

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

ROK XXV: 2009
Nr 1 (64)

Warszawa 2009

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: (22) 817 10 10
Konto bankowe:
BPH PKO S.A.
42 1240 6175 1111 0000 4566 4221

Druk i oprawa: Orthdruk, Białystok, tel. (0-85) 742 25 17

Cena jednego egzemplarza – 15 zł;
Prenumerata za rok 2009 – 30 zł.

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----|
| ARTYKUŁY | 11 |
| Karol Karski, <i>Karol Barth wobec dążeń ekumenicznych. W czterdziątą rocznicę śmierci</i> | 11 |
| Luiza Wawrzyńska-Furman, <i>Antyjudajizm chrześcijański – łączy czy dzieli w dążeniach ekumenicznych? Chrześcijańska refleksja nad antyjudajizmem</i> | 28 |
| Rafał Marcin Leszczyński, <i>Justyn Męczennik wobec judaizmu</i> | 39 |
| Zbigniew Paszta, <i>Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i judaizmu</i> | 60 |
| Grzegorz Ignatowski, <i>Światowa Rada Kościołów wobec Państwa Izrael</i> | 81 |
| Mirosław Jersak, <i>Wspólnota żydowska w Turcji</i> | 93 |
| | |
| SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY | 101 |
| <i>Czwarta Konsultacja Ewangelicko-Prawosławna: Chrzest w życiu naszych Kościołów, Wiedeń, Austria, 30 października – 1 listopada 2008: Komunikat</i> | 101 |
| <i>Kościoły protestanckie wobec sytuacji religijnej w Turcji w kontekście integracji europejskiej (Mirosław Jersak)</i> | 104 |
| <i>Stosunek Unii Europejskiej do Turcji. Oświadczenie Konferencji Kościołów Europejskich (5 października 2004)</i> | 112 |
| <i>Dialog katolicko-żydowski</i> | 115 |
| | |
| SYLWETKI | 120 |
| <i>Patriarcha Aleksy II (1929-2008)</i> | 120 |
| <i>Stanisława Grabska, 1922-2008 (Grzegorz Polak)</i> | 125 |
| <i>Księdzu Adamowi Kleszczyńskiemu na 70. rocznicę urodzin (Grzegorz Polak)</i> | 127 |

| | |
|--|-----|
| KRONIKA | 130 |
| <i>Kronika wydarzeń ekumenicznych (Karol Karski)</i> | 130 |
| BIBLIOGRAFIA | 158 |
| <i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich (Grzegorz Polak)</i> | 158 |
| <i>Bibliografia ekumeniczna o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego</i> | 164 |
| RECENZJE | 196 |

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| ARTICLES | 11 |
| Karol Karski, <i>Karl Barth and the Ecumenical Movement</i> | 11 |
| Luiza Wawrzyńska-Furman, <i>A Christian Antijudaism – unite or divide in the Ecumenical Aims? A Christian Reflection on the Antijudaism</i> | 28 |
| Rafał Marcin Leszczyński, <i>Justin Martyr and the Judaism</i> | 39 |
| Zbigniew Paszta, <i>Specific Attitude of Luther towards the Jews and Judaism</i> | 60 |
| Grzegorz Ignatowski, <i>World Council of Churches and the State of Israel</i> | 81 |
| Mirosław Jersak, <i>Jewish Community in the Turkey</i> | 93 |
| | |
| REPORTS AND DOCUMENTS | 101 |
| <i>Fourth Protestant-Orthodox Consultation: “Baptism in the Life of Our Churches”, Vienna, Austria, 30 October – 1 November, 2008: Communiqué</i> | 101 |
| <i>Protestant Churches towards the Religious Situation in the Turkey in Context of European Integration</i> (Mirosław Jersak) | 104 |
| <i>The Relationship of the European Union to Turkey. Public Statement of the Conference of European Churches</i> (5 October 2004) | 112 |
| <i>Catholic-Jewish Dialogue</i> | 115 |
| | |
| ECUMENICAL PROFILES | 120 |
| <i>Patriarch Aleksy II (1929-2008)</i> | 120 |
| <i>Stanisława Grabska, 1922-2008</i> (Grzegorz Polak) | 125 |
| <i>Rev. Adam Kleszczyński – on the 70th Birthday</i> (Grzegorz Polak) | 127 |

| | |
|---|-----|
| CHRONICLE | 130 |
| <i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski) | 130 |
| | |
| BIBLIOGRAPHY | 158 |
| <i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak) | 158 |
| <i>Ecumenical Bibliography of Fr. Prof. Stanisław Napiórkowski</i> | 164 |
| | |
| BOOK REVIEWS | 196 |

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|---|-----|
| ARTIKEL | 11 |
| Karol Karski, <i>Karl Barth und die ökumenischen Bestrebungen. Zum 40. Todestag</i> | 11 |
| Luiza Wawrzyńska-Furman, <i>Christlicher Judaismus – einigt oder trennt in den ökumenischen Bestrebungen? Eine christliche Reflexion über den Antijudaismus</i> | 28 |
| Rafał Marcin Leszczyński, <i>Justin Märtyrer und der Judaismus</i> | 39 |
| Zbigniew Paszta, <i>Die Eigenart der Luthers Haltung gegenüber den Juden und dem Judentum</i> | 60 |
| Grzegorz Ignatowski, <i>Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Staat Israel</i> | 81 |
| Mirosław Jersak, <i>Die jüdische Gemeinschaft in der Türkei</i> | 93 |
| | |
| BERICHTE UND DOKUMENTE | 101 |
| <i>Vierte evangelisch-orthodoxe Konsultation: „Die Taufe im Leben unserer Kirchen“, Wien, Österreich, 30. Oktober – 1 November 2008: Communiqué</i> | 101 |
| <i>Die protestantischen Kirchen zu religiöser Situation in der Türkei im Kontext der europäischen Integration (Mirosław Jersak)</i> | 104 |
| <i>Die Haltung der Europäischen Union zu der Türkei. Eine öffentliche Erklärung der Konferenz Europäischer Kirchen (5. Oktober 2004)</i> | 112 |
| <i>Katholisch-jüdischer Dialog</i> | 115 |
| | |
| ÖKUMENISCHE GESTALTEN | 120 |
| <i>Patriarch Aleksij II (1929-2008)</i> | 120 |
| <i>Stanisława Grabska, 1922-2008 (Grzegorz Polak)</i> | 125 |

| | |
|---|-----|
| <i>Pastor Adam Kleszczyński – zum 70. Geburtstag</i> (Grzegorz Polak) | 127 |
| CHRONIK | 130 |
| <i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski) | 130 |
| BIBLIOGRAPHIE | 158 |
| <i>Ókumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak) | 158 |
| <i>Ókumenische Bibliographie von P. Prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski</i> | 164 |
| REZENSIONEN | 196 |

Karol Karski

KAROL BARTH WOBEĆ DAŻEŃ EKUMENICZNYCH W czterdziestą rocznicę śmierci

Czterdzieści lat temu, 10 grudnia 1968 r. zmarł Karol Barth, jeden z najwybitniejszych i najbardziej wpływowych teologów protestanckich XX stulecia. Z okazji tej okrągłej rocznicy warto przypomnieć jego najważniejsze dokonania w teologii, a zwłaszcza skomplikowane relacje teologa szwajcarskiego z ruchem ekumenicznym.

Karol Barth urodził się 10 maja 1886 r. w Bazylei. Dorastał w Bernie, gdzie podjął studia teologiczne, które kontynuował w Niemczech (Berlin, Tybinga, Marburg) u najwybitniejszych ówczesnych przedstawicieli teologii liberalnej (Adolf von Harnack, Adolf Schlatter, Wilhelm Herrmann). W 1909 r. objął w Genewie posadę wikariusza w parafii ewangelicko-reformowanej, dwa lata później został proboszczem w Safenwil. Przełomowym wydarzeniem w życiu Bartha było ogłoszenie w 1914 r. przez 93 niemieckich intelektualistów manifestu popierającego agresywną politykę wojenną cesarza Wilhelma II. Wśród sygnatariuszy manifestu znaleźli się jego nauczyciele teologii oraz przedstawiciele ruchu ewangelicko-społecznego, z którym był związany, co spowodowało porzucenie przez Bartha dotychczasowych przekonań teologicznych i społecznych.

Nowym poglądom, które stały się punktem zwrotnym w historii teologii protestanckiej, dał wyraz w wykładzie *Listu do Rzymian* Pawła Apostoła (*Der Römerbrief*, wyd. 1. 1919, wyd. 2. zmienione 1922). W 1921 Barth został powołany na nowo założoną katedrę teologii reformowanej w Getyndze. Skupił wokół siebie krąg ludzi, z którymi zapoczątkował kierunek teologiczny, zwany teologią dialektyczną. Po kilkuletniej profesurze w Getyndze, a potem w Münster, objął w 1930 r. katedrę dogmatyki w Bonn. Już wtedy pisał o niebezpieczeństwie za-

groźącym Kościołowi i teologii ze strony narodowego socjalizmu. Po dojściu Hitlera do władzy Barth związał się z opozycją kościelną, znaną jako Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*). Był inspiratorem i współautorem Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej (1934), która ostrzegała przed infiltracją ideologii nazi-stowskiej do Kościoła ewangelickiego w Niemczech. Po odmowie złożenia przysięgi na wierność Hitlerowi został zmuszony w 1935 r. do opuszczenia granic III Rzeszy. W latach 1935–62 kierował katedrą teologii systematycznej i homiletyki w rodzinnej Bazylei. W 1932 wydał pierwszy tom dzieła *Kirchliche Dogmatik*, nad którym pracował niemal do końca życia (ponad 10 tys. stron). Ta największa, lecz nieukończona, praca Bartha spotkała się z przychylną oceną teologów zarówno ewangelickich, jak i rzymskokatolickich.

Punktem wyjściowym rozważań Bartha były słowa: *Dominus dixit* — „Pan przemówił”. Teologia, jako ludzka mowa o Bogu, może być wg Bartha tylko wsłuchiowaniem się w mowę Boga, przemyśleniem tej mowy i jej wtórną artykulacją. Ta całkowita koncentracja na słowie Bożym sprawiła, że nazwano ją teologią słowa. Jej podstawową przesłanką było twierdzenie, że „Bóg jest Bogiem”, jest On kimś zupełnie innym niż człowiek, istnieje między nimi diastaza — odstęp, nieskończona różnica jakościowa. Barth paradoksalnie stwierdzał, że największe oddalenie między Bogiem a człowiekiem jest ich prawdziwą jednością. Kierunek teologiczny zapoczątkowany przez Bartha określano też mianem teologii kryzysu — głosił on, że objawienie Boga jest kryzysem świata (w świetle Bożego słowa to, co ludzkie, musi bowiem zostać postawione pod znakiem zapytania). Człowiek ze wszystkim, co posiada, podlega sądowi Bożemu, a to oznacza dla niego i świata nicość, kres i śmierć. Teologię B. od metody, jaką stosował w swoich wypowiedziach o Bogu, nazywano także dialektyczną. Wypowiedzi o Bogu i Jego objawieniu nie mają charakteru bezpośredniego, prawdy Bożej nie można wyrazić — jak pisał — jednym słowem ludzkim (w sposób pozytywny), lecz zawsze tylko za pomocą tezy i antytezy. W dialektyce Bartha nie ma jednak syntezy, jak u Hegla, bowiem „tak” i „nie” pozostają na zawsze tezą i antytezą, nie dają się sprowadzić do jedności syntetycznej wyższego rodzaju. Wiara religijna (religia) w rozumieniu Bartha nie jest gruntem, na którym można się oprzeć, ładem wyznaczającym kierunek; prawdziwa wiara jest zawsze tylko niedostatkiem i oczekiwaniem, aż Bóg przemówi. Dlatego też Barth przeciwstawił tradycyjną wiarę religijną (religijność i religię) Bożemu objawieniu. Prawdziwa wiara jest bowiem wyłącznie wynikiem działania Bożej łaski i jako taka przeciwstawia się religii. Jego zdaniem religia jest ludzką *hybris*, produktem ducha ludzkiego, a tym samym — największym przeciwieństwem wiary chrześcijańskiej, „zacieraniem dystansu”, „ubóstwieniem człowieka i ucłowieczeniem Boga”. W swej krytyce religii Barth podkreślał, że człowiek religijny jest po prostu grzesznikiem.

Wyjątkowa w dziejach teologii chrześcijańskiej jest „koncentracja chrystologiczna”, która charakteryzuje główne dzieło Bartha *Kirchliche Dogmatik*. Teolo-

gia została w nim sprowadzona w zasadzie do chrystologii, która określa nie tylko naukę o usprawiedliwieniu, pojednaniu i zbawieniu, lecz także o stworzeniu, wybraniu, Kościele i rzeczach ostatecznych. Rozważania o Jezusie Chrystusie Barth rozpoczął nie od Jezusa z Nazaretu, postaci żyjącej w określonym momencie historii, lecz od Syna Bożego, istniejącego wiecznie, będącego drugą Osobą Trójcy Świętej. Bóg jest Ojcem dlatego, że jest Ojcem swego Syna, i dzięki temu objawia się także jako Ojciec ludzi. Barth jednak, koncentrując się na chrystologii, myślał zarazem trynitarnie — jego dogmatyka, jako doktryna o Jezusie Chrystusie, jest nauką o Trójcy Świętej. W Chrystusie koncentruje się wszystko: początek i koniec, czas i wieczność.

Poglądy teologiczne Bartha wywarły istotny wpływ na rozwój teologii, zwłaszcza ewangelickiej. Bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej i w latach 50. w wysokim stopniu określiły one w ewangelicyzmie (przede wszystkim niemieckim) teorię i praktykę kaznodziejską (homiletykę) oraz kształt edukacji religijnej. Wpłynęły one także na stanowisko Kościoła wobec niektórych kwestii społecznych i politycznych. Teologia Bartha zyskała również rzetelną recepcję wśród teologów katolickich.

W przeciwieństwie do wielu innych współczesnych sobie teologów Karol Barth przez długi czas świadomie nie włączał się do działań mających na celu zbliżenie Kościołów różnych tradycji. W tym sensie nie można go więc zaliczyć do pionierów ruchu ekumenicznego. Z drugiej jednak strony jego otwarta postawa wobec innych wyznań chrześcijańskich, także wobec katolicyzmu rzymskiego, czego świadectwem jest cała jego praca teologiczna, pozwala na sformułowanie stwierdzenia, że niewielu jest teologów, którzy by w tak wielkim stopniu jak Barth przyczynili się do kształtowania zachowań i postaw ekumenicznych. Wieloletni sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Willem A. Visser 't Hooft (1900-1985), znający Bartha od r. 1928, tak pisze na ten temat w swojej autobiografii:

„Potrafił być bardzo niecierpliwy, a w krytykowaniu tego, co nazywał ‘ekumenicznym cyrkiem’, niekiedy bardzo niesprawiedliwy. Wtedy ostro protestowałem. Lecz błogosławieństwem dla ruchu ekumenicznego było to, że w tym decydującym dla niego okresie początkowym istniał człowiek, który stawiał nam podstawowe pytania i sprowadzał sprawy do ich zasadniczego znaczenia. Bez Karola Bartha ruch ekumeniczny nie byłby tym, czym jest. Podkreślałem to niejedyn raz”¹.

Po raz pierwszy Barth dał się namówić do uczestniczenia w jakiejś imprezie ekumenicznej dopiero w lipcu 1935 r., bezpośrednio po przymusowym opuszczeniu Niemiec i osiedleniu się w Bazylei. Stało się to za przyczyną znanego ekume-

¹ W.A. Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972, s. 51n.

nisty Adolfa Kellera (1872-1963), u którego Barth odbywał w swoim czasie wikariat. Keller organizował w Genewie seminarium ekumeniczne dla młodych teologów z różnych krajów i poprosił Bartha, aby wygłosił cykl wykładów na temat „Kościoł i Kościoły”². Barth skorzystał z okazji, aby sformułować swoją wizję problemu ekumenicznego. Mówił: „Problem jedności Kościoła musi być identyczny z problemem Jezusa Chrystusa jako Głowy i Pana Kościoła. (...) Jezus Chrystus jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem sam jest jednością Kościoła, ową jednością, w której istnieje wprawdzie wiele wspólnot, wiele darów i wiele ludzi, ale która wyklucza istnienie wielu Kościołów. Wielość Kościołów jest zatem nie bogactwem, lecz ubóstwem i grzechem, którego nie da się przezwyciężyć wzajemną tolerancją. Jedność Kościoła można znaleźć wyłącznie w posłuszeństwie wobec tej jedności, która już istnieje w Jezusie Chrystusie”³.

Chociaż Barth uczestniczył w pracach przygotowawczych do II Światowej Konferencji do spraw Wiary i Ustroju Kościoła opracowując problem objawienia, to jednak w samych obradach, które odbyły się w sierpniu 1937 w Edynburgu, udziału nie wziął. Nie był także obecny na odbywającej się miesiąc wcześniej w Oksfordzie II Światowej Konferencji Kościołów do spraw Praktycznego Chryścijaństwa⁴. Była to świadoma decyzja, gdyż nadal sceptycznie zapatrywał się na oficjalny ruch ekumeniczny. W liście do W. A. Visser ‘t Hoofta pisał: „Czyż nie jest tak, że oprócz różnorodnych – przyjaznych i chyba nawet przydatnych – kontaktów, które się tam nawiązują, wszystko, co można osiągnąć na tym międzynarodowym parkiecie (...) to kompromisy i tylko kompromisy”. W przekonaniu tym utwierdziły go rezultaty konferencji. Pisał: „Najwidoczniej nie dorosłem do specyficznej logiki, etyki i estetyki tej sprawy, tak że najlepiej będzie, jeśli przez dłuższy czas nie będę o tym słyszał”⁵.

Mimo tak krytycznego stosunku do obu oficjalnych nurtów ruchu ekumenicznego, które w 1938 r. miały się połączyć i powołać Komitet Tymczasowy Światowej Rady Kościołów, Barth apelował do jego głównych przedstawicieli – ks. Marca Boegnera (1882-1971) z Francji, bp. George’a Bella (1883-1958) z Wielkiej Brytanii i arcybiskupa luterańskiego Uppsali Erlinga Eidema (1880-1972) – aby zrobili wszystko w sprawie przyjęcia przez rządy różnych krajów Żydów, zmuszonych do emigracji z Niemiec. Dzięki pomocy W. A. Visser ‘t Hoofta udało mu się uzyskać zwolnienie z więzienia w Niemczech swego ucznia – Helmuta Trauba⁶.

W kwietniu 1939 r. jedenastu przywódców oficjalnego Kościoła ewangelickiego w Niemczech (w opozycji do którego znajdował się popierany przez Bartha

² E. Busch, *Karl Barth Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Berlin 1979, s. 238.

³ Tamże, s. 239.

⁴ W.A. Visser ‘t Hooft, dz. cyt., s. 93.

⁵ E. Busch, dz. cyt., s. 255n.

⁶ Tamże, s. 247; W.A. Visser ‘t Hooft, dz. cyt., s. 109.

tzw. Kościół Wyznający) opublikowało oświadczenie, które opierało się na „Deklaracji godesberskiej” tzw. niemieckich chrześcijan i zawierało skandaliczne wypowiedzi o ruchu ekumenicznym i o stosunkach między chrześcijaństwem a judaizmem. Dwa główne twierdzenia brzmiały: „Każda rzymskokatolicka lub protestancka organizacja kościelna o charakterze ponadpaństwowym jest politycznym wynaturzeniem chrześcijaństwa” oraz „Wiara chrześcijańska nie da się pogodzić z judaizmem, ponieważ jest jego religijnym zaprzeczeniem”⁷. Na takie oświadczenie zareagowali niezależnie od siebie Barth i bp Bell. Obaj pytali, czy ruch ekumeniczny nie powinien ostro zaprotestować wobec tego rodzaju niechrześcijańskich wypowiedzi. Obaj przygotowali też projekty dokumentów, które połączył w całość Visser ‘t Hooft. Dokument ten, pod którym podpisało się kierownictwo Komitetu Tymczasowego ŚRK⁸, odbił się żywym echem nie tylko w środowiskach ekumenicznych, lecz w całej opinii publicznej. Opublikowały go różne gazety, m. in. znany angielski „Times”⁹.

W tym samym czasie, w obliczu narastającej groźby wojny Barth zwrócił się do Visser ‘t Hoofta, sekretarza generalnego Komitetu Tymczasowego ŚRK, aby w imieniu Rady zaapelował on do chrześcijan w Niemczech, aby „uczynili wszystko co możliwe, by powstrzymać tę wojnę lub nie dopuścić do zwycięstwa uzurpatorów, a więc odmawiali służby wojskowej, organizowali sabotaż itp.”. Visser ‘t Hooft uznał jednak, że nie posiada kompetencji do ogłoszenia takiego apelu¹⁰.

Zaraz po wybuchu wojny Barth zaczął rozsyłać „listy okólne” do Kościołów i do przywódców kościelnych w różnych krajach, wzywając w nich do wytrwałości. Według jego własnego świadectwa „List do Francji” z grudnia 1939 r., posłany na ręce ks. Charlesa Westphala, „zainteresował nawet pana Daladiera, a poza cenzurą francuską jeszcze i... szwajcarską”. W wyniku takiego postępowania niemiecki teolog luterański Emanuel Hirsch (1888-1972), znany z entuzjastycznego stosunku do narodowego socjalizmu, nazwał go w ogłoszonym pamflecie „śmiertelnym wrogiem narodu niemieckiego”. Hirscha szczególnie wzburzyła opinia, wyrażona przez Bartha w jednym z listów, że w hitleryzmie ujawnia się „błędna nauka Lutera o stosunku między zakonem a Ewangelią, między porządkiem i władzą świecką a duchowną”¹¹.

Pisanie tych listów Barth kontynuował w latach następnych. Ubolewał, że musi je pisać jako osoba prywatna. Uważał, że to „Genewa”¹² powinna przemó-

⁷ Cyt. za: A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939. Darstellung und Dokumentation*, München 1969, s. 257.

⁸ Tamże, s. 258.

⁹ W. A. Visser ‘t Hooft, dz. cyt. S, 119nn.

¹⁰ Tamże, s. 135.141; E. Busch, dz. cyt., s. 267; A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945. Darstellung und Dokumentation*, München 1973, s. 51nn. 299-306.

¹¹ E. Busch, dz. cyt., s. 273n.

¹² W mieście tym znajdowała się siedziba Komitetu Tymczasowego Światowej Rady Kościołów.

¹³ W.A. Visser ‘t Hooft, dz. cyt., s. 163n.

wieć w imieniu całej społeczności ekumenicznej, przemówić autorytatywnie. W listach, rozmowach i artykułach wywierał nacisk na Visser 't Hoofta, aby wypowiedział się nie tylko w swoim imieniu, lecz w imieniu Rady. Szczególnie ostro dał temu wyraz w „Liście do amerykańskiego przywódcy kościelnego” (był nim Samuel McCrea Cavert). Pytał, czemu służy ruch ekumeniczny, skoro stać go tylko na mówienie o poselstwie Kościoła wobec świata, lecz nie potrafi zwiastować tego poselstwa w odniesieniu do konkretnej sytuacji. Jeśli „Genewa” nie posiada wystarczających uprawnień, to Kościoły powinny ją w takie uprawnienia wyposażać – stwierdzał w konkluzji¹³.

Niedługo po zakończeniu wojny Barth zakomunikował ks. Martinowi Niemöllerowi (1892-1984), że byłoby wskazane, aby Kościół ewangelicki w Niemczech wyznał przed innymi Kościołami, że naród niemiecki, popierając Hitlera, znalazł się na „błędnej drodze”, że jego obecna nędza materialna i duchowa „jest następstwem tego błędu” i że Kościół „jest współodpowiedzialny za ten błąd”¹⁴. Tę opinię powtórzył Barth publicznie w wykładzie pt. „Kościół ewangelicki w Niemczech po upadku Trzeciej Rzeszy”, wygłoszonym na początku października 1945 r.¹⁵ W parę dni później zebrali się w Stuttgarcie członkowie Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i publicznie wyznali swą winę za to, co się stało w okresie rządów nazistowskich. Rangę tego wydarzenia podnosił fakt, że głównymi autorami wyznania winy byli ludzie, którzy cały czas stali w opozycji do reżimu hitlerowskiego i ponosili za to surowe konsekwencje. Na przykład wspomniany ks. Niemöller przez wiele lat był więźniem obozów koncentracyjnych. Zgodnie z sugestią Bartha akt wyznania winy odbył się w obecności przedstawicieli ekumenii. Dzięki temu, co stało się w Stuttgarcie, Światowa Rada Kościołów mogła podjąć współpracę z ewangelicyzmem niemieckim¹⁶. Barth skrytykował jednak Stuttgarckie Wyznanie Winy jako mało konkretne¹⁷.

W r. 1947 odbyło się w Bossey k. Genewy posiedzenie przygotowawcze do mającego się odbyć w następnym roku Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów. Pracowano nad problemem: „Biblijne pełnomocnictwo dla Kościoła do wypowiedzania się dzisiaj w sprawach społecznych i politycznych”. Dyskusję prowadzili: Barth i Anders Nygren (1890-1978), znany szwedzki teolog luteranski. Chodziło o problem stosunku między Ewangelią a zakonem, o problem, który wywoływał tyle sporów między luteranami a reformowanymi. W. A. Visser 't Hooft wspomina w swojej autobiografii następujące zdarzenie:

„Nagle Barth zwrócił się do Nygrena: ‘Jeśli to, co Pan powiedział, jest luteranckie, to jestem luteraninem’, a Nygren na to: ‘Jeśli to, co Pan powiedział, jest re-

¹⁴ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945*, dz. cyt., s. 275.

¹⁵ E. Busch, dz. cyt., s. 296.

¹⁶ A. Boyens, *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945*, dz. cyt., s. 277nn.

