

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

**ROK XXI: 2005
Nr 1-2 (56, 57)**

Warszawa 2005

Redaktor naczelny:

KAROL KARSKI

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE
(PL ISSN 0239-5541)

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”
WARSZAWA

ORTHDruk sp. z o.o.
BIAŁYSTOK

Adres redakcji:
00-873 Warszawa, ul. Ogrodowa 37
telefon: 817 10 10
Konto bankowe:
BPH PBK S.A. O/Warszawa
19 1060 0076 0000 4010 2019 2524

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

Prenumerata za rok 2005 – zł 26.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Karol Karski, <i>Kościoty prawosławne w ruchu ekumenicznym</i>	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Dogmatyczne wątki teologii społecznej Waltera Rauschenbuscha</i>	34
Alfons J. Skowronek, <i>Tolerancja w myśli Kościoła. Drogi i bezdroża</i>	58
Grzegorz Ignatowski, <i>Wpływ Szoah na teologię</i>	67
Zbigniew Paszta, <i>Żydzi i judaizm w refleksji międzynarodowych organizacji luteranckich</i>	77
Wiesław Romanowicz, <i>Poziom religijności młodzieży a postawy wobec ekumenizmu</i>	91
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	107
<i>Papież Jan Paweł II i ekumenia</i> (Karol Karski)	107
<i>Luteranie i katolicy: Piąta rocznica podpisania Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu</i>	114
<i>Z działalności Światowej Rady Kościołów</i> (M. Ziemkowski, K. Karski)	120
<i>Z działalności Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie</i>	137
<i>Dialog między Wspólnotą Kościołów Ewangelickich w Europie a Europejską Federacją Baptystyczną</i>	142

<i>Kościół metodystyczny w Europie a Leuenberska Wspólnota Kościołów</i>	159
<i>Dokumenty na temat jedności Kościoła (3):</i>	
<i>Czwarta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła,</i>	
<i>Montreal, Kanada, 12-26 lipca 1963</i>	165
<i>Dialog katolicko-żydowski</i>	220
<i>Grekokatolicy a ekumenia</i>	226
KRONIKA	230
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych (Karol Karski)</i>	230
BIBLIOGRAFIA	265
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich (Grzegorz Polak)</i>	265

CONTENTS

ARTICLES	9
Karol Karski, <i>The Orthodox Churches in the Ecumenical Movement</i>	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Dogmatic Aspects of Walter Rauschenbusch's Social Theology</i>	34
Alfons J. Skowronek, <i>The Tolerance in the Reflection of the Church. Paths and Devious Paths</i>	58
Grzegorz Ignatowski, <i>The Influence of Shoah on the Theology</i>	67
Zbigniew Paszta, <i>The Jews and Judaism in the Reflection of International Lutheran Organisations</i>	77
Wiesław Romanowicz, <i>The Extent of Religiosity of the Youth and Its Attitudes to the Ecumenism</i>	91
 REPORTS AND DOCUMENTS	 107
<i>The Pope John Paul II and the Ecumenical Movement</i> (Karol Karski)	107
Lutherans and Catholics: <i>The Fifth Anniversary of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification</i>	114
<i>From the Activity of World Council of Churches</i> (M. Ziemkowski, K. Karski)	120
<i>From the Activity of the Community of Protestant Churches in Europe</i>	137

<i>Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe and the European Baptist Federation</i>	142
<i>The Methodist Churches in Europe and the Leuenberg Church Fellowship</i> ...	159
<i>Documents on Church' Unity (3): Fourth World Conference on Faith an Order, Montreal, Canada, July 12-26, 1963</i>	165
<i>Catholic-Jewish Dialogue</i>	220
<i>Greek Catholics and the Ecumenical Movement</i>	226
CHRONICLE	230
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	230
BIBLIOGRAPHY	265
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak)	265

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Karol Karski, <i>Die orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung</i>	9
Tadeusz J. Zieliński, <i>Dogmatische Aspekte der Sozialen Theologie von Walter Rauschenbusch</i>	34
Alfons J. Skowronek, <i>Die Toleranz in der Reflexion der Kirche. Wege und Irrwege</i>	58
Grzegorz Ignatowski, <i>Der Einfluss von Shoah auf die Theologie</i>	67
Zbigniew Paszta, <i>Die Juden und der Judaismus in der Reflexion der internationalen lutherischen Organisationen</i>	77
Wiesław Romanowicz, <i>Der Stand der Religiosität der Jugend und ihre Einstellung zum Ökumenismus</i>	91
 BERICHTE UND DOKUMENTE	 107
<i>Papst Johannes Paul II. und die Ökumene</i> (Karol Karski)	107
Lutheraner und Katholiken: <i>Fünfter Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre</i>	114
<i>Aus der Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen</i> (M. Ziemkowski, K. Karski)	120
<i>Aus der Tätigkeit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa</i>	137

<i>Dialog zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und der Europäischen Baptistischen Föderation</i>	142
<i>Die methodistischen Kirchen in Europa und die Leuenberger Kirchengemeinschaft</i>	159
<i>Dokumente der kirchlichen Einheit (3): Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, Kanada, 12. bis 26. Juli 1963</i>	165
<i>Katholisch-jüdischer Dialog</i>	220
<i>Griechisch-Katholiken und die Ökumene</i>	226
CHRONIK	230
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse (Karol Karski)</i>	230
BIBLIOGRAPHIE	265
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften (Grzegorz Polak)</i>	265

KAROL KARSKI

KOŚCIOŁY PRAWOSŁAWNE W RUCHU EKUMENICZNYM

Pionierskie inicjatywy Patriarchatu Konstantynopola

Niemal do końca XIX w. prawosławie zajmowało nieufną postawę wobec Kościołów Zachodu. Stopniowo zaczęła się ona zmieniać na początku XX w. Ekumeniczny Patriarchat Konstantynopola rozesłał w 1902 r. „Orędzie do wszystkich siostrzanych Kościołów prawosławnych”, w którym między innymi została też podjęta kwestia stosunków z rzymskokatolicyzmem i protestantyzmem. Wszystkie Kościoły prawosławne zareagowały bardzo pozytywnie na powyższą inicjatywę. Niektóre z nich proponowały, aby w programie pojednania uwzględnić szczególnie Kościół starokatolicki i anglikański. Krótco potem Patriarchat wydał kolejne orędzie, w którym podjął problem ponownego zjednoczenia z orientalnymi Kościołami narodowymi¹.

Z kolei pionierzy nowoczesnych dążeń ekumenicznych po stronie protestanckiej zdali sobie dość wcześnie sprawę z tego, iż formułującemu się ruchowi grozi niebezpieczeństwa dominowania tradycji zachodniego chrześcijaństwa. Toteż czynili oni intensywne zabiegi, by pozyskać do współpracy Kościoły prawosław-

¹ *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements, 1902-1975*, C. G. Patelos (red.), Geneva 1978, s. 30n.; *Ökumenische Kirchengeschichte*, R. Kottje, B. Moeller (red.), t. 3, Mainz-München 1974, s. 350n.

ne. Delegacja Komisji Protestantckiego Kościoła Episkopalnego w USA, która wzięła na siebie główną odpowiedzialność za przygotowanie konferencji Ruchu Wiara i Ustrój Kościoła, podczas wizyty w 1919 r. w Europie, odwiedziła szereg Kościołów prawosławnych w celu poinformowania ich o swoich planach. W Konstantynopolu delegacja została przyjęta przez Święty Synod, któremu przekazała oficjalne pismo. Przedstawiciele Patriarchatu w odpowiedzi podkreślili: „Zapewniamy Was, że Kościół Konstantynopola wysłę w porę kompetentnych delegatów, gdy ustalone zostaną czas i miejsce konferencji”. Również patriarchowie Aleksandrii, Jerozolimy i Antiochii, arcybiskup Belgradu, metropolita Sofii i biskupi greccy ustosunkowali się do zaproszenia bardzo serdecznie².

Jednakże decydującym momentem w wyjściu prawosławnych na arenę ekumeniczną było „Orędzie Patriarchatu ekumenicznego Konstantynopola”, ze stycznia 1920 r., skierowane do wszystkich Kościołów na świecie. Wzywało ono Kościoły do stworzenia wspólnoty Kościołów, której celem byłaby wzajemna pomoc. Dalej, stwierdzało ono, iż różnice dogmatyczne nie mogą stanowić przeszkody we wspólnym działaniu. Przyjaźń i wzajemna dobra wola mogą przejawiać się m. in. w „zwoływaniu konferencji ogólnochrześcijańskich, zajmujących się problemami wspólnego zainteresowania”, obiektywnym zbadaniu różnic dogmatycznych, „porozumieniu w sprawie małżeństw mieszanych między członkami różnych wyznań”. Orędzie podpisali: zarządca (*locum tenens*) Patriarchatu i 11 metropolitów³.

Pismo to oznaczało odejście od zwykłej, ostrożnej postawy prawosławnych wobec chrześcijaństwa Zachodu i było dowodem pragnienia, przynajmniej części hierarchii, by w sposób istotny włączyć się do ruchu na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa.

Współpraca z ruchami: Wiara i Ustrój oraz Praktyczne Chrześcijaństwo

W Konferencji Przygotowawczej Ruchu Wiara i Ustrój Kościoła (1920) w Genewie wzięła udział 18-osobowa delegacja reprezentująca 7 Kościołów prawosławnych. Prawosławni na samym wstępie stwierdzili, że jeśli mają uczestniczyć

² T. Tatlow, *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, w: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, R. Rouse-S.C. Neill (red.), Göttingen 1957, t. 2, s. 15.

³ *Ökumenische Dokumente: Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, H.-L. Althaus (red.), Göttingen 1962, s. 139nn; *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement...*, s. 40nn.

w ruchu, to muszą otrzymać zapewnienie, iż zaniechana zostanie działalność prozelicka, prowadzona wśród prawosławnych przez niektóre ugrupowania chrześcijańskie⁴.

Na Konferencję Przygotowawczą Praktycznego Chrześcijaństwa, która w tym samym czasie (1920) odbywała się w Genewie, nie zaproszono oficjalnie prawosławnych. Abp Nathan Söderblom wykorzystał jednak ich obecność w tym mieście i na własną rękę zaprosił trzech prawosławnych w charakterze gości. Zaowocowało to włączeniem się przedstawicieli Kościołów prawosławnych w przygotowanie i przebieg I Światowej Konferencji Kościołów ds. Praktycznego Chrześcijaństwa w Sztokholmie (1925)⁵.

Delegaci Kościołów prawosławnych uczestniczyli także aktywnie w obradach I Światowej Konferencji Kościołów ds. Wiary i Ustroju Kościoła w Lozannie (1927). Jednak kiedy doszło do głosowania nad przyjęciem sprawozdań różnych komisji, abp Germanos, reprezentant Patriarchatu Konstantynopola, odczytał w imieniu całej delegacji oświadczenie, w którym wyrażono decyzję powstrzymania się od głosu co do większości sprawozdań⁶. Ale stanowisko to nie zaważyło zupełnie na dalszej współpracy. Nieufność i nieporozumienia między prawosławnymi a przedstawicielami innych wyznań były usuwane stopniowo w trakcie pracy komitetów kontynuacji pracy Konferencji Lozańskiej, które zbierały się w latach 1928-1937⁷.

Szczególnie cenna była praca przygotowawcza do II Światowej Konferencji Kościołów ds. Praktycznego Chrześcijaństwa w Oxfordzie (1937), która doprowadziła do ścisłego kontaktu teologów prawosławnych różnych narodowości. W latach 1933, 1935 i 1936 odbyły się konferencje regionalne na Bałkanach. W 1933 odbyło się w Nowym Sadzie (Jugosławia) doroczne posiedzenie Rady Ekumenicznej Praktycznego Chrześcijaństwa. Ogólnoprawosławny Kongres Teologów (1936) stwierdził, iż „w ruchu ekumenicznym na rzecz zjednoczenia Kościoła widzi radosną manifestację odnawiającego się aktualnie powszechnego zainteresowania Kościołem i teologią, toteż z zadowoleniem wita ten ruch i wyraża gotowość współpracy z nim w duchu prawosławnym”⁸.

Przedstawiciele Kościołów prawosławnych wyróżnili się szczególną aktywnością podczas II Światowej Konferencji Kościołów ds. Wiary i Ustroju Kościoła w Edynburgu (1937). Z jednej strony jasno przedstawiali odrębne poglądy na wiele

⁴ T. Tatlow..., s. 18n.

⁵ N. Karlström, *Die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und Praktisches Christentum 1910-1925*, w: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung...*, s. 176nn.

⁶ *Documents on Christian Unity. A Selection from the First and Second Series 1920-1930*, G.K.A. Bell (red.), London-New York-Toronto 1955, s. 182nn.

⁷ N. Zernow, *Die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert*, w: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung...*, s. 331.

⁸ Tamże, s. 335.

spraw, z drugiej zaś nie zawahali się oświadczyć publicznie: „Pragniemy w kilku słowach wyrazić naszą radość z faktu, że wzbogaciliśmy się duchowo utrzymując codzienny kontakt z wami, przedstawicielami innych Kościołów chrześcijańskich. Z wami też ubolewamy z powodu podzielenia nierozdzielnej szaty Chrystusa; wraz z wami pragniemy, by członkowie Jednego Ciała Chrystusowego znowu zjednoczyli się, i wraz z wami modlimy się codziennie w naszych parafiach o zjednoczenie całej ludzkości”⁹.

Symboliczna reprezentacja na dwóch pierwszych zgromadzeniach ogólnych ŚRK w Amsterdamie (1948) i Evanston (1954)

II wojna światowa przyniosła poważne zmiany polityczno-społeczne, głównie w krajach zamieszkałych stosunkowo licznie przez prawosławnych: w Bułgarii, Czechosłowacji, Jugosławii, Polsce i Rumunii wprowadzono system komunistyczny. Komitet Tymczasowy Światowej Rady Kościołów podjął w tym czasie intensywne wysiłki w kierunku nawiązania łączności z Patriarchatem Moskiewskim. Prowadzono szeroką korespondencję, lecz do spotkania nie doszło¹⁰.

W dniach 8-18 lipca 1948 odbyło się w Moskwie Zgromadzenie Doradcze Przedstawicieli Kościołów Prawosławnych. Zwołano je w związku z 500 rocznicą autokefalii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Przybyli przedstawiciele wszystkich Kościołów prawosławnych z wyjątkiem Patriarchatu Jerozolimy oraz Kościołów Cypru i Finlandii. Reprezentanci Patriarchatu Konstantynopola i Kościoła Grecji zachowali podczas obrad status obserwatora i nie głosowali nad podejmowanymi uchwałami.

Wśród wielu innych tematów rozważano także kwestię udziału w ruchu ekumenicznym. W wyniku obrad podjęto decyzję, „by w odpowiedzi na zaproszenie do uczestnictwa w Konferencji Amsterdamskiej w charakterze członków – powiadomić Światową Radę Kościołów, iż wszystkie narodowe Kościoły prawosławne, które uczestniczą w tym spotkaniu, czują się zmuszone odmówić udziału w ruchu ekumenicznym w jego obecnej formie”¹¹. W uzasadnieniu stwierdzono,

⁹ *Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung abgehalten in Edinburg vom 3.-18. August 1937, Zollikon-Zürich 1940*, s. 251nn.

¹⁰ J. A. Hebly, *The Russians and the World Council of Churches*, Belfast-Dublin-Ottawa 1978, s. 23n.

¹¹ G.K.A. Bell, *Die Königsherrschaft Jesu Christi. Die Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Hamburg-Bergstedt 1960, s. 66nn.

że ruch ekumeniczny zrezygnował z wysiłków na rzecz jedności dogmatycznej i skoncentrował się na zagadnieniach społecznych i politycznych. Przedstawiciel Patriarchatu Moskiewskiego przesyłając odpis tej decyzji sekretarzowi generalnemu ŚRK stwierdzał jednocześnie: „Odmowa nie oznacza bynajmniej, że w ogóle nie interesujemy się działalnością ruchu ekumenicznego (...) Toteż prosimy was o stałe informowanie nas o działalności Światowej Rady Kościołów”¹².

Tak więc, w okresie narodzin ŚRK współpracowały z tą organizacją jedynie patriarchaty Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy oraz Kościoły Grecji i Cypru.

Podczas I Zgromadzenia Ogólnego w Amsterdamie (1948) prawosławni, podobnie jak na konferencjach w Lozannie (1927) i Edynburgu (1937) złożyli specjalne oświadczenie. Metropolita Germanos stwierdził w imieniu całej delegacji: „Zasadniczo musimy pozostawić naszym Kościołom decyzję co do tego, kiedy wypowiedzą się na temat Światowej Rady Kościołów i jej celów”¹³. Innymi słowy, miało to oznaczać, że prawosławni jedynie tymczasowo uczestniczą w pracach Rady, a ostateczna decyzja zależeć będzie od całego prawosławia.

I rzeczywiście, po roku 1948 niejednokrotnie wydawało się, że Kościoły prawosławne opuszczą Radę. Jeśli do tego nie doszło, to duża w tym zasługa doświadczonych prawosławnych działaczy ekumenicznych, zwłaszcza abp. Germanosa, a także Athenagorasa, wybranego w tym czasie na stanowisko patriarchy Konstantynopola. Ten ostatni mianował w 1955 r. stałego przedstawiciela Patriarchatu w siedzibie Rady – w Genewie. Innym czynnikiem, który skłonił Kościoły prawosławne do pozostania w Radzie, była deklaracja z Toronto (1950), która wyjaśniła, że ŚRK nie wymaga od swych członków jednolitego pojmowania Kościoła; że w Radzie jest miejsce zarówno dla tych Kościołów, które winnych społecznościach uznają rzeczywiste Kościoły, jak również dla tych, które tego nie czynią. I wreszcie, trzecim ważnym momentem były praktyczne dowody solidarności, w postaci pomocy międzykościelnej, akcji pomocy dla uchodźców itp.¹⁴.

Podczas II Zgromadzenia Ogólnego w Evanston (1954) delegacja prawosławna reprezentowała w sprawach dogmatycznych nadal nieustępliwe stanowisko. W przedstawionych oświadczeniach odcinała się od sformułowań doktrynalnych, zawartych w niektórych dokumentach Zgromadzenia. Szczególnie ostro wypadła krytyka sprawozdania sekcji I, poświęconej jedności Kościoła. Konkluzja oświadczenia brzmiała następująco: „Jedynie święty Kościół prawosławny przechował w sposób pełny i nienaruszony wiarę powierzoną niegdyś świętym”¹⁵.

¹² J. A. Hebly..., s. 46.

¹³ *Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948*, W.A. Visser 't Hooft (red.), Genf 1948, s. 295.

¹⁴ W. A. Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972, s. 314n

¹⁵ *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement...*, s. 91nn..

Przełomowe znaczenie III Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi (1961)

Od roku 1948 przedstawiciele ŚRK starali się utrzymywać kontakty z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, informując Patriarchat Moskiewski o wszystkich podejmowanych inicjatywach oraz przysyłając mu materiały i dokumenty z posiedzeń i konferencji. Pierwszy bezpośredni kontakt nastąpił w roku 1952, gdy na zaproszenie patriarchy Aleksiego przebywał w ZSRR ks. Martin Niemöller, czołowy przedstawiciel Kościoła Ewangelickiego w RFN, a jednocześnie członek Komitetu Naczelnego ŚRK¹⁶. Jego śladem poszło wkrótce wielu innych przywódców kościelnych. Dzięki osobistym kontaktom i rozległej korespondencji w 1958 r. doszło w Utrechcie do pierwszego oficjalnego spotkania przedstawicieli ŚRK i Patriarchatu Moskiewskiego. We wspólnym komunikacie delegacji rosyjscy zobowiązali się powiadomić Patriarchat Moskiewski i wszystkie Kościoły, które w 1948 r. uczestniczyły w Konferencji Moskiewskiej, że stanowisko prawosławia daje się w pełni pogodzić "z zasadami ruchu ekumenicznego"¹⁷.

Komitet Naczelny ŚRK, zebrawszy się wkrótce potem w Nyborgu (Dania), postanowił zapraszać na przyszłe swoje posiedzenia obserwatorów z Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W połowie 1959 r. dwaj przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego przebywali przez trzy tygodnie w Genewie jako goście Sekretariatu Generalnego ŚRK. W sierpniu tego samego roku obaj wzięli udział – jako obserwatorzy – w posiedzeniu Komitetu Naczelnego na wyspie Rodos. Było to pierwsze spotkanie tego gremium w kraju o tradycji prawosławnej. Głównym tematem obrad było „Znaczenie tradycji wschodnich i zachodnich dla chrześcijaństwa”¹⁸.

W grudniu 1959 r. 5-osobowa delegacja ŚRK pod przewodnictwem W.A. Visser 't Hoofta udała się do Związku Radzieckiego. Przedstawicielom Rady stworzono możliwość zapoznania się z życiem i działalnością Kościoła rosyjskiego. W przemówieniu pożegnalnym patriarcha Aleksy wyraził życzenie, by między jego Kościołem a innymi Kościołami nawiązały się bliskie stosunki. Półtora roku później, 11 kwietnia 1961 r. patriarcha, w imieniu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, zgłosił wniosek o przyjęcie do ŚRK¹⁹.

¹⁶ J. A. Hebly..., s. 57n.

¹⁷ Tamże, s. 87nn; por. W. A. Visser 't Hooft..., s. 321.

¹⁸ *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Twelfth Meeting of the Central Committee in Rhodos (Greece)*, Geneva 1959, s. 72 i 208.

¹⁹ *World Council of Churches. Minutes and Reports of the Thirteenth Meeting of the Central Committee in St. Andrews (Scotland)*, Geneva 1960, s. 101.

W III Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi (1961) uczestniczyła 16-osobowa delegacja Patriarchatu Moskiewskiego. Po głosowaniu, które przytłaczającą większością głosów wypowiedziało się na rzecz przyjęcia w poczet członków ŚRK Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego i Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego, głos zabrał przedstawiciel Patriarchatu Konstantynopola, który dał wyraz przekonaniu, że od tej chwili „poselstwo chrześcijaństwa prawosławnego będzie lepiej słyszalne w całym świecie chrześcijańskim, a jego testament i dziedzictwo, wysoko cenione przez wszystkich, wyjdzie też wszystkim na pożytek”²⁰.

Tym razem prawosławni zrezygnowali z przedstawienia na plenum swojego oddzielnego stanowiska w różnych kwestiach. Zadowolili się wyrażeniem swojej opinii w dyskusjach prowadzonych w sekcjach. W sekcji, która zajmowała się problemem jedności, stwierdzili: „Kościół prawosławny nie jest wyznaniem jednym z wielu, jednym wśród wielu. Dla prawosławnych Kościoł prawosławny jest po prostu Kościołem. Kościół prawosławny zdaje sobie sprawę i jest świadomy tego, że jego struktura wewnętrzna i nauczanie jest identyczne z apostołskim poselstwem (*kerygma*) i tradycją starego, nie podzielonego Kościoła (...) Podzielone denominacje mogą odzyskać jedność przez powrót do wspólnej przeszłości (...) Kościół prawosławny wyraża gotowość uczestniczenia w tej wspólnej pracy jako świadek, który przechował nienaruszony depozyt wiary i tradycji apostołskiej”²¹.

Główna zasługa przedstawicieli Kościołów prawosławnych na III Zgromadzeniu Ogólnym polegała na tym, że w istotny sposób przyczynili się do uchwalenia nowej „bazy dogmatycznej”, formuły jedności i dokumentu o prozelityzmie.

Współpracę prawosławia z ŚRK w latach 1948-1961 najlepiej charakteryzuje liczebny udział delegatów prawosławnych w zgromadzeniach ogólnych. I tak, w Amsterdamie: na ogółem 351 delegatów było tylko 13 prawosławnych, w Evanston: na 502 delegatów – 30 prawosławnych, w New Delhi: na 577 delegatów – 64. Po akcie przyjęcia czterech Kościołów z Europy Wschodniej liczba delegatów wzrosła do 100.

W interesującym nas okresie prawosławni mieli też zawsze swego przedstawiciela w 6-osobowym Prezydium ŚRK. Prezydentami Rady byli kolejno: od 1948-1951 – abp Germanos, od 1951-1954 – abp Athenagoras z Tiatyry, od 1954-1958 – abp Michael z USA. Pierwszy i trzeci zmarli przed wygaśnięciem kadencji. W New Delhi prezydentem wybrano abp. Jakovosa z USA.

²⁰ *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, W. A. Visser 't Hooft (red.), Stuttgart 1962, s. 74.

²¹ *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement...*, s. 98n.

W rok po New Delhi do ŚRK przystąpił Kościół Prawosławny Gruzji. Gdy w 1965 r. dokonano przyjęcia Kościoła Prawosławnego Serbii, a w 1966 r. – Kościoła Prawosławnego Czechosłowacji, w ŚRK reprezentowane było praktycznie całe prawosławie.

Między zgromadzeniami w New Delhi (1961) a Vancouver (1983) – owoce a zarazem trudne partnerstwo

Po III Zgromadzeniu Ogólnym kontakty między ŚRK a prawosławiem – zwłaszcza rosyjskim – poważnie się wzmocniły. Na zaproszenie Patriarchatu Moskiewskiego, w 1964 r. obradował w Odessie Komitet Wykonawczy Rady, a w 1966 r. odbyło się w Zagorsku posiedzenie Komitetu Roboczego Komisji Wiara i Ustrój Kościoła. Wzorem Patriarchatu Konstantynopola, Patriarchat Moskiewski ustanowił w 1962 r. swoje przedstawicielstwo w ŚRK. Dzięki swoim przedstawicielstwom dwa najpoważniejsze ośrodki prawosławia uzyskały bezpośredni wgląd w pracę wszystkich organów Rady.

Ważnym elementem współpracy stały się również wizyty składane przez zwierzchników prawosławnych w Genewie. W siedzibie Rady goszczono w latach sześćdziesiątych między innymi patriarchów: Konstantynopola, Moskwy, Bukaresztu i Belgradu. Patriarcha serbski German został wybrany przez IV Zgromadzenie Ogólne w Uppsali (1968) w skład 6-osobowego Prezydium Rady. Podobnie sekretarze generalni i inni czołowi przedstawiciele Rady niejednokrotnie odwiedzali główne ośrodki prawosławia.

Kierownik Wydziału Zagranicznego Patriarchatu Moskiewskiego, metropolita Nikodem przemawiając na IV Zgromadzeniu Ogólnym w Uppsali, dokonał podsumowania 7-letniej współpracy z ŚRK. Stwierdził, że przystąpienie Kościoła rosyjskiego i innych Kościołów prawosławnych do Rady nie miało i nie ma żadnej jakości eklezjalnej. Taką jakością nie jest zresztą ani ruch ekumeniczny, ani Rada, ani sztab genewski. Metropolita stwierdził dosłownie: „Dla świadomości prawosławnej było oczywiste od samego początku, że współpraca w Światowej Radzie Kościołów (...) oznaczać będzie nieuniknione zanurzenie się w sferze protestantyzmu i (...) pewien wariant *kenosis* (...) Ten stan rzeczy przestanie istnieć dopiero wówczas, gdy wszystkie Kościoły chrześcijańskie osiągną jednomyślność w wyznawaniu wiary, tzn. gdy wiara wszystkich Kościołów – członków Światowej Rady Kościołów – będzie zgodna z wiarą pierwotnego, nie podzielonego Kościoła, przy czym ich prawowierność lub, jeśli wolicie, ich ortodoksja nie musi ko-

niecznie pokrywać się z ortodoksją tego lub innego Kościoła lokalnego, w tym także z ortodoksją Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”²².

Po Uppsali działalność ŚRK zaczęła się spotykać z coraz ostrzejszą krytyką prawosławia. Jego przedstawiciele zarzucali Radzie, że zbyt zaangażowała się w problemy współczesnego świata kosztem pracy teologicznej zbliżającej Kościoły do upragnionej jedności. Kryzys w stosunkach prawosławia z Radą stał się ewidentny w 1973 r., kiedy to ukazały się trzy dokumenty: encyklika Amerykańskiego Kościoła Prawosławnego, orędzia patriarchy moskiewskiego Pimena i patriarchy Konstantynopola Dimitrios I do ŚRK.

Encyklika odrzucała wszelkie angażowanie się Kościoła lub ruchu ekumenicznego w sprawy tego świata, gdyż z punktu widzenia chrześcijaństwa prawosławnego nie ma ono żadnego znaczenia „dla chrześcijańskiej jedności i jedności Kościołów chrześcijańskiej”²³. Orędzie patriarchy Pimena skoncentrowało swoją krytykę na uchwałach Światowej Konferencji Misyjnej, która na przełomie 1972 i 1973 roku odbyła się w Bangkoku (Tajlandia). Apelowo do ŚRK, aby sprzeciwiła się fałszywemu pojęciu zbawienia. „U wielu chrześcijan – pisał Pimen – którym droga jest tradycja dawnego Kościoła, położenie nacisku prawie wyłącznie na wymiar poziomy zbawienia może wywołać wrażenie, że współczesny ekumenizm każe wstydić się głoszenia Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, mocy i mądrości Bożej”²⁴. W podobnym duchu wypowiedział się Dimitrios I. Wyrażał on przekonanie, że przyczyną powstałego kryzysu jest fakt jednostronnego skupiania uwagi na problemach tego świata przez ŚRK. Natomiast jego zdaniem, Rada jest i powinna pozostać „radą Kościołów”, i „jako taka powinna służyć Kościołom i wspierać ich wysiłki na rzecz jedności i rozwoju współpracy obejmującej całą ludzkość”²⁵.

Krytyka obu patriarchów uwypukliła pewien stan kryzysu, w jakim znalazła się Rada. Jej oficjalni przedstawiciele, odpowiadając na orędzia, stwierdzili, że kryzys można jedynie przezwyciężyć na drodze dialogu. I rzeczywiście, w latach 1974-1975 odbyło się kilka specjalnych konsultacji przygotowawczych do V Zgromadzenia Ogólnego z udziałem przedstawicieli różnych autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Były one poświęcone następującej tematyce: koncepcja jedności a modele zjednoczenia, wyznawanie Chrystusa dzisiaj, wyznawanie Jezusa Chrystusa poprzez życie liturgiczne, walka o sprawiedliwość a jedność Kościoła²⁶.

²² Metropolitan Nikodim, *The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, „The Ecumenical Review” 1969 nr 2, s. 116nn.

²³ W. Hryniewicz, *Prawosławna encyklika o jedności i ekumenizmie (USA – 1973)*, „Znak” 1975 nr 253, s. 846nn.; W. de Vries, *Orthodoxie und ökumenische Bewegung*, „Stimmen der Zeit” Freiburg 1974 nr 10, s. 663nn.

²⁴ Cyt. za: „Życie i Myśl” 1974 nr 3, s. 138nn.

²⁵ Tamże, s. 134nn.

²⁶ W. Hryniewicz, *Wyznawanie Chrystusa dzisiaj a jedność Kościoła. Prawosławny wkład do refleksji ekumenicznej ostatnich lat*, „Znak” 1976 nr 270, s. 1573.

W V Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Nairobi (1975) poszczególne Kościoły prawosławne, w liczbie 13, były reprezentowane liczniej niż kiedykolwiek przedtem. Udział prawosławnych w obradach był znaczący i owocny. Chociaż reprezentowali różne Kościoły narodowe, to jednak występowali jako jeden Kościół Prawosławny, który zachował jedność wiary i kultu z Kościołem pierwszych stuleci. Spośród siedmiu referatów plenarnych, jeden, zatytułowany „Jedność chrześcijan”, został wygłoszony przez prawosławnego referenta, archimandrytę Cyrille Argenti. Wpływ prawosławnych w obradach w Nairobi sięgał aż do formułowania sprawozdań różnych sekcji i innych gremiów. Teologiczny charakter niektórych z tych sprawozdań był niemal wyłączną zasługą nieugiętej postawy delegatów prawosławnych²⁷.

Mimo to w Nairobi pojawiły się pewne zjawiska, które zaniepokoiły delegację prawosławną. Jednym z nich było pomniejszenie liczby przedstawicieli tej tradycji w Komitecie Naczelnym na rzecz reprezentantów nowych Kościołów członkowskich, anglikańskich i protestanckich, z krajów Trzeciego Świata. Prawosławni zwracali uwagę, że błędem ŚRK jest traktowanie każdego Kościoła na równi jako jednostki administracyjnej. Uważali, że powinno się liczyć nie mechanicznie liczbę członków pojedynczych Kościołów, ale ilość nagromadzonego w nich doświadczenia duchowego wypróbowanego przez wieki. Żalili się, że z tym właśnie nikt we współczesnym ruchu ekumenicznym się nie liczy, tak że „głos delegatów prawosławnych coraz bardziej się roztopia w głosach coraz większej liczby delegatów z Kościołów protestanckich”²⁸.

Trzy miesiące po zakończeniu obrad Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wystosował do ŚRK pismo, w którym m. in. wypowiadał się z dezaprobatą o postępowaniu tych, którzy w Nairobi krytykowali prawosławnych za to, że nie praktykują interkomunii. Pismo Synodu przypominało, że pierwszorzędnym celem ruchu ekumenicznego jest poszukiwanie jedności w wierze. Przestrzegało przed niebezpieczeństwem przypisywania Radzie statusu jakiegoś „ponad-Kościola”, niezależnego znaczenia eklezjologicznego lub pewnej roli profetycznej, która miałaby sprawić, iż jedno z następnych zgromadzeń ogólnych będzie mogło stać się prawdziwym, powszechnym soborem wszystkich chrześcijan²⁹.

Ostra krytyka Światowej Konferencji Misyjnej w Bangkoku (1972/73) ze strony prawosławia sprawiła, że po Nairobi (1975) zaszła potrzeba ściślejszego

²⁷ Ch. Zaphiris, *Die Teilnahme der orthodoxen Kirche an der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi*, „Ökumenische Rundschau“ 1976 nr 2, s. 272nn; W. Hryniewicz, *Prawosławni o Nairobi*, „Więź“ 1977 nr 1, s. 25.

²⁸ Por. *Refleksje z Nairobi – rozmowa z delegatem Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego ks. prof. dr. Jerzym Klingerem*, „Życie i Myśl” 1976 nr 4, s. 9nn.

²⁹ Polski przekład tego dokumentu zamieścił „Biuletyn Ekumeniczny” (Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu), Warszawa 1976 nr 4, s. 9nn.

wciągnięcia jego przedstawicieli do decydowania w sprawach misyjnych. W tym celu w ramach Komisji do Spraw Misji Światowej i Ewangelizacji utworzono osobny referat ds. studiów i stosunków z prawosławiem, na którego czele stanął znany teolog rumuński Ion Bria. W jednej ze swoich publikacji objaśnił on, dlaczego misja stanowi problem dla prawosławnych. „Zbyt często słowo >misja< – pisał – oznaczało ekspansję nieprawosławnych towarzystw misyjnych na tradycyjne prawosławne tereny w celu nawrócenia prawosławnych (...) Jest to stałe źródło napięć między chrześcijanami (...) >Misja zewnętrzna< oznacza po prostu wiarę nieprawosławną, a katolicka lub protestancka stacja misyjna, która pracuje na terenie prawosławnym, uważana jest przez prawosławnych za sprzeczność eklezjologiczną”³⁰.

Między zgromadzeniami w Nairobi (1975) a Vancouver (1983) Bria pracował z prawosławnymi nad wyrażeniem misji własnymi pojęciami. Podczas organizowanych konsultacji uwaga koncentrowała się na ponownym odkryciu Kościoła jako wspólnoty wyznającej, której wyznanie wiary manifestuje się w udziale całego ludu Bożego w uroczystości eucharystycznej oraz w „liturgii po liturgii”. Przez to ostatnie pojęcie rozumiano zobowiązanie chrześcijan do zaangażowania w sprawy tego świata. Ważnym wydarzeniem było opublikowanie, w 1980 r., książki, która prezentowała nie tylko aktualną sytuację misyjną Kościołów prawosławnych – Kościołów, które żyją w różnym kontekście kulturowym i politycznym – lecz także sformułowania, które można by nazwać „nową misjologiczną definicją własną prawosławia”³¹.

Generalnie po Nairobi prawosławne uczestnictwo w życiu ŚRK uległo intensyfikacji, wkład Kościołów tej tradycji do ruchu ekumenicznego stał się bardziej dynamiczny i twórczy. Świadczą o tym liczne konsultacje, jakie Kościoły prawosławne przeprowadziły we współpracy z ŚRK, a poświęcone zarówno aktualnym jak i centralnym tematom teologicznym: kobiety prawosławne – ich rola i uczestnictwo w życiu Kościoła prawosławnego (Agapia, Rumunia, wrzesień 1976); rola i miejsce Biblii w liturgicznym i duchowym życiu Kościoła prawosławnego (Praga, wrzesień 1977); ekumeniczny charakter prawosławnego świadectwa (Uusi Valamo, Finlandia, wrzesień 1977); prawosławne wychowanie teologiczne dla życia i świadectwa Kościoła (Bazylea, lipiec 1978); „Przyjdź Królestwo Twoje” – prawosławny wkład do tematu Światowej Konferencji Misyjnej w Melbourne (Paryż, wrzesień 1978); prawosławna droga do diakonii (Kreta, listopad 1978); miejsce życia monastycznego w świadectwie Kościoła dziś (Klasztor Amba Bishoy, Egipt, kwiecień 1979); kazanie i nauczanie wiary chrześcijańskiej dziś (Klasztor Zica, Jugosławia, wrzesień 1980); uczestnictwo prawosławne w pracy ŚRK (Sofia, maj 1981); „Jezus Chrystus –

³⁰ L. Howell, *Acting in Faith. The World Council of Churches since 1975*, Geneva 1982, s. 25.

³¹ *Martyria, Mission: the Witness of the Orthodox Churches today*, I. Bria (red.), Geneva 1980.

życiem świata” – prawosławny wkład do tematu VI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Vancouver 1983 (Damaszek, luty 1982); sprawiedliwy rozwój ku pełni życia – wkład prawosławny (Kijów, lipiec 1982)³².

Konferencje ogólnoprawosławne i przedsoborowe

Istotne znaczenie dla pogłębienia wspólnoty i opracowania wspólnego stanowiska wobec ruchu ekumenicznego i dialogu z przedstawicielami różnych tradycji miały zainicjowane przez patriarchę Athenagorasa konferencje ogólnoprawosławne. Trzy pierwsze (1961, 1963, 1964) odbyły się na wyspie Rodos, czwarta w centrum prawosławnym w Chambésy k. Genewy (1968). Ostatnia z wymienionych konferencji uściśliła tematykę przygotowywanego Soboru Ogólnoprawosławnego, uchwaliła zorganizowanie serii konferencji przedsoborowych oraz powołała Międzyprawosławną Komisję Przygotowawczą do Soboru. W 1976, 1982 i 1986 odbyły się w Chambésy Ogólnoprawosławne Konferencje Przedsoborowe. Dla naszych rozważań istotna była ostatnia z nich, gdyż opracowała i opublikowała dokumenty poświęcone stosunkom Kościoła Prawosławnego z całym światem chrześcijańskim oraz jego podejściu do ruchu ekumenicznego³³.

Drugi z wymienionych dokumentów mówi o Światowej Radzie Kościołów jako jednym z głównych organów współczesnego ruchu ekumenicznego i dobrze funkcjonującej instytucji. Jednocześnie podkreśla, że Kościół Prawosławny, mimo uczestnictwa w ŚRK, jest nadal wierny swej eklezjologii, tożsamości swej struktury wewnętrznej i dogmatowi o nie podzielonym Kościele. W żadnym wypadku nie akceptuje idei „równości wyznań”; nie może też zaaprobować jedności Kościołów jako jakiejś adaptacji międzywyznaniowej. Dlatego też jedność, do której dąży ŚRK, nie może być tylko rezultatem uzgodnień teologicznych. „Bóg wzywa wszystkich chrześcijan do jedności w wierze takiej, jaką przeżywa się w Kościele prawosławnym w sakramentach i tradycji”³⁴.

Tekst konwergencji w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego” Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK, opracowany i przyjęty w Limie (1982) przy czynnym współudziale również teologów prawosławnych, jest wprawdzie „ważnym krokiem w historii ruchu ekumenicznego”, lecz „w wielu zasadniczych punktach nie odzwierciedla wiary Kościoła Prawosławnego”. Kościoły prawo-

³² *Orientierung Ökumene – ein Handbuch*, H.-M. Moderow, Matthias Sens (red.), Berlin 1987, 2 wyd., s. 187.

³³ Oba teksty zostały zamieszczone w SiDE1987 nr 4, s. 63-71.

³⁴ Tamże, s. 69.

sławne wysoko oceniają w omawianym dokumencie „wielowymiarową działalność ŚRK” w dziedzinie ewangelizacji, diakonii, opieki zdrowotnej, kształcenia teologicznego, dialogu międzyreligijnego, walki z rasizmem, popierania ideałów pokoju i sprawiedliwości, gdyż odpowiada ona „dzisiejszym potrzebom Kościoła i świata, a ponadto stwarza sposobność do wspólnego dawania świadectwa i wspólnego działania”³⁵.

Dokument „Kościół Prawosławny a ruch ekumeniczny” stwierdzał, że na VI Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Vancouver (1983) otwały się nowe perspektywy dla szerszego uczestnictwa prawosławia w pracach Rady. Podjęta tam próba zapewnienia równowagi między społecznymi a teologicznymi zadaniami Rady ukazała nowe drogi, jakimi prawosławna myśl teologiczna może wkroczyć w życie i działalność ŚRK. Dokument ostrzegał jednocześnie, że „istotne świadectwo i szczególny wkład prawosławia mogą jednak ulec osłabieniu, jeśli w łonie ŚRK nie zostaną stworzone niezbędne warunki, które umożliwią Kościołom prawosławnym, na gruncie ich własnej tożsamości eklezjologicznej i zgodnie z ich własnym sposobem myślenia, działanie na płaszczyźnie równości z innymi członkami ŚRK”.

W powyższym kontekście zwracano uwagę, iż struktura i regulamin ŚRK często uniemożliwiają prawosławnym partnerskie współdziałanie. Wyrażano też zaniepokojenie w związku z nieustannym rozszerzaniem się ŚRK przez przyjmowanie na członków różnych wspólnot chrześcijańskich. „W dalszej perspektywie taki rozwój sytuacji pomniejszy obecność prawosławną w różnych administracyjnych i doradczych organach ŚRK i będzie oddziaływać niekorzystnie na zdrowy dialog ekumeniczny w łonie Rady”. Trzeba więc wprowadzić nowe uregulowania, aby „Kościoły prawosławne mogły składać świadectwo i wносить wkład teologiczny, jak tego od nich oczekuje ŚRK”³⁶.

W tym samym 1986 roku, w którym obradowała Trzecia Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa, Patriarchat Konstantynopola ogłosił swoje stanowisko wobec dokumenty z Limy³⁷. Mimo pozytywnego przyjęcia tego tekstu jako „cennego owocu prac Komisji Wiara i Ustrój ŚRK”, Patriarchat stwierdził, że dokument w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego” zdecydowanie klóci się ze „wspólną i jednolitą wiarą i tradycją Jednego, Świętego, Katolickiego i Apostolskiego Kościoła, Kościoła wyznań i wiary, ekumenicznych Synodów i Ojców, do tożsamości z którym poczuwa się nasz Prawosławny Kościół”. Wśród słabych stron tekstu stanowisko wymieniało to, że „nie wykazuje on żadnej niezawodnej eklezjologicznej podstawy, która pełniłaby rolę klucza

³⁵ Tamże, s. 69n.

³⁶ Tamże, s. 70.

³⁷ *Recepcja dokumentów z Limy: Stanowisko Patriarchatu Ekumenicznego Konstantynopola*, SiDE 1987nr 4, s. 45-50.

trzymającego razem i harmonizującego jego poszczególne elementy”. Toteż ze względu na zasadnicze eklezjologiczne braki dokument z Limy „nie kwalifikuje się w żaden sposób do wyzyskania go w katechezie i kulcie Kościoła Konstantynopolińskiego”. W konkluzji stwierdzono, że jest on tekstem nastawionym na ukazanie „zbieżności poglądów”, lecz pozbawionym eklezjologicznych założeń.

Prawosławie a ekumenia po upadku komunizmu

Podczas VII Zgromadzenia Ogólnego w Canberze (1991) Kościoły prawosławne skrytykowały ostro reprezentowaną na nim feministyczną teologię Ducha Świętego, której główną rzeczniczką była koreańska teolog protestancka Chung Hyun Kyung. Poza tym szereg celebrowanych w Canberze nabożeństw ocenili jako religijny synkretyzm. W rezultacie pojawił się postulat gruntownego zrewidowania dotychczasowego członkostwa w Radzie³⁸.

Nowy patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, wybrany na to stanowisko niedługo po Zgromadzeniu Ogólnym, dostrzegając pogarszające się po upadku komunizmu stosunki ekumeniczne pomiędzy Wschodem i Zachodem, zwołał w połowie marca 1992 r. w Stambule konsultację zwierzchników patriarchatów oraz lokalnych, autokefalicznych i autonomicznych, Kościołów prawosławnych. Orędzie, opublikowane na zakończenie spotkania, zwróciło uwagę na główne problemy, z jakimi w owym momencie historycznym były konfrontowane Kościoły prawosławne³⁹.

W pierwszej kolejności zwierzchnicy zwracali uwagę na zagrożenie jedności prawosławia przez grupy schizmatyczne i zobowiązywali się wzajemnie do potępienia takich grup i unikania wszelkiej wspólnoty z nimi. Następnie dawali wyraz rozczarowaniu, że po załamaniu się rządów komunistycznych, które „w sposób tak bardzo bolesny prześladowały i dręczyły wiele Kościołów prawosławnych”, oczekiwali braterskiego wsparcia lub przynajmniej zrozumienia dla ich tragicznej sytuacji finansowej i pastoralnej, która wytworzyła się po 50 lub nawet 70 latach bezwzględnych prześladowań. Zamiast tego kraje tradycyjnie prawosławne uznano za „tereny misyjne”. W kontekście tym zwierzchnicy potępił szczególnie

³⁸ Tamże, s. 121; por. Przemyslenia uczestników prawosławnych skierowane do VII Zgromadzenia Ogólnego, w: *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien*, W. Müller-Römheld (red.), Frankfurt M. 1991, s. 280-282.

³⁹ Por. *Spotkanie zwierzchników Kościołów prawosławnych, Stambuł, Fanar, 13-15 marca 1992: Orędzie*, SiDE 1992 nr 2, s. 108-111.

działalność związanych z Kościołem Rzymu unitów, a także pewnych fundamentalistów protestanckich.

Nawiązując do uczestnictwa swoich Kościołów w pracach Światowej Rady Kościołów, prawosławni zwierzchnicy odrzucili zdecydowanie „pewne najnowsze tendencje występujące w ruchu ekumenicznym, jak dopuszczanie kobiet do urzędu kapłańskiego lub używanie inkluzywnego języka w odniesieniu do Boga, gdyż są one poważną przeszkodą w przywróceniu jedności”.

Konsultacja zwierzchników prawosławnych w Stambule nie była w stanie zapobiec polaryzacji postaw w niektórych Kościołach prawosławnych w byłych państwach komunistycznych. W Gruzji ujawnił się antyekumeniczny nurt nacjonalistyczny, który stał się poważnym zagrożeniem dla jedności tamtejszego Kościoła prawosławnego. Nie chcąc dopuścić do rozłamu, kierownictwo Kościoła podjęło w maju 1997 r. decyzję w sprawie wystąpienia z ŚRK. Schizma kościelna w Bułgarii, powstała na tle sporów wokół kolaborowania części hierarchów z władzą komunistyczną, była jednym z powodów, że również tamtejszy Kościół prawosławny postanowił w 1998 r. zrezygnować z członkostwa w Radzie. Oficjalnie przedstawiciele Kościoła bułgarskiego uzasadniali swój krok tym, że ich członkostwo w ŚRK „nie doprowadziło do żadnych zadowalających postępów w multilateranym dialogu teologicznym”.

Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I, pragnąc przedyskutować z reprezentantami Kościołów prawosławnych wspólną linię postępowania podczas VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Harare, zwołał na przełomie kwietnia i maja 1998 r. spotkanie w Salonikach. W komunikacie, wydanym po zakończeniu obrad⁴⁰, można było przeczytać, że wszyscy delegaci wyrazili swoje opinie na temat stosunku do ruchu ekumenicznego, a w sposób szczególny do Światowej Rady Kościołów. Przeanalizowali oni także swoją ocenę zasadniczych problemów, przed którymi stoi ruch ekumeniczny i ŚRK. „Delegaci – czytamy w komunikacie – jednomyślnie potępili schizmatyczne i inne ekstremistyczne grupy istniejące w lokalnych Kościołach prawosławnych, które, posługując się zagadnieniami dotyczącymi ekumenizmu, krytykują zwierzchników Kościołów oraz podważają ich autorytet. Usiłują one w ten sposób doprowadzić do podziałów i schizm w Kościele”. Delegaci jednomyślnie wypowiedzieli się za udziałem prawosławia w różnorodnych formach współpracy między wyznaniem chrześcijańskimi.

Jednocześnie uczestnicy spotkania dali wyraz dezaprobowaniu, iż „podczas wielu spotkań ŚRK członkowie Kościołów prawosławnych zmuszani byli do uczestniczenia w dyskusjach nad zagadnieniami, które są całkowicie obce ich tradycji”.

⁴⁰ Por. *Spotkanie Kościołów prawosławnych na temat: “Ocena nowych faktów w relacjach pomiędzy prawosławiem i ruchem ekumenicznym, Saloniki, Grecja, 29 kwietnia – 2 maja 1998: Komunikat, SiDE 1999 nr 1, s. 123-125.*

Komunikat przypominał, że na VII Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Canberze (1991), podczas obrad Komitetu Naczelnego w Genewie (1992), jak i w ramach kolejnych spotkań, delegaci Kościołów prawosławnych zajęli zdecydowanie negatywne stanowisko wobec interkomunii z przedstawicielami innych Kościołów, posługiwania się językiem „inkluzywnym”, ordynacji kobiet, praw tych, których określa się jako „mniejszości seksualne” i pewnych tendencji związanych z synkretyzmem religijnym. „Oświadczenia przedstawicieli Kościołów prawosławnych na ten temat były zawsze uważane za głosy mniejszości i jako takie nie mogły wpływać na ogólny etos ŚRK”.

Jednak uczestnicy spotkania w Salonikach zdecydowanie wezwali wszystkie Kościoły prawosławne, aby wysłały oficjalnych przedstawicieli na VIII Zgromadzenie Ogólne, lecz jednocześnie zalecili im, aby nie uczestniczyli w nabożeństwach ekumenicznych, wspólnych modlitwach i innych obrzędach religijnych podczas obrad, aby nie brali udziału w głosowaniach z wyjątkiem tych przypadków, które dotyczą ich w sposób szczególny.

Postanowiono, że „decyzje powyższe będą obowiązywały do czasu, kiedy nastąpią radykalne zmiany w strukturach ŚRK, które pozwolą w sposób należyty uczestniczyć w obradach przedstawicielom Kościołów prawosławnych”.

Delegaci uczestniczący w spotkaniu w Salonikach uznali także za nieodzowne utworzenie Komisji Nadzwyczajnej, która składałaby się z przedstawicieli Kościołów prawosławnych mianowanych przez ich własne Kościoły oraz z członków delegowanych przez ŚRK. Proponowali, żeby komisja ta rozpoczęła pracę po zakończeniu Zgromadzenia Ogólnego w Harare od przedyskutowania możliwości do przyjęcia przez Kościoły prawosławne form udziału w ruchu ekumenicznym i od rozważenia możliwości wprowadzenia radykalnych zmian w strukturach ŚRK.

Zgromadzenie w Harare (1998) i działalność Komisji Nadzwyczajnej

Podczas VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK, które odbyło się w stolicy Zimbabwe Harare (1998) jednym z głównych referentów był abp Anastasios – zwierzchnik odradzającego się Kościoła Prawosławnego w Albanii.

Kościoły prawosławne, zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, ograniczyły swoją aktywność podczas obrad. Większość z nich wysłała do Harare reprezentantów niższego szczebla kościelnego. Rosyjski Kościół Prawosławny, któremu – jako największemu Kościołowi członkowskiemu ŚRK – przydzielono

25 mandatów, wysłał na obrady tylko pięciu delegatów, wśród których nie było ani jednego biskupa⁴¹.

Katolikos ormiański Aram I, przewodniczący Komitetu Naczelnego ŚRK, stwierdził w swoim sprawozdaniu, że od upadku komunizmu zwiększył się dystans między Kościołami prawosławnymi a ruchem ekumenicznym. Aktualny rozdzźwięk w stosunkach prawosławia z ŚRK wynika przede wszystkim z faktu, że teologia protestancka dominuje w słownictwie, myśli i metodach pracy Rady. Chrześcijanie prawosławni patrzą na Radę w dalszym ciągu jako na ruch o zabarwieniu zachodnim, protestanckim i liberalnym. Jednocześnie Aram I wezwał Kościoły prawosławne, aby za pomocą jasnego programu i otwartej postawy szukały dialogu z pozostałymi Kościołami członkowskimi. Kościoły protestanckie i anglikańskie muszą ze swej strony dać prawosławnym dostatecznie dużą przestrzeń i możliwości dla szerszego uczestnictwa. „Nadszedł czas, aby Kościoły prawosławne przeszły z monologu do dialogu, z reakcji do akcji, ze zwykłego wkładu do uczestnictwa, ze statusu obserwatora do pełnego partnerstwa w ŚRK”⁴².

Lider delegacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, ks. dr Hilarion Alfiejew, ostrzegł ŚRK, że jeśli nie przeprowadzi radykalnych reform, to większość Kościołów prawosławnych opuści jej szeregi. „Chcemy radykalnej reformy ŚRK, tak aby stała się ona prawdziwym domem dla prawosławnych w 21. stuleciu”. Jego zdaniem, Kościoły tradycji prawosławnej i protestanckiej „rozwijają się w przeciwnym kierunku”. Podczas gdy te pierwsze są za utrzymaniem tradycyjnych wartości chrześcijańskich, wiele Kościołów protestanckich „przejmuje liberalne wartości Zachodu i odrzuca po kolei tradycyjne wartości chrześcijańskie”⁴³.

Sekretarz generalny Konrad Raiser okazał zrozumienie dla żądań prawosławnych. Zwrócił uwagę, że stały wzrost liczby Kościołów członkowskich, wywodzących się przeważnie z tradycji protestanckiej, sprawił, iż Kościoły prawosławne znalazły się w sytuacji „strukturalnej mniejszości”, mimo że regulacja stosowana od przeszło 20 lat gwarantuje im 25 procent miejsc w gremiach kierowniczych Rady. Jego zdaniem, ogólna liczba wiernych prawosławnych odpowiada przynajmniej jednej trzeciej liczby członków wszystkich Kościołów zrzeszonych w ŚRK. Przez to są one niedostatecznie reprezentowane w strukturach kierowniczych i mogą wywierać tylko ograniczony wpływ na program pracy Rady⁴⁴.

Dla poprawy stosunków z prawosławnymi Kościołami członkowskimi, Zgromadzenie podjęło uchwałę w sprawie powołania Komisji Nadzwyczajnej ds. prawosławnego uczestnictwa w pracach ŚRK. Jej członkami mieli być w po-

⁴¹ Por. listę uczestników w: *Together on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, D. Kessler (red.), Geneva 1999, s. 282nn.

⁴² Aram I, *Report of the Moderator*, tamże, s. 68nn.

⁴³ Wypowiedź zaczerpnięta z materiałów powielonych VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Harare (1998).

⁴⁴ K. Raiser, *Report of the General Secretary*, w: *Together on the Way...*, s. 95nn.

łowie prawosławni i w połowie reprezentanci innych Kościołów członkowskich. Celem tej komisji miało być „pokonanie aktualnej sytuacji krytycznej”, zawarcie nie tylko kompromisów strukturalnych, lecz także szukanie dróg umożliwiających „poznanie woli, prawdy i miłości Boga”. Miała ona zbadać możliwości uzyskania przez prawosławnych większych wpływów w Radzie. Komisja miała sformułować propozycje dotyczące koniecznych zmian w strukturze, stylu i etosie Rady. Jej czas pracy ustalono na przynajmniej przez trzy lata⁴⁵.

Mimo tej uchwały Rosyjski Kościół Prawosławny postanowił zawiesić swoje uczestnictwo w pracach Komitetu Naczelnego ŚRK. Ks. Alfiejew wyjaśnił: „Jeśli będziemy zadowoleni z osiągnięć Komisji, podejmiemy na nowo naszą pracę w Komitecie Naczelnym. Jeśli nie, nasz Kościół wycofa się z ŚRK”⁴⁶.

Opisane kontrowersje sprawiły, że ŚRK zrezygnowała z pierwotnych planów powołania pierwszej kobiety w jej 50-letniej historii na stanowisko przewodniczącego Komitetu Naczelnego. Poproszono dotychczasowego przewodniczącego katolikosą Arama I, który ma łagodzący wpływ na współwyznawców, aby ponownie objął to stanowisko.

Przed Zgromadzeniem Ogólnym w Harare rozpowszechniona była opinia, że zgromadzeni tam delegaci Kościołów członkowskich przyjmą uroczyste deklarację „Ku wspólnemu rozumieniu i wspólnej wizji ŚRK” (CUV) jako „ekumeniczną kartę dla 21. stulecia”. CUV była omawiana 6 grudnia podczas posiedzenia plenarnego. Wywołała bardzo rozbieżne reakcje. Aram I prezentując ten dokument mówił „o świeżym wietrze dla ekumenii”⁴⁷, natomiast inni delegaci prawosławni wypowiadali się pesymistycznie, czy dokument ten może przyczynić się do zbliżenia między Kościołami prawosławnymi i innymi Kościołami członkowskimi ŚRK. Arcybiskup albański Anastasios stwierdził bez ogródek: „Zatrzymajcie sobie swoją deklarację. My się do niej nie przyznajemy”. Natomiast teolog prawosławny z USA Leonid Kishkovsky wyraził opinię, że niezbędna jest dalsza praca nad CUV. Wątpił, czy Zgromadzenie w Harare jest w stanie ją wykonać⁴⁸. Skończyło się więc na zaleceniu dla Kościołów członkowskich, stwierdzającym: „Tak więc CUV jako dokument został wprawdzie zakończony, lecz jego przyjęcie w życiu Kościołów i ŚRK pozostanie procesem, który obejmie również dalsze wyjaśnienia, korektury i uzupełnienia”⁴⁹.

Powołana w Harare Komisja Nadzwyczajna odbyła swoje inauguracyjne posiedzenie na początku grudnia 1999 r. w Szwajcarii⁵⁰. Składała się ona z równej

⁴⁵ Tamże, s. 152.

⁴⁶ Wypowiedź zaczerpnięta z materiałów powielonych VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Harare (1998).

⁴⁷ *Together on the Way...*, s. 67.

⁴⁸ Wypowiedź zaczerpnięta z materiałów powielonych VIII Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Harare (1998).

⁴⁹ *Together on the Way...*, s. 157.

⁵⁰ *Posiedzenie Komisji Nadzwyczajnej ds. prawosławnego uczestnictwa w pracach ŚRK, Morges, Szwajcaria, 6-8 grudnia 1999: Komunikat, SiDE 2000 nr 1, s. 109-111.*

liczby reprezentantów (po 30 osób) mianowanych przez Kościoły prawosławne i orientalne oraz reprezentantów wywodzących się z innych Kościołów członkowskich ŚRK, mianowanych przez Komitet Naczelny. Jej współmoderatorami byli: metropolita Efezu Chryzostom (Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola) i bp Rolf Koppe (Kościół Ewangelicki w Niemczech).

Komisja ustaliła cztery obszary wymagające intensywnej pracy podczas najbliższego roku:

- Struktura organizacyjna ŚRK.
- Styl i etos wspólnego życia i działania w ramach ŚRK.
- Teologiczne konwergencje i różnice między prawosławnymi a innymi tradycjami chrześcijańskimi reprezentowanymi w ŚRK.
- Istniejące modele i nowe propozycje dotyczące ram strukturalnych ŚRK, które umożliwiłyby konstruktywną współpracę Kościołów prawosławnych z tą organizacją.

Przemawiając podczas tej samej sesji sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Konrad Raiser zauważył, że powołując tę komisję ŚRK po raz pierwszy stworzyła oficjalne gremium z równym udziałem Kościołów prawosławnych i innych Kościołów członkowskich ŚRK. Jednocześnie wyraził opinie, że „nigdy przedtem w swej 50-letniej historii ŚRK nie traktowała swych prawosławnych Kościołów członkowskich tak poważnie jak właśnie podejmując tę decyzję”⁵¹.

Po raz drugi Komisja Nadzwyczajna obradowała w październiku 2000 r. w Kairze na zaproszenie Koptyjskiego Kościoła Prawosławnego⁵². Posiedzenie zostało poprzedzone spotkaniami przygotowawczymi, zorganizowanymi osobno przez prawosławnych członków Komisji i osobno przez pozostałych jej członków. W okresie między pierwszym a drugim posiedzeniem obradowały wszystkie cztery podkomisje, które przygotowały szczegółowe sprawozdania i zalecenia. Komisja stwierdziła, że zawierają one godną uwagi konwergencję, która pozwoliła jej skoncentrować pracę na kilku obszarach problemowych: kwestie mającej powiązanie z członkostwem; zbadanie procesów związanych z podejmowaniem decyzji; nabożeństwo/wspólna modlitwa; rozwój ekumenicznych procedur w podejmowaniu kwestii społecznych i etycznych; zagadnienia eklezjologiczne.

Komisja opracowała tymczasowy raport na posiedzenie Komitetu Naczelnego ŚRK, który zbierał się na przełomie stycznia i lutego 2001 r. w Poczdamie k. Berlina⁵³. Dyskusja nad nim przebiegała w Poczdamie w otwartej i szczerzej atmosferze. Okazało się, że zapowiedziane w raporcie postępowanie w przypadku nabo-

⁵¹ Tamże, s. 110.

⁵² *Drugie Posiedzenie Komisji Nadzwyczajnej ds. prawosławnego uczestnictwa w pracach ŚRK, Kair, Egipt, 23-25 października 2000: Komunikat*, SiDE 2001 nr 1, s. 117-118.

⁵³ *Raport tymczasowy Komisji Nadzwyczajnej do spraw współpracy Kościołów prawosławnych w Światowej Radzie Kościołów, Kair, Egipt, 25 października 2000, SiDE 2001 nr 2, s. 85-94.*

żeństw ekumenicznych spotkało się po stronie reprezentantów Kościołów nieprawosławnych z największą troską i krytyką. Obawiano się, że propozycja ta zmierza do tego, aby bogactwo upowszechnionych już nabożeństw, w których obecne są elementy wywodzące się z różnych tradycji, miało w przyszłości znowu ustąpić miejsca tradycyjnym, konfesyjnie ukształtowanym nabożeństwom⁵⁴.

Swoje trzecie posiedzenie plenarne Komisja Nadzwyczajna odbyła w listopadzie 2001 r. na Węgrzech na zaproszenie tamtejszego Kościoła Reformowanego⁵⁵. Dokonano znaczących postępów. Jedną z najważniejszych wypowiedzi Komisji brzmiała, iż procedura konsensu jest najodpowiedniejszą metodą w dochodzeniu do podejmowania decyzji przez organa kierownicze ŚRK. Zaproponowano dyskusję nad następującą definicją konsensu: „W przypadku metody konsensu chodzi o postępowanie zmierzające do ustalenia opinii reprezentowanej przez zgromadzenie; nie przewiduje ona jednak głosowania nad podjętymi kwestiami”. Komisja stwierdziła, że gremia kierownicze ŚRK za pomocą metody konsensu mogłyby przedyskutować wiele spraw, które mają związek z problemami społecznymi i etycznymi.

Inna propozycja dotyczyła powołania po zakończeniu pracy Komisji Nadzwyczajnej „komitetu parytetowego” – gremium 12-osobowego, które w połowie byłoby obsadzone przez prawosławnych i w połowie przez członków innych Kościołów. Komitet ten byłby doradcą Komitetu Naczelnego i Wykonawczego ŚRK, przedstawiając obu komitetom swoje propozycje. W związku z dyskusją nad zagadnieniem wspólnej modlitwy Komisja dostrzegła konieczność opracowania w tym przypadku solidnych wytycznych. Omawiano też alternatywne modele uczestnictwa w życiu i działalności ŚRK.

Po raz czwarty – i ostatni – Komisja Nadzwyczajna zebrała się w Finlandii na przełomie maja i czerwca 2002 r.⁵⁶. Głównym zadaniem tego posiedzenia było przyjęcie Raportu końcowego⁵⁷, który trzy miesiące później przedłożono do akceptacji Komitetowi Naczelnemu ŚRK w Genewie. Komisja Nadzwyczajna skupiła uwagę na pięciu kompleksach zagadnień:

- Zasadnicze różnice w rozumieniu Kościoła;
- Warunki formułowania ekumenicznych wypowiedzi na temat zagadnień społecznych i etycznych;
- Zapytania odnośnie organizowania nabożeństw podczas konferencji ekumenicznych;

⁵⁴ Tamże, s. 96.

⁵⁵ *Trzecie posiedzenie plenarne Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK, Berekfürdő, Węgry, 15-20 listopada 2001: Komunikat, SiDE 2002 nr 1, s. 77-79.*

⁵⁶ *Czwarte posiedzenie plenarne Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK, Järvenpää, Finlandia, 27 maja – 2 czerwca 2002: Komunikat, SiDE 2002 nr 2, s. 50-52.*

⁵⁷ *Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów, SiDE 2003 nr 1, s. 72-123.*

- Kwestie związane z podejmowaniem decyzji w ŚRK i jej organach kierowniczych;
- Kryteria członkostwa i reprezentowania Kościołów w ŚRK.

Raport i jego zalecenia Komisja Nadzwyczajna przyjęła jednomyślnie na zasadzie konsensu. Komitet Naczelny, po wyczerpującej dyskusji, przyjął zalecenia przeważającą większością głosów. Biskup Kościoła Ewangelickiego Hanoweru Margot Käßmann wykorzystała tę okoliczność jako powód do rezygnacji z mandatu członka Komitetu Naczelnego ŚRK. Ten publiczny akt protestu odbił się w Niemczech szerokim echem i wywołał zaniepokojenie w sprawie drogi i polityki ŚRK⁵⁸.

Wskutek publicznych oświadczeń biskup Käßmann mogło powstać wrażenie, że w ŚRK nie będzie odtąd ekumenicznych nabożeństw, lecz tylko spotkania modlitewne. W rzeczywistości Raport Komisji Nadzwyczajnej problematyzuje pojęcie „nabożeństwo ekumeniczne”, gdyż doprowadziło ono do nieporozumień z Kościołami prawosławnymi. Zamiast tego Raport proponuje, aby mówić o „wspólnej modlitwie”. Według prawosławnego rozumienia nabożeństwo odprawiane podczas zgromadzeń ekumenicznych chrześcijan wywodzących się z Kościołów jeszcze podzielonych jest czymś innym niż nabożeństwo sprawowane według porządku jednego konkretnego Kościoła, przeto proponuje się, aby wprowadzić rozróżnienie między wspólnymi modlitwami „interkonfesyjnymi” i „konfesyjnymi”. Wieczera Pańska – jak dotąd – może i powinna być w zasadzie odprawiana według porządku liturgicznego konkretnego Kościoła członkowskiego. Mimo to tzw. „interkonfesyjne” modlitwy, według propozycji Komisji Nadzwyczajnej, zawierają wszystko, co dotychczas zaliczano do istotnych elementów nabożeństw ekumenicznych, tzn. modlitwę wstępną, wyznanie wiary, modlitwę upraszającą, dziękczynienie, czytanie Pisma św., medytację i modlitwę przyczynną⁵⁹.

Drugim punktem krytyki była zalecona procedura konsensu przy podejmowaniu decyzji przez gremia kierownicze ŚRK. Dotychczas obowiązująca procedura wzorowana była na anglosaskim modelu parlamentarnym, według którego większość decyzji zapada zwykłą większością głosów. Kościoły prawosławne uzalały się często, że znajdują się one w sytuacji mniejszości strukturalnej (gwarantuje się im 25% miejsc w Komitecie Naczelnym), tak że nie mają żadnej możliwości uchwalenia ważnych dla nich spraw na drodze głosowania większościowego lub powstrzymania wniosków, których nie akceptują⁶⁰. Przez wprowadzenie procedury konsensu dla wszystkich podejmowanych decyzji z wyjątkiem konkretnych spraw finansowych, budżetowych i administracyjnych, chce się na przyszłość uniknąć sytuacji, że opinie mniejszości nie są wysłuchiwane.

⁵⁸ Por. K. Raiser, *Aktualna sytuacja Światowej Rady Kościołów*, SiDE 2003 nr 1, s. 15.

⁵⁹ *Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej...*, s. 94; K. Raiser..., s. 16.

⁶⁰ K. Raiser..., s. 16n.

Trzecią kontrowersyjną kwestią jest propozycja wprowadzenia obok kategorii „Kościoła członkowskiego” drugiej kategorii „Kościoła stowarzyszonego z ŚRK”. Kościoły członkowskie są zobowiązane do przyjęcia „bazy dogmatycznej” ŚRK, uznania celów i funkcji Rady oraz do spełniania jej teologicznych i organizacyjnych kryteriów. Posiadają one pełnię przynależnych praw. Natomiast Kościoły stowarzyszone z ŚRK są zobowiązane tylko do przyjęcia „bazy dogmatycznej”. Ich przedstawiciele mogą zabierać głos w dyskusji podczas Zgromadzenia Ogólnego lub posiedzenia Komitetu Naczelnego, lecz nie posiadają uprawnień do głosowania. Jednocześnie likwidacji ma ulec dotychczasowa kategoria „Kościoła członkowskiego stowarzyszonego”. Poza tym minimalna liczba wiernych uprawniająca do starań o pełne członkostwo zostaje podniesiona z 25 do 50 tys. Regulacja ta nie dotyczy jednak dotychczasowych Kościołów członkowskich Rady⁶¹.

Zaproponowane zmiany usankcjonuje dopiero IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, które zbierze się wiosną 2006 r. w Porto Alegre. Jednak zdaniem Konrada Raisera, wieloletniego sekretarza generalnego ŚRK, „już teraz da się powiedzieć, że praca Komisji Nadzwyczajnej nadała nową rangę stosunkom z Kościołami prawosławnymi [...] Nigdy przedtem ŚRK i jej Kościoły członkowskie nie potraktowały tak szczerze i poważnie fundamentalnych kwestii w stosunkach z Kościołami prawosławnymi [...] Komisja Nadzwyczajna zapoczątkowała proces, który może doprowadzić do zmiany we wzajemnych stosunkach ma płaszczyźnie instytucjonalnej”⁶².

Ekumenizm w ocenie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego

Kościół rosyjski, największy w rodzinie Kościołów prawosławnych, zajął, zwłaszcza po upadku komunizmu, bardzo krytyczną postawę wobec Światowej Rady Kościołów i ruchu ekumenicznego w ogóle. Swoje stanowisko wyartykułował szczególnie dobitnie w dokumencie, przyjętym podczas jubileuszowego Synodu Biskupów w Moskwie, który obradował w sierpniu 2000 r., a więc już po podjęciu działalności przez Komisję Nadzwyczajną.

Dokument poświęcony ekumenizmowi, zatytułowany: „Podstawowe zasady postawy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wobec innych wyznań chrześci-

⁶¹ *Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej...*, s.88n, 117nn.

⁶² K. Raiser..., s. 18.

jańskich”⁶³, stwierdza, że Kościół rosyjski jest bardzo zaangażowany w pracy ekumenicznej, pragnie jedności powszechnego Kościoła Chrystusowego i uważa podział chrześcijaństwa za grzech. Jednocześnie podkreśla, że Kościół Prawosławny jest w rzeczywistości prawdziwym Kościołem, a nie jednym spośród innych o równej randze Kościołów. „Kościół Prawosławny jest prawdziwym Kościołem, w którym przechowana jest w sposób nietknięty Święta Tradycja i pełnia zbawczej łaski Boga”⁶⁴. Toteż wszelkie kroki ku jedności, podejmowane z chrześcijanami, którzy „oddzielili się” od Kościoła prawosławnego, są możliwe tylko pod warunkiem zaakceptowania dogmatów i tradycji prawosławnej.

W odniesieniu do Kościołów nieprawosławnych dokument stwierdza, że Kościół rosyjski nie może uznać „równości wyznań (...) Istniejące różnice dogmatyczne trzeba przewyciężyć a nie po prostu omijać”. Jednakże dodaje się, że Kościoły nieprawosławne „nigdy nie były uważane przez Kościół prawosławny jako całkowicie pozbawione Bożej Łaski”.

Dokument, doceniając liczne wysiłki podejmowane w biegu dziejów na rzecz przywrócenia jedności kościelnej, skupia szczególną uwagę na dialogach teologicznych z Kościołami nieprawosławnymi. Ocenia pozytywnie godne uwagi osiągnięcia w tym zakresie na płaszczyźnie światowej. Zwraca jednak uwagę, że szczególnie w ostatnim czasie powstały na tym polu trudności. Stosunki z Kościołem Anglikańskim są mocno obciążone wskutek dopuszczania kobiet do kapłaństwa i urzędu biskupiego. Rozmowy z Kościołem Rzymskokatolickim zostały przerwane, gdyż Kościół ten od przełomu politycznego uprawia na terytorium prawosławnym działalność prozelicką, a ponowne umocnienie się Kościołów unickich nie sprzyja porozumiewaniu się. „Dialog teologiczny z Kościołem Rzymskokatolickim musi rozwijać się paralelnie do oceny najważniejszych problemów stosunków wzajemnych. Najważniejszymi tematami dialogu są unia i prozelityzm”⁶⁵.

Dokument wypowiada się pozytywnie na temat dwustronnych rozmów z Kościołem luterańskim i reformowanym. Jednak tym, co spotkanie z protestantyzmem czyni tak trudnym, jest Światowa Rada Kościołów, jej ekumeniczne koncepcje, a szczególnie jej polityka w ostatnich latach. Dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego członkostwo w ŚRK stało się po VII Zgromadzenia Ogólnego w Canberze (1991) problematyczne.

Dokument Kościoła rosyjskiego przypominał, że z ostrą krytyką prawosławia spotkały się dążenia wielu Kościołów członkowskich ŚRK zmierzające do wprowadzenia interkomunii i ordynacji kobiet oraz nowej oceny homoseksualizmu, a także działalność misyjna zachodnich Kościołów protestanckich na tradycyjnie

⁶³ Szerokie omówienie tego dokumentu w: SiDE 2001 nr 1, s. 119-122.

⁶⁴ Tamże, s. 119.

⁶⁵ Tamże, s. 121.

prawosławnym obszarze. Poza tym w stosunku do liczby swoich wiernych Kościoły prawosławne czują się w ŚRK niedostatecznie reprezentowane i pozbawione możliwości złożenia odpowiedniego świadectwa o jedności Kościoła.

W kontekście tym następuje ostra krytyka współczesnych, będących pod silnym wpływem protestantyzmu koncepcji teologii ekumenicznej („jedność w wielości”, „pojednana różnorodność” itp.) jako nie dających się pogodzić z prawosławną nauką o Kościele, a zatem nie do zaakceptowania. Każdy nowy krok, który umacnia protestanckie pojmowanie Kościoła, „prowadzi do duchowego samobójstwa Światowej Rady Kościołów”. ŚRK musi się zreformować dogłębnie. Rosyjski Kościół Prawosławny – czytamy w dokumencie – ograniczył swoją aktywność w Radzie. Czuje się zmuszony do zrewidowania swoich stosunków z ŚRK i liczy się ze zmianą swego statusu w tej wspólnocie. Konkretnie oznacza to, że przejdzie na status obserwatora albo całkiem wystąpi z Rady. Jednak „tego rodzaju decyzja zostanie podjęta dopiero wówczas, gdy wyczerpane zostaną wszystkie środki mogące się przyczynić do zmiany charakteru ŚRK⁶⁶.

Aktualny stan stosunków ekumenicznych

Po ogłoszeniu i zaakceptowaniu przez Komitet Naczelny Raportu końcowego Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów (2002) ustalono, że jej dotychczasowa działalność będzie kontynuowana w ramach 14-osobowego Komitetu Koordynacyjnego. Jego pierwsze posiedzenie odbyło się na początku czerwca 2003 r. w Salonikach (Grecja), a więc w miejscu, w którym pięć lat wcześniej doszła do głosu ostra krytyka ŚRK. Zajął się on podczas tego spotkania oceną reakcji Kościołów członkowskich z różnych części świata na rezultaty pracy Komisji Nadzwyczajnej.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Arystotelesa w Salonikach z okazji obrad Komitetu Koordynacyjnego zorganizował międzynarodowe sympozjum pod hasłem: „Teologia prawosławna i dialog ekumeniczny: problemy i perspektywy”. Ważną wypowiedź złożył podczas obrad zwierzchnik Greckiego Kościoła Prawosławnego arcybiskup Christodoulos. Stwierdził on mianowicie, że „mimo negatywnych doświadczeń poczynionych w minionych latach, spoglądamy z optymizmem w przyszłość dialogów teologicznych i ogólnie na naszą współpracę z nieprawosławnymi braćmi i siostrami”. Odnośnie do samego dialogu arcybiskup powiedział: „nie wolno nam powstrzymywać dialogu i zrywać mostów komuni-

⁶⁶ SiDE 2001 nr 1, s.122.

kacji między chrześcijanami”. Stwierdził też samokrytycznie: „Jeśli my, prawosławni, jesteśmy obojętni i dobrowolnie stoimy z boku, lub jeśli kierujemy się wąskim interesem naszego Kościoła lokalnego, wówczas nie wypada nam uzalać się nad sytuacją w Światowej Radzie Kościołów. To, co złe nie zawsze znajduje się po tamtej stronie”. Na zakończenie sympozjum głos zabrał również sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Konrad Raiser, który mówił o znaczeniu prawosławnego wkładu do pracy ŚRK. Na zakończenie obrad uczestnicy sympozjum wystosowali apel do zwierzchników Kościoła bułgarskiego i gruzińskiego o rozważenie możliwości powrotu obu Kościołów do światowej rodziny ekumenicznej⁶⁷.

Po raz drugi Komitet Koordynacyjny obradował w połowie czerwca 2004 r. w Mińsku (Białoruś). Uczestnicy udzielili poparcia zmianom w zasadach podejmowania decyzji i w przepisach dotyczących członkostwa w ŚRK. Prowadzili też teologiczne rozważania na temat eklezjologii. W spotkaniu uczestniczył nowy sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Samuel Kobia, który wykorzystał tę wizytę, żeby się także spotkać z przywódcami religijnymi i politycznymi Białorusi. Komitet zapoznał się również z planami wprowadzania metodologii konsensu podczas posiedzeń ŚRK. Ustalono, że odnośne propozycje będą przetestowane podczas najbliższego posiedzenia Komitetu Naczelnego w Genewie, w 2005 r.⁶⁸.

⁶⁷ SiDE 2003 nr 2, s. 193n.

⁶⁸ SiDE 2004 nr 2, s. 165

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

DOGMATYCZNE WĄTKI TEOLOGII SPOŁECZNEJ WALTERA RAUSCHENBUSCHA

Nie wymaga dowodu teza, iż chrześcijaństwo co do zasady jest religią aktywnie angażującą się w bieg spraw publicznych. Zaangażowanie to oczywiście nie ominęło społeczeństw, w których przyjął się kapitalistyczny system gospodarowania, charakteryzujący się – jak wiadomo – pożytkowaniem pracy najemnej w celu osiągnięcia przez wytwórców zysku. System ten, jak każdą rzeczywistość społeczną, znamionują słabości i skazy. W swej historii chrześcijaństwo w różnym stopniu reagowało na ciężary i niedoskonałości kapitalizmu, przyjmując postawy lepiej lub gorzej realizujące ideały Ewangelii.

Pośród chrześcijańskich koncepcji odniesień do zjawisk społecznych towarzyszących kapitalizmowi ważne miejsce zajmują doktryny teologiczne wypracowane na gruncie protestantyzmu. Nie posiadają one jednak zadawalającego opracowania w polskiej literaturze przedmiotu. Dotyczy to również znaczącego prądu protestanckiej kontestacji wynaturzeń gospodarki kapitalistycznej, którym był ruch Ewangelii Społecznej (ang. *Social Gospel*), reprezentowany przez szeroką plejadę teologów anglosaskich z obu stron Atlantyku. Jako luminarzy tego środowiska wyliczyć można chociażby Washingtona Gladdena, A. J. Gordona, Shailera Mathews, Charlesa Sheldona¹.

Wychodząc od konstatacji zaznaczonego deficytu, jaki dotyka polskie piśmiennictwo humanistyczne, a także od przekonania, iż zjawisko *Social Gospel* zawiera wiele elementów trwale cennych i trafnych, podejmuje się niniejszym próbę przedstawienia zasadniczych wątków myśli jednego z głównych eksponen-

¹ John Macquarrie, *20th Century Religious Thought*, wyd. 4, Londyn – Philadelphia 1988, s. 162.

tów przywołanego ruchu społecznego i teologicznego, którym był Walter Rauschenbusch (1861-1918). Prezentowana praca ma za cel ukazać w zarysie biografię tej postaci oraz zasadnicze tezy jego zapatrywań dogmatycznych, na tle ich podstawowych determinant. Jest to zasadne i użyteczne, bowiem przybliżenie tych wątków może służyć w zakresie inspirowania dzisiejszych chrześcijan do przyjmowania adekwatnych współcześnie postaw wobec nowych zjawisk w społeczeństwie i gospodarce kapitalistycznej. Jak się bowiem okazuje kapitalistyczna forma gospodarowania, rozmaicie regulowana na przestrzeni ostatniego przeszło wieku, kreuje dziś nowe problemy, wymagające także chrześcijańskiej reakcji. Wydaje się to być konieczne, skoro Benjamin R. Barber stwierdza, iż „dzisiejszy kapitalizm przybiera formy surowe i dzikie – jak w USA po wojnie secesyjnej, jak w Niemczech przed reformami socjalnymi kanclerza Bismarcka.”² Skalę tego wyzwania zakreślają także następujące słowa tego czołowego politologa: „Dzisiejszy problem polega na tym, że kapitalizm wymknął się spod kurateli państwa narodowego. Państwo poddawało kapitalizm społecznej kontroli i regulacjom, w ramach państwa temperowały go związki zawodowe. Dziś jednak kapitalizm się zglobalizował, a demokracja nie. Zglobalizowały się rynki, a demokratyczne instytucje i prawa, które mogłyby sprawować nadzór nie istnieją. Pozwoliliśmy kapitalizmowi wyrwać się z demokratycznych ram, w których trzymaliśmy go przez ostatnie 150 lat. I oto na nowo zafundowaliśmy sobie kapitalizm w najdzikszej i najbardziej brutalnej postaci – na dodatek w wymiarze globalnym.”³ Choć Rauschenbusch żył i tworzył w świecie poważnie różniącym się od dzisiejszego, to jednak wiele jego tez odnoszących się do sytuacji chrześcijaństwa w kapitalizmie opiera się na pryncypach, których aktualność znajdzie swoje potwierdzenie i w czekającej nas przyszłości.

W przedkładanym wywodzie odwołano się do metody właściwej teologii systematycznej. Naprzód zidentyfikowano podstawowe źródła refleksji amerykańskiego myśliciela, ustalono ich główne przesłanie, zsyntetyzowano i wyłożono w systematycznej postaci, koncentrując się – jak już zaznaczono – na momencie dogmatycznym. Wyboru takiego podjęto zwłaszcza z uwagi na fakt, iż ten aspekt twórczości Rauschenbuscha jest mniej zgłębiany w literaturze przedmiotu.

Prezentowana praca opiera się zwłaszcza na pierwszorzędnych źródłach poznania zapatrywań Rauschenbuscha czyli na jego autorskim piśmiennictwie⁴. Wyliczono je w toku wywodu. Wywód oparto także na najważniejszych opracowaniach biografii i twórczości teologa. W zakresie biograficznym jako najważniejsze pomoce

³ *Tamże*.

⁴ A oto najważniejsze prace teologa z Rochester: *Christianity and the Social Crisis* (1907), *For God and the People. Prayers for the Social Awakening* (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916), *A Theology for the Social Gospel* (1917).

wskazać należy nowsze prace Paula Minusa⁵ i Christophera Evansa⁶. Wśród opracowań wątków dogmatycznych na wyróżnienie zasługują dzieła takich autorów jak: Andjelic, Backley, Bodein, Bond, Ewearitt, Landes, McClintock, Miller, Peitz, Ramsay, Singer i Smucker⁷. Problematyka konfesyjna zapatrywań Rauschenbuscha nie posiada znaczniejszych opracowań. Jako ich przykład podać można aspekty tekstu Brachlowa⁸ oraz artykuł niżej podpisanego⁹.

Walter Rauschenbusch – zarys biografii

Walter Rauschenbusch¹⁰ urodził się 4 października 1861 r. w Rochester (stan Nowy Jork) w USA, w rodzinie niemieckiego duchownego Karla Augusta Rauschenbuscha¹¹, emigranta ze Starego Kontynentu, pastora baptystycznego i wykładowcy w niemieckim wydziale Rochester Theological Seminary. Wychowa-

⁵ Paul M. Minus, *Walter Rauschenbusch. American Reformer*, Macmillan Publishing Company, New York 1988.

⁶ Christopher H. Evans, *The Kingdom Is Always But Coming. A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids 2004.

⁷ Milenko Andjelic, *Christlicher Glaube als prophetische Religion: Walter Rauschenbusch und Reinhold Niebuhr*, Peter Lang, Leiden 1998; Harlan Beckley, Harlan, *Passion for Justice. Retrieving the Legacies of Walter Rauschenbusch, John A. Ryan, and Reinhold Niebuhr*, Grand Rapids 1992; V. P. Bodein, *The Social Gospel of Walter Rauschenbusch and Its Relation to Religious Education*, New Haven 1944; Richard E. Bond, *A Critical Analysis of the Concept of Justice in Paul Tillich, Heinrich Rommen, and Walter Rauschenbusch*; Daniel J. Ewearitt, *Interpreting Salvation, Personal vs. Social. A Late Nineteenth Century Case Study – Walter Rauschenbusch and A.B. Simpson*; Scott D. Landes, *The Nature of Humanity and Sin in the Thought of Clarence Jordan and Martin Luther King, Jr. in light of Walter Rauschenbusch's, „A Theology for the Social Gospel”*, 1994; David A. McClintock, *Walter Rauschenbusch. The Kingdom of God and the American Experience*, 1975; R. Mueller, *Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus*, E. J. Brill, Leiden 1957; Darlene A. Peitz, *Solidarity As Hermeneutic. A Revisionist Reading of the Theology of Walter Rauschenbusch*, 1992; Willam M. Ramsay, *Four Modern Prophets. Walter Rauschenbusch, Martin Luther King, Jr., Gustavo Gutierrez, Rosemary Radford Ruether*, Grand Rapids 1986; Anna M. Singer, *Walter Rauschenbusch and His Contribution to Social Christianity*, 1976; Donovan E. Smucker, *The Origins of Walter Rauschenbusch's Social Ethics*, 1994.

⁸ Stephen Brachlow, *Walter Rauschenbusch (w:) Baptist Theologians*, red. Timothy George, David S. Dockery, Nashville Tenn. 1990.

⁹ Tadeusz J. Zieliński, *Tożsamość baptystyczna w refleksji Waltera Rauschenbuscha*, *Baptystyczny Przegląd Teologiczny* t. 2 (2004), ss. 103-118.

¹⁰ Pełna biografia Rauschenbuscha: P. M. Minus, *Walter Rauschenbusch. American Reformer*, Macmillan Publishing Company, New York 1988. Zob. także: K. J. Jaehn, *Rauschenbusch. The Formative Years*, New York 1976; D. R. Sharpe, *Walter Rauschenbusch*, New York 1942; R. Mueller, *Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des deutschen und des amerikanischen Protestantismus*, E. J. Brill, Leiden 1957. Po polsku ukazał się biogram Rauschenbuscha: T. J. Zieliński, *Rauschenbusch, Walter (w:) Religia. Encyklopedia PWN*, t. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

¹¹ Szerzej: Walter Rauschenbusch, *Leben und Wirken von August Rauschenbusch*, Cleveland 1901, *passim*.

ny był w duchu niemieckiego petyzmu. Rodzice wysłali Waltera naprzód po edukację do Niemiec, gdzie ukończył gimnazjum klasyczne w Gutersloh i studiował teologię na Uniwersytecie Berlińskim. Następnie uzyskał wykształcenie w Rochester Theological Seminary oraz University of Rochester. Z uwagi na utożsamianie się przezeń z tezami krytyki historycznej i XIX-wiecznej teologii liberalnej¹², a przy tym i negację konserwatywnych poglądów na Biblię, nie uzyskał stanowiska rektora Telugu Theological Seminary w Indiach, o które się starał. Zdecydował się zatem na objęcie funkcji pastora w niemieckim zborze baptyistycznym (Second German Baptist Church) w Nowym Jorku w pobliżu tzw. Hell's Kitchen – dzielnicy slamsów. Służąc tam w latach 1886-1891 spotkał się z najskrajniejszymi przejawami industrializacji. Przybliżając po latach powody zaangażowania w sprawy socjalne Rauschenbusch mówił: „pasją tą nie zaraził mnie Kościół (...). Przyszła ona z zewnątrz. Przyszła ona poprzez bezpośredni kontakt z biedą i wtedy, gdy widziałem ludzi żyjących ciężkim, znojnym życiem, pod koniec którego okazywało się, że niczego się nie dorobili. Przyszła, kiedy widziałem jak silni mężczyźni zebrali o pracę i w żaden sposób nie mogli jej w czasach depresji dostać. Przyszła, kiedy widziałem umierające małe dzieci. O Boże! – pamiętam ciągle pogrzeby dzieci! One mroziły moje serce!”¹³ Zasadnicza obojętność Kościołów wobec problemów socjalnych klas niższych wywołała radykalizację społecznego elementu posługi Rauschenbuscha¹⁴.

Punktem wyjścia do przyjęcia przez Rauschenbuscha nowych zapatrywań na rolę chrześcijaństwa w życiu społecznym był bilans społecznej roli tradycyjnego protestantyzmu amerykańskiego, a zwłaszcza jego ewangelikalno-petyistycznej wersji. Dalszym krokiem było zwrócenie się przezeń ku refleksji uprawianej przez myślicieli protestantyzmu społecznego. Wiele zawdzięczał inspirowanym przez socjalizm autorom w osobach: Washington Gladden, F.D. Maurice, F. W. Robertson, Josiah Strong, Lew Tołstoj. Istotne dla formowania się filozofii i teologii społecznej Rauschenbuscha były zapatrywania zaprzyjaźnionych z nim nowatorskich ekonomistów amerykańskich: Henry'ego George i Richarda Ely. Bliskość względem ruchu socjalistycznego¹⁵ nie

¹² Wśród najbardziej przezeń uznanych autorów tej proweniencji wymienić należy: Harnacka, Ritschla, Schleiermachera, Wellhausena. Zob. np. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, The Macmillan, wyd. 2, New York 1919 (dalej oznaczane jako: TSG) ss. 92-93. Por. Clive Marsh, *art. cyt.*, s. 461.

¹³ Harry E. Fosdick, *Introduction. An Interpretation of the Life and Work of Walter Rauschenbusch* (w:) *A Rauschenbusch Reader. The Kingdom of God and the Social Gospel*, Harper and Brothers Publishers, New York 1957, s. XVI. Wszystkie fragmenty pism Rauschenbuscha dostępne tutaj w przekładzie spolszczone zostały przez piszącego te słowa.

¹⁴ Clive Marsh, *Rauschenbusch, Walter* (w:) *The Dictionary of Historical Theology*, red. Trevor A. Hart, Eerdmans, Grand Rapids Mich. 2000, ss. 460-461.

¹⁵ Jak pisze Macquarrie, Rauschenbusch z aprobatą cytował nawet Kautsky'ego. Zob. John Macquarrie, *dz. cyt.*, s. 164.

spowodowała wszakże opowiedzenia się przez myśliciela z Rochester po stronie zapatrywań materialistycznych. Nie wstąpił także w szeregi partii socjalistycznej.

Ze względu na głęboką głuchotę musiał opuścić służbę pastorską. Odbywwszy dodatkowe studia biblistyczne i socjologiczne w Niemczech objął w 1897 r. w Rochester Theological Seminary profesurę z zakresu Nowego Testamentu. Od 1902 r. aż do śmierci był w tej samej uczelni profesorem historii Kościoła. W tym to okresie powstają główne dzieła książkowe Rauschenbuscha: *Christianity and the Social Crisis* (1907), *For God and the People. Prayers for the Social Awakening* (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916), *A Theology for the Social Gospel* (1917).

Twórczości profesorskiej i pisarskiej myśliciela z Rochester towarzyszy duża aktywność publiczna, m. in. doradza wiodącym działaczom politycznym, w tym prezydentom USA: Theodore Rooseveltowi i Woodrow Wilsonowi oraz premierowi brytyjskiemu Davidowi Lloyd George. Należał do czołówki działaczy społecznych domagających się komunalizacji komunikacji miejskiej i służb miejskich, rozwoju parków miejskich, placów rekreacyjnych i bibliotek, upaństwowienia kolei, uproszczenia systemu podatkowego, wprowadzenia zakazu pracy dzieci i młodocianych, zagwarantowania pracownikom bezpieczeństwa i higieny pracy, udzielał się w ruchu antyalkoholowym, popierał rozwój szkolnictwa publicznego, propagował ideę równouprawnienia kobiet i zakazu dyskryminacji rasowej i narodowościowej.

Będąc sekretarzem Kongresu Baptistycznego (1881-1915), a także udzielając się w mających cechy quasi zakonne przedsięwzięciach jak Stowarzyszenie Jezusa czy Bractwo Królestwa, Rauschenbusch domagał się zaangażowania w – użyjmy dzisiejszego pojęcia – „opcję na rzecz ubogich”. To podejście, łączone dodatkowo z teologiczną awangardowością, ściągało nań ataki religijnych konserwatystów. Na łożu śmierci wyznał: „Moje życie prowadziłem w dosłownym osamotnieniu i często padał na nie cień wytworzony przez konserwatywnych antagonistów.”¹⁶ Zmarł w wieku lat 56 dnia 25 lipca 1918 roku w Rochester na krótko przed końcem I wojny światowej, w okresie gdy cywilizowany świat spowity był głębokim przygnębieniem¹⁷.

Rauschenbusch był od 1893 r. żonaty z Pauliną z domu Rother¹⁸. Ze związku tego pochodziło: trzech synów i córka. Wnukiem Rauschenbuscha (syn córki) jest Richard Rorty (ur. 1931), znany filozof amerykański.

¹⁶ *Walter Rauschenbusch. Selected Writings*, red. W.S. Hudson, Paulist, New York 1984, ss. 45-46.

¹⁷ „Od 1914 roku świat jest pełen nienawiści i nie mogę się spodziewać, że będę jeszcze kiedykolwiek szczęśliwy w moim życiu.” Cyt za: H.E. Fosdick, art. cyt., s. XXI.

¹⁸ Stephen Brachlow, *Walter Rauschenbusch (w:) Baptist Theologians*, red. Timothy George, David S. Dockery, Nashville Tenn. 1990, s. 369.

Po śmierci wiele jego idei zostało podjętych przez wiodących przedstawicieli tradycji społecznie zaangażowanego chrześcijaństwa w USA. Do jego myśli nawiązywali wprost Reinhold i Richard Nieburowie oraz Martin Luther King jr.

