soboru Watykańskiego II, które wielu katolikom w Irlandii Północnej dały większą możliwość jednoznacznego uznania protestantów za swoje siostry i swoich braci.

147. Dla naszych obu tradycji jest możliwe uczenie się jedni od drugich w procesach formowania osądu i wzajemne wzbogacanie się w ten sposób. Możemy na przykład nasze wzorce moralnego formowania osądu rozszerzyć przez to, że będziemy myśleć nie wyłącznie w sposób uitorowany przez nasze własne eklezjologie, lecz dostrzegać możliwość uczenia się jedni od drugich i udzielania sobie nawzajem wsparcia. Ci, którzy w swoim sposobie myślenia za punkt wyjścia obierają ogólną normę i stosują ją do danej sytuacji, mogą nauczyć się poświęcać więcej uwagi kontekstowi; ci natomiast, którzy zwracają szczególną uwagę na kontekst, mogą uzyskać nowe przekonania przez to, że ponownie rozważą ogólne wymogi uczniostwa dla wszystkich narodów we wszystkich kontekstach. W takim uczeniu się od siebie można rozładować nie tylko napięcia między tym co lokalne i tym co uniwersalne, które pojawiają się niekiedy wewnątrz naszych wspólnot, postępując w ten sposób zbliżamy się też wzajemnie do siebie przez to, że każdy korzysta z mocnych stron drugiego. Tą drogą możemy dojść do wzajemnego zbliżenia w zakresie różnych wzorców formowania osądu.

5. Sposób funkcjonowania tych wzorców w ekumenicznej współpracy

148. Fundamentalna paralela w zakresie podejścia obu naszych wspólnot do sprawy formowania osądu jest w naszym interesie poznania woli Bożej i odpowiadaniu na łaskę jako uczniowie Jezusa Chrystusa w specyficznych sytuacjach. Czynimy to posługując się różnymi metodami i wzorcami, jak próbowaliśmy to objaśnić powyżej. Lecz klimat, jaki powstał w ostatnich dziesięcioleciach pod wpływem ruchu ekumenicznego doprowadził do tego, że łączymy się w tym procesie formowania osądu i angażowania na rzecz Ewangelii. Ponieważ reformowani i katolicy rzymscy w Kanadzie, Afryce południowej i Irlandii Północnej żyją blisko siebie, byli oni niekiedy w stanie dawać wspólne świadectwo w kwestiach pokoju, sprawiedliwości i ochrony środowiska. Z tych historii wspólnych świadectw można było się przede wszystkim nauczyć, jak różne mogą być każdorazowe sytuacje. Kompleksowy zakres czynników, które składają się na każdy poszczególny kontekst, i każdorazowa odpowiednia chrześcijańska odpowiedź są napomnieniem do ostrożności w podejmowaniu pochopnych generalizacji odnośnie do wspólnego formowania osądu i wspólnego świadectwa, które nie oceniają sprawiedliwie tej różnorodności.

149. W Kanadzie (patrz: rozdział II) nasze Kościoły żyją w kontekście, który już od wielu lat pozwala im prowadzić godną uwagi ekumeniczną współpracę. Prominentny przykład takiej nowej ekumenicznej współpracy istnieje na obszarze naszych wspólnych wysiłków wspierania „pierwotnych narodów” czyli tzw. aborygenów w ich walce o sprawiedliwość. Nasza historia relacji z pierwotnymi narodami nie była wolna od uprzedzeń, które nie dostrzegały wielu dobrych właściwości tych narodów i poza tym była miejscem konkurencji i braku chrześcijańskiej miłości bliźniego między naszymi obiema wspólnotami. W ostatnich dziesięcioleciach nasz sposób podejścia do ludzi przynależnych do pierwotnych narodów uległ zmianie, gdyż nauczyliśmy się więcej na temat ich wartości i potrzeb. Jak pokazała historia świadectwa klimat ekumeniczny pomógł wspólnie odrzucić zalecenia tzw. białej księgi z 1969 roku⁸⁷ i działać z nimi solidarnie w wielu różnych sprawach. Nieustannie pojawiają się trudne zadania w zakresie relacji Kościołów z pierwotnymi narodami. Na przykład doszło niedawno do aresztowań i postępowań sądowych w związku ze szkołami okręgowymi, z których niektóre są kierowane przez nasze obie wspólnoty. Próba przymusowej asymilacji narodów pierwotnych z kulturą europejską doprowadziła faktycznie do osłabienia lub nawet utraty kultury, języka i duchowości wielu mieszkańców pierwotnych. Tym niemniej jest oczywiste,

⁸⁷ Patrz wyżej rozdział II.

że osiągnięte zostało nowe stadium, w którym świadectwo na rzecz równości, sprawiedliwości i wolności Królestwa Bożego w odniesieniu do narodów pierwotnych są wspólną troską.

150. Nasze przemyślenia na temat chrześcijańsko-społecznego świadectwa w Afryce południowej (patrz: rozdział II) koncentrowały się głównie na kwestii apartheidu – polityce podziału rasowego, przyjętej oficjalnie przez rząd w 1948 roku – chociaż wiele innych spraw wiąże się z tą polityką. Przez teologiczne usprawiedliwienie apartheidu, przedstawione przez Holenderski Kościół Reformowany w Afryce południowej, wzniecona została walka w obrębie rodziny reformowanej. Doprowadziło to ostatecznie do Wyznania Wiary z Belhar przyjętego w 1986 roku. Proces recepcji tego wyznania pokazuje znaczenie wyznań wiary w obrębie reformowanego wzorca formowania osądu. Są one kontekstualne w znaczeniu, że kontekst domaga się złożenia wyznania wiary, gdyż stawką jest prawda Ewangelii. Dla chrześcijan reformowanych kontekst implikuje, że wyznania wiary są zasadniczo otwarte dla rewizji i zbadania, które mogą być podjęte przez wierzących żyjących w innych kontekstach. Wyznanie wiary ma daleko sięgający autorytet, gdy przyjmowane jest przez wiele innych Kościołów jako wyraz przesłania Ewangelii. Wyznania wiary określają jednoznacznie geograficznie zdefiniowaną wspólnotę chrześcijańską, lecz pozostają otwarte na rewizję w świetle nowych przemian oraz mogą być zrewidowane lub poprawione, gdy wymagają tego nowe lokalne pojmowania Ewangelii. Proces, w jakim rozwinęło się i zostało przyjęte Wyznanie Wiary z Belhar ilustruje, jak przy problemach, które dotyczą całego Kościoła, może być uzyskane formowanie osądu w ramach synodalnej struktury tradycji reformowanej. Pokazuje on, że światowa wspólnota nie może pozostać neutralna, gdy lokalna nauka lub praktyka jest sprzeczna z przekonaniem i praktyką pozostałej wspólnoty. Poza tym wspieranie chrześcijan reformowanych w całym świecie służyło wzmocnieniu i zdecydowaniu tych, którzy cierpieli dla swojego świadectwa przeciw apartheidowi.

151. Świadectwo rzymskokatolickie z Afryki południowej pokazało z drugiej strony, jak ta wspólnota ulegała przemianie od raczej izolowanego, mniejszościowego samorozumienia do ekumenicznej, społecznościowej roli w walce z rasizmem i apartheidem. Ten lokalny rozwój dokonywał się pod wpływem inicjatyw wychodzących z uniwersalnej płaszczyzny życia kościelnego, jak np. mianowanie czarnego biskupa przez Watykan dla Afryki południowej w 1957 roku i wkrótce potem przez nauki Soboru Watykańskiego II, które dodały otuchy wszystkim Kościołom lokalnym w dostrzeganiu swojej odpowiedzialności jako aktywni rzecznicy sprawiedliwszego społeczeństwa w różnych częściach świata. W Afryce południowej biskupi przejęli wiodącą rolę w katolickim zaangażowaniu przeciw apartheidowi, lecz w tym procesie nie byli bynajmniej jedynymi przedstawicielami.

Przyczynili się do tego teolodzy z ich przemyśleniami na temat godności ludzkiej, solidarności z ubogimi i roli Kościoła we wspieraniu Królestwa Bożego. Wielu indywidualnych katolików uczestniczyło poza tym w Komitecie Sprawiedliwości i Pokoju oraz w protestach przeciw apartheidowi, przy czym niektórzy za to wnieśli się zapłacili więzieniem, torturami i śmiercią. Także w obrębie Kościoła trzeba się było zająć dyskryminującym postępowaniem i sukcesywnie uzyskiwała wsparcie współpraca ekumeniczna.

152. Opowieść z Irlandii Północnej (patrz rozdział II) opisała sytuację, która różni się wyraźnie od dwóch pierwszych. Tutaj krwawy konflikt między dwiema stronami opierał się na wielu czynnikach społecznych, politycznych i ekonomicznych, przy czym obie grupy opozycyjne definiowały się głównie poprzez swoją przynależność kościelną. W ten sposób ten konflikt XX stulecia ukazał, jak bolesne podziały sięgające XVI stulecia ciągle są jeszcze bardzo żywe i mogą być używane jako usprawiedliwienie następujących podziałów z tragicznymi konsekwencjami. Nienawiść motywowana w głównej mierze politycznie i pałanie zemstą spowodowane przemocą w Irlandii Północnej stanowiły ważne wyzwanie dla realizacji pojednania członków różnych wspólnot chrześcijańskich. Już wcześniej w obliczu tych „trudności”, sięgających końca lat sześćdziesiątych wpływowi członkowie czterech głównych Kościołów zaczęli się regularnie z sobą spotykać, aby spróbować zareagować na przemoc i stworzony przez nią nastrój. Sobór Watykański II zachęcił katolików do nawiązania ściślejszej łączności z innymi oraz umożliwił podjęcie pewnych kroków zmierzających do większego uznania ich protestanckich braci i siostr. Także szerszy ruch ekumeniczny przyczynił się do takich zmian po obu stronach. Różne inicjatywy spotkały się z wspólnym poparciem biskupów rzymskokatolickich i Irlandzkiej Rady Kościołów.

153. Wierzący obu stron brali udział w bolesnych dialogach; i ta wymiana świadczyła o możliwości przyjaźni nawet w tak napiętej sytuacji konfliktu. Szczególnie bolesną drogą, na której Kościoły próbowały umożliwić pojednanie była postępa wobec rodzin tych, którzy zostali zabici: pogrzeby ofiar stawały się okazją do odważnego poświadczania Bożej łaski przebaczenia. Izolacja obu wspólnot od siebie jak również ich kościelne samozrozumienie przyczyniły się do budowania uprzedzeń i fałszywych wyobrażeń. Liczne wysiłki przywódców kościelnych i ich wspólnot stanowiły część procesu, który przyczynił się do przewyciężenia tych uprzedzeń i fałszywych wyobrażeń.

154. Opowieści – świadectwa ilustrują oczywiście w pierwszym rzędzie, jak chrześcijanie przy podejmowaniu próby wspierania Królestwa Bożego w różnych częściach świata są konfrontowani z bardzo różnymi sytuacjami. Przegląd sposo-

bu, w jaki jedna Ewangelia inspiruje wiele odpowiedzi na każdorazowe potrzeby w konkretnych czasach i konkretnych miejscach, ilustruje Kościół katolicki. W obrębie takiej różnorodności istnieją pewne wielkości niezmiennie, jak siła, która wyraza ze współpracy na rzecz Królestwa Bożego; uczestnictwo całego ludu Bożego – przywództwa i duchownych, teologów i całej wspólnoty; wykorzystanie publicznych oświadczeń, które zostały opublikowane przez Kościoły albo w pojedynkę albo wspólnie z innymi; rzecznictwo zorganizowane przez gremia i grupy robocze; prezentacja programów edukacyjnych podnoszących wartości Ewangelii; znaczenie przyjaźni i wzajemnego zachęcania; oraz rola obowiązku wzajemnej wymiany informacji o podjętych działaniach. Nasze historie z zakresu wspólnego dawania świadectwa pokazują także, że formowanie osądu w sprawie dobra i zła oraz planu działania w danym kontekście nie jest i nie może odbywać się w izolacji od interesu i wkładu większych Kościołów. Zwłaszcza gdy Ewangelia jest stawką w lokalnym poznaniu i aktywności wspólnota wszystkich innych Kościołów lokalnych a tym samym także Kościoła uniwersalnego nie może pozostać bierna, lecz ma prawo jak również odpowiedzialność w zakresie angażowania się jak również obowiązek okazywania solidarności.

155. Jak nasze opowiadania pokazują, współpraca różnych Kościołów w wielu kwestiach społecznych przyczyniła się wśród chrześcijan do wzrostu konsensu i zaangażowania na rzecz dawania wspólnego świadectwa o Królestwie Bożym. Ten rodzaj ekumenicznego doświadczenia partycypuje w misterium *koinonii*. Jednocześnie po kryzysie trzeba podjąć starania dla zapewnienia kontynuacji współpracy. W tej perspektywie *koinonia* jest bezpośrednio związana z pojednaniem, zwłaszcza z rosnącym pojednaniem wspomnień przez to, że bierze się za oparcie wspólne studium historii⁸⁸. Chociaż badania historyczne mają ogromne znaczenie i objaśniają genezę naszych różnic, to pojednanie jest tylko możliwe, gdy strony zainteresowane zdystansują się od oceniania działań osób i instytucji w przeszłości (*Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła...*, nr 63) oraz uznają swoją własną odpowiedzialność w świadomości, że przeszłość nadal oddziałuje pod powierzchnią teraźniejszości i w ten sposób wpływa na przyszłość. Dla uzdrowienia niezbędne jest nawrócenie. W swoim studium *O nawrócenie Kościołów* Grupa z Dombes wyjaśnia, że nawrócenie i tożsamość nie wykluczają się nawzajem, lecz wzajemnie przyjmują założenie: „W dużym dystansie wobec wykluczania się, tożsamość i nawrócenie raczej wzajemnie się potrzebują: nie ma chrześcijańskiej tożsamości bez nawrócenia; nawrócenie jest zasadnicze dla Kościoła; nasze konfesje zasługują na miano ‘chrześcijańskich’ tylko w tej mierze, w jakiej otwierają się na postulat nawrócenia”⁸⁹.

⁸⁸ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła...*, op. cit., nr 12-63 i 153-156.

⁸⁹ Groupe de Dombes, *For the Conversion of the Churches*, Geneva, „Introduction”, nr 8.

6. Możliwości wspólnego formowania osądu i wspólnego świadectwa

156. Doświadczenia naszych wspólnot w Kanadzie, Afryce południowej i Irlandii Północnej pokazują, że jesteśmy zgodni w niektórych znaczących sprawach społecznych i możemy wspólnie złożyć świadectwo. Poza tym jest możliwe uczyć się jeden od drugiego i niekiedy przez takie wspólne świadectwo wzajemnie się inspirować przede wszystkim tam, gdzie zaczynamy lepiej rozumieć nasze różne procesy w zakresie formowania osądu.

157. Między nami nie ma różnicy poglądów co do tego, że Kościół jest i ma być wspólnotą wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego. Wspólne świadectwo budzi i umożliwia wspólne działanie naszych Kościołów w zaangażowaniu dla urzeczywistnienia przesłania Jezusa o Królestwie Bożym w różnych czasach i miejscach. Nasze wspólne rozumienie Królestwa Bożego pozwala nam wspólnie odczytać wiele znaków czasu. Na przykład w Afryce południowej członkowie obu naszych tradycji motywowani wspólnym poznaniem tego, jak Jezus sytuował biednych w relacji do Królestwa Bożego, nauczyli się wspólnie pracować dla sprawiedliwości ekonomicznej i sprawiedliwości między rasami. Nasze obie wspólnoty pragną wsłuchiwać się w głos ubogich jako szczególnego źródła dla formowania osądu w odniesieniu do wymogów Królestwa Bożego w naszym świecie. W tym sensie może ich głos służyć jako rodzaj „klucza hermeneutycznego” dla interpretacji znaków czasu i dla zaangażowania we wspólne formowanie osądu, które bazuje na naszym kościelnym samozrozumieniu jako moralnych wspólnot. Jest to jednoznaczna implikacja dyskusji o „eklezjologii i etyce”, która odbyła się w połowie lat dziewięćdziesiątych w Światowej Radzie Kościołów; jej plonem są takie teksty, jak *Droga jedność (Costly Unity)*, *Drogie zobowiązanie (Costly Commitment)* i *Drogie posłuszeństwo (Costly Obedience)*⁹⁰. Jest to wszędzie na świecie zrozumiałe także w życiu naszych wspólnot, gdzie katolicy i reformowani chrześcijanie żyją i pracują razem nad wspólnymi projektami i problemami.

158. Także gdy cieszymy się możliwością dawania świadectwa o Królestwie Bożym w wielu epokach i wielu miejscach przez wspólną myśl i działanie, i to szczególnie tam, gdzie spotykamy się z wielką niesprawiedliwością i cierpieniem, to jednak poznajemy, że nasze tradycje mają własne zwyczaje w zakresie wspólnego formowania osądu. Chociaż drogi, które wybieramy dla osiągnięcia ostatecz-

⁹⁰Te trzy teksty znajdują się w: T.F. Best/M. Robra (red.), *Ecclesiology and Ethics: Ethical Ecumenical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneva 1997.

nych wniosków w sprawach moralnych są niekiedy różne, dochodzimy jednak często do podobnych lub nawet identycznych moralnych stanowisk. W kwestiach sprawiedliwości między rasami lub sprawiedliwości ekonomicznej, ochrony stowarzyszenia, przemocy w naszych społeczeństwach lub praw ludów pierwotnych, nie tylko uczymy się jedni od drugich, lecz także wspieramy się wzajemnie i wspólnie pracujemy. W ten sposób zaczynamy spoglądać na siebie jako na tych, którzy pod wieloma względami winni w sprawach moralnych dzielić się wzajemnie swoją odpowiedzialnością.

Rozdział IV

Królestwo Boże a Kościół

159. Nasze wspólne przemyślenia na temat Królestwa Bożego w Piśmie Świętym i Tradycji (rozdział I), trzy historie dotyczące wspólnego świadectwa dla Królestwa Bożego (rozdział II) oraz zasady formowania osądu mandatu Królestwa (rozdział III) – wszystko to prowadziło w sposób logiczny do pytania: Co oznacza skoncentrowane nastawienie chrześcijan na Królestwo Boże dla naszego rozumienia istoty i misji Kościoła? Obecny rozdział próbuje dać wspólną odpowiedź na to pytanie. Najpierw ukaże pewne nasze różne perspektywy i fundamentalne zgodności odnośnie do relacji między Królestwem Bożym a Kościołem. W następnej kolejności temat ten zostanie rozwinięty w trzech segmentach odnośnie do trzech fundamentalnych kościelnych czynności: nabożeństwa (świętowanie Królestwa Bożego), świadectwa (w słowie i czynie) oraz służby (działanie na rzecz poprawy warunków życia ludzkiego tu i teraz). Wreszcie nasze przebadanie relacji między Kościołem a Królestwem Bożym pozwoliło nam w obecnej fazie dialogu reformowano-katolickiego znacząco pogłębić niektóre eklezjologiczne zgodności, które zostały wyszczególnione we wcześniejszych fazach dialogu między naszymi oboma wspólnotami. Rozdział zakończy piąty segment poświęcony temu procesowi.

1. Jezus, Królestwo Boże a Kościół

160. Centralnym orędziem Jezusa było Królestwo Boże (por. Mk 1, 15). Zwiastowanie i ustanowienie Królestwa Bożego było głównym celem Jego przesłania (por. Łk 4, 43). To że Jezus we własnej osobie uważał się za wyraziciela „Dobrej Nowiny” przejawia się w tym, że zaraz na początku swojej publicznej działalności w synagodze w Nazarecie słowa Izajasza o Namaszczonej posłanym przez Ducha

Pańskiego odniósł do siebie (por. Łk 4, 14-21). Ponieważ „Dobra Nowina” polega na zwiastowaniu przybycia tego Namaszczonego (Chrystusa), przeto zwiastowanie i zwiastun są tożsame. Moc Jezusa, tajemnica skuteczności Jego działania, polega na Jego pełnej identyfikacji z orędzim, które zwiastuje: On zwiastuje „Dobrą Nowinę” nie tylko przez to, co mówi lub czyni, lecz także przez swoją osobowość. Kto zawsze zadaje się z Jezusem, ten zadaje się z Królestwem Bożym. W tym kontekście musimy też widzieć powstanie wspólnoty uczniów opartej na Izraelu jako ludzie Bożym, która w nowy sposób daje świadectwo o Jezusie i Jego Królestwie. Istota Królestwa Bożego i jego powiązanie z Kościołem było przez nasze każdorazowe wspólnoty rozumiane w różny sposób, aczkolwiek nie było to przeszkodą dla naszego dialogu.

161. Dla chrześcijan rzymskokatolickich Sobór Watykański II opisuje Kościół jako „Królestwo Chrystusa już teraz obecne w misterium”⁹¹. W Kościele objawiony w Jezusie Chrystusie odwieczny plan Ojca, polegający na doprowadzeniu ludzkości do jej wiecznego przeznaczenia, zostaje urzeczywistniony. Kościół jest tu postrzegany w powiązaniu „z tajemnicą, zakrytą od wieków i od pokoleń”⁹². Dlatego Kościół trzeba widzieć w tej szerokiej perspektywie Bożego planu zbawienia, który obejmuje wszystkich ludzi i całe stworzenie (por. 1 Tm 2, 4; Rz 8, 22nn). Chociaż orędzie Jezusa o Królestwie Bożym było skierowane do wszystkich, to przecież Jego uczniowie byli pierwszymi, którzy je otrzymali, przy czym jednak ich szczególna bliskość do Królestwa Bożego nie uczyniła z nich zamkniętej wspólnoty. Jedną z największych pokus dla Kościoła w jego dziejach polegała na zbytym identyfikowaniu się z Królestwem Bożym. Sobór Watykański II czyni wyraźną różnicę między Królestwem obecnym w dziejach i jego eschatologiczną pełnią, której jeszcze brak⁹³.

162. W reformowanym rozumieniu relacji między Kościołem a Królestwem Bożym istnieje stała myśl przewodnia. Po pierwsze reformowani podkreślają trwałe znaczenie Biblii dla interpretacji tej relacji i podjęli próbę zorganizowania kierownictwa kościelnego polegającego na kolegialnych i wspólnotowych procesach

⁹¹ Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 3; por. także http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm.

⁹² Kol 1, 26; por. Ef 3, 3-9; 1 Kor 2, 6-10.

⁹³ „Dlatego Kościół (...) otrzymał posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusa i Boga wśród wszystkich narodów i stanowi załóżkę oraz zaczątek tego królestwa na ziemi. Sam tymczasem, dopóki powoli wzrasta, tęskni do królestwa w pełni doskonałego i spodziewa się ze wszystkich sił, i pragnie połączenia w chwale ze swoim Królem” (*Lumen gentium* 5). To samo rozróżnienie można znaleźć w encyklice *Redemptoris Missio* (= RM, nr 15 i 18) i w dokumencie *Dialog i zwiastowanie* (= DP, Nr 35, por. nr 59) oraz w deklaracji *Dominus Iesus* (= DI, nr 19).

podejmowania decyzji. Reformowani widzą też Królestwo Boże jako kryterium krytyki Kościoła i otaczającej go kultury. W ramach tego podstawowego poglądu można znaleźć różne reformowane akcenty w różnych epokach i w różnych miejscach. Niektórzy czynili radykalne rozróżnienie Kościoła i Królestwa Bożego przez to, że to ostatnie identyfikowali z wewnętrznym duchowym Królestwem. Inni jedno i drugie niejako zrównywali, np. w przedsięwzięciach misyjnych, w szkockim „Ruchu Covenant” i w „Ruchu Social Gospel”. Zwłaszcza w XX stuleciu teologiczna kategoria Królestwa Bożego przesuwiała się coraz bardziej do centrum myśli teologicznej. Ten rosnący wpływ podkreślał sposób, w jaki Boże zbawienie w Jezusie Chrystusie obejmuje naszą ziemską rzeczywistość wspólnie z jej społecznymi i politycznymi aspektami. Specyficzne znaczenie Kościoła zostało jednak niekiedy zaniedbane. W tradycji reformowanej ekumeniczne intuicje i wspólne życie z ekumenicznymi partnerami są rozumiane jako wzbogacenie. We współczesnej myśli reformowanej, częściowo pod wpływem teologii wyzwolenia, zyskują uznanie ścisłe teologiczne relacje między Kościołem a Królestwem Bożym oraz określanie Kościoła jako znaku i narzędzia Królestwa Bożego. Najnowszy raport z dialogu zielonoświątkowo-reformowanego jest w pełni świadomy tej łączności. „Kościół jako wspólnota wierzących winien być ‘modelem’, który – jeśli nawet niekiedy w nieodpowiedni sposób – wyjaśnia, jak przyszłe Królestwo Boże będzie wyglądać”⁹⁴. I jeszcze jeden cytat: „Kościoły reformowane i zielonoświątkowe są zgodne, że narodziny Kościoła są dziełem Ducha i że jest on narzędziem Królestwa Bożego, które zwiastował i ustanowił Jezus Chrystus. Nie służy on sobie samemu i nie jest też ostatecznym celem”⁹⁵.

163. Reformowani i katolicy reprezentują zasadniczo wspólny pogląd na relację między Królestwem Bożym a Kościołem, mimo że pod względem teologicznym możemy to wyrażać inaczej ze względu na odmienne tradycje. Chociaż Królestwa Bożego nie wolno identyfikować z Kościołem, to nie oznacza to, że nie są w nim obecne jego oznaki. Można je też znaleźć w stworzeniu, historii, społeczeństwie ludzkim oraz w świecie. Królestwo Boże manifestuje się w społeczeństwie i spotykamy je w społeczeństwie, ale żadne jednostkowe społeczeństwo nie może się identyfikować z Królestwem Bożym. Słowo *Kościół* nie pojawia się często w zwiastowaniu Jezusa, które koncentruje się całkowicie na Królestwie Bożym. Jednak pojęcie wspólnoty mesjańskiej wiąże się z tym bezpośrednio. Jezus zgromadził uczniów, by zwiastowali Królestwo Boże i tworzyli jądro wspólnoty zorientowanej na to Królestwo.

⁹⁴ Final Report of the International Dialogue between Representatives of the World Alliance of Reformed Churches and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders, *Word and Spirit, Church and World* (2000), nr 59.

⁹⁵ Tamże, nr 79.

164. Idea wspólnoty (*communio*), która w aktualnym dialogu ekumenicznym ma prominentne znaczenie, może i powinna być uznana za wyraz relacji między Kościołem a Królestwem Bożym. Wiele dialogów ekumenicznych opisuje widzialną jedność wszystkich chrześcijan za pomocą biblijnego terminu na określenie wspólnoty – *koinonia* – którą rozumieją w analogii do Trójcy Świętej nie jako uniformizm, lecz jako jedność w różnorodności. Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła dała następujący, bogaty opis tej *koinonia*:

„Ośrodkiem naszych dyskusji była *koinonia*. Słowo to, pochodzące (z greckiego) Nowego Testamentu opisuje bogactwo naszego wspólnego życia w Chrystusie: komunია, wspólnota, wzajemne dzielenie się, uczestnictwo, solidarność (...) Ta *koinonia*, którą dzielimy ze sobą, nie jest niczym innym jak jedną obecnością miłości Boga. Bóg chce jedności dla Kościoła, ludzkości i stworzenia, gdyż Bóg jest *koinonią* miłości, jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. *Koinonia* ta jest dla nas darem, który możemy przyjmować tylko z wdzięcznością. Wdzięczność nie oznacza bezczynności. Nasza *koinonia* jest w Duchu Świętym, który skłania nas do działania. *Koinonia*, której doświadczamy, skłania nas do szukania takiej widzialnej jedności, która we właściwy sposób będzie mogła pomieścić naszą *koinonię* z Bogiem i wzajemnie ze sobą”⁹⁶.

Jak pokazuje ten tekst, istnieją głębokie związki między wspólnotą a Królestwem Bożym. Jako „jedną obecność miłości Boga” wspólnota kościelna jest wyrazem Bożego panowania. Jest darem i zadaniem. Przez to, że wbrew wszelkim przeszkodom, które stoją na drodze, szukają większej widzialnej wspólnoty, chrześcijanie starają się o to, by odpowiedzieć w sposób pełniejszy na Bożą wolę ostatecznego urzeczywistnienia Królestwa Bożego. Dialog ekumeniczny, modlitwa i współpraca pomogły wspólnotom uznać silniej faktyczną wspólnotę, którą już posiadają i wzrastać ku wspólnotcie pełniejszej. Jednocześnie taka wspólnota zmusza chrześcijan do służenia Królestwu Bożemu przez wspieranie świadomości dla potrzeb wszystkich ludzi, zgłębienia głównych przyczyn ułomności wspólnoty ludzkiej – występujących w postaci przemocy, niesprawiedliwości i rabunkowej eksploatacji natury – oraz wspierania procesu wyzdrowienia.

2. Świętowanie Królestwa Bożego w nabożeństwie

165. Kościół dzieląc się Słowem i Sakramentem w obecności Trójjedynego Boga, odkrywa na nowo swoją własną istotę jako wspólnotę i staje się tym, czym

⁹⁶Cyt. za: Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, Santiago de Compostela, Hiszpania, 3-14 sierpnia 1993: *Orędzie: Ku pełniejszej koinonia*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994 nr 1 (33), s. 90.

jest: ludem Bożym, Ciałem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego (por. Ef 2, 21). Nasze rozumienie Kościoła może się wzbogacić przez dokładniejsze spojrzenie na sposób celebracji przez wspólnotę Królestwa Bożego w nabożeństwie.

166. Dziesięciolecia ekumenicznych dialogów przyniosły silną konwergencję w wielu istotnych elementach liturgii chrześcijańskiej, z których niektóre ukazują wyraźną orientację w stronę Królestwa Bożego. W wielu naszych wspólnotach nabożeństwo rozpoczyna się na przykład po wstępnym hymnie pochwalnym połączonym z aktem pokuty i absolucji. Gromadzimy się jako grzesznicy. Żyjemy w świecie, w którym dobre dary stworzenia zostały uszkodzone przez nadużycie, niezdrowe relacje, dużą niesprawiedliwość i bezpodstawną przemoc. Dzielenie się Bożym przebaczeniem jest punktem wyjścia dla wszystkich innych form wspólnego dzielenia się w nabożeństwie i życiu. W zwiastowaniu Słowa i celebracji sakramentów można rozpoznać przejawy, dźwięki i zapachy Królestwa Bożego. Kazania w stylu narracyjnym funkcjonują na tej samej płaszczyźnie co podobieństwa Jezusa o Królestwie Bożym, kiedy motywują słuchaczy do działania i zapraszają ich do znalezienia swojego miejsca w dziejach. Wspólne wyznanie wiary jak *Niceanum* przypomina nam o tym, że należymy do Kościoła wszystkich czasów i wszystkich miejsc, Kościoła, który teraz manifestuje się w naszej własnej wspólnotcie. W naszym wstawianiu się za całym Kościołem i światem pogłębiaamy nasze pragnienie spełnienia obietnic związanych z Królestwem Bożym. Nabożeństwo chrześcijańskie w swojej najwyższej formie jest wyrazem obecnej rzeczywistości przemienionej przez Bożą łaskę.

167. Gdy przygotowane są chleb i wino, dziękujemy Ojcu przez Syna w Duchu Świętym za cud stworzenia, pojednania i uświęcenia. Wspólne nabożeństwo jest sposobem wyrażania przekonania *Katechizmu Westminsterskiego*, że ostateczny cel ludzkości polega na oddawaniu czci Bogu i wiecznym radowaniu się Nim⁹⁷. W podobny sposób dziękczynienie składane Bogu za „Jego wielką chwałę” stanowi jądro rzymskokatolickich modlitw eucharystycznych. Uroczystość liturgiczna pozwala nam na nowo zająć się zbawczym działaniem Boga w Jezusie Chrystusie, którego ostatecznym celem jest Królestwo Boże” (por. 1 Kor 15, 28). Nasza liturgiczna ofiara dziękczynna (por. Hbr 13, 15) oddaje hołd zbawczej łasce daru Bożego i antycypuje powrót Chrystusa w chwale. Oddajemy hołd temu, w czym pokładamy nadzieję i co już doświadczamy teraz: radość zbawienia.

⁹⁷ Por. *Westminster Shorter Catechism*, Q.1. Zgromadzenie w Westminster zostało zwołane w 1643 przez angielski parlament. *Westminster Confession of Faith* (*Westminsterskie Wyznanie Wiary*) zostało ukończone w grudniu 1646. *Mały Katechizm Westminsterski* (*Shorter Westminster Catechism*), przeznaczony do edukacji dzieci, i *Duży Katechizm Westminsterski* (*Larger Westminster Catechism*), przeznaczony do nauczania z ambony, zostały ukończone w 1647 i 1648 roku. Te „standardy westminsterskie” funkcjonują jako oficjalne standardy w wielu współczesnych denominacjach tradycji reformowanej.

168. W naszej ekumenicznej wymianie poglądów na temat nabożeństwa nauczyliśmy się rozpoznawać żywotne znaczenie zstąpienia Ducha Świętego (*epiklesis*) na wspólnotę oraz na elementy wina i chleba. Liturgia jako taka jest *epiklesis*, wzywaniem Ducha Świętego, przez którego ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus jest rzeczywiście obecny w uroczystości eucharystycznej zgromadzonej wspólnoty⁹⁸. W mocy Ducha Świętego i przez Chrystusa, naszego Arcykapłana, chrześcijanie ofiarują swoje modlitwy Bogu i oddają się w tej ofierze Jemu we wspólnocie świętych.

169. Centralnym aspektem nabożeństwa są również modlitwy w intencji powrotu Pana i ostatecznego objawienia Jego Królestwa Bożego. Liturgia chrześcijańska zaprasza nas do odnowionego świata, świata, za którym możemy tylko tęsknić i który mimo to możemy już doświadczać. Jest to świat miłującej i doskonałej chwały Bożej we wspólnocie sprawiedliwych i spełnionych relacji. „A Duch i oblubienica mówią: Przyjdź! A ten, kto słyszy, niech powie: Przyjdź!” (Ap 22, 17).

170. Świadczenie biblijne zaprasza nas do dostrzegania przeobrażającego potencjału nabożeństwa chrześcijańskiego, w którym odmienność (np. rasy, klasy społecznej i płci) jest doceniana i nie staje się podstawą dyskryminacji. Wszyscy stanowią jedność w Chrystusie Jezusie! W Chrystusie nie masz Żyda ani Greka, nie masz mężczyzny ani kobiety, nie masz niewolnika ani wolnego (Ga 3, 28). W zgromadzeniu liturgicznym wolność, sprawiedliwość i łaska Chrystusa mogą być doświadczone i celebrowane przez wspólnotę chrześcijańską jako nowe życie w Królestwie Bożym. Jak Jezus podczas swojej działalności ziemskiej zapraszał celników i grzeszników do społeczności stołu, tak chrześcijanie w swojej modlitwie i sławieniu są wezwani do okazywania solidarności z odtrąconymi i stania się znakiem miłości Chrystusa, który żył i siebie ofiarował za wszystkich i który obecnie oferuje łaskę swojej obecności w nabożeństwie a w szczególności w uroczystości eucharystycznej.

171. Zwłaszcza Komunia święta jest przedsmakiem niebiańskiej uczyty w przyszłym Królestwie Bożym. Pozwala dostrzec zapowiedziane Boże panowanie jako ostateczną odnowę stworzenia. Oznaki tej odnowy są obecne w świecie, gdziekolwiek łaska Boża się objawia a ludzie pracują na rzecz sprawiedliwości, miłości i pokoju. Eucharystia jest świętem, z okazji którego Kościół dziękuje Bogu za te znaki oraz radośnie dziękuje i antycypuje nadejście Królestwa Bożego w Chrystusie. Tak

⁹⁸ Czy eucharystyczna obecność zmartwychwstałego Chrystusa ma swoje miejsce we wspólnocie, jej liturgicznych czynnościach, w elementach chleba i wina lub w kombinacji tych czynników, nie jest jeszcze sprawą pełnego uzgodnienia poglądów między naszymi wspólnotami i pozostaje przedmiotem naszego dalszego dialogu.

więc w tle rytualnych form liturgii i jej znaczenia dla osobistej pobożności jawi się nowość życia, którą doświadcza i celebryje wspólnota chrześcijańska (Dz 2, 42-46; 1 Kor 14), która zmusza każdego chrześcijanina, by całe swoje życie w posłuszeństwie wobec nowego przykazania miłości uczynił nieustannym uwielbieniem w duchu i prawdzie (J 4, 23). Przedsmak przyszłego świata posyła uczestników nabożeństwa w świat do całego ludu Bożego w duchu miłującej służby. Mówiąc słowami kwakrów: „Nasze nabożeństwo się skończyło, nasza służba się zaczyna”.