¹⁷ E. Busch, dz. cyt., s. 296.

formowane, to jestem reformowanym'. Gdy jednak potem pewien mniej otwarty luteranin zaczął cytować bardzo szczegółowo pisma wyznaniowe z XVI i XVII w., Barth zaczął okazywać nerwowość. Nie powiedział nic, lecz wziął do ręki grecki Nowy Testament i przykrył nim stare pisma [wyznaniowe]. Jego gest był wymowniejszy niż słowa"¹⁸.

W styczniu 1948 r. zwrócono się oficjalnie do Bartha, aby przygotował wprowadzenie głównego tematu obrad Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie: „Zamęt w świecie a Boży plan zbawienia świata”. Najpierw odmówił. Uległ dopiero namowom swego przyjaciela, znanego teologa czeskiego Józefa L. Hromádki (1889-1969), który dodając mu otuchy stwierdził: „Są ramiona, które mogą i muszą dźwigać wielkie ciężary”¹⁹.

Bezpośredni udział w przygotowaniach do Zgromadzenia Ogólnego w Amsterdamie i udział w obradach skłonił Bartha do następującego wyznania:

„Dawniej nie uczestniczyłem lub prawie nie uczestniczyłem w 'ruchu ekumenicznym', wysuwałem nawet wobec niego różnego rodzaju zastrzeżenia, gdyż wszystkie 'ruchy' zawsze wydawały mi się nieco podejrzane (...) Lecz w tym wypadku muszę (...) wyznać: *My mind has changed*²⁰. Przyjrzawszy się bowiem rzeczy dokładniej, doszedłem do wniosku, że ta współpraca i współodpowiedzialność była dla mnie nie tylko interesująca, lecz także ważna”²¹.

Sens przemówienia, które Barth wygłosił 24 sierpnia 1948 r. w Amsterdamie, daje się streścić następująco: oto Bóg troszczy się o świat, a my nie powinniśmy sobie wyobrażać, że robimy to sami. Naszym zadaniem jest być skromnymi świadkami Boga i głosić Królestwo Boże. Wszelkie dyskusje zostaną pozbawione sensu, jeśli z pola widzenia chrześcijan umknie to, co najważniejsze – Boży plan zbawienia świata. Jest to Jego plan, a nie nasz, i nigdy nie wolno nam go mylić z czymś w rodzaju „planu Marshalla”²².

Na konferencji w Amsterdamie Barth wygłosił ponadto przemówienie podczas specjalnego posiedzenia delegatów reformowanych, przewodził każdego popołudnia komisji pn. „Kobiety w Kościele” oraz współpracował w opracowaniu dokumentu sekcji I – „Kościół w planie Bożym”. Pisał na ten temat:

„Oto odkrycie, którego dokonałem jako aktywnie współpracujący członek (...) sekcji I: obok 'dogmatyki' i 'symboliki' powinno istnieć w nauczaniu teologicznym jeszcze coś takiego jak 'ekumenika', tj. umiejętność ukazywania przez roz-

¹⁸ W.A. Visser 't Hooft, dz. cyt., s. 246.

¹⁹ E. Busch, dz. cyt., s. 320.

²⁰ „Zmieniłem zdanie”.

²¹ Tamże, s. 320n.

²² *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. 37n.; „Plan Marshalla” – amerykański program odbudowy po II wojnie światowej gospodarki Europy, sformułowany w 1947 r. przez generała G.C. Marshalla, sekretarza stanu w rządzie prezydenta Trumana.

sądnych teologów różnych wyznań *disagreements within the agreement*²³, tj. umiejętność jeśli nie uzgadniania, to przynajmniej pewnego zbliżania stanowisk (...) W tej umiejętności ćwicyłem się tam (tj. w Amsterdamie), szczególnie współpracując z Florovskim²⁴ i anglikaninem Ramseyem²⁵ (o stosunkach między nim a mną ktoś trzeci powiedział: skoro sprawy zaszły aż tak daleko, to Millennium musi być *round the corner!*²⁶) oraz z luteraninem Nygrenem²⁷.

Krótko mówiąc, Barth uznał Zgromadzenie w Amsterdamie za „rzecz doniosłą i do przyjęcia”. Pisał o nim: „Głębokie i miłe wrażenie wywarło na mnie: 1) zjawisko „młodych” Kościołów (...), 2) fakt, że tak bardzo rozbite chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do ONZ (...), zdołało osiągnąć, mimo wszystko, zadziwiająco zgodność poglądów, 3) względna niezależność dyskusji i uchwał wobec tego, czego ‘spodziewano się’ po Amsterdamie (...), 4) fakt, że porównując prace przygotowawcze z dyskusjami o Amsterdamie (...) zauważa się poważne przesunięcie w nurcie rozważań teologicznych ku kierunkowi ‘z góry na dół’ (...), 5) że w rezultacie nic nie wyszło z zamysłu przekształcenia World Council²⁸ w duchowy blok Zachodu”²⁹.

Wyniki Zgromadzenia w Amsterdamie absorbowały Bartha jeszcze przez następne miesiące. Wraz z dwoma innymi ekumenistami podzielił się w październiku 1948 r. w Bazylei swoimi wrażeniami z Amsterdamu. Jego wystąpienie spowodowało wymianę korespondencji z katolikiem, o. Jean Danielou (1905-1974), którego zirytowały krytyczne wypowiedzi Bartha o nieobecności reprezentantów Rzymu na Zgromadzeniu Ogólnym, oraz z teologiem amerykańskim, luteraninem Reinholdem Niebuhrem (1892-1971), który zarzucił Barthowi kwietyzm³⁰. Był to zarzut tak niestosowny, że Barth poczuł się zmuszony oświadczyć, „iż różnice między amerykańskim a naszym, kontynentalnym, sposobem wyrażania myśli chrześcijańskiej mogą wywołać nowe polemiki, poważniejsze a może nawet niebezpieczniejsze od polemik między różnymi Kościołami”³¹.

W marcu 1949 r. w wykładzie pt. „Ekumeniczne zadanie szwajcarskich Kościołów reformowanych”, wygłoszonym w Zurychu, Barth starał się pokazać, jakie skutki ruch ekumeniczny może wywołać w Szwajcarii.

²³ „Różnić tam, gdzie panuje zgodność”.

²⁴ Georges W. Florovsky (1892-1979) – rosyjski emigracyjny teolog prawosławny.

²⁵ Michael Ramsey (1904-1988) – teolog anglikański, późniejszy arcybiskup Canterbury.

²⁶ „Tuż, tuż”, dosłownie: „za rogiem”.

²⁷ E. Busch, dz. cyt., s. 321n.

²⁸ Word Council [of Churches] – Światowa Rada Kościołów.

²⁹ E. Busch, dz. cyt., s. 322n.

³⁰ Kwietyzm – mistyczna doktryna, według której doskonałość chrześcijańska polega na miłości Boga i bierności duszy. Najwyższą wartością dla kwietystów jest wewnętrzne nastawienie duszy (uczuciowość religijna) i brak zainteresowania dla wszelkiej skutecznej działalności moralnej. Por. D. Julia, *Słownik filozofii*, Warszawa 1992, s. 171.

³¹ E. Busch, dz. cyt., s. 323.

W następstwie udziału Bartha w Zgromadzeniu Amsterdamskim zaczęło go odwiedzać coraz więcej teologów i działaczy ekumenicznych z różnych części świata. Otrzymał zaproszenie na wykłady do USA, do krajów skandynawskich, a nawet do Indii i na Cejlon³². Obowiązki na uczelni oraz względy zdrowotne nie pozwoliły mu jednak na podjęcie tych podróży³³.

W 1950 r. Komitet Naczelny ŚRK na posiedzeniu w Toronto (Kanada) oznajmił, że II Zgromadzenie Ogólne powinno zająć się tematem: „Jezus Chrystus, Pan, jedyną nadzieją Kościoła i świata”. Do opracowania tematu postanowiono powołać zespół złożony z 25 najwybitniejszych teologów, pośród których znaleźli się m. in. Karol Barth i Emil Brunner (1889-1966) ze Szwajcarii, Hendrik Kraemer (1888-1965) z Holandii, Amerykanie Reinhold Niebuhr i Henry Van Dusen (1897-1975), George Florovsky z Francji³⁴. Byli to teologowie reprezentujący w wielu sprawach poglądy przeciwstawne, a niektórzy z nich – jak Barth i Brunner, Barth i Niebuhr – wielokrotnie w przeszłości ostro polemizowali ze sobą. Trudno więc było oczekiwać, że praca w takim zespole przebiegać będzie gładko.

Pierwsze posiedzenie przygotowawcze odbyło się w lipcu 1951 r. w Rolle (Szwajcaria). Barth nie wyniósł z niego dobrego wrażenia. Bezskutecznie domagał się, aby Zgromadzenie odbyło się w Indiach, a nie w USA. Ponadto był rozczarowany sposobem podejścia do tematu. Żądał, by go przeformułowano: „Jezus Chrystus, ukrzyżowany Pan, jedyną nadzieją świata”. W końcu przyjęto wersję: „Jezus Chrystus nadzieją świata”. Barth zdenerwował się, gdy Niebuhr, prowadząc rozważania nad tematem, pominął cały aspekt eschatologiczny. Chciał nawet opuścić obrady i wycofać się z całej pracy. Pisał: „Anglosasi – ekumeniczny uśmiech (...) wieczny kompromis między różnymi punktami widzenia (...), wszystko to, przynajmniej dla mnie, jest na dłuższą metę męczące”. Najbardziej ubolewał, że „akurat z powodu nadziei chrześcijańskiej tak bardzo łamiemy sobie głowę, zamiast po prostu się nią cieszyć”³⁵.

Podczas drugiego posiedzenia przygotowawczego we wrześniu 1952 r. w Bossey współpraca znacznie się poprawiła. „Może dlatego – pisał Barth – że już się wzajemnie znano, może dlatego, że tymczasem wszyscy przemyśleli sprawę, przeczytali Biblię i dzięki temu systematycznie zbliżyli się do siebie, a może brak czasu skłaniał nas do porozumienia (...) Konferencja w Bossey była małym krokiem na długiej drodze (...) Nie tylko jednak mówiliśmy o nadziei chrześcijańskiej, ale w rzeczywistości wzajemnie ją praktykowaliśmy”³⁶.

Trzecie posiedzenie przygotowawcze, latem 1953 r., wypadło jeszcze lepiej. Barth stwierdził z zadowoleniem: „Podczas tych trzech etapów – 1951, 1952 i

³² Od 1972 r.: Śri Lanka.

³³ Tamże.

³⁴ W.A. Visser 't Hooft, dz. cyt., s. 296n.

³⁵ E. Busch, dz. cyt., s. 357n.

³⁶ Tamże, s. 358.

1953 – doszło do istotnego zbliżenia poglądów, także między Amerykanami a mną”. Dokumentowi, który stanowiąc miał wprowadzenie w główny temat Zgromadzenia Ogólnego, zdołano nadać ostateczny kształt. Visser ‘t Hooft w swojej autobiografii wspomina: „Krótco przed zakończeniem naszej pracy stwierdziliśmy, że dokumentowi brak dosadnego słowa końcowego. Kto je miał napisać? Jednomyslnie wybrano Karola Bartha. Większość dnia spędził w swoim pokoju. Gdy potem przeczytał nam to, co napisał, wszyscy oświadczyli zgodnie, że właśnie o to chodziło. W roku 1951 byłoby to prawie niemożliwe”³⁷.

Słowo końcowe w ujęciu Bartha zaczynało się od wyznania, że wielka prawda o Jezusie Chrystusie jako nadziei świata zasługiwałyby na znacznie głębsze potraktowanie niż to, co tu przedstawiono; a kończyło się istotnymi pytaniami pod adresem Kościoła: „Czy Kościół jest autentycznym świadkiem swego Pana i Głowy? (...) Czy jest ludem pielgrzymującym, który nie posiada tu trwałego miejsca, lecz szuka tego przyszłego? (...) Czy jest wspólnotą, która przyszłego Króla umie już teraz rozpoznać w swych głodnych, spragnionych, obcych, nagich, chorych, uwięzionych braciach?...”³⁸.

Względy zdrowotne spowodowały, że Barth nie wziął udziału w II Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów, które odbyło się w sierpniu 1954 r. w Evanston k. Chicago (USA). Z wielką uwagą śledził jednak przebieg i wyniki obrad. Tematowi głównemu poświęcił zajęcia seminaryjne w semestrze letnim oraz okolicznościowe wykłady wygłaszane przed różnymi gremiami kościelnymi³⁹.

Dla środowisk ekumenicznych miłym zaskoczeniem był fakt, że Barth w kolejnym tomie swojej „Dogmatyki kościelnej”⁴⁰ bardzo pozytywnie ocenił ruch ekumeniczny jako znak nowego zwrócenia się Kościoła do świata. Twierdził, że dzisiaj sytuacja wyglądałaby inaczej, „gdyby podczas rokowań i konferencji na temat polityki światowej podjęto równie szczerze i otwarte wysiłki w celu zjednoczenia narodów, jak wysiłki na rzecz jedności Kościoła podejmowane w Edynburgu⁴¹, Sztokholmie⁴², Amsterdamie, Evanston itd., a kontynuowane w Genewie, ale nie w Palais des Nations, lecz przy Route de Malagnou 17”⁴³.

Obraz związków Karola Bartha z ruchem ekumenicznym byłby jednostronny, gdybyśmy nie prześledzili ewolucji jego poglądów na katolicyzm rzymski oraz nie wspomnieli o różnych kontaktach z teologami i środowiskami katolickimi.

³⁷ W.A. Visser ‘t Hooft, dz. cyt., s. 298.

³⁸ E. Busch, dz. cyt., s. 359.

³⁹ Tamże, s. 362.

⁴⁰ *Kirchliche Dogmatik IV, 3: Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon 1959, s. 37-39.

⁴¹ W stolicy Szkocji odbyły się dwie ważne dla ruchu ekumenicznego konferencje: I Światowa Konferencja Misyjna w 1910 r. oraz II Światowa Konferencja do spraw Wiary i Ustroju Kościoła w 1937 roku.

⁴² W stolicy Szwecji odbyła się I Światowa Konferencja Kościołów do Spraw Praktycznego Chrześcijaństwa w 1925 r.

⁴³ Pod tym adresem znajdowała się siedziba Światowej Rady Kościołów przed 1965 rokiem.

Pierwszy okres szczególnego zainteresowania Bartha katolicyzmem przypada na lata profesury w Münster (1925-1930). Nie bez znaczenia była tu lektura „Summy teologicznej” św. Tomasza z Akwinu. Jak na ówczesne czasy Barth zdobył się na odważny krok i zaprosił do siebie mieszkającego w Monachium jezuitę Ericha Przywarę (1889-1972), który zdobył nazwisko swoją „Filozofią religii”⁴⁴. Przywara przybył do Münster na początku lutego 1929 r., wygłosił wykład o Kościele i uczestniczył w dwugodzinnym seminarium. Barth zorganizował je tak, aby miało „wydźwięk symboliczny”: postawił dwa krzesła za katedrą i na wstępie zaznaczył, „że po raz pierwszy od stuleci teolog katolicki i ewangelicki siedzą znowu ‘przy jednym stole’, by prowadzić ścisły, rzeczowy i dynamiczny dialog, w którym nie będzie chodziło o tani kompromis, lecz o wyświetlenie przeciwnych stanowisk”. Mimo wielu krytycznych uwag, jakie nasunęły mu się po wykładzie Przywary, sam jezuita zrobił na nim dobre wrażenie i „dał dużo do myślenia”⁴⁵.

W semestrze zimowym 1931-32 (Barth był wówczas już profesorem w Bonn) rozgorzał spór między teologami dialektycznymi (zwłaszcza między Barthem a Emilem Brunnerem) wokół problemu teologii naturalnej. W tym czasie Barth zaprosił ponownie na swoje seminarium Ericha Przywarę, który właśnie wydawał książkę pt. *Analogia entis*⁴⁶. Tytuł ten skłonił Bartha do następującej wypowiedzi o katolicyzmie: „Uważam, że *analogia entis* jest wymysłem antychrysta i zasadniczą przyczyną, dla której nie można być katolikiem. Zarazem wszystkie inne powody, które powstrzymywałyby od zostania katolikiem uznaję za zupełnie pozbawione znaczenia”. Barth nie chciał przez to powiedzieć, że w ogóle odrzuca pojęcie analogii. Od czasów studiów nad Anzelem z Canterbury uważał je nawet za pożyteczne. Twierdził, że między Bogiem a człowiekiem istnieje analogia, istnieje podobieństwo, dzięki któremu człowiek jest „zdolny” poznać Boga. Ale – i tutaj zaczyna się jego polemika – „to podobieństwo nie zostaje dane człowiekowi w sposób naturalny, lecz przez wiarę (*analogia fidei!*)”⁴⁷.

Innym teologiem katolickim, z którym Barth za czasów profesury w Bonn utrzymywał żywe kontakty, był Robert Grosche (1888-1967). Odbywały się one – wspomina Barth – na wspólnie zaakceptowanej zasadzie: „Jeśli ma się do czynienia z autentyczną nietolerancją dogmatyczną, to właśnie wtedy i tylko wtedy można ze sobą rozmawiać, można owocnie rozmawiać”. Wśród słuchaczy Bartha nie brakowało katolików. Jego seminaria upodobał sobie szczególnie benedyktyni z Maria Laach, z którymi nawet nawiązały się nici przyjaźni. Wielokrotnie,

⁴⁴ *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927. Przywara urodził się w Katowicach.

⁴⁵ E. Busch, dz. cyt., s. 168n.

⁴⁶ *Analogia entis* to nauka o podobieństwie między Bogiem a człowiekiem wynikającym z tego, że Bóg i człowiek uczestniczą w tym samym bycie.

⁴⁷ E. Busch, dz. cyt., s. 197.

niekiedy w towarzystwie studentów, Barth odwiedzał ich klasztor. Szczególnie bliski kontakt utrzymywał z o. Damasusem Winzenem⁴⁸.

W 1932 r. środowiska ewangelickie poruszył fakt przejścia na katolicyzm dwóch teologów protestanckich – Erika Petersona (1890-1960) i Oskara Bauhofera. Krytykując ich decyzję nie szczędzono przy okazji słów krytyki pod adresem katolicyzmu. Zabierając głos w tej sprawie, Barth stwierdził: „Uważam katolicyzm za niezwykle silnego, poważnego i jedyne przeciwnika teologii ewangelickiej, który godny jest poważnego potraktowania. W porównaniu z nim idealizm, antropozofia, religijność ludowa i tzw. ruchy bezbożnicze są dziecinną zabawą”. Teologię ewangelicką w jej ówczesnym stanie uważał za zbyt słabą, by mogła stawić czoła temu przeciwnikowi. „A z dezertkami tymi zgadzam się co do tego, że nasza armia jest, jak na razie (...) armią pobitą”. W innej wypowiedzi, wiążącej się z tą sprawą, pisał: „Brak powszechnego zainteresowania Kościołem protestanckim da się wyjaśnić tym, że od około 200 lat rzeczywiście przestał on być interesujący dla szerokich kręgów”, gdyż jako Kościół utracił substancję, a jako Kościół protestancki – swój kształt. „Kościół katolicki jest dla ogółu bardziej interesujący dlatego, że jako Kościół zdołał zachować swoją substancję, a jako Kościół katolicki – swój kształt (antychrześcijański!)”⁴⁹.

Wiosną 1934 r. Barth podjął pierwszą dłuższą podróż z wykładami gościnnymi do Francji. Przy tej okazji w Paryżu, w klasztorze dominikanów, spotkał znanych przywódców naukowego ruchu odnowy katolicyzmu francuskiego – Étienne Gilsona (1884-1978), Gabriela Marcela (1889-1973) i Jaquesa Maritaina (1882-1973). Gilson pisał później: „Wielkość dzieła Bartha polega na tym, że on – a to dotyczy każdego wyznania chrześcijańskiego – wyznał i potwierdził bezwzględny szacunek dla Słowa Bożego”⁵⁰.

Barth, jak już wspomniano wyżej, dał publicznie wyraz swemu rozczarowaniu z powodu nieobecności przedstawicieli Rzymu na zgromadzeniu w Amsterdamie, ale wkrótce wyłoniła się nowa okazja stwarzająca nadzieję dialogu z katolicyzmem. W semestrze zimowym 1948-49 teolog katolicki Hans Urs von "Balthasar" (1905-1988) wygłosił w Bazylei 10 wykładów na temat „Karol Barth a katolicyzm”, z których potem powstała książka⁵¹. Barth w miarę możliwości uczęszczał na te wykłady, aby „od niego dowiedzieć się czegoś o sobie”. Od tego czasu obu teologów zaczęła łączyć bliska i zażyła przyjaźń, umocniona jeszcze wspólnym zamiłowaniem do muzyki Mozarta⁵².

Krąg przyjaciół Bartha wśród teologów katolickich powoli się rozszerza obejmując dominikanina o. Jérôme Hâmera (przez pewien czas rozumieli się lepiej,

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 197n.

⁵⁰ Cyt. za: W. A. Visser 't Hooft, dz. cyt., s. 89.

⁵¹ H.U.v. "Balthasar", *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 1951.

⁵² E. Busch, dz. cyt., s. 325.

niż by to wynikało z pracy doktorskiej Hâmera o Barcie), inteligentnego jezuitę szwajcarskiego o. Henri Bouillarda (pragnącego się również doktoryzować z teologii Bartha) oraz Gasconera Maydiou'a. Z tym ostatnim spierali się kiedyś o nieomyślność papieską. W pewnej chwili „Maydiou przerwał dyskusję i przyjaźnie powiedział: *Ne parlons du Pape, parlons de Jésus-Christ!*”⁵³. Odpowiedziałem mu: – Tak, bo wtedy jesteśmy zgodni” – wspomina Barth⁵⁴.

Watykan ogłosił rok 1950 rokiem świętym. Okoliczność ta dała Barthowi sposobność do intensywniejszych studiów nad katolicyzmem. Już w semestrze zimowym 1949-1950 prowadził seminarium na temat: „Nauka o usprawiedliwieniu wg Soboru Trydenckiego”, a w kierowanym przezeń towarzystwie teologicznym analizowano mariologię katolicką i encyklikę *Mystici Corporis Christi* z 1943 roku. W sierpniu 1950 r. ukazała się nowa encyklika Piusa XII *Humani generis*, o której wyraził się, że „wszystkim moim katolickim przyjaciółom odebrała – jeśli nie zupełnie, to prawie zupełnie – tlen potrzebny do życia”. Miał tutaj na myśli „całą rzeszę niemieckich, a zwłaszcza francuskich przyjaciół”, którzy – podobnie jak Balthazar – „przez różne kładzenie akcentu (...) chcieli w zupełnie nowy sposób spoglądać na Centrum, na ‘Początkodawcę i Dokończyciela wiary’, gdyż tylko ta perspektywa umożliwia jakąkolwiek teologię i próbę porozumienia ekumenicznego”⁵⁵.

Bartha interesowała też, oczywiście, zapowiedź ogłoszenia przez Piusa XII dogmatu o Wniebowzięciu Marii (1 listopada 1950 r.). Wyraził nawet życzenie wzięcia udziału w tej uroczystości, „żeby choć raz być przy tym, gdy ktoś wypowiada coś nieomylnego”, a bardziej serio – „ponieważ mariologia interesowała mnie zawsze w dosyć szczególny sposób, jako że upatrywałem w niej coś w rodzaju metodycznej zasady całego katolicyzmu rzymskiego”. Nawet zarezerwowano dla niego miejsce w bazylice św. Piotra, ale ostatecznie w uroczystości nie wziął udziału. Było rzeczą oczywistą, że – podobnie jak w przypadku encykliki *Humani generis* – kwestionował i ten dogmat. „Wraz z decyzjami z roku 1950 (...) zatrasnęły się różne drzwi. W tej sytuacji trzeba będzie przez jakiś czas utrzymać pewien dystans” – pisał⁵⁶.

W połowie czerwca 1956 r. Barth udał się wraz z von Balthasarem do Paryża, aby tam przeżyć „promocję doktorską pewnego jezuitę (...), który o mnie napisał 1200 stron i był przesłuchiwany przez 5 godzin na mój temat (na Sorbonie)”. I w tym kontekście żartobliwie dodał: „Wiele wskazuje na to, że mam szansę stać się kiedyś kimś w rodzaju katolickiego ojca Kościoła *in partibus infidelium*”⁵⁷. Wspomnianym jezuitą był zaprzyjaźniony z nim od paru lat o. Henri Bouillard⁵⁸.

⁵³ Nie mówmy już o papieżu, mówmy o Jezusie Chrystusie!

⁵⁴ E. Busch, dz. cyt., s. 333.

⁵⁵ Tamże, s. 332n.

⁵⁶ Tamże, s. 333n.

⁵⁷ *In partibus infidelium* czyli poza obszarem objętym działalnością Kościoła.

⁵⁸ E. Busch, dz. cyt., s. 378.

Również w Paryżu odbyła się wkrótce potem promocja innego teologa katolickiego – Szwajcara – ks. Hansa Künga (ur. 1928) na temat nauki o usprawiedliwieniu w ujęciu Bartha⁵⁹. „Książka Hansa Künga – pisał – ściśle dowodziła (...), że między nauką reformacyjną, jak ja ją obecnie przedstawiam i wykładam, a właściwie pojmowaną nauką Kościoła rzymskiego nie ma, właśnie w tym centralnym punkcie, tj. w kwestii usprawiedliwienia, zasadniczej różnicy! Żaden oficjalny czynnik z tamtej strony nie zdezawuował dotąd tej książki, przeciwnie, różni promineneci wypowiadali się o niej z wyraźnym uznaniem. Co na to rzec? Czyżby zbliżało się Milenium? A może znajduje się ono już za progiem? Jak bardzo chciałoby się w to wierzyć!”⁶⁰.

Barth napisał przedmowę do książki Künga, otrzymawszy na to po raz pierwszy w życiu urzędowe imprimatur! Pisał w niej, że jeśli przedstawiona przez Künga nauka miałaby się okazać nauką prawdziwie katolicką, „to ja choć już dwukrotnie byłem w kościele S. Maria Maggiore w Trydencie – musiałbym się tam udać po raz trzeci, aby w skrusze wyznać: *patres, peccavi!* (ojcowie, zgrzeszyłem)”⁶¹.