Podstawowe czynniki kształtujące teologiczną wizję Rauschenbuscha

Walterowi Rauschenbuschowi przyszło żyć w okresie wielkich przemian społecznych, kulturowych i ekonomicznych. Z racji swojego niemiecko-amerykańskiego pochodzenia przemiany te mógł obserwować i być ich uczestnikiem w dwóch najbardziej rozwiniętych krajach świata, po obu stronach Atlantyku, w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w Niemczech. Jako intelektualista władający biegle kilkoma językami, w tym dwoma rodzimymi, niemieckim i angielskim, mógł wszechstronnie chłonąć idee swej epoki. Myśl teologa z Rochester, w wycinku będącym przedmiotem niniejszego opracowania, posiadała swoje oczywiste uwarunkowania. W niniejszej części wywodu zostaną one przedstawione w skrócie, a poświęcona im prezentacja ma na celu jedynie naszkicować główne konteksty i determinanty refleksji teologicznej Rauschenbuscha, co powinno ułatwić pełniejsze zrozumienie przeświadczeń amerykańskiego teologa i reformatora społecznego.

Tradycyjna religijność protestanckiej Ameryki

Jak już zaznaczono Rauschenbusch wyrastał z pietystycznej tradycji protestantyzmu niemieckiego i amerykańskiego. W tym aspekcie jego pochodzenie pozostawało w harmonii z głównym nurtem religijności w USA¹⁹, który z jednej strony charakteryzował purytański konserwatyzm w jego XIX odmianie (odpowiednik brytyjskiego wiktoriańizmu), z drugiej zaś żarliwość i intensywność właściwa pobożności przebudzeniowej (rewiwalistycznej)²⁰. Religijność ta zdecydowanie podkreślała dogłębne zepsucie natury ludzkiej, które spotyka się z gwałtownym, permanentnym gniewem Bożym, dotyczącym każdego bez wyjątku człowieka.

¹⁹ Dla uzyskania szerszego oglądu tej tematyki zob. np.: Edwin S. Gaustad, *A Religious History of America*, San Francisco 1990.

²⁰ Szerzej np. L.I. Sweet, *The Evangelical Tradition in America*, Grand Rapids 1984, *passim*.

Według jej przeświadczeń, dopóki człowiek nie ukorzy się przed sprawiedliwym, świętym i suwerennym Bogiem, postanawiając rozpocząć pełne poświęcenia i oddania życie, uznawać się musi za poganina, buntownika i syna marnotrawnego. Ewangelikalna pobożność apelowała przeto o radykalne nawrócenie do nowego stylu życia, który znamionować miały rygorystyczne obyczaje w rodzinie, w środowisku pracy i w kulturze. Pozytywnym efektem surowych zasad etycznych w omawianym środowisku był m. in. wysoki etos przedsiębiorczości, gospodarności, obowiązkowości, szacunku do państwa.

Choć ewangelikalna tradycja w USA była żywo zainteresowana uczestnictwem chrześcijan w życiu publicznym, to jednak propagowana przezeń wizja indywidualizmu religijnego (koncentracja na zbawieniu własnej duszy) wespół z przemożną w tym kraju koncepcją państwa minimum (stróża nocnego) sprawiała, że nie poczuwał się on do odpowiedzialności za szerzej zakrojone reformy społeczne. Aktywny na polu działalności filantropijnej (by przywołać chociażby cenne inicjatywy charytatywne Armii Zbawienia), ewangelikalizm opowiadał się za wolontaryzmem działań w sferze społecznej, co w XIX stuleciu długo pozwalało mu przymykać oczy na strukturalne problemy społeczne. Wśród widocznych w tym okresie obciążeń ewangelikalnego protestantyzmu w Ameryce na czoło wybijała się zwłaszcza niechęć a nawet i nienawiść do ludności innego koloru skóry, inicjatywy rasistowskie i szowinistyczne w rodzaju Ku-klux-klanu oraz programowy antykatolicyzm²¹.

Liberalizm i modernizm teologiczny

Począwszy od połowy XIX stulecia w Stanach Zjednoczonych dało wyraźnie o sobie znać zainteresowanie pochodzącymi z Niemiec nowatorskimi tezami filozoficznymi i teologicznymi, kwestionującymi uznane kościelne ujęcia chrześcijaństwa²². Były one zwłaszcza inspirowane myślą Immanuela Kanta, Friedricha Schleiermachera, Albrechta Ritschla²³. Jako pierwsi przejęli je zwolennicy uniwersalizmu i religijnego transcendentalizmu. Do znaczących amerykańskich prekursorów nowej tendencji należał Horacy Bushnell (1802-1876), teolog i pastor kongregacjonalistyczny. Znaczącym wsparciem dla opisywanego zjawiska było szerokie zaistnienie w świadomości społecznej hipotezy ewolucjonistycznej Karola Darwina, co stało się głównie za sprawą opublikowanej w 1859 r. książki pt. *Origins of Species* (O pochodzeniu gatunków).

²¹ O trudnej historii stosunków ewangelikalno-katolickich w USA mówi nowość wydawnicza: William M. Shea, *The Lion and the Lamb. Evangelicals and Catholics in America*, New York 2004.

²² William Warren, Sweet, *The Story of Religion in America*, New York 1950, ss. 345nn.

²³ Por. *American Protestant Thought in the Liberal Era*, red. W. R. Hutchison, New York 1968.

Podobnie jak w Europie amerykańska protestancka teologia liberalna (modernistyczna), dążąc do dostosowania się (modernizm) do filozoficznych haseł epoki, a przy tym uwolnienia się (liberalizm) od tradycyjnych kanonów teologicznych akcentowała następujące tezy:

(1) immanencję Boga, aż po kwestionowanie Jego osobowości, (2) ewolucjonizm biologiczny i cywilizacyjny, czego pochodną było wskazywanie na (3) historyczne uwarunkowanie procesu powstania Biblii, (4) potrzebę redukcji poglądu o wyjątkowości Jezusa z Nazaretu do aspektu etycznego, co nierzadko szło w parze z negacją nauki o Jego boskości, (5) uczuciowy wymiar życia religijnego, zgodnie z postulatami Friedricha Scheleiermachera²⁴.

Powyższe hasła w oczywisty sposób stanowiły frontalne wyzwanie dla panującej do tego czasu w Ameryce wiktoriańskiej prawowierności.

Problemy rozwoju kapitalistycznego

Stany Zjednoczone w XIX wieku stały się obszarem, na którym dokonywał się nie notowany w innych częściach świata wzrost gospodarczy. Brak regulacji rynku powodował bujny rozwój nowych form gospodarowania, składających się na kształt powstającego systemu kapitalistycznego. Postępująca industrializacja pociągnęła za sobą procesy urbanizacyjne, te zaś powodowały nieznanne wcześniej problemy społeczne. Pod koniec XIX stulecia 10% rodzin amerykańskich posiadało około 90% majątku w USA²⁵. Dane te pokazują dysproporcje majątkowe zachodzące w tamtejszym społeczeństwie. Powstająca klasa robotnicza znajdowała się w swej większości w dramatycznej sytuacji bytowej. Pozbawiona była jakichkolwiek gwarancji socjalnych. Okazjonalna pomoc charytatywna zapewniana przez instytucje wolontarystyczne nie stanowiła nawet namiastki systemu zabezpieczenia społecznego. Skutkiem takiego stanu rzeczy były konflikty pomiędzy pracownikami najemnymi a posiadaczami środków produkcji, w ramach których dochodziło nierzadko do krwawych rozstrzygnięć siłowych z użyciem policji i wojska, jak to na przykład miało miejsce w przypadku rozruchów na Haymarket Square w 1886 r.²⁶ Kościoły protestanckie były zwykle zdystansowane wobec kwestii społecznej, jeśli już nie pozostawały w sojuszu z budującą kapitalizm klasą średnią.

²⁴ Szerzej: B. J. Longfield, *Liberalism/Modernism Protestant (c. 1870-1930s)* (w:) *Dictionary of Christianity in America*, red. Daniel G. Reid, Downers Grove 1990 (dalej oznaczane jako: DCA), s. 646.

²⁵ Grant Wacker, *The Social Gospel* (w:) *Christianity in America*, red. Mark A. Noll i in., ss. 318.

²⁶ Krzysztof Michałek, *Rozruchy na Haymarket Square* (w:) Andrzej Bartnicki, Krzysztof Michałek, Izabela Rusinowa, *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992, s. 277.

Wobec narastania problemów związanych z rozwojem gospodarki kapitalistycznej, coraz większe powodzenie zyskiwały hasła socjalistyczne i marksistowskie, a w ślad za nimi, w obszarze życia religijnego, postawy antyfideistyczne, materialistyczne czy ateistyczne. Rozwój nauk społecznych, w tym socjologii, psychologii i religioznawstwa, kwestionujących utarte schematy myślowe i tabu religijne, sprzyjał przyjmowaniu postaw sceptycznych wobec religii i życia kościelnego.

Nowe prądy społeczne w XIX-wiecznych Stanach Zjednoczonych wznosiły zarazem emancypacyjne aspiracje dyskryminowanych dotąd grup społecznych czy postaw. Na fali opisywanych tendencji umacniał się ruch sufrażystek (wyzwolenia kobiet), ruch pacyfistyczny, zabiegi o równouprawnienie rasowe a także ruch prohibicyjny²⁷.

Powstanie ruchu Ewangelii Społecznej

Stara tradycja służby społecznej prowadzonej przez amerykańskie Kościoły protestanckie, posiadającej zresztą głównie charakter filantropijny, okazała się wobec skali nowych wyzwań ery kapitalistycznej niewystarczająca. Działacze kościelni świadomi tego faktu podjęli nowe inicjatywy mające na celu pogłębienie i zintensyfikowanie publicznego zaangażowania protestantyzmu w USA. Część z nich postanowiła kontynuować tradycyjną ewangelikalną metodę uczestnictwa w życiu społecznym²⁸, co w aspekcie tzw. dobroczyнным przyjęło kształt inicjatyw związanych z nowymi organizacjami w rodzaju Armii Zbawienia, Volunteers of America i misji pomocowych (ang. *rescue missions*)²⁹.

Inne skrzydło środowiska amerykańskich protestantów obrało drogę bardziej nowatorską, co wiązało się z dokonaniem przez nich wyborem ideowym: opowiedzeniem się po stronie haseł socjalistycznych lub haseł teologii liberalnej/modernistycznej. W każdym jednak przypadku reprezentanci omawianego właśnie skrzydła przyjmowali wizję strukturalnej reformy społecznej, która jest w stanie uczynić więcej dla potrzebujących, niż najszerzej zakrojona akcja charytatywna. Wśród wiodących postaci z tego kręgu znaleźli się m.in.: Washington Gladden, Josiah Strong, Charles M. Sheldon (autor dostępnej także po polsku słynnej powieści religijnej pt. *W Jego ślady* – tytuł angielski: *In His Steps. What Would Jesus Do?* z 1896 r.)³⁰, William Bliss. Do grona tego swego czasu dołączył Walter

²⁷ Maldwyn A. Jones, *The Limits of Liberty. American History 1607-1980*, Oxford-New York 1983, ss. 295-317.

²⁸ Por. N. Magnuson, *Salvation in the Slums. Evangelical Social Work 1865-1920*, New York 1977.

²⁹ Zajmowały się one zapewnianiem posiłku i noclegu osobom bezdomnym. L.W. Dorsett, *Rescue Mission Movement*, DCA, ss. 1004-1005.

³⁰ J. C. Brown, *Sheldon, Charles Monroe (1857-1946)*, DCA, s. 1082.

Rauschenbusch, stając się tym samym, zwłaszcza po wydaniu w roku 1907 książki pt. *Christianity and the Social Crisis*, głównym myślicielem ruchu *Social Gospel*.

Na przełomie XIX i XX wieku środowisko umiarkowanych reformistycznych socjalistów (*explicite* utożsamiających się z socjalizmem bądź też nie), sprzyjających protestanckiej teologii liberalnej i postępowej myśli społecznej zyskało miano zwolenników „Ewangelii Społecznej”³¹. Łączyły ich wspólne zapatrywania na przesłanki akcji społecznej oraz na metodę praktycznego działania³². W pierwszym zakresie było to przekonanie o: (1) immanencji Boga, (2) Bożym działaniu poprzez procesy naturalne (w tym proces historyczny) niż przez nadnaturalne interwencje, przez co kwestionowali podział w życiu religijnym na *sacrum* i *profanum*, (3) realizacji Bożych zamysłów wobec człowieka w przestrzeni Królestwa Bożego, będącego rzeczywistością przede wszystkim etyczną a raczej nie eschatologiczną, (4) normatywnej funkcji Jezusa w Królestwie Bożym, który jako postać historyczna, poznawalna dzięki naukowym badaniom Biblii, zainicjowała owe Królestwo i każe naśladować swój wzór³³.

Pod względem metody praktycznego zaangażowania w rozwiązywania problemów społecznych zwolennicy *Social Gospel* odwoływali się do pokojowych i ewolucyjnych procesów przemian. Wzywali wiernych do aktywnego uczestnictwa w procesie wyborczym (czynne i bierne prawo wyborcze), w referendum i akcjach petycyjnych, inicjowali procesy legislacyjne dotyczące materii społecznej, prowadzili akcję uświadamiania pracowników najemnych o przysługujących im prawach, wspierali działalność związków zawodowych, organizowali akcję uświadamiania duchownych i innych grup społecznych na temat etycznych powinności chrześcijan w społeczeństwie jako całości. Wśród priorytetów wyznawców Ewangelii Społecznej w aspekcie starań o rozwiązanie kwestii społecznej były zabiegi o rozwój publicznej edukacji, ochrony zdrowia, ubezpieczenia chorobowego, od nieszczęśliwych wypadków, rentowego i emerytalnego. Ustanowienie i rozszerzenie praw dzieci, kobiet, osób niepełnosprawnych i niedołączonych stanowiły przedmiot ich ciągłych zabiegów na scenie politycznej różnych szczebli. Jego dokonania w tych zakresach są z perspektywy rozwoju gwarancji socjalnych w USA dostrzegalne.

Ruch *Social Gospel* był w istocie ruchem ekumenicznym. Początkowo realizował się w kręgach protestanckich, by na przełomie wieków XIX i XX wyrażać coraz więcej zrozumienia wobec podobnych aspiracji przejawianych przez katoli-

³¹ R. T. Handy, *Social Gospel Movement*, DCA, s. 1104.

³² Zob. monografie: C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915*, New Haven 1940; *The Social Gospel in America 1870-1920*. Gladden, Ely, Rauschenbusch, red. Robert T. Handy, New York 1966; *The Social Gospel. Religion and Reform in Changing America*, red. R.C. White jr., C. H. Hopkins, Philadelphia 1976.

³³ R. T. Handy, *art. cyt.*, s. 1104-1105.

cyzm społeczny w USA. W roku 1908 działalność omawianych środowisk znalazła urzędowe uznanie ze strony czołowych Kościołów protestanckich Ameryki, gdy tamtejsza Federal Council of Churches przyjęła zredagowane przez przedstawicieli Ewangelii Społecznej „Credo społeczne” („Social Creed”)³⁴. Ruch Social Gospel zaczął zanikać po I wojnie światowej, kiedy to wiele jego haseł przejętych zostało przez zwolenników neoortodoksji³⁵. Aktywny w latach 60. XX wieku północnoamerykański ruch praw człowieka, w dużym stopniu za sprawą Martina Luthera Kinga, świadomie odwoływał się do spuścizny Ewangelii Społecznej.

Węzłowe tezy dogmatyczne teologii społecznej Rauschenbuscha

Napisana po niemiecku – acz z myślą o czytelniku polskim – historia etyki protestanckiej Christofera Freya wymienia tylko jednego anglosaskiego przedstawiciela tzw. protestantyzmu społecznego³⁶. Jest nim Walter Rauschenbusch. Rauschenbusch nie był jednak twórcą amerykańskiej wersji protestantyzmu społecznego zwanej ruchem Ewangelii Społecznej. Wybitny wkład Rauschenbuscha³⁷ polega na nadaniu temu zjawisku nowej dynamiki poprzez czynne propagowanie jego ideałów oraz na opracowaniu na jego rzecz całościowej koncepcji teologicznego uprawomocnienia tegoż nurtu anglosaskiego protestantyzmu³⁸. Rauschenbusch jest zatem twórcą spójnej XX-wiecznej wizji teologicznej propagowanej przez zwolenników Ewangelii Społecznej, przez co miał zasadniczy wpływ na kształt społecznego protestantyzmu w USA i dalej³⁹. W konsekwencji oddziaływał szerzej na rozwój ruchu tzw. praktycznego chrześcijaństwa (Światowy Związek Praktycznego Chrześcijaństwa)⁴⁰, globalny ruch ekumeniczny oraz amerykańską lewicę chrześcijańską, z jej wielkimi patronami w osobach braci Niebuharów, Paula Tillicha i Martina Luthera Kinga.

³⁴ Grant Wacker, *art. cyt.*, s. 319.

³⁵ P. A. Carter, *Decline and Revival of the Social Gospel. Social and Political Liberalism in American Protestant Churches 1920-1940*, New York 1971.

³⁶ Christofer Frey, *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. Stanisław Cinal, Kraków 1991, s. 126.

³⁷ Karol Karski uważa Rauschenbuscha za „największego przedstawiciela Social Gospel” – Karol Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 2.

³⁸ William Warren Sweet, *dz. cyt.*, s. 356.

³⁹ Grant Wacker, *art. cyt.*, s. 319.

⁴⁰ Ch. Frey, *dz. cyt.*, s. 127.

Główne źródła do poznania teologii społecznej Rauschenbuscha

Najważniejsze publikacje książkowe myśliciela z Rochester, a więc prace: *Christianity and the Social Crisis* (1907), *For God and the People. Prayers for the Social Awakening* (1910), *Christianizing the Social Order* (1912), *The Social Principles of Jesus* (1916), *A Theology for the Social Gospel* (1917) pojawiły się w ostatnim dziesięcioleciu twórczości Rauschenbuscha. Stanowiły zatem owoc wieloletnich przemyśleń teologa nad wizją chrześcijaństwa zaangażowanego w sprawy społeczne. Wszystkie one są świadectwem determinacji ich autora, by całościowo przedstawić zasadnicze tezy Ewangelii Społecznej. Zwłaszcza ostatnia duża książka niemiecko-amerykańskiego reformatora – *A Theology for the Social Gospel* – stanowi systematyczny wykład dojrzałej koncepcji teologicznej, podany w formie właściwej metodzie teologiczno-dogmatycznej. Zdaniem Clive'a Marsh jest to najważniejsze dogmatyka ruchu Social Gospel⁴¹. Jako pokłosie wygłoszonych w ramach „The Taylor Lectures”⁴² wykładów, książka ma na celu: „dokonanie przeglądu doktryn, które mają wpływ na Ewangelię Społeczną i którym należy nadać kształt umożliwiający lepsze wyrażenie tej Ewangelii.”⁴³ Jest to dzieło wszechstronnie i dogłębnie przemyślane – już sama jego struktura wskazuje na preferencje i akcenty charakteryzujące założenia teologii społecznej Rauschenbuscha. Warto zatem zwrócić uwagę na jej budowę. Poza lakonicznym wstępem składa się na nią dziewiętnaście rozdziałów, których tytuły podajemy poniżej w tłumaczeniu na język polski.

- I. Wyzwanie stawiane przez Ewangelię Społeczną teologii
- II. Trudności z dostosowaniem teologii
- III. Ani obca ani nieznaną
- IV. Świadomość grzechu
- V. Upadek człowieka
- VI. Istota grzechu
- VII. Przekazywanie grzechu
- VIII. Pozaosobowe siły zła
- IX. Królestwo zła
- X. Ewangelia Społeczna a zbawienie osobiste
- XI. Zbawienie sił pozaosobowych
- XII. Kościół jako społeczny czynnik zbawienia
- XIII. Królestwo Boże

⁴¹ Clive MARSH, *art. cyt.*, s. 461.

⁴² The Taylor Lectures w Uniwersytecie Yale Rauschenbusch wygłosił w 1917 roku.

⁴³ TSG, s. 31.

- XIV. Inicjator Królestwa Bożego
- XV. Ewangelia Społeczna i koncepcja Boga
- XVI. Duch Święty, objawienie, natchnienie i prorocstwo
- XVII. Chrzest i Wieczerza Pańska
- XVIII. Eschatologia
- XIX. Ewangelia społeczna i pojednanie

Trzy pierwsze rozdziały to prolegomena do właściwego wywodu, w których autor uzasadnia swój program reinterpretacji tradycyjnej dogmatyki protestanckiej sprzed XIX-wiecznego przełomu spowodowanego przez tezy teologii idealistycznej i liberalnej. Rozdziały IV-IX to proponowana przez Rauschenbuscha nowa hamartiologia (nauka o grzechu), przesądzająca nowatorski – na tle większości dotychczasowych przyjętych rozwiązań – charakter antropologii amerykańskiego teologa. Od rozdziału X po XIII następuje wykład poświęcony soteriologii, która jednak odchodzi od profilu indywidualno-duchowego, a dotyczy zbawienia (przemiany) rzeczywistości społecznej. Nosicielem tak rozumianego zbawienia jest Królestwo Boże, główna kategoria teologiczna Rauschenbuscha, a jego instrumentem Kościół rozumiany jako wspólnota uczestników Królestwa. W rozdziale XIV pod tytułem „Inicjator Królestwa Bożego” znajduje się wywód poświęcony Jezusowi z Nazaretu, który zawiera mocno zredukowaną chrystologię, zasługującą raczej na miano jezusologii. Dopiero po tym wywodzie, stanowiącym akademicki niemal przykład chrystologii radykalnie oddolnej, w rozdziale XV następuje szkic obrazu Boga dopuszczonego przez Social Gospel, w ślad za którym przychodzi omówienie zagadnień tradycyjnie kojarzonych z wywodem pneumatologicznym. Dołączono doń wypowiedź dotyczącą objawienia (omawiana dogmatyka nie posiada odrębnego „traktatu” poświęconego Pismu jako źródłu objawienia, a to zapewne ze względu na niskie mniemanie Rauschenbuscha o Boskich przymiotach Biblii)⁴⁴. Trzy ostatnie rozdziały pracy dotyczą: obu sakramentów, eschatologii i pojednania rozumianego inaczej niż przyjmują to przed-oświeceniowe koncepcje odkupienia.

A Theology for the Social Gospel, dzieło będące główną dogmatyką ruchu Ewangelii Społecznej, stanowić będzie naczelnym wyznacznikiem niniejszej prezentacji teologii społecznej. Pozostałe zwarte dzieła naszego autora, jakże cenne dla eksplikacji teologicznego rozumu Rauschenbuscha, nie posiadają jednak tak zwartej i spójnej budowy, przez co z mniejszą siłą oddają dogmatyczne przeswiadczenia autora z Rochester. Zostaną jednak wykorzystane w prezentowanych poniżej rozważaniach.

⁴⁴ Por. Allen Dale Verhey, *The Use of Scripture in Moral Discourse. A Case Study of Walter Rauschenbusch*, 1975.

Zasadnicze wątki dogmatyki Rauschenbuscha

Przechodząc do właściwego wywodu na temat dogmatycznego aspektu teologii Waltera Rauschenbuscha należy wyjaśnić, iż oparty on zostanie na następującym schemacie, odzwierciedlającym w opinii piszącego te słowa centralne tematy teologiczno-dogmatycznej koncepcji amerykańskiego teologa:

- Egzystencjalno-społeczny charakter problemu człowieka,
- Droga ratunku – rozwój Królestwa Bożego,
- Kościół jako instrument Królestwa Bożego,
- Problem *consummatio*.

Egzystencjalno-społeczny charakter problemu człowieka

Duszpasterskie doświadczenia Rauschenbuscha skonfrontowały go z nędzą egzystencji ludzkiej w najskrajniejszych przejawach. Bieda, niedożywienie, fatalne warunki sanitarne, choroby, brak stałego zajęcia stanowiły plagi dotyczące mieszkańców dzielnicy doków, w pobliżu której siedzibę miał zbór, którego niemiecko-amerykański teolog był pastorem. Sytuacja ofiar radykalnego leseferyzmu zmuszała go do refleksji nad przyczyną takiego stanu rzeczy⁴⁵. Znane mu orędzie chrześcijańskie i wspierająca go teologia zdawały się być bezradne wobec skali problemu społecznego, który przyjmował wymiary strukturalne. Tłumaczenie, iż przyczyną nieszczęsnych zjawisk jest metafizyczny problem człowieka nie przekonywało Rauschenbuscha, zważywszy iż zwolennicy takiego wyjaśnienia sami jawili się jako bezsilni *vis-a-vis* ówczesnej kwestii społecznej⁴⁶. Tradycyjna antropologia teologiczna, a w ślad za nią hamartiologia, uznawane przez kościelny protestantyzm amerykański, który długo opierał się modernistycznym prądom przychodzącym z Niemiec, zakwestionowane zostały przez myśliciela z Rochester. Poruszony codzienną kondycją klasy społecznej, pośród której przyszło mu pracować, przyjmuje odmienną perspektywę teologiczną: zaczyna od dołu („oddolnie”), od sytuacji człowieka, od jego powszedniej namacalnej egzystencji, a nie od abstrakcyjnych „odgórných”, metafizycznych założeń. Pomaga mu w tym nowy duch epoki, antropocentryzm no-

⁴⁵ Paul Minus, *dz. cyt.*, s. 24.

⁴⁶ *Tamże*.

wych odkryć dokonywanych zwolenników ewolucjonizmu, a w ślad za nimi przez krytykę biblijną⁴⁷.

Zdaniem Rauschenbuscha źródła problemu człowieka nie należy poszukiwać w zaświatach ani w protologii⁴⁸ ale w jego społecznej kondycji. Człowiek jest istotą powołaną do życia z innymi, do życia społecznego, więc jeśli w obszarze społecznym źle ułożono stosunki, to ten nieporządek skutkować będzie trwałym, nieznośnym, tragicznym kryzysem. Człowiek i społeczności ludzkie stoją zatem wobec wyzwania ustawicznego porządkowania stosunków społecznych, powrotu do pryncypium szanowania, miłowania drugiego. To zobowiązanie jest wiecznie aktualne, bowiem człowiek jest zawsze powołany, stworzony do bycia z innymi. Rauschenbusch nie wyobraża sobie innej płaszczyzny załatwienia problemu człowieka. Nie dowierza tezie o odpadnięciu człowieka od stanu doskonałej niewinności⁴⁹, to nie z Bogiem człowiek ma problem, ale ze swoimi bliźnimi, współ z którymi nie potrafi kompleksowo ułożyć stosunków. Tym samym Rauschenbusch proponuje zmianę percepcji Boga, który nie jest antagonistą człowieka. Jest to raczej Bóg nie władający nadnaturalnymi instrumentami zmiany położenia ludzkości, Bóg, który wyposażył ludzkość we wszystkie możliwości regulacji swej sytuacji⁵⁰. Może ona zatem być uporządkowana w sposób przyrodzony, naturalny. Teologia właściwa Rauschenbuscha bowiem abstrahuje, a nawet neguje element ponadnaturalny, metafizyczny. W ten sposób następuje u naszego myśliciela odejście od teocentryzmu tradycji teologicznej, z której wyrasta (pietyzm, ewangelikalizm, rewiwalizm, kalwinizm)⁵¹, na rzecz antropocentryzmu właściwego teologii liberalnej. Ten antropocentryzm ma jednak zdaniem autora przedstawianej koncepcji pełną sankcję ze strony Boga.

⁴⁷ Por. Scott D. Landes, *The Nature of Humanity and Sin in the Thought of Clarence Jordan and Martin Luther King, Jr. in light of Walter Rauschenbusch's, „A Theology for the Social Gospel”*, 1994.

⁴⁸ Teolog polemizował z utrwaloną interpretacją opowieści z *Księgi Rodzaju* o upadku Adama uznając ją za opis odpadnięcia ludzkości od więzi z Bogiem, w czym znajdował wsparcie ze strony ówczesnych najnowszych ustaleń krytyki biblijnej. Przywołany passus biblijny ma zdaniem Rauschenbuscha ukazywać stałe – także dzisiaj – źródło nieszczęść ludzkości, którym jest egoizm i zamknięcie w sobie, dotyczące wszystkich: i ludzi i Boga. Zarazem nasz myśliciel wskazuje na ograniczoną doniosłość tego opisu dla myśli proroków Starego Testamentu oraz dla samego Jezusa, dla którego mit Adamicki nie miał być tekstem etiologicznym. Rauschenbusch obwinia Pawła i późniejszą teologię za nadanie grzechowi wymiaru metafizycznego. Zob. TSG, ss. 39-41.

⁴⁹ „Po pierwsze oczywiście nie wiemy, czy Adam był tak doskonały, jak go ukazano. Teologia antydatowała koncepcję ludzkiej doskonałości, którą wzięliśmy od Jezusa Chrystusa i przeobraziła Adama w doskonałego chrześcijanina.” – TSG, s. 51.

⁵⁰ Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, The Macmillan, New York 1907 (dalej oznaczane jako: CSC), ss. 343nn.

⁵¹ Dla objaśnienia tych pojęć zob. Piotr Stawiński, *Purytanizm (w:) Religia. Encyklopedia PWN t. 8*, red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa 2003; Tadeusz J. Zieliński, *Ewangelikalizm (w:) Religia. Encyklopedia PWN t. 3*, red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Warszawa 2002; Tadeusz J. Zieliński, *Purytanizm. Zarys dziejów, ideologii i obyczajów anglosaskiego ruchu reformacyjnego*, Rocznik Teologiczny ChAT 1995 z. 2.

Dyskutując zagadnienia antropologiczne Walter Rauschenbusch dużo miejsca poświęca problematyce grzechu, co może wydać się zaskakujące w przypadku teologa dystansującego się od tradycyjnych perspektyw hamartiologicznych. Czyni to jednak, by dokonać nowego określenia jego istoty, zakresu i sposobu przekazywania. Podejmuje problem związany z nauką o grzechu pierwotnym „postrzegającą rodzaj ludzki jako wielką jedność, pochodzącą od jednej głowy, skupioną przez wszystkie wieki czynnikiem pochodzenia i krwi. Ta naturalna jedność jest podstawą i nosicielem służącym przekazywaniu i powszechności grzechu.”⁵² Zachowując sceptycyzm wobec tez biologizujących grzech⁵³ i wywodzących go od jednego, pierwszego człowieka, Rauschenbusch jednak uznaje prawdę o powszechności, obiektywności i nieuchronności grzechu⁵⁴. Teolog dostrzega zdolność do czynienia zła właściwą każdemu bez wyjątku człowiekowi⁵⁵ („importance of individual sin”)⁵⁶, acz zaznacza, że kontekst społeczny (tradycja społeczna – „social tradition”)⁵⁷ dorastania człowieka ma przemożny wpływ na skalę nieprawości konkretnego osobnika: „Teologia na rzecz Ewangelii Społecznej powie zatem, iż grzech pierwotny jest częściowo grzechem społecznym.”⁵⁸

Hamartiologia Rauschenbuscha przeciwstawia obiektywny i ponadindywidualny wymiar grzechu indywidualistycznemu pojmowaniu tego zjawiska. Teolog obwinia indywidualistyczną hamartiologię ortodoksyjnego (czyli reformacyjnego, scholastycznego) protestantyzmu o determinowanie indywidualistycznej soteriologii, a zatem i o znieczulicę na społeczne przejawy zła. A myśliciel z Rochester dostrzega „super-personal forces of Evil” – pozaosobowe siły zła. Tak nazywa zjawiska wytworzone przez grupy ludzi, które czynem czy zaniechaniem generują naganne etycznie postawy, niszczące całe społeczeństwa. „Dla przykładu, mała grupa skorumpowanych polityków w radzie miasta, by zapewnić sobie władzę, wciąga w swoje praktyki słabych, choć początkowo niewinnych obywateli.”⁵⁹ Obszarem działania tak pojętego zła jest także Kościół, czego dowodem był jego stan przed Reformacją⁶⁰.

⁵² TSG, ss. 57-58.

⁵³ TSG, ss. 67, 77. Jednak w jednym miejscu mówi o „biological transmission of original sin.” – TSG, s. 68.

⁵⁴ TSG, s. 68.

⁵⁵ „Nauka teologiczna o początku grzechu nie powinna zaciemniać istnienia aktywnych źródeł zła w późniejszych generacjach i w dzisiejszym życiu, poprzez które grzech jest podsycany i dynamizowany.” – TSG, s. 77.

⁵⁶ Clive Marsh, *art. cyt.*, s. 461.

⁵⁷ TSG, s. 78.

⁵⁸ TSG, s. 61.

⁵⁹ TSG, s. 72.

⁶⁰ TSG, s. 73; Walter Rauschenbusch, *Dlaczego jestem baptystą?*, tłum. Tadeusz J. Zieliński, Słowo Prawdy 1996 nr 9, s. 26;

Grzech w wymiarze społecznym przyjmuje historycznie ostre formy, a jego agregacja urasta do rangi Królestwa Zła („Kingdom of Evil”)⁶¹. „Życie ludzi jest w nieskończony sposób ze sobą powiązane i się przenika, odnawiając się permanentnie w nawiązaniu do tego, co było przedtem. Zło czynione przez jedno pokolenie powodowane jest przez generacje poprzednie i w konsekwencji sprawia cierpienia i pokusy tych, którzy przyjdą potem. Nasi włoscy imigranci są tym, kim są ze względu na to, czym ich uczynił Kościół i system rolny we Włoszech. (...) Kapitalistyczna Europa zacisnęła swe brzemię na szyi Afryki. Kiedy w północnych miastach Ameryki poluje się na czarnoskórych ludzi jak na zwierzęta lub gdy w miastach Południa poniża się cały naród organizując lincze, to mamy do czynienia z trwaniem w grzechu, gdyż nasi ojcowie stworzyli warunki do grzechu organizując handel niewolnikami z Afryki i bogacąc się niegodnie z tego handlu.”⁶² Zło społeczne staje się Królestwem Zła, gdy posiada system gwarancji publicznych w postaci legislacji, sądów, policji, wojska, monarchii, Kościoła, własności, religii etc.⁶³ Zdaniem Rauschenbuscha koncepcja hamariologiczna ma charakter fragmentaryczny wówczas, gdy nie dostrzega powszechnego zniewolenia grzechem w strukturach społecznych i na sposób strukturalny. Pojęcie „Królestwa Zła” nie ma na celu budowania prymitywnego dualizmu teologicznego⁶⁴, od którego myśliciel z Rochester chce się dystansować, a raczej stać na straży świadomości istnienia systemu zła, któremu chrześcijanie powinni się wespół z innymi ludźmi dobrej woli przeciwstawić. Dlatego mówi tutaj o „społecznej koncepcji Królestwa Zła”⁶⁵ („social conception of the Kingdom of Evil”)⁶⁶. Złu i grzechowi w wymiarze indywidualnym i społecznym⁶⁷ przeciwstawić się może tylko Królestwo Boże, które zwiastuje Ewangelia, która jest dla Rauschenbuscha Ewangelią społeczną.

⁶¹ TSG, ss. 77-94.

⁶² TSG, s. 79.

⁶³ TSG, s. 81.

⁶⁴ Rauschenbusch przejawia daleko idący sceptycyzm jeśli idzie o wiarę w demony, analizując jej rozwój w kategoriach metodologii historii religii. Zob. jego uwagi dotyczące społecznych skutków wiary w szatana (procesy inkwizycyjne – katolickie i protestanckie – palenie czarownic etc.) – TSG, ss. 82-87. Podejście to kolejny raz uzewnętrznia stosunek naszego teologa do problematyki metafizycznej.

⁶⁵ Teolog nasz nie używa określenia „Królestwo Diabła”, gdyż po pierwsze klóciłoby się z Rauschenbuschowską niewiarą w świat demonów, a po drugie wskazywałoby ono na równorzędność Boga i Diabła/szatana.

⁶⁶ TSG, s. 90.

⁶⁷ Zastanawiający jest niemal zupełny brak teodycei w rozważaniach Rauschenbuscha. Czyżby podkreślanie niespekulatywnego charakteru jego teologii miało wyjaśniać wszystko? Jak pisze Robert Handy „idea solidarności, właściwie rozumiana, działa jako teodycea.” – HANDY, Robert T., *Walter Rauschenbusch (w:) A Handbook of Christian Theologians*, red. Martin E. Marty, Dean G. Peerman, Cambridge 1984, s. 204.

Droga ratunku – rozwój Królestwa Bożego

Jak trafnie pisze Karol Karski, „dla teologii Rauschenbuscha charakterystyczne są dwa pojęcia: grzech i Królestwo Boże”⁶⁸. Po zarysowaniu percepcji grzechu w myśli teologa z Rochester, czas na prezentację jego rozumienia kategorii Królestwa Bożego. Stała się ona dla Waltera Rauschenbuscha zasadą hermeneutyczną całej teologii. John Macquarrie stwierdza, iż była ona dla Rauschenbuscha tym, czym inkarnacja dla Atanazego, usprawiedliwienie z wiary dla Marcina Lutera, a suwerenność Boża dla Jonathana Edwardsa⁶⁹. Biorąc pod uwagę społeczne i solidarystyczne⁷⁰ aspekty myśli teologa z Rochester nie może dziwić przyjęcie przezeń takiego założenia, inspirowanego zresztą bardzo mocno przez awangardowych niemieckich nauczycieli Rauschenbuscha, na czele z Ritschlem⁷¹. To przywiązanie do postrzegania chrystianizmu w pryzmacie społecznym każe niektórym badaczom uznać teologię Rauschenbuscha za wiodący przykład socjologizującej reinterpretacji chrześcijaństwa⁷².

Na kartach *Theology for the Social Gospel* Rauschenbusch pisze, iż teologia powinna „nie tylko znaleźć szczególne miejsce nauce o Królestwie Bożym, ale dać jej centralną pozycję i pozwolić jej na korektę wszystkich innych doktryn, tak by z nią współbrzmiała.”⁷³ Nauka ta jest tak centralna bowiem zwiastuje zjawisko (Królestwo Boże) zdolne przeciwstawić się zjawisku nękającemu ludzkość (Królestwo Zła). Ratunek, zbawienie od zła może bowiem przyjść ze strony Królestwa Bożego, które – jako wielkość soteriologiczna – jest w istocie systemem „zorganizowanej sprawiedliwości”⁷⁴. Nasz teolog zapewnia, iż „Królestwo Boże Bogu zawdzięcza swe pochodzenie, rozwój i spełnienie; na każdym etapie swego rozwoju jest sprawą cudu i stanowi ciągłe objawienie mocy, sprawiedliwości i miłości Boga.”⁷⁵ Mimo tego jednak czynicielami Królestwa są ludzie, poddani co prawda inspiracji Bożej, inspiracji „ducha Bożego”⁷⁶.

Królestwo Boże to braterstwo ludzi żyjących w kategoriach Bożych przedstawionych przez Jezusa z Nazaretu. Jezus posiada godność Inicjatora Królestwa

⁶⁸ Karol Karski, *dz. cyt.*, s. 23.

⁶⁹ John Macquarrie, *dz. cyt.*, ss. 164-165.

⁷⁰ Istnieje monografia poświęcona temu wątkowi: Darlene Ann Peitz, *Solidarity As Hermeneutic. A Revisionist Reading of the Theology of Walter Rauschenbusch*, 1992.

⁷¹ Nieprzypadkowo Rauschenbusch zyskał sobie przezwisko „amerykańskiego Ritchla” – Karol Karski, *dz. cyt.*, s. 23.

⁷² John Macquarrie, *dz. cyt.*, s. 164.

⁷³ TSG, s. 131.

⁷⁴ Karol Karski, *dz. cyt.*, s. 24.

⁷⁵ TSG, s. 139.

⁷⁶ TSG, s. 70.

poprzez wprowadzanie wzorca zachowań i urzeczywistnianie go⁷⁷. Do wejścia do Królestwa przynagla ludzi Bóg, który też wspiera akt inicjacji nowych adeptów Królestwa. Relacja Bóg – człowiek nie przypomina jednak w Rauschenbuschowskim ujęciu obrazu przedstawianego przez protestancką teologię przedoświeceniową. Choć nasz teolog używa pojęć tradycyjnego *ordo salutis* (nawrócenie, odrodzenie, usprawiedliwienie, uświęcenie, itp.)⁷⁸ to jednak nadaje im odmienne znaczenie. Wszystko w sprawie wejścia do Królestwa czyli do sfery zbawienia zależy od człowieka, który sam przesądza sprawę swojego weń obywatelstwa. Trudno w tym kontekście mówić o przydatności takich kategorii jak monergizm, synergizm czy pelagianizm.

Rauschenbusch wywodząc się ze środowiska przebudzeniowego (ewangelikalnego) protestantyzmu amerykańskiego, który za jego życia był dominującą formą chrześcijaństwa w USA⁷⁹, miał świadomość znaczenia osobistej pobożności oraz był wyczulony na naukę o indywidualnym zbawieniu⁸⁰. O przywiązaniu teologa z Rochester do elementów ewangelikalnej religijności świadczy chociażby przetłumaczenie przez niego z angielskiego na niemiecki ponad 100 hymnów właściwych tej amerykańskiej tradycji duchowej⁸¹. Nie negował potrzeby takiego zbawienia, dążył wręcz do zsyntetyzowania w ramach swej koncepcji teologicznej nauki o zbawieniu indywidualnym i społecznym⁸², a tym samym dążył do utrzymania równowagi między osobistą pobożnością a społecznym aktywizmem⁸³. Jego zdaniem bowiem zbawienie jest szerokie – zajmuje się także „tymi manifestacjami grzechu i odkupienia, które znajdują się poza indywidualną duszą”⁸⁴. Jako poważnie problematyczne postrzegał zawężanie zbawienia do aspektu osobistego: „Jeśli nasze ukazanie pozaosobowych czynników grzechu oraz Królestwa Zła jest trafne, to zatem w oczywisty sposób zbawienie ograniczone do duszy i jej osobistych spraw jest niedoskonałym i jedynie częściowo skutecznym zbawieniem.”⁸⁵ Dla Rauschenbuscha bowiem Ewangelii nie sposób postrzegać jedynie jako antidotum na ponadnaturalne problemy człowieka, lecz jest ona doniosła dla wszystkich aspektów naszej co-

⁷⁷ O redukcjonistycznej chrystologii Rauschenbuscha będzie mowa nieco dalej.

⁷⁸ TSG, ss. 95-109.

⁷⁹ Erwin Gaustad, *dz. cyt.*, ss. 139.

⁸⁰ W 1888 r. mocno i pozytywnie przeżył prowadzoną przez D. L. Moody’ego ewangelizację w Northfield. Por. Handy, Robert T., *Walter Rauschenbusch (w:) Makers of Christian Theology in America*, red. Mark G. Toulouse, James O. Duke, Nashville 1997, s. 343.

⁸¹ Ukazały się one w zbiorach: *Neue Lieder*, New York 1889; *Evangeliums-Lieder 1 und 2*, New York 1897; *Evangeliums-Sänger 3. 150 Neue Lieder für Abendgottesdienste und besondere Versammlungen*, Kassel 1907.

⁸² Grant Wacker, *art. cyt.*, s. 320.

⁸³ Clive Marsh, *art. cyt.*, s. 460.

⁸⁴ TSG, s. 95.

⁸⁵ TSG, s. 95.

dziennej egzystencji⁸⁶. Każdy z nas potrzebuje całej Ewangelii, zaś tradycyjne orędzie zwiastowane przez Kościoły protestanckie zwykle prezentowało Ewangelię zredukowaną i zubożoną⁸⁷. Zdaniem Rauschenbuscha stare zwiastowanie należy rozszerzyć, pogłębić, ogarniając nim także kwestie społeczne. Co zatem idzie, w jego opinii, autentyczna Ewangelia słusznie może być nazwana Ewangelią Społeczną. Teolog pisał: „Chcemy rewolucji i od wewnątrz i z zewnątrz”, a Ewangelia Społeczna wymaga „więcej wiary a nie mniej wiary”. Osobista pobożność i zaangażowanie społeczne były zatem dla niego komplementarne. Nie można bowiem ograniczać się do indywidualistycznego soteriologizmu, jakkolwiek mocno byłby wsparty działalnością charytatywną. Według Rauschenbuscha Królestwo Boże będące ośrodkiem osobistej religijności i społecznej wrażliwości jest w stanie stopniowo przekształcać kulturę, może poprawiać, korygować i zbawiać całość życia społecznego, wciągając w swój obręb aktywne jednostki i instytucje. Królestwo Boże zaczyna się od indywidualnego nawrócenia, i jak ziarno gorczyczne będąc zasiane w glebę społeczeństwa rozrośnie się w drzewo, dając przystań szukającym schronienia. W ten sposób „zbawienie jest dobrowolną socjalizacją/uspołecznieniem duszy”⁸⁸. Immanentny Bóg jest pierwszorzędnym animatorem Królestwa, a Jezus Nazaretu jako wcielenie nowego stylu życia właściwego Królestwu jest pierwszorzędnym przykładem człowieka, który aktywnie przejawia wrażliwość na znajdujących się w potrzebie innych. Chrześcijanin jako naśladowca Jezusa będzie popierał ruch wcielania stylu życia Jezusa w codzienność. Naśladowcy Nazareńczyka stopniowo wprowadzą nową formę stosunków międzyludzkich i ewolucyjnie przekształcą społeczeństwo, porządkując nierówność społeczną, bezrobocie, skrajną biedę i konflikty zbrojne.

Poczynione do tej pory stwierdzenia na temat Rauschenbuschowskiej percepcji postaci Jezusa z Nazaretu dają już pewne wyobrażenie o charakterze chrystologii myśliciela z Rochester. Jest to wizja nie uznająca chalcedońskich ustaleń co do boskości żydowskiego Nauczyciela. Wyklucza ona preegzystencję Jezusa, posiadanie przezeń – obok człowieczej – także Boskiej natury⁸⁹, uznawanie Jezusa za Wcielonego Boga⁹⁰. W kontekście inkarnacji mówi raczej, iż Ewangelia Społeczna jest zainteresowana „progresywną społeczną inkarnacją Boga”⁹¹, przez co na-

⁸⁶ Por. Daniel J. Evesritt, *Interpreting Salvation, Personal vs. Social. A Late Nineteenth Century Case Study – Walter Rauschenbusch and A.B. Simpson*, dz. cyt., *passim*.

⁸⁷ TSG, ss. 113nn.

⁸⁸ TSG, s. 99.

⁸⁹ Robert T. Handy, *Walter Rauschenbusch (w:) A Handbook of Christian Theologians*, red. Martin E. Marty, Dean G. Peerman, Cambridge 1984, s. 205. Dodajmy, że Rauschenbusch unika wypowiedzi na temat doktryny Trójcy, gdyż – jak chyba można przyjąć – ametafizyczna teologia nie podejmuje się zgłębiania tego rodzaju aspektów jestestwa Boga.

⁹⁰ TSG, s. 150.

⁹¹ „Progressive social incarnation of God” – TSG, s. 148.

leży rozumieć urzeczywistnienie etycznych ideałów immanentnego Boga. Amerykański teolog wszakże zastrzega: Ewangelia społeczna nie jest przede wszystkim zainteresowana kwestiami metafizycznymi; jej chrystologiczne zainteresowania poszukują jedynie realnej osobistości, która może wprawić wielki proces historyczny w ruch.⁹² A zatem Jezus jest jednak dla naszego teologa niezrównany. Jest człowiekiem najpełniej realizującym wolę Boga, a to ze względu nie na odziedziczone przymioty⁹³, a ze względu na heroizm swych starań i osiągnięć. „Nie popadł w grzech egotyzmu, ponieważ odniósł sukces w procesie łączenia służby na rzecz dobra wspólnego z afirmacją własnego ja.”⁹⁴ Nikt przed Jezusem tego nie osiągnął⁹⁵.

Kościół jako instrument Królestwa Bożego

Zacznem Królestwa Bożego są dla Rauschenbuscha chrześcijanie idący w ślad Jezusa, niezrównanego inicjatora nowego stylu życia. Chrześcijanie jako pierwsi winni dać przykład wcielania w życie etyki Królestwa, będącej etyką altruizmu i służby. Wzajemna wieloaspektowa posługa chrześcijan za naturalną macierz ma lokalne wspólnoty wiernych (gminy, zbory), które są środowiskiem zbawienia, pojmowanego oczywiście na sposób społeczny⁹⁶. Nie mogą one jednak zamykać się w sobie a po bratersku wyciągać ręce do innych chrześcijan oraz nie-chrześcijan, a zwłaszcza przedstawicieli warstw pracujących⁹⁷. W ten sposób Kościoły rozumiane przez Rauschenbuscha jako proste, skromne, demokratyczne, przyjazne dla wszystkich lokalne wspólnoty⁹⁸, staną się głównymi krzewicielami stylu życia właściwego Królestwu Bożemu⁹⁹. Rzeczywistość kościelną teolog z Rochester rozumie ekumenicznie – jest w niej miejsce dla chrześcijan różnych proveniencji, choć generalnie postuluje skromną strukturę Kościoła, zgodną z wyznawanymi przezeń baptystycznymi przeświadczeniami

⁹² TSG, s. 151.

⁹³ Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order*, wyd. 2, New York 1921 (dalej oznaczane jako: CSO), s. 58.

⁹⁴ TSG, s. 152.

⁹⁵ TSG, s. 152.

⁹⁶ TSG, s. 126.

⁹⁷ Alasdair I. C. Heron, *dz. cyt.*, s. 131,

⁹⁸ CSC, ss. 287nn.

⁹⁹ CSO, ss. 78-79.

eklezyjologicznymi¹⁰⁰. Wypowiedzi Rauschenbuscha dotyczące istoty i roli sakramentów, ujęte są – na baptystyczną modłę – w kategoriach minimalistycznych, *notabene* zgodne z teologiczno-liberalnym podejściem do sprawy¹⁰¹.

Rauschenbusch jako głosiciel idei Królestwa Bożego w kontekście eklezyjologicznym podkreśla jego supremację względem innych wielkości życia religijnego. Podkreśla zatem, że ono nigdy nie zawęży się do Kościoła czy Kościołów. Jest od nich większe, trwalsze i bardziej dynamiczne – jest w nim także miejsce dla ludzi, którzy nie wiążą się z żadną konfesją¹⁰².

Problem consummatio

Walter Rauschenbusch przedstawia w swoich pismach wywód w sprawie eschatologii, przy czym jego część – ze zrozumiałych względów – zajmuje krytyka tradycyjnych eschatologii chrześcijańskich. Eschatologia metafizyczna stanowi jego zdaniem, tak jak to było u zarania chrystianizmu, barierę postępu Królestwa Bożego na ziemi. Chrześcijanie bowiem miast zwalczać strukturalne zło na ziemi (Królestwo Zła) swą uwagę kierowali na życie pośmiertne, ewentualnie mającą nastąpić z zaświatów paruzję¹⁰³. Amerykański teolog powołując się na tezy Harnacka obwinia hellenizację, jako sprawcę odwiecenia chrześcijan od ich słuszych zainteresowań doczesnością. Dlatego zdaniem Rauschenbuscha eschatologia chrześcijańska tak jak żaden inny traktat dogmatyczny potrzebuje „odmłodzenia”¹⁰⁴.

Nie trzeba dużej przenikliwości intelektualnej, by w świetle dotychczasowych ustaleń dotyczących teologii myśliciela z Rochester, domyśleć się, iż przeprowadzona przez niego redukcja dogmatyczna dotknęła także typowych tematów eschatologicznych. Rauschenbusch wskazuje na mityczne pochodzenie nauki o nieśmiertelności duszy, zmartwychwstaniu ciała, jak i o stanach ostatecznych: piekle i niebie¹⁰⁵. Uważa je za przejaw źle rozumianego apokaliptyzmu, który na kartach Biblii zмага się z użytecznym etycznie profetyzmem¹⁰⁶. Uchyła się jed-

¹⁰⁰ W TSG, CSC, CSO nie powołuje się *expressis verbis* na tę eklezyjologię. Więcej na temat konfesyjnych aspektów myśli Rauschenbuscha, w tym i jego zapatrywań z zakresu szeroko pojętej eklezyjologii, zob. Tadeusz J. Zieliński, *Tożsamość baptystyczna...*, dz. cyt., *passim*.

¹⁰¹ TSG, ss. 197-207.

¹⁰² TSG, s. 127.

¹⁰³ TSG, s. 222.

¹⁰⁴ TSG, s. 210.

¹⁰⁵ TSG, ss. 220nn.

¹⁰⁶ Robert T. Handy, *Walter Rauschenbusch (w:) Makers of Christian Theology in America*, red. Mark G. Toulouse, James O. Duke, Nashville 1997, s. 347.

nak od odpowiedzi o los człowieka po śmierci. Stwierdza, iż Ewangelia Społeczna nie stoi na przeszkodzie wierze w pośmiertne bytowanie człowieka, przy czym zaznacza, że również jej nie wymaga¹⁰⁷.

W wywodzie eschatologicznym Rauschenbusch powraca do swojego *leit-motivu* w postaci kategorii Królestwa Bożego. Także tutaj stanowi ono dlań podstawę zapatrywań. Królestwo ogarnia śmiertelnych ludzi, a że jest rzeczywistością solidarności, więc można wierzyć, że trwa przy nich zawsze. Los świata nie jest beznadziejny, gdyż świat jako dzieło Boga może liczyć na Jego solidarność w dobrym i złym. Bóg świata nie opuści: „Bóg działa w historii. On ma inicjatywę. Podczas gdy inni widzą tylko ślepe siły prowadzące do beznadziejnej agonii, my musimy dostrzegać siłę moralną prowadzącą ku odkupieniu i rozwojowi.”¹⁰⁸. Jaki będzie koniec ludzkości i świata, czy koniec taki nastąpi? Teolog z Rochester na to pytanie wprost nie odpowiada. Odwołując się do pojęcia Królestwa Bożego woli powiedzieć: „Eschatologia wyrażana w kategoriach rozwoju historycznego nie ma ostatecznego *consummatio*. Jej spełnienia są podstawą dalszego rozwoju. Królestwo Boże zawsze jest w fazie przychodzenia.”¹⁰⁹

Zakończenie

Przeprowadzony wywód dotyczył dogmatycznych wątków teologii społecznej Waltera Rauschenbuscha. Z bogatej spuścizny amerykańskiego myśliciela i reformatora społecznego wydobyto tym samym zagadnienia najrzadziej poruszane w opracowaniach dotyczących jego dorobku, a które znacząco determinowały jego wizję etyczno-społeczną. W toku dokonywanej analizy stwierdzono, iż dogmatyczne zapatrywania Rauschenbuscha w dużym stopniu odzwierciedlają tezy teologiczne liberalnego protestantyzmu, który w ślad za wpływami w XIX-wiecznych Niemczech szybko dotarł do Ameryki. W teologii badanego intelektualisty dostrzec można charakterystyczny dla tego prądu akcent na tezie o immanencji Boga, elemencie ewolucjonistycznym, rozwinięcie redukcjonistycznego pojmowania chrystologii, radykalną etycyzację całej refleksji teologicznej. Tym samym myśl Waltera Rauschenbuscha kontrastowo odstawała od przyjętych w tradycyjnym protestantyzmie amerykańskim prawd wiary, co przysporzyło mu miana teo-

¹⁰⁷ TSG, s. 228.

¹⁰⁸ TSG, s. 223.

¹⁰⁹ TSG, s. 227.

loga kontrowersyjnego i nieortodoksyjnego. Nowatorstwo jego myśli i dokonana przezeń całościowa reinterpretacja chrześcijańskiego światopoglądu zyskała mu jednak popularność i wprowadziła do kręgu najbardziej oryginalnych teologów Ameryki Północnej.

Mając świadomość doniosłości etyczno-społecznych enuncjacji i dokonań proroka z Rochester, znajomość jego zapatrywań dogmatycznych i konfesyjnych pomaga bardziej całościowo postrzegać fenomen jego życia i dzieła, które przez kolejne dziesięciolecia inspiruje kolejne pokolenia chrześcijan wrażliwych na kwestię społeczną.

ALFONS J. SKOWRONEK

TOLERANCJA W MYŚLI KOŚCIOŁA DROGI I BEZDROŻA

Wybitnie pozytywna treść słowa „tolerancja” miewa też ujemne swe konotacje. Dość często kojarzona bywa z pobłażliwością, ustępliwością i kompromisowością w odniesieniu do oczywistych zasad.; „dla świętego spokoju” strony się układają.

A przecież w rzeczywistości jest tolerancja aktem siły, która polega na zdolności przejmowania na siebie „inności” drugih, bez niekonsekwentnego dopasowywania się i tragicznego załamywania. W mitologicznej figurze mocarnego Atlasa i chrystologicznej postaci Baranka Bożego, obciążonego ciężarem grzechu całego świata, jest tolerancja znakiem drogowym dla szlaku królewskiego, który prowadzi do bezkonfliktowego rozwiązywania przeciwieństw w atmosferze pokojowego współżycia ludzi.

Z perspektywy historycznej tolerancja odnosiła się pierwotnie do sfery religijnej i dotyczyła swobodnego wyznawania wybranej przez siebie religii. Od antyku, w którym kult określonych bóstw był państwowym nakazem, tolerancja przyzwalała na religie i kultury praktykowane przede wszystkim przez narody podbite i ujarzmione. W odróżnieniu do judaizmu chrześcijaństwo było aż do edyktu mediolańskiego (313) religią zakazaną, a jej wyznawcy poddawani systematycznym prześladowaniom.

Mimo iż chrześcijaństwo samo od IV wieku swą wolność zawdzięczało tolerancji rzymskiego cesarza, a tolerancja wobec innych religii i stylów życia stanowiła istotną część składową orędzia Jezusa Chrystusa, Kościół okazywał się ciągle, po części aż po dziś dzień, w najwyższym stopniu nietolerancyjny w stosunku do myślących inaczej i do innowierców – i to nawet we własnych swych szeregach. Średniowieczna instytucja inkwizycji przeciwko kacerzom i herety-

kom (w XII w przeciwko katarom i waldensom) jest tego najjaskrawszym przykładem, podobnie jak i dzisiejsze wpływanie Rzymu na określone kierunki teologiczne, jak na przykład amerykańska teologia wyzwolenia. Papież Grzegorz IX, który mocą Konstytucji „Excommunicamus” (1231) dotychczasowe zwalczanie kacerzy, organizowane przez biskupów, przejął w swoje ręce, mianował inkwizytorów przede wszystkim spośród szeregów operatywnych zakonów żebraczych, głównie dominikanów. Trudno zapuszczać się w szczegóły. Rzutu oka warta jest jednak procedura owego strasznego trybunału, która nie ma nic wspólnego z elementarnymi postulatami sprawiedliwości:

- proces przeciwko podejrzanemu lub oskarżonemu jest tajny;
- nikt nie wie, kim są informatorzy;
- nie ma miejsca na krzyżowy ogień pytań zadawanych przez świadków lub opiniodawców;
- nie ma wglądu w akta sprawy, co uniemożliwia zdobycie wiadomości w oparciu o działania wstępne;
- oskarżycielem i sędzią jest ta sama osoba;
- odwołanie do sądu niezależnego jest wykluczone wzgl. bezużyteczne;
- celem przesłuchania nie jest dotarcie do prawdy, lecz ugięcie się pod prawdę reprezentowaną przez wyższą instancję (absolutne wobec niej posłuszeństwo).¹

W Niemczech inkwizycja zyskała w XV wieku duże znaczenie w kontekście pościgu za czarownicami. Słowo czarownica stało się zbiorczym pojęciem dla kobiet, którym zarzucano konszachty z diabłem. Obłąd na punkcie ich prześladowania pociągnął za sobą szacunkowo od 100 000 do jednego miliona ofiar, okrutnie torturowanych i zasądzonych na śmierć. Straszliwa psychoza na punkcie czarownic była wypadkową szeregu czynników, jak: ludowe wyobrażenia o magii i czarodziejstwie, chrześcijańska nauka o demonach i diabłach, deprecjacja kobiet jako istot popędliwych i słabych w wierze, społeczno-polityczne sytuacje przewrotów i kryzysów i wreszcie działalność inkwizycji, której operacje zaczęły się już od pogromów Żydów i kacerzy.

Bulla papieża Innocentego VIII o czarownicach (1484) wraz z księgą Henryka Institora i Jakuba Sprengera „Młot na czarownice” (*Malleus maleficarum*) (1487) stanowiły kościelną legitymację dla prześladowań czarownic, które swój punkt szczytowy osiągnęły w XVI i XVII wieku na obszarach środkowej i zachodniej Europy. Dzisiejszy ruch feministyczny upatruje w czarownicy symbol zarówno ucisku jak i zorganizowanego oporu kobiet zmagających się wokół swej emancypacji.

W wielu europejskich krajach inkwizycja istniała aż w głąb wieku XVIII i XIX. Inkwizycja rzymska, która w formie „Świętego Oficjum” funkcjonowała od

¹ Por. Hans Küng, *Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1999, 473.

1542, przekształcona została w wyniku Drugiego Soboru Watykańskiego w Kongregację Nauki Wiary (1965). Dzięki uznaniu w chrześcijańskich Kościołach wolności wiary i religii praktyka sankcji inkwizytorskich pozbawiona została swych teologicznych uzasadnień.

Przesłanki do przewycięzenia nietolerancji

Dzisiaj nikt nie podjąłby już dyskusji na temat, czy Kościół dysponuje środkami materialnymi do stosowania nietolerancji i czy w ogóle ma prawo do przeformowania swej misji siłą. Pytanie na dziś brzmiałoby raczej: Czy chrześcijaństwo może – niezależnie od tego, czy faktycznie dysponuje środkami do stosowania przemocy – rezygnować z użycia siły przeciwko ideom fałszywym, heretyckim i szkodliwym, nie zdradzając przy tym samo siebie i swej misji? Św. Tomasz z Akwinu uczy, że heretyków należy karać wyrokiem śmierci (C. Gent. III, CXLVII). Ponieważ życie ziemskie jest podporządkowane zbawieniu i chwale Boga – argumentuje Akwinata – w kompetencji świeckiej sprawiedliwości leży eliminowanie ze społeczeństwa jednostek sprzeciwiających się Bożej prawdzie i karanie ich śmiercią. Jeszcze Jacques Maritain, filozof chrześcijański, w swym dziele „Chrześcijański humanizm” (1950!) rzuca uwagę, że państwo, które herezję sankcjonuje karą śmierci, w pewnym sensie wykazuje większą troskę o dobro dusz i przyświeca mu wyższa idea ludzkiej społeczności niż państwo, któremu karać wolno tylko za fizyczne przestępstwa².

Z zakłopotaniem i nawet pewną konsternacją zwrócić uwagę wypada na historyczny fakt, że w naszym Kościele rzymskokatolickim, od czasu kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową (380) aż po okres sekularyzacji (w. XIX), wolność religijna nie była ani znana ani respektowana; do czynienia mamy raczej z odwrotnością sytuacji. Podczas gdy w wieku XIX konstytucje europejskich państw opowiadały się za wolnością religii, szereg papieży zajmowało krytyczne stanowisko przeciwko takiej swobodzie: Grzegorz XI (1832), Pius IX (1864), Leon XIII (1885) i Pius XII (1953). Do Piusa XII Urząd Nauczycielski głosił, że wolność religijna wiąże się nierozdzielnie z zagadnieniem prawdy, a prawdzie przysługuje prymat przed wolnością.

Takie i tym podobne „wychylenia” w kierunku nietolerancji można by dowolnie mnożyć. Nic więc dziwnego, że również pozycje Kościoła na ogół nie odbie-

² Za: Leszek Kolakowski, *Toleranz und Absolutheitsansprüche*, in: F. Böckle – F.-X. Kaufmann – K. Rahner – B. Welte, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, B. 26, Freiburg Br. 1980, 24.

gały od podobnych schematów. Papież Pius IX w swej encyklice „Quanta cura” (1864) wolność sumienia nazywa „obłąkanym bredzeniem” („deliramentum”) i dodaje, że jest jedną z najbardziej szkodliwych form ludzkiej próżności („vanitas”). Tenże papież wyraźnie potępia następujące zdanie: „Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą” (B II 38).

Ta problematyka – zarysowana tu bardzo skrótowo – wymaga osobnych nawiązań nie tyle w scenariuszu nietolerancyjnych wypaczeń, lecz w perspektywie religijnej wolności sumienia. Nakreślenie z grubsza obrazu prawdziwej tolerancji jest przedsięwzięciem nie mniej wypełnionym ogromną skalą pytań i tematów do rozwiązania.

Trudności z tolerancją – przykład wolności religijnej

Ponieważ w odróżnieniu od religii monoteistycznych religie politeistyczne wykazują mniejsze roszczenie do prawdy absolutnej, nie mają też większych problemów z tolerowaniem najróżnorodniejszych przekonań religijnych. Przedchrześcijańskie Imperium Rzymskie pozwalało ludom podbitym na praktykowanie własnych kultów, a nawet na ich szerzenie. Z tej reguły tolerancji wykluczeni zostają jednak chrześcijanie, choć nie ze względów religijnych, lecz raczej porządkowych; ich opór przeciwko składaniu ofiar bożkom pogańskim mógłby bowiem doprowadzić do zachwiania całego społecznego ładu.

Jak już wspomniano, chrześcijaństwo, korzystające w pierwszych trzech wiekach z dobrodziejstwa tolerancji, rychło o niej zapomniało, jak tylko samo zaawansowało do rangi religii państwowej. W niepamięć poszło szereg sztandarowych nakazów Ewangelii: zasada wzajemności Mt 7,12: I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili; jeszcze wymowniejsze jest przykazanie miłości, Kazanie na Górze, przypowieść o kłakolu i pszenicy (Mt 13,24-30.36-43), i w ogóle postawa Jezusa zapraszającego do swego naśladowania, lecz bez przymuszania, dalej Jego wielkoduszny stosunek do grzeszników; a wreszcie myśl św. Pawła o niewymuszalności wolności wiary i jego napomnienie do wzajemnego znoszenia się (Kol 3,12n; 1 Kor 4,12; 2 Kor 11,1; Ga 5,1; 5,13).

Podczas gdy Edykt Mediolański proklamuje wspaniałomyślną Deklarację o wolności religii, rychło pojawienie się schizm i herezji napędza biskupom takiego strachu, że już w erze patrystycznej religię wiązać zaczynają ściśle z establishmentem politycznym i sięgają po ramię państwowe w ściganiu heretyków.

Do tolerancji ściele się przed Kościołem ciernista droga. Prześledźmy ją w jej ważniejszych etapach.

Średniowiecze nie jest na wskroś nietolerancyjne. Ponieważ przejmowanie wiary uważane jest za sprawę sumienia, gwałtowne nawracanie pogan stanowi wyjątek. Dekret Gracjana (1150) zakazuje nawet wymuszania chrztu, który to paragraf wszedł do Kodeksu Prawa Kanonicznego (1917) i skodyfikowany został w kan. 1351. Żydzi w zasadzie są faktycznie tolerowani, a z muzułmanami chrześcijanie żyją przez długi czas w atmosferze wzajemnej tolerancji. Ale, podobnie jak w islamie, tak i w chrześcijaństwie heretyk, któremu zarzuca się pychę i zatwardziały upór, jest jednostką wyjętą spod prawa. W w. XI i XII szerzyć się zaczyna przeciwko niemu stosowanie kary śmierci i utrzymuje się aż poza czasy Reformacji. Albowiem podwalina średniowiecznej nietolerancji, nazbyt ścisły alians między sacerdotium i imperium, między sprawami duchowymi i świeckimi, utrzymuje się w krajach protestanckich, z tym, że rozwija się tam raczej na korzyść państwa niż Kościoła.

W epoce wyznaniowej, czyli w okresie Reformacji, idea tolerancji religijnej wymaga nowych uzasadnień i przeciera się dopiero w gąszczu forsownych intelektualnych kontrowersji i bolesnych doświadczeń politycznych. W pomocy do zwycięstwa tolerancji w formie religijnej neutralności państwa, lepiej: obopólnej autonomii państwa i religii/Kościoła, musiano wpierw wypracować szereg kategorii podstawowych. Należy do nich pragmatyczna myśl o „większym dobru”, mianowicie, że: w wielu wypadkach, jak przywrócenie do jednej owczarni „zagubionych owieczek”, od stosowania siły lepsza jest łagodność.

Torująca sobie drogę nowa tolerancja kroczy pod sztandarem tej miary humanistów jak Dante, Marsyliusz z Padwy, Mikołaj z Kuzy i Sebastian Castello. Wszyscy odrzucają stosowanie siły wobec religijnych dysydentów. Mężowie ci są jednak jeszcze owiani myślą o religijnej jedności chrześcijaństwa i dlatego szukają na drodze religijnych rozmów i dogmatycznych porównań pokojowego pojednania między rywalizującymi wyznaniem. Ruch mistycznej duchowości a także niektóre sekty angażują się bezpośrednio po stronie wolności religii powołując się przy tym na Ducha Świętego, który w płaszczyźnie religijnej zakazuje wszelkiego zniewolenia, także stosowanego przez instytucjonalny Kościół.

Podczas gdy obu myślom – pokojowemu pojednaniu i religijnemu indywidualizmowi pisany jest żywot raczej krótki, dyskusje przenoszą się w połowie w. XVI ze szczybla religijnego na obszar „zsekularyzowany”. Miejsce argumentów teologicznych zajmują przemyślenia polityczne i spekulacje ze sfery prawa naturalnego, a także refleksje ekonomiczne. Bezskuteczne rozmowy ustępują miejsca wysiłkom na rzecz tolerancji ludzi różnych wyznań. Dla przykładu: we Francji, gdzie ocalenie narodu stawia się wyżej ponad restytucję religijnej jedności, hasła „jedna wiara, jedno prawo, jeden król” przeciwstawiona zostaje tolerancja świecka, czyli obywatelska, która ostro rozróżnia między celami państwa a celami reli-

gii. Z myślą o wyznaniowej, później religijnej neutralności państwa związane zostały wreszcie racjonalnie zgłębiane doświadczenia wyznaniowych krwawych wojen domowych, które na gruncie europejskim zakończyły się zawarciem paktu, a który uznawał względną autonomię państwa i Kościoła/religii. Tym samym zaakceptowana została rzeczywistość wyznaniowego pluralizmu jako konieczność dla przeżycia politycznego i nawet fizycznego. Mimo tych okoliczności dochodzi do proklamacji licznych edyktów tolerancyjnych, które z dużymi oporami pojawiają się po Augsburgskim pokoju religijnym (1555) i Edykcie z Nantes (1598). Przy najbliższej sprzyjającej okazji edykty takie odwołuje się, tak np. we Francji (1685) albo też z góry nie odnoszą się one do wszystkich, jak w Wielkiej Brytanii, gdzie katolicy po wiek XIX pozostają obywatelami drugiej klasy.

Fakt, że religijna wolność w końcu zostaje osiągnięta, a resztki średniowiecznego aliansu między państwem i Kościołem wyeliminowane, Europa i Ameryka Północna zawdzięczają wprowadzenie owego porządku u siebie w dużej części czynnikom ekonomicznym. Albowiem nietolerancja zagraża swobodnemu rozwojowi rzemiosła i handlu.

W zwycięstwie zasady religijnej tolerancji szczególną rolę odgrywa jednak europejskie Oświecenie. Zainspirowani ideą powszechnego ludzkiego umysłu i wolności mężowie sławy tej miary jak H. Grotius, B. Spinoza, J. Milton, J. Locke, F.M. Voltaire, E. Lessing stają do walki przeciwko resztkom dogmatycznej i politycznej nietolerancji wielkich Kościołów i sprzymierzonych z nimi państw, żądając dla religijnej wolności fundamentalnego statusu prawa do osobistej wolności. Ale nawet sami koryfeusze Oświecenia spod reguły tolerancji wykluczają ateistów i niewierzących, przy czym nie czynią tego z pobudek religijnych, lecz z motywów państwowych; albowiem ten, kto nie wierzy w Boga, nie może składać ważnej przysięgi. Przysięga i pakt stanowiły zaś podstawowe więzi ludzkiej społeczności.

Biorąc ogólnie, Kościoły z dużym opóźnieniem zaczęły uznawać rangę religijnej tolerancji dla ludzkiej wolności i godności. Kiedy natomiast to nastąpiło – na Drugim Soborze Watykańskim (1962-1965) – podstawową kategorię wolności Kościół katolicki oparł na Bożym Objawieniu. Zasadniczą rolę odegrała tu soborowa „Deklaracja o wolności religijnej”: „Nakazy Bożego prawa człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować... Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu” (DWR 3; por. też KDK 28, 43, 73, 75; DM 11; DWR 14).

Dla wyrazistości sprawy godzi się jeszcze zauważyć, że termin „tolerancja”, jako pojęcie dla określenia stosunków między ludźmi, jest wytworem starochrześcijańskiej łaciny. W łacinie klasycznej tolerancja odnosi się głównie do cierpliwego znoszenia niesprawiedliwości, tortur i przemocy, do wytrwania w czasach klęski głodowej, katastrof przyrody i militarnych klęsk, nigdy zaś do tolerancji

w stosunku do ludzi myślących inaczej. W kontraście do tego antycznie-pogańskiego rozumienia tolerancji rozwija się jej pojmowanie przez starożytnych Ojców Kościoła i wczesnośredniowieczną teologię. Dla tego sposobu myślenia tolerancja jest społeczną cnotą, pojęciem przewodnim dla międzyludzkich odniesień i fundamentem w budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty.

Biblijnym tekstem podstawowym dla tolerancji była przede wszystkim przypowieść o kłobuku i pszenicy z kategorycznym nakazem: „Pozwólcie obojemu rósć aż do żniwa!”, co na język codzienny przekłada się tak: W naszym świecie wszystko jest zmieszane z sobą do tego stopnia, iż czysty przedział między „pożytecznym” a „szkodliwym” pozostawić musimy Bogu. Przez życie może nas nieść tylko nieogarniona szerokość spojrzenia, wzajemna tolerancja, dobro i zrozumienie, inaczej: pozwolenie na rośnięcie aż do czasu żniw.

Jasne i przekonujące jest twierdzenie, że Nowy Testament posiada „dla całego europejskiego dyskursu o tolerancji znaczenie centralne i to aż po czasy nowożytne”³. Potwierdzenie tej diagnozy odczytywać można z okiem skierowanym na antyk, w pismach teologów wczesnochrześcijańskich. Na przykład Tertulian (+220) pisze: Muszę mieć „swobodę oddawania czci temu, komu chcę... nikt (nawet Bóg) nie chciałby pewnie być czczony przez kogoś, kto nie czyni tego chętnie. Jest to ludzkim prawem i sprawą wolności.”⁴ Podobnie czytamy u Laktancjusza (+ po 317): „Właśnie tylko religia jest miejscem, na którym wolność zbudowała sobie swe mieszkanie. Religia jest, więcej niż cokolwiek innego, sprawą dobrowolności i nie może być narzucona siłą komuś, aby czcił, czego nie chce.”⁵

W taki sam sposób religijną wolność uzasadnia także islam. Koran stwierdza jasno i kategorycznie: „Nie ma przymusu w religii.”⁶ Znaczący islamista Hans Zirker pisze, że Koran przeczy „na przekór wszelkim oczekiwaniom, jakoby panowanie woli Bożej w świecie można było przeforsować środkami ludzkimi. Tylko sam Bóg może przewyciężyć hardy opór ludzki” i dlatego wzbronione są wszelkie zamysły gwałtownych nawróceń tych, którzy nie chcą przyjść dobrowolnie.⁷ Koran zawiera następujące uzasadnienie: „A gdyby zechciał twój Pan, to uwierzyliby wszyscy, którzy są na ziemi. Czy ty potrafisz ludzi zmusić do tego, żeby stali się wierzącymi?” (10,99). Wolno zatem wnosić, że monoteizm kryje w sobie fundamentalne przesłanki dla humanizmu i tolerancji.

Uogólniając powiedziec należy: Właśnie biblijny monoteizm, zarówno w swej wersji żydowskiej, chrześcijańskiej jak i islamskiej żąda wewnętrznego człowieka. Ponieważ Bóg spogląda tylko na to wnętrze, odrzuca i gardzi wszystkim, co

³ R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, 55,58.

⁴ Tertulian, *Apologeticum* 24,6; CCL 1, 134, 30.

⁵ Laktantius, *Institutiones* 49,1; CSEL 19,728.

⁶ 2,256.

⁷ H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung*, Düsseldorf 1993, 235.

nie wypływa z głębi tego wnętrza. Dla problemu wolności od przymusu oznacza to, że: Bóg nie akceptuje niczego, co zostało wymuszone. W konsekwencji bez sensu jest wola przymuszania ludzi do przyjmowania wiary. A jednak, mimo tej intuicji wiary monoteizmy sięgały po środki przymusu, mianowicie w prześladowaniu wszelkiego rodzaju odstępców.

Powiedzmy jeszcze raz: religioznawcy powtarzają słusznie, że gwarantowana przez państwa wolność religii była przez długi czas odrzucana przez Kościoły. Uchodziła za stanowisko nie do pogodzenia z akcentowaną wyłącznością posiadania prawdy przez chrześcijaństwo. W Kościele rzymskokatolickim wolność religii przyjęta została dopiero od pontyfikatu Jana XXIII i zrealizowana w pełni i bez zastrzeżeń przez Drugi Sobór Watykański. Od roku 1961 temat ten podejmowała coraz częściej Światowa Rada Kościołów. Współ z Kościołem katolickim zadziałała w tym kierunku, że temat wolności religii włączony został do Deklaracji Praw Człowieka ONZ.

Wejście problematyki tolerancji pod obrady Drugiego Soboru Watykańskiego zaopatrzyć można pewnym raczej marginesowym, lecz nie mniej ważnym spostrzeżeniem. W dokumentach tego Soboru – a jest ich 16 (Konstytucje, Dekrety i Deklaracje) – słowo „tolerancja” nie występuje ani jeden raz!?, co oczywiście nie oznacza, że nie jest w nich obecna tematyka tego hasła. „Tolerancja” – jak by nie spojrzeć na to słowo – kojarzy się w języku potocznym (a może i nie tylko w swej obiegowej wersji) raczej z pobłażaniem, znaczącym przymykaniem oczu na pewne sprawy, wymijaniem drażliwych tematów. Pojęcie to ma w sobie niewątpliwie coś z dwuznaczności eufemizmu, zdaje się więcej zakrywać niż ujawniać. W podtekstach tolerancji często doczytać się można postawy zdystansowania się od osób i spraw. W swym domniemanym otwarciu się jest to hasło po prostu nie dość personalistyczne.

Wypierając ze swego wokabularza termin „tolerancja” Vaticanum II bynajmniej nie obraca się w próżni. Owo mało operatywne pojęcie zastępuje wręcz lawinowo takimi hasłami-programami jak: godność człowieka i wypływające z niej prawa człowieka, wolność sumienia i przekonań nie tylko religijnych, dialog z jego inicjatywami imponujących dialogów ekumenicznych o niespotykanym wachlarzu partnerów tych spotkań: dialogi międzywyznaniowe, międzyreligijne (przede wszystkim z judaizmem i islamem), między kulturami i cywilizacjami na bazie umiłowanego przez Jana Pawła II zawołania „cywilizacji miłości” – miłości z wszystkimi jej wymownymi biblijnymi i „antropomorficznymi” komponentami, nade wszystko jednak jako miłości Boga i bliźniego wraz z miłością do wroga i nieprzyjaciela, a następnie: miłosierdzie, namiętność, zazdrość i współczucie zapanowujące nad zagniewaniem, przebaczenie i pojednanie. Tak szeroko zakreślonej globalizacji postaw humanistycznych i religijnych daremnie doszukiwalibyśmy się w suchym i wychłodzonym słowie „tolerancja”.

Jan Paweł II, uczestnik Soboru Watykańskiego i oddany wykonawca soborowego dziedzictwa, dostrzega jednak także pewną de-interpretację tolerancji, kiedy mówi o możliwości jej nadużywania. Mówiąc o postaciach przemocy, na jakie dzisiaj wystawiona jest istota ludzka i o próbach „uprzedmiotowienia” człowieka, Papież pisze: „I znów stajemy wobec wielu ludzi..., których przesadna tolerancja czy jawnie niesprawiedliwe prawodawstwo pozbawiają podstawowych praw: prawa do życia w jego pełnym wymiarze, prawa do dachu nad głową i pracy, do założenia rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, do uczestniczenia w życiu publicznym i politycznym, do wolności sumienia i wyznawania wiary religijnej.”⁸

Pod koniec tych luźnych refleksji pora na wątek przebaczenia i pojednania, który już pojawił się wyżej na marginesie kilku deficytów słowa „tolerancja”. U progu trzeciego Tysiąclecia niespodziewanej aktualizacji nabrała postawa pokuty i żalu za grzechy. Na kartach historii, nie tylko Kościoła, zapisany zostanie dzień 12 marca 2000 – pierwszej niedzieli Wielkiego Postu w Roku Jubileuszowym – w którym to dniu Jan Paweł II, w obecności tłumnie zgromadzonej rzeszy wiernych, prosił Boga o przebaczenie za błędy i zaniedbania Kościoła. Na oczach prasy światowej i tysięcy wiernych uczestniczących w tej uroczystej Eucharystii, schorowany Papież wzniósł się na wyżyny wiary, wyznając i publicznie się przyznając, wspólnie z szeregiem kardynałów i prałatów, do grzechu chrześcijańskich błędów wszystkich czasów.

Aktorzy tej ceremonii, w szczególności sam Jan Paweł II, dokonali tego wyznania winy w akcie tak wielkiej godności, szczerości i odwagi, że wszystkich uczestniczących w tym spotkaniu ogarnęło głębokie wzruszenie. Nie padło słowo inkwizycja. Pośrednio a nader wyraźnie wspomniał o niej kardynał Joseph Ratzinger, który mówił, iż „również ludzie Kościoła sięgali w imię wiary i moralności... do metod, które nie odpowiadają Ewangelii.” Po krótkiej modlitwie Jan Paweł II dodał: „W niektórych okresach historii chrześcijanie czasem dopuszczali metody nietolerancji. Nie idąc za wielkim przykazaniem miłości, zniekształcali oblicze Kościoła, Twojej Oblubienicy. Zmiłuj się nad Twymi grzesznymi dziećmi i przyjmij nasze postanowienie, aby służyć Prawdzie w łagodności miłości i zdawać sobie przy tym sprawę, że Prawda urzeczywistnia się tylko siłą samej Prawdy...”⁹

Dnia 12 marca 2000 roku dzieło instytucji Inkwizycji złożone zostało AD ACTA.

⁸ Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christifideles laici* Jana Pawła II O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie. Dwadzieścia lat po Soborze, nr 5.

⁹ Za: Peter Godman, *Die geheime Inquisition. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans*, 3. Aufl., München 2001, 361f. Dzieło Godmana jest pierwszym opracowaniem tematu inkwizycji w oparciu o tajne i dotąd niedostępne akta Biblioteki Watykańskiej.

GRZEGORZ IGNATOWSKI

WPŁYW SZOAH NA TEOLOGIĘ

Pozytywne zmiany w podejściu Kościołów do Żydów i judaizmu rozpoczęły się po drugiej wojnie światowej, wówczas, kiedy chrześcijanie uświadomili sobie, że bezpowrotnie została unicestwiona niemal cała społeczność żydowska w Europie, w jej wschodniej części najbardziej religijna i ortodoksyjna, przez wieki dochowująca wiary w Boga. Dokonując tej reorientacji Kościoły stanęły przed bolesnym faktem, że wymordowana została społeczność oddająca cześć temu samemu Bogu, którego chrześcijanie zawsze rozpoznawali na kartach Starego Testamentu. Przemianom tym towarzyszyła głęboka refleksja teologiczna. Należy odnotować, iż zadania tego podjęli się liczni chrześcijanie, niezależnie od dzielących ich ram konfesyjnych.

1. Trudności i nadzieje

Początki reorientacji nie były łatwe. Dla przykładu wspomnijmy wydarzenia z dwóch pierwszych zgromadzeń ogólnych Światowej Rady Kościołów. Już podczas pierwszego, założycielskiego zgromadzenia ŚRK w Amsterdamie (1948), delegaci Kościołów, przypominając o zagładzie 6 milionów Żydów i niedających się rozdzielić więzach solidarności łączących chrześcijan z narodem żydowskim, zdecydowanie potępili antysemityzm, stwierdzając, że jest on grzechem przeciwko Bogu i ludziom. Drugie zgromadzenie ŚRK w Evanston koło Chicago w 1954 r. pokazało, iż sposób podejścia do kwestii żydowskiej przebiegał zasadniczo

wzdłuż linii, którą wyznaczał stopień, w jakim delegaci byli uwrażliwieni i zaznajomieni ze zbrodnią dokonaną na Żydach w Europie. Podział ten jest wyraźnie widzialny również w czasach współczesnych. W tych krajach i Kościołach – dzisiaj bardzo wyraźnie w Stanach Zjednoczonych – gdzie świadomość Szoah wywiera wyraźny wpływ na postawy chrześcijan, prowadzone są intensywne badania nad znaczeniem ludu Izraela dla współczesnej teologii chrześcijańskiej, składające się na konkretne osiągnięcia i współpracę. Podczas wspomnianych obrad ŚRK w Evanston usunięto z oficjalnego dokumentu, który był zatytułowany „Chrystus naszą nadzieją” fragmenty odnoszące się bezpośrednio do nadziei Izraela. Zdecydowały o tym wspomniane rozbieżności wśród delegatów. Pierwsi, mniej liczni, którzy przegrali ostateczne głosowanie, byli gotowi podejść do kwestii żydowskiej w perspektywie teologicznej, a drudzy uważali, że zagadnienie należy rozpatrywać wyłącznie w kategoriach politycznych i tymczasowych. Willem Visser't Hooft (1900-1985), ówczesny sekretarz generalny ŚRK, przypominając wydarzenia z Evanston, zwracał uwagę, że podczas decydującego głosowania mógł wyraźnie zobaczyć z podium przewodniczącego, jakie opinie prezentowały narodowe delegacje i po czyjej stawały stronie. *Powiedziałem do siebie – odnotował przewodniczący, że obecny jest upiór Hitlera. Nie w tym znaczeniu, że ktokolwiek był zarażony przez hitlerowski antysemityzm. Nie, całkiem w inny sposób. Zauważyłem, że delegaci Kościołów z tych krajów, które były przez dłuższy lub krótszy czas pod panowaniem reżimu narodowego socjalizmu, praktycznie wszyscy doszli do przekonania, że Izrael nie tylko zajmuje centralne miejsce w minionej historii zbawienia, lecz także w jej przyszłości. Ponieważ musieli stanąć twarzą w twarz z demoniczną nienawiścią do Żydów, znaleźli głębokie znaczenie Pawłowej interpretacji przeznaczenia Izraela, która zawarta jest w 9, 10, 11 rozdziale Listu do Rzymian. Mówiąc o tych, którzy nie doświadczyli, ani nie znali dramatu, jaki przeżyli Żydzi w Europie, a których głosy zdecydowały, że odrzucano uwagi na temat Izraela, Visser't Hooft zauważył, że nie potrafili oni podjąć zagadnienia na płaszczyźnie religijnej. Nawet więcej, uważali, że sposób rozumowania ich oponentów prowadzi do wyróżnienia Żydów, nadania im szczególnego miejsca w historii i w konsekwencji, pomimo dobrych intencji, jest pewnego rodzaju dyskryminacją. Visser't Hooft dodał dalej, że ci, którzy dostrzegali zagadnienie w perspektywie teologicznej okazywali wstyd, że Kościoły nie rozumiały w porę pełnego duchowego wymiaru żydowskiego zagadnienia¹.*

Nie wszyscy pogodzili się z ostatecznym głosowaniem. Jeszcze w czasie obrad w Evanston dwudziestu czterech delegatów i teologów wydało deklarację na temat nadziei Izraela, w której podkreślili, że ich wypowiedź nie jest wcale uzasad-

¹ A. Brockway, *Assemblies of the World Council of Churches*, [w]: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, A. Brockway, P. van Buren, R. Rendtorff, S. School (red.), WCC Publications, Geneva 1988, s. 134.

niona politycznie, lecz opiera się przede wszystkim na biblijnych podstawach. Istotnie, w swojej wypowiedzi odwoływali się niemal wyłącznie do Listu św. Pawła do Rzymian. Izrael został wybrany przez Boga – czytamy w dokumencie – dla zbawienia wszystkich ludzi; pierwotny Kościół, zbudowany na fundamencie apostołów i proroków, współtworzyli wyłącznie Żydzi. Jako chrześcijanie – przypominają delegaci – zostaliśmy wszczępieni w stary pień Izraela (Rdz 11, 24). Chociaż Jezus został odrzucony przez swój lud, to jednak Bóg w swojej łaskawości i wszechmocy sprawił, że ukrzyżowanie Jego Syna przyniosło zbawienie poganom (Rz 11, 11). Nie ukrywając, iż dla ludu żydowskiego i chrześcijan nadzieja spoczywa w Jezusie Chrystusie, ten krótki dokument przypomina o miłości do Zbawiciela, która wymaga takiej samej postawy do Izraela, ludu Bożej obietnicy. Tekst zwraca uwagę na żalną postawę chrześcijan w stosunku do Żydów w ciągu minionych wieków historii Kościoła².

Początki zmian w podejściu Kościoła katolickiego do Żydów i judaizmu mają także swoje źródło w doświadczeniu Zagłady. Jest powszechnie znane, że Kościół ten rozpoczął proces reorientacji od ogłoszenia na Drugim Soborze Watykańskim, 28 października 1965 r., deklaracji o stosunku do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W czwartym punkcie tego dokumentu, w całości poświęconemu Żydom, czytamy, że istnieje duchowa więź między Kościołem a narodem żydowskim, z którym Bóg zawarł przymierze. Od niego Kościół otrzymał Stary Testament, a Żydzi są bardzo drodzy Bogu. Jezus, Jego matka i wszyscy apostołowie byli członkami narodu żydowskiego. Ponieważ tylko władze żydowskie i ich zwolennicy domagali się śmierci Chrystusa, dlatego nie można przypisywać odpowiedzialności za Jego Mękę wszystkim Żydom, a tym bardziej kolejnym pokoleniom. Z tego też powodu naród żydowski nie jest potępiony, a tym bardziej przeklęty przez Boga. W końcu Sobór stanowczo napiętnował antysemityzm i wezwał do wzajemnego zrozumienia przez studia biblijne i braterski dialog.

Jeśli więc Szoah stanowiłby punkt zwrotny w rozumieniu przez chrześcijan własnego stosunku do Żydów, mielibyśmy w tym względzie podstawę do twierdzenia, że mamy do czynienia z pewną zasadą interpretacji historii, również historii zbawienia. Przypomnijmy w takim razie wypowiedź kardynała Augustyna Bei, który był osobiście odpowiedzialny za przygotowanie *Nostra aetate*. Prezentując Ojcom Soboru pierwszy schemat deklaracji o Żydach, 19 listopada 1963 r., w taki oto sposób uzasadniał potrzebę zajęcia się tą kwestią: *Kilkadziesiąt lat temu, mówił Bea, to, co jest nazywane antysemityzmem, dominowało w wielu regionach świata, a najbardziej w Niemczech, gdzie panował narodowy socjalizm, który z nienawiści do Żydów popełnił ogromne zbrodnie, dokonując eksterminacji milionów Żydów (...)*. Bea, niemiecki jezuita, przypominał dalej Ojcom Soboru, że zbrodni tej towarzyszyła niezmiernie silna i skuteczna propaganda, która wy-

² *The Theology of the Churches (...)*, s. 10-11.

mierzona była przeciwko Żydom. Uznał dalej za rzecz wręcz niemożliwą, aby pewne elementy tej propagandy nie wywarły wpływu na chrześcijan, zważywszy na fakt, że naziści odwoływali się wówczas nie tylko do Nowego Testamentu, lecz także historii Kościoła³.

Zrozumiała jest powściągliwość kardynała, który jako jeden z nielicznych występował jeszcze przed wojną przeciwko szerzącemu się w Niemczech antysemityzmowi. Na Soborze ważyły się losy deklaracji, ponieważ jej przeciwnicy domagali się usunięcia projektu dokumentu z kolejnych obrad. 35 lat później Edward Idris Cassidy (australijski kardynał, zajmujący urząd przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, który wcześniej był piastowany przez Beę) mówił już otwarcie w czasie sympozjum zorganizowanego w Rzymie od 22 do 25 września 1997 r. na temat dobra i zła po Auschwitz: *Musimy ze smutkiem przyznać, że wielka poprawa w stosunkach między Żydami a chrześcijanami dokonana się „po Auschwitz” i z powodu Auschwitz. Jest wielką tragedią to, iż Auschwitz zmusił ludzi do poszukiwania nowych kierunków (...) w dziedzinach filozoficznych, antropologicznych, etycznych i teologicznych, że uczynił nas wrażliwymi na zło, które może istnieć wówczas, gdy uwłacza się godności każdego człowieka i każdego dziecka Bożego*⁴.

2. Teologiczno-historyczne podstawy reorientacji wobec Żydów i judaizmu

Eksterminacja 6 milionów Żydów określana jest w języku kościelnym, podobnie jak w innej literaturze, za pomocą takich terminów jak: „szoah”, „holokaust”, Auschwitz, „zagłada”, „ludobójstwo”, „ostateczne rozwiązanie”. Z teologicznego punktu widzenia, pomimo powszechnego użycia, określenie „holokaust” jest najgorszym z możliwych rozwiązań. Grecki termin *όλοκναυτωμα*, od którego pochodzi „holokaust”, występuje zarówno w Septuagincie, jak i w Nowym Testamencie i oznacza ofiarę krwawą, całopalną, strawioną przez ogień. Jej celem jest oddanie chwały Bogu. Zważywszy na biblijną perspekty-

³ A. Bea, *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*, w: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t., II, periodus secunda, pars V, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXIII, s. 483. Na temat powstania deklaracji *Nostra aetate* zob. G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1999, s. 58-64.

⁴ E. I. Cassidy, *Mots de bienvenue au symposium*, „Service International de Documentation Judéo-Chrétienne” 2 (1998) 3. W 1988 r. papież Jan Paweł II ogłosił Konstytucję Apostolską *Pastor Bonus*, która zreorganizowała kurie watykańską. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan w 1991 r. został przemianowany na Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan.

wę, posługiwanie się terminem „holokaust” dla określenia eksterminacji narodu żydowskiego, wydaje się co najmniej niestosowne. Ludobójstwo nie może kojarzyć się z ofiarą składaną Bogu⁵. Z tego też powodu w języku religijnym coraz częściej mówi się o „teologii po Auschwitz”, „teologii po Szoah” lub po prostu „teologii postoświęcimskiej”.

Dlaczego żaden teolog w swoich badaniach nie może pominąć Zagłady? Czy wystarczającym powodem nie jest już fakt, że eksterminacja wydarzyła się w Europie, która przez całe wieki była kształtowana przez nauczanie Kościołów i dlatego musi stanowić część dziedzictwa chrześcijańskiego. Zwróćmy uwagę na dwa inne powody. Żydzi i ich religia jest nieodłącznie związana z powstaniem chrześcijaństwa. Ludobójstwo było więc próbą pozbawienia chrześcijaństwa jego korzeni. W cytowanym już Liście do Rzymian apostoł Paweł przypomina tym, którzy poszli za Jezusem z Nazaretu, aby w stosunku do Izraela zachowywali daleko idącą pokorę: *pamiętaj, że nie ty dźwigasz korzeń, lecz korzeń ciebie* (Rz 11, 18).

Drugi powód, który decyduje o tym, iż chrześcijanin nie może przejść obojętnie obok Zagłady, związany jest z historią antysemityzmu. Trzeba powiedzieć, tym razem niestety, że historia ta związana jest również z dziejami Kościołów. Ewangelickie Kościoły z Europy, które są sygnatariuszami Konkordii Leuenberskiej, w dokumencie na temat stosunku do Żydów *uznają, że ponoszą współodpowiedzialność i winę wobec ludu Izraela z powodu wrogości, jaką przez stulecia chrześcijanie okazywali Żydom*⁶. W sposób równie zdecydowany wypowiedzieli się na ten temat katolicy biskupi ze Stanów Zjednoczonych, a konkretnie Sekretariat ds. Ekumenicznych i Międzyreligijnych Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA. W rozważaniach na temat przyczyn wrogich postaw wobec Żydów – czytamy w amerykańskim oświadczeniu – konieczne jest rozróżnienie między antyjudajizmem, rozumianym jako nieprzychylnie chrześcijańskie nauczanie o Żydach i judaizmie, a antysemityzmem nowożytnym. Chrześcijański antyjudajizm – czytamy dalej – położył podwaliny pod rasistowski, ludobójczy antysemityzm. Mówiąc językiem niezmiernie obrazowym stwierdza się ponadto, że nazistowskie teorie znalazły żyzną glebę, na której zasadzono tragiczną w skutki,

⁵ Na temat terminologii określającej zagładę narodu żydowskiego zob. np.: H. Muszyński, *Holokaust*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 1154-1156; J. J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Warszawa 1995, s. 88-90. Przeciwko posługiwaniu się terminem „holokaust” występuje zdecydowanie M. Remaud, *Israël serviteur de Dieu*, Les Éditions CCEJ-Ratisbonne, Jérusalem 1996, s. 62-64.