172. Właśnie fakt, że pełna wspólnota nie została jeszcze zrealizowana, może stanowić dla nas tylko wyzwanie do kontynuowania wysiłków dla przewyciężenia fundamentalnego podziału. Gdy kiedyś chrześcijanie zjednoczą się wokół tego samego stołu, by spożywać to samo ciało i pić z tego samego kielicha, ich świadectwo misyjne umocni się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i korporacyjnej.

3. Dawanie świadectwa o Królestwie Bożym słowem i czynem

173. Zmartwychwstały Pan ukazuje się apostołom, mówi im o Królestwie Bożym i obiecuje chrzest Duchem Świętym: „Weźmiecie moc Ducha Świętego, kiedy zstąpi na was, i będziecie mi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (por. Dz 1, 5.8). Ta misja zmartwychwstałego Pana ma decydujące znaczenie dla życia i świadectwa Kościoła, który od swojego początku i na przestrzeni dziejów musi być rozumiany w odniesieniu do Królestwa Bożego. Przyjmowanie Ewangelii oznacza być powołanym do stałego, nie tylko okazynego świadczenia (*martyria*) o Bożej woli zbawienia i przemiany Kościoła. Stawką jest tutaj integralność i autentyczność Kościoła.

174. Traktowanie Kościoła jako wspólnoty wspólnego świadectwa o Królestwie Bożym rzuca nowe światło na różne kwestie eklezjologiczne. Wszyscy wierzący są powołani do świadectwa, przy czym ordynowani duchowni stosownie do roli we wspólnocie ponoszą szczególną odpowiedzialność, tak że chrześcijanie zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym mają udział w działaniu Boga w tym świecie. W biegu dziejów grzech nieustannie zniekształcał świadectwo Kościoła i w ten sposób nie sprzyjał jego prawdziwej naturze i prawdziwemu powołaniu. Kościół może zdać się tylko na wierność Boga, który ciągle oferuje przebaczenie oraz wzywa do pokuty, odnowy i reformy⁹⁹.

⁹⁹ *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu*. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (2005), nr 54. Polski przekład: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2010 z. 1 (66), ss. 66-108.

175. Świadek Kościoła w służbie Królestwa Bożego jest różnorodną rzeczywistością. (1) Przede wszystkim ma ono miejsce, gdy Kościół gromadzi się dla zwiastowania Słowa i celebrowania sakramentów. Sama liturgia jest aktem wyznania wiary, że Królestwo Boże ustanowione jest przez słowa, czyny i osobę Jezusa z Nazaretu, i że teraz jest obecne w sposób szczególnie intensywny we wspólnocie chrześcijańskiej, której życie zostaje ciągle odnawiane w liturgii. (2) Inna forma świadectwa istnieje w zakładanych wspólnotach chrześcijańskich na świecie, wspólnotach, których powołaniem jest pokazanie, że Królestwo Boże już teraz jest obecne i rozwija swoją działalność. Przez to, że w swoim własnym życiu konkretyzują one sprawiedliwość, pokój, wolność i respekt wobec praw ludzkich, mogą te wspólnoty stanowić wzorzec dla całego społeczeństwa. (3) Trzeci aspekt świadectwa wiąże się z profetycznym głosem Kościoła, który jest podnoszony w celu krytykowania społeczeństwa i motywowania go do przemiany zgodnie z wymogami Królestwa Bożego. Słowo Boże ukształtuje sposób, w jaki Kościół odniesie się do nadziei i obaw ludzkości. W wyznawaniu Jezusa Chrystusa, Pana jako sługi, Kościół wzywa nieustannie do odnowy życia w kulturze i społeczeństwie oraz poświadcza Boże obietnice i przykazania narodom, ziemskim zwierzchnościom i władzom (por. Kol 1, 16; 2, 15). Wspieranie sprawiedliwości, pokoju i praw ludzkich jest konstytutywną częścią ewangelizacji, zwiastowania Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym. (4) Wreszcie codzienna modlitwa przyczynna, jakże często powtarzana przez chrześcijan w prośbie „przyjdź Królestwo Twoje” w Modlitwie Pańskiej, jest świadectwem suwerenności Boga w urzeczywistnianiu przemiany świata. Własna nauka Jezusa o mocy modlitwy wzbudza zaufanie, że prośba ta we właściwym czasie zostanie spełniona według planu Bożego.

176. Ponieważ świadectwo Królestwa Bożego jest inspirowane przez samą Ewangelię i nastawione na to, co rzeczywiście determinuje życie ludzi uwzględniając specyficzne czasy i konteksty, musi mieć ono charakter konkretny i kontekstualny. Ponieważ jednak świat Boży jest jeden i Królestwo Boże nie jest podzielone wbrew sobie, świadectwo ma jednocześnie wymiary uniwersalne.

177. Kościół jest powołany, aby serce Ewangelii – tzn. pojednanie ludzkości z Bogiem i z wszystkimi narodami – odnieść w ogóle do specyficznych potrzeb ludzi i stworzenia. Takie świadectwo wymaga mocnego osobistego poświęcenia, aczkolwiek jest ono także czymś więcej niż tylko indywidualną odpowiedzialnością. Ponieważ dla każdej wspólnoty chrześcijańskiej ma ono także silne kościelne implikacje, stanowi to wyzwanie dla autonomii podzielonych Kościołów. Drogie świadectwo jest wezwaniem do wzajemnego rozliczania się wobec siebie. Przeważnie ekumeniczne podejście do tego zadania jest warunkiem skuteczniejszego świadectwa. Kościoły potrzebują się nawzajem zarówno w specyficznych lokalnych kon-

tekstach jak i na płaszczyźnie globalnej, aby móc żyć zgodnie z obietnicami Bożymi i wypełniać Boże przykazania.

178. Zdolność odróżniania Kościoła i Królestwa Bożego ma konsekwencje dla oceny misji Kościoła. Misja ta obejmuje walkę o sprawiedliwość, pokój i wyzwolenie uciskanych w tym świecie i zmierza do owego eschatologicznego Królestwa Bożego, które w swojej pełni nadejdzie dopiero u kresu czasu. Taka walka jest nastawiona w istocie na już obecne Królestwo Boże i może się nawet niekiedy odbyć w łonie Kościoła. Ponadto Królestwo Boże oferuje chrześcijanom bazę umożliwiającą wejście w dialog i współpracę z członkami innych religii. Jeśli Bóg przewiduje Królestwo jako ostateczny cel dla całej ludzkości, wówczas trzeba nie tylko zapytać, w jakiej relacji inne religie znajdują się wobec Kościoła, lecz także, jaka jest ich relacja z Królestwem Bożym. Odróżnianie Kościoła od Królestwa Bożego może nam zatem pomóc we właściwym podejściu do świata i jego przeznaczenia oraz w nawiązaniu otwartego i kreatywnego dialogu z innymi tradycjami religijnymi i świeckimi ideologiami.

179. Jak Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służyli, lecz aby służyć, Kościół istnieje na chwałę Bożą i dla służby na rzecz przyszłego Królestwa Bożego. Zwiastowanie Ewangelii i zakładanie wszędzie wspólnot jest tylko częścią jego (Kościół) trwałego powołania misyjnego. Przez to, że szuka dialogu i współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli (którzy mogą przynależeć do innych religii i kierunków duchowych), jest Kościół wezwany do obwieszczania i wspierania Bożego panowania, którego oznaki mogą być także dostrzegane w różnych kulturach i religiach. Tak Kościół jako lud Boży działa pośród całej rodziny ludzkiej.

4. Królestwo Boże jako zasada postępowania

180. Celem Królestwa Bożego jest przemiana całego stworzenia, by doprowadzić je do wiecznej chwały, a Kościół należy rozumieć w kontekście tego Bożego zamiaru. Obywatelstwo w Królestwie Bożym oznacza nieustanne wezwanie do solidarności z ludźmi, zwłaszcza z wykluczonymi i uciskanymi. Królestwo Boże będzie mogło coś znaczyć dla masy cierpiących tylko wówczas, gdy będzie doświadczane jako przemieniająca siła, jak Paweł w 1 Kor 4, 20 pisze: „Albowiem Królestwo Boże zasadza się nie na słowie, lecz na mocy”.

181. W Kościele katolickim relacja między Kościołem a Królestwem Bożym została oceniona na nowo przez Sobór Watykański II. Jako indywidualna i także wspólnotowa zasada działania temat Królestwa Bożego został podjęty bardzo ener-

gicznie po soborze, zwłaszcza przez chrześcijańskie wspólnoty i teologów żyjących w Ameryce Południowej, Azji i Afryce. Wskutek ich doświadczenia ucisku i skrajnego ubóstwa postrzegali oni Królestwo Boże przede wszystkim jako katalizator historycznego wyzwolenia i przemiany świata. Z rosnącą wyrazistością ujrzano, że Królestwo Boże należy też do tego świata a nie tylko do przyszłego, że jest ono nie tylko darem, lecz także zadaniem, które domaga się naszej ludzkiej współpracy, i że różni się ono od Kościoła, chociaż nie jest w pełni od niego oddzielone. Te aspekty Królestwa Bożego proponują agendę działania i tworzą nowe rozumienie własnej tożsamości i misji Kościoła – perspektywy, które opierają się na nauce samego soboru:

„Misterium Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. Pan Jezus bowiem zapoczątkował swój Kościół, głosząc radosną nowinę, a mianowicie nadejście Królestwa Bożego (...) Dlatego Kościół, wyposażony w dary swojego Założyciela (...) otrzymał posłannictwo głoszenia i krzewienia królestwa Chrystusa i Boga wśród wszystkich narodów i stanowi załazek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi” (*Lumen gentium*, 5).

182. Tradycja reformowana widzi Kościół również w świetle Królestwa Bożego. Postrzeganie Królestwa Bożego jako katalizatora historycznego wyzwolenia – wyzwolenia, które w pierwszym rządzie stało się sprawą palącą w południowej części światowej wspólnoty chrześcijańskiej – znajduje szerokie uznanie w rodzinie Kościołów reformowanych. Panuje jasna świadomość tego, że Królestwo Boże jest żywą rzeczywistością, która przewyższa nasze kościelne struktury i teologiczne interpretacje. Sposób, w jaki Kościoły postrzegają swoją odpowiedzialność w dzisiejszym świecie, np. w swojej nauce społecznej i swoich diakonijnych aktywnościach, ma znaczenie dla przemiany świata i dla chrześcijańskiej jedności. Są one powołane do okazywania posłuszeństwa w zmiennych sytuacjach, gdy rozliczają się z nadziei, którą zwiastują. Przeto muszą się zająć szczególnymi kwestiami i potrzebami zarówno w zakresie świadectwa jak i służby. Lecz działania te winny zasadniczo pozostać otwarte na nową refleksję i dalszą adaptację. W tej ekumenicznej i eschatologicznej perspektywie struktury kościelnej służby na rzecz Królestwa Bożego mogą odnosić korzyść z krytycznej ekumenicznej i teologicznej debaty.

183. Kościoły tradycji reformowanej czuły się zawsze zobowiązane do praktykowania jedności i katolickości Kościoła chrześcijańskiego. Ponieważ chrześcijanie reformowani swojej własnej historii konfesyjnej i swoim tekstom wyznaniowym nie przypisują ostatecznego autorytetu, większość z nich rozumie swoją konfesyjną egzystencję jako uwarunkowaną historycznie i dającą się zmienić. Założenie tego, co znane jest dzisiaj jako Światowy Alians Kościołów Refor-

mowanych (1875 i 1891), świadczy o zaangażowaniu reformowanych na rzecz widzialnej, strukturalnej jedności Kościoła, która oczekiwana jest także współcześnie i obejmuje jedność wiary, ustroju, życia i dzieł. Kościoły rodziny reformowanej były prawdopodobnie bardziej niż jakakolwiek inna światowa wspólnota chrześcijańska gotowe do zaryzykowania jedności organicznej z Kościołami tej samej rodziny i innymi. W każdym razie nie oznacza to, że takie jedności organiczne mogą być rozumiane jako „reformowana” odpowiedź na problem jedności, której szukamy. Kształt, natura i forma, jakie taka jedność powinna przyjąć w przyszłości, wyłoni się z dalszego dialogu ekumenicznego.

184. Powinniśmy doceniać stopień, w jakim nasze różne tradycje znajdują wspólną bazę w rozumieniu Królestwa Bożego. Doceniamy Królestwo Boże jako katalizator historycznego wyzwolenia, jesteśmy świadomi tego, że jego tajemnica przewyższa pojęcie i historię. Wspólnie chcemy uwypuklić, że Jezus niepełnie i nie wyłącznie przypisywał Królestwo Boże do epoki, która nadejdzie. Jednak przyszłego Królestwa nie da się wywieść z warunków obecnej historii; będzie to coś jakościowo nowego oraz spoza zasięgu ludzkiego planowania i ludzkiej umiejętności, coś, co będziemy mogli jedynie uznać za otrzymany dar. Chociaż przy temacie Królestwa Bożego traktuje się poważnie ludzki wysiłek w dziejach, to przecież nie rezygnuje się z otwartości dla transcendentnej przyszłości związanej z doskonałością Boga. Ostatecznie tylko Bóg może spełnić najgłębsze tęsknoty ludzkości.

185. Pozostaje pytanie: Co Królestwo Boże ma do powiedzenia w sytuacjach skrajnego ucisku i wyzysku, w jakich tak wielu się dzisiaj znajduje? Świat, w którym żyjemy i do którego przychodzi Królestwo Boże nie jest obszarem neutralnym. Istnieją wrogie siły, które znajdują się w opozycji wobec Królestwa. To *anty-królestwo* oznacza nie tylko nieobecność lub *jeszcze-nie* Królestwa Bożego, lecz jego bezpośrednie zaprzeczenie. Królestwo Boże znajduje się przeto w bojowej relacji wobec *anty-królestwa*. Obie te wielkości nie tylko wzajemnie się wykluczają; one nawzajem się zwalczają. Nasze zaangażowanie we wspieranie Królestwa Bożego implikuje w sposób konieczny aktywną walkę z *anty-królestwem*. Chociaż wiemy, że *anty-królestwo* ostatecznie ulegnie mocy Boga, jesteśmy wezwani sprzeciwić się mocy zła, która próbuje zniewolić ludzkość.

186. Królestwo Boże jest pośród nas obecne. Gdy widzimy Kościół w świetle Królestwa Bożego, czynimy to w pewności, że – jaką specyficzną odpowiedzialność byśmy też mieli w naszym Kościele – jako obywatele tego świata dzielimy cierpienie ludzkości i stworzenia. Ale nawet wówczas, gdy w pierwszym rzędzie uważamy się za ofiary, nie zwalnia to nas z naszej odpowiedzialności. Jeśli przy-

znajemy, że ponosimy współwinę za profit czerpany z niesprawiedliwych stosunków globalnych, wówczas winno to nas zainspirować do związania się z światem, który lepiej harmonizuje z przymiotami Królestwa Bożego. Wymaga to wrażliwości na potrzeby innych, cierpliwości i zdecydowania.

187. Ten temat odpowiedzialności odnosi się także do naszych kościelnych struktur. Kościół jako część szerszej wspólnoty ma władzę – przeto ponosi odpowiedzialność – w ramach wspólnoty ludzkiej. To, czy Kościół działa jako krzewiciel pokoju (wspierając pojednanie narodów) lub jako siła destrukcyjna (powodując kolejne podziały) zależy od tego, w jakiej mierze jest wierny przesłaniu Ewangelii, jak dalece jego sakramenty i liturgia mają związek z życiem codziennym jego członków i jak bardzo jego zwiastowanie Słowa jest realizowane w praktyce. Właśnie podział wśród wspólnot chrześcijańskich może przyczynić się do podziału społeczeństwa.

188. Ten dialog chciałby przyczynić się do odnowy życia obu naszych wspólnot przez to, że wskazuje na Królestwo Boże jako ich „zasadę działania”. Właśnie w służbie na rzecz przemieniającego działania Boga w świecie wspólnota chrześcijańska będzie autentycznym symbolem i świadkiem Królestwa Bożego.

5. Pogłębienie naszego wspólnego rozumienia Kościoła

189. Nasz wcześniejszy Raport *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* zawiera spostrzeżenie: „Obie koncepcje, twór Słowa i sakrament łaski, mogą być widziane faktycznie jako wyraz tej samej instrumentalnej rzeczywistości przejawiającej się w różnych aspektach, jako wzajemnie uzupełniające się lub jako dwie strony tego samego medalu. Mogą być także biegunami kreatywnego napięcia między naszymi Kościołami”¹⁰⁰. Czy temat Królestwa Bożego może prowadzić do dalszej zgodności poglądów w sprawie natury i misji Kościoła jako *creatura verbi* i *sacramentum gratiae*? Czy relacja między Kościołem a Królestwem Bożym może oferować perspektywy dla spraw, które we wcześniejszej fazie naszego dialogu zostały scharakteryzowane jako wymagające „dalszego zbadania” i „nowe wyzwania”¹⁰¹? Zamykamy ten rozdział próbą dania odpowiedzi na te pytania.

¹⁰⁰ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła...*, nr 113.

¹⁰¹ Tamże, nr 138.

5.1. Kościół jako twór Słowa i sakrament łaski w świetle Królestwa Bożego

190. W związku z tematem naszej obecnej fazy dialogu można się przekonać, że każde z obu tych wyrażeń mówi coś o sposobie, w jaki Kościół winien służyć ustanawianiu Królestwa Bożego w świecie. Kościół jest ściśle związany ze Słowem w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze wspólnota tworzy się przez Słowo Boże, przez słuchanie i reagowanie na nie. Jezus, wcielone Słowo, zwiastował, że Królestwo Boże jest blisko i że wspólnota uczniów jest tą grupą ludzi, która pod wpływem łaski dała odpowiedź we wierze. Po drugie odpowiedź ocalającej wiary doprowadza ją do zwiastowania Słowa zbawienia i poleca jej dawać świadectwo o wartościach Królestwa Bożego, których nauczał Jezus. Przez swoją misję sługi Królestwa Bożego Kościół prezentuje się na oba sposoby jako *creatura verbi*.

191. Jednocześnie Królestwo Boże zostaje przedstawione w Piśmie Świętym jako rezultat potężnego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym w dziejach i poza nimi. Nie jest ono rezultatem ludzkich starań, lecz łaski, a przywilejem ludzi jest odpowiadanie na nią. W tej mierze, w jakiej Kościół jest ustanowionym przez Boga narzędziem urzeczywistniania Królestwa Bożego, musi być też narzędziem łaski. To chce wyrazić pojęcie *sacramentum gratiae*. Przemiana świata dokonuje się częściowo przez wysiłki na rzecz stworzenia bardziej sprawiedliwego i pokojowego społeczeństwa. Lecz chrześcijanie wierzą także, że ta przemiana teraz zostaje antycypowana w owej wspólnocie między Bogiem a ludźmi, która ma miejsce w Kościele, szczególnie przez zwiastowanie Słowa oraz celebrowanie sakramentów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, jak również innych sakramentów i rytów. Jako sakrament Królestwa Bożego Kościół jest niezbędny zarówno jako twór Słowa jak i sakrament łaski.

192. Także nasze badanie literatury patrystycznej podkreśliło ten fakt. Jakkolwiek nie znaleźliśmy pism patrystycznych, które posługiwałyby się dosłownie pojęciami *creatura verbi* i *sacramentum gratiae*, autorzy patrystyczni Kościoła powołują się jednoznacznie na Słowo i łaskę Bożą. Formowanie osądu w sprawie kanonu Pisma Świętego, częste pisanie komentarzy do poszczególnych ksiąg biblijnych oraz powoływanie się na Pismo w pertraktacjach i decyzjach doktrynalnych (które ilustrują konieczność, że Kościół uznaje odpowiednie interpretacje Pisma, kiedy odrzuca określone herezje) – wszystko to jest relewantne dla prezentacji Kościoła jako *creatura verbi*. W tym sensie starożytni autorzy chrześcijańscy zapewne uważali Kościół za „twór Słowa Bożego”, nawet gdy nigdy nie posługiwali się tym pojęciem. W podobny sposób są relewantne teksty z czasów patrystycznych na temat Chrztu, Wieczerzy Pańskiej i innych rytów kościelnych dla poj-

mowania Kościoła jako *sacramentum gratiae*, i to zarówno teksty poszczególnych autorów, jak również – co jeszcze bardziej znaczące – te, które znalazły się w księgach liturgicznych. Pod tym względem bodaj żadne inne pisma patrystyczne nie robią takiego wrażenia jak „katechezy mystagogiczne”, w których biskupi nauczali nowo ochrzczonych chrześcijan w tygodniu po Wielkanocy. W tym sensie starożytni autorzy chrześcijańscy z pewnością traktowali Kościół jako *sacramentum gratiae*, ponieważ łaska Ducha Świętego zawsze działa i jest konstytutywna w celebrowaniu tych rytów. Kościół bez znaczącej celebracji sakramentalnej daru łaski nie mógł być Kościołem Chrystusa, jakim go znali.

193. Według *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* są to „dwie różne koncepcje rozumienia Kościoła i sposobu, w jaki pełni on swoją służebną i instrumentalną rolę; pierwsza jest bardziej ‘reformowana’, druga bardziej ‘rzymskokatolicka’”¹⁰². Paragraf 108 stwierdza, że Kościół jest instrumentem „przez głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i kierowanie wspólnotą”. W świetle naszych badań zarówno Królestwa Bożego jak również literatury patrystycznej możemy obecnie stwierdzić, że te wyobrażenia są wzajemnie nie tylko pouczające i komplementarne, lecz także, że żadne z nich bez drugiego nie jest w pełni adekwatne. Kościół, w którym Słowo Boże nie zajmuje odpowiedniego miejsca, byłby w swej istocie niekompletny; Kościół, który jest prawdziwie tworem Słowa, będzie celebrował to Słowo liturgicznie i sakramentalnie. Jeśli nasze Kościoły odnośnie do tych dwóch wyobrażeń się różnią, polega to chyba nie tyle na tym, że jeden z obu Kościołów jest przekonany o tym, że Kościół jest tylko *creatura verbi* lub tylko *sacramentum gratiae*, lecz raczej na tym, że każda tradycja podkreślała jeden z obu aspektów kosztem zaniedbania drugiego. W takim przypadku osiągnięcie pełniejszej wspólnoty będzie wymagać procesu, w którym każda wspólnota odkryje pełny sens Bożej opatrności dla życia Kościoła. Dalsza kwestia, która pojawia się w tym punkcie i wymaga dalszego zbadania w przyszłym dialogu, to związek urzędu z mocy ordynacji ze zwiastowaniem Słowa i sprawowaniem sakramentów.

5.2. Kościół w relacji do Ducha Świętego i eschatologii

194. W refleksji nad tym, co nasze wspólnoty mogłyby wspólnie powiedzieć o „pełnieniu swojej służebnej i instrumentalnej roli”, poprzedni Raport z dialogu wspominał możliwość opisania Kościoła jako „sakramentu Królestwa Bożego”¹⁰³. Chrześcijanie reformowani mogą potwierdzić rozumienie Kościoła jako sakramentu przez to, że przyjmują naukę Kalwina o instrumentalnej roli Kościoła jako na-

¹⁰² *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, nr 94.

¹⁰³ Tamże, nr 94 i 111.

szej „matki we wierze”¹⁰⁴. W nauce katolickiej pojęcie Kościoła jako „sakramentu” opiera się na dwóch analogiach: tej między Kościołem i Chrystusem oraz tej między Kościołem a rytami Chrztu i Eucharystii. Obie nasze wspólnoty potwierdzają, że działanie Chrystusa jest fundamentem ludzkiego zbawienia; sakramenty i inne rytury są wehikułem niepowtarzalnej łaski Bożej, która koniec końców jest udzielana przez samego Chrystusa. Jak życie i urząd, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa służą realizacji Bożego planu zbawienia, tak Kościół w analogiczny sposób jest „widzialnym znakiem i instrumentem tego jedyne go pośrednictwa [Chrystusa] w czasie i przestrzeni (...), instrumentem w rękach Chrystusa (...), który jest całkowicie zależny od Pana tak, jak narzędzie w ręku robotnika”¹⁰⁵. Gdy chrześcijanie reformowani tradycyjnie zastanawiali się nad rolą Kościoła w pośredniczeniu zbawienia Chrystusa, poszukiwali stale pełnej wystarczalności Jego samoofiary „raz na zawsze” (Hbr 7, 27) i zabezpieczenia wolności Ducha przy łaskawym darowaniu dobrodziejstw Chrystusa ludziom. Taka pełna zależność jest także głównym aspektem rzymskokatolickiej refleksji nad istotą sakramentów i odpowiednim zastosowaniem pojęcia „sakrament” w odniesieniu do Kościoła. Pełna zależność od Chrystusa przez Ducha zostaje w ten sposób uznana w naszym aktualnym dialogu. Stwierdzamy, że ekskluzywne chrystologiczne dzieło ramowe nie pozwoliłoby na ukazanie i wyrażenie wszystkiego, co wspólnie możemy skonstatować na ten temat. Nasz aktualny Raport przez skoncentrowanie się na wspólnym świadectwie o Królestwie Bożym, prowadzi nas nieuchronnie do refleksji nad Kościołem w jego relacji do Ducha Świętego i eschatologii¹⁰⁶. Oba odniesienia otwierają możliwość poszerzenia, co dzisiaj możemy wspólnie powiedzieć o Kościele jako „sakramencie Królestwa Bożego”.

195. Duch Święty uobecnia pojednawczą działalność Chrystusa w sercach ludzi przez to, że sprawia ich nawrócenie i odrodzenie. W tym charakterze jest Duch Święty głównym uczestnikiem wznoszenia Królestwa Bożego i przewodzenia Kościołowi, tak że może on być sługą dzieła Bożego w tym procesie (rozdział I). Duch odgrywa decydującą rolę w prowadzeniu wierzących do poznania tego, co powinni czynić, by służyć pełniejszemu urzeczywistnieniu Królestwa Bożego w określonych sytuacjach (rozdział III). Jeśli zostanie dostrzeżony instrumentalny charakter Kościoła dla Królestwa Bożego w relacji do Ducha Świętego, wówczas będzie możliwe wspólne uznanie historycznego i dynamicznego rozumienia Ko-

¹⁰⁴ „Gdyż nie istnieje dla nas inna droga wiodąca do życia niż ta, że matka przyjmie nas na swoje łono, nakarmi swoją pierś i wreszcie otoczy swą opieką i przewodnictwem do momentu, aż porzucimy swoje śmiertelne ciało i staniemy się podobni do aniołów” (*Institutio* IV, 1-4.)

¹⁰⁵ Tamże, nr 108.

¹⁰⁶ Por. rozdział I, akapit 1.5, rozdział V, akapit 1 o Duchu Świętym i rozdział I, akapit 1.3 o eschatologii.

ścioła jako „sakramentu Królestwa Bożego”. Duch jest podstawą zarówno skuteczności Słowa i Sakramentu jak również zbliżającej się obecności panowania Boga. Nasz poprzedni Raport odnosił się do Ducha Świętego, rozważając zarówno „bardziej reformowane” podkreślanie wolności Ducha jak również bardziej „rzymskokatolickie” uznanie obecności Ducha Świętego w historycznej rzeczywistości wspólnoty chrześcijańskiej. Gdy rozważamy rolę Ducha w odniesieniu do Królestwa Bożego, staje się oczywiste, że obie konfesyjne perspektywy są zdane na siebie, komplementarne i wzajemnie pouczające. Duch, który wieje, dokąd chce (J 3, 8), przewodzi wspólnocie wierzących (por. J 16, 13n; 1 Kor 12, 4-13) i przygotowuje ją. Zakładając Królestwo Boże Duch działa w taki sposób, by pozyskać ludzi zarówno przynależnych do Kościoła, jak i spoza jego obrębu, wykorzystując umiejętności i ograniczenia, jakie posiadają.

196. W naszych dyskusjach na temat Królestwa Bożego w tej fazie dialogu reformowano-rzymskokatolickiego uwaga skupiała się oczywiście także na temacie eschatologii (rozdział I). Nasz wcześniejszy Raport stwierdził: „W różny sposób widzimy relację między Kościołem a królestwem Bożym. Reformowani trzymają się bardziej obietnicy ‘jeszcze nie’, a katolicy podkreślają bardziej rzeczywistość daru ‘już teraz’”¹⁰⁷. Obecny dialog pokazał, że zarówno Pismo jak i Tradycja wspierają obie perspektywy, tak że nasza wcześniejsza rozbieżność poglądów musi być raczej widziana jako różnica w akcentowaniu niż jako czynnik dzielący nasze Kościoły. W pełni zgadzamy się w tym, że Kościół żyje w perspektywie eschatologicznej, i że jego tożsamość daje się ująć tylko w ramach wspólnej otwartości na działanie Ducha w historii, nawet w naszych czasach. Wymaga to uwagi na „znaki czasu” i na nowe możliwości wspólnego świadectwa. Rozróżnianie między Kościołem a Królestwem Bożym umożliwia silniejsze podkreślanie wspólnej wizji historii. Jeszcze się nie całkiem objawiło, czym będziemy (1 J 3, 2; por. 1 Kor 13, 12). Oznacza to, że obecna epoka jest jeszcze w drodze do pełnego urzeczywistnienia Bożego planu zbawienia, które nastąpi wraz z pełnym nadejściem Królestwa Bożego. Historia Kościoła ma charakter złożony i, jak ukazał to ostatni Raport w swoich rozważaniach na temat „Gojenia wspomnień”, może być interpretowana w różny sposób. Niekiedy świadczy ona o inspirowanej kontynuacji zgodnie z Ewangelią, ale zawiera też zagadki związane z podziałami i dyskontynuacją. Ośmielamy się wierzyć, że nawet w najbardziej godnych ubolewania momentach tej historii Duch Boży działał na rzecz dobra (por. Rz 8, 28). Nie może to nigdy oznaczać, że ludzkie uchybienie przemieni się w cnotę Bożą. Daje to jednak odpowiednią podstawę dla zrozumienia natury grzesznego podziału i wrogości w Kościele. W ten sposób jesteśmy we-

¹⁰⁷ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, nr 122.

zwani do nawrócenia i odnowy, podatni na nieustanne działanie Ducha Świętego w historii, którego siła jednocząca „musi okazać się silniejszą niż wszelki podział, który nastąpił z powodu naszej ludzkiej grzeszności”¹⁰⁸.

197. W dochodzeniu do wspólnego świadectwa na rzecz Królestwa Bożego reformowani i katolicy byli w stanie odkryć dalszą fundamentalną zgodność poglądów na temat Kościoła. Możemy potwierdzić, że Kościół jest swego rodzaju sakramentem Królestwa Bożego z prawdziwą funkcją pośrednika, ale tylko w takiej mierze, w jakiej sam jest w pełni zależny od Boga. Nasza zgodność poglądów w sprawie zależności Kościoła od Boga w Chrystusie przez moc Ducha Świętego pozwala żywić nadzieję, że uczyniliśmy także postępy w utorowaniu drogi do większej konwergencji. W mówieniu o Kościele jako „sakramencie Królestwa Bożego” różne poglądy na kontynuację, urząd i ustrój Kościoła, które przez stulecia były przyczyną napięć, mogą teraz okazać się komplementarne i nawet produktywne we wspólnej rekonstrukcji. Mamy nadzieję, że nasza wykładnia służebnej i instrumentalnej roli Kościoła w pełnej zależności od Ducha Chrystusowego i nastawieniu na Królestwo Boże, może wnieść wkład do chrześcijańskiej jedności, który sięgnie poza nasze własne wspólnoty. Ruch ekumeniczny jako całość może być rozumiany jako uczestnictwo w ruchu Ducha Świętego, który nas wzywa i inspiruje, by dążyć wspólnie do Królestwa Bożego i by zobowiązywać się wobec siebie nawzajem. Gdy Kościoły znajdują nowe drogi dla kształtowania wzajemnego wsparcia i odpowiedzialności, wówczas modlimy się, żeby w rezultacie stała się możliwa większa widzialność Kościoła jako znak i instrument Królestwa Bożego.

Rozdział V

Dialog i wspólne świadectwo

198. Skoro zastanowiliśmy się, jak ta faza dialogu pogłębiła nasze wspólne rozumienie Kościoła wykraczające poza wypowiedzi, które mogły być poczynione w raporcie *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* (rozdział IV), chcielibyśmy dodać pewne dalsze przemyślenia dotyczące rozumienia wspólnego świadectwa w jego relacji do dialogu ekumenicznego. Szczególna treść tej rundy dialogu i to, co dotychczas zostało powiedziane, pokazuje, jak sam dialog może być pojednawczym doświadczeniem. Jeśli sprawa Królestwa Bożego i wezwanie do wspólnego świa-

¹⁰⁸ Tamże, nr 146.

dectwa o Królestwie ożywią nasze spotkanie, to każda tradycja stanie przed tym samym wyzwaniem, ponieważ zarówno obecny jak i przyszły wymiar Królestwa Bożego otworzą nas na Boga w sposób, którego żaden z nas nie ośmieli się kontrolować. W dialogu możemy wspólnie zastanowić się nad takimi kwestiami. Obie nasze tradycje stają przed Bożym planem dotyczącym naszej przyszłości z otwartymi rękami. Stosownie do tego treść dialogu i nasze aktywne wspólne świadectwo winny przyczynić się do odnowy obu wspólnot.

1. Dialog ekumeniczny jako wspólne świadectwo

199. Promując jedność chrześcijańską wymienia się zazwyczaj trzy powiązane ze sobą wymiary: modlitwę, współpracę praktyczną i dialog teologiczny. Podczas gdy modlitwa i współpraca praktyczna oferują konkretne możliwości wspólnego świadectwa, dialog pomaga w wyjaśnianiu teologicznej bazy wspólnego modlenia się i działania. Poza tym dialog ekumeniczny może być sam formą wspólnego świadectwa.

200. W autentycznym dialogu nie używa się słów, aby drugiego zdominować lub skontrolować, lecz raczej po to, aby budować mosty porozumienia. Tutaj zaczyna się pojawiać potencjał świadectwa dialogu: „Daleko od popierania relatywizmu, prawdziwy dialog zaczyna się od zanurzenia we własnej tradycji i życzenia dzielenia swego bogactwa z innymi dla ratowania świata”¹⁰⁹.

201. Chrześcijanie są wezwani do „przyjęcia usposobienia Chrystusa”. List Pawła do Filipian (2, 5-11) opisuje inkarnację Chrystusa jako „uniżenie samego siebie” ze względu na ludzkość. Tekst ten wskazuje na głęboki proces duchowy, który można zastosować do wszystkich form dialogu. Nie może być dialogu, jeśli jest niedoceniana tożsamość jednego z obu partnerów. Kto uczestniczy w dialogu, musi być gotowy do rezygnacji z niedojrzałych poglądów i do wkroczenia w proces poświęcenia samego siebie, przyjęcia formy naśladowania ukrzyżowanego Chrystusa. W świetle tajemnicy wielkanocnej dialog oczyszcza jego uczestników, tak że każdy może podchodzić do drugiego w poczuciu wolności, która wynika z przejęcia usposobienia Chrystusa. Prowadzi to do duchowości służenia, która jest istotna dla bieżącego dialogu, modlitwy i praktycznej współpracy w dążeniu do chrześcijańskiej jedności.

¹⁰⁹ “Sharing the Ministry of Reconciliation: Statement on the Orthodox-Catholic Dialogue and the Ecumenical Movement. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, 2000”. *Growing Consensus II – Church Dialogue in the United States, 1992-2004*, ed. by L. Veliko and J. Gros, FSC. Washington D.C., United States Conference of Catholic Bishops, 2005, 370.