Zapowiedź zwołania soboru przez papieża Jana XXIII przyjął Barth z dużym zainteresowaniem. Spotkawszy pod koniec r. 1959 we Francji o. Yvesa Congara (1904-1995), zapytał go: „Co my, inni, możemy zrobić dla soboru?”. „Odpowiedział mi na to: możecie za sobór się modlić! – Tak, to była odpowiedź”. I rzeczywiście. Podczas któregoś nabożeństwa Barth modlił się głośno za papieża. „Wielu potrząsało głowami, mówiąc: – Modlił się za papieża! A ja na to: – Tak jest, jemu też to jest potrzebne”⁶².

W wielu rozmowach i wywiadach udzielanych na początku lat sześćdziesiątych Barth dawał wyraz pełnym nadziei oczekiwaniom związanym z dokonującymi się przemianami w katolicyzmie. „Jeszcze niedawno wszyscy uważaliśmy katolicyzm za skostniały twór, teraz nagle (...) dokonuje się w nim przemiana, i to w bardzo interesującym kierunku”. Jako sprawcę tej przemiany Barth cenił wysoko papieża Jana XXIII, zmarłego w czerwcu 1963 r. „Godne zastanowienia jest to – pisał – że ten stary Angelo Roncalli *de facto* wyposażył papieństwo w nowe możliwości, w obliczu których wiele twierdzeń wypowiedzianych pod adresem tej instytucji wymaga rewizji. Był to wartościowy człowiek (...) Sięgając nawet 300 lub 600 lat wstecz, nie znajdziemy papieża, który miałby rzeczywiście przymioty *pastor bonus*⁶³. Lecz teraz ujrzeliśmy takiego (...), który uwidoczniał całkiem konkretne przymioty dobrego pasterza”⁶⁴.

⁵⁹ *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1960.

⁶⁰ E. Busch, dz. cyt., s. 378.

⁶¹ Tamże, s. 378n.

⁶² Tamże, s. 396.

⁶³ „Dobry pasterz” – tytuł papieski.

⁶⁴ E. Busch, dz. cyt., s. 419.

Barth interesował się żywo obradami II Soboru Watykańskiego, czerpiąc informacje nie tylko z publikacji, lecz także bezpośrednio od Hansa Künga, soborowego eksperta, i prof. Oscara Cullmanna (1902-1999), którego zaproszono do Rzymu w charakterze obserwatora ewangelickiego. Jesienią 1963 r. watykański Sekretariat do spraw Jedności zaprosił Bartha, aby wziął udział w trzeciej sesji Vaticanum II jako obserwator. Musiał jednak odmówić ze względów zdrowotnych.

Swemu zdumieniu przemianami zachodzącymi w katolicyzmie Barth dał wyraz w dłuższym wywiadzie dla czasopisma „Réalité” zatytułowanym: „O zbliżeniu Kościołów” oraz w artykule „Rozważania nad Soborem Watykańskim II”. W tym ostatnim pisał: „Odnowa katolicyzmu powinna nas bardziej interesować niż nieco nudne pytanie o możliwości przyszłych ‘rozmów’ z rzymianami”⁶⁵.

Zainteresowanie Bartha odnową Kościoła katolickiego nie zmalało po zakończeniu soboru. Dokładnie studiował dokumenty soborowe i najciekawsze publikacje dotyczące tego wydarzenia. W tym czasie rozeszła się pogłoska, jakoby zamierzał przejść na katolicyzm. Dementując ją Barth stwierdził: „Nie ma obawy, bym został katolikiem (...) Konwersje od nas do Kościoła rzymskokatolickiego lub odwrotnie – stamtąd do naszych Kościołów – nie mają sensu, gdyż *peccatur intra muros et extra*⁶⁶. Miałoby to sens pod warunkiem (...), że byłoby przejściem nie do innego Kościoła, lecz do Jezusa Chrystusa – Pana jedyne, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Chodzi jedynie o to, aby i tu, i tam – każdy na swoim miejscu, w swoim Kościele usłuchał wezwania swego Pana, wezwania do Jego służby”. Z drugiej jednak strony Barth pytał coraz niecierpliwiej, czy takie właśnie ‘przejście’ nie dokonuje się bardziej zdecydowanie po stronie odnowionego katolicyzmu niż po stronie protestantyzmu. Z pewnością nie przeceniał odnowy Kościoła katolickiego i w dalszym ciągu dostrzegał w nim liczne niedostatki. Widział także, że jego rozumienie odnowy Kościoła – w sensie konwersji do Jezusa Chrystusa – nie jest identyczne z poglądami reprezentowanymi przez tzw. postępowe skrzydło katolickie. Mówił z troską, że „niektórzy katolicy stają się jedynie zbyt ‘protestancy’” i „mogą powtórzyć błędy, które po naszej stronie popełniano od XVI stulecia”. Ostrzegał: „Pamiętajcie o papieżu Piusie IX – młodzi rewolucjoniści przemieniają się łatwo w starych reakcjonistów!”⁶⁷.

Zainteresowanie Bartha posoborowym katolicyzmem znalazło szczytowy wyraz jesienią 1966 r. Ponieważ nie mógł wziąć udziału w soborze, przeto teraz zwrócił się do kard. Augustyna Bei (1881-1968), przewodniczącego Sekretariatu do spraw Jedności Chrześcijan, z prośbą o nadrobienie zaległości. Wkrótce otrzymał zaproszenie i pod koniec września 1966, w towarzystwie żony i lekarza,

⁶⁵ Tamże, s. 420.

⁶⁶ „Grzeszy się po obu stronach muru”.

⁶⁷ E. Busch, dz. cyt., s. 431n.

podjął – jak pisał później – sześciodniową *peregrinatio ad limina Apostolorum*⁶⁸. Jego wizyta polegała głównie na rozmowach z niewielkimi grupami jezuitów i dominikanów oraz z pracownikami Kurii Rzymskiej na temat uchwalonych przez sobór dokumentów. „Tylko u Ottavianiego i Perente (w Świątym Oficjum) naktknąłem się na nieco ponure oblicza”. Niestety, „trochę krytycznie (...) zapisała mi się w pamięci wieczorna wizyta u kardynała Bei, podczas której byłem zaskoczony, że tak dobrej sprawy nie potrafi reprezentować jeszcze lepszą teologią. Dlatego – jak powiedziały mi potem osoby towarzyszące – reagowałem nieco nerwowo”⁶⁹.

Najprzyjemniej wspominał Barth wizytę u jezuitów. „Z mojego miejsca widziałem przez cały czas kopułę św. Piotra w jesiennym słońcu, tak iż w trakcie wymiany poglądów ani przez chwilę nie mogłem zapomnieć, gdzie się znajduję”⁷⁰. I nie zapomniał, czego dowodem były pytania, które postawił. Najważniejsze z nich brzmiało: „Gdzie przebiega granica między Chrystusem – jako Panem, Królem i Sędzią – a Jego Kościołem?”. Szczególne zakłopotanie wzbudził innym pytaniem: jeśli Maria określana jest jako „wzór apostołatu świeckich” i jako „królowa apostołów”, oznaczałoby to przecież „nadrzędność apostołatu świeckich nad pozostałymi postaciami apostołatu Kościoła”⁷¹.

Ostatniego dnia pobytu w Rzymie Barth wziął udział w Międzynarodowym Kongresie Teologów Katolickich. „Zebrani powitali mnie brawami (...) – wspominał. – Przedstawiono mnie z imienia, tak jak obecnych kardynałów (jakbym był jednym z nich, ale brakowało mi jednak związanej z tą godnością czapeczki!) i umieszczono w fotelu na równej wysokości z nimi”. Bezpośrednio potem odbyła się „jeszcze poufna rozmowa z kolegami Rahnerem, Ratzingerem i Semmelrothem (...), podczas której poprosiłem, aby w mojej obecności przedstawili swoje – nieco się różniące – poglądy na sprawy mariologii”⁷².

„Punktem kulminacyjnym naszych rzymskich dni – nie pod względem rzeczowym, lecz dramatycznym – była oczywiście audiencja w najświętszym sanktuarium Kościoła rzymskokatolickiego” – u papieża Pawła VI, który „przyjął nas dosłownie z otwartymi ramionami (...) i zrobił na mnie wrażenie człowieka godnego szacunku, nawet miłości, lecz w jakimś też sensie – współczucia. Zaczął (po krótkiej mowie pochwalnej na moją cześć) od niemal wzruszającego wyznania, że tak trudno jest nosić i władać kluczami Piotra, powierzonymi mu przez Pana”. Barth zadał mu kilka pytań; między innymi – czy zgodziłby się, aby w formule *fratres sejuncti* (bracia odłączeni) akcentowane było słowo *fratres* („bracia”). Papież skłonny był przyznać mu rację. Poruszyli w rozmowach także trudny pro-

⁶⁸ Por. K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Berlin 1969, s. 11.

⁶⁹ Tamże, s. 12n; E. Busch, dz. cyt., s. 433.

⁷⁰ K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, dz. cyt., s. 12.

⁷¹ Tamże, s. 25.

⁷² Tamże, s. 14.

blem mariologii. Paweł VI słyszał, że Barth dałby pierwszeństwo przed Marią „Józefowi, opiekunowi Jezusa, jako prototypowi istoty i funkcji Kościoła”, toteż „zapewniał mnie – pisał teolog reformowany – że będzie się za mnie modlić, aby w tej kwestii, mimo mego podeszłego wieku, zostało mi jeszcze darowane głębsze zrozumienie. Na zakończenie audiencji Barth podarował papieżowi cztery swoje książki, natomiast Paweł VI wręczył mu faksymilie Kodeksu Watykańskiego⁷³.

Ogólne wrażenie z podróży do Rzymu ujął Barth następująco: „Kościół i teologia po tamtej stronie zostały wprowadzone w ruch; nie zdawałem sobie sprawy, że przybrał on takie rozmiary”. I żartobliwie: „W każdym razie papież nie jest antychrystem!”⁷⁴.

Niemal do samej śmierci Barth utrzymywał kontakt korespondencyjny z papieżem Pawłem VI. Organizował też seminaria poświęcone najważniejszym dokumentom soborowym, na które zapraszał wybitnych teologów katolickich. Licznie odwiedzały go również grupy studentów i duchownych z Kościoła katolickiego⁷⁵. Kilka miesięcy przed śmiercią opublikował artykuł, w którym domagał się zniesienia paragrafu w konstytucji szwajcarskiej, który zabraniał jezuitom podejmowania działalności na obszarze państwa. Napisał też list otwarty do pewnego zbyt zuchowato – jego zdaniem – występującego teologa katolickiego, którego napominał: „Prawda przestaje być prawdą, jeśli jest prezentowana i wypowiedzana bez miłości”⁷⁶.

Uroczystości żałobne po śmierci Karola Bartha odbyły się w katedrze w Bazylei w dniu 14 grudnia 1968 r. i stały się wielkim wydarzeniem ekumenicznym. Hołd temu wielkiemu teologowi ewangelicko-reformowanemu, którego dzieło przekroczyło granice konfesyjne, oddali przedstawiciele głównych wyznań chrześcijańskich.

⁷³ Tamże, s. 14nn.

⁷⁴ Tamże, s. 17.

⁷⁵ E. Busch, dz. cyt., s. 434n.

⁷⁶ Tamże, s. 441.

Luiza Wawrzyńska-Furman

ANTYJUDAIZM CHRZEŚCIJAŃSKI – ŁĄCZY CZY DZIELI W DAŻENIACH EKUMENICZNYCH?

Chrześcijańska refleksja nad antyjudajizmem

W Talmudzie zawarta jest pewna historia: kiedy Bóg stwarzał świat, przydzielił mu dziesięć porcji piękna – dziewięć ofiarował Jerozolimie, jedną reszcie świata. Podobnie Bóg musiał uczynić z mądrością – dziewięć części dla Jerozolimy, a jedną dla reszty świata. M. Czajkowski pisze, że gdy przyszło do podziału cierpienia, Bóg również zastosował te same proporcje: jedną dla świata, dziewięć dla Jerozolimy¹. Takie wrażenie można odnieść, gdy zgłębia się losy ludności żydowskiej w Europie, które niezmiennie przez 2000 lat naznaczone były cierpieniem tego Ludu. Od momentu, kiedy chrześcijaństwo oficjalnie stało się religią dominującą w świecie (313 r.) historia Żydów obfitowała w tragiczne wydarzenia. Świat chrześcijański, który głosił Dobrą Nowinę o Jezusie z Nazaretu, zapisał w swej historii również ciemną kartę: wzbudzania nienawiści, prześladowania, posuwania się do zabójstwa, uczenia pogardy wobec Ludu Wybranego, z którego wyrósł.

Antyjudajistyczne tendencje chrześcijańskiego przekazu spowodowały znikanie świadomości żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Oskarżanie Żydów o mordy rytualne, profanacje hostii, zatrucie studzien, roznoszenie zarazy; nauczanie o Żydach jako przeklętych i na wieki odrzuconych przez Boga dzieciach szatana; liczne akty skierowane przeciwko nim, a opracowane przez zwierzchników kościelnych podczas synodów i soborów powszechnych – to wszystko jest bezdyskusyjnym dowodem winy, jaka ciąży na chrześcijanach. Nauczanie i praktyka kościelna doprowadziły do spaczenia wielu sumień i po-

¹ Zob. M. Czajkowski, *Jan Paweł II w drodze do Ziemi Izraela*, „Midrasz” 2000, nr 3, s. 18.

zwolili, by w czasie próby chrześcijanie wybrali ideologię niezgodną z nauczaniem Jezusa Chrystusa. Antyjudaizm przygotował drogę antysemityzmowi, który doprowadził do Zagłady.

Według A. Klugmana nie byłoby antysemityzmu bez wcześniejszego antyjudaizmu religijnego². Niewątpliwie właśnie religia chrześcijańska (a może jej wypaczenie) zrodziła antyjudaizm. To w chrześcijańskiej Europie, która od dwóch tysięcy lat znała Jezusa Chrystusa i Jego nauczanie, dokonała się tragiczna historia Ludu Wybranego i ukochanego przez Boga. Bez wielu lat chrześcijańskiego nauczania pogardy wobec Żydów, to, co spotkało Żydów w ich historii nie byłoby możliwe. Prawdę tę celnie wyraził prymas Kościoła anglikańskiego, abp Robert Runcie, który w 1988 roku (w 50 rocznicę Nocy Kryształowej) powiedział: „Bez wieków chrześcijańskiego antysemityzmu gwałtowna nienawiść Hitlera nigdy by nie znalazła tak silnego oddźwięku. Bez wielowiekowego zatruwania umysłów chrześcijańskich Holokaust (Szoa) byłby nie do pomyślenia”³. Dziś Kościół (również rzymskokatolicki) odważnie przyznaje się do własnej odpowiedzialności za wydarzenia ubiegłego stulecia. Stanięcie w wyzwalającej prawdzie osiągnęło kulminację w 2000 roku, kiedy Jan Paweł II – zwierzchnik Kościoła rzymskokatolickiego – przeprosił wyznawców judaizmu za wszelkie zło, którego dokonali chrześcijanie. Papież stał się kontynuatorem nowej myśli teologicznej wypracowanej przez Ojców soborowych podczas II Soboru Watykańskiego.

Kościół został zmuszony do ustosunkowania się do niezgodnych z historyczną prawdą oskarżeń Żydów o mordy rytualne i profanacje hostii oraz fałszywego nauczania teologicznego mówiącego o żydowskiej winie za śmierć Jezusa ciążyącej na Żydach wszystkich epok. W świadomości przeciętnego wiernego Żyd jawił się jako dziecko szatana, bestia o specyficznym zapachu, który zniszczyć może jedynie chrzest⁴. Sobór rozprawił się z tymi stereotypami i wypracował nową ideologię judaizmu.

Alina Cała w artykule poświęconym początkom chrześcijańskiego antyjudaizmu wykazuje, iż antyjudaizm rozwijał się wraz „z geograficznym i czasowym

² Por. A. Klugman, *Żyd – co to znaczy?*, Warszawa 2003, s. 194.

³ Cyt. za: Brat Johanan, *Chrześcijanie i antysemityzm. Między bolesną przeszłością a nadzieją jutra*, Kraków 2000, s. 16.

⁴ „W późnym średniowieczu wyznawcom judaizmu przypisywano ‘dziwne’, ‘perwersyjne’ cechy fizyczne, np. miesiączkę u mężczyzn albo rodzenie dzieci przez pępek matki. Pod ubraniem mieli ukrywać ogony lub rogi. Ich stopy miały być pokrzywione. Uważano, że są szczególnie podatni na niektóre choroby, jak hemoroidy, skrofuły, parchy, przepuklina, na inne zaś (jak trąd, ospa, gruźlica) odporni. Najdłużej, bo po czasy współczesne, utrzymał się przesąd o specyficznym zapachu (*foetor judaicus*), którego zniknięcie miał zapewnić jedynie chrzest. Te właściwości czyniły z nich nie tylko ‘sojuszników szatana’, ale i wykluczone z kręgu ludzkości ‘bestie’, których zabicie nie pociągało za sobą naruszenia zasad społecznych ani etyki” A. Cała, *Początki chrześcijańskiego antyjudaizmu w: Słowo Pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza Michała Czajkowskiego*, (red. J. Warzecha), Warszawa 2004, s. 511.

⁵ A. Cała, *Początki chrześcijańskiego antyjudaizmu...*, art. cyt., s. 502.

oddaleniem od kolebki chrześcijaństwa”⁵, z czego wynika, że Kościoły wschodnie oraz orientalne (przedchalcedońskie Kościoły narodowe) nie zostały tak bardzo skażone nauczaniem antyżydowskim jak Kościoły zachodni, bizantyjski i wizygocki arianizm. W Imperium Rzymskim chrześcijaństwo i judaizm były religiami konkurencyjnymi, dlatego nowa religia (zwalczana przez Rzymian) zaczęła walczyć o swą odrębność. Chrześcijaństwo nastawione było na misje (także wśród Żydów), judaizm zaś podkreślał swą wyłączność jako religia jednego, wybranego przed wiekami Ludu. W tym czasie zaczęły rodzić się ostre polemiki teologiczne, które zapoczątkowały chrześcijański antyjudajizm.

Wyznawcy Chrystusa coraz silniej zaczęli podkreślać rozdzielność obu Testamentów, a ponieważ uważali, że zajęli miejsce Ludu Wybranego⁶, Żydzi zostali uznani za niewygodnych świadków. Obarczono ich więc winą za śmierć Jezusa z Nazaretu. Odtąd Żydzi mieli żyć w poniżeniu jako świadkowie gniewu Bożego. Stali się przedstawicielami niższej klasy: bez czci (*infames*), brzydki (*turpes*), przewrotni (*perversi*) – odrzuceni przez Boga za grzech Ukrzyżowania Jego Syna. Od średniowiecza aż po czasy współczesne był to wystarczający argument, by rozgrzeszyć chrześcijańskie napaści na Żydów.

Ojcowie Kościoła wypowiadając się na temat Żydów mówią o zabójcach Pana, adwokatach, czy nawet dzieciach diabła⁷ – Grzegorz z Nyssy nazywa ich nawet demonami. Nie ma wątpliwości, że kazania głoszone przez księży w kościołach, gdzie cała liturgia odbywała się w języku łacińskim, więc dla wiernych elementem zrozumiałym było tylko to, co ksiądz głosił w języku ojczystym, a więc kazanie, odnosiły katastrofalne skutki, których apogeum ujrzeliśmy podczas II wojny światowej. W świetle katechez i kazań kościelnych, a także liturgicznych modlitw, aż do czasów współczesnych Lud Żydowski był przedstawiany jako niewierny, cudzołozny, bezbożny, lud zdrajców i morderców. Żydzi byli zawsze utożsamiani z negatywnymi postaciami Biblii; tak więc w nauczaniu kościelnym podkreślano, że Kain był Żydem, ale Abła pochodzenia nie wspominało, Judasz był Żydem, ale o innych apostołach i Jezusie zapominano, że to także Żydzi, faryzeusze to Żydzi, ale tłum podążający za Chrystusem nie był tej narodowości. W nauczaniu skierowanym do wiernych Żyd był przedstawicielem wszystkiego, co złe, obłudne, fałszywe.

⁶ Niektórzy historycy Kościoła za podstawę chrześcijańskiego antyjudajizmu uznają ideę przejęcia przymerza przez chrześcijan i pozbawienia go Żydów, zob. M. Horoszewicz, *Przez dwa milenia do rzymskiej synagogi: Szkice o ewolucji postawy Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 27.

⁷ Dla św. Grzegorza z Nyssy Żydzi są „zabójcami Pana, nienawidzącymi Boga, adwokatami diabła, demonami”, dla św. Hieronima: „węzami, których obrazem jest Judasz i których modlitwa jest jak ryk osła”, dla Jana Złotoustego Żydzi to: „przewrotni łotrzy, niszczyciele, rozpustnicy podobni świniom, okrutniejsi niż dzikie bestie (...), ofiarują swoje dzieci diabłu; nie ma przebaczenia dla ich bogobójstwa (...) Bóg nienawidzi Żydów i zawsze ich nienawidził” Pokazuje Żydów jako żarłoków, pijaków, nienawidzących innych, którzy zamiast modlić się tarzają się w rozkoszach cielesnych wśród ladacznicy i zboczeńców. Wszystkie cytaty pochodzą z książki Brata Johanana, *Chrześcijananie...*, dz. cyt., s. 23.

Jednym z najcięższych zarzutów, które chrześcijaństwo skierowało do wyznawców judaizmu, było oskarżenie o Ukrzyżowanie Chrystusa⁸, jak wykazują badania teologiczne, wynikające z błędnej interpretacji słów ewangelisty Mateusza: „Krew Jego na nas i nasze dzieci” (Mt 27, 25). Z oskarżeniem tym ostatecznie rozprawiono się w Kościele w ustaleniach *Vaticanum Secundum*. Soborowa deklaracja *Nostra aetate* sprzeciwiła się rozpowszechnionemu mniemaniu o zbiorowej, do dziś ciężącej na Żydach odpowiedzialności za Ukrzyżowanie Jezusa: „Choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym” (NA 4). Twierdzenie to odrzuciło całkowicie i bezpowrotnie nie tylko historyczny zarzut bogobójstwa, który nie raz okupiony został śmiercią niewinnych, ale przede wszystkim interpretację Szoa jako kary za winę zabójstwa Chrystusa.

Winę za śmierć Jezusa ponoszą wszyscy ludzie, wszyscy ci, którzy mimo iż wierzą w Chrystusa, nadal popełniają grzechy⁹. Potwierdził to Jan Paweł II mówiąc: „... zdajemy sobie sprawę, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za krzyżową śmierć Chrystusa z powodu grzechów – wszyscy...”¹⁰.

Znamiennym jest, że słowa „Krew Jego na nas i nasze dzieci” zapisane w Ewangelii według św. Mateusza, dopiero w IV wieku zinterpretowano jako klątwę, którą rzucił na siebie Lud Żydowski¹¹, a która miała trwać także w następnych pokoleniach Izraela. Przez 300 lat chrześcijaństwo nie obarczało Żydów bogobójstwem. Niewątpliwie więc antyżydowska interpretacja słów Ewangelisty Mateusza związana była z ówczesnym konfliktem chrześcijańsko-żydowskim.

Okrzyk powyższy został zaczerpnięty z Pierwszej części Biblii¹² i włożony przez Mateusza (lub jako wytwór przedmateuszowy) w usta „całego ludu”. Słowa te skonfrontowane z logionem zawartym w Ewangelii wg św. Łukasza (Łk 23, 34), w którym Jezus modli się za swoich prześladowców, bez wątpienia wskazują

⁸ Zagadnieniu temu została poświęcona dysertacja doktorska G. Ignatowskiego pt.: *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa w dokumentach kościelnych i polskich podręcznikach katechetycznych*, Warszawa-Łódź 1996.

⁹ Por. KKK nr 1851. Podobnie wypowiedziała się Komisja Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów w 1968 roku, zob. G. Ignatowski, *Odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 101. Takie też rozumienie odpowiedzialności za śmierć Jezusa wykazują teologowie prawosławni: Abp. Ioann (Szachowski): „Odpowiedzialność za ukrzyżowanie Boga spoczywa na każdym człowieku”, cyt. za: T. Terlikowski, *Bogobójcy czy starsi bracia. Myśliciele rosyjskiego prawosławia wobec judaizmu*, Warszawa 2004, dz. cyt., s. 74. M. Bierdiajew: „Chrześcijananie, bądź też ci, którzy nazywają się chrześcijanami, w ciągu długiej historii swoimi czynami krzyżowali Chrystusa, krzyżowali także Chrystusa przez swój antysemityzm, swoją nienawiść i swoje gwałty”, cyt. za: T. Terlikowski, *Bogobójcy...*, dz. cyt., s. 70, również S. Bułgakow odrzuca to fałszywe przekonanie (zob. T. Terlikowski, *Bogobójcy...*, dz. cyt., s. 55).

¹⁰ Jan Paweł II, *Katecheza z dnia 29. 09. 1988*, cyt. za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu w nauczaniu Jana Pawła II 1978-2005*, oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005, dz. cyt., s. 153.

¹¹ Zob. *Żydzi i judaizm w nauczaniu...*, dz. cyt., s.132.

¹² „Niech odpowiedzialność za nią (krew) spadnie na głowę Joaba i na cały jego ród” (2 Sm 3,29) lub „Jeżeli mnie zabijecie, krew niewinnego spadnie na was, na to miasto i jego mieszkańców” (Jr 26,15).

na chęć odciążenia Piłata i przeniesienia winy na Żydów, którzy stają się odtąd „przeciwnikiem jako takim”¹³. Nieobecność Łukaszeckiego tekstu w niektórych późniejszych rękopisach jednoznacznie wskazuje na celowe i świadome wykreślenie tego fragmentu. K. Schelkle wskazuje, że nieobecność tych słów jest wynikiem chrześcijańskiej wrogości do judaizmu, która nie mogła pozwolić na to, by Chrystus modlił się za swoich katów i wybaczył im¹⁴.