⁶ Zob. w: *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001, s. 83 i 157. Polski przekład: *Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami*, SiDE 2002 nr 1, s. 143. Na temat Kościołów Konkordii Leuenberskiej, które od 2003 zmieniły nazwę na Wspólnotę Ewangelickich Kościołów w Europie zob. K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 45-65.

niespotykaną nigdy wcześniej próbę ludobójstwa. Amerykanie napisali jednak wyraźnie, że w rozważaniach na temat zagłady narodu żydowskiego trzeba uwzględnić także inne elementy, które do niej doprowadziły. Antyjudajizm – sam – nie ponosi odpowiedzialności za Szoah. Przy wyjaśnianiu tego zagadnienia trzeba pamiętać również o teoriach rasowych, szczególnych historycznych, ideologicznych, ekonomicznych i społecznych uwarunkowaniach w Niemczech⁷.

3. Zmiany w teologii

Niezmiernie ważnym zadaniem jest sformułowanie zasady, która by nadawała kierunek poszukiwaniom teologicznym po wydarzeniu, jakim jest Auschwitz. Pewien klucz, a nawet, nie należy obawiać się tego określenia, zasadę hermeneutyczną, sformułował Clemens Thoma z Instytutu Badań Żydowsko-Chrześcijańskich w Lucernie: *Chrześcijanin, który po Auschwitz wypowiada się antyżydowsko, postępuje w sposób znacznie bardziej nieodpowiedzialny niż jakikolwiek z Ojców Kościoła, który uważał, że poniżanie Żydów to element głoszenia chrześcijaństwa, i który nie potrafił jeszcze ocenić, ile zła przynoszą jego słowa*⁸. Oczywiście, wszelkie zmiany w tej dziedzinie muszą opierać się na pogłębionej refleksji biblijnej, ponieważ tylko na takiej podstawie można zbudować trwałe i nieprzemijające relacje chrześcijańsko-żydowskie.

Krótkie chociażby spojrzenie na współczesną teologię pozwala zrozumieć, jak daleko dokonały się zmiany w postawie Kościołów do Żydów i judaizmu:

- w eklezjologii, opierając się przede wszystkim na Rz 9-11, gdzie św. Paweł mówi o trwałym i nieprzemijającym znaczeniu przymierza zawartego na Synaju, przypomina się, że lud Boży to w pierwszym rządzie Izrael, a potem chrześcijanie różnych denominacji. Jest prawdą, że teologia, która zwraca uwagę, iż przymierze zawarte z Izraelem nie zostało nigdy odwołane, ciągle jeszcze nie określiła i nie wypracowała w stopniu zadowalającym wzajemnego stosunku między Kościołem a Izraelem. Wiadomo jednak na pewno, że chrześcijanin, jeśli mówi o własnej tożsamości, to czyni to z większą powściągliwością, zwracając uwagę na konieczność weryfikacji wszelkich teologii substytucji, które by sugerowały odrzucenie Żydów, pomniejszenie ich roli w historii zbawienia lub zastąpienie

⁷ Secretariat for Ecumenical and Interreligious Affairs National Conference of Catholic Bishops, *Catholic Teaching on the „Shoah”. Implementing the Holy See’s „We Remember”*, United States Catholic Conference, Washington, D. C. 2001, s. 10-11.

⁸ Cytuję za: J. M. Dubois, *Cały Izrael będzie zbawiony*, „Kolekcja Communio”, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1997, t. 11, s. 460.

Izraela przez Kościół. O tym ostatnim nie można mówić, że jest „nowym Izraelem”, ponieważ takie określenie w ogóle nie istnieje w Piśmie Świętym. Po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej termin „nowy Izrael” pojawia się w „Liście Barnaby” (ok. 130 r.), który jest wyraźnie polemiczny. Na temat wybrania jednego ludu Bożego pisał już w 1942 r. ewangelicko-reformowany teolog Karl Barth (1886-1968). W opracowanej przez niego doktrynie wybrania, która opublikowana została w „Dogmatyce kościelnej” („Kirchliche Dogmatik”), znajdujemy stwierdzenie o wybraniu jednego ludu Bożego, jako Izraela i Kościoła. Szwajcarski teolog twierdził, że powołanie ludu Izraela i Kościoła jest zawarte w odwiecznym wybraniu Jezusa Chrystusa. Nawet więcej, ich istnienie będzie pośrednio i bezpośrednio o Nim świadczyło. Według Bartha nadzieja Izraela ciągle spoczywa w Jezusie Chrystusie. Nigdy jednak nie ukrywał, że jest możliwa na ten temat dyskusja teologiczna. Podczas spotkania w Chicago (1962 r.) z rabinem Jakobem J. Petuchowskim stwierdził, że ciągle *jest otwarta droga do rozmowy pomiędzy żydowskim i chrześcijańskim teologiem. Obaj mamy szeroką podstawę do dyskusji: czytamy tę samą Torę, tych samych Proroków i to samo Pismo Święte. Judaizm, Izrael jest ludem nadziei*⁹;

- w teologii dogmatycznej podkreśla się, że chrześcijaństwo i judaizm wyznaje tego samego Boga, który jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba, Ojcem Jezusa Chrystusa. W ogóle, wszystkie chrześcijańskie prawdy wiary i zasady postępowania, z wyjątkiem chrystologicznych, mają swoje korzenie w judaizmie, nawet jeśli religia żydowska w swojej różnorodności nie ma jakiegось jednego przyjętego bez zastrzeżeń przez wszystkich Żydów kodeksu zachowań i wyznania. We współczesnych podręcznikach do chrystologii znajdujemy całe stronicę poświęcone żydowskim korzeniom Jezusa z Nazaretu. To prawda, że judaizm wypowiada swoje zdecydowane „nie” wobec Chrystusa. Nie należy jednak tego sprzeciwu rozumieć, jako zaślepienie, albo „zatwardziałość serca”, lecz raczej jako wzniosłe poczucie Boskiej transcendencji;
- w teologii dialogu nie wzywa się do nawracania Żydów. Misja chrześcijańska, rozumiana jako wezwanie do nawrócenia od czci oddawanej fałszywym bogom do Boga żyjącego i prawdziwego nie może być praktykowana w stosunku do Żydów. W swoich modlitwach i codziennym przestrzeganiu Prawa wyznają oni Boga żywego, który objawił się na kartach Starego Testamentu. Już w latach pięćdziesiątych wspomniany powyżej Karol Barth stwierdził, że Izrael nie tylko miał, lecz ciągle ma do spełnienia misję, aby być świadkiem Boga wobec pogan (Iz 43, 21), „światłością dla narodów” (Iz 42, 6; 49, 6). Chrześcijanin nie może więc stosować tej samej miary do Żydów, co do pogan. Praktycznym

⁹ Wypowiedzi Bartha podają za B. Klappert, *Fellow Heirs and Partakers of the Promise: An Alternative for Christian Substitution-Theology and Christology*, [w]: *Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God*, D. Pollefeyt (red.), Peeters Press, Louvain 1997, s. 38-61.

wyznacznikiem tego przekonania jest fakt, poza nielicznymi wyjątkami, że nie istnieje żadna zorganizowana przez chrześcijan działalność misyjna skierowana do Żydów. Przeciwnie, ciągle podejmowane są wysiłki zachęcające do cierpliwego dialogu z poszanowaniem tożsamości każdej ze stron. Jeśli mówi się już o potrzebie nawrócenia, to na zasadzie popierania, aby Żyd był bardziej Żydem w swojej religijności.

Wszystkie przedstawione zmiany, jak już to podkreślono, dokonały się zasadniczo pod wpływem przemian w biblistyce, ponieważ Pismo Święte, pomimo wielu różnic w interpretacji, zajmuje pierwszorzędne miejsce w życiu chrześcijan i stanowi „duszę całej teologii”. Problem tkwi w tym, że opierając się na Biblii chrześcijanie przez całe wieki nauczali i uzasadniali swoje wrogie postawy wobec Żydów i judaizmu¹⁰. Przed każdym teologiem staje więc obowiązek, aby eliminować z interpretacji Pisma Świętego wszystko, co może mieć wydźwięk antyżydowski¹¹. Deklaracja *Nostra aetate* określiła zasadę, którą można by nazwać negatywną. Czytamy w niej, że nie można przedstawiać Żydów jako odrzuconych przez Boga, ani jako przeklętych, powołując się na Biblię¹². Tak więc mowy prorockie, w których piętnuje się postawę Żydów oraz zawarte w nich stwierdzenia, że zostali odrzuceni przez Boga, należy interpretować jako napomnienia skierowane do ludu i wezwanie do nawrócenia, a nie potwierdzenie faktycznego stanu rzeczy. Pierwsza część Biblii jest coraz rzadziej nazywana „Starym Testamentem”. Zgodnie z sugestią wielu teologów, którzy twierdzą, że taka terminologia może prowadzić do przekonania, iż jest on przestarzały lub pozbawiony wartości, mówi się o „Pierwszym Testamencie” lub „Biblii Hebrajskiej”. Stanowi ona trwałe element dla ludu Izraela, do którego komentarzy coraz częściej uciekają się bibliści z wszystkich Kościołów.

Nauczanie o Bogu po Auschwitz to dla chrześcijanina mówienie, oczywiście o Jezusie Chrystusie jako synu narodu żydowskiego. Koniecznie trzeba w tym miejscu przypomnieć o trzystopniowym procesie formułowania się Ewangelii. Autorzy biblijni spisując cztery Ewangelie wybrali niektóre z wielu wiadomości przekazywanych ustnie albo te, które istniały już na piśmie. Zachowując słowa

¹⁰ Z licznych wypowiedzi na ten temat zaszyfrazujemy stwierdzenie Jana Pawła II, który 1 listopada 1997 r., przemawiając w Watykanie do uczestników konferencji na temat korzeni antyjudajizmu, zwrócił uwagę, że wśród chrześcijan *zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu, dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemanych win, rodząc wrogie postawy wobec tego ludu*. Zob. *Przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudajizmu*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1 (1998) 30. Cytowany już wcześniej dokument Kościołów Konkordii Leuenberskiej podaje: *Kościół uznają, że fałszywie interpretowały wypowiedzi i tradycje biblijne. Wobec Boga i ludzi wyznają one swoją winę, prosząc Go o przebaczenie*.

¹¹ Zasadę tę formułuje G. D. Earley, *The Radical Hermeneutical Shift in Post-Holocaust Christian Thought*, „Journal of Ecumenical Studies”, 1 (1981) 17; R. E. Willis, *Christian Theology after Auschwitz*, tamże 4 (1975) 495.

¹² Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* nr 4, [w]: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum-Poznań 2002, s. 336.

Jezusa Chrystusa przedstawili je w sposób syntetyczny lub wyjaśniali stosownie do sytuacji w jakiej znajdowały się pierwsze wspólnoty chrześcijańskie. Właśnie ten kontekst pozwala dzisiaj lepiej zrozumieć wiele polemik znajdujących się na kartach pism Nowego Testamentu i nie odczytywać ich w sposób antyżydowski.

Teologia współczesna zwraca uwagę, że spory Jezusa z faryzeuszami są typowe dla judaizmu i należy je umieszczać w stałym nurcie prorockiej samokrytyki. W nowszych badaniach podkreśla się, że konflikty Jezusa z faryzeuszami zawarte u synoptyków trzeba rozumieć jako upomnienia, skierowane przez redaktorów Ewangelii do członków pierwszych gmin chrześcijańskich¹³. Niektóre polemiki są odzwierciedleniem okoliczności stosunków między Żydami a pierwszymi wyznawcami Jezusa jako Chrystusa, które chronologicznie są o wiele lat późniejsze, niż sugeruje to kontekst toczących się dysput. Gwałtowne dyskusje Jezusa z Żydami, jakie odnajdujemy na kartach czwartej Ewangelii są nie tylko świadectwem słów Jezusa, lecz również odzwierciedleniem konfliktu między pierwszym Kościołem a Synagogą. W niektórych partiach tej Ewangelii stanowią one nawet dyskusję wewnątrzkościelną¹⁴. W sposób antyżydowski nie tłumaczy się także słów znajdujących się w Mt 27, 25: *Krew jego na nas i na nasze dzieci*. Jeśli krew Jezusa spada na dzieci Izraela, to zawsze jako krew odkupienia, a nie potępienia. Twierdzenie, że mamy w tym wypadku do czynienia z potępieniem byłoby w rzeczywistości zaprzeczeniem uniwersalności zbawienia przyniesionego w Jezusie Chrystusie.

Negatywna ocena Prawa, dokonana przez św. Pawła w Liście do Galatów, jest w pierwszym rzędzie wypowiedzią, jak przekonują egzegeci, skierowaną do tych chrześcijan, którzy chcieli zmusić nawróconych pogan do obrzezania i przestrzegania Prawa.

Postawmy na końcu pytanie, które nie jest łatwo wyartykułować teologowi: czy musiało dojść do Auschwitz, aby teologia chrześcijańska zdołała przewartościować swoje oceny, które dzisiaj wydają się być tak oczywiste?

4. Praktyczne konsekwencje dla chrześcijańskiej postawy

Zagłada to część dziedzictwa chrześcijańskiego. Teologowie z reguły niezbyt chętnie podejmują próby zrozumienia lub interpretacji tego wydarzenia w per-

¹³ M. Czajkowski, *Czy jest antyżydowska Ewangelia najbardziej żydowska*, „Collectanea Theologica” 2 (1994) 49.

¹⁴ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 296-306; M. Wróbel, *Kim jest antropoktónos w J 8, 44?*, „Roczniki Teologiczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1 (2002) 91.

spektywie religijnej¹⁵. Opory wynikają przede wszystkim z faktu, że wszystkie takie usiłowania są odbierane przez Żydów jako próba zawładnięcia dziedzictwem Szoah¹⁶. W obliczu Auschwitz nasuwają się jednak pewne imperatywy. Najważniejszym z nich jest nakaz pamięci. Wynika z niego przyjęcie postawy, aby czynić wszystko, co możliwe dla przeciwstawienia się tym wszystkim, którzy głoszą poglądy antysemickie. Nigdy nie mogą stać się na tyle silni, aby doprowadzić do podobnej tragedii.

Żydzi przeżyli Szoah, chociaż byli skazani na wymordowanie. Jest to fakt, który chrześcijanie powinni odczytać w perspektywie religijnej. Stoi przed nimi obowiązek ochrony i wspierania narodu żydowskiego. Ta troska o Żydów ma się wyrażać w sposób szczególny wówczas, kiedy są zagrożeni z powodu uprzedzeń lub prześladowań. Nikt nie może pozostać widzem jakichkolwiek antyżydowskich postaw i zachowań.

Chrześcijanin podpisuje się pod poglądami żydowskiego filozofa Emila Fackenheim (zm. 2003), który odczytał głos z Auschwitz jako nowe 614 przykazanie. Realizuje się ono przez trojaką postawę. Po pierwsze, według Fackenheim, Żydzi otrzymali nakaz, aby przeżyć jako Żydzi. Po wtóre, pamięć o męczennikach Zagłady ma przenikać Żydów do głębi serca i do szpiku kości. I w końcu, po trzecie, nie mogą zaprzeczać, że Bóg istnieje, lub utracić pokładania w Nim nadziei, ponieważ judaizm też musi przeżyć. Ta nadzieja ma się realizować przez przekonanie, że świat może stać się Królestwem Boga. Żydzi nie mogą po Holokauście, mówi Fackenheim, przyczyniać się w żaden sposób do tego, aby świat stawał się miejscem pozbawionym sensu, w którym Bóg umarł lub nie ma nic wspólnego ze światem. Porzucenie jakiegokolwiek z tych nakazów byłoby, według żydowskiego myśliciela, pośmiertnym zwycięstwem Hitlera¹⁷.

¹⁵ Zob. np.: C. Thoma, *Próby teologicznej interpretacji Szoah*, „Znak” 5 (1991) 52-60; M. de Goedt, *Czy istnieje punkt wspólny między Shoah i męką Chrystusa? Czy można mówić o „teologii Odkupienia po Auschwitz”*, [w]: *Dialog u progu Auschwitz*, M. Deselaeras (red.), Wydawnictwo UNUM, Kraków 2003, s. 187-201.

¹⁶ Na temat żydowskiego podejścia do Zagłady zob.: N. Solomon, *Czy Szoah wymaga radykalnie nowej teologii?*, [w]: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24-27 IV 1988*, Warszawa 1992, s. 128-163; S. Krajewski, *Żydowskie teologie Zagłady*, „Więź” 5 (1997) 42-62; J. Sacks, *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, „Znak” 8 (1997) 9-29; A. Besancon, *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Czytelnik, Warszawa 2000; H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

¹⁷ Podaję za: M. B. McGarry, *The Holocaust: Tragedy of Christian History*, [w]: *Introduction to Jewish-Christian Relations*, M. Shermis, A. E. Zannoni (red.), Paulist Press, New York/Mahwah, N. J., 1991, s. 75. Zob. także: N. Solomon, dz. cyt., s. 149; S. Krajewski, dz. cyt., s. 54-55. Podobnie uważał A. J. Heschel. Zob. B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, Kraków 2003, s. 98-99.

ZBIGNIEW PASZTA

ŻYDZI I JUDAIZM W REFLEKSJI MIĘDZYNARODOWYCH ORGANIZACJI LUTERAŃSKICH

Luteranów w relacjach ze światem żydowskim, reprezentuje dziś stosunkowo wiele organizacji zarówno o charakterze ponadwyznaniowym, jak i ściśle konfesyjnym. W polskojęzycznych publikacjach teologicznych ta problematyka znana jest głównie przez pryzmat działalności gremiów skupiających kilka nurtów chrześcijaństwa¹. Istotnie, luteranie w widocznym stopniu przyczynili się do prac Światowej Rady Kościołów (ŚRK) bądź Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE)² poświęconych żydowskiemu kontekstowi egzystencji Kościoła. Być może więcej jeszcze Kościoły luterskie zawdzięczają impulsom teologicznym płynącym ze strony tych ponaddenominacyjnych organizacji.

Trudno sobie jednak wyobrazić recepcję wspomnianych wpływów, jak i samodzielną weryfikację dotychczasowych postaw wobec judaizmu w lokalnych Kościołach, bez udziału międzynarodowych organizacji wyznaniowych takich jak Światowa Federacja Luterska (ŚFL) czy Luterska Europejska Komisja „Kościół i Judaizm” (LEKKJ).

¹ Między innymi: *Rozważania ekumeniczne na temat dialogu żydowsko – chrześcijańskiego. Dokument Światowej Rady Kościołów*, SiDE 1986 nr 3, s. 68-76. – *Ku nowemu porozumieniu między Kościołami a Żydami*, tamże 1992 nr 1, s. 93-97. – *Dialog chrześcijańsko – żydowski po Canberrze '91. Dokument Światowej Rady Kościołów*, tamże 1993 nr 2, s. 85-89. – K. Karski, *Jerozolima jako miejsce dialogu i ekumenizmu?*, „Jednota” 1997, nr 7, s. 12-13. – G. Ignatowski, *Światowa Rada Kościołów a Żydzi*, SiDE 1998 nr 1, s. 43-50. – *Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła*, tamże 1996 nr 1, s. 75-108. – *Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami*, tamże 2002 nr 1, s. 96-144.

² Nazwa wcześniejsza (1973 – 2003) to Leuenberska Wspólnota Kościołów.

Światowa Federacja Luterńska

W pierwszych latach po II wojnie światowej Światowa Federacja Luterńska³ nie stworzyła własnego programu chrześcijańsko-żydowskiego. Poprzestała na tym, że z jednej strony wspierała w tej dziedzinie inicjatywy podejmowane przez Światową Radę Kościołów, z drugiej zaś stale zachęcała lokalne Kościoły luterzańskie do inicjowania tego dialogu. ŚFL, w przeciwieństwie do ŚRK, której jest niemal rówieśnikiem (1947), początkowo nie rozwinęła własnej refleksji nad relacją chrześcijan do Żydów. ŚFL podejmując inicjatywy dotyczące uchodźców bądź działalności misyjnej, nie wiązała ich z problematyką żydowską. Tak więc, w dokumentach z pierwszych trzech Zgromadzeń Ogólnych tej instytucji, wspomniana sprawa żydowskich uchodźców znajduje odbicie jedynie w danych statystycznych.

W latach pięćdziesiątych XX w. uwaga Federacji skierowana była m.in. na problem własności kościelnej w powstałym w 1948 roku państwie Izrael⁴. Troska o zagwarantowanie dotychczasowego stanu posiadania dotyczyła przede wszystkim działających na tym terenie luterzańskich organizacji misyjnych. Za czynnik wewnętrzny, opóźniający podjęcie tematu *Kościół a Izrael* przez Kościoły członkowskie Federacji, trzeba uznać ich najnowszą historię. Bez wątpienia lata trzydzieste i II wojna światowa doprowadziły pośród luteranów w świecie do drastycznej polaryzacji postaw wobec faszystowskiego oraz nazistowskiego totalitaryzmu i wobec Żydów. Ta polaryzacja zachowań przekreślała wspólnotę losu luteranów w świecie, której istnienie mogłoby przyspieszyć refleksję nad relacją ogółu luteran do Żydów.

Należy jednak zaznaczyć, iż opieszałości w podjęciu przez ŚFL dyskusji nad judaizmem i relacją do Żydów nie towarzyszyła jednak bezczynność na polu diakonii. Federacja od początku swego istnienia brała udział w działaniach charytatywnych zarówno na rzecz żydowskich ofiar ostatniej wojny światowej, jak i arabskich cywilów uchodzących przed wojskami izraelskimi w 1948 roku. Bezpośrednie obserwacje rzeczywistości Bliskiego Wschodu przez spieszących tam z pomocą humanitarną luteranów sprowokowały natomiast Federację do weryfikacji swej, milczącej dotychczas, postawy.

³ Federacja jest kontynuatorką istniejącego od początku lat dwudziestych XX wieku Światowego Konwentu Luterńskiego. Określa się ją jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów”, które tworzy jednocześnie faktyczną wspólnotę eklezjalną. Skupia niemal wszystkie Kościoły luterzańskie w świecie (około 62 milionów wyznawców). *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, Frankfurt am Main 1983, s.764. – K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 163.

⁴ A.H. Baumann, K. Mahn, M. Saebø, *Luthers Erben und die Juden, Das Verhältnis lutherischen Kirchen Europas zu den Juden*, Hannover 1984, s. 51.

Jednak dopiero na początku lat sześćdziesiątych XX w. rozpoczął się proces zmian. Jego pierwszym przejawem była kontestacja działalności misyjnej i postulat głębszego poznania współczesnego judaizmu przez chrześcijan. W tym czasie grupa działaczy Federacji związana z misją żydowską, oficjalnie zwróciła się do Komisji do spraw Misji Światowej ŚFL o weryfikację pojmowania chrześcijańskiego świadectwa i postawy wobec Żydów. Przełomowym wydarzeniem stała się konferencja jednej z podkomisji ŚFL w duńskiej miejscowości Lögumkloster, w 1964 roku, poświęcona tematowi *Kościół i naród żydowski*. Wśród 40 uczestników Międzynarodowej Grupy Konsultacyjnej znajdowali się naukowcy i zaangażowani w kwestię misji działacze Kościołów. W końcowym memorandum, które zostało uchwalone prawie jednomyślnie, ogłoszono zaniechanie aktywnej misji wśród Żydów. Bez wątpienia pewien wpływ na zdynamizowanie rozstrzygnięć przez luteranów miało czynne uczestnictwo w obradach amerykańskiego rabina, a także świadomość zmian zachodzących wówczas w teologii Kościoła rzymskokatolickiego, za sprawą II Soboru Watykańskiego⁵.

Wyniki Konsultacji podsumowano w pięciu grupach tematycznych:

- Kościół i Izrael;
- Misja i dialog;
- Kościół i antysemityzm;
- Egzystencja Kościoła luterńskiego w państwie Izrael;
- Teologiczne ujęcie relacji Kościoła do Żydów⁶.

Deklaracje grupy konsultacyjnej wywołały znaczny odzew, zwłaszcza w świecie żydowskim. Recepcja tekstu w tych środowiskach była zdecydowanie pozytywna, mimo obecności w dokumencie bardzo ostrożnych, wyważonych, a nawet zachowawczych sformułowań. Do takich wypowiedzi należało antyteczne zestawienie Starego i Nowego Izraela⁷.

Autorzy nie odeszli od tradycyjnej, misyjnej interpretacji Pism Pawła. Kościół jest według nich Nowym Izraelem, podczas gdy Żydzi znajdują się poza nim, dopóki nie uznają Jezusa za Mesjasza. Przepaść dzieląca naród żydowski ma się zamknąć dopiero, gdy zbawienie stanie się udziałem całego Izraela (Rz 11, 26).

Z takimi założeniami teologicznymi współbrzmi „ofensywny” ton wypowiedzi dotyczących współczesnej misji wśród Żydów oraz zalecenie niestosowania terminu „dialog”:

⁵ Por. G. Ignatowski, *Drugi Sobór Watykański a Żydzi*, SiDE 2000 nr 2, s. 59-68. – P. Skucha, *Kościół i judaizm w przepowiadaniu Kościoła katolickiego po II Soborze Watykańskim*, w: *Dzieci jednego Boga, Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 280-290.

⁶ A.H. Baumann, K. Mahn, M. Saebø, *Luthers Erben...* dz. cyt., s. 52.

⁷ *Konsultation der Abteilung Weltmission des Lutherischen Weltbundes „Die Kirche und das jüdische Volk“*, w: R. Rendtorff, H.H. Henrix (red.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn und München 1988, s. 342-346.

„Gdzie w zwykły sposób w świecie parafiom chrześcijańskim trudno o kontakt z grupami ludności żydowskiej, tam organizacje misyjne powinny zatroszczyć się o przekazanie im zwiastowania. Odpowiedzialne rozmowy (słowo >>dialog<< powinno się pomijać) między chrześcijanami i Żydami są pożądane i przyjmowane z otwartością. Rozmowy te nie postulują stawiania na równi obu religii ani nie żądają, by chrześcijanie odstępowali od składania świadectwa, gdzie tylko wynika to z rozmowy”⁸.

Użycie terminu *rozmowa* ma stanowić równowagę dla określeń *misja* i *organizacje misyjne*. W rzeczywistości zestawienie w cytowanym tekście pojęć dialogu oraz misji otwiera dziesięciolecie, w którym dotychczasowa misja zostanie teologicznie przewartościowana w Kościołach luterańskich.

Spotkanie w Lögumkloster znalazło pozytywny oddźwięk w prasie żydowskiej⁹. Konsultacja doprowadziła też do utworzenia stałego zespołu zajmującego się kontaktami luterańsko-żydowskimi, podporządkowanego Komisji do spraw Misji Światowej ŚFL. Zdaniem uczestników Międzynarodowej Grupy Konsultacyjnej, dalszego opracowania domagały się podjęte w 1964 roku tematy: *Kościół i antysemityzm* oraz *Egzystencja Kościoła luterańskiego w państwie Izrael*¹⁰. Co znamienne, stały zespół ekspertów prowadził od owego roku systematyczne prace o charakterze dialogicznym, gdy jeszcze nie było mowy o jakimkolwiek oficjalnym dialogu na płaszczyźnie międzynarodowej, natomiast wzrastała liczba teologicznych spotkań luterańsko – żydowskich.

W roku 1969 ostatecznie sformułowano deklarację teologiczną, owoc kilkuletniej pracy teologów zapoczątkowanej w Lögumkloster, którą przedłożono V Zgromadzeniu Ogólnemu ŚFL w Evian, w 1970 roku. Jednak Komitet Wykonawczy Zgromadzenia zdecydował wówczas tylko o opublikowaniu dokumentu, pomijając poruszone w nim zagadnienia w trakcie dyskusji plenarnej. Z protokołów Zgromadzenia w Evian wynika, że milczenie jego uczestników na temat dialogu podyktowane było pragnieniem ominięcia palącej kwestii palestyńsko-żydowskiej.

Wraz z wprowadzeniem nowej struktury organizacyjnej w 1970 roku, dziedzina ta znalazła się poza sferą działań Komisji do spraw Misji Światowej, a zajął się nią Wydział Studiów ŚFL. Zamiarem Wydziału było doprowadzenie do kolejnego spotkania konsultacyjnego oraz oparcie się na lokalnej, krajowej współpracy luterańsko-żydowskiej, którą w wielu wypadkach cechował już zaawansowany dialog i solidarność międzyreligijna. Do planowanego spotkania doszło w 1973 roku, w bawarskim Neuendettelsau. W jego trakcie pojawił się zarys dialogu na płaszczyznach lokalnych, ostrzeżenie przed antysemityzmem i rozważania nad

⁸ Tamże.

⁹ Przykładem jest artykuł zamieszczony w „American Jewish World” z 14 sierpnia 1964.

¹⁰ A.H. Baumann, K. Mahn, M. Saebø, *Luthers Erben...* dz. cyt., s. 52-53.

położeniem luteranizmu w Ziemi Świętej. Zaproponowano nawet zorganizowanie przez ŚFL specjalnej konferencji poświęconej temu ostatniemu zagadnieniu.

Kluczowa w tym kontekście dyskusja o misji i dialogu podjęta została dopiero w trakcie spotkania konsultacyjnego w 1975 roku, w Oslo. Wyjątkowo burzliwa polemika wydawała się wręcz wykluczać jakiejkolwiek możliwości kompromisu między stronami sporu. Teologicznego naświetlenia tej problematyki miał dostarczyć zbiorowy referat *Jedyność Boga a wyjątkowość Chrystusa*¹¹. Jakkolwiek doszło do zbliżenia stanowisk obu stron, to jednak nadal podkreślano *polifoniczność* wypowiedzi biblijnych wobec kwestii Żydzi–chrześcijanie.

W trakcie obrad wypłynęła również kwestia odpowiedzialności chrześcijan za udział w prześladowaniach Żydów. Dyskusja nad tym zagadnieniem unaoczniała różnice perspektyw Kościołów z kręgu europejskiego oraz takich Kościołów jak na przykład japoński czy nigeryjski. Rozmowy pozwoliły uzmysłwić sobie, jak bardzo historia zdeterminowała dzisiejszy stosunek chrześcijan do Żydów. Komentatorzy spotkania w Oslo, zatytułowanego *Świadectwo chrześcijańskie i Żydzi*, stawiali później pytanie, czy szczególnie otwarta postawa niektórych europejskich luteran w stosunku do judaizmu nie jest podyktowana poczuciem winy wobec Żydów. Przeczącej odpowiedzi na to pytanie udzielił Franz von Hammerstein. Według tego zasłużonego działacza dialogu z Żydami, zagadnienia Holocaustu, winy i ostatecznego rozwiązania prawie wcale nie były poruszane przez europejskich luteranów na spotkaniach ŚFL aż do 1975 roku. Fakt ten mógłby świadczyć na niekorzyść tezy o refleksji historycznej jako katalizatorze dialogu, funkcjonującej wśród chrześcijan obciążonych współodpowiedzialnością za wyniszczenie narodu żydowskiego¹². Działalność ŚFL do roku 1975 Hammerstein określa jako czysto akademickie dyskusje, abstrahujące od zorganizowanego na gigantyczną skalę mordu na Żydach¹³.

Na VI Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w Dar es-Salaam (1977) po raz pierwszy na spotkaniu plenarnym poruszono zagadnienie dialogu chrześcijańsko – żydowskiego. Natychmiast ujawniła się też odmiennosc założeń tego specyficznego dyskursu międzyreligijnego. O ile przedstawiciel Holandii, Wonno Bleij, postulował klasyfikację tego tematu jako integralnej części dialogu ekumenicznego, reprezentant Danii – pastor Möllerup – proponował pozostawienie tematu w zakresie badań sekcji *Kościół a inne nurty myślowe i ideologie*¹⁴. Pastor Möllerup po-

¹¹ Tamże.

¹² Z drugiej strony, to właśnie aktualne, historyczne wydarzenia (rezolucja antysyjonistyczna ONZ i jej potępienie przez ŚRK) zmobilizowały Federację do podjęcia trudnej dyskusji. Por. E. Osmańczyk, *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1982, s. 501.

¹³ F. Hammerstein, *Dialog chrześcijańsko-żydowski w ekumenicznej perspektywie*, SiDE 1986 nr 3, s. 33.

¹⁴ *Die Kirche und das jüdische Volk*, w: *Von Daressalam nach Budapest. Berichte über die Arbeit des Lutherischen Weltbundes 1977 – 1984* (LWB – Report 17-18/1984), s. 279.

woływał się w swojej argumentacji na wypowiedzi strony żydowskiej, podkreślającej zupełną odmienną wiarę Żydów od wiary chrześcijan. Jednakże większość zgromadzonych przychylnie ustosunkowała się do postulatu holenderskiego, który ostatecznie zaakceptowano. Było to też wyrazem coraz powszechniejszego pośród Kościołów traktowania dialogu z judaizmem jako zagadnienia wewnątrzkościelnego. Ten decydujący krok w dialogu poprzedzały zresztą wyniki konsultacji z Neuendettelsau (1973) i Oslo (1975). Trzeba pamiętać, że gdyby postulat integracji dialogu żydowsko – chrześcijańskiego został odrzucony, dialog ów znalazłby się w kategorii *Kościół a inne nurty myślowe i ideologie*, gdzie zajęłby miejsce obok „kontaktów z marksizmem i ruchami narodowowyzwoleńczymi”¹⁵.

Zgromadzenie Ogólne w Dar es-Salaam pozwoliło również na zakreślenie dalekosiężnych planów dialogu. Program działań przewidywał na rok 1980 utworzenie w obrębie Wydziału Studiów odrębnej sekcji do spraw dialogu z judaizmem. Jednocześnie postanowiono zrównoważyć dotychczasową europocentryczną formę dialogu, wysyłając kilku przedstawicieli ŚFL do Azji i Afryki, w celu wciągnięcia Kościołów Trzeciego Świata w dialog z judaizmem. Próby te przyniosły rezultaty już w trakcie spotkania zorganizowanego przez ŚFL w 1982 roku w Bossey pod Genewą, pod hasłem *Znaczenie judaizmu dla życia i posłannictwa Kościoła*. Spośród 29 delegatów aż siedmiu reprezentowało Kościoły azjatyckie, natomiast trzech – afrykańskie. Znamienna była zwłaszcza obecność luterańskiego biskupa Jordanii i judeochrześcijanina z Izraela¹⁶.

W drugiej połowie lat 70. i na początku 80. doszło do rozwijania współpracy ŚFL z innymi instytucjami międzynarodowymi zajmującymi się problematyką dialogu, m.in. z Międzynarodową Radą Chrześcijan i Żydów (ICCJ)¹⁷. Pod patronatem obu instytucji zorganizowano luterańsko-żydowskie konferencje: w Kopenhadze, w roku 1981, i w Sztokholmie dwa lata później. Spotkanie w Kopenhadze stworzyło również okazję dla pierwszej oficjalnej debaty ŚFL z Międzynarodowym Komitetem Żydowskim do spraw Konsultacji Międzyreligijnych (IJCIC)¹⁸. Przewodnim

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Rada istnieje od 1962 roku i nawiązuje do prac Międzynarodowej Konferencji Chrześcijan i Żydów. Siedziba organizacji znajduje się w domu żydowskiego twórcy filozofii dialogu Martina Bubera (1878-1965), w niemieckim Heppenheim. ICCJ posiada po jednej „podkomórcę” w każdym z krajów, w których działa. W Polsce jej członkiem jest Polska Rada Chrześcijan i Żydów. Lokalne Kościoły luterańskie współpracują z ICCJ bezpośrednio, bądź za pośrednictwem ŚFL., LEKKJ, ERKKJ. Zob. „*The other as Mystery and Challenge*”, *International Colloquium*, ICCJ, Rome 1997 (źródła własne).

¹⁸ International Jewish Committee of Interreligious Consultations powstał w roku 1970, już u swych początków skupiając żydowskie organizacje z nurtów: ortodoksyjnego, konserwatywnego i reformowanego, oraz niektóre instytucje ponadkonfesyjne z kilkudziesięciu krajów. Równorzędnymi partnerami IJCIC po stronie chrześcijańskiej są: watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz ŚRK. K. Karski, *Ruch ekumeniczny wobec Żydów*, „Jednota” 1987 nr 9-10, s. 17-18. G. Ignatowski, *Kościół i Synagoga. O dialogu chrześcijańsko-żydowskim z nadzieją*, Warszawa 2000, s.17, 156-157. U. Mantell-Oomen (red.), *Amerikanisches Judentum heute*, Trier 1999, s. 92-93, 111-114.

tematem obrad był obraz człowieka z żydowskiego i chrześcijańskiego punktu widzenia. Uzgodniono wówczas powołanie do życia stałego organu do spraw łączności między Żydami a luteranami. Ponadto przedmiotem obrad było zagadnienie narastającego antysemityzmu w świecie, a także trójstronnego dialogu międzyreligijnego na Bliskim Wschodzie¹⁹.

Decydującą rolę odegrała dopiero konsultacja przedstawicieli ŚRK, ŚFL i IJCIC w 1983 roku, pod hasłem *Luter, luteranizm i Żydzi*. Konferencja, która odbyła się w Sztokholmie w pięćsetną rocznicę urodzin Lutra, dotyczyła weryfikacji obrazu historycznych stosunków luterancko-żydowskich²⁰. Zredagowano wówczas tekst, który został rok później przyjęty na Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w Budapeszcie jako oficjalna deklaracja²¹. Oto jej fragment:

„My luteranie wywodzimy naszą nazwę od Marcina Lutra, którego rozumienie chrześcijaństwa stanowi w wysokim stopniu podstawę naszej doktryny. Skandalicznych pism antyżydowskich Reformatora nie możemy jednak ani zaakceptować, ani usprawiedliwić. Luteranie i Żydzi interpretują odmiennie Biblię Hebrajską, wierzymy jednak, że chrystologiczna interpretacja Pisma św. nie może nakłaniać do antyjudajizmu, a już w żadnym wypadku do antysemityzmu”²².

Pod wpływem bodźców powstałych na konferencji sztokholmskiej, Federacja na Zgromadzeniu Ogólnym w 1984 roku w Budapeszcie powołała specjalny Referat do spraw Kościoła i Narodu Żydowskiego. Wówczas też po raz pierwszy na Zgromadzeniu Ogólnym zaproszono przedstawicieli Żydów²³. Spotkało się to z uznaniem strony żydowskiej, wyrażonym m.in. przez Gerharta M. Riegnera, byłego sekretarza generalnego Światowego Kongresu Żydów²⁴.

W latach dziewięćdziesiątych XX w. ŚFL podjęła trójstronne międzyreligijne rozmowy z udziałem chrześcijan, Żydów i muzułmanów. Silnie zaangażowała się też w próby unormowania relacji międzyreligijnych w Jerozolimie i na Bliskim Wschodzie. Między innymi brała czynny udział w zwoływanych przez ŚRK i Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego spotkaniach i kolokwium w szwajcarskiej miejscowości Glion (1993) oraz w Salonikach (1996). Spotkania

¹⁹ F. Hammerstein, *Dialog* ...dz. cyt. s. 33.

²⁰ J. Halperin, A. Sovik, *Luther, Lutheranism and the Jews. A record of the Second Consultation between Representatives of the International Jewish Committee for the Interreligious Consultations and the Lutheran World Federation held in Stockholm, Sweden, 11-13/1983*, LWF – Studies, Geneva 1984.

²¹ *Die Kirche und das jüdische Volk*, w: *Von Daressalam nach Budapest ...*, dz.cyt. s. 279.

²² Tamże. Tłum. za K. Karski, *Luter i luteranizm a Żydzi*, „Jednota” 1987 nr 9-10, s. 5-7.

²³ J. Halperin, A. Sovik, *Luther, Lutheranism...* dz. cyt. s. 9. *Międzynarodowy Komitet Żydowski do spraw Konsultacji Międzyreligijnych. Odpowiedź na dokument „Pamiętamy o Szoah”*, SiDE 1999 nr 1, s. 131-138.

²⁴ G. M. Riegner, *The Church and the Jewish People*, w: *Budapest 1984, In Christ – Hope for the World* (LWF – Report 19/20/1985), s. 144-148.

pozwoły zebrać refleksje wyznawców każdej z religii abrahamickich, dotyczące egzystencji ich współwyznawców na geograficznym terenie Palestyny²⁵.

W 1998 roku Federacja utworzyła specjalny międzywydziałowy projekt. Trzy Wydziały ŚFL i dwa Biura Sekretariatu Generalnego opracowały program mający na celu zbieranie materiałów o różnorodnych aspektach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Celem rysującym się w dalszej perspektywie było stworzenie jednolitej, wspólnej dla luteranów w świecie wizji ich dialogu z Żydami. Do Kościołów członkowskich ŚFL rozesłano kwestionariusz zawierający 6 pytań:

- 1) Czy wasz Kościół jest zaangażowany w dialog / stosunki żydowsko-chrześcijańskie? Na jakie główne cele i osiągnięcia tego dialogu w ciągu ostatnich 20 lat może wskazać Wasz Kościół?
- 2) Jaki wpływ na kształt dialogu miały ustalenia Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984)?
- 3) Jakie pozytywne doświadczenia Wasz Kościół wyniósł z dotychczasowych relacji z judaizmem? Co możecie dodać do krytyki dotychczasowego dialogu?
- 4) Jakich efektów dialogu spodziewacie się w przyszłości?
- 5) Proszę wskazać artykuły, dokumenty i opracowania dotyczące interesującego nas dialogu w Waszym Kościele i kraju.
- 6) Czy Wasz Kościół jest zainteresowany udziałem w nowym, międzywydziałowym programie? Czy zamierzacie wspierać ów program finansowo bądź w inny sposób?

Odpowiedzi nadesłane z Kościołów członkowskich miały nieoficjalny charakter. Kwestionariusz odsłonił spektrum postaw, pośród których szczególne miejsce zajmują zaangażowane w oficjalny dialog Kościoły europejskie oraz północnoamerykańskie. Na uwagę zasługuje fakt, iż niektóre Kościoły, na przykład duński, zadeklarowały znakomite, ale zupełnie nieformalne i nie ujęte w ramy oficjalnego dialogu stosunki ze społecznością żydowską. Natomiast niektóre pozaeuropejskie Kościoły: w Gujanie i w Republice Środkowej Afryki – przyznają, iż nie rozwijają wspomnianego dialogu, gdyż w ich otoczeniu nie istnieją wspólnoty żydowskie²⁶.

Następna konsultacja z udziałem ŚFL i przedstawicieli Żydów z poszczególnych krajów europejskich odbyła się w dniach 9-13 września 2001 roku. Hasło spotkania w węgierskim Dobogokö brzmiało: *Antysemityzm i antyjudajizm dzisiaj*²⁷. W trakcie rozmów zagadnienie rozszczepiono na kilka pomniejszych: an-

²⁵ *Current Dialogue*. World Council of Churches, Office on Inter – Religious Relation, Geneva, 30/1996, s. 1-16.

²⁶ *Jewish – Lutheran Dialogue/Relations Today, An Interdepartmental Program of the LWF. Responses to the letter of the General Secretary*, 23. 11. 1998. (Ankieta i materiały przygotowawcze).

²⁷ *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran contribution to Christian-Jewish dialogue with a focus on antisemitism and anti-Judaism*, red. W. Grieve, P. Prove, LWF Documentation 48., Geneva 2003. Por. „*Anti – Semitism and Anti – Judaism Today*”. *A LWF consultation as a contribution to the Jewish – Christian dialogue*. Materiały z konferencji 9-13. 09. 2001 w Budapeszcie (źródła własne).

tysemityzm jako problem społeczny, współpraca socjalna chrześcijan i Żydów oraz obecny wizerunek Żydów i judaizmu w Kościołach luterańskich. Omawiano kwestię rozprzestrzeniania się antysemityzmu w Internecie oraz powtarzające się w świecie akty profanacji cmentarzy żydowskich i synagog. Strona żydowska domagała się od luteranów bardziej zdecydowanego potępienia tych zjawisk. Makabrycznym komentarzem zagadnienia nienawiści religijnej stał się zamach na amerykańskie ośrodki polityczne i ekonomiczne z 11 września 2001 roku, który miał miejsce w trzecim dniu obrad. Wydarzenie to dało asumpt do zredagowania wspólnego dokumentu solidarności z ofiarami religijnie motywowanego terroru:

„My, luteranie i Żydzi z wielu krajów, zgromadzeni w Dogobokö pod Budapesztem, w ramach konsultacji „Antysemityzm i antyjudaizm dzisiaj”, wyrażamy naszą głęboką odrazę wobec niezwykłego okrucieństwa, które wydarzyło się w USA dziś, 11 września 2001 roku. Zdecydowanie potępiamy wszelkie akty terroryzmu (...)

Postrzegamy ów atak jako zbrodnię przeciw ludzkości. W tę czarną godzinę modlimy się, by Bóg wiódł przywódców do podejmowania mądrych decyzji i prowadził narody świata ku sprawiedliwości i pokojowi”²⁸.

Luterańska Europejska Komisja „Kościół i Judaizm”

Już w trakcie spotkania konsultacyjnego ŚFL w Oslo, za mankament dotychczasowych prac uznano brak wypowiedzi ewentualnych żydowskich uczestników rozmów. Sytuacja ta zaczęła zmieniać się od roku 1977 dzięki współpracy ŚFL z powstającymi na szczeblu kontynentu organizacjami, pośród których wskazać trzeba zwłaszcza na Luterańską Europejską Komisję „Kościół i Judaizm”²⁹. LEKKJ niejednokrotnie pełniła rolę ciała doradczego ŚFL w dziedzinie relacji z judaizmem, na bieżąco konfrontując postulaty teologiczne z opinią zapraszanych przedstawicieli judaizmu.

Do powstania LEKKJ przyczyniły się specyficzne przemiany w rozumieniu misji przez lokalne, zaangażowane w nią Kościoły luterańskie. Została ona założona z inicjatywy skandynawskich towarzystw misyjnych w 1975 roku, w duńskiej miejscowości Christiansfeld. Do członków założycieli należały: Duńska i Norweska Misja Izraelska, Fińskie Stowarzyszenie Misyjne, Szwedzka Misja

²⁸ *A Letter from the Consultation*, w: *A Shift in Jewish-Lutheran...* dz. cyt. s. 205.

²⁹ *Lutherische Europäische Kommission „Kirche und Judentum“*. – A.H. Baumann, K. Mahn, M. Saebo, *Luthers Erben...* dz. cyt., s. 60.

Kościelna, Ewangelicko-Luterańskie Stowarzyszenie dla Misji Kościoła wobec Izraela (ELZMI)³⁰ oraz Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec (VELKD)³¹ i Niemiecki Komitet Krajowy Światowej Federacji Luterańskiej, a w trakcie konstituowania się nowej organizacji swój akces do niej zgłosił luterański przedstawiciel Holandii. Tworząc Komisję spodziewano się, że będzie ona instytucją analizującą poszczególne zagadnienia dialogu luterańsko-żydowskiego, podczas gdy ŚFL przyjmie na siebie rolę przekazywania wyników badań Komisji luterańskim Kościołom spoza Europy Zachodniej.

Cel, jaki przyświecał powstaniu LEKKJ, miał charakter poznawczy. Za główne zagadnienia uznano: znaczenie judaizmu dla chrześcijańskiego samorozumienia oraz zadania i formy chrześcijańskiego świadectwa wobec Żydów. Pod wpływem dyskusji nad tematem *Kościół a Judaizm* na Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w 1977 roku, LEKKJ zwróciła uwagę na następujące tematy: *Zrozumienie Starego Testamentu w Kościołach luterańskich* oraz *Znaczenie biblijnej i dziejowej więzi chrześcijaństwa i judaizmu dla samookreślenia Kościoła dzisiaj*³².

Wówczas to, w 1977 roku, uległa zacieśnieniu współpraca LEKKJ z ŚFL, a także z powstałą w 1974 roku Europejską Regionalną Konferencją „Kościół i Judaizm” (ERKKJ)³³. LEKKJ i ERKKJ podjęły w 1978 roku decyzję o prowadzeniu, co dwa lata, obrad w ścisłym kontakcie ze sobą. W trakcie wspomnianego spotkania, które miało miejsce w duńskim ośrodku konferencyjnym Hoekelum, ujawniły się też jednak najbardziej jaskrawe kontrowersje dotyczące dialogu.

W Hoekelum LEKKJ została po raz pierwszy zmuszona do zajęcia stanowiska wobec konkretnego problemu, co zostało sprowokowane uchwaleniem w Izraelu 27 grudnia 1977 roku ustawy antyprozelickiej³⁴. Z posiedzenia w Hoekelum wysłany został list do premiera Begina z prośbą o cofnięcie ustawy.

Problematyka misji powróciła w trakcie następnego spotkania członków LEKKJ w 1979 roku, w Berlinie. Zaproszeni wówczas na spotkanie przedstawiciele Międzynarodowego Żydowskiego Komitetu do spraw Konsultacji Międzyreligijnych (IJCIC)³⁵ starali się przekonać swych chrześcijańskich partnerów,

³⁰ Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Mission unter Israel. – *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, R. Rengstorff (red.), Stuttgart 1970, s. 300 – 303.

³¹ Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański Niemiec (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands), powołany do życia w 1948 roku, jest związkiem 8 niemieckich luterańskich Kościołów krajowych i wchodzi w skład Evangelische Kirche Deutschlands (EKD). VELKD ogłosił następujące ważniejsze dokumenty dotyczące relacji chrześcijańsko-żydowskich: *Christen und Juden. – Erklärung der Kirchenleitung der VELKD* (Dok. 23), *Die Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs und der christliche Gottesdienst* (Dok. 68). *Ökumene Lexikon ...* dz. cyt. s. 760. Por. *Texte aus der VELKD* 68/1996, Hanower 1996.

³² A. H. Baumann, K. Mahn, M. Saebo, *Luthers Erben...* dz. cyt., s. 61.

³³ Europäische Regionalkonferenz „Kirche und Judentum“. Europejska Konferencja Regionalna „Kościół i Judaizm” istnieje od 1974 roku. Tamże s. 63.

³⁴ Tamże, s. 62.

³⁵ Por. przypis 17.

iz działalność misyjna niektórych organizacji luterzańskich utrudnia dialog. Żydzi oczekiwali zastąpienia kościelnej misji społeczną i humanitarną współpracą międzyreligijną.

Kolejnym problemem, który się uwidocznił w kontaktach żydowsko-luterzańskich, okazała się ocena późnych pism Lutra przez dzisiejszy luteranizm. Pytanie o ocenę znamienych wypowiedzi reformatora, zanim zostało skierowane do LEKKJ, postawiono najpierw Kościołom luterzańskim w Ameryce, przyczyniając się wyraźnie do wzajemnego zrozumienia między obydwojma partnerami³⁶.

Plonem bliskich kontaktów z innymi organizacjami ekumenicznymi była publikacja istotnego dokumentu *Luteranie i Żydzi. Pierwsza oficjalna konsultacja międzynarodowa*³⁷ (1981). W pracach nad tym dokumentem, która miała miejsce w Kopenhadze, wzięli udział zarówno przedstawiciele LEKKJ, jak i ŚFL oraz IJ-CIC. Druga taka konsultacja odbyła się dwa lata później w Sztokholmie i podjęła trud włączenia wyników dotychczasowych badań nad postawą Lutra wobec Żydów do bieżącego dialogu³⁸. Do roku 1984 Komisja przyjęła w swoje szeregi Kościoły luterzańskie Finlandii, Alzacji i Lotaryngii, Francji oraz Wielkiej Brytanii, Polski, Węgier i NRD³⁹. Poszerzenie Komisji o nowych, wschodnioeuropejskich członków na początku lat osiemdziesiątych, znalazło odbicie w geografii kolejnych spotkań: jedno z nich odbyło się w Wiedniu (1988), a następne w Ustroniu (1989). Pod względem merytorycznym dekada lat osiemdziesiątych oznaczała dla Komisji poszukiwanie związków między biblijnym, a także rabinicznym judaizmem a praktyką chrześcijańskiego życia religijnego.

Największe, od początku istnienia Komisji, rezultaty przyniosło spotkanie w holenderskim mieście Driebergen (1990), które stało się kulminacją wieloletniej pracy LEKKJ. Sporządzony wówczas dokument⁴⁰, zatytułowany *Wskazówki pomocne do spotkania pomiędzy luteranami a Żydami*, postulował przełomowe zmiany w teologii chrześcijańskiej. Zmierzano ku odrzuceniu ducha triumfalizmu w teologii chrześcijańskiej. Mianem triumfalizmu określono „poczucie wyższości, w którym porównuje się ideał własnej tradycji religijnej z rzeczywistością hi-

³⁶ *The Theology of the Churches and the Jewish People, Statements by the World Council of Churches and its Member Churches*, Geneva WCC 1988, s. 69. R. Rendtorff, H.H. Hendrix (red.), *Die Kirchen ...* dz. cyt., (Dokumenty Ewangelickie Międzynarodowe. Dok. 12 oraz 15) Por. H. H. Ditmanson, *Stepping Stones to Futher Lutheran-Jewish Dialogue: Key Lutheran Statements*, Minneapolis, Augsburg 1990.

³⁷ *Lutherans and Jews. First Official International Consultation*, w: *Christian Jewish Relations*, t. 15, s. 2.

³⁸ J. Halperin, A. Sovik, *Luther, Lutheranism...* dz. cyt. s. 9-10.

³⁹ Delegaci z Polski wzięli udział w obradach LEKKJ po raz pierwszy w 1980 roku, na spotkaniu w alzackim Liebfrauenbergu. (źródła własne).

⁴⁰ *Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden, verabschiedet auf der Jahrestagung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ), Driebergen, Niederlande, am 8. Mai 1990. Por. Wskazówki pomocne do spotkania pomiędzy luteranami a Żydami, wydane po corocznym spotkaniu LEKKJ, Driebergen, Holandia, 8 maja 1990, w: Informator diecezjalny „Ewangelik“ 16/1993.*

storyczną drugiej strony”⁴¹. Przekonanie o stałej obecności triumfalizmu w Kościele było, jak się wydaje, jednym z podstawowych założeń przy redakcji deklaracji. W tekście łatwo dostrzec starania o rozpowszechnianie pozytywnego obrazu rabinizmu⁴².

Dokument podkreśla wyjątkowość relacji chrześcijanie-Żydzi i odróżnia ją od pozostałych stosunków międzyreligijnych⁴³. Przekonuje też o niesamowystarczalności Kościoła – o jego historycznej i teologicznej zależności od żydowskich źródeł⁴⁴. Jednocześnie autorzy przypominają o istnieniu antyjudajizmu w Nowym Testamencie, zwracając uwagę, że antyjudajizm nie jest niezbędnym elementem chrześcijańskiego zwiastowania.

„Choć z historycznego punktu widzenia chrześcijaństwo i judaizm rozwijały się we wzajemnych konfliktach, to antyjudajizm nie jest dogmatem Kościoła i nie może być częścią kościelnego nauczania i praktyki”⁴⁵.

Według sygnatariuszy dokumentu, Kościół powinien czynić pokutę za krzywdy, które wyrządził Żydom w dziejach⁴⁶. Natomiast świadectwo składane przez wiernych Kościoła nie powinno być prozelityzmem.

„Stosunek Żydów do chrześcijan od wielu stuleci jest obciążony faktem, że Żydzi postrzegali się najczęściej jako niewielka mniejszość wobec ogromnej większości chrześcijan. W tej sytuacji udziałem Żydów stawały się rozmaite cierpienia (...) Stwierdzamy z naciskiem, że szczególnie w spotkaniach między chrześcijanami a Żydami nie powinna mieć miejsca żadna forma nacisku czy wykorzystywania trudnego położenia, czego nie może usprawiedliwiać cel, jakim jest nakłanianie kogoś do zmiany wiary”⁴⁷.

Podsumowując w tak krótkim zarysie tezy Wskazówek z Driebergen, trzeba dostrzec – obok jego propagandowych aspektów – jak rozpowszechnianie pozytywnego obrazu rabinizmu – zaangażowaną refleksję teologiczną, stanowiącą kanwę dla rzeczywistego dialogu międzyreligijnego. Tekst sugeruje, aby: „(...) na nowo przemyślano podstawowe schematy luteriańskiej teologii i nauki jak: *Zakon i Ewangelia, Wiara i Uczynki, Obietnica i Wypełnienie, Dwa Regimenty / Dwa Królestwa*, w ich oddziaływaniu na stosunki między chrześcijanami a Żydami”⁴⁸.

Dekada rozpoczęta przez Deklarację z Driebergen przyniosła w pracach Komisji wyraźne odejście od całościowego spojrzenia na kwestie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. To, co łączyło spotkania LEKKJ w niemieckim Zinnowitz

⁴¹ Tamże, pkt. II. 2.

⁴² Tamże, pkt. IV. 3.

⁴³ Tamże, pkt. I. 1.

⁴⁴ Tamże, pkt. I. 5.

⁴⁵ Tamże, pkt. II. 1.

⁴⁶ Tamże, pkt. II. 3.

⁴⁷ Tamże, pkt. III. 1.

⁴⁸ Tamże, pkt. IV. 2.

(1991), duńskim Dianalund (1992), Pradze (1994), norweskim Gran (1995) oraz w Berlinie (1996) i Budapeszcie (1997), to obecny pośród innych tematów szczególnie problem teologicznego znaczenia ziemi Izraela. Rozmachowi działań Komisji, widocznemu w zapraszaniu takich intelektualistów żydowskich jak Amos Luzatto (1993) oraz luterańskich teologów tej miary, co Peter von der Osten-Sacken, nie towarzyszyły jednak rezultaty w postaci definitywnego ukończenia prac nad dokumentem zatytułowanym *Rozważania nad teologicznym znaczeniem ziemi Izraela*. Tekst ów, redagowany od początku dekady, korygowano jeszcze w czasie konferencji LEKKJ w Budapeszcie, w 1997 roku⁴⁹. Jednym z powodów przeciągania się prac nad oświadczeniem były pewne jego mankamenty⁵⁰. Wreszcie, wąski krąg osób, które ostatecznie zapoznały się z brzmieniem dokumentu, nie dorównuje gronu odbiorców, jakie miał dokument z Driebergen.

Koniec dekady sprzyjał próbom podsumowania prac Komisji. W trakcie konferencji LEKKJ w Paryżu, w roku 1998, zwrócono uwagę na recepcję osiągnięć dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Kościołach członkowskich tej organizacji. Za wskaźnik orientacji w przemianie stosunków pomiędzy dwoma religiami uznano przyswojenie treści tak zwanych *Tez z Seelisbergu*⁵¹ przez wiernych lokalnych Kościołów należących do LEKKJ.

Wyrażono też zaniepokojenie jednostronnym – politycznym – traktowaniem faktu powstania państwa Izrael w XX wieku. Według uczestników konferencji paryskiej, historyczne odrodzenie narodowej siedziby Żydów powinno być również uznane za ważne wydarzenie w dziejach judaizmu.

W trakcie spotkania dał się odczuć przerost informacji przygotowanych w referatach gości konferencji nad wypowiedziami przedstawicieli Kościołów stowarzyszonych w LEKKJ. Jednym z przedmiotów dyskusji uczyniono zagadnienie *Zakon a Ewangelia*, problem przedstawiony do opracowania już w trakcie spotkania w Driebergen (1990)⁵².

Tuż przed spotkaniem Komisji w 1999 roku, głośna w środowiskach ewangelickich Niemiec stała się problematyka prozelityzmu wobec Żydów. Kwestia ta była przedmiotem ostrej wymiany zdań w trakcie przygotowań do Ewangelickiego Dnia Kościoła w Niemczech. LEKKJ pamiętając o obojętności wielu Kościołów wobec dwudziestowiecznej Zagłady Żydów i chrześcijan pochodzenia

⁴⁹ W toku debat, tytuł tekstu zmieniono ze wspomnianego; *Erwägungen zur theologischen Bedeutung des Landes Israel*, na: *Land und Staat Israel: Erwägungen zu theologischen und politischen Problemen* (1995). *Arbeitsbericht des Vorstandes über Tagungen 1991-1995 zum Thema „Erwägungen zur theologischen Bedeutung des Landes Israel“*.

⁵⁰ Wśród głosów krytycznych wobec dokumentu znalazła się wypowiedź fińskiego Komitetu LEKKJ (1995). Zarzucił deklaracji nieuwzględnienie rozziwów między współczesnym państwem Izrael a wyidealizowaną ziemią Izraela. (źródła własne).

⁵¹ Wynik ankiet nadesłanych LEKKJ przez Kościoły członkowskie z Europy Środkowej w roku 1988 wykazał brak spopularyzowania tego dokumentu.

⁵² *Erklärung zur Begegnung...* dz. cyt., pkt. I. 4.

żydowskiego, zdecydowała się wystosować oświadczenie w kwestii prozelityzmu. Warto przytoczyć w całości oświadczenie LEKKJ z fińskiej miejscowości Järvenpää (1999):

„Z troską zapoznaliśmy się z dyskusjami wokół misji wobec Żydów, które miały miejsce w przededniu 28. Niemieckiego Ewangelickiego Dnia Kościoła. Już w 1990 roku, w holenderskim mieście Driebergen, Luterska Europejska Komisja Kościoła i Judaizm oświadczyła: „Utwierdzamy się w przekonaniu, że nie powinien mieć miejsca żaden rodzaj przymusu bądź wykorzystywania niesprzyjającego położenia, zwłaszcza w spotkaniu chrześcijan i Żydów, oraz że cel nie usprawiedliwia nakłaniania ludzi do zmiany religii.

Nie powinno być pośród nas, chrześcijan, organizacji, które posługują się podobnymi metodami (prozelityzm)”. (III.1.)

Stwierdzamy:

Jako teologowie ewangeliccy, w dialogu z Żydami świadczymy o tym, że do dzisiaj trwa przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem wybranym. Biblia mówi, iż przymierze to jest wieczne. Przeto Żydzi połączeni są szczególną więzią ze swoim Bogiem – tym, którego również my wyznajemy jako swego Boga.

Ta wiedza powinna torować drogę spotkaniu chrześcijan z Żydami i utwierdzać dialog chrześcijańsko-żydowski. Z tych powodów pragniemy, by rozmowa z Żydami nie była prowadzona z myślą o nawracaniu ich na wiarę chrześcijańską. W obecnej sytuacji konieczne jest pogłębianie zrozumienia dialogu. Ponadto kieruje nami pogląd, iż dialog chrześcijańsko-żydowski wymaga weryfikowania własnej tożsamości partnerów”⁵³.

⁵³ (źródła własne).

WIESŁAW ROMANOWICZ

POZIOM RELIGIJNOŚCI MŁODZIEŻY A POSTAWY WOBEC EKUMENIZMU

W społeczeństwie polskim w dalszym ciągu następują ogromne przemiany nie tylko w sferze gospodarczo – politycznej, lecz dotyczą również obszaru świadomościowego. Jest to porządek, jak pisze A. Rychard, „w którym z pozorów bezładu wyłania się nowy pluralistyczny porządek instytucjonalny”¹. W warunkach nowego porządku kształtują się postawy etyczne młodzieży, które wynikają z poszukiwania przez młodych ludzi sensu i znaczenia ich życia. Młody człowiek w tej fazie przechodzi od tradycji, która afirmuje zastaną strukturę społeczną, ku indywidualizacji postaw w sferze etycznej. Są to wewnętrzne zmagania młodego człowieka dotyczące akceptacji znanych wartości, norm czy sposobów postępowania, które utrwaliły się w procesie socjalizacji pierwotnej z możliwością kształtowania własnego sposobu bycia i życia. Przejście od „losu” do „wyboru” stwarza nowe szanse i nowe pułapki modernizacyjne, wywołuje sytuacje pełne sprzeczności i różnorodności, napięć, konfliktów i dylematów. Z jednej strony wyraźnie odchodzi się od prawodawstwa etycznego o powszechnym zasięgu, z drugiej zaś strony staje się przed ryzykiem sceptycyzmu i relatywizmu moralnego².

Okres młodości to z punktu widzenia dalszego życia człowieka ważny etap rozwoju osobowości. W tym okresie bardzo często występują tzw. „przełomy”, „fascynacje”, „burze”, mówi się o wtórnej otwartości w okresie młodości, która przejawia się w ogólnej dezorientacji, labilności i zachwianiu pewności, czyli w problemach z tożsamością³.

¹ A. Rychard, *Czy transformacja się skończyła? Powstawanie nowego ładu w perspektywie socjologii zmiany instytucjonalnej*, Warszawa 1996, s. 19.

² J. Mariański, *Między nadzieją a zwątpieniem*, Lublin 1998, s. 10.

³ H.M.Griese, *Socjologiczne teorie młodzieży. Wprowadzenie*, Kraków 1996, s. 213.

Wraz z kształtowaniem się postaw moralnych niemal równocześnie zachodzi proces świadomego uczestnictwa w swoim Kościele i relacji jednostki wobec innych Kościołów. Zajęcie się problemem postaw młodzieży wobec wybranych aspektów ekumenizmu wydaje się bardzo ważne nie tylko na poziomie makrospołecznym, jest również istotne z lokalnego punktu widzenia. Pozwala zilustrować stan wybranej grupy młodych ludzi i naszkicować kierunek zmian w tym zakresie.

W niniejszym opracowaniu podejmę próbę określenia stosunku studentów PWSZ w Białej Podlaskiej do ekumenizmu. Materiał zebrany będę rozpatrywał na gruncie socjologii w kontekście poziomu wiary badanych, jako podstawowego wskaźnika religijności.

Podstawowe ujęcia religijności

W naukach społecznych najczęściej religijność rozumie się jako funkcjonowanie religii w obszarze społeczno – kulturowym. Jest to fakt społeczny funkcjonujący w życiu społeczeństwa, grupy bądź jednostki. Stąd można powiedzieć, że religijność wyraża się stosunkiem do doktryny, kultu, organizacji religijnej oraz w sposobie bycia⁴. Tak rozumiana religijność bezpośrednio lub pośrednio kształtowana jest przez Kościół. Możemy ją rozpatrywać jednowymiarowo i wówczas mówimy o religijności instytucjonalnej, bądź kościelnej, która polega na przestrzeganiu w życiu jednostkowym czy społecznym oficjalnego modelu – „idealnego człowieka wierzącego”- członka Kościoła. Ma to być człowiek, który przestrzega wszystkich nakazów, zakazów, dogmatów, praktyk religijnych, wszystkiego tego, czego naucza i co podaje do wierzenia Kościół.

Drugi sposób rozpatrywania religijności polega na ujęciu wielowymiarowym. Wówczas kryterium religijności związane jest z wiarą, jej przeżywaniem i życiem zgodnym z nakazami religii⁵ – w religii chrześcijańskiej jest to życie zgodnie z Ewangelią. Taki typ religijności najczęściej związany jest z procesami prywatyzacji, które nieodłącznie charakteryzują się pluralizmem religijnym, pojmowanym nie tylko jako wielość religii, lecz przede wszystkim wielością postaw i zachowań w ramach poszczególnych tradycji. „Wyrazem takiego stanu rzeczy – według I. Borowik – jest także to, że wierzenia religijne traktowane są wybiórczo. Wierzy się na przykład w Boga, ale niekoniecznie w diabła, wierzy się

⁴ Por. W. Pawluczuk, *Religijność jako sposób bycia*, ZN UJ, „Studia Religiológica” nr 22, Kraków 1988.

⁵ Por. M. Libiszowska – Żółtkowska, *Postawy inteligencji wobec religii. Studium socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 24

w Chrystusa, ale niekoniecznie w zmartwychwstanie. Tej selektywności w komponowaniu własnej religii nie towarzyszy przy tym lęk herezji czy przekonanie, że jest się „złym” katolikiem, anglikaninem czy prawosławnym”⁶.

Taki podział religijności jest zabiegiem czysto teoretycznym, ponieważ w społeczeństwie zazwyczaj nie występuje tylko religijność instytucjonalna bądź prywatna. Jako zjawisko społeczno – kulturowe występuje zmiennie i podlega procesom rozwoju społeczeństw, zmianom cywilizacyjnym czy kulturowym. Uwarunkowana również jest wieloma zmiennymi np. wiekiem, wykształceniem, zawodem, płcią, miejscem zamieszkania. To opracowanie ma na celu jedynie zasygnalizowanie stanu świadomości ekumenicznej oraz tendencyjnych zmian zachodzących w postawach religijnych młodego pokolenia. Przedstawienie tych aspektów będzie możliwe dzięki zgromadzonemu materiałowi empirycznemu poddanemu szczegółowym analizom.

Badania zrealizowałem w styczniu 2004 roku na grupie studentów pierwszego roku kierunków – Pedagogika Społeczna i Obsługa Turystyki i Rekreacji. W badaniach wzięło udział 197 osób, z czego 25% stanowią mężczyźni, a 75% kobiety, co stanowi około 90 % wszystkich studentów wspomnianych kierunków studiów dziennych. Średnia wieku badanych wyniosła 20,3 lat. Wyboru respondentów dokonałem drogą losową. Materiał badawczy zebrałem posługując się specjalnie do tego celu skonstruowaną ankietą anonimową. Jeżeli chodzi o przynależność wyznaniową, to badani w 96% należą do Kościoła katolickiego, a pozostali to prawosławni, świadkowie Jehowy i bliżej nieokreśleni.

Charakterystykę badanych rozpocznę od przedstawienia stosunku do wiary badanych i ich udziału w praktykach religijnych.

Tabela 1. Stosunek do wiary badanych a płeć (w %)

Kobiety	Mężczyźni	Średnio	N-197
Głęboko wierzący	15,7	8,1	11,9
Wierzący	69,7	69,3	69,5
Niezdecydowany	13,8	16,3	15,05
Obojętny	0,8	2,0	1,4
Niewierzący	0	4,3	2,15

Ogólne zestawienie wyników zamieszczonych w tabeli informuje nas o stosunku do wiary badanych studentów. Globalnie możemy stwierdzić, iż 81,4% badanych to osoby wierzące, z czego 11,9% uważa się za ludzi o głębokiej wierze.

Analizując wierzących pod względem zmiennej – płci, widzimy, że w kategorii wierzący różnice są nieistotne, natomiast kobiety wykazują większą intensyfikację wiary, ponieważ „głęboko wierzących” kobiet jest dwukrotnie więcej niż

⁶ I. Borowik, *Procesy Instytucjonalizacji i Prywatyzacji Religii w Powojennej Polsce*, Kraków 1997, s. 11

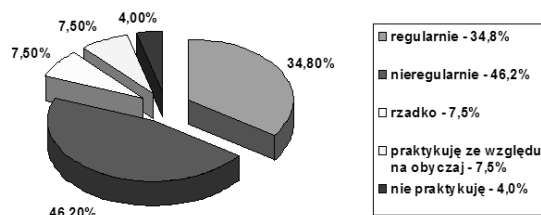
mężczyzn. Podobne zróżnicowanie występuje wśród niewierzących. Do tej kategorii zaliczam studentów, którzy określili się jako obojętni i niewierzący. Należy stwierdzić, że tylko 3,55% badanych klasyfikuje siebie do tej grupy. W związku z tym, że respondentów, którzy określili się jako obojętni lub niewierzący jest niewielki procent i wyniki dla tych grup z pewnością nie byłyby reprezentatywne, postanowiłem pominąć ich w szczegółowych analizach.

Kolejną kategorią, która łączy niejako postawy wiary i niewiary są niezdecydowani. W naszych badaniach za takich określiło się około 15% respondentów, przy czym mężczyźni jest o 2,5% więcej niż kobiety. Po II wojnie światowej badania dotyczące religijności informowały nas o zmiennym charakterze tej kategorii. Wyniki oscylowały od kilku do kilkunastu procent. Jest to grupa, którą W. Piwowarski charakteryzował, jako ludzi, którzy są przyzwyczajeni do tradycyjnego wychowania w rodzinie, wynikającej z historii, a ich religijność ma znamiona „wiary narodu”⁷.

Wysoki odsetek wierzących studentów w niniejszych badaniach może wynikać również z faktu, że wszyscy badani studenci są z I roku. W związku z tym ich stosunek do religii ukształtowany jest przez środowisko domowe, szkołę i najbliższych. Badani studenci są na kolejnym etapie rozwoju swojej osobowości, który realizuje się w środowisku akademickim, stąd interesujące będzie skonfrontowanie stosunku do wiary badanych po zakończeniu studiów. Takie analizy w szerszy sposób pozwolą określić zmianę bądź stabilność postaw wobec religii.

Kolejnym wskaźnikiem religijności jest pytanie dotyczące praktyk religijnych. To pytanie ma bardzo ogólny charakter, lecz w sposób bardzo uniwersalny określa stosunek człowieka do rytuałów proponowanych przez określony Kościół. Na ważność tego aspektu religijności zwracał uwagę pomysłodawca tego typu badań G. Le Bras, który jako pierwszy koncentrował się na empirycznym aspekcie socjologii religii.

Diagram 1. Stosunek do praktyk religijnych



⁷ W. Piwowarski, *Blaski i cienie polskiej religijności*, [w] *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1983, s. 26-28. – Szczegółowe zestawienie zmienności postaw studentów wobec religii po II wojnie światowej przedstawia M. Libiszowska-Żółtkowska w książce *Postawy inteligencji wobec religii*, Warszawa 1991.

Układ diagramu pozwala stwierdzić, że 81% badanych pozytywnie deklaruje swój stosunek do praktyk religijnych. Pytanie dotyczące stosunku do praktyk wiąże się przede wszystkim z religijnością instytucjonalną. W Polsce ugruntował się wymóg praktyk, który w opinii wielu wiernych jest najważniejszym elementem religijności. Związane jest to z cechą religijności ludowej, której wyrazem jest ich systematyczny udział, jako zewnętrzny wizerunek człowieka wierzącego. W społeczeństwie polskim – jak pisze J. Mariański – religijność zawsze silniej się manifestowała na płaszczyźnie praktyk religijnych, niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej.(...) stopień uczestnictwa w praktykach religijnych daje szansę określenia „ukościelnienia” poszczególnych środowisk społecznych i całego społeczeństwa”⁸.

Tabela 2. Autodeklaracja wiary, a udział w praktykach religijnych (w %)

	Praktykuje regularnie	Praktykuje nieregularnie	Praktykuje rzadko	Praktykuje ze względu na obyczaj	Nie praktykuje
Głęboko wierzący	67	30	0	0	3
Wierzący	35	54,3	5	4,3	1,4
Niezdecydowany	13,7	27,5	27,5	31,3	0
Obojętny	0	0	15,2	79	5,8
Niewierzący	0	0	0	54	46

Już pobieżna analiza rozkładu praktyk religijnych wobec wiary pozwala stwierdzić oczywistą zależność, która mówi, że systematyczność praktyk uzależniona jest od stopnia zaangażowania religijnego. Można powiedzieć, że im student bardziej wierzący tym regularniej spełnia praktyki religijne. Ten związek potwierdza ludowy charakter religijności badanych. Można domniemywać, że poziom autodeklaracji wiary uwarunkowany jest praktykami, czyli człowiek często praktykujący uważa się za osobę wierzącą bądź głęboko wierzącą.

Tak postawiona teza opiera się o wieloletnie obserwacje autora jak również na socjologicznych analizach stanu i przemian religijności polskiego społeczeństwa po II wojnie światowej. Prace takich badaczy jak I. Borowik, E. Ciupak, M. Libiszowska-Żółtkowska, H. Kubiak, J. Mariański, W. Pawluczuk, W. Piwowarski i wielu innych w sposób jednoznaczny wskazują na sensowność zaproponowanej w tym opracowaniu tezy i uprawniają do podjęcia analiz nad postawami młodzieży wobec ekumenizmu w kontekście poziomu ich religijności.

⁸ J. Mariański, *Religijność w procesie przemian*, Warszawa 1991, s. 51.

Empiryczny wymiar postaw ekumenicznych

Przystępując do szczegółowych analiz postaw studentów wobec ekumenizmu, celowym będzie ogólne przedstawienie zainteresowania się ruchem ekumenicznym badanej młodzieży. Mamy na uwadze, że w okresie tworzenia się tego ruchu dużą aktywnością charakteryzowały się organizacje studenckie takie jak Chrześcijański Związek Młodych Mężczyzn (YMCA) czy Chrześcijański Związek Młodych Kobiet (YWCA)⁹. Dla ówczesnej młodzieży idea zjednoczenia chrześcijan była doskonałą inspiracją do aktywnej działalności na tym polu. To szczególnie ludzie młodzi podjęli się trudu zmian w dotychczasowym pojmowaniu chrześcijaństwa i roli Kościołów w życiu każdego człowieka. Około sto lat temu zaczęto organizować pierwsze Konferencje Misyjne (Londyn 1888, Nowy Jork 1900), które wraz z upływem czasu rozszerzyły swój zasięg na inne rejony i różne konfesje.

W chwili obecnej jest ogromnie trudno przedstawić poziom i stopień zainteresowania ekumenizmem młodzieży w skali makrospołecznej. Z badań własnych wynika, że co 5-ty student uważa, że problematyka ekumenizmu jest dla niego interesująca, co sugeruje, że idea zjednoczenia Kościołów jest w dalszym ciągu aktualna i atrakcyjna dla młodego pokolenia. Na pytanie: *Czy problematyka ekumenizmu jest dla Pana/i interesująca?* uzyskano następujące odpowiedzi.

Tabela 1. Autodeklaracja wiary, a zainteresowanie się ekumenizmem (w %)

	Tak	Raczej tak	Raczej nie	Nie	Trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	27	30	23	3	17
Wierzący	19,3	35,7	20	2,8	22,2
Niezdecydowany	20,7	37,9	27,6	3,4	10,4
Ogółem N-197	20,8	35,5	17,2	3	23,5

Cechą tego zestawienia jest fakt, że zainteresowanie się ekumenizmem nie wynika ze stopnia zaangażowania się religijnego. Nie widać tu istotnych zależności pomiędzy respondentami, którzy określają się jako głęboko wierzący, wierzący czy niezdecydowany. Można przypuszczać, że wysoki poziom autodeklaracji wiary nie motywuje badanych do szczególnie intensywnego zaangażowania się w prace na rzecz jednoczenia Kościoła. Ogólnie 56,3% badanych studentów jest zainteresowana tą problematyką, 17,2% raczej nie, a tylko 3% zdecydowanie

⁹ Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 23; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 29.

dystansuje się od tych problemów. Dużą grupę studentów (23,5%) stanowią osoby, które nie określają swojego stanowiska w tej sprawie. Najprawdopodobniej są to osoby, które z tą problematyką dotychczas się nie spotkały, bądź nie widzą potrzeby angażowania się w proces jednoczenia Kościoła. Warto odnotować, że tę grupę tworzą głównie wierzący i głęboko wierzący. Może to sugerować, że wierzący studenci nie widzą sprzeczności między byciem osobą wierzącą, a izolacją w sprawach jedności Kościoła czy zainteresowaniu się życiem innych konfesji.

Taką sugestię potwierdza kolejne zestawienie, które mówi o osobach z którymi badani wymieniają poglądy na temat ekumenizmu, co w praktyce oznacza wskazanie osób które socjalizowały badanych w tej kwestii.

Tabela 2. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Z kim najczęściej rozmawiasz na temat podzielonego chrześcijaństwa? a autodeklaracja wiary (w %).

	Z najbliższą rodziną	Z kolegami i kolegami	Z nauczycielami	Z katechetami	Z osobami duchownymi	Z innymi ludźmi	Z nikim nie rozmawiam
Głęboko wierzący	17	48	0	0	5	0	30
Wierzący	25,7	32,8	0	1,4	3,5	3,5	30,1
Niezdecydowany	20,7	44,8	6,9	10,4	0	0	17,2
Ogółem N-197	23,3	37	1	2,5	3	2,5	30,7

Z tej tabeli wynika, że miejscem w którym kształtuje się postawa ekumeniczna badanych jest grupa rówieśnicza, gdyż 37% studentów stwierdziło, że najczęściej na temat podzielonego Kościoła rozmawiają z rówieśnikami. Natomiast, co czwarty respondent stwierdził, że najbliższa rodzina jest dla niego źródłem informacji i opinii na temat podzielonego Kościoła. Taki stan częściowo potwierdza tezę o ludowym charakterze religijności polskiego społeczeństwa w którym tradycyjne zachowania religijne są wzorem, a w niektórych przypadkach kanonem postaw religijnych¹⁰. To zestawienie informuje nas jeszcze o jednym fakcie z którego wynika, że badani na ten temat nie rozmawiają z katechetami i osobami duchownymi. Takie stwierdzenie z pewnością może głęboko zastanawiać, zważywszy że treści, jakie przedstawia sobą ruch ekumeniczny, dotyczą bezpośrednio sfery życia religijnego i religijnych postaw. Zatem może to znamionować brak

¹⁰ Por. W. Piwowarski, *Kościół ludowy w społeczeństwie polskim*, [w] tegoż, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 273-280.

zauwania do tych osób lub szablonowe, wręcz apologetyczne spojrzenie na jedność Kościoła. Dla 30,7% badanych ten temat nie jest na tyle interesujący, aby dyskutować, wyrażać swoje opinie czy wątpliwości. Do tej grupy należą przede wszystkim osoby wierzące i głęboko wierzące, co potwierdza poprzednią sugestię o braku związku między „głębokością wiary” a potrzebą przywracania jedności kościelnej.

Kolejnym wskaźnikiem postawy ekumenicznej studentów wobec poziomu religijności będzie intensywność zapoznawania się z wydawnictwami innych Kościołów.

Tabela 3. Autodeklaracja wiary, a częstotliwość czytelnictwa publikacji innych Kościołów (w %)

	Kilka razy w miesiącu	Kilka razy w roku	Nie czytam żadnych materiałów
Głęboko wierzący	5	18	77
Wierzący	2,1	20	77,9
Niezdecydowany	0	24,1	75,9
Ogółem N-197	2	20,3	77,7

Powyższe zestawienie w sposób pośredni mówi o zaangażowaniu się w problematykę ekumeniczną. Czytając publikacje autorów wywodzących się z innych Kościołów możemy w bezpośredni sposób zapoznać się z tradycją i interpretacją prawd wiary wyjaśnianą przez nich samych. Jest to ważny argument służący obiektywizacji przeszłości, zrozumienia trudnych czy wręcz wrogich postaw między chrześcijanami. W końcu szczere poznanie, wolne od uprzedzeń i zbytich emocji może stać się trwałym fundamentem na drodze budowy jedności chrześcijańskiej. Z prezentowanych danych wynika, że 77,7% studentów nigdy nie czytało takich publikacji. Taka sytuacja może w przyszłości wytworzyć lub ugruntować postawy zamknięte, skierowane tylko na swój Kościół i swoją interpretację wydarzeń i prawd. Wielu ekumenistów¹¹ stale potwierdza potrzebę pisania i wyjaśniania spornych kwestii przez członków różnych Kościołów, przedstawienie tylko własnego punktu widzenia zwiększa ryzyko nadinterpretacji i znacznego zawężenia problemów czy spornych kwestii.

Nikłe informacje o innych konfesjach i brak należytego motywowania ku większemu zaangażowaniu się w ruch ekumeniczny ciągle są obecne w polskiej rzeczywistości. Prezentowane badania wskazują, że 26% respondentów, którzy uczestniczyli w dotychczasowej katechizacji w szkołach nie przypomina sobie, aby na lekcjach kiedykolwiek poruszano tematykę ekumeniczną.

¹¹ Por. W. Hładowski, *Wychowanie do ekumenizmu*, [w] W. Hryniewicz (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra*, Lublin 1997, s. 723-730.

Tabela 4. Autodeklaracja wiary a częstotliwość poruszania tematyki ekumenicznej na katechezie (w %)

	Raz w tygodniu	Raz w miesiącu	Okazjonalnie np. raz w roku	Nigdy
Głęboko wierzący	6	6	50	38
Wierzący	2,8	5,8	70	21,4
Niezdecydowany	6,9	6,9	51,7	34,5
Ogółem N-197	4	6	64	26

Jak wynika z zestawienia, najczęściej tematykę ekumenizmu poruszano okazjonalnie (64%). Ten okazjonalizm jednoznacznie świadczy, że problematyka jedności Kościoła nawet w środowisku zróżnicowanym wyznaniowo jest niepopularna i lekcje religii nie włączają się w proces edukacji ekumenicznej. Tą sugestię potwierdza niechęć badanych do prowadzenia rozmów na ten temat z katechetami czy osobami duchownymi – co zostało zauważone uprzednio (Tabela 2). Nieodłącznie nasuwa się pytanie: z czego wynika ta niechęć? Można przypuszczać, iż zasadniczym powodem, który ogranicza podejmowanie tej kwestii na katechezie, jest niedostateczne przygotowanie merytoryczne nauczycieli i słaba znajomość duchowości i życia innych Kościołów. W takim zachowaniu katechetów widać brak otwartości i chęci poznania specyfiki różnych konfesji. Cała edukacja chrześcijańska koncentruje się wyłącznie na własnej konfesji, przez co jest ograniczona i jednostronna. Stąd podstawowym źródłem wiedzy studentów o innych Kościołach staje się telewizja i gazety.

Tabela 5. Autodeklaracja wiary, a źródła informacji o innych Kościołach (w %)

	Radio	Telewizja	Gazety i czasopisma	Książki	Inne
Głęboko wierzący	6	50	15	6	23
Wierzący	7,1	53,5	32,8	5	8,6
Niezdecydowany	17,2	37,5	17,2	17,2	6,9
Ogółem N-197	8,6	50,7	27,9	7,1	5,7

Ekspozowane tutaj źródła wiedzy całkowicie wypełniają potrzeby 94,3% badanych studentów. Nasuwa się pytanie: czy te źródła są wystarczające, aby właściwie ukształtować współczesnego człowieka, który swoim życiem przyczyni się do zbliżenia Kościołów. Ważność tego zagadnienia podkreśla prof. Z. Kijas, który postuluje „(...) dokładać starań, aby poznając lepiej innych chrześcijan i ich Kościoły, oczyszczać swoją pamięć ze złych wspomnień, stereotypów, wyzbywać się uprzedzeń i przesądów (...) Lepsze poznanie wydarzeń z przeszłości, pełniejsze ich odczytanie w szerszym kontekście i rozważenie wszelkich elementów drugorzędnych może ukazać, jak niewiele było w nich czynników ewangelicz-

nych, i jak liczny procent zajmowały sprawy nazbyt ludzkie, uwarunkowania kulturowe, polityczne czy historyczne, niezdrowe pragnienie pokazania innym, że jest się lepszym, gorliwszym, doskonalszym¹².

Miarą otwartości na drugiego człowieka w jego praktycznym wymiarze jest stosunek respondentów do sytuacji sąsiedztwa, przyjaźni i członkostwa w rodzinie osoby innej konfesji. W poniższym zestawieniu wielkość postawy zamkniętej będzie określał odsetek studentów, którzy negatywnie ustosunkowali się do przedstawionej sytuacji. Natomiast miarą otwartości będzie brak sprzeciwu przeciwko sąsiedztwu, przyjaźni czy akceptacji w rodzinie osoby innego wyznania.

Tabela 6. Rozkład odpowiedzi na pytanie: Czy miałby Pan/i coś przeciwko temu, aby osoba innego wyznania była Pana/i sąsiadem, przyjacielem, mężem (żoną) (w %)?

	sąsiadem			przyjacielem			mężem/żoną		
	tak	nie	trudno powiedzieć	tak	nie	trudno powiedzieć	tak	nie	trudno powiedzieć
Głęboko wierzący	6	91	3	6	89	6	30	6	54
Wierzący	5,7	92,1	2,2	5,7	85,7	8,6	21,4	37,8	47,8
Niezdecydowany	0	100	0	3,5	96,5	0	24,2	62	13,8

W tym zestawieniu dają się zauważyć dwie charakterystyczne cechy. Pierwsza z nich potwierdza wskazane przez socjologów zależności, które mówią, że ilość negatywnych wskazań wzrasta wraz ze zmniejszeniem się dystansu międzyludzkiego. Oznacza to, że badani bardziej tolerują sąsiedztwo z osobą innego wyznania, a mniej sytuację w której osoba z innego wyznania staje się członkiem rodziny np. zięciem, mężem, żoną. W przypadku ludzi młodych jest to częściowo zrozumiałe, gdyż są oni w dalszym ciągu na etapie uczenia się nowych ról społecznych, adaptacji do zmieniającego się środowiska i zmienność postaw jest w tym przypadku częściowo uzasadniona.

Druga zależność dotyczy związku między deklarowaną religijnością, a stosunkiem do przedstawionej sytuacji. Otóż we wszystkich przypadkach widzimy, że im osoba bardziej wierząca tym częściej sprzeciwia się kontaktom z osobami innego wyznania. Można przyjąć, iż w miarę wzrostu własnej religijności maleje otwartość na osoby innej konfesji, a wzrasta poziom izolacjonizmu czy separacji. Z przyjętych założeń trudno wskazać przyczyny takich postaw, ta kwestia dotyczy raczej problemów jakości wiary czy religijności młodego pokolenia, a nie

¹² Z. J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków 2004, s. 260.

postaw wobec ekumenizmu. Niemniej jednak to zestawienie koreluje z niewielkim zainteresowaniem się naszego społeczeństwa problematyką międzywyznaniową i pośrednio ekumeniczną. Rozwój takiej sytuacji może być przyczyną tworzenia się postaw fundamentalistycznych, które są sprzeczne z ideą ruchu ekumenicznego wyrażoną w Karcie Ekumenicznej podpisanej w 2001 roku przez przewodniczących Konferencji Kościołów Europejskich i Rady Konferencji Episkopatów Europy¹³.

Kolejnym problemem, który odnosi się do świadomości konfesyjnej badanych, jest odpowiedzialność za podział chrześcijaństwa. Sprawa jest dość delikatna i wymaga głębokiego namysłu od respondentów. Bowiem całościowe i jednoznaczne przesunięcie winy na konkretny Kościół będzie oznaczało, że w świadomości młodych funkcjonują w dalszym ciągu postawy triumfalistyczne, które charakteryzują się idealizowaniem własnego Kościoła kosztem innych wspólnot czy konfesji. Natomiast przyznanie się również do własnych win może sugerować, że respondent charakteryzuje się postawą otwartą, głęboko ekumeniczną i przyczyn takiego stanu rzeczy szuka wcześniej we własnej konfesji, zanim obwini innych.

Tabela 7. Autodeklaracja wiary, a odpowiedzialność za podzielone chrześcijaństwo (w %).

	Kościół rzymskokatolicki	Kościół prawosławny	Kościół protestanckie	Inne Kościoły	Wszystkie Kościoły	Odpowiem inaczej
Głęboko wierzący	0	0	3	3	30	64
Wierzący	8,5	5,8	3,6	1,4	37,2	43,5
Niezdecydowany	6,9	3,5	3,5	0	48,2	37,5

Ogólnie należy stwierdzić, iż respondenci niechętnie obwiniali konkretny Kościół za podzielone chrześcijaństwo. Częściej to czynili studenci wierzący i niezdecydowani od głęboko wierzących. Liczna grupa studentów solidarnie obwiniła wszystkie Kościoły bez wyjątku za taki stan rzeczy. Z tym, że głęboko wierzący częściej od pozostałych dawali inną odpowiedź. Koncentrowali się głównie nie na winie Kościołów, lecz konkretnych osób lub nie potrafili udzielić jakiegokolwiek odpowiedzi. To zestawienie ilustruje nam sytuację, w której badani nie wykazują tendencji negującej inne Kościoły bardziej niż własny. Taka sytuacja napawa optymizmem na przyszłość, pokazuje nam, że młodzi ludzie mieszkający w środowisku zróżnicowanym konfesyjnie nie są wrogo ustosunkowani względem siebie.

¹³ Por. *Charta Oecumenica. Wytyczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie*, SiDE (Zeszyt specjalny), 2002 nr 3, s. 159-168.

Kolejnym zagadnieniem, które rozszerza dotychczasowe rozważania na temat postaw ekumenicznych wśród studentów będzie postawienie problemu dotyczącego możliwości zbawienia ludzi innego wyznania.

Tabela 8. Autodeklaracja wiary a rozkład odpowiedzi na pytanie: *Czy Twoim zdaniem może zostać zbawiony człowiek innego wyznania?* (w %)

	Tak	Tak, ale tylko wtedy, gdy świadomie nie odrzucił swojego Kościoła	Nie, chyba, że przed śmiercią powróci do swojego Kościoła	Nie
Głęboko wierzący	76	12	6	6
Wierzący	57,8	24,2	7,1	10,9
Niezdecydowany	75,7	6,9	6,9	3,5
Ogółem N-197	61,9	20,8	7,1	10,2

To zagadnienie można analizować z wielu punktów widzenia m.in. teologicznego, filozoficznego czy psychologicznego. W tym opracowaniu skoncentruję się na kwestii przywiązania do swojego Kościoła w kontekście ewentualnej konwersji do innego. Sądzę, że tak postawione pytanie najlepiej oddaje sygnalizowany kontekst. Ogólnie należy stwierdzić, iż deklarowany poziom religijności nie ma większego wpływu na decyzje respondentów. Pewną odmiennością od pozostałych grup respondentów stanowią wierzący, którzy w 57,8% dają możliwość zbawienia osobom innego wyznania, kiedy pozostali sytuują się na poziomie 75-76%. Generalnie 61,9% badanych twierdząco ustosunkowała się do tak postawionego pytania. Są to studenci, którzy zbawienia nie uzależniają od przynależności do któregoś Kościoła.

Kolejną grupę stanowią respondenci, którzy nie podzielają założeń wymienionych poprzedników oraz akcentują głęboki związek ze swoim Kościołem negując konwersję z jakiegokolwiek przyczyn. Wspomniani studenci zbawienie uzależniają *od powrotu do swojego Kościoła* – 7,1%, lub w takim przypadku, *gdy człowiek świadomie nie odrzucił swojego Kościoła* – 20,8%. Takich odpowiedzi najprawdopodobniej udzielają studenci silnie przywiązani do Kościoła jako instytucji, która wypełnia u nich całą sferę sacrum i nie wykazują potrzeby innych relacji z Bogiem. Najsilniejszy związek z Kościołem prezentują respondenci, którzy w sposób jednoznacznie negatywny ustosunkowali się do zbawienia osób innego wyznania. Według 10,2% badanych człowiek innej konfesji nie może zostać zbawiony. Jest to postawa, która w kontekście prowadzonych dialogów teologicznych czy międzykościelnych ustaleń jest na wskroś archaiczna. Ci studenci charakteryzują się postawą antyekumeniczną, która na dzień dzisiejszy eliminuje ich z tego ruchu. Dla tej grupy ekumenizm przejawia się jako działalność zmierzająca do wchłonięcia inaczej wierzących do swojego Kościoła bądź w bliżej nieokreślonej formie.

38,1% badanych mniej lub bardziej zdecydowanie uzależnia zbawienie od przynależności do Kościoła, nie dziwi więc fakt niskiego udziału badanych w nabożeństwach organizowanych przez inne Kościoły. Postawa ekumeniczna to nie tylko poglądy czy opinie, to przede wszystkim praktyka, czyli rzeczywiste działanie ludzkie. Takim działaniem jest sięgnięcie do lektury książek czy czasopism innych Kościołów oraz udział w nabożeństwach.