202. Dialog implikuje wzajemność i pragnienie pojednania. Duch pojednania poznaje i potwierdza jedyną w swoim rodzaju tożsamość każdego partnera dialogu. Mimo to nie implikuje to nieograniczonego pluralizmu lub indyferencji wobec dogmatycznych różnic. Raczej partnerzy dialogu właśnie w poznawaniu tożsamości drugiego stoją przed wyzwaniem potwierdzenia tej samej prawdy, która jest wyrażana w różnych lub komplementarnych formach i do respektowania autentycznych różnic tam, gdzie one występują.

203. Fundamentalne znaczenie w przypadku każdego dialogu ma postawa pokory, gotowość przyznania się do niewiedzy i błędu, dążenie do głębszego poznania i otwarcie na prawdę, gdziekolwiek jest ona znajdowana. Chociaż pełnia prawdy objawiła się w Jezusie Chrystusie, to przecież poszczególni chrześcijanie „nie mają gwarancji, że są w jej pełnym posiadaniu”, przeto musi istnieć otwartość na głębsze poznanie prawdy. Zgadza się ze słowami papieża Pawła VI: „Ostatecznie prawda nie jest sprawą, którą posiadamy, lecz osobą, której pozwoliliśmy, by wzięła nas w swoje posiadanie. Jest to nigdy nie kończący się proces” (*Ecclesiam suam*, 81-82).

2. Dialog jako doświadczenie pojednawcze

204. Nasza współpraca i nasze współżycie doprowadziły nas do głębszego zrozumienia tradycji każdego z nas włącznie ze sposobem, w jaki każda tradycja obchodzi się z powstaniem nowych przekonań i perspektyw. Niezgodność poglądów w sprawie różnych metodologicznych sposobów podejścia występowała zarówno pomiędzy jak również wewnątrz obu naszych delegacji. W połowie drogi naszych przemyśleń, w momencie prowokacyjnego i krytycznego formowania osądu zdecydowaliśmy się skorzystać z kontekstualnego sposobu podejścia do tematu naszego wspólnego świadectwa o Królestwie Bożym. W decyzji tej sprawdziło się nasze przekonanie, że wspólne świadectwo o Królestwie Bożym może nas prowadzić do większej solidarności z ubogimi.

205. Ten kontekstualny sposób podejścia doprowadził nas do tego, aby nasze dalsze spotkania odbyć w Afryce południowej, Irlandii Północnej i Kanadzie. W tych sytuacjach wyzwanie na rzecz dania wspólnego świadectwa przez reformowanych i katolików rzymskich było zniechęcające przynajmniej w dwojaki sposób: po pierwsze w każdym z tych kontekstów dominowała historia wzajemnej nieufności a w jednym nawet historia wzajemnej przemocy. Po drugie, świadectwo na rzecz Królestwa Bożego zostało odrzucone w obliczu długo istniejącej niesprawiedliwości społecznej i w sprzeczności wobec wartości nie dających się pogodzić

z Królestwem. W takich kontekstach wspólne świadectwo jest drogim świadectwem. Jednym z rezultatów tego raczej kontekstualnego podejścia było spotkanie z przywódcami kościelnymi i pastorami, którzy żyli w sposób odważny i dawali świadectwo. Nasza decyzja pomogła nam jako członkom wspólnej komisji po intensywnych i niekiedy bolesnych debatach wzrastać we wspólnocie.

3. Dialog, gojenie wspomnień i pojednanie wspólnot

206. Otwartość na Boże panowanie charakteryzuje słusznie wspólne świadectwo Kościołów reformowanych i Kościoła katolickiego dzisiaj. Mimo to przeszłość nadal zwraca na siebie uwagę w teraźniejszości. Na początku roku 2000 ŚAKR odwołał swoich przedstawicieli z ekumenicznego komitetu rzymskokatolickich obchodów Roku Świętego 2000 jako odpowiedź na poglądy teologiczne wyrażone w bulli „Wskazówki w sprawie uzyskania odpustu jubileuszowego”. Katolickie czynniki oficjalne były przerażone faktem, że życzliwe ekumeniczne zaproszenie zostało odrzucone przez ŚAKR. Podobnie wielu reformowanych czytelników było przerażonych, gdy Kongregacja Nauki Wiary wydała *Dominus Iesus*, gdyż w zastosowaniu pojęcia „defekt” dla objaśnienia różnicy między „Kościołem w ścisłym sensie” a „Wspólnotą kościelną” widziały brak uznania znaczącego postępu ekumenicznego po Soborze Watykańskim II. Ponieważ partnerzy dialogu spotkali się zaledwie trzy tygodnie po ukazaniu się *Dominus Iesus* poza Rzymem, było rzeczą nieuniknioną, że weszliśmy w otwartą wymianę poglądów. Jeden z naszych członków zauważył, że żadna grupa nie posiada monopolu na cierpienie. Był to znaczący moment dla uczestników dialogu, gdy po takiej wymianie spotkaliśmy się z papieżem Janem Pawłem II i usłyszeliśmy, gdy wypowiadał, że „Kościół katolicki podjął nieodwołalnie zobowiązanie ekumeniczne”. Obecny dialog wraz z misją otwartości na Bożą przyszłość musi również zmagać się z bolesną przeszłością Kościołów i z ciągłym brakiem jedności.

207. Jak zauważa Raport *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* nr 155n, nowe badania i oryginalne interpretacje mogą oferować zmienione perspektywy i ukazać wyraźniej coś ze złożonej historii, którą dzielimy. Nawet w krajach, które były ewangelizowane długo po Reformacji, nie jest możliwe po prostu pominięcie sporów przemian XVI wieku. Musimy przynajmniej wyjaśnić, dlaczego występują podziały wśród chrześcijan na Zachodzie, dlaczego trwają i w jakiej relacji znajdują się te podziały do nowych rozłamów wśród młodszych Kościołów, które powstają z lokalnych warunków. Wydaje się, że niemal w każdym kontekście mamy powód do objaśnienia w jakiś sposób braku widzialnej jedności wśród Kościołów chrześcijańskich.

208. Nasza bolesna przeszłość trwa do czasów dzisiejszych wszędzie tam, gdzie zaniedbujemy mówienia z respektem o naszych siostrach i braciach. Przeto nasz dialog potrzebuje i nawet jeszcze dzisiaj rewizji języka, którym posługujemy się od dawna, by nawzajem się opisać. Przed pojawieniem się współczesnego ruchu ekumenicznego polemiczna i nieczuła postawa nadawała ton wielu naszym komentarzom na temat drugiej strony. Pierwszym celem naszego dialogu winno być dokonanie przeglądu naszego języka pod kątem, jakie stwierdzenia były naruszeniem prawdy i miłości bliźniego, tak by w konsekwencji jedni drugich mogli prosić o przebaczenie. Równie ważne jest wyjawienie wszystkich elementów prawdy z naszych dyskursów z przeszłości, które także dzisiaj powinniśmy wzajemnie powtórzyć w miłości (por. Ef 4, 15), w nadziei na znalezienie większej wspólnoty. Przez to, że Duch Święty nie ustaje w przewodzeniu nam we wspólnym i aktywnym oczekiwaniu Królestwa Bożego, możemy znaleźć całkiem nowe drogi umożliwiające wzajemne ponoszenie odpowiedzialności i wzrastanie we wspólnej wierze.

209. Dialog może skorzystać z gojenia wspomnień i pielęgnować je. Dla wielu reformowanych apel Jana Pawła II o oczyszczenie wspomnień podczas Roku Jubileuszowego 2000 i jego odważne modlitwy wyrażające skruchę dodawały otuchy. Najnowsza teologiczna interpretacja tych działań wyrażona w tekście *Wspomnienie i pojednanie: Kościół i jego uchybienia w przeszłości* Międzynarodowej Komisji Teologicznej Watykanu przyczynia się w znaczący sposób do dyskusji nad kwestią grzechu w Kościele. Trudne i okropne prawdy zostają uznane, cytowane są modlitwy zarówno z Księgi Daniela jak i Jeremiasza, w których wyznaje się: „Zgrzeszyliśmy”. Raport Komisji jest szczególnie zachęcający w jego starannym i szczerym zbadaniu biblijnych paradygmatów dla wyznania grzechów przez cały lud Boży. Chrześcijanie reformowani zgodzą się z tymi, którzy od dokumentu *Wspomnienie i pojednanie* oczekują wzmocnienia wiarygodności Kościoła rzymskokatolickiego. Można założyć szeroką zgodność poglądów w tym, że uczynienie czegoś podobnego wzmocniłoby wiarygodność każdego Kościoła. Kto myśli, że otwarte przyznanie się do błędów szkodzi urzędowi Kościoła zwłaszcza w relacji z młodzieżą, zdaje się domagać od Kościoła, by służbę wobec własnego życia przedkładał nad służbę wobec prawdy. Jak stwierdza dokument *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* (nr 109), Boża wierność wobec Kościoła strzeże go także w sytuacji popełniania błędów przez człowieka.

210. Pojednane wspólnoty zakładają z góry istnienie pojednanych urzędów. Ten problem zawiera w sobie szczególne wyzwanie dla naszego dialogu. Jak stwierdza *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* (nr 123), reformowani z perspektywy rzymskokatolickiej „zranili głęboko apostołskość swoich Kościołów” przez to, że ze-

rwali z tradycją struktury urzędu. Dokument ten pod nr. 132 wymienia potem Słowo, Sakrament i nadzór jako trojną funkcję urzędu. Reformowani posiadają tę trojną funkcję przez to, że urząd nadzoru sprawują w sposób koncyliarny. Wspólne uznanie tego faktu mogłoby być znaczącym krokiem ku konwergencji podczas naszego poszukiwania wspólnego rozumienia i uznania urzędu.

4. Doświadczenie jedności we wspólnym świadectwie dzisiaj

211. Nasze trzy opowieści reflektują różne stopnie współpracy w dawaniu wspólnego świadectwa. W Kanadzie istnieje relatywnie silna i konstruktywna relacja między kanadyjskimi Kościołami członkowskimi Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych a kanadyjską Konferencją Biskupów Katolickich. Życzenie złożenia wspólnego świadectwa o Królestwie Bożym doprowadziło do utworzenia sieci międzykościelnych koalicji na rzecz sprawiedliwości społecznej. Ale wyzwania związane z postępowaniami sądowymi z powodu nadużyć seksualnych i fizycznych w internatach kościelnych dla Indian oraz z łączeniem wiary chrześcijańskiej z tradycyjną duchowością mieszkańców pierwotnych wystawiły na próbę zdolność historycznych Kościołów misyjnych do działania na wspólnej bazie.

212. W południowoafrykańskim studium stało się jasne, że z wyzwaniem apartheidu Kościoły walczyły najpierw metodami paralelnymi, lecz nie związanymi ze sobą. Każda wspólnota traktowała swoją własną wewnętrzną walkę i swoją własną strategię jako publiczne świadectwo. Tak więc na przykład we wspólnocie rzymskokatolickiej nie zawsze panowała jedność odnośnie do polityki rasowej. Dla reformowanych zdawały się dominować wewnętrzne teologiczne polemiki z powodu wyboru i opatrnościowego znaczenia różnych ras. Mimo tych różnic istniała jednak rozległa współpraca przekraczająca granice konfesyjne w energicznym sprzeciwie wobec ideologii apartheidu. Jak to się często zdarza, świadectwo poszczególnych wiodących duchownych i świeckich wyprzedziło oficjalne przemyślenia i działania.

213. Wydaje się, że w Irlandii Północnej oficjalna współpraca między Kościołami była bardziej rozpoznawalna. Przywódcy kościelni znali się nawzajem osobiście i wyraźnie byli skłonni do brania na siebie brzemienia drugiej strony. A przecież informowali nas, że do spraw, których nauczyli się przy wspólnym sprawowaniu odpowiedzialności przywódczej, zaliczyć można znaczenie formowania oceny – oceny, gdzie i kiedy dokładnie przez publiczne manifestowanie jedności można ingerować bez zagrożenia swojej wiarygodności. Znowu słyszeliśmy głęboko po-

ruszające sprawozdania o odważnym zobowiązaniu do pojednanych stosunków przedstawione przez lokalnych przywódców duchownych i świeckich.

214. W sytuacjach drogiego świadectwa, jak to ma miejsce w Afryce południowej i Irlandii Północnej, wiodący pastory i świeccy, którzy takie świadectwo składają, czynią często osobiste doświadczenie szczególnych form jedności. Tam gdzie *martyria* (świadectwo) obejmuje ewentualne *martyrium* (cierpienie dla Chrystusa i Królestwa Bożego), dochodzi do relatywizacji różnic wyznaniowych i denominacyjnych oraz przesunięcia ich na drugi plan. W Afryce południowej tzw. świadectwo „grass-roots” czarnych, kolorowych i białych chrześcijan reformowanych i rzymskokatolickich przeciw apartheidowi było karmione i wspierane przez wspólną modlitwę. Taka wspólnota podkreślała dla biorących w niej udział eschatologiczną obecność Królestwa Bożego.

215. W Irlandii Północnej słyszeliśmy o różnych przykładach odważnego świadectwa. W kontekście naszego dialogu reformowano-rzymskokatolickiego zwróciliśmy szczególną uwagę na pracę Corrymeela Centrum Pojednania, założonego przez duchownego presbiteriańskiego księdza Raya Davey’a. Jego główna idea polegała na umożliwieniu protestanckim i rzymskokatolickim dorosłym i dzieciom z odseparowanych terenów mieszkaniowych Belfastu wzajemnego spotkania, wspólnej nauki, modlitwy i zabawy. Dewey na podstawie tego przedsięwzięcia otrzymał honorowy doktorat Uniwersytetu Papieskiego w Maynooth – jako pierwszy protestancki duchowny, który w historii uniwersytetu w tej formie został uczczony. Laudację wygłosił biskup Anthony Farquhar, współprzewodniczący naszego dialogu i biskup pomocniczy diecezji Down i Connor, na terenie której znajduje się Centrum Pojednania. Biskup Farquhar zacytował trafnie irlandzkiego poetę Seamusa Heaney’a:

Historia mówi: nie pokładaj nadziei
 Po tej stronie mogiły
 Lecz potem, raz w życiu
 Może wznieść się wytęskniona
 Fala przyływu sprawiedliwości
 I zrymują się nadzieja i historia.

216. W okresie prześladowań chrześcijan w pierwszych stuleciach zdarzało się niekiedy, że osoba świeżo nawrócona jeszcze przed chrztem ponosiła śmierć męczeńską (*martyria*). Śmierć takiego człowieka traktowana była jako „chrzest krwi”. Jeśli istnieje chrzest krwi, to czyż nie istnieje wtedy także pełna wspólnota w przelewaniu własnej krwi dla wiary? Faktycznie zmarły papież Jan Paweł II pisał w encyklice *Ut unum sint* (nr 84):

„Już poprzednio odnotowałem z radością, że komunია – niedoskonała, ale realna – utrzymuje się i wzrasta na wielu poziomach życia kościelnego. Tutaj stwierdzam natomiast, że jest ona już doskonała w tym, co wszyscy uważamy za szczyt życia łaski: w męczeństwie (*martyria*) aż do śmierci, w tej najprawdziwszej realistycznej komunii z Chrystusem, który rozlewa własną krew i przez tę ofiarę przybliża ku sobie tych, którzy niegdyś byli daleko (por. Ef 2, 13)”.

217. Jedność we wspólnym świadectwie, której doświadcza większość z nas, jest bardzo oddalona od ofiary życia. Jednak dla wszystkich z nas jest możliwe zainwestowanie naszej energii i nadziei w ekumeniczną służbę na rzecz Królestwa Bożego. Czy to przez wspólne występowanie przeciw bezdomności lub pracując w kuchni gotującej zupę dla ubogich, czy przez międzykościelne partnerstwa parafialne lub współpracę w dialogu międzyreligijnym – istnieją znakomite możliwości dla wszystkich chrześcijan reformowanych i rzymskokatolickich zaangażowania się dzisiaj w dawanie wspólnego świadectwa oraz doświadczenia przełomów w rozumieniu jak i radości w służbie Królestwa Bożego.

5. W poszukiwaniu większego wspólnego świadectwa w teraźniejszości

218. Królestwo Boże jest symbolem uniwersalnej wspólnoty, która zgodnie z wolą Bożą jest tak uporządkowana, że pełni życia i sprawiedliwe stosunki istnieją obficie dla wszystkich. W teologii chrześcijańskiej Kościół jest na tyle sakramentem Królestwa Bożego, że przedstawia ustanowienie tej pełni i tych właściwych stosunków we wspólnocie wierzących, którzy są zgromadzeni we wierze, miłości i nadziei. Ponieważ zarówno Światowy Alians Kościołów Reformowanych jako również Kościół rzymskokatolicki są instytucjami globalnymi, fakt, że wiele takich światowych wspólnot chrześcijańskich egzystuje oddzielnie, stanowi wyzwanie dla katolicyzmu, która jest jednym ze znamion Kościoła. Oddzielne lub podzielone Kościoły są sprzeczne z symbolem Królestwa Bożego jako uniwersalnej wspólnoty pełni życia i sprawiedliwych stosunków. To oznacza także, że zdolność Kościoła do funkcjonowania faktycznie jako sakrament Królestwa Bożego, jest ograniczona. Dopóki nie dojdzie do przewyciężenia podziałów konfesyjnych, trwać będzie kompromitacja uniwersalnego charakteru Królestwa Bożego. Tak więc nasze zaangażowanie nie tylko na rzecz przewyciężenia różnic dogmatycznych w dialogu, lecz także na rzecz większego stopnia *wspólnego* świadectwa stanowi fundamentalny wkład do ekumenii.

219. Symboliczna i przemieniająca siła Królestwa Bożego jest kompromitująca tam, gdzie istnieją podziały w obrębie jakiegokolwiek pojedynczego Kościoła. Wspólnoty religijne składają antyświadeństwo, gdy udzielają poparcia *status quo*, które charakteryzuje się ideologiczną interpretacją kultur, stosunków rasowych i różnicami wyznaniowymi oraz jest sprzeczne z Ewangelią. Przekonanie o konieczności sprawiedliwego postępowania w takich sytuacjach i okazywania miłosierdzia (Mt 6, 8) może znacząco się różnić we wspólnocie cywilnej jak też wśród członków Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów reformowanych. W Irlandii Północnej chrześcijanie mieli trudności w sprzeciwianiu się stałemu powoływaniu na wrogie uczucia religijne, które są zakorzenione w konfliktach XVI i XVII stulecia. W Kanadzie członkowie Kościołów ulegają pokusie minimalizowania mandatu sprawiedliwości dla ludności pierwotnej, gdyż wiąże się to z wypłatą reparacji za niegdysiejsze nadużycia zarówno przez rząd jak również przez Kościoły oraz z rozwiązaniem istniejących od dłuższego czasu roszczeń do ziemi i praw traktatowych. W Afryce południowej znana jest teologiczna walka z ideologią podziału rasowego. Takie przypadki w łonie każdej wspólnoty skłaniają do postawienia pytania, gdzie można znaleźć autentyczne świadectwo Królestwa Bożego. Nasze trzy opowieści wskazują na to, że każda wspólnota stoi przed trwającym wyzwaniem osiągnięcia bardziej znaczącego wspólnego świadectwa w ramach własnego domu.

220. Wyraźne zrozumienie tego dialogu katolicko-reformowanego polega na tym, że nasze wspólne świadectwo musi być nastawione na dzielenie znaków Królestwa Bożego z ubogimi: biblijne obrazy Królestwa Bożego przekazują wyobrażenie ognia, w którym ci, którzy są wykluczeni z kręgu akceptacji i dobrobytu, ostatecznie przybywają do stołu bankietowego. Ci, których wspólne świadectwo odnosi się do Królestwa Bożego, nauczą się „myć nogi ubogim” przez wstawiennictwo, służbę i osobiste spotkanie. W ten sposób możemy mieć wszyscy krótki wgląd w ów świat, który jest zamiarem Boga i znaleźć przez to odnowioną nadzieję. Obie nasze wspólnoty już odczuwają wspólne zobowiązanie wsłuchiwanie się w głos ubogich jako szczególne źródło wglądu w wymogi Królestwa Bożego. Jest naszym przekonaniem, że obie wspólnoty muszą podkreślać to zobowiązanie.

221. Raport *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła* w swoim rozdziale końcowym zatytułowanym „Dalsza droga” przedkłada miłe zaproszenie. Zamiast znajdować się w opozycji do siebie lub żyć po prostu obok siebie, obie nasze wspólnoty winny „żyć jedne dla drugich, by być świadkami dla Chrystusa” (nr 149). Dokument pod nr 157 oświadcza, że „żyć dla siebie” oznacza „dawanie wspólnego świadectwa” i branie na siebie wszelkiego wysiłku, aby wspólnie przemówić do współczesnych ludzi w sprawie Chrystusowego orędzia o zbawieniu. W tym zaproszeniu, by żyć jedni dla drugich czujemy wezwanie Królestwa Bożego, by modlić się jedni za

drugich oraz przyjąć pomysłowość i wierność drugiego jako naszą własną troskę. Przez to, że przejmujemy taką wzajemną troskę, nasze wspólne świadectwo mogłoby być przekonującym znakiem dla innych wspólnot chrześcijańskich. Być może otaczający nas niewierzący byliby znowu zmuszeni zawołać: „Jak ci chrześcijanie nawzajem się kochają!” Czy odważymy się doprawdy przemyśleć sprawę dotyczącą „życia jedni dla drugich”?

6. Jedność we wierze i działaniu

222. Wierzymy, że w dialogu i we wspólnym świadectwie musimy zmierzać do jedności, która obejmuje zarówno ortopraksję jak i ortodoksję, jedności, która zostaje ukształtowana i wypróbowana przez symboliczną i przemieniającą moc Królestwa Bożego.

223. Ortodoksja, rozumiana jako troska o prawdę Ewangelii, jest ważna, gdyż stanowi rozstrzygające zobowiązanie do wiary apostoelskiej. W dialogu ekumenicznym poznanie to wiąże się ze stopniem, w jakim dzielimy wspólne rozumienie wiary. Jest oczywiście prawdą, że współczesne kwestie związane z właściwą praktyką (ortopraksja), dotyczące osobistej i społecznej moralności, mogą być równie dzielące i kontrowersyjne jak dogmatyczne i liturgiczne dysputy epoki Reformacji. Byłoby jednak formą zaprzeczenia, gdybyśmy wmówili sobie, że kwestie ortodoksji – różnic w nabożeństwie i doktrynie – możemy zostawić w cieniu XVI stulecia. Takimi kwestiami trzeba się zająć z otwartością tych, którzy należą już do siebie przez chrzest w Chrystusie. Nawet gdy nie możemy się porozumieć, co jest istotne a co nieistotne w sprawach wiary (np. sukcesja biskupia, urząd Piotrowy, ordynacja przedstawicieli obu płci), respekt dla poglądów drugiego jest reprezentowany lepiej przez „życie jedni dla drugich” niż przez to, że ustanawia się granice tego, co akceptowalne. Jeśli każdy z nas może potwierdzić, że Kościół jest pewnego rodzaju sakramentem Królestwa Bożego (por. rozdział IV, nr 197), winno to być podstawą naszego obcowania ze sobą.

224. Testem ortodoksji jest ortopraksja, rozumiana jako wierna realizacja wartości Ewangelii. To musi być sposób, w jaki odnosimy się do siebie: „Tak więc po owocach poznacie ich” (Mt 7, 20). Zwykle deklaracje, że zamierzamy żyć jedni dla drugich, nie wystarczą; musimy w oficjalnych naukach i publicznych komunikatach drugiego usłyszeć spójny ton troskliwego respektu, nawet gdy wypowiedziane są krytyczne lub napominające uwagi. Nasza modlitwa „Przyjdź Królestwo Twoje” jest nadzieją na pojawienie się konkretnych warunków, w których ludzie znajdą właściwe relacje ze sobą pod władzą suwerennego miłującego Boga.

Konkluzja

225. Czas, w którym odbyła się trzecia faza dialogu, był niepowtarzalny w tym, że przeszliśmy z jednego stulecia w następne oraz z jednego tysiąclecia w inne. W tym okresie miały miejsce znaczące wydarzenia, dzięki którym nowe stosunki między reformowanymi i katolikami, rozpoczęte w czasie Soboru Watykańskiego II, uległy wyraźnemu przyspieszeniu. Jednocześnie dostrzeżono i odczuto oznaki naszego podziału od XVI stulecia.

226. Nowe stosunki dały się rozpoznać w regularnym zapraszaniu przez Światowy Alians Kościołów Reformowanych reprezentantów Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan (PRJCh) na spotkania jego Komitetu Wykonawczego i Zgromadzenia Generalnego jak też na różne organizowane przez Alians konsultacje. Z drugiej strony Stolica Apostolska kierowała zaproszenia do Aliansu. Ten przyjął wiele takich zaproszeń i uczestniczył w pracach ekumenicznej komisji Komitetu Planowania Roku Świętego 2000, w nabożeństwie ekumenicznym papieża Jana Pawła II z innymi przywódcami chrześcijańskimi w Rzymie bezpośrednio po zakończeniu Roku Świętego w 2001 roku z okazji Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu 22 stycznia 2004 roku. Wzajemne zapraszanie na tak znaczące wydarzenia sprzyja rozwojowi naszych stosunków. Jest to jednoznaczna demonstracja naszego zobowiązania, by uznać się nawzajem jako bracia i siostry w Chrystusie, także gdy ciągle jeszcze istnieją poważne różnice w naszym rozumieniu wiary, które trzeba przezwyciężyć.

227. Bolesne oznaki naszego trwającego podziału pojawiły się także podczas tych lat dialogu. Podczas Roku Świętego 2000 Światowy Alians z powodu związanej z nim tradycji odpustów, która w XVI stuleciu doprowadziła do ostrych polemik, postanowił nie przyjmować zaproszeń Stolicy Apostolskiej na niektóre wydarzenia ekumeniczne, które z okazji tego roku były organizowane. Jednak potem reformowani i rzymskokatolicy chrześcijanie na podstawie zaproszenia PRJCh wspólnie z reprezentantami Światowej Federacji Luterskiej podjęli kwestię odpustów po raz pierwszy podczas pewnego sympozjum. Nadal istniejące różnice wymagają jednoznacznie dalszego dialogu.

228. Podczas obecnej trzeciej fazy dialogu zarówno chrześcijanie rzymskokatolicy jak i reformowani poczynili niezwykle gesty odnośnie do gojenia wspomnień, choć przejawiały się one w bardzo różny sposób. Podczas Roku Świętego papież Jan Paweł II w czasie liturgii pierwszej niedzieli postu 2000, dnia, który został nazwany „dniem przebaczenia”, wezwał Kościół katolicki do spojrzenia

wstecz na kończące się tysiąclecie oraz zwrócenia się do Boga z prośbą o przebaczenie tych win, które popełniono przeciw jedności. Choć nie wymieniono żadnego konkretnego historycznego przykładu, to przecież objęło to jednoznacznie wszelki rodzaj fałszywego postępowania wobec reformowanych w dalszej i bliższej przeszłości. W łonie rodziny ŚAKR dwa Kościoły postanowiły poruszyć szczególnie antykatolickie wypowiedzi w ich księgach wyznaniowych z XVI i XVII stulecia i wyjaśniły w oficjalny sposób, że te szorstkie historyczne wypowiedzi nie są reprezentacyjne z dzisiejszej perspektywy dla Kościoła katolickiego, mimo że między nami istnieją nadal jeszcze poważne różnice poglądów związane z problemami dogmatycznymi.

229. Bogu dzięki dialog teologiczny jest dzisiaj instrumentem, który wykorzystujemy dla wyjaśnienia takich różnic. W zakończonej właśnie trzeciej fazie dialogu zbadaliśmy biblijne rozumienie Królestwa Bożego i byliśmy w stanie wiele wspólnie powiedzieć. Najpierw zajęliśmy się wyobrażeniem Królestwa Bożego w serii ekumenicznych dialogów (por. aneks) i skorzystaliśmy z tych materiałów. Jednocześnie systematyczne potraktowanie Królestwa Bożego, jakie przedstawiliśmy tutaj, stanowi dalszy wkład ekumeniczny przez to, że to wyobrażenie zostaje odtworzone poczynając od swoich biblijnych korzeni przez etapy historii z zamiarem przyjscia z pomocą partnerom w dochodzeniu do wspólnego rozumienia Kościoła. Tak więc po naszym omówieniu biblijnej koncepcji Królestwa Bożego następuje analiza różnych wyobrażeń Królestwa i jego relacji z Kościołem oparta na literaturze patrystycznej. Z kolei ustalenia biblijne i patrystyczne tworzą tło dla dyskusji nad specyficznym akcentowaniem tego wyobrażenia w XVI stuleciu i później w naszych reformowanych i katolickich tradycjach. W tym procesie odkryliśmy zbieżne perspektywy teologiczne zwłaszcza w odniesieniu do relacji między Królestwem Bożym a Kościołem.

230. Po drugie, podczas zgłębiania pojęcia Królestwa Bożego kierowaliśmy się dwoma wyzwaniem z Raportu *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*: chodzi tu o budowanie na już osiągniętym rozwoju eklezjologicznym i o poszerzenie naszych wysiłków na rzecz wspólnego świadectwa. W odniesieniu do pierwszego wyzwania byliśmy w stanie pogłębić ważne konwergencje w zakresie natury Kościoła, zaprezentowane w Raporcie właśnie dlatego, że te intuicje możemy obecnie umieścić w szerszym dynamicznym kontinuum, gdyż wymagają tego nasze studia nad Królestwem Bożym – np. biblijne, patrystyczne i mniej odległe teologiczne perspektywy oczekują uwzględnienia rezultatów dialogów ekumenicznych. Tak więc konwergencja, opisana w Raporcie między wyobrażeniami Kościoła jako tworu Słowa (*creatura verbi*, podkreślana przez reformowanych) i sakramentu łaski (*sacramentum gratiae*, podkreślana przez katolików), zostaje

przedstawiona w aktualnej analizie teologicznej, chociaż ma zakorzenienie w terminologii biblijnej. Obecny Raport pogłębia tę zgodność w dwojaki sposób: po pierwsze uzmysławia, że obie koncepcje są miarodajne dla wyobrażenia Królestwa Bożego i winny służyć jego ugruntowaniu w tym świecie. Po drugie analizy materiałów patrystycznych pokazują, że tematy „Słowo Boże” i „łaska Boża” miały już bardzo duże znaczenie w eklezjologicznych refleksjach wczesnych autorów chrześcijańskich, nawet gdy nie posługują się oni specyficzną terminologią, której używa nasz Raport. Autorzy ci zapewne rozumieli Kościół zarówno jako twór Słowa Bożego jak i sakrament łaski. Oba czynniki potwierdzają, że żadne z tych wyobrażeń Kościoła nie może całkiem wykluczyć drugiego; lecz że są nawzajem od siebie zależne. Oba mają zasadnicze znaczenie dla rozumienia natury Kościoła.

231. Podobne ramy dynamiczne dla naszej refleksji o Królestwie Bożym wskazują też drogi zajęcia się inną propozycją Raportu *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, mianowicie, że wspólnie moglibyśmy być w stanie opisać Kościół jako „sakrament Królestwa Bożego” (nr 111) i w ten sposób wspólnie powiedzieć jeszcze więcej na temat funkcji Kościoła w dziele pośrednictwa zbawienia przez Chrystusa. Polega to na tym, że wyobrażenie Królestwa Bożego wymaga wyraźnego uznania jego stosunku do Ducha Świętego, i jego wymiaru eschatologicznego. W Raporcie rzymskokatolickie rozumienie Kościoła jako sakramentu opiera się na dwóch analogiach: analogii między Chrystusem a Kościołem oraz między Kościołem a rytami sakramentalnymi. Było ono naznaczone silnie chrystologicznie, chociaż nie brakowało odniesień do roli Ducha. Ponieważ jednak aktywność Ducha jest podstawą zarówno działalności sakramentów jak też szerzenia panowania Bożego, perspektywa Królestwa Bożego i jego szczególnej relacji z Duchem pozwala reformowanym i katolikom poznać jeszcze głębiej radykalną zależność ludzi od Boga. Ta zależność daje się wywnioskować z opisu Kościoła jako sakramentu Królestwa Bożego. Także rozróżnienie, jakie czynimy między Królestwem Bożym a Kościołem jest zakorzenione w eschatologicznym rozumieniu Kościoła, jest nastawione na jego spełnienie w Królestwie Bożym, zmierza ku niemu i świadczy o nim. Świadczy o tym zarówno reformowane obstawanie przy obietnicy „jeszcze nie”, jak również rzymskokatolickie podkreślanie daru „już teraz” (nr 122). Tutaj nasza refleksja wspiera ponownie opis Kościoła jako „sakramentu Królestwa Bożego”.

232. Odnośnie do wspólnego świadectwa potraktowaliśmy poważnie dynamikę wyzwań partykularnych kontekstów, w których chrześcijanie poszukiwali życia zgodnie z wartościami Królestwa Bożego. Doświadczenie chrześcijan w lokalnych kontekstach, jak zostało opisane w trzech opowieściach w rozdziale II,

podkreśliło kilka ważnych nauk. Opowieści te zilustrowały na przykład rosnące znaczenie ekumenicznych stosunków między reformowanymi i katolikami. Jak pokazała każda opowieść, ostatecznie zarówno reformowani jak i katolicy zmierzali ku złożeniu wspólnego świadectwa, chociaż jedni i drudzy rozpoczęli oddzielnie wprowadzać wartości Królestwa Bożego do doniosłych konstelacji problemów, z którymi byli skonfrontowani w swoich kontekstach. Każda opowieść ilustrowała także, jak uniwersalny przejaw Kościoła wywierał wpływ na Kościoły lokalne i odwrotnie, oraz znaczenie wewnętrznej relacji obu tych aspektów Kościoła. Poza tym w świetle tych opowieści po raz pierwszy w dialogu reformowano-rzymskokatolickim zbadaliśmy wspólnie czynniki, które należą do interpretacji doświadczenia chrześcijańskiego: tzn. teologiczne wymiary formowania osądu w sprawie woli Bożej w podejmowaniu decyzji w służbie Królestwa Bożego. Decyzje te obejmują rolę Ducha Świętego, wspólne źródła formowania osądu, różnice między reformowanymi i katolikami w posługiwaniu się tymi źródłami, różne wzorce formowania opinii i funkcjonowanie tych wzorców we współpracy ekumenicznej jak również możliwości wspólnego formowania osądu i wspólnego dawania świadectwa. Ponieważ kwestie etyczne i moralne w naszym współczesnym świecie niosą ze sobą wyzwania dla ludzkiego postępowania oraz odgrywają coraz ważniejszą i intensywniejszą rolę w stosunkach ekumenicznych, intuicje, które zostały tu zgromadzone na temat formowania osądu, oferują wkład do dialogu na temat pilnych spraw, które dotyczą wszystkich chrześcijan. Te intuicje mogą pomóc reformowanym i katolikom w ich staraniach na rzecz wspólnego świadectwa.

233. Ostatecznie proces, w którym wprowadziliśmy te opowieści do naszego dialogu, pomógł nam lepiej zrozumieć różne metody dialogu w ramach ruchu ekumenicznego. Włączenie naszych dyskusji teologicznych w doświadczenia chrześcijan w lokalnych kontekstach pomogło nam „słuchać, co Duch mówi do zborów” (Ap 2 i 3). Jak widzieliśmy w opowieściach (por. rozdział II), w różnych miejscach na całym świecie miało miejsce wspólne świadectwo reformowanych i katolików o Królestwie Bożym. To wspólne świadectwo, to odnajdywanie siebie w wyniku wydarzeń, problemów oraz ideałów pokoju i sprawiedliwości w konkretnym życiu ludzkich wspólnot dokonuje się mimo historycznych problemów, które nas w dalszym ciągu dzielą. Stwierdzamy, że to wspólne świadectwo jest drogą, na której wzrasta wzajemny respekt, zaufanie i przychyłność między naszymi społecznościami oraz które wzbogaca nasze współzycie pod względem duchowym i podsyca nasze poczucie przynależności do siebie. Cieszymy się z tego wspólnego świadectwa, że wspólnej wiary, która znajduje się u jego podstaw, świadomości nowych możliwości, których dostarcza naszym wspólnotom i z wkładu, jaki świadectwo to wnosi do pełni jedności, której szukamy.