F. Mussner wyjaśnia, że z historyczno-krytycznego punktu widzenia jest mało prawdopodobne, by przed Piłatem zgromadził się „cały lud” Żydów wraz z arcykapłanami i starszymi. Prawdopodobnie miejscem zdarzenia (choć dziś czasem poddawany w wątpliwość) był wewnętrzny dziedziniec zamku Antonia, który miał powierzchnię ok. 2500 m kw (por. J 19,13). Na dziedzińcu mogło zmieścić się co najwyżej 4000-4500 ludzi. W czasie Paschy w Jerozolimie tamtych czasów mogło przebywać około 180 000 ludzi. Ludzie zebrani przed Piłatem (których część była przychylna Jezusowi, bowiem jak podaje Ewangelia chodziły za nim tłumy) mogli stanowić 2-3 procent wszystkich osób znajdujących się wtedy w Świętym Mieście – nie była to więc reprezentatywna grupa żydowska¹⁵, choć z Ewangelii wiemy, że wśród tej grupy były władze żydowskie.

Większość Kościołów chrześcijańskich uporała się z wyeliminowaniem oskarżenia o bogobójstwo (także w gremiach ekumenicznych¹⁶), wciąż jednak te tradycyjne wierzenia obecne są w ludowej kulturze i pobożności, widoczne szczególnie podczas misterii pasyjnych¹⁷.

¹³ F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993, s. 323.

¹⁴ Podaję za Z. Paszta, dysertacja doktorska: *Ewolucja postawy luteranizmu wobec Żydów i judaizmu. Studium historyczno-krytyczne*, Warszawa 2004, s. 159. Dalej autor dysertacji stawia niezwykle ważne retoryczne pytanie, wynikające z zestawienia słów Mt 27,25 oraz Łk 23,34: „Co mianowicie jest dla chrześcijańskich odbiorców bardziej wiążące: słowa wykrzykującego przekleństwo tłumy czy modlitwa Zbawiciela?”.

¹⁵ Por. F. Mussner, *Traktat...*, dz. cyt., s. 323-324. Autor udowadnia także, że mało prawdopodobny jest gest Piłata umywającego sobie ręce. Gest ten stanowił bowiem uznanie, że wyrok ukrzyżowania jest równoznaczny z „mordem sądowym”. Trudno uwierzyć, że on, jako przedstawiciel wszechpotężnego Rzymu, publicznie przyznał się do niesłusznej decyzji i zademonstrował bezsilność Imperium wobec żądań tłumy. Scena umycia rąk przez Piłata jest więc kolejnym elementem świadczącym o chrześcijańskiej tendencji obciążania Żydów winą za śmierć Jezusa. J. Salij interpretuje gest Piłata jako usiłowanie odzyskania własnej niewinności „za pomocą magicznego gestu”. Tenże, *Czy Żydzi ukrzyżowali Pana Jezusa?*, Więź „Pod wspólnym niebem” – wydanie specjalne, 1998, s. 54.

¹⁶ Zob. np. *In our time: the flowering of Christian-Jewish Dialogue*, red. E. J. Fischer, L. Klenicki, NY – Mahwah, 1990; *The Theology of the Churches and its Member Churches*, red. A. Brockway, P. Van Buren, R. Rendtorff, S. Schoon, Genewa, 1988; J. Card. Willebrands, *The Church and the Jewish People: New Considerations*, NY – Mahwah, 1992.

¹⁷ Na internetowej stronie www.rumburak.friko.pl można obejrzyć zdjęcie z 2001 roku z uroczystości Wielkiego Piątku w Pruchniku, na którym dzieci w wieku szkolnym okładają kijami kukłę z napisem „Jude”. Dla równowagi: w 2006 roku dzieci z Prywatnej szkoły Didasko w Warszawie przy pomocy katechety wystawiły Misterium Zmartwychwstania, gdzie odwołano się do symboliki żydowskiej (między innymi: przedstawiany Jezus modlił się z talitem na głowie po hebrajsku, łamał macę i nią dzielił się z uczniami), a całemu spotkaniu towarzyszyła współczesna muzyka izraelska.

Zdanie zawarte w Ewangelii wg św. Mateusza to nie jedyny nowotestamentalny tekst interpretowany przeciwko Żydom. Egzegeci biblijni przeanalizowali wszystkie pisma Nowego Testamentu doszukując się w nich podstaw dla chrześcijańskiego antyjudajizmu, a następnie nazistowskiego antysemityzmu¹⁸. Do problemu tego ustosunkował się także Jan Paweł II, który w Przemówieniu do uczestników sympozjum dotyczącego antyjudajizmu powiedział: „W świecie chrześcijańskim (...) zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemych win, rodząc wrogie postawy wobec tego ludu”¹⁹.

Kolejnym zarzutem stawianym chrześcijaństwu względem odpowiedzialności za Szoa jest niezwykle ważny dla teologii termin „Żydzi” używany przez czwartego Ewangelistę.

„Żydzi” przedstawiani przez Jana Apostoła rzeczywiście nie są postaciami pozytywnymi (choć zdarzają się takie przypadki – zob. 4,9; 4,22; 8,31; 11,45): najczęściej przedstawiani są jako monolit, masa niezróżnicowana, wszyscy Żydzi²⁰, którzy dążą do zgładzenia Jezusa. Według P. Szefflera termin „Żydzi” ma podwójne znaczenie: dosłowne – ludzie, z którymi nie zgadza się Jezus, i typiczne – zło uosobione w postaci ludzi odrzucających Bożego Syna²¹. M. Cook uważa, że zwrot ten był standardowym określeniem żydowskiej ludności żyjącej w diasporze, chcącej podkreślić swą odrębność od pogan. Wniosek ten wyciągnął na podstawie analizy starożytnych dzieł (2 i 3 Księga Machabejska oraz pisma Filona i Józefa Flawiusza)²². Ewangelia nie ułatwia rozszyfrowania, kim są owi Żydzi – wysyłający z Jerozolimy kapłanów i lewitów (1,19), domagający się od Jezusa jakiegoś znaku (2,18.20), prześladowający Jezusa (5,10.15.16.18), szemrzący przeciwko Niemu (6,41) itd. Niektóre interpretacje wskazują, że czasem to centralna władza żydowska, faryzeusze, nadzorcy Świątyni, czasem „Żydzi” to przeciwnicy wewnątrz wspólnoty Janowej. „Semantyczny walor terminu ‘Żydzi’ jest więc chwiejny. Raz są oni jednoznacznie przeciwnikami Jezusa, innym razem prawie nie różnią się od ‘tłumu’”²³, jednakże zazwyczaj są tymi, którzy odrzucają Jezusa.

Apostoł mimo negatywnej oceny Synagogi, nie ocenia negatywnie judaizmu jako takiego, co więcej formułuje bardzo ważną tezę: „Zbawienie z Żydów”²⁴,

¹⁸ Często wprost stawiając pytania np.: „Marek: pierwszy Ewangelista – pierwszy antysemita?” (M. Czajkowski), „Czy Jan jest antysemitą?” (A. Kuśmirek) i inni.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 31.10.1997*, cyt., za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu...*, dz. cyt., s. 249.

²⁰ Por. B. Górka, „Kłopotliwa” wieloznaczność pojęcia „Ioudaioi” w Ewangelii Jana, „Przegląd Religioznawczy” 2003, nr 2 (208), s. 21.

²¹ Zob. P. Szeffler, *Żydzi w czwartej Ewangelii*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 197-204.

²² Podaję za: A. Kuśmirek, *Żydzi w Ewangelii Jana*, „Studia Theologica Varsaviensa” 1992, z. 2, s. 123.

²³ F. Mussner, *Traktat...*, dz. cyt., s. 300.

²⁴ Zob. M. Wojciechowski, *Nowotestamentowe teksty o Żydach w nowszych polskich przekładach biblijnych*, „Collectanea Theologica” 1993, z. 2, s. 82.

która broni autora Ewangelii przed zarzutem antyjudajizmu. Boże przymierze Pierwszego Testamentu jest więc wciąż obowiązujące, ale właśnie dzięki Chrystusowi rozszerzone na pogan. Bierze jednakże swój początek w Ludzie Żydowskim, pochodzi z tego ludu: „Nie ma innego zbawienia sprawianego przez Boga w historii i nie innego narodu, który mógłby go wyręczyć w tym względzie. Jego pozycja ma charakter niezwykły i nieodwołalny”²⁵.

Ten sam Apostoł (bądź ktoś ze wspólnoty Janowej) wkłada w usta Jezusa najostrzejsze słowa skierowane do „Żydów”: „Wy macie diabła za ojca...” (8,44). F. Mussner podaje, że podobne zwroty można spotkać w zwojach z Qumran²⁶. M. Czajkowski przypomina, że w mowie tej Jezus zwraca się do Żydów, którzy mu uwierzyli²⁷. Zanim jednak wypowiada to okrutne zdanie podważa Abrahamowe ojcostwo swoich rozmówców – owszem uznaje ich za dzieci Abrahama w sensie fizycznym (*sperma* w.37), ale nie duchowym (*tekna*). Rozróżnienie to jest niezwykle ważne z punktu widzenia chrystologii – potomkowie ze *sperma* to pseudowierzący chrześcijanie, zaś z *tekna* – autentyczni chrześcijanie, którzy całymi sobą przyjęli Słowo Jezusa. Jezus w zdaniu tym wskazuje na swojego prawdziwego przeciwnika, którym nie są Żydzi, lecz diabeł – pierwszy zabójca i kłamca. Jan włożył te słowa w usta Jezusa, bowiem, jak pisze S. Mędała, „Jan nie pisał swojej Ewangelii przeciw Żydom, lecz napisał Ewangelię, aby czytelnicy (adresaci bezpośredni i potencjalni) trwali w swej wierze chrześcijańskiej, żeby wierzyli, że Jezus jest eschatologicznym mesjaszem...”²⁸. Ponadto ci, którzy dążą do zabicia Jezusa (a więc przelania niewinnej krwi) występują przeciwko V przykazaniu. Także w ocenie Tory każdy, kto łamie to przykazanie staje się mordercą i dzieckiem diabła²⁹. Zdanie to wedle założeń autora nie zostało skierowane przeciw Żydom. Ma ono wymiar uniwersalny. Szkoda jedynie, że egzegeza tak późno uświadomiła to wiernym wyznawcom Chrystusa, gdyż słowa te zdołały wyrządzić w historii wiele złego, stały się bowiem swoistym apelem wzywającym do uprawnionego prześladowania ziomków Chrystusa – Jego prawdziwych braci i sióstr.

W zrozumieniu Janowego (niesprawiedliwego) terminu „Żydzi” oraz negatywnego przedstawiania wspólnoty żydowskiej niezbędne jest poznanie sytuacji historycznej czasów wspólnoty Janowej, *Sitz im Leben* ówczesnych tekstów. Nie były to czasy łatwe dla nowo kształtującej się wspólnoty chrześcijańskiej, nie były też łatwe dla wspólnoty żydowskiej, która w 70 roku, po zburzeniu Świątyni

²⁵ B. Górka, „Kłopotliwa”..., art. cyt., s. 28.

²⁶ „Jest to typowy styl <polemiki z herezykami>, u Jana przybrany w szatę językowego dualizmu, podobnie jak w zwojach z Qumran”. F. Mussner, *Traktat...*, dz. cyt., s. 304.

²⁷ Zob. M. Czajkowski, *Czy ojcem Żydów jest diabeł? J 8,44 w kontekście czwartej Ewangelii*, w: *Rozdział wspólnej historii. Studia z dziejów Żydów w Polsce*, red. J. Żyndul, Warszawa 2001, s. 71.

²⁸ S. Mędała, *Funkcja Żydów w Ewangelii św. Jana*, „Collectanea Theologica” 1994, z. 2, s. 101.

²⁹ B. Górka, „Kłopotliwa”..., art. cyt., s. 29.

Jerozolimskiej, stanęła przed bardzo trudnym zadaniem zachowania religijności i tożsamości Ludu Wybranego. Chrześcijaństwo stanowiło wówczas zagrożenie utraty religijności Ludu Żydowskiego³⁰. Obie grupy religijne (z miazdzącą przewagą Żydów) przyjęły postawę niechęci, a nawet wrogości wobec siebie nawzajem: „Istniała więc jakaś tragiczna korelacja wzajemnych krzywd, pretensji i nieporozumień, odgraniczania się i zamykania, dla podkreślenia czy ratowania własnej tożsamości”³¹. Faryzeusze zabronili nawet wypowiedziania imienia Jezusa, chrześcijanie sformułowali tezę o bogobójstwie. Od tego momentu można mówić o rozejściu się dróg chrześcijaństwa i judaizmu. Jan Apostoł spisując swą Ewangelię chciał więc wyrazić swój sprzeciw, żal, a może nawet złość wobec zwierzchników gminy żydowskiej, dlatego demonizuje Żydów i faryzeusz³².

Tekstami, które równie często „służyły” antyjudajstwu, są listy św. Pawła do Tesaloniczan (1 Tes 2, 14-16) i do Koryntian (2 Kor 11, 23-33). 1 Tes 2, 14-16 to najostrzejszy atak na Żydów i ich religię. Jest to najstarszy tekst Nowego Testamentu. I także tutaj antyjudajizm św. Pawła nie jest jego antyjudajstwem, lecz interpretatorów jego pism. Św. Paweł używając zwrotu „Żyd” nigdy nie zabarwia go negatywnie. On wie, że sam jest Żydem, że Pismo, do którego wielokrotnie się odwołuje, to Pismo Izraela, że jego Bóg to Bóg Jezusa, Abrahama, Izaaka i Izraela, że Mesjasz-Jezus to Żyd, że w osobie Jezusa działał Bóg Izraela³³. Święty Paweł wierzył, że Bóg zbawi „cały Izrael”. Niestety, zapominali o tym często jego następcy.

M. Wojciechowski – współczesny biblista – podaje, że antyjudajizm Nowego Testamentu wynika nie z jego tekstów, ale przede wszystkim ze złych tłumaczeń oraz błędnych tytułów i podtytułów, które przyczyniły się do rozwoju kościelnego nauczania, w którym Żydom przypisano najgorsze cechy.³⁴ Nauczanie to odegrało istotną rolę w smutnej i trudnej wspólnej historii, gdzie Żydów oskarżano o mordy rytualne i profanację hostii, co często kończyło się ich prześladowaniem

³⁰ Chrystologia chrześcijańska, stosunek chrześcijan do Prawa i kultu religijnego w oczach Żydów były bluźnierstwem, stąd też stronictwo (faryzeusze), które zajęło się budową judaizmu poświęconego, przyjęło potępieniącą postawę wobec młodego Kościoła odnoszącego wielkie sukcesy misyjne wśród pogan.

³¹ M. Czajkowski, *Czy ojcem...*, art. cyt., s. 76.

³² Por. F. Mussner, *Traktat...*, dz. cyt., s. 301.

³³ Por. F. Mussner, *Traktat...*, dz. cyt., s. 248. Zob. także: E. J. Jezierska, „Jeżeli ich upadek przyniesie bogactwo światu – o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości” (Rz 11, 12). *Stosunek św. Pawła do współbraci Żydów*, w: *Słowo Pojednania. Księga pamiątkowa z okazji 70-tych urodzin ks. M. Czajkowskiego*, Warszawa 2004, s. 212 – 219.

³⁴ Wielokrotnie byłem świadkiem takiego nauczania również współcześnie w polskich kościołach. Często także o Żydach podczas homilii mówi się jak o ludzie, którego już nie ma pośród nas. Księża mówią więc, że Żydzi świętowali, mieli takie przykazania, że to był żydowski zwyczaj itd. Taka postawa może również budzić zachowania antyżydowskie, bowiem jej skutkiem jest myślenie, że dzisiejsi Żydzi to ktoś całkiem inny, bo przecież już nie ma tych, o których czytamy w Starym Testamencie. Należałoby więc uświadomić kaznodziejom skutki takiego nauczania i zachęcić ich do zmiany sposobu mówienia, gdzie święto Namiotów, które świętuje Jezus, nie będzie świętem, które świętowali wówczas, ale tym, które do dziś dnia świętują Żydzi.

bądź śmiercią. Niestety czynów tych dokonywali pobożni i dobrzy chrześcijanie, zachęceni niejednokrotnie przez sobory czy synody. Wystarczy wspomnieć tu chociażby IV Sobór Laterański (1215), na którym uchwalono przymus znakowania Żydów (co wykorzystał potem Hitler) lub synod w Vienne (1276), gdzie zmuszono Żydów do noszenia spiczastych kapeluszy (w rozumieniu zwykłych wierzni, by zakryć im rogi diabelskie). Bez zgody Kościoła Żydzi nie mogli wznosić synagog (od 423 r.). Doszły do tego brutalne zwyczaje: kamienowanie lub okładanie kijem w Wielkim Tygodniu, palenie synagog, oznaczanie domów żydowskich, zakaz korzystania z miejskiej łaźni i wiele innych³⁵.

Także Jan Paweł II bolał nad wspólną, trudną historią: „Nie ma wątpliwości, że cierpienia, jakich doznali Żydzi, są również dla Kościoła katolickiego motywem szczerego żalu”³⁶, „zła było wiele w naszych dziejach”³⁷.

Kościół katolicki wyraźnie jednak walczy o swoje oblicze. Sobór Watykański II był najlepszym dowodem, że z doktryną zastępstwa zerwano całkowicie, że Kościół szuka i zgłębia wartość swych żydowskich korzeni, że odcina się raz na zawsze od błędnej interpretacji tekstów Nowego Testamentu oraz antyjudajstycznego nauczania poprzednich wieków, choć, jak zauważa brat Johanan, wciąż w Kościele „panuje niewiedza na temat tej przeszłości (w której zawiniли chrześcijanie – L. W-F), a być może również strach przed spojrzeniem prawdzie w oczy”³⁸. Nie mniej jednak niemożliwym jest niezauważenie wielkiego dobra, jakie działo się w tej dziedzinie w Kościele podczas pontyfikatu Jana Pawła II. W oficjalnych dokumentach kościelnych podjęto kwestię odpowiedzialności za antysemityzm i uznano winy wobec Żydów. W 1994 roku papież zaapelował o rachunek sumienia. Trzy lata później odbyło się w Rzymie sympozjum na temat „Korzeni antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim”. W następnym roku ogłoszono dokument: „Pamiętamy: refleksje nad Szoah”, który powstawał 11 lat, co świadczy o ogromnych kontrowersjach wokół jego treści. W 1999 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna ogłosiła dokument „Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości”. Również Kościoły lokalne zajęły się tą kwestią³⁹.

Współodpowiedzialność za winy wobec Żydów oraz antyjudajstyczna przeszłość w interpretowaniu tekstów nowotestamentalnych jest kolejnym elementem dialogu ekumenicznego. Również wobec tego zagadnienia wszystkie Kościoły

³⁵ Synod w Aidge (506) zakazał jadańia razem z Żydami, III synod orleański (538) zabronił wychodzenia Żydom na ulice podczas Wielkiego Tygodnia, synod w Mâcon (581) zażądał, by Żydzi wstawiali na widok księży i pozdrawiali ich z należną im czcią.

³⁶ Jan Paweł II, *List do abp. J. L. Maya*, cyt. za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu...*, dz. cyt., s. 135.

³⁷ Tenże, *Przemówienie z dnia 09. 06. 1991*, cyt. za: *Żydzi i judaizm w nauczaniu...*, dz. cyt., s. 185.

³⁸ Brat Johanan, *Chrześcijanie...*, dz. cyt., s. 63.

³⁹ W Polsce dowodem na to są dwa listy: Episkopatu Polski z dnia 30 listopada 1990 oraz Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego z dnia 25 sierpnia 2000. W 1994 roku biskupi węgierscy wraz z Ekumeniczną Radę Kościołów podkreślili swoją współodpowiedzialność za Zagładę, w 1995 roku akt skruchy ponowili biskupi niemieccy; podobne kroki podjęli biskupi litewscy, czescy, włoscy, słowaccy i holenderscy.

chrześcijańskie stają w jedności, bowiem razem ponoszą współwinę. Wyraża to dokument „Luter, luteranizm a Żydzi”, który powstał z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra i został uznany za prawdziwy przełom w dialogu luteranско-żydowskim. Autorzy dokumentu, podobnie jak Jan Paweł II, stwierdzili, że antyżydowskie wypowiedzi i ataki na Żydów są złem i grzechem, który więcej nie może się powtórzyć, dlatego wyrazili głębokie ubolewanie, że wypowiedzi Marcina Lutra zostały wykorzystane w historii do szerzenia antyjudajizmu i antysemityzmu. Ponadto Żydzi i luteranie wspólnie zobowiązali się do walki z wszelkimi formami uprzedzeń rasowych i religijnych⁴⁰.

W 1994 roku Leuenberska Wspólnota Kościołów⁴¹ przyjęła dokument „Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła”⁴², w którym jednoznacznie stwierdzono, że antyjudajizm Kościołów dostarczył wielu argumentów, by usankcjonować prześladowania Żydów oraz miał wpływ na powstanie współczesnego antysemityzmu. Dokument ten stał się ważnym przyczynkiem do powstania kolejnego, niezwykle istotnego dokumentu: „Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami”⁴³, który został przyjęty jednogłośnie na V Zgromadzeniu Ogólnym Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów w 2001 roku. Rozwinięto tu myśl o odpowiedzialności chrześcijan za Zagładę: Kościoły przyznały się do zaniedbania, zawodu, jaki zadały braciom Żydom, który uwarunkowany był strachem, pychą, słabością, ale także fałszywym interpretowaniem biblijnych tekstów.

Myśliciele rosyjscy również wypowiadali się, że antysemityzm i antyjudajizm to zło, niegodne chrześcijaństwa⁴⁴. Dla M. Bierdiajewa religijny antyjudajizm jest integralną częścią chrześcijaństwa, choć nie może wyrażać się poprzez nienawiść⁴⁵. I. Szachowski uważa jednakże, że każdy antysemita jest równocześnie wrogiem chrześcijaństwa. Kościół prawosławny nie opracował jednakże stanowiska w sprawie współodpowiedzialności za Szoa. Skutkiem tego zaniechania są pisma diakona A. Kurajewa, który nie tylko zaprzecza chrześcijańskiemu antyjudajizmowi, ale formułuje nawet tezę, iż Żydzi zawdzięczają właśnie chrześcijanom wygasanie antycznego antysemityzmu⁴⁶.

⁴⁰ Zob. K. Karski, *Kościół i Izrael w perspektywie ewangelickiej – wczoraj i dziś*, w: *Słowo Pojednania* ..., dz. cyt., s. 539-540.

⁴¹ Zrzesza 105 Kościołów tradycji protestanckiej: luteranckiej, ewangelicko-reformowanej, ewangelicko-unijnej, waldensów, braci czeskich i metodystów.

⁴² Dokument przetłumaczono na język polski (tłum. K. Karski) i opublikowano w SiDE 1996 nr 1, s. 75-108.

⁴³ *Kościół i Izrael. Wkład Kościołów europejskich wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami*, tłum. K. Karski, SiDE 2002, nr 1, s. 96-144.

⁴⁴ Por. W. Sołowjow, T. Terlikowski, *Bogobójcy...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁵ Zob. M. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm*, w: tenże, *Głoszę wolność*, (tłum. H. Paprocki), Warszawa 1999, s. 206.

⁴⁶ Więcej zob. T. Terlikowski, *Bogobójcy...*, dz. cyt., s. 99-112.

Antyjudajizm to ciemna karta w historii Kościoła powszechnego. Został potępiony i odrzucony, pokazał bowiem, jaką ma moc – moc powolnie działającej trucizny. Trucizny, która wciąż przebywa w organizmie, którym jest Kościół. Może jest uspiona, ale wciąż nie zneutralizowana, bo w naszej liturgii jest wiele jeszcze zdań, słów, tekstów pieśni, które przypominają o niechlubnym dziedzictwie. Dopóki Kościół nie wszczepi swoim członkom pozytywnego przekonania o żydowskiej wierze Chrystusa, nie będzie można mówić o skuteczności nauczania Soboru Watykańskiego II i papieża Jana Pawła II, a także ustaleniach innych Kościołów. Kościoły – wspólnie – muszą jeszcze przeanalizować czytania poszczególnych okresów liturgicznych, pogłębiać wiedzę o Biblii Hebrajskiej (a przede wszystkim nie unikać czytania i komentowania jej), umieszczać antyżydowskie teksty w ich historycznym kontekście, mówić o Żydach w czasie teraźniejszym, by obie religie rzeczywiście mogły obdarzać się nawzajem mianem braci i siostr zjednoczonych w Jednym Bogu Ojcu.

Rafał Marcin Leszczyński

JUSTYN MĘCZENNIK WOBEC JUDAIZMU

1. Rodzaje pism apologetycznych

Rozpoczęty w drugiej połowie II wieku *okres apologetów* jest bardzo ważnym czasem w rozwoju teologii chrześcijańskiej, wtedy to bowiem napłynęli do Kościoła nawróceni na chrześcijaństwo intelektualiści pogańscy, którzy podjęli zadanie uzasadnienia i obrony chrześcijańskiego kerygmatu. W swoich pismach apologetycznych odnosili się oni do najważniejszych problemów młodego Kościoła, kładąc tym samym podwaliny pod dogmatykę kościelną.

Wśród dzieł napisanych przez nich można wyróżnić kilka rodzajów apologii.

Pojawiły się zatem pisma dogmatyczno-polemiczne, w jakich dyskutowano z teologami chrześcijańskimi, których poglądy uznano za nieprawomyślne. Teksty owe można określić mianem *apologii wewnątrzchrześcijańskich*¹.

Inny typ apologii stanowiły dzieła skierowane do niechrześcijan. Wiele z nich zaadresowano do czytelników pogańskich. Wśród tego rodzaju apologii da się wyodrębnić pisma przedstawiające w sposób niepolemiczny przesłanie chrześcijaństwa² oraz traktaty wyraźnie polemiczne, często o antypogańskim charakterze³.