Tabela 9. Autodeklaracja wiary, a udział w nabożeństwach bądź spotkaniach organizowanych przez inne Kościoły (w %)

	Tak	Nie
Głęboko wierzący	9	91
Wierzący	10	90
Niezdecydowany	13,8	86,2
Ogółem N-197	10,6	89,4

Ogółem tylko 10,6% badanych uczestniczyła w takich nabożeństwach. Trzeba dodać, iż częstotliwość ich udziału była niewielka, najczęściej respondenci mówili o 1-3 wizytach w innych świątyniach. Aż 89,4% badanych nigdy nie uczestniczyła w nabożeństwach innego Kościoła. Istnieje negatywna korelacja między poziomem religijności, a udziałem w nabożeństwach innych Kościołów, bowiem w tabeli nr 9 widzimy, że głęboko wierzący rzadziej uczestniczą w tych nabożeństwach od studentów, którzy określili swoją religijność na poziomie niezdecydowania. Mając na uwadze fizyczną łatwość w dotarciu do świątyń innych Kościołów rysuje się obraz młodzieży, która regularnie uczestniczy w nabożeństwach swoich Kościołów, deklaruje wysoki poziom religijności i ciągle nie widzi potrzeby poznawania obrządków czy tradycji innych wspólnot religijnych. Taka młodzież, która posiada nikłą wiedzę religijną i charakteryzuje się głęboką

Tabela 10. Autodeklaracja wiary a rozkład najważniejszych cech postawy ekumenicznej (w %)

	Głęboko wierzący	Wierzący	Niezdecydowany
Otwartość na inne Kościoły o innych Kościołach	35	20	23
Myślenie z miłością i szacunkiem	16	19	10
Wyzbycie się triumfalizmu	14	14	21
Przyznanie się do współwiny za podzielone chrześcijaństwo	3	8	9
Dążenie do myślenia i działania scalającego wszystkich chrześcijan	16	15	21
Życie zgodnie z Ewangelią	16	15	12
Znajomość nauki i życia innych Kościołów	0	9	4

obojętnością w poznaniu doktryny i tradycji inaczej wierzących doprowadza w konsekwencji do stereotypowego i schematycznego postrzegania chrześcijan innych tradycji, co rzutuje na intensyfikację podziałów konfesyjnych. I chociaż część respondentów uważa, że wyzbycie się triumfalizmu, który przejawia się wywyższeniem swojego Kościoła, jest jedną z najważniejszych cech postawy ekumenicznej, to w praktyce dnia codziennego prezentuje odmienne zachowanie.

Zapoznając się z tym zestawieniem należy stwierdzić, iż nie zachodzą tutaj znaczne różnice w klasyfikacji cech postawy ekumenicznej. Za najważniejszą właściwość, badani uznali otwartość na inne Kościoły i wspólnoty kościelne oraz dążenie do myślenia i działania scalającego wszystkich chrześcijan. Natomiast za najmniej istotne uznano wyzbycie się triumfalizmu wyrażanego wywyższaniem swojego Kościoła oraz potrzebę znajomości nauki i życia innych Kościołów.

Brak potrzeby znajomości innych Kościołów wpasowało się w nikłą znajomość podstawowych terminów dotyczących historii i współczesności ruchu ekumenicznego. Jednym z ostatnich pytań jakie zamieściłem w ankiecie, była prośba o krótką charakterystykę następujących wydarzeń.

Pierwszy termin dotyczył wspólnoty z Taizé. Ogólnie tylko 12 osób zdecydowało się opisać wspólnotę. Dla nich owa wspólnota kojarzy się najczęściej ze „zjazdem czy spotkaniem młodzieży”, dla kilku z nich ze „śpiewem kanonów”. Zdecydowanie brakowało jakichkolwiek informacji o założycielu, charakterze konfesyjnym wspólnoty i podstawowej idei, która przyświeca we wszelkiego rodzaju inicjatywach brata Rogera.

Pozostałe fakty czy wydarzenia przyniosły jeszcze skąpsze informacje: np. nikt z badanych nie słyszał o „Deklaracji o wzajemnym uznaniu ważności chrztu świętego”, „Światowej Radzie Kościołów”, „Dekrecie o ekumenizmie”, a o „Polskiej Radzie Ekumenicznej” dwie osoby napisały tylko tyle, że „proponuje porozumienie między chrześcijanami”. Najczęściej studenci słyszeli o Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan (ok. 8% badanych), kilka osób o Kodeńskich Spotkaniach Ekumenicznych, ale już nikt nie potrafił podać żadnego tytułu pisma o tematyce ekumenicznej.

Należy stwierdzić, iż ponad 90% badanych nie wie nic o jakichkolwiek formach, inicjtywach czy uzgodnieniach ruchu ekumenicznego. Natomiast pozostali najczęściej błędnie lub fragmentarycznie odnosili się do przedstawionych faktów bądź wydarzeń. Wiedza na temat ekumenizmu wśród badanych jest słaba, stąd poprzednie deklaracje respondentów o ważności ruchu ekumenicznego w ich życiu przedstawiają się wielce enigmatycznie i nie są spójne z głoszoną postawą.

Uwagi końcowe

Podstawowym celem niniejszego opracowania było wykazanie zależności między poziomem religijności studentów, a postawami ekumenicznymi. Z uwagi na objętość materiału badawczego jak i założenia metodologiczne, poziom religijności określiłem na podstawie autodeklaracji wiary respondentów i pod tym kątem prowadziłem analizy.

Mam również świadomość, że nie zostały tutaj doprecyzowane postawy ekumeniczne, ten termin wymaga osobnego namysłu i szczegółowej penetracji metodologicznej pogłębionej badaniami empirycznymi. Można przyjąć, że mówimy tutaj raczej o elementach postaw ekumenicznych niż o pełnych postawach. Niemniej jednak materiał badawczy przedstawiony powyżej pozwoli obserwatorowi życia religijnego w naszym kraju na głębszą refleksję nad problematyką ekumeniczną i może się stać przyczynkiem do dalszych badań nad stanem polskiej ekumenii.

Na bazie powyższych analiz, podsumowując zebrany materiał badawczy chciałbym przedstawić kilka uwag:

- Wysoki poziom religijności pozytywnie koreluje tylko z teoretycznymi aspektami postawy ekumenicznej. Respondenci określający się jako głęboko wierzący bardziej od pozostałych interesują się problematyką ekumeniczną i częściej zastanawiają się nad problemami podzielonego chrześcijaństwa. Natomiast występuje negatywna korelacja między poziomem religijności, a praktycznym ekumenizmem. W tej kategorii głęboko wierzący mają mniej znajomych z innych wyznań, negatywnie ustosunkowują się do sąsiedztwa, przyjaźni czy członkostwa w rodzinie osób wywodzących się z innych konfesji, rzadziej uczestniczą w nabożeństwach innych Kościołów.
- Wszyscy badani charakteryzują się bardzo niską wiedzą na temat podstawowych faktów z historii czy współczesności ruchu ekumenicznego. Wiąże się to z nie czytaniem materiałów czy publikacji wydawanych przez inne Kościoły. Stąd edukacja ekumeniczna ogranicza się do inicjatyw własnego Kościoła. Z braku wiedzy na tematy ekumeniczne wynika, że własny Kościół w niewielkim stopniu wypełnia tę przestrzeń i nieskutecznie motywuje młodych ludzi do poznawania innych Kościołów i wspólnot.
- Adwersarzami w dyskusjach na tematy ekumeniczne dla respondentów nie są katecheci czy duszpasterze. Są nimi głównie rówieśnicy – koleżanki i koledzy.
- Powyższe uwagi dotyczą głównie członków Kościoła rzymskokatolickiego. Interesujące zapewne byłoby porównanie tych badań z młodzieżą wywodzącą się z innych Kościołów. Ogólnie należy stwierdzić, iż badana młodzież chociaż niechętnie angażuje się w działalność ekumeniczną, to prezentuje jednak postawy tolerancyjne wobec inaczej wierzących i ten fakt budzi nadzieję na przyszłość dalszego rozwoju ruchu ekumenicznego w naszym kraju.

PAPIEŻ JAN PAWEŁ II A EKUMENIA

Zmarły 2 kwietnia 2005 r. papież Jan Paweł II kierował Kościołem Rzymskokatolickim przez 26 i pół roku. Jego pontyfikat wpisuje się w historię papiestwa jako drugi najdłuższy pod względem trwania. Dłużej, gdyż blisko 32 lata (1846-1878), urząd ten sprawował jedynie Pius IX.

Papież Jan Paweł II, który objął swój urząd po zmarłym niespodziewanie zaledwie w 33 dni po wyborze Janie Pawle I (1912-1978), już w przemówieniu do delegacji Kościołów nierzyskokatolickich, które wzięły udział w uroczystości rozpoczęcia pontyfikatu, oświadczył, że ma zdecydowaną wolę kroczyć naprzód po drodze jedności, w duchu II Soboru Watykańskiego, idąc za przykładem swoich poprzedników¹.

Nie ulega wątpliwości, że był to papież przywiązujący dużą wagę do bezpośrednich kontaktów z ludźmi różnych wyznań i światopoglądów. W swoich licznych podróżach (odbył ich 104) spotykał się z ludźmi różnych ras, kultur, religii i poglądów politycznych. W swoich wystąpieniach był orędownikiem szeroko rozumianych praw ludzkich, których nieodzownym składnikiem jest wolność religijna i swoboda głoszenia poglądów politycznych i społecznych. Był pierwszym papieżem, który przekroczył nie tylko próg świątyni protestanckiej (1983)², lecz również synagogi (1986)³ i meczetu. Wśród badaczy najnowszych dziejów Europy Środkowo-Wschodniej istnieje dosyć zgodna opinia, iż jego pielgrzymki do Polski wywarły istotny wpływ na załamanie się reżimu komunistycznego nie tylko w tym, ale i w sąsiednich krajach.

¹ „Biuletyn Ekumeniczny” (Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu), Warszawa 1979 nr 2, s. 5n.

² SiDE 1984 nr 2, s. 48-52.

³ *Historyczna wizyta papieża Jana Pawła II w Synagodze* (Rzym, 13 kwietnia 1986), tamże 1986 nr 3, s. 88-96.

Publiczne deklaracje, listy, encykliki oraz podróże Jana Pawła II po całym świecie sprawiły, że sprawowany przezeń urząd uzyskał nowy, uniwersalny profil, który został przeniesiony na cały Kościół katolicki. Mimo ekumenicznej otwartości w swoich wypowiedziach nigdy nie wykraczał poza to, co w swoim czasie zostało ustalone na II Soborze Watykańskim. Jan Paweł II był daleki od tego, aby przeprowadzić nową interpretację prymatu biskupa Rzymu, nieomylności papieskiej, nie wahał się również przed zaangażowaniem swego autorytetu, aby umocnić i potwierdzić historyczną tożsamość Kościoła katolickiego. Eksponował kult i pobożność maryjną oraz wyniósł na ołtarze więcej błogosławionych i świętych niż wszyscy jego poprzednicy razem wzięci, chociaż musiał zdawać sobie sprawę, że przez to komplikuje osiągnięcie postępów w dialogu z protestantami różnych kierunków. Jego dbałość o zachowanie historycznej tożsamości Kościoła katolickiego sprawiała, że teolodzy głoszący zbyt śmiałe poglądy (zwłaszcza w zagadnieniach etyki seksualnej, lecz nie tylko) miewali trudności z Kongregacją Nauki Wiary. Jan Paweł II był zdecydowanym obrońcą bezżenności duchownych i przeciwnikiem dopuszczania kobiet do kapłaństwa. Mimo kontrowersyjnych ocen jego pontyfikatu, osoba i działalność Jana Pawła II fascynowała wielu obserwatorów również spoza kręgu Kościoła Rzymskokatolickiego.

W pewnym sensie próbą bilansu ponad trzydziestoletniej aktywności Kościoła Rzymskokatolickiego na niwie ekumenicznej była encyklika Jana Pawła II „*Ut unum sint*” (1995)⁴. Papież stwierdził w niej jednoznacznie, że „Kościół katolicki wszedł nieodwołalnie na drogę ekumenicznych poszukiwań” (nr 9). Jednocześnie – ku rozczarowaniu szerokich środowisk Kościołów protestanckich, które liczyły na to, że uczyni krok do przodu – powtórzył niemal dosłownie odnośne fragmenty tekstów soborowych, stwierdzające, że wszystkie elementy uświęcenia i prawdy istnieją łącznie i w całej pełni w Kościele katolickim oraz bez takiej pełni w innych Wspólnotach eklesjalnych. Papież posługiwał się też charakterystyczną dla reprezentowanej przez siebie tradycji kościelnej gradacją: Kościół Rzymskokatolicki odczuwa większą bliskość kultowo-doktrynalną z Kościołami wschodnimi niż z Kościołami protestanckimi wyrosłymi z Reformacji XVI w., choć z tymi ostatnimi posiada „wspólną cechę zachodnią” (nr 65).

Najpoważniejsze trudności dla dialogu ekumenicznego pojawiają się w momencie, gdy papież Jan Paweł II w encyklice „*Ut unum sint*” przechodzi do prezentacji własnego urzędu. Z jednej strony okazuje gotowość pozytywnego reagowania na prośbę, „abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację” (nr 95). Z drugiej jednak strony powtarza swoje roszczenie do prymatu słowami: „Dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko po-

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint – o działalności ekumenicznej*, Warszawa 1995.

zorem, Biskup Rzymu ma zabezpieczać komunie wszystkich Kościołów” (nr 94). W powyższej kwestii mamy do czynienia ze swoistą kwadraturą koła: papież nie jest w stanie zrezygnować ze swojego roszczenia, z kolei żaden Kościół nierzym-skokatolicki – ani prawosławny, ani starokatolicki, ani anglikański, ani prote-stanckie – nie jest skłonny zaakceptować prymat papieski w tej formie, w jakiej został sformułowany przez Pierwszy (1870), a potwierdzony przez Drugi Sobór Watykański (1962-65).

Jan Paweł II, wzorem swego poprzednika, w 1984 r. złożył wizytę w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie. Z okazji tych odwiedzin wraz ówczesnym sekretarzem generalnym ŚRK ks. dr. Philipem Potterem wydał Wspólne oświadczenie⁵. Faktem jest jednak, że za jego pontyfikatu uległa osłabieniu współpraca z ŚRK w dziedzinie zagadnień polityczno-społecznych.

Jan Paweł II kontynuował z powodzeniem kontakty i spotkania z prawosław-niem, doprowadzając w 1979 r. do rozpoczęcia oficjalnego dialogu teologicznego na płaszczyźnie światowej. Stosunki między obu partnerami skomplikowały się jednak na początku lat dziewięćdziesiątych, a to za sprawą odradzającego się w niektórych byłych państwach komunistycznych (Ukraina, Rumunia) Kościoła katolickiego obrządku wschodniego (zwanego często unickim lub greckokatolic-kim). Mimo opracowania wspólnego dokumentu poświęconego tej kwestii (1993), nie udało się przełamać impasu we wzajemnych stosunkach, zwłaszcza że największy z Kościołów prawosławnych, rosyjski, przy różnych okazjach wysu-wał pod adresem Kościoła Rzymskokatolickiego zarzut, iż pod pozorem pracy duszpasterskiej prowadzi działalność prozelicką wśród prawosławnych na terenie Rosji⁶. Papież Jan Paweł II dążąc do ponownego ocieplenia stosunków z Kościo-łami tej tradycji, odwiedził osobiście kilka krajów, zamieszkałych w przeważają-cej mierze przez ludność prawosławną (Gruzja, Rumunia, Grecja, Ukraina)⁷.

Lepiej niż z prawosławiem układały się stosunki z Kościołami tradycji prote-stanckiej. Ponad 30-letni dialog z Kościołami luterańskimi zaowocował podpisa-niem w 1999 r. Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Tym samym między katolikami i luteranami został zakończony trwający od czterech i pół stulecia spór o to, w jaki sposób człowiek osiąga zbawienie. Podpisując Wspólną deklarację obaj partnerzy stwierdzili, że „celem, do którego się zmierza, jest osiągnięcie pełnej wspólnoty kościelnej, jedności w różnorodności, w której

⁵ Polski przekład w: *Watykan-Genewa. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, K. Karski (red.), Warszawa 1986, s. 211-215.

⁶ Por. W. Kasper, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem. Zasada terytorium kanonicznego*, BE 2003 nr 2, s. 5-10.

⁷ Por. G. Polak, *Pielgrzymki ekumeniczne papieża Jana Pawła II* (Grecja, Syria i Ukraina, maj –czerwiec 2001), SiDE 2001 nr 2, s. 99-106; tegoż, *Jan Paweł II u muzułmanów, prawosławnych i katolików*, tamże 2002 nr 2, s. 53-56.

⁸ Cyt. za: *Deklaracja o usprawiedliwieniu: historia powstania – tekst deklaracji – opinie – komentarze*, K. Karski (red.), Bielsko-Biała 2000, s. 71.

różnice nadal istniejące będą ze sobą „pojednane”, tracąc moc wywoływania podziałów”⁸. W opinii papieża Jana Pawła II dokument ten stanowił „krok milowy na niełatwej drodze przywracania pełnej jedności między chrześcijanami”⁹. W okresie jego pontyfikatu Kościół katolicki podjął lub kontynuował dwustronny dialog teologiczny również z Kościołami: orientalnymi, asyryjskim, starokatolickim, anglikańskim i różnymi Kościołami i Wspólnotami tradycji protestanckiej: reformowanymi, metodystami, mennonitami, baptystami, uczniami Chrystusa, zielonoświątkowcami i adwentystami.

Mimo wzniosłych celów, głoszonych z okazji podpisania Wspólnej deklaracji, pozostaje faktem, że z punktu widzenia rzymskokatolickiego Kościoła luteranckie, a także wszystkie pozostałe Kościoły protestanckie nie są Kościołami, lecz Wspólnotami eklezjalnymi, a protestancka Wieczera Pańska nie jest sakramentem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż nie jest sprawowana przez kapłanów wyświęconych przez biskupów będących w posiadaniu sukcesji apostołskiej. Po raz któryś z kolei przypomniła o tym Deklaracja „Dominus Iesus”, uchwalona na Zebraniu Plenarnym Kongregacji Nauki Wiary, zatwierdzona przez papieża Jana Pawła II i opublikowana na początku września 2000 r.¹⁰, a także encyklika „Ecclesia de Eucharistia” z kwietnia 2003 r.¹¹

Niewątpliwym zgrzytem w dialogu międzywyznaniowym było w 2000 r. „wyniesienie na ołtarze” Piusa IX, za którego pontyfikatu Sobór Watykański I uchwalił w 1870 r. dwa dogmaty: o prymacie jurysdykcyjnym papieża i nieomyślności urzędu nauczycielskiego biskupa Rzymu, będące ogromną przeszkodą w zbliżeniu między Kościołem Rzymskokatolickim a pozostałymi Kościołami chrześcijańskimi.

Pontyfikat Jana Pawła II wywarł ogromnie pozytywny wpływ na poprawę atmosfery międzywyznaniowej w naszym kraju.

Podczas pierwszej wizyty papieża Jana Pawła II w ojczyźnie w czerwcu 1979 r. nie doszło do jego osobistego spotkania z reprezentantami Kościołów członkowskich PRE. Wielu przedstawicieli tych Kościołów odczuło ten fakt bardzo boleśnie. Nastrój ten musiał dotrzeć najwidoczniej do Jana Pawła II, gdyż w homilii pożegnalnej w Krakowie wypowiedział następujące słowa: „Jeżeli nawet z powodu zagęszczonego programu zajęć nie doszło do spotkania w Warszawie, pamiętajcie, drodzy bracia w Chrystusie, że to spotkanie noszę w sercu jako żywe pragnienie i wyraz ufności na przyszłość”¹².

⁹ Cyt. za: „Lutheran World Information” nr 13 z 1999 r.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” – O jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Warszawa [2000].

¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” – O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003.

¹² Cyt. za: *Pielgrzymka do ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 307.

Pragnienie, wyrażone przez Jana Pawła II podczas pożegnalnej homilii w Krakowie w 1979 r., zrealizowało się podczas jego drugiej pielgrzymki do kraju rodzinnego. 17 czerwca 1983 r. Jan Paweł II spotkał się z przedstawicielami wszystkich ośmiu Kościołów zrzeszonych w PRE, Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego i muzułmanów. Honorowy prezes PRE, ks. prof. Witold Benedyktowicz, witając dostojnego gościa stwierdził: „Z wizytą Waszej Świątobliwości wiążą się różne oczekiwania. Są to oczekiwania nie tylko różne i różniące się między sobą, ale także sprzeczne. Jak je pogodzić, jak je spełnić? Jest to jeszcze jeden trud tej pielgrzymki (...) Wobec zagrożenia śmiercią i globalną katastrofą, żyjemy nadzieją, że Jezus Chrystus, który jest życiem świata, jest też przyszłością, gwarantem przeżycia i przetrwania rodu ludzkiego (...) W tym właśnie duchu, w duchu nadziei, witamy i pozdrawiamy serdecznie Waszą Świątobliwość na polskiej ziemi”¹³.

W odpowiedzi Jan Paweł II powiedział: „Nasze spotkanie ożywia duch braterskiej miłości, wyróżniający Ewangelię Chrystusową. Z tego ducha braterskiej miłości rodzi się w stosunkach międzyludzkich wzajemna wyrozumiałość, poszanowanie cudzych poglądów i upodobań, a zwłaszcza odmiennych wierzeń i zwyczajów (...) Jesteśmy świadomi, że powrót do pełnej jedności wymaga wielkiej pokory i miłości, odwagi i nadziei (...) Rokują dobre nadzieje na przyszłość coraz większe zbliżenie i otwarcie się Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Rzymskokatolickiego, zwłaszcza szczerą rozmowę i wspólne wysiłki ekumeniczne w Komisji Mieszanej obu stron”¹⁴.

Cztery lata później, w czerwcu 1987 r., Jan Paweł II zawitał z trzecią pielgrzymką do ojczyzny. Już pierwszego dnia wizyty papieskiej (8 czerwca) doszło w rezydencji arcybiskupów warszawskich do drugiego w historii spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami wszystkich Kościołów zrzeszonych w PRE. Ks. superintendent Adam Kuczma, ówczesny prezes PRE, w swoim słowie pozdrowienia, wybiegając myślami w przyszłość, powiedział: „Bylibyśmy bardzo radzi, gdyby Wasza Świątobliwość podczas swojej czwartej pielgrzymki do Polski zaszczycił swoją obecnością jedną ze świątyń któregoś z Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Wiemy, z jaką otwartością i szczerością Wasza Świątobliwość odwiedza instytucje ekumeniczne i świątynie Kościołów nierzymskokatolickich w innych krajach. Byłoby nam bardzo miło, gdyby taka wizyta odbyła się też w naszym kraju”¹⁵.

Życzenie, wypowiedziane przez prezesa PRE, urzeczywistniło się faktycznie podczas czwartej wizyty papieskiej w Polsce w 1991 r. Jan Paweł II odwiedził wówczas zarówno świątynię prawosławną, jak i kościół ewangelicki. Podczas na-

¹³ Cyt. za: „Jednota” 1983 nr 8, s. 11n.

¹⁴ Tamże, s. 13n.

¹⁵ Cyt. za: SiDE 1987 nr 4, s. 92.

bożeństwa w prawosławnej katedrze św. Mikołaja w Białymstoku papież wypowiedział następujące słowa: „Dziś widzimy jaśniej i lepiej rozumiemy, że nasze Kościoły są Kościołami siostrzanymi. Powiedzenie: ‘Kościoły-Siostry’, to nie tylko zwrot grzecznościowy, ale podstawowa kategoria ekumeniczna eklezjologii. Na niej winno się opierać wzajemne relacje pomiędzy wszystkimi Kościołami, w tym także między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym w Polsce”¹⁶.

Podczas ekumenicznego spotkania w świątyni ewangelicko-augsburskiej Św. Trójcy w Warszawie Jan Paweł II zakwestionował pokutujący tu i ówdzie jeszcze w naszym kraju pewien stereotyp. Wspominając dwóch wybitnych przywódców Kościoła ewangelicko-augsburskiego – bpa Juliusza Burschego, zamęconego w więzieniu hitlerowskim, i ks. Zygmunta Michelisa – podkreślił, że obaj oni „swoim życiem i swoją śmiercią zaprzeczyli niejako rozpowszechnionemu przekonaniu, że luteranin to Niemiec, a Polak to katolik”.

Duże wrażenie zrobił również ten fragment przemówienia papieża, w którym ustosunkował się on do zagadnienia tolerancji: „Bracia i Siostry w Chrystusie! Jeśli przypominamy światu potrzebę tolerancji między Kościołami, nie znaczy to, że sama tylko tolerancja wystarcza. To stanowczo za mało. Proste tolerowanie siebie nie może wystarczać chrześcijanom i Kościołom Chrystusa. Toleruje się przecież czasem nawet zło – w imię większego dobra. Nie chciałbym, żebyście mnie tylko tolerowali. I nie chcę was, Bracia i Siostry, jedynie tolerować. Cóż to za bracia i siostry, którzy się jedynie tolerują?! Jesteśmy naprawdę umiłowanymi dziećmi Ojca, ukochanymi synami w Synu, jesteśmy mieszkaniem Ducha Świętego, umiłowaliśmy Ewangelię, jesteśmy wszczępieni w Chrystusa, napojeni Jego Duchem”¹⁷.

Za pośrednictwem Telewizji Polskiej oba nabożeństwa – w Białymstoku i Warszawie – obserwowały miliony ludzi. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można przyjąć, że słowa Jana Pawła II skłoniły wielu z nich do nowego postrzeżenia prawosławnych i protestantów¹⁸. Podobnym doświadczeniem dla szerokich rzesz katolików musiała być modlitwa ekumeniczna z Janem Pawłem II w Hali Ludowej we Wrocławiu 31 maja 1997 r., zorganizowana w ramach 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego. Przemawiając w imieniu PRE jej prezes bp Jan Szarek przypomniał spotkanie z papieżem przed 6 laty, podczas którego Jan Paweł II wytyczył drogę wiodącą od tolerancji do miłości. Biskup przyznał, że droga do celu jest jeszcze daleka i że sami, bez pomocy Boga, nie osiągniemy

¹⁶ Tekst w: *Ut Unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, S.C. Napiórkowski i in. (red.), Lublin 2000, 2, s. 576-578.

¹⁷ Tekst: tamże, s. 579-582.

¹⁸ Por. A. Nossol, *Ekumenia Kościoła katolickiego w Polsce. Jej związek z IV pielgrzymką papieską oraz Ogólne nauczanie ekumeniczne Jana Pawła II w Polsce*, w: tegoż, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001, s. 199-217.

jedności. Podkreślił, że PRE życzy Janowi Pawłowi II, aby mógł radować swe serce radością jedności Kościoła Pańskiego¹⁹.

Jan Paweł II podkreślił w swoim wystąpieniu, że w dzisiejszych czasach nie wystarczy już wzajemna tolerancja czy nawet akceptacja w stosunkach między Kościołami chrześcijańskimi, gdyż „Jezus Chrystus, Ten, który jest i który przychodzi, oczekuje od nas czytelnego znaku jedności, oczekuje wspólnego świadectwa”. Papież docenił dotychczasowe osiągnięcia polskiej ekumenii. Z uznaniem mówił o rozmowach i ustaleniach pomiędzy Kościołami, dotyczącymi wzajemnego uznania chrztu. Wyraził nadzieję, że spotkanie różnych Kościołów na Kongresie będzie zaczynem ekumenicznego nawrócenia i oczekiwanego pojednania Kościołów i wspólnot chrześcijańskich²⁰.

Podczas pielgrzymki w 1999 r. modlitwę ekumeniczną z Janem Pawłem II zorganizowano w Drohiczynie na Podlasiu. Biskup drohiczyński Antoni Pacyfik Dydycz przypomniał o niedawnej przeszłości tego regionu: „Na tej ziemi zlewały się dźwięki dzwonów z katolickich świątyń, prawosławnych cerkwi i protestanckich zborów, a melodie minaretów łączyły się z psalmodią synagog”. Podobnie jak podczas poprzednich spotkań ekumenicznych z papieżem w Polsce, licznie byli reprezentowani przedstawiciele Kościołów nierzymskokatolickich, a także religii niechrześcijańskich. Znany ekumenista ks. prof. Michał Czajkowski napisał później, że „Drohiczyn to było jedno wielkie wołanie o jedność”. O pilnej potrzebie manifestowania jedności mówił zarówno prawosławny metropolita Sawa, jak i sam Jan Paweł II. Ten ostatni przypomniał fragmenty swojej ekumenicznej encykliki „*Ut unum sint*”, gdzie postawił znak równości między wiarą w Chrystusa a pragnieniem jedności. Podkreślił tam również – a zdanie to przytoczył także w Drohiczynie – że budowanie jedności stanowi „imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością”. To sformułowanie było punktem odniesienia jego głównej tezy drohiczyńskiego przemówienia, którą można by streścić w słowach: podstawowym warunkiem wszelkiej działalności ekumenicznej jest wzajemna miłość. Dzięki transmisji telewizyjnej i radiowej również to orędzie Jana Pawła II było słyszane przez miliony odbiorców²¹.

Karol Karcki

¹⁹ G. Polak, *Modlitwa ekumeniczna z Janem Pawłem II, Wrocław, 31 maja 1997*, SiDE 1997 nr 2, s. 150.

²⁰ Tekst w: *Ut Unum...*, dz. cyt., s. 453-457.

²¹ Przemówienia metropolity Sawy i Jana Pawła II w: KAI 1999 nr 24; por. G. Polak, *Wizyta papieża Jana Pawła II w Polsce (aspekty ekumeniczne)*, SiDE 1999 nr 2, s. 150nn; Z. Tranda, *W Drohiczynie i Sejmie. Spotkanie z papieżem Janem Pawłem II*, J 1999 nr 7, s. 12-14; J. Gruszczyński, *Refleksje ogólne i ekumeniczne z pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny*, BE 1999 nr 2, s. 34-40.

LUTERANIE I KATOLICY

PIĄTA ROCZNICA PODPISANIA WSPÓLNEJ DEKLARACJI W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU

Wspólny list z lipca 2004

Wielce czcigodne Panie i Panowie,

W imieniu naszego Pana Jezusa Chrystusa przesyłamy Wam najserdeczniejsze pozdrowienia i najlepsze życzenia z Genewy i Rzymu. W atmosferze pełnej radości obchodzimy w tym roku piątą rocznicę uroczystego podpisania Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu przez Światową Federację Lutezańską i Kościół Rzymskokatolicki 31 października 1999 r. w Augsburgu.

Słusznie data ta pozostanie w naszej pamięci jako dzień, w którym luteranom i katolikom udało się oficjalnie oświadczyć, że między nimi istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. Wspólna deklaracja nie tylko została przez nas podpisana, również daliśmy wyraz naszej radości z tego powodu i świętowaliśmy uzyskany na nowo konsens, gdyż z Bożą pomocą nie doszliśmy wprawdzie jeszcze do ostatecznego celu, lecz zrobiliśmy znaczący krok milowy na naszej wspólnej drodze ku pełnej widzialnej jedności. Wzajemnie podaliśmy sobie dłonie i w tej postawie pragniemy wytrwać.

Wspólna deklaracja w paragrafie 15 stwierdza: *Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków.* Jednocześnie mogliśmy tym samym oświadczyć, że wzajemne potępienia doktrynalne wypowiedziane w XVI stuleciu w kontekście usprawiedliwienia, nie dotyczą nauki luteńskiej i rzymskokatolickiej przedstawionej we Wspólnej deklaracji. Wraz z jej podpisaniem nasza wspólnota, mimo że jeszcze niedoskonała, stała się głębsza i autentyczniejsza. Na tym polega historyczna eklezjologiczna konsekwencja Wspólnej deklaracji.

Podpisanie pozwala nam teraz złożyć wspólne świadectwo o Ewangelii. W dzisiejszym świecie, naznaczonym rosnącą sekularyzacją, w którym coraz bardziej palącą sprawą staje się pytanie o sens życia, ma to priorytetowe znaczenie. W świecie, który jest nawiedzany tyłoma konfliktami, wspólne chrześcijańskie świadectwo o pokoju i pojednaniu jako istotny element chrześcijańskiego poselstwa jest rzeczą bardziej konieczną niż kiedykolwiek przedtem.

Jesteśmy przekonani o tym, że piąta rocznica podpisania Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu winna być okazją do organizowania obchodów na całym świecie i zintensyfikowania działalności studialnej. 31 października 2004 r., jako dzień, w którym przypada dokładnie rocznica tego wydarzenia, nadaje się w szczególny sposób dla takich ekumenicznych uroczystości – zarówno na płaszczyźnie lokalnej jak też na szczeblu diecezjalnym i/lub krajowym. Tym listem chcielibyśmy zachęcić Was do odpowiednich obchodów jubileuszu również w waszym regionie.

Piąta rocznica podpisania jest dla nas okazją, by nadal czerpać ze Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu jako z ekumenicznego źródła. Kościołom i diecezjom na całym świecie daje ona możliwość wnoszenia własnego wkładu do toczącej się dyskusji nad nierozwiązanymi kwestiami i towarzyszącymi im wyzwaniem.

Już teraz dziękujemy wam wszystkim za wszelką uwagę, jaką poświęcicie temu wydarzeniu, które, taką mamy nadzieję, dzięki przewodnictwu Ducha Świętego przyczyni się do dalszego pozytywnego rozwoju naszych stosunków ekumenicznych na płaszczyźnie tak lokalnej jak globalnej.

Z braterskim pozdrowieniem

Ks. dr Ishmael Noko,
sekretarz generalny Światowej Federacji Luteranckiej
Walter Kardynał Kasper,
przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan

Abp Alfons Nossol

Kościół Chrystusowy ma przyszłość

„Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, podpisana przez Światową Federację Luterancką i Kościół rzymskokatolicki 31 października 1999 r. w Augsburgu, może być uważana za wspaniałe wejście w Rok Jubileuszowy chrześcijaństwa, za jego pierwszy konkretny krok. Ojciec Święty nazwał ją kro-

kiem milowym na drodze do jedności. Dotychczas żadnej deklaracji w dialogu bilateralnym czy multilateralnym Kościoły nie podpisały w sposób tak oficjalny.

Może się wydawać, że w deklaracji chodzi o czystą teorię. Nie, to nie jest czysta teoria. Najlepszym dowodem na to, o co w niej chodzi i jak jest odbierana w Kościołach zrzeszonych w Światowej Federacji Luterkańskiej i w Kościele rzymskokatolickim, są dwa wprowadzenia do numeru sierpniowego „Lutherische Welt Information”, który w całości jest poświęcony znaczeniu, perspektywie, recepcji i dalszej nadziei związanej z deklaracją. Sekretarz generalny ŚFL dr Ismael Noko zatytułował swoje wprowadzenie: „Usprawiedliwiony, czyli wyzwolony do życia”, a przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper: „Od wrogości do przyjaźni”. Te tytuły są znamienne.

„Wspólna deklaracja” podkreśla, że usprawiedliwienie jest – zgodnie z nauką św. Pawła, wyrażoną przede wszystkim w jego listach do Rzymian i do Galatów – przywłaszczeniem sobie sprawiedliwości Chrystusowej, która jest swoistego rodzaju sprawiedliwością, gdyż jej duszą i sercem jest miłosierna miłość. W jej przywłaszczeniu sobie mocą Ducha Świętego, poprzez łaskę i poprzez wiarę, chodzi o usprawiedliwienie przez wiarę żywą, a nie jakąś czysto teoretyczną, intelektualnie wydumaną. Św. Paweł mówi o *fides caritate formata* – wierze ukształtowanej miłością. Chodzi więc też o czyny miłości, ale te czyny są już owocem Bożej łaski. Na tej nauce o usprawiedliwieniu bazuje również wyjaśnienie godności nie tylko chrześcijanina, ale każdego człowieka, stworzonego na Boży obraz i Boże podobieństwo.

„Wspólna deklaracja” jest podstawą optymistycznego spojrzenia Kościoła Chrystusowego w przyszłość. Kościół Chrystusowy ma przyszłość! Niezależnie od mocno postępującej sekularyzacji, Kościół jest właściwie jedynym czynnikiem, który może stworzyć fundament dla pokoju światowego – nie chwilowy, spektakularny, ideologiczny, polityczny, ale głęboki, duchowy, cichy i posiadający siłę nośną. Jeden z wielkich niemieckich przedwojennych pisarzy i poetów Reinhold Schneider wypowiedział znamienne zdanie, że my chrześcijanie jesteśmy w stanie zrealizować wreszcie to, czego jeszcze nigdy w świecie nie było: nauczyć się zabijać zabijanie.

Wspólna deklaracja jest pierwszym dokumentem ekumenicznym zaakceptowanym na najwyższym szczeblu i podpisanym z zobowiązaniem do przyjęcia przez dwa Kościoły. Mówi ona o uzgodnieniu zróżnicowanym, o pojednanej różnorodności, ale posiadającej już siłę nośną, prowadzącą do pełnej jedności. Wskazuje, że ekumenia musi być pojmowana tak, jak Ojciec Święty wyraził to w swojej encyklice „Ut unum sint”, pierwszej encyklice w dziejach Kościoła na temat ekumenii: ekumenizm jest imperatywem chrześcijańskiego sumienia, ekumenizm jest drogą Kościoła dzisiaj.

Deklaracja podkreśla podstawę biblijną samego sformułowania nauki o usprawiedliwieniu, nie zacieśnionego wyznaniowo, ale szeroko, biblijnie

otwartego. Na tej podstawie możemy mieć nadzieję, że zostaniemy usprawiedliwieni, zostaniemy zbawieni. Niezależnie od tego, że wierzymy wciąż jeszcze inaczej, nie wierzymy przecież w Innego. Naszym zbawieniem, naszym pojednaniem jest Jezus Chrystus, który – dzięki łasce, poprzez wydarzenie usprawiedliwienia – chce z nas uczynić narzędzie pojednania z Bogiem, samymi sobą, z innymi, ze stworzeniem.

W Polsce napisano już kilka prac doktorskich na Wydziałach Teologicznych nt. nauki o usprawiedliwieniu w świetle recepcji „Wspólnej deklaracji”. Wykłada się na ten temat na wszystkich Wydziałach Teologicznych, niezależnie od wyznania.

O recepcji tego dokumentu świadczy m.in. fakt, że Światowa Federacja Kościołów Metodystycznych zdecydowała się do deklaracji przystąpić. Deklaracja interesuje również Kościół prawosławny, który ujmując usprawiedliwienie czysto biblijnie jako odkupienie, pojednanie, zbawienie, także kładzie nacisk na element łaski, ale takiej łaski, która powoduje i naszą aktywność, nadprzyrodzoną, mocą Ducha Świętego, byśmy żyli w wierze, która jest kształtowana poprzez miłość.

„Wspólna deklaracja” wywołała wśród teologów wiele protestów, znacznie więcej po stronie protestanckiej, bo nauka o usprawiedliwieniu stanowi *casus stantis et cadentis Ecclesiae* – być albo nie być Kościoła, zwłaszcza protestanckiego. To jest *specificum*, które wniósł Luter. Nadal słyszy się jeszcze u radykalnych przedstawicieli strony protestanckiej sprzeciwy wobec tego dokumentu, ale cichną one coraz bardziej. Deklaracja zyskuje coraz więcej zwolenników. Oplącała się więc długa droga dialogu bilateralnego luterańsko-katolickiego, który rozpoczął się w 1967 r. W tej chwili trwa czwarta faza tego dialogu, trzecia dotyczyła w całości (12 lat) nauki o usprawiedliwieniu. Obecna faza dotyczy katolickości Kościoła Chrystusowego. W połowie sierpnia odbyła się sesja plenarna dialogu światowego luterańsko-katolickiego w Baltimore. W trakcie naszych rozważań wciąż powracano do „Wspólnej deklaracji”.

To jest nowy początek utwierdzenia się na drodze ekumenicznej. Zwolenników ekumenizmu wśród ludzi młodych i młodych teologów z obu Kościołów jest coraz więcej. A młodzi są – jak mówi Ojciec Święty – przyszłością Kościoła. Dlatego bądźmy dobrej myśli!

Abp Alfons Nossol
przewodniczący Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. ekumenizmu

Bp Janusz Jagucki

Na drodze pojednania

31 października 2004 roku katolicy i luteranie na całym świecie obchodzą będącą piątą rocznicę podpisania „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” – dokumentu, który stał się wyrazem znaczącego postępu w luterancko-katolickim dialogu ekumenicznym.

Gospodarzem centralnych obchodów tejże rocznicy jest Kościół Ewangelicko-Luterański w Ameryce, którego zwierzchnikiem jest prezydent Światowej Federacji Luterańskiej – Bp Mark S. Hanson oraz rzymskokatolicka diecezja Chicago. W obchodach tych Watykan reprezentować będzie ks. kard. Walter Kasper.

Europejskie centralne obchody piątej rocznicy podpisania „Wspólnej deklaracji” odbędą się w Bratysławie, a ich inicjatorem jest bp Juliusz Filo – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na Słowacji. W uroczystościach w stolicy Słowacji, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce będzie reprezentował Bp Paweł Anweiler – zwierzchnik Diecezji Cieszyńskiej.

Wybór daty podpisania „Wspólnej deklaracji” nie był przypadkowy. 31 października 1517 roku ks. dr Marcin Luter rozpowszechnił 95 tez skierowanych przeciwko ówczesnej praktyce odpustów, wyrażając przekonanie, że usprawiedliwienie człowieka może dokonać się wyłącznie dzięki łasce Bożej, objawionej w Chrystusie i przyjętej na podstawie wiary.

Wydarzenie to, stanowiące symboliczny początek Reformacji, przyczyniło się do stworzenia nowych koncepcji teologicznych, których główną ideą była nauka o usprawiedliwieniu dokonującym się bez pośredników (świętych, kapłanów), ludzkich zasług (uczynków) i jurysdykcji Kościoła, a wyłącznie dzięki Chrystusowi jako jedynemu pośrednikowi. Jednym z podstawowych tekstów wyznaniowych luteranizmu stało się „Wyznanie augsburskie”, przedłożone cesarzowi Karolowi V w 1530 r. w Augsburgu i przez tegoż cesarza odrzucone.

Przeciwko poglądom reformacyjnym zaprotestował bowiem Kościół katolicki, formułując swoje stanowisko doktrynalne na Soborze Trydenckim (1545-63), m.in. pod postacią własnego „Dekretu o usprawiedliwieniu” (1547).

Nauka o usprawiedliwieniu, dostarczając swoistej identyfikacji teologii reformacyjnej, zaczęła być traktowana jako jeden z podstawowych punktów kontrowersji katolicko-luterańskiej.

Dopiero międzywyznaniowy dialog teologiczny, który został zainicjowany pod wpływem XX-wiecznego ruchu ekumenicznego, a po stronie katolickiej dzięki Soborowi Watykańskiemu II, umożliwił ponowną i pozbawioną uprzedzeń recepcję stanowiska strony „przeciwnej”.

Doprowadziło to do bezprecedensowego wydarzenia w dziejach chrześcijaństwa zachodniego, a mianowicie do podpisania katolicko-luterańskiej „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, przygotowanej przez Światową Federację Luterańską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan.

Głosi ona m.in., że *Kościół luterański i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się, na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różnice nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych* (pkt. 5).

Szczególną wagę Deklaracji miał podkreślać wybór symbolicznej daty i miejsca jej podpisania. Dokonało się to 31 października 1999 roku w Augsburgu.

Tak więc od tego momentu minęło już 5 lat. Z tej okazji ówczesni jej sygnatariusze, a mianowicie kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, oraz ks. Ishmael Noko, sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej, ogłosili wspólny list, zachęcający zarówno do ekumenicznych obchodów, jak również do ekumenicznej recepcji teologii usprawiedliwienia. Boże usprawiedliwienie jest bowiem nie tylko warunkiem zbawienia, lecz także pojednania międzyludzkiego. Tym samym staje się początkiem dążenia do duchowej jedności, mimo istniejących różnic, które powinny być odbierane nie tyle jako przeszkoda, ile element ubogacający życie.

Bp Janusz Jagucki,
zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP

Z DZIAŁALNOŚCI ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

Zagadnienia chrztu i Kościoła w pracach Komisji „Wiara i Ustrój”

W dniach od 28 lipca do 6 sierpnia 2004 r. w stolicy Malezji, Kuala Lumpur odbyło się spotkanie plenarne Komisji „Wiara i Ustrój”, będącej agendą Światowej Rady Kościołów.

W malezyjskim spotkaniu uczestniczyło 120 członków Komisji „Wiara i Ustrój”, z różnych Kościołów chrześcijańskich. Gremium to stanowi najbardziej reprezentatywne chrześcijańskie forum teologiczne na świecie i odgrywa doniosłą rolę w działaniach na rzecz jedności Kościołów.

Mottem spotkania były słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „Przeto przyjmujcie jedni drugich, jak i Chrystus przyjął nas, ku chwale Boga” (Rz 15, 17). Stanowią one wezwanie do rozwijania etosu gościnności i wzajemnej otwartości, leżących w centrum duchowości chrześcijańskiej. Poprzez misterium wcielenia, Chrystus przybrał na siebie całą ludzką naturę. Wyzwaniem dla chrześcijan są nie tylko doktrynalne i historyczne podziały między Kościołami, lecz także te, które różnią ludzkie rasy, narody, kobiety i mężczyzn, biednych i bogatych.

Pierwszoplanową rolę w działaniach na rzecz jedności chrześcijan, a co za tym idzie w pracach Komisji „Wiara i Ustrój”, odgrywa problematyka chrztu. W 1982 r. powstał tzw. „dokument z Limy”, zatytułowany „Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne”. „Dokument” stwierdza znaczącą zbieżność stanowisk Kościołów w tytułowych kwestiach. Jak pisze prof. Karol Karski, *uważa się powszechnie, że tekst ten jest największym osiągnięciem w zakresie wielostronnego dialogu*

*ekumenicznego prowadzonego w ramach ŚRK*¹. Kolejnym dokumentem Komisji “Wiara i Ustrój” jest “Jeden chrzest: ku wzajemnemu uznaniu inicjacji chrześcijańskiej”, pochodzący z 2001 roku.

Spotkanie w Kuala Lumpur miało służyć ocenie tego dokumentu, m.in. ustaleniu tego, co miałyby oznaczać wzajemne uznawanie chrztu oraz co powstrzymuje owo uznawanie. Kolejnym etapem ekumenicznych prac nad chrztem będzie Zgromadzenie ŚRK w brazylijskim Porto Allegre w 2006 roku.

Jedną z zasadniczych kontrowersji dotyczy chrztu dzieci. Niektóre z Kościołów praktykują go, podczas gdy inne nie, stojąc na stanowisku, że chrzest wymaga osobistego wyznania wiary osoby doń przystępującej. Zdaniem ks. dr. Petera Donalda z Kościoła Szkocji, wzajemne uznawanie chrztu przez różne Kościoły winno pociągać za sobą znaczące konsekwencje w ich życiu. Mianem *wewnętrznie nielogicznej* sytuacji określił on rzeczywistość, w której uznaje się chrzest, lecz nie uznaje się ważności komunii świętej.

Akceptowanie chrztu pociąga za sobą uznawanie Kościoła w którym jest on udzielany. Omawiany w Kuala Lumpur dokument “Jeden chrzest” stwierdza, że wzajemne uznanie Kościołów powinno wyrastać z założenia o równości poszczególnych ciał eklezjalnych, które szanują się nawzajem w oparciu o wspólne wartości i przekonania. Tak rozumiane uznawanie się Kościołów jest realizacją zasady *koinonii* – wspólnoty między nimi. Wyklucza to mechanizm “nadawania” ważności jednemu Kościołowi przez drugi (np. poprzez udzielenie mu wąsko rozumianej sukcesji apostołskiej).

Jednakże wśród chrześcijan istnieją różnice uniemożliwiające całkowicie jednolite rozumienie chrztu. Wątek ten podniósł ks. Jorge Scampini z Kościoła rzymskokatolickiego w Argentynie. Jego zdaniem trudno jest mówić o jednym chrzcie, gdy ma on różne znaczenia w odmiennych wspólnotach. Nadto, nie można pomijać skutków takiego stanu rzeczy dla eklezjologii. Podczas chrztu włączenie osoby chrzczonej w jedno Ciało Chrystusa oznacza także, poprzez grzech chrześcijan, wcielenie jej do konkretnej denominacji, będącej jedną z części Jego zranionego ciała. Włączenie do Kościoła Chrystusa nie zachodzi w sposób niewidzialny, gdyż sakrament jest ze swej natury znakiem, widzialną rzeczywistością. Chrzest ma niejako podwójny charakter: po pierwsze – umożliwia uczestnictwo w łasce wspólnej dla wszystkich chrześcijan, po drugie zaś – włącza człowieka do konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej, przez co przedłużony zostaje stan podziału jednego Kościoła. Według ks. Scampiniego, wyzwaniem dla ekumenii jest dążenie do otwartości serca i umysłu, odwołującej się do pierwotnego charakteru sakramentu. Wspólnoty chrześcijańskie winny dążyć do ewangelicznej prawdy, w miejsce ograniczonego kulturowania własnej tożsamości. “Konfesyjne” kon-

¹ K. Karski, *Protestanci i ekumenizm*, Warszawa, 2001, s. 193.

sekwencje chrztu nie mogą przysłańać konsekwencji ewangelicznych. Wymaga to szczerzej otwartości, dla której nieodłączną pomocą jest modlitewna kontemplacja.

Prawosławny punkt widzenia na omawianą problematykę przedstawił ks. dr Michael Tita z rumuńskiego Kościoła prawosławnego. Według niego, uznanie chrztu nie prowadzi automatycznie do wspólnoty eucharystycznej. Chrzest to pierwszy krok na drodze wiary, na którą składają się rozmaite etapy. Symbolizuje to w prawosławiu sposób wcielania do Kościoła, złożony z trzech elementów: chrztu udzielanego w imię Trójcy Świętej, bierzmowania przez namaszczenie krzyżem (przygotowywanym z oleju, wina oraz ok. 30 pachnących traw i olejków, symbolizujących bogactwo i różnorodność darów łaski Ducha Świętego) oraz komunii świętej. Życie chrześcijanina to proces ciągłego pogłębiania swej więzi z Chrystusem. Chrześcijanin innego wyznania, przechodząc na prawosławie nie jest powtórnie chrzczony, lecz przyjmuje sakrament bierzmowania (którego, w pewnym sensie, odpowiednikiem w protestantyzmie jest konfirmacja) i dopiero potem może przystąpić do komunii świętej. Prawosławne uznawanie ważności chrztu w innych Kościołach nie oznacza akceptowania ich posługiwania duchownego oraz sakramentu ołtarza.

Kwestia wzajemnego uznawania ważności chrztu przez Kościoły chrześcijańskie ma specyficzny wymiar w rzeczywistości indyjskiej. Wątek ten został poruszony przez Hranghtan Chhungi z Indyjskiego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego. Różnice pomiędzy Kościołami mają tam wręcz marginalny charakter w obliczu społecznych i ekonomicznych konsekwencji, jakimi owocuje przyjęcie chrztu. Wynika to z funkcjonującego tam wciąż (jakkolwiek nieoficjalnie) systemu kastowego, związanego z hinduizmem. Około 80 proc. indyjskich chrześcijan to dalitowie, wywodzący się z najniższych i uciskanych warstw tamtejszego społeczeństwa. Przyjmując chrześcijaństwo, tracą oni możliwość korzystania z przywilejów oferowanych im przez państwo (jak np. oparte na systemie kwotowym miejsca w szkołach i na uczelniach), które poprzez działania instytucjonalne stara się polepszyć ich los. W tej sytuacji, wielu z tych ludzi faktycznie przyjmuje chrześcijaństwo nie będąc ochrzczoneymi. Jeszcze poważniejsze konsekwencje są udziałem decydujących się na chrzest braminów – członków najwyższego stanu. Przyjmując sakrament tracą oni swój status społeczny, co w kontekście silnych więzi w społecznościach lokalnych na kontynencie azjatyckim jest bardzo kosztowne. W związku z tym wewnątrzchrześcijańskie konwersje w Indiach nie mają takiego ciężaru gatunkowego jak np. w Europie. Życie indyjskich chrześcijan upływa wciąż w cieniu systemu kastowego, co zdaniem Chhungi jest efektem zaniedbań ze strony zachodnich misjonarzy przed laty.

Kwestia uznawania chrztu w innych wspólnotach może być rozwiązana stosunkowo prosto według ks. Miriam Baar Bush z Kościoła Reformowanego Ameryki. Skoro Chrystus akceptuje nas bez jakichkolwiek wstępnych warunków, to nie sposób byśmy, jako chrześcijanie, nie akceptowali się nawzajem.

Zdaniem ks. Bush, postępując tak oddajemy Bogu chwałę i rozpoznajemy Jego obecność pomiędzy nami.

Obok chrztu, uwagę uczestników spotkania w Kuala Lumpur skupił wątek eklezjologiczny. Dyskutowano nad dokumentem "Natura i misja Kościoła", którego ostateczna wersja ma być gotowa na zgromadzenie ŚRK w Porto Allegre w 2006 roku.

Według przygotowywanego dokumentu, jeden, święty powszechny i apostołski Kościół został powołany do życia przez Boga Ojca i zakorzeniony w Słowie. Jako wspólnota wiernych jest on dziełem Ducha Świętego. Jednocześnie, składają się nań grzeszni ludzie i choć pozostaje on ontyczną jednością, to w wymiarze widzialnym jest on podzielony. Wynika to, po części z ludzkiej słabości, po części zaś z istotnych różnic np. w rozumieniu chrztu, posługiwania duchownego, władzy, eucharystii. W związku z tym, nienaruszona, najgłębsza jedność Kościoła nie przejawia się w swej pełni.

Zdaniem prof. Anne Marie Reijnen ze Zjednoczonego Kościoła Protestantckiego w Belgii, żaden z podziałów wewnątrz chrześcijaństwa nie może być większy niż ten, który w pierwszych wiekach dotyczył chrześcijan i Żydów. Jeśli udało się go przezwyciężyć, to tym bardziej jest to możliwe w odniesieniu do współczesnego chrześcijaństwa. Co więcej, już dzisiaj chrześcijanie budują wspólnoty w oparciu o wzajemne podobieństwo, przez co antycypują wielką ucztę w królestwie niebieskim. W podobny sposób wątek wspólnoty podjęła prof. Valburga Schmiedt Streck, brazylijska luteranka. Jej zdaniem, w życiu wielu chrześcijan w Ameryce Łacińskiej rolę ważniejszą niż rozum odgrywają emocje, pozwalając im żyć z nadzieją na lepszy los. Taka postawa może być wartościowa także w kontekście ekumenii i problemów eklezjologicznych, które powinny być rozpatrywane przez pryzmat międzyludzkich więzi. Wewnątrzchrześcijańskie kontrowersje mogą być rozwiązane w oparciu o przesłanie św. Pawła, będące mottem spotkania w Kuala Lumpur. Dla chrześcijan w Azji, o czym mówił prof. Kyung Sook Lee z Kościoła Metodystycznego w Korei, na plan pierwszy wysuwa się konieczność egzystowania w wieloreligijnych społeczeństwach. Wiele problemów dotyczących historii ma europejski kontekst, przez co są one obce mieszkańcom Azji, dla których istotne znaczenie miałyby prosta i jasna definicja Kościoła, jego natury i misji.

Znacząco odmienne stanowisko w kwestiach eklezjologicznych zajmują prawosławie i katolicyzm, którym daleko jest do protestanckiego entuzjazmu. Bezwarunkowa akceptacja innych chrześcijan, w oparciu o jeden tekst nowotestamentowy jest nie do przyjęcia dla ks. dr Paula Meyendorffa z Kościoła Prawosławnego w Ameryce (Północnej). Autentyczna jedność wymaga bowiem zarówno zgody co do podstaw doktrynalnych, jak i wspólnego życia wiary. Podczas gdy dla wielu chrześcijan ich denominacja stanowi gałąź bądź element Kościoła powszechnego, to dla prawosławnych (jak i katolików) ich własny Kościół jest tożsamy z Kościołem powszechnym. Z perspektywy prawosławnej, wspólnie

wyznawane *credo* to za mało. Inni chrześcijanie muszą stać się członkami żywego ciała, jakim jest Kościół. Dla większości prawosławnych istnieje tylko jeden Kościół, tożsamy z prawosławnym. Zdaniem ks. Meyendorffa, problemem dla wielu wyznawców prawosławia jest status innych Kościołów chrześcijańskich (wydaje się, że np. dla przeciętnego polskiego prawosławnego katolicy to przede wszystkim schizmatycy, zaś ewangelicy to heretycy). W rozumieniu ks. Meyendorffa, miano “prawosławnych” (ortodoksyjnych) chrześcijan rozciąga się na innych na tyle, na ile uczestniczą oni w prawdzie Ewangelii i życiu Ducha Świętego. Bliskość prawosławia i katolicyzmu jest bezsporna, czego nie można powiedzieć o relacjach pomiędzy Kościołem prawosławnym a niektórymi odłamami protestantyzmu, które reprezentują skrajnie indywidualistyczne podejście do wiary. Zdaniem ks. Meyendorffa, Kościół prawosławny np. nigdy nie zawiąże komunii z Kościołem oficjalnie akceptującym aborcję. Pomiędzy prawosławiem a resztą chrześcijaństwa istnieją rozmaite stopnie komunii/wspólnoty. Jej pełna realizacja ma wymiar eschatologiczny i niewykluczone, że nie zaistnieje przed końcem czasów. Niemniej, zaniechanie prób jej realizacji oznaczałoby dla chrześcijan sprzeniewierzenie się Bożemu nakazowi.

Perspektywę rzymskokatolicką w myśleniu o Kościele przedstawił ks. prof. William Henn z Rzymu. Jego zdaniem, niezależnie od dobrej woli uczestników dialogu ekumenicznego istnieją pomiędzy nimi poważne różnice. Bodaj najistotniejszą jest postrzeganie prymatu papieża, który dla katolików wynika z poruczenia samego Jezusa. W centrum ekumenicznych działań powinna znaleźć się próba rozróżnienia pomiędzy tym co konieczne a tym co niekonieczne. Z pewnością istnieją problemy większej wagi niż struktura Kościoła, jak np. wcielanie w życie przesłania Ewangelii. Jednak nie sposób bagatelizować kwestii teologicznych. Na przykład w sytuacji, gdy dwie wspólnoty zbierają się razem dla celebrowania Eucharystii i członkowie jednej z nich wierzą w realną obecność Chrystusa na ołtarzu, nadto iż ksiądz działa *in persona Christi*, podczas gdy wierni z drugiej wspólnoty nie podzielają tych przekonań, to wspólne nabożeństwo, pomimo zasadniczych różnic, oznaczałoby, że wiara co do sakramentu ołtarza nie jest czymś ważnym.

Z punktu widzenia eklezjologii interesujące jest funkcjonowanie Wspólnoty Anglikańskiej. Wśród członków Kościołów anglikańskich są m.in. chrześcijanie o poglądach bliskich katolicyzmowi, a także ci, którzy skłaniają się ku tradycji reformowanej. Jak zauważył biskup John Hind reprezentujący w pracach Komisji “Wiara i Ustrój” anglikanizm, wynika to stąd, że spoiwem w rozwoju tego nurtu chrześcijaństwa nie były orzeczenia doktrynalne, księgi konfesyjne itp., lecz historia i wzory sprawowania kultu (zawarte w *Book of Common Prayer* – jednolitym dla całego anglikanizmu modlitewniku). Wspólnota Anglikańska składa się z autonomicznych prowincji, nad którymi nie stoi żadna instancja (podobna do kurii rzymskiej i papieża w katolicyzmie). Taki model funkcjonował pomyślnie do niedawna, gdy w łonie Wspólnoty pojawiły się napięcia na tle ordynowania kobiet i stosunku do związków

homoseksualnych w niektórych z prowincji. Według biskupa Hinda, dotychczasowy model Wspólnoty Anglikańskiej wyczerpał swoje możliwości działania. Niezbędne jest ponowne uregulowanie relacji pomiędzy autonomią a wzajemną zależnością poszczególnych prowincji, co jest przedmiotem bieżących prac teologicznych we Wspólnocie Anglikańskiej, także w wymiarze ekumenicznym. Oszczególne konfesje są w stanie wzbogacić ekumeniczne poszukiwania jedności całego chrześcijaństwa o cenne wątki. W tym kontekście anglikański biskup wymienił właściwy luteranizmowi akcent położony na ciągłość doktryny apostołskiej, pewność i bezpieczeństwo jakie w katolicyzmie zabezpiecza papieżstwo, a także prawosławne zakorzenienie w wierze Kościoła pierwszego tysiąclecia i poczucie jedności wyrażane najlepiej w sprawowanej tam Eucharystii.

Reprezentantem prawosławia na spotkaniu w Kuala Lumpur był także metropolita Genaddios z Sassimy z Patriarchatu Ekumenicznego. Jego zdaniem, największe nadzieje na postępy ekumenizmu stwarzają bezpośrednie spotkania pomiędzy chrześcijanami, zwłaszcza w związku ze zwalczaniem ubóstwa i zabezpieczaniem rozmaitych potrzeb. Poprzez takie działania różnice między Kościołami schodzą niejako na plan dalszy. Dialog, choć postępuje powoli, to jednak przynosi owoce w postaci lepszego zrozumienia innych, przez co do głosu dochodzi duch braterstwa pomiędzy chrześcijanami. By pokonać istniejące różnice, trzeba zwrócić się do wspólnych korzeni.

Bardzo cenne były konkluzje wystąpienia Pablo R. Andinacha z Argentyny, poświęconego hermeneutyce ekumenicznej. Stwierdził on, że czasami sednem ekumenicznych wysiłków wydaje się być poszukiwanie instancji, która dokona akceptowanej przez uczestników danego spotkania (a potem – wszystkich chrześcijan) interpretacji lub autoryzacji danego symbolu bądź rytu. Tymczasem, należy porzucić ten model, ograniczający działanie Ducha Świętego. Przynosi on bowiem, w miejsce ekumenicznej hermeneutyki, uniformizację, która uniemożliwia dyskusję w przyszłości oraz zubaża przesłanie chrześcijaństwa. Prawdziwa hermeneutyka powinna prowadzić do uznania doświadczeń i praktyki innych. Przekonanie o czyjejś samowystarczalności w definiowaniu wiary innych jest mirażem. W ekumenicznej wędrówce ku wspólnej hermeneutyce należy starać się zrozumieć, uszanować, docenić i wreszcie – obdarzyć miłością interpretacje, praktyki i symbole drogie innym chrześcijanom. Winniśmy starać się o otwartość umysłu na to co dla nas nowe, a czasem dziwne czy wręcz niezrozumiałe, bowiem Duch Święty właśnie tą drogą może obdarowywać także i nas. Powinniśmy również żywić nadzieję na to, że inni docenią też nasze interpretacje.

Być może widzialna jedność chrześcijan nie stanie się rzeczywistością w możliwej do przewidzenia przyszłości. Jednakże prace Komisji “Wiara i Ustrój” oraz spotkania takie, jak to w Kuala Lumpur wydają się być bezcenne w budowaniu nowego, ekumenicznego chrześcijaństwa żyjącego coraz pełniej wiarą, nadzieją i miłością.

Marcin Ziemkowski

Obrady Komitetu Naczelnego

W dniach od 15 do 22 lutego 2005 r. obradował w Genewie Komitet Naczelny. Było to jego ostatnie posiedzenie przed IX Zgromadzeniem Ogólnym ŚRK, które zbierze się w lutym 2006 r. w Porto Alegre (Brazylia). Obrady toczyły się pod hasłem: „Uzdrowienie i pojednanie” i nawiązywały do tematyki mającej się zebrać wkrótce Światowej Konferencji Misyjnej w Atenach.

Głównym przedmiotem obrad była sprawa podejmowania decyzji w oparciu o procedurę konsensu, zgodnie z zaleceniem Raportu końcowego Komisji Nadzwyczajnej ds. uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK. Testowano procedurę konsensu jako nową metodę podejmowania decyzji, a jednocześnie zajmowano się zmianami w konstytucji i statucie ŚRK, które będą konieczne po oficjalnym zaakceptowaniu tej procedury przez Zgromadzenie w Porto Alegre.

Przewodniczący Komitetu Naczelnego, katolikos Kościoła ormiańskiego Aram I wezwał Kościół na całym świecie do ponownego odkrycia uzdrowienia jako skutecznego środka duszpasterskiego, który dokonuje przemiany, dodaje otuchy i wnosi wkład do pojednania. *Misja Boża domaga się uzdrawiającego Kościoła pośród zranionego, sfragmentaryzowanego i wyobcowanego świata.* Zdaniem Arama, uzdrowienie musi odkryć korzenie niesprawiedliwości. Jest to, obok leczenia medycznego i uzdrowienia religijnego, dalszy decydujący aspekt uzdrowienia. *Uzdrawiająca moc Boża działa wówczas, gdy Kościół zapewnia chorym pomoc i solidaryzuje się z uciskanymi.*

Katolikos ormiański mówił dalej, że pojednanie z Bogiem oznacza także pojednanie międzyludzkie i z całym stworzeniem, budowanie mostów przekraczających granice religijne i kulturowe. Oznacza to coś więcej niż jedność polityczną, mianowicie *nową orientację świadomości, zmianę postępowania, uzdrowienie wspomnień.* Uznanie nieprzyjemnych prawd to pierwszy niezbędny krok. *Wina musi być przyjęta, prawda musi być zwiastowana.* Uznanie i przyznanie się otwierają drogę do przebaczenia. To nie oznacza zapominania o przeszłości, lecz spoglądanie na nią w inny sposób, spoglądanie do przodu z *nową wiarą, ufnością i wizją.* Przez uznanie, przyznanie się i przebaczenie ofiary i sprawcy mogą *uwolnić się od zgorzkniałego oglądu przeszłości.*

Przewodniczący Komitetu Naczelnego wymienił sześć zadań, które w jego opinii winny mieć priorytet w nadchodzących latach w pracy ŚRK i ruchu ekumenicznego. Są to: odkrywanie, co znaczy być „Kościółem”; troska o wszystkie formy życia; tematyzacja aktualnych kwestii etycznych; rozpatrywanie kwestii ekologicznych z perspektywy moralnej, teologicznej i duchowej; uczynienie pojednania kluczowym pojęciem misji; rzucenie wyzwania panującym koncepcjom władzy i ich praktyce.

Fundamentalne zmiany w Kościołach i instytucjach ekumenicznych są konieczne dla sformułowania ekumenicznej wizji dla XXI stulecia – powiedział nowy sekretarz generalny ks. dr Samuel Kobia w swoim pierwszym sprawozdaniu przed Komitetem Naczelnym. Jego zdaniem, nie jest to *tylko kwestia struktury*. Chcąc podołać dzisiejszym wymogom, *potrzebny jest proces przemiany* ruchu ekumenicznego. Proces ten musi *być zakorzeniony w nawróceniu do źródła naszego życia i życia całego stworzenia, do trójjedynego Boga, którego wspólnie wyznajemy*.

Te wyzwania *obejmują także poszukiwanie autentycznej duchowości*, podkreślił Kobia. Często można odnieść wrażenie, iż *egzystuje ona obok zorganizowanej religii*. To odczucie jest *głównie domeną młodych ludzi, ale nie tylko*. Nowe przede wszystkim *na doświadczeniu oparte sposoby wyrażania wiary* manifestują się w *po-konfesyjnych wspólnotach kościelnych*.

Te zmiany krajobrazu religijnego odbywają się w świecie, w którym *niektóre bogate kraje dążą stale do tworzenia takich stosunków, które biednych i słabych pozbawią częściowo lub całkowicie prawa głosu*. Kobia przeciwstawił ten *nieprzyjazny i ponury obraz świata* wielu znakom nadziei, które odkrył podczas wizyt składanych Kościołom członkowskim: *Wszędzie podnoszą się głosy, które uporczywie podkreślają: „Inny świat jest możliwy – nowe niebo i nowa ziemia!”*.

To że dochodzi do głosu *duchowość sprzeciwu i nadziei*, pokazuje się także w dążeniu do *jedności Kościołów, w gotowości przekraczania granic naszych wspólnot i współpracy z ludźmi innych wiar na rzecz pokoju i sprawiedliwości*. Zdaniem sekretarza generalnego *prorockie zadanie ruchu ekumenicznego w XXI stuleciu* winno polegać na pomaganiu wspólnotom lokalnym w *znajdowaniu dróg wykraczających poza logikę przemocy i panowania i stosowaniu alternatywnych pokojowych metod przy rozwiązywaniu konfliktu*.

Zbliżające się IX Zgromadzenie Ogólne stanowi niepowtarzalną sposobność do zajęcia stanowiska i ustalenia kursu ruchu ekumenicznego. *Sygnalizuje to nową fazę w ekumenii i proces dojrzewania wewnątrz Światowej Rady Kościołów*. Ks. dr Kobia poinformował, że spotkanie w Porto Alegre będzie *mniej liczne niż wcześniejsze zgromadzenia ogólne, będzie również krócej trwało*. Można jednak oczekiwać, że praca będzie *bardziej skoncentrowana i wydajna*. Procedura konsensu w podejmowaniu decyzji umożliwi delegatom *znajdowanie nowych sposobów dochodzenia do porozumienia w formułowaniu stanowisk i w zakresie wspólnych działań*.

Przez przyjęcie kilku nowych Kościołów z Azji, Afryki, Ameryki Łacińskiej i wysp Karaibskich liczba Kościołów członkowskich wzrosła z 342 do 347. *Porównanie uległa też sytuacja finansowa, mimo że wpływy ze składek członkowskich zmalały o 5 procent*.

Komitet Naczelny zajął się m. in. aktualnymi wyzwaniami etycznymi, takimi jak *homoseksualizm i celibat, cielesność i stosunki międzyludzkie, współzycie*

w małżeństwie i poza nim, sprawiedliwość w relacji między kobietą i mężczyzną, problem HIV/Aids. O. Leonid Kishkovsky z Kościoła prawosławnego w Ameryce stwierdził, że celem tej konwersacji jest otwarcie dyskusji dla dalszych debat w łonie Kościołów członkowskich i pokazanie tym Kościołom, które są sceptyczne wobec dialogu, że rozmowy te odbywają się bez przymusu. Zastosowana podczas obrad Komitetu Naczelnego metoda konsensu, która ma brać bardziej pod uwagę poglądy reprezentowane przez mniejszość, może przyczynić się do tego, że Kościoły i ich delegaci w sposób pewniejszy będą reprezentować swoje stanowisko.

Biskup Martin Hein z Kościoła ewangelickiego w Niemczech stwierdził, że w przypadku kwestii dotyczących ludzkiej seksualności chodzi o drażliwy temat, który w wielu Kościołach podlega tabuizacji. Łatwo powstaje wrażenie, że poczucie wstydu jest tym czynnikiem, który sprawia, że na ten temat się często nie rozmawia. Zbliżenie się do tego tematu w jego złożoności wymaga czasu, wzajemnego porozumienia i akceptacji własnych ograniczeń. Dla Heina wysiłki podejmowane przez ŚRK stanowią *początek bardzo pozytywnego, lecz również niezwykle długotrwałego procesu*.

Decydujący impuls do podjęcia w łonie ŚRK kwestii związanych z ludzką seksualnością wyszedł od VIII Zgromadzenia Ogólnego (Harare 1998). Ważnym krokiem w pracy ŚRK były trzy seminaria, które w latach 2001-2003 odbyły się w Instytucie Ekumenicznym w Bossey k. Genewy. Ekumeniczna konwersacja na temat ludzkiej seksualności będzie też miała miejsce podczas Zgromadzenia w Porto Alegre.

Komitet Naczelny przyjął kilka rezolucji dotyczących międzynarodowego pokoju, sprawiedliwości i praw ludzkich. Dotyczyły one m. in. konfliktu w Iraku, 90. rocznicy mordu tureckiego na narodzie ormiańskim, sytuacji migrantów, roli Międzynarodowego Trybunału w Hadze, ochrony języków ludów pierwotnych, sytuacji ludzi pozbawionych ojczyzny. Zastanawiano się także nad nowymi formami współpracy z Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami zielonoświątkowymi, jak również z innymi organizacjami ekumenicznymi.

Światowa Konferencja Misyjna

Z udziałem ok. 650 chrześcijan z ponad 100 krajów i wszystkich wyznań obradowała w Atenach w dniach od 9 do 16 maja 2005 r. XII Światowa Konferencja Misyjna. Po raz pierwszy na prawach pełnoprawnych uczestników w obradach wzięło udział 42 delegatów Kościoła rzymskokatolickiego, który nie jest członkiem ŚRK. Po raz pierwszy też status równoprawnych uczestników uzyskali re-

prezentanci ugrupowań ewangelikalnych i charyzmatyczno-zielonoświątowych. Obrady w stolicy Grecji przebiegały pod hasłem: „Przyjdź, Duchu Święty, uzdrów i pojednaj! Powołani w Chrystusie, aby być wspólnotami, które uzdrawiają i jedną”. Spotkanie odbyło się po raz pierwszy w kraju o większości prawosławnej, stąd większy niż na poprzednich tego rodzaju spotkaniach udział członków tego wyznania, zwłaszcza Kościoła Grecji, znanego dotychczas z niezbyt przychylnego nastawienia do ekumenizmu.

Głównymi tematami obrad były takie zagadnienia jak: negatywne skutki globalizacji, pogłębiająca się przepaść między bogatymi a biednymi, przewyciężanie przemocy, walka z AIDS oraz dążenie do jedności Kościoła. Konferencja była ważnym etapem w ramach rozpoczętej w lutym 2001 r. w Poczdamie przez ŚRK Dekady walki z Przemocą. Celem tego programu, który potrwa do 2010 r., jest uwrażliwienie Kościołów na poszukiwanie pojednania, sprawiedliwości i pokoju oraz na walkę z wszelkimi przejawami przemocy, zwłaszcza tej, która wpływa z motywów religijnych.

Wspólnoty chrześcijańskie z Jerozolimy podarowały Konferencji pięciometrowy krzyż, który zostanie przewieziony do Porto Alegre w Brazylii, gdzie w lutym 2006 r. odbędzie się IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK.

Zwierzchnik Kościoła prawosławnego Grecji abp Christodoulos powiedział w swoim przemówieniu powitalnym: *My prawosławni czujemy się przez spotkania ekumeniczne i dialog nie tylko wzbogaceni, lecz na podstawie naszego historycznego doświadczenia misyjnego i naszej teologii misyjnej wnosimy też krytyczne pytania, które cofają się wstecz do czasów gmin wczesnochrześcijańskich. Ponieważ jednak dzisiejszy świat nie jest już ten sam jak w czasach, kiedy nasz Kościół rozwijał swoją teologię i praktykę misyjną, przeto zachodzi konieczność wyartykułowania na nowo naszej wiary chrześcijańskiej i naszego rozumienia misji, ale w taki sposób, żeby nie skompromitować naszej wiary.*

Do nowych realiów, z którymi skonfrontowane zostają dzisiaj Kościoły, arcybiskup zaliczył wzrost skutków globalizacji, wzmagające się ruchy migracyjne, fakt, że nasze społeczeństwa nabierają coraz silniej charakteru multireligijnego, jak również konsekwencje terroryzmu i zwalczania terroru. Wszystkie te zjawiska zmuszają Kościoły do przypominania sobie swojego głosu prorockiego. *W epoce, w której wielu ludzi coraz bardziej ubożeje, podczas gdy bogaci stają się coraz bogatsi, i w której jednocześnie decyzje gospodarcze i polityczne zwiastuje się jako historycznie nieuniknione, Kościół musi wziąć stronę pokoju, ubogich, ludzi zmarginalizowanych i bezsilnych* – podkreślił abp Christodoulos.

Wprowadzenia do tematu głównego dokonało dwóch referentów: prof. Kirsteen Kim z Kościoła Prezbiteriańskiego w Wielkiej Brytanii i misjonarz zielonoświątkowy dr Wonsuk Ma z Korei pld. Kim skoncentrowała uwagę na kwestii postrzegania obecności i działania Ducha Świętego, Ma natomiast mówił przede wszystkim o doświadczeniach Kościołów zielonoświątkowych w ostatnich stu latach.

Oba typy Kościołów, zielonoświątkowe i „historyczne”, muszą – zdaniem Ma – nauczyć się wiele od siebie na temat różnych perspektyw i tradycji. Kim twierdziła, że to nie my, lecz nasi sąsiedzi muszą poznać, że jesteśmy w posiadaniu Ducha Świętego. Stwierdzenie to jest treścią ekumenicznej debaty i do tego są nam potrzebne *szeroki horyzont i pokora*. Delegaci, wywodzący się z Kościołów prawosławnych, protestanckich, zielonoświątkowych i ewangelikalnych są wezwani do okazywania tej pokory i do poznawania obecności i działania Ducha Świętego.

Sekretarz generalny ŚRK, ks. dr Samuel Kobia, przemawiając do uczestników obrad stwierdził, że misja jest obciążona trudnym dziedzictwem historycznym, gdyż przyczyniała się do podziałów i konfliktów między narodami a nawet rodzinami kościelnymi. Zaproponował: *Jest teraz właściwy czas, abyśmy wyznali naszą winę i czynili pokutę*. Zwrócił uwagę, że demograficzne centrum chrześcijaństwa przemieszcza się coraz bardziej z północy na południe, z czym wiążą się duchowe, moralne, teologiczne i misjologiczne problemy. *Formy wyrażania naszej wiary, które ukształtowały się w kulturze europejskiej, nie są już dzisiaj miarodajne*. W konkluzji stwierdził: *Chciałbym zachęcić tę Światową Konferencję Misyjną, żeby zajmując się tematem uzdrowienia i pojednania poświęciła szczególną uwagę sprawie pokoju i niestosowania przemocy, sprawom, które nam nakazała Ewangelia*.

Prawosławną perspektywę teologiczną przedstawił uczestnikom konferencji dr Athanasios Papatheanasiou, profesor wyższej szkoły eklezjologicznej w Atenach. Swoją argumentację oparł na Ojcach Kościoła wschodniego. Podkreślił, że życie trzeba rozpatrywać „w relacjach” wzorowanych na relacjach pomiędzy osobami Trójcy Świętej. Zaapelował do Kościołów i organizacji misyjnych, by udzielały wsparcia dążeniu do autentycznej egzystencji, która rozumie „inność” nie jako paralelę lub przeciwieństwo własnej tożsamości, lecz jako jej część. Ponieważ Kościół wierzy, że historia zostaje oświetlona przez światło czasów ostatecznych, przeto musi złożyć świadectwo o nadziei zmartwychwstania i przemianie całego świata. Przeto Kościół nie może być ani organizacją świecką ani stowarzyszeniem jednostek, lecz musi składać jasne świadectwo jako święta wspólnota związana z Trójcą Bożą.

Obrady w Atenach zakończyły się apelem o rozwiązywanie konfliktów bez użycia przemocy. W kazaniu końcowym, wygłoszonym na Areopagu w Atenach, czyli tam, gdzie blisko dwa tysiące lat temu przemawiał Apostoł Paweł, sekretarz generalny ks. dr Samuel Kobia oświadczył, że świat dzisiejszy potrzebuje pilnie *moralnego kompasu*. Skrytykował przepaść występującą na całym świecie pomiędzy bogatymi a biednymi. W epoce globalizacji pieniądź jest traktowany jak bożek. Bez pieniędzy człowiek nie ma żadnej wartości.

Licznej delegacji Kościoła rzymskokatolickiego przewodniczył bp Brian Farrell, sekretarz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. W udzielonym wywia-

dzie Farrell zapewnił, że ŚRK jest dla jego Kościoła ważnym partnerem. *Jesteśmy tutaj, aby przysłuchiwać się, przemyśleć to, co usłyszeliśmy, by potem móc udzielić odpowiedzi* – stwierdził. Wartość spotkania jak ta konferencja polega na tym, że zmusza ona do poszukiwania wspólnych odpowiedzi. Bp Farrell zapewnił, że papież Benedykt XVI udziela pełnego poparcia dialogowi między Kościołami.

Dialog międzyreligijny

Z inicjatywy Światowej Rady Kościołów w dniach od 7-9 czerwca 2005 r. odbyła się w Genewie konferencja pod hasłem: „Decydujący moment w dialogu międzyreligijnym”. Jej uczestnicy, w liczbie 130, wywodzący się z 10 najważniejszych wspólnot religijnych na świecie, zaproponowali takie przekształcenie światowego dialogu międzyreligijnego, by mógł skuteczniej reagować na aktualne zagrożenia. Wniosek, do jakiego doszli brzmiał: *Przekształcenie dialogu międzyreligijnego w praktykę pokory i nadziei może być drogą uzyskania większego zaufania*. Oświadczyli także: *Wspólnie możemy wykorzystać ten decydujący moment i przyczynić się do przekształcenia niebezpieczeństw w pielgrzymkę wiary, która wprowadzi nas w sprawiedliwszą, bardziej miłosierną i pokojową przyszłość*.

Uczestnicy konferencji zaprezentowali konkretne strategie, zmierzające do przeniesienia punktu ciężkości w stosunkach międzyreligijnych z dialogu na wspólne działania. Służyć temu mają zarówno nowe programy edukacyjne jak też możliwości wymiany wspierające kulturę dialogu. Jako praktyczne możliwości wymieniono czynności symboliczne przyczyniające się do uzdrowienia historycznych obciążeń, nowe struktury i sieci kontaktów jak również projekty akcji podejmowanych na krajowej i regionalnej płaszczyźnie.

Konferencja dała też możliwość otwartego dyskusowania na temat kwestii, które dzielą, takich jak przemoc religijna i działalność misyjna, wezwała również do skruchy i pokory, które *otwierają drogę wiodącą od dialogu między obcymi do dialogu między sąsiadami*. Uczestnicy ostrzegli przed takim rozumieniem dialogu, który lekceważy konkretne tożsamości i tradycje oraz wywołuje nieufność i wrogość we wspólnotach religijnych.

Kierownictwo ŚRK nazwało tę konferencję „kamieniem milowym” i potwierdziło zaangażowanie światowej wspólnoty Kościołów chrześcijańskich na rzecz dialogu i porozumienia między wspólnotami religijnymi. Sekretarz generalny ks. dr Samuel Kobia oświadczył, że *dialog z innymi wspólnotami religijnymi stał się kluczowym tematem w działalności ŚRK*. I dodał: *W naszym poszukiwaniu nadziei możemy być skuteczni i odnosić sukcesy tylko wówczas, gdy*

będziemy z sobą współpracowali. Wspólnie możemy przyczynić się do odnowy nadziei na inny i lepszy świat, w którym życie wszystkich ludzi stanie się pełniejsze i godniejsze.

Organizator konferencji, ks. dr Hans Ucko, podkreślił szczególny charakter tego spotkania w porównaniu z innymi licznymi inicjatywami międzyreligijnymi. *Konferencja ta była niepowtarzalna przez to, że podjęła starania zmierzające do oceny dialogu, i że poszukiwała możliwości bardziej realistycznych a mniej idealistycznych w zakresie wspierania stosunków. Udzieliliśmy wsparcia uczestnikom w ich zaangażowaniu, dając przez to także nowe impulsy naszemu własnemu zaangażowaniu chrześcijańskiemu w dialog.*

Spotkanie sekretarza generalnego ŚRK z papieżem

Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Samuel Kobia podczas spotkania w Watykanie z papieżem Benedyktem XVI w dniu 16 czerwca wygłosił następujące przemówienie:

Wasza Świątobliwość!

1. To dla mnie wielki zaszczyt być przyjętym przez Waszą Świątobliwość w towarzystwie biskupa Eberhadta Renza, prezydenta ŚRK i członka Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, jak również arcybiskupa Kenii i Irinopolis Makariosa, członka Komitetu Naczelnego ŚRK i Patriarchatu Grecko-Prawosławnego Aleksandrii i całej Afryki, jak również mojej żony Ruth i członków sztabu ŚRK. Wspólnie reprezentujemy szeroką wspólnotę Światowej Rady Kościołów.
2. Moja wizyta w Rzymie odbywa się w momencie radości i obietnicy, tylko kilka tygodni po wybraniu Waszej Świątobliwości. W tym miejscu chciałbym raz jeszcze powtórzyć, że nasze modlitwy towarzyszą Waszej Świątobliwości w sprawowaniu urzędu, którego inauguracji towarzyszył wyraźny znak nadziei. Chciałbym dać wyraz naszej głębokiej wdzięczności za jedno z pierwszych przesłań, w którym pełna zaangażowania praca na rzecz przywrócenia pełnej i widzialnej jedności wszystkich uczniów Chrystusa została określona jako priorytetowe zobowiązanie, dążenie i pilny obowiązek.
3. Moja wizyta w Rzymie wpisuje się też w perspektywę długiej historii wspólnego zobowiązania wobec jednego ruchu ekumenicznego, przygotowujemy się też do obchodów 40-lecia współpracy między Kościołem Rzymskokatolickim a ŚRK w ramach Wspólnej Grupy Roboczej.

4. Jest to długa podróż wspólnego zaangażowania i współpracy, naznaczona pełną i owocną kooperacją Kościoła Rzymskokatolickiego w Komisji Wiara i Ustrój ŚRK – do której Wasza Świątobliwość należał osobiście jako członek w latach 1968-75 – jak i cennym wkładem osób mianowanych przez stronę katolicką, które współpracują z Komisją ds. Misji Światowej i Ewangelizacji oraz z Instytutem Ekumenicznym w Bossey. Inne cechy tej podróży mają charakter historyczny. Wspominam z wdzięcznością wizyty wysoko cenionych i czczonych poprzedników Waszej Świątobliwości, papieży Pawła VI i Jana Pawła II w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie. Bylibyśmy bardzo zaszczytzeni, gdybyśmy jako dalszy konkretny krok na naszej długiej drodze do widzialnej jedności mogli powitać w Światowej Radzie Kościołów również Waszą Świątobliwość.
5. Świadom liczych wyzwania, jakie nam niesie XXI stulecie, chciałbym w tym miejscu wyszczególnić trzy o centralnym znaczeniu obszary, w których nasza współpraca dla dobra wszystkich Kościołów i całego ruchu ekumenicznego mogłaby przynieść korzyści.
 - 5.1. *Duchowość*. Czy będziemy mówić o „duchowości ruchu ekumenicznego” lub „ekumenii duchowej”, ostatecznie idziemy za radą Dietricha Bonhoffera w poszukiwaniu „duchowego punktu archimedejskiego”, świętego gruntu, na którym stoimy i z którego jako chrześcijanie możemy oddziaływać na świat, który potrzebuje przemiany i nadziei. Dlatego dzięki naszemu ekumenicznemu dialogowi i naszej współpracy, wrośnięci w żyzne podłoże naszych specyficznych bogactw duchowych, poszukujemy wspólnie mocnego gruntu dla jasnych zasad etyczno-moralnych w dzisiejszym niespokojnym świecie, w którym wartości stają się zmienne, nadzieje niepewne i zobowiązania tracą na znaczeniu.
 - 5.2. *Edukacja ekumeniczna*. Bezwzględnie potrzebna jest dzisiaj edukacja ekumeniczna. Jest ona zaproszeniem wobec młodszej generacji, aby zechciała się zainteresować wysiłkami na rzecz budowania wspólnoty podporządkowanej Bogu, utożsamiała się z nimi i aktywnie w nich uczestniczyła. W ostatnich dziesięcioleciach stosunki między Kościołami uległy fundamentalnej zmianie: wyszły one z izolacji, nauczyły się wzajemnego szacunku, współpracy i znalazły też drogę – dotyczy to szczególnie Kościołów wyrosłych z Reformacji – do eucharystycznej wspólnoty. Historia ekumenicznego pielgrzymowania Kościołów nieustannie wzbogaca się. Jednocześnie ekumeniczna edukacja coraz rzadziej odbywa się klasycznymi metodami. Ważne kroki na drodze do jedności nie są w zadowalający sposób obwieszczane, przyjmowane i realizowane w życiu Kościołów.
 - 5.3. *Eklezjologia*. Jedną z konsekwencji pracy Komisji Nadzwyczajnej do spraw współpracy prawosławnej w ŚRK polega na tym, że nasza wspólno-

ta jest wezwana do poświęcenia nowej uwagi eklezjologicznym założeniom stanowiącym tło dążeń do chrześcijańskiej jedności. W głębokim respekcie jednych wobec drugich i w duchu zobowiązania naszych Kościołów członkowskich do wspólnoty w ŚRK, pytamy zatem nasze prawosławne Kościoły członkowskie: „Czy w eklezjologii prawosławnej istnieje miejsce dla innych Kościołów? Jako dałoby się opisać tę przestrzeń i jej granice?” I odpowiednio pytamy też Kościoły wyrosłe z Reformacji: „Jak wasz Kościół pojmuje, zachowuje i wyraża swoją przynależność do jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła?”

- 5.4. Odpowiedzi na te fundamentalne eklezjologiczne pytania będą zapewne szły w tym kierunku, czy nasze Kościoły członkowskie są gotowe lub nie na wzajemne uznanie chrztu; również będą się wyrażać w gotowości lub niegotowości wzajemnego uznania się za Kościoły. W dalszej kolejności wywrą wpływ na rozumienie przez Kościoły celu ruchu ekumenicznego i jego narzędzi – łącznie z ŚRK. Dlatego z tego i z wielu dalszych powodów chcielibyśmy zachęcić do dialogu na temat tych fundamentalnych kwestii nie tylko na płaszczyźnie Komisji Wiara i Ustrój Kościoła, lecz także w ramach naszych stosunków z wszystkimi partnerami ekumenicznymi.
6. Kościoły członkowskie ŚRK charakteryzuje duża różnorodność. Mają one jednak poczucie wspólnego zobowiązania do przeżywania w dzisiejszym świecie swojej wiary chrześcijańskiej: zwiastowania wiary jako orędzia nadziei dla ludzkości, znajdowania siły w tej wierze, sprzeciwiania się siłom negacji i relatywizmu, czerpania z tej wiary w celu sprzeciwiania się niesprawiedliwości i przynoszenia pojednania i uzdrowienia świata, który znajduje się w potrzebie.
7. Przekonujemy się, że nasza wiara jest skuteczniejsza i bardziej żywa, jeśli przeżywamy ją wraz z naszymi braćmi i siostrami w Chrystusie; że nasze zwiastowanie i nasze świadectwo prorockie, nasza misja i nasza służba stają się łącznie rzecz biorąc skuteczniejsze, gdy wspólnie a nie każdy oddzielnie możemy się modlić, wyznawać, mówić i działać. Dlatego chciałbym na zakończenie powrócić do tematu jedności. W chrzcie Chrystus uczynił nas swoją własnością. Tym sposobem każdego i każdą z nas związał z samym sobą – i jednych z drugimi. Nasza więź jedności jest nierozrwalna, gdyż jest zakorzeniona nie w nas, lecz w Chrystusie. W Chrystusie jesteśmy jednością. Niechaj wszyscy chrześcijanie modlą się i pracują razem, żeby nasza jedność stała się widzialna dla całego świata!

Przemówienie papieża Benedykta XVI

Drogi Sekretarzu Generalny!

Łaska wam i pokój od Boga, naszego Ojca, i Pana Jezusa Chrystusa (Flp 1,2).

Tymi słowami świętego Pawła z przyjemnością witam Pana i członków delegacji

Światowej Rady Kościołów. Po instalacji jako sekretarz generalny nosił się Pan z zamiarem złożenia wizyty mojemu ukochanemu poprzednikowi papieżowi Janowi Pawłowi II. Chociaż nadzieja ta nie została nigdy zrealizowana, dziękuję Panu za reprezentowanie Światowej Rady Kościołów na jego pogrzebie. Wyrażam też wdzięczność za przesłanie, jakie od Pana otrzymałem z okazji uroczystej inauguracji mojej posługi jako biskupa Rzymu.

Stosunki między Kościołem katolickim a Światową Radą Kościołów rozwinęły się podczas II Soboru Watykańskiego, kiedy dwóch obserwatorów z Genewy wzięło udział we wszystkich czterech sesjach. Doprowadziło to w 1965 r. do utworzenia Wspólnej Grupy Roboczej jako instrumentu stałych kontaktów i współpracy, pamiętającego o wspólnym zadaniu na rzecz jedności jako odpowiedzi na modlitwę naszego Pana, *aby wszyscy byli jedno* (J 17, 21). W listopadzie odbędzie się ważna konsultacja na temat przyszłości Wspólnej Grupy Roboczej z okazji czterdziestej rocznicy jej powstania. Mam nadzieję i modłę się o to, żeby jej cel i metodologia pracy stały się bardziej klarowne, przyczyniając się przez to do bardziej skutecznego porozumienia, współpracy i postępu na polu ekumenii.

W pierwszych dniach mojego pontyfikatu stwierdziłem, że moim *podstawowym zadaniem i obowiązkiem jest niestrudzona praca na rzecz przywrócenia pełnej i widzialnej jedności wszystkich wyznawców Chrystusa*. Wymaga to, poza dobrymi intencjami, *konkretnych gestów otwierających serca i pobudzających sumienia (...) inspirujących w każdym wewnętrzną przemianę, która jest warunkiem wstępnym wszelkiego ekumenicznego postępu* (*Missa pro ecclesia*, 5).

Papież Jan Paweł II często przypominał, że sercem poszukiwań chrześcijańskiej jedności jest „ekumenizm duchowy”. Jej jądro dostrzegał w fakcie bycia w Chrystusie: *Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: „ut unum sint”* (Encyklika „Ut unum sint”, 9).

Mam nadzieję, że Pana wizyta w Stolicy Apostolskiej była owocna, i że umocniła więzy porozumienia i przyjaźni między nami. Zobowiązanie Kościoła katolickiego wobec poszukiwań chrześcijańskiej jedności jest nieodwołalne. Dlatego chciałbym zapewnić, że pragniemy gorąco kontynuowania współpracy z Światową Radą Kościołów. Chciałbym skierować specjalne słowa otuchy pod adresem Pana Sekretarza Generalnego, członków Komitetu Naczelnego i całego Sztabu, żebyście swoją pracą przyczyniali się do odnowy tego ważnego ekumenicznego gremium. Chciałbym was zapewnić, że pozostajecie w moich modlitwach i że możecie liczyć na moją nieustanną życzliwość. *Łaska i pokój niech zostaną w was pomnożone* (2 P 1, 2).

Delegacja ŚRK z wizytą w Rosji

Delegacja ekumeniczna pod przewodnictwem ks. dr. Samuela Kobii, sekretarza generalnego ŚRK, składała w dniach 18-24 czerwca wizytę Rosyjskiemu Kościołowi Prawosławnemu – największemu Kościołowi członkowskiemu Światowej Rady Kościołów. Głównym jej celem było ponowne umocnienie więzi pomiędzy Kościołem rosyjskim a Radą.

Sekretarz generalny spotkał się z patriarchą Moskwy i całej Rosji Aleksym II jak również z metropolitą Smoleńska i Kaliningradu Kiryłem, przewodniczącym Wydziału Kontaktów Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego. Przedmiotem debaty z obydwoma hierarchami była działalność Komisji Nadzwyczajnej do spraw uczestnictwa Kościołów prawosławnych w pracach ŚRK. Kościół rosyjski w istotny sposób przyczynił się do powstania tej Komisji w 1998 roku. Powołano ją w reakcji na stałą krytykę ŚRK ze strony niektórych Kościołów prawosławnych. Aktualnie Rosjanie wchodzi w skład Komitetu Koordynacyjnego, który czuwa nad realizacją zaleceń, jakie w 2002 r. sformułowała w swoim raporcie końcowym Komisja Nadzwyczajna. Przede wszystkim chodzi tutaj o nowe priorytety i metody pracy ŚRK. Kobia uczestniczył w czerwcu 2004 r. w posiedzeniu Komitetu Koordynacyjnego, które odbyło się w Mińsku (Białoruś).

Delegacja ŚRK spotkała się również z ministrem kultury i komunikacji dr Alexandrem Sokołowem, przewodniczącym Państwowej Komisji ds. wspólnot religijnych oraz z zastępcą przewodniczącego rosyjskiego parlamentu (Dumy) – Liubow Słiską.