234. Dialog, gojenie wspomnień, wysiłki na rzecz wspólnego świadectwa – to wszystko stanowi dla nas trwałe wyzwanie do dalszego pogłębiania stosunków między nami, stosunków, które mają podstawę w naszym wspólnym chrzcie w Chrystusie. Jest on częścią naszego wspólnego rozumienia, że pod przewodnictwem Ducha Świętego uczestniczymy w jednym ruchu ekumenicznym. Nowe stulecie i nowe tysiąclecie to dodatkowe powody dla nas, by dystansować się jeszcze bardziej od konfliktów przeszłości i podchodzić do przyszłości z bezwarunkowym zobowiązaniem do ciągłego pojednania. To mogłoby i powinno ostatecznie pomóc współchrześcijanom w obu naszych wspólnotach do prowadzenia życia zgodnego z kryteriami Królestwa Bożego.

235. Za przywilej uczestnictwa w tym dialogu i za wysiłki, które zostały poczynione i za każdy sukces, z którego możemy skorzystać, dziękujemy Panu Jezusowi Chrystusowi, który w modlitwie prosił o to, żeby Jego uczniowie „stanowili jedno” (J 17, 21) i który swoich uczniów uczył się modlić: *Przyjdź Królestwo Twoje!*

Załącznik

Temat Królestwa Bożego w międzynarodowym dialogu teologicznym

Wprowadzenie

Na pierwszy rzut oka koncept „Królestwa Bożego” nie miał szczególnego znaczenia w międzynarodowych dialogach dwustronnych. Tylko anglikańsko-reformowany dialog z 1984 roku o *Panowaniu Bożym i naszej jedności* dotknął wyraźnie tego tematu. Mimo to w wielu dialogach znajdują się znaczące nawiązania do „Królestwa Bożego” a trzy z nich włączają szerokie dyskusje wokół tego tematu do swoich raportów¹¹⁰. W dialogach multilateralnych, zwłaszcza w różnych konferencjach Światowej Rady Kościołów (ŚRK) koncepcja „Królestwa Bożego” była

¹¹⁰ *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie. Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan* (1977), nr 43-66, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988 z. 1 (21), s. 82-87; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 11-31, w: K. Kariski, S.C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965 – 2000*, Lublin 2003, s. 368-376; *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the International Pentecostal-Reformed Dialogue*, nr 74-95, „Reformed World” 50, September 2000, z. 3, s. 128-156.

często używana w celu krytykowania aktualnej sytuacji w Kościele i społeczeństwie. Dla Komisji Wiara i Ustrój ŚRK koncept „Królestwa Bożego” oferuje kontekst dla integracji teologicznych poszukiwań jedności Kościoła i motywowaną przez sprawiedliwość społeczną troskę o odnowę ludzkiej wspólnoty. Jej dokument studyjny *Kościół i świat: jedność i życie Kościoła w świecie* został opublikowany w 1990 roku. W uzupełnieniu do tych podstawowych afirmacji dotyczących Królestwa lub panowania Bożego dialogi te badają stosunki między Królestwem Bożym a Kościołem, Królestwem Bożym a światem/stworzeniem oraz implikacje Królestwa Bożego dla stosunków między światem/stworzeniem.

I. Podstawowe afirmacje

W licznych dialogach jego członkowie potwierdzają swoją wiarę w Królestwo Boże jako nadzieję eschatologiczną, spełnienie planu Bożego wobec stworzonego świata¹¹¹. Historyczne przesłanie Jezusa polega na zwiastowaniu Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym lub na królewskim panowaniu Boga, uosabianiu Królestwa w słowie i czynie oraz na wprowadzaniu go w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu¹¹².

Dar Ducha jest obietnicą i zadatkiem przyszłego Królestwa Bożego. Duch Święty prowadzi do spełnienia Królestwa Bożego, którego pierwocinami był Chry-

¹¹¹ *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the international Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 77-78; *Zbawienie a Kościół. Wspólna Deklaracja Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (1986), nr 30, SiDE 1987 z. 3 (19), s. 71; *Anglican-Roman Catholic Dialogue. Church as Communion* (1990), nr 45, w: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), Geneva 2000, s. 339; *Wzwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich* (1984-1988), nr 19, SiDE 1995 z. 1 (35), s. 60; *Disciples of Christ-Roman Catholic Dialogue. The Church as Communion in Christ* (1992), nr 21, w: *Growth in Agreement II...*, s. 391; *Evangelical-Roman Catholic Dialogue. The Evangelical Roman Catholic Dialogue on Mission* (1984), nr 70, w: *Growth in Agreement II...*, 2.1; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 11, 24, 25, 75, 243, 302-308, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 368-480; *Methodist-Roman Catholic Dialogue. The Apostolic Tradition* (1991), nr 32, w: *Growth in Agreement II...*, s. 603; *Anglican-Lutheran Dialogue. Episkope* (1987), nr 24, 31, 70, w: *Growth in Agreement II...*, s. 16-26; *Anglican-Lutheran Dialogue. The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 16, 18, w: *Growth in Agreement II...*, s. 42-43; *Anglican-Methodist Dialogue. Sharing in the Apostolic Communion* (1996), nr 15, w: *Growth in Agreement II...*, s. 59; *Adwentyści i luteranie w dialogu. Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterkańską a Kościołem Adwentyistów Dnia Siódmego* (1994-1998), III. 70-92, SiDE z. 2 (55), s. 80-84; Teksty przyjęte przez prawosławno-starokatolicką Komisję Teologiczną w latach 1975-1987: *Soteriologia* (1983), nr 7 i *Eschatologia* (1987), nr 1,2, w: U. Küry, *Kościół Starokatolicki. Historia, nauka, dążenia*, Warszawa 1996, s. 580-584 i 596-599.

¹¹² *Evangelical-Roman Catholic Dialogue. The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission* (1984), 5.3; *Zbawienie a Kościół. Wspólna Deklaracja Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (1986), nr 26; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 11, 27; *Methodist-Roman Catholic Dialogue. The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* (1996), nr 17 w: *Growth in Agreement II...*, s. 623; *Anglican-Lutheran Dialogue. The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 10, 13.

stus¹¹³. Chrześcijanie są wezwani do uczestnictwa w Królestwie Bożym i zwiastowania go. Eschatologia jako kontekst dla refleksji nad rozumieniem misji oznacza, że najwyższe wymagania doskonałego Bożego panowania konfrontują chrześcijan i Kościoły stale z wyzwaniem do posłuszeństwa¹¹⁴.

II. Królestwo Boże a Kościół

Królestwo Boże i Kościół są integralnie ze sobą związane. W Chrystusie Kościół jest powołany do bycia znakiem, narzędziem i przedsmakiem Królestwa Bożego. Co Chrystus osiągnął przez swój krzyż i swoje zmartwychwstanie, w życiu Kościoła zostaje przekazane przez Ducha Świętego¹¹⁵. Kościół jako wspólnota Ducha Świętego jest w szczególny sposób powołany do zwiastowania i antycypowania Królestwa Bożego przez głoszenie Ewangelii światu i przybieranie kształtu Ciała Chrystusowego. Kościół powinien służyć Królestwu Bożemu a nie obsługiwać sam siebie lub być celem sam w sobie. W wypełnianiu tego powołania Kościół jest wezwany do pójścia drogą Jezusa Chrystusa, cierpiącego sługi. Jak panowanie Boże wybawia zagubionych, tak wzywa ono także uratowanych do solidarności z zagubionymi oraz przygotowuje ich do przyjęcia prześladowań, oszczerstw

¹¹³ Lutheran-Reformed Dialogue. *Towards Church Fellowship* (1989), nr 18, w: *Growth in Agreement II...*, s. 235; *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the international Pentecostal-Reformed Dialogue*, nr 78, 79; *Deklaracja katolicko-anglikańska na temat Eucharystii* (Windsor 1971), nr 11, "Zeszyty Naukowe KUL" 1979 nr 4, s. 55-65; *Życie w Chrystusie: Zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego* (1993), nr 19, SiDE 1995 z. 1 (35), s. 77; *Methodist-Roman Catholic Conversations. Honolulu Report* (1981), nr 22, w: *Growth in Agreement I*, s. 372; *Życie w Chrystusie: Zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego* (1993), I, H. Meyer, L. Vischer (red.), New York-Geneva 1984, s. 372; *Methodist-Roman Catholic Dialogue. The Apostolic Tradition* (1991), nr 32, w: *Growth in Agreement II...*, s. 603; *Dialog prawosławno-rzymskokatolicki. Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (1988), nr 10, w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 58; *Dialog starokatolicko-prawosławny. Eschatologia*, nr 1.2, w: U. Küry..., s. 596-597.

¹¹⁴ *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the International Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 81; *Życie w Chrystusie: Zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego* (1993), nr 24; *Disciples-Roman Catholic Conversations. Report 1981*, VIIb, w: *Growth in Agreement I...*, s. 165; *Methodist-Roman Catholic Dialogue. The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* (1996), nr 17.

¹¹⁵ *Anglican-Reformed Dialogue. God's Reign and Our Unity* (1984), nr 15, w: *Growth in Agreement II...*, s. 119; *Baptist-Reformed Conversations. Report 1977*, nr 30, w: *Growth in Agreement I...*, s. 147; *Anglican-Roman Catholic Conversations. Report 1981*, w: *Growth in Agreement I...*, nr 7, s. 66; *Zbawienie a Kościół. Wspólna Deklaracja Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (1986), nr 30, SiDE 1987 z. 3 (19), s. 71; *Życie w Chrystusie: Zasady moralne, wspólnota i Kościół. Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego* (1993), nr 97, SiDE 1995 z. 1 (35), s. 97; *Anglican-Lutheran Conversations. Pullach Report 1972*, nr 60, w: *Growth in Agreement I...*, s. 21; *Anglican-Lutheran Dialogue. Episkope* (1987), nr 25, w: *Growth in Agreement II...*, s. 16; *Anglican-Lutheran Dialogue. The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 16, w: *Growth in Agreement II...*, s. 43.

i cierpień ze względu na sprawiedliwość. Jest to znak Bożego wyboru krzyża jako drogi ku ratowaniu świata¹¹⁶.

Kościół zawdzięcza swój początek nie jednemu wyizolowanemu aktowi, lecz całemu wydarzeniu Chrystusowemu, poczynając od ludu Bożego Starego Testamentu. Błogosławieństwo, które obiecał Bóg Abrahamowi, znajduje swój punkt kulminacyjny w obietnicy pobłogosławienia wszystkich rodzin żyjących na ziemi. Urząd Jezusa Chrystusa był skierowany do *jednego ludu*, tak że pierwsi, którzy słyszeli i przyjęli zwiastowanie Królestwa Bożego, byli już zorientowani jedni na drugich przez swoją relację w obrębie Izraela. Uczniowie Jezusa byli osobistymi świadkami bliskości królewskiego panowania Boga. Mieli wszystko pozostawić i pójść za Nim¹¹⁷.

Kościół jest początkiem i instrumentem Królestwa Bożego. Z jednej strony istnieje rzeczywistość sił Królestwa Bożego, zwłaszcza w zwiastowaniu Słowa Bożego, celebrowaniu sakramentów i doświadczeniu pojednanej wspólnoty siostr i braci. Z drugiej strony mamy do czynienia z tymczasowością wszystkich słów i znaków, w których przekazywane jest zbawienie, jak również empiryczny niedostatek w kazaniu, nabożeństwie i wspólnocie służebnej¹¹⁸. Przed pełnym urzeczywistnieniem Królestwa Bożego Kościół charakteryzuje się ludzką ograniczonością i niedoskonałością, które przypominają stale o jego „tymczasowej” naturze¹¹⁹. Jednak mimo wszelkich niedostatków występujących rzeczywiście w życiu Kościoła, trzeba podkreślić rzeczywistość ich przeznaczenia jako znaków eschatologicznego panowania Boga. Cały Kościół Boży, w każdym miejscu i w każdym czasie, jest sakramentem Królestwa Bożego¹²⁰.

¹¹⁶ Baptist-Reformed Conversation. *Report 1977*, nr 30, w: *Growth in Agreement I...*, s. 147; *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the International Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 79; *Zbawienie a Kościół. Wspólna Deklaracja Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej* (1986), nr 26; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 22, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 372.

¹¹⁷ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 11-24, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 368-373; *Ku oświadczeniu na temat Kościoła. Raport Wspólnej Komisji Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Metodystycznej* (1982-1986), nr 1.2, SiDE 1988 nr 2 (22), s. 64.

¹¹⁸ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 307, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 480.

¹¹⁹ Anglican-Reformed Dialogue. *God's Reign and Our Unity* (1984), nr 18, w: *Growth in Agreement II...*, s. 120; Baptist-Reformed Conversations (1977), nr 30, w: *Growth in Agreement I...*, s. 147; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 73, 307, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 392 i 480; Anglican-Methodist Dialogue. *Sharing in the Apostolic Communion* (1996), nr 25, w: *Growth in Agreement II...*, s. 61.

¹²⁰ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 303, 305, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 477-479; *Ku oświadczeniu na temat Kościoła. Raport Wspólnej Komisji Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Metodystycznej* (1982-1986), nr 1.8, SiDE 1988 nr 2 (22), s. 65; Dialog prawosławno-rzymskokatolicki. *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołowskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (1988), nr 22, w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzany: Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 59; Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki druga faza: 1984-1990: *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, nr 111, SiDE 2000 nr 2 (46), s. 109.

Sakramenty, które są sprawowane w Kościele, zwiastują Królestwo Boże i antycypują je. Chrzest stwarza nowe życie i uczestnictwo we wspólnocie Ducha Świętego. Uroczystość Eucharystii antycypuje ucztę mesjańską i stanowi już jej przedsmak. Stwarza ona wizję panowania Bożego, które zostało zapowiedziane jako ostatnia odnowa stworzenia i jest jej przedsmakiem. Znaki tej odnowy są obecne w świecie wszędzie tam, gdzie objawia się łaska Boża i ludzie pracują dla sprawiedliwości, miłości i pokoju¹²¹.

Kościół jako Ciało Chrystusa i eschatologiczny lud Boży zostają ukonstytuowani przez Ducha Świętego poprzez różnorodność darów i urzędów. Wśród tych darów konieczna jest posługa episkopé w celu wyrażenia i strzeżenia jedności ciała. Każdy Kościół potrzebuje tej posługi w jakiejś formie, by być Kościołem Bożym¹²².

W Chrystusie rozpoczęło się zwycięstwo królewskiego panowania Boga nad mocami grzechu i śmierci. Tak więc urząd przywództwa Chrystusa nie daje się porównać z przewodzeniem w świecie grzechu i śmierci, lecz jego charakter i jego jakość są zdeterminowane osobą Chrystusa, byciem w świecie i dla świata¹²³. Przez to, że członkowie Kościoła żyją zgodnie z prawami Ducha, ponoszą współodpowiedzialność za rozpoznawanie działania Ducha we współczesnym świecie, znajdowanie prawdziwej ludzkiej odpowiedzi i przewycięzanie moralnych konfuzji przez integralność i wierność Ewangelii¹²⁴.

III. Królestwo Boże i świat

W królewskim panowaniu Boga stworzenie i wspólnota ludzka ulegają odnowie przez Ducha Świętego w swojej przemianie w Chrystusie. Kosmos jest obiektem Bożego zaangażowania a realizacja Królestwa Bożego oznacza nie tylko skupienie

¹²¹ Komisja Wiara i Ustrój Kościoła. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (Dokument z Limy, 1982), *Chrzest*, nr 2, 3, 7, w: W. Hryniewicz, S.J. Koza (red.), *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne*, Lublin 1989, s. 23-25; *Eucharystia*, nr 1, 22, tamże, s. 33 i 39; *Posługiwanie duchowne*, nr 4, tamże, s. 44; *Deklaracja katolicko-anglikańska na temat Eucharystii* (Windsor 1971), nr 4, „Zeszyty Naukowe KUL1979 nr 4, s. 55; Anglican-Roman Catholic Dialogue. *Church as Communion* (1990), nr 11, w: *Growth in Agreement II...*, s. 331; Disciples of Christ-Reformed Dialogue. *No Doctrinal Obstacles* (1987), nr 12, w: *Growth in Agreement II...*, s. 180; Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej. *Wieczera Pańska* (1978), nr 43, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 182; *Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 66-71, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 389-391; Anglican-Lutheran Dialogue. *The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 18, w: *Growth in Agreement II...*, s. 43.

¹²² Komisja Wiara i Ustrój Kościoła. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (Dokument z Limy, 1982), *Posługiwanie duchowne*, nr 23, w: W. Hryniewicz, S.J. Koza (red.), dz. cyt., s. 52.

¹²³ Anglican-Lutheran Dialogue. *The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 10, w: *Growth in Agreement II...*, s. 41-42; Komisja Wiara i Ustrój Kościoła. *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (Dokument z Limy, 1982), *Posługiwanie duchowne*, nr 15-16, w: W. Hryniewicz, S.J. Koza (red.), dz. cyt., s. 47-48.

¹²⁴ Raport z międzynarodowego dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego. *Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* (1993), nr 97, SiDE 1995 nr 1 (35), s. 97.

wszystkich wierzących, lecz reprezentuje *szalom* dla całości stworzenia. Tęsknota za Królestwem Bożym implikuje życzenie ratowania zagubionych i przywrócenie całego stworzenia¹²⁵. Jako administratorzy darów Bożych chrześcijanie są powołani do działania w odpowiedzialnej wierze wobec całego stworzenia. Słowem i czynem powinni zwiastować wolę Boga odnośnie do personalnej i społecznej niesprawiedliwości, ekonomicznego wyzysku i ekologicznego zniszczenia. Ponieważ Królestwo Boże nie nadeszło jeszcze w pełni, chrześcijanie doświadczenia dynamicznego napięcia między „teraz” a „jeszcze nie” przy spełnianiu się Królestwa w świecie przez to, że angażują się w cierpliwą aktywność i aktywną cierpliwość. Duch Święty kieruje wiernymi przy pracy nad osobistą przemianą jak również nad przemianą strukturalną społeczeństwa; w ten sposób uzyskują oni udział w postępującym procesie i urzeczywistnianiu modlitwy o nadejście Królestwa Bożego¹²⁶.

Przyjście Królestwa Bożego implikuje przemianę wspólnoty ludzkiej, która obecnie jest zniekształcona przez grzech, ucisk i ubóstwo, we wspólnotę sprawiedliwości, miłości i pokoju. Chociaż nie ma żadnych podstaw dla przyjęcia pełnej przemiany w tym świecie, wszyscy chrześcijanie muszą się o nią starać, aby złożyć świadectwo o Bożej obietnicy w sprawie dokończenia tej przemiany w przyszłym świecie. Ludzie, którzy doświadczyli Bożej wierności i sprawiedliwości, będą się dzielić czynami miłosierdzia i sprawiedliwości, które otrzymali przez próbę formowania społeczeństwa na wzór Królestwa Bożego. Nigdy nie będą twierdzić, że budują Królestwo Boże własnym wysiłkiem, lecz całą chwałę przypiszą Bogu¹²⁷. Obecność Chrystusa jako Pana historii widziana jest w owych ruchach ludzkiego ducha, które – z poparciem lub bez poparcia Kościoła – służą celom Królestwa Bożego¹²⁸.

¹²⁵ Anglican-Reformed Dialogue. *God's Reign and Our Unity* (1984), nr 23, w: *Growth in Agreement II...*, s. 121; *The Gift of Authority in the Church III*. Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC II), nr 50, "Information Service" (The Pontifical Council for Promoting Christian Unity), 1999 nr 100, s. 27; Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego. *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993), nr 22, w: *Blżej wspólnoty...*, s. 372; *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the international Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 81, 89, 90.

¹²⁶ *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the international Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 81.

¹²⁷ Methodist-Roman Catholic Conversations. *Honolulu Report 1981*, nr 22, w: *Growth in Agreement I...*, s. 372-373; Methodist-Roman Catholic Dialogue. *The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith* (1996), nr 79, w: *Growth in Agreement II...*, s. 635.

¹²⁸ Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan. *Obecność Chrystusa w Kościele i świecie* (1977), nr 48, SiDE 1988 z. 1 (21), s. 83.

IV. Implikacje Królestwa Bożego dla stosunków między Kościołem a światem

W swojej „roboczej definicji” Królestwa Bożego dialog zielonoświątkowo-reformowany streszcza wiele wątków dyskusji, które miały miejsce w innych ekumenicznych rozmowach na ten temat. Ujmuje on Królestwo Boże jako „apokaliptyczne i profetyczne, współczesny dar i przyszłą nadzieję”. Uważa, że teologiczna treść tego terminu wyraża „Boże suwerenne, łaskawe i przemieniające panowanie oparte na sprawiedliwości i prawdzie wobec sił zła i grzechu”. Potwierdzając, że Królestwo Boże „nie może być opisane po prostu jako panowanie na ziemi, aczkolwiek Bóg rządzi i działa w dziejach”, dialog zapewnia także, że „Królestwa Bożego nie da się zidentyfikować po prostu z Kościołem, aczkolwiek Kościół i całe stworzenie żyje w eschatologicznej nadziei na wypełnienie Królestwa Bożego”¹²⁹.

Deklaracja dialogu reformowanych i zielonoświątkowców, że dyskusja wokół Królestwa Bożego nie może się ograniczać tylko do teologii rzeczy ostatecznych, lecz musi być także widziana jako „ogólna perspektywa” teologii chrześcijańskiej i życia chrześcijańskiego¹³⁰, znajduje swoje echo w wielu innych dialogach. Dialog z 1987 roku między Kościołami starokatolickimi i prawosławnymi stwierdza: „Oczekiwanie eschatologiczne nie jest przeżyciem beztreściowym, ponieważ koniec tego świata zapoczątkowany już jest w samym Kościele, reprezentującym urzeczywistnianie się Królestwa Bożego, dokonujące się w historii (...) Chrześcijanin nie dlatego dąży do przyszłości, jakoby przepojony był niechęcią do tego świata, przeciwnie, swoją działalnością w świecie daje on świadectwo miłości Boga”¹³¹. Dialog między Uczniami Chrystusa a Kościołem rzymskokatolickim z 1992 roku stwierdza: „W najgłębszej pamięci Kościoła Boże działanie zbawcze stwarza w przeszłości przedsmak przemiany, tak że przyszłość świta już w teraźniejszości. Zbawienie, widziane w perspektywie Pisma Świętego, rozciąga się od przeszłości do przyszłości”¹³².

Królestwo Boże jest eschatologicznie ratującą rzeczywistością, która dotyczy całego świata. Chociaż misja Kościoła ma udział w działaniu Bożym w świecie, działanie to wykracza poza sferę Kościoła¹³³. Służba na rzecz królewskiego pano-

¹²⁹ *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the international Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 77.

¹³⁰ Tamże, nr 78.

¹³¹ Dialog starokatolicko-prawosławny. *Eschatologia*, VI.1, w: U. Küry, dz. cyt., s. 596-597.

¹³² Disciples of Christ – Roman Catholic Dialogue. *The Church as Communion in Christ* (1992), nr 38, w: *Growth in Agreement II...*, s. 393-394.

¹³³ Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterkańsko-Rzymskokatolickiego. *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993), nr 263, 285-289, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 461, 470-471.

wania Boga zachodzi wszędzie tam, gdzie instytucje, wspólnoty i jednostki poprzez sprawiedliwość przyczyniają się do pokoju, współczucia z cierpiącymi, zachowania i troski o stworzenie oraz do napominania i nawrócenia grzeszników. W swoim powołaniu do świadczenia o królewskim panowaniu Boga Kościół wyznaje, że Jezus także poza Kościołem jest Chrystusem, tam, gdzie za takiego nie zostaje uznany. Do świadectwa Kościoła należy przy tym także krytyczne poznanie miejsc, w których służy się Królestwu Bożemu. W tym kontekście Kościół jest wezwany, by współpracować z instytucjami, wspólnotami, ruchami i jednostkami i w ten sposób przyczyniać się do Królestwa Bożego, by identyfikować moce śmierci i grzechu, ostrzegać przed nimi i sprzeciwiać się im niezależnie od ponoszonych kosztów. Kościół żyje w antycypacji spełnienia Królestwa Bożego¹³⁴.

Chrześcijanie dążą do jedności, aby Kościół stał się wiarygodnym znakiem, instrumentem i przedsmakiem planu Bożego, polegającym na zjednoczeniu wszystkich rzeczy w Chrystusie jako Głowie (Kol 1, 19). Tylko pojednana i jednająca wspólnota wierna swojemu Panu, w której zostają przewyciężone ludzkie podziały, może z pełną integralnością przemawiać do wyobcowanego i podzielonego świata i w ten sposób stać się wiarygodnym świadkiem Bożego zbawczego działania w Chrystusie i przedsmakiem Królestwa Bożego. Tylko w kontekście troski o ludzką jedność poszukiwanie jedności kościelnej jest stosowne. Jedność Kościoła nie jest po prostu celem samym w sobie, lecz znakiem, instrumentem i pierwocinami w Bożym planie zbawienia zmierzającym do pojednania wszystkich rzeczy w niebie i na ziemi przez Chrystusa¹³⁵. Mimo to wszystko jedność Kościoła nie jest po prostu środkiem do celu, jako że Kościół cieszy się już przedsmakiem spełnienia, jest ona tylko jako ten przedsmak znakiem i instrumentem. Życie w Chrystusie jest celem i sensem, dla którego stworzono wszystkie rzeczy, nie środkiem wiodącym do innego celu¹³⁶.

Kościół wyznaje, że Chrystus jest nosicielem orędzia o panowaniu Bożym i wyzwoleniu ludzkości. Gdy Kościół wychodzi do świata, gdy przynosi ludziom Ewangelię i stara się realizować więcej sprawiedliwości i więcej pokoju, to podąża za swoim Panem w rejony, które już są Jego i gdzie On już działa anonimowo. Kościół, który został założony przez Chrystusa do uczestnictwa w życiu pocho-

¹³⁴ Anglican-Lutheran Dialogue. *The Diaconate as Ecumenical Opportunity* (1995), nr 15, w: *Growth in Agreement II...*, s. 42.

¹³⁵ Anglican-Reformed Dialogue. *God's Reign and Our Unity* (1984), nr 17, w: *Growth in Agreement II...*, s. 120; Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego. *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993), nr 305, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 478.

¹³⁶ Anglican-Reformed Dialogue. *God's Reign and Our Unity* (1984), nr 29, w: *Growth in Agreement II...*, s. 123; *Word and Spirit, Church and World. Final Report of the International Pentecostal-Reformed Dialogue* (2000), nr 82; Deklaracja Drugiej Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej. *Zbawienie a Kościół* (1986, nr 30, SiDE 1987 nr 3 (19), s. 71.

dzącym od Ojca, zostaje posłany, by wiódł świat do Jezusa Chrystusa, do swojej pełnej dojrzałości ku czci i chwale Ojca. Jest on powołany do stania się widzialnym świadkiem i znakiem przyszłego Królestwa Pokoju. Kościół prowadzi swoją misję nie tylko przez to, co czyni i mówi, lecz także przez bycie tym czym jest, jako że do natury Kościoła należy zwiastowanie Słowa sądu i łaski oraz służenie Chrystusowi poprzez ubogich, uciskanych i zrozpaczonych. W szczególny sposób gromadzi się on jednak dla oddawania czci Bogu i modlitwy, aby stale na nowo przyjmować Boże przykazanie i Jego pocieszenie oraz oddawać hołd obecności Chrystusa w Słowie i Sakramencie. W oparciu o ten ośrodek i za pomocą licznych darów udzielanych przez Ducha, żyje on jako *koinonia* tych, którzy potrzebują pomocy i nawzajem sobie pomagają¹³⁷.

Istnieje szczególna obecność Chrystusa w Kościele, przez którą przysługuje mu jedyna w swoim rodzaju rola w relacji do świata. Dlatego też Kościół może sprostać swojemu powołaniu tylko wówczas, gdy jego struktura i jego życie naznaczone jest miłością i wolnością. Stosownie do tego Kościół nie stara się pozyskać ludzi dla sekularnego programu zbawienia, lecz chodzi mu o ich nawrócenie i służenie im w ten sposób. W jego zwiastowaniu Ewangelii tkwi jednocześnie silna twórcza dynamika kulturowa. Jako *koinonia* Kościół sprzeciwia się strukturom różnych obszarów nowoczesnego społeczeństwa sekularnego, przeciwstawiając się każdemu rodzajowi wyzysku, ucisku, manipulacji jak również intelektualnego lub politycznego nacisku. Żyjąc w pewności o Bożym przyjęciu w Chrystusie jako nowy lud, Kościół jest przekonującym znakiem Bożej miłości dla całego stworzenia i Jego celu wolności dla wszystkich ludzi. Ewangelia Chrystusa gromadzi, chroni i utrzymuje *koinonię* Jego uczniów jako znak i początek Jego Królestwa¹³⁸. Kościół jest zatem powołany, by żyć jako ta siła w ramach ludzkości, dzięki której zostaje poświadczona Boża wola odnowy, sprawiedliwości, wspólnoty i zbawienia wszystkich narodów. Wyposażony darami Ducha Świętego i stale wzmacniany Słowem i Sakramentem Chrystusa, Kościół jest posłany przez Boga, aby poświadczyc i zwiastować temu ułomnemu światu Królestwo Boże. W tej swojej misji Kościół jest nową wspólnotą tych, którzy chcą służyć Królestwu Bożemu ku chwale Boga i dla dobra ludzi¹³⁹.

¹³⁷ Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan. *Obecność Chrystusa w Kościele i świecie* (1977), nr 54, SiDE 1988 z. 1 (21), s. 85.

¹³⁸ Tamże, nr 54-56, s. 85n.

¹³⁹ Commission on Faith and Order, *Church and World: The Unity of the Church and the Renewal of the Human Community* (1990), Chapter III, "Kingdom-Church-Humanity", nr 8.

V. Oświadczenia w sprawie różnych punktów widzenia

Dialog między zielonoświątkowcami a Kościołem rzymskokatolickim z 1982 roku wyartykułował brak zgodności w odniesieniu do kwestii, czy niechrześcijańskie mogą lub nie mogą być odbiorcami żywotnych impulsów Ducha Świętego. Raport z dialogu reformowano-zielonoświątkowego stwierdza, że wśród zielonoświątkowców jest brak zgody co do roli Ducha Świętego w zachowaniu, odnowie i przemianie ludzkiego społeczeństwa. Ten sam dialog wymienia różne sposoby krytyki struktur społecznych, przy czym przyznaje się, że misje zielonoświątkowe nie zawsze postępowały w sposób prorocki z wyzwaniem społecznymi i strukturalnymi. Dialog reformowano-rzymskokatolicki z 1977 roku widzi różnice w sposobie podejścia do związku etyki i polityki: „Wszyscy byli zgodni co do tego, że decyzje etyczne, które wynikają z posłannictwa o królestwie Bożym i przyjęcia go z wiarą, rozciągają się także na obszar polityki. Przy okazji dało się zauważyć, iż wśród przedstawicieli obu wyznań byli tacy, którzy podkreślali konieczność i możliwość podejmowania konkretnych decyzji politycznych w oparciu o posłannictwo nowotestamentowe, jak i tacy, którzy zalecali tutaj pewną powściągliwość”¹⁴⁰. Eklezjologiczne różnice zostają potwierdzone w Raporcie reformowano-rzymskokatolickim z 1990 roku, który stwierdza: „Prócz tego różnimy się w rozumieniu istoty grzechu w Kościele (...) w różny sposób widzimy relację między Kościołem a Królestwem Bożym. Reformowani trzymają się bardziej obietnicy ‘jeszcze nie’, katolicy podkreślają bardziej rzeczywistość daru ‘już teraz’”¹⁴¹. Dialog między zielonoświątkowcami a Kościołem rzymskokatolickim notował w 1990 roku: „Chociaż zielonoświątkowcy rzymskokatolickiego rozumienia (...) Kościoła jako ‘poniekąd sakramentu’ nie przyjmują, to jednak na swój własny sposób potwierdzają, że Kościół jest znakiem i instrumentem zbawienia”¹⁴².

Konkluzje

Wobec faktu, że wszystkie te międzynarodowe dwustronne dialogi są dowodem wspólnego zainteresowania Królestwem Bożym, jak i relacją Królestwa do Kościoła i świata/stworzenia, jest rzeczą interesującą uwzględnienie różnych akcentów, które odzwierciedlają zarówno cechy szczególne zaangażowanych Kościołów,

¹⁴⁰ Raport końcowy z dialogu między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan. *Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie* (1977), nr 23, SiDE 1988 z. 1 (21), s. 78.

¹⁴¹ Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: 1984-1990. *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła*, nr 122, SiDE 2000 z. 2 (46), s. 112-113.

¹⁴² Pentecostal-Roman Catholic Dialogue. *Perspectives on Koinonia* (1985-1989), nr 94, Growth in Agreement II..., s. 748.

jak również podjęte kwestie o charakterze kościelno-dzielącym. Tak więc na przykład dialog między luteranami i katolikami z 1993 roku na temat *Kościół i usprawiedliwienie* potwierdza: „Moc Królestwa Bożego, którą zwiastuje Jezus, jest usprawiedliwiająca, przyczyniając się do zbawienia miłością Boga”¹⁴³. W dialogach anglikańsko-luterańskim i anglikańsko-rzymskokatolickim temat Królestwa Bożego jest powiązany wielokrotnie z konceptem *koinonii*. Z kolei dialogi z udziałem zielonoświątkowców i reformowanych pokazują znowu szczególne zainteresowanie relacjami między Królestwem Bożym a światem. Wreszcie dialogi z Kościołami metodystycznymi przywiązują często szczególną wagę do świętości i duchowego wzrostu.

Lista uczestników

Członkowie rzymskokatoliccy

Most Rev. Anthony J. Farquhar, biskup pomocniczy Down i Connor, Irlandia Północna (współprzewodniczący)

Rev. Prof. William Henn OFMCap, Uniwersytet Papieski Gregoriana, Rzym, Włochy

Rev. Dr Henry O'Brien, Hamilton, Szkocja

Msgr. John A. Radano, Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, Państwo Watykan (współsekretarz)

Rev. Prof. Benedict T. Viviano OP, Institut Biblique, Université Miséricorde, Freiburg, Szwajcaria

Doradcy

S. dr Donna Geernaert SC, Mount Saint Vincent Mother House, Halifax, N.S., Kanada

Rev. Prof. John Fuellenbach SVD, Rzym, Włochy

Dom Michel Van Parys OSB, Monastere de la Ste Croix, Chevetogne, Belgia

Dom Emmanuel Lanne OSB (1998), Monastere de la Ste Croix, Chevetogne, Belgia

Rev. Stuart C. Bate OMI (2001), Saint Joseph's Theological Institute, Hilton, Afryka południowa

Rev. Timothy Barlett (2002), St. Mary's University College, Belfast, Irlandia Północna

¹⁴³ Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego. *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993), nr 22, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 372.

Członkowie reformowani

Rev. Dr Milan Opočenský (1998), Praga, Republika Czeska

Rev. Prof. Russel Botman (1999-2001), University of Stellenbosch, Western Cape, Afryka południowa (współprzewodniczący)

Rev. Prof. Alasdair I. C. Heron, Uniwersytet w Erlandze, Niemcy

Rev. Prof. Leo J. Koffeman, Uniwersytet Teologiczny w Kampen, Holandia

Rev. Principal Huang Po-Ho, Tainan Theological College and Seminary, Tainan, Tajwan

Rev. Maria Luiza Rückert, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, Villa Velha, Espirito Santo, Brazylia

Rev. Principal Peter Wyatt, Emmanuel College, Toronto, Kanada

Rev. Dr Henry Wilson (1998), Mangalore, Indie

Rev. Dr Odair P. Mateus, Światowy Alians Kościołów Reformowanych, Genewa, Szwajcaria (współsekretarz)

Doradcy

Prezydent Dr Heidi Hadsell, Hartford Seminary, Hartford CT, USA

Rev. Prof. Rathnakara Sadananda, Karnataka Theological College, Bangalore, Indie

Rev. Prof. Dirk Smit (2001), University of Stellenbosch, Western Cape, Afryka południowa

Rev. Dr David Stevens (2002), Belfast, Irlandia Północna

Tłumaczenie na podstawie tekstu angielskiego i niemieckiego
Karol Karcki

BISKUP JAN SZERUDA (1889 – 1962) PREKURSOR RUCHU EKUMENICZNEGO W POLSCE

Biskup Jan Szeruda zetknął się z ruchem ekumenicznym bardzo wcześnie. Wkrótce po uzyskaniu niepodległości przez Polskę kierownictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, widząc w młodym duchownym kandydata, który mógłby objąć katedrę języka hebrajskiego i egzegezy Starego Testamentu przy powstającym właśnie Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego, wysłało go w 1919 na specjalistyczne studia do Bazylei. W tym czasie obradowały w Szwajcarii konferencje trzech nurtów ruchu ekumenicznego: Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów (SZKP), Praktycznego Chrześcijaństwa oraz Wiary i Ustroju Kościoła. Ks. J. Szeruda, chociaż osobiście w nich nie uczestniczył, żywo interesował się ich wynikami, a po powrocie do kraju, już jako profesor Wydziału Teologii Ewangelickiej, miał możliwość bliżej zetknąć się z dwoma sekretarzami SZKP – lordem Willoughby Dickinsonem (1859-1943) i dr. Aleksandrem Ramsay'em – którzy przyjechali do Polski w 1922, aby zorganizować tu oddział krajowy Związku¹.