¹ Np. Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*; Hegezyp, *Pamiętniki*; Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom, Przeciw Marcjonowi, Przeciw Hermogenesowi, Przeciw walentynianom, O chrzcie, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, O ciele Chrystusa, O zmartwychwstaniu ciała, Przeciw Prakseaszowi, O duszy*.

² Np. *Do Diogneta*; Atenagoras, *O zmartwychwstaniu*.

³ Np. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*; Tacjan, *Mowa przeciw Grekom*; Justyn, *Apologia*; Hermiasz, *Szydzenie z filozofów pogańskich*; Atenagoras, *Prośba za chrześcijanami*.

Drugą grupą pism zaadresowanych do niechrześcijan są apologie antyjudajstyczne, poruszające problem relacji chrześcijan do wyznawców judaizmu i Starożytności do Przymierza Nowego. Niewątpliwie najważniejszą tego typu apologią napisaną w II wieku jest dzieło Justyna Męczennika⁴ pt. *Dialog z Żydem Tryfonem*⁵, choć zauważyć należy, iż wydźwięk antyjudajstyczny posiada także *Homilia paschalna* Melitona z Sardes⁶. W związku z istotnym znaczeniem *Dialogu z Żydem Tryfonem* dla wczesnochrześcijańskiej literatury antyjozujstycznej, właśnie jemu poświęcę swą uwagę w niniejszym artykule i postaram się w oparciu o niego przeanalizować poglądy Justyna Męczennika na temat judaizmu.

2. Adresaci apologii antyjudajstycznych

A. Żydzi

Nieco wyżej stwierdziłem, że apologie antyjudajstyczne były adresowane do niechrześcijan. Tematyka poruszana w nich sugeruje, iż powstawały one z myślą o Żydach. Tak przynajmniej mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, jednak sprawa jest w gruncie rzeczy bardziej skomplikowana. Jeśli przyjmiemy, że apo-

⁴ Zob. opracowania na temat Justyna: K. Brzechczyn, *Sokrates w myśli Justyna Męczennika*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny”, 2 (2004), s. 90-94; G. Girgenti, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Concepts of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, (reprint) Amsterdam 1968; L. Gładyszewski, *Święty Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, „Ateneum Kapłańskie”, 71 (1979), t. 93, s. 16-26; R. M. Leszczyński, *Justyn Męczennik w poszukiwaniu „filozofii prawdziwej”*, „Jednota”, 7-8 (2005), s. 9-11; tenże, *Grzech i zbawienie według Justyna Męczennika*, „Jednota”, 9-10 (2005), s. 10-12; tenże, *Refleksja trynitarna Justyna Męczennika*, „Jednota”, 11-12 (2005), s. 12-14; E. Łomnicki, *Modlitwa eucharystyczna w przekazie Justyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 8 (1981), s. 201-202; E. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973; W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; W. Tarczyńska, *Święty Justyn apologeta*, „Życie i Myśl”, 1 (1954), s. 86-114.

⁵ Około roku 140 powstała także antyjudajstyczna apologia Arystona z Pelii pt. *Dialog między Jazonem i Papiskusem o Chrystusie*. O jej treści dowiadujemy się od późniejszych Ojców Kościoła, ponieważ pismo Arystona niestety zaginęło. W dialogu tym Jazon, nawrócony na chrześcijaństwo Żyd, przekonuje swego rodaka Papiskusa do tego, iż Jezus jest Mesjaszem zapowiadany przez proroków.

⁶ Zob. o Melitonie: B. Czyżewski, *Czy Meliton z Sardes był modalistą?*, „Collectanea Theologica”, 63 (1993), z. 1, s. 67-77; J. Daniélou, *Figura i wydarzenia u Melitona z Sardes*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1963, s. 97-106; K. Jasman, *Egzystencja ludzka w świetle homilii paschalnej Melitona z Sardes*, „W Drodze”, 8 (1980), z. 6, s. 9-14; R. M. Leszczyński, *Teologia „Homilii paschalnej” Melitona z Sardes*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny”, 3 (2006), s. 71-81; V. S. Pseftogias, *Meliton of Sardes*, Thessaloniki 1971; M. Starowieyski, *Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes*, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, wstępy i opr. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 308-318; P. P. Verbraken, M. Starowieyski, *Meliton z Sardes*, w: *Panorama patrystyczna*, Warszawa 1991, s. 40-45.

logie owe miały na celu przekonanie wyznawców judaizmu do racji chrześcijańskich i nakłonienie ich do konwersji na chrystianizm, to przyznać musimy, iż – jak się wydaje – nie przyniosły one spodziewanego efektu w postaci tłumy nawróconych Żydów. Innymi słowy, ich oddziaływanie na środowiska żydowskie musiało być znikome. Gdyby Żydzi pod wpływem lektury owych apologii nawracali się masowo na chrześcijaństwo, to zapewne apologetci, jak i antyczni historyografowie kościelni, nie omieszkaliby powiadomić nas o tym fakcie. Wszak jedni i drudzy chętnie pisali o rozprzestrzenianiu się Dobrej Nowiny wśród mieszkańców Imperium Rzymskiego, niekiedy nawet nieco przesadzając w opisach sukcesów misyjnych Kościoła. Można zatem przypuszczać, że autorzy wczesnochrześcijańscy poinformowaliby nas o skuteczności dzieł apologetycznych w ewangelizacji Żydów, tymczasem nie pozostawili oni po sobie takich świadectw⁷.

Apologie antyżydowskie najwyraźniej nie robiły wielkiego wrażenia na wyznawcach judaizmu. Trudno zresztą się temu dziwić, wszak zostały one napisane przez nawróconych na chrześcijaństwo pogan, a więc ludzi, którzy wychowali się nie na Biblii, lecz na pogańskiej poezji i filozofii greckiej. W oczach Żydów, od dziecka studiujących przecież Torę i inne Pisma Święte judaizmu, były poganin pouczający ich o tym, w jaki sposób właściwie interpretować teksty biblijne, nie był przekonującym nauczycielem. Można przypuszczać, że dla wielu Żydów propozycja uczenia się egzegezy Biblii od niedawnych pogan była obraźliwa.

Do czytania chrześcijańskiej literatury poświęconej judaizmowi nie zachęcał Żydów również język używany przez apologetów, który bardzo często był po prostu napastliwy wobec judaistów, iskrząc się różnymi nieprzyjemnymi epitetami antyżydowskimi. Na przykład Justyn Męczennik w taki sposób wyrażał się o Żydach: „Wy zaś jesteście ludem twardego serca, niemądrym, ślepym, chromym, jesteście synami bez wiary (...)”⁸.

Lista epitetów i zarzutów, jakimi obdarzył Justyn wyznawców judaizmu w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, jest zresztą znacznie dłuższa. W swoim dziele apologeta oskarżał wielokrotnie Żydów o zabicie Chrystusa, co jest chyba najcięższym z zarzutów wysuniętych przez niego pod ich adresem⁹. Oskarżenie to pojawiało się zresztą często również u innych apologetów wypowiadających się na temat

⁷ Bardzo znamienne jest zakończenie *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Otóż Tryfon i jego żydowscy przyjaciele, z którymi dyskutuje w *Dialogu* mędrzec chrześcijański, nie nawracają się ostatecznie na chrystianizm, choć przecież wysłuchali bardzo wielu argumentów biblijnych podniesionych przez chrześcijańskiego rozmówcę, potwierdzających prawdziwość nauk chrześcijańskich. Zapewne scena nawrócenia Żydów na chrystianizm, która mogła być wszak budującym zakończeniem apologii, wydała się Justynowi zbyt nieprawdopodobna, zbyt daleka od rzeczywistości. *Dialog z Żydem Tryfonem* nie kończy się więc *happy endem*.

Zdaje się, że Justyn zdawał sobie sprawę z tego, iż apologetyka chrześcijańska odnosi mierny skutek w dziele ewangelizacji wyznawców judaizmu.

⁸ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, I. 27, 4, w: Święty Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

⁹ *Ibid.*, I. 14, 8; 16, 2-34; 32, 2; II. 133, 6; 136, 2.

Żydów i stało się właściwie standardem w apologiach antyjudaistycznych¹⁰. Według Justyna, winę judaistów pogłębia fakt, iż nawet po śmierci Chrystusa i Jego zmartwychwstaniu Żydzi zniesławiają imię Jezusa¹¹ i nastawiają do Niego wrogo pogan, podburzając ich przy okazji przeciwko chrześcijanom. Justyn twierdził, że w celu zdyskredytowania chrześcijan Żydzi rozesłali „(...) wybranych mężów z Jerozolimy na cały świat, by rozpowiadali, że pojawiła się bezbożna chrześcijan sekta (...)”¹². Ponadto Żydzi – napisał Justyn – rzucają kłątwy na chrześcijan w synagogach pomimo tego, że wyznawcy Chrystusa modlą się za nich¹³.

Żydzi – zdaniem Justyna – wykazują się niewdzięcznością nie tylko wobec modlących się za nich chrześcijan, ale, co gorsze, również wobec Boga, który otaczał ich swoją łaską, dając Izraelowi zwycięstwo nad wrogami, przeprowadzając przez Morze Czerwone, karmiąc manną i wodą na pustyni. Za to wszystko Żydzi zapłacili Bogu odstępstwem¹⁴. Pomimo łaskowości Boga zrobili sobie złotego cielca, któremu oddawali cześć¹⁵, składali także swoje dzieci w ofierze bożkom pogańskim, utożsamionym przez Justyna z demonami, z czego wynika – zdaniem apologety – że są bałwochwalcami¹⁶. Z tego powodu Bóg rzucił na Żydów przekleństwo¹⁷.

Oprócz tego apologeta uważał Żydów za synów Gehenny¹⁸ oraz za ludzi psutych¹⁹, niemądrych, nierozumnych, zdolnych tylko do złego²⁰, głoszących

¹⁰ Zob. np. Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, 92-94, 96-97, 77-78; 99, w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, opr. i wstępy M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 318-353.

¹¹ Por. Justyn Męczennik, op. cit., II. 117, 3.

¹² Ibid., I. 17, 1, 3; II. 108, 2.

¹³ Por. ibid., I. 16, 4; 47, 5; II. 93, 4; 95, 4; 96, 2; 108, 3; 117, 3; 133, 6. Kłątwa, o której mowa, istniała już w liturgii synagogałnej w II wieku przed Chrystusem i odnosiła się do żydowskich heretyków. Objęto nią w pewnym okresie nawet saduceuszy. Por. P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelićki, Kraków 1993, s. 156-157. Za sprawą rabina Gamaliela II, pod koniec I wieku naszej ery, została ona przebudowana w taki sposób, aby dotyczyła także chrześcijan. Wydaje się, że mogła brzmieć następująco: „A dla odszczepieńców niech nie pozostanie żadna nadzieja. Ten nieprzychylny rząd (rzymski) niech prędko, jeszcze za naszych dni, zostanie zniszczony. Nazarejczycy (chrześcijanie) i pozostali heretycy niech zginą w jednej chwili; niech zostaną wymazani z Księgi Życia i nie zostaną zapisani razem ze sprawiedliwymi. Bądź pochwalony, o Boże, który bezbożnych utrzymujesz na nizinie”. Cyt. za: H. Wahle, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, tłum. Z. Kowalska, Tarnów 1993, s. 66. Skierowanie *Birkat ha-Minim* (błogosławieństwa dotyczącego heretyków) przeciw chrześcijanom przypięczętowało rozdział Kościoła od judaizmu, gdyż nawet Ci spośród chrześcijan, którzy czuli się Żydami, przestrzegali Zakonu i pragnęli modlić się nadal w synagogach, nie mogli od tej pory brać udziału w nabożeństwach synagogałnych, gdyż musieliby uczestniczyć w rzucaniu kłątwy na zwolenników Chrystusa. Por. ibid., s. 67; P. Johnson, op. cit., s. 157. Reakcja chrześcijan na kłątwę była mniej więcej taka, jak widzimy to u Justyna. Chrześcijanie utwierdzili się w przekonaniu, iż Żydzi są wrogami Chrystusa i prześladowcami Jego wyznawców. W ten sposób mur wrogości pomiędzy dwiema religiami zaczął szybko się powiększać.

¹⁴ Por. Justyn Męczennik, op. cit., II. 131.

¹⁵ Por. ibid., II. 132.

¹⁶ Por. ibid., II. 133, 1; I. 46, 6.

¹⁷ Por. ibid., II. 133, 1.

¹⁸ Por. ibid., II. 122, 1.

¹⁹ Por. ibid., I. 30, 1.

²⁰ Por. ibid., II. 123, 4

bezbożne, zwodnicze nauki²¹, nie mających ochoty pełnić rzeczy Bożych²², gorszych od mieszkańców Niniwy, gdyż nie poczuwających się do winy nawet w obliczu zniszczenia Jerozolimy i spustoszenia kraju, co – zdaniem Justyna – było karą za ich grzechy²³. Apologeta zarzucił Żydom także oportunizm, gdyż – według niego – odrzucili oni Chrystusa, „(...) by uniknąć prześladowania władz, które za sprawą złego i obłądnego ducha, owego węża, nie przestają zabijać i prześladować wyznawców imienia Chrystusowego (...)”²⁴.

Czytając inwektywy Justyna pod adresem wyznawców judaizmu, jasne się staje, że literatura tego rodzaju nie mogła znaleźć wielu odbiorców w kręgach żydowskich. Zaiste trudno zainteresować czytelnika własnym tekstem, skoro nieustannie się go w nim obraża. Justyn, będąc człowiekiem wykształconym i inteligentnym, musiał zdawać sobie z tego sprawę.

W świetle powyższych spostrzeżeń można dojść do wniosku, że głównymi odbiorcami apologii antyjudajstycznych nie byli Żydzi. Któż zatem był ich głównym adresatem? Wydaje się, że w pierwszym rzędzie byli nimi sami chrześcijanie. Apologie antyżydowskie miały za zadanie utwierdzić ich w przekonaniu o wyższości chrystianizmu nad judaizmem i uzasadnić tezę, iż jedynie w Kościele można poznać prawdziwe przesłanie Pism Starego Testamentu. Z traktatów owych chrześcijanie dowiadawali się, że obietnice dane przez Boga w Starym Przymierzu odnosiły się do nich, a nie do Żydów i wypełniły się w czasach Kościoła²⁵. W apologiach znajdowali także przykłady chrześcijańskiej egzegezy tekstów starotestamentowych, analizowanych w świetle Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Innymi słowy, traktaty antyjudajstyczne stanowiły dla chrześcijan również rodzaj komentarzy do Starego Testamentu. Jak więc widać, apologie wymierzone w judaizm przedstawiały wartość przede wszystkim dla wyznawców chrystianizmu. Oczywiście nie należy wykluczać, że teksty owe docierały jednak do rąk poszczególnych Żydów, i że za ich sprawą przechodzili oni na chrystianizm, atoli nie wydaje się, aby takie zdarzenia były częste.

²¹ Por. *ibid.*, II. 120, 2; 112, 4-5; 140, 1; I. 32, 5.

²² Por. *ibid.*, II. 48, 2.

²³ Por. *ibid.*, II. 107-108. Justynowi chodziło zapewne o definitywne zburzenie Świątyni i zniszczenie Jerozolimy przez Hadriana w 135 roku. Na skutek powstania Bar Kochby (132-135) i działań wojsk rzymskich na terenie Palestyny kraj ten poniósł ogromne straty zarówno w ludziach, jak i w substancji materialnej. Żydzi dostali zakaz osiedlania się w zdobytej przez Rzymian Jerozolimie, na jej miejscu zaczęto budować nowe, rzymskie miasto o nazwie Aelia Capitolina. Najistotniejsze jest wszakże to, iż wraz z upadkiem żydowskiego zrywu dobiegła końca państwowość żydowska w starożytności. Chrześcijanie zdystansowali się od powstania i uznali jego tragiczne skutki za karę Bożą wymierzoną zabójcom Chrystusa. Podkreślali, że zburzenie Świątyni jest znakiem końca Starego Przymierza. Takie podejście do sprawy rozgniewało Żydów, którzy uznali je za zdradę i stało się zarzewiem kolejnego spięcia chrześcijańsko-judaistycznego. Por. P. Prigent, *Upadek Świątyni*, tłum. L. Rytowska, Warszawa 1975, s. 96-103; P. Johnson, *op. cit.*, s. 150-157.

²⁴ Justyn Męczennik, *op. cit.*, I. 39, 6.

²⁵ Por. J. Sajdak, *Apologeci greccy*, w: Mincjusz Feliks, *Octavius*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925, s. XXI.

B. Potencjalni prozelici

Kolejną grupę, do jakiej apologie antyżydowskie były adresowane, stanowili zapewne pogańscy kandydaci na żydowskich prozelitów. Pomimo swego partykularyzmu judaizm prowadził w epoce Imperium Rzymskiego skuteczną akcję misyjną, pozyskując konwertytów we wszystkich warstwach pogańskiego społeczeństwa²⁶. Przy synagogach skupiali się również poganie sympatyzujący z judaizmem, spośród których rekrutowali się przyszli konwertyci. Aktywność misyjną Żydów ułatwiała okoliczność istnienia w basenie Morza Śródziemnego silnej diaspory żydowskiej, posługującej się na co dzień językiem greckim. O wytrwałości Żydów w dziele pozyskiwania współwyznawców w świecie pogańskim pisał Józef Flawiusz (*Przeciw Apionowi* 2, 40; *Dzieje wojny żydowskiej* 2, 20, 2), możemy też przeczytać o niej w *Ewangelii Mateusza* 22, 14, gdzie Jezus w taki oto sposób zwraca się do faryzeuszy: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, że obchodzicie morze i ląd, aby pozyskać jednego współwyznawcę, a gdy nim zostanie, czynicie go synem piekła dwakroć gorszym niż wy sami”.

Pogańscy kandydaci na judaistycznych konwertytów musieli w naturalny sposób znaleźć się w kręgu zainteresowania chrześcijańskich apologetów. Z jednej strony mieli już oni pewne pojęcie na temat Biblii i znali podstawy teologii monoteistycznej głoszonej przez judaizm, atoli z drugiej strony nie podjęli jeszcze ostatecznej decyzji o konwersji, a zatem należało się spodziewać, że nadal poszukują prawdy o Bogu. Osoby takie można więc było łatwiej przekonać do chrześcijaństwa niż Żydów i prozelitów. Świadectwem pozyskania sympatyka judaizmu dla chrześcijaństwa jest na przykład historia z 10 rozdziału *Dziejów apostołskich*, gdzie czytamy o oficerze rzymskim Korneliuszu, który najwyraźniej pozostawał pod wpływem judaizmu (zob. werset 2), choć z racji swego stanowiska nie mógł być oficjalnie członkiem żadnej synagogi²⁷.

Słuszność powyższych rozważań można zweryfikować sięgając do *Dialogu z Żydem Tryfonem*, w jakim napotykaemy obszerny fragment odnoszący się do zjawiska konwersji pogan na judaizm. Justyn usilnie stara się w nim przekonać czytelników, że przechodzenie pogan na łono mozaizmu jest bezcelowe, ponieważ starotestamentowa obietnica oświecenia ludów pogańskich przez Boga (por. Iz 42, 6-7; 49, 6) odnosi się nie do prozelitów, ale do chrześcijan nawróconych z pogaństwa, zaś światłem pogan nie jest Zakon Mojżeszowy, lecz Chrystus, dawca Nowego Testamentu²⁸.

²⁶ Por. P. Johnson, op. cit., s. 158; A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, tłum. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 16.

²⁷ Por. W. de Boor, *Dzieje apostołskie*, Korntal 1983, s. 197.

²⁸ Por. Justyn Męczennik, op. cit., II. 122-123.

Zarysowane powyżej wywody chrześcijańskiego apologety nie były rzecz jasna skierowane do Żydów. Chyba również nie zostały wyłożone z myślą o prozelitach, bo oni wszak dokonali już aktu konwersji, dlatego nie miałyby najmniejszego sensu odwołanie ich do czegoś, co już się w ich życiu wydarzyło. Justynowi nie chodziło także o zachęcenie prozelitów do porzucenia judaizmu i przejścia na chrystianizm, gdyż ton jego wypowiedzi na ich temat nie był bynajmniej zachęcający. Autor *Dialogu z Żydem Tryfonem* napisał bowiem o prozelitach rzecz następującą: „(...) prozelici, nie tylko że nie wierzą, ale dwukrotnie więcej od was (od Żydów – R. M. L.) bluźnierstwem znieważają imię Jego (Chrystusa – R. M. L.), a nas, którzy w Niego wierzymy, chcą zabijać i męczyć”²⁹. Wypowiedź Justyna zapewne nie nastroiła przychylnie prozelitów do chrześcijaństwa, a zaryzykowałbym nawet twierdzenie, że chyba zniechęciła ich jeszcze bardziej, wszak nikt nie lubi być nazywany bluźniercą. Należy zatem sądzić, iż argumenty Justyna podważające sens nawrócenia na judaizm zostały skierowane do pogan zainteresowanych mozaizmem, którzy jednak jeszcze konwersji nie dokonali i miały na celu powstrzymanie ich przed podjęciem owego kroku. Można przypuszczać, że inni apologety, pisząc swe teksty antyjudaistyczne, także pragnęli odwieść potencjalnych prozelitów od konwersji na mozaizm.

C. Judeochrześcijananie

Niewykluczone, że autorzy apologii antyżydowskich tworzyli je również z myślą o judeochrześcijanach odrzucających preegzystencję oraz boskość Jezusa Chrystusa i pojmujących Go jako zwykłego człowieka, który w trakcie chrztu w Jordanie został podniesiony przez Boga do godności Mesjasza. Z całą pewnością o tych judeochrześcijanach myślał Justyn, gdy pisał *Dialog z Żydem Tryfonem*, ponieważ w kilku miejscach swojej apologii streszcza ich poglądy, wkładając je najczęściej w usta Tryfona, który twierdzi, że byłby w stanie uznać Jezusa za Mesjasza, o ile nie pociągnie to za sobą wiary w Jego preegzystencję i boskość³⁰. Chrześcijański rozmówca Tryfona przyznaje zresztą sam w pewnym momencie, iż wśród chrześcijan żydowskiego pochodzenia są tacy, którzy wierzą w Jezusa jako Mesjasza, lecz twierdzą jednocześnie, że Chrystus był wyłącznie ludzkiego pochodzenia. „Nie godzę się na ich zdanie – pisał Justyn – a tak samo wielu z tych, co moje zapatrywania podzielają, na takie twierdzenie nigdy się nie zgodziło”³¹. Po tym oświadczeniu Justyn, którego w *Dialogu* reprezentuje chrześcijański mędrzec, poświęca wiele miejsca na uzasadnienie owej niezgody, przeciwsta-

²⁹ Por. *ibid.*, II. 122, 2.

³⁰ Por. *ibid.*, I. 49, 2; 67, 1-2; II. 87, 22.

³¹ Por. *ibid.*, I. 48, 4.

wiając powyższym twierdzeniom judeochrześcijan naukę o preegzystencji Logosu i boskości Syna Bożego³².

Trzeba sprecyzować w tym miejscu, do których judeochrześcijan odnoszą się wywody Justyna, ich środowisko nie było bowiem jednolite. Warto zauważyć, że początkowo chrystianizm miał wyłącznie judeochrześcijański charakter i postrzegany był jako jeden z nurtów judaizmu³³. Chrześcijanie żydowski w Jerozolimie i Palestynie przestrzegali Prawa Mojżeszowego (Dz 21, 20)³⁴; święcili szabat, dokonywali obrzezania³⁵, nie spożywali zabronionych przez Zakon pokarmów (Dz 10, 9-14), modlili się w Świątyni o wyznaczonych porach (Dz 2, 46; 3, 1), posiadali rytuał zbliżony do faryzejskiego, z tego też powodu należało do nich sporo faryzeuszy, którzy choć uznawali Jezusa za Mesjasza, to jednak nadal czuli się faryzeuszami i tak też byli traktowani przez innych faryzeuszy³⁶. Znamienne, że gdy Piotr i Jan stanęli przed Radą Najwyższą, aby wytłumaczyć się ze swojej działalności, w obronę wziął ich faryzeusz Gamaliel (Dz 5, 14-39). Faryzeusze zasiadający w Radzie Najwyższej stanęli również po stronie apostoła Pawła, kiedy ten został doprowadzony przed oblicze Rady i zaczął nauczać o zmartwychwstaniu (Dz 23, 1-9).

Do pierwszych sporów w łonie zboru jerozolimskiego doszło w związku z zagadnieniem przestrzegania Zakonu. Faryzeusze-chrześcijanie domagali się, aby nawróceni na chrystianizm poganie zostali obrzezani i przestrzegali Prawa Mojżeszowego, czemu sprzeciwił się apostoł Paweł i Barnaba (Dz 15, 1-5). Ostatecznie zdecydowano o zwolnieniu pogan z konieczności przestrzegania Zakonu, zalecając im jedynie powstrzymanie się od spożywania mięsa poświęconego bożkom pogańskim oraz od krwi i mięsa uduszonych zwierząt (Dz 15, 6-35).

Decyzja apostołów i starszych Kościoła nie spotkała się z akceptacją części judeochrześcijan, gdyż z listów Pawła wynika, że nieporozumienia na tym tle trwały dalej (Ga 2, 11-14). W oczach zwolenników ścisłego przestrzegania Zakonu zwolnienie pogan z obowiązku obrzezania i pełnienia innych przepisów Prawa Mojżeszowego jawiło się jako wyjście poza granice judaizmu³⁷. Część spośród owych judeochrześcijan miała także kłopoty z zaakceptowaniem nauki o preegzystencji i boskości Syna Bożego oraz o Jego wcieleniu, widząc w Jezusie wyłącznie człowieka wybranego przez Boga na Mesjasza Izraela. Judeochrześcijanie myślący w ten sposób zasilili szeregi ebionitów³⁸. Żydowski historyk Paul Johnson

³² Por. *ibid.*, I. 49-69; II. 75-85.