Poza tym program przewidywał odwiedziny niektórych ważniejszych ośrodków życia duchowego, społecznego i pedagogicznego, które po upadku Związku Radzieckiego mogły rozwinąć działalność w ramach Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Należały do nich słynny klasztor św. Sergiusza, Prawosławny Uniwersytet św. Tichona oraz wspólnotę sióstr św. Dymitra, zajmującą się w Moskwie realizacją projektów medycznych i socjalnych. Delegacja odwiedziła również Butowo koło Moskwy – miejsce kaźni wielu tysięcy ludzi w okresie czystek stalinowskich w latach trzydziestych XX wieku; wśród ofiar było wielu chrześcijańskich duchownych i mnichów.

W skład delegacji, poza sekretarzem generalnym, wchodził: abp Nifon z Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego, dr Mary Tanner z Kościoła Anglikańskiego Anglii, dr Robert K. Welsh z Kościoła Chrześcijańskiego – Uczniowie Chrystusa w USA oraz Georges Lemopoulos – zastępca sekretarza generalnego.

Karol Karcki

Z DZIAŁALNOŚCI WSPÓLNOTY KOŚCIOŁÓW EWANGELICKICH W EUROPIE

Dialog z Kościołami prawosławnymi na temat eklezjologii

(Komunikat)

W dniach od 25 do 27 czerwca 2004 r. w centrum konferencyjnym „Leucorea” w Wittenberdze, miejscowości, w której została zapoczątkowana Reformacja, odbyła się konsultacja na temat eklezjologii. Została ona wspólnie zorganizowana przez Konferencję Kościołów Europejskich (KKE) i Wspólnotę Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE) – znaną wcześniej jako Leuenberska Wspólnota Kościołów. Konsultacja kontynuowała podjęte w 2002 r. w Akademii Prawosławnej na Krecie rozmowy na temat ekumenicznego znaczenia nauki o Kościele Jezusa Chrystusa. Również w tym drugim spotkaniu wzięli udział biskupi i teolodzy z Kościołów prawosławnych i orientalnych, jak również z Kościołów luteranckich, reformowanych i unijnych – członków WKEE. W charakterze gościa był także obecny przedstawiciel Wspólnoty Kościołów związanych z deklaracją z Porvoo. Wszystkie wymienione Kościoły należą do KKE.

Podczas spotkania na Krecie przedmiotem dyskusji było studium „Kościół Jezusa Chrystusa”, przyjęte na IV Zgromadzeniu Ogólnym WKEE w 1994 r. Natomiast obecna konsultacja służyła prezentacji i dyskusji nad eklezjologią prawosławną. Główny referat na temat „Jeden Kościół i jego jedność. Aspekty z perspektywy teologii prawosławnej” wygłosił prof. dr Grigorios Larentzakis z Grazu. Prof. dr Christoph Marksches z Berlina dał odpowiedź w koreferacie i skomentował perspektywę prawosławną z punktu widzenia teologii reformatorskiej.

Nad referatami odbyła się szczegółowa dyskusja. Tradycja Ojców Kościoła starożytnego i wypowiedzi Soboru w Konstantynopolu (381) o charakterze wyznania wiary okazały się owocnym potencjałem ekumenicznym dla obu stron. Zdano sobie jednak sprawę, że wspólne pojęcia są wypełniane często inną treścią i inaczej interpretowane. Stałe zadanie ekumeniczne polega na sygnalizowaniu nieporozumień i eksponowaniu różnic. Charakterystyczny przykład pojawił się przy omawianiu kwestii, czy prawosławne stosowanie pojęcia *mysterion* w odniesieniu do rzeczywistości Kościoła wyraża to samo co reformatorskie rozróżnienie fundamentu i kształtu Kościoła.

Wypowiadano się krytycznie na temat ekskluzywizmu, według którego poza danym Kościołem nie ma prawdy i zbawienia. Zarówno z punktu widzenia soteriologii jak też eklezjologii nie da się po prostu rozróżnić pomiędzy „wewnątrz” i „na zewnątrz”. Wiąże się z tym nowe rozumienie herezji i schizmy. Ludzie nie mogą ustalać z własnej perspektywy granic zbawienia. Istniejące problemy trzeba traktować jako wspólne trudności w Kościele Jezusa Chrystusa, które domagają się wysuwania na pierwszy plan i lepszego uświadamiania nie tego co dzieli, lecz tego co wspólne.

W trakcie dyskusji wykrystalizowało się następujące wspólne stanowisko: eklezjologia może być odpowiednio rozważana tylko w kompleksowym kontekście nauki o Trójcy Świętej, chrystologii, pneumatologii, soteriologii i teologicznej antropologii; zaniedbanie jednej z tych perspektyw prowadzi nieodłącznie do uproszczeń. Kościół powszechny składa się nie z wymagających uzupełnienia Kościołów partykularnych, lecz egzystuje jako wspólnota równowartościowych Kościołów lokalnych bez istotowego określenia ich nadrzędności i podrzędności. Kościół lokalny jest bowiem wyposażony we wszystkie istotne cechy kościelne, które umożliwiają zbawienie ludzi. Idea miłości, która wiąże trzy osoby Trójcy Świętej i w której się wzajemnie przenikają (*perichoreza*), stanowi ważny impuls dla zrozumienia kościelnej jedności.

Zgoda istnieje co do fundamentalnego znaczenia czterech zasadniczych atrybutów jedności, świętości, katolickości i apostołskości Kościoła. Oczywiście ujawniły się różnice przy interpretacji poszczególnych atrybutów i ich dopasowania do doświadczanego kształtu Kościoła. Dłuższą debatę wywołała świętość Kościoła, zwłaszcza na tle reformatorskiego ujęcia, że Kościół jako lud Boży może być nazywany także grzesznikiem. W prawosławnym rozumieniu Kościół jako Ciało Chrystusa nie może grzeszyć. Zasadnicza zbieżność poglądów zaznaczyła się w poglądzie, że świętość Kościoła jest darem Boga dla ludzi, którzy w każdym nabożeństwie wyznają swoje winy. Dla Kościołów wyrosłych z Reformacji wyznanie świętości Kościoła stanowi główną wypowiedź, jednocześnie przez wskazanie na omylność i potrzebę przebaczenia pragną wyrazić, że Kościoła nie wolno utożsamiać z eschatologicznym Królestwem Bożym.

Jako przyszłe zadanie zalecono wyjaśnienie atrybutu apostołowości, a w szczególności kwestii różnych form sukcesji apostołowej, relacji pomiędzy Pismem Świętym a Tradycją, jak również autorytetu soborów starokościelnych. Również pytanie postawione na Krecie, jak dalece rozumienie jedności w ujęciu Konkordii Leuenberskiej – mimo wielu wspólnie podnoszonych pozytywnych rysów, może stanowić model jedności pomiędzy Kościołami Reformacji a Kościołem Prawosławnym – nie mogło być bliżej rozważane i wymaga dalszych głębszych przemyśleń. Przy tej okazji potrzebna byłaby debata nad znaczeniem sakramentów, zwłaszcza Eucharystii.

Nabożeństwa Słowa Bożego i nieszpory stanowiły ważny element konsultacji, która odbywała się w bardzo konstruktywnej i przyjaznej atmosferze. Uczestnicy ocenili ją jako dobry przykład dialogu ekumenicznego, podczas którego obie strony pragną wzajemnie się zrozumieć i rezygnują z chęci wzajemnego pouczenia się. Wspólnie uczczono rocznicę przekazania Confessio Augustana 25 czerwca 1530 roku. Uczestniczki i uczestnicy zalecają Konferencji Kościołów Europejskich i Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie kontynuowanie dialogu. Podczas dalszych rozmów należałoby także głębiej zastanowić się nad tym, jak wzmocnić wspólne świadectwo i wspólną służbę Kościołów w zrastającej się Europie i jak rozmowy te mogą wyjść na użytek życia uczestniczącym w nich Kościołom.

Konsultacja z anglikanami

(komunikat)

W dniach od 22 do 24 października odbyła się na Liebfrauenbergu w Alzacji (Francja) konsultacja, którą zorganizowały wspólnie Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie – Leuenberska Wspólnota Kościołów – oraz Kościół Anglii wraz z przedstawicielami Kościołów anglikańskich Irlandii, Walii i Szkocji. W konsultacji wzięli udział obserwatorzy grupy kontaktowej Porvoo, Kościoła Starokatolickiego, Kościoła Rzymskokatolickiego, Konferencji Kościołów Europejskich i Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Odbyła się ona pod wspólnym przewodnictwem Johna Hinda, biskupa Chichester, i dr. Hansa Christiana Knutha, biskupa Szlezewiku.

Konsultacja charakteryzowała się tematyczną koncentracją i intensywną dyskusją. Rozmowy skupiły się na interpretacji dwóch dokumentów: studium eklezjologicznego „Kościół Jezusa Chrystusa”, przyjętego w 1994 r. przez Zgromadzenie Ogólne WKEE i na raporcie Komisji do spraw Doktryny Kościoła Anglii z 1938 roku, który został przedstawiony jako materiał poglądowy anglikańskiego podejścia do eklezjologii. Wyszczególniono wiele punktów wspólnego rozumie-

nia Kościoła. Należą do nich: rozumienie Kościoła jako tworu trójjedynego Boga przez Jego zbawcze działanie w Chrystusie, nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę, wizja Kościoła jako rzeczywistości zarówno boskiej jak i ludzkiej, znaczenie Słowa i Sakramentu jako znamion prawdziwego Kościoła, któremu służy urząd z mocy ordynacji, wzajemna relacja pomiędzy tym urzędem szczególnym a powszechnym kapłaństwem wszystkich ochrzczonych, eschatologiczna perspektywa naszej wspólnej nadziei na ostateczne spełnienie Królestwa Bożego, jak również zobowiązanie zaangażowania się w ewangelizację i w pracę na rzecz sprawiedliwości i pokoju jako naszego wspólnego zadania i naszej wspólnej misji w dzisiejszej Europie. Rozmowy pozwoliły ustalić znaczący wspólny fundament, lecz dostrzeżono też wspólne problemy, z którymi spotykamy się w życiu własnych tradycji kościelnych jak też w relacjach pomiędzy tymi tradycjami. Należą do nich: stosunek rozumienia Kościoła jako przedmiotu wiary, jak ją wyraża Nicejskie wyznanie wiary, do konkretnych kwestii dotyczących ustroju kościelnego, jak również kwestia sposobu sprawowania nadzoru w Kościele. Z dyskusji na temat historycznego episkopatu jako wyrazu eklezjologicznego znaczenia duszpasterstwa i osobistego nadzoru wynikły wzajemne pytania dotyczące sprawowania autorytetu we wspólnym życiu Kościoła.

Zaproponowano, żeby na zaproszenie Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu zorganizować dalszą mniejszą konsultację między WKEE, Kościołami anglikańskimi z Wielkiej Brytanii i Irlandii i przedstawicielami grupy kontaktowej Porvoo, która zajęłaby się centralnymi kwestiami eklezjologicznymi podniesionymi w rozmowach. Poza tym postanowiono wymienić dokumenty dotyczące kwestii eklezjologicznych i zalecić każdej stronie zaproszenie obserwatorów na dyskusje dotyczące kwestii eklezjologicznych.

Z Polski w obradach uczestniczył prof. Karol Karski z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego.

Posiedzenie Komitetu Wykonawczego

Komitet Wykonawczy WKEE podczas swojego posiedzenia w Utrechcie (Holandia) w dniach od 24-26 lutego 2005 r., ustalił temat VI Zgromadzenia Ogólnego. Brzmi on: „Kształtowanie wspólnoty – ewangelicki profil w Europie”. Zgromadzenie odbędzie się w dniach 12-18 września 2006 r. w Budapeszcie. Oczekuje się delegatów 104 Kościołów członkowskich.

Komitet Wykonawczy zajął się również rozmowami, jakie w ostatnim okresie czasu były prowadzone z innymi rodzinami wyznaniowymi. Z radością przyjęto

uchwałę Rady Europejskiej Federacji Baptystycznej, aprobującą wyniki dialogu pomiędzy EFB a WKEE i zalecającą je swoim Kościołom członkowskim. Komitet Wykonawczy postanowił zbadać możliwość „członkostwa stowarzyszonego” EFB. Dotychczas struktury WKEE takiej formy członkostwa nie dopuszczały.

Z pozytywną oceną spotkały się także wyniki drugiej konsultacji pomiędzy WKEE i Kościołami prawosławnymi zrzeszonymi w Konferencji Kościołów Europejskich. Komitet Wykonawczy opowiedział się za zwołaniem w 2006 r. trzeciej konsultacji, która zajęłaby się praktycznymi kwestiami, na przykład sprawą wzajemnego uznania sakramentu chrztu.

Przyjęto także do wiadomości wyniki rozmów z reprezentantami Kościołów anglikańskich z Wielkiej Brytanii i Irlandii.

DIALOG MIĘDZY WSPÓLNOTĄ KOŚCIOŁÓW EWANGELICKICH W EUROPIE A EUROPEJSKĄ FEDERACJĄ BAPTYSTYCZNĄ

Wprowadzenie

Przedkładamy niniejszym wyniki dialogu, który był prowadzony w latach 2002 do 2004 między przedstawicielami Europejskiej Federacji Baptystycznej (EFB) i Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie – Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (WKEE). Wyniki te nie mają rangi oficjalnego dokumentu, gdyż zadaniem naszych delegatów nie było wypracowanie wiążących porozumień dla naszych wspólnot czy związanych z nimi Kościołów członkowskich lub Unii krajowych. Są jednak czymś więcej niż niewiążącym tekstem ekspertów, gdyż dialogowi temu towarzyszyło życzenie obu naszych organizacji dojścia do pogłębionej wspólnoty i kooperacji. My sygnatariusze, jako przewodniczący delegacji EFB i WKEE wyrażamy nadzieję, że wynik dialogu może stać się podstawą zacieśnienia naszej wspólnoty na wielu płaszczyznach. Chcąc to podkreślić przedstawiamy najpierw krótkie sprawozdanie z przebiegu dialogu i poprzedzających go działań, potem przedstawiamy najważniejsze wątki treściowe deklaracji końcowej i wreszcie formułujemy pewne wskazówki dotyczące recepcji osiągniętych wyników.

1. Tło i przebieg dialogu

Decyzja o przystąpieniu europejskich metodystów jako klasycznego Kościoła wolnego do Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów została podjęta w 1994 a zrealizowana w 1997 r. Już na przełomie 1999 i 2000 r. odbyła się pierwsza runda dia-

logu między Kościołami leuenberskimi i baptystami. Doszło do niej wskutek prośby Związku Zborów Ewangelicko-Wolnokościelnych w RFN (BEFG) z listopada 1996 r., skierowanej do Komitetu Wykonawczego Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (LWK) i dotyczącej podjęcia rozmów w sprawie ewentualnej współpracy. Prośba BEFG była uzgodniona z EFB, a więc od samego początku miała na względzie płaszczyznę ogólnoeuropejską. W obu delegacjach, utworzonych po akceptacji Komitetu Wykonawczego LWK w 1998 r., dominowali jednak teologowie z Niemiec.

Raport końcowy tej pierwszej rundy dialogu, przyjęty w lutym 2000 r.¹, zainteresowanie wspólnot baptystycznych rozmowami uzasadniał tym, że w jednoczącej się Europie nie chcą stać z boku, lecz przez pogłębioną wspólnotę z Kościołami ewangelickimi zrzeszonymi w Leuenberskiej Wspólnocie Kościołów pragną dać znak pojednania. Ważne było stwierdzenie, że wstępnym dążeniem jest „wiążąca kooperacja”, ale jako cel dalszy wymieniono także „członkostwo w Leuenberskiej Wspólnocie Kościołów”.

Pierwsza runda dialogu między EFB a LWK nawiązała do modelu Konkordii leuenberskiej, podkreślając z jednej strony wspólne aspekty w rozumieniu Ewangelii (nr I.2), z drugiej zaś poświęcając szczególną uwagę potępieniom z okresu Reformacji (II.2). W obu punktach zdołano stwierdzić konwergencje, ale nie osiągnięto ostatecznych rezultatów. Przedstawiciele obu stron byli zgodni w tym, że istniejące zgodności stanowią już teraz podstawę dla pogłębionej kooperacji na wielu płaszczyznach. Poza tym należało jednak pracować teologicznie dalej nad dotychczas dzielącymi kwestiami. Konkretnie raport końcowy z roku 2000 poczynił trzy propozycje: zapoczątkowanie dialogu doktrynalnego na temat chrztu między baptystami i Kościołami leuenberskimi, umożliwienie współpracy baptystom w leuenberskich rozmowach doktrynalnych i wspieranie dialogu przez rozmowy na płaszczyźnie krajowej (IV).

Zalecenia te zostały przyjęte bardzo pozytywnie przez obie strony. Rada Europejskiej Federacji Baptystycznej postanowiła na posiedzeniu w Rydze (Łotwa) w 2000 r., że EFB może podjąć dialog z LWK. Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów w Belfaście w 2001 r. postanowiło, że z przedstawicielami Unii baptystycznych Europy należy podjąć dialog na temat chrztu, lecz również na inne tematy, które „uchodzą za przeszkodę na drodze do wspólnoty kościelnej”². Poza tym Zgromadzenie Ogólne postanowiło zwrócić się także do EFB z zaproszeniem, aby do grup zajmujących się dialogiem doktrynalnym delegowała własnych przedstawicieli w charakterze współpracujących obserwatorów.

¹ Zamieszczony w: W. Hüfmeier, Ch.-R. Müller (red.), *Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.-25. Juni 2001, Frankfurt M. 2003*, s. 281-292. Polski przekład tego dokumentu: SiDE 17 (2001) nr 2 (48), s. 114-126.

² Tamże, s. 126.

Cieszymy się, że już od jesieni 2002 r. w obu grupach zajmujących się dialogiem doktrynalnym współpracuje baptysta jako stały gość i że w ten sposób już teraz doznaje wsparcia teologiczna wymiana naszych wspólnot.

W grudniu 2001 r. Komitet Wykonawczy LWK ustalił skład delegacji do rozmów z baptystami. Biskup dr Martin Hein (Kassel) jako zastępca członka Komitetu Wykonawczego został poproszony o objęcie funkcji przewodniczącego. Przedstawicielem EFB przewodniczył sekretarz generalny dr Theodor Angelov (Sofia, Bułgaria).

Obie delegacje mogły się spotkać w październiku 2002 r. na posiedzeniu w Hamburgu, gdzie byliśmy gośćmi baptystycznego Dzieła Diakonii. Praca koncentrowała się tam na rozumieniu przez obie strony chrztu i jego podstawach nowotestamentowych. Ważne było także wprowadzenie do leuenberskiego modelu wspólnoty kościelnej, gdyż stanowił on ważną płaszczyznę dla prowadzonych rozmów.

Drugie posiedzenie odbyło się w czerwcu 2003 r. na zaproszenie Kościoła Ewangelickiego Kurhessen-Waldeck w Hofgeismar. Tutaj z perspektywy obu tradycji naświetlono rozumienie chrztu a także rozumienie wiary i Kościoła. Na zakończenie tego posiedzenia obie delegacje miały głębokie przeświadczenie, że następnym razem będą w stanie przedstawić wspólny tekst. Komitetowi złożonemu z sześciu członków powierzono przygotowanie projektu takiego tekstu. Miało to miejsce podczas spotkania w Berlinie w grudniu 2003 r.

Przedłożony projekt został szczegółowo omówiony oraz częściowo gruntownie przereklamowany w mieszanych małych grupach i na plenum podczas posiedzenia końcowego, które mogliśmy odbyć w dniach 23-25 stycznia 2004 r. w Międzynarodowym Baptystycznym Seminarium Teologicznym w Pradze. Na zakończenie obrad mieliśmy tekst, który został przyjęty jednomyślnie przez wszystkich 18 obecnych delegatów. Jednoznaczny rezultat po relatywnie krótkim czasie odzwierciedla wzrost zaufania i przyjazną atmosferę między obu delegacjami. Przyczyniły się do tego wspólna modlitwa i wspólne wsłuchiwanie się w Pismo Święte, oba te elementy zajmowały znaczące miejsce podczas wszystkich posiedzeń.

2. Główne wątki naszego tekstu końcowego

Dialog pomiędzy EFB i WKEE nie wysuwa roszczenia, że zdołał rozważyć w sposób kompletny teologiczne kwestie kontrowersyjne lub wyliczyć wszystkie elementy różnorodnych zgodności w zakresie doktryny i praktyki. Uzupełniająco wskazuje on na różne dalsze dialogi, szczególnie na teksty ostateczne dialogu baptystyczno-reformowanego lub baptystyczno-luterańskiego na płaszczyźnie

światowej (z roku 1977 lub 1990)³. Ale w kwestii zasadniczej, możliwości wspólnoty kościelnej, chciałby pójść krok do przodu.

Zamiar ten decyduje o strukturze i priorytetach naszego tekstu. W punkcie pierwszym – analogicznie do Konkordii Leuenberskiej i Deklaracji w sprawie wspólnoty kościelnej z metodystami – trzeba było w sposób dobitny opisać zgodność w rozumieniu Ewangelii. Jesteśmy wdzięczni za to, że zasadniczo mogło się to odbyć przez zgodne przytoczenie odpowiednich akapitów Konkordii Leuenberskiej. Nie jako alternatywę, lecz jako uzupełnienie dwa następujące po sobie akapity wyjaśniają biblijne umocowanie naszych wypowiedzi i zobowiązujący charakter Ewangelii.

Wywody na temat chrztu w części II dokumentu stanowią poniekąd jądro deklaracji. Zdajemy sobie sprawę, że ta część wywoła najżywszą dyskusję, gdyż najbardziej wyraziście wykracza poza to, co osiągnięto w dotychczasowych dokumentach. Sądzymy jednak, że właśnie tutaj przez poszerzenie perspektywy można przewyciężyć przeszkody, które często występują w relacjach między Kościołami baptystycznymi a innymi Kościołami protestanckimi.

Część III dokumentu zajęła się dalszym kręgiem tematycznym, w którym według opinii wielu teologów znajduje się głęboka różnica między baptystami a klasycznymi Kościołami wyrosłymi z Reformacji; chodzi o eklezjologię. Mogliśmy jednak stwierdzić, że domniemana bariera między czystym kongregacjonalizmem baptystów a instytucjonalnym pojęciem Kościoła preferowanym przez Kościoły związane z WKEE ma więcej do czynienia z uprzedzeniami niż z rzeczywistością. Wspólnie mogliśmy poczynić wypowiedzi na temat istoty i misji Kościoła, w świetle których różnice w strukturze urzędów nie jawią się jako czynnik dzielący. Również w wizji jedności kościelnej jako pojednanej w Chrystusie różnorodności mogliśmy odkryć głębokie wspólne aspekty. W niektórych sformułowaniach tego akapitu wykorzystaliśmy wyniki dialogu między Kościołem Luterskim Norwegii a Unią Baptystyczną Norwegii⁴. W wielu miejscach mogliśmy jednak sformułować jeszcze dalej idącą zgodność.

Zadanie ostatniej części dokumentu polegało na ocenie wyników trzech wcześniejszych akapitów i zaproponowaniu konsekwencji. Gorzką konstatacją było dla nas to, że w chwili obecnej nie ma jeszcze warunków dla pełnej wspólnoty kościelnej według rozumienia Konkordii Leuenberskiej. Jednak możliwe stały się przysze kroki i wyraźnie należy je zalecić.

³ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, H. Meyer i in. (red.), t. 1: 1931-1982, Paderborn-Frankfurt M. 1983, s. 102-122 (dialog baptystyczno-reformowany); t. 2: 1982-1990, Paderborn-Frankfurt 1992, s. 189-216 (dialog baptystyczno-luterski). Polski przekład ostatniego z wymienionych dokumentów: SiDE 12 (1996) z. 2 (38), s. 73-100.

⁴ One Lord – One Faith – One Church. An Longing for One Baptism. The report from the bilateral Dialogue between The Church of Norway and The Baptist Union of Norway 1984-1989, Oslo 2000, s. 33-38.

Ponieważ językiem roboczym dialogu był angielski, przeto wersja angielska deklaracji końcowej stanowi oficjalną wersję. Przekład niemiecki i francuski sporządzono później dla potrzeb Kościołów członkowskich WKEE.

3. Recepcja

Obie delegacje przekazując raport końcowy swoim gremiom kościelnym wypełniły tymczasowo swoje zadanie. Dalsza procedura zależy teraz znowu od dyspozytorów.

Zarówno Komitet Wykonawczy Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie jak też Komitet Wykonawczy i Rada Europejskiej Federacji Baptystycznej kazały się informować stale na bieżąco o prowadzonych rozmowach i ze swej strony informowały delegacje o swoich oczekiwaniach.

Komitet Wykonawczy EFB na posiedzeniu w dniach 1-4 kwietnia 2004 r. w Erewanie podjął następującą uchwałę:

„Prosi się Unie członkowskie, aby na posiedzeniu Rady EFB we wrześniu 2004 r. podziękowały obu delegacjom za raport i zachęciły Unie (zwłaszcza te, które w swoich krajach mają godną uwagi liczbę Kościołów członkowskich WKEE) do podjęcia dyskusji.

Rada EFB zachęca Unie członkowskie, które tego pragną, do podjęcia dwustronnych rozmów z Kościołami członkowskimi WKEE w swoich krajach, przy czym za punkt wyjścia winny przyjąć ten raport i zorientować się, czy ściślejsza wspólnota jest możliwa.

W świadomości, że pełna wspólnota kościelna nie jest możliwa w chwili obecnej, EFB pragnie mimo to kontynuować dobre relacje, które rozpoczęliśmy z WKEE, i współpracować w dziedzinach, które sprzyjają zamiarom obu stron a polegającym na wypełnianiu misji Bożej we współczesnej Europie”.

Komitet Wykonawczy WKEE na posiedzeniu w Spirze w dniach 23-25 kwietnia podjął podobnie brzmiącą uchwałę:

„Komitet Wykonawczy dziękuje delegacji WKEE, a w sposób szczególnie jej przewodniczącemu biskupowi dr. Heinowi, za owocne rozmowy z Europejską Federacją Baptystyczną. Deklarację końcową „Początek życia chrześcijańskiego i istota Kościoła” traktuje jako ważny krok na drodze do pogłębionej wspólnoty pomiędzy Kościołami WKEE i EFB. Zachęca Kościoły członkowskie do dwustronnych dialogów z Uniami baptystycznymi na swoim terenie i prosi je do zajęcia stanowiska. Na Zgromadzeniu Ogólnym w 2006 r. zostaną przedyskutowane dalsze kroki”.

W tym duchu przedkładamy Uniom członkowskim EFB, Kościołom członkowskim WKEE i ponadto wszystkim zainteresowanym chrześcijanom ten końcowy raport. Mamy nadzieję, że wypowiedzi teologiczne zostaną uważnie przebadane i że zalecenia praktyczne zostaną zrealizowane tam, gdzie jest to możliwe.

W imieniu obu delegacji:

dr Theodor Angelov (Sofia)
sekretarz generalny EFB

dr Martin Hein (Kassel)
biskup Kościoła Ewangelickiego
w Kurhessen-Waldeck, z-ca członka
Komitetu Wykonawczego WKEE

DOKUMENT

„Początek życia chrześcijańskiego i istota Kościoła”

Wyniki dialogu między EFB a WKEE

Część pierwsza

Ewangelia

1. Potwierdzamy wypowiedź o Ewangelii, o której mówi Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie (Konkordia leuenberska), jako obustronnie akceptowane rozumienie Ewangelii: „Ewangelia to poselstwo o Jezusie Chrystusie, zbawieniu świata, wypełnieniu obietnicy danej ludowi Starego Przymierza.
 - a) Właściwe rozumienie Ewangelii ojcowie Reformacji wyrazili w nauce o usprawiedliwieniu.
 - b) Poselstwo to uznaje Jezusa Chrystusa za Tego, w którym Bóg stał się człowiekiem i przez którego związał się z człowiekiem; za Tego, który, ukrzyżowany i zmartwychwstały, wziął na siebie sąd Boży i w ten sposób objawił miłość Boga do grzeszników; oraz za Tego, który przybywa jako Sędzia i Zbawiciel, ażeby prowadzić świat aż do samego końca.

- c) Bóg w swoim Słowie, przez Ducha Świętego, wzywa wszystkich ludzi do skruchy i wiary, a grzesznikowi, który uwierzy, zapewnia swoją sprawiedliwość w Jezusie Chrystusie. Ktokolwiek zaufa Ewangelii, jest w oczach Boga usprawiedliwiony ze względu na Jezusa Chrystusa i wolny od oskarżeń Zakonu. Każdego dnia, doświadczając skruchy i przemiany, wraz z całą wspólnotą wielbi Boga i służy innym, zachowując pewność, że Bóg ustanowi pełnię swojego Królestwa. W ten sposób Bóg stwarza nowe życie i wśród tego świata sieje ziarno nowej ludzkości.
- d) Poselstwo to sprawia, że chrześcijanie, jako ludzie wolni, mogą pełnić odpowiedzialną służbę w świecie i są gotowi ponosić dla niej cierpienia. Wiedzą bowiem, że wola Boga, jako nakaz i wspomnienie, ogarnia cały świat. Bronią ziemskiej sprawiedliwości i pokoju między ludźmi i narodami. W tym celu muszą wraz z innymi ludźmi szukać rozsądnych i stosownych rozwiązań oraz mieć swój udział w ich właściwym zastosowaniu. Czynią to w przeświadczeniu, że Bóg utrzymuje świat, oraz w poczuciu odpowiedzialności przed Nim.
- e) Tak rozumiejąc Ewangelię, trzymamy się symboli starokościelnych oraz potwierdzamy wspólne przeświadczenie wyrażone w reformacyjnych wyznaniach wiary, że rdzeniem Pisma Świętego jest jedyne zbawcze pośrednictwo Jezusa Chrystusa, a poselstwo o usprawiedliwieniu, jako poselstwo o wolnej łasce Boga, stanowi probierz całego zwiastowania Kościoła”.

(Część II [Wspólne rozumienie Ewangelii], art. 7-12 Konkordii między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie [Konkordii leuenberskiej])

- 2. Ewangelia, zwiastowana przez pisma Starego i Nowego Testamentu oraz poświadczona przez Kościół, jest jedynym w swoim rodzaju zaproszeniem Boga do uczestnictwa w Jego miłości, która przez Ducha Świętego objawiła się w Jezusie Chrystusie. Ewangelia Jezusa Chrystusa nadaje mocy miłości Boga, prowadząc nas od grzechu do wiary w chętnie spełnianej pokucie i posłuszeństwie wobec woli Bożej. Treść Ewangelii można opisać jako działanie Boga wobec ludzi: On ich ratuje z łaski przez wiarę (Ef 2,5; Rz 10,9); usprawiedliwia w sposób bezwarunkowy (Rz 3,21-24); przyjmuje do wspólnoty z sobą (Łk 14,21-23; 15, 22-24); uzdrawia, przebacząc im grzechy (Hbr 9,13n; 10,14); odnawia na obraz Chrystusa (Kol 3,10; 2 Kor 3,18), żeby mogli prowadzić nowe życie (Rz 6,4).
- 3. W posłuszeństwie wobec woli Bożej i kierując się misją wypełnienia mandatu Jezusa Chrystusa, Kościół jest zobowiązany do zwiastowania Ewangelii przez:
 - a) dzielenie się Słowem Bożym, zwłaszcza poselstwem o usprawiedliwieniu i uświęceniu „bezbożnych” (Rz 4,5; 5,6; 1 Kor 1,30);
 - b) chrzest w imieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego (Mt 28,19);
 - c) uroczystość Wieczery Pańskiej (1 Kor 11,23-26);
 - d) naśladowanie Chrystusa i zgodne życie (J 17,20-23).

Część druga

Wiara chrześcijańska i chrzest

W wydarzeniu chrztu osoby ludzkiej Kościół chrześcijański celebryje niezłomną obietnicę, że Bóg pragnie spotykać się z nami bezbożnymi ludźmi, przewycięzać naszą bezbożność oraz współżyć z nami tutaj i w wieczności. W chrzcie zatem dochodzi do spotkania pomiędzy miłością Boga i ludzką odpowiedzią w wierze. Chrzest jednoczy osobę chrzczoną z chrzczącą wspólnotą i wszystkimi chrześcijanami w taki sposób, że wszyscy oni egzystują jako jeden Kościół Jezusa Chrystusa. Chrzest jako "więź jedności" pomiędzy chrześcijanami wskazuje na Jezusa Chrystusa jako jej fundament, który jest mocniejszy i wytrzymalszy niż wszystkie podziały w łonie chrześcijaństwa. Dlatego Kościoły uznają każdy chrzest udzielony zgodnie z Ewangelią i cieszą się z powodu każdego człowieka, który daje się ochrzcić.

1. Wiara pochodzi ze zwiastowania Ewangelii i staje się możliwa dzięki Duchowi Świętemu (Rz 10,14-17; Ga 3,1-5). Dlatego nie jest ona rezultatem poprzedzającej decyzji ludzkiej, lecz zaufaniem w Boga, który spotyka nas jako ludzi bezbożnych. Na tej drodze wiara ukazuje się jako życie przepełnione ochotczym naśladowaniem [Chrystusa] lub jako posłuszeństwo (Rz 1,5).

Uznajemy już istniejące wspólne rozumienie, które zostało osiągnięte we wcześniejszych dialogach między baptystami a innymi Kościołami ewangelickimi. Powołując się na wyniki dialogu między Światowym Związkiem Baptystycznym z Światową Federacją Luterancką z 1990 r. (część II, p. 1: Problem), potwierdzamy ponownie:

„Luteranie i baptyści mają w ogólnych zarysach takie samo rozumienie wiary i naśladowania. Podczas naszych rozmów okazało się, że występujące po obu stronach tradycyjne przekonania i obawy nie dotyczą jądra sprawy, lecz sygnalizują tylko niebezpieczeństwo jednostronnej interpretacji, które pojawiło się w procesie rozwoju tradycji.

Jedni i drudzy uważają wiarę za stosowną odpowiedź na łaskawe zaproszenie Boga. Wiara jest zarazem odnawiającym życie wydarzeniem i trwającym przez całe życie procesem. Jest ona pełnym i ufnym zobowiązaniem wobec Boga, zobowiązaniem przeżywanym jako naśladowanie”.

Baptyści mogliby poświęcać więcej uwagi wierze jako darowi Boga. Inni protestanci mogliby nie zapominać, że Boży dar wiary domaga się koniecznie odpowiedzi ludzkiej i umożliwia odnowione życie. Wiara jawić się będzie zawsze razem jako łaskawy dar Boga i jako działanie indywidualnego chrześcijanina.

2. Dar trójjedynego Boga, otrzymany w wierze, jest uczestnictwem Boga w życiu ludzi, których stworzył i zaakceptował, i darem uczestnictwa w Jego

własnym życiu wiecznym. Przez takie uczestnictwo Boża miłość staje się rzeczywistością, której można doświadczyć. Tą rzeczywistością jest Boże „tak”, które stało się wydarzeniem w Jezusie Chrystusie (2 Kor 1,19n). W wierze w Jezusa Chrystusa grzeszny człowiek doświadcza i akceptuje stwórczą i jedyną miłość trójjedynego Boga, wypowiada pod jej adresem swoje własne „tak”, stając się poniekąd uczestnikiem dziejów tej miłości: wierzący nabywają pewność, że nic nie może ich odłączyć od miłości Boga, która jest obecna w Jezusie Chrystusie, naszym Panu (Rz 8,38n). W chrzcie w imieniu trójjedynego Boga Kościół chrześcijański świętuje zwycięstwo miłości Boga nad bezbożnością człowieka i nad wszystkimi mocami zepsucia, które pojawiły się w świecie z powodu naszej niewiary, naszego braku miłości i nadziei: „Śmierć została pochłonięta przez zwycięstwo ...Bogu natomiast niech będą dzięki za to, że daje nam zwycięstwo przez naszego Pana Jezusa Chrystusa” (1 Kor 15,54nn). Dlatego chrzest jest także miejscem, gdzie ludzie we wierze mogą powiedzieć Bogu „tak”, Bogu, który już ich zaakceptował w zwycięstwie miłości.

3. Trójjedyny Bóg poświadcza przyjmującemu chrzest, że przez Ewangelię otrzymał udział w historii Jezusa Chrystusa: w Jego ziemskim życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Przyjmujący chrzest zostaje naznaczony przez Boga w tym akcie pieczęcią prawdy Ewangelii, w którą wierzą chrześcijanie (2 Kor 1,21n; Ef 1,13n). W ten sposób chrzest jest znakiem i centralnym wydarzeniem inicjacji lub początkiem życia chrześcijańskiego, jednak nie całym początkiem. Inicjacja nie jest pełna, jeśli chrztowi nie towarzyszy pokuta i pierwszy „pokarm” chrześcijański (katecheza) aż do osiągnięcia punktu, w którym człowiek może powiedzieć Bogu swoje własne dziękczynne „tak”, w którym zostaje zobowiązany do służby w świecie i uczestniczy po raz pierwszy w Wieczerzy Pańskiej. Przez cały ten proces inicjacji, którego ogniskową jest chrzest, uczeń chrześcijański zaczyna przynależeć nieodwołalnie do Jezusa Chrystusa i do wolności dzieci Bożych osiągniętej dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zanurzony w śmierć Jezusa Chrystusa (Rz 6,3) podległy grzechowi stary człowiek z Nim został ukrzyżowany i pogrzebany i właśnie przez to „jest wolny od grzechu” (Rz 6,6n). W tej wolności, uwalniającej od grzesznej przeszłości i jej konsekwencji, otwarta jest dla ochrzczonego przyszłość, żeby wiódł życie z Bogiem (Rz 6,1n) i we wspólnocie wierzących jako członek Ciała Chrystusowego. Ten proces inicjacji może trwać krótko, ale może być również rozciągnięty w czasie. Dzięki niemu zostaje się przyjętym do Kościoła, który cieszy się z tego, że człowiek może i chce spotkać się z Bogiem i że we wspólnocie wierzących może i chce już teraz współżyć i wiecznie pozostawać z Bogiem.
4. Chrzest nie może być powtórzony dlatego, ponieważ Bóg, który kocha swoje stworzenia, wiąże się w chrzcie raz na zawsze z grzesznikami przez swoją

łaskę usprawiedliwiającą, i ponieważ ochrzczeni wiążą się w nim w sposób nieodwołalny z Bożą łaską. Dla ochrzczonych jedyne w swoim rodzaju wydarzenie chrztu ma tak fundamentalne znaczenie, że życie chrześcijańskie można określić także jako nieustanny „powrót do chrztu”, który liturgicznie może znaleźć swój wyraz w specjalnych „celebracjach upamiętniających chrzest”.

5. W chrzcie Kościół celebrować łaskę Bożą, przez którą grzesznik zostaje usprawiedliwiony i odrodzony do nowego życia w wolności wiary i ofiarnej miłości. Dla osoby przyjmującej chrzest oznacza on dlatego fundamentalny zwrot w życiu: w miejsce rujnującego życie samozawinionego braku relacji wkracza charakteryzujące się bogactwem relacji życie z Bogiem i z wszystkimi Jego stworzeniami. Na podstawie chrztu ochrzczony przejmuje osobistą odpowiedzialność za bogate w relacje życie we wspólnocie wierzących zgodne z bogactwem relacji Boga; jest to życie pokładające ufność w Bogu, charakteryzujące się miłością do Boga i bliźnich, życie w nadziei na spełnienie wszystkich dzieł Bożych. Również cały Kościół ponosi odpowiedzialność za przyjmujących chrzest: musi im umożliwić prowadzenie życia uczniów Chrystusa.
6. Kościół zwiastuje i chrzci z polecenia wskrzeszonego z umarłych Jezusa Chrystusa (Mt 28,18-20) i czyniąc tak uczestniczy w autorytecie Ukrzyżowanego wywyższonego ku Bogu Ojcu. Chrystus na początku swojej działalności jako zwiastun królestwa Bożego dał się sam ochrzcić i zaświadczył przez to swoją solidarność z grzesznikami. Podczas gdy Jan Chrzciciel chrzcił „wodą ku upamiętnieniu”, chrzest sprawowany w imieniu Jezusa Chrystusa odbywa się nie tylko wodą, lecz „Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11). Kiedy słowo Ewangelii, które usprawiedliwia grzeszników, łączy się z symbolicznym aktem chrztu wodą, akt ten staje się „sakramentem”, który przedstawia śmierć starego człowieka i życie osoby ochrzczonej oczyszczonej z jej grzechów; Bóg za pośrednictwem tego aktu stwarza tę rzeczywistość. W tym sensie wyznania chrześcijańskie potwierdzają słowa Augustyna: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (Słowo dodane do elementu sprawia, że powstaje sakrament).
7. Chrzest poświadcza i przekazuje pełne miłości samoudzielenie się Boga, które dokonało się w historii Jezusa Chrystusa, było proklamowane w Słowie zwiastowania i jest obiecane każdemu człowiekowi. Czyni on to w tym celu, żeby ochrzczeni w sposób nieodwołalny czuli się z sobą związani jako wspólnota wierzących. W ten sposób chrzest jest „węzłem jedności” określającym życie chrześcijańskie i jednoczącym wszystkich ochrzczonych w jednym Kościele Jezusa Chrystusa. Wspólnie z innymi oznakami jedności, które wymienia List do Efezjan 4,3-8, chrzest ma fundamentalne znaczenie ekumeniczne. Zobo-

wiązuje podzielony Kościół do porozumienia odzwierciedlającego jedność Ciała Chrystusa.

Jedność ta opiera się na zbawczym cierpieniu i śmierci Chrystusa, w której mają udział wszyscy chrześcijanie. To cierpienie i ta śmierć w Ewangelii wg Marka są zilustrowane obrazem chrztu, który stał się udziałem samego Chrystusa (Mk 10,38-39), kiedy doznał zanurzenia w ludzkie życie i śmierć. Unikalność tego „chrztu” polega na tym, że właśnie dzięki niemu Chrystus osiągnął nasze zbawienie. Natomiast chrzest chrześcijan jest rozumiany w Nowym Testamencie jako uczestniczenie w tym akcie; umieramy i zostajemy pogrzebani w Chrystusie, „abyśmy tak, jak Chrystus został wskrzeszony z martwych..., i my prowadzili nowe życie” (Rz 6,4). Ta już istniejąca jedność rzuca wyzwanie Kościołom, ażeby wzniosły się ponad swoje podziały i zbadały, w jakiej relacji ich różne formy chrztu wodą znajdują się wobec jedynego „chrztu” Chrystusa, obejmującego Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie.

8. Jedność osoby ochrzczonej z jednym Kościołem Chrystusa, następująca w wyniku chrztu, oznacza konkretnie przynależność do zboru, który go przeprowadził lub do Kościoła konfesyjnego, którego zbor ten jest członkiem. Mimo to podczas wstępowania do innego zboru lub Kościoła konfesyjnego nie jest wymagany odnowiony chrzest, gdyż jest on czynnością niepowtarzalną (por. par. 4). Kwestią sporną może być jedynie ważność chrztu, który ktoś już przyjął.
9. W chrzcie osoby do niego przystępujące potwierdzają wyznanie wiary Kościoła (Rz 10,9n) i proszą Boga wraz z towarzyszącym zбором o Ducha Świętego i dobre sumienie (1 P 3,21). Kto chrzci niemowlęta wierzy, że stwarza przestrzeń dla wyznania wiary, podobnie jak ci, którzy chrzczą wyznających uczniów. Kto chrzci niemowlęta podkreśla odpowiedzialność zboru, rodziców i rodziców chrzestnych za wzrost w życiu chrześcijańskim, które otwiera się przed osobą przyjmującą chrzest. Jeśli inicjacja chrześcijańska jest rozumiana jako proces, w którym chrzest stanowi tylko moment, wówczas niektórzy baptyści są w stanie uznać chrzest niemowląt za ważny element tego procesu, jeśli towarzyszyć mu będzie potem wiara wyznana osobiście przez ochrzczonego. Z kolei wielu baptystów uzna **inicjację** innych chrześcijan w Chrystusie i Kościele, i to niezależnie od formy udzielonego im chrztu. Nie uznając chrztu niemowląt, zaaprobuują fakt, że chrześcijanie ochrzczeni w niemowlęctwie zostają przyjęci do Ciała Chrystusa, jeśli w swoim życiu dostrzegają jednego Ducha, jedno Ciało, jedną nadzieję i jedną wiarę, której gwarantem jest Bóg (Ef 4,3-8).
10. Duch Boży, udzielający się w zwiastowaniu Ewangelii i dlatego też przez chrzest, jednoczy osobę, która go przyjmuje z Chrystusem i intensyfikuje to zjednoczenie. W chrzcie zbor wspólnie z osobą ochrzczoneą uświadamia sobie,

że w tym świecie nie mamy miasta trwałego, lecz poszukujemy przyszłego (Hbr 13,14). W tym sensie chrzest jest dla pielgrzymującego ludu Bożego „sakramentem wyjścia”, który sprawia, że ośrodkiem chrześcijańskiej drogi życia staje się faza wyjścia, tj. inicjacja. Eucharystia jawi się w tym kontekście jako „sakrament aprowizacyjny w czasie wędrówki”. Jako sakrament wyjścia chrzest uzasadnia misję chrześcijanina w świecie i tym samym też powszechne kapłaństwo wszystkich wierzących, zgodnie z którym każdy wierzący jest uprawniony i zobowiązany do udzielenia absencji w imieniu Boga człowiekowi wyznającemu swoje grzechy. Kapłaństwo oznacza także, że Duch Święty obdarza każdego ochrzczonego darami Ducha (charyzmatami) i wyposaża go dla służby w Kościele i świecie. Jeśli ochrzczone jest uczniem wyznającym, wówczas samo wydarzenie chrzcielne może być momentem przyjęcia tych darów i zobowiązania do służby.

11. Wszystkie chrzty, które według nakazu Jezusa Chrystusa (Mt 28,19) są udzielane zgodnie z Ewangelią, cieszą się uznaniem naszych Kościołów. Chrzest zgodny z Ewangelią oznacza przynajmniej, że jest udzielany w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego w połączeniu z symboliczną czynnością polania wodą lub zanurzenia w wodzie. Deklarujemy, że Kościoły obu naszych tradycji są wezwane do dalszego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co oznacza chrzest zgodny z Ewangelią i jakie są tego implikacje szczególnie dla miejsca wiary ludzkiej w wydarzeniu chrzcielnym. Jednak niezależnie od naszych teraźniejszych różnic w sprawie chrztu wodą, uznanie faktu, że wszyscy chrześcijanie zostają „zanurzeni” w życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, jest silnym wyrazem jedności Kościoła, która jest już dana w Jezusie Chrystusie.

Część trzecia

Kościół

1. Kościół jako dzieło Boże

Kościół chrześcijański jest dziełem trójjedynego Boga. Bóg założył Kościół w świecie, aby prowadzić ludzi do wiary w żywego Chrystusa i zachować ich w tej wierze przez Ducha Świętego.

W biblijnym świadectwie o pierwszej chrześcijańskiej uroczystości pentekostalnej można dostrzec, jak krąg uczniów staje się zbożem chrześcijańskim,

w którym jest zwiastowane Słowo, odbywają się święte czynności i urzeczywistnia się życie zborowe. Wszystko to dzieje się przez działanie Ducha Świętego. Nowi członkowie zostają przyjęci do zboru przez chrzest.

Jezus Chrystus jest fundamentem i pełnią Kościoła (1 Kor 3,11; Ef 1,22n; 4,15n). Dlatego Nowy Testament mówi o Kościele jako Ciele Chrystusa (1 Kor 12). Tak więc Jezus Chrystus jest miernikiem istoty i misji Kościoła. Tym stwierdzeniem chcemy wyrazić, że Kościół jest tworem Słowa Bożego, natomiast sam z siebie jest niczym.

Wiara otrzymuje w Kościele swój społeczny kształt. Zarówno w Dziejach Apostolskich, jak również w listach Nowego Testamentu można zauważyć, jak zbor nowotestamentowy rozwija z upływem czasu swoje formy organizacyjne i struktury charakteryzujące się bogatą różnorodnością. Kościół ma wymiar uniwersalny i staje się widoczny zawsze w zborze lokalnym. Gdziekolwiek chrześcijanie gromadzą się „w Jego imieniu”, tam Ciało Chrystusa manifestuje się w świecie w swojej pełni (Mt 18,20).

2. Kościół jako wspólnota świętych

Życie Kościoła wyraża swoje bogactwo relacji we wspólnocie wierzących, którzy tą drogą mają udział w bogactwie relacji samego Boga (por. cz. II, p. 5). Nowy Testament nazywa chrześcijan „świętymi” (Dz 9,13.32; Rz 1,7; 1 Kor 1,2). Toteż apostołskie wyznanie wiary mówi o Kościele jako „społeczności świętych”. To nie oznacza, że Kościół i chrześcijanie są święci sami z siebie, lecz że doznają uświęcenia wtedy, gdy pokładają swoją ufność w Jezusie Chrystusie. Kościół chrześcijański, zbor, jest społecznością tych, którzy wierzą w Jezusa Chrystusa (Dz 5,14; 1 Kor 1,21; Ef 1,1). Kościół ma dlatego zarówno wymiar lokalny jak uniwersalny. Jeden święty, powszechny i apostołski Kościół manifestuje się tam, gdzie ludzie celebryją miłość Bożą w nabożeństwie, przyjmując w wierze Ewangelię o Jezusie Chrystusie, gromadząc się wokół Słowa, praktykując chrzest, uczestnicząc w posiłku Pana i wyznając w ten sposób swoją wiarę przed Bogiem i światem.

Zarówno Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie jak również Europejska Federacja Baptystyczna podkreślają kapłaństwo wszystkich wierzących. Ponieważ jednak Kościół jest Ciałem Chrystusa, w którym poszczególni członkowie są równouprawnieni, lecz mają różne zadania, przeto na niektórych z nich, zgodnie z otrzymanym darem, spoczywa szczególnie obowiązek publicznego zwiastowania, sprawowania sakramentów, diakonii, nauczania i pełnienia innych posług (1 Kor 12).

Te szczególne posługi nie są sprzeczne z zasadą powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących. Chrystus jest tym, który powołuje jednostki do sprawowania tych posług. Kościół potwierdza ich przydatność. Dlatego też jest on

zobowiązany do roztoczenia opieki i kontroli nad wszystkimi powołanymi. Odpowiedzialność tę można powierzyć osobom wyznaczonym specjalnie przez Kościół.

3. Jedność Kościoła

Ponieważ Kościół jest Ciałem Chrystusa, przeto On jest gwarantem jego jedności. Jedność nie jest w zasadzie skutkiem lub wynikiem ludzkich poczynań, wysiłków i starań, lecz rezultatem wezwania Chrystusa, żeby gromadzić się w Jego imieniu. Jedność z góry dana jednego Kościoła Chrystusa może wprawdzie ulec zaciemnieniu przez grzech, zło i spory o prawdę, lecz nie można jej zniszczyć. Dlatego jedności nie trzeba przywracać, należy ją jedynie **odkryć**. Jedności Kościoła nie wolno rozpatrywać w kategoriach uniformizmu, polega ona bowiem na odkryciu, że inna wspólnota chrześcijańska zwiastuje, celebrowa i służy tej samej Ewangelii o Jezusie Chrystusie, posługując się własnym językiem, własną pobożnością, kulturą i tradycją (Dz 2). Dlatego jedność Kościoła manifestuje się jako pojednana różnorodność.

Dla Kościołów WKEE jedność jako wspólnota kościelna jest dana wówczas, kiedy uznaje się wzajemnie jako zgodne z Ewangelią zwiastowanie Słowa i sprawowanie sakramentów. Gdy to ma miejsce, ogłasza się wspólnotę kościelną i dane wspólnoty uznają się wzajemnie jako prawdziwe urzeczywistnienie jednego Kościoła Jezusa Chrystusa.

Dla baptystów podstawę jedności stanowi nie chrzest, lecz przynależność do Ciała Chrystusa. Tym samym potwierdzenie znajduje świadectwo, że Duch działa w innych wierzących pod postacią swoich darów i owoców.

Mimo różnic w interpretacji uznajemy wzajemnie obecność prawdziwego Kościoła Chrystusa. Jako chrześcijanie różnych tradycji możemy dzielić się wzajemnie Wieczerzą Pańską i uznawać posługę tych, którzy jako ordynowani pastory sprawują czynności w jednym z naszych Kościołów.

4. Kościół jako eschatologiczny lud Boży

Kościół jest zarówno wielkością widzialną jak niewidzialną. Dlatego należy go pojmować jako eschatologiczny lud Boży, którego prawdziwy kształt i pełnia jedności ujawni się dopiero podczas powrotu Chrystusa. Z tego wynika, że Kościoły nie mogą się wzajemnie potępiać, lecz powinny dążyć wspólnie do bycia odzwierciedleniem Chrystusa. Z tego wynika również, że forma organizacyjna wspólnot kościelnych – episkopalna, kongregacyjna lub synodalna – nie może odgrywać decydującej roli, jeśli Kościoły pragną zachować wierność swojemu powołaniu bycia Kościołem Jezusa Chrystusa.

Część czwarta

Podsumowanie i zapytania

1. W najważniejszych tematach nauki chrześcijańskiej stwierdziliśmy zgodność poglądów, szczególnie dotyczy to rozumienia zbawczego czynu Boga w Chrystusie oraz pojmowania Ewangelii, wiary i Kościoła.
2. Ta zgodność w rozumieniu Ewangelii winna zachęcić nas do zawarcia możliwie najściślejszej wspólnoty w zakresie świadectwa i służby. Dlatego wzywamy wszystkich chrześcijan, członków zborów i poszczególnych Kościołów związanych z obu naszymi wspólnotami, do podjęcia wspólnej i odpowiedzialnej pracy dla wypełnienia naszego misyjnego powołania.
3. Mimo poważnej zgodności poglądów i wzajemnego uznania, nieprzewyciężona pozostaje znacząca przeszkoda na drodze do pełnego urzeczywistnienia wspólnoty kościelnej. W kwestii właściwego sprawowania chrztu pozostają w dalszym ciągu różnice, których nie udało się całkiem przewyciężyć mimo zbliżeń ukazanych w części II.
4. Kościoły WKEE są w stanie uznać, że praktyka baptystyczna, polegająca na chrzczeniu tylko wierzących, którzy pragną chrztu i przed jego udzieleniem składają wyznanie wiary, jest właściwą, tj. zgodną z Ewangelią formą praktykowania chrztu. Ale w odniesieniu do samych siebie obstają przy poglądzie, że również chrzest dzieci chrześcijańskich rodziców jest możliwością zgodną z Ewangelią. Jeśli w zborach baptystycznych dokonuje się chrztu wierzących, którzy już zostali ochrzczeni jako niemowlęta, wówczas Kościoły WKEE uznają to za zakwestionowanie ważności tego sakramentu. Dlatego tę praktykę, która w ich oczach stanowi niedopuszczalny ponowny chrzest, muszą one odrzucić jako niezgodne z Ewangelią sprawowanie sakramentów.
5. Kościoły baptystyczne na podstawie swojego rozumienia świadectwa biblijnego czują się zobowiązane do praktykowania tylko chrztu wierzących uczniów jako zgodnego z Ewangelią. Wiele Kościołów baptystycznych nie jest w stanie uznać ważności chrztów udzielanych niemowlętom w innych Kościołach. Szczególnie dotyczy to tych przypadków, kiedy po chrzcie niemowlęcia nie nastąpiła chrześcijańska katecheza. Dlatego w chrzcie osób, które ochrzczone w wieku niemowlęcym, nie dostrzegają „ponownego chrztu”.
6. Dopóki występuje taka różnica, dopóty musimy konstatować istnienie rozbieżnego stanowiska w sprawie administrowania sakramentu chrztu, które wyklu-

cza wspólnotę kościelną (jak ją definiuje Konkordia Leuenberska). Wierzmy jednak, że istnieją sposoby osiągnięcia większego zbliżenia. Jednym z nich jest kontynuowanie i dalsze rozwijanie już istniejącej praktyki wzajemnej gościnności eucharystycznej. O innych mówią dalsze paragrafy.

7. Musimy uznać, że w ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się po obu stronach tendencje, które doprowadziły do zbliżeń w praktykowaniu chrztu. W wielu Kościołach luterzańskich, reformowanych, unijnych i metodystycznych w Europie chrzest dzieci nie jest już traktowany jako reguła, lecz oba rodzaje chrztu – w wieku dziecięcym i dorosłym – cieszą się równorzędnym uznaniem. W niektórych zborach baptystycznych jest praktykowane „otwarte członkostwo”, które polega na przyjmowaniu tych, którzy zostali ochrzczeni jako dzieci i konfirmowani w innych Kościołach.
8. Uznajemy, że Kościoły WKEE i EFB podejmują starania zmierzające do urzeczywistnienia w swojej praktyce chrzcielnej posłuszeństwa wobec Słowa Bożego i stania się prawdziwymi uczniami Chrystusa. Uznanie integralności drugiego partnera obejmuje oczywiście także kwestię ordynowanych duchownych. W okresie, w którym w stosunkach między nami nie mamy jeszcze do czynienia z pełnym uznaniem urzędów w znaczeniu doktrynalnym, powinniśmy jednak mimo wszystko zachęcać do zapewnienia, poszerzenia lub umożliwienia wzajemnej akceptacji urzędów w znaczeniu praktycznym i pastoralnym na płaszczyźnie lokalnej, krajowej i ponadnarodowej.
9. Prosimy Kościoły luterzańskie i unijne WKEE o wyjaśnienie znaczenia potępień „nowochrześciców” zawartych w luterzańskich księgach wyznaniowych. Z wdzięcznością przyjmujemy do wiadomości wyniki dialogu baptystyczno-luterńskiego na płaszczyźnie światowej, zgodnie z którymi potępienia, z wyjątkiem tego, o którym mówi CA 9⁵, nie dotyczą dzisiejszych baptystów⁶. Należy przy tym uwzględnić fakt, że główny zarzut reformatorów wobec nowochrześciców, iż ich rozumienie chrztu czyni z niego dzieło ludzkie (por. potępienie w CA 5⁷), w żadnym wypadku nie odnosi się do baptystów.
10. W świetle naszych dyskusji, przedstawionych w części II, pytamy, czy byłoby dla nas możliwe umieszczenie różnych form chrztu udzielanych

⁵ „Z tego powodu odrzuca się nowochrześciców, którzy nauczają, że chrzest dzieci nie jest właściwy”.

⁶ Por. *Baptyści i luteranie w dialogu: Poselstwo do naszych Kościołów. Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luterńskiej* (1990), SiDE 12 (1996) nr 2 (38), par. 100.

⁷ „Potępia się nowochrześciców i innych, którzy uczą, że Ducha Świętego otrzymujemy bez zewnętrznego słowa Ewangelii, przez własne przygotowanie myśli i uczynki”.

w różnych miejscach w ramach wspólnie rozumianego procesu chrześcijańskiej inicjacji. Jesteśmy zgodni, że kwestia ta wymaga jeszcze dalszej pracy teologicznej.

11. Ponieważ jedyna przeszkoda dla „wspólnoty kościelnej” tkwi w problemie tzw. „ponownego chrztu”, stawiamy zborom baptystycznym w Europie następujące pytanie: Czy są one w stanie uniknąć pozorów ponownego chrztu w sytuacji, gdy zgłaszają się do nich wierni z któregoś Kościoła WKEE, który praktykuje chrzest niemowląt? Można by wyobrazić sobie następujące rozwiązanie tej kwestii. Nawet gdy większość baptystów uważa zapewne chrzest niemowląt za nieodpowiedni, nie mogliby oni zakwestionować wyraźnie jego ważności i w takich przypadkach domagaliby się jako warunku przyjęcia do zboru baptystycznego jedynie złożenia wyznania wiary, które dopełniałoby proces chrześcijańskiej inicjacji.
12. Również Kościołom WKEE stawiamy pytanie: Czy mogą one spełnić życzenie wypowiedziane w dokumencie leuenberskim „Doktryna i praktyka chrztu”, mianowicie że jako Kościoły, które praktykują chrzest niemowląt, zobowiążą się, „że poprzez modlitwę, opiekę duszpasterską i katechezę towarzyszyć będą ochrzczonym na drodze wiary”⁸. W ten sposób unikną wszelkich pozorów, że chrzczą dzieci w sytuacjach, które nie rokują kontynuacji w zakresie wychowania chrześcijańskiego.
13. Jako rezultat bardzo pozytywnych rozmów pomiędzy nami zachęcamy Kościoły i Unie członkowskie WKEE i EFB do aktywnego zastanowienia się nad dalszymi możliwościami zacieśnienia wzajemnych stosunków. Przy okazji należałoby uwzględnić obszary współpracy, które by nam umożliwiły reagowanie na wiele współczesnych wyzwań skierowanych do Kościołów w Europie.

Tłumaczenie: *Karol Karcki*

⁸ Por. Teksty Czwartego Zgromadzenia Ogólnego Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (Wiedeń, 3-10 maja 1994): Doktryna i praktyka chrztu, SiDE 12 (1996) nr 2 (38), s. 104.

KOŚCIOŁY METODYSTYCZNE W EUROPIE A LEUENBERSKA WSPÓLNOTA KOŚCIOŁÓW

WSPÓLNA DEKLARACJA W SPRAWIE WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ (1997)

Wprowadzenie

W Konkordii Leuenberskiej, porozumieniu w sprawie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami luterzańskimi, reformowanymi i ewangelicko-unijnymi w Europie z 1973 roku, podpisując ją Kościoły stwierdziły, iż *spodziewają się, że przewyciężenie dotychczasowych podziałów między nimi wywrze wpływ na inne pokrewne wyznaniowo Kościoły zarówno w Europie, jak i na innych kontynentach*. Jednocześnie dodały, że *są gotowe rozważyć wraz z nimi możliwość zawarcia szerszej wspólnoty kościelnej* (nr 47)¹

W oparciu o odpowiednie zalecenia Europejskiego Zgromadzenia Ewangelickiego w Budapeszcie (1992)² doszło do zwołania konsultacji przedstawicieli Kościołów metodystycznych w Europie i reprezentantów Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów (LWK), która na posiedzeniach w Bazylei (3 września 1993) i Bensheim (18 listopada 1993) opracowała wspólną deklarację. Przyjęto ją podczas Zgromadzenia Ogólnego LWK w Wiedniu (3-10 maja 1994), przesłano Kościołom do akceptacji i wprowadzono uroczyście w życie podczas okolicznościowego nabożeństwa w dniu 2 lutego 1997 r. w Tallinie (Estonia).

Podpisanie tego dokumentu zostało poprzedzone dwustronnymi dialogami Kościołów metodystycznych z Kościołami wyrosłymi z Reformacji zarówno na

¹ *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie (Konkordia Leuenberska) – 16 marca 1973*, „SiDE 11 (1995) nr 2 (36), s. 41.

² Por. *Raport końcowy Komitetu Przygotowawczego Europejskiego Zgromadzenia Ewangelickiego*, SiDE 9 (1993) nr 2 (32), s. 99.

płaszczyźnie światowej (Światowy Alians Kościołów Reformowanych, Światowa Federacja Luteraska), jak i krajowej, przy czym w niektórych krajach (np. w Austrii, Francji, Niemczech, Polsce, Szwajcarii i Włoszech) doszło już wcześniej do zawarcia porozumienia wprowadzającego wspólnotę ołtarza i ambony.

K.K.

TEKST

1. Uwagi wstępne

- [1] Kościoły metodystyczne w Europie i związane ze sobą przez Konkordię Leuenberską (KL) Kościoły luteraskie, reformowane, unijne i im pokrewne Kościoły przedreformacyjne Europy, łącznie z kilkoma Kościołami w Ameryce Południowej, przeszły w ostatnich dziesięcioleciach wspólną drogę, która zbliżyła je coraz bardziej do siebie.
- [2] Międzynarodowe dwustronne rozmowy doktrynalne między Światową Federacją Luteraską a Światową Radą Kościołów Metodystycznych z jednej oraz między Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych a Światową Radą Kościołów Metodystycznych z drugiej strony, wypracowały zalecenia w sprawie zawarcia wspólnoty kościelnej między Kościołami wymienionych tradycji³
- [3] Wspólne doświadczenia i rozmowy doktrynalne na płaszczyźnie krajowej przygotowały i potwierdziły podstawowy konsens. W niektórych przypadkach przez odpowiednie porozumienia można już było publicznie ogłosić wspólnotę kościelną.

Na podstawie tej daleko idącej i fundamentalnej zgody czas dojrzał na podjęcie wspólnego kroku przez wszystkie europejskie Kościoły tych tradycji, kroku zmierzającego do ogłoszenia wzajemnie wiążącej wspólnoty.

2. Kościoły metodystyczne w Europie oświadczają:

- [4] 1. Z wdzięcznością i radością dostrzegliśmy, jak Kościoły za pomocą Konkordii Leuenberskiej zdolne były zakończyć swoje spory doktrynalne a przez od-

³ *Dialog luterasko-metodystyczny: Kościół – wspólnotą łaski* (1984), SiDE 17 (2001) nr 2 (48), s. 59-84. – *Reformed-Methodist Dialogue: Together in God's Grace*, Cambridge, England, 27 July 1987, w: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, ed. By J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch, Geneva 2000, s. 270-274.

zyskaną wspólnotę zdołały też zgromadzić możliwości i siłę do wspólnych działań. Wydarzenie to zrobiło na nas ogromne wrażenie, gdyż zdajemy sobie sprawę, jak silnie korzenie naszej tradycji tkwią zarówno w reformatorskim orędziu Lutera jak również w sferze doktryny reformowanej i jak wiele impulsów dla zrozumienia Ewangelii otrzymujemy do dnia dzisiejszego poprzez spotkanie z Kościołami luterańskimi i reformowanymi.

- [5] 2. W sposobie, w jaki KL kończy reformatorskie spory doktrynalne, uznajemy model, za którego pomocą można przezwyciężyć także podział między Kościołami metodystycznymi a Kościołami związanymi z KL. Wprawdzie między tymi Kościołami nie istniały nigdy publiczne potępienia, jednak dochodziło do polemik i bolesnych podziałów.
- [6] 3. Stwierdzamy, że opis istoty Kościoła i tego, co jest konieczne (KL 2) dla wspólnoty kościelnej (*prawdziwa jedność*), jest zgodny z odpowiednimi wypowiedziami 25 artykułów wiary zredagowanych przez Wesley'a. Akceptujemy wspólne rozumienie Ewangelii opisane w KL. Jeśli nawet w dokumencie, powstałym przy współudziale reprezentantów Kościołów metodystycznych, pewne akcenty byłyby inaczej rozłożone, to jednak w prezentacji poselstwa o usprawiedliwieniu jako *poselstwa o wolnej łasce Boga* widzimy centralną sprawę metodyzmu. W wypowiedzi, że Bóg przez Ewangelię stwarza nowe życie i wyzwala ludzi do odpowiedzialnej służby w świecie (KL 10 i 11), dostrzegamy uwzględnienie ważnego dla nas aspektu uświęcenia. Akceptujemy też opis osiągniętej zgody w kwestiach dotyczących obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej, chrystologii i predestynacji (KL 17-20), w tym ostatnim punkcie dostrzegamy także zakończenie sporu między kalwinistami i wesley'anami w sprawie wyboru z łaski.
- [7] 4. Jak wykazały różne rozmowy doktrynalne, zwłaszcza między luteranami i metodystami, w niektórych punktach doktryny i życia istnieją w dalszym ciągu różne poglądy między Kościołami luterańskimi i reformowanymi z jednej a Kościołami metodystycznymi z drugiej strony. Jako Kościoły metodystyczne podzielamy pogląd, że chrzest jest skutecznym znakiem zbawienia w Chrystusie, którego dostępujemy nieodwołalnie przez wyprzedzającą łaskę Boga (por. KL 14), widzimy to jednak bardzo świadomie w łączności z opisanym w KL 10 znaczeniem wiary dla przebaczenia i usprawiedliwienia (por. *Kościół – wspólnotą łaski*, nr 46). Ważne jest dla nas to, żeby w kwestii przynależności do Kościoła osobista deklaracja człowieka znajdowała też swój wyraz na płaszczyźnie strukturalnej – w porządku kościelnym i liturgii.

Podkreślamy silniej przeobrażającą moc łaski w procesie uświęcenia, lecz w obliczu zdarzających się w tej sprawie problematycznych i niebiblijnych przecięć potrafimy też docenić aspekt reformacyjnego rozumienia usprawiedliwienia, który wyraża się w formule *jednocześnie sprawiedliwy i grzesznik*.

- [8] 5. Stwierdzone przez nas różnice w nauce, ustroju i praktyce naszych Kościołów nie są dla nas czynnikami powodującymi podział kościelny, toteż z Kościołami, które są związane z KL, jesteśmy gotowi ogłosić i praktykować wspólnotę w Słowie i Sakramencie. Czynimy to w świadomości, że tylko Kościół, który słucha wezwania Jezusa Chrystusa do jedności, jest zdolny i upoważniony do dawania świadectwa w świecie. Wraz z deklaracją wspólnoty kościelnej chcielibyśmy także włączyć się do procesu wspólnego poszukiwania zgodności poglądów w dalszych kwestiach lub nowego formułowania wspólnie uzyskanych przekonań.

3. Kościoły związane z Konkordią Leuenberską oświadczają:

- [9] 1. Z radością i wdzięcznością stwierdzamy, że między Kościołami metodystycznymi a Kościołami związanymi z KL istnieje podstawowy konsens w rozumieniu Ewangelii. Konsens ten jest wynikiem ostatnich dialogów. Został on przygotowany przez różne spotkania, towarzyszyły mu doświadczenia duchowe, dzięki którym Kościoły uczestniczące w KL mogły wiele nauczyć się i przejść od tradycji i duchowości metodystycznej.

- [10] 2. Ta fundamentalna zgoda w rozumieniu Ewangelii ma ważne konsekwencje dla kwestii, które tradycyjnie w stosunkach między naszymi Kościołami były powodem pewnych kontrowersji. Pozostają niektóre różnice, utraciły one jednak swoje kościelno-dzielące ostrze i jawią się jako uprawnione odmienności w ramach podstawowego konsensu. Konsens ten dotyczy zgody w rozumieniu usprawiedliwiającego działania Bożego i znajduje swój konkretny wyraz we wspólnym rozumieniu Słowa i Sakramentu.

- [11] 3. Cieszymy się, że szczególnie w trzech dziedzinach możliwy był konsens ważny dla wspólnoty kościelnej:

W odniesieniu do relacji usprawiedliwienie – uświęcenie przyjmujemy z wdzięcznością do wiadomości metodystyczną deklarację, że opis nauki o usprawiedliwieniu w KL 10 i KL 11 uwzględnia merytorycznie ważną dla metodyzmu kwestię uświęcenia. To rozumienie, ukazujące wyraźny konsens, reprezentują także międzynarodowe dialogi (*Kościół – wspólnotą łaski*, nr 23-27; *Together in the God's Grace*, nr 5).

W odniesieniu do chrztu dialog międzynarodowy podkreśla, że *Chrzest nie jest w pierwszym rzędzie aktem ludzkim, lecz Bożym darem zbawienia dla ludzi, którzy są grzesznikami. Chrzest nie jest tylko znakiem chrześcijańskiego powołania, lecz skuteczną oznaką łaski Bożej!...! Chrzest jest nierozłącznie związany z wiarą. Duch Święty uzdalnia ludzi do zdania się we wierze na obietnicę Bożej łaski, która znajduje swój wyraz w sakramencie. Chrzest jest sakramentem początku życia chrześcijańskiego i posiada trwałe znaczenie*

*dla naszej nieustannej pokuty i codziennie realizowanego przebaczenia oraz dla naszego wzrostu we wierze i posłuszeństwie. Dobrodziejstwami Chrztu są przebaczenie grzechów, życie i zbawienie. Dobrodziejstwa te można utracić przez niewiarę i stałe nieposłuszeństwo. (Kościół – wspólnotą łaski, nr 44 i 46). Ta fundamentalna zgoda zostaje także potwierdzona przez inne dialogi⁴. W odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej możemy powołać się na konsens sformułowany w niemieckim dialogu doktrynalnym: *W Wieczerzy Pańskiej zmartwychwstały Jezus Chrystus w swoim ofiarowanym za wszystkich ciele i krwi udziela się w swoim słowie obietnicy wraz z chlebem i winem. Tak więc oddaje się On bez zastrzeżeń wszystkim, którzy przyjmują chleb i wino ufając Jego obietnicy. Zapewnia im przebaczenie grzechów i wyzwala do nowego życia z wiary*⁵. Również ta fundamentalna wypowiedź i uzupełniające ją objaśnienia znajdują potwierdzenia w międzynarodowych dialogach.*

[12] 4. Ponieważ między naszymi Kościołami istnieje taki konsens, przeto dla Kościołów związanych z KL nie ma już przeszkody, która mogłaby zabraniać wzajemnego uznania i wspólnotę kościelną. Kościoły związane z KL wyrażają gotowość ogłoszenia i urzeczywistnienia z Kościołami metodystycznymi wspólnoty w Słowie i Sakramencie.

[13] Chcielibyśmy z metodystami wszcząć proces wspólnego pogłębiania wspólnoty kościelnej. Nam w ramach Wspólnoty Leuenberskiej był darowany podobny proces wzrostu, na który spoglądamy z wdzięcznością z perspektywy ostatnich 20 lat; chętnie będziemy go teraz kontynuować w poszerzonej wspólnotcie.

4. Deklaracja i urzeczywistnienie wspólnoty kościelnej

[14] Kościoły metodystyczne w Europie i związane z KL Kościoły luterzańskie, reformowane, unijne jak również z nimi spokrewnione Kościoły przedreformacyjne są przekonane, że współuczestniczą w jednym Kościele Jezusa Chrystusa oraz że Pan wyzwala je i zobowiązuje do wspólnej służby. Na podstawie zgody, jaką osiągnęły w rozumieniu Ewangelii, przyzwalają sobie wzajemnie na współuczestnictwo w Słowie i Sakramencie oraz starają się o możliwie pełne współdziałanie w składaniu świadectwa i w służbie światu. Wspólnota ambony i Wieczerzy Pańskiej obejmuje wzajemne uznanie ordynacji i możliwość intercelebracji. Wspólnota kościelna urzeczywistnia się w życiu Kościołów i zborów. W wierze w jednoczącą moc Ducha Świętego

⁴ Patrz szczególnie: *Bericht über das Lehrgespräch zwischen Evangelisch-methodistischer Kirche [Emk] und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Deutschlands [VELKD] w: Vom Dialog zum Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, 16n, nr 16-26.*

⁵ *Vom Dialog zum Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, nr 17-26.*

wspólnie formułują one swoje świadectwo i swoją służbę, starając się również o umocnienie i pogłębienie uzyskanej wspólnoty.

1. Świadectwo i służba

[15] Jako Kościoły w Europie stoimy przed wielkim wyzwaniem, z którym można uporać się tylko wspólnie. Zwiastowanie Ewangelii, zadanie misyjne realizowane przez ewangelizację i diakonię oraz wysiłki na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie domagają się, by Kościoły przejmowały coraz intensywniej wspólną odpowiedzialność. Oświadczamy, że wzajemnie potrzebujemy siebie przy wypełnianiu tych zadań i że jedni drugim oraz światu chcemy służyć we wspólnocie świadectwa i służby.

2. Kontynuacja pracy teologicznej

[16] Zawarta wspólnota kościelna zobowiązuje nas do kontynuowania pracy teologicznej. Wspólne rozumienie Ewangelii należy dalej pogłębiać, sprawdzać w świetle świadectwa Pisma Świętego i nieustannie aktualizować. Do tematów, które wynikają z relacji między Kościołami metodystycznymi a Kościołami związanymi z Konkordią, należą: usprawiedliwienie i uświęcenie, wiara i doświadczenie, świadectwo mniejszości i problem prozelityzmu, ewangelizacja i etyka społeczna, chrzest i członkostwo kościelne.

3. Wnioski dla poszczególnych Kościołów

[17] Na wszystkich uczestniczących w tym porozumieniu Kościołach spoczywa obowiązek ponownego zbadania wzajemnych stosunków w kontekście regionalnym i lokalnym oraz ukształtowania ich na nowo w świetle tego porozumienia.

4. Zobowiązanie w ruchu ekumenicznym

[18] Zawarta wspólnota kościelna zobowiązuje uczestniczące w niej Kościoły do dzielenia się poczynionymi nowymi doświadczeniami z całym ruchem ekumenicznym. Mają nadzieję, że przezwyciężenie dotychczasowych podziałów między nimi wywrze wpływ na inne pokrewne wyznaniowo Kościoły zarówno w Europie, jak i na innych kontynentach. Oczekiwanie to odnosi się również do stosunków między Światową Radą Kościołów Metodystycznych, Światową Federacją Luterąską i Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Zainteresowane Kościoły rozumieją krok ku wspólnocie kościelnej jako akt posłuszeństwa wobec Pana Kościoła i jako służbę na rzecz jedności wszystkich chrześcijan.

Tłumaczenie: *Karol Karski*

DOKUMENTY NA TEMAT JEDNOŚCI KOŚCIOŁA (3)

CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA

Montreal, Kanada, 12—26 lipca 1963

Słowo do Kościołów

Znajdujemy się na drodze do jedności chrześcijan. Przekonaliśmy się o tym na nowo w Montrealu, gdy zwrócono nam uwagę, że niezależnie od tego, co czynimy, Pan całego świata nie zaprzestaje swego działania. On kształtuje świat, który nie może zaprzeczyć, że jest jedynym światem, chyba że zmierzałby do unicestwienia samego siebie. W świecie tym zachodzi proces wzajemnego zbliżenia i współzależności chrześcijan. Wyraża się to w sformułowaniu o *rzeczywistości ekumenicznej*, która wykształca się szybciej, niż potrafimy to pojąć lub wyrazić.

Przez czterdzieści lat uczestnicy Ruchu „Wiara i Ustrój” pracowali nad tym, aby jedności, która w Chrystusie jest nam już darowana, nadać także widzialny wyraz; wierzymy bowiem, że taka jest wola Boża. Zaczynamy sobie zdawać sprawę, że wiele naszych pozycji, których broniliśmy od dawna, jest bez znaczenia dla zamiarów Bożych. Nadal jeszcze mamy trudności w poznaniu, czego – zgodnie z życzeniem Boga – powinniśmy się trzymać, a z czego zrezygnować, i jakich odważnych kroków On od nas wymaga. Ale jesteśmy pewni, że musimy pomagać sobie wzajemnie w poznawaniu woli Bożej i w osiągnięciu większego posłuszeństwa.

Zadanie naszego Ruchu „Wiara i Ustrój” jest dzisiaj bardziej skomplikowane niż kiedykolwiek przedtem. W dialogu uczestniczy większa liczba Kościołów, tak iż niezbędne stają się nowe, pełne poświęcenia wysiłki, zmierzające do właściwego rozumienia i nowe idee. Wielkie połacie świata stają w obliczu trudnych, re-

wolucyjnych przemian, które zmuszają tamtejsze Kościoły do zastanowienia się nad swym zadaniem. Ścisłejszy kontakt z katolicyzmem rzymskim pozwala nam uczestniczyć w jego introspekcji, która także przed resztą chrześcijan stawia nowe problemy. Do naszego własnego terminarza trzeba było włączyć więcej spraw, tak że mogliśmy zająć się swoim zadaniem tylko ułamkowo.

Na Konferencji mieliśmy zbyt wiele spraw do przedyskutowania, żeby móc wyrazić wspólną opinię w jednym raporcie. Przekazaliśmy więc Kościołom do przestudiowania raporty naszych pięciu sekcji, zdając sobie sprawę, iż są one odzwierciedleniem doświadczeń zbyt zróżnicowanych, żeby można było je odpowiednio wyrazić w druku. Jednak my, jako uczestnicy tej Konferencji, sądzimy, że raporty te stawiają nam, wracającym do swoich Kościołów, pytania, którymi powinniśmy podzielić się z wami, jako tymi, którzy nas tu delegowali.

Czy przyłączycie się do nas w próbie poddania wszystkiego, co nasze Kościoły znaczą dla nas, i wszystkiego, co potrafimy zrozumieć, jeśli chodzi o innych, pod sąd Chrystusa, Pana nas wszystkich? Taka koncepcja naszej działalności jako wspólnego pogłębiania problemów jest podejściem nowym i nader obiecującym.

Czy spróbujecie zrozumieć historię innych Kościołów równie głęboko, jak własnych? W ten sposób odkrywamy wspólnotę z innymi chrześcijanami zarówno w całych dziejach, jak i na całym świecie. Kościół, odwieczny i wszechświatowy, może w ten sposób nauczyć się czegoś więcej o Tym, który jest Bogiem wieków.

Czy uznacie, że Chrystus wzywa cały Kościół do swej szeroko rozumianej służby, tak byśmy mogli na nowo zrozumieć różne urzędy, których udziela On w ramach całej posługi?

Czy, oddając cześć Bogu, postaracie się dowiedzieć od innych tradycji czegoś więcej o tym, czym powinno być prawdziwe nabożeństwo w całej swej głębi i wymiarze, nabożeństwo odzwierciedlające Jego obecność we wspomnianiu, komunii i oczekiwaniu, oraz wielbiące Go w chwale i trudzie Jego stworzenia?

Czy uznacie pokornie, że w swoich lokalnych Kościołach nie możemy się dzielić wieloma darami Boga, danymi Jego całemu Kościołowi, dopóki nie staniemy się jednym ludem Bożym na każdym miejscu i nie będziemy gotowi do urzeczywistnienia tego, podejmując nowe i śmiałe dzieła żywej wiary?

Nie twierdzimy, że my sami stawiliśmy tu czoło tym pytaniom choćby w przybliżeniu w wystarczająco radykalny sposób, i jesteśmy zdecydowani zadać je ponownie razem z wami. Nie ośmielamy się twierdzić, że byliśmy tu prawdziwie świadomi tak życiowo ważnych spraw, jak walka ze zbrojeniami jądrowymi, gorzki konflikt rasowy, nauka i technika oraz przemiany społeczne. Dyskusje teologiczne mają zdradliwą tendencję do zamykania się we własnej tematyce. Modlimy się jednak, aby nasza praca rzeczywiście służyła Bogu w Jego miłości do Jego całego świata, tak, by jedność Kościoła dokonała się nie przez wzgląd na nas, lecz na Niego i Jego dzieci.

Prosimy nasze Kościoły, aby dalej kroczyły tymi drogami i aby uczyniły wszystko w celu manifestowania jedności życia, którą Bóg ukrył w Chrystusie. Widzimy dziś możliwości, które wczoraj mogła dostrzec tylko wiara. Ale przed nami jeszcze daleka droga. Zawsze pokładamy wiarę w Tym, który nas wzywa, albowiem jest wierny, On też tego dokona (2 Tes 5,24)

Przewodniczący: *Oliver Tomkins*, biskup Bristolu
Wiceprzewodniczący: *Henri D’Espine*, *Chrysostomos Konstantinidis*,
metropolita Myry,
Albert C. Outler

Kościół w planie Bożym

Raport Sekcji I

Wprowadzenie

Uznajemy wspólnie panowanie Jezusa Chrystusa. Wyznajemy wiarę w zwycięstwo, które On odniósł przez swój krzyż, zwycięstwo przypieczętowane Jego zmartwychwstaniem. W krzyżu i zmartwychwstaniu dostrzegamy gorący apel o posłuszeństwo, do którego jesteśmy powołani. Dzięki tym wydarzeniom pojmujemy też cud i moc miłości Bożej objawionej w Chrystusie, którą Kościół otrzymuje w cierpieniu i która jest tajemnicą jego radości.

Aczkolwiek uznajemy wspólnie panowanie Chrystusa, to przecież odkryliśmy elementy napięcia, których nie chcemy ani zlekceważyć, ani ukryć. Jesteśmy wdzięczni za pełne napięcie i burzliwe debaty, które przeżyliśmy. Okoliczność, że wysiłku wymagało wyrażenie naszej wspólnej wiary w nietradycyjny sposób, wzbogaciła nas wszystkich o nowe impulsy. Konfrontacja sprzecznych rzekomo ze sobą poglądów prowadziła do głębszego zrozumienia niewyczerpanego bogactwa Ewangelii. Zarówno jako jednostki, jak i jako reprezentanci różnych tradycji zadowalały się zbyt szybko rozpowszechnionymi, lecz wiarę chrześcijańską często tylko częściowo wyrażającymi wypowiedziami, z którymi jesteśmy obeznani. Jedną z wielkich korzyści spotkania z innymi w dyskusji teologicznej polega na tym, że zakwestionowaniu podlega tok myślowy, do którego jesteśmy przyzwyczajeni.

Nasze różnice są odbiciem aktualnej sytuacji ekumenicznej. Przez wzrost Światowej Rady Kościołów zwiększyła się też możliwość teologicznych sprzecz-

ności. Musieliśmy trzeźwo podejść do tego faktu. Nie zwróciliśmy się do Kościołów za pomocą ogólnego, duszpasterskiego słowa. Nie byliśmy też w stanie przedstawić ogólnie uznanych prawd. W naszym raporcie raczej zwróciliśmy uwagę na pewne kwestie, które w obecnym momencie historii Kościoła uważaliśmy za warte wspólnych badań. O niektórych problemach nie możemy powiedzieć niczego, częściowo dlatego, że nie mieliśmy dostatecznie dużo czasu, by rozważyć każdy aspekt obszernego tematu, częściowo zaś dlatego, że nierozwiązane różnice uniemożliwiały przedstawienie wspólnej deklaracji. Dlatego przedkładamy Kościołom krótkie streszczenie zagadnień, które mogliśmy wspólnie zbadać, i mamy nadzieję, że dzięki temu inni chrześcijanie otrzymają zachętę do zbadania problemów, z którymi zmagaliśmy się w Montrealu.

Wspominamy z uznaniem wkład komisji teologicznej, zajmującej się tematem „Chrystus i Kościół”, do prac studyjnych Wiary i Ustroju¹. Tego rodzaju teksty nie stanowiły wprawdzie rozwiniętej podstawy do dalszej pracy, były jednak punktem wyjścia dla naszych dyskusji. Uważamy, że zmierzyły się one z nowym podejściem w badaniach eklezjologicznych, zaproponowanym po raz pierwszy przez Trzecią Światową Konferencję ds. Wiary i Ustroju w Lund. Jednak nie może dziwić, że ten pierwszy wysiłek nie jest zadowalający. Wszyscy wyrazamy naszą wdzięczność za trud, jaki dotychczas włożono w realizację tego zadania. Niektórzy jednak kwestionują, czy nacisk, jaki położono na pewne punkty, był właściwy. Pewni członkowie naszej sekcji zgłaszają wątpliwość, czy główne założenia, leżące u podstaw relacji dotyczącej „Chrystusa i Kościoła”, wywodzą się z naszej nauki o Chrystusie lub z nauki o Trójcy Świętej. Niektórzy odnoszą wrażenie, że nauka o Chrystusie, jak ją w tym przypadku zastosowano, w sposób niedopuszczalny zawęża znaczenie krzyża. Mimo to tekst ten zasługuje na dalszą i troskliwą uwagę.

Chrystus, nowe stworzenie, stworzenie

Radosnym orędziem Kościoła jest to, że Bóg w Chrystusie świat z sobą pojechał. Dlatego wyznajemy Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela w pewności Jego wspaniałego zwycięstwa nad mocami grzechu i śmierci. Jednak nie wolno nam nigdy zapominać, że Pan Kościoła jest „Barankiem jakby zabitym” (Ap 5, 6), tzn. jest tym, który również w swoim wywyższeniu stale pozostaje ukrzyżowanym. Krzyż i zmartwychwstanie są nierozłączne. Nigdy nie wolno nam tego przeoczyć, nie wolno nam znaczenia tego stanu rzeczy pomniejszyć. Zgodnie z tym rozumieniem Kościół musi być pojmowany jako ciało ukrzyżowanego

¹ *Christus und die Kirche*, Arbeitsheft I, Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, EVZ-Verlag, Zürich 1963.

i zmartwychwstałego Chrystusa. Jego egzystencja jest naznaczona uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Pana, który jest jego Głową.

Kościół jest „nowym stworzeniem” właśnie dlatego, że jest ciałem ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Jak chwała Chrystusa objawia się w Jego poniżeniu siebie samego, tak też Kościół w Chrystusie jest wezwany – i odpowiednio wyposażony – aby manifestować „nowe stworzenie” w posłusznym naśladowaniu i wiernej służbie wobec świata.

W odpowiedzi wiary i adoracji ma miejsce zwiastowanie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego jako Pana i uznanie Jego władzy. Ale dziękując Mu w wierze za Jego moc i wzywając Go jako naszą Głowę, musimy też pamiętać o świecie, za który umarł. Moc ukrzyżowanego w Jego chwale jest dokładnie tą mocą, która Kościół w jego niskości uzdalnia do wejścia w świat i do złożenia świadectwa Jego chwale. Moc nowego stworzenia pokazuje się w posłuszeństwie, które nie unika cierpienia, w wolności, która poświadcza, że wszystkie buntownicze i nieposłuszne moce są podporządkowane jednemu Panu i władzy, jaką nad nimi posiada², aczkolwiek właśnie to świadectwo przysparza Kościołowi cierpienia i poniżenia.

Zwycięstwo Chrystusa staje się rzeczywistością wszędzie tam, gdzie ludziom jest darowana wolność dzieci Bożych. Jest ono doświadczane wszędzie tam, gdzie lud Boży zostaje wyzwolony z więzów wszelkiego zniewolenia, które utrudniają mu osiągnięcie stanu rzeczywistego człowieczeństwa i kroczenie nowymi drogami pod przewodnictwem Jego Pana. Ta wolność dzięki łasce Bożej może polegać na tym, że ludzie biali i czarni będą się wspierać wzajemnie na przekór wrogości otaczającego świata, wrogości, która jest także obecna w Kościołach. W Kościołach, które na co dzień są konfrontowane z rzeczywistością krzyża, wolność dzieci Bożych może polegać na wierze w panowanie ukrzyżowanego, zmartwychwstałego Chrystusa nad wszystkimi mocami i budowaniu na tym fundamencie swojego życia. W tej wolności jesteśmy też w stanie zaakceptować sąd Pana nad tymi „beztroskimi” Kościołami, w których poluznił się związek pomiędzy krzyżem i naśladowaniem Chrystusa.

Wolność w naśladowaniu ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa prowadzi do nowej solidarności ze wszystkimi stworzeniami Bożymi. Bezwarunkowa miłość Chrystusa skłania nas do identyfikowania się z wszystkimi ludźmi, z „dobrymi” lub „złymi”, „religijnymi” lub „bezreligijnymi”. Jego miłość powo-

² Szczegółowo była dyskutowana kwestia, jak należy opisać panowanie Chrystusa nad światem. Czy należy przez nie rozumieć tylko sprawowanie Jego władzy za pośrednictwem Kościoła? Czy jest to panowanie, które ma miejsce teraz, także bez powiązania ze wspólnotą wierzących, a jeśli tak, to w jaki sposób? Jak należy rozumieć napięcie pomiędzy „już” (Mt 28,18; Kol 1,15-20; Ef 1,10.20-23) a „jeszcze nie” (1 Kor 15,24; Hbr 2,8; 10,13; Rz 8,23-24; Kol 3,3-4) w odniesieniu do zwycięstwa Chrystusa? Sekcja nie znalazła jasnej odpowiedzi na to pytanie. Dlatego stoi ona na stanowisku, że w ramach Wiary i Ustroju trzeba podjąć nowe studium dotyczące tego tematu. Chodzi przy tym nie o problemy interkonfesyjne, lecz o problemy, których wspólne przebadanie może okazać się korzystne dla Kościołów.

luje i wyzwala nas, byśmy w ześwieczonym świecie byli rzeczywiście ludźmi. Chrześcijanie zostali też wyzwoleni do tego, żeby całe stworzenie traktowali jako dobry dar Boga, które On przez sąd i łaskę doprowadza do spełnienia. Chrześcijanie mogą się cieszyć z wdzięcznością wszystkimi oznakami łaski i prawdy Bożej w porządku stworzenia, jak również wszystkimi ludzkimi osiągnięciami, przez które ten porządek może zmanifestować wolę i moc Boga. Całe stworzenie wzdycha z człowiekiem (Rz 8,22) i tęskni za wyzwoleniem się z mocy, które trzymają je jeszcze w swoich więzach³.

W związku z tym, co wyżej zostało powiedziane, musimy postawić sobie następujące pytania:

W Piśmie św. czytamy o chwale Kościoła jako nowego stworzenia i ciele zmartwychwstałego Pana, o uczestnictwie chrześcijan w zwycięstwie Chrystusa przez dziękczynienie i sławienie. Ale co oznacza ta chwala i to uczestnictwo? Jest to pytanie bardzo aktualne. Musimy je sobie postawić. W naszych czasach i w zależności od naszej sytuacji można je sformułować np. w następujący sposób:

- Jeśli Kościół jest ciałem ukrzyżowanego Pana, to czy może kiedykolwiek oczekiwać, że będzie mu oddawana większa cześć niż Jemu samemu?
- Jeśli chwala i zwycięstwo Pana polega na wywyższeniu krzyża (J 12,28-33), to czy Kościół może kiedykolwiek osiągnąć większą chwałę lub sprawować większą władzę niż przez to, że będzie Go ochoczo naśladował, solidaryzując się z ludźmi także w cierpieniu?
- Jeśli Kościół jest zastępem naśladowców Pana, który spędzał swój czas z celnikami i grzesznikami, to dlaczego jawi się on jako zgromadzenie faryzeuszy i uczonych w Piśmie?
- Jeśli Pan Kościoła został ukrzyżowany poza obozem (Hbr 13,12), to dlaczego Kościół manifestuje takie samozadowolenie w ramach swoich murów? Dlaczego ociąga się tak bardzo z wejściem na nowe obszary, z podjęciem ryzyka i składaniem świadectwa wszędzie tam, gdzie ludzie walczą o sprawiedliwość i praktyczną miłość bliźniego, ale także tam, gdzie są aktywne siły zniszczenia?
- Jak Kościół w obliczu Pana, który zburzył dzielące mury (Ef 2,14), może tolerować bariery, które jeszcze dzisiaj oddzielają ludzi od siebie, tych na Wschodzie i na Zachodzie, czarnych i białych?
- Jeśli Chrystus wyzwolił nas do prawdziwego człowieczeństwa, to jak możemy uchylać się od solidarności z **wszystkimi** ludźmi, nie bacząc na to, czy wyznają wiarę w Boga lub żyją tak, jakby Go nie było, nie bacząc na to, czy czynią dobrze lub żyją poza sferą dobra i zła?

³ Cała kwestia właściwej relacji pomiędzy stworzeniem a zbawieniem musi być jeszcze przedmiotem dalszego zainteresowania Wiary i Ustroju. Jesteśmy zgodni co do tego, że Boża moc i łaska działają poza Kościołem w stworzeniu człowieczym i nieczłowieczym i przez nie są przyjmowane. Ale czy chodzi w tym przypadku o zbawcze działanie Boga? Wolno nam tutaj mówić o dziełach Chrystusa i to jako o znakach Jego panowania? W kwestiach tych nie mogliśmy dojść do zgody.

- Jeśli Chrystus był ciałem i krwią i jeśli ma być Panem całego stworzenia, to jak możemy, Jego naśladowcy, zamykać się tak często w wyizolowanym świecie, który próbuje odłączyć Boga od ziemi i jej możliwości?

Kościół – wydarzenie i instytucja

Kościół jest zbudowany na potężnych czynach Bożych, na powołaniu przezeń wybranego ludu Izraela, a przede wszystkim na Jego rozstrzygającym działaniu w inkarnacji, w cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz na posłannictwie Ducha Świętego. Dzięki temu całemu działaniu Boga Kościół przybiera kształt Ciała Chrystusa, który panuje nad nim jako Głowa⁴.

Kościół ma swój fundament w wydarzeniu, które dokonało się rzeczywiście w naszym świecie, pośród ludzkich dziejów. Fakt ten ma decydujący wpływ na całe życie i całą egzystencję Kościoła.