W styczniu 1923 doszło do oficjalnego powołania oddziału polskiego SZKP, do którego włączyło się sześć Kościołów ewangelickich (lutrańskich, reformowanych i unijnych). Przyjęty statut przewidywał, że sprawami bieżącymi oddziału kierować będą dwa największe Kościoły ewangelickie: Ewangelicko-Augsburski w Warszawie i Ewangelicko-Unijny w Poznaniu (od 1930 uprawnienie to przysługiwało też Kościołowi prawosławnemu). Kierownictwo biura oddziału krajowego trzykrotnie spoczywało w rękach władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego

¹ Por. „Głos Ewangelicki” (skrót: GE) nr 35 z 27 sierpnia 1922, nr 47 z 19 listopada 1922 i nr 49 z 3 grudnia 1922.

(1925-26, 1929-30, 1935-36) i ks. bp Juliusz Bursche (1862-1942) za każdym razem powierzał funkcję sekretarza ks. prof. Janowi Szerudzie². Był to zapewne dowód zaufania do jego osoby i uznania dla kwalifikacji ekumenicznych. Choć prof. Szeruda nie był oficjalnym delegatem swojego Kościoła do oddziału krajowego, to jednak zapraszano go na niektóre posiedzenia³. Był również obecny na I Powszechnym Zjeździe Ewangelików w Wilnie (1926), kiedy powoływano do życia Radę Kościołów Ewangelickich w Polsce⁴.

Kontakt ks. prof. J. Szerudy z ŚZKP nie ograniczał się do pełnienia funkcji sekretarza oddziału krajowego. Dwukrotnie uczestniczył on w obradach Rady Międzynarodowej Związku (Sztokholm, 1925 i Chamby, 1935)⁵ oraz w konferencji poświęconej mniejszościom (Chamby, 1935)⁶. Konferencja Młodzieży ŚZKP (Sjöstrand, 1938), w której osobiście nie wziął udziału, wybrała go członkiem-korespondentem Ekumenicznej Konferencji Młodzieży⁷.

Wraz z trzema innymi przedstawicielami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego był obecny w 1923 w Eisenach, gdy powoływano do życia Światowy Konwent Luterński, poprzednika Światowej Federacji Luterńskiej⁸.

Ks. prof. J. Szeruda wchodził też w skład trzyosobowej delegacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na I Światową Konferencję Kościołów do Spraw Praktycznego Chrześcijaństwa (Sztokholm, 1925)⁹. Jeszcze przed rozpoczęciem się konferencji zamieścił w „Głosie Ewangelickim” cykl artykułów pod trochę nieadekwatnym tytułem: „Sobór Kościołów Ewangelickich w Sztokholmie”¹⁰, przedstawiając w nich szczegółowo problematykę przyszłych obrad. Po konferencji sztokholmskiej przełożył i opublikował w Polsce tekst jej orędzia¹¹, a w specjal-

² Por. *Handbook of the World Alliance 1925*, London 1925, s. 17, *Handbook...1926*, s. 17; *Handbook...1929*, s. 19, *Handbook...1930*, s. 21, *Handbook...1935*, s. 106.

³ Świadczą o tym protokoły z posiedzeń w dniu 3 lipca 1925, 16 grudnia 1926, 13 listopada 1931, 10 marca 1932, 26 kwietnia 1933 i 17 grudnia 1934, znajdujące się w Archiwum Ekumenicznym w Berlinie, zespół angielski akta ŚZKP, sygnatura EIIh26 (fotokopie w posiadaniu autora).

⁴ Por. W. Gastpary, *Dążenia ekumeniczne Kościołów ewangelickich w Polsce w okresie międzywojennym*, „Rocznik Teologiczny ChAT 1966”, Warszawa 1966, s. 94 (lista uczestników).

⁵ *Sechste Tagung des Internationalen Komitees, Stockholm, 6.-8. August 1925. Tagesordnung, Protokoll, Berichte und Memoranden*, London 1925, s. 5n; *Ninth International Conference held at Chamby, Montreux, August 12-18, 1935, including the Minutes of the International Council of the Alliance*, Geneva 1935, s. 31n.

⁶ Archiwum Światowej Rady Kościołów w Genewie, zespół ŚZKP, sygnatura D 212/4:Proces-verbal de la Conference de Minorités, tenne a Chamy-sur-Montreux, du 8 au 10 aout 1935, s. 1 (fotokopia w posiadaniu autora).

⁷ Tamże, Box: Ecumenical Youth Commission. International Christian Leaders Conference, Sjöstrand 1938.

⁸ *Z podróży do Niemiec*, „Głos Ewangelicki” 1923 nr 36-39, 41-42, 44-47.

⁹ *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von Adolf Deißmann*, Berlin 1926, s. 48. W skład trzyosobowej delegacji poza ks. Prof. Szerudą wchodził: bp Juliusz Bursche i prof. Józef Buzek.

¹⁰ Numery 32-35 z 1925.

¹¹ GE nr 37 z 13 września 1925.

nych odczytach (w Warszawie, Częstochowie i Cieszynie) starał się rozpropagować jej uchwały i znaczenie¹².

Komitet Kontynuacji Pracy Praktycznego Chrześcijaństwa na posiedzeniu w Bernie (1926) wybrał ks. prof. J. Szerudę na jednego z członków komisji profesorów teologii¹³, w której pracował do 1937. Dwukrotnie uczestniczył w obradach Rady Ekumenicznej Praktycznego Chrześcijaństwa (Chexbres, 1930; Chamby, 1935), zastępując ks. bp. Juliusza Burschego¹⁴. Gdy w lipcu 1931 zmarł założyciel tego ruchu, ks. abp Natan Söderblom, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce wydelegował ks. prof. Szerudę na uroczystości żałobne do Uppsali. W dwa lata później Szwedzi wydali książkę poświęconą pamięci tego wielkiego ekumenisty i do współpracy poprosili 70 autorów z 21 krajów, w tym także ks. Szerudę¹⁵. Nie była to zresztą jedyna publikacja ogłoszona przez niego za granicą. W znanym periodyku ekumenicznym ukazującym się w Anglii opublikował Profesor artykuł poświęcony dążeniom ewangelików w Polsce do jedności¹⁶. Był też autorem artykułu o ewangelickiej literaturze i prasie kościelnej, który ukazał się w pracy zbiorowej dotyczącej Kościołów ewangelickich w Polsce¹⁷. Podawał w nim najważniejsze informacje o wpływie życia religijnego i narodowego na rozwój literatury i prasy wydawanej przez poszczególne Kościoły, informacje uzupełnione wykazem wszystkich czasopism kościelnych.

Nie tylko w posiedzeniach o charakterze ekumenicznym, lecz także na międzynarodowej arenie protestanckiej prof. J. Szeruda zastępował kilkakrotnie bp. Juliusza Bursche. W jego imieniu reprezentował Kościół w posiedzeniach Światowego Związku Protestantckiego w Pradze i Podiebradach w 1936, wygłaszając przy okazji dwa wykłady. W tym samym roku uczestniczył w uroczystościach w Liptowskim Mikulaszu na Słowacji z okazji 300-lecia kancjonału Jerzego Trzanowskiego oraz w jubileuszowych uroczystościach reformacyjnych w Kopenhadze¹⁸.

W połowie lat trzydziestych XX w., w związku z przygotowywaniem ustawy regulującej stan prawny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, wzmogły się ataki protestanckich kół niemieckich w kraju i za granicą na bp. Burschego i

¹²Tamże, nry 40 z 4 października 1925, 44 z 1 listopada 1925, 9 z 28 lutego 1926.

¹³*Niederschrift der Sitzungen des Fortsetzungsausschusses vom 26. bis 30. August 1926 in Bern*, London 1926, s. 4n.

¹⁴J. Szeruda, *Działalność ks. biskupa Juliusza Burschego w okresie międzywojennym*, „Strażnica Ewangelicka” 1952 nr 6.

¹⁵J. Szeruda, *Medan dager varar...*, [w:] *Hagkomster och Livsintryck. Till Minnet av Nathan Söderblom av Utländska Författare*, Uppsala 1933, s. 397-400.

¹⁶J. Szeruda, *Evangelical Unity in Poland*, „Goodwill” 1927 nr 1.

¹⁷J. Szeruda, *Die evangelisch-kirchliche Literatur und Presse in Polen*, [w:] F. Siegmund-Schultze (red.), *Die evangelischen Kirchen in Polen* (Ekklesia V), Leipzig 1938, s. 252-270.

¹⁸J. Szeruda, *Działalność ks. biskupa Juliusza Burschego w okresie międzywojennym*, „Strażnica Ewangelicka” 1952 nr 6, s. 74.

jego najbliższych współpracowników. W prasie różnych krajów ukazywały się artykuły przedstawiające w fałszywym świetle sytuację protestantyzmu w naszym kraju. Ks. prof. J. Szeruda zareagował wówczas artykułem, w którym – broniąc polskiej racji stanu – starał się prostować błędne informacje szerzone przez protestantów niemieckich¹⁹.

W okresie międzywojennym Profesor propagował szeroko ideę ekumeniczną w polskiej prasie ewangelickiej. Korzystając z czasopism i materiałów zagranicznych, informował czytelników polskich o różnych wydarzeniach i działalności Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów i ruchu Praktycznego Chrześcijaństwa²⁰. Gdy w 1929 przejął odpowiedzialność za Polsko-Ewangelickie Biuro Prasowe (Ew.-Pol.), zadbał o to, by rozsyłane komunikaty i informacje nie pomijały problematyki ekumenicznej. Jako kierownik „Ew.-Polu” utrzymywał stały kontakt z „Biuletynem ekumenicznym” w Genewie, nadsyłając mu bieżące informacje o życiu Kościołów w Polsce.

Podczas II Światowej Konferencji Kościołów do Spraw Praktycznego Chrześcijaństwa w Oxfordzie (1937), z ramienia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce status delegata miał jedynie bp Juliusz Bursche. Natomiast ks. prof. J. Szeruda był delegatem-observatorem, tzn. mógł uczestniczyć we wszystkich posiedzeniach plenarnych, lecz nie mógł głosować²¹. Zgodnie z przepisami był też wyłączony z pracy w sekcjach. W Oxfordzie stał się wielką podporą dla bpa J. Burschego. Okazało się bowiem, że wśród delegatów rozpowszechniana jest broszura pt. „Kościół, naród i państwo. Raport o położeniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce”. Jako autor widniał na okładce A.G.H. Hoogenhuyze, przewodniczący Oddziału Holenderskiego Światowego Związku Protestantckiego²². Przebywał on w Polsce dla zebrania materiału o położeniu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ale informacji zasięgał jedynie u przedstawicieli grupy niemieckiej. Dane, zawarte w pracy, były nieścisłe i tendencyjne²³. Dalszy bieg wypadków ks. Szeruda opisał następująco: „Wyzwanie pod adresem Polski wymagało natychmiastowej reakcji. Na obszernie wywody nie było czasu. Zebrał się późnym wieczorem we dwóch do przygotowania repliki i skończyliśmy ją przed drugą godziną w nocy. Miałem i wtedy przykład pracy ks. Burschego,

¹⁹ *The Protestant Churches of Poland*, „Slavonic Review”, London 1937-38, s. 616-628.

²⁰ Teksty te zamieszczał przeważnie w „Głosie Ewangelickim”.

²¹ Por. *Kirche und Welt in Ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat*, Genf 1938, s. 287n (lista uczestników).

²² A.G.H. Hoogenhuyze, *Kirche, Volk und Staat In Polen. Ein Bericht über die Lage der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, , Amsterdam 1937. Broszura ta ukazała się również w języku angielskim.

²³ Już po wybuchu drugiej wojny światowej ks. Richard Kammel z Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Poznaniu przyznał, że autorem broszury był on sam, a Hoogenhuyze jedynie ją podpisał. Por. R. Kammel, *Eine Geschichte der letzten 20 Jahre in Polen*, „Posener Evangelischer Kirchenblatt” 1940 nr 12, s. 354.

który szybko potrafił uchwycić istotę zagadnienia i trafnie umiał operować argumentami. Odpowiedź była głównie jego dziełem. Następnego dnia zdołałem przepisać elaborat i postarać się o powielenie go. Około południa delegaci otrzymali naszą ‘Odpowiedź’²⁴.

Cała sprawa nie zakończyła się jednak na „Odpowiedzi”²⁵. 16 lipca 1937 poproszono ks. Jana Szerudę, by na posiedzeniu sekcji, która zajmowała się stosunkami wyznaniowymi w poszczególnych państwach, wygłosił referat na temat protestantyzmu w Polsce. Zapoznał on zebranych ze statystyką wyznaniową, sprawami narodowościowymi i wyznaniowymi oraz z nową ustawą Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Mówca musiał odpiierać argumenty zwłaszcza ks. Richarda Hildta z Kościoła Ewangelicko-Unijnego w Poznaniu, który starał się przekonać uczestników, że nowa ustawa jest szkodliwa dla Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Ks. prof. J. Szeruda odpowiadał na stawiane zarzuty spokojnie i rzeczowo²⁶.

Kierownictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, wzorem wielu innych Kościołów luterzańskich w świecie, zapatrywało się pozytywnie na praktyczną współpracę Kościołów różnych tradycji, natomiast wobec dążeń do zbliżenia dogmatycznego zajmowało postawę pełną rezerwy. Jego przedstawiciele nie wzięli udziału w I Światowej Konferencji Kościołów do Spraw Wiary i Ustroju w Lozannie (1927), a zanosilo się na to, że i na II Światową Konferencję do Edynburga nikt nie pojedzie. Jeszcze 17 kwietnia 1937, a więc cztery miesiące przed rozpoczęciem obrad, bp Bursche informował prof. Henri Claviera, sekretarza ruchu Wiara i Ustrój: „Kościół nasz nie uczestniczy w ruchu Wiara i Ustrój i nie wyśle żadnego przedstawiciela do Edynburga”²⁷. Clavier nie dał jednak za wygraną i w miesiąc później przybył do Polski, gdzie przeprowadził rozmowy z przywódcami Kościołów ewangelickich i prawosławnego. W swoim raporcie (zachowanym w archiwum Światowej Rady Kościołów w Genewie) wspomina, że do zmiany decyzji bp. Burschego przyczynił się w dużej mierze ks. prof. J. Szeruda. Ostatecznie stanęło na tym, że właśnie jego wyznaczył bp Bursche na delegata do Edynburga²⁸. Delegat KEA pracował w sekcji II, która zajęła się tematem: „Kościół Chrystusa a Słowo Boga”²⁹.

²⁴ J. Szeruda, *Działalność ks. biskupa Juliusza Burschego w okresie międzywojennym*, „Strażnica Ewangelicka” 1952 nr 6.

²⁵ Archiwum Ekumeniczne w Berlinie, zespół kraje i mniejszości, sygn. L VIII 20: J. Bursche, *Kurze Antwort auf die Schrift „Kirche, Volk und Staat in Polen. Ein Bericht über die Lage der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen”*; por. także: *Kirche, Volk und Staat in Polen*, „Posener Evangelischer Kirchenblatt” 1937 nr 11, s. 482-484.

²⁶ GE nr 32 z 8 sierpnia 1937.

²⁷ Archiwum ŚRK, Faith & Order 1927-1946, Box 21.

²⁸ Tamże, list bpa J. Burschego z 30 maja 1937.

²⁹ *Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung abgehalten in Edinburgh vom 3.-18. August 1937*, Zollikon-Zürich 1940, L. Hodgson (red.), s. 388nn (lista uczestników); por. K. Karski, *Rocznice ekumeniczne*, „Jednota” 1977 nr 6, s. 5-8.

Druga wojna światowa nie stanęła na przeszkodzie zaangażowaniu ekumenicznemu ks. Jana Szerudy. Przeciwnie, należał on do grona ok. 20 osób – ewangelików augsburskich, reformowanych, metodystów, ewangelicznych chrześcijan, mariawitów i członków Kościoła narodowego – którzy od 1940 odbywali w Warszawie konspiracyjne zebrania ekumeniczne. Wszedł w skład Tymczasowej Rady Ekumenicznej, która ukonstytuowała się pod koniec 1942. Wraz z 10 przedstawicielami pięciu Kościołów podpisał (na zebraniu odbywającym się w marcu 1944 w kaplicy metodystycznej w Warszawie) ekumeniczne „Wyznanie Wiary Polskich Chrześcijan” (Konfesja Polska) – formułujące zasady dogmatyczne, uznane za wspólne dobro³⁰.

Gdy 15 listopada 1946 ukonstytuowała się Polska Rada Ekumeniczna, zrzeszająca 12 Kościołów, ks. prof. J. Szeruda, pełniący wówczas funkcję zastępcy biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, został jednym z jej pięciu wiceprezów; był nim do 1951³¹. Ponadto był wiceprzewodniczącym (1946-48) i przewodniczącym (1949) Komitetu Odbudowy Kościelnej³² i prezesem Komisji Pojednawczej³³. Mimo obciążenia rozlicznymi obowiązkami (w dalszym ciągu był profesorem Wydziału Teologii Ewangelickiej UW) znajdował czas na to, by swoją rozległą wiedzę przekazywać ekumenicznej wspólnotcie. Bywał, na przykład, referentem na organizowanych przez PRE tygodniach biblijnych w Warszawie i Łodzi. Podczas Tygodnia Biblijnego w Warszawie (16-22 czerwca 1947) wygłosił dwa referaty: „Jezus Chrystus a Pismo Święte Starego Testamentu” oraz „Biblia jako źródło życia duchowego”, a podczas akademii w Sali „Roma” (22 czerwca 1947), kończącej tydzień, przedstawił wykład „Biblia w życiu narodu”³⁴. Podczas podobnej imprezy zorganizowanej w Łodzi (4-9 listopada 1947) wygłosił wykład: „Biblia a nasze życie duchowe”³⁵.

Bp Jan Szeruda przedstawił na posiedzeniu Rady Ekumenicznej 19 października 1948 wniosek, aby IV niedzielę Adwentu przeznaczyć na „Niedzielę Pokoju” poświęconą modlitwom o pokój dla świata³⁶. Propozycją tą nawiązywał do idei, realizowanej od początku lat dwudziestych XX w. przez Światowy Związek Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów. Również Polski

³⁰ „Kościół Powszechny” (organ Rady Ekumenicznej w Polsce), 1947 nr 1-2, s. 28-30.

³¹ Por. protokoły posiedzeń Rady Ekumenicznej z 28 stycznia 1948, 9 czerwca 1949 i 30 marca 1951, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007 nr 1-2, s. 241, 255, 274.

³² Protokoły posiedzeń Rady Ekumenicznej z 16 listopada 1946, 23 stycznia 1948, 9 czerwca 1949, tamże, s. 216, 241, 255.

³³ Protokoły posiedzeń Rady Ekumenicznej z 12 grudnia 1946, 23 stycznia 1948, 9 czerwca 1949, tamże, s. 218, 242, 255.

³⁴ X.Z.M., *Ekumeniczny Tydzień Biblijny*, „Kościół Powszechny” 1947 nr 3-4, s. 18-20.

³⁵ A.G., *Ekumeniczny Tydzień Biblijny w Łodzi*, tamże, 1948 nr 1, s. 10-11.

³⁶ Protokół Rady Ekumenicznej z 19 października 1948, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007 nr 1-2, s. 249.

Oddział tej organizacji obchodził corocznie Niedzielę Pokoju³⁷. Prezydium Rady przyjęło jego propozycję, ustalając, że niedziela 19 grudnia 1948 „będzie obchodzona we wszystkich zjednoczonych Kościołach jako niedziela pokoju i jedności”³⁸.

Udzielał się też na międzynarodowej arenie ekumenicznej. Podczas pobytu w Szwajcarii (1947) zabiegał o pomoc materialną i finansową dla zniszczonych społeczności chrześcijańskich w Polsce, a jednocześnie wykładał gościnnie w Instytucie Ekumenicznym w Bossey k. Genewy. Wraz z ks. Zygmuntem Michelisem (1890-1977), ówczesnym prezesem Rady Ekumenicznej, był delegatem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na I Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948). Spotkało go tam szczególne wyróżnienie – wybrany został w skład 90-osobowego Komitetu Naczelnego, najwyższego (w okresie między zgromadzeniami ogólnymi) gremium Rady³⁹. Jednakże nasilająca się „zimna wojna” uniemożliwiła mu w latach następnych uczestniczenie w pracach Rady. O przebiegu i wynikach Zgromadzenia Ogólnego w Amsterdamie informował rzeczowo uczestników plenarnego zebrania Rady Ekumenicznej oraz czytelników „Strażnicy Ewangelicznej”, dwutygodnika wydawanego przez Kościół Ewangelicko-Augsburski.

Podczas posiedzenia plenarnego Rady Ekumenicznej 19 października 1948 r.⁴⁰ obaj delegaci Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego podzielili się swoimi wrażeniami z tego ważnego wydarzenia ekumenicznego. W spotkaniu, poza reprezentantami Kościołów członkowskich, wzięli też udział przedstawiciele Ministerstwa Spraw Zagranicznych.

Ks. bp J. Szeruda omówił na wstępie fazy organizowania się Światowej Rady Kościołów. Wspomniał, że Rosyjski Kościół Prawosławny mimo zaproszenia nie uczestniczył w Zgromadzeniu w Amsterdamie. Rosjanie swoją nieobecność „wy tłumaczyli tym, że ruch ekumeniczny reprezentowany w Amsterdamie odszedł od pierwotnych zasad przyjętych w swych założeniach oraz w duchu pierwotnego chrystianizmu i stał się bardziej politycznym”. Następnie sprawozdawca określił stosunek Kościoła Rzymskokatolickiego do ŚRK jako „całkiem separatystyczny”. Stwierdził również, że „zainteresowanie się Kongresem ze strony czynników państwowych było większe niż kiedykolwiek – czego dowodem była obecność ponad 240 przedstawicieli prasy całego świata”.

³⁷ Por. „Głos Ewangelicki” nr 51 z 21 grudnia 1924.

³⁸ „Kościół Powszechny” 1948 nr 11, s. 3.

³⁹ Por. *Die erste Völlerversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen, in Amsterdam, vom 22. August bis 4. September 1948*, Zürich 1948, s. 294.

⁴⁰ Protokół Rady Ekumenicznej z 19 października 1948, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007 nr 1-2, s. 246-250.

Naczelnym zadaniem Zgromadzenia było – w opinii bp. J. Szerudy – „wyłonienie wspólnego przedstawicielstwa do reprezentacji wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Następnie wyłoniły się inne zagadnienia, traktujące o wpływie religii i Ewangelii na sprawy pokoju i kształtowanie się życia narodowego”. Obrady były urozmaicone nabożeństwami i Komunią Św. „w różnych obrządkach – co było wyrazem pewnej jedności chrześcijańskiej”.

Dzień 23 sierpnia 1948 roku, w którym utworzono Światową Radę Kościołów, to – zdaniem bp. Szerudy – moment, który należy traktować jako historyczny, w życiu chrześcijaństwa jest wyrazem wspólnych dążeń do jedności. „W programowych referatach uwydatniała się myśl, że Kościół ma zadanie realizować Królestwo Boże na ziemi – Królestwo sprawiedliwości i pokoju – poza systemami stworzonymi przez ludzi. Dominowała tu myśl teologiczna z Bazylei, która stała się ośrodkiem w ostatnich czasach, najpoważniejszym źródłem myśli chrześcijańskiej”.

Referent zwrócił szczególną uwagę na wystąpienia dwóch prelegentów: Johna Fostera Dullesa (1888-1959) z USA i ks. prof. Josefa L. Hromadki (1889-1969) z Czechosłowacji. „Teza prof. Hromadki brzmiała – że cywilizacja zachodnia burżuazyjna już się skończyła. Jest pewna próżnia. Narody szukają rozwiązania i nowej treści – tym się tłumaczy chaos i niepokój. Zachód jest obciążony chorobami: sceptycyzmem, rozkładem moralnym itd.

Wykład Hromadki był atakiem na system i cywilizację Zachodu. Mówca twierdził, że przedstawiciele Zachodu są ogarnięci trwogą z powodu nowych idei głoszonych przez Związek Radziecki. Wskazał również na słabe strony systemu burżuazyjnego, które są sprzeczne z elementami chrystianizmu. Brak mu kultury serca i dynamizmu społecznego, który cechował pierwotny chrystianizm. Kościół musi być własnością całej ludzkości i działać wszędzie bez jakichkolwiek ram. Referat Hromadki – mówił bp Szeruda – „był dobrze przyjęty i wynagrodzony żywymi oklaskami”.

W podsumowaniu referent stwierdził, że mimo ujemnych stron, Zgromadzenie w Amsterdamie było „wyrazem jedności wkoło osoby Jezusa Chrystusa. Konferencja ta miała cele organizacyjne i wytyczenie pewnych zadań i prac na przyszłość i mimo wielu elementów ludzkich, najważniejszą rzeczą jest to, że Kościoły (...) wstąpiły na jedną wspólną drogę, gdzie pasterzem jest Jezus Chrystus”.

Obszerna relacja bpa J. Szerudy z obrad amsterdamskich ukazała się także na łamach prasy ewangelickiej⁴¹.

⁴¹ J. Szeruda, *Konferencja ekumeniczna Kościołów chrześcijańskich w Amsterdamie*, „Strażnica Ewangeliczna” 1948 nr 18, s. 2-4; nr 21, s. 3-5. Prawdopodobnie tekst *Orędzia Konferencji w Amsterdamie* zamieszczony w nr. 21, s. 6-7 został przez niego przetłumaczony.

Odnotować także należy, że bp Jan Szeruda reprezentował Kościół Ewangelicko-Augsburski podczas I Zgromadzenia Ogólnego w Lund (Szwecja) w dniach 30 czerwca – 6 lipca 1947, podczas którego decyzją 39 Kościołów została powołana do życia Światowa Federacja Luterńska jako kontynuatorka Światowego Konwentu Luterńskiego⁴². Zwierzchnik polskiego Kościoła miał też okazję do wygłoszenia w dniu 2 lipca kazania⁴³.

W trudnej sytuacji powojennej ogólnopolska konferencja księży powołała ks. prof. Jana Szerudę w czerwcu 1945 tymczasowo na stanowisko biskupa Kościoła do czasu zwołania zwyczajnego synodu. Gdy w 1951 pojawiła się możliwość jego zwołania okazało się, że władza komunistyczna nie darzy zaufaniem Księdza Profesora i nie życzy sobie, by kandydował na zwierzchnika Kościoła⁴⁴. Odtąd oddawał się całkowicie pracy naukowo-dydaktycznej. Szczególną uwagę poświęcił przekładowi Biblii na współczesny język polski. Gdy po kilkuletniej przerwie Polska Rada Ekumeniczna wznowiła swą działalność, nie angażował się już bezpośrednio w jej prace. Uczestniczył w pierwszym po trzy i pół letniej przerwie posiedzeniu Rady Ekumenicznej (7 grudnia 1955), a także w trzech posiedzeniach zwołanych w 1956 i 1957, lecz nie zabierał na nich głosu i nie pełnił już żadnej funkcji⁴⁵. Nie był już też zaangażowany w powstawanie na przełomie lat 50. i 60. XX w. dwóch nowych struktur ekumenicznych: Konferencji Kościołów Europejskich i Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej.

Był natomiast jedynym człowiekiem w Polsce, który w okresie międzywojennym uczestniczył w posiedzeniach trzech nurtów ruchu ekumenicznego i bezpośrednim świadkiem, gdy po drugiej wojnie światowej z nurtów tych rodziła się Światowa Rada Kościołów (1948). Przed drugą wojną światową był świadkiem powołania do życia Światowego Konwentu Luterńskiego (1923), krótko po wojnie reprezentował Kościół Ewangelicko-Augsburski w akcie utworzenia Światowej Federacji Luterńskiej (1947). Natomiast w kraju asystował narodzinom oddziału krajowego Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów (1923), Rady Kościołów Ewangelickich (1926) i Polskiej Rady Ekumenicznej (1946).

⁴²Zgodnie z uchwałą Konsystorza z 6 lutego i 24 kwietnia 1947 r. delegacja Kościoła miała się składać z następujących osób: bp Jan Szeruda (z żoną Anną), ks. Zygmunt Michelis (z żoną Adelą), ks. Feliks Gloeh, ks. Karol Kotula i Karol Małek. Poza tym zamierzało wyjechać do Lund 15 dalszych księży, niektórzy z żonami lub córkami, oraz trzy osoby świeckie. Por. J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, s. 240. Nie udało się ustalić, czy wszystkie te osoby ostatecznie wyjechały do Szwecji.

⁴³Relacja z obrad w: SE 1947 nr 15-16, s. 16.

⁴⁴Por. H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelnych władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, „Rocznik Teologiczny ChAT” 1995 z. 2, s. 149n.

⁴⁵Por. protokoły z zebrania Rady Ekumenicznej w dniu 7 XII 1955, 18 IV 1956, 12 III i 29 X 1957, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2007 nr 1-2, s. 278, 282, 285, 313.

Niedawno natknąłem się na tekst ks. prof. Jana Szerudy poświęcony jedności chrześcijan, który ukazał się kilka miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej na łamach biuletynu Ewangelickiego Polskiego Biura Prasowego⁴⁶. Chciałbym na zakończenie przytoczyć z tego tekstu kilka fragmentów:

„Trudno walczyć z uprzedzeniami innowierców, lecz odrębność i swoistość trzeba zrozumieć i znać, a to, co wartościowego, uszanować. W polemice wyznaniowej należałoby skończyć z różnymi czczymi zarzutami, kłamstwami i obelgami, a rozpocząć raczej rzetelne badanie i poznawanie wewnętrznego życia i właściwości innego Kościoła i wyznania. Kościół to swego rodzaju dom rodzinny, w którym człowiek zazwyczaj czuje się dobrze.

To zbliżenie się i poznawanie drugich jest nieodzownym warunkiem wzajemnego oddziaływania. Ruch ekumeniczny przyczynił się między innymi do poznania piękna i wartości nie tylko innych Kościołów, lecz także i własnego. Ewangelicy mogli wsłuchiwać się w starodawną liturgię prawosławia, chrześcijanie prawosławni znowu uczyli się u ewangelików programu społecznego i poczęli zastanawiać się nad systematycznym ujęciem swej nauki kościelnej...

Chrystus w centrum myślenia, wiary i działania Kościołów w każdej sytuacji! Oto moim zdaniem istota zagadnienia jedności i zarazem program pracy. Im więcej chrześcijanie w łonie własnego Kościoła powodować się będą duchem Chrystusowym, duchem miłości i ofiary, im więcej w nich będzie mocy nowego życia, tym łatwiej dojdzie do zrozumienia, zbliżenia i jedności. W dziele jednoczenia chrześcijan większą wartość ma życie w duchu Ewangelii niż wszelkie wyrozumowane metody i spekulacje nowoczesnych organizatorów federacji Kościołów. Trzeba nam nowego tchnienia religijnego, pogłębienia naszego życia, odwrotu od sporów o rzeczy drugo- i trzeciorzędne a skupienia się koło najważniejszego dobra, tj. Ewangelii Chrystusowej. Na inne sprawy przyjdzie czas i nie będzie za późno. Główna rzecz, abyśmy w trosce o te sprawy, więcej lub mniej ważne, nie zatracili właściwej orientacji według Krzyża. Mniej hasła, frazesów, programów, organizacji, a więcej pielęgnowania życia religijnego w domu, stowarzyszeniu i Kościele!

Droga do jedności wskazana jest w słowach apostoelskich: *żebyśmy szczerymi będąc w miłości i we wszystkim, wzrastali w Niego, który jest Głową, w Chrystusa (Efez. 4, 15)*”.

Karol Karcki

⁴⁶Ks. dr Jan Szeruda, *O jedność chrześcijan*, „Komunikat prasowy Ew.-Pol.” nr 1 z 21 kwietnia 1939.

PRZEMYSŁAW KASPRZYK (1974 – 2015)

Co najmniej połowę swego krótkiego, 41- letniego życia Przemek Kasprzyk poświęcił dla Kościoła, diecezji i zaszczepiania ducha ekumenizmu. W dążeniu do bratania i wzajemnego zrozumienia chrześcijan, ale i w dialogu z muzułmanami czy Żydami, był nieustrudzony. – Miał wielkie katolickie serce – mówią o nim przyjaciele. Przegrał walkę z rakiem trzustki. Zmarł 21 lipca 2015 roku.

Ekumeniczne telefony

Ekumenizm i dialog to była jego służba i sposób na życie, to był świadomy wybór, dla którego bodaj poświęcił ewentualne życie rodzinne – Przemek nigdy nie założył rodziny, mieszkał z rodzicami, a po śmierci taty, z mamą Krystyną. Każdy, kto poznał Przemka, stawał mu się jakoś bliski i każdego traktował, jako potencjalnego przekąźnika swojej misji. Zwoływanie na modlitwy, angażowanie w pielgrzymki, w wyjazdy do Kodnia czy Taize, to był jego żywioł. Nie było dla niego dość późnej pory, aby nie poinformować (a listy kontaktów miał gigantyczne) o jakimś niekoniecznie najważniejszym wydarzeniu ekumenicznym. Sms o pierwszej w nocy z informacją o mianowaniu np. biskupa anglikańskiego – to była norma... Do telefonów, adresów, imion miał niespotykaną pamięć, a setki więzi podtrzymywał poprzez niepopularne dzisiaj (niestety) wysyłanie kartek do znajomych, z miejsc, gdzie bywał.

- Nie poznałem nigdy kogoś takiego jak on. Był jedyny i niepowtarzalny w tym co robił, co mówił, jaki był – wspomina Grzegorz Wdowiak.- Potrafił o drugiej w nocy wysłać smsa z dowcipem i choć wówczas naturalnie niekoniecznie mnie to śmieszyło, dzisiaj brakuje tego ogromnie.

Ktoś, kto jest

- Jak zapamiętam Przemka, mojego brata, przyjaciela? Jako kogoś, kto jest, a nie był, jako kogoś, kto bez reszty poświęcił się ekumenizmowi – mówi (z ogromnym wzruszeniem i łzami, których się nie wstydzi) Jacek Dziubel, współ-organizator wyjazdów do Taize i miast europejskich, do Kodnia n. Bugiem, chórzysta – tak jak Przemek, zespołu śpiewaczego Oikumene i Chóru Parafii Prawosławnej w Kielcach, świecki konsultor Diecezjalnej Rady Ekumenicznej. Poznali się, gdy Przemek jako 16latek w dawnym drewnianym kościełku św. Jadwigi. – Prowadząc punkt kontaktowy na Europejskie Spotkania Młodych, w sumie robił to przez 12 lat, wykonywał ogromną robotę – mówi Jacek. Przemek z każdym rozmawiał osobiście, jeździł po całej diecezji, organizował grupy, prowadził modlitwy, czytania, śpiewał partie solowe, wysyłał listy, potem maile. I umiał słuchać. – Dużo się uczył i modlił, stając się bardzo dojrzałym katolikiem, żyjącym wg nauki Kościoła, najmocniej przeżywającym zaangażowanie w dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Brat Roger o kimś takim mawiał, że „ma katolickie serce” – uważa Jacek. Ze wspólnych wyjazdów do Kodnia zapamiętał pomysłowość Przemka, który po drodze odkrywał ciekawe wspólnoty naznaczone ekumenizmem i zawsze tam grupy prowadził. Takich wyjazdów odbyli wspólnie co najmniej 25. Przemek miał mocny i czysty, choć nieszkolony głos. We czterech kilkanaście lat temu założyli chór Oikumene, aby „duch Prawosławia i ekumenizmu nieść do katolików”. Śpiewali w kościołach diecezji, w Kieleckim Centrum Kultury, podczas targów SacroExpo, wydali nawet płytę. Inny muzyczny akcent to udział Przemka w Chórze Parafii Prawosławnej w cerkwi św. Mikołaja Cudotwórcy – niestrudzony na próbach, wesoły, aktywny, zawsze obecny na długiej liturgii. Do tego trzeba było pasji, siły, wiary w sens, bo kogo tak naprawdę obchodzi mikroskopijna wspólnota braci prawosławnych? Jego obchodziła. – Jego otwartość i wiedza o innych Kościołach chrześcijańskich była osobiście dla mnie dużym zaskoczeniem – mówi Andrzej Jeziernicki, Naczelny Prezbiter Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Wiara w sens tego, co robił, wynikała z przemodlenia i przemyśleń – uważa, szczerze żałując, iż ubył jeden z „garstki Bożych zapaleńców”.