³³ Por. P. Prigent, *op. cit.*, s. 72.

³⁴ Por. A. Żurek, *Pierwsze wieki Kościoła*, Tarnów 2000, s. 11.

³⁵ Por. *ibid.*, s. 14.

³⁶ Por. P. Johnson, *op. cit.*, s. 142-143; A. Unterman, *op. cit.*, s. 67-68; H. Wahle, *op. cit.*, s. 43, 62.

³⁷ H. Wahle, *op. cit.*, s. 63.

³⁸ Zob. o ebionitach J. Daniélou SJ, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 68-77; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 372.

zauważa, iż „Żydzi mogli zaakceptować decentralizację Świątyni. Mogli zaakceptować odmienny pogląd na Prawo. To, czego nie mogli przyjąć, to usunięcie absolutnego rozróżnienia, jakie zawsze przeprowadzali pomiędzy Bogiem a człowiekiem, ponieważ stanowiło ono samą istotę teologii żydowskiej – przekonanie, które bardziej niż cokolwiek innego oddzielało ich od pogan”³⁹. Jednymi z tych Żydów, którzy nie godzili się na usunięcie owego ‘absolutnego rozróżnienia’ pomiędzy Bogiem i człowiekiem, byli właśnie ebionici.

Ciężkim ciosem dla wszystkich judeochrześcijan było powstanie żydowskie w latach 66-70, zakończone upadkiem i dotkliwym zniszczeniem Jerozolimy wraz ze Świątynią⁴⁰. Na skutek powstania żydowscy wyznawcy chrystianizmu zostali rozproszeni i nigdy już nie odbudowali swego znaczenia i wpływów w Kościele⁴¹, zaczęli w Nim natomiast dominować poganochrześcianie, którzy podkreślali preegzystencję i boskość Chrystusa oraz odrzucali przepisy Zakonu Mojżeszowego. W tej sytuacji dla ebionitów i ludzi podobnie do nich myślących nie było już miejsca w Kościele⁴². Kłopoty mieli nawet judeochrześcianie zwani nazarejczykami, którzy przestrzegając przepisów Zakonu, nie uważali jednak za słuszne narzucać go poganom, a co najważniejsze uznawali, że Jezus Chrystus jest wcielonym Synem Bożym⁴³. Justyn wspominał o ich problemach w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, twierdząc, że wielu chrześcijan wywodzących się ze środowisk pogańskich nie ma „(...) odwagi z nimi rozmawiać ani zasiąść do stołu”, choć on osobiście nie podziela tych uprzedzeń i uważa, że należy ich tolerować⁴⁴. Warto zauważyć, że zepchnięcie na kościelny margines judeochrześcijan – zwłaszcza ebionitów, którzy stanowili formę pośrednią pomiędzy chrześcijaństwem a mozaizmem – przyspieszyło rozwój chrystianizmu z judaizmem⁴⁵.

Jak łatwo się domyśleć, to właśnie z ebionitami polemizował Justyn Męczennik w tych fragmentach *Dialogu*, w których dowodził przedwieczności i boskości Chrystusa. Stawiając ich po jednej stronie barykady z wyznawcami judaizmu, bo wszak włożenie w usta Tryfona poglądów ebionickich o tym świadczy, odciął się Justyn od społeczności z tą częścią judeochrześcijan.

³⁹ P. Johnson, op. cit., s. 155.

⁴⁰ Por. ibid., s. 150.

⁴¹ Por. J. Daniélou, op. cit., s. 21; J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 110-111.

⁴² Por. J. Johnson, op. cit., s. 155.

⁴³ Por. J. Daniélou, op. cit., s. 20.

⁴⁴ Por. Justyn Męczennik, op. cit., I. 47, 2.

⁴⁵ Por. H. Wahle, op. cit., s. 43; A. Unterman, op. cit., s. 67-68.

3. Justyn Męczennik i Pisma Święte Żydów

Na podstawie fragmentów *Dialogu z Żydem Tryfonem* analizowanych do tej pory można by odnieść wrażenie, iż Justyn Męczennik był negatywnie nastawiony do wszystkiego, co wiąże się z dziedzictwem żydowskim, w ostrych słowach wyrażał się bowiem zarówno o rdzennych Żydach, jak i o prozelitach. Nie darzył też uznaniem judeochrześcijan głoszących poglądy ebionickie, czyli te najbardziej zbliżone do judaizmu. Czy oznacza to, że był on antysemitą – jak twierdzi David Rokéah, pracownik naukowy Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, w książce *Justin Martyr and the Jews* (Leiden-Boston-Köln 2002)⁴⁶? Jeśli tak by było, to apologeta z Neapolis (teraz Nablus) powinien żywić głęboką niechęć do wszystkiego, co żydowskie, a więc pogardzać wszystkimi przejawami żydowskiej kultury i religijności, włącznie z Pismami Świętymi judaizmu, jako przejawem duchowości niższego rasowo narodu. Zauważyć należy, że w rasistowskim ruchu Niemieckich Chrześcijan w latach trzydziestych XX wieku antysemityzm łączył się z deprecjonowaniem wartości hebrajskiej części Biblii. Czy u Justyna spotykamy podobny sposób myślenia? Czy był on prekursorem współczesnego antysemityzmu, jak chce tego Rokéah?

Swój stosunek do hebrajskiego Pisma Świętego i Boga czczonego przez Żydów wyraził Justyn zaraz na początku *Dialogu z Żydem Tryfonem*. Apologeta opisał tam swoje wysiłki zmierzające do poznania prawdy o Bogu. Początkowo starał się zgłębiać filozofię grecką, lecz odpowiedzi udzielane przez filozofów nie w pełni go zadowalały⁴⁷. Jego życie zmieniło się w istotny sposób dopiero wtedy, gdy poznał chrześcijańskiego mędrca, który zwrócił jego uwagę na Pisma proroków żydowskich, zapowiadających przyjście Chrystusa⁴⁸. „W duszy mojej – pisał Justyn – w tej chwili rozpalili się ogień, i miłość mnie ogarnęła do owych proroków i mędźów, przyjaciół Chrystusowych. A gdym się zastanawiał nad słowami starca, doszedłem do przekonania, że to jest filozofia jedynie pewna i pożyteczna”⁴⁹. Ostatecznie więc Justyn doszedł do wniosku, iż korzyści płynące ze studiowania filozofii greckiej nie dorównują tym, które wynikają z lektury Świętych Pism żydowskich⁵⁰.

Jak widać, apologeta z Nablus dokonał w swoim *Dialogu* afirmacji żydowskiego Pisma Świętego, stawiając je ponad dziełami filozofów greckich. Podkreślał także, iż Pisma Żydów są również Pismami Świętymi chrześcijan⁵¹. Justyn

⁴⁶ Za rec. L. Misiarczyka, „Vox Patrum”, 22 (2002), s. 584-587.

⁴⁷ Por. Justyn Męczennik, op. cit., I. 2.

⁴⁸ Por. ibid., I. 3-7.

⁴⁹ Ibid., I. 8. 1.

⁵⁰ Por. I. 1, 3-5.

⁵¹ Por. I. 29, 2.

zdecydowanie odciął się od nauki gnostyków, według jakiej Bóg Nowego Testamentu, Ojciec Chrystusa, nie jest Bogiem Starego Testamentu, Bogiem Abrahama, Jakuba, Stwórcą świata. Justyn uznał nauki gnostyckie za bluźnierstwo i stwierdził jednoznacznie, że ludzie głoszący takie poglądy nie są chrześcijanami. Zdaniem Justyna, Bóg żydowskich patriarchów i proroków jest także Bogiem chrześcijan, podobnie jak żydowskie Pisma Święte są Księgą Świętą chrześcijaństwa⁵².

Okazuje się zatem, że chrześcijański teolog zdecydowanie sprzeciwiał się odrywaniu kerygmatu chrześcijańskiego od Pism Starego Testamentu, upatrując genezy jednego i drugiego w tym samym źródle, którym jest Bóg Izraela. Justyn napisał: „I nie twierdzimy, że inny jest nasz, a inny wasz Bóg; nie, to ten sam, który ojców waszych wywiódł z Egiptu (...). W żadnym też innym Bogu nie pokładamy nadziei, jako że nie ma innego Boga, ale w tym samym, któremu i wy ufacie, w Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba”⁵³. Tak więc pomimo wszystkich dzielących chrześcijan i Żydów różnic jest jednak – według Justyna – wspólna płaszczyzna, na jakiej spotykają się wyznawcy obu religii – jest nią ufność okazywana temu samemu Bogu i wspólne Pisma Święte.

Szacunek okazywany przez Justyna hebrajskim patriarchom i prorokom oraz Świętym Pismom Żydów jest niewątpliwie daleki od toku myślenia rasistowskiego, przypisywanego Justynowi (antysemityzm jest wszak pewną formą rasizmu). W swoich dziełach apologeta z Nablus ani razu nie zasugerował, że Żydzi są narodem niższym rasowo od Greków, Rzymian, czy innych ludów, a przecież kategoria niższości rasowej jest typowym przejawem myślenia antysemickiego. W jego pismach nie występuje rasistowski aparat pojęciowy, ani rasowe czy narodowe kryterium oceny innych ludzi. Apologeta nie podważał wartości i znaczenia hebrajskiej kultury, stawiając nawet literaturę żydowską ponad twórcami greckiej myśli filozoficznej, a ponieważ myśl grecka jest myślą indoeuropejską, aryjską, więc należy stwierdzić, że Justyn bardziej cenił wytwory kultury semickiej niż aryjskiej. Zdecydowanie więc Justyn antysemitą nie był. Przypisywanie apologete skłonności antysemickich nie ma również sensu dlatego, iż antysemityzm związany jest ze zjawiskiem rozwoju dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego nacjonalizmu oraz powstaniem w tym okresie koncepcji państwa narodowego. Paul Johnson słusznie zauważył, że „mówienie o antysemityzmie w odniesieniu do starożytności jest anachronizmem, ponieważ sam termin ukuto dopiero w roku 1879”⁵⁴. Przenoszenie zatem współczesnych pojęć w świat starożytny i analizowanie dzieł autorów antycznych w świetle naszych dwudziestowiecznych doświadczeń z rasizmem prowadzi do zniekształcenia ich poglądów.

⁵² Por. I. 11, 1; 29, 2; 35, 1-2, 5; II. 80, 3-4.

⁵³ Ibid., I. 11, 1.

⁵⁴ P. Johnson, op. cit., s. 143.

4. Potrójna rola Starego Zakonu

W tym miejscu należy postawić pytanie: skoro Justyn uważał, iż wspólnym źródłem kerygmatu chrześcijańskiego i judaistycznej teologii są żydowskie Pisma Święte, jeśli głosił, że ich autorem jest Bóg Izraela, to dlaczego, w takim razie, wypowiadał się tak negatywnie na temat Żydów?

Jak ustaliliśmy powyżej, Justynowa krytyka judaistów nie była przejawem jego antysemityzmu, gdyż apologeta antysemitą nie był. Czytając *Dialog z Żydem Tryfonem* można dojść do wniosku, że u podłoża niechęci Justyna do wyznawców judaizmu tkwi jego przekonanie, iż Żydzi źle interpretują Pismo Święte, co z kolei prowadzi ich do popełniania licznych błędów teologicznych⁵⁵. Inaczej mówiąc, Justyn krytykuje Żydów z pozycji teologa i egzegety, który doznaje uczucia głębokiego zawodu w obliczu niewłaściwej interpretacji tekstów biblijnych, a nie antysemitę, kierującego się niechęcią na tle rasowym. Justynowa krytyka Żydów dokonuje się zatem na płaszczyźnie religijnej, przy użyciu pojęć i koncepcji teologicznych. Można więc uznać, iż Justyn był antyjudaista, ale nie antysemitą.

Jednym z objawów błędnej egzegezy Biblii jest – zdaniem Justyna – niezrozumienie przez Żydów potrójnej roli Zakonu, o jakiej Justyn pisze następująco: „(...) niektóre przykazania zostały dane dla podtrzymania bogobojności i pełnienia sprawiedliwości, inne zaś polecenia i praktyki mają związek albo z tajemnicą Chrystusową, albo też z zatwardziałością serca ludu waszego”⁵⁶.

Według Justyna, w zależności od roli pełnionej przez przepisy Prawa Mojżeszowego niektóre przykazania zachowały swoją ważność, inne natomiast przestały obowiązywać. Wyznawcy judaizmu – w opinii apologety – nie zdają sobie z tego jednak sprawy, drobiazgowo trzymając się całości Zakonu.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej owej potrójnej roli Zakonu i odpowiemy na pytanie, czego – zdaniem Justyna – w Zakonie nie pojmują judaiści.

A. Zakon i prawo naturalne

Apologeta z Nablus uważał, że część przykazań zawartych w Zakonie pokrywa się z tym, „(...) co z natury swej jest dobre (...)”⁵⁷. Ludzie, „(...) którzy pełnili to, co wszędzie, z natury i zawsze jest dobre, mili są Bogu (...)”⁵⁸. Justyn nauczał więc, iż pewne przykazania pokrywają się z powszechnym prawem natu-

⁵⁵ Por. Justyn Męczennik, op. cit., I. 29, 3; 38, 1-2; 55, 3; II. 72-73.

⁵⁶ Ibid., I. 44, 2.

⁵⁷ Ibid., I. 45, 3.

⁵⁸ Ibid., I. 45, 4.

ralnym, zapisanym w świecie. Prawo to rzecz jasna nie może zostać nigdy anulowane, gdyż wpisane jest w strukturę rzeczywistości. Chrześcijański teolog pisał: „Albowiem to, co zawsze i bezwzględnie słuszne, na czym polega cała sprawiedliwość, wpoił Bóg całemu rodzajowi ludzkiemu; toteż każdy człowiek wie o tym, że cudzołóstwo, porubstwo, mężobójstwo, i co tylko do tego podobne, to rzeczy złe. A chociaż nawet i wszyscy to popełniają, to jednak nie są pozbawieni świadomości, że się dopuszczają niesprawiedliwości, ilekroć się tym występkom oddają”⁵⁹. Ludzie żyjący w zgodzie z prawem naturalnym „(...) dostąpią zbawienia w chwili zmartwychwstania, jak ich sprawiedliwi poprzednicy Noe, Henoch, Jakub oraz inni do nich podobni”⁶⁰. Z *Apologii* Justyna wiemy, że dawcą owego uniwersalnego prawa moralnego jest Syn Boży – Logos, który stwarzając świat, zapisał je w duszach bytów rozumnych⁶¹.

Tak więc jedną spośród trzech ról Zakonu jest przypominanie o prawie naturalnym danym człowiekowi przez Logos. W związku z tym, iż prawo naturalne jest niezmiennie, zatem również przykazania Zakonu odnoszące się do tego prawa nie podlegają przedawnieniu i są zawsze aktualne.

B. Zakon i zatwardziałe serca ludu

Drugą grupą przykazań i przepisów zawartych w Prawie Mojżeszowym, wyróżnioną przez Justyna, są przepisy dane Żydom z ‘powodu zatwardziałości ich serc’⁶². W tej roli Zakon występuje jako oskarżyciel ludu żydowskiego i rodzaj kary za grzechy, ponieważ piętnuje on judaistów za ich nieposłuszeństwo wobec Boga⁶³. Przykazania należące do tej grupy przepisów Zakonu właściwie nie wychowują ludzi, ale wskazują na ich winę lub ewentualnie starają się ograniczyć zgubne skutki zatwardziałości Żydów. Wartość tego typu przykazań jest względna, odnoszą się one bowiem jedynie do wyznawców judaizmu, albowiem w Nowym Przymierzu, ustanowionym przez Chrystusa, przykazania owe zostały zniesione, dlatego chrześcijanie nie muszą już ich przestrzegać⁶⁴.

Wśród nakazów starotestamentowych, od jakich zostali uwolnieni chrześcijanie przez Chrystusa, znajduje się obrzezanie. Justyn uważał, że obrzezanie nigdy nie było wpisane w ekonomię zbawienia. Świadczy o tym fakt, iż Abraham został powołany do społeczności z Bogiem, gdy był jeszcze nieobrzezany i został uzna-

⁵⁹ Ibid., II, 93, 1.

⁶⁰ Ibid., I, 45, 4.

⁶¹ Por. tenże, *Apologia*, II, 7; 10; 13; I, 5, 4, w: Święty Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

⁶² Por. tenże, *Dialog...*, op. cit., I, 18, 2; 19, 2; 27, 4; 45, 3; 46, 5.

⁶³ Por. ibid., I, 21, 1.

⁶⁴ Por. ibid., I, 11, 1-2; 24, 1.

ny za sprawiedliwego na podstawie swej wiary, a nie obrzezania⁶⁵. Również inni mężowie żyjący przed Abrahamem nie zostali obrzezani, a jednak Bóg uznał ich za sprawiedliwych⁶⁶. Do usprawiedliwienia – konkluduje Justyn – nie jest więc konieczne obrzezanie, lecz wiara w Boże obietnice i nauki⁶⁷. Gdyby było inaczej, kobiety nie mogłyby być usprawiedliwione, a wszak, jak wiadomo, także one są uczestnikami pobożności i sprawiedliwości – argumentował apologeta⁶⁸.

Po cóż zatem Bóg nakazał Żydom dokonywać obrzezania? Otóż – odpowiada Justyn – Jahwe polecił Hebrajczykom dokonywać obrzezania, aby można ich było rozpoznać wśród innych ludów. W zamyśle Bożym identyfikacja Żydów za sprawą obrzezania ma ułatwić ich represjonowanie. Cierpienia jakie zadają im inne narody, niszcząc miasta i pustosząc ziemie, są – zdaniem Justyna – w pełni słuszne i sprawiedliwe, ponieważ Żydzi zamordowali Chrystusa, (...) „a przed Nim proroków Jego”⁶⁹. Obrzezanie jest więc karą nałożoną na Żydów przez Boga, i dlatego nie odnosi się do chrześcijan⁷⁰.

Chrystus uczynił swoim wyznawcom nowe obrzezanie, polegające na obrzezaniu serca. Ma ono naturę duchową, przejawiając się w znajomości Boga i Chrystusa oraz w przestrzeganiu sprawiedliwości. Żydowskie obrzezanie zostało zastąpione w Nowym Przymierzu chrztem Duchem Świętym i nie jest już konieczne dla chrześcijan. To raczej Żydzi potrzebują chrześcijańskiego obrzezania, gdyż ich jest natury cielesnej, a nie duchowej⁷¹.

Justyn przeciwstawia więc sobie duchowość i cielesność. Żydzi przywiązują wagę do cielesności, do zewnętrznych znaków mających świadczyć o ich udziale w przymierzu z Bogiem. Znaki te – zdaniem Justyna – nie mają jednak mocy zbawczej⁷². W odróżnieniu od nich chrześcijanie pojmują przymierze z Bogiem jako związek duchowy, oparty na odnowieniu serca człowieka przez Ducha Świętego, dlatego zewnętrzny znak, jakim jest obrzezanie, nie jest im potrzebny⁷³.

Podobnie nieistotny dla chrześcijan jest również starotestamentowy szabat. Justyn zauważył, że przed Mojżeszem ludzie sprawiedliwi obywali się bez szabat, a pomimo tego podobali się Bogu⁷⁴. Bycie sprawiedliwym nie polega tedy na święceniu szabat, bo gdyby tak było, to Bóg od początku domagałby się tego rodzaju praktyk. Bóg, będąc istotą niezmienną, ma też niezmiennie pojęcie sprawiedliwości, skoro więc przed Mojżeszem nie upatrywał ludzkiej sprawie-

⁶⁵ Por. *ibid.*, I. 11, 5; II. 92, 3.

⁶⁶ Por. *ibid.*, I. 19, 1-4; 23, 3; 27, 5.

⁶⁷ Por. *ibid.*, I. 23, 4.

⁶⁸ Por. *ibid.*, I. 23, 5.

⁶⁹ Por. *ibid.*, I. 16, 2-4; II. 92, 2-3.

⁷⁰ Por. *ibid.*, I. 19, 2; 18, 2.

⁷¹ Por. *ibid.*, I. 15, 7 – 16, 1; 19, 3; 24, 2; 28, 4; 29, 1; 12, 3; 43, 2; II. 92, 4; 137, 1.

⁷² Por. *ibid.*, I. 23, 4.

⁷³ Por. *ibid.*, I. 12, 3; 14, 1-3.

⁷⁴ Por. *ibid.*, I. 19, 5; 23, 3; 27, 5

dliwości w święceniu szabatu, to również po Mojżeszu ma na ten temat takie samo zdanie⁷⁵.

Święcenie szabatu nie prowadzi zatem do usprawiedliwienia. Zostało ono – według Justyna – nakazane judaistom, aby zająć ich myśli Bogiem i w ten sposób odciągnąć od bałwochwalstwa⁷⁶. Ponadto szabat piętnuje Hebrajczyków, będąc karą za nieprawości, jakich się dopuścili⁷⁷. Znaczenie szabatu jest więc podobne do znaczenia obrzezania, dzięki któremu można Żydów łatwiej zidentyfikować i poddać prześladowaniom.

Zdaniem Justyna, w Nowym Przymierzu żydowski szabat przestał mieć jakiegokolwiek znaczenie i jest jednym z tych przepisów Zakonu, jakie uległy dezaktualizacji. Chrześcijanie – twierdził apologeta – święcą duchowy szabat nieustannie, żyjąc z Bogiem i słuchając Ewangelii⁷⁸.

Podobnie nieaktualny jest starotestamentowy nakaz rytualnych kąpiei. Żydowskie ablucje nie prowadzą w żadnym razie do ekspiacji, są bowiem tylko obmyciem ciała, a nie duszy. Jedynie chrzest Duchem Świętym udzielony przez Boga chrześcijanom może zmyć z duszy ludzkiej grzechy⁷⁹.

Swoją ważność utraciły w Nowym Przymierzu także żydowskie posty. Zresztą już Izajasz wykazywał ich daremność, pouczając lud, że prawdziwy post polega na wcielaniu w życie sprawiedliwości społecznej; otaczaniu opieką ludzi słabych i pokrzywdzonych, a nie na wstrzymywaniu się od spożywania pokarmów, posypywaniu popiołem i przywdziewaniu pokutnego wora (Iz 58, 1-11). Prawdziwy post ma naturę duchową i manifestuje się w godziwym postępowaniu wobec bliźnich – przekonywał Justyn⁸⁰.

Również podział pokarmów na czyste i nieczyste przestał obowiązywać chrześcijan, gdyż przepis ten został dany Żydom w tym celu, aby nawet podczas posiłku nie zapominali o Bogu, do czego niestety – zdaniem Justyna – mają skłonność. Gdyby Żydzi byli sprawiedliwi i pamiętali o Bogu, wtedy nie trzeba by było nakładać na nich owego przepisu. Dowodem na to jest postępowanie Boga ze sprawiedliwym Noem, któremu Stwórca pozwolił na spożywanie wszystkich pokarmów. Chrześcijanie, będąc ludźmi sprawiedliwymi, nie muszą zatem obawiać się spożywania pokarmów zabronionych Żydom⁸¹.

Częścią Starego Przymierza i kultu poświęconego Jahwe było składanie ofiar. Apologeta z Neapolis uważał, że Bóg tak naprawdę nigdy nie potrzebował krwawych ofiar, dlatego też nie posiadają one znaczenia ekspiacyjnego. Nakaz składa-

⁷⁵ Por. *ibid.*, I. 23, 1.

⁷⁶ Por. *ibid.*, I. 19, 6; II. 92, 4

⁷⁷ Por. *ibid.*, I. 21. 1.

⁷⁸ Por. *ibid.*, I. 12, 2-3.

⁷⁹ Por. *ibid.*, I. 14, 1-2; 18, 2; 19, 2.

⁸⁰ Por. *ibid.*, I. 15.

⁸¹ Por. *ibid.*, I. 20, 1, 4.

nia ofiar został nałożony przez Boga na Żydów, ponieważ ich umysłowość nie mogła się bez nich obyć, czego wyrazem było składanie przez nich ofiar złotemu cielcowi. Aby odciągnąć Hebrajczyków od bałwochwalstwa i zająć ich kultem Jahwe, Bóg wyszedł naprzeciw ich potrzebom i zorganizował dla nich kult ofiarniczy, wyznaczając na jego miejsce Świątynię jerozolimską. Atoli już Amos odkrył przed Żydami prawdę o ofiarach, mówiąc do nich, że Bóg nie potrzebuje krwawych ofiar ani obrzędów, które towarzyszą ich składaniu, lecz pragnie sprawiedliwości (Am 5, 18-6, 7). Ofiary nigdy nie były zatem częścią ekonomii zbawienia, tym bardziej więc nie obowiązują w Nowym Przymierzu – konkluduje Justyn⁸².

C. Nakazy starotestamentowe jako typy przyszłych zdarzeń

Według Justyna, oprócz nakazów starotestamentowych odnoszących się wyłącznie do Żydów, nałożonych na nich z ‘powodu zatwardziałości ich serc’, a przez to nieistotnych w Nowym Przymierzu, istniały również w Zakonie normy i rytuały będące typami zdarzeń przyszłych, wskazujące na późniejszą zbawczą działalność Jezusa Chrystusa⁸³. Mają one wartość o tyle, o ile zapowiadają nadejście Syna Bożego, jednak same w sobie, bez odniesienia do Chrystusa, nie posiadają większego sensu. Wraz z przyjściem Mesjasza i zrealizowaniem zapowiedzi, które były w nich zawarte, przepisy owe straciły znaczenie i aktualność⁸⁴.

Jednym z typów – zdaniem apologety – była ofiara z baranka paschalnego. Baranek paschalny był obrazem umęczonego Chrystusa, którego ofiara na krzyżu uchroniła ludzi przed konsekwencjami popełnianych przez nich grzechów. Umierając na krzyżu, Chrystus wypełnił zapowiedź starotestamentową, w związku z czym dalsze ofiarowywanie baranka jest bezcelowe. Potwierdzeniem wypełnienia i zakończenia ofiary z baranka, jak i wszystkich innych ofiar składanych przez Żydów, jest fakt zburzenia Świątyni. Bóg pozwolił na zniszczenie miejsca ofiarniczego, gdyż wraz ze śmiercią Chrystusa ofiary przestały być potrzebne⁸⁵.