Wspólnotę Kościoła ustanowiono po to, żeby zbawcze działanie Boga było zwiastowane światu we wszystkich epokach i żeby był stałym narzędziem w rękach Ducha Świętego, które przez zwiastowanie Słowa i udzielanie sakramentów nieustannie uobecnia Chrystusa. Chrystus za pośrednictwem tych środków jest stale na nowo aktywny przez swego Ducha, ratując ludzi i wzywając ich do posłusznej służby.

Sposób, w jaki rozstrzygające działanie Boga ulega stałej odnowie, próbowano opisać za pomocą pojęć „wydarzenie” i „instytucja” (por. „Chrystus i Kościół” ..., s. 30nn.). Pojęcia te można poddać krytyce, gdyż robią wrażenie zbyt abstrakcyjne i bezosobowe, żeby stosownie opisać osobę Chrystusa i Jego dzieło zbawcze w Kościele. Mogą one jednak wykazać, jak Pan Kościoła jest obecny dla swojego ludu przez działanie Ducha Świętego i jak ciągle tę obecność odnawia.

Można postawić sobie pytanie, czy Bóg jest związany z narzędziami, które ustanowił i zalecił jako środki swojej obecności. Wierzymy, że nakazowi Bożemu towarzyszy Jego obietnica i że tę obietnicę wypełnia On wiernie sprawiając, że posłusznemu wykorzystywaniu darowanych środków towarzyszy nieskrępowane działanie Jego Ducha. Nawet gdy Boża obecność urzeczywistnia się u nas przez instytucjonalne środki, nie należy wygrywać przeciw sobie charyzmatu i instytucji.

Dzisiejszy dialog ekumeniczny pokazuje, że badania nad i relacja pomiędzy wydarzeniem i instytucją nie mają konfesjonalnego charakteru.

⁴ W raporcie „Chrystus i Kościół” (s. 48) postawione zostało pytanie w sprawie zamiaru Bożego w Starym i Nowym Przymierzu. Kwestia ta wyłoniła się wprawdzie w naszych dyskusjach, lecz umieszczona została w kontekstach, w których niemożliwe było zajęcie się nią w sposób bardziej szczegółowy. Miejsce ludu Izraela domaga się solidnych badań, toteż zalecamy pilnie, ażeby tę kwestię powierzono jakiejś komisji.

Rzeczywistość, którą Bóg w Jezusie Chrystusie dał przez Ducha Świętego, Kościół wyraża pojęciami jedności, świętości, katolickości i apostołskości. Do istoty Bożego daru i naszej wiary należy, że to, co zostało dane raz na zawsze i wszystkim, musi być dawane stale na nowo w działaniu łaskawego samoofiarcowania Boga i stale na nowo przyjmowane w odpowiedzi żywej wiary. Zilustrujemy to przykładem. Kościół, który **jest** jednością w Jezusie Chrystusie, staje się jednością w Nim wtedy, gdy przyjmuje w wierze Dobrą Nowinę o swej jedności i następnie próbuje ukształtować swoją egzystencję w zgodzie ze swoją rzeczywistością. Dlatego wszystkie te dary (jedność, świętość, katolickość i apostołskość) są zarazem zadaniami. Zastanawiając się nad relacją pomiędzy darem i zadaniem, dochodzi się do odkrycia, że to, co powiedziano wyżej na temat wydarzenia i instytucji, ma bardzo wielkie znaczenie.

Chrystus, Kościół i Kościoły

W naszej dyskusji o relacji Kościoła do Kościołów uznaliśmy za bardziej właściwe nie rozumienie Kościołów jako części **jednego** Kościoła, lecz raczej wypowiedzianie się o **Kościele** jako Ciele Chrystusa, które obejmuje świętych wszystkich epok i chrześcijan w każdym miejscu. Ono jest obecne zarówno we wspólnocie lokalnej jak i zjednoczone z jej członkami, którzy gromadzą się dla słuchania Słowa i dla sprawowania świętej Wieczerzy Pańskiej zgodnie z ustanowieniem Chrystusa. „Gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki”. Każdy Kościół lub wspólnota lokalna, mające uczestnictwo w Chrystusie, są dlatego związane z innymi Kościołami lub wspólnotami lokalnymi nie przez uczestnictwo w bardzo rozbudowanej strukturze lub organizacji, lecz raczej przez utożsamianie swojej egzystencji z Chrystusem. W tym znaczeniu każda wspólnota lokalna, która zbiera się dla zwiastowania Słowa i sprawowania świętej Wieczerzy Pańskiej, jest manifestacją całego Kościoła katolickiego, który w posłudze i świadectwie wobec świata zmierza do stania się tym, czym jest.

Sformułowanie to odnosi się w pierwszym rzędzie do relacji **poszczególnych wspólnot lokalnych** do Kościoła, w mniejszym zaś stopniu do relacji między „Kościółami” (w znaczeniu denominacji) a Kościołem. Niektórzy z nas skłaniają się do poglądu, że również te denominacje powinny być traktowane głównie jako wspólnoty adorujące, które znajdują się wprawdzie na innej płaszczyźnie niż płaszczyzna wspólnot lokalnych, lecz poprzez swój wspólny kult wchodzą w podobną relację z Kościołem. Inni skłaniają się do poglądu, żeby denominacje rozumieć z punktu widzenia ich organizacyjnego i konfesyjnego charakteru. Wszyscy mówimy jednak o obecności całego Kościoła katolickiego w prawdziwym kulcie chrześcijańskim w sposób, że nie może być jedności wyższego rzędu niż ta,

w której mamy udział, gdy gromadzimy się wokół Stołu Pana; każda inna forma jedności daje się usprawiedliwić tylko jako wyraz tej fundamentalnej jedności. Zarówno roszczenie podzielonych ciał lub organizacji kościelnych do dalszego istnienia, jak też wszelkie dążenia do większej jedności organizacyjnej, muszą dlatego być stale badane na nowo w świetle tej jedności i jej świadectwa wobec świata. Grupy chrześcijańskie wskazywały zawsze na konieczność wyrażania swej wiary i swego kultu w szczególnych formach konfesyjnych, narodowych, językowych, kulturowych i innych formach wspólnotowych. Uznajemy, że te wspólnoty, w swoim szczególnym historycznym miejscu, dzięki opatrności Bożej, często wносиły wielki wkład do wiernego świadectwa Kościoła. Jednak zdajemy sobie sprawę, że Bóg domaga się dzisiaj od nas, byśmy manifestowali jedność Kościoła i składali swoje świadectwo nie oddzielnie, lecz wspólnie. Dalsze istnienie tradycyjnych grup konfesyjnych jest odbierane na wielu obszarach jako skandal. Organizacyjne struktury będą zawsze niezbędne. Jesteśmy jednak przekonani, że jedność Kościoła nie może być urzeczywistniona po prostu przez fuzję denominacyjnych struktur, jej właściwy fundament znajduje się raczej w **koinonii** prawdziwego kultu eucharystycznego, w której manifestuje się cały Kościół katolicki.

Przedsięwzięciem znacznie trudniejszym jest wyrażenie we wspólnej definicji, co konstytuuje prawdziwe nabożeństwo Wieczerzy Pańskiej, a tym samym ustalenie, jakie wspólnoty chrześcijańskie mogą być uważane za manifestację **jednego** Kościoła i tym samym nazywane Kościołami nie tylko w znaczeniu konwencjonalnym. Niektórzy uważają, że pewne wspólnoty chrześcijańskie, które nazwę Kościół chcą odnieść do siebie, nie reprezentują w pełni **jednego** Kościoła (niektórzy też dodadzą, że **żadna** wspólnota nie reprezentuje w pełni jednego Kościoła); ale wszyscy zaakceptują, że Chrystus jest obecny także w tych wspólnotach, które uznają Jego władzę, i że dlatego ich członkowie należą w pewnym sensie do **jednego** Kościoła.

Jesteśmy zgodni, że kryteria do odróżnienia wspólnoty chrześcijańskiej od Kościoła (w pełnym znaczeniu tego słowa) nie mogą być znajdowane po prostu w formalnym trzymaniu się wyznania wiary lub pism wyznaniowych, w podporządkowaniu się specyficznemu autorytetowi hierarchicznemu lub w fakcie posiadania specyficznej struktury urzędów, lecz tylko w istocie wyznawanej wiary, kultu i wynikającego z tego świadectwa. Dlatego jest rzeczą ogromnie ważną, żeby rozmowy na temat wiary i ustroju miały na względzie nie tylko wzajemne porozumienie w dziedzinie doktryny, lecz także w dziedzinie życia religijnego i duchowego, gdyż prawdopodobnie właśnie na tym obszarze znajdują się pewne ukryte jeszcze korzenie zarówno braku jedności, jak i głęboko sięgającej zgodności poglądów. Porozumienia tego nie da się osiągnąć przez powierzchowne porównywanie form zewnętrznych, lecz tylko przez to, że skieruje się uwagę na to, jak życie duchowe każdej tradycji jest związane z naszymi wspólnymi przekonaniami chrystologicznymi i soteriologicznymi.

Dyskutując tutaj wzajemną relację między Kościołami kierujemy się przekonaniem, że siła napędowa ruchu ekumenicznego i ściśle z nim związane odnowione samorozumienie Kościołów, przynieść muszą ze sobą głęboko sięgające zmiany w myśleniu i może także w strukturze Kościoła. Wierzimy jednak, że jeszcze głębiej sięgające a dzisiaj nie dające się jeszcze przewidzieć konsekwencje dla Kościołów spowodują ogromne rewolucje duchowe naszej epoki (dominacja myśli naukowej i metody historycznej), rewolucje, które dokonują się w sferze życia społecznego, polityki i gospodarki, przez pojawienie się potężnych ideologii świeckich i przez rozbudzenie religii niechrześcijańskich. Życie Kościołów i relacja ze światem pod naciskiem tych zjawisk zmieniły się już pod wieloma względami. Ta nowa sytuacja oddziałuje nie tylko na życie pojedynczych Kościołów, lecz także na ich wzajemne relacje. Fakt ten, jak dotąd, nie został jeszcze zadowolająco uwzględniony w dialogu ekumenicznym. Sposób, w jaki zewnętrzne okoliczności uformowały praktykę pomocy międzykościelnej, musiał mieć jednak np. dalekosiężne skutki dla naszego rozumienia chrześcijańskiej **diakonii**. Raporty, które przedłożono tej Konferencji, zadowolają się na ogół takim mówieniem o świecie, jak gdyby chodziło tu tylko o kategorię teologiczną a nie o rzeczywistość, która determinuje świadectwo Kościoła i przez którą Bóg przemawia do Kościoła. Nagłość tej sytuacji zmusza do natychmiastowego uruchomienia myśli i działania. Musimy dostrzegać, w jakiej wolności inicjatywa Boża działa za pośrednictwem różnych form i struktur Kościołów. Nie wierzimy, że z tym zadaniem wiąże się konieczność ustanowienia trwałej struktury nadrzędnej nad Kościołami, aczkolwiek wolność Boża może sprawić, że takie struktury będą niezbędne w pewnych momentach historycznych i w osiągnięciu konkretnych celów. Gdy taka struktura staje się konieczna, wówczas istotne jest to, żeby była podporządkowana służebnie **jednemu** Kościołowi, takiemu, jaki manifestuje się w Kościołach.

Kościół a Światowa Rada Kościołów

Statut Wiary i Ustroju jako jedno z zadań Komisji wymienia „badanie konsekwencji teologicznych, jakie wynikają z ruchu ekumenicznego”. Chociaż Światowa Rada Kościołów na swoim Trzecim Zgromadzeniu Ogólnym potwierdziła, że Deklaracja z Toronto „nadal jeszcze najlepiej artykułuje nasze rozumienie istoty Rady”, to jednak nieco dalej oświadczyła, że szybkie przemiany, jakie dokonały się w ostatnich dziesięciu latach zmuszają nas do „poszukiwania dalszych wyjaśnień” i że „żądanie troskliwego przemyślenia teologicznego rozumienia naszego nowego życia w Radzie pozostaje w dalszym ciągu niespełnione”. W nadziei wyjścia naprzeciw temu żądaniu, Komitet Roboczy Komisji Wiara i Ustrój spowodował, że ten punkt znalazł się w porządku obrad.

Deklaracja z Toronto z 1950 r. zajęła się tą kwestią. Stała się ona tekstem bardzo pożytecznym i pozostaje nadal fundamentalnym dokumentem Światowej Rady Kościołów. Od tego czasu życie Rady wzbogaciło się jednak o ważne nowe elementy:

- mocno wzrosła liczba Kościołów członkowskich, zwiększyło się też ich zróżnicowanie;
- nastąpiła integracja Międzynarodowej Rady Misyjnej z ŚRK;
- w New Delhi przyjęto deklarację o „Jedności Kościoła” (tzw. „formuła jedności”);
- rewizji i poszerzeniu uległa „baza dogmatyczna” ŚRK;
- rozwinęły się nowe metody współpracy w pomocy międzykościelnej;
- przystąpiono do rozważania problemów związanych ze wspólną działalnością na polu misyjnym;
- zmniejszyły się pewne psychologiczne bariery dzięki lepszemu wzajemnemu poznaniu się i głębszemu wzajemnemu zrozumieniu;
- miała miejsce refleksja nad istotą ŚRK w Kościołach członkowskich, jak również na naszych wspólnych posiedzeniach.

Jeśli zważymy, jak szybko rozwinęło się wspólne życie Kościołów i na jak wielu obszarach dokonuje się już ich wspólna refleksja i wspólne działanie, wówczas nie powinniśmy iść do przodu bez wystarczającego przemyślenia istoty tej wspólnoty. Dlatego za rzecz pożyteczną uważamy zajęcie się tą kwestią, chociaż nie chcielibyśmy ryzykować stwierdzenia, że będziemy mogli dać ostateczną odpowiedź.

Kościół członkowski przypisują Światowej Radzie Kościołów różne znaczenia. Odnośnie do istoty Kościoła mają one różne tradycje, nauki i poglądy, posługują się też różnymi kategoriami dla wyrażenia tych przekonań. Dlatego cechuje je też skłonność do zróżnicowanego interpretowania tego, czym jest Rada.

Ruch ekumeniczny ma jednoznacznie szerszy wymiar niż Rada. Światowa Rada Kościołów jest jedną z manifestacji tego ruchu, istnieją jednak liczne inne możliwości, za których pośrednictwem Kościoły zrastają się ze sobą.

Jeśli w języku angielskim mówimy o „councils of churches” („rady Kościołów”), to znaczenie tego słowa nie jest jasne w sposób jednoznaczny. „Rada” oznacza istotowo coś innego niż stare sobory ekumeniczne, sobory Kościoła rzymskokatolickiego lub gremia kierownicze jakiegokolwiek innego Kościoła (w języku niemieckim: Rat, francuskim: conseil; oba słowa odróżniają się od „Konzil” lub „concile”). Myślimy jednocześnie o „radach Kościołów” na szczeblu lokalnym, państwowym, narodowym i międzynarodowym. Ale i te różnią się pod względem swego charakteru. Rady lokalne składają się ze zborów (wspólnot lokalnych) o różnej przynależności konfesyjnej; dlatego ich działalność w sposób nieunikniony napotyka na bariery. Niektóre rady unikają celowo wszelkiej bezpośredniej dyskusji na temat zagadnień dotyczących jedności;

chcą one istnieć wyłącznie w celu współpracy. Można jednak postawić pytanie, czy „rada Kościołów” realizuje swój cel, jeśli świadomie uchyla się od kwestii dotyczącej jedności.

Zalecenie „zbadania teologicznych konsekwencji, które wynikają z ruchu ekumenicznego” i „przemyslenia teologicznego znaczenia naszego nowego życia w Radzie”, prowadzi nas do stwierdzenia, że Rada nie jest ani spełnieniem naszej nadziei na jedność, ani tylko instrumentem naszej współpracy. Jako Rada Kościołów lub jako Kościoły, które są reprezentowane w Radzie, manifestuje ona wzrost wzajemnego zrozumienia Kościołów oraz ich wolę znalezienia ostatecznej jedności.

Rada nie jest **Kościółem**; ona nie podejmuje prób bycia Kościołem. Aczkolwiek członkostwo wiąże się z warunkiem uznania „bazy dogmatycznej”, która potwierdza wiarę w jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, Rada nie wysuwa żadnych roszczeń w zakresie autorytetu kościelnego, nie dysponuje także jakimiś sakramentami lub urzędem duchownym na mocy ordynacji. Rada składa ofertę, że chce być służą Kościołów i Kościoła.

Rada wyznaje z wdzięcznością, że w tej nieprzerwanej wspólnotce otrzymała coś nowego, mianowicie wzbogacenie naszej egzystencji chrześcijańskiej i nową wizję naszego wspólnego chrześcijańskiego zadania w świecie. To nowe doświadczenie jawi się w różnych postaciach: wspólnej wierności wobec jednego Pana; w rosnącym postępie zmierzającym do wspólnego życia w modlitwie, wielbieniu i zwiastowaniu; wspólnym noszeniu ciężarów, trudności i cierpień; w rosnącym konsensie doktrynalnym bez kompromisów (np. odnośnie do istoty chrztu); w bardziej intensywnym studiowaniu Biblii; w tendencjach do wzajemnego uznania członkostwa wśród niektórych Kościołów członkowskich. Nie jesteśmy zgodni w dokładnym opisie tego doświadczenia, wspólne jest nam jednak przekonanie, że stanowi ono w Radzie nowy wymiar. Dlatego wyrażamy gorące życzenie, żeby to nowe wspólne doświadczenie mogło stale wzrastać i poszerzać swój zasięg przez Bożą pomoc i przewodnictwo, które doprowadzą nas do ostatecznej jedności.

Aczkolwiek aktualna próba podjęcia tego problemu czyni tylko ograniczony postęp, konieczne jest dalsze jego studiowanie. Przeto dajemy wyraz nadziei, że Komitet Naczelny poświęci tej sprawie dalszą uwagę.

Pismo, tradycja i tradycje

Raport Sekcji II

Wprowadzenie

Przebywamy tutaj ze sobą w Montrealu jako delegaci Kościołów reprezentujących różny profil i historyczne pochodzenie. A mimo to stwierdzamy, że te różnice nie powstrzymują nas przed spotkaniem we wierze i w nadziei z tym samym Ojcem, który przez swojego Syna Jezusa Chrystusa wysłał Ducha Świętego, aby wszystkich ludzi prowadzić do jedności ze sobą i z Nim. Na podstawie tej wiary i tej nadziei oraz inspirowani naszą wspólną modlitwą do jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, zbadaliśmy ponownie problem „Jedna TRADYCJA i wiele tradycji” i odkryliśmy, że mimo naszych podziałów w tej sprawie jesteśmy w stanie rozmawiać z sobą na ten temat i wzrastać we wzajemnym zrozumieniu⁵.

W naszym raporcie dokonujemy rozróżnienia między różnymi znaczeniami słowa tradycja. Mówimy o TRADYCJI, jednej **tradycji** i wielu **tradycjach**. Przez TRADYCJĘ rozumiemy samą Ewangelię, tak jak ją przekazywano z pokolenia na pokolenie w Kościele i przez Kościół; chodzi tu o samego Chrystusa obecnego w życiu Kościoła. Przez **tradycję** rozumiemy towarzyszący jej proces. Pojęcie **tradycje** używane jest w podwójnym znaczeniu: posługujemy się nim z jednej strony wówczas, gdy mówimy o zróżnicowanych formach prezentacji, lecz z drugiej strony także wówczas, gdy mowa jest o tym, co zazwyczaj nazywamy tradycjami konfesyjnymi, np. tradycja luterańska lub tradycja reformowana. W trzeciej części tego raportu słowo to pojawi się jeszcze w dalszym znaczeniu, gdy mowa będzie o tradycjach kulturowych.

Raport nasz zawiera wszystkie istotne elementy, jakie zostały sformułowane w trzech podsekcjach. Przedmiotem badań pierwszej była relacja między TRADYCJĄ a Pismem św.; pod pojęciem „Pismo” rozumiano przy tym spisane, prorockie i apostołskie świadectwo o czynie Boga w Chrystusie, którego autorytet wszyscy akceptujemy. Zainteresowanie drugiej podsekcji dotyczyło problemu jednej TRADYCJI i wielu tradycji chrześcijaństwa, które ukształtowały się na przestrzeni dziejów Kościoła. Podsekcja trzecia zajęła się tymi palącymi kwestiami, które wiążą się z dostosowywaniem chrześcijańskiej TRADYCJI do potrzeb związanych z nowymi kulturami i językami; kwestie te są dzisiaj dys-

⁵ Zalecamy, żeby sprawozdania, które zostały opracowane przez Komisję Teologiczną na temat jednej i wielu tradycji, były studiowane w Kościołach („Tradycja i tradycje”, Arbeitsheft II, EVZ-Verlag, Zürich 1963).

kutowane na nowo zarówno w życiu młodych Kościołów jak również wśród Kościołów na Zachodzie.

Część I została przedyskutowana i otrzymała pełną akceptację Sekcji. Z braku czasu nie było możliwe poświęcenie tej samej uwagi części II i III. Sekcja zaleca je ogólnie do przestudiowania.

I. Pismo, Tradycja i tradycje

Jako chrześcijanie wyznajemy wszyscy z wdzięcznością, że Bóg objawił się w historii starotestamentowego ludu Bożego i w Chrystusie Jezusie, Jego Synu, Pośredniku między Bogiem a człowiekiem. Boża łaska i Boża chwała są początkiem i końcem naszej własnej historii. TRADYCJA Jego objawienia wzięła swój początek w świadectwie proroków i apostołów. Samoobjawienie Boga w Jezusie Chrystusie, które dokonało się raz na zawsze, sprawiło, że apostołowie i uczniowie zaczęli składać świadectwo o owym objawieniu, które było dane w osobie i dziele Chrystusa. Nikt nie mógł i nikt nie może powiedzieć „Jezus jest Panem, inaczej, jak tylko dzięki Duchowi Świętemu” (1 Kor 12,3). Ustna i spisana tradycja proroków i apostołów pod przewodnictwem Ducha Świętego doprowadziła do uformowania Pisma św. oraz do kanonizacji Starego i Nowego Testamentu jako Biblii Kościoła. Fakt, że TRADYCJA wyprzedza Pismo, pozwala nam poznać znaczenie tradycji. Zarazem jednak wskazuje ona także na znaczenie Pisma św. jako skarbnicy Słowa Bożego.

Problem TRADYCJI i Pisma zawarty jest mniej lub więcej *implicite* już w Biblii; jednak w historii chrześcijańskiej teologii jest on stawiany z całą wyrazistością. W Kościele starożytnym relacja między TRADYCJĄ a Pismem nie była jeszcze dostrzegana jako coś problematycznego. Od Reformacji problem „Pisma i TRADYCJI” stał się jednak przedmiotem kontrowersji w dialogu teologii rzymskokatolickiej i protestanckiej. Po stronie rzymskokatolickiej przez tradycję rozumiano zazwyczaj Bożą prawdę, która znalazła swój wyraz nie tylko w Piśmie św., lecz została przekazana ustnie. Pozycja protestancka powoływała się na „Pismo samo” jako autorytet, który we wszystkich kwestiach zbawienia jest nieomylny i wystarczający, i któremu z tego powodu mają podlegać wszystkie ludzkie tradycje. Głos Kościoła prawosławnego w tej dyskusji teologicznego Zachodu prawie nie był słyszany.

Nadszedł czas, żeby z różnych względów przemyśleć na nowo te pozycje. Coraz bardziej uświadamiamy sobie, że wszyscy żyjemy w różnych tradycjach o charakterze konfesyjnym; jest to fakt, który ktoś zilustrował paradoksalnym sformułowaniem: „Do tradycji mojego Kościoła należy nie przywiązywanie żadnej wagi do tradycji”. Studia nad historią i nie w mniejszym stopniu spotkanie Kościołów w ruchu ekumenicznym uświadomiły nam, że zwiastowanie Ewange-

lii zawsze i w sposób nieunikniony ma historyczne uwarunkowanie. Zdajemy sobie także sprawę, że pojęcie tradycji w teologii rzymskokatolickiej jest dzisiaj w sposób poważny na nowo rozważane.

Dlatego chcielibyśmy problem „Pisma i TRADYCJI”, lub wyrażając lepiej: problem „TRADYCJI i Pisma” przemyśleć na nowo w naszej dzisiejszej sytuacji. Poniższe wypowiedzi zdają się być dobrą możliwością sformułowania tej kwestii w nowym języku i dlatego chcielibyśmy przedstawić je jako naszą propozycję. Wychodzimy z założenia, że wszyscy żyjemy w tradycji, która nawiązuje do osoby naszego Pana i ma swoje korzenie w Starym Testamencie, i że jesteśmy zobowiązani wobec tej tradycji w tym sensie, że przyjęliśmy objawioną prawdę, Ewangelię dzięki przekazowi, jaki dokonywał się z pokolenia na pokolenie. Tak więc możemy powiedzieć, że jako chrześcijanie egzystujemy dzięki TRADYCJI Ewangelii (*paradosis kerymatu*), poświadczonej w Piśmie św. oraz przekazanej mocą Ducha Świętego w Kościele i przez Kościół. TRADYCJA w tym znaczeniu staje się obecna w kazaniu Słowa, w sprawowaniu sakramentów i w nabożeństwie, w chrześcijańskim nauczaniu i teologii, w misji i świadectwie, jakie członkowie zboru przez swoje życie składają dla Chrystusa.

Tym, co zostaje przekazane w procesie tradycji, jest wiara chrześcijańska, nie tylko jako suma formuł dogmatycznych, lecz jako żywa rzeczywistość, która zostaje przekazana przez działanie Ducha Świętego. W ten sposób możemy mówić o TRADYCJI chrześcijańskiej, której treścią jest sam Chrystus, obecny w życiu Kościoła.

Ale ta TRADYCJA, która jest dziełem Ducha Świętego, ucieleśnia się w tradycjach (w podwójnym znaczeniu tego słowa: zarówno w różnych formach jej wyrażania, jak i w różnych oddzielonych od siebie wspólnotach). Tradycje obecne w dziejach chrześcijaństwa różnią się od TRADYCJI, lecz są z nią również powiązane. W swoich różnych formach historycznych są one wyrazem i przejawem jednej prawdy i rzeczywistości, którą jest Chrystus.

Jeśli rozumiemy tradycje w ten sposób, wówczas zostajemy skonfrontowani z poważnymi problemami. Dla niektórych wyłaniają się na przykład następujące pytania: Czy możliwe jest dokładniejsze ustalenie, jaka jest treść TRADYCJI? W jaki sposób można to stwierdzić? Czy TRADYCJA jest obecna we wszystkich tradycjach, które mówią o sobie, że są tradycjami chrześcijańskimi? Jak odróżnić tradycje, które uosabiają prawdziwą TRADYCJĘ, od zwykłych tradycji ludzkich? Gdzie znajdujemy pierwotną TRADYCJĘ, a gdzie skarłowaciałą lub wręcz zniekształconą tradycję? Wszak tradycja może oznaczać zarówno wierne przekazywanie Ewangelii, jak też jej karykaturę. Ta podwójna możliwość pokazuje, jak poważny jest problem tradycji.

Stawiając te pytania, pytamy jednocześnie o kryterium. Ustalenie kryterium było główną troską Kościoła od momentu jego powstania. W Nowym Testamencie znajdują się ostrzeżenia przed fałszywymi naukami i odejściem od prawdy

Ewangelii. Dla Kościoła poapostolskiego powoływanie się na otrzymaną od apostołów TRADYCJĘ uzyskało rangę kryterium. Ponieważ ta TRADYCYJA była zawarta w pismach apostoelskich, to w sposób całkiem naturalny te pisma były wykorzystywane jako autorytet w ustalaniu, gdzie można znaleźć prawdziwą TRADYCJĘ. Te wczesne relacje o Bożym objawieniu mają w obrębie tradycji dlatego szczególnie fundamentalne znaczenie, ponieważ posiadają apostoelski charakter. Ale kryzys, który pojawił się w drugim stuleciu z powodu gnozy, pokazuje, że sama egzystencja pism apostoelskich nie mogła rozwiązać problemu. W momencie, w którym upowszechniło się powoływanie na dokumenty spisane, powstał również problem interpretacji. Kiedy doszło do ustalenia i uznania przez Kościół kanonu Nowego Testamentu, stało się rzeczą oczywistą posługiwanie się tym zbiorem pism jako nieodzownym kryterium.

TRADYCYJA w jej kształcie spisany jako „Pismo Święte” (obejmujące Stary i Nowy Testament) musi być interpretowana przez Kościół zawsze w nowych sytuacjach. Tego rodzaju interpretacje TRADYCYJI możemy znaleźć w wyznaniach wiary, które są poniekąd punktami krystalizacyjnymi tradycji, w liturgicznych formach sakramentów i w innych formach kultowych, w kazaniu Słowa i w teologicznych prezentacjach nauki kościelnej. Zwyczajne powtarzanie słów Pisma św. byłoby zdradą Ewangelii; Ewangelię trzeba bowiem uczynić zrozumiałą; musi ona stanowić wyzwanie dla świata.

Fakt, że interpretacja jest konieczna, stawia nas na nowo wobec kwestii kryterium, którym kieruje się pierwotna TRADYCYJA. Przez całe dzieje Kościoła tego kryterium szukano zawsze w – właściwie zinterpretowanym – Piśmie św. Ale co oznacza „właściwa interpretacja”?

Pisma traktowane jako dokumenty nie są niczym więcej niż słowami. Wszystko zależy od Ducha, Pana i Dawcy życia. Odpowiednio do tego moglibyśmy powiedzieć, że właściwą interpretacją (rozumianą w najszerszym sensie) jest ta interpretacja, która ma miejsce pod przewodnictwem Ducha Świętego. Ale także to nie rozwiązuje jeszcze problemu kryterium. Zostajemy skonfrontowani z kwestią zasady hermeneutycznej.

Problem ten rozwiązuje się w różnych Kościołach w różny sposób. W niektórych tradycjach konfesyjnych za zasadę hermeneutyczną uchodzi to, że każda część Pisma św. musi być interpretowana w świetle całego Pisma. W innych tradycjach klucz interpretacyjny znajduje się w tym, co uważane jest za jądro Pisma św., i odpowiednio do tego kładzie się nacisk głównie na inkarnację lub pojednania i zbawienie, usprawiedliwienie z wiary, orędzie o rychłym nadejściu królestwa Bożego lub na etyczne nauki Jezusa. Jeszcze w innych tradycjach widzi się kryterium w tym, co Pismo św. pod przewodnictwem Ducha Świętego ma do powiedzenia sumieniu jednostki. W Kościele prawosławnym klucz hermeneutyczny znajduje się w świadomości Kościoła, szczególnie dochodzącej do głosu w wypowiedziach Ojców Kościoła i soborów ekumenicznych. W Kościele rzymskokato-

lickim klucz ten znajduje się w „depositum fidei”, którego strażnikiem jest kościelny urząd nauczający. Jeszcze w innych tradycjach są to wyznania wiary, uzupełnione albo pismami wyznaniowymi, definicjami soborów ekumenicznych albo świadectwem Ojców, które traktowane są jako właściwy klucz do zrozumienia Pisma św. Nawet gdy w niektórych tradycjach konfesyjnych zasada hermeneutyczna jest znajdowana poza Pismem św., to przecież nigdzie nie jest powiedziane, że ten autorytet stanowi obce ciało wobec centralnej treści Pisma św. Przeciwnie, właśnie dlatego zostaje on przyjęty jako zasada hermeneutyczna, ponieważ oferuje klucz do zrozumienia tego, o czym mówi Pismo św.

Następstwem wierności wobec naszego konfesyjnie zabarwionego rozumienia Pisma św. jest to, że w interpretacji Pisma nasze poglądy są zarówno zbieżne, jak i rozbieżne. Np. anglikanin i baptysta w interpretacji (w szerokim znaczeniu) Pisma św. w wielu punktach będą ze sobą zgodni, w innych znowu nie. Albo jako dalszy przykład wymieńmy odbiegające od siebie interpretacje Mateusza 16,18, z jakimi spotykamy się z jednej strony w teologii rzymskokatolickiej, z drugiej zaś w teologii prawosławnej i protestanckiej. Jak przekroczyć próg czytania przez nas wszystkich Pisma św. w świetle własnej tradycji?

Nowe podejście do badań biblijnych wniosło już poważny wkład do zbliżenia rozdzielonych Kościołów, kierując ich uwagę na Pismo św. jako centrum, a tym samym na TRADYCJĘ. Ta okoliczność stawia nas jednak przed nieuniknionym zadaniem dalszego pogłębiania problemu hermeneutycznego, tzn. musimy siebie zapytać, jak możemy osiągnąć odpowiednią interpretację Pisma św., która nie ulega wpływowi subiektywnej i samowolnej egzegezy. Czy fakt, że Bóg pobłogosławił Kościół Pismem św., nie powinien wymagać od nas przywiązywania większej wagi niż w przeszłości do wspólnego studiowania Pisma św. podczas każdego spotkania reprezentantów różnych Kościołów? Czy nie powinniśmy studiować szczegółowej Ojców wszystkich epok historii Kościoła i ich interpretacje w świetle naszego ekumenicznego zadania? Czy ekumeniczna sytuacja nie domaga się od nas, byśmy poszukiwali TRADYCJI, rewidując poważnie nasze własne specyficzne tradycje?

II. Jedność tradycji i wielość tradycji

Kościół i tradycja są nierozłączne. Przez tradycje nie rozumiemy tradycjonalizmu. TRADYCJA Kościoła nie jest przedmiotem, który posiadamy, lecz rzeczywistością, która bierze nas w posiadanie. Życie Kościoła opiera się na działaniu Boga w objawieniu Jezusa Chrystusa, darowaniu Jego ludowi Ducha Świętego i Jego poczynaniach wobec tego ludu w biegu dziejów. Przez dzieło Ducha Świętego została skonstruowana nowa wspólnota, Kościół, który otrzymał pełnomocnictwo, żeby objawienie i życie, które znajdują się w Jezusie Chrystusie, zostały

przekazane aż do krańców ziemi i aż do kresów dziejów. TRADYCJA, zgodnie z jej treścią, wskazuje nie tylko na swoje początki w przeszłości, lecz także na przyszłą pełnię, która ma się ukazać. Życie Kościoła dokonuje się w stałym wspomnianiu, przyswajaniu i przekazywaniu owego niepowtarzalnego a przecież aktualnego w każdej epoce wydarzenia przyjścia Chrystusa w ciele, oraz w gorącym oczekiwaniu na Jego nadejście w chwale. Wszystko to znajduje swój wyraz w Słowie i sakramentach, przez które „śmierć Pana głosimy, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26).

TRADYCJĘ można rozumieć w dwojaki sposób. Jedno jej rozumienie reprezentują szczególnie wyraziście prawosławni. Dla nich bowiem TRADYCJA nie jest tylko czynem Boga w Chrystusie, który przychodzi przez dzieło Ducha Świętego, aby ratować wszystkich ludzi, którzy w Niego wierzą, lecz obejmuje także samą wiarę, przekazaną w całości i czystości, wiarę, która manifestuje się w nieprzerwanej ciągłości z pokolenia na pokolenie przez pewne wydarzenia w życiu Kościoła katolickiego i apostołskiego. Dla innych TRADYCJA jest w istocie tożsama z objawieniem w Chrystusie i głoszeniem Słowa. Jest ona powierzona Kościołowi i Kościół znajduje się pod ochroną, kiedy w niej żyje; znajduje ona w różnych historycznie uwarunkowanych formach – tradycjach – swoje bardziej lub mniej wierne odbicie. Inni w swoim rozumieniu TRADYCJI i tradycji (wielu) łączą elementy obu poglądów. Aktualne tendencje w badaniach biblijnych i historycznych oraz doświadczenie związane z ekumenicznym spotkaniem prowadzą do tego, że dzisiaj zaczyna się przywiązywać nowe znaczenie do pewnych poglądów, na które dawniej nie zwracano uwagi. Dlatego kwestia ta pozostaje otwarta.

W obu wspomnianych stanowiskach czyni się jednoznaczne rozróżnienie między TRADYCJĄ a tradycjami. Podczas gdy w jednym przypadku przyjmuje się, że TRADYCJĘ można znaleźć w organicznej i konkretnej jedności jednego Kościoła, to w innym uważa się, że jedna TRADYCJA może przejawiać się w rozmaitych postaciach, aczkolwiek nie wszystkie muszą być doskonałe w taki sam sposób. Problem relacji między wieloma Kościołami a jedną TRADYCJĄ jawi się w obu poglądach w bardzo różny sposób. Ale gdy jedni stoją na stanowisku, że nigdy i nigdzie nie może istnieć rozdzielony Kościół, drudzy natomiast uznają egzystencję wielu Kościołów, które mają wprawdzie udział w jednej TRADYCJI, lecz mimo to nie znajdują drogi do wspólnoty ze sobą, to jednak wszyscy są zgodni co do tego, że nie możemy się zadowolić aktualnym stanem podziału.

Wiele nieporozumień i różnic w tych kwestiach ma swoją przyczynę w tym, że ciąży na nas tak długa historia wyobcowania i podziału. W biegu stuleci różne wspólnoty chrześcijańskie rozwinęły własne tradycje dziejopisarstwa, i patrzą na przeszłość w specyficzny dla siebie sposób. Co prawda sytuacja ta uległa poprawie pod pewnym względem przez to, że upowszechniają się wymogi ściśle na-

ukowych badań historii powiązane z dążeniem do dokładności i obiektywności. W pracach, które powstały w oparciu o te kryteria, nie dostrzeżono jednak zawsze głębszych pytań teologicznych, które stawia historia Kościoła. Ich znaczenie zmniejszyło się przez to w sposób istotny. Dopiero w najnowszych czasach pojawiły się badania historyczne, które pod względem celów i towarzyszącego im ducha mają charakter ekumeniczny.

Wierzmy, że dla dzisiejszego życia Kościoła i jego problemów wielkie znaczenie może mieć to, że badania te będą kontynuowane w taki sposób. „Ci, którzy nie są w stanie zrozumieć swoją historię, są skazani na to, żeby ją jeszcze raz przeżyć” (Santoyana). Wierzmy, że tego rodzaju badania mogłyby mieć swoją wartość także dlatego, że są one w stanie ukazać nam nowe zrozumienie pewnych najbardziej kontrowersyjnych obszarów naszej wspólnej przeszłości. Dlatego zalecamy, żeby Wiara i Ustrój wspierała takie badania; w ten sposób podejmie próbę opracowania nowej wizji rozstrzygających epok i wydarzeń historii Kościoła, szczególnie tych, w przypadku których dostrzec można brak kontynuacji. Ważne jest, żeby ta praca prowadzona była wspólnie przez uczonych wywodzących się z różnych konfesji.

W tym miejscu wyłania się jednak inny problem. W czasach, w których ludzkość zaczyna uświadamiać sobie coraz bardziej swoją jedność i w których przeżywamy rozwój światowej cywilizacji, chrześcijanie muszą zdać sobie sprawę na nowo z uniwersalizmu Kościoła i jego dziejów w relacji do historii całej ludzkości. To znaczy, że zarówno na płaszczyźnie badań teologicznych, jak również na płaszczyźnie pastoralnego nauczania musi być podjęta próba przewyciężenia ograniczenia, które charakteryzuje większość badań w zakresie historii Kościoła, i wspierania idei historii ludu Bożego pojętej całościowo. Ale jak to zrobić? Czyż nie wymaga to pracy historyków obdarzonych nie tylko ludzkimi umiejętnościami? Czy badacz, który wskutek własnych uwarunkowań kulturowych, historycznych i kościelnych podlega ograniczeniom, może być w stanie uzyskać taką wizję? Oczywiście nie, aczkolwiek jesteśmy zdania, że przez metodę współpracy pewne rzeczy dałyby się osiągnąć. Gdyż specjalne lecz ograniczone intuicje i punkty widzenia mogą przyczynić się do wzajemnego korygowania i uzupełniania. Np. wspólnota robocza ma łatwiejszy dostęp do różnych języków i literatury niż jednostka. Filozofia i teologia historii stawiają pytania, które podkreślają zarówno niebezpieczeństwo związane z czystym tradycjonalizmem, jak również jego trwałą wartość, gdy występuje w autentycznej postaci. Sprawy te musimy mieć stale na uwadze.

W odniesieniu do historii nasuwa nam się jeszcze trzeci problem. Jesteśmy świadomi, że podczas tej konferencji poczyniliśmy nowe i jeszcze nigdy nie występujące w ruchu ekumenicznym doświadczenie. Po raz pierwszy w historii dialogu w ramach Wiary i Ustroju były solidnie reprezentowane na naszym spotkaniu Kościoły prawosławne i pozostałe starożytnie Kościoły orientalne. Dla Wiary i

Ustroju otworzył się przez to nowy wymiar i tylko powoli zaczynamy dostrzegać wiążące się z tym faktem nowe przyszłe możliwości. Wiele trudności we wzajemnym zrozumieniu wynika w sposób oczywisty z faktu, że Zachód – również zachodni uczeni – posiada niedostateczną wiedzę o życiu i historii Kościołów wschodnich, i *vice versa*. Tutaj mamy znowu do czynienia z obszarem, który wymaga dalszych badań, np. nad kwestią *filioque*, jej genezą i następstwami. Szczególnie zalecamy Komisji „Wiara i Ustrój” dwa studia. Uważamy, że ważne byłoby podjąć wspólne badania nad soborami starożytnego Kościoła, uważamy także, że należałoby zbadać, w jaki sposób i w jakiej mierze katechetyczny materiał do nauczania, którym posługują się Kościoły, może być przebadany w świetle wy-mogów ruchu ekumenicznego.

Tymi wszystkimi rozważaniami nie chcemy się odgradzić ani od realnego świata, w którym żyjemy, ani od kulturowych i duchowych problemów naszych czasów. Już samo zainteresowanie przeszłością wzbudza wśród wielu współcześnie żyjących z nami ludzi mimowolne podejrzenie, iż chodzi o to, żeby znowu ożywić stare obyczaje i idee bez brania pod uwagę palących problemów naszej epoki. Zdajemy sobie sprawę, że ludzkie tradycje, narodowe i społeczne, a nawet religijne, są w wielu miejscach zachwiane, i że w obecnej epoce sukcesów naukowych i technicznych pojawia się wśród wielu ludzi skłonność do odmawiania ważności dziedzictwu przeszłości. Uznajemy pozytywne elementy aktualnej sytuacji. Właśnie z tego powodu na czoło naszych rozważań postawiliśmy antynomie TRADYCJI i tradycjonalizmu. Przeszłość, o której mówimy, nie jest przeszłością, którą badamy z oddalenia. Jest to przeszłość, która ma dla nas wartość, o ile przy-swajamy ją sobie w akcie osobistej decyzji. Jest ona w Kościele przeszłością, przez którą żyjemy, mając udział w jednej TRADYCJI; gdyż w niej stanowimy jedno z Tym, który jest Panem historii, który był, który jest, i który przyjdzie; On jest Bogiem nie umarłych, lecz żywych.

III. Tradycja i różne kultury

W tym, co powiedzieliśmy dotychczas o rozumieniu TRADYCJI, nasze spojrzenie było skierowane głównie na przeszłość, na dokonane raz na zawsze wydarzenie inkarnacji Chrystusa, na Jego śmierć i zmartwychwstanie oraz na trwające działanie Ducha Świętego w Kościele. Przy okazji uświadomiliśmy sobie, że TRADYCJA ma odniesienie także do teraźniejszości i przyszłości. Kościół jest posłany przez Chrystusa, żeby zwiastować Ewangelię wszystkim ludziom. TRADYCJĘ trzeba przekazywać dalej zarówno w czasie jak i w przestrzeni. Innymi słowy, TRADYCJA ma rozstrzygający wymiar misyjny w każdym kraju, gdyż Pan polecił dotarcie do wszystkich narodów. Jakie by też nie były różnice w interpretacji, wszyscy są zgodni co do tego, że TRADYCJA zawiera ten element dy-

namiczny, który wywodzi się od Bożego działania w historii Jego ludu i jego spełnienia w osobie i dziele Chrystusa, i który podąża w stronę ostatecznego zwycięstwa Pana u kresu dziejów.

Przekazywanie dalej TRADYCJI w różnych krajach i kulturach oraz fakt, że jedna TRADYCJA została przekazana w różnorodnych tradycjach, przyczynia się do powstania pewnych problemów. Są one wspólne wszystkim chrześcijanom, aczkolwiek mogą się przejawiać w różny sposób. Ukazują się one dzisiaj w ostrej formie w życiu młodych Kościołów Azji i Afryki, w mniej dostrzegalnej ale w nie mniej egzystencjalnej formie znajdujemy je także na tzw. Zachodzie chrześcijańskim. Sięgnijmy po przykład z zakresu młodych Kościołów. W bardzo małym kraju występuje ponad 80 różnych denominacji. Jak wśród tych tradycji mamy odnaleźć TRADYCJĘ? Pracując nad zbudowaniem nowych narodów, w sposób szczególny baczy się na to, co sprzyja jedności wśród ludzi. Czy chrześcijanie, którym jest powierzony urząd pojednania, powinni w takim momencie być czynnikami podziału? W świetle takich wymogów musimy przeprowadzić badania nad poważną kwestią, jak Kościół może się zadomowić w autentyczny sposób, jak wszystko, co jest dobre w życiu kultury i narodu, może wykorzystać w służbie dla Chrystusa, nie popadając w synkretyzm.

Gdy Słowo stało się Ciałem, przysłała do ludzi Ewangelia w szacie specyficznej kultury, mianowicie w szacie świata palestyńskiego owych czasów. Jeśli zatem Kościół niesie TRADYCJĘ do nowych narodów, jest konieczne, żeby jej istotna treść znalazła odbicie w języku nowych kultur. I tak podczas wielkiej misyjnej ekspansji Kościoła wschodniego TRADYCJA przez życie Kościoła została przetłumaczona na nowe języki i kultury, np. Rosji lub innych obszarów misyjnych. Jak użycie języka słowiańskiego stało się konieczne dla przekazania TRADYCJI Słowianom, tak jest dzisiaj w równej mierze konieczne zastosowanie nowych języków i form komunikacji, które mogą zostać zrozumiane przez tych, do których dociera Dobra Nowina. Chcąc czynić to we właściwy sposób, trzeba poznać odnośną kulturę i język, pilnie studiować języki Starego i Nowego Testamentu i nabyć gruntownej znajomości historii Kościoła. Czy w tym kontekście nie uświadamiamy sobie jeszcze lepiej, jakie znaczenie ma dar mówienia różnymi językami w dniu Pięćdziesiątnicy? Apostołowie przez moc Ducha Świętego uzyskali zdolność zwiastowania potężnych czynów Boga każdemu człowiekowi w jego własnym języku, i w ten sposób odrębność narodów i kultur zostały przezwyciężone w służbie Bożej. Jeśli rozumiemy to chrześcijanie w krajach, w których stanowią mniejszość, wówczas będą w stanie ustrzec się przed budowaniem świadomości getta.

Treści TRADYCJI nie da się dokładnie określić, gdyż rzeczywistość, którą przekazuje, nie może nigdy znaleźć pełnego wyrazu w schematycznych formułach. Według prawosławnego poglądu do TRADYCJI należy rozumienie wydarzeń, o których mówi Nowy Testament, pism Ojców oraz ekumenicznych wyznań

i soborów; na jej treść składa się także życie Kościoła na przestrzeni stuleci. Kościoły członkowskie Światowej Rady Kościołów są jednak wszystkie jednomyślne w tym, że wyznają Jezusa Chrystusa zgodnie z Pismem św. jako Boga i Zbawiciela i dlatego wspólnie dążą do wypełnienia tego, do czego są powołane, ku chwale jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ta baza członkowska stwarza wspólną podstawę, która umożliwia nam poszukiwanie stale rosnącego rozumienia pełni objawienia Bożego i korekty częściowego rozumienia prawdy. Starając się zrozumieć relację między TRADYCJĄ a tradycjami, zostajemy skonfrontowani z problemami, które są wprawdzie niezmiernie ważne, ale bardzo trudne do rozwiązania. Często nie można na nie odpowiedzieć w oderwaniu od szczególnej sytuacji, z której wyrastają. Nie ma na nie gotowych odpowiedzi. Mimo wszystko pewne rzeczy da się wyartykułować.

Wszystko, co ma fundamentalne znaczenie w przypadku interpretacji tekstów Starego i Nowego Testamentu, pozostaje takim także dla Kościoła w każdej sytuacji. Duch Święty został dany Kościołowi, żeby go wprowadzał w pełnię prawdy. Dlatego gdy pojedyncze wspólnoty pośród wierzącego ludu Bożego mają podejmować decyzje, muszą to czynić w ufności wobec przewodnictwa Ducha w Kościele i w świadomości troskliwego działania Boga w świecie. Jeśli TRADYCJA ma wejść w nowe środowisko, to w żadnym wypadku nie wolno dopuścić do odejścia od „Dobrej Nowiny”, od zwiastowania tego, co Bóg uczynił, nadal czyni i jeszcze uczyni przy zbawieniu świata przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, jak dochodzi to do głosu w chrystocentrycznej i trynitarniej wierze Kościoła. Ewangelia w każdej szczególnej sytuacji winna być tak zwiastowana, żeby można ją było doświadczać jako „radosną, wyzwalającą i jednoczącą siłę”. Kościół musi troszczyć się o unikanie wszelkich niepotrzebnych prowokacji przy zwiastowaniu Ewangelii, zgorzenie krzyża jako głupstwo dla świata nie może być jednak nigdy zanegowane. Musimy zawsze dążyć do przekazywania TRADYCJI w jej całej pełni i pozostawać w obrębie całego ludu Bożego. Dlatego musimy uniknąć pokusy przesadnego podkreślania tych elementów, które w szczególny sposób należą do określonej kultury. Tylko w pełni prawdy Bożej Kościół będzie zdolny do wypełnienia swojej misji i dania autentycznego świadectwa.

W tradycji, zgodnie z jej istotą, mamy do czynienia z podwójną dialektyką. Z jednej strony TRADYCJA ma wnikać w sposób możliwie kompletny w szczególne sytuacje kulturowe, w których żyją ludzie; z drugiej strony do jej istoty należy, że transcenduje wszystko to, co ludzi od siebie oddziela. Dlatego jest prawdą, że uniwersalny charakter TRADYCJI jawi się intensywniej w sytuacjach, w których mocniej dochodzi do głosu TRADYCJA w różnych formach odrębnych kultur. Tylko „ze wszystkimi świętymi” możemy dojść do poznania pełni miłości i chwały Chrystusa (Ef 3,18-19).

Katolickość jako dar łaski Bożej wzywa nas do wypełnienia szczególnego zadania. Jest to pojęcie ogromnie zróżnicowane, nie podejmujemy się tutaj jego

opisania. Jednak o szukaniu i przyjmowaniu daru katolickości możemy mówić tylko wówczas, gdy w naszej świadomości jawić się będzie Ciało Chrystusowe pojmowane globalnie i gdy będziemy się troszczyć o całość tego Ciała, tylko wówczas, gdy złożymy świadectwo o Chrystusie jako władcy wszystkich obszarów życia ludzkiego, tylko wówczas, gdy kierując się wielką miłością utożsamimy nasze życie z niedostatkiem każdego człowieka.

Kiedy Kościoły wypełniają swoje zadanie misyjne, wówczas w większości przypadków nie chodzi im o stworzenie tylko własnego odbicia; kierują się przekonaniem, iż szerzą *una sancta ecclesia*. Z tego faktu wynikają następstwa, które niemal że nie są dostrzegalne, a tym mniej z pożytkiem wykorzystane, zarówno w życiu Kościołów – matek, jak również dla zakładania nowych Kościołów w ekumenicznej epoce w ogóle. Z jednej strony okazuje się, że musi być uznana wolność nowozałożonych Kościołów, tak żeby Kościoły – matki i Kościoły – córki mogły wspólnie przyjmować dar łaski Bożej. Z drugiej strony okazuje się, że wszyscy musimy zachować wierność wobec ogólnej **koinonii** Kościoła Chrystusowego, nawet wówczas, gdy jesteśmy zajęci mniejszymi problemami. W tym kontekście uważamy za rzecz niezwykle ważną, żeby opracowane zostało studium na temat życia i misji Kościołów z perspektywy ekumenicznej. Potrzebna jest współpraca wszystkich, o ile chcemy otrzymać pełnię prawdy Chrystusa i dać jej świadectwo.

W naszym współczesnym świecie dosyć powszechnie stawiane jest pytanie, jak dzisiaj przekazywać dalej pełnię prawdy. Wynika ono niemal w sposób oczywisty z faktu, że w naszej epoce powstała cywilizacja światowa, naznaczona szybkim postępem technicznym i zakorzeniona w naukowej wizji, która zmienia nasze rozumienie obrazu świata. Nowa kosmologia, która się tworzy, oznacza wyzwanie wobec naszych tradycyjnych wyobrażeń o człowieku i naturze. Pośród tego rozwoju i częściowo jako jego rezultat dokonuje się radykalna zmiana społecznej struktury we wszystkich częściach świata. Na Kościele spoczywa przeto podwójna odpowiedzialność: TRADYCJA musi być przekazywana dalej jednocześnie w różny sposób, zarówno w rodzimym języku dnia powszedniego, jak też za pomocą uczonych pojęć właściwych dla wielce skomplikowanej i krytycznej myśli naszej epoki. Powagi tej przełomowej sytuacji nie wolno lekkomyślnie wyolbrzymiać. Dostrzegliśmy tkwiące w niej niebezpieczeństwa, lecz w równej mierze musimy podjąć próbę poznania i wykorzystania ogromnych pozytywnych możliwości, jakie w niej tkwią.

Snując refleksję wokół wiary chrześcijańskiej, z reguły zbyt mało kierujemy nasze spojrzenie w przyszłość. Zwrot *in partibus infidelium* otrzymał już uniwersalne znaczenie. Eksperymenty na obszarze pracy duszpasterskiej i misyjnej, jak np. tworzenie tzw. parafii socjalnych lub „wędrujących kościołów” to pierwsze próby wychodzenia naprzeciw tej potrzebie. Najgłębsze świadectwo zostaje złożone zawsze przez życie samego Kościoła, jego modlitwę, kult i milczące niesienie krzyża. Kie-

dy skupiamy uwagę na naszych wspólnych problemach, możemy stwierdzić, że presję, pod którą znajduje się Kościół w dzisiejszym świecie, Bóg wykorzystuje dla przełamania granic, które oddzielają nas od siebie. Musimy dostrzec sposobność, która została nam dana, i z siłą i odwagą wypełniać wielką misję Kościoła. TRADYCJĘ, słowo łaski i nadziei, musimy przekazywać dalej ludziom żyjącym w tej nowej kulturze świata w taki sposób, w jaki w przeszłości głoszono je w Jerozolimie, Grecji, Rzymie i Galii aż do najodleglejszych zakątków ziemi.

Aneks

Rewizja materiału katechetycznego w świetle ruchu ekumenicznego

Naszej sekcji między innymi przedłożono dokument w sprawie „Przeredagowania katechizmów w świetle ruchu ekumenicznego”. Zawiera on szereg ważnych propozycji, które w kontekście kwestii dotyczącej jednej i wielu tradycji mają wielkie znaczenie. Katecheza lub wychowanie religijne to ważna forma wzbogacania tradycji; wszak nauczanie młodzieży to nic innego niż stale nowy wysiłek przyswojenia TRADYCJI nowemu pokoleniu. Dlatego Kościoły poważnie powinny sobie postawić pytanie, czy katechizmy i pozostały materiał katechetyczny, którym się posługują w ramach przyswajania tradycji, jest rzeczywiście materiałem odpowiednim i skutecznym. Ograniczymy się tutaj świadomie do dwóch głównych pytań: Jak dalece materiał katechetyczny, który jest używany w naszych Kościołach, odzwierciedla ekumeniczne zadania i zobowiązania, których się podjęły? W sformułowaniu negatywnym pytanie to brzmiałoby tak: Jak dalece nasz materiał katechetyczny zawiera jeszcze uprzedzenia i nieporozumienia, które powinniśmy zostawić za sobą albo o których być może nawet sądzimy, że zostawiliśmy je za sobą?

Odpowiednią odpowiedź na to pytanie poprzedzić musi dokładna analiza tego, co faktycznie dzieje się w naszych Kościołach. Jest to skromna propozycja, ma ona jednak tę zaletę, że doprowadzi szybko do praktycznych decyzji, że może wzbudzić zainteresowanie ruchem ekumenicznym wśród niektórych ludzi, którzy zazwyczaj nie uczestniczą aktywnie w jego życiu, i że w ten sposób niektórzy członkowie Kościołów zostaną nim bezpośrednio dotknięci.

Propozycja

Z przytoczonych powodów proponujemy skierować do Kościołów następujące cztery pytania:

- Czy wasz Kościół sformułował w sposób jednoznaczny swoje nastawienie do ruchu ekumenicznego? Czy wypowiedział się, w jaki sposób chce realizować

ekumeniczne zadanie? Jakie zobowiązanie ekumeniczne wziął na siebie? Czy oficjalne stanowiska i faktyczne uczestnictwo w ruchu ekumenicznym znajdują odbicie w materiale katechetycznym waszego Kościoła, np. w katechizmach, o ile są wykorzystywane jako środek nauczania, w materiale nauczającym szkół niedzielnych i w podręcznikach? Czy fakt, że wasz Kościół w Światowej Radzie Kościołów wszedł we wspólnotę z innymi Kościołami lub że prowadzi dialog z Kościołami innych tradycji, znajduje odbicie w podręcznikach katechetycznych?

- Czy wasz materiał katechetyczny nawiązuje do faktu, że uznajemy jeden chrzest w Ciele Chrystusa, lecz mimo to żyjemy jako oddzielne Kościoły? W jaki sposób przedstawia się tę sprzeczność?
- Jak w waszym materiale katechetycznym przedstawia się inne wspólnoty chrześcijańskie? Czy opis ten jest adekwatny i sprawiedliwy?
- Czy inne Kościoły mogą się rozpoznać w obrazie, jaki daliście o nich?
- Ile czasu poświęcacie na nauczanie wiary i historii, która jest nam wspólna jako chrześcijanom, i w jakiej relacji do niego znajduje się czas wykorzystywany na nauczanie historii i doktryny, która odróżnia wasz Kościół od innych?

Dzieło zbawcze Chrystusa i urząd Jego Kościoła

Raport Sekcji III

Wprowadzenie

Posługa i porządek urzędu duchownego nie znajdowały się w programie obrad Światowej Konferencji ds. Wiary i Ustroju Kościoła od Konferencji Edynburskiej w 1937 r. W Montrealu naszej sekcji powierzono zadanie przedyskutowania, po przerwie, pozycji sług Jezusa Chrystusa w życiu Kościoła. W przeciągu tych 25 lat doszło do godnego uwagi ponownego odkrycia nauki biblijnej o królewskim kapłaństwie całego ludu Bożego. W przeszłości istniały okresy, w których słowo „laik” było rozumiane w taki sposób, że miało na myśli kogoś, kto w życiu Kościoła odgrywa całkiem bierną rolę, a słowo „urząd” (*ministry*) odnosiło się wyłącznie do służby kościelnej jako głównego zajęcia. Czas ten przeminął. Ponowne odkrycie właściwej nauki o laikacie wiązało się z uzyskaniem przeświadczenia, że za posługę (*ministry*) odpowiedzialność ponosi całe ciało, a nie tylko ci, którzy

są ordynowani. To odkrycie należy do najważniejszych faktów najnowszej historii Kościoła. W związku z tym chcielibyśmy wyrazić naszą wdzięczność za pracę Referatu ds. Laikatu w Światowej Radzie Kościołów, szczególnie za dokument „Posługa Chrystusa i posługa Kościoła”, który posłużył jako punkt wyjścia dla naszej dyskusji.

Godne uwagi jest to, że dzięki pracy Referatu ds. Laikatu została postawiona kwestia dotycząca funkcji i autorytetu posługiwania na mocy ordynacji. W Mont-realu zajęliśmy się tą szczególną kwestią, aczkolwiek ściśle biorąc temat ten odnosi się do całego dzieła Kościoła w świecie. Z Referatem ds. Laikatu jesteśmy zgodni w tym, że odpowiedź na tą kwestię w znaczeniu węższym jest możliwa tylko w kontekście tej samej kwestii w znaczeniu poszerzonym; przez cały czas staraliśmy się mieć na uwadze ten kontekst. Jednak otwarcie przyznajemy, że podjęliśmy tę próbę nie po to, żeby zajmować się całą posługą Kościoła w świecie. Zainteresowanym polecamy pracę Referatu ds. Laikatu.

Jeśli nauka o posłudze (urzędzie) miałaby być przedstawiona w jej pełnym zakresie, to trzeba by ją było rozważać w kontekście ogólnej egzystencji ludzkiej w świecie, którego Zbawicielem i Panem jest Chrystus.

Kwestia w węższym znaczeniu przysporzyła nam pewnych trudności. Nawet ustalenie naszego tematu nie przyszło nam łatwo. Wszyscy uznajemy, że w Kościele od dawien dawna istniało coś w rodzaju urzędu (posługi) specjalnego, i – na ile wiemy – urząd taki musi istnieć. Ale do chwili obecnej nie dysponujemy jeszcze żadną powszechnie uznaną terminologią, za pomocą której ta specjalna posługa, w odróżnieniu od posługi całego Kościoła, mogłaby zostać opisana. Nie ma też zgody co do tego, co przynależy do tej „specjalnej posługi” a co nie. Nawet przy ustalaniu tymczasowych pojęć dotykamy już istotnych kwestii. Nie tylko pomimo, lecz właśnie z powodu tego zamieszania uważamy, że nadszedł czas na podjęcie nowych badań na temat specjalnej posługi tych, którzy zostali ordynowani, by być sługami „Sługi Bożego”, i jej relacji do powszechnej posługi wszystkich chrześcijan.

Zdajemy sobie sprawę, jak wiele nierozwiązanych różnic w zakresie doktryny decyduje o naszym podziale. Wierzymy jednak, że przedmiotu naszych badań nie możemy potraktować po prostu w ten sposób, że będziemy się zajmować porównywaniem naszych rozbieżnych poglądów konfesyjnych; raczej mamy podejmować próbę dotarcia, „mimo naszych podziałów, do głębszego i bogatszego rozumienia tajemnicy danej przez Boga jedności Chrystusa z Jego Kościołem” (Raport z Lund).

Za pomocą tego raportu zapraszamy Kościoły członkowskie do nowych wspólnych przemyśleń na temat specjalnego posługiwania, przedkładając krótkie tezy do przestudiowania. Uzgodniliśmy, żeby w poniższym dokumencie posługiwać się słowami „urząd specjalny” (special ministry) i „sługa” (minister) do opisanego głównego celu naszej pracy studyjnej.

Dzieło Chrystusa i posłannictwo Kościoła

Dzieło zbawcze Chrystusa ma swój początek w posłannictwie, które Ojciec przekazał Synowi, i które Syn dokonał w jedności woli z Ojcem w Duchu Świętym. Według planu Bożego, który był przygotowany i zapowiedziany w przymierzu z Izraelem, i w mocy Ducha Świętego, Syn stał się człowiekiem, zwiastował królestwo Boże w mocy, został ukrzyżowany, umarł, został wskrzeszony i żyje w wieczności jako Pan. W tej osobie, w tej historii i w tym dziele Bóg był w Chrystusie i pojednał świat z samym sobą. To co Pan Jezus Chrystus dokonał było przez Niego dokonane raz na zawsze.

Chrystus wybrał apostołów, świadków swojego zmartwychwstania, aby w ten sposób Jego dzieło zbawcze zostało zwiastowane i poświadczone na krańcach ziemi a jego owoce zostały przekazane ludziom; powierzył im także słowo pojednania. Wyposażył ich Duchem Świętym i rozesłał, by zgromadzili wszystkie narody w Kościele i zbudowali go na fundamencie, którym jest nie kto inny niż On sam. Z nimi został zapoczątkowany urząd dokonanego pojednania dla zbawienia wszystkich ludzi. W ten sposób cały Kościół i jego specjalny urząd mają swój początek w posłannictwie apostołów.

Jedynym w swoim rodzaju świadectwem apostołów o Chrystusie Kościół zachowuje w Nowym Testamencie. Ich posłannictwo kontynuowane jest przez Kościół i jego urząd (posługiwanie).

Kościół jest ludem wybranym przez Boga, wspólnotą tych, którzy przez apostoelskie kazanie i przez moc Ducha Świętego zgromadzili się w wierze i zostali zanurzeni w wodzie chrztu. Należy on do Chrystusa; jest Jego własnym ciałem i jako taki wyznaje Go; modli się do Niego i jest Mu posłuszny jako Zbawicielowi świata. Z świata wzięty i w świecie umieszczony jest królewskim kapłaństwem, które zwiastuje cudowne czyny Boże i przynosi Mu w ofierze swoje uwielbienie i życie codzienne.

Dla zbudowania Kościoła i wyposażenia go dla sprawowania posłannictwa, Pan Jezus Chrystus ustanowił sługi, którzy jako następcy apostołów w mocy Ducha Świętego służą dokonanemu pojednaniu w ciele, z ciałem i dla ciała, zwiastując, świadcząc i pośrednicząc za pomocą środków danych przez Pana.

Chrystus, Kościół i specjalna posługa

Każda posługa w Kościele jest zakorzeniona w posłudze samego Chrystusa ku chwale Ojca w mocy Ducha Świętego. Chrystus inspiruje, powołuje, wzmacnia i wysyła zarówno tych, których wybrał dla ogólnego posługiwania w swoim Kościele, jak również tych, których przewidział dla specjalnej posługi; czyni ich narzędziami swojego orędzia i dzieła. Słudzy specjalni (*ministers*) są powołani,

żeby służyć dziełu Pana przez naśladowanie, upodabnianie się do Niego i zwiastowanie Jego imienia.

Specjalny urząd odzwierciedla w ten sposób zbawczą miłość Chrystusa i jednocześnie oddaje się w Jego służbę.

- Chrystus jest prorokiem; Kościół jest powołany, żeby był Jego świadkiem i by obwieszczał światu słowem i czynem Dobrą Nowinę o Słowie Wcielonym, dokonanym pojednaniu, przyszłym Królestwie. Po to, aby Kościół mógł wiarygodnie wypełniać tę misję, powołuje się sługi, którzy mają zwiastować Jego imię.
- Chrystus jest arcykapłanem; Kościół jest powołany do sprawowania prawdziwego kapłaństwa w świecie, przedstawiania wszystkim ludziom daru pojednania, które On okupił swoją krwią, oraz w ich imieniu zarówno składania ofiary uwielbienia, dziękczynienia i posłuszeństwa, jak i wnoszenia modlitwy pokutnej i wstawienniczej. Po to, aby Kościół mógł wiarygodnie wypełniać tę misję, powołuje się spośród ludu kapłańskiego sługi do sprawowania kapłańskiej posługi na rzecz Ewangelii.
- Chrystus jest królem; Jego cały Kościół jest powołany, by był znakiem Jego królestwa w świecie i ukazywał ludziom, że diabeł jest pokonany i że panuje Bóg. Po to, żeby Kościół mógł wiarygodnie wypełniać tę misję, powołuje się sługi, żeby byli sługami króla, strzegącymi jedności Jego ludu, jedności ze sobą i z Nim; ich zadaniem jest przewodzenie ludowi w walce duchowej i dostarczanie mu w tym celu zbroi Bożej. W ten sposób służą sługami „Sługi Bożego”, stając się uczestnikami Jego Ciała i Jego radości.

Ta posługa Jezusa Chrystusa w Jego Kościele konkretyzuje się przez Ducha Świętego, którego Pan obiecał swojemu ludowi. Służyć Chrystusowi w Jego Kościele oznacza, oczekiwać zawsze na Ducha mocy, świętości i miłości. Tylko przez stałe oczekiwanie Ducha Świętego służą Kościoła mogą głosić Słowo, sprawować sakramenty, trwać w modlitwie, przewodzić ludowi Bożemu i urzeczywistniać czyny braterskiej pomocy. I to samo można odnieść do całego Kościoła. Tylko wówczas, gdy dominować w nim będzie poczucie zależności od tego samego Ducha, Kościół będzie mógł wypełniać swoją odpowiedzialność w zakresie administrowania bogatymi darami Chrystusa.

Kościół przyjmuje specjalne sługi. Otrzymuje je po to, żeby jego posłannictwo było realizowane w prawidłowy sposób. Dlatego jest gotów wziąć ich pod swoją pieczę. Służą z kolei są uzależnieni od darów duchowych, modłów zanoszonych przez całą wspólnotę lokalną. Tak więc całe ciało mobilizuje się i zostaje uzbrojone dla swojej służby.

Duch Święty, posługi i specjalna posługa

Duch Święty mieszka w Kościele. Przychodzi On do każdego członka podczas chrztu, który przyjmujemy w celu ożywienia wiary. Udziela też pewnych darów

(charyzmaty) grupom i jednostkom. Wszystko, co czyni, uzdalnia ludzi do służenia i adorowania Boga. Wszyscy członkowie Kościoła zostają tak obdarowani dla dobra wszystkich.

Duch Święty wyposaża lud Boży w trojaki sposób:

1. Wyposaża go jako dzieci niebiańskiego Ojca do życia i pracy w świecie bez obaw. Miejscem jego świadectwa i służby jest w pierwszym rzędzie świat. Tam żyją on jako pierwociny nowego stworzenia.
2. Duch Święty buduje Ciało Chrystusa w miłości, prawdzie i świętości, wyposażając członków w różnorodne dary, które są im potrzebne do wzajemnej posługi i dla posłannictwa Kościoła⁶.
3. Do różnych darów udzielanych przez Ducha Świętego należy też specjalna posługa.

Powołanie i uppełnomocnienie specjalnych sług

Powołanie do specjalnej służby zależy od obecności i działania Ducha Świętego w Kościele. Duch Święty jest wolnym Duchem, który wybiera, kogo chce; zarazem jest On Duchem, który jest obecny zawsze; w Kościele istnieje zapewnienie, że Bóg nie przestaje powoływać ludzi do posługi Pana i obdarzać ich darami, jakich potrzebują. Pomaga Kościołowi ustalić, uznać i zbadać dary i powołania, których Bóg udziela człowiekowi. Boże wezwanie może być ogłoszone głosem wspólnoty lokalnej lub kierować się bezpośrednio do poszczególnego chrześcijanina. Sprawowanie specjalnej posługi w Kościele wymaga jednak w każdym razie uznania i potwierdzenia przez Kościół.

Potwierdzenie to zostaje dane w ordynacji. Według Nowego Testamentu ordynacja polega na modlitwie i nałożeniu rąk. Prawomocne przekazanie autorytetu w ordynacji uważane jest z reguły za jeden z środków, przez który Kościół z pokolenia na pokolenie zostaje zachowany w wierze apostoelskiej. Wszyscy uważamy tę kontynuację w wierze apostoelskiej za rzecz istotną dla Kościoła. Niektórzy z nas, zwłaszcza prawosławni wierzą, że nieprzerwana sukcesja ordynacji biskupiej od czasów apostołów stanowi niezbędne zabezpieczenie prawomocnej posługi i ochronę autentycznej wiary, i że ordynacja jest sama sakramentem. Inni spośród nas są przekonani, że dzieło Ducha Świętego nie polega jedynie na strzeżeniu porządku w Kościele, lecz także na tworzeniu jego nowych form, jeśli dotychczas istniejące przestały strzec prawdziwą wiarę. Niektórzy reprezentują pogląd, że praktyka ordynacji w znaczeniu, że ludzie zostają wyselekcjonowani, żeby całe swoje życie poświęcili posługiwaniu w Kościele, nie znajduje dosta-

⁶ Proponujemy, żeby kwestie związane z diakonatem i ordynacją kobiet były przedmiotem dalszych badań w ramach Wiary i Ustroju.

tecznego uzasadnienia w Nowym Testamencie. Jesteśmy świadomi wagi tych różnic. Jednocześnie zgadzamy się wszyscy z deklaracją Trzeciego Zgromadzenia Ogólnego, w której powiada się, że do jedności, której poszukujemy, należy urząd (*ministry*) przyjęty i uznany przez wszystkich. Zarówno w doktrynie jak w praktyce myślimy różnie o kwestii, co oznacza urząd. Niektóre Kościoły mówią o siedmiu szczeblach urzędu, inne o trzech, jeszcze inne o jednym. Trojaki porządek (biskup, prezbiter, diakon) znajduje się także (np. w formie: pastor, starszy, diakon) w Kościołach, które mówią zazwyczaj tylko o zwyczajnym porządku urzędu. Kościoły muszą podjąć dialog na temat tych odbiegających od siebie tradycji. Dyskutowana musi być również kwestia, w jaki sposób przyjęliśmy i wykorzystaliśmy dar urzędu. Np. musimy postawić sobie następujące pytania:

- Zakładając, że Pan w Kościele ustanowił urząd i że ten urząd należy do jego istotnej struktury, możemy powiedzieć, że tradycyjna struktura urzędu w naszych Kościołach jest właściwą odpowiedzią na różnorodność darów Ducha?
- Czy Kościoły, które w swoim ustroju mają biskupa, kapłana i diakona, zachowały faktycznie specyficzny charakter każdego z tych szczebli posługiwania, zgodnie z opisem zawartym w ich formularzach? Czy Kościoły z ustrojem pastora, starszego i diakona (lub z innym podobnym ustrojem) zachowują charakter posługi wpisany w każdy z tych szczebli? Na podstawie jakich przemyśleń teologicznych starsi (prezbiterzy) lub diakoni są uważani reprezentantów urzędu? Na podstawie jakich przemyśleń traktowani są oni w niektórych Kościołach jako osoby świeckie?
- Podczas gdy we wszystkich naszych Kościołach mężczyźni i kobiety bywają wyznaczani do sprawowania pewnych form posługiwania na ograniczony okres czasu, to ordynacja na urząd duchowny niemal wszędzie traktowana jest dożywno. Z jakich powodów?
- Następujące warunki sprawowania urzędu były nie zawsze uważane za nieodzowne: akademickie wykształcenie, posługiwanie jako główne zajęcie, wypłacanie wynagrodzenia. Czy dzisiaj warunki te są uznawane za nieodzowne w naszych Kościołach? Jeśli tak, to z jakich powodów? W jakiej relacji te aspekty urzędu znajdują się do zasad teologii urzędu?

Słudzy, Kościół i świat

Sługa jak apostoł jest wysłany do świata, żeby słowem i czynem zwiastować śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Ale zakotwiczony jest także w Kościele, żeby mu przypominać o tej śmierci i tym zmartwychwstaniu, z którego żyje i które ma do przekazania światu.

Sługa jest posłany do świata, w którym i dla którego umarł Chrystus. Może być on wybrany po to, żeby tam dzielił cierpienia apostołów – pokusę, prześlado-

wanie i niepowodzenia. W każdym razie będzie miał udział w mozolnej pracy apostołów. Udaje się do świata w imieniu Chrystusa i głosi tam podzielonej i wyobcowanej ludzkości słowo pojednania. W tym posłuszeństwie otrzyma udział w radości apostołów.

Szczególne odpowiedzialność nałożona na sługi w Kościele polega na przygotowaniu innych członków do dzieła posługi, żeby byli w stanie postrzegać odpowiedzialność, która została im dana w chrzcie. Jest to możliwe tylko przez stałą posługę kazania, katechezy i duszpasterstwa. Słudzy są dani Kościołowi jako posłańcy, strażnicy i szafarze Pana, i jako tacy mają Mu składać relację o swoim szafarstwie.

Posługa specjalna w dzisiejszym świecie

Wszyscy ochrzczeni chrześcijanie są powołani do tego, żeby w posłuszeństwie uczestniczyć w służbie, którą Chrystus czyni dla świata. „Chrystus wzywa Kościół, żeby służbę pojednania ucieleśniał zarówno w swoim życiu jak zwiastowaniu” (Raport „Chrystus i Kościół”, s. 69). Członkowie Ciała, którzy stale manifestują obecność Kościoła w świecie, pełnią pod tym względem posługę o ogromnym znaczeniu.

Świat, w którym żyjemy, jest poddany zmianom. Dlatego musimy zbadać na nowo istniejące formy urzędu duchownego. Nie da się tego osiągnąć przez to, że dostosuje się urząd do świata; urząd musi raczej uwidaczniać istotny charakter posługi Chrystusa w porządku społecznym znajdującym się w procesie przemiany. Kiedy w naszym raporcie mówimy o „formach”, to pozostawiamy w stanie zupełnie nienaruszonym zagadnienia podstawowej tradycji, takie jak np. kwestia trojkiego porządku posługiwania; zajmujemy się raczej pozycją sługi w społeczeństwie, które znajduje się w procesie przemian.

Kościół skonfrontowany z szybko zmieniającą się sytuacją walczy o znalezienie form urzędu, które odpowiadałyby położeniu, w którym się znajdują. Nie czynią tego rezygnując z tradycyjnych form urzędu, lecz próbują nadać tradycyjnemu urzędowi charakter różnorodności i elastyczności, z jakim mieliśmy do czynienia w Nowym Testamencie i w Kościele pierwszych wieków.

1. W wielu częściach Azji i Afryki tradycyjne zachodnie formy posługiwania zostały zakonserwowane w przeszłości w sztywnym instytucjonalizmie. Miało to poważne skutki: wiele wspólnot lokalnych (zborów) na tym terenie pozostawało w ten sposób bez życia sakramentalnego, gdyż nie było je stać na ordynowanego duchownego; potem tworzyły się zbory, których energia była skierowana bardziej na ich własne życie niż na wzmacnianie posługi i świadectwa Kościoła w świecie. Kościół jawił się jako instytucja, mająca swoje centrum w budynku, a nie jako zbor wychodzący do świata.

2. Dobrze zorganizowana parafia, która w ostatnich stuleciach była tradycyjną formą życia Kościoła, znalazła się w wielu częściach świata w szybkim procesie przemian. Księża, którzy działają w społeczeństwie miejskim i uprzemysłowionym, w którym struktura ludnościowa ulega szybkiej przemianie, a poszczególne obszary życia izolują się od siebie, dostrzegają, że jest coraz trudniej służyć w ramach istniejącego systemu parafialnego faktycznym wspólnotom, w których ludzie żyją i podejmują swoje zasadnicze decyzje. Niezbędne są tutaj nowe formy posługiwania, bardziej dynamiczne, elastyczne i lepiej przystosowane do istniejącej sytuacji.

Istnieją pewne możliwości dojścia do bardziej elastycznych form posługiwania. Na podstawie eksperymentów, które tu i tam zostały poczynione, można przytoczyć następujące przykłady:

- Kościół mógłby ordynować mężczyznę, który wykonuje świecką pracę, ale ujawnił dary pastoralne. Służyłby on w odnośnej wspólnotie lokalnej jako duchowny, wykonując przy tym w dalszym ciągu swój świecki zawód jako rolnik lub nauczyciel wiejski.
- W obszarach społecznych, do których istniejący dzisiaj urząd nie ma dostępu (np. pewne obszary życia przemysłowego, gdzie niektórzy chrześcijanie próbują wspólnie pracować w narzuconych im warunkach dla Chrystusa i być Jego świadkami), można dać świadectwo Ewangelii bodaj najskuteczniej wówczas, gdy ktoś z tej grupy zostaje ordynowany dla posługi Słowa i sakramentów po otrzymaniu odpowiedniego wykształcenia, tak że jest on w stanie przyczynić się do budowy Ciała Chrystusa bez sprawowania funkcji księdza w charakterze głównego zajęcia.
- W sytuacji misyjnej, gdy nie istnieje wspólnota chrześcijańska, Kościół mógłby kogoś ordynować zlecając mu zarazem pracę w zawodzie świeckim, dzięki czemu stanie się on częścią wspólnoty prowadząc życie świadka i próbując utworzyć wspólnotę ludu Bożego, Kościół.
- W społeczeństwach tak bardzo wyspecjalizowanych lub zróżnicowanych trzeba wziąć pod uwagę możliwość przydzielenia pewnym ordynowanym sługom, posiadającym akademickie wykształcenie, specjalnego zadania, tak żeby świadectwo i służba ludu Bożego w specjalnym sektorze społecznym, jak np. wśród robotników przemysłowych lub innych grup zawodowych, mogły ulec wzmocnieniu.
- W pewnych szczególnych sytuacjach utworzono w społeczeństwie zindustrializowanym i zurbanizowanym mieszane konfesyjnie zespoły księży. Taki zespół może być we współczesnym społeczeństwie widzialnym znakiem solidarności ludu Bożego. Kościół może w ten sposób czynić posługę wśród współcześnie żyjących ludzi, którzy w swoim zagubieniu i samotności szukają szczerze wspólnoty.
- Niekiedy, przez ustanowienie tzw. księży podróżujących, Kościół był w stanie dawać szybką i skuteczną odpowiedź na zmieniającą się sytuację.

Tam, gdzie Kościół staje wobec szczególnych sytuacji, pytanie o jedność staje się tym bardziej palącym zagadnieniem. Niektóre Kościoły w okresie wielkich trudności doświadczyły zarówno konieczności jak i błogosławieństwa udzielania pomocy interkonfesyjnej. Również w tym przypadku poznajemy, jak uporczywie Bóg wzywa Kościół do widzialnej jedności. Tylko ten widzialny zjednoczony Kościół może urzeczywistnić wspólny urząd, który w nowym i rewolucyjnym świecie, w którym się znajdujemy, faktycznie okaże swoją skuteczność.

Kościół z wszystkimi swoimi posługami żyje w historii jako wędrujący lud pielgrzymi wśród wszystkich społeczności ludzkich, w posłuszeństwie wobec Chrystusa i w stałej solidarności ze światem. Dlatego Kościół powinien zawsze odpowiadać na cierpiącą i zwycięską posługę Chrystusa pokutą i odnową, nadzieją i radością, którą obdarza Jezus. W każdej sytuacji musi on być otwarty na przyjmowanie tych form posługiwania, które w Jego przekonaniu są dla niego właściwe na danym etapie pielgrzymującego życia.

Kult i jedność Kościoła Chrystusowego

Raport sekcji IV

Istota kultu chrześcijańskiego

Jesteśmy przekonani, że nabożeństwo chrześcijańskie ma głębokie znaczenie dla codziennego życia ludzi we współczesnych nam czasach. Jednocześnie jednak, zdajemy sobie sprawę, że liturgiczna forma i język Kościołów (z kazaniem włącznie) potrzebują wszędzie przemiany. Pod dwojakim względem my, którzy przybyliśmy tutaj ze wszystkich części świata i z niemal wszystkich znaczących tradycji kościelnych, osiągnęliśmy porozumienie, które uważamy za godne uwagi. W odniesieniu do tego, co konstytuuje nabożeństwo chrześcijańskie i w odniesieniu do wartości szczególnego wkładu, jaki wniosła każda z naszych tradycji liturgicznych, mogliśmy odkryć godną uwagi zgodność poglądów. A mimo to musieliśmy się zgodzić także w tym, że tradycje te nie przystają już do współczesnego posłannictwa Kościoła. W ramach tego krótkiego raportu trudno mówić o odpowiednim i dokładniejszym opisie tego konsensu. Jednak wydaje się nam, że stać nas na określenie drogi, którą Duch Święty chciałby prowadzić dzisiaj Kościoły.

Wśród wielu osiągnięć, które zawdzięczamy ruchowi ekumenicznemu w ostatnich czasach, jedno ma całkiem szczególne znaczenie dla wspólnej misji Kościo-

łów dziś. Jest to "ponowne odkrycie" chrześcijańskiej służby Bożej w naszej epoce – owej dwojakiej „służby”, tak wobec Boga jak świata, dochodzącej do głosu w biblijnym pojęciu *leiturgia* – jako centralnego i ściśle określonego aktu w życiu Kościoła. Na potwierdzenie nie ma bardziej wyrazistego dowodu niż wspólna praca teologiczna, którą wykonano po ostatniej Światowej Konferencji ds. Wiary i Ustroju Kościoła w Lund w 1952 r., wzrost ruchu liturgicznego w nieomal wszystkich tradycjach chrześcijańskich i uzyskanie wspólnego przekonania, że istnieje zasadnicza łączność między nabożeństwem Kościoła a jego pracą misyjną. Stwierdzenie tego dodaje otuchy, zwłaszcza w epoce, w której chrześcijanie uświadamiają sobie może bardziej niż kiedykolwiek przedtem tragiczne wyobcowanie między światem a Kościołem. Bóg wzywa nas w sposób tak oczywisty do ponownego odkrywania jedni z drugimi radości, głębi i mocy chrześcijańskiego nabożeństwa.

Obecnie nadszedł czas, żeby temu ponownemu odkryciu poświęcić poważną uwagę we wszystkich naszych Kościołach. Prowadzenie studiów nad nabożeństwem uważano często za jeden „z obszarów zadań” dialogu ekumenicznego. Dialog ten był często uzależniony od teologicznych założeń, które nie miały żadnego bezpośredniego odniesienia do faktycznego życia kultowego Kościołów. Jeśli jednak teologia odzwierciedla całą wiarę Kościołów i jeśli Kościół ma znaleźć rzeczywiście w *leiturgia* spełnienie swojego życia – a my wierzymy, że tak jest – wówczas musimy spowodować, żeby mogła ona przemawiać w swoim własnym imieniu. Decydujące znaczenie ma to, żebyśmy zbadali jej formy i struktury, jej język i jej ducha w oczekiwaniu, że to postępowanie rzuci nowe światło na różne teologiczne stanowiska i twierdzenia i udzieli im może nawet nowego sensu. Tym sposobem otworzyłyby się nowe możliwości dialogu ekumenicznego. Jest zrozumiałe, że będzie to jedno z głównych zadań dla Kościołów w najbliższych dziesięcioleciach.

Aczkolwiek jest rzeczą niemożliwą szczegółowe wyliczenie różnych wymiarów nabożeństwa chrześcijańskiego, które były przedmiotem naszej dyskusji i w których osiągnęliśmy zasadniczą zgodność poglądów, to jednak chcielibyśmy wyartykułować następujące przekonania:

- W nabożeństwie chrześcijańskim Bóg przychodzi do nas w Chrystusie przez Ducha Świętego, zachowuje nas przez swoją łaskę, przyjmuje nas do wspólnoty z sobą i z innymi ludźmi oraz dodaje nam sił w służbie dla świata. W nabożeństwie przychodzimy do Boga w Chrystusie, który sprawuje prawdziwą służbę Bogu, i który przez swoją inkarnację, posługę, posłuszeństwo aż do śmierci, swoje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie uczynił nas współuczestnikami Jego służby Bożej. W Nim, prawdziwym Bogu, mamy dojście do Ojca; w Nim, prawdziwym człowieku, doznajemy odnowy naszej prawdziwej istoty jako adoratorzy Boga. Chrześcijańskie nabożeństwo jest dlatego służbą wobec Boga Ojca przez ludzi, którzy zostali zbawieni przez Syna i którzy w mocy Ducha Świętego znajdują stale nowe życie.

- Chrześcijańskie nabożeństwo jako uczestnictwo w samoofiarowaniu Chrystusa jest aktem, który tworzy wspólnotę chrześcijańską i poza tym dzieje się w ramach całego Kościoła przez to, że uobecnia jeden Kościół katolicki. Podział między Kościołami, osobiste wyobcowanie i społeczne podziały klasowe, rasowe lub narodowe są sprzeczne z prawdziwą służbą Bożą, gdyż wyrażają nieumiejętność sprawowania wspólnej służby pojednania, do której wszyscy zostaliśmy wezwani w Chrystusie.
- Nabożeństwo chrześcijańskie w formie kazania opiera się na nakazie Jezusa, Jego obietnicy, że będzie osobiście ze słuchaczami, oddziałując na nich swoim słowem. W całym chrześcijaństwie troska o liturgię obejmuje bezpośrednio kazanie oparte na Piśmie św. Zgodnie z tym zadanie kaznodziei polega na zwiastowaniu prorockiego i apostołskiego Słowa, zawartego w Starym i Nowym Testamencie, i odniesieniu tego Słowa o Bożym sądzie i łasce do dzisiejszej sytuacji.
- Nasze uczestnictwo przez Słowo i Sakrament w nabożeństwie ludu Chrystusowego, umożliwia naszą służbę w różnych formach nabożeństwa – w małych grupach i w indywidualnym oddawaniu czci Bogu. Przez to, że lud Boży – jednostki, rodziny lub grupy w łonie wspólnoty lokalnej – przestrzega porządku codziennej modlitwy, ulega wzmocnieniu służba Boża całego zboru. Tak więc publiczne nabożeństwo zboru oraz osobista służba Boża jednostki, rodzin lub grup tworzą niezbędne elementy szeroko pojętej służby ludu Chrystusowego i wzajemnie ją warunkują.
- Nabożeństwo chrześcijańskie jest czynnością, w której Kościół rozpoznaje swoją identyfikację z całym stworzeniem i ofiaruje ją pokornie Bogu. Jednocześnie jest ono czynnością, w której kładzie się kres wszelkiej samowystarczalności tego świata i wszystkie rzeczy stają się nowe.
- Chrześcijańskie nabożeństwo, jak można to dostrzec na przykładzie chrztu i celebracji Wieczery Pańskiej, znajduje swój fundament i swój ośrodek w ziemskiej służbie Jezusa Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu oraz w Jego wywyższonej i ustawicznej posłudze. Takie nabożeństwo zawsze obejmuje: gromadzenie uczniów Chrystusa, kazanie Słowa Bożego, uczestnictwo w samoofiarowaniu Chrystusa i w Jego wstawiennictwie za wszystkich ludzi oraz radosne dziękczynienie.
- Chrześcijańskie nabożeństwo jest zarazem wspomnianiem, wspólnotą i oczekiwaniem. Wychodząc poza obecny moment, wskazuje ono na zadania świadectwa chrześcijańskiego, które znajdują się przed nami, a polegające na współuczestnictwie w posłudze Chrystusa wobec świata i na nie traceniu z pola widzenia spełnienia królestwa Bożego; w perspektywie tego królestwa wszelkie nasze działania w Kościele są tylko fragmentaryczną antycypacją przyszłej chwały.

Na podstawie tego konsensu zalecamy raport komisji teologicznej w sprawie nabożeństwa, który dla Konferencji w Montrealu został przygotowany z przezna-

zeniem dla przestudiowania go w Kościołach, a w nim szczególnie zalecamy wypowiedzi o znaczeniu nabożeństwa chrześcijańskiego, poczynione przez sekcję europejską i wschodnioazjatycką⁷.

Chrzest i święta Wieczerza Pańska

W trakcie naszych rozmów również uświadomiliśmy sobie, że coraz większy konsens istnieje w sprawie obu wielkich czynności nabożeństwa sakramentalnego, które są sprawowane w zdecydowanej większości naszych Kościołów. Chętnie uznajemy, że także ci, którzy tych sakramentów nie sprawują, mają udział w duchowym doświadczeniu życia w Chrystusie.

Chrzest

Broszura „Jeden Pan, jeden chrzest” pokazała wyraźnie, jak wielka jest zgoda między Kościołami w odniesieniu do chrztu⁸. W broszurze tej cała uwaga jest skoncentrowana na chrzest, który stał się udziałem samego Jezusa (Mk 10,38). Chrzest ten wziął swój początek w momencie, gdy On podczas chrztu w Jordanie postawił się na równi z grzesznikami, i trwał nadal, gdy odbywał drogę cierpiącego sługi przez pasję, śmierć i zmartwychwstanie. Duch, który zstąpił na Jezusa, zstępuje także na Jego Kościół i jednoczy Jego lud z Nim w śmierci i zmartwychwstaniu, w wydarzeniu i przez wydarzenie chrztu. Centralne znaczenie chrztu wyraża się we współuczestnictwie w Chrystusie. Aczkolwiek w dalszym ciągu nie ma zgody między tymi, którzy praktykują chrzest dzieci, a tymi, którzy chrzczą (świadomie) wierzących, to jednak wszyscy podkreślają z naciskiem, że konieczne jest osobiste zobowiązanie do odpowiedzialnego członkostwa w Ciele Chrystusa. Jesteśmy zgodni także w tym, że chrzest nie odnosi się tylko do jednostek, lecz ma do czynienia z życiem Kościoła, że nie jest on tylko chwilowym doświadczeniem, lecz trwającym przez całe życie wzrostem we współuczestnictwie. Ci, którzy przez Ducha Świętego zostali wskrzeszeni do nowego życia w Chrystusie, są prowadzeni od chrztu do confirmacji (lub jej ekwiwalentu) i świętej Wieczerzy Pańskiej. Życie to jest w sposób nieunikniony życiem w stałej walce, ale charakteryzuje się ono również stałym przyjmowaniem łaski. W wierze i posłuszeństwie ochrzczeni żyją dla Chrystusa, Kościoła i świata, który On umiłował.

⁷ *Gottesdienst*, Arbeitsheft III, Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, EVZ-Verlag, Zürich 1963.

⁸ Por. *One Lord, one Baptism*, SCM Press London 1960; raport o chrzcie ukazał się również w „Kerygma und Dogma”, 8 (1962) 1, s. 56-79.

Generalnie panuje między nami zgoda, że w każdym szczegółowym porządku nabożeństwa chrzcielnego winny się znajdować następujące elementy:

- wyznanie, że Bóg jest sprawcą naszego zbawienia, że jest stale wierny i że my pod każdym względem jesteśmy zdani na Jego łaskę;
- obietnica przebaczenia grzechów w Chrystusie i przez Chrystusa;
- prośba o obecność Ducha Świętego;
- wyrzeczenie się zła;
- wyznanie wiary w Chrystusa;
- potwierdzenie, że ochrzczony jest dzieckiem Bożym i że został włączony w Ciało Chrystusa, stając się przez to świadkiem Ewangelii.

Te elementy nabożeństwa chrzcielnego mogą chrzest wodą poprzedzać albo być realizowane po jego udzieleniu w imieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Przedkładamy Kościołom kilka praktycznych zaleceń:

- Chrzest nie jest tylko sprawą, która dotyczy jednostek, lecz jest najściślej związany ze wspólnotowym nabożeństwem Kościoła. Na ogół powinien się on odbywać podczas publicznego nabożeństwa, tak żeby członkowie wspólnoty lokalnej przypominając sobie własny chrzest, mogli przyjąć nowoochrzczonych do wspólnoty przez katechezę i umacnianie w wierze chrześcijańskiej.
- Dla zapewnienia chrztowi ważniejszej pozycji w życiu wspólnoty lokalnej, można by go przeprowadzać z powodzeniem publicznie podczas wielkich świąt, jak było to w zwyczaju starożytnego Kościoła. Wybierając dla tego celu Wielkanoc, można by było podkreślić łączność między chrztem a śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

Cały zbor winien być regularnie szeroko pouczany na temat znaczenia chrztu.

Pouczanie to nie może tylko podkreślać teologicznego znaczenia chrztu; Kościoły muszą przypominać stale na nowo swoim członkom, że ten sakrament, prowadząc ludzi do wspólnoty wzajemnej w Chrystusie, kładzie kres wszelkim ludzkim barierom w Kościele i świecie.

Wieczerza Pańska

Chrzest, udzielany raz jeden i nigdy nie powtarzany, sprawia, że stajemy się uczestnikami nieustannego życia kultowego „królewskiego kapłaństwa” (1 P 2,9) ludu Bożego. W świętej Eucharystii lub w Wieczerzy Pańskiej, która jest stale powtarzana i zawiera dwa elementy, Słowo i sakrament, zwiastujemy i świętujemy pamiątkę zbawczych czynów Boga (1 Kor 11,23-26). Bóg nie powtarza tego, co uczynił w inkarnacji, w życiu i śmierci, w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa. Są to wydarzenia jednorazowe, nie można ich ani powtórzyć, ani rozszerzyć lub kontynuować. W pamiętce Eucharystii wspominamy jednak nie tylko przeszłe wydarzenia: Bóg uobecnia ją przez Ducha Świętego, który z tego,

co należy do Chrystusa, zabiera i daje nam, czyniąc nas w ten sposób współuczestnikami Chrystusa (1 Kor 1,9).