Bardzo wszyscy się za niego modlili, był po transfuzji, iskierka nadziei. – Informacja o jego śmierci to był szok. Zachowałem smsa, którego rozsyłałem znajo-

mym: „Przemek Pusia Kasprzyk zamieszkał w Królestwie Niebieskim” – opowiada Jacek. – Pusia? – Uwielbiał koty, zawsze u niego były jakieś koty, stąd tak „po kociemu”, Pusia – wyjaśnia.

Mój syn, Przemek

Co może powiedzieć matka po śmierci jedyne dziecko? Jak można w ogóle o coś ją pytać? Jednak Krystyna Kasprzyk chce o Przemku rozmawiać i pomaga mi uporządkować jego krótką biografię.

Urodził się 3 kwietnia 1974 r. w Kielcach w rodzinie inteligentnej. Po 8klasowej podstawówce (SP Nr 1) wybrał dość nietypowo: technikum gastronomiczne potocznie nazywane w Kielcach „Gary”, gdzie po 4 latach zdał maturę i otrzymał tytuł technik żywienia (kucharzył zresztą świetnie, czarował genialnie coś z niczego, a jego faworytem był bigos. Zawsze na inaugurację styczniowego Tygodnia Ekumenicznego w seminarium częstowano bigosem i koledzy zakładali się, ile też talerzy Przemek pochłonie). Tytuł magistra uzyskał na Wydziale dziennikarstwa i bibliotekoznawstwa ówczesnej WSP w Kielcach. Próbował sił i jako dziennikarz, i bibliotekarz. Ostatnia jego praca to Zespół Placówek Szkolno – Wychowawczych w Kielcach, gdzie pracował i w bibliotece, i w dziale komputerowym, i w bursie szkolnej (wciąż jest tam na liście kadr). Lubiany przez uczniów, wzruszająco żegnany w kościele... – Jak mogło być inaczej, skoro od lat przygotowywał młodzież do bierzmowania u kapucynów? Rodzice i dzieci bardzo sobie te jego grupy chwalili – wspomina mama. – Gdy mówiłam, że za dużo tej pracy, bo jeszcze przecież i wtorkowe czuwania u kapucynów, odpowiadał: Mamo, to jest moje życie. Pracował dokąd się dało, brał leki przeciwbólowe i robił to, co musiało być rzetelnie zrobione – mówi. Jako dziecko nigdy nie sprawił problemów, o kimś takim mówi się: grzeczny, ułożony. Przez lata opiekował się babcią i to on woził ją do kościoła. – Taki był, mój syn, Przemek...

Bracia Wdowiak – opowieść

Wojciech Wdowiak: – Znałem go ponad 20 lat, prowadziliśmy punkt kontaktowy przy katedrze, przy Józefie i przy kapucynach. Był dla mnie jak brat, aż dziwne, że nie miał do nas klucza. Był – jest dla mnie synonimem tolerancji i badaczem, lubiącym drążyć trudne sprawy, stąd może to zamiłowanie do ekumenizmu. Przygotowania i wyjazdy dawały nam też dużo radości, np. jak wtedy w Paryżu, gdy we trzech, z kolegą metodystą, po przywitaniu z pastorem anglikańskim, oszołomieni i bardzo szczęśliwi, że jesteśmy w Paryżu, sterczymy pod mapą szukając wieży Eif-

fla, i nagle Przemek odwraca się, a wieża jest za plecami. W ostatnich latach, gdy przeprowadziłem się do Warszawy nasz kontakt osłabł, ale Przemek zawsze będzie kimś ważnym i wyjątkowym w moim życiu.

Grzegorz Wdowiak: – Poznałem go po Europejskich Spotkaniach Młodych w Wiedniu, po powrocie stamtąd mojego starszego brata Wojtka. Obaj byli wtedy jeszcze nastolatkami, był to początek lat 90. Przez kolejne lata organizowali grupy wyjeżdżające na spotkania ekumeniczne m.in. do Taize, jako „osoby kontaktowe”. Jeździli na własny koszt samochodem naszego ojca po całym województwie, by z każdym chętnym chwilę porozmawiać i poznać, kto to jest, co sobą reprezentuje. Przemek często bywał u nas w domu. Zawsze jego wejściu towarzyszył uśmiech i – obowiązkowo – najnowszy kawał, którym raczył wszystkich domowników oraz czekolada gorzka tudzież mleczna z orzechami „do herbatki”. Nie zmieniło się to przez niemal 20 lat. Po wyprowadzce Wojtka do stolicy, Przemek przychodził do mnie „na internet”, którego jeszcze nie miał, by za pośrednictwem poczty elektronicznej działać zdalnie. Jego profil „kingsajz” sam mu zakładałem. Było przy tym mnóstwo śmiechu, bo podobnie jak ja, Przemek uwielbiał cytaty z komedii Barei i bywało tak, że nasz dialog był zbiorem tekstów filmowych. Byłem biegłyjszy w obsłudze komputera, stąd bardzo często pełniłem nieoficjalną rolę jego „sekretarza”.

Żył ruchem ekumenicznym. Doskonale pamiętam, jaki był szczęśliwy, gdy powstała Rada Ekumeniczna w Kielcach. Wtedy, choć życzenia świąteczne do wszystkich załatwiliśmy wcześniej, to trzeba było jeszcze „porozysłać co nieco”.

Standardowo wyciągnął czekoladę mówiąc w żołnierskim, szybkim stylu „proszę bardzo, do herbatki”. Przy mocnej gorzkiej herbacie, tak wtedy 21 grudnia 2005 roku, pisał do wszystkich:

Witajcie Drodzy Przyjaciele, Dobra nowina ekumeniczna w Kielcach.

Biskup Ordynariusz Kielecki Kazimierz Ryczan powołał do istnienia specjalnym dekretem Diecezjalną Radę Ekumeniczną Diecezji Kieleckiej.

W skład rady prócz duchownych katolickich diecezjalnych i zakonnych (m. in. ks. dr W. Sowa, ks. dr P. Kantyka, ks. dr P. Borto, o. G. Marszałkowski OFM Cap., O. K. Lipiński OMI, ks. M. Ledwożyw SDB, ks. A. Orzech SAC) weszły trzy siostry zakonne (nazaretanka, urszulanka szara i siostra z Kolegium św. Rodziny), a także 9 osób świeckich zaangażowanych w ekumenizm praktyczny na terenie diecezji i miasta Kielce. Radę kieruje ks. bp Kazimierz Gurda, sufragan pomocniczy diecezji kieleckiej, jednocześnie przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej Kieleckiej.

Pozdrawiam, Przemek Kasprzyk

świecki konsultor tej Rady.

O każdej porze dnia i nocy można było do niego zwrócić się z prośbą o modlitwę w danej intencji. Nigdy nie odmawiał; mówił „jasne Grzesiu, będziemy pchać sprawę do Góry”.

Historyczna pasja

Interesował się historią Kielc i dziejami rodziny. W mailu z 4 listopada 2012 r. pisał: „*Mój dziadek: porucznik pilot Franciszek Kasprzyk, oficer WP (ur. w 1910 roku w Skarżysku Kamiennej, zamordowany przez Gestapo 10 lub 11 lutego 1940 w Skarżysku), ukończył Państwową Szkołę Lotniczą w Dęblinie (uczył lotników) i podchorążówkę w Warszawie, jeździł konno, należał do organizacji konspiracyjnej „Orzeł Biały”. Mój pradziadek : Władysław Durlej syn Józefa Durlaja , służył u Piłsudskiego*”.

– Pamiętam jak bardzo był wzruszony, gdy wysłałem mu zdjęcia oficerów 4 pułku lotniczego. Pisał wtedy: „*Hej, na tym zdjęciu mój dziadek to drugi z prawej, ale czad...*” – wspomina Grzegorz Wdowiak.

Dobrze pisał. Przyjaciele zawsze podziwiali jego sposób wypowiedzi, wiedzę, dowcip. – Chyba jako pierwszy robił cykl o wspólnotach chrześcijańskich do „Gazety Wyborczej” w Kielcach i skatalogował cmentarze kieleckie – mówi Jacek Dziubel.

Rozstania

Przemek zawsze pamiętał o urodzinach i imieninach wszystkich swoich znajomych. Był w tym niezwykle skrupulatny. – Nasza ostatnia rozmowa miała miejsce 22 kwietnia, w dniu moich urodzin – opowiada Grzegorz Wdowiak. Zadzwoił do mnie z życzeniami i (...) zwierzył mi się, że obecnie się leczy, nie powiedział jednak na co. Planował wziąć się za siebie po zakończeniu roku szkolnego. Chciałem się z nim spotkać, ale był mocno zaabsorbowany i nie mogliśmy się zobaczyć. Potem problem z kontaktem i okropna wiadomość o jego stanie zdrowia, którą mocno przeżyli wszyscy jego przyjaciele. Byliśmy kompletnie zaskoczeni. Nikomu nic nie powiedział...

Ostatni raz mojego Przyjaciela widziałem w szpitalu. Dzień wcześniej jeszcze podobno całkiem dobrze się czuł, więc liczyłem na to, że wyjdzie z tego. Pogadaliśmy i mimo choroby, jak kiedyś zwyczajnie będzie trochę śmiechu, bo Przemek

uwielbiał się śmiać i żartować. Nigdy nie zapomnę, w tym całym cierpieniu, jego wesołego spojrzenia (bo nie miał siły już mówić) gdy mu oznajmiliśmy z kolegą, że musi się zebrać i dojść do siebie – we wrześniu jest mój ślub i obowiązkowo musi na nim być. Był to jedyny jego gest, reakcja. Zamknął potem oczy. Zmarł tydzień później.

Agnieszka Dziarmaga

(Przedruk z tygodnika „Niedziela”)

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH Czerwiec – grudzień 2015

Ze świata

■ 13 czerwca odbyło się w Genewie ekumeniczne sympozjum z okazji 50. rocznicy ustanowienia pełnej komunii między Kościołami Unii Utrechckiej a Niezależnym Kościołem Filipińskim. Oprócz starokatolików i reprezentantów filipińskiego Kościoła w spotkaniu uczestniczyli również episkopaliańskie, będący w pełnej jedności z obydwoma świętującymi wspólnotami, a także Kościół Mar Thoma z Indii. Do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich należą biskupi reprezentujący sześć Kościołów tradycji starokatolickiej z łączną liczbą wiernych szacowaną na niespełna 70 tys. Jednym z nich jest Kościół Polskokatolicki. Powstały na początku XX wieku Niezależny Kościół Filipiński jest największym Kościołem tradycji starokatolickiej na świecie. Posiada prawie 2,5 miliona wiernych. Umowę o pełnej komunii z Unią Utrechcką podpisał w 1965 roku.

■ Komisja Wiara i Ustrój zebrała się po raz pierwszy w nowym 49-osobowym składzie po X Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w dniach od 17 do 24 czerwca w klasztorze Caraiman w Rumunii. Podczas obrad ustalono priorytety w działalności Komisji do roku 2020, tj. do następnego XI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK. Priorytety te obejmują: teologiczne ugruntowanie programu zwanego „Pielgrzymką sprawiedliwości i pokoju” oraz poszukiwanie wspólnej podstawy nauki o Kościele w różnych wyznaniach chrześcijańskich. Kontynuowana ma być także praca nad projektem badawczym dotyczącym moralnej oceny działań

podejmowanych przez Kościoły w zakresie takich aktualnych kwestii jak zmiana klimatu, niewolnictwo, seksualność i ochrona życia. Zintensyfikowana ma być współpraca z Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan i innymi partnerami, wsparciu powinny ulec także wspólne inicjatywy z innymi programami ŚRK i organizacjami partnerskimi w kontekście dialogu i współpracy międzyreligijnej. Komisją Wiarą i Ustrój kieruje Susan Durber ze Zjednoczonego Kościoła Reformowanego Zjednoczonego Królestwa. Jej zastępcami są teolodzy: prawosławny, rzymskokatolicki, anglikański i metodystyczny.

■ Papież Franciszek ogłosił 18 czerwca swoją drugą encyklikę *Laudato si* (Pochwalony bądź), która jest pierwszą encykliką poświęconą w całości ekologii. Dokument spotkał się z niezwykle pozytywnym przyjęciem świata ekumenicznego, a głos na temat tekstu zabrali m.in. przedstawiciele prawosławnych, luteranów i anglikańców. Ekoencyklika – jak nazywany jest nowy dokument papieża Franciszka – zawiera odniesienia do wspólnych wysiłków chrześcijan różnych wyznań, ale także ludzi wyznających inne religie na rzecz ratowania środowiska naturalnego przed postępującą degradacją i konsumpcją krajów wysoko uprzemysłowionych. Już na samym początku 200-stronicowego tekstu papież przypomina: „Nie możemy ignorować faktu, że obok Kościoła katolickiego także inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie – podobnie jak i inne religie – rozwinęły głęboką troskę i cenną refleksję na temat tych zagadnień, leżących nam wszystkim na sercu. Aby zacytować tylko jeden szczególnie znaczący przykład, chcę pokrótce przypomnieć nauczanie patriarchy ekumenicznego Bartłomieja, z którym dzielimy nadzieję na pełną komunię kościelną”. Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej, honorowy zwierzchnik rodziny Kościołów prawosławnych, imiennie przywołany w encyklice, komentując dokument Biskupa Rzymu na łamach prestiżowego magazynu TIME powiedział, że nie jest zaskoczeniem fakt, że papież przywołuje ekumeniczny wymiar troski o stworzenie. – „Pojęcie ekumenizmu ma tę samą etymologię, co słowa: ‚ekologia’ i ‚ekonomia’. Ziemia jednoczy nas w unikalny i nadzwyczajny sposób” – napisał Bartłomiej nazywany również Zielonym Patriarchą.

■ „Ze strony Kościoła katolickiego proszę was o przebaczenie postaw i zachowań niechrześcijańskich, a nawet nieludzkich, jakie w dziejach zajmowaliśmy wobec was. W imię Pana Jezusa Chrystusa, przebaczcie nam!” – powiedział papież Franciszek w Turynie 22 czerwca podczas spotkania z przedstawicielami Kościoła Waldensów, najstarszej wspólnoty ewangelicko-reformowanej na świecie. Podkreśla się też, że po raz pierwszy w historii papież przekroczył próg świątyni waldensów. Witając papieża, moderator Komitetu Tavola Valdese, pastor Eugenio Bernardini postawił kilka pytań i wysunął pewne postulaty. Nawiązując do Dekretu o Ekumenizmie II Soboru Watykańskiego zapytał, dlaczego waldensi są tam określa-

ni jako wspólnota kościelna a nie Kościół? Postulował także tzw. gościnność eucharystyczną czyli interkomunię, poruszył kwestię wolności religijnej oraz możliwość współpracy w kwestiach dotyczących sprawiedliwości i pokoju. Franciszek podziękował zwierzchnikom Ewangelickiego Kościoła Waldensów za zaproszenie i wspominał swoje spotkania z jego przedstawicielami w Argentynie, których, jak się wyraził, „duchowość i wiarę” mógł „docenić oraz nauczyć się wielu dobrych rzeczy”.

■ Kościół Episkopalny w USA, liczący 2 miliony wiernych, będący Kościołem wielu prezydentów, dawniej też Kościołem białej klasy średniej i bogaczy, pierwszy Kościół anglikański, który wybrał kobietę na prymasa i Kościół, do którego należało wielu właścicieli niewolników, ma nowego zwierzchnika – bpa Michaela B. Curry’ego, pierwszego Afroamerykanina, który obejmie urząd prymasa. Wyboru dokonała Izba Biskupów oraz Izba Delegatów, w skład której wchodzi świeccy i duchowni. Bp Curry otrzymał w Izbie Biskupów 121 spośród 174 głosów (potrzebnych było 89 głosów). W Izbie Delegatów bp Curry uzyskał 800 głosów za i 12 przeciw. W obydwu izbach do wyboru wystarczyła jedna tura, co świadczy o ogromnym zaufaniu i poparciu członków Konwentu Generalnego do biskupa-elekt. 62-letni bp Michael Curry objął swój urząd 1 listopada w Katedrze Narodowej w Waszyngtonie. Kościół Episkopalny w USA jest częścią światowej Wspólnoty Anglikańskiej, a zatem uznaje duchowe zwierzchnictwo Arcybiskupa Canterbury.

■ Międzynarodowa Rada Chrześcijan i Żydów zorganizowała w dniach 28 czerwca – 1 lipca konferencję poświęconą 50. rocznicy ogłoszenia przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Papież Franciszek przyjmując na audyencji uczestników konferencji stwierdził, że deklaracja ta stanowi definitywne potwierdzenie judaistycznych korzeni chrześcijaństwa oraz stanowcze odrzucenie antysemityzmu. „Dokument ten stanowi ostateczne «tak» dla żydowskich korzeni chrześcijaństwa i nieodwołalne «nie» dla antysemityzmu” – stwierdził papież. „Nie jesteśmy już obcymi, ale przyjaciółmi, braćmi i siostrami. Pomimo naszych różnych perspektyw, wyznajemy jednego Boga, Stwórcę wszechświata i Pana historii. A On, w swej nieskończonej dobroci i mądrości, zawsze błogosławi nasze zaangażowanie w dialog” – powiedział Franciszek.

■ Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD) oraz rzymskokatolicka Konferencja Biskupów Niemieckich (DBK) porozumiały się w sprawie ekumenicznego upamiętnienia 500-lecia Reformacji. 29 czerwca EKD i DBK upubliczniły korespondencję między bp. Heinrichem Bedford-Strohmem, prezesem Rady EKD, oraz

kard. Reinhardem Marxem, przewodniczącym DBK. Uzgodniono, że 11 marca 2017 r. odbędzie się ekumeniczne nabożeństwo pojednania, podczas którego przedstawiciele tradycji rzymskokatolickiej i ewangelickiej będą prosić Boga i siebie nawzajem o przebaczenie, a także wyznają winę za podział Kościoła. Wcześniej, bo w dniach od 16 do 22 października 2016 roku, przedstawiciele EKD i DBK odbędą wspólną pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Jeszcze nie do końca sprecyzowanym pomysłem EKD są ekumeniczne obchody Święta Podwyższenia Krzyża Świętego (14 września 2016 r.) – do udziału w ekumenicznej liturgii EKD chce zaprosić nie tylko katolików, ale i anglikanów, prawosławnych oraz innych chrześcijan, aby podkreślić łączącą moc krzyża Jezusa Chrystusa. List prezesa Rady EKD kończy się wyraźnym zaproszeniem skierowanym do niemieckiego episkopatu rzymskokatolickiego, aby wspólnie obchodzić 500-lecie Reformacji jako Święto Chrystusowe (*Christusfest*).

■ 5 lipca rozpoczęły się w Pradze uroczystości upamiętniające spalenie na stosie przed 600 laty prekursora Reformacji Jana Husa. W kościele ewangelickim pw. Zbawiciela otwarto wystawę obrazującą rozwój Reformacji w różnych krajach. 6 lipca, w rocznicę śmierci Husa, który to dzień w Czechach jest świętem, odbył się m.in. uroczysty pochód. Późnym popołudniem odprawiono ekumeniczne nabożeństwo.

■ Do kontynuowania badań naukowych nad osobą Jana Husa zachęcił papież Franciszek przedstawiciele Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego oraz Czeskobraterskiego Kościoła Ewangelickiego. Przybyli oni do Rzymu z okazji 600. rocznicy spalenia w Konstancji (6 lipca 1415) tego reformatora Kościoła. Towarzyszyli im emerytowany metropolita praski, kard. Miloslav Vlk oraz emerytowany przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper. Papież przypomniał słowa Jana Pawła II, który w 1999 roku wyraził „głębokie ubolewanie z powodu okrutnej śmierci zadanej Janowi Husowi” i zaliczył go do reformatorów Kościoła. Wskazał, że w świetle tego podejścia należy kontynuować badania na temat osoby i dzieła Jana Husa, który przez długi czas był przedmiotem sporu między chrześcijanami, natomiast dziś stał się motywem dialogu. „Takie badania prowadzone bez uwarunkowań natury ideologicznej będą ważną posługą dla prawdy historycznej, dla wszystkich chrześcijan i dla całego społeczeństwa, także poza granicami waszego kraju” – powiedział papież.

■ Pod hasłem „Charyzmaty w Kościele: znaczenie duchowe, rozeznanie i skutki duszpasterskie” od 2011 roku przebiega szósta faza dialogu zielonoświątkowo-rzymskokatolickiego. W dniach 10-17 lipca odbyła się w Rzymie V sesja w ramach obecnego etapu, zajmując się redakcją relacji końcowej wspólnego doku-

mentu, który winien się ukazać na początku przyszłego roku. Na poprzednich posiedzeniach omawiano następujące zagadnienia: „Charyzmaty – nasz wspólny obszar” (2011), „Rozeznanie” (2012), „Uzdrowienie” (2013) i „Proroctwo” (2014). Komunikat ogłoszony po obradach przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan przypominał, że celem dialogu, rozpoczętego w 1972, jest wspieranie wzajemnego szacunku i zrozumienia w sprawach wiary i praktyki między obu wyznaniem. Szczera wymiana poglądów i swobodna debata na ten temat legły u podstaw rozmów, które obejmowały również codzienne nabożeństwa modlitewne, prowadzone na zmianę przez katolików i zielonoświątkowców – głosi komunikat. Współprzewodniczącymi Dialogu są obecnie biskup amerykańskiej diecezji Raleigh – Michael F. Burbidge ze strony katolickiej i pastor Cecil M. Robeck ze Zgromadzeń Boga, wykładowca seminarium teologicznego Fullera w Pasadenie – z ramienia zielonoświątkowców.

■ W ramach zainicjowanej przez Światową Radę Kościołów „Pielgrzymki Sprawiedliwości i Pokoju” delegacja przywódców kościelnych związanych z ŚRK odbyła pielgrzymkę do Japonii, by w dniach 6-9 sierpnia upamiętnić zrzuty bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki. Z okazji 70. rocznicy nuklearnej katastrofy zorganizowano „Nuklearne sympozjum rozbrojeniowe” z inicjatywy Wspólnoty Sant’Egidio, Religions for Peace Japan i Japan Religious Committee for World Federation. Dr Sang Chang z Kościoła Prezbiteriańskiego Republiki Korei i prezydent ŚRK wygłosiła pod jednej z sesji referat pt. „Akcje na rzecz rozbrojenia nuklearnego. Nigdy więcej wojny”.

■ W związku z potrójną rocznicą: setnych urodzin Brata Rogera (1915), 10 lat od jego śmierci (16 sierpnia 2005) i 75 lat od założenia Wspólnoty (1940), w Taizé od 9 do 16 sierpnia odbyło się wielkie spotkanie młodych ludzi (30 tys. osób ze 105 krajów i wszystkich kontynentów) pod hasłem: „Aby odnowić więzi solidarności”. Przygotowano wyjątkowy program: każdego dnia podczas warsztatów tematycznych około dwudziestu zaproszonych gości przedstawiało uczestnikom swoją wizję solidarności. Z tej okazji brat Alois, przeor Taizé, skierował do młodych ludzi przesłanie, w którym pisze między innymi, że „ludzkość przeżywa czas trudnych przemian, które nie wiadomo, do czego doprowadzą. Są tacy, którzy tak koncentrują się na tym, co się nie udaje, że tracą nadzieję. Inni umieją dostrzec załączki nowego życia... Pozdrawiamy z Taizé wszystkich, którzy na całym świecie opowiadają się po stronie nadziei. Oni się spodziewają globalizacji solidarności i już nią żyją. Razem z nimi chcielibyśmy postawić kolejny krok na tej wspólnej drodze”. Po raz pierwszy wszyscy bracia Wspólnoty żyjący we fraterniach na różnych kontynentach powrócili w tym samym czasie do Taizé i przez kilka dni cała wspólnota była razem. Bracia opowiadali o swoim życiu w tych wspólnotach na

warsztatach proponowanych każdego popołudnia. Obecnie do wspólnoty należy ponad stu braci – protestantów i katolików – z ok. 30 krajów.

■ Synod Ewangelickiego Kościoła Waldensów oświadczył, że nie może „zastąpić tych swoich wiernych, którzy zapłacili krwią bądź innymi cierpieniami za świadectwo wiary ewangelicznej i nie mamy mocy przebaczenia w ich imieniu”. „W waszej prośbie o przebaczenie – zwraca się synod Kościoła waldensów w liście wystosowanym 25 sierpnia do papieża – odczytujemy jasno wyrażoną wolę otwarcia nowego rozdziału w historii relacji z naszym Kościołem. Nasze Kościoły są gotowe, aby rozpocząć pisanie na nowo tej historii, ale jednak ta nowa sytuacja nie pozwala nam na zastąpienie tych, którzy zapłacili swą krwią bądź innymi cierpieniami za świadectwo swej ewangelicznej wiary i nie mamy mocy przebaczenia w ich imieniu”. Papież Franciszek odwiedził niewielką świątynię waldensów podczas swej wizyty w Turynie 22 czerwca i tam poprosił ich o przebaczenie krzywd, jakich doznali ze strony Kościoła rzymskiego.

■ W dniach 25-27 sierpnia odbyła się w Iwanofrankowsku (Stanisławowie) VI sesja Soboru Patriarszego Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK) pod przewodnictwem abp. Światosława Szewczuka. W obradach, które przebiegały pod hasłem „Żywa parafia – miejsce spotkania z żywym Chrystusem”, wzięło udział 212 delegatów z Ukrainy i 56 krajów, w których żyją wierni i istnieją struktury tego Kościoła. Sobór rozpoczął się uroczystą liturgią w miejscowej archikatedrze pw. Wniebowstąpienia Chrystusa pod przewodnictwem abp. Szewczuka. Zwierzchnik UKGK otworzył pierwsze posiedzenie plenarne, podkreślając, że „jest to niezwykle ważna chwila, gdyż [Sobór] umożliwi ujrzenie jedności naszego Kościoła w pełni jego różnorodności, bo przecież jest tu reprezentowane całe ciało kościelne”. Mówca podkreślił, że ważnymi uczestnikami Soboru są świeccy, „którzy wnoszą tu głos ludu Bożego ze wszystkich kontynentów”. Przypomniał następnie, że idea zwołania obecnej sesji narodziła się w 2011 „dzięki mądrości mojego poprzednika Lubomyra Huzara”, który zapytał: „Jaki Kościół greckokatolicki chcemy widzieć za 10 lat – w 2020 roku?”. Zaznaczył również, że trwająca obecnie wojna na Ukrainie wniosła pewne poprawki do tych założeń, ale nie zmieniła głównego tematu Soboru. W obradach soboru greckokatolickiego po raz pierwszy w dziejach tego Kościoła uczestniczyła delegacja prawosławna w osobach biskupa charkowsko-połtawskiego Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (tzw. Odnowionego) abp. Igora (Isiczenki) i towarzyszących mu księży z jego eparchii (diecezji). Sobór Patriarszy (też arcybiskupi bądź biskupi, zależnie od rangi danego Kościoła) jest najwyższym forum UKGK, jak zresztą innych Kościołów wschodnich, także katolickich. W przypadku UKGK pierwszych 7 takich zgromadzeń odbyło się w latach osiemdziesiątych XX wieku w Rzymie,

gdyż na Ukrainie sowieckiej Kościół ten był zdelegalizowany. Po odzyskaniu wolności i powstaniu niepodległej Ukrainy sobory zaczęto organizować już tam, głównie we Lwowie. Pierwszy odbył się w dniach 4-10 października 1996 jako część obchodów 400-lecia Unii Brzeskiej i dokładnie w rocznicę jej podpisania. Drugi sobór obradował w 1998, trzeci w dniach 30 czerwca-6 lipca 2001 pod hasłem „Chrystus źródłem odrodzenia narodu ukraińskiego”, czwarty – w dniach 13-17 sierpnia 2007, tym razem w Puszczy-Wodyci koło Kijowa nt. „Młodzież w Kościele trzeciego tysiąclecia” i piąty – w dniach 31 sierpnia-4 września 2011 – po raz pierwszy poza Ukrainą: w Prudentópolis w Brazylii nt. „Powołanie do życia zakonnego”.

■ Od 29 sierpnia do 2 września odbyło się w Stambule kolejne spotkanie ponad 140 biskupów prawosławnych z całego świata. Przybyli oni na zaproszenie patriarchy Konstantynopola Bartłomieja w celu omówienia wyzwań stojących przed prawosławiem w ostatnich latach, w tym także w kontekście przyszłorocznego Soboru Ogólnoprawosławnego. Z komunikatu ogłoszonego przez służbę prasową Patriarchatu wynika, że we wprowadzeniach do poszczególnych tematów metropolici przedstawili inicjatywy kościelne, duszpasterskie i teologiczne. Dotyczyło to takich zagadnień, jak zapowiedziany na wiosnę 2016 roku Sobór Ogólnoprawosławny oraz dialogi teologiczne – z Kościołem rzymskokatolickim, Kościołami przedchalcedońskimi, ze Światową Federacją Luterzańską, Wspólnotą Kościołów Anglikańskich, Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych i z Unią Utrechcką Kościołów Starokatolickich. Wiele uwagi poświęcono też prawosławnej odpowiedzi na zagadnienia bioetyczne, korzenie i skutki zmian klimatycznych, zjawisko migracji, jak również duszpasterskiej posłudze Kościoła w obliczu humanitarnego kryzysu uchodźców.

■ Po raz pierwszy 1 września w Rzymie i Stambule głowa Kościoła katolickiego, papież Franciszek i honorowy zwierzchnik prawosławia, patriarcha Bartłomiej obchodzili jednocześnie Światowy Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia. Z tej okazji papież przewodniczył w bazylice Świętego Piotra Liturgii Słowa, a patriarcha ekumeniczny Konstantynopola wraz ze 140 prawosławnymi biskupami przygotowującymi pierwszy sobór ogólnoprawosławny modlił się w katedrze św. Jerzego w stambulskiej dzielnicy Fanar. W obchody Dnia włączyły się też inne Kościoły chrześcijańskie, m.in. anglikanie. „Człowiek, jako współtwórca i obdarzona wolną wolą istota ma wielką odpowiedzialność w związku z obecnym kryzysem ekologicznym” – czytamy w opublikowanym przez Radio Watykańskie orędziu patriarchy z okazji obchodów. „To jest ludzka chciwość i dlatego konsumpcjonizm, kultura odrzucenia, masowa eksploatacja zasobów naturalnych zmieniły Ziemię w gigantyczne wysypisko” – cytuje prawosławny patriarcha słowa opubli-

kowej dwa miesiące temu papieskiej encykliki „Laudato si” – „Pochwalony bądź”. Również Konferencja Kościołów Europejskich zachęca wszystkich do wzięcia udziału w dniu modlitwy o stworzenie i jego uzdrowienie.

■ Kościoły i organizacje ekumeniczne wzywają do podjęcia działań pomocowych na rzecz uchodźców przybywających do Europy. Wspólny list do Kościołów członkowskich w tej sprawie skierowały Światowa Rada Kościołów, Konferencja Kościołów Europejskich oraz Komisja Kościołów ds. Migrantów w Europie. Sekretarze generalni ŚRK, KKE i KKME zwracają w swym liście uwagę, że obecny kryzys uchodźczy jest największym od czasów drugiej wojny światowej. Podkreślają, że uchodźcy uciekają przed cierpieniem i niebezpieczeństwem. Apelują o wspólną politykę europejską w sprawie systemu azylowego i planu przesiedleńczego, w której centrum znajdować się będą ludzie i ich godność. „Apelujemy do europejskich rządów, by wzięły odpowiedzialność szczególnie za sytuację mniejszości, najbardziej narażonych grup, które często są pozbawione elementarnej stabilności, życia rodzinnego i edukacji” – czytamy w liście.

■ W Berlinie odbyła uroczystość z okazji 50. rocznicy ogłoszenia Memorandum Wschodniego przez Kościół Ewangelicki w Niemczech. Memorandum Wschodnie zostało ogłoszone przez Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD) 1 października 1965 r. pt. „Położenie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów. Ewangelickie memorandum”. Wywołało w RFN żywą dyskusję i przyczyniło się do stopniowej zmiany relacji polsko-niemieckich i pojednania. Poprzedziło orędzie polskich biskupów rzymskokatolickich do biskupów niemieckich podpisane 18 listopada 1965 r. w końcowej fazie obrad II Soboru Watykańskiego. Uroczystość rocznicowa miała miejsce 17 września we Französische Friedrichstadtkirche w Berlinie. Ze strony polskiej wzięli w niej udział prezes PRE abp Jeremiasz (Kościół Prawosławny), członkowie zarządu: bp Jerzy Samiec (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Marek Izdebski (Kościół Ewangelicko-Reformowany) i bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), a także dyrektor PRE ks. Ireneusz Lukas, bp Marcin Hintz (obaj Kościół Ewangelicko-Augsburski), ks. Jerzy Bajorek (Kościół Polskokatolicki), ks. Michał Dmitruk (Kościół Prawosławny) oraz przedstawiciele mediów. Obecny był również Mikołaj Matrunczyk z Kościoła Prawosławnego na Białorusi, zaangażowany w projekt „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Minister spraw zagranicznych Niemiec Frank-Walter Steinmeier wygłosił referat na temat „Pojednanie i porozumienie jako zasada działania politycznego”. Nawiązał też do obecnego kryzysu uchodźczego i zachęcał do wspólnych, europejskich rozwiązań w duchu humanitaryzmu i solidarności. W tym kontekście chwalił postawę Kościołów i obywateli. Prezes

PRE abp Jeremiasz mówił o pojednaniu w doświadczeniu Kościołów. Przypomniał, że doświadczenia obu wojen światowych były straszną lekcją dla Kościołów, które często zbyt daleko poszły we współpracy z rządzącymi. Te doświadczenia stały się jednak podstawą do samokrytyki, odrodzenia i rozwinięcia ruchu ekumenicznego.

■ O wzięcie większej odpowiedzialności za uchodźców, ułatwienie procedur azylowych i większą solidarność w przyjmowaniu ludzi uciekających przed wojną apelują liderzy europejskich organizacji ekumenicznych i charytatywnych w swym liście skierowanym do uczestników nieformalnego szczytu Rady Europejskiej. „Większość przybyszów ucieka przed wojną, konfliktem lub prześladowaniem w domu, jak również od coraz gorszych warunków w wielu krajach goszczących uchodźców oraz krajach tranzytowych, które nie oferują lub nie są już w stanie zaoferować bezpieczeństwa lub możliwości rozpoczęcia życia na nowo” – zauważają sygnatariusze listu. Zwracają też uwagę, że brak bezpiecznych i legalnych dróg do Europy zmusza uchodźców do podejmowania ryzyka oraz naraża ich na niebezpieczeństwo handlu ludźmi lub innych przestępstw, a także śmierci. „Jako Kościoły chrześcijańskie i organizacje związane z Kościołami oczekujemy bardziej ludzkiej i skutecznej odpowiedzi Unii Europejskiej i jej krajów członkowskich w kwestii ochrony życia przybywających do Europy oraz zapewnienia, że ich bezcenna godność, wartość i potencjał będą bronione, gdy znajdują się oni w Europie” – podkreślają przedstawiciele europejskich organizacji ekumenicznych. W liście zwrócono uwagę na niebezpieczny wzrost nastrojów niechętnych imigrantom, również wśród polityków. „Wzywamy osoby ze sfery publicznej do porzucenia coraz bardziej ksenofobicznego i podlegającego dyskursowi stosowanego na określenie migrantów, uchodźców i poszukujących azylu” – czytamy w apelu.