Kolejnym typem wskazującym na Chrystusa była ofiara z dwóch kozłów, z których jeden był wyganiany na pustynię, a drugi składany na ofiarę dla Jahwe, by przebłagać go za grzechy. Justyn w taki oto sposób rozszyfrowuje znaczenie tej praktyki: „Były one zapowiedzią dwojakiego przyjścia Chrystusowego, a więc i owego pierwszego przyjścia, kiedy to starsi ludu waszego wygnali Go jako ofiarę błagalną, wówczas go pojмали i zabili; a potem przyjścia drugiego, kiedy w tej samej Jerozolimie poznacie Go, Tego, któregoście znieważyli”⁸⁶.

⁸² Por. *ibid.*, I. 19, 5-6; I. 22; II. 92, 4-5.

⁸³ Por. *ibid.*, I. 42, 4; II. 114, 1, 5.

⁸⁴ Por. *ibid.*, I. 43, 1.

⁸⁵ Por. *ibid.*, I. 40, 1-3; II. 111, 3.

⁸⁶ Por. *ibid.*, I. 40, 4-5.

W starotestamentowej ofierze z pszennej mąki, składanej za oczyszczonych z trądu, dopatrzyl się Justyn typu chleba eucharystycznego. „Otóż – pisał Justyn – Jezus Chrystus, Pan nasz, przykazał go sprawować na pamiątkę męki, jaką wycierpiał za ludzi, których dusze zostały oczyszczone z wszelkiego złego”⁸⁷. Starozakonna praktyka ofiarowania mąki zapowiadała także ofiary z chleba i wina, które podczas Wieczery Pańskiej chrześcijanie składają Bogu⁸⁸.

Oprócz tego w kamiennych nożach służących do obrzezania widział Justyn figurę słów Chrystusa, jakie dokonują obrzezania ludzkich serc⁸⁹, zaś w dwunastu dzwonek zawieszonych u szaty arcykapłana ujrzał typ dwunastu apostołów, „zależnych od mocy Kapłana Wiekuistego, Chrystusa”, których głos rozbrzmiewa po całej ziemi⁹⁰.

Z powyższych analiz *Dialogu z Żydem Tryfonem* wynika, iż – zdaniem Justyna – tylko część przykazań i nakazów starotestamentowych obowiązuje w Nowym Przymierzu. Są to przykazania odnoszące się do zawsze aktualnego prawa naturalnego danego ludziom przez Logos. Natomiast przepisy rytualne, święta żydowskie, kult ofiarniczy przestały obowiązywać chrześcijan, gdyż nigdy nie były czynnikami prowadzącymi do usprawiedliwienia i zbawienia człowieka. Przedawniły się również normy będące typami wydarzeń przyszłych związanych z Chrystusem, ponieważ w Chrystusie rzeczywistość zapowiadana przez nie już się wypełniła.

5. Nowy Zakon i Nowy Izrael

Z uwagi na dezaktualizację dużej części Zakonu Mojżeszowego musiał nastać Nowy Zakon, którym jest sam Jezus Chrystus i Jego nauka. Jest to Zakon doskonały, wieczny, duchowy, który zastąpił przestarzały Zakon judaistyczny⁹¹. Niestety, Żydzi odrzucili Nowy Zakon⁹², czego wyraźnym dowodem jest zabicie przez nich Chrystusa i prześladowanie Jego wyznawców. Z tego powodu – twierdził Justyn – Bóg musiał powołać Nowy Izrael, którym są narody pogańskie wierzące w Chrystusa, zgromadzone w Jego Kościele⁹³.

⁸⁷ Ibid., I. 41, 1.

⁸⁸ Por. ibid., I. 41, 4.

⁸⁹ Por. ibid., II. 13, 6-7.

⁹⁰ Por. ibid., I. 42, 1.

⁹¹ Por. ibid., I. 11; I. 24, 1-2.

⁹² Por. ibid., I. 12, 2.

⁹³ Por. ibid., II. 119, 3-4; 123, 4-9; 136.

Apologeta uważał, że prawdziwym potomstwem Abrahama są chrześcijanie, albowiem podobnie jak Abraham dla swej wiary został pobłogosławiony przez Boga, tak i oni, za sprawą Chrystusa, który zbliżył ich do Boga, stali się dziećmi Bożymi. Wyznawcy Chrystusa są więc duchowym potomstwem Abrahama. To właśnie do nich odnosiła się – sądził Justyn – obietnica dana przez Boga Abrahamowi, iż stanie się on ojcem wielu narodów⁹⁴.

Apologeta był zdania, iż Żydzi popełniają błąd, sądząc, że ich pochodzenie z nasienia Abrahama gwarantuje im zbawienie. Potomstwem Abrahama nie są ci, którzy w sposób cielesny pochodzą od niego. Jego prawdziwymi potomkami są ludzie, „(...) którzy w swym duchu tę samą co Abraham mają wiarę (...)”⁹⁵. Potomstwem Abrahama jest się więc w sposób duchowy, a nie cielesny. Drogą wiodącą do duchowego związku z Abrahamem jest wiara, a konkretnie uznanie Jezusa za Mesjasza i życie bezgrzeszne, zgodne z Jego naukami⁹⁶. Wiarę ową posiadają chrześcijanie, ponieważ oni, podobnie jak Abraham, posłuchali głosu Syna Bożego. Bogiem, który objawił się Abrahamowi i nakazał mu opuścić rodzinną ziemię, był bowiem Chrystus⁹⁷. Innymi słowy, zarówno Abraham, jak i chrześcijanie uwierzyli Chrystusowi, stąd właśnie wynika tożsamość wiary chrześcijan z wiarą Abrahama. Z tego też powodu chrześcijanie stali się duchowymi dziećmi Abrahama, przejmując dziedzictwo dane początkowo Żydom⁹⁸.

Ponieważ Żydzi – głosił Justyn – prześladowali Chrystusa i represjonują Jego wyznawców, a na dodatek nie wykazują chęci poprawy, więc „(...) żadnego dziedzictwa na świętej górze Bożej nie dostąpią. Tymczasem poganie, którzy by w Niego uwierzyli i żalowali za swe grzechy, dostąpią dziedzictwa razem z patriarchami, prorokami i sprawiedliwymi z rodu Jakubowego. Aczkolwiek szabatów nie święcą, aczkolwiek nie mają obrzezania i świąt nie zachowują, to jednak z całą pewnością obejmą święte dziedzictwo Boże”⁹⁹.

O powołaniu nowego ludu Bożego spośród narodów pogańskich uprzedzali zresztą Żydów prorocy¹⁰⁰, lecz oni woleli sądzić, że ich proroctwa odnoszą się do prozelitów¹⁰¹. Apologeta z Neapolis przekonywał, iż słowa proroków nie mogły dotyczyć prozelitów, albowiem oni, wraz z Żydami, nie uwierzyli w Chrystusa, tymczasem prorocy mówili o poganach, na których padło Jego światło¹⁰². Nauczali również, że Bóg ześle wierzącym poganom Nowy Zakon, w związku z

⁹⁴ Por. *ibid.*, I. 11, 5; II. 124, 1.

⁹⁵ Por. *ibid.*, I. 44, 1-2.

⁹⁶ Por. *ibid.*, I. 44, 4.

⁹⁷ Justyn uważał, że w teofaniach starotestamentowych nie pojawiał się osobiście Bóg Jahwe, lecz Syn Boży.

⁹⁸ Por. *ibid.*, II. 119, 4-6.

⁹⁹ *Ibid.*, I. 26, 1.

¹⁰⁰ Por. *ibid.*, II. 120-121.

¹⁰¹ Por. *ibid.*, II. 122, 1.

¹⁰² Por. *ibid.*, II. 122, 2-3.

czym Stary nie będzie ich obowiązywał, a jednak – zauważa Justyn – prozelici nadal przestrzegają przepisów Starego Zakonu. Wynika z tego, iż prorocy, zapowiadając nawrócenie pogan, nie mogli mieć na myśli prozelitów, lecz chrześcijan, oni bowiem nie są już pod władzą Zakonu Mojżeszowego¹⁰³.

Jak widać, Justyn uważał, że na skutek odstępstwa Żydzi utracili dziedzictwo Abrahama, przestając być ludem Boga. Ich miejsce zajęli poganie, uznający Jezusa za Chrystusa i wierzący Jego naukom. W ten sposób zastąpili oni Stary Izrael, stając się Nowym Izraelem, żyjącym pod Nowym Zakonem. Stare Przymierze definitywnie zatem dobiegło końca, ustępując miejsca Nowemu Przymierzu.

6. Zbawienie Żydów

Justyn twierdził, że pomimo końca Starego Przymierza i udziału Żydów w zabicu Chrystusa nie wszyscy oni zostaną potępieni, gdyż pewna ich część osiągnie zbawienie. Apologeta z Neapolis pisał, że Chrystus „(...) jednych uzna za godnych królowania wiekuistego, razem ze świętymi patriarchami i prorokami, drugich natomiast wyda na mękę ognia nieugaszonego, razem z podobnymi im niedowiarkami i grzesznikami niepoprawnymi”¹⁰⁴. Dla części Żydów jest zatem – według Justyna – nadzieja.

Żydzi mogą więc zostać zbawieni, choć oczywiście nie może stać się to w oparciu o Stare Przymierze. Hebrajczycy, podobnie jak wszyscy inni pragnący zbawienia, muszą mieć udział w Nowym Przymierzu ustanowionym przez Chrystusa. Judaїści powinni więc poznać Chrystusa, pokutować i przyłączyć się do chrześcijan¹⁰⁵. Ci z pośród nich, którzy nadal będą odtrącać Chrystusa i prześladować Jego wyznawców nie dostąpią zbawienia¹⁰⁶. Warunkiem zbawienia jest zatem pokuta i uznanie Jezusa za Chrystusa i Syna Bożego, a nie dalsze trzymanie się Zakonu. W swojej łaskawości i miłości Bóg usprawiedliwia człowieka nie na podstawie Zakonu, ale dzięki jego pokucie i wierze. Jeśli Żydzi będą mieli jedno i drugie, wtedy mogą liczyć na zbawienie¹⁰⁷.

Okazuje się, że Justyn nie miał nic przeciwko obecności Żydów w Kościele. Przeciwnie, apologeta nalegał wręcz, aby dołączyli do chrześcijan. Ponadto Justyn dopuszczał możliwość dalszego przestrzegania przez nich przepisów Zako-

¹⁰³ Por. *ibid.*, II. 122, 4-123, 2.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II. 120, 5.

¹⁰⁵ Por. *ibid.*, I. 28, 2-3; II. 118, 1.

¹⁰⁶ Por. *ibid.*, I. 26, 1.

¹⁰⁷ Por. *ibid.*, I. 47, 5; 64, 2-3.

nu, gdy zostaną chrześcijanami. Chrześcijański myśliciel pisał: „Jeśli już konieczne dla słabości swego ducha chcą zachować wszystko, co obecnie, z przepisów wydanych przez Mojżesza, jak wiemy, ze względu na twarde serce ludu, zachować można, a przy tym nadzieję pokładają w Chrystusie i przestrzegają odwiecznych i przyrodzonych zasad sprawiedliwości i bogobojności, jeśli się godzą na współżycie z chrześcijanami i wiernymi, nie narzucając im, jak się wyżej rzekło, ani obrzezania, któremu sami się poddali, ani święcenia szabatów, ani wreszcie żadnych innych przepisów, tedy oświadczam, że należy ich przyjąć i do zupełnego współżycia przypuścić jak rodzonych braci”¹⁰⁸.

Z powyższego fragmentu wynika, że – zdaniem Justyna – nawróceni na chrześcijaństwo Żydzi mogą nadal zachowywać normy Prawa Mojżeszowego, choć pod pewnymi warunkami: po pierwsze, muszą oni wierzyć w Chrystusa, bo bez tego nie osiągną zbawienia; po drugie, powinni żyć w harmonii z prawem naturalnym, po trzecie, muszą zgodzić się na łączność z chrześcijanami nie przestrzegającymi Starego Zakonu, i po czwarte, nie mogą narzucać im przepisów starotestamentowych.

Jeśli Żydzi uważający się za chrześcijan będą jednak zmuszać innych współwyznawców do przestrzegania Zakonu lub zechcą zerwać z nimi łączność, wtedy należy się od nich odsunąć. Nie oznacza to, że owi judeochrześcijanie nie będą zbawieni. Justyn uważał, że osoby przestrzegające Zakonu i jednocześnie uznające Chrystusa za Mesjasza i Syna Bożego osiągną zbawienie, jednak ich pogląd, iż Zakonu muszą przestrzegać wszyscy chrześcijanie powoduje, że trudno jest utrzymać z nimi wspólnotę¹⁰⁹.

7. Zakończenie

Na podstawie przytoczonych powyżej tekstów z *Dialogu* można stwierdzić, iż Justyn nie żywił niechęci do Żydów jako narodu czy grupy etnicznej. Jego ostre wypowiedzi pod ich adresem funkcjonują na płaszczyźnie teologicznej. Apologeta oceniał negatywnie wierzenia judaistyczne, ale nie przynależność narodową lub cechy rasowe. Był on na pewno antyjudaistą, podważającym prawdziwość żydowskiej teologii i sens praktykowania części przykazań starotestamentowych, lecz nie rasistą. Justyn sądził, że trzymając się Starego Zakonu, a nie Chrystusa, Żydzi zostaną potępieni. Jeśli jednak uznają w Jezusie Mesjasza i Syna Bożego

¹⁰⁸ Ibid., I. 47, 2.

¹⁰⁹ Por. *ibid.*, I. 47, 1, 3-4.

oraz przyłączą się do Kościoła, rezygnując przy tym z narzucania innym chrześcijanom reguł Prawa Mojżeszowego, to powinni być traktowani jak 'rodzeni bracia'. Nie jest więc problemem – w przekonaniu Justyna – ich przynależność narodowa i rasowa, lecz stosunek do Chrystusa. Ci, którzy uwierzą w Niego, staną się godni bycia dziedzicami Abrahama, wszakże nie ze względu na cielesne pochodzenie, ale z uwagi na walory duchowe. Żydzi – w przekonaniu Justyna – mają zatem taką samą szansę na zbawienia jak poganie. Szansą jednych i drugich jest uznanie mesjańskiej roli Jezusa Chrystusa.

Zbigniew Paszta

SPECYFIKA POSTAWY LUTRA WOBEC ŻYDÓW I JUDAIZMU

Postulat powrotu do źródeł, wysuwany początkowo przez humanistów a następnie przez reformatorów Kościoła musiał w sposób nieunikniony doprowadzić do ponownego odkrycia świata żydowskiego przez chrześcijan¹. Z wagi tego dokonania nie zdawano sobie jeszcze wówczas sprawy, wszak miało ono charakter niezamierzony, podobnie jak sto lat wcześniej odkrycie Nowego Świata. Nowo odkryty judaizm reprezentowany przez żywą wspólnotę żydowską długo jeszcze pozostawał dla chrześcijan *terra incognita* – ziemią, której istnienie sobie uświadamiano, lecz w głąb której nie zapuszczał się badacz. Ta konfrontacja – początkowo z biblijnym – a wreszcie z szesnastowiecznym judaizmem, była produktem ubocznym hermeneutycznych peregrynacji chrześcijańskich teologów i nie została, rzecz jasna, ujęta w ramy jakiegokolwiek systemu. W zbiorze odebranych stwierdzeń dotyczących Żydów i ich religii, wyrażonych na marginesie rozmaitych zagadnień dogmatycznych przez postaci obozu wittenberskiego, można znaleźć niemal wszystko. W tym spektrum mieści się zarówno archaiczna argumentacja antycznych polemik z Żydami, średniowieczny sentyment identyfikujący Kościół z Izraelem, jak i odważne nowatorstwo niektórych protestantów dostrzegających, że wyznawcy judaizmu nie są winni nędzy swego położenia w krajach zachodniej Europy.

¹ Obecność społeczności judeochrześcijan w Kościele zanika na początku IV stulecia. Tym samym utraciona zostaje ostatnia możliwość wglądu chrześcijan w teatr życia codziennego bezpośrednich kontynuatorów narodowych tradycji Żydów. Na ponowne poznawanie świata żydowskiego ponad barierą stereotypów przyszło czekać ponad tysiąc lat. *Theologische Realenzyklopädie* (dalej; *TRE*) t. 17, s. 32-323.

W ówczesnej polifonii głosów największy rozgłos zyskały te pochodzące od niemieckiego pioniera ruchu reformacyjnego. Natomiast nieporównanie mniejszy udział w kształtowaniu obrazu judaizmu przypadł pozostałym teologom ewangelickim, mimo że niektórzy z nich, jak chociażby Filip Melanchton (1497-1560), mieli większe predyspozycje do rozwinięcia pogłębionej refleksji zreformowanego Kościoła w tym kierunku.

Gdy w roku 1515 spór o niszczenie egzemplarzy Talmudu przez dominikanów podzielił teologiczne i intelektualne środowiska niemieckie, do obozu sprzymierzeńców Żydów należeli już obaj przyszli wielcy reformatorzy. Jednak w przyszłości jedynie Melanchton zachował wyrozumiałość wobec najstarszej europejskiej mniejszości religijnej, którą Kościół traktował dotąd na równi z chrześcijańskimi heretykami. Temu wybitnemu starotestamentowcowi, od 1521 roku profesorowi języka hebrajskiego na Uniwersytecie w Wittenberdze, a także miłośnikowi wiedzy kabalistycznej (!)², przypada wśród szesnastowiecznych teologów związanych z obozem luterańskim laur pierwszeństwa, jeżeli chodzi o znajomość judaizmu. Wiedzę tę zawdzięczał w pokaźnej mierze swemu stryjowi, Johannesowi Reuchlinowi (1455-1522), jednemu z najznakomitszych ówczesnych chrześcijańskich badaczy żydowskiego piśmiennictwa religijnego, stronnika Żydów we wspomnianym konflikcie z dominikanami. Niestety, reformator nie pozostawił żadnych traktatów dotyczących jego rozumienia judaizmu rabinicznego, w przeciwieństwie do tekstów podkreślających wagę języka hebrajskiego³. Charakterystyczne jest jednak to, iż mimo bez porównania szerszej niż u Lutra znajomości żydowskiej literatury religijnej, w tym pism antychrześcijańskich⁴, Melanchton nigdy nie udzielił Marcinowi Lutrowi (1483-1546) poparcia w jego antyżydowskiej publicystyce. Do publikacji antyjudaistycznej i antykabalistycznej (!) ulotki *O Szem Hamforas i rodzie Chrystusa* (1543) Melanchton odniósł się z pełnym rezerwy milczeniem⁵. Odcinał się od teologicznych prowokacji i

² Dla uczonych doby renesansu, ów mistyczny przekaz (kabała) okazywał się zwykle lepszą zachętą do studiów nad językiem hebrajskim niż Pismo Święte. Zainteresowanie Melanchtona mistyką żydowską miało jednak raczej charakter rozrywki umysłowej. Teolog nie krył zastrzeżeń co do zbytniego nawarstwiania się nauki kabalistycznej. A. C. Adcock, *Renaissance and Reformation, w: Judaism and Christianity*, t. 2, *The Contact of Pharisaism with Other Cultures*, red. H. Loewe, London, New York 1991, s. 293. *Encyclopaedia Judaica* (dalej EJ), Jerusalem 1971, t. 11, s. 1275. Także: *TRE*, t. 22, s. 371-372.

³ *De studio linguae Ebrae z 1549*. EJ, t. 11, s. 1275.

⁴ Chodzi o teksty takie jak *Sefer Ha-Nizzachon* oraz *Toldot Jeszu*, znane wyłącznie ścisłemu kręgowi hebraistów. Zniszczenia tych ksiąg, zawierających nienawistne wypowiedzi dotyczące osoby Jezusa, domagał się nawet obrońca Talmudu Reuchlin, głęboko przekonany, jak nieomal wszyscy chrześcijanie doby renesansu, iż fatalne położenie, w jakim od wieków znajdują się Żydzi, wynika z ich bluźnierstwa wobec osoby Chrystusa. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1982, s. 151. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz*, Berlin 1993, s. 27-28.

⁵ W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt. s. 169.

ostrzegając przed ich możliwymi następstwami; między innymi przypomniał i publicznie potępił (1539) zamordowanie 38 brandenburskich Żydów w 1510 roku. Wizerunek Żydów w oczach Melanchtona, przy całym podziwieniu, jaki teolog ten żywił wobec ich starożytnego dziedzictwa, zabarwiony był jednak silnym przekonaniem o religijnej ignorancji, a wręcz ciasnocie umysłowej, szesnastowiecznych wyznawców rabinizmu. Ów stereotyp powtórzony został następnie przez przywódcę innego obozu Reformacji – Jana Kalwina (1509-1564)⁶. Ostatecznie jednak, wpływ pojednawczego charakteru Melanchtona na postawy wobec Żydów w kręgu zwolenników i przyjaciół teologa uznać trzeba jako na ogół pozytywny. W kręgu tym znaleźć można nawet pionierów nowoczesnego, światłego podejścia do Żydów⁷, takich jak wybitny kaznodzieja z Norymbergi, uczestnik dysputy marburskiej (1529), delegat na Sejm Augsburgski (1530) Andreas Osiander (1498-1552)⁸. Ów inicjator kilku doniosłych sporów teologicznych dał się również poznać jako jeden z pierwszych chrześcijańskich uczonych w Europie, którzy dowodzili fałszywości relacji o mordach rytualnych, dokonywanych rzekomo przez Żydów na porwanych dzieciach chrześcijańskich⁹. Nowatorstwo jego spojrzenia na dramat relacji chrześcijańsko-żydowskich polegało na dostrzeżeniu społecz-

⁶ Kalwin, afirmując Stary Testament, przygotował niejako przełom w chrześcijańskiej wizji dziejów. Przymierze z ludem Izraela zachowuje, według niego, ważność i mimo nieposłuszeństwa oraz niewiedzy jednostek, błogosławieństwo Boże trwa wciąż pośród Żydów. Żydzi zostali przedstawieni w teologii Kalwina jako „pierwotny Kościół Boży” i jako „pierworodni w Kościele”. Dziedzictwo myśli Kalwina pozwalało członkom zreformowanego Kościoła czuć się przez następne stulecia faktycznymi kontynuatorami tradycji Izraela i Żydów. Teolog zinterpretował postawę tych Żydów, którzy odrzucili zwiastowanie o Jezusie – Mesjaszu, jako wyraz ich dziejowej niewdzięczności wobec Boga. Obecnie, zatem, jak twierdził – „(...) Żydzi, Turcy i podobne im ludy czczą zamiast Boga pusty wizerunek (...)”. Z takiej perspektywy współczesnemu reformatorowi judaizm jawi się wręcz jako nawrót do pogaństwa. Zwrócenie się ku „bożkom” nie wyróżnia jednak negatywnie Żydów, bowiem ta sama retoryka rozciągnięta zostaje przez Kalwina na muzułmanów i papistów. Chrystologia Kalwina okazuje się zdecydowanie ekskluzywna, lecz trudno posłużyć się nią dla celów chrześcijańskiego triumfalizmu; „Jeśli Żydzi, choć znajdowali się w przymierzu z Bogiem i byli wybranymi, uchodzą za zgubionych dopóty, dopóki nie osiągną zbawienia, to cóż powiedzieć o nas, którzyśmy tej wyższości nie posiadli?”. Z punktu widzenia nauki geneńskiego reformatora Żydzi jawią się, zatem raczej jako nieszczęśliwi depozytariusze duchowego skarbu, którym obdarzyli inne ludy, a którego wartości sami nie docenili. Winą za nieświadomość Żydów Kalwin obciążył natomiast egoizm poganochrześcijan, okazujących im pogardę i nienawiść, a tym samym przekreślił podstawy teorii abrogacji. H. Krüger, *Kalwin a Żydzi*, „Jednota” 9-10/1987, s. 8-11. Także, *TRE*, t. 3, s. 149; t. 17, s. 326 oraz A. C. Adcock, *Renaissance and Reformation*, dz. cyt., s. 289.

⁷ Postawy zdecydowanie wrogie wobec Żydów nie były częste zarówno wśród stronników Melanchtona, nazywanych filipistami, jak i wśród zwolenników ściśle luterskiego profilu teologii – gnezjoluteran. I tak: uczeń Lutra Johannes Agricola, jako superintendent zreformowanego Kościoła w Brandenburgii – działając wspólnie z nadwornym kaznodzieją Jakobem Schenkiem – uczynił z tego terytorium azyl dla Żydów, którym okresowo, na przełomie lat 30. i 40. XVI wieku, odmawiano prawa zamieszkania w sąsiednich księstwach.

Nie sposób, więc powiązać teologicznych obozów Reformacji wittenberskiej z jakimiś jednoznacznymi postawami wobec Żydów. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 155-156.

⁸ *TRE*, t.3, s. 149.

⁹ Było to o tyle pionierskie, że ostatni proces dotyczący mordu rytualnego odbył się jeszcze cztery stulecia później(!), gdy Menachema Mendla Bejlisa aresztowano (1911), sędzono i ostatecznie uniewinniono (1913) w Kijowie. Por. „Zwiastun Ewangeliczny” 8/1913.

nych i ekonomicznych uwarunkowań pogromów (narastające zadłużenie u lichwiarzy), dokonywanych na żydowskiej mniejszości¹⁰. Osiander miał również odwagę głośno wyrazić protest przeciw temu, co od początku lat 40. wzbudzało irytację i niepokój w obozie Reformacji wittenberskiej, a mianowicie przeciw następnemu antyjudajizmowi Lutra¹¹ i Marcina Bucera (1491-1551)¹².

Ponieważ Reformacja wittenberska nie podjęła wysiłków, by uzgodnić jednolite i reprezentatywne stanowisko wobec sprawy koegzystencji Żydów i chrześcijan, co zresztą wydawało się wówczas problemem drugorzędny, na pierwszy plan wypłynęły wyraziste i popularne wśród ludu kościelnego wypowiedzi Lutra.