W nauce i praktyce świętej Wieczerzy Pańskiej mamy do czynienia z licznymi dzielącymi nas różnicami. Fakt ten utrudnia jej wspólny opis. Choć niektórzy oczekiwali by bardziej obszernej deklaracji, to przecież stać nas przynajmniej na następujące uzgodnione sformułowania: Uczta Pana jest darem Boga dla Jego Kościoła; jest ona sakramentem obecności ukrzyżowanego i wywyższonego Chrystusa w oczekiwaniu na Jego przyjście. Jest ona środkiem, przez który uaktywnia się w Kościele ofiara krzyżowa, którą zwiastujemy. W Uczcie Pana członkowie Ciała Chrystusa zostają zachowani w jedności ze swoim Panem, który ofiarował się sam na krzyżu: przez Niego, z Nim i w Nim, który jest naszym wielkim arcykapłanem i orędownikiem, przynosimy Ojcu w mocy Ducha Świętego nasze uwielbienie, dziękczynienie i wstawiennictwo. Pokornym sercem oddajemy siebie samych jako żywą i świętą ofiarę, ofiarę, która musi znaleźć wyraz w naszym całym życiu codziennym. Tak połączeni z naszym Panem i z Kościołem triumfującym oraz we wspólnocie z całym Kościołem na ziemi odnowieni zostajemy w przymierzu, które zostało opieczętowane krwią Chrystusa. W Wieczerzy Pańskiej antycypujemy ucztę weselną Baranka w królestwie Bożym.

Porządki nabożeństwa eucharystycznego zawierają zazwyczaj następujące elementy:

- Posługę Słowa; obejmuje ona:
 - a) czytanie i zwiastowanie Słowa;
 - b) modlitwę wstawienniczą za cały Kościół i świat.
- Posługę Sakramentu, którego treść została ustalona przez czynności naszego Pana podczas Ostatniej Wieczerzy:
 - a) prośba do Boga, żeby w tej posłudze wykorzystał przygotowane elementy chleba i wina;
 - b) dziękczynienie wobec Boga za stworzenie i zbawienie; prośba o obecność Ducha Świętego (lub inne zwrócenie uwagi na Ducha Świętego); powtórzenie słów ustanowienia przed lub po modlitwie dziękczynnej; zmówienie „Ojcze nasz”,
 - c) łamanie chleba,
 - d) dystrybucja chleba i wina.

To wyliczenie liturgicznych elementów nie oznacza, że w nabożeństwie mają być pominięte inne wielkie prawdy teologiczne; chodzi tu np. o wyznanie grzechów, obietnicę przebaczenia grzechów, potwierdzenie wiary w formie wyznania, podkreślanie wspólnoty świętych, zwiastowanie przyjścia Pana i samoofiarowanie wierzących Bogu. Zakładamy, że tym, który przewodzi uroczystości, jest ktoś, którego uprawnienia zostały uznane przez jego własny Kościół.

Zdajemy sobie sprawę, że niektóre zwyczaje są znowu silniej podkreślane przez ruch liturgiczny i zalecamy Kościołom, żeby poważnie przemyślały, czy zwyczajów tych nie należałoby jeszcze bardziej upowszechnić; chodzi tu o:

- częste obchodzenie świętej Wieczerzy Pańskiej,
- aktywniejszy udział świeckich w liturgii,
- używanie zwykłego chleba i wspólnego kielicha,
- przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej przez cały zgromadzony zbór jako normalna praktyka podczas każdej uroczystości komunijnej,
- podkreślenie znaczenia niedzieli i wielkich świąt chrześcijańskich.

Zalecamy Komisji „Wiara i Ustrój” uruchomienie nowych badań nad znaczeniem Eucharystii. W ramach tego studium należałoby poświęcić szczególną uwagę zagadnieniu interkomunii. W naszej sekcji została omówiona szczególna kwestia praktykowania Wieczerzy Pańskiej podczas spotkań ekumenicznych. Zwracamy uwagę na krótką deklarację, załączoną do tego raportu.

Nabożeństwo chrześcijańskie w dzisiejszym świecie

W nabożeństwie Kościoł wyraża radość, że Bóg jest Panem Kościoła i świata. Kościół ma wprowadzić misję, żeby być w świecie, lecz nie jest on ze świata. W nabożeństwie chrześcijanie przyjmują świat jako sferę, w której dają dowody swojego posłuszeństwa wobec Boga. Dzieje się to w mocy ich odnowionego życia w Chrystusie.

Nabożeństwo Kościoła jest sprawowane dzisiaj w świecie, który osiągnął najwyższy pułap rozwoju w dziedzinie techniki, lecz jednocześnie odczuwa bardzo głęboki niepokój. Zarówno tam, gdzie zachowane zostały starodawne formy, jak i tam, gdzie powstały nowe formy życia, zajmuje on postawę nieprzychylną lub obojętną wobec nabożeństwa chrześcijańskiego; nie ma w nim gotowości przyjęcia Dobrej Nowiny o Chrystusie. Niekiedy okazuje on obojętność, a nawet otwartą pogardę dla wszelkich przejawów transcendencji w człowieku, często zachowuje się tak, jakby był zdecydowany wspierać utratę sensu życia, kiedy blakną ziemskie plany i nie funkcjonują już systemy bezpieczeństwa.

W obliczu tej sytuacji nabożeństwo Kościołów wymaga ponownego zbadania. Kościoły winny postawić sobie pytanie, czy język liturgiczny, stosowane obrazy i symbole są zgodne z wymogami współczesnego rozumienia. Muszą też zbadać, czy język głoszonego Słowa w zrozumiały sposób wyjaśnia współczesnemu człowiekowi dziedzictwo wiary chrześcijańskiej. Uważamy, że zadaniem nauczycieli chrześcijańskich jest objaśnianie treści ukrytych w liturgii, ale przy tej okazji powinni posługiwać się roztropnie językiem dnia codziennego. Jeśli nawet liturgia posługuje się językiem Biblii – językiem, który jest związany z obrazem świata nie przystającym do naszego – to symbole i obrazy języka biblijnego odnoszą się w pierwszym rzędzie nie do kosmologii, lecz do człowieka i jego relacji z Bo-

giem. W odniesieniu do tej relacji zachowują one w dalszym ciągu swą autentyczną siłę wypowiedzi, toteż potrzeba tylko komunikatywnego zwiastowania, żeby odkryć rzeczywistość, która w symbolach dochodzi do głosu. Stosowne do czasu wyjaśnienie symboli biblijnych jest częścią świadectwa, które Kościoły są winne współczesnemu człowiekowi.

Kościoły winny się zająć w sposób bardziej szczegółowy tym, w jaki sposób użycie artystycznych form wyrażania (muzyka, malarstwo, architektura itd.), zwłaszcza form współczesnych, może przyczynić się do podniesienia znaczenia zarówno nabożeństwa jak i zwiastowania Ewangelii dla współczesnego człowieka. Szczególnie należałoby zbadać, w jaki sposób formy architektoniczne służą lub szkodzą zwiastowaniu.

Nabożeństwo, misja i tworzenie rodzimych form

Zalecamy Kościołom, żeby poświęciły szczególną uwagę głębokim rozważaniom na temat nabożeństwa, misji i tworzenia rodzimych form, o których mówi raport Komisji Teologicznej ds. nabożeństwa (s. 43-45).

Z całego serca zgadzamy się z poglądem, że misja jest integralną częścią nabożeństwa. Dlatego wierzymy, że rzeczywiste nabożeństwo chrześcijańskie jest skierowane zarówno jako świadectwo do świata poza Kościołem jak również stawia wierzących w obrębie Kościoła przed odnowionym żądaniem „zwiastowania śmierci Pana aż do Jego powrotu”. Wierzymy, że *leiturgia* Kościoła, w jej wymiarze globalnym, dzięki radosnemu uczestnictwu w zbawieniu dokonany w Chrystusie, jest tego rodzaju zwiastowaniem, czy to przez nabożeństwo w Kościele, czy też przez wspólnotę dnia codziennego.

W pełni zgadzamy się z tym, że orędzie Ewangelii musi przybrać kształt i być zwiastowane w języku, który będzie zrozumiałe dla tych, do których jest ono skierowane. To nabieranie kształtu może dokonywać się przez stosowne do czasu głoszenie Słowa, liturgię lub ryt, albo też przez „żywą ofiarę” życia chrześcijańskiego. Nabożeństwo nie może też być ograniczone ponad miarę do sztywnych form lub struktur. Jeśli ktoś ma żywą wiarę w Boga, to powinien też być zachęcany do spontanicznego jej wyrażania w wysławianiu i dziękczynieniu.

Jak wiara swój własny sposób wyrażania znajduje w nabożeństwie, tak do zadań misji Kościoła należy tworzenie rodzimych form; chodzi tu mianowicie o czynność, dzięki której Ewangelia zostaje zakorzeniona w kulturze jakiegoś narodu. Proces ten dokonuje się w całkiem naturalny i autentyczny sposób tam, gdzie wiara chrześcijańska posiada dojrzałość i żywotność wykorzystywania i przekształcania istniejących form kulturowych w służbie dla Chrystusa. W ten sposób nabożeństwo chrześcijańskie nie tylko zakorzenia się w kulturze, ono oddaje się w służbę Chrystusowi i tak uczestniczy w pojednaniu całego stworzenia

z Bogiem. Poświęcając naszą uwagę sprawie dostosowania nabożeństwa do kultury lokalnej powinniśmy jednak pamiętać, że przekształcenia wymaga sama kultura. Wierzmy, że tworzenie miejscowych form ma do czynienia bardziej z „wyznaniem” niż z dostosowaniem. Autochtonizacja nabożeństwa chrześcijańskiego, która jest niezbędna w każdej epoce i w każdym miejscu, oznacza, że zwracamy Bogu porządek stworzenia, ale tym razem „nawrócony” i przekształcony przez zbawienie, które jest w Jezusie Chrystusie.

Nabożeństwa komunijne podczas zgromadzeń ekumenicznych

Sekcja ds. nabożeństwa zajęła się, jak już wspomniano, zwłaszcza kwestią interkomunii. Poproszono ją, żeby dostarczyła pewnych informacji na ten temat Komitetowi Naczelnemu, i, jeśli możliwe, opracowała zalecenia idące dalej niż te z Lund (1952). Przedkładany dokument został opracowany przez podsekcję (pełna wspólnota Wieczery Pańskiej, otwarta wspólnota Wieczery Pańskiej, interkomunia); potem odbyła się dyskusja w całej sekcji, wreszcie dyskusja i przyjęcie przez całą Konferencję. Propozycja w sprawie wykreślenia zalecenia 3 Konferencja odrzuciła większością 118 przeciw 51 głosom. Tekst zaakceptowany przez Konferencję był potem dyskutowany przez Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów na jego posiedzeniu w Rochester (sierpień 1963) i przyjęty w lekko zmienionej postaci.

Dla uniknięcia nieporozumień przedkładamy tutaj ostateczną wersję, jaką zaakceptował Komitet Naczelny; gdyż w takim sformułowaniu został on przekazany dalej do Kościołów.

Komitet Naczelny przyjął do wiadomości wprowadzenie i zalecenie w sprawie „Wspólnoty Wieczery Pańskiej podczas zgromadzeń ekumenicznych”, przekazane mu przez Czwartą Światową Konferencję ds. Wiary i Ustroju Kościoła w Montrealu. Akceptuje zawarte w nim zalecenia i przekazuje cały dokument Kościołom członkowskim.

Czwarta Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła przyjęła zalecenie Zgromadzenia Ogólnego z New Delhi, że rewizji winy ulec reguły dotyczące „nabożeństw komunijnych podczas zgromadzeń ekumenicznych”, opracowane przez Trzecią Światową Konferencję ds. Wiary i Ustroju Kościoła w Lund. Stoi ona na stanowisku, że potrzeba takiej rewizji wynika faktycznie z rozwoju, jaki dokonał się od roku 1952 oraz z ogólnej sytuacji Światowej Rady Kościołów i ruchu ekumenicznego w ogóle.

Doświadczenie jedności wśród Kościołów, które zawarły wzajemne zobowiązanie wobec siebie w Światowej Radzie Kościołów, uległo pogłębieniu i w dalszym ciągu okazuje wzrost. Jesteśmy zdania, że rzeczywistość, znaczenie i konsekwencje naszej *koinonii* w ramach rad kościelnych w ogóle i w Światowej Radzie Kościołów w szczególności wymagają dokładnego zbadania.

Musimy oczywiście wziąć przy tym pod uwagę, że silnie wzrosła liczba Kościołów członkowskich, które nie mogą uznać interkomunii między podzielonymi Kościołami za zadowalające postępowanie. W niektórych kręgach, przede wszystkim wśród młodzieży, ale nie tylko tam, wzrasta natomiast niecierpliwość wobec pewnych tradycyjnych postaw w tej kwestii. Wiele Kościołów nie sprostало widocznemu zaleceniu z Lund, żeby poświęcić zwiększoną uwagę różnicom w teologii i praktyce Wieczery Pańskiej oraz nowym problemom, które powstają na tym obszarze w wyniku łączności zaistniałej przez powstanie Światowej Rady Kościołów. Z tego powodu należy bardzo ubolewać. Kościoły winny dbać wzajemnie o to, żeby ich teologia i porządki kościelne były dostosowane do aktualnej sytuacji.

Każde istotne odejście od zamiaru, jaki tkwi w zaleceniach z Lund, musiałby naszym zdaniem zostać uznany w dużej mierze za ekumeniczne nieszczęście z daleko sięgającymi i fatalnymi konsekwencjami. Stale pogłębiające się przekonanie wielu ludzi zarówno w ŚRK jak i na płaszczyźnie krajowej lub lokalnej, że „chrześcijańska wspólnota” domaga się wspólnoty stołu, byłoby tym samym zdradzone. Jakże by nie było nasze ogólne nastawienie do kwestii interkomunii, to przecież wyłania się pytanie, czy zgromadzenia ekumeniczne nie stanowią aby przypadku szczególnego. Czyż nie powinno być możliwe znalezienie podczas takich spotkań rozwiązania dla nabożeństw komunijnych, które, przy całym szacunku dla nauki Kościołów i sumienia jednostek, dawałoby możliwie wyrazisty wyraz jedności Kościoła Chrystusowego, którą wszyscy wyznajemy.

Każde nowe pokolenie musi przyswoić sobie istniejące różnice w teologii i praktyce Wieczery Pańskiej oraz dokonujące się przemiany. Jesteśmy zdania, że Komisja ds. Wiary i Ustroju Kościoła powinna w najbliższych latach poświęcić sakramentowi świętej Wieczery Pańskiej tę uwagę, którą w ostatnim czasie obdarzała chrzest. Dla takich studiów są niezbędne dobre materiały dotyczące nauki i praktyki Wieczery Pańskiej jak również liturgii poszczególnych Kościołów. Także nowsze propozycje, jak koncelebracja lub uczta *agape* wymagałyby troskliwego zbadania. Nie czujemy się jeszcze dzisiaj w stanie, żeby na temat tych propozycji wypowiedzieć się za lub przeciw⁹.

Raport Komisji Teologicznej w sprawie interkomunii, który przedłożono Konferencji w Lund a przez nią zalecony został Kościołom do przestudiowania, bardzo wyraźnie identyfikuje różnice w nauce o sakramentach oraz pokazuje, dlaczego nie wszystkie Kościoły mogą uważać interkomunię za pozytywną możliwość. Jesteśmy zdania, że raport ten oraz akapit dotyczący interkomunii w raporcie Konferencji z Lund także dzisiaj jeszcze zasługują na uwagę. Różnice

⁹ Uważamy, że podczas studiowania wszystkich tych kwestii Kościołom może przyjść z pomocą raport, który został opracowany podczas konsultacji odbytej w Bossey w marcu 1961 r., zwłaszcza kwestie, które tam zostały skierowane do Kościołów („Ecumenical Review” 13 (1961) nr 3).

poglądów, jakie dalej istnieją, zostały przedstawione na nowo w raporcie Sekcji „Jedność” Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi.

Niektórzy chrześcijanie uważają, że stopień kościelnej wspólnoty, dany nam w Ciele Chrystusa przez chrzest i wspólne podstawy naszej wiary, mimo różnic, które nas jeszcze dzielą, powinny skłaniać nas do wspólnego celebrowania świętej Wieczerzy Pańskiej oraz do poszerzenia interkomunii między Kościołami. Chrystus sam jest obecny w Wieczerzy Pańskiej i On zaprasza wszystkich chrześcijan do swojego stołu. Tego bezpośredniego zaproszenia Chrystusa nie mogą utrudniać porządki kościelne. Rozdzieleni chrześcijanie mają dlatego obowiązek przez społeczność przy jednym świętym stole ujawnić swoją rozległą, widzialną i organiczną jedność.

Inni chrześcijanie reprezentują przekonanie, że wspólnota eucharystyczna jako wyraz akceptacji całego Chrystusa zakłada pełną jedność w zakresie pełni Jego prawdy, że nie może istnieć interkomunia między chrześcijanami, którzy pod innym względem są podzieleni, że wspólnota w sakramentach zakłada koniecznie zgodę w doktrynie i urzędzie, i że dlatego przez interkomunię nie możemy uprzedzać jedności we wierze, której jeszcze szukamy.

Między tymi dwoma poglądami na temat świętej Wieczerzy Pańskiej znajdują się jeszcze inne, które albo reprezentują bardziej jedną lub drugą stronę. Kiedy jednak przeciwstawiamy sobie oba poglądy, wówczas zauważamy, że stanowią one dwa bieguny w członkostwie Światowej Rady Kościołów, toteż musimy zdawać sobie sprawę z tego przeciwieństwa. Jednocześnie jednak zachowują znaczenie słowa Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi: „Żaden z obu poglądów nie może uchodzić za ostateczny, dopóki inni, o których wiemy, że są w Chrystusie, nie znajdą się z nami w społeczności świętej Uczty”.

Na podstawie tych przemyśleń Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów akceptuje propozycję przestrzegania podczas Zgromadzenia Ogólnego i innych spotkań ŚRK następujących reguł, które regularnie powinny być rewidowane, i zaleca Kościołom członkowskim ich zastosowanie w każdej stosownej sytuacji. Komitet Naczelny wzywa Kościoły, żeby zapoznawały z tymi zaleceniami delegatów wysyłanych na konferencje i zachęcały ich do współpracy, o ile jest to możliwe na podstawie porządku kościelnego i ze względu na własne sumienie. Jako oczywiste założenie przyjmuje się, żeby odpowiedzialność za kształt uroczystości Wieczerzy Pańskiej ponosiły Kościoły reprezentowane podczas takiej konferencji, a nie Światowa Rada Kościołów.

Zalecenia brzmią:

- Drukowany program posiedzenia powinien jasno informować, że aktualnie wewnątrz wspólnoty Światowej Rady Kościołów istnieją nierozwiązane różnice w teologii i praktykowaniu Wieczerzy Pańskiej.
- W programie posiedzenia winny zostać podjęte kroki dla uroczystości nabożeństwa komunijnego, do udziału w którym i do przyjęcia Wieczerzy Pań-

skiej zostaną zaproszeni członkowie innych Kościołów. Takie nabożeństwo, gdy to możliwe, winno odbyć się na zaproszenie miejscowych Kościołów (po wcześniejszej konsultacji i porozumieniu z Kościołami, które są członkami ŚRK, lub też na wspólne zaproszenie kilku takich Kościołów).

- Jednocześnie program konferencji winien uwzględniać nabożeństwo komunijne według porządku liturgicznego Kościoła, który z przyczyn sumienia nie może zapraszać członków wszystkich innych Kościołów do przyjmowania Komunii św. Po ustaleniu takiego nabożeństwa należy zaprosić wszystkich uczestników, aby na nie przybyli.
- Program posiedzenia winien przewidzieć wspólne nabożeństwo przygotowawcze, w którym uwzględnione zostaną szczególnie następujące punkty widzenia: a) Boża tajemnica zbawienia zwiastowana w Wieczery Pańskiej; b) nasza zależność od Chrystusa i Jego przebaczenia; c) smutek z powodu podziałów w chrześcijaństwie i ich trwania; d) jedność dana w Chrystusie, jak jest ona doświadczana w ŚRK; e) nasza odpowiedzialność modlenia i działania na rzecz bardziej wyrazistego ukazania tej jedności.
- Poza programem konferencji winna być okazja na udział w nabożeństwach komunijnych w takim czasie, który umożliwi każdemu uczestnikowi konferencji przyjąć Wieczery Pańską bez naruszenia własnego sumienia lub niewierności wobec własnej tradycji kościelnej.
- Tym, którzy są przyzwyczajeni do częstego lub codziennego przyjmowania Wieczery Pańskiej, należy stworzyć odpowiednie po temu warunki. Tacy uczestnicy winni całkiem szczególnie przemyśleć, jaką winni zająć postawę wobec nabożeństwa zaproponowanego w punkcie 2, zwłaszcza gdy jest ono odprawiane w niedzielę.
- Jeśli konferencja odbywa się w miejscu, w którym jest reprezentowany tylko jeden Kościół członkowski, który nie jest w stanie wystosować oficjalne zaproszenie, lecz jest gotowy odprawić nabożeństwo komunijne, na które zostają zaproszeni uczestnicy konferencji, wówczas takie nabożeństwo winno się odbyć w pierwszą niedzielę trwania konferencji. Kierownictwo konferencji winno być jednak upoważnione do tego, żeby w programie posiedzenia zarezerwować czas na nabożeństwo, na które wyjdzie zaproszenie do udziału i przyjęcia Wieczery Pańskiej zgodnie z punktami 2 i 8.
- Gdyby Zgromadzenie Ogólne lub inna konferencje Światowej Rady Kościołów miały się odbyć w miejscu, w którym nie jest reprezentowana żadna wspólnota lokalna spośród Kościołów członkowskich, wówczas rzeczą właściwą będzie, żeby osoby odpowiedzialne za program, po szczegółowej konsultacji z Kościołami, które wysyłają delegatów, poprosili jeden lub kilka z tych Kościołów o podjęcie odpowiednich kroków w sprawie nabożeństw komunijnych zgodnie z punktami 2 i 3.

„Wszyscy na każdym miejscu”: Proces zrastania się Raport Sekcji V

Wstęp

Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Ten opis Kościoła w pierwszych rozdziałach Dziejów Apostolskich (patrz zwłaszcza Dz 2,42 i 4,20) jest szczególnie ważny dla naszego dzisiejszego pojmowania Kościoła lokalnego. Jest on zgromadzeniem wierzących w Jezusa Chrystusa pod przewodnictwem Apostołów, w określonym miejscu, ale zaangażowanych w misję na całym świecie.

W toku historii chrześcijaństwa istniały podziały i rozbitcie. Teraz jednak żyjemy w erze, kiedy Kościoły starają się przezwyciężyć swoje podziały. Poletkiem doświadczalnym jedności jest Kościół lokalny. Tu w procesie zrastania ujawniają się owoce Ducha, napięcia spowodowane naszymi podziałami oraz problemy i konflikty wyrastające z obecnej rewolucyjnej sytuacji. Ujawnia się tu dobitnie stosunek między sprzyjającymi podziałowi czynnikami wrogości rasowej, konfliktów klasowych oraz lojalności narodowej i ideologicznej a jednością i misją chrześcijaństwa.

Wszędzie zadaje się pytania dotyczące tego, czy modele instytucjonalne naszych Kościołów lokalnych nie są już coraz bardziej przestarzałe, w świetle faktu, że naturę jedności, do której dążymy, pojmujemy w sposób pogłębiony, i ze względu na wpływ świeckich haseł na nasze wspólne powołanie. Fakt, że spotykamy się w ruchu ekumenicznym, zmusza nas do stawiania czoła podziałowi między Kościołami na każdym miejscu. Zgorszenie, jakim jest brak jedności chrześcijan, jest szczególnie widoczne i szkodliwe we wspólnocie lokalnej. Dlatego też nasze partnerstwo w Ciele Chrystusowym trzeba ukazywać i praktykować na każdym miejscu, gdzie ludzie żyją, pracują i modlą się.

Niniejszy raport sekcyjny może tylko pokrótce zająć się określonymi aspektami całego kompleksu spraw, takich jak stosunki między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym; pełnymi czynnikami podziału, takimi jak czynniki wynikające ze struktur rasowych klasowych instytucjonalnych; i misyjnymi zadaniami Kościoła w lokalnej sytuacji. Usilnie wzywamy Kościoły lokalne, by śmiało podjęły ryzyko posłuszeństwa, dzięki któremu proces zrastania się w Duchu nabiera konkretności. *To, co uniwersalne, musi być lokalne, aby było realne.*

A. Zbór lokalny i Kościół uniwersalny: Podstawowe wypowiedzi teologiczne

I

W niniejszym raporcie mówimy o Ciele Chrystusowym we wszystkich wiekach i na wszystkich miejscach jako o „Kościele uniwersalnym”. Przez „zbór lokalny” rozumiemy lokalną wspólnotę chrześcijan zgromadzonych dla słuchania Słowa i sprawowania Wieczery Pańskiej zgodnie z poleceniem Chrystusa. Każdy zbór to przejaw Kościoła uniwersalnego. Zwracamy uwagę na oświadczenie w raporcie sekcji I: *Każdy zatem (...) zbór mający udział w Chrystusie jest związany z innymi nie przez przynależność do jakiejś struktury czy organizacji wyższego rzędu, lecz raczej przez tożsamość istnienia w Chrystusie (...). Niektórzy będą uważać, iż pewne wspólnoty chrześcijańskie roszcujące sobie pretensje do nazwy „Kościół” nie są w pełni przejawem jednego Kościoła (a inni dodadzą, że żadna wspólnota nie stanowi pełnego przejawu jednego Kościoła); lecz wszyscy dostrzegą, iż również w tych wspólnotach obecny jest Chrystus i uznaje się Jego panowanie, a zatem ich członkowie w pewnym sensie należą do jednego Kościoła.*

W poszczególnych miejscach mogą występować inne formy życia kościelnego, np.:

- Grupy utworzone przez duszpasterstwo wyspecjalizowane lub przez chrześcijan z istniejących już zborów, jak „Kościół domowe.
- Grupy powstające w poszczególnych środowiskach zawodowych lub edukacyjnych.
- Grupy takie, jak rady Kościołów.

W większości tych grup skupiają się chrześcijanie różnych wyznań i przeżywają nowe doświadczenie ekumeniczne; niektóre grupy przywiązują niewielkie znaczenie do tradycyjnych obowiązków lojalności i modeli życia; niektóre są przykładem nowych dróg dawania chrześcijańskiego świadectwa i chrześcijańskiej wspólnoty, poważnie kwestionujących egocentryczne zwyczaje i ustalone struktury życia kościelnego.

Współczesna sytuacja ekumeniczna konfrontuje nas z faktem, że wspólnoty lokalne i te inne formy życia kościelnego razem wzięte stanowią nową i złożoną postać Kościoła. Postać tę będziemy nazywać „Kościółem lokalnym”. Ta nowa sytuacja nakłada nowe obowiązki na pojedyncze zbory i na całą społeczność chrześcijan na każdym miejscu.

Wspomniane grupy są ważne dla zrozumienia przez nas natury Kościoła lokalnego i dla jego odnowy, ponieważ ukazują sposoby, w jakie chrześcijanie starają się w obecnej sytuacji wyrazić swoją wspólnotę w Chrystusie i swoje posłuszeństwo

wobec Niego. Grupom tym należy udzielać zachęty, ponieważ mają swobodę eksperymentowania i mogą wnieść istotny wkład w odnowę Kościołów. Jednak ich charakter jako „Kościołów” wymaga dalszych studiów. Grupy takie muszą się strzec, aby nie stać się sposobnością do dalszych podziałów w życiu jednego ludu Bożego, i powinny starać się utrzymywać żywe związki z tradycyjnymi ośrodkami zbiorowego życia, modlitwy i świadectwa Kościoła na każdym miejscu.

Wierzmy, że Kościół uniwersalny jest widzialny w lokalnej wspólnotie tylko wówczas, gdy wszyscy chrześcijanie w danym miejscu spełniają warunki jedności, opisane w oświadczeniu Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w New Delhi: *Wierzmy, że jedność, która jest zarazem wolą Boga i darem Jego Kościoła, stanie się widoczna wtedy, gdy na każdym miejscu wszyscy ochrzczeni w Jezusie Chrystusie oraz wyznający Go jako Pana i Zbawiciela doprowadzeni zostaną przez Ducha Świętego do pełnej społeczności, wyznającej jedną wiarę apostołską, zwiastującej jedną Ewangelię, łamiącej jeden chleb, jednoczącej się we wspólnej modlitwie i prowadzącej wspólne życie, które w świadectwie i służbie zwrócone będzie ku wszystkim. Zarazem wszyscy oni zjednoczą się z całym chrześcijaństwem, na każdym miejscu i po wszystkie czasy, w taki sposób, że urząd i członkostwo uznane zostaną przez wszystkich, oraz że wszyscy będą w stanie działać i przemawiać wspólnie tak, jak tego wymaga dana sytuacja w odniesieniu do zadań, do których Bóg wzywa swój lud.*

II

Członkowie Kościołów lokalnych stanowią wspólnotę mimo podziału na różne zbory. Przez liturgię i sakramenty, wiarę i doktrynę, dawanie świadectwa i służbę mają udział w skarbach całego Kościoła. Będąc jednak podzieleni, są pozbawieni pełnego uczestnictwa w tych rzeczach i dlatego muszą podejmować razem śmiałe próby posłuszeństwa ekumenicznego.

Nabożeństwo i sakramenty

Przez chrzest i wiarę chrześcijanie zostają włączeni zarówno w życie Kościoła uniwersalnego, jak i w widzialną wspólnotę Kościoła lokalnego. Nasz wspólny chrzest jest zatem podstawowym węzłem jedności, przez który jesteśmy wezwani jako jeden lud do wyznawania jednego Pana i służenia Mu na każdym miejscu i na całym świecie. Nabożeństwo, jako akt Kościoła, w którym wysławia się jedno Boga i Ojca wszystkich i przekazuje się Jego słowa na podstawie Biblii, podobnie wyraża i umacnia uczestnictwo w Kościele jako całości. Zbór zatem nie sprawuje nabożeństwa tylko sam; sprawuje on je w całym Kościele i z całym Kościołem jako wspólnota świętych. Ponieważ sam Chrystus jest obecny w naszych czynnościach kultowych, czynności te jednocześnie wyrażają i umacniają

naszą wspólnotę z Nim i wzajemnie ze sobą, chociaż sprawujemy je nadal w naszych odrębnych tradycjach. Komunia św. jest także czynnością Kościoła, w której to czynności Kościoły łamią jeden chleb z prawdziwie obecnym Panem. Zatem mimo bolesnej separacji przy Stole Pańskim jesteśmy złączeni w Tym, który daje się nam w każdej czynności komunijnej. Tutaj także Kościół lokalny, okazując posłuszeństwo ekumeniczne, jest wezwany do ukazywania w sobie w sposób widoczny obecności jednego Kościoła.

Takie pojmowanie nabożeństwa i sakramentów nakłada na nas poważny obowiązek stałej modlitwy i pracy, aby przyszedł dzień, kiedy wszyscy chrześcijanie na każdym miejscu będą mogli swobodnie gromadzić się razem na wspólne nabożeństwo i u Stołu Pańskiego.

Wiara i doktryna

Skarb tradycji i doświadczenia, wiedzy i zrozumienia, udzielony całemu Kościołowi, jest dostępny dla Kościoła lokalnego. Zbór nie może skutecznie dawać świadectwa pośród współczesnych wyzwań i zamętu, jeśli stale nie stara się w wierze i posłuszeństwie wnikać w całość prawdy, jaką Kościół wszędzie głosi. Działając tak, zbór jest i wprowadzany na właściwą drogę, i wzbogacany, a także może przyczyniać się do rozumienia prawdy Chrystusowej dzięki swym własnym świeżym spostrzeżeniom i doświadczeniom.

Coraz większa wspólnota ekumeniczna sprawia, że bogactwa wspólnej prawdy chrześcijańskiej są coraz łatwiej dostępne dla wszystkich chrześcijan; to także nakłada na nas zobowiązanie pełniejszego uczestnictwa w życiu całego Kościoła.

Świadectwo i służba

Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła w Lund w 1952 r. ogłosiła zasadę, że Kościoły powinny działać wspólnie we wszystkich sprawach z wyjątkiem tych, w których głębokie różnice przekonań zmuszają je do działania oddzielnego. Ci, którzy zaakceptowali tę zasadę, odkryli pełniejszą jakość życia i przeżywanie uczestnictwa w całym Kościele. Zbory lokalne doświadczyły tego, uczestnicząc w projektach Światowej Rady Kościołów i starając się wspólnie wypełniać inne obowiązki chrześcijan w społeczeństwie. Uzasadnia to twierdzenie, że chrześcijańska służba może być doświadczeniem, dzięki któremu Kościół lokalny zdaje sobie sprawę, iż jest Kościołem uniwersalnym w określonym miejscu.

Jednak wiele zborów wciąż jeszcze nie uczestniczy w takich przedsięwzięciach; nie spełniają zatem swej właściwej funkcji. Co więcej, obecna forma współpracy ma tylko ograniczone znaczenie; kiedy jej miejsce zajmą formy służby cechujące się pełną jednością, wszystkie Kościoły lokalne będą właściwie uczestniczyły w życiu całego Kościoła. W wymienionych wyżej rodzajach dzia-

łałości chrześcijańskiej widzimy zatem doświadczenia, w których objawia się natura Kościoła jako Kościoła uniwersalnego i lokalnego. Zwracamy się do Kościołów lokalnych, aby pełniej akceptowały zobowiązanie zawarte w tej prawdzie i dzięki temu w nowy sposób przeżywały życie Kościoła uniwersalnego.

III

Trzeba napisać także parę słów o miejscu denominacji w życiu Kościoła. W Nowym Testamencie słowa *ekklesia* używa się tylko dla określenia zboru lokalnego i Kościoła uniwersalnego. Pisma apostołskie podkreślają jedność wszystkich wierzących w Chrystusa. Dziś jednak używamy słowa „Kościół” dla określenia denominacji, które ani nie są tylko lokalne, ani w pełni uniwersalne.

Eklezjologiczne znaczenie denominacji wcale nie jest jasne; wymaga pełnego i starannego zbadania. Tu możemy tylko sformułować trzy uwagi:

- Denominacje były użyteczne w wytwarzaniu świeżego wejrzenia w prawdę chrześcijańską dzięki nowym formom nabożeństwa, wspólnoty i służby; w umożliwianiu Kościołom lokalnym przeżywania szerszej wspólnoty; w utrzymywaniu w ich łonie właściwego ładu i prawdziwej stabilizacji; i w zapewnianiu wzbogacającej różnorodności.
- Systemu denominacyjnego nie można jednak uważać za zasadniczą formę życia Kościoła w takiej mierze, jak zasadniczy jest zbor lokalny.
- Denominacje powodowały niekiedy rywalizację między lokalnymi zborami oraz wyrażały i utrwały podziały między chrześcijanami. Rozproszenie wyznaniowe, które w pewnych regionach świata istnieje w skrajnej postaci, wypacza prawdziwą naturę Kościoła i utrudnia przekazywanie Ewangelii. Nie wystarczy po prostu wspomnieć o tych faktach jako o grzesznych elementach podziałów wyznaniowych; wywołują one pytania – od których nie można się uchylić – o same te struktury i wskazują na ich tymczasowy charakter.

B. Kościół w podzielonym społeczeństwie

Jeden Kościół jest nie tylko w swym życiu i dawaniu świadectwa rozdzielany przez wewnętrzne podziały. Jest także głęboko uwikłany w konflikty i podziały panujące na świecie; i zbyt często w swej własnej wspólnocie zaprzecza posłudze pojednania, do której sprawowania wśród wszystkich ludzi jest powołany.

I

W Biblii najpierwszym pytaniem, jakie człowiek kieruje do Boga, jest pytanie o odpowiedzialność za brata: *Czyż jestem stróżem brata mego? (Rdz 4,9)*. Pytanie

to podkreśla zasadniczą skłonność człowieka do podnoszenia ręki na bliźniego i do zaprzeczania podstawowej solidarności całego rodzaju ludzkiego pod władzą Boga. Człowiek tkwi głęboko we wrogości, sprzecznościach, apatii, wyobcowaniu i grzechu. Ale ten sam człowiek został pojednany z Bogiem i ze swym bliźnim w Jezusie Chrystusie – po wszystkie czasy. Jest to ten sam Chrystus, w którym Kościół żyje dzisiaj.

Bóg nie pyta o płeć osoby, o kolor jej skóry, o klasę społeczną, do której należy, o jej status ekonomiczny ani o jej język, ani o sympatie polityczne, ani o wyznanie, zanim uzna tego człowieka za swoje stworzenie i swoje dziecko i wezwie go do życia wiecznego.

Czy jednak życie Kościoła na każdym miejscu gwarantuje godność osoby ludzkiej, będącą darem Bożym? Czy wierzymy, że każdy chrześcijanin na każdym miejscu musi z samozaparciem dawać świadectwo faktowi, iż Bóg nie kieruje się etykietkami i że wszyscy ludzie, wszędzie, pod Jego panowaniem są jednej krwi?

II

Dzielią nas haniebne przesady rasowe i dyskryminacja zaprzeczająca godności człowieka, podkopująca naszą jedność w Chrystusie i udaremniająca misję Kościoła. Bóg osądza nasze podzielone rasowo wspólnoty chrześcijańskie dopuszczając do obecnych rewolucyjnych wypadków w wielu częściach świata. Zatem Chrystus nie może stanowić obrony ani wymówki dla świadomego dalszego utrzymania grup, zgromadzeń czy bractw kościelnych, opartych na zasadach rasowych. Wzywamy więc chrześcijan w lokalnych Kościołach, by postępowali jak uczniowie Chrystusa bez względu na koszty.

Dzielią nas również względy lojalności etnicznej, kulturowej i plemiennej. Uznajemy, że z nakazu opatrności Bożej życie ludzkie opiera się na wspólnotach języka zwyczaju i kultury. Kościoły słusznie sprawowały opiekę duchową nad swoim ludem w różnorodności i przez różnorodność języków, zwyczajów i form sztuki. Jedność kulturowa istotnie stanowiła niekiedy czynnik sprzyjający dla jedności chrześcijan. Jednak podziały rodziny ludzkiej zbyt często przesłaniają naszą jedność w Chrystusie; są one niekiedy utrzymywane z zapalem, który przekształca je w bożyszczą. Podziały etniczne, kulturowe i plemienne między wspólnotami lokalnymi i w ich łonie na każdym miejscu są dla chrześcijan wezwaniem do autorefleksji i skruchy.

Wspólnotę chrześcijańską często dzielią sztywne przedziały wyznaniowe. Cieszymy się wprawdzie, że istnieją oznaki współpracy dla dawania świadectwa jedności Kościoła w pewnych dziedzinach, ale w wielu miejscach Kościoły o wspólnych zasadach wiary są nadal podzielone pod względem wyznaniowym, chociaż w świetle Ewangelii od dawna już nie można bronić takiego podziału. Egoistyczne interesy instytucjonalne często utrzymują rozłam w Kościele lokalnym ze

szkodą dla misji Kościoła. Wzywa się Kościoły, by przewyciężyły inercję i dumę wyznaniową, które wyobcowują jednych wiernych od drugich i stanowią przeszkodę w głoszeniu jedności w Chrystusie.

Utożsamianie się z określoną klasą społeczną; wybór określonego stylu życia; angażowanie się w jakąś filozofię polityczną lub partię; zdobycze w sferze materialnej i edukacyjnej itp. to także często zagraża integralności wspólnoty chrześcijańskiej na każdym miejscu. Czynniki te, same w sobie, reprezentują różnicowanie społeczne, które często dobrze służy ludziom. Jednak nie wolno dopuścić, by wyparły one lojalność zboru wobec jego jednego Pana.

III

Chrześcijanie zbliżają się dziś do siebie wskutek mobilności ludzi, migracji, tworzenia się nowych narodów, wskutek walki o wolność człowieka i o sprawiedliwość, a nawet wskutek politycznego i społecznego ucisku Kościoła. Chrześcijanie (zarówno jako jednostki, jak i jako grupa) są często raczej biernymi odbiorcami niż czynnymi uczestnikami procesów, które mogą intensyfikować wspólnotę ludzką i chrześcijańską. Zatem w czasie spotkań takich jak te, umożliwionych przez Boga, otrzymujemy polecenie tworzenia lokalnych wspólnot chrześcijańskich, które w sposób widzialny dają świadectwo naszej jedności w stworzeniu i odkupieniu.

To polecenie wymaga studiów i działania. Zbory, rady i przywódcy Kościołów w różnych regionach i z różnych warunków winni sporządzić zwięzłe analizy tego, co dzieli, i tego, co łączy chrześcijan na każdym miejscu. Różnorodność miejsc – wielkie miasta i podupadające wsie, nowe narody i stare imperia, pluralizm plemienny i różnicowanie rasowe itd. – wymaga studiów lokalnych. Aby zrozumieć, dlaczego wszyscy pochodzący z tego samego obszaru geograficznego nie są zjednoczeni, i aby obalić mury podziału, trzeba wykorzystywać nie tylko możliwości teologii i etyki, lecz także nauk społecznych i behawiorystycznych.

Jedność to owoc bycia uczniem Chrystusowym; uczenie się może przybierać rozmaite formy. Wspólny protest przeciwko niesprawiedliwym prawom, które tworzą lub nasilają podziały rasowe, jaśniej uwidoczni jedność w Chrystusie. Przekraczanie barier społecznych dla studiowania Biblii i dla modlitwy, w pracy i w czasie odpoczynku może wytworzyć nowe formy i szczeble jedności. Jedności mogą sprzyjać wspólne działania w sferze posługi duchownej i praktykowania wspólnoty, nawet jeśli podejmuje się je przed osiągnięciem porozumienia co do doktryny albo co do ścisłej interpretacji prawa kanonicznego. Wzajemne odwiedziny i kontakty osobiste mogą otworzyć nowe obszary. Udział w nabożeństwie, pozwalający na zapoznanie się z nieznanymi idiomami kulturowymi i sposobami wyrazu, może prowadzić do przekonania się na nowo, że wszyscy Są jednością w danym miejscu.

Są takie okoliczności, w których dawanie świadectwa jedności, jakkolwiek proste, dużo kosztuje. Jednak miarą bycia uczniami jest Krzyż. Bez względu na okoliczności chrześcijanie mogą i powinni dawać świadectwo jedności i brać na siebie odpowiedzialność za swoich braci.

C. Misja ludu Bożego na każdym miejscu

I

Jeśli jedność, która jest *wolą Boga i darem dla Jego Kościoła*, mamy uczynić widzialną, to zasadniczą rzeczą jest, aby Kościoły lokalne zaakceptowały obowiązek misyjny, jaki Bóg nałożył na cały Kościół. Dobitniej i natarczywiej niż dawniej przez całe wieki zadaje się nam pytanie: *Czy naprawdę macie udział w życiu, które jest w Jezusie Chrystusie, albowiem mieć udział w nim znaczy uczestniczyć w Jego misji wobec świata?*

Tylko wówczas, gdy wszyscy w każdym miejscu odpowiedzą na to wezwanie, aby być ludem Bożym w swoim określonym „świecie” i dla tego „świata”, a zarazem w całym świecie i dla całego świata, osiągną jedność jednej, zaangażowanej wspólnoty.

II

Jeśli przyjmiemy tę odpowiedzialność, to pojawiają się wnikliwe i niewygodne pytania o naszą obecną sytuację jako Kościołów na wsi w mieście, metropolii, państwie czy narodzie, bez względu na to, czy jesteśmy zborami należącymi do jednego lub wielu wyznań.

Czy jako chrześcijanie tworzący zbór lokalny wiemy, że jesteśmy ciałem, którego Głową jest Chrystus, i czy wiemy,

- że otrzymaliśmy posłanie, którego głoszenia nie potrzebujemy ani się obawiać, ani wstydzić;
- że jesteśmy wezwani, by zaakceptować zarówno cenę, jak i radość tego, że jesteśmy uczniami;
- że w świecie, na którym jesteśmy Jego ludem, On jest także naszym Panem, bez względu na to, gdzie, lub w jakich warunkach żyjemy?

Czy Jego panowanie jest zarówno siłą, jak i pociechą w naszym życiu jako jednostek i we wspólnocie?

Czy oddawanie czci Bogu ograniczamy do pewnych pór i budynków czy też jest to całkowite i pełne wdzięczności oddawanie się Chrystusowi i wszystkim będącym w potrzebie?

Czy odziedziczone wzory i rytm życia naszego zboru nie są obecnie w wielu punktach przestarzałe i niedostosowane do właściwego funkcjonowania Kościoła w jego współczesnej misji?

Czy jako chrześcijanie uważamy, że jesteśmy połączeni misją nałożoną na nas wszystkich na każdym miejscu, czy też dostrzeganie innych Kościołów na tym samym terenie wywołuje jedynie ogólne uczucie życzliwości?

Czy Chrystus istotnie jest dla nas jedną Głową, tak że musimy razem starać się poznać Jego polecenia i wykonywać je?

Czy dostrzegamy znaczenie faktu, że, idąc na świat z posługą i świadectwem, spotykamy się tam we wspólnych zadaniach i misji, stykamy się z tymi samymi problemami lojalności i wierności i tak samo polegamy na Duchu Świętym?

Czy jako chrześcijanie stanowimy na świecie w sposób widoczny wspólnotę, w której mężczyźni i kobiety stają się nowymi ludźmi w Chrystusie, czy porywa ich cel większy niż oni, czy utożsamiają się z uciskanymi, uciemiężonymi, ofiarami niesprawiedliwości, nieszczęść, uprzedzeń czy chciwości? Czy nasza posługa pojednania obejmuje także tych, którzy stosują ucisk i niesprawiedliwość?

Czy jest pośród nas widoczna jedynająca łaska Boża, obalająca wszelkie mury podziału ze względu na rasę, kolor skóry, kastę, plemię, płć, klasę czy naród – czy też ukazujemy światu obraz braku jedności, w czasach, kiedy sam świat tworzy własne jedności i dąży do jedności coraz głębszej?

W swej sytuacji lokalnej stwierdzamy często, że jesteśmy spadkobiercami tradycji, które – aczkolwiek z wdzięcznością uznajemy, że to w nich poznaliśmy Boga w Chrystusie – dzielą nas od naszych braci, wyznających tę samą wiarę i zobowiązanych do tego samego posłuszeństwa, co my. Jeśli absolutyzowaliśmy kanały, którymi spłynęła na nas prawda Boga w Chrystusie, musimy zawrócić ze skruchą, poprzez tego, który sam jest Prawdą, i zaakceptować się wzajemnie.

III

Właściwe odpowiedzi na te pytania zdołamy znaleźć tylko wówczas, gdy będą ich wspólnie szukać *wszyscy na każdym miejscu*. No mamy do zaproponowania żadnego gotowego projektu, który by pasował do różnorodnych sytuacji lokalnych. Niemniej jednak jesteśmy przekonani, że Duch Święty kieruje nas na pewne wyraźnie określone drogi, na których wymaga się od nas posłuszeństwa i działania, chcemy więc zalecić je naszym braciom w Kościołach lokalnych.

Pierwszym krokiem jest uznanie w poważny sposób, że przez chrzest jesteśmy jednym ludem, służącym jednemu Panu na każdym miejscu.

Nawet w warunkach naszego obecnego rozłamu jako Kościołów daje nam to podstawę do „wspólnego działania na rzecz misji” — tzn. wykorzystywania ca-

łych możliwości wszystkich Kościołów na jednym miejscu do prowadzenia misji na tym miejscu i w ogóle na świecie.

Faktyczny wzorec tego coraz większego partnerstwa w działalności misyjnej może i powinien być nieskończenie zróżnicowany i elastyczny. Będą nim wszakże rządzić dwie zasady:

- Partnerstwo to musi znaleźć zastosowanie w „normalnym” życiu zboru lokalnego, a nie w jakiejś wybranej dziedzinie „współpracy ekumenicznej”.
- Będzie ono wymagać gotowości do zaakceptowania ryzyka, w rozsądnych granicach, w odniesieniu do tradycyjnych modeli życia kościelnego (na szczeblu zboru, denominacji lub wyznania); ryzyko to muszą wspólnie podejmować zarówno lokalne zbory jak i władze wyznaniowe.

Na niektórych obszarach możliwości wspólnego działania występują na trzech płaszczyznach. Są to:

- płaszczyzna rady Kościołów, obejmującej cały obszar;
- płaszczyzna ścisłego partnerstwa zborów bezpośrednio sąsiadujących ze sobą;
- płaszczyzna tworzenia grup złożonych z chrześcijan przynależnych do różnych wyznań i denominacji w miejscach, gdzie mieszkają i pracują.

Niezależnie od rodzaju wzorca, wspólne działanie na rzecz misji będzie wymagać udziału Kościołów w następujących sprawach:

- we wspólnym nadzorowaniu, za pośrednictwem najbardziej reprezentatywnych i odpowiedzialnych przywódców, całej misji, przed jaką stoją Kościoły, zwłaszcza w tak ważnych dziedzinach, jak przemysł, polityka, praca zawodowa, życie studenckie, oraz w dziedzinach potrzeb ludzkich w nowoczesnym państwie;
- w uznaniu, że cały Lud Boży, duchowieństwo i świeccy, jest tak samo obowiązany do uczestnictwa w posługiwaniu Chrystusowym na świecie;
- w zdawaniu sobie sprawy, że na problemy stojące dziś na świecie przed ludźmi świeckimi nie ma odpowiedzi konfesyjnych;
- we wspólnym działaniu dla przygotowania laikatu do posługi na świecie i pełnym wykorzystywaniu wiedzy i doświadczenia ludzi świeckich w ich codziennej pracy;
- w eksperymentowaniu we wspólnym przygotowywaniu kandydatów do chrztu, confirmacji lub pełnego członkostwa w Kościele, tak aby wspólnie rozumieli jedną wiarę i powołanie.

W pełni skuteczny „apostolat świeckich” można odpowiednio przygotować do misji i posługiwania na świecie tylko wówczas, jeśli będzie reprezentatywny dla wszystkich na każdym miejscu.

D. Wnioski

Jesteśmy świadomi, iż jesteśmy dziedzicami wielorakich bogactw łaski Boga w Chrystusie.

Zdajemy sobie sprawę, że wieloma darami Boga dla Jego całego Kościoła nie możemy się dzielić w swoich Kościołach lokalnych dopóki nie uznamy się za jeden lud Boży na każdym miejscu i nie będziemy gotowi wprowadzić tego stwierdzenia w czyn w nowych i śmiałych przedsięwzięciach żywej wiary.

Takie wspólne działania, jak te, które zalecaliśmy Kościołom w niniejszym raporcie, wymagają skruchy z tego powodu, że nie dajemy jeszcze odpowiednio świadectwa faktowi, iż jesteśmy jednym ludem Bożym. Wymaga to poważnego przebadania naszych struktur konfesyjnych, denominacyjnych i zborowych pod kątem tego, jak dalece sprzyjają one naszemu zrastaniu się jako jednego ludu Bożego albo je utrudniają. Wymaga to także poważnego zbadania sposobów ekumenicznego przygotowania duchownych, zwłaszcza tych, którzy będą służyć Kościołom na szczeblu lokalnym.

Przede wszystkim wymaga to od nas wszędzie w Kościele, byśmy nieustannie wzywali Ducha Św., który odnawia nas, uzdalnia, jednoczy i zobowiązuje do pełnienia, radośnie i bez względu na cenę, misji Bożej na każdym miejscu i na całym świecie. Proces zrastania się w tę jedność, której Bóg chce dla swego Kościoła, właśnie teraz otrzymuje nowe i wspaniałe możliwości.

Zatem modlimy się: Przyjdź Duchu Święty.

Tłumaczenie: *Karol Karcki*

DIALOG KATOLICKO-ŻYDOWSKI

18. SPOTKANIE MIĘDZYNARODOWEGO KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO KOMITETU ŁĄCZNOŚCI

Buenos Aires, Argentyna, 5-8 czerwca 2004 r.

Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności jest ciałem łączącym największe organizacje żydowskie, szczególnie z USA, współtworzące Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz Stolicę Apostolską, reprezentowaną przez watykańską Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Komitet Łączności, który utworzony został w 1970 r., spotkał się dotychczas 18 razy¹. Wśród opracowanych dokumentów na szczególną uwagę zasługują: *Wspólna deklaracja na temat rodziny* – Jerozolima, 26 maja 1994 r., *Wspólna deklaracja na temat środowiska naturalnego* – Watykan, 25 marca 1998 r., *Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych* oraz *Zalecenia dotyczące edukacji w katolickich i żydowskich seminariach i uczelniach teologicznych* – Nowy Jork, 4 maja 2001 r.² Prezentowane poniżej *Wspólne oświadczenie* uchwalone w Buenos Aires przedstawia tematykę obrad oraz podsumowuje dotychczasowe relacje³. Na szczególną uwagę zasługuje zobowiązanie, niezbyt często pojawiające się w katolickich oświadczeniach, do występowania przeciw antysyjoniz-

¹ Na temat powstania Komitetu oraz jego prac zob.: G. Ignatowski, *Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, SiDE 2000, nr 1, s. 61-71; tenże, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003.

² *Wspólna deklaracja na temat środowiska naturalnego*, SiDE 1999, nr 1, s. 127-129; *Zalecenia dotyczące edukacji w katolickich i żydowskich seminariach i uczelniach teologicznych, Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych*, SiDE 2002, nr 1, s. 147-150.

³ Tekst przetłumaczono na podstawie: *Joint Declaration*, w: *The 18th International Catholic-Jewish Liaison Committee (ILC)*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2004, nr 3, s. 139-140.

mowi⁴. Żydowski uczestnicy obrad wyrażają natomiast ubolewanie wobec pojawiających się w społeczeństwach postawach antykatolickich. W argentyńskich obradach uczestniczył arcybiskup Stanisław Gądecki, przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Międzyreligijnego i doradca watykańskiej Komisji.

Wspólne oświadczenie

Głęboko zakorzenione w naszych religiach zobowiązanie do czynienia sprawiedliwości

Stosunki między Kościołem katolickim a ludem żydowskim uległy doniosłej zmianie po uchwaleniu przez Sobór Watykański II deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (28 października 1965 r.). Deklaracja ta uwydatniła żydowskie korzenie chrześcijaństwa i bogate duchowe dziedzictwo wspólne Żydom i chrześcijanom. Przez ostatnie ćwierćwiecze papież Jan Paweł II wykorzystywał każdą okazję do poprawienia dialogu między naszymi dwoma religijnymi wspólnotami, które uważa za dogłębnie powiązane ze względu na ich tożsamość. Ten braterski dialog zrodził wzajemne zrozumienie i szacunek. Mamy nadzieję, że będzie on nadal spotykał się z oddźwiękiem w coraz szerszych kręgach, poruszał umysły i serca katolików oraz Żydów, a także inne społeczności.

18. Spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności odbyło się w Buenos Aires i trwało od 5 do 8 czerwca 2004 r. Obrady, które toczyły się po raz pierwszy w Ameryce Łacińskiej, poświęcone były tematowi *Cedek i Cedaka (Sprawiedliwość i Miłosierdzie)* w ich teoretycznych aspektach i praktycznym zastosowaniu. Nasze rozważania zainspirowane zostały przez Boże przykazanie *miłowania bliźniego jak siebie samego* (Kpł 19, 18 i Mt 22, 39). Wychodząc z odmiennych perspektyw odnowiliśmy nasze wspólne zobowiązanie do obrony i popierania ludzkiej godności, które wywodzi się z biblijnego stwierdzenia, że każdy człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26). Przypominamy, że papież Jan XXIII, broniąc praw człowieka, przynależących wszystkim dzieciom Bożym, ogłosił brzemiennej w skutki encyklikę *Pacem in Terris* (1963 r.). Składamy szczególnie hołd Janowi XXIII za zainicjowanie gruntownych zmian w relacjach katolicko-żydowskich.

Nasze wspólne zobowiązanie do podejmowania inicjatyw na rzecz sprawiedliwości jest głęboko zakorzenione w judaizmie i chrześcijaństwie. Przypominamy

⁴ Zob. np.: Papieska Komisja Studiów *Iustitia et Pax, Kościół wobec rasizmu. W trosce o pogłębienie braterstwa między ludźmi*, „L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 1989, nr 1-2, s. 5-9.

o tradycji pomagania znajdującym się pośród nas wdowom, sierotom, ubogim i cudzoziemcom, zgodnie z Bożym nakazem (Wj 22, 20-22; Mt 25, 31-46). Mędrcy Izraela rozwinęli ogólną doktrynę sprawiedliwości i miłosierdzia wobec wszystkich ludzi opartą na wzniosłym rozumieniu koncepcji *Cedek*. Papież Jan Paweł II, opierając się na tradycji kościelnej, w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (1979 r.) przypomniał chrześcijanom, że prawdziwy związek z Bogiem wymaga zdecydowanego zaangażowania, służby na rzecz bliźnich.

Ludzie zostali stworzeni przez Boga w całej ich różnorodności. Bóg obdarzył ich jednak tą samą godnością. Podzielamy przekonanie, że każda osoba ma prawo do bycia traktowaną w sposób sprawiedliwy i równy. Prawo to obejmuje godziwe dzielenie się Bożymi darami oraz udział w Jego szczodrości i miłosierdziu (*chesed*).

Znamy globalne rozmiary ubóstwa, niesprawiedliwości i dyskryminacji. Dlatego nasza wiara zobowiązuje nas do okazywania troski biednym i tym, którzy pozbawieni zostali praw politycznych, społecznych i kulturalnych. Jezus, głęboko zakorzeniony we współczesnej sobie tradycji żydowskiej, zaangażowanie na rzecz ubogich uczynił priorytetem własnej posługi. Talmud potwierdza, że Święty Jedyny, Błogosławiony niech będzie Bóg, troszczy się o potrzebujących. Dzisiaj, troska o ubogich musi obejmować ogromną liczbę ludzi na wszystkich kontynentach, głodnych, sieroty, ofiary AIDS, pozbawionych domostw oraz właściwej opieki medycznej i tych wszystkich, którym brakuje aktualnie nadziei na lepszą przyszłość. W tradycji żydowskiej najwyższą formą miłosierdzia jest usunięcie przeszkód nie pozwalających dźwignąć się ubogim z ich nędzy. W latach ostatnich Kościół podkreślił, że jego priorytetem jest opcja na rzecz ubogich. Żydzi i chrześcijanie mają jednakowe zobowiązanie do działania na rzecz sprawiedliwości i miłosierdzia (*cedek* i *cedaka*), które ostatecznie doprowadzi do *Szalom* dla całej ludzkości. Pozostając wierni naszym odmiennym religijnym tradycjom, dostrzegamy wspólne zobowiązanie do działania na rzecz sprawiedliwości i miłosierdzia jako współpracę człowieka z Bogiem w Jego planie, aby doprowadzić do naprawy świata.

W świetle naszego wspólnego zobowiązania uważamy za konieczne wymienić następujące bezpośrednie wyzwania: wzrost ekonomicznych dysproporcji między ludźmi, powiększającą się dewastację ekologiczną, negatywne aspekty globalizacji, pilną konieczność doprowadzenia do międzynarodowego pokoju i pojednania.

Przyjmujemy zatem z zadowoleniem wspólne inicjatywy podejmowane przez międzynarodowe i krajowe katolicko-żydowskie organizacje, już zwracające uwagę na potrzeby ludzi pozbawionych godności, głodujących, chorych, młodzieży, ludzi nie mających możliwości zdobycia wykształcenia oraz starszych. Opierając się na tych inicjatywach zobowiązujemy się podwoić wysiłki wynikają-

ce z naszego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości i miłosierdzia, które mają na celu zaradzenie naglącym potrzebom wszystkich ludzi.

Zbliżamy się do 40. rocznicy uchwalenia przez Sobór Watykański II deklaracji *Nostra aetate* (otwierającej nowe horyzonty stosunkom katolicko-żydowskim), która odrzuciła oskarżenie Żydów o bogobójstwo, potwierdziła żydowskie korzenie chrześcijaństwa i napiętnowała antysemityzm. Zwracamy więc uwagę na wiele zmian w Kościele katolickim pod względem relacji do ludu żydowskiego. Minione 40 lat naszego braterskiego dialogu kontrastuje całkowicie z prawie dwoma tysiącami lat *nauczania pogardy* i wszystkich jego bolesnych konsekwencji. Czerpiemy zachętę ze skutków naszych wspólnych poszukiwań, wśród których należy wymienić: uznanie wyjątkowej w swoim rodzaju, nieprzerwanej więzi między Bogiem i ludem żydowskim oraz całkowite odrzucenie antysemityzmu we wszystkich jego formach wraz z antysyjonizmem jako jeden z bardziej współczesnych jego przejawów.

Ze swojej strony, żydowska wspólnota okazuje w tym czasie wzrastającą gotowość do zaangażowania się w dialog międzyreligijny i do wspólnego działania w dziedzinie religijnych, socjalnych oraz społecznych problemów na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym. Przykładem tego jest nowy, bezpośredni dialog pomiędzy Naczelnym Rabinatem Izraela i Stolicą Apostolską. Ponadto, żydowska wspólnota dokonała znacznego postępu w tworzeniu edukacyjnych programów na temat chrześcijaństwa, eliminowaniu uprzedzeń i docenieniu doniosłości dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Żydowska wspólnota stała się również świadoma i ubolewa nad zjawiskiem antykatolicyzmu we wszystkich jego formach pojawiających się w ogóle w społeczeństwie.

W 60. rocznicę wyzwolenia nazistowskich obozów śmierci wyrażamy nasze zdeterminowanie, aby przeciwstawić się odrodzeniu antysemityzmu, który doprowadził do ludobójstwa i do Szoah. W tej chwili dziejów łączymy się ze znaczącymi międzynarodowymi konferencjami poświęconymi temu problemowi – odbyły się one ostatnio w Berlinie oraz w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku⁵. Przypominamy słowa papieża Jana Pawła II, że antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludzkości.

Zobowiązujemy się do walki z terroryzmem. Żyjemy w nowym *millenium*, skażonym już przez ataki z 11 września 2001 r. i kolejne terrorystyczne akty przemocy na całym świecie. Spotykamy się w dziesiątą rocznicę dwóch tragicznych zamachów terrorystycznych w Buenos Aires. Terror we wszystkich swoich formach oraz zabijanie *w imię Boga* nie mogą być nigdy usprawiedliwione. Terror jest grzechem przeciwko człowiekowi i Bogu. Wzywamy wszystkich wierzących, mężczyzn i kobiety, członków wszystkich religii, aby wspierali międzynarodowe wysiłki podejmowane w celu wykorzenia terroru stanowiącego zagrożenie dla

⁵ Konferencje odbyły się w 2004 r. – Berlin, 28 kwietnia; Nowy Jork, 15 czerwca.

życia, tak, aby wszystkie narody mogły żyć razem w pokoju i bezpieczeństwie opartym na *cedek* i *cedaka*.

Zobowiązujemy się, że obietnice, które złożyliśmy wobec siebie w Buenos Aires zostaną wprowadzone w życie i rozpowszechnione w naszych wspólnotach, tak, aby dzieło Sprawiedliwości i Miłosierdzia rzeczywiście doprowadziło do największego z Bożych darów: pokoju.

Wspólny Komitet Naczelnego Rabinatu Izraela i Watykańskiej Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem

Oficjalny dialog między Komisją ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz Naczelnym Rabinatem Izraela zapoczątkowany został 5 czerwca 2002 r. podczas spotkania obu delegacji w Jerozolimie. W latach 2002–2004 odbyły się cztery konferencje, które zaowocowały wydaniem trzech dokumentów odwołujących się bezpośrednio do Starego Testamentu, a więc wspólnej dla chrześcijan i wyznawców judaizmu obszerniejszej części Biblii. Pierwsza z deklaracji, poświęcona świętości ludzkiego życia oraz wartości rodziny, przyjęta została 27 lutego 2003 r. w Grottaferrata (Rzym)⁶. 3 grudnia 2003 r. uchwalono dokument dotyczący współczesnych zagadnień społecznych oraz edukacji⁷. Prezentowane poniżej oświadczenie podpisane zostało 19 października 2004 r. w Watykanie⁸.

Partnerzy w głoszeniu podstawowych moralnych wartości

Świadomi faktu, że członkowie naszych religijnych wspólnot nie zdają sobie dostatecznie sprawy z doniosłej zmiany, jaka dokonała się w relacjach katolicko-żydowskich, a także w świetle prac Komitetu oraz naszych aktualnych dyskusji

⁶ Tekst dokumentu znajduje się w: *Meeting between the Chief Rabbinate of Israel and the Holy See's Commission for Religious Relations with Jews*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2003, nr 1, s. 35-36. Polski przekład: *Wspólna deklaracja Naczelnego Rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem na temat „Świętości ludzkiego życia” oraz „Wartości rodzinnych”*, SiDE 2004, nr 1, s. 103-106.

⁷ *Joint Declaration of the Chief Rabbinate of Israel's Delegation for Relations with the Catholic Church and the Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews „The Relevance of Central Teachings in the Holy Scriptures which We Share for Contemporary Society and the Education of Future Generations*, „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 2003, nr 3, s. 200.

⁸ *Statement of Catholic-Jewish Committee: „Partners in Articulating Essential Moral Values”*. Tłumaczenia dokonano na podstawie tekstu zamieszczonego w Międzynarodowej Agencji Informacyjnej ZENIT. Sprawozdanie z obrad: *Wspólny komunikat Komisji Mieszanej ds. Dialogu Katolicko-Żydowskiego*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2005, nr 1, s. 65.

dotyczących wspólnej wizji społeczeństwa opartego na etycznych i sprawiedliwych wartościach, oświadczamy:

- Nie jesteśmy przeciwnikami, lecz zdecydowanymi partnerami w głoszeniu zasadniczych moralnych wartości niezbędnych dla przetrwania i dobrobytu całej ludzkości.
- Jerozolima ma charakter sakralny dla wszystkich dzieci Abrahama. Wzywamy wszystkie odpowiednie władze, aby uszanowały ten charakter i zapobiegały działaniom obrażającym uczucia religijne wspólnot znajdujących się w Jerozolimie, dla których jest ona cenna.
- Wzywamy władze religijne, aby publicznie wyrażały protest, wówczas kiedy podejmowane są działania okazujące brak szacunku wobec duchowieństwa, symboli religijnych i Miejsc Świętych, takie jak profanacja cmentarzy, a w ostatnim czasie znieważenie patriarchy ormiańskiego Jerozolimy⁹. Wzywamy władze religijne, aby wychowywały swoje wspólnoty do postępowania z szacunkiem i godnością wobec ludzi i ich przekonań religijnych.

Delegacja żydowska

Rabin Shar Yishuv Cohen, naczelny rabin Haify

Rabin Rasson Arussi, naczelny rabin Kiryat Ono

Rabin Yossef Azran, naczelny rabin Rishon-Lezion

Rabin David Brodman, dyrektor generalny Centrum ds. Żydowskiej Edukacji w Savyon

Rabin David Rosen, członek stałej Komisji ds. Kontaktów między Państwem Izrael oraz Stolicą Apostolską

Oded Wiener, dyrektor generalny Wielkiego Rabinatu Izraela

Delegacja katolicka

Arcybiskup Jorge María Mejía, Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem

Arcybiskup Georges Cottier, były teolog domu papieskiego

Arcybiskup Pietro Sambì, delegat apostolski w Jerozolimie

Biskup Giacinto Boulos Marcuzzo, biskup pomocniczy Łacińskiego Patriarchatu Jerozolimy

Pier Francesco Fumagalli, doradca Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem

Norbert Hofmann, sekretarz Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem

Tłum. Grzegorz Ignatowski

⁹ 10 października 2004 r. student ortodoksyjnej jesziwy znieważył krzyż i ormiańskiego patriarchę Jerozolimy Nourhana Manougiana, który przewodniczył wówczas procesji. Z tego powodu, 24 stycznia 2005 r., główny rabin wspólnoty aszkenazyjskiej Izraela, Yona Metzger złożył po raz pierwszy wizytę w siedzibie Patriarchatu Ormiańskiego, potępiając zdecydowanie ataki na zwierzchników wspólnot religijnych oraz wezwał do szacunku między wyznawcami wszystkich religii. Zob.: „Bulletin Ecumenical News International” 2005, nr 2, s. 15-16.

GREKOKATOLICY A EKUMENIA

W soborze św. Jana Chrzciciela w Przemyślu, podczas uroczystej Liturgii w dzień Świąt Bożego Narodzenia (7 stycznia), ks. arcybiskup Jan Martyniak zatwierdził dekretem dokumenty Soboru Kościoła Grekokatolickiego w Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej, ustalając, że zaczną one obowiązywać z dniem 15 lutego 2005 r. Przedstawiamy jeden z soborowych dokumentów dotyczący zasad działalności ekumenicznej i stosunków religijnych Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego w Polsce.

Podstawowe zasady stosunków międzywyznaniowych i działalności ekumenicznej w Archidiecezji przemysko-warszawskiej Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego

Normy Ogólne

1. Ukraiński Kościół Grekokatolicki w Polsce usilnie pragnie żyć w pokoju ze wszystkimi chrześcijanami i brać udział w dialogu ekumenicznym z innymi krajowymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na zasadach partnerstwa i równouprawnienia.

2. W stosunkach z niekatolickimi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi oraz w prowadzeniu z nimi dialogu ekumenicznego UKGK kieruje się normami i wskazówkami, zamieszczonymi w: – Dekretach II Soboru Watykańskiego o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* i o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*; – Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (kan. 902-908 i inne); – Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r.; – Liście pasterskim Głowy UKGK (...) Mirosława Jana Lubacziwskiego O jedności Świętych Kościołów; – Liście Apostolskim Papieża Jana Pawła II *Orientalis Lumen*; – Encyklice Papieża Jana Pawła II *Ut unum sint*; – Liście Apostolskim Papieża Jana Pawła II z okazji 400-lecia Unii Brzeskiej; – Instrukcji w sprawie stosowania przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich; – Koncepcji stanowiska Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego wobec ekumenizmu, z uwzględnieniem warunków miejsca i czasu.
3. UKGK pragnie brać samodzielny udział w dialogu, jako pełnowartościowy jego uczestnik. Nikt spoza UKGK nie może rościć sobie prawa do reprezentowania UKGK w stosunkach międzywyznaniowych bez wyraźnej zgody i zlecenia episkopatu UKGK.
4. Niezbędnym warunkiem prowadzenia jakiegokolwiek działalności ekumenicznej jest stosowna formacja ekumeniczna wszystkich wiernych – duchownych, osób zakonnych i świeckich. Należy ją rozpoczynać już w ramach katechezy dzieci i nie zaniedbywać kontynuowania jej później.
5. Wierni powinni być uświadomieni w przedmiocie właściwego znaczenia pojęcia „ekumenizm”, stanowiska Kościoła katolickiego wobec ruchu ekumenicznego oraz katolickich zasad ekumenizmu ze szczególnym uwzględnieniem ekumenicznej roli katolickich Kościołów wschodnich, zwłaszcza UKGK.
6. Absolutnie koniecznym jest, by wierni byli świadomi tego, że wszelka działalność ekumeniczna musi być oparta o osobistą więź każdego wiernego z Panem; wszystko, co osłabia ową więź, szkodzi sprawie ekumenizmu – zaś postęp dialogu ekumenicznego nie jest możliwy bez stopniowego wzrastania jego uczestników w łasce Bożej.
7. Uczestnikami dialogu są chrześcijanie – ochrzczeni w imię Trójcy Przenajświętszej, wyznający Boga Trójjedynego oraz Bóstwo i rolę zbawczą Pana naszego Jezusa Chrystusa; celem jest wzajemne pogodzenie się i zbliżenie dla wspólnego szukania dróg przywrócenia jedności. Niedopuszczalne jest zawężanie grona uczestników dialogu przy użyciu narodowych i innych świeckich kryteriów. Zakazana jest również instrumentalizacja dialogu dla osiągnięcia celów świeckich, zwłaszcza narodowych i politycznych.
8. Wszystkim wiernym – a zwłaszcza duszpasterzom – zaleca się budowanie słowem i czynem atmosfery miłości chrześcijańskiej w stosunkach międzywyznaniowych. Wszystko to ze szczególnym naciskiem odnosi się do treści wydawnictw kościelnych i publikacji internetowych.

9. Udział w dialogu ekumenicznym nie może pociągać za sobą osłabienia kościelno-obrządkowej tożsamości wiernych i wzrastania wśród nich obojętności religijnej (indyferentyzmu). Przeciwnie – kontakty z chrześcijanami z innych Kościołów i Wspólnot kościelnych winny prowadzić wiernych UKGK do jeszcze głębszej świadomości, poznawania i kultywowania przez nich ich autentycznej tożsamości.
10. W kwestii wspólnych modlitw i wszelkich innych przejawów wspólnego udziału w kulcie Bożym usilnie przypomina się obowiązek brania pod uwagę nie tylko zasad katolickich, lecz również doktryny i przepisów innego Kościoła czy Wspólnoty kościelnej.
11. Osoby duchowne, gdy nie koncelebrują, zgodnie z prawidłami obrządku bizantyjskiego ubierają się jedynie w strój duchowny, bez szat liturgicznych, w szczególności bez epitachelionu. Przy koncelebraniu Boskiej Liturgii z kapłanami rzymskokatolickimi duchowni winni przywdziewać kompletne szaty liturgiczne.
12. Dla należytego prowadzenia spraw związanych ze stosunkami międzywyznaniowymi i działalnością ekumeniczną biskup eparchialny może powołać radę ekumeniczną (kan. 904 § 3 KKKW). Kieruje nią – sam lub poprzez osobę upoważnioną – biskup eparchialny. Prace jej koordynuje sekretarz, będący jednocześnie pracownikiem kurii eparchialnej na stanowisku referenta spraw ekumenicznych eparchii. Rada zbiera się na posiedzenia nie rzadziej, niż raz w roku.
13. We wszelkiego rodzaju kontaktach zewnętrznych UKGK występuje pod jedną i tą samą nazwą, a mianowicie „Ukraiński Kościół Grekokatolicki” (ukr. Ukrajinska Hreko-Katołyčka Cerkwa). Dopuszcza się stosowanie jej w skróconym, nieoficjalnym wariacie – „Kościół Grekokatolicki” (ukr. Hreko-Katołyčka Cerkwa). Inne, nieprawidłowe nazwy („Kościół Katolicki Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego”, „Ukraiński Kościół Katolicki”, „Kościół Bizantyjsko-Ukraiński” itp.) winny być konsekwentnie usunięte z obiegu urzędowego, służbowego i medialnego.

Stosunki z prawosławnymi i staroobrzędowcami

14. Stosunki z dwiema istniejącymi w Polsce wspólnotami wyznaniowymi, które wspólnie z UGKG dziedziczą tradycję chrześcijaństwa św. Włodzimierza, czyli Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym i Wschodnim Kościołem Staroobrzędowym nie posiadającym hierarchii duchownej, mają dla UKGK charakter priorytetowy.

15. W stosunkach z Kościołem prawosławnym, poza dokumentami wymienionymi w nr 2, korzystać można także z Praktycznych wskazówek zawartych w oświadczeniu z Balamand z 1993 r. (nr 20-33).
16. Wszędzie tam, gdzie prawosławni nie mają własnej cerkwi, mogą być dopuszczeni do celebrowania Boskiej Liturgii, św. Sakramentów (przede wszystkim Sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i Małżeństwa), chwalby Bożej i innych nabożeństw, zwłaszcza zadusznych, w miejscowej świątyni UKGK – za wyraźną zgodą biskupa eparchialnego.
17. To, o czym mowa w nr 16, ma zastosowanie również w przypadku pogrzebów na cmentarzach grekokatolickich.
18. UKGK dostrzega potrzebę współpracy z braćmi prawosławnymi na niwie ochrony i konserwacji zabytków architektury sakralnej i sztuki tradycji kijowskiej w Polsce.
19. Innym możliwym rodzajem współdziałania są wspólne pielgrzymki wiernych obu wyznań do miejsc, czczonych zarówno przez grekokatolików, jak też i przez prawosławnych – a także wspólne starania na rzecz przywrócenia dawnej świetności i znaczenia tym miejscom, które zniszczały, podupadły lub przestały być miejscami kultu chrześcijan tradycji bizantyjskiej.

+ Arcybiskup Jan Martyniak Metropolita Przemysko-Warszawski

Tłum. diakon *Piotr Siwicki*

Przekład za: Ekumeniczna Agencja Informacyjna (<http://www.ekumenizm.pl>.)

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

lipiec 2004 – czerwiec 2005

Z zagranicy

- W dniach 5-8 lipca odbyło się osiemnaste już spotkanie Międzynarodowego Komitetu Łączności Katolików i Żydów. Ze strony katolickiej w obradach uczestniczył m. in. abp Stanisław Gądecki, który jest przewodniczącym Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego i konsultorem Papieskiej Komisji ds. Relacji z Judaizmem. Tym razem konferencję zorganizowano w Buenos Aires, ponieważ w Argentynie mieszka trzecia pod względem wielkości wspólnota żydowska obu Ameryk. Prawie wszystkie referaty i dyskusje były poświęcone tematowi wiodącemu – „Sprawiedliwość i miłosierdzie”. Tematyka historycznych zdrażeń (np. krucjaty, inkwizycja, wyrzucenie Żydów z Hiszpanii, kanonizacja Edyty Stein i Katarzyny Emmerich, los Żydów podczas Holokaustu) zajęły zupełnie marginalne miejsce, przy końcu konferencji. Na zakończenie obrad wydano wspólną deklarację.
- Na zaproszenie Światowej Federacji Luterńskiej obradowała w dniach 9 – 17 lipca w Baltimore (USA) Komisja ds. Dialogu Luteransko-Katolickiego. Spotkanie, które było dziewiątą sesją czwartej fazy dialogu między luteranami a rzymskimi katolikami, poświęcone było problemowi apostołskości Kościoła. Komisja zajęła się czterema zagadnieniami tematycznymi: „Apostolskość Kościoła: nowotestamentowe podstawy”; „Apostolska Ewangelia i apostołskość Kościoła”; „Sukcesja apostołska oraz ordynowany urząd” oraz „Nauka kościelna, która pozostaje w prawdzie.” Dialog luteransko-rzymskokatolicki pro-

wadzony jest z ramienia ŚFL i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Przewodniczącym Komisji z ramienia ŚFL jest bp Béla Harmati z Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Węgier, a ze strony rzymskokatolickiej abp Alfons Nossol, ordynariusz Diecezji Opolskiej. Przewiduje się, że Komisja zakończy swoją pracę w 2005 roku, a raport końcowy zostanie opublikowany w 2006 roku. Następne spotkanie odbędzie się od 22 do 30 września 2005 roku. Członkowie Komisji uczestniczyli w nabożeństwie komunijnym w luterańskim kościele Syjonu (kazanie wygłosił abp Nossol) oraz w mszy św. w rzymskokatolickiej katedrze Marii Królowej.

- W dniach 28 lipca – 6 sierpnia odbyło się w Kuala Lumpur (Malezja) posiedzenie plenarne Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (więcej szczegółów w dziale: Sprawozdania i dokumenty).
- W dniach 29 lipca – 12 sierpnia odbyło się w Akrze (Ghana) 24. Zgromadzenie Ogólne Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych. Zgromadziło 390 delegatów, którzy reprezentowali 163 spośród 218 Kościołów członkowskich Aliansu, a pochodzili z około 90 krajów. Delegatami z Polski byli: bp Marek Izdebski i pastor Wiera Jelinek. Prezydentem Aliansu na najbliższe 7 lat został wybrany pastor dr Clifton Kirkpatrick z USA, który zastąpił na tym stanowisku prof. Choana-Senga Songa z Tajwanu.
- Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I w wywiadzie dla włoskiego dziennika „Avvenire” wypowiedział się z optymizmem o przyszłości stosunków z Kościołem katolickim i podkreślił, że nie ma alternatywy dla dialogu ekumenicznego. *O poprawie wzajemnych stosunków obu Kościołów świadczy zarówno deklaracja, jaką wraz z Janem Pawłem II podpisał w Watykanie, jak i decyzja papieża o zwrocie Patriarchatowi Moskiewskiemu ikony Matki Bożej Kazańskiej – stwierdził Bartłomiej I. Patriarcha wskazał na przejawy dobrej woli ze strony Rzymu wobec Kościoła prawosławnego, jakim jest zwrot relikwii i świątyń. To gesty niezwykle pozytywne. Spodziewamy się jednak, że w obszarach, w których panuje napięcie między prawosławnymi i grekokatolikami, sprawy te zostaną podjęte w sposób konkretny z większym poczuciem miłości i wzajemnego zrozumienia. Nie możemy niestety stwierdzić, że jesteśmy bliscy pokonania wszystkich różnic praktycznych i dogmatycznych, witamy jednak z optymizmem te pozytywne kroki w dziedzinie usuwania kwestii praktycznych – powiedział Bartłomiej I.*
- Patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksy II odebrał 28 sierpnia ikonę Matki Bożej Kazańskiej od papieskiego wysłannika, kardynała Waltera Kaspera. Przekazanie cennej ikony miało miejsce podczas uroczystej liturgii w Soborze

Uspieńskim na Kremlu. W ogłoszonym w Watykanie liście do patriarchy Aleksego II papież Jan Paweł II napisał, że mimo istniejących podziałów między chrześcijanami, ikona Matki Bożej Kazańskiej jest symbolem jedności wyznawców Chrystusa. Słynna ikona została przywieziona w przeddzień uroczystości samolotem z Rzymu do Moskwy. Aleksey II podczas uroczystej wielogodzinnej liturgii w Soborze Uspieńskim podziękował Kościołowi katolickiemu za przekazanie ikony, która przez ostatnie 11 lat znajdowała się w Watykanie. Patriarcha podkreślił, że kult Matki Bożej jest nieodłączną częścią życia duchowego zarówno Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak Kościoła Rzymskokatolickiego. Dodał, że nabożeństwo, z jakim odnoszą się do tej ikony katolicy i prawosławni, przypomina o dawnych czasach niepodzielnego Kościoła. Jednak nadal zdaniem patriarchy to nie przełom, który umożliwiły na przykład przyjazd papieża do Rosji. Ikona Matki Boskiej Kazańskiej zaginęła po rewolucji październikowej w latach 20. W latach 60. pojawiła się w Wielkiej Brytanii, a przed 11 laty została podarowana Janowi Pawłowi II przez katolików amerykańskich.

- W dniach 1-7 września obradowała w Genewie 49-osobowa Rada Światowej Federacji Luterńskiej, którą wybrano podczas ostatniego Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w kanadyjskim Winnipeg. Zgodnie z decyzją Rady ks. dr Ishmael Noko pozostanie przez kolejne siedem lat sekretarzem generalnym ŚFL. Rada zajęła się także określeniem priorytetów działania na kolejne lata. Biskup Mark Hanson, urzędujący prezydent ŚFL podkreślił, że celem spotkania było przede wszystkim pogłębienie relacji między Kościołami członkowskimi ŚFL, a nie podejmowanie zobowiązujących dla całej Wspólnoty decyzji. Wśród priorytetów ŚFL biskup Hanson, który jest zwierzchnikiem Kościoła Luterńskiego w Ameryce wymienił cztery punkty: wzmocnienie wspólnoty Kościołów luterńskich w działalności misyjnej; pogłębienie ekumenicznych zobowiązań oraz wspieranie dialogu międzyreligijnego; świadectwo Bożego uzdrowienia, pojednania i sprawiedliwości w Kościele i społeczeństwie; wzmocnienie komunikacji wewnątrz ŚFL. Członkowie Rady ŚFL wezwali ponadto do zacieśnienia współpracy między ŚFL a Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Biskup Hanson poinformował, że następne spotkanie Rady ŚFL odbędzie się w dniach 31. sierpnia-7. września 2005 roku w Jerozolimie na zaproszenie Ewangelicko-Luterńskiego Kościoła Jordanii. W odniesieniu do ordynacji kobiet biskup Mark Hanson podkreślił, że ŚFL nie zrezygnuje z dyskusji na ten temat i będzie zachęcać Kościoły członkowskie, które jeszcze nie ordynują kobiet do dyskusji. Ordynacja kobiet nie może być warunkiem członkostwa w ŚFL, a dialog wokół ordynowania kobiet do służby w Kościele musi być prowadzony we wzajemnym poszanowaniu – dodał ks. dr Ishmael Noko. ŚFL powiększyła liczbę swoich członków o ponad 2,6 mi-

liony. Stało się to możliwe dzięki przyjęciu trzech nowych członków do ŚFL: Kościoła Ewangelickiego Braci Czeskich w Republice Czeskiej, Kościoła Protestantckiego Holandii oraz Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Ghany. Obecnie do ŚFL należy 139 Kościołów, które mają w sumie 65 milionów wiernych.

- Holenderski kardynał Johannes Willebrands, uznawany za jednego z architektów ekumenicznego otwarcia w Kościele Rzymskokatolickim, obchodził 4 września swoje 95. urodziny. Willebrands był wieloletnim przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Urodził się w 1909 roku w holenderskiej miejscowości Bovenkarspel, a w 1934 roku przyjął święcenia kapłańskie. Trzy lata później obronił pracę doktorską z filozofii, a następnie był wikariuszem jednej z parafii rzymskokatolickich w Amsterdamie. W 1940 został profesorem na wydziale filozoficznym w Warmond. W 1946 holenderscy biskupi powołali ks. Willebrandsa na przewodniczącego Stowarzyszenia im. St Willibrorda, organizacji, która zajmowała się dialogiem z Kościołami chrześcijańskimi w Holandii. W 1951 Willebrands założył Katolicką Konferencję ds. Ekumenicznych. Od 1960 roku był sekretarzem nowozałożonego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, którym kierował kardynał Augustyn Bea. W 1964 roku papież Paweł VI wyświęcił Willebrandsa na biskupa, a w 1969 przyznał mu godność kardynalską. Po śmierci kardynała Bea Willebrands został nowym przewodniczącym watykańskiego Sekretariatu. W 1975 roku objął dodatkowo urząd arcybiskupa Utrechtu oraz prymasa Kościoła Rzymskokatolickiego w Holandii. Urząd ten złożył w 1983 roku.

- Teolog południowoafrykański i niegdysiejszy krytyk apartheidu Christian Frederick Beyers Naudé zmarł w Johannesburgu w wieku 89 lat. Pochodził z konserwatywnej rodziny Burów, lecz z upływem czasu stał się w środowisku białych jednym z najbardziej liczących się przeciwników systemu apartheidu. Były prezydent RPA Nelson Mandela nazwał go „odważnym człowiekiem” i „prawdziwym synem Afryki”. Przypominał, że za swą działalność zapłacił ograniczeniem osobistej wolności. Naudé był początkowo duchownym konserwatywnego Holenderskiego Kościoła Reformowanego i członkiem tajnego stowarzyszenia burskiego, które popierało dominację białych w Afryce południowej. Masakra demonstracji antyapartheidowej w Sharpeville w 1960 r., podczas której życie postradało 69 osób, stanowiła przełom w jego życiu. Zaczął występować przeciw segregacji rasowej, w konsekwencji został pozbawiony wszystkich urzędów kościelnych. W 1977 r. rząd wydalil go z kraju. W 1980 r. opuścił Kościół białych i stał się członkiem czarnego Kościoła reformowanego. Cztery lata później przejął od Desmond Tutu urząd sekretarza generalnego Południowoafrykańskiej Rady Kościołów. Uaktywnił się podczas ro-

kowań prowadzących do zniesienia systemu apartheidu. W 1990 r., przemawiając po 27 latach po raz pierwszy w reformowanej parafii białych, wezwał swój dawny Kościół do wyrażenia żalu i skruchy z powodu „grzechu apartheidu”.

- W związku z atakami terrorystycznymi w Rosji patriarcha Aleksy II powiedział, że *fala ekstremizmu powinna pobudzać do dialogu między tradycyjnymi religiami świata*. Hierarcha szczególną rolę przypisał dialogowi chrześcijańsko-islamowskiemu, który *nie tylko jest możliwy, ale również w pełni realny i konieczny*; może przyczynić się do zminimalizowania niebezpieczeństw zagrażających pokojowi. *Rządy i narody wielu krajów – podkreślił – przekonały się o tym, że zsekularyzowane społeczeństwo z minimalnymi przejawami religijności nie stanowi gwarancji unikania konfliktów, lecz przeciwnie – jeszcze je wzmacnia.*

- Metropolita Belgradu i zwierzchnik Serbskiego Kościoła Prawosławnego patriarcha Paweł (Gojko Stojewic) obchodził 11 września 90. urodziny. Urodzony w 1914 roku w Kucani patriarcha studiował teologię w Belgradzie. W 1948 roku został mnichem, a w 1954 roku przyjął święcenia kapłańskie. Przez 34 lata był biskupem Kosowa i południowo-zachodniej Serbii, a 1 grudnia 1990 Święty Synod wybrał go na 44. następcę św. Sawy, powierzając mu godność arcybiskupa Pecy i metropolię belgradzką. Paweł wielokrotnie zabierał głos w sprawach politycznych, narażając się na krytykę sił nacjonalistycznych. Wspierał proces pokojowy (m.in. ugodę z Dayton z 1995 roku) i nie stronił od ostrej krytyki pod adresem Slobodana Milosevica. Opowiadał się za wzmocnieniem demokracji w Serbii, optując jednocześnie za ustrojem monarchii parlamentarnej.

- U wybrzeży Grecji ekipy ratunkowe odnalazły 11 września na dnie morza szczątki śmigłowca, którym podróżował prawosławny patriarcha Aleksandrii i całej Afryki Piotr VII. Śmigłowcem, który wystartował z Aten leciało 17 osób. Nikt się nie uratował. Piotr VII (Petros Papapetru) urodził się 3 września 1949 r. w Sinchari na Cyprze. W latach 1974-78 studiował na Uniwersytecie Ateńskim w Grecji. 15 sierpnia 1978 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk patriarchy aleksandryjskiego Mikołaja, a w grudniu tegoż roku otrzymał godność archimandryty (wyższego przełożonego zakonnego). W październiku 1980 r. udał się do RPA, gdzie był epitropem (administratorem) metropolii Johannesburga i Pretorii. 9 maja 1983 r. został biskupem tytularnym babilońskim. W 1990 r. mianowano go metropolitą Akry (Ghana) i całej Afryki Zachodniej, w 1992 r. został egzarchą Afryki Wschodniej. Po śmierci patriarchy Parteniusza hierarchowie Kościoła Aleksandryjskiego wybrali go w 1997 r. nowym zwierzchnikiem, 115. w dziejach tego Kościoła. Jako patriarcha odwiedził w sierpniu 2001 r. Polskę, uczestnicząc m.in. w pielgrzymce polskich

prawosławnych na górę Grabarkę. Patriarchat Aleksandryjski zajmuje drugie miejsce na honorowej liście autokefalicznych (niezależnych) Kościołów prawosławnych, po Konstantynopolu a jego „terytorium kanoniczne” obejmuje całą Afrykę.

- Biskupi grekokatolicki z Ukrainy podjęli starania, aby Ukraiński Kościół Grekokatolicki (UKGK) otrzymał status patriarchatu. Według hierarchów krok taki nie powinien w żadnej mierze zaszkodzić stosunkom między wyznaniem i ekumenizmowi. Swój pogląd biskupi wyrazili w podanym do wiadomości publicznej piśmie „O utwierdzenie patriarszego ustroju Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego”. List pasterski został zatwierdzony i podpisany przez zwierzchnika UKGK kard. Lubomyra Huzara. Hierarchowie przypomnieli, że dążenia do utworzenia patriarchatu poparł papież Jan Paweł II, wzywając jednocześnie grekokatolików ukraińskich do cierpliwości, aż nadejdzie odpowiedni moment, gdy będzie można nadać ten status ich Kościołowi.
- W Pradze w dniach od 27 września do 3 października obradował Komitet Naczelny Konferencji Kościołów Europejskich. Komitet podziękował Kościołom rumuńskim za podjęcie się trudu zorganizowania Trzeciego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w 2007 r. w Sibiu. Podobnie jak dwóm poprzednim Zgromadzeniom (Bazylen '89 i Graz '97) trzeciemu przewodniczą ma KKE oraz Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Będzie ono poświęcone takim zagadnieniom jak ogólna sytuacja chrześcijaństwa w Europie oraz sekularyzacja społeczeństwa. Na spotkaniu w Pradze podjęto też istotne decyzje dotyczące zmian struktury KKE. Zdecydowano o połączeniu KKE z Komisją ds. Migracji w Europie (CCME). Powinno to nastąpić pod koniec 2005 r. Fuzja pociągnie za sobą zmiany strukturalne. Po połączeniu struktura KKE składać się będzie z Sekretariatu Generalnego i trzech równoprawnych komisji: Komisji Kościołów w Dialogu, Komisji ds. Kościoła i Społeczeństwa i Komisji ds. Migracji w Europie.
- W ostatnim czasie można odnotować pewien postęp w stosunkach prawosławno-katolickich – stwierdził przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego metropolita Cyryl. Przemawiał on 4 października na rozpoczętym dzień wcześniej w Moskwie Soborze Biskupim Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Przykładem tego może być, jego zdaniem, rozpoczęcie działalności przez wspólną grupę roboczą obu Kościołów ds. wyjaśniania pojawiających się w nich problemów. Za krok w dobrym kierunku metropolita uznał też *odrzućcie przez Watykan zamiaru natychmiastowego utworzenia patriarchatu grekokatolickiego na Ukrainie.*

- Dotychczasowy metropolita Zimbabwe Teodor został wybrany nowym patriarchą prawosławnym Aleksandrii. Zastąpił on patriarchę Piotra, który zginął w katastrofie lotniczej. Wyboru dokonał Sobór Kościoła Aleksandryjskiego. Nowy patriarcha ma 50 lat. Urodził się w Grecji. W 1973 roku przyjął śluby mnisze. Ukończył teologię na Uniwersytecie w Salonikach. Służył m.in. jako egzarcha Patriarchy Aleksandrii na Ukrainie, w Odessie, gdzie jego owczarnią byli Grecy mieszkający na terenie byłego Związku Radzieckiego. W 1997 roku został metropolitą Kamerunu i Centralnej Afryki, a od 2002 był zwierzchnikiem metropolii w Zimbabwe, do której należą prawosławni z Mozambiku, Malawi, Angolii i Bostwany. W uroczystej intronizacji patriarchy Teodora II 24 października wzięli udział m. in. koptyjski patriarcha Szenuda III oraz przedstawiciele Watykanu. Z Grecji, skąd pochodzi nowy patriarcha, przybył prezydent kraju Constantinos Stefanopoulos.
- Nastąpiły odczuwalne postępy w dialogu Kościoła katolickiego z judaizmem – powiedział kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i jednocześnie przewodniczący Komisji ds. Dialogu z Judaizmem. Hierarcha podkreślił, że nie doszłoby do zbliżenia między Kościołem a Synagogą, gdyby nie posługa pojednania Jana Pawła II oraz dziedzictwo Soboru Watykańskiego II. Kardynał Kasper wyraził opinię, że polemika, dotycząca zachowania papieża Piusa XII podczas Holocaustu uciszyła się i wśród historyków istnieje zgoda co do tego, że radykalne zarzuty stawiane Piusowi XII nie mają racji bytu.
- Z okazji ramadanu Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego wystosowała orędzie do muzułmanów. Przewodniczący Rady, abp Michael Fitzgerald, podkreślił w Radiu Watykańskim, że przesłanie jest wyrazem przyjaźni *w delikatnym momencie, szczególnie w krajach, gdzie chrześcijanie są w mniejszości*. Ramadan jest trzydziestodniowym postem ustanowionym na pamiątkę objawienia przez Archanioła Gabriela Mahometowi księgi Koranu. Tradycja wysyłania przez Stolicę Apostolską muzułmanom życzeń z okazji ramadanu sięga 1972 r.
- Prymat św. Piotra i posługa kapłańska były niektórymi z tematów poruszonych w czasie kolejnej sesji Komisji Dialogu Kościoła Rzymskokatolickiego z Polskim Narodowym Kościołem Katolickim w USA. Komunikat ze spotkania, które odbyło się w Orlando na Florydzie, został opublikowany w Waszyngtonie dopiero po dłuższym czasie. W dokumencie można przeczytać, że nadal największą istotą podziału jest sposób pojmowania prymatu następcy św. Piotra. Przedstawiciele obu Kościołów są zgodni co do potrzeby konsultowania przypadków zmiany wyznania przez kapłana i jego przejścia z jednej

wspólnoty do drugiej. To zagadnienie jest szczególnie ważne, gdyż oba Kościoły bacznie przypatrują się przypadkom zmiany przez duchownych jurysdykcji, czy też przynależności kościelnej. Strona polskokatolicka poinformowała także, że od listopada 2003 r. nie jest już członkiem Unii Utrechckiej. W związku z tym nie uczestniczy w dialogu zrzeszonych w niej wspólnot starokatolickich ze Stolicą Apostolską. W czasie owego spotkania była poddana pod dyskusję możliwość przyjmowania przez żołnierzy, nie posiadających własnego duszpasterza, posługi sakramentalnej z rąk kapelanów polskokatolickich. Członkowie żadnych przeszkód nie widzą. Powołują się przy tym na wzajemne uznanie ważności sakramentów. Dialog Kościoła rzymsko-katolickiego z Kościołem polsko-katolickim w USA trwa już dwadzieścia lat.