■ Rodzina jest jednym z najważniejszych elementów dialogu ekumenicznego – zaznaczył kard. Kurt Koch, jeden z ojców odbywającego się w Watykanie Synodu Biskupów pod hasłem „Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym”. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan wskazał, że w oparciu o małżeństwa i rodziny mieszane możemy w życiu codziennym realizować praktyczny, żywy i dynamiczny ekumenizm. Wskazał na liczne małżeństwa mieszane, które łączy Chrystusowa więź i w ten sposób tworzą one „jeden Kościół domowy”. „Dlatego nie mówmy tylko o problemach międzywyznaniowych, ale wskazujmy na możliwości, jakie stoją przed nami. Właśnie w oparciu o rodziny mieszane możemy w życiu codziennym realizować praktyczny, żywy i dynamiczny ekumenizm. Jest to najlepszy wzór dla dialogu ekumenicznego” – powiedział hierarcha.

■ Ks. Heikki Huttunen z Kościoła Prawosławnego Finlandii został wybrany na nowego sekretarza generalnego Konferencji Kościołów Europejskich. Swój urząd obejmie 11 stycznia 2016. 55-letni ks. Heikki Huttunen ukończył teologię na Uniwersytecie Helsińskim. Studiował także prawosławne prawo kanoniczne, fińskie prawo wyznaniowe i teologię systematyczną. Ma bogate doświadczenie w pracy ekumenicznej. W latach 2006–2015 był sekretarzem generalnym Fińskiej Rady Ekumenicznej. Działał również na polu międzynarodowym. W latach 80. zajmował się pracą młodzieżową w Światowej Radzie Kościołów. Był też członkiem Komitetu Naczelnego tej organizacji (2006–2013). Reprezentował swój Kościół na ostatnich czterech Zgromadzeniach Ogólnych ŚRK. W Kościele Prawosławnym Finlandii pracował z multikulturową społecznością w parafii w Espoo. Zastąpił ks. Guy'a Liagre'a, który pełnił tę funkcję tymczasowo. Fiński duchowny jest żonaty i ma dwoje dzieci. Mówi po fińsku, angielsku, szwedzku, francusku i rosyjsku.

■ Szwajcarski pastor reformowany Gottfried Locher został nowym przewodniczącym Wspólnoty Kościołów Ewangelickich Europy (WKEE). Zastąpi on na tym stanowisku niemieckiego biskupa luterańskiego Friedricha Webera, który zmarł w styczniu 2015. Wyboru dokonano na V spotkaniu Rady tej organizacji, która w dniach 10-12 października obradowała w Brukseli. G. Locher urodził się 30 października 1966 w Bernie. Jest proboszczem parafii reformowanej w swym mieście rodzinnym i teologiem. W latach 2001-05 stał na czele wydziału stosunków zagranicznych Szwajcarskiego Związku Kościołów Ewangelickich (SEK), a w latach 2006-10 kierował Instytutem Studiów Ekumenicznych Uniwersytetu Fryburskiego w Szwajcarii. 1 stycznia 2011 został przewodniczącym SEK. Od września 2012 był jednym z trzech przewodniczących WKKE, obecnie zaś objął tam funkcję pierwszego przewodniczącego. Dwoje pozostałych prezydentów to węgierska pastorka Klára Tarr Cselovszky i niemiecki pastor z Bochum Michael Weirich.

■ Przez tydzień obradowała w Szwajcarii V Ogólnoprawosławna Komisja Przedсобorowa, która ma przygotować Wielki Ogólnoprawosławny Sobór, który ma się odbyć w czerwcu 2016 roku. Obrady Komisji rozpoczęły się 11 października w Chambesy koło Genewy. W konsultacjach uczestniczyli przedstawiciele wszystkich lokalnych Kościołów prawosławnych. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny reprezentował biskup siemiatycki Jerzy (Pańkowski) oraz ks. Andrzej Kuźma. Prawosławni różnych jurysdykcji kanonicznych zdołali się porozumieć w większości spraw, jednak nie osiągnęli konsensu w sprawie kształtu dokumentu poświęconego misji Kościoła prawosławnego we współczesnym świecie. Jego podpisanie odmówili przedstawiciele Rosyjskiego i Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego. Dyskutowano również o stosunku prawosławia do innych Kościo-

łów chrześcijańskich oraz zajmowano się praktyką postną. Podczas obrad Komisji nie zabrakło również kontrowersji dotyczących wewnątrzprawosławnych sporów, w tym szczególnie w kontekście Ukrainy i Kataru. W pierwszym przypadku Kościół rosyjski wyraził niezadowolenie z faktu, że niekanoniczni biskupi ukraińscy, znajdujący się pod jurysdykcją Konstantynopola, przybywają na Ukrainę bez powiadomienia patriarchy Kościoła Prawosławnego Moskiewskiego Patriarchatu. Z kolei Patriarchaty Jerozolimy i Antiochii toczą spór w związku z intronizacją w Katarze metropolity z Patriarchatu Jerozolimskiego, podczas gdy Patriarchat Antiochii podkreśla, że Katar jest jego terenem kanonicznym.

■ W dniach od 20 do 22 października odbyło się w Edynburgu spotkanie prymasów Kościołów luterzańskich i anglikańskich, należących do Wspólnoty Porvoo. Wspólnota z Porvoo jednoczy niezależne Kościoły tradycji anglikańskiej i luterńskiej w jedną rodzinę eklezjalną, w której praktykowana jest pełna wspólnota sakramentów i urzędów kościelnych. Do Wspólnoty Porvoo należą Kościoły anglikańskie z Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i Portugalii oraz Kościoły luterzańskie ze Skandynawii, trzech krajów nadbałtyckich oraz Wielkiej Brytanii. Prymasi i zwierzchnicy Kościołów rozmawiali nad dalszym wzmacnianiem wzajemnych relacji, ale przede wszystkim o wspólnych wyzwaniach, w tym o kryzysie związanym z falą uchodźców oraz wspólną odpowiedzialnością siostrzanych Kościołów luterzańskich i anglikańskich zarówno na płaszczyźnie regionalnej, jak i ogólnoeuropejskiej. Podkreślono, że troska o uchodźców nie może zwolnić Kościoła z troski o zanikające chrześcijaństwo na Bliskim Wschodzie. Anglikańscy i luterzańscy biskupi podkreślili konieczność niesienia pomocy uchodźcom zarówno poprzez opiekę duszpasterską, jak i diakonię oraz konkretne wsparcie przy integrowaniu uchodźców ze społeczeństwami, do których przybywają. Dyskutowano również o sekularyzacji i zwiastowaniu Ewangelii w społeczeństwach, w których spada nie tylko wiedza religijna, ale i związki społeczeństw z instytucjonalnym chrześcijaństwem. Podjęto również zagadnienie sprawiedliwości społecznej w zderzeniu ekonomii z etyką. W 2016 roku mija 20. rocznica podpisania Ugody z Porvoo. Kolejne spotkanie biskupów zwierzchników odbędzie się w październiku 2017 roku na Litwie.

■ Specjalną konferencją międzynarodową z udziałem ok. 400 delegatów z całego świata Watykan upamiętnił 50. rocznicę ogłoszenia przez II Sobór Watykański deklaracji „*Nostra aetate*”. Ten soborowy dokument o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich – najkrótszy, a zarazem jeden z najważniejszych – ogłoszono 28 października 1965 roku. Wyznaczył on nowe kierunki w stosunkach Kościoła katolickiego z innymi religiami. W trzydniowym spotkaniu w dniach 26-28 października, zorganizowanym wspólnie przez Papieską Radę ds. Dialogu Mię-

dzyreligijnego i działającą w łonie Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, uczestniczyło 400 przedstawicieli różnych religii.

■ Uznanie dla wysiłków prawosławnego patriarchy Konstantynopola na rzecz jedności wyraził papież Franciszek z okazji nadania mu doktoratu honoris causa przez Instytut Uniwersytecki Sophia w Loppiano koło Florencji. Włoska uczelnia związana z Ruchem Focolari przyznała mu ten tytuł w zakresie „kultury jedności”. W jego motywacji czytamy, że przyznano go Bartłomiejowi za „jego nadzwyczajne zaangażowanie na rzecz pełnej, widzialnej jedności wszystkich chrześcijan w służbie zbawieniu rodziny ludzkiej i ochronie całego stworzenia w świetle modlitwy Chrystusa «aby wszyscy byli jedno»”. Ceremonia nadania doktoratu Patriarsze Ekumenicznemu odbyła się z udziałem licznych osobistości z Europy i Bliskiego Wschodu, należących do różnych Kościołów. Przyjmując wyróżnienie włoskiej uczelni, patriarcha Konstantynopola podkreślił, że aby świat uwierzył i zbawił się, trzeba „formować kulturę jedności w wielości”. Zwrócił uwagę, że jedność jest obecnie zagrożona przez „złożone sytuacje konfliktowe, degradację osoby ludzkiej, masowe biblijne exodusy, które każdego dnia pukają do naszych drzwi i naszych chrześcijańskich sumień, jak też przez niszczenie stworzenia z powodu bezgranicznego nadużywania zasobów”. Tym niemniej – zdaniem Bartłomieja – jako chrześcijanie nie popadamy w rozpacz.

■ Światowa Rada Kościołów i Ewangelicko-Luterański Kościół Bawarii zorganizowały 29 października w Monachium ekumeniczne konsultacje poświęcone sytuacji uchodźców. W spotkaniu wzięło 35 biskupów oraz przedstawiciele organizacji ekumenicznych. Obrady otworzył ks. dr Olav Fykse Tveit, sekretarz generalny ŚRK, oraz ks. bp Heinrich Bedford-Strohm, zwierzchnik bawarskiego Kościoła luterańskiego oraz przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. W spotkaniu uczestniczyli reprezentanci Kościołów prawosławnych, ewangelickich, anglikańskich oraz Kościoła rzymskokatolickiego. Głównym tematem była dramatyczna sytuacja uchodźców na Bliskim Wschodzie oraz w Afryce. W wydanym oświadczeniu duchowni przypomnieli podstawowe treści wiary chrześcijańskiej w kontekście uchodźców, które odnoszą się nie tylko do nakazów ze Starego Testamentu, ale wpisane są również w początki historii zbawienia na kartach Ewangelii. Duchowni przypomnieli, że uchodźcy są również dziećmi Bożymi, stworzonymi na obraz i podobieństwo Stwórcy. Potępili wszelkie przejawy wrogości, wzniecanie lęków i obojętność wobec osób potrzebujących pomocy. Duchowni przyznali, że nie ma szybkich i łatwych rozwiązań obecnego kryzysu. Zaapelowali do rządów o konstruktywną politykę zamierzającą do przywrócenia stabilności, pokoju z poszanowaniem ludzkiej godności.

Mocny apel popłynął również do chrześcijan, Kościołów i organizacji ekumenicznych, aby wspólnie niosły pomoc potrzebującym.

■ 31 października br. zakończyło się w Kochi (Indie) posiedzenie komisji Międzynarodowego Dialogu Reformowano-Anglikańskiego (IRAD). Było to pierwsze spotkanie od 1984 roku na płaszczyźnie globalnej. W 1984 roku Światowy Alians Kościołów Reformowanych oraz Wspólnota Kościołów Anglikańska przyjęły wspólny dokument *Boże panowanie i nasza Jedność*. Rozmowy dotyczące rozpoczęcia nowej rundy dialogu nawiązano w 2011 roku. Ustalono, że dotyczyć będą kwestii eklezjologicznych i misyjnych. Podczas obrad poruszono zagadnienia związane z naturą wspólnoty (*koinonia*), a także problematykę episkopatu zarówno w odniesieniu do urzędu biskupa, jak i autorytetu kolegium biskupiego. Podczas sześciu dni obrad anglikanie i reformowani uczestniczyli w nabożeństwach z Sakramentem Wieczery Pańskiej w obydwu obrządkach. Podczas nabożeństwa anglikańskiego kazanie wygłaszał reformowany, a podczas nabożeństwa reformowanego anglikanin. Gospodarzem spotkania był Kościół Południowych Indii, w skład którego wchodzi zarówno parafie o tradycji reformowanej, jak i anglikańskiej, a także metodystycznej. Kościół Indii Południowych jest drugim co do wielkości Kościołem w Indiach i posiada ponad 4 miliony wiernych. Kolejne spotkanie IRAD odbędzie się we wrześniu 2016 roku. Obecnymi współprzewodniczącymi IRAD są prymas Szkockiego Kościoła Episkopalnego David Chillingworth oraz ks. Elizabeth Welch ze Zjednoczonego Kościoła Reformowanego w Wielkiej Brytanii.

■ Przebywający z wizytą w Londynie ekumeniczny patriarcha Bartłomiej I zaapelował do chrześcijan Europy, aby nie pozostawali obojętni na dwa wielkie kryzysy: zmiany klimatyczne oraz uchodźców i podjęli działania. Podstawowym problemem obu kryzysów o zasięgu globalnym jest „kryzys solidarności”, stwierdził patriarcha w wykładzie wygłoszonym w londyńskiej siedzibie anglikańskiego arcybiskupa Canterbury, Justina Welby. Wieczorem 2 listopada abp Welby uczestniczył w liturgii sprawowanej przez patriarchę Bartłomieja w grecko-prawosławnej katedrze Mądrości Bożej w Londynie. Następnego dnia, 3 listopada, w opactwie Westminsterskim, w obecności obu zwierzchników Kościołów zaprezentowany został nowy „dokument zgodności” anglikańsko-prawosławnej komisji dialogu. Dokument nosi tytuł: „Na obraz Boga – antropologia pełna nadziei”.

■ 145 chrześcijan różnych tradycji i z wielu stron świata spotkało się na Globalnym Forum Chrześcijan, które odbywało się w dniach od 1 do 5 listopada w Tiranie. GFC jest platformą spotkania chrześcijan reprezentujących organizacje ekumeniczne i tradycje wyznaniowe – zarówno weteranów globalnego dialogu

ekumenicznego, jak i wspólnoty, które od niedawna otworzyły się na ekumenię. GFC powołała Światowa Rada Kościołów, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, Światowy Alians Ewangeliczny oraz Światowa Wspólnota Zielonoświątkowa. W tym roku bezpośrednimi organizatorami GFC były Kościoły albańskie. W GFC uczestniczył tylko jeden delegat z Polski, rzymskokatolicki duchowny ks. prof. Andrzej Perzyński z UKSW. Głównymi tematami GFC były aktualne wyzwania, stojące przed chrześcijanami w krajach, gdzie wyznawanie Chrystusa wciąż wiąże się z dyskryminacją, prześladowaniem i męczeństwem. Zebrani wysłuchali relacji chrześcijan z regionów, którzy na co dzień zmagają się z rzeczywistością znaną zachodniemu światu jedynie z przekazów medialnych lub kart Nowego Testamentu. W przesłaniu końcowym uczestnicy przypomnieli, że życie chrześcijan od zawsze naznaczone jest drogą krzyża, która prowadzi ku zmartwychwstaniu. Poprzednie GFC odbyło się w 2012 roku w Manado (Indonezja).

■ 12 listopada w dwóch zamachach bombowych zginęło w Bejrucie 41 osób. Dzień później w kilku miejscach Paryża miały miejsce akty terroru, w wyniku których życie straciło co najmniej 127 osób. Do zamachów w obu miastach przyznało się tzw. Państwo Islamskie. W związku z tymi wydarzeniami oświadczenie wydał Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów, obradujący właśnie w szwajcarskim Bossey. „Razem, jako jedna rodzina ludzka, jako ludzie różnych wyznań, a także bezwyznaniowi, powinniśmy pokazać, że nasz szacunek do ludzkiego życia i godności jest silniejszy niż te pełne zła akty terroru, to wypaczenie religii” – podkreślono w oświadczeniu. Jego autorzy apelują o wzajemny szacunek i troskę oraz podkreślają, że tego rodzaju akty terroru nigdy nie mogą być usprawiedliwione w imię Boga bądź religii. Wyrazy solidarności przekazał Radzie Kościołów Chrześcijańskich we Francji ks. Guy Liagre, sekretarz generalny Konferencji Kościołów Europejskich. Potępiając zamach, podkreślił, że ta tragedia powinna skłonić KKE do jeszcze większych działań na rzecz pokoju i pojednania.

■ Śladem swoich poprzedników – Jana Pawła II i Benedykta XVI – papież Franciszek odwiedził 15 listopada parafię ewangelicko-luterańską w Rzymie. Papieska wizyta odbyła się na zaproszenie proboszcza Parafii ks. Jens-Martin Kruse, który powitał Franciszka przed drzwiami kościoła Zbawiciela w Rzymie, jedyne kościoła luterańskiego w Wiecznym Mieście. W wygłoszonym przemówieniu papież podkreślił potrzebę wzajemnego przeproszenia za skandal podziału. Wybór, przed jakim stoją chrześcijanie wszystkich wyznań, jest ten sam: przed Sądem Ostatecznym nasz Pan nie będzie pytał, czy ktoś chodził na mszę lub czy miał dobrą katechezę, ale czy służył. Wprawdzie niektórzy podkreślają dogmatyczne różnice, to jednak nadeszła godzina „pojednanej różnorodności”, pojednania w Panu, który przyszedł, nie po to, aby Mu służyło, ale by służyć – zakończył papież

Franciszek. Papież Franciszek podkreślił, że wspólny dokument *Od konfliktu do komunii* napisany z okazji zbliżającego się jubileuszu 500-lecia Reformacji jest niezwykle obiecującym elementem na wspólnej drodze. Jednocześnie zaprosił luteranów do włączenia się w ogłoszony w Kościele rzymskokatolickim Rok Miłosierdzia. W prezencie od luteranów papież Franciszek otrzymał wieniec adwentowy. Biskup Rzymu подарował parafii luterkańskiej symboliczny prezent, nawiązujący do wcześniejszych słów o wspólnej Eucharystii – kielich komunijny. Podczas nabożeństwa kilkakrotnie modlono się w intencji pokoju i ofiar zamachów terrorystycznych w Bejrucie i Paryżu.

■ Watykan opublikował 10 grudnia nowy dokument dotyczący stosunków z judaizmem. Refleksje dotyczące kwestii teologicznych i stosunków katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy ogłoszenia deklaracji soborowej „*Nostra aetate*” noszą tytuł: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Dokument został przygotowany przez Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, działającą w ramach Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

Z kraju

■ Na dorocznym posiedzeniu Komisji Kontaktów Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech rozmawiano m.in. o sytuacji Kościołów w Polsce, Niemczech i na Ukrainie, migracjach, upamiętnieniu Memorandum Wschodniego czy możliwości międzynarodowego dialogu na temat roli i odpowiedzialności Kościołów we współczesnej Europie. Posiedzenie miało miejsce 11 czerwca w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE) w Warszawie. W spotkaniu uczestniczyli: bp Hans-Jürgen Abromeit, pełnomocnik Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) ds. kontaktów z Polską, ks. nadradca Michael Hübner, koordynator kontaktów EKD z Europą Środkową, Wschodnią i Południową, abp Jeremiasz, prezes PRE, ks. Ireneusz Lukas, dyrektor PRE, oraz ks. prof. Bogusław Milerski, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Podczas obrad rozmawiano o sytuacji Kościołów w Niemczech i Polsce w kontekście sytuacji społeczno-politycznej. Wśród omawianych zagadnień wiele uwagi poświęcono sytuacji uchodźców w Europie. Poruszono temat inicjatyw podejmowanych przez Kościoły i możliwości intensywniejszego zaangażowania na rzecz migrantów. Członkowie Komisji rozmawiali także na temat wydarzeń związanych z 50-leciem wydania Memorandum Wschodniego. Ks. prof. Bogusław Milerski omówił współpracę ChAT z uczelniami za granicą, w szczególności w Niem-

czech. Rektor ChAT przedstawił także propozycję wspólnej inicjatywy ChAT i PRE we współpracy z Kościołami w Niemczech oraz innych krajach. Jej celem jest dialog dotyczący roli i odpowiedzialności Kościołów w przemianach społecznych i procesach politycznych w Europie. Podczas posiedzenia dokonano także ewaluacji projektu „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i Niemczech”. Wskazano na wyzwania związane z realizacją projektu, wynikające z sytuacji społeczno-politycznej i ekumenicznej na Ukrainie. Rozmawiano także o potrzebie nowych inicjatyw mających na celu rozwój współpracy pomiędzy Kościołami ponad granicami Unii Europejskiej. Zarówno strona niemiecka, jak i polska podkreśliły potrzebę kontynuacji bliskiej współpracy Kościołów w obu krajach. Kolejne spotkanie Komisji zaplanowano na czerwiec 2016 r.

■ Modlitwy Żydów i chrześcijan na cmentarzu żydowskim, przypomnienie przebiegu wydarzeń z 4 lipca 1946 r. i nazwisk ofiar, a także wręczenie wyróżnień Femina Bona i Vir Bonus zasłużonym osobom w tworzeniu dobrych relacji polsko-żydowskich – złożyły się na główne obchody 69. rocznicy pogromu kieleckiego, które odbyły się 5 lipca w Kielcach. Zorganizowany był także marsz przez przedstawicieli kieleckich tzw. „środków patriotyczno-narodowych” pod hasłem „Pogrom ubecki, nie kielecki”. W południe na cmentarzu żydowskim modlili się w intencji ofiar pogromu kieleckiego m.in. rabini, duchowni katolicy i ewangelicy. Prezydent Kielc Wojciech Lubawski w liście do uczestników obchodów podkreślił, że „spotkanie tego dnia od wielu lat jest po to, by zamaniifestować swój stosunek do drugiego człowieka i do prawdy”. Podczas uroczystości przy kamienicy organizator uroczystości Bogdan Białek zwrócił uwagę, że „prawdy o pogromie nie można zakrzyczeć”. – Można ją tylko wypłakać, bo grzęźnie w gardle – podkreślił. Uroczystości zakończył muzyczny koncert kameralny w wykonaniu zespołu uczniów i pedagogów Zespołu Państwowych Szkół Muzycznych im. Ludomira Różyckiego w Kielcach. 4 lipca 1946 r. w Kielcach miały miejsce wydarzenia, w czasie których zamordowano 36 osób narodowości żydowskiej. Ofiarami pogromu było w sumie ponad 40 Żydów, ponieważ część rannych zmarła w szpitalu.

■ Z coraz większym niepokojem i smutkiem obserwujemy działania mające charakter ataków na miejsca modlitwy muzułmanów – napisała Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów w oświadczeniu. Autorzy stwierdzają, że takie akty naruszają prawo do wolności religijnej w Polsce. Chociaż według najnowszych doniesień medialnych wygląda na to, że ostatni incydent w warszawskim Centrum Kultury Muzułmańskiej miał specyficzny charakter, to w przeciągu ostatnich kilku lat Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów z coraz większym niepokojem i smutkiem obserwuje działania mające charakter ataków na miejsca modlitwy muzułma-

nów. Jest to tym bardziej przykre i bulwersujące, że działania te w polskim kontekście noszą znamiona prowokacji i miały miejsce w okresach religijnych świąt, które dla wierzących są czasem szczególnym.

■ Od 22 lipca do 31 sierpnia na ogrodzeniu wokół kościoła ewangelicko-augsburskiego Świętej Trójcy w Warszawie można było oglądać wystawę „Jan Hus w roku 1415 i 600 lat później”. Wystawa obejmująca 17 tablic informowała o życiu, teologii oraz reformacyjnym i ekumenicznym oddziaływaniu ks. Jana Husa. Ponadto ekspozycja zawierała szereg wiadomości, dotyczących społeczno-religijnego i politycznego tła epoki – omówione zostały reformatorskie ruchy (katarzy, John Wyclife) wczesnego i późnego średniowiecza, a także rosnące znaczenie papieżstwa w życiu Kościoła Zachodniego. Nie brakowało również wątków polskich, w tym stanowiska polskiej delegacji na Sobór w Konstancji w sprawie Husa. Od września wystawę przygotowaną przez Czeskie Centrum w Warszawie można było oglądać w kościele ewangelicko-augsburskim św. Mateusza w Łodzi.

■ Biskup polowy Wojska Polskiego Józef Guzdek przewodniczył modlitwie w intencji ofiar Powstania Warszawskiego na Cmentarzu Powstańców Warszawskich na Woli. Wraz z duchownymi Kościołów chrześcijańskich ks. płk. Eugeniuszem Bójko, kapłanem prawosławnego ordynariatu wojskowego i ks. mjr Tomaszem Wigłaszem, kapłanem ewangelickiego duszpasterstwa wojskowego w modlitwach wziął także udział Nezar Shariff, imam wyznaniowej gminy warszawskiej muzułmańskiego związku religijnego. W modlitwie uczestniczył także Prezydent RP Bronisław Komorowski. Na prośbę rabina Schudricha odczytano słowa Psalmu 23. Modlitwa pod pomnikiem jest stałym punktem obchodów rocznicowych w stolicy. Na cmentarzu Powstańców Warszawy znajduje się niewiele pojedynczych grobów. Ludzkie szczątki pogrzebano w 177 zbiorowych mogiłach oraz w kurhanie, nad którym wzniesiony został pomnik „Polegli Niepokonani” autorstwa Gustawa Zemły. Oblicza się, że na cmentarzu zgromadzonych jest ok. 12 ton prochów i na tej podstawie szacuje się, że spoczywa tu nawet 100 tys. osób.

■ 11 sierpnia w synagodze Kupa odbyła się uroczystość upamiętniająca ofiary pogromu, czyli aktów przemocy wymierzonych przeciwko ludności żydowskiej w Krakowie przed siedemdziesięciu laty. Po raz pierwszy wydarzeniom upamiętniającym rocznicę towarzyszyła wspólna modlitwa chrześcijan i Żydów w synagodze krakowskiej. W modlitwie wzięli udział m.in.: naczelny rabin Krakowa, proboszcz rzymskokatolickiej parafii pw. św. Katarzyny Aleksandryjskiej i proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej. Modlitwę za ofiary pogromu i o pojednanie poprzedził wykład dr Edyty Gawron – „Pogrom w Krakowie, czyli co wydarzyło się 11 sierpnia 1945 r. w synagodze Kupa, na ulicach Kazimierza i poza nim”.

■ Na Świętej Górze Grabarce odbyły się centralne uroczystości prawosławnych chrześcijan z okazji Święta Przemienienia Pańskiego. W liturgii uczestniczył Prezydent RP Andrzej Duda. Liturgii przewodniczył metropolita Sawa, zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP), wraz z metropolitą Korfu Nektariuszem, który przybył do Polski z relikwiami św. Spirydona. Do najważniejszego sanktuarium polskich prawosławnych zjechało się ponad trzy tysiące wiernych z kraju i zagranicy.

■ Decyzją Kapituły Generalnej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, która obradowała 31 sierpnia, nowym Biskupem Naczelnym tego Kościoła został ks. Marek M. Karol Babi, dotychczasowy proboszcz parafii warszawskiej. Wybór nowego Biskupa Naczelnego był konieczny ze względu na koniec i tak przedłużonej o rok kadencji bp. M. Ludwika Jabłońskiego. Zastępcą Biskupa Naczelnego został bp Piotr M. Bernard Kubicki, proboszcz Parafii w Lipce k/Łodzi. Ważną decyzją był też wybór nowej Rady Kościoła, gremium, które zarządza sprawami Kościoła między posiedzeniami Kapituły Generalnej. Z urzędu do Rady Kościoła wchodzi biskupi, natomiast kapituła wybiera reprezentację kapłanów – do nowej rady Kościoła weszli: kapł. M. Ładysław Ratajczyk (Żarnówka), kapł. M. Daniel Mames (Gniazdów) i kapł. Zbigniew Nawara (przyszły proboszcz parafii warszawskiej). Bp Marek M. Babi urodził się 10 maja 1975 roku w Warszawie. Świecenia kapłańskie przyjął w 1998 roku. Był proboszczem w Sobótce i w Lesznie. Od 2008 roku pełnił funkcje proboszcza w parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Warszawie. W latach 2007-2015 był sekretarzem Rady Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Świecenia biskupie przyjął dwa dni przed wyborem na najwyższy urząd w Kościele. Nowy zwierzchnik mariawitów płockich jest ordynariuszem diecezji warszawsko-płockiej. Kościół Starokatolicki Mariawitów posiada ok. 30 tys. wyznawców i ponad 30 duchownych. Podzielony jest na 3 diecezje: lubelsko-podlaską, śląsko-łódzką i warszawsko-płocką oraz prowincję francuską. Kościół Starokatolicki Mariawitów jest członkiem Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Światowej Rady Kościołów.

■ Ruszyła strona internetowa dotycząca ordynacji kobiet na księży w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce. Zawiera ona materiały teologiczne i artykuły dotyczące posługi kobiet. Strona ma też być miejscem dialogu zwolenników i przeciwników dopuszczenia kobiet do urzędu duchownego. Pomoże także przygotować luteranów do wiosennej sesji Synodu w 2016 roku, na którym odbędzie się głosowanie nad ordynacją kobiet na prezbiterów. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce skupia około 70 tys. wiernych. Służy w nim 161 duchownych w 133 parafiach. Dzieli się na 6 diecezji, z których najliczniejszą jest Diecezja Cieszyńska – ok. 37 tys. wiernych.

■ Swoj list pasterski w sprawie uchodźców skierował do wiernych również bp Jerzy Samiec, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Przywołując swoją niedawną wizytę w diakonijnym ośrodku dla uchodźców w Berlinie, zwrócił uwagę, że kiedyś z tego ośrodka korzystali Polacy. Teraz jest on miejscem schronienia m.in. dla Syryjczyków. „Chciałbym, abyśmy byli Kościołem służącym Bogu poprzez miłość wyrażaną pomaganiem biednym. Kochajmy uchodźców, bo w nich przychodzi do nas Chrystus” – napisał luterański duchowny. „(...) jest mi czasami wstyd, gdy szukamy wszelkich możliwych wymówek, aby uniknąć trudu pomocy bliźnim w potrzebie” – podkreślił.

■ Delegacja Polskiej Rady Ekumenicznej odbyła podróż studyjną na Białoruś. Celem wyjazdu było zapoznanie się z sytuacją tamtejszych Kościołów oraz rozmowy na temat ich możliwej współpracy z PRE. Podróż odbyła się od 2 do 4 września. Uczestniczyli w niej abp Jeremiasz, bp Jerzy Samiec, bp Marek Izdebski, bp Edward Puślecki, ks. Andrzej Gontarek, ks. Ireneusz Lukas, ks. Michał Dmitruk oraz Tomasz Perzyński. Delegacja PRE odwiedziła parafie i zapoznała się z sytuacją religijno-społeczną oraz pracą Kościołów w zachodniej Białorusi.

■ „Umrzeć z nadziei. Modlitwa za uchodźców, którzy zginęli w drodze do Europy” – pod takim hasłem 23 września w Warszawie i w wielu miastach Polski odbyła się modlitwa ekumeniczna w intencji uchodźców. Warszawską modlitwę przygotowała Wspólnota św. Idziego we współpracy z innymi organizacjami kościelnymi i świeckimi. Liturgię Słowa Bożego w kościele św. Marcina poprowadził bp Michał Janocha, biskup pomocniczy Archidiecezji Warszawskiej. Obecni byli również przedstawiciele warszawskiego oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej. Podobne nabożeństwa odbyły się w większych miastach Polski: Łodzi, Poznaniu, Szczecinie, Gdańsku, Kielcach, Gliwicach. W Krakowie nabożeństwo wraz z biskupem pomocniczym Archidiecezji Krakowskiej Grzegorzem Rysiem poprowadził ks. Jerzy Samiec, biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce.

■ W 2015 roku przypada 50. rocznica ogłoszenia Memorandum Wschodniego przez Kościół Ewangelicki w Niemczech. Z okazji jubileuszu ukazały się dwie polsko-niemieckie publikacje dotyczące tego ważnego dokumentu pojednania. Memorandum Wschodnie pt. „Położenie wypędzonych i stosunek narodu niemieckiego do wschodnich sąsiadów” z 1 października 1965 r. wywołało w RFN żywą dyskusję i przyczyniło się do stopniowej zmiany relacji polsko-niemieckich i pojednania. Poprzedziło orędzie polskich biskupów rzymskokatolickich do biskupów niemieckich podpisane 18 listopada 1965 r. w końcowej fazie obrad II Soboru Watykańskiego. W związku z 50. rocznicą ogłoszenia Memorandum Wschodniego w marcu w Warszawie odbyła się polsko-niemiecka konferencja naukowa. Na tę oka-

zję wydano broszurę z tekstem Memorandum w języku polskim i niemieckim. We wrześniu została natomiast wydana książka z materiałami pokonferencyjnymi. Zawiera ona teksty referatów wygłoszonych w marcu w Warszawie – również w języku polskim i niemieckim. Wśród autorów znaleźli się: Claudia Lepp, Jerzy Buzek, Jarosław Kłaczek, Markus Meckel, Władysław Bartoszewski, Henryk Muszyński, Heinrich Assel, Marcin Hintz, Ulrike Link-Wieczorek i Jan Szarek.

■ 5 października w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie przy ul. Willowej 1 obradowała Komisja ds. Dialogu między PRE a Konferencją Episkopatu Polski. W ogłoszonym Komunikacie czytamy: „Ze strony PRE obradom współprzewodniczył prezes PRE abp Jeremiasz (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), a ze strony KEP posiedzeniu współprzewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz, przewodniczący Rady KEP ds. Ekumenizmu. W zebraniu wzięli także udział: abp Abel (PAKP), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), bp Jerzy Samiec (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), bp Andrzej Czaja (Kościół Rzymskokatolicki), ks. Ireneusz Lukas (KEA) i ks. Sławomir Pawłowski SAC (KRK). Komisja zatwierdziła temat przyszłorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan (18-25 stycznia 2016 r.): ‘Wezwani, by ogłaszać wielkie dzieła Pana (por. 1 P 2,9)’. Nabożeństwo centralne odbędzie się w niedzielę 24 stycznia o godz. 18.00 w kościele ewangelicko-reformowanym w Warszawie (al. Solidarności 76a). Postanowiono zaapelować o przeznaczenie kolektki podczas tego Tygodnia na rzecz uchodźców na terenie Bliskiego Wschodu. Członkowie Komisji wymienili także opinie na temat dramatycznej i złożonej sytuacji tychże uchodźców, planując wydanie w tej sprawie wspólnego oświadczenia. Komisja omówiła kwestię ekumenicznych aspektów X Zjazdu Gnieźnieńskiego (Gniezno, 11-13 marca 2016), Światowych Dni Młodzieży (Kraków, 25-31 lipca 2016) i Jubileuszu 200-lecia Towarzystwa Biblijnego w Polsce (Warszawa, 3-5 czerwca i 28-30 października 2016). Następne spotkanie będzie miało miejsce w marcu 2016 r. w siedzibie Episkopatu Polski przy Skwerze Kardynała Stefana Wyszyńskiego”.

■ Konferencja Episkopatu Polski ogłosiła 6 października list pasterski z okazji 50. rocznicy Deklaracji Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” (tekst zamieszczamy we dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

■ W dniach od 16 do 18 października odbywała się we wrocławskim Centrum Ewangelickim VIII Sesja Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, podczas której Biskup Kościoła ks. Jerzy Samiec złożył wniosek o zmianę przepisów prawnych, umożliwiających ordynację kobiet do posługi prezbitera. Jeszcze przed inau-

guracją Synodu ks. bp Jerzy Samiec i minister Stanisław Huskowski z Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji podpisali porozumienie w sprawie nowelizacji ustawy regulującej stosunek Państwa do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Tradycyjnie sprawozdanie za minione półrocze złożył ks. bp Jerzy Samiec, który przypominając biblijne hasło roku (*Przyjmujcie jedni drugich jak i Chrystus przyjął nas ku chwale Boga*) wskazał na chrześcijańską odpowiedzialność Kościoła wobec poszukujących pomocy. Bp Samiec zrelacjonował stan przygotowań do obchodów 500-lecia Reformacji, omówił relacje z innymi Kościołami oraz odniósł się do aktualnych spraw Kościoła. Synod przyjął do dalszego procedowania wnioski biskupa o taką zmianę przepisów prawa kościelnego, która umożliwiłaby ordynowanie kobiet do posługi prezbitera (księdza). Obecnie kobiety z wykształceniem teologicznym ordynowane są do służby diakona. Biskup otwarcie opowiedział się za ordynowaniem kobiet na księży i wyjaśnił zmianę stanowiska w tej sprawie. Jeśli podczas wiosennej sesji Synod zgodzi się na ordynację kobiet pierwsze ordynacje odbyłyby się w 2018 roku. Gościem specjalnym Synodu była ks. Margot Käßmann, od kwietnia 2012 r. ambasadorka ds. Jubileuszu 500-lecia Reformacji z ramienia Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD), zwierzchniczka Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Krajowego Hanoweru w latach 1999-2010 oraz przewodnicząca Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech w latach 2009-2010.