- W dniach 13-19 października odbyło się w Wenecji (Włochy) siódme i ostatnie posiedzenie trzeciej fazy dialogu pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Główny temat tej fazy dialogu brzmiał: „Kościół jako wspólnota wspólnego świadectwa wobec królestwa Bożego”. Celem spotkania było sporządzenie końcowego raportu z rozmów. Praca nad nim odbywać się będzie jeszcze w roku 2005.
- Watykan i Najwyższy Rabinat Izraela uznały *święty charakter Jerozolimy dla wszystkich dzieci Abrahama* i zażądały środków do respektowania tego postanowienia. *Nie jesteśmy wrogami, lecz bez wątpienia partnerami w formułowaniu zasadniczych wartości moralnych niezbędnych dla przeżycia i dobrobytu ludzkości* – głosi dokument opublikowany 19 października w biurze prasowym Stolicy Apostolskiej. Komunikat został uchwalony na zakończenie trzydniowego spotkania stałej komisji ds. dialogu między Stolicą Apostolską a Najwyższym Rabinatem, które odbyło się w Grottaferrata koło Rzymu. Odnosnie *świętego charakteru Jerozolimy* dokument apeluje do wszystkich stosownych autorytetów o respektowanie tego statusu oraz o *zapobieżenie działaniom naruszającym uczucia wspólnot religijnych, które w Jerozolimie mają swoją siedzibę i czczą Jerozolimę*. Sygnatariusze dokumentu apelują też do zwierzchników religijnych, by otwarcie protestowali, gdy będzie naruszana godność osób, symboli lub miejsc świętych. Jako przykład wymieniono w tekście bezczeszczenie cmentarzy i niedawne wykroczenie w stosunku do jednego z biskupów patriarchatu ormiańskiego.
- W dniach 22-24 października br. odbyło się na Liebfrauenberg (Alzacja) spotkanie między przedstawicielami Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie a reprezentantami Kościołów anglikańskich z Wielkiej Brytanii (komunikat zamieszczamy w dziale Sprawozdania i dokumenty).

- Katolicko-luterańska “Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” jest kamieniem milowym ekumenizmu – stwierdzili ks. Ishmael Noko, sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej, i kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Wzięli udział w centralnych uroczystościach z okazji piątej rocznicy podpisania deklaracji (31 października 1999), które odbyły się w Johannesburgu (RPA). *Nauka o usprawiedliwieniu jest za mało znana, nawet wśród aktywnych członków naszych Kościołów* – ostrzegął ks. Noko. Kardynał wskazał zaś na sprawy związane z nauką o usprawiedliwieniu, których nadal nie przedyskutowano na forum ekumenicznym (relacja tajemnicy usprawiedliwienia do sakramentów chrztu i Eucharystii, do posługiwania duchownego, szczególnie biskupa i papieża, oraz do sukcesji apostołskiej) [por. Sprawozdania i dokumenty].
- Wspólna Komisja do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Asyryjskim Wschodu odbyła swoje 10. doroczne posiedzenie w dniach od 19 do 22 listopada w Londynie. Członkowie komisji kontynuowali pracę nad wspólnym stanowiskiem w zakresie życia sakramentalnego. Wysłuchano także referatu na temat tradycji teologicznej Kościoła asyryjskiego. Zastanawiano się również nad ożywieniem pracy Wspólnej komisji do spraw jedności pomiędzy Kościołem Chaldejskim i Kościołem Asyryjskim Wschodu. Pierwszy z wymienionych jest odłamem Kościoła Asyryjskiego Wschodu, który w XVI w. zawarł unię z Rzymem. Następne spotkanie odbędzie się w Rzymie w dniach od 2 do 6 listopada 2005 r. Będzie na nim dyskutowany dokument na temat teologicznego dziedzictwa Kościoła Asyryjskiego Wschodu, będą też omawiane przyszłe modele wspólnoty ekumenicznej z perspektywy Kościoła Asyryjskiego Wschodu, Kościoła Chaldejskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego.
- W Rocca di Papa pod Rzymem odbyła się konferencja z okazji 40 rocznicy ogłoszenia Dekretu o ekumenizmie II Soboru Watykańskiego (21 listopada 1964). Nad aktualnością tego dokumentu debatowali przedstawiciele 104 katolickich episkopatów oraz 27 delegatów Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. – Dekret o ekumenizmie, choć był jedynie początkiem drogi ku jedności, miał ważne reperkusje zarówno dla Kościoła katolickiego, jak i dla ruchu ekumenicznego – stwierdził przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kardynał Walter Kasper, otwierając konferencję. Kard. Kasper powiedział między innymi, że powstanie owego dokumentu było początkiem procesu, który jest już obecnie nieodwracalny i dla którego nie ma realistycznej i sensownej alternatywy. – *Zamiast uskarżać się na to, co jest jeszcze niemożliwe, powinniśmy być wdzięczni i cieszyć się tym, co już istnieje i jest możliwe* – powiedział Jan Paweł II podczas niesporów kończących międzynarodowe

dową konferencję. Papież podkreślił, że realizacja dekretu stanowi od początku jeden z priorytetów jego pontyfikatu. Nawiązał też do osiągnięć, jakie przyniosło minione czterdziestolecie, podkreślając, że *nie uważamy już innych chrześcijan za dalekich czy obcych, lecz widzimy w nich braci i siostry. Mimo to – dodał – nie osiągnęliśmy jeszcze celu naszej ekumenicznej drogi: pełnej i widzialnej jedności w tej samej wierze, tych samych sakramentach i tej samej posłudze apostołskiej*. Zdaniem papieża główną przeszkodę stanowią różnice w materii wiary, które w znacznej mierze koncentrują się na temacie Kościoła, jego natury i jego tajemnic. Do tego dochodzą nowe problemy, szczególnie w dziedzinie etyki, gdzie pojawiają się nowe podziały, które uniemożliwiają wspólne świadectwo. Wiem doskonale – dodał Jan Paweł II – że przyczyną wielu cierpień i rozczarowań jest fakt, iż wszystkie te powody nie pozwalają nam uczestniczyć już teraz w Sakramencie jedności (Eucharystii). Wszystko to nie powinno prowadzić nas do rezygnacji, lecz przeciwnie musi być zachętą do kontynuowania i nieustawiania w modlitwie i zaangażowaniu na rzecz jedności. Nawet jeśli prawdopodobnie droga, jaka pozostała, jest długa i trudna, będzie ona i tak pełna radości i nadziei. Każdego dnia bowiem odkrywamy i doświadczamy działania i wpływu Ducha Bożego, który, jak konstatujemy z radością, działa także w Kościołach i wspólnotach kościelnych nie będących jeszcze w pełnej jedności z Kościołem katolickim.

- Jan Paweł II przyjął na audiencji sekretarza generalnego Wspólnoty Anglikańskiej Johna Petersona. Peterson przebywał w Rzymie w związku z doroczną sesją roboczą Międzynarodowej Komisji Mieszanej Anglikańsko-Rzymskokatolickiej (ARCIC). W spotkaniu obok delegacji Wspólnoty Anglikańskiej i przedstawicieli Stolicy Apostolskiej uczestniczyli także członkowie międzynarodowych grup ekumenicznych. Omawiano losy dialogu ekumenicznego w kontekście wewnętrznych problemów anglikanizmu po wyświęceniu homoseksualisty na biskupa w Kościele Episkopalnym. Dyskutowano również o przygotowanym przez ARCIC dokumencie poświęconym Matce Bożej. Dokument, zatytułowany „Maria, łaska i nadzieja w Chrystusie”, ma służyć nie tylko ruchowi ekumenicznemu, ale także pomóc w ożywieniu pobożności wśród wiernych obu wyznań.

- Półtorej godziny trwała w bazylice św. Piotra 27 listopada uroczystość przekazania patriarsze ekumenicznemu Konstantynopola Bartłomiejowi I relikwii jego dwóch świętych poprzedników – Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma. Odbyła się ona podczas nabożeństwa ekumenicznego pod przewodnictwem Jana Pawła II. Papież podkreślił, że relikwie, powracające dziś do Konstantynopola, były *przechowywane i czczone przez Kościół rzymski. Teraz pragniemy za obopólną zgodą, by zostały przeniesione do Patriarchatu w Konstanty-*

nopolu, gdzie obaj Doktorzy sprawowali swoją kościelną postugę – powiedział papież. Na koniec Jan Paweł II wyraził nadzieję, że to nasze zgromadzenie liturgiczne będzie dla wszystkich chrześcijan znakiem naszego pragnienia, aby iść razem, by świat uwierzył w Chrystusa, jedyne Zbawiciela.

- Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan uczestniczył w uroczystości ku czci św. Andrzeja Apostoła (30 listopada) w prawosławnym Patriarchacie Ekumenicznym w Stambule. *Katolicy i prawosławni, powinni wyjść poza krąg podejrzeń i oszczerstw i uznać w sobie wzajemnie chrześcijan – powiedział kard. Walter Kasper. Hierarcha nawiązał do niedawnych uroczystości w Watykanie, gdy patriarsze Konstantynopola przekazano relikwie dwóch jego świętych poprzedników: Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma. To, co nas łączy, jest czymś znacznie większym niż ludzka jedność – to jedność w wierze, którą Jan Chryzostom i Grzegorz Teolog wyznawali i głosili z odwagą, za którą obaj walczyli i cierpieli.* Kard. Kasper wyraził przekonanie o potrzebie i możliwości wznowienia “bez wahania” katolicko-prawosławnego dialogu teologicznego, za którym – jak podkreślił – opowiada się także patriarcha Bartłomiej I.

- Billy Graham, najbardziej znany ewangelikalny kaznodzieja amerykański, zakończył 4-dniową „krucjatę” w Los Angeles. W ten sposób zaznaczył 55-lecie swojej działalności ewangelizatorskiej. Zdaniem komentatorów, całe wydarzenie miało charakter pożegnania, a same kazania brzmiały tak, jakby miały być ostatnimi. Graham ma 86 lat i cierpi na chorobę Parkinsona. Na stadion przywieziono go elektrycznym samochodem. Aby dostać się na scenę ewangelizator musiał użyć windy hydraulicznej. Kazanie głosił ze specjalnie zbudowanej dla niego kazalnicy.

- *Przy stole jest wystarczająco miejsca dla wszystkich – powiedział podczas spotkania poświęconego rozwojowi ekumenizmu w trzecim tysiącleciu, ks. Samuel Kobia, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów. Spotkanie było poświęcone pogłębieniu uczestnictwa wszystkich chrześcijan, także tych odrzucających członkostwo w organizacjach ekumenicznych, w ruchu jedności chrześcijan. Odbyło się nieopodal Genewy w dniach 30 listopada – 3 grudnia. Uczestniczyło w nim ponad 100 osób, nie tylko z Kościołów członkowskich ŚRK, ale również ze wspólnot zielonoświątkowych i Kościoła rzymskokatolickiego. – Ludzie są już zmęczeni instytucjonalnym ekumenizmem. Chcą przemienić ruch ekumeniczny poprzez wyzwolenie go z ograniczających go ram instytucjonalnych i utwierdzić go ponownie jako ruch zorientowany na przyszłość – podkreślił Aram I, moderator ŚRK. Podobną opinię wyraził ks. Kobia. – ŚRK jest wezwana do przemiany. Ale ten proces nie dotyczy tylko*

Rady. Od niego zależy nowa konfiguracja całego ruchu ekumenicznego – podkreślił sekretarz generalny.

- ❑ Watykan potwierdził oficjalnym dekretem zawieszenie w czynnościach kapłańskich ks. Gottholda Hasenhüttla, który podczas Ekumenicznych Dni Kościoła w 2003 roku złamał prawo kościelne, udzielając Komunii Świętym ewangelikom. Biskup Reinhard Marx z Diecezji Trewiru zawiesił Hasenhüttla, po czym ten odwołał się od dekretu biskupa do Watykanu. 4 grudnia otrzymałem dekret Kongregacji Nauki Wiary – powiedział mediom ks. Hasenhüttl. Dekret został zaaprobowany przez papieża, 14 kardynałów oraz czterech arcybiskupów. Na mocy dokumentu Hasenhüttl nie może wykonywać żadnych czynności kapłańskich do momentu kiedy wyrazi skruchę.
- ❑ Międzynarodowa Komisja do Spraw Dialogu pomiędzy Uczniami Chrystusa a Kościołem Rzymskokatolickim odbyła swoje pierwsze posiedzenie czwartej fazy dialogu w dniach 6-11 grudnia w Bari (Włochy). Główny temat sformułowano następująco: „Obecność Chrystusa w Kościele, ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii”. Dokonano przeglądu dotychczasowych osiągnięć dialogu, odbywającego się od 1977 roku. W tym czasie przyjęto trzy dokumenty: „Apostolskość i katolickość” (1982), „Kościół jako wspólnota w Chrystusie” (1992), „Misja i odpowiedzialność Kościoła” (2002). Skupiono też uwagę na rozumieniu obecności Chrystusa w Kościele. Następne spotkanie, planowane na grudzień 2005 r., zajmie się kwestią obecności Chrystusa w Eucharystii.
- ❑ Pod patronatem Światowego Związku Baptystycznego i Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan w dniach 10-11 grudnia odbyła się w Waszyngtonie nieformalna konsultacja. Zajęła się ona dwoma tematami: „Chrzest jako wejście do Kościoła” oraz „Maria w życiu Kościoła”. Była to czwarta nieformalna konsultacja dwudniowa zorganizowana przez obu partnerów. Pierwsza odbyła się w Rzymie w 2000 r. Rok później katolicy i baptyści Ameryki Łacińskiej spotkali się w Buenos Aires (Argentyna) w celu przedyskutowania tematu „Kościół jako koinonia”. Trzecie spotkanie odbyło się w grudniu 2003 r. znowu w Rzymie z udziałem przede wszystkim baptystów europejskich. Wcześniej, w latach 1984-1988, miał miejsce oficjalny dialog, którego plonem był raport pt. „Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie we współczesnym świecie”. Obaj partnerzy zamierzają kontynuować rozmowy.
- ❑ *Mam nadzieję, że Turcja nie zawiedzie się decyzją przywódców UE – powiedział Bartłomiej I, patriarcha Konstantynopola. Honorowy zwierzchnik światowego prawosławia wyraził przekonanie, że wejście Turcji do Unii poprawi*

sytuację chrześcijańskiej mniejszości w tym kraju, umożliwi ponowne otwarcie prawosławnego seminarium duchownego na wyspie Halki (zamkniętego przez rząd turecki w 1971 r.) i pozwoli znieść klauzulę prawną, która stanowi, że patriarchą może zostać tylko obywatel turecki. “Obecne władze Turcji – podkreślił – dają świadectwo dobrej woli, ale na konkretne rezultaty wciąż trzeba czekać”.

- Ukraiński Kościół Greckokatolicki nie jest zagrożeniem dla innych Kościołów na Ukrainie – czytamy w oświadczeniu biura prasowego wspomnianego Kościoła w odpowiedzi na oskarżenia patriarchy Aleksego II. Zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego stwierdził, że obecny kryzys polityczny na Ukrainie doprowadził do wzmożenia ataków katolików na prawosławnych związanych z Patriarchatem Moskiewskim. Aleksey II kolejny raz wyraził też zaniepokojenie planami przekształcenia Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego w patriarchat. Biuro prasowe podkreśliło jednak, że utworzenie patriarchatu w niczym nie zagrażałoby prawosławnym i innym Kościołom, a jedynie zapewniłoby skuteczniejszą opiekę duszpasterską nad grekokatolikami, co zgodne jest z konstytucją Ukrainy.
- Jan Paweł II uznał ekumenizm za jeden z najważniejszych priorytetów Kościoła na najbliższy czas. W czasie tradycyjnego świątecznego spotkania z najbliższymi współpracownikami z Kurii Rzymskiej, podziękował im za *stałą harmonię*, z jaką wraz ze nim służą Kościołowi. Przywołanie najważniejszych wydarzeń mijającego roku stało się dla papieża okazją do ponownego apelu o wysiłki na rzecz ekumenizmu oraz pielęgnowania chrześcijańskich korzeni Europy. Jan Paweł II podziękował Bogu za to, że *wysłitek ekumeniczny na różnych szczeblach wciąż się intensyfikuje dzięki stałym kontaktom, spotkaniom i inicjatywom podejmowanym wspólnie z naszymi braćmi z różnych Kościołów i wspólnot kościelnych prawosławnych i protestanckich. -Szczególne znaczenia w związku z tym nabierają wizyty, jakie złożyli mi w tym roku wybitni przedstawiciele różnych wyznań – kontynuował Jan Paweł II, przypominając w tym kontekście dwie wizyty patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I – w czerwcu i w listopadzie. Wyraził także nadzieję, że powrót do Rosji ikony Matki Bożej Kazańskiej przyczyni się do przyspieszenia jedności wszystkich uczniów Chrystusa.*
- W stolicy Szwajcarii, Bernie, miało miejsce drugie już spotkanie Międzynarodowej Komisji Dialogu Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Starokatolickim. W centrum obrad znalazły się: zagadnienia posługi Piotrowej, relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym, a także konsekwencje interkomunii, którą starokatolicy zawarli z ewangelikami w 1985 r. Pomi-

mo tego, że po Soborze Watykańskim II nastąpiła poprawa atmosfery we wzajemnych relacjach, to możliwość utworzenia Międzynarodowej Komisji Dialogu pojawiła się dopiero przy okazji Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Ze strony starokatolickiej współprzewodniczącym jest szwajcarski biskup Fritz-Rene Müller, ze strony rzymskokatolickiej jest emerytowany biskup Würzburga, Paul-Werner Scheele.

- Bartłomiej I – w liście gratulacyjnym do prezydenta Ukrainy Wiktora Juszczenki – zaproponował pomoc w zjednoczeniu ukraińskiego prawosławia. Patriarcha Konstantynopola i honorowy zwierzchnik światowego prawosławia napisał m.in., że *wydaje się rzeczą bardzo stosowną, aby w tym momencie dziejów rozpocząć proces leczenia podziałów*. Prawosławie ukraińskie podzielone jest na trzy Kościoły: Patriarchatu Moskiewskiego, Patriarchatu Kijowskiego i Ukraiński Kościół Autonomiczny, przy czym dwie ostatnie struktury kościelne nie cieszą się kanonicznością.
- W dniach 3-6 lutego obradował w Chartres (Francja) Wspólny Komitet Konferencji Kościołów Europejskich (KKE) i Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Głównym przedmiotem obrad były prace przygotowawcze do Trzeciego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, które odbędzie się w dniach 4-8 października 2007 r. w Sibiu (Rumunia). Jako główny temat ustalono: „Światło Chrystusa świeci wszystkim. Nadzieja na odnowę i jedność w Europie”.
- Za koniecznością głębokich zmian w Światowej Radzie Kościołów (ŚRK) opowiedzieli się uczestnicy narady delegatów Kościołów prawosławnych, należących do tej organizacji. Obradowała ona na greckiej wyspie Rodos z udziałem ponad 50 hierarchów, księży i teologów prawosławnych, jak również przedstawicieli niektórych innych Kościołów wschodnich, tzw. przedchalcedońskich, będących członkami Rady. Według uczestników spotkania, proponowane zmiany pozwoliłyby podejmować decyzje i uchwały w sposób uzgodniony, nie uszczuplając przy tym stanowiska Kościołów prawosławnych. Propozycje reform już wcześniej zgłaszała specjalna Komisja ds. Udziału Prawosławnych w Pracach ŚRK, powołana przez Radę w 1998, gdy po raz pierwszy doszło do poważnego konfliktu w jej łonie, wywołanego niezadowoleniem tych Kościołów z działalności Rady. Raport Komisji był przedmiotem obecnych obrad na Rodosie. Uczestnicy potwierdzili, że zgadzają się ze wszystkimi zaleceniami Komisji i wyrazili przekonanie, że stworzą one realne szanse udziału prawosławnych w pracach ŚRK. Podkreślono, że przyszła reforma może pomóc we wstąpieniu w przyszłości do Rady Kościoła katolickiego. *Wprowadzenie zasady konsensu otworzy przed Radą drogę do atmosfery otwartości i zaufania, w*

której punkty widzenia wszystkich Kościołów będą wysłuchane z szacunkiem – stwierdza dokument ze spotkania na greckiej wyspie.

- *Jestem przekonany, że jedyna droga do jedności Kościoła, jaką mogą wybrać chrześcijanie nieprawosławni, i o co się modlimy, wiedzie przez pokutę i odnowę – powiedział patriarcha moskiewski i całej Rosji Aleksy II. W wywiadzie dla bułgarskiego tygodnika „Polityka” podkreślił on ponadto, że z prawosławnego punktu widzenia nie może być równości wyznań. W ciągu stuleci wiele wspólnot chrześcijańskich w takim czy innym stopniu odchodziło od wyznawania wiary Jednego Świętego Soborowego i Apostolskiego Kościoła, tworząc własne gminy i nauki, nie odpowiadające chrześcijaństwu apostoelskiemu – mówił dalej zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Dlatego, jego zdaniem, głoszenie jedności chrześcijan bez powrotu tych, którzy odpadli od wiary świętych apostołów i starożytnego Kościoła, jest niemożliwe. Jednocześnie patriarcha podkreślił, że chodzi nie o różnice w drugorzędnych „szczegółach”, jak nam niekiedy mówią, ale o odstępstwo od wyznania wiary jednego Kościoła – Świętego, Soborowego i Apostolskiego, które to odstępstwo przejawia się zarówno w nauczaniu różnych wyznań, jak i w praktyce liturgicznej.*
- *Papież przyjął członków obradującej w Rzymie Międzynarodowej komisji mieszanej ds. dialogu między Kościołem katolickim i starożytnymi Kościołami wschodnimi. Zapewnił, że łączy się z nimi w modlitwie o to, aby rzeczywiste więzy wspólnoty umacniały się jeszcze bardziej za pośrednictwem duchowości i żeby można było dostrzec wszystko to, co pozytywne u drugiej strony, aby przyjąć i cenić jako dar Boży.*
- *Światowa Federacja Luterska ogłosiła, że Kościoły członkowskie organizacji liczą obecnie 65,9 miliona wiernych, o 5,8 procent więcej niż przed rokiem. Największy wzrost wspólnoty luterskie zanotowały w Afryce. W ciągu roku przybyło na świecie 1,1 miliona luteran. Wraz z Kościołami nie należącymi do Federacji, liczba luteran wynosi obecnie 69,5 miliona. Najwięcej bo aż 13,1 miliona z nich mieszka w Niemczech, jednak zarówno tu jak i w Ameryce (8,3 miliona) liczba wiernych od kilku lat systematycznie się zmniejsza.*
- *W dniach 15-22 lutego obradował w Genewie Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów (przebieg obrad w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).*
- *Ks. Rosemarie Wenner (l. 49) jest pierwszą kobietą wybraną na stanowisko biskupa Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Niemczech.*

- Anglikańscy prymasi poprosili Kościół episkopalny w USA i Kościół anglikański w Kanadzie o dobrowolną trzyletnią rezygnację z członkostwa w Anglikańskiej Radzie Konsultacyjnej (jedna z najważniejszych struktur jedności Wspólnoty Anglikańskiej). Oba Kościoły, z których pierwszy konsekrował na biskupa jawnego homoseksualistę, a drugi wprowadził oficjalne błogosławienie par homoseksualnych, spowodowały głęboki kryzys Wspólnoty Anglikańskiej. Amerykańscy i kanadyjscy anglikanie w ciągu najbliższych trzech lat – do Konferencji w Lambeth, najważniejszego ciała biskupiego światowego anglikanizmu – mają zastanowić się nad swoim miejscem we Wspólnocie. Prymasi podkreślili, że anglikanów obowiązuje doktryna, iż nie można wyświęcać praktykujących homoseksualistów i błogosławić par homoseksualnych. Chociaż Kościoły amerykański i kanadyjski przystały na prośbę, jednak ich niektórzy biskupi podkreślili, że nie ma mowy o odwołaniu z obranych przez nie dróg. Twierdzą, że ich Kościoły są chrześcijańską awangardą w przezwyciężeniu dyskryminacji.
- W dniu 2 kwietnia, w wieku niespełna 85 lat i w 27 roku pontyfikatu, zmarł papież Jan Paweł II (por. tekst *Jan Paweł II a ekumenia* w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).
- W dniu 10 kwietnia w wieku 94 lat zmarł arcybiskup Iakovos (Demetrios Coucouzis), zwierzchnik Greckiej Prawosławnej Archidiecezji Ameryki w latach 1959 – 1996. Urodził się 29 lipca 1911 na tureckiej wyspie Imvros. W roku 1934, po ukończeniu Akademii Teologicznej na wyspie Halki otrzymał święcenia diakonatu i złożył śluby zakonne przyjmując imię Iakovos. Następnie przez kilka lat posługiwał jako diakon u boku późniejszego patriarchy ekumenicznego Athenagorasa. Już w USA, w roku 1940, został wyświęcony na kapłana, a następnie niósł posługę duszpasterską w kilku parafiach Greckiej Prawosławnej Archidiecezji w USA. W międzyczasie przez cztery lata pełnił funkcję osobistego reprezentanta patriarchy Athenagorasa w Światowej Radzie Kościołów. W dniu 1 kwietnia 1959 stał się duchowym zwierzchnikiem prawosławnych Greków w Ameryce Północnej. Arcybiskup Iakovos brał czynny udział w ruchu ekumenicznym. W latach 1961-68 był jednym z prezydentów ŚRK. W USA nawiązał dialog z Kościołami: rzymskokatolickim, anglikańskim, luterańskim, baptystów, a także zapoczątkował dialog prawosławia z judaizmem. Jego wysiłek zacieśnienia więzi pomiędzy funkcjonującymi w USA jurysdykcjami poszczególnych Kościołów prawosławnych zakończył się sukcesem w postaci powołania Stałej Konferencji Prawosławnych Kanonicznych Biskupów Ameryki Północnej. Zmarły arcybiskup zaangażował się również w walkę na rzecz obrony praw człowieka i obywatela, wielokrotnie opowiadał się przeciwko gwałceniu wolno-

ści religijnej. M. in. otwarcie krytykował wojnę w Wietnamie, popierał prawo Izraelczyków do pokoju i bezpiecznych granic, a jednocześnie wzywał do rozumienia żądań Palestyńczyków.

- *W ślad za moimi poprzednikami, zwłaszcza Pawłem VI i Janem Pawłem II, pragnę z całą mocą jeszcze raz potwierdzić nieodwracalne ekumeniczne zaangażowanie Kościoła katolickiego* – powiedział Benedykt XVI 25 kwietnia, podczas spotkania z przedstawicielami Kościołów i religii niechrześcijańskich, przybyłych do Rzymu na inaugurację nowego pontyfikatu. – Mam nadzieję i modlę się to, aby nowy papież był kontynuatorem Jana Pawła II w dziedzinie ekumenizmu, a szczególnie w stosunkach między Kościołem katolickim i Kościołami prawosławnymi – powiedział Bartłomiej I w wywiadzie dla tygodnika „Famiglia cristiana”. Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola uważa, iż przemawia za tym wierność doktrynalna Benedykta XVI. *Oby Bóg błogosławił posłudze nowego papieża dla dobra katolików na całym świecie i w interesie tych wszystkich, którzy zabiegają o jedność winnicy Pańskiej* – powiedział Bartłomiej I. Patriarchat Konstantynopola zaprosił Benedykta XVI do Stambułu – poinformował kard. Walter Kasper. O tym, że jest za wcześniej, by mówić o wizycie papieża w Rosji, powiedział z kolei patriarcha Aleksy II. Możliwość spotkania obu przywódców będzie, zdaniem patriarchy Moskwy i Wszechrusi, zależała od linii, jaką Benedykt XVI przyjmie w stosunkach z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym i na ile wykaże wolę, mądrość i takt. W tym kontekście patriarcha kolejny raz oskarżył katolików m.in. o prozelityzm.
- W dniach od 9 do 16 maja obradowała w Atenach zwołana przez Światową Radę Kościołów XII Światowa Konferencja Misyjna (więcej szczegółów w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).
- Stanowisko Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego (PNKK) w sprawie ekumenizmu było głównym zagadnieniem poruszonym podczas spotkania w Buffalo w stanie Nowy Jork komisji ds. dialogu tej wspólnoty z Kościołem katolickim w Stanach Zjednoczonych (10-11 maja). Przedstawiciele Kościoła katolickiego z zadowoleniem przyjęli przedstawiony przez stronę PNKK zarys dokumentu na temat jej zaangażowania w dzieło jedności chrześcijan. Pozwala on na łatwiejsze dostrzeżenie postępu dokonanego w okresie dwudziestu lat wspólnych prac oraz umożliwia wyodrębnienie zagadnień, którymi należy się jeszcze zająć. Podczas spotkania w Buffalo mówiono też o posłudze sakramentalnej kapelanów wojskowych. Wskazano na konieczność poprawnego ukazywania przez nich wiernym dyscypliny sakramentalnej Kościoła, do którego należą. W armii Stanów Zjednoczonych kapelani troszczą się nie tylko o wiernych swojej wspólnoty, ale także o żołnierzy innych wyznań. Ustalo-

no tematy, które zostaną podjęte podczas spotkania zaplanowanego na wrzesień. Komisji do spraw dialogu PNKK w USA i katolickiego episkopatu Stanów Zjednoczonych współprzewodniczą były pierwszy biskup (zwierzchnik) PKKK – John Swantek i katolicki ordynariusz Buffalo bp Edward Kmiec.

- Szwajcarski teolog reformowany Roger Schutz, założyciel Wspólnoty Ekumenicznej w Taizé, ukończył 11 maja 90 rok życia. Dzięki swojej charyzmie jest jedną z najwyraźniejszych postaci nie tylko protestantyzmu ale i dzisiejszego świata. Od dawna niestrudzenie nawołuje do pojednania Kościołów. Jemu to właśnie kardynał Joseph Ratzinger, dziś papież Benedykt XVI, podał Eucharystię podczas pogrzebu papieża Jana Pawła II.

- Kult maryjny nie powinien dzielić anglikanów i katolików – wynika z nowego wspólnego oświadczenia „Maria: łaska i nadzieja w Chrystusie” Anglikańsko-rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji, opublikowanego 16 maja. Autorzy dokumentu podkreślają, że nie ma powodów, by kwestie mariologii i kultu maryjnego stanowiły element dzielący oba Kościoły. Pobożność maryjna, choć często jest postrzegana jako cecha charakterystyczna katolików i prawosławnych, przez swoje zakorzenienie w Biblii i Tradycji – jest częścią także tradycji anglikańskiej. W kalendarzach liturgicznych tak katolicy jak anglikanie upamiętniają najważniejsze wydarzenia z życia Dziewicy Marii, a w modlitwach odwołują się do niej, jako do „Matki Boga wcielonego”. Ta wspólnota tradycji powinna się stać, zdaniem autorów dokumentu, podstawą dla rozpatrzenia dzielących anglikanów i katolików dogmatów o Niepokalanym Poczęciu i Wniebowzięciu Najświętszej Marii Panny. Choć anglikanie odrzucają sposób ustanowienia tych dogmatów – to uznają oni, że mogą one mieć sens, jeśli spoglądać na nie z punktu widzenia biblijnego rozumienia Bożego powołania człowieka do specjalnej misji, a także współpracy człowieka z Bogiem. Autorzy dokumentu wzywają katolików i anglikanów, by spojrzeli na powołanie Marii i na nowe dogmaty przez pryzmat słów św. Pawła z 8 rozdziału Listu do Rzymian. *Albowiem tych [Bóg], których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą (Rz 8, 29-30).* Z tych słów uczestnicy dialogu wyprowadzają zgodę na to, że dla katolików Niepokalane Poczęcie nie oznacza wyjęcia Marii ze zbawczego działania Chrystusa, a jedynie jego rzutowanie, antycypację – uprzednie działanie w kobiecie szczególnie powołanej w historii Zbawienia. Maria jednak, jak każdy człowiek, potrzebowała męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Autorzy dokumentu zaznaczają też, że dogmat o wniebowzięciu Marii nie odnosi się do tego, jak historycznie

wyglądał koniec życia Marii, a do tego, jak Bóg w niej działał do ostatniego momentu. Zdecydowanie podkreślając, że Bóg jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem – tak anglikanie jak i katolicy akceptują fakt szczególnej modlitewnej opieki, jaką Maria Dziewica otacza Kościół i świat. Dokument ten nie jest jeszcze oficjalnie uznany przez obie strony dialogu. Będzie tak dopiero, gdy przyjmie go Konferencja z Lambeth oraz Watykan. Dokument spotkał się z ostrą krytyką ze strony anglikańskiego nurtu niskokościelnego (Low Church), bliskiego ewangelicyzmowi reformowanemu i ewangelikalizmowi w Kościele Anglii. Niskokościelni anglikanie odrzucają zawarte w nim treści twierdząc, że nie mają one podstaw w Nowym Testamencie. Natomiast przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Walter Kasper zaznaczył, że dokument, pokazując wspólne fundamenty Wspólnoty Anglikańskiej i Kościoła rzymskokatolickiego, może służyć jako instrument pojednania i pogłębienia dialogu ekumenicznego. Jego zdaniem niezwykle ważne jest tak mocne odwołanie się przez autorów dokumentu do Biblii i jej nauczania o Marii Matce Chrystusa. Kardynał uznał dokument za jeden z najważniejszych owoców dialogu anglikańsko-katolickiego. Teolodzy opracowujący go skupili się w nim bowiem na fundamentalnych dla obu tradycji zagadnieniach i tekstach biblijnych: na Liście do Rzymian, w którym omówione zostaje odwieczne powołanie każdej osoby ludzkiej, jej zbawienie oraz uwielbienie.

- Patriarcha Jerozolimy Ireneusz I został złożony z urzędu przez obradujący w Stambule Sobór większy. Decyzją soboru patriarcha został wykreślony ze spisu zwierzchników Kościołów prawosławnych. Na jego miejsce wyznaczony został strażnik tronu, który będzie wypełniał swoją funkcję do momentu powołania nowego patriarchy. Sobór zwierzchników i przedstawicieli Kościołów prawosławnych, zwołany do Konstantynopola przez Bartłomieja I, honorowego zwierzchnika prawosławia, potwierdził wcześniejszą decyzję Świętego Synodu Kościoła Jerozolimskiego o złożeniu z urzędu patriarchy Ireneusza I. Powodem tej drastycznej decyzji była sprzedaż inwestorom żydowskim obiektów kościelnych na Starym Mieście, dokonana bez wiedzy współwyznawców i – jak się podejrzewa – celem uzyskania aprobaty władz Izraela dla patriarchy.
- Opublikowany został dokument poświęcony pogłębieniu porozumienia między Kościołem Anglii a Kościołem metodystycznym w Wielkiej Brytanii. Zawarte są w nim sugestie zmian, jakie powinny przyjąć obie wspólnoty, aby budować widzialną jedność. Dokument „In the Spirit of the Covenant” sugeruje, by podczas Wieczery Pańskiej używano pojedynczy kawał chleba, który byłby dopiero przełamywany po Dziękczynieniu. Sugeruje się również, by to, co pozostanie po konsekrowanych elementach, było spożyte natychmiast po za-

kończeniu liturgii przez duchownego lub uczestników nabożeństwa. Raport sugeruje także intensyfikację wspólnej działalności oraz większą przejrzystość struktur decyzyjnych. Wszelkie decyzje, nawet administracyjne, nie powinny być już podejmowane bez konsultacji z drugą stroną. Autorzy dokumentu nawiązują też do powołania wspólnych anglikańsko-metodystycznych szkół i uczelni. Propozycje zawarte w dokumencie będą dyskutowane zarówno przez Synod Generalny Kościoła Anglii, jak i przez Konferencję Metodystyczną. Komentatorzy uważają jednak, że będą one traktowane raczej jako punkty do dyskusji niż spis propozycji do przyjęcia.

- Komitet Naczelny Konferencji Kościołów Europejskich podczas obrad na Krecie w dniach 4-10 czerwca, wybrał nowego sekretarza generalnego tej organizacji. Został nim ks. kanonik Colin Williams z Kościoła Anglikańskiego Anglii. Swoje obowiązki obejmie on 1 grudnia, gdy dotychczasowy sekretarz generalny, ks. dr Keith Clements (baptysta angielski) przejdzie na emeryturę. Nowy sekretarz generalny urodził się w 1952 r. Przed studiami teologicznymi pracował jako adwokat. Duchownym został w 1981 r. W diecezji Lancaster był przewodniczącym komisji edukacyjnej i pełnomocnikiem ds. kontaktów europejskich. Jest członkiem komisji, która dąży do pełnej widzialnej jedności między Kościołem Anglii a Kościołem Ewangelickim Niemiec. Wchodzi też w skład Synodu Generalnego Kościoła Anglii i jego Rady ds. jedności Chrześcijan.
- Papież Benedykt XVI podczas pierwszego spotkania z przedstawicielami organizacji żydowskich w Watykanie, zwrócił uwagę na *złożoną i często bolesną* historię chrześcijan i Żydów. *Jestem przekonany, że wspólne dziedzictwo duchowe chrześcijan i Żydów umożliwi przyszłość pełną nadziei w zgodzie z Bożym planem* – stwierdził Benedykt XVI, który podkreślił również, że należy podtrzymywać pamięć o tragedii Holocaustu. W skład żydowskiej delegacji wszedł m.in.: rabin Israel Singer, przewodniczący Komisji Dialogu Międzyreligijnego Światowego Kongresu Żydowskiego, a także rabin Edgar Bronfman, prezydent Kongresu. Dzień wcześniej żydowscy goście spotkali się z kardynałem Walterem Kasperem, który w Kurii rzymskiej jest odpowiedzialny za kontakty ekumeniczne oraz dialog z judaizmem.
- Z inicjatywy Światowej Rady Kościołów w dniach 7-9 czerwca odbyła się w Genewie międzynarodowa konferencja poświęcona dialogowi międzyreligijnemu (więcej szczegółów w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).
- Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. dr Samuel Kobia podczas kilkudniowej wizyty w Watykanie został 16 czerwca przyjęty na audiencji

przez papieża Benedykta XVI (więcej szczegółów w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

- W dniach od 18 do 24 czerwca przebywała w Rosji delegacja Światowej Rady Kościołów pod przewodnictwem jej sekretarza generalnego Samuela Kobii (więcej szczegółów w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).
- Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan przebywał z trzydniową wizytą w Moskwie. Kard. Walter Kasper rozmawiał z przewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, metropolitą Cyrylem, m.in. o sytuacji na Ukrainie. Strona prawosławna sprzeciwiła się przeniesieniu siedziby ukraińskich grekokatolików ze Lwowa do Kijowa. Zdaniem prawosławnych, ów krok może zaszkodzić dialogowi prawosławno-katolickiemu. Ostatnio katolicki metropolita Moskwy, abp Tadeusz Kondrusiewicz, wypowiedział się przeciwko wprowadzeniu lekcji prawosławia do szkół podstawowych w Rosji. Hierarcha stwierdził, że uczniów należy uczyć etyki i religioznawstwa. W odpowiedzi bp Marek, przedstawiciel Patriarchatu Moskwy, zażądał wyjaśnień od Watykanu. Stolica Apostolska zaproponowała, aby nauka religii nie była obligatoryjna.
- Po raz pierwszy w dziejach Kościoła anglikańskiego w Anglii arcybiskupem został Murzyn, bp John Sentamu. Nominat pochodzi z Ugandy, dotychczas był biskupem Birmingham. Teraz obejmie arcybiskupstwo Yorku, drugie w hierarchii Kościoła Anglii po Canterbury. Abp Sentamu znany jest z zaangażowania w walkę z rasizmem i przemocą.
- Papież Benedykt XVI podkreślił ponownie swoje pragnienie pełnego zjednoczenia chrześcijan, podczas powitania delegacji Kościoła Prawosławnego, która przybyła na obchody uroczystości św. Piotra i Pawła (29 czerwca). Benedykt XVI serdecznie powitał trzyosobową delegację, która przybyła na mszę do Bazyliki św. Piotra w imieniu honorowego zwierzchnika prawosławia, patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I. Przy tej okazji stwierdził: *Choć nie zgadzamy się jeszcze w kwestii interpretacji zasięgu posługi Piotrowej, jesteśmy jednak razem w sukcesji apostoelskiej, jesteśmy głęboko zjednoczeni w posłudze biskupiej i sakramencie kapłaństwa oraz wyznajemy razem wiarę Apostołów. W tej godzinie świata, pełnej sceptycyzmu i wątpliwości, ale też bogatej w pragnienie Boga, uznajemy raz jeszcze naszą misję wspólnego, świadectwa Chrystusa Pana i, na podstawie tej jedności, która została nam już dana, pomagania światu, aby uwierzył. Prosimy Pana z całego serca, aby prowadził nas do pełnej jedności, tak aby blask prawdy, która może tworzyć jedność, stał się znów widomy dla świata.* Podczas modlitwy rozpoczynającej

uroczystości Benedykt XVI powiedział, że dziękuje Bogu za *jedność i powszechność Kościoła*. Podkreślił także, iż priorytetem jego pontyfikatu jest zbliżenie między chrześcijanami oraz uzdrowienie 1000 -letniego podziału między Kościołami Wschodu i Zachodu. W czasie mszy 32 arcybiskupów metropolitów otrzymało z rąk papieża paliusze – symbole władzy apostołskiej. Wśród wyróżnionych była również abp Stanisław Dziwisz.

- Kolejny krok na drodze jedności z Kościołem Anglii uczynił Kościół Metodystyczny w Wielkiej Brytanii. Podczas dorocznej Konwencji Kościoła zdecydowano, że rozpocznie on przygotowanie do ordynacji pierwszego biskupa tej wspólnoty. Na razie przygotowania ograniczone są do sfery teoretycznej. Ostateczna decyzja o tym, kto zostanie biskupem zapaść ma w roku 2007, a pierwszy biskup metodystyczny w Wielkiej Brytanii pojawić się ma dopiero w roku 2012. Wtedy metodyści brytyjscy będą mieli taką samą organizację jak anglikanie. Po 200 latach preferowania niezwykle prostej struktury hierarchicznej – metodyści dla jedności z anglikanami zdecydowali się na przyjęcie biskupstwa. Do tej pory przewodniczący dystryktów – czyli metodystyczni wyżsi przełożeni – wybierani byli na ściśle określony czas, a potem powracali do bycia zwykłymi duchownymi.

Z kraju

- W dniach 1-6 lipca obradowała w Jeleniej Górze na swym kolejnym posiedzeniu Międzykościelna Grupa Robocza, zajmująca się badaniem dziejów i stanu dzisiejszego Unii Brzeskiej. W spotkaniu, któremu patronowała wiedeńska Fundacja „Pro Oriente”, wzięli udział przedstawiciele Kościołów: katolickiego, prawosławnych z Rosji i Polski oraz Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego. Jeden z inicjatorów podjęcia wspólnych badań Unii Brzeskiej i jej wpływu na współczesne stosunki katolicko-prawosławne, abp Jeremiasz z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego powiedział KAI, że było to drugie z kolei posiedzenie Grupy, która po raz pierwszy zebrała się w 2002 r. w Wiedniu. Według hierarchy, ramowy plan działań tego gremium przewiduje trzy etapy badań: stan stosunków i kontaktów katolicko-prawosławnych przed rokiem 1596, okoliczności zawarcia jej i bezpośrednie jej skutki dla wzajemnych kontaktów oraz sytuacja dzisiejsza, gdy Unia istnieje już ponad 400 lat. Główne obrady, niezależnie od ewentualnych spotkań grup ekspertów czy innych form kontaktów, odbywają się co dwa lata: pierwsze było w Wiedniu w 2002 r., a następne planowane jest w 2006 r.

-
- Prezes Polskiego Radia Andrzej Siezieniewski i prezes Polskiej Rady Eku-
menicznej abp Jeremiasz podpisali 14 lipca porozumienie w sprawie emisji
w radiu publicznym audycji religijnych Kościołów wchodzących w skład
Rady. Jest to już trzecie tego typu porozumienie w dwudziestoletniej historii
współpracy między PRE a PR. Na mocy nowej umowy, od stycznia 2005 r.
powstanie w PR Redakcja Audycji Religijnych, zajmująca się przygotowy-
waniem audycji Kościołów członkowskich PRE oraz innych Kościołów i
wyznań mniejszościowych. Porozumienie stanowi także, że w ciągu roku
PR nada – dwukrotnie w każdą niedzielę i święto – ponad 60 godzinnych
nabożeństw.

 - Kard. Franciszek Macharski i abp Jan Martyniak odsłoniли wspólnie w Krako-
wie 29 lipca tablicę upamiętniającą greckokatolickiego arcybiskupa lwowskie-
go Andrzeja Szeptyckiego. Tablicę poświęcił Jan Paweł II na krakowskich
Błoniach 18 sierpnia 2002 r. Została ona wmurowana w ścianę budynku, w
którym mieścił się dom abp. Szeptyckiego. Wcześniej, podczas spotkania z
dziennikarzami w redakcji „Tygodnika Powszechnego” abp Martyniak przy-
pomniał, że Szeptycki był wielkim zwolennikiem pojednania między chrześci-
janami i popierał dialog katolicko-prawosławny. Dziś już jesteśmy przyzwyc-
zajeni do tego, że o ekumenizmie mówi się dużo. W jego czasach nie było to
takie oczywiste. On był prekursorem tego dialogu – podkreślił arcybiskup.
Ubolewał, że w rozmowach między Kościołami *zbyt wiele mówi się o polity-
ce, a za mało o religii*. Jednocześnie dobrze ocenił klimat współpracy z katoli-
kami obrządku łacińskiego. W Kościele rzymskokatolickim czujemy się jak w
rodzynie – zapewnił. Wymienił jednak kilka zaszłości historycznych, które –
jego zdaniem – *kładą się cieniem i bolą*. Do takich bolesnych i wciąż nierozli-
czonych spraw zaliczył akcję „Wisła” i obóz w Jaworznie, w którym więziono
nie tylko żołnierzy UPA, ale również wielu niewinnych ludzi. – Trzeba w koń-
cu przywrócić sprawiedliwość z jednej i z drugiej strony – apelował metropolita
greckokatolicki.

 - Z udziałem duchownych i wiernych z Kościołów prawosławnego, greckokatolickiego, polskokatolickiego i rzymskokatolickiego odbyło się w Sanoku spotkanie ekumeniczne. Po raz pierwszy od wielu lat duchowny greckokatolicki modlił się w cerkwi prawosławnej. Organizatorami spotkania byli: Kościół prawosławny oraz Związek Ukraińców w Polsce, we współpracy z Fundacją Karpacką „Tylko Razem” i wspólnotą dominikanów świeckich, działającą od 1997 r. przy klasztorze franciszkańskim. Spotkania ekumeniczne w Sanoku odbywają się od 1998 r. Ich celem jest wspólna modlitwa, rozważanie Pisma św., a także prezentacja bogatej tradycji wielokulturowego społeczeństwa ziemi sanockiej.
-

- 40 tys. wiernych przybyło na Świętą Górę Grabarkę z okazji prawosławnego święta Przemienienia Pańskiego (19 sierpnia). Siedem tysięcy dotarło tam w piętnastu pieszych pielgrzymkach. Liturgii przewodniczył abp Sawa, zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

- Wspólna modlitwa jest najlepszą drogą pojednania między Polakami i Ukraińcami – podkreślali prymas Polski kard. Józef Glemp i zwierzchnik Kościoła greckokatolickiego kard. Lubomyr Huzar z Ukrainy, 25 sierpnia w czasie konferencji prasowej na Jasnej Górze. Kard. Huzar przybył do sanktuarium wraz z grupą ok. 300 pielgrzymów z Ukrainy. Kard. Huzar podkreślił, że nie da się szybko wyleczyć ran, jakie powstały między naszymi narodami, nie pomogą tu jakieś formalne akty czy oficjalne deklaracje, potrzebny jest proces przemiany serc. Prymas Glemp dodał, że *ze strony Kościoła jest olbrzymia wola, aby zbliżyć oba narody*. Choć w ciągu historii narosły między Polakami i Ukraińcami różnego rodzaju antagonizmy, jednak współczesny świat dąży do zbliżenia. Tak dzieje się również między naszymi narodami.

- 1 września w Koziegłowach (woj. śląskie) odbyło się uroczyste, ekumeniczne poświęcenie budynku szkoły, który właśnie w tym dniu został oddany do użytku. Aktu poświęcenia placówki dokonali ks. bp M. Ludwik Jabłoński – ordynariusz Diecezji śląsko-lódzkiej Kościoła Starokatolickiego Mariawitów oraz ks. bp Antoni Długosz z Archidiecezji częstochowskiej Kościoła Rzymskokatolickiego.

- Służyć wiernym w dojrzałym przeżywaniu wiary i otwierać się na dialog z tymi, którzy nie utożsamiają się z Kościołem – taką postawę zadeklarowali uczestnicy VII Kongresu Teologów Polskich w Lublinie (12-15 września). Uczestniczyło w nim 700 teologów świeckich i duchownych z Polski, Białorusi, Litwy, Czech, Słowacji, Niemiec, Francji, Szwajcarii, Włoch i Hiszpanii oraz 100 gości z Ukrainy. Na zakończenie teologowie wystosowali “Słowo do wiernych i ludzi dobrej woli”, a także deklarację solidarności z ukraińskimi kolegami, wyrażając nadzieję na utworzenie patriarchatu greckokatolickiego w Kijowie. Dyskusję w kuluarach wywołał referat o. Andrzeja Napiórkowskiego: jego zdaniem teologia w Polsce ma spory potencjał, ale i wiele niedostatków. Często badacze przesadnie skupiają się na Magisterium kosztem Pisma Świętego i zawężają nauczanie Kościoła do wypowiedzi papieskich, zresztą traktowanych wybiórczo (pomija się np. wypowiedzi i dokumenty o roli świeckich – w tym kobiet – w Kościele). O. Napiórkowski stwierdził, że teologia polska, choć doktrynalnie poprawna, jest nie dość interesująca i wiarygodna dla szeregowych wiernych. Ta niekiedy sztuczna ortodoksyjność uwidacznia się w zewnętrznej pobożności Polaków, połączonej z jednoczesnym brakiem wewnętrznego utożsamienia się z wiarą.

-
- Dnia 6 października odbyło się w Łodzi 14. Posiedzenie Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Dwaj członkowie komisji złożyli sprawozdanie z postępu prac nad publikacją wspólnych badań dotyczących „Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” Matki Marii Franciszki Kozłowskiej. Rozpoczęto szczegółowe opracowywanie najstarszych dostępnych dokumentów w tzw. kwestii mariawickiej z lat 1903-1906. Poddano analizie pierwszy dokument, jakim dysponuje komisja, tj. list z 13 lutego 1906 r., skierowany przez ks. Piotra Bornińskiego do Sądu Biskupiego w Płocku. Strona katolicka przedstawiła na piśmie swoje stanowisko dotyczące genezy i konsekwencji listu. Następnie delegacja rzymskokatolicka przekazała przekład polski łacińskiego protokołu z zeznań złożonych przez ks. Leona Gołębiowskiego przed biskupem Jerzym Szembekiem dn. 22 kwietnia 1903 r. Zapoznano się z treścią tego tekstu. Postanowiono, że na kolejnym spotkaniu każda ze stron przedstawi na piśmie swoje stanowisko na temat tego dokumentu oraz na temat protokołu zeznań złożonych przez Matkę Kozłowską przed bp. Jerzym Szembekiem dn. 28 maja 1903 r. Termin następnego spotkania ustalono na 30 marca 2005 r. we Włocławku. Obradom współprzewodniczyli: bp Maria Ludwki Jabłoński i bp Bronisław Dembowski.

 - Na zaproszenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w dniach 7 – 10 października przebywała w Polsce delegacja Kościoła Anglii, której przewodniczył zwierzchnik Diecezji Portsmouth – bp Kenneth Stevenson. Gości z Anglii oficjalnie przywitał zwierzchnik Kościoła bp Janusz Jagucki. Członkowie delegacji spotkali się również z prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej – abp. Jeremiaszem. W czasie tego spotkania przedstawiona została sytuacja ekumeniczna w Polsce oraz aktualne sprawy i problemy, którymi zajmuje się Rada. Swoistą kontynuacją tegoż spotkania była wizyta angielskich gości u prymasa Polski – kard. Józefa Glempa, który mówił między innymi o kontaktach Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce z Kościołami w Wielkiej Brytanii oraz aktualnej sytuacji społecznej Polski i stanowisku Kościoła Rzymskokatolickiego wobec niektórych z tych problemów, jak bezrobocie, czy kwestie moralne. Życie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej przybliżyli gościom z Anglii jej rektor – bp prof. Wiktor Wysoczański oraz prorektor prof. Janusz T. Maciuszko. Bp Kenneth Stevenson zaproponował ChAT pomoc w zawiązaniu partnerstwa z uczelniami teologicznymi w Anglii. Podczas rozmowy z przedstawicielami władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP mówiono między innymi o udziale polskich teologów luterańskich w istniejącej od 1929 roku Anglo-Nordycko-Bałtyckiej Konferencji Teologicznej, w której obradach uczestniczą teologowie anglikańscy i luterańscy z Wielkiej Brytanii, krajów skandynawskich i państw bałtyckich. Goście angielscy złożyli również wizytę

na Śląsku Cieszyńskim. Na zakończenie pobytu uczestniczyli aktywnie w nabożeństwie odprawionym w kościele luterańskim Św. Trójcy w Warszawie. Bp Kenneth Stevenson zaprosił przedstawicieli Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce do odbycia wizyty w Anglii.

- Komisja ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Polską Radą Ekumeniczną chce przyspieszenia prac nad duszpasterską instrukcją dotyczącą małżeństw o różnej przynależności kościelnej. Wersja robocza dokumentu winna stać się przedmiotem dogłębnej dyskusji Komisji w czasie jej kolejnego spotkania wiosną 2005 r. – poinformował KAI jej sekretarz bp Edward Puślecki z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Na posiedzeniu Komisji ds. Dialogu, które odbyło się 20 października w warszawskiej siedzibie PRE, zajęto się również sprawą napięcia wywołanego inicjatywą parlamentarną dotyczącą likwidacji Funduszu Kościelnego. Przypominając solidarne wystąpienie w tej sprawie wszystkich ważniejszych Kościołów działających w Polsce, członkowie Komisji podkreślili potrzebę dalszej współpracy Kościołów w przypadku ewentualnych zagrożeń, np. próby likwidacji nauczania religii w szkole. Podczas obrad zostały także omówione sprawy związane z centralnym nabożeństwem ekumenicznym w Warszawie, organizowanym w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan. Nabożeństwo takie odbędzie się w styczniu 2005 r. w świątyni katolickiej, zaś kaznodzieją będzie przedstawiciel PRE. Tradycyjnie już przygotowywana jest wspólnie broszura ułatwiająca przeprowadzenie ekumenicznych nabożeństw. Obradom Komisji współprzewodniczyli: ze strony rzymskokatolickiej – abp Alfons Nossol, zaś ze strony PRE – jej prezes abp Jeremiasz.
- Międzynarodowa Komisja Metodystyczno-Rzymskokatolicka do Spraw Dialogu odbyła swoje doroczne posiedzenie w Krakowie w dniach od 22 do 29 października. Przedmiotem dialogu była kwestia rozumienia Kościoła przez katolików i metodystów. Przygotowywany raport podejmie próbę sformułowania warunków, pod którymi każdy z partnerów dialogu będzie w stanie uznać drugiego za reprezentanta jednego Kościoła Jezusa Chrystusa. Komisja ma też nadzieję, że zdoła sformułować propozycje umożliwiające zamianowanie wspólnego rozumienia Kościoła i jego misji w świecie. Podczas spotkania członkowie komisji odwiedzili sanktuarium maryjne w Częstochowie, gdzie odprawili ekumeniczne nabożeństwo. Mieli też okazję uczestniczenia w Krakowie w nabożeństwie Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Następne posiedzenie odbędzie się w dniach 21-28 października 2005 r. w Wiedniu. Komisja ma nadzieję, że zakończy swoją pracę w połowie 2006 r., tj. przed rozpoczęciem Światowej Konferencji Metodystycznej w Seulu (Korea pld.).

- Luter ekumenicznie odczytany: pod takim właśnie tytułem 3 listopada odbyło się w Warszawie sympozjum naukowe, którym jego organizatorzy – Chrześcijańska Akademia Teologiczna i Kościół Ewangelicko-Augsburski – uczcili piątą rocznicę podpisania „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. W spotkaniu wzięło udział liczne grono zwierzchników Kościołów chrześcijańskich. Pierwszy referat wygłosił ks. prof. Piotr Jaskóła z Uniwersytetu Opolskiego. Podjął on temat głównych rysów duchowości i pobożności Marcina Lutra. Prof. Tadeusz Zieliński z ChAT przypomniał pokrótce główne rysy luterańskiej teologii krzyża, proponując zarazem jej głęboko egzystencjalną interpretację. O swej pół wieku już trwającej przygodzie z Lutrem, opowiadał barwnie ks. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski z KUL. Autor, przez długie lata uczestniczący w instytucjach dialogu katolicko-luterańskiego, podzielił się wspomnieniami z wielu międzykościelnych spotkań. W szczególności omówił powstawanie i dyskusje związane z tworzeniem dokumentu dialogu ekumenicznego o Marcinie Lutrze jako świadku wiary. Został on opracowany z okazji 500-lecia urodzin Reformatora z Wittenbergi, która to rocznica przypadła na rok 1983. Druga część sympozjum poświęcona była „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. Bp Mieczysław Cieślak, zwierzchnik diecezji warszawskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, a zarazem wykładowca ChAT, mówił na temat recepcji „Deklaracji” w Kościołach-sygnatariuszach. Ten niezwykle ważny dokument znajduje zbyt małe odzwierciedlenie w życiu kościelnym, czego – zdaniem referenta – przykładem jest ogłoszenie przez Jana Pawła II odpustu jubileuszowego w roku 2000, czy pochodząca z tego samego okresu deklaracja „Dominus Iesus”. W nieco bardziej optymistycznym tonie utrzymany był referat ks. dr Marcina Hintza z ChAT. Autor ukazał w jaki sposób dialog luterańsko-katolicki owocuje na niwie teologii moralnej i etyki. W dyskusji na temat recepcji „Wspólnej deklaracji” bp Edward Puślecki zwrócił uwagę na szersze znaczenie dialogu luterańsko-katolickiego. Katolicko-luterański dokument o usprawiedliwieniu jest powszechnie akceptowany przez metodystów. Bp Puślecki poinformował, że zjednoczone Kościoły metodystyczne zamierzają podpisać „Deklarację”, dołączając tym samym do osiągnięć luterańsko-katolickiego dialogu na temat usprawiedliwienia. Sympozjum zakończyło ekumeniczne nabożeństwo, któremu przewodniczył – wraz z duchownymi luterańskimi – ks. Michał Czajkowski z Kościoła Rzymskokatolickiego, znany ekumenista i biblista.
- Kościół prawosławny w Polsce obchodził 80. rocznicę nadania autokefalii, czyli uzyskania pełnej niezależności kościelnej. Na świecie istnieje dziś 14 Kościołów autokefalicznych, suwerennych w kwestiach organizacji, hierarchii duchowieństwa, liturgii oraz sądownictwa. Dekret patriarchy Konstantynopola

dla prawosławnych w Polsce nosi datę 13 listopada 1924 r. Rocznicowe uroczystości zorganizowano w katedrze św. Marii Magdaleny na Pradze; przewodniczył im abp Sawa.

- Największym zagrożeniem dla Kościoła jest zagrożenie wewnętrzne, czyli brak jedności – stwierdził abp Michalik na spotkaniu z prezesami i członkami Klubów Inteligencji Katolickiej, zebranymi na konferencji w Przemyślu. Przewodniczący Konferencji Episkopatu zaznaczył, że działalność Klubów *była szkołą dialogu*. Dodał, że biskupi i kapłani potrzebują *odważnego i szczerego głosu świeckich, który będzie wyrazem wiary. Ma się to odbywać w duchu jedności*.
- W dniach 26-28 listopada odbyła się Ogólnopolska Ekumeniczna Konferencja Kobiet w Warszawie-Radości. Uczestniczyły w niej przedstawicielki z Kościołów: Chrześcijan Baptystów, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Methodystycznego, Ewangelicko-Reformowanego, Greckokatolickiego, Polskokatolickiego, Prawosławnego, Rzymskokatolickiego i Starokatolickiego Mariawitów. Spotkanie poświęcone było przygotowaniom do obchodów rocznego Światowego Dnia Modlitwy, odbywającego się w pierwszy piątek marca. O pracach przygotowawczych mówiła Małgorzata Platajs, dyrektor Towarzystwa Biblijnego.
- Nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jeśli jest się ekumenicznie zamkniętym – powiedział abp Alfons Nossol, przewodniczący Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu. Arcybiskup przewodniczył 1 grudnia ogólnopolskiemu sympozjum ekumenicznemu, zorganizowanemu na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 40. rocznicę ogłoszenia na Soborze Watykańskim II Dekretu o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”. Dokument ten stanowi początek działań ekumenicznych Kościoła katolickiego. Kardynał Józef Glemp zaznaczył, że wielowiekowego rozdarcia Kościoła nie da się zmienić jednym dekretem. Potrzebna jest raczej praca wielu pokoleń na rzecz jedności i dialogu. Abp Nossol podkreślił prawdziwe zadanie ekumenizmu – zjednoczenie Kościołów chrześcijańskich i dążenie do widzialnej jedności za sprawą Ducha Świętego. Powołał się na papieską encyklikę z 1995 roku „Ut unum sint”, w której Jan Paweł II stwierdził, iż ekumenizm jest *imperatywem chrześcijańskiego sumienia i drogą Kościoła Chrystusowego*. Pytania, jakie Dekret o ekumenizmie rodzi u niekatolików, przedstawili ks. dr Jerzy Tofiluk z Kościoła prawosławnego i luteranin, prof. Karol Karski z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Zdaniem ks. Tofiluka, postawa ekumeniczna w Unitatis redintegratio nie tylko nie wzbudza zastrzeżeń, ale może stanowić wzór kształtowania stosunków między Kościołami. Soborowy dokument uczynił

pierwszy krok w kierunku uznania przez Kościół katolicki chrztu u niekatolików. Ponadto uznał kościelność Kościołów wschodnich. Jednakże już słowa o łączącej katolików z niekatolikami „jakiejś, choć niedoskonałej wspólnoty”, które w 1964 r. były wyjątkowe, wywołały oburzenie, gdy zostały powtórzone w 2000 r. w deklaracji Dominus Iesus. Ks. Tofiluk przyznał też, że Kościoły prawosławne nie podważają istnienia Kościoła greckokatolickiego, obawiają się natomiast, że uniatyzm nadal będzie dla katolików formą jednoczenia Kościoła. Z kolei prof. Karski wskazał, że z perspektywy minionych 40 lat wiadać, iż Kościół katolicki stał się głównym animatorem dialogu ekumenicznego, woli jednak dialogi dwustronne od rozmów między wieloma wyznaniem, np. na forum Światowej Rady Kościołów, do której wciąż nie należy. Problemem, nie tylko katolików, jest to, że za dokumentami wypracowywanymi przez teologów, delegowanych przez władze kościelne, nie stoi autorytet Kościołów – poza chlubnym wyjątkiem „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. Prof. Karski zauważył, że *ewangelicy uznają Kościół rzymskokatolicki za Kościół Jezusa Chrystusa w pełnym tego słowa znaczeniu i oczekują wzajemności*. W przeciwieństwie do katolików są też gotowi w każdej chwili do dopuszczenia ich do Eucharystii. Luterański teolog ubolewał, że dla katolików Kościoły protestanckie są nie Kościołami, lecz jedynie *wspólnotami kościelnymi*, zaś protestancka Wieczerza Pańska nie jest uznawana za ważną Eucharystię, gdyż nie jest sprawowana przez kapłana, wyświęconego przez biskupa, który legitymuje się sukcesją apostołską. *To stanowisko katolickie przez 40 lat nie zmieniło się ani na jotę* – żalił się prof. Karski i dodał, że następny ruch w tej sprawie należy do katolików.

- Ponad 15 mln zł zebrali wspólnie katolicy, prawosławni i ewangelicy podczas Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom 2004. W trakcie akcji pod hasłem „Rozpal świece” na terenie całego kraju rozprowadzono 4,5 mln świec. Zebrane w ten sposób pieniądze będą przeznaczone na pomoc dzieciom najuboższym w kraju i za granicą. Akcją, w której uczestniczyły 42 diecezjalne Caritas, a także organizacje charytatywne Kościoła prawosławnego – Eleos i ewangelicko-augsburskiego – Diakonia podsumowano 1 marca 2005 r. w Białymstoku.
- W wieku 96 lat zmarła 2 stycznia s. Joanna Lossow, jedna z największych pionierek polskiego ruchu ekumenicznego. Należała do zgromadzenia sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża. Razem z diakoniszą Reginą Witt budowała pierwsze w Polsce więzi katolicko-luterańskie. Trwająca blisko 40 lat przyjaźń dwóch sióstr zaowocowała między innymi rekolekcjami ekumenicznymi w Laskach koło Warszawy (sylwetkę Zmarłej zamieściliśmy w nr. 2 z 1998 r.).

- Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan obchodzono pod hasłem zaczerpniętym z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: “Chrystus jedynym fundamentem Kościoła”. Zgodnie ze zwyczajem na nabożeństwach ekumenicznych kazania głosili duchowni z bratnich Kościołów chrześcijańskich. Organizowano wspólne modlitwy, spotkania i dyskusje. W Sosnowcu duchowni siedmiu wspólnot chrześcijańskich modlili się w katolickim kościele św. Tomasza. Symbolem towarzyszącym spotkaniu były dwie rozłączone belki krzyża jako znak braku jedności. W Bielsku-Białej z biskupami i kapłanami Kościołów katolickiego, ewangelicko-augsburskiego i polskokatolickiego spotkały się władze miasta i radni. Podczas nabożeństwa w świątyni luterkańskiej w Płocku katolicki biskup pomocniczy Roman Marcinkowski wspominał 200-lecie miejscowej parafii ewangelickiej: *Bardzo mnie poruszyło, że podczas niedawnych obchodów Waszego jubileuszu, nie zabrakło prośby o przebaczenie za to wszystko, czego od protestantów, zwłaszcza w latach zaborów, a potem w okresie narodowego socjalizmu, zaznali płoccy katolicy. Dlatego też i my, katolicy miasta Krzywoustego, pragniemy wyraźnie powiedzieć – że szczerze żałujemy i prosimy o przebaczenie za to, iż przez stulecia tu na Mazowszu zbyt łatwo kojarzyliśmy protestantyzm z »niemiecką wiarą«, czego skutkiem była m.in. trudna sytuacja duszpasterska płockich ewangelików po wojnie.* Na KUL przygotowano sesję “O wspólnocie Stołu Pańskiego. Eucharystia – jednoczy czy dzieli?”, dyskutując m.in. o interkomunii. Ks. dr Dariusz Chwastek, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Lublinie, wyjaśnił, że Kościoły tradycji luterkańskiej rozpoznają w katolickiej Eucharystii Ucztę Pana i są skłonne do porzucenia *dawnych potępień doktrynalnych.* -*Eucharystia i łączy, i dzieli. I lepiej niech dobrze dzieli, niż pochopnie, powierzchownie łączy* – odpowiedział ks. Piotr Nikolski z prawosławnej diecezji wrocławsko-szczecińskiej. Dodał, że dla prawosławnego pojęcie interkomunii jest niezrozumiałe, bo oznaczałaby jedność tam, gdzie jedności nie ma.

- Od polskiego zwyczaju – powitania chlebem i solą – w ponad 170 krajach świata rozpoczęły się 4 marca nabożeństwa z okazji Światowego Dnia Modlitwy, największej ekumenicznej inicjatywy świeckich, której celem jest pojednanie między chrześcijanami i pokój. W tym roku program nabożeństw został opracowany przez polskie chrześcijanki, hasłem Dnia były słowa z Mt 5,6: „Niech nasza światłość świeci”. Centralne nabożeństwo w naszym kraju odbyło się w ewangelicko-augsburskim kościele Św. Trójcy. Nabożeństwo prowadziły przedstawicielki 7 Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła katolickiego i grekokatolickiego, które od ponad roku opracowywały program spotkania dla całego świata. Osią nabożeństwa było dzielenie się Słowem, chlebem i światłem. Tradycyjnie centrum liturgii stanowiły czytania fragmentów Pisma św., którym towarzyszyło kazanie wygłoszo-

ne przez Kornelię Pilch z Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz modlitwy i pieśni. W czasie nabożeństwa pastor dr Helga Hiller z Niemiec przybliżyła blisko 120-letnią historię i ideę Światowego Dnia Modlitwy. Jak podkreśliła celem inicjatorów Dnia Modlitwy było pokonanie podziałów, również między Kościołami i wyznaniem. Z kolei Inge-Lise Lollike z Danii podkreśliła, że uczestniczki Światowych Dni Modlitwy nie ograniczają się do okolicznościowego spotkania raz w roku, lecz kontaktują się ze sobą w ramach lokalnych grup i przede wszystkim wspomagają się modlitwą. Przewodniczącą zespołu opracowującego tegoroczny Dzień Modlitwy była Małgorzata Platajs, dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce.

- Na potrzebę zajmowania wspólnego stanowiska w ważnych sprawach społecznych wskazywali członkowie Komisji ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Polską Radą Ekumeniczną. Jej obradom 7 marca w Warszawie współprzewodniczyli: abp Alfons Nossol z Opola, zaś ze strony PRE jej prezes abp Jeremiasz. Komunikat z obrad wskazuje na *pożądania godny wzrost korupcji i różnego rodzaju nadużyć w sektorze politycznym, ekonomicznym i społecznym*. Zwraca też uwagę na *obowiązek współpracy Kościołów w działaniu na rzecz służby „dobru wspólnemu”, jakim jest solidarne świadectwo o życiu opartym na wartościach wypływających z Ewangelii*. Uczestnicy spotkania dostrzegli również *potrzebę zajmowania wspólnego stanowiska w ważnych sprawach społecznych, jak np. w odniesieniu do inicjatywy legalizacji związków osób tej samej płci*. Podczas spotkania dyskutowano także nad duszpasterską instrukcją dotyczącą małżeństw mieszanych. *Przedmiotem dogłębnej dyskusji stała się wersja robocza dokumentu przygotowanego w oparciu o materiał włoski posiadający już rekognicję papieską. Prace kontynuowane będą na jesiennym spotkaniu Komisji, po otrzymaniu dalszych szczegółowych uwag i propozycji ze strony Polskiej Rady Ekumenicznej – głosi komunikat.*
- Dnia 17 marca zmarł w Felicjanowie, przeżywszy 88 lat, abp Józef M. Rafael Wojciechowski, zwierzchnik Kościoła Katolickiego Mariawitów w RP, pełniący tę funkcję przez 55 lat. W uroczystościach pogrzebowych 20 marca uczestniczyła delegacja z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- W dniu 13 maja odbyło się uroczyste poświęcenie nowej siedziby Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Po prawie sześćdziesięciu latach pracy w siedzibie przy ul. Nowy Świat 40 i niemal półrocznej działalności w tymczasowej siedzibie, nowa księgarnia Towarzystwa otworzyła swoje podwoje przy ul. Marszałkowskiej 15. Na uroczystości obecnych było około osiemdziesięciu osób. W imieniu pracowników Towarzystwa gości powitała dyrektor Małgorzata

Platajs, która podkreśliła modlitewny i dziękczynny charakter spotkania. Wyraziła też radość, że w wielkim dziele rozpowszechniania Słowa Bożego pracownikom Towarzystwa Biblijnego w Polsce towarzyszy na co dzień tak wielu ludzi: przede wszystkim modlitwami i dobrymi myślami, jak również dzieląc się wiedzą i środkami materialnymi, a także głosząc, rozpowszechniając i upowszechniając Pismo Święte. Do zebranych przemówił też przewodniczący Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce, ks. bp Zdzisław Tranda, który m. in. podziękował władzom warszawskiej Gminy Centrum za przychylność i udostępnienie lokalu, a pracownikom Towarzystwa za ich wielką dodatkową pracę, związaną z przeprowadzkami i urządzeniem nowej siedziby, ale przede wszystkim za radość z nowych wyzwań i za niezachwianą nadzieję, że to, co robią, nie jest daremne w Panu. Słowa Ewangelii według św. Mateusza 13,1-9 i 24,35 odśpiewał ks. mitrat Mikołaj Lenczewski, przedstawiciel Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Komitecie Krajowym Towarzystwa Biblijnego. Następnie nową siedzibę Towarzystwa poświęcono na chwałę Bożą i pożytek ludzi, prosząc o błogosławieństwo dla tych, którzy będą tam przychodzić, jak i dla tych, którzy będą tam pracować. Aktu poświęcenia dokonali: ks. archimandryta dr Paisjusz (Parafia św. Jana Klimaka na Woli, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), ks. prob. Adam Pilch (Parafia Wniebowstąpienia Pańskiego, Kościół Ewangelicko-Augsburski), ks. sup. Zbigniew Kamiński (Parafia Dobrego Pasterza, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny) oraz ks. dr Bronisław Piasecki (Parafia Najświętszego Zbawiciela, Kościół Rzymskokatolicki). Na zakończenie uroczystości krótką modlitwę odmówił i błogosławieństwa zgromadzonym udzielił ks. bp Z. Tranda.

- W niedzielę 22 maja parafia luterańska w Skoczowie przeżywała uroczystość 140. rocznicy poświęcenia kościoła Ap. Piotra i Pawła. Wprowadzeniem do parafialnego święta była ekumeniczna modlitwa, która odbyła się przed rozpoczęciem uroczystości w skoczowskim kościele. Zorganizowano ją z okazji 10. rocznicy pobytu w Skoczowie papieża Jana Pawła II, który wówczas odwiedził też tamtejszy kościół ewangelicki. Przed rozpoczęciem mszy na skoczowskiej Kaplicówce, miejscu uroczystości papieskich sprzed 10 laty, do kościoła ewangelickiego przybyli rzymskokatolicycy duchowni, aby wziąć udział w ekumenicznej modlitwie. Wśród gości z Kościoła Rzymskokatolickiego znajdował się abp Stanisław Dziwisz, kardynał Crescenzo Sepe, prefekt Kongregacji ds. ewangelizacji narodów, bp Tadeusz Rakoczy, ks. dziekan Alojzy Zuber i inni. Ewangelickich duchownych reprezentował bp Paweł Anweiler, bp Tadeusz Szurman, ks. prezes Jan Gross, ks. proboszcz Adam Podzorski i inni. Spotkanie rozpoczęło się wspólną pieśnią „Pod Twą obronę”. Zebrani w świątyni usłyszeli następnie przemówienia

bp. P. Anweilera i bp. T. Rakoczego. Po pieśni skoczowskiego chóru i wspólnej modlitwie Ojcie Nasz ekumeniczne nabożeństwo modlitewne zakończone zostało pieśnią „Boże, coś Polskę”.

- Sytuacja Armii Zbawienia na świecie jest niezwykle dobra – stwierdził w swoim dorocznym wystąpieniu jej generał, John Larsson. Jego zdaniem wpływy salwacjonistów znacznie się powiększają. Szczególnie widać to na terytorium Europy Wschodniej, a zwłaszcza w Polsce. Polska jest ostatnim krajem, w którym Armia Zbawienia rozpoczęła swoją misję. John Larsson powiedział, że każdego tygodnia na spotkanie przychodzi 100 Polaków. Jeśli sytuacja się utrzyma i Armia zapanuje w naszym kraju korzenie, liczba państw, w których organizacja prowadzi swoją misję, wzrośnie do 110. W wystąpieniu wygłoszonym w międzynarodowej siedzibie Armii Zbawienia w Londynie, jej generał podkreślił, że Europa stała się nowym terytorium misyjnym. Dodał, że także Afryka pozostaje przed salwacjonistami otwarta. Larsson był pod wrażeniem spontanicznego „zasiewu”, jakiego salwacjoniści dokonują w krajach Czarnego Kontynentu. Stwierdził, że Ogólnoafrykański Kongres zbierze się niedługo w Zimbabwie, kraju, którego wiceprezydent należy do Armii. – Bóg odnawia Armię Zbawienia – skonkludował generał.
- 20. rocznicę powstania obchodził „Przegląd Prawosławny”. W 1985 r. był kilkunasturowym dodatkiem do „Tygodnika Polskiego”, wydawanym przez Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”. Teraz ukazuje się jako ogólnopolski miesięcznik w nakładzie pięciu tysięcy egzemplarzy. Jego twórcą i redaktorem naczelnym jest poseł Eugeniusz Czykwin.
- Podpisanie przez biskupów rzymskokatolickich z Polski i greckokatolickich z Ukrainy listu o przebaczeniu i pojednaniu zakończyło 332. zebranie plenarne Episkopatu w Warszawie (17 i 18 czerwca). W dokumencie, pod którym podpisy złożyli kard. Józef Glemp i kard. Lubomyr Huzar, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, czytamy: *Wnieśmy się ponad polityczne poglądy i historyczne zaszłości, ponad nasze kościelne obrządki, nawet ponad naszą narodowość – ukraińską i polską. Pamiętajmy przede wszystkim, że jesteśmy dziećmi Boga. Zwróćmy się do naszego Ojca: „Przebacz nasze winy, jako i my przebaczymy naszym winowajcom”. Aby nasza modlitwa była ze wszech miar owocna, powiedzmy wobec siebie słowa: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie” – wszak mają już swoją historyczną moc w dziele pojednania narodów (por. List Biskupów Polskich i Biskupów Niemieckich, Rzym 1965). Niech ten akt przebaczenia i pojednania dokona się przed Obliczem Boga w Trójcy Jedynej i Bogurodzicy w miejscach świętych dla naszych wiernych: „na Jasnej Górze i w Zarwanych,*

w Warszawie i we Lwowie". Niech nasza wspólna modlitwa będzie modlitwą czystych serc, modlitwą ludzi dobrej woli. W tym duchu udzielamy pasterskiego błogosławieństwa. W niedzielę, 19 czerwca list został odczytany na pl. Piłsudskiego w Warszawie, 26 czerwca – we Lwowie i w sanktuarium w Zarwani k. Tarnopola.

Opracował: *Karol Karcki*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH wrzesień 2004 – lipiec 2005

1. *Aby wszyscy byli jedno: Homilia Papieża z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Unitatis redintegratio; List Jana Pawła II z okazji przekazania relikwii świętych Ojców Kościoła Patriarchatowi Ekumenicznemu; Przemówienie Patriarchy Bartłomieja I podczas nabożeństwa z okazji przekazania relikwii; Przemówienie kard. Waltera Kaspera podczas uroczystości w Stambule, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 2, s.29-34*
2. *Adwentyści i luteranie w dialogu. Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterąską a Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego 1994-1998, „SiDE” 2004, nr 2, s. 66-86.*
3. Anweiler Paweł bp, *Jaki wpływ miał Jan Paweł II na rozwój ekumenizmu wewnątrz chrześcijaństwa?* (wypowiedź w ankiecie), „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 8, s. 18-19
4. Benedykt XVI, *W duchu wzajemnego zrozumienia, poszanowania i miłości. Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami niekatolickich Kościołów i Wspólnot kościelnych oraz innych religii, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 6, s. 13-14.*
5. Birenbaum Halina, *Słowa ukojenia* (po śmierci Jana Pawła II), „Więź” 2005, nr 5-6, s. 44-45.
6. Boniecki Adam ks., *Tak, a nie inaczej. Kościołów obce innym religii: zmiana akcentów*, „Tygodnik Powszechny” nr 37 z 12.IX.2004.

7. Bruncz Dariusz P., *Tak mi dopomóż Barth!*, „Jednota” 2004, nr 8-9, s. 23.
8. Czajkowski Michał ks., *Ekumenia od pontyfikatu do pontyfikatu*, „Jednota” 2005, nr 5-6, s. 5-7.
9. Dąbrowska-Macura Wiesława, *Jedność ciągle przed nami. Deklaracja o usprawiedliwieniu po pięciu latach*, „Gość Niedzielny” nr 45 z 7.XI.2004.
10. Dąbrowska-Macura Wiesława, *Przełomowy dekret (Dekret o ekumenizmie)*, „Gość Niedzielny” nr 47 z 21.XI.2004.
11. Farrel Brian bp, *Ekumenizm – jeden z głównych aspektów pasterskiej posługi Jana Pawła II*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2005, nr 2, s. 61-66; „L’Osservatore Romano” 2005, nr 6, s. 41-43.
12. Farrel Brian bp, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, „L’Osservatore Romano”, 2005, nr 3, s. 16-19.
13. Gądecki Stanisław abp, *Słowo przewodniczącego Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego na VIII Dzień Judaizmu w Kościele Katolickim w Polsce*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 16.I.2005.
14. Gołąb Tomasz, *Bez ekumenii żyć już nie mogą. 60. spotkanie Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effatha”*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 16.I.2005.
15. Gozdowska Bernadeta, *Gmach podzielony, ale fundament wspólny... 18-25 stycznia – Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan*, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 16.I.2005.
16. Górny Grzegorz, *Islam po polsku*, „Przewodnik Katolicki” nr 46 z 14.XI.2004.
17. Gruszka-Zych Barbara, *Mówimy: nie czyni komu złego (polscy muzułmanie)*, „Gość Niedzielny” nr 4 z 23.I.2005.
18. Grysa Tomasz, *O dialogu międzyreligijnym z indyjskiej perspektywy*, „Przewodnik Katolicki” nr 49 z 5.XII.2004.
19. Hryniewicz Wacław OMI, *W nocy podziału. Katolicyzm i prawosławie: w roku wielkich rocznic podziału nie widać*, „Tygodnik Powszechny” nr 47 z 21.XI.2004.

20. Ignatowski Grzegorz, *Amerykański wkład na rzecz pojednania chrześcijańsko-żydowskiego*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 47-60.
21. Izdebski Marek bp, *Stuga sług* (po śmierci Jana Pawła II), „Więź” 2005, nr 5-6, s. 53-54.
22. Jagucki Janusz bp, *Jaki wpływ miał Jan Paweł II na rozwój ekumenizmu wewnątrz chrześcijaństwa?* (wypowiedź w ankiecie), „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 8, s. 17-18.
23. Jagucki Janusz bp, *Znosić się w miłości* (po śmierci Jana Pawła II), „Więź” 2005, nr 5-6, s. 54-56.
24. Jakimowcz Marcin, *Odnajdź w sobie Żyda*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 16. I. 2005.
25. Jaklewicz Tomasz ks., *Czego uczy katolików Marcin Luter?*, „Gość Niedzielny”, nr 3 z 16.I.2005.
26. Jaklewicz Tomasz, *Formuła Marcina Lutera „simul iustus et peccator”* (Przeгляд stanowisk teologii katolickiej), „SiDE” 2004, nr 2, s. 9-46.
27. Jan Paweł II, *Nasz dialog umacnia się. Przemówienie do delegacji ekumenicznej z Finlandii*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 11-12.
28. Jan Paweł II, *Pogłębiajcie duchowość komunii. Przemówienie do Komisji ds. Dialogu między Kościołem katolickim i starożytnymi Kościołami wschodnimi*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 14.
29. Jan Paweł II, *Potrzeba modlitwy o jedność. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 13.
30. Jan Paweł II, *Trzeba z odwagą globalizować solidarność i pokój. Przesłanie z okazji XVIII Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie”*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 1, s. 12-13.
31. Jan Paweł II, *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 12.
32. Jan Paweł II, *Zjednoczenie chrześcijan darem Bożym. Katecheza śródowa*, „L'Osservatore Romano”, 2005, nr 3, s. 12-13.

33. Jan Paweł II, *Złączeni sercem pójdźmy drogami pokoju. Przestanie Papieża na stulecie rzymskiej Synagogi Większej*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 7-8, s. 5-7.
34. Jan Paweł II, *Znaczenie dialogu z wyznawcami innych religii. Przemówienie Jana Pawła II do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 9, s. 47.
35. Jaworska Pelagia, *Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan*, „Mariawita” 2005, nr 1-3, s. 22.
36. Józwiak Ewa, *Modlitwa o jedność chrześcijan*, „Jednota” 2005, nr 3-4, s. 7.
37. Jureczko-Wilk Joanna, *Siostra Joanna od budowania mostów* (Joanna Losow), „Gość Niedzielny” nr 3 z 16.I.2005.
38. Kandunina Natalia, *Spotkanie kazańskie – spojrzenie z boku*, „Gość Niedzielny” nr 37 z 12.IX.2004.
39. Karski Karol, *Polak-luteranin* (po śmierci Jana Pawła II), „Więź” 2005, nr 5-6, s. 56-57.
40. Karski Karol, *Z działalności Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 61-65.
41. Kasper Walter kard., *Chrystus jedynym fundamentem Kościoła. Homilia na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Kościoła*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 14-16.
42. Kasper Walter kard., *Droga Kościoła ku jedności*, „L'Osservatore Romano” 2005, nr 3, s. 20-21.
43. Kijas Józef Zdzisław, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków, Wyd. WAM 2004. Rec. Alicja Chrin, „SiDE” 2004, nr 2, s. 201-204.
44. Kłoczowski Jan Andrzej o., *Dwa płuca. Encykliki Jana Pawła II: „Slavorum apostoli”*, „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 10.VII.2005.
45. *Kobiety ponad podziałami*. Z Ewą Kononienko-Pawlas, koordynatorką krajową rozmawia Alina Boczkowska, „Mariawita” 2005, nr 1-3, s. 14-16.
46. *Komunikat Komisji ds. Dialogu pomiędzy Konferencją Episkopatu Polski a Polską Radą Ekumeniczną (7 marca 2005)*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 7, s. 18.

47. Krajewski Stanisław, *Dwie dobre drogi (chrześcijaństwo i judaizm)*, „Gazeta Wyborcza” nr 266 z 13-14.XI.2004.
48. Kruk Erwin, *Jaki wpływ miał Jan Paweł II na rozwój ekumenizmu wewnątrz chrześcijaństwa?* (wypowiedź w ankiecie), „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 8, s. 19.
49. *Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne*, praca zbiorowa Wspólnoty z Bose pod kierunkiem Riccardo Lariniego, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła 2004. Rec. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, „SiDE” 2004, nr 2, s. 205-208.
50. Leśniewska Jadwiga, *Konsultacja na temat teologii stworzenia. Genewa, Szwajcaria, 28 marca – 1 kwietnia 2004*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 87-92.
51. *Liturgia nabożeństwa Światowego Dnia Modlitwy po raz pierwszy z Polski!*, „Mariawita” 2005, nr 1-3, s. 18-21.
52. *Luteranie wobec zmian w Watykanie*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005 nr 9, s. 18.
53. Majewski Józef, *Ekumeniczna siła ikony. Stosunki katolicko-prawosławne: nadzieje na odwilż*, „Tygodnik Powszechny” nr 37 z 12.IX.2004.
54. Majewski Józef, *Ekumenizm w cieniu prymatu*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 140-144.
55. Majewski Józef, *Kroczkami do celu. Katolicy i prawosławni znów chcą zasiąść do rozmów*, „Tygodnik Powszechny” nr 28 z 10. VII.2005.
56. Majewski Józef, *Przełom bez przełomu. W rocznicę katolicko-luterańskiego uzgodnienia o usprawiedliwieniu*, „Tygodnik Powszechny” nr 45 z 7.XI.2004.
57. MN, *Ekumeniczna młodzież modliła się o pokój*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 2, s. 15.
58. *Nabożeństwa Światowego Dnia Modlitwy*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 6, s. 20-21.
59. *Najważniejszy jest dialog. Z bp. Januszem Jaguckim, zwierzchnikiem Kościoła ewangelicko-augsburskiego w Polsce, rozmawia Wojciech Świątkiewicz*, „Niedziela Warszawska” nr 3 z 16.I.2005.
-

60. Napiórkowski Stanisław C. OFMConv., *Z braćmi luteranami u Papieża (po śmierci Jana Pawła II)*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 63-64.
61. *Naprawienia świata – obowiązek podstawowy. Rozmowa z Piotrem Kadlickiem, przewodniczącym Związku Żydowskich Gmin Wyznaniowych*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 16.I.2005.
62. *Nie ma alternatywy dla dialogu. Rozmowa z bp. Tadeuszem Pikusem, wiceprzewodniczącym Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 16.I.2005.
63. Nitkiewicz Krzysztof ks., *W imię jedności Kościołów Wschodu i Zachodu*, „Niedziela” nr 51 z 19.XII.2004.
64. Obarski Ryszard, *Pierre Michalon – krzewiciel ekumenizmu duchowego*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 144-147.
65. Polak Grzegorz, *Profesor Stefan Swieżawski – człowiek Soboru (1907-2004)*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 141-143.
66. Polak Grzegorz, *Siostra Joanna od Jedności (Joanna Lossow)*, „Wiadomości KAI” nr 2 z 16.I.2005.
67. Polak Grzegorz, *Siostra Joanna od Jedności (Joanna Lossow)*, „Więź” 2005, nr 4, s. 137-141.
68. Poniewierski Janusz, *Ojciec Stanisław Musiał 1938-2004*, „SiDE” 2004, nr 2, s. 137-140.
69. *Przekazanie ikony Matki Bożej Kazańskiej: Homilia Ojca Świętego wygłoszona w Auli Pawła VI; Modlitwa do Matki Bożej Kazańskiej; List Papieża Jana Pawła II do Patriarchy Aleksego II; List Patriarchy Aleksego do Papieża Jana Pawła II; Przemówienie kard. Waltera Kaspera wygłoszone w Moskwie*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 11-12, s.14-18.
70. *Relikwie wracają do domu (Jan Paweł II zwraca relikwie świętych Jana Chryzostoma i Grzegorza Teologa patriarsze ekumenicznemu Bartłomiejowi I)*. Rozmowa z ks. Dimitrijem Salachasem, „Gość Niedzielny” nr 48 z 28.XI.2004.
71. Rybicki Romuald FSC, *Hasło: „Chrystus jedynym fundamentem Kościoła”. Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan 18-25 stycznia 2005 r.*, „Niedziela” nr 3 z 16.I.2005.

72. *Spotkania ekumeniczne Jana Pawła II w Polsce* (Warszawa 1983 i 1987, Przemysł 1991, Białystok 1991, Warszawa 1991, Skoczów 1995, Wrocław 1997, Drohiczyn 1999, Warszawa 1999), „Biuletyn Ekumeniczny” 2005, nr 2, s. 8-54.
73. *Spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej* (Warszawa 1987, Warszawa 1991, Warszawa 1999), „Biuletyn Ekumeniczny” 2005, nr 2, s. 55-60.
74. Sprutta Justyna, *Ikona Matki Bożej Kazańskiej*, „Przewodnik Katolicki” nr 37 z 12.IX.2004.
75. Szczepaniak Maciej ks., *Wojna i pokój. Tydzień ekumeniczny w Kościołach chrześcijańskich*, „Przewodnik Katolicki” nr 4 z 23.I.2005.
76. Tranda Lech ks., *Cmentarz bez grobów (ekumeniczne obchody wyzwolenia obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau)*, „Jednota” 2005, nr 3-4, s. 7-8.
77. Tranda Zdzisław bp, *Ks. prof. Michał Czajkowski – teolog ekumenista. W 70-lecie urodzin*, „Jednota” 2004, nr 10, s. 14.
78. Tranda Zdzisław bp, *Wdzięczność (po śmierci Jana Pawła II)*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 74-76.
79. *Trzecia Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła. Lund, Szwecja, 15-28 sierpnia 1952* (z cyklu „Dokumenty na temat jedności Kościoła”), „SiDE” 2004, nr 2, s. 93-136.
80. Turnau Jan, *Biadolenie (cienie polskiej ekumenii)*, „Bunt młodych duchem” 2004, nr 4, s. 31.
81. Turnau Jan, *Chrześcijanin w strasznym świecie (polscy chrześcijanie w czasach PRL)*, „Bunt młodych duchem” 2004, nr 1, s. 31.
82. Turnau Jan, *Mój Kościół równiejszy*, „Bunt młodych duchem” 2004, nr 3, s. 31.
83. *Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 3, s. 21.
84. Wąs Adam o., *Przyjaźń przyjaciół Boga. Czy „katolickiej Polsce” potrzebny jest Dzień Islamu?*, „Gość Niedzielny” nr 4 z 23.I.2005.
85. Weiss Szewach, *Sprawiedliwy ponad Narodami* (po śmierci Jana Pawła II), „Więź” 2005, nr 5-6, s. 76-77.
-

86. Wiśniewska Katarzyna, *Samotny wielki prorok (Abraham Joskuha Heschel w dialogu chrześcijańsko-żydowskim)*, „Gazeta Wyborcza” nr 140 z 18-19.VI.2005.
87. *Wizyta patriarchy Bartłomieja I w Rzymie: Rozważanie Ojca Świętego przed modlitwą „Anioł Pański” 27 VI; Przemówienie papieża podczas spotkania z Patriarchą Bartłomiejem; Przemówienie Bartłomieja I podczas spotkania z Janem Pawłem II; Rozważanie papieskie przed modlitwą „Anioł Pański” 29 VI; Przemówienie Papieża do wykładowców i studentów z prawosławnego Instytutu w Chambésy; Homilia Patriarchy Bartłomieja I w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła; Homilia Jana Pawła II w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła; Katecheza Ojca Świętego wygłoszona podczas audiencji generalnej 30 VI, Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Ekumenicznego Patriarchy Bartłomieja I; Rozważanie Ojca Świętego przed modlitwą „Anioł Pański” 4 VII*, „L’Osservatore Romano” 2004, nr 10, s. 48-56.
88. *Wizyty papieża Jana Pawła II w kościołach ewangelickich w Polsce*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 8, s. 17-19.
89. XTW, XJW, *Ekumeniczna sesja historyczna w Pile*, „Zwiastun Ewangelicki” 2005, nr 10, s. 21.
90. Zieliński Tadeusz J., *Miłość – nie tylko tolerancja (po śmierci Jana Pawła II)*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 80-81.
91. Zieliński Tadeusz J., *Podstawowa polska bibliografia do studium dogmatyki protestanckiej* (Wybór), „SiDE” 2004, nr 2, s. 183-200.
92. Ziemkowski Marcin, *Rzymskie spotkanie patriarchów (Bartłomiej I i Jan Paweł II)*, „Jednota” 2004, nr 8-9, s. 34.
93. Ziemkowski Marcin, *Zagadnienie chrztu i Kościoła w pracach Komisji „Wiera i Ustrój”*, „Jednota” 2004, nr 8-9, s. 32-34.
94. Żurek Sławomir Jacek, *Dzień, który nie zna zachodu. Ósmy polski Dzień Judaizmu*, „Więź” 2005, nr 4, s. 43-46.
95. Żurek Sławomir Jacek, *Potrzeba „małych Asyży” (Jan Paweł II a dialog międzyreligijny)*, „Więź” 2005, nr 5-6, s. 144-147.

Opracował Grzegorz Polak