■ O współczesnych wyzwaniach ekologicznych z perspektywy teologicznej, nauk przyrodniczych i praktyki dyskutowano podczas konferencji „Człowiek jako zarządca i opiekun ziemi. Ekologiczne wyzwania XXI w.”, zorganizowanej 29 października przez Polską Radę Ekumeniczną. Konferencja została zorganizowana w ramach projektu „Pielgrzymka sprawiedliwości i pokoju”, zainicjowanego przez Światową Radę Kościołów. Wśród prelegentów znaleźli się teologowie różnych wyznań chrześcijańskich, naukowcy ze Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego, a także przedstawiciele Ministerstwa Środowiska i organizacji ekologicznych.

■ 12 listopada w warszawskiej Parafii Polskokatolickiej Miłosierdzia Bożego odbyło się spotkanie dla Rady Synodalnej Kościoła Polskokatolickiego i duchownych poświęcone porozumieniom ekumenicznym prowadzonym przez Unię Utrechcką (UU) Kościołów Starokatolickich, do której należy Kościół Polskokatolicki. Honorowym gościem był ks. prof. Urs von Arx ze Szwajcarii, jeden z czołowych teologów Unii Utrechckiej, który przez wiele lat był współodpowiedzialny za bilateralne dialogi ekumeniczne Unii Utrechckiej z anglikanami i prawosławnymi oraz Kościołem rzymskokatolickim. Głównym tematem wystąpienia ks. prof. von Arxa była podjęta przez biskupów Unii Utrechckiej decyzja o nawiązaniu pełnej jedności z ewangelicko-luterańskim Kościołem Szwecji. Uchwałę biskupów

przyjętą w Pradze w czerwcu muszą zaakceptować Synody poszczególnych Kościołów. Na płaszczyźnie lokalnej dialog starokatolicko-luterański trwa od wielu lat – np. w Niemczech między Kościołem Starokatolickim a Zjednoczonym Kościołem Ewangelicko-Luterańskim (VELKD) istnieje od 1985 r. w ramach tzw. *Ugody z Bonn* interkomunia. Podobnie jest w Austrii i w Czechach. Przyjęte przez UU porozumienie z Kościołem Szwecji wynika z teologicznych ustaleń, że obydwie wspólnoty podtrzymują katolickie dziedzictwo w wierze i liturgii (m.in. poprzez afirmację i praktykowanie historycznego episkopatu) oraz uznają zasady eklezjologii *communio*, czyli teologii Kościołów lokalnych mocno związanej z historycznym episkopatem oraz zasadą synodalności.

■ Przedstawiciele Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej w reakcji na zamachy terrorystyczne w Paryżu zaapelowały o modlitwę o pokój i solidarność z ofiarami aktów przemocy. Luterański biskup i wiceprezes PRE Jerzy Samiec zwrócił uwagę na skomplikowaną sytuację uchodźców w tym kontekście i zaznaczył, że oni też są ofiarami terroru. W konkluzji stwierdził: „Módlmy się o uchodźców, których sytuacja tak bardzo trudna została jeszcze bardziej skomplikowana zamachami. Niezależnie od wyznawanej religii, większość z nich uciekała przed terrorem, który zapanował w ich ojczyznach, teraz będą przyjmowani ze strachem przez dużą część społeczeństw w krajach, w których chcieli prowadzić bezpieczne życie”. Swoje oświadczenie w związku z zamachami w Paryżu wydał także Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce.

■ Pomnik Tolerancji we Wrocławiu odsłoniли bp Jerzy Samiec – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w Polsce, bp Waldemar Pytel i bp senior Ryszard Bogusz. Pomnik stanął przy Ewangelickim Centrum Diakonii i Edukacji. Wrocław jest pierwszym miastem w Polsce, wśród ośmiu na świecie, w którym stanął taki monument. W uroczystości odsłonięcia obelisku, w dniu 17 listopada 2015 roku, uczestniczyli także Martin Hartmann, pomysłodawca instalacji i Bartłomiej Skrzyński, rzecznik miasta Wrocławia ds. Osób Niepełnosprawnych. – Dołączamy do działającej pod patronatem Parlamentu Europejskiego Ogólnoświatowej Sieci Tolerancji. Wrocław to wyjątkowe miasto i stanął w nim ósmy taki pomnik na świecie – mówił prowadzący uroczystości dyrektor Centrum ks. Robert Sitarek. Projekt „Sieć Tolerancji” powstał w Wiesbaden, a impulsem do jego stworzenia była Deklaracja Zasad Tolerancji ogłoszona i podpisana przez państwa członkowskie UNESCO w 1995 roku. W uroczystościach wzięli także udział reprezentanci burmistrza Wiesbaden, dyrektor Biura Współpracy z zagranicą w Departamencie Prezydenta Wrocławia i dyrektor Miejskiego Ośrodka Pomocy Społecznej.

■ Bp Mieczysław Cisko, przewodniczący Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem w liście do Michela Schudricha – Naczelnego Rabina Polski i Symchy Kellera – przewodniczący Rady Religijnej Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP wyraził ubolewanie z powodu zachowań antysemitycznych tak jak to miało miejsce we Wrocławiu w święto Niepodległości, ”kiedy podczas manifestacji została spalona kukła Żyda”. Dalej bp M. Cisko stwierdza: „Zdecydowanie potępiamy raniące uczucia Braci Żydów i nasze uczucia, niegodne zachowania osób zaślepionych ideologią szowinizmu i rasizmu. W sercu nosimy wielki ból i mamy nadzieję na opamiętanie tych, którzy zioną nienawiścią wobec innego. Wrocławskie wydarzenia pokazują, jak wielka pozostaje przed nami praca nad kształtowaniem postaw tolerancji wśród młodego pokolenia, aby nie ulegało indoktrynacji ze strony nacjonalistycznych ideologów, wykorzystujących frustracje społeczne. Istnieje więc potrzeba pracy organicznej w Kościele, przy współpracy ze światłymi umysłami różnych środowisk, żeby nie niszczyć tego, co zostało wypracowane przez szerokie kręgi polskich katolików zaangażowanych w budowanie klimatu braterstwa katolicko-żydowskiego, szacunku dla Żydów i społecznej akceptacji odradzającego się życia wspólnot żydowskich, istniejących na polskiej ziemi od tysiąca lat, tak okrutnie zniszczonych przez totalitaryzm nazistowski”.

■ Kryzys humanitarny związany z falą uchodźców skłonił wielu chrześcijan do konkretnych działań na rzecz potrzebujących. W warszawskim środowisku ekumenicznym pierwszą inicjatywę podjęła Parafia Ewangelicko-Augsburska Świętej Trójcy w Warszawie. Do inicjatywy dołączyli mariawici ze stołecznej Parafii MB Nieustającej Pomocy Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W porozumieniu z Chorwackim Czerwonym Krzyżem oraz Fundacją Adra zorganizowano zbiórkę odzieży i żywności dla uchodźców przebywających w obozie przejściowym w Slavonskim Brodzie. Pierwszy transport dotarł do Chorwacji na początku grudnia.

■ Obrady tegorocznej Ogólnopolskiej Ekumenicznej Konferencji Kobiet (OEKK) toczyły się wokół przygotowań do Światowego Dnia Modlitwy 2016, którego liturgię przygotowały chrześcijanki z Kuby. Konferencja odbyła się 21 listopada w Warszawie i została zorganizowana przez Komitet Krajowy Światowego Dnia Modlitwy (ŚDM). Wzięło w niej udział 30 kobiet z ośmiu Kościołów. Hasło przyszłorocznego Światowego Dnia Modlitwy brzmi: „Przyjmując dzieci, mnie przyjmujecie”. Nowością tegorocznej konferencji były warsztaty. Były one poświęcone Biblii, muzyce, sprawom kulinarnym i plastycznym. Przyszłoroczny ŚDM odbędzie się 6 marca. Następna OEKK będzie miała miejsce we Wrocławiu od 18 do 20 listopada 2016 roku.

■ 22 listopada w luterańskim kościele Świętej Trójcy w Warszawie odbyło się wręczenie medali „Zasłużony dla Tolerancji” przyznawanych przez Fundację Ekumeniczną Tolerancja. Tegorocznymi laureatami zostali: ojciec Ludwik Wiśniewski, dominikanin, „za odważne wprowadzanie w przestrzeń funkcjonowania Kościoła katolickiego elementów dających człowiekowi prawo wyboru i wolności”; Roman Michalak „za założenie Ekumenicznego Uniwersytetu Trzeciego Wieku, dającego człowiekowi możliwość budowania szerokiej płaszczyzny dialogu i niwelowania barier”; Dariusz Cupiał z Fundacji św.św. Cyryla i Metodego „za budowanie mostów jedności między narodami, a zwłaszcza za działania na rzecz wzmocnienia rodzin przez wspieranie ojców w programie Tato.Net”.

■ Wspólne uroczystości z okazji 50. rocznicy deklaracji soborowej „Nostra aetate” z udziałem ambasador Izraela w RP Anny Azari i przedstawicieli Episkopatu Polski odbyły się 26 listopada na Skwerze Kard. Wyszyńskiego i w synagodze Nożyków w Warszawie. W siedzibie Episkopatu gości powitał sekretarz generalny KEP bp Artur Miziński, a w słowie wstępnym ambasador Izraela w Polsce Anna Azari podziękowała Konferencji Episkopatu Polski za ich list pasterski, opublikowany z okazji „Nostra Aetate”. Wyraziła nadzieję, że w czasach, w których życie nie jest łatwe, a napięcia między narodami i religiami wzmagają się, takie spotkanie jak dzisiejsze daje początek nowej tradycji. Psalm 15 („Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie...”) odczytali – po polsku – przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki i po hebrajsku – naczelny rabin Polski Michael Schudrich. Rabin Naftali Ruthenberg z Jerozolimy wygłosił wykład o percepcji deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”. II Watykański Sobór zapoczątkował przemianę w historii Kościoła katolickiego, wyznaczając zupełnie nowy kurs w relacjach między Kościołem a judaizmem – mówił w wykładzie gość z Jerozolimy. W spotkaniu wzięli udział bp Mieczysław Cisko, przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem, członkowie Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów i in.

■ Symbolicznym zapaleniem świec zainaugurowano w pierwszą niedzielę adwentu (29 listopada) 22. edycję Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom. Uroczystość przebiegała pod hasłem „Głodni Miłosierdzia”. Ekumeniczna uroczystość z udziałem przedstawicieli Kościoła Rzymskokatolickiego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Kościoła Ewangelicko-Reformowanego odbyła się w prawosławnej katedrze pw. św. Równiej Apostołów Marii Magdaleny w Warszawie. „Przyjście z pomocą potrzebującym jest naszym, nie tyle chrześcijańskim, co przede wszystkim ludzkim, obowiązkiem” – podkreślił z kolei abp Sawa, zwierzchnik PAKP. „Tym, który jest Miłosierny, jest przede wszystkim Bóg. On stworzył człowieka do mi-

łości, dlatego naszym powołaniem jest służba drugiemu, zwłaszcza temu najslabszemu i najbardziej potrzebującemu, o czym właśnie przypomina nam Świeca Wigilijnego Pomocy Dzieciom” – powiedział natomiast ks. Marian Subocz, dyrektor Caritas Polska. Wanda Falk z Diakonii Kościoła Ewangelicko Augsburskiego w RP przypomniała, że wspólne zaangażowanie na płaszczyźnie pomocy najuboższemu stanowi jedną z ważnych płaszczyzn współpracy ekumenicznej, poprzez którą Kościoły dają świadectwo Chrystusowemu przesłaniu o zbawieniu. W ramach Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom rozprawdanych zostanie ponad 3 mln świec, które znajdują się na wigilijnych stołach w całej Polsce. Dochód z ich sprzedaży przekazany zostanie na pomoc najbardziej potrzebującym dzieciom.

■ Honorowy zwierzchnik światowego prawosławia, arcybiskup Konstantynopola i patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I, przewodniczył w Warszawie uroczystości poświęcenia i położenia kamienia węgielnego pod budowę cerkwi pw. św. Sofii – Mądrości Bożej w Warszawie. W uroczystości wziął udział abp Sawa, prawosławny metropolita Warszawy i całej Polski wraz z innymi biskupami Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP), który podkreślił, że ta świątynia budowana jest „na znak wdzięczności naszym Przodkom, Matkom, Ojcom i Braciom, którzy poprzez całą historię Polski, w różnych jej okresach, wiernie służyli swojej Ojczyźnie i Kościołowi”. Obecni byli także przedstawiciele prezydenta Andrzeja Dudy, przedstawiciele Kościoła katolickiego, m.in. metropolita warszawski, kard. Kazimierz Nycz, Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, a także władze lokalne. – Ta świątynia stanowiąc będzie trwały symbol Chrystusa, to jest Bożej siły i mądrości – podkreślił w krótkim przemówieniu do zebranych na placu budowy nowej cerkwi patriarcha Bartłomiej I. Jak dodał, „ponadto będzie ona symbolem ścisłych i nierozzerwalnych duchowych więzi między Matką Świętą Chrystusową Wielką Cerkwią Konstantynopola a Świętą Autokefaliczną Cerkwią w Polsce, która wyłoniła się z jej łona i która zawdzięcza jej zarówno swoje duchowe narodziny jak i odrodzenie, jak również nadanie autokefalii w 1924 roku”. – Wielowiekowe relacje jedności, przyjaźni, zaufania i współpracy pomiędzy naszymi cerkwiami – matką, córką oraz siostrą, stanowią przykład do naśladowania i znane są umiłowanemu narodowi polskiemu, ale i wszystkim cerkwiom prawosławnym na świecie – podkreślił honorowy zwierzchnik światowego prawosławia. Świątynia zaprojektowana przez warszawskiego architekta Andrzeja Markowskiego ma przypominać słynną Hagia Sophia w Stambule, tylko w mniejszej skali. Przestrzeń cerkwi będzie obejmowała powierzchnię 1100 m kw, jej wymiary to: 36,9 x 30 m, a kopuła osiągnie wysokość 26 m. Ściany zostaną ozdobione mozaikami i freskami. Cerkiew zostanie wzniesiona na granicy Warszawy z gminą Lesznowola, po prawej

stronie ul. Puławskiej jadąc w kierunku Piaseczna. Działkę na ten cel Kościół prawosławny zakupił za pieniądze uzyskane z odszkodowania za grunt utracony po wojnie na mocy dekretu Bieruta.

■ W Centrum Kultury Prawosławnej w Warszawie odbyła się 7 grudnia doroczna konferencja komisji i oddziałów regionalnych Polskiej Rady Ekumenicznej. Podczas spotkania omawiano kryzys uchodźczy w Europie, a także działalność ekumeniczną w Polsce. W pierwszej części spotkania jego uczestnicy mieli okazję wysłuchać wykładu ks. prof. Waldemara Cisło z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego na temat kryzysu uchodźczego i sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Teolog krytykował upolitycznienie kryzysu uchodźczego w kampaniach wyborczych w Polsce. Po wykładzie uczestnicy spotkania dyskutowali na temat omawianej problematyki. – „W wielu krajach europejskich przyjmuje się uchodźców i pomaga ludziom w potrzebie. Jest mi wstyd, że w Polsce jest z tym problem” – stwierdził bp Jerzy Samiec, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, wiceprezes PRE. Natomiast bp Marek Izdebski z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego podkreślił, że przygotowywany przez PRE i Kościół Rzymskokatolicki wspólny dokument na ten temat powinien zostać wydany jak najszybciej. W dyskusji pojawiały się również pytania o relokację uchodźców, a także problem chrystianofobii i islamofobii. W drugiej części konferencji rozmawiano o życiu ekumenicznym w Polsce – zarówno na szczeblu ogólnopolskim, jak i lokalnym. O działalności biura PRE mówił jego dyrektor ks. Ireneusz Lukas. Relacjonując wydarzenia minionego roku opowiadał m.in. o podpisaniu „Apelu Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli”, obchodach 50. rocznicy wydania Memorandum Wschodniego, Pielgrzymce Sprawiedliwości i Pokoju. Odniósł się do sprawy wystąpienia warszawskiego zboru baptystycznego z udziału w Warszawskim Oddziale PRE. – „Złożono również wnioski o wystąpienie całego Kościoła Chrześcijan Baptystów z PRE. Krajowa Konferencja Kościoła głosowała w tej sprawie – 80 proc. głosów było przeciw” – powiedział dyrektor PRE. Ks. Lukas poinformował również, że zgodnie z dyrektywą Watykanu w kościołach rzymskokatolickich nie będzie możliwości głoszenia kazań przez duchownych innych wyznań. Ten temat stał się przedmiotem dyskusji uczestników spotkania. Przewodniczący Warszawskiego Oddziału PRE ks. Henryk Dąbrowski z Kościoła Polskokatolickiego tłumaczył, że jest to wprawdzie zgodne w rzymskokatolickim prawem kanonicznym, ale dotychczas w praktyce wielokrotnie dopuszczano duchownych innych wyznań do głoszenia kazań podczas rzymskokatolickich mszy. – „Dyrektywa z Watykanu wynika ze sprzeciwu ortodoksyjnych katolików świeckich wobec kazań duchownych innych wyznań w kościołach rzymskokatolickich” – powiedział. Bp Jerzy Samiec zasugerował, że w tej sytuacji powinno się zrezygnować z uczestnictwa w

mszach i organizować nabożeństwa ekumeniczne. – „Wtedy nie powinno być problemu” – przekonywał. O wydarzeniach na gruncie lokalnym opowiadali przedstawiciele oddziałów regionalnych PRE. Mówiono o współpracy między Kościołami członkowskimi PRE, relacjach z Kościołem Rzymskokatolickim i samorządami. Wymieniano różnorodne inicjatywy, m.in. Akademię Ekumeniczną w Bibliotece Śląskiej, Ekumeniczny Uniwersytet Trzeciego Wieku w Warszawie, drogę krzyżową w Lublinie, uczestnictwo w Tygodniu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy czy Gorzowskim Dniu Pamięci i Pojednania. Bp Anweiler wspominał o udziale w Dniu Judaizmu, obchodzonym w Kościele Rzymskokatolickim tuż przed rozpoczęciem Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. – „Jako Polska Rada Ekumeniczna powinniśmy rozważyć uczestnictwo w Dniu Judaizmu i Dniu Islamu” – powiedział ks. Ireneusz Lukas. Podczas konferencji zaprezentowano również działalność komisji PRE. Elżbieta Byrtek z komisji wychowania chrześcijańskiego mówiła m.in. o dyskusji na temat miejsca nauczania religii w szkole związanej z inicjatywą „Świecka szkoła”. O komisji młodzieżowej mówił Jakub Niewiadomski. – „Komisja jest martwa. Od 2013 r. nie udało się zorganizować żadnego spotkania” – ubolewał i sugerował, by w kolejnej kadencji delegować do niej ludzi młodszych i zaangażowanych w pracę młodzieżową. Ks. Adam Malina z komisji mediów mówił m.in. o nowym programie w Polskim Radiu – „Kurierze ekumenicznym”. Biruta Przewłocka-Pachnik z komisji diakonijnej opowiadała o konsultacjach ekumenicznych na temat uchodźców. Jako propozycje tematów do podjęcia w przyszłości wymieniła migracje i bezrobocie. Na koniec konferencji głos zabrała dyrektor generalna Towarzystwa Biblijnego w Polsce Małgorzata Platajs. Przypomniała, że w 2016 roku Towarzystwo będzie obchodzić 200-lecie swojej działalności w Polsce. – „Proszę o modlitwę i włączenie tego jubileuszu w inicjatywy oddziałów regionalnych Polskiej Rady Ekumenicznej” – powiedziała.

■ Ks. dr Ireneusz Lukas został wybrany na stanowisko sekretarza Światowej Federacji Luteranckiej ds. Europy. Pracę w Genewie rozpocznie z dniem 1 kwietnia 2016 roku. Do tego czasu będzie nadal pełnił obowiązki dyrektora Polskiej Rady Ekumenicznej w Warszawie. Polski duchowny został wybrany na to stanowisko w ogólnoeuropejskim konkursie. Po raz pierwszy w historii, sekretarzem ŚFL ds. Europy będzie osoba z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Ks. dr Lukas będzie odpowiedzialny m.in. za koordynację wspólnych działań Kościołów członkowskich w kluczowych kwestiach misji i budowania wspólnoty w Kościele i społeczeństwie. Do zadań sekretarza ds. Europy należy również intensyfikacja relacji pomiędzy Kościołami i wspieranie działań służących wzmacnianiu tożsamości luteranckiej. Ks. dr Ireneusz Lukas ma 44 lata. Ukończył studia teologiczne w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Studiował także teologię

ewangelicką na Uniwersytetach w Bernie w Szwajcarii, w Berlinie i Lipsku w Niemczech. Po ordynacji na duchownego Kościoła ewangelickiego w 1998 roku, służył jako wikariusz Parafii św. Trójcy w Warszawie. W latach 2007- 2008 roku był asystentem Biskupa Kościoła. W latach 2003 – 2006 pełnił obowiązki sekretarza regionalnego ŚFL w regionie Europie Środkowej i Wschodniej z siedzibą w Bratysławie na Słowacji. W styczniu 2008 roku objął stanowisko dyrektora PRE. Jest doradcą Rady ŚFL i członkiem Komisji ds. Teologii i Ekumenizmu ŚFL. W latach 2008-2009 reprezentował stronę pozarządową w Radzie Działalności Pożytku Publicznego. Od 2015 r. członek zespołu roboczego w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych ds. przeciwdziałania przestępstwom z nienawiści. Ks. dr Lukas jest nauczycielem akademickim w ChAT, w Katedrze Pedagogiki Religii i Kultury (wydział pedagogiczny) oraz Katedrze Teologii Praktycznej (wydział teologiczny). W 2014 uzyskał stopień naukowy doktora teologii.

■ W greckokatolickim soborze archikatedralnym w Przemyślu odbył się ingres nowego metropolity archidiecezji przemysko-warszawskiej abp. Eugeniusza Popowicza. Mszy św. przewodniczył arcybiskup większy kijowsko-halicki Światosław Szewczuk – zwierzchnik Kościoła greckokatolickiego na świecie. W uroczystości wzięło udział około 100 księży i kilkudziesięciu biskupów greko- i rzymskokatolickich. Wśród nich byli m.in.: nuncjusz apostolski abp Celestino Migliore i abp Józef Michalik. W liturgii wzięli udział także przedstawiciele władz samorządowych szczebla miejskiego, powiatowego i wojewódzkiego. Przed Ewangelią została odczytana bulla papieska oraz dekret nominacyjny abp. Światosława Szewczuka. W homilii patriarcha zwrócił się najpierw do przechodzącego na emeryturę abp. Jana Martyniaka. – Arcybiskupie Janie, jestem przekonany, że Przemyśl i wasi wierni będą pamiętać cię za to, że byłeś dobrym ojcem i kochałeś tych, do których byłeś posłany – mówił. Zwracając się do abp. Popowicza, stwierdził, że metropolia przemysko-warszawska powinna być ośrodkiem spotkania biskupów i księży z całej Polski. Po Mszy św. podpisano protokół kanonicznego przejęcia diecezji. Przechodzący na emeryturę abp Jan Martyniak stwierdził, że oddaje diecezję w dobre ręce. – Biskup Eugeniusz bardzo długo współpracował ze mną, dobrze zna warunki, w jakich funkcjonujemy. Na pewno podoła pracy i zrobi to z pełnym zapałem. Abp Popowicz urodził się w 1961 r. w Człuchowie na Pomorzu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1986 r. Od 1996 r. był proboszczem w Przemyślu i wikariuszem generalnym diecezji. W listopadzie 2013 r. otrzymał nominację na biskupa pomocniczego archidiecezji przemysko-warszawskiej.

■ Kilkaset osób zebrało się na Rynku Kościuszki w Białymstoku, by wziąć udział w Ekumenicznej Wigilii Miejskiej. Życzenia uczestnikom spotkania w imieniu abp. Edwarda Ozorowskiego złożył ks. prał. Jarosław Grzegorzczak, dyrektor

Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Białostockiej, prawosławny abp Jakub oraz zastępca prezydenta miasta Rafał Rudnicki. Spotkaniu towarzyszyło dzielenie się opłatkiem, śpiew kolęd oraz wigilijny posiłek. Wigilię zorganizowało Stowarzyszenie Pomocy Rodzinie „Droga” przy wsparciu Urzędu Miejskiego. Wigilia miejska jest organizowana głównie z myślą o osobach samotnych, ubogich i bezdomnych, ale przychodzą na nią wszyscy chętni. Miejskiej wieczerzy wigilijnej i dzieleniu się opłatkiem, jak co roku, towarzyszył śpiew kolęd w wykonaniu dzieci i białostockich chórów, katolickich i prawosławnych. Wigilię zakończył wspólny posiłek. Zabrani częstowali się tradycyjnymi wigilijnymi potrawami, które mogli także zabrać do domów.

Opracował: *Karol Karski*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

Czerwiec 2015 – styczeń 2016

1. *Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 198-200.
2. Barański Łukasz, *Sobór Trydencki*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 24 z 25.XII.2015.
3. Białek Bogdan, Krajewski Stanisław, *List otwarty do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Andrzeja Dudy (antysemityzm w Polsce)*, „Tygodnik Powszechny” nr 48 z 23.XI. 2015.
4. Chrostowski Waldemar, *Żydzi i chrześcijanie – ustalanie pokrewieństwa*, „Niedziela” nr 3 z 17.I.2016.
5. Franciszek papież, *Imię Boga nigdy nie może być wykorzystywane do usprawiedliwiania przemocy*. Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego i międzyreligijnego w Nairobi, 26 listopada 2015 r., „L’Osservatore Romano” 2015, nr 12, s. 10-11.
6. Franciszek papież, *Nasz dialog musi być kontynuowany*. Przesłanie z okazji 50. rocznicy powstania Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Katolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów, „L’Osservatore Romano” 2015, nr 7-8, s. 39-40.
7. Franciszek papież, *Powiedzmy „nie” nienawiści, zemście, przemocy*. Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą muzułmańską w meczecie w Bangi, 20 listopada 2015 r., „L’Osservatore Romano” 2015, nr 12, s. 26-27.

8. Franciszek papież, *Przemówienie podczas spotkania międzyreligijnego w Ground Zero Memorial*, Nowy Jork, 25 września 2015, „L'Osservatore Romano” 2015, nr 10, s. 44.
9. Franciszek papież, *Ten kraj może stać się przestaniem*. Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego i międzyreligijnego w Sarajewie, „L'Osservatore Romano” 2015, nr 6, s. 14-15.
10. Franciszek papież, *Trzeba sprzeciwić się wszelkim przejawom antysemityzmu*. Przemówienie do delegacji Konferencji Rabinów Europejskich, „L'Osservatore Romano” 2015, nr 5, s. 36-37.
11. Franciszek papież, *W imię Jezusa przebaczcie nam! Wizyta w świątyni waldensów*, 22 czerwca 2015, „L'Osservatore Romano” 2015, nr 7-8, s. 33-34.
12. Giebułtowicz Jacek, *Jaka wspólnota?* (ekumeniczne gesty prezydenta Andrzeja Dudy), „Bunt młodych duchem” 2015 nr 5, s. 2.
13. Goc Anna, *Antysemityzm jest grzechem i przestępstwem*, „Tygodnik Powszechny” nr 27 z 3. VII. 2015.
14. Hryniewicz Waław OMI, *Raport o stanie ekumenii*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 18.I.2016.
15. Janocha Michał bp, *Dzieci jednego Boga*, „Więź” 2015, nr 4, s. 57-61.
16. Józwiak Ewa, *Osobno czy razem? Dążenia ekumeniczne wewnątrz polskiego ewangelicyzmu – perspektywa reformowana (do 1945 roku)*, „Rocznik Teologiczny” ChAT, nr 56, s. 183-204.
17. Kamykowski Łukasz ks., Sporniak Artur, *Kościół rezygnuje z misji wobec Żydów*, „Tygodnik Powszechny” nr 51-52 z 14.XII.2015.
18. Karski Karol, *Ksiądz Doktor Philip Alford Potter 1921-2015*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 207-213.
19. Karski Michał, *Kościół o uchodźcach*, „Jednota” 2015, nr 4, s. 21.
20. Karski Michał, *Papież pierwszy raz u waldensów*, „Jednota” 2015, nr 2, s. 11.
21. Karski Michał, *50 lat Memorandum Wschodniego Kościoła Ewangelickiego w Niemczech*, „SiDE” 2015, nr 1-2, 201-206.

22. Karski Michał, *Waldensi odpowiadają papieżowi*, „Jednota” 2015, nr 3, s. 7.
23. Kowalczyk Dariusz ks., *Ekumenizm i homoseksualizm*, „Gość Niedzielny” nr 26 z 25.VI.2015.
24. Krajewski Stanisław, *Czyż Magdalena, Epoka po „Nostra aetate”*. W 50. rocznicę soborowej deklaracji, „Więź” 2015, nr 3, s. 154-163.
25. Łuczak Marek ks., *Blisko, coraz bliżej. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Niedziela” nr 3 z 17.I.2016.
26. *List Episkopatu Polski z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”, „Bunt młodych duchem”* 2015, nr 5, s. 4-5.
27. Mazur Krzysztof, *Pół wieku minęło – i co? (rzymscy katolicy a marawici)*, „Mariawita” 2014, nr 4-9, s.16-18.
28. Mikulski Krzysztof, *Toruń narodów i wyznań*, „Tygodnik Powszechny” nr 1-2 z 22. XII.2015.
29. Moskal Krzysztof, *Główne elementy teologii Jana Husa w perspektywie sześćsetnej rocznicy śmierci*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 31-64.
30. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFM Conv., *Problem jedności Kościoła i tradycja unicka w świecie współczesnym. Uwagi teologa ekumenisty*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 20-30.
31. Okoński Michał, *Konserwatyści przeciwko antysemityzmowi*, „Tygodnik Powszechny” nr 49 z 30.XI.2015.
32. Pelica Grzegorz Jacek, *Krzyż spoiwo chrześcijan* (debata dwóch ambon u dominikanów w Lublinie), „Przegląd Prawosławny” 2015, nr 11, s. 9.
33. Piecyk Mariusz ks., *Zakres i treść lokalnych dialogów ekumenicznych we Francji*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 65- 81.
34. Platajs Małgorzata, *Przyjmujcie jedni drugich*. Refleksja wygłoszona 3 maja 2015 r. w warszawskim kościele ewangelicko-reformowanym podczas nabożeństwa z okazji Ekumenicznych Dni Biblijnych w Warszawie, „Jednota” 2015, nr 2, s. 3-4.
35. Polak Grzegorz, *Aktywność ekumeniczna papieża Franciszka*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s.97-104.

36. Polak Grzegorz, *Biskup w postudze ekumenicznej miłości*. Jubileusz 90. urodzin ks.bp. Zdzisława Trandy, „Jednota” 2015 nr 4, s. 17-19.
37. Polak Grzegorz, *Czy jedność jest możliwa?*, „Tajemnice wiary” nr 23 z 15.XII.2015.
38. Polak Grzegorz, *Jak Luter uratował Kościół (500-lecie Reformacji)*, „Tajemnice wiary” nr 22 z 1.XII.2015.
39. Rottenberg Maria Krystyna, *Zebrzący o niemożliwe. André Nathan Chourazi na skrzyżowaniu trzech kultur*, „Więź” 2015, nr 2, s. 154-161.
40. Seweryniak Henryk ks., *Sprostowanie* (polemika z tekstem redakcji „Mariawity” „Na marginesie wywiadu w tygodniku «Idziemy» nr 1-3, 2015), „Mariawita” 2015, nr 4-9, s. 31-33; Na marginesie sprostowania ks. prof. dra hab. Henryka Seweryniaka, „Mariawita” 2015, nr 4-9, s. 33-34.
41. Skórka Abraham rabin, *Polityka potrzebuje proroków*, „Więź” 2015, nr 4, s. 140-145.
42. Sojka Jerzy, *Kościół według Lutra i Husa*, „Jednota” 2015, nr 2, s. 25-28.
43. Sporniak Artur, *Nie można usprawiedliwić antysemityzmu*, „Tygodnik Powszechny” nr 43 z 25.X.2015.
44. *Stabilnie, choć powoli*. Z bp. Jerzym Samcem – zwierzchnikiem Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce – rozmawia ks. Marek Łuczak, „Niedziela” nr 3 z 17.I.2016.
45. Stahlowa Barbara, *Nie porzucę cię ani nie opuszczę!* Kazanie wygłoszone podczas nabożeństwa ekumenicznego 5 października 2015 r. w kościele ewangelicko-reformowanym w Warszawie, „Jednota” 2015, nr 4, s. 3-4.
46. Stelmasiak Artur, *Najbardziej ekumeniczna ulica w Warszawie (Aleja Solidarności)*, „Niedziela” nr 3 z 17.I.2016 .
47. *Świadectwo chrześcijańskie w świecie multireligijnym (2011)*. Dokument Światowej Rady Kościołów, Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Światowego Aliansu Ewangelicznego, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 140-146.
48. Tveit Olaf Fykse, *Pielgrzymka pokoju i sprawiedliwości*. Po Apelu X Zgromadzenia Ogólnego w Pusan, Republika Korei, 2013, „SiDE” 2015, nr 76-77, s. 11-19.

49. Turnau Jan, *Arcybiskup Zdzisław Tranda. Z Kościoła politycznie heroicznego*, „Bunt młodych duchem” 2016, nr 6, s. 26-27.
50. Turnau Jan, *Dzieje kościelne w pigułce*. Historia, nie hagiografia (o wątkach ekumenicznych w książce Normana Tannera „Krótka historia Kościoła katolickiego. Nowe spojrzenie”), „Bunt młodych duchem” 2015, nr 4, s. 15-16.
51. Turnau Jan, *Ksiądz Konrad Maria Paweł Rudnicki 1926-2013*, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 214-216.
52. Turnau Jan, *Papież akrobata*. Ekumenizm znaczy serdeczność, „Bunt młodych duchem” 2015, nr 5, s. 13-15.
53. Turnau Jan, *Papież przeszkodą czy pomocą? Zalety i wady kościelnego centralizmu*, „Bunt młodych duchem” 2015, nr 3, s. 21-22.
54. *Usprawiedliwienie i wolność*. 500-lecie Reformacji 2017. Podstawowy tekst Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, 2014, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 147-197.
55. Vian Giovanni Maria, *Dla Chrystusa i Ewangelii*. 100. rocznica urodzin brata Rogera, założyciela Wspólnoty z Taizé, „L'Osservatore Romano” 2015, nr 5, s. 3.
56. *Wiele możemy razem świętować* (katolicy i ewangelicy a Jubileusz Reformacji) z bp Margot Käßmann rozmawia ks. Jerzy Below, „Zwiastun Ewangelicki” 2015 nr 24 z 25.XII.2015.
57. *Wspólnie dla życia: misja i ewangelizacja w zmieniających się kontekstach (2013)* (deklaracja Światowej Rady Kościołów), „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 105-139.
58. *Z działalności Światowej Rady Kościołów*. Obrady Komitetu Naczelnego, Genewa, Szwajcaria, 2-8 lipca 2014; Zaproszenie do pielgrzymki sprawiedliwości i pokoju, „SiDE” 2015, nr 1-2, s. 83-96.
59. Żyła Marcin, *Canterbury: na razie bez schizmy*, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 18.I.2016.
60. Żyła Marcin, *Nie żyje lord Weidenfeld, żydowski przyjaciel chrześcijan*, „Tygodnik Powszechny” nr 5 z 31.I.2016.

Opracował Grzegorz Polak