Dziś zestawienie tak różnych uwag jego autorstwa, czynionych zwykle na marginesie polemik z innymi chrześcijańskimi obozami konfesyjnymi, stawia badacza przed pełną kontrastów mozaiką. Odnaleźć w niej można kilka podstawowych wątków:

- a) otwartość i współczucie wobec Żydów;
- b) polemikę z rabinami i pobieżne zainteresowanie ich teologią;
- c) ugruntowane przez antyjudajistyczną tradycję chrześcijańską potępienie ówczesnych Żydów, zrównanych z chrześcijańskimi heretykami.

Deklarowana przez Lutra, jeszcze jako młodego zakonnika, akceptacja Żydów nie miała charakteru bezwarunkowego¹³. Postawa Wittenberczyka nacechowana była ambiwalencją charakterystyczną dla zachodniego chrześcijaństwa w czasach średniowiecza i renesansu; niechęć do Żydów łączono z religijną fascynacją potomkami pierwszego Ludu Wybranego. Zazdrozczono Żydom ich bliskości starotestamentowym źródłom chrześcijaństwa i hołdowno przesądom na temat pobiblijnego judaizmu. Reformacyjny postulat powrotu do źródeł również nie pozostawał bez związku ze swoistą, średniowieczną nostalgią za judaizmem¹⁴.

¹⁰ Nie znajdował uzasadnienia dla takich krwawych praktyk w dostępnej mu wiedzy o żydowskiej pobjętej literaturze religijnej, której znaczenie doceniał. *TRE*, t.3, s. 149.

¹¹ Ostra krytyka pisma Lutra: *O Szem Hamforas i o rodzie Chrystusa* zawarta została w liście Osiandra, skierowanym do Wittenberczyka w 1543 roku. Jako że język, którym posłużył się autor listu, nie ustępował dosadnością sformułowaniom Lutrowego paszkwilu, ostrożny Melancton, zamiast dostarczyć dokument adresatowi, spalił tekst. *Von Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, 1543. WA 53, 579-648. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 169. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, w: *Neuere Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, red. N. Bonwetsch, R. Seeberg, Berlin 1911, s. 99.

¹² Krytyka w wypadku obu teologów była zasadna. Jednak Martin Bucer – w przeciwieństwie do Lutra – nie ograniczał się do ataków werbalnych, lecz doprowadził do wprowadzenia w życie, w lokalnym wymiarze, praw ograniczających Żydom ze Strassburga swobodę pracy i kultu, a wreszcie do usunięcia ich poza mury miasta. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 156.

¹³ Współczesny badacz Wilhelm Maurer uważa, że Luter stale wahał się pomiędzy afirmacją a potępieniem Żydów. Raz postrzegał ich jako prawdziwe dzieci Boże, to znów jako Jego nieprzejednanych wrogów. W. Maurer, *Die Zeit der Reformation*, w: *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, red. K. H. Rengstorf, S. Kortzfleisch, Stuttgart 1968, t. 1. s. 384.

¹⁴ B. Blumenkrantz, J. Chatillon, *De la polemique antijuive a la catechese chretienne*, w: *Recherches de Theologie ancienne et medievale*, 23/1-VI/1965, s. 40.

W przeświadczeniu reformatora, powrotowi Kościoła do źródeł towarzyszyć miał także „powrót” Żydów do religii, która narodziła się pośród nich, a więc do chrześcijaństwa. Jako starotestamentowiec¹⁵, określał współczesnych sobie Żydów mianem *świętej zbiorowości*¹⁶, wobec której Boże wybranie nadal zachowywało moc¹⁷. Aktualność wybrania trwała, twierdził w Komentarzu do Listu do Rzymian, mimo pychy dotychczas okazywanej Żydom przez Kościół¹⁸. W kontekście tych wypowiedzi młodego mnicha z lat 1515-1516, nie dziwi jego radykalna krytyka polityki Kościoła. Kategoryczne potępienie prześladowań i kompromitujących chrześcijaństwo metod nawracania Żydów stało się widoczne już w sporze Johanna Reuchlina z kolońskimi dominikanami o konfiskatę pism rabinicznych. Ów spór wywiązuje się w okresie największej przychylności teologa dla Żydów, w roku 1515¹⁹. Luter opowiedział się po stronie Reuchlina, przeciwnika niszczenia Talmudu²⁰. Jednocześnie przyszedł reformator potępił postulatory antyżydowskie, wysuwane przez konwertytę z judaizmu – Johanna Pfefferkorna (1469-1522)²¹ i oddźwięk, jaki ksenofobiczna retoryka znajdowała na cesarskim dworze²². Natomiast działania dominikanów Wittenberczyk wyśmiewał jako egzorcyzmy. W argumentacji młodego teologa przejawia się pewien zgoła pragmatyczny rys, wszelkie naciski i prześladowania Żydów mogą bowiem tylko jeszcze bardziej – jak twierdzi – oddalić ich od Ewangelii²³.

Solidaryzujący się z Żydami mnich początkowo nie obawiał się nawet posądzenia o ukryte wyznawanie judaizmu, czemu dał wyraz w polemice z lipskim teologiem Hieronimem Emserem (1478-1527) w roku 1519: „Czemu nie

¹⁵ O wpływie biblijnego judaizmu na kształt teologii Lutra przekonuje Johannes P. Boendermarker, *Martin Luther – ein „semi-iudaeus”?*, w: *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, red. H. Kremers, Neukirchen-Vluyn 1987, s. 45-57.

¹⁶ „heilige Menge”. *Römerbriefvorlesung 1515-1516. Scholie zu Röm 11,28*. WA 56, 439.

¹⁷ WA 56, 428.

¹⁸ WA 56, 113.

¹⁹ Według Walthera Bienerta, trudno mówić o jakimkolwiek bezwarunkowym usposobieniu młodego Lutra do Żydów. Wyraźnie przychylna postawa kończy się na początku drugiej dekady XVI stulecia. Nawet jednak przed tą cezurą pozostawał Wittenberczyk zdecydowanie krytycznym przyjacielem Żydów. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 40-41.

²⁰ Na uwagę zasługuje fakt, że reformator, nawet gdy w przyszłości sam zaczął wygłaszać antyżydowskie tyrady, chętnie będzie przypominać o swoim odważnym stanowisku w sporze Reuchlina (!). Wydaje się więc, że postawa Reuchlina jako obrońcy prześladowanych pozostaje dla Lutra pewnego rodzaju wzorem. Tamże, s. 28.

²¹ Poglądy Pfefferkorna upowszechniły się wraz z opublikowaniem jego pism: *Judenspiegel* w 1507 r. oraz *Judenfeind* w 1509. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis*, dz. cyt., s. 27-28.

²² Pfefferkorn wywarł olbrzymi wpływ na polityków swej epoki, w tym na Maksymiliana I, sprawującego urząd cesarski w latach 1508-1519. Miarą oddziaływania teologa-neofity stały się nie tylko antyżydowskie tyrady Maksymiliana, lecz również wydanie Pfefferkornowi upoważnienia konfiskaty pism rabinicznych. Tamże.

²³ Luter jeszcze silniej daje wyraz temu przekonaniu kilka lat później w piśmie *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523. WA 11, 315.

oskarżasz mnie, iż jestem judaizantem i obrońcą Żydów? To znaczy, czemu nie uniewinniasz mnie, gdy przecież zaprzeczam, jakobym był tych samych przekonań co Żydzi? Oni sami dodają, że do ich własnej nauki należy wiele z tego, co stale twierdzę (...) Skoro już, z drugiej strony, w wielu rzeczach podobają mi się Żydzi, musielibyśmy, za magistrem Emserem, nazywać się Żydami”²⁴. Zwraca uwagę, jak – w dobie gdy podejrzania o odstępstwo potrafiły ściągnąć na posądzoną osobę największe zagrożenie – łatwo autorowi tego pisma okólnego przychodziło wypowiedzenie odważnego „Iudaei dicendi sumus”²⁵. Teolog nie spieszył się z oczyszczeniem się z zarzutów bycia marranem²⁶ bądź sprawcą żydowskiej intrygi; takie posądenia nie były zresztą niczym niezwykłym w czasach Reformacji²⁷. W pochodzącym z tego samego okresu *Kazaniu o najświętszym sakramencie*²⁸ odważnie twierdził, że zarówno Żydów, jak husytów, muzułmanów i pogan chciałby przyjąć radośnie i przyjaźnie²⁹.

Rzadko wówczas spotykana, aczkolwiek nie bezwarunkową otwartość reformatora, współcześni mu Żydzi zawdzięczali w dużej mierze powszechnej wśród chrześcijan nieznajomości ówczesnego judaizmu, zwłaszcza pewnych polemicznych i napastliwych wobec chrześcijaństwa treści literatury rabinicznej. W tej niewiedzy tkwił załazek przyszłego zaskoczenia teologa nieugiętą postawą tradycyjnych Żydów i – w konsekwencji – jego kompromitujących wybuchów wściekłości. Luter bez wątpienia zdawał sobie sprawę z barier uniemożliwiających mu dostęp do olbrzymiej literatury pobiblijnego judaizmu. Jedną z tych przeszkód była niedoskonała znajomość języka hebrajskiego na chrześcijańskich wydziałach

²⁴ *Ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio*, 1519. WA 2, 662.

²⁵ Tamże.

²⁶ Marranos – hiszpański obraźliwy termin, odnoszony do Żydów z Półwyspu Iberyjskiego, którzy dla uniknięcia prześladowań pozwolili się ochrzcić, lecz potajemnie nadal praktykowali judaizm. W XVI wieku potomkom tych konwertytów chętnie przypisywano niekiedy winę za wybuch Reformacji. Były to czeze spekulacje, aczkolwiek trudno zaprzeczyć, by teologia judaizmu w swej dziejowej rozciągłości pozostawała bez wpływu na wybuch Reformacji. Otóż Żydzi – pośrednio – jako autorzy Biblii Hebrajskiej i (nieomal wyłączni) autorzy pism Nowego Testamentu ponoszą „odpowiedzialność” za idee, przypomniane w trakcie reformy Kościoła dokonywanej w imię powrotu do biblijnego źródła. Warto pamiętać, że lektura Pisma Świętego w językach macierzystych, umożliwiona przez protestantów narodom Europy Zachodniej i Środkowej, powodowała wówczas szok, również dlatego, że odsłaniała żydowski kontekst i żydowski koloryt świata zarejestrowanego na kartach ST i NT. To wszystko u zewnętrznych obserwatorów potęgowało myśl o spisku marranów. J. P. Boendermarker, *Martin Luther – ein „semi-iudaeus“?*, dz. cyt. s. 57.

²⁷ Zarzut przyjmowania żydowskiego spojrzenia na osobę Chrystusa spotkał również Ulryka Zwingliego (1484-1531) i wielu innych teologów w rzeczywistości wiernych dogmatowi trynitarnemu. A. C. Adcock, *Renaissance and Reformation*, dz. cyt., s. 288-290.

²⁸ *Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch*, red. H. A. Oberman, A. M. Ritter, H. W. Krumwiede, Neukirchen-Vluyn 1981, t. 3. s. 47.

²⁹ „Dasselb wollt ich auch Juden, Türken und Heiden, ja auch ihnen selbst, meinen Feinden thun“ (pismo oryginalna). *Sermon von dem Heiligen Sakrament*, 1520. WA 6, 82.

teologicznych³⁰, inną – nikły stopień rozprzestrzenienia i dostępności literatury rabinicznej w środowiskach uniwersyteckich³¹. Nieliczne, wyważone w tonie opracowania dotyczące rabinizmu pochodziły jedynie z wąskiego kręgu współczesnych Lutrowi humanistów, takich jak Francuz Jakub Faber Stapulensis (1455-1536) i Reuchlin³².

W obliczu takiego stanu źródeł wiedzy o judaizmie, kluczowy charakter ma pytanie współczesnego badacza, Stefana Schreinerera, o znajdujące się w bibliotece Wittenberczyka publikacje dotyczące judaizmu, a przez to i o jego znajomość współczesnego mu rabinizmu³³. We wczesnym okresie działalności teolog pozostawił ślady swych antyjudaistycznych uprzedzeń, przejętych z tradycyjnego dla ówczesnej egzegezy, negatywnego obrazu judaizmu. Ów czarny szablon egzegezy zostaje uwydatniony już w wykładach Lutra z lat 1515-1516, poświęconych Psalterzowi. *Komentarz do Psalmów* wyraża przekonanie, iż Żydzi odrzucając Pośrednika Bożego, sprowadzają też chrześcijan z właściwej drogi. Zakon Boży wypełniają rzekomo jedynie ze strachu i za sprawą przesądu. Nie rozumieją, co to jest Boża sprawiedliwość, ani nie pojmują sensu pism prorockich. Posługując się Talmudem, fałszują sens słów Biblii. Ich egzegeza jest pusta, bezsensowna³⁴ i fałszuje przekaz biblijny³⁵. Przytaczane przez Lutra zarzuty dotyczą:

- a) ubóstwienia martwej litery Pisma;
- b) czysto prawnej interpretacji Pisma;
- c) politycznej wizji Mesjasza;
- d) pobożności „uczynkowej” oraz „zewnętrznej”, powierzchownego traktowania czynności religijnych.

³⁰ Nie należy zapominać o tym, że – jak przyznaje Erazm z Rotterdamu – jeszcze humaniści starszej szkoły, tacy jak Rudolf Agricola (1443-1485), Konrad Celtis (1459-1508) i sam Erazm przejawiali stosunkowo niewielkie zainteresowanie językiem hebrajskim. Chociażby sama „obcość” tej mowy oraz dominacja łaciny, odgrywającej zarówno rolę języka biblijnego, jak i lingua franca, powodowała, że dość powierzchownie angażowano się w poznawanie biblijnej hebrajszczyzny. O. Kluge, *Die hebräische Sprachwissenschaft in Deutschland im Zeitalter des Humanismus*, „Zeitschrift für Geschichte des Judentums” 3/1931, s. 81-97 oraz 180-193.

³¹ Żydowska literatura religijna bywała przedstawiana karykaturalnie uczonym chrześcijańskim przez konwertujących na chrześcijaństwo wyznawców rabinizmu, jak Salomon ben Levi (1351-1435), znany później jako arcybiskup Paweł z Burgos, czy też wspomniany Pfefferkorn. Szczególnie wrogie nastawienie tych neofitów wobec narodu swego pochodzenia dorównywało antyjudaizmowi wcześniejszych prac franciszkanina Mikołaja z Lyry (1270-1349), takich jak *Contra perfidiam judeorum*, które Paweł z Burgos komentował. S. Schreiner, *Was Luther vom Judentum wissen konnte*, w: *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*, dz. cyt. 58-60.

³² Jest też pewne, że późniejsze napastliwe wypowiedzi Lutra z lat czterdziestych oparte były na pracy Antoniusa Margarity *Der ganze jüdische Glaube*, wydanej w roku 1530. Margarita, konwertyta z judaizmu, przedstawił w tym dziele zdecydowanie negatywny obraz Talmudu. Por. R. Schwarz, *Luther und die Juden im Lichte der Messiasfrage*, „Luther”, *Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 2/1998, s. 69.

³³ S. Schreiner, *Was Luther vom Judentum ...*, dz. cyt., s. 58-71.

³⁴ *Psalmenvorlesung*. WA 3, 19-20.

³⁵ WA 3, 587.

Według dwudziestowiecznego wrocławskiego rabina Reinholda Lewina, pisma Lutra z tego okresu dotyczące Psalmów, w tym jego Komentarz do Psalmów, zawierają tak wyraźne elementy wrogości do narodu żydowskiego, iż doszukiwać się w nich można wręcz ksenofobii narodowościowej czy wrogości rasowej³⁶. Skrajne tezy Lewina podważane były przez większość badaczy tej problematyki, m.in. przez Ericha Vogelsanga, który dowodził, iż antyjudyzm młodego egzegety, związany z chrześcijańską apologetyką, nie przekraczał standardów epoki³⁷. Powojenni historycy również dystansują się zazwyczaj od radykalizmu Lewina, ostrzegając – jak czyni to m.in. Reinhard Schwarz – przed zrównaniem³⁸ szesnastowiecznego antyjudyzmu z nowoczesnym antysemityzmem. Tradycyjnego antyjudyzmu teologicznego Wittenberczyka nie osłabiły, rzecz jasna, sporadyczne spotkania z przedstawicielami ówczesnego rabinizmu. Pierwsza dyskusja w Wormacji, w 1521 roku, przyniosła obustronne rozczarowanie. Według powstałej dziesiątki lat później proluterańskiej legendy³⁹, inicjatorami wizyty u reformatora byli Żydzi, którzy rzekomo zostali pokonani przezeń w polemice dotyczącej narodzenia się Mesjasza z dziewicy. Prawdopodobne jest jedynie to, iż inicjatywa rozmowy wyszła ze strony Żydów. W kontekście nastrojów mesjanistycznych panujących w owym czasie⁴⁰ w europejskim judaizmie, można przypuszczać, że wiązali ze spotkaniem większe nadzieje niż ich chrześcijański adwersarz. Wizyta przedstawicieli gminy żydowskiej miała na celu wybadanie nastawienia reformatora, wszak postawa teologa musiała wydawać się im niejednoznaczna – zaledwie dwa lata upłynęły od publikacji jego *Kazania o lichwie* z 1519 roku, które zawierało elementy ludowego antyjudyzmu⁴¹. Mimo kontrowersji, Żydzi w Wormacji zwracają się do Lutra jako do swego dawnego stronnika w sporze Reuchlina. Domagają się, podobnie jak chrześcijańscy reformatorzy Kościoła, swobodnego dostępu do spisanych źródeł swej religii. Wraz z prośbą o spotkanie przesyłają Lutrowi przekład na język niemiecki Psalmu 130, którego dramatyczna wymowa pośrednio kieruje uwagę na aktualne położenie Żydów w Europie. Jakkolwiek

³⁶ Według Reinholda Lewina, Luter widział nieprzekraczalną przeszkodę w misji wśród Żydów w tym, co niezbywalne w tożsamości każdego narodu, mianowicie w obyczajowości, w fenomenie żydowskiego życia codziennego. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, w: *Neuere Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, red. N. Bonwetsch, R. Seeberg, Berlin 1911, s. 4.

³⁷ E. Vogelsang, *Luthers Kampf gegen Juden*, Tübingen 1933, s. 9.

³⁸ R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt. s. 67-69.

³⁹ W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 56-58. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, dz. cyt., 15-25.

⁴⁰ Nastroje eschatologiczne wśród środkowoeuropejskich Żydów kazały kilkakrotnie wyznaczać datę rychłego nadejścia Mesjasza: od roku 1503 po 1540. Wystąpienie Lutra mogło zostać zatem odczytane jako jeden ze znaków zapowiadających przyjście Zbawiciela. Por. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, dz. cyt., s. 17-19.

⁴¹ Lichwa, a więc w ówczesnym mniemaniu każda pożyczka na procent, napiętnowana zostaje przez autora Komentarza jako działanie sprzeczne z Ewangelią. *Sermon vom Wucher* 1519. WA, 6, 3-8.

kolejne spotkania z Żydami przynoszą fiasko⁴², reformator nadal rozmyśla nad miejscem Żydów w ekonomii zbawienia, w którym obietnice dane potomstwu Abrahama zachowują swą aktualność aż do końca czasów. Na kartach *Komentarza do Magnificat*⁴³, powstałego w roku dyskursów w Wormacji i Frankfurcie, Luter podkreśla suwerenność decyzji Żydów: „Toteż nie powinniśmy traktować Żydów tak nieprzyjaźnie, gdyż pomiędzy nimi przybywać będzie w przyszłości i codziennie chrześcijanin. Nadto oni wyłącznie, a nie my posiadają taką obietnicę, iż na wieki z nasienia Abrahama powinno przybywać chrześcijan (...) Któż chciałby zostać chrześcijaninem, gdy widzi chrześcijan tak nie po chrześcijańsku obchodzących się z ludźmi? Nie tak, kochani chrześcijanie; mówi się im prawdę po dobroci, nie chcą jej, to pozwólcie im pójść swoją drogą”⁴⁴.

Najistotniejsze miejsce w teologicznej publicystyce wczesnego Lutra, nawiązującej do interesujących nas zagadnień, zajmuje dzieło *O tym, że Jezus pochodził z Żydów*, którego powstanie wywołane było przez swego rodzaju prowokację. Otóż w 1523, na tle kampanii antyreformacyjnej, posądzono Lutra o przeczenie niepokalanemu poczęciu Chrystusa. Arcyksiążę Ferdynand (1503-1563) ogłosił, że reformator stał się autorem nowego artykułu wiary, w którym przekonywał, jakoby Jezus pochodził z nasienia Abrahama. Ówczesna mentalność kazała doszukiwać się w tym sugestii fizycznego ojcostwa Józefa, co potraktowano jako bluźnierstwo: zaprzeczenie dziewictwu Marii i podważenie pełnej boskości Chrystusa⁴⁵. Luter został zatem zmuszony do repliki. Jednakże zamiast krótkiego zaprzeczenia, wiedziony pedagogiczną ambicją, pofatygował się o skomentowanie całego zagadnienia. O tej nieco przypadkowej genezie tekstu świadczy poniższy fragment: „Jako że jednak muszę odpowiedzieć na to kłamstwo z powodu innych, pomyślałem, aby przy okazji napisać coś pożytecznego, abym daremnie nie kradł czytelnikom czasu takimi zgniłymi plugastwami. Dlatego chcę na podstawie Pisma omówić powody, które mnie skłoniły, by wierzyć, że Chrystus był Żydem narodzonym z dziewicy, a również może pobudzę szlachetną zdolność Żydów do wiary w Chrystusa”⁴⁶. W swym komentarzu teolog skrytykował rabiniczną egzegezę fragmentu Księgi Izajasza 7, 14 i opierając się na tłumaczeniu *Septuaginty*, dowodził dziewictwa Marii. Udowadniał, że starotestamentowe

⁴² Jak głosi inna legenda, w tym samym 1521 roku Wittenberczyk odbył również dyskusję z Żydami we Frankfurcie nad Menem. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 48.

⁴³ Warto porównać poświęcone temu tekstowi opracowanie w języku polskim: K. Kowalik, *Wejrzał na nicość swojej Służebnicy. Teologiczno-ekumeniczne studium Komentarza dr. Lutra do Magnificat*, Lublin 1995.

⁴⁴ *Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt*, 1521-1522. WA 7, 600-601.

⁴⁵ „Eyn newe lügen ist aber über mich aus gangen: Ich soll gepredigt und geschriben haben, Das Maria, die mutter gottis, sey nicht iunckfraw gewesen für und nach dem gepurt, Sondern sie habe Christum von Joseph und darnach mehr kinder gehabt. Uber das alles soll ich auch eyn newe ketzerey gepredigt haben, nemlich, das Christus Abrahams Samen sey“. *Das Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523. WA 11, 314.

⁴⁶ Tamże.

obietnice nie wypełniły się w obrębie żydowskiej historii, lecz dopiero w Chrystusie i w Jego powstającym Królestwie. Apologetyczny cel wywodów Wittenberczyka został osiągnięty.

Motywacja napisania rzeczzonego tekstu została jasno przedstawiona przez autora – nadzieje misyjne miały odgrywać w powstaniu *O tym, że Jezus pochodził z Żydów* drugorzędną rolę. Znacząca tematyki, Wilhelm Maurer, umieszcza prozelickie postawy wobec Żydów na marginesie piśmiennictwa reformatora. Według Maurera, Luter liczył – co najwyżej – na konwersję małej części społeczności żydowskiej, owej szlachtetnej resztki: „Stąd byłaby moja prośba i rada, aby się z nimi ostrożnie obchodzić i nauczać ich z Pisma, tak aby mogli wystąpić szlachetni spośród nich (...)”,⁴⁷. Johannes Brosseder przeciwstawia jednak opinii Maurera inny ustęp z dzieła Lutra, w którym mówi się o licznych nawróconych, podobnych milionom obcych, tzn. pogan, nawróconych dzięki wytrwałości i wyrozumiałości żydowskich apostołów chrześcijaństwa: „Mam nadzieję, że gdy będzie się Żydów traktować przyjaźnie i starannie dowodzić im z Pisma, wielu spośród nich powinno stać się prawdziwymi chrześcijanami i powrócić do wiary swych ojców proroków i patriarchów, od której to nadal będą odcięci, jeśli (...) nie pozwoli się im nic poznać i postępować się będzie wobec nich wyniośle i pogardliwie. Gdybyż to apostołowie, którzy też byli Żydami, postępowali z nami tak jak my, poganie, z Żydami, żaden poganin by się nie stał chrześcijaninem”⁴⁸. Jak bowiem przypuszcza Johannes Brosseder – określenia *szlachetni* i *niektórzy* nie były synonimem klęski wśród Żydów, wszak sceptycyzm reformatora w ocenie ludzi kazał mu także „prawdziwych chrześcijan uważać za nielicznych”⁴⁹, do tych nielicznych Wittenberczyk zaliczał także patriarchów i proroków (!)⁵⁰.

⁴⁷ WA 11, 336. Według Maurera, reformator, w piśmie *O tym, że Jezus pochodził z Żydów* nie pozostawia śladów nadziei na powszechną konwersję Żydów na chrześcijaństwo. W. Maurer, *Die Zeit der Reformation*, dz. cyt. t. 1, s. 389. Potwierdzeniem tej tezy może być Lutrowa deklaracja z tekstu *Von Schem Hamphoras ...*, która zdaje się wykluczać wszelkie wątpliwości; oto autor nie publikuje dla celów nawrócenia Żydów (to byłoby równie trudne jak „nawrócenia diabła”), a „dla ostrzeżenia chrześcijan, co obok nich żyją”, przed błędną nauką tamtych. Ostatecznie, więc misja żydowska nie pojawia się nawet na horyzoncie planów Lutra; pisze on swe polemiczne responсы jedynie pod adresem chrześcijan, by ich „ostrzec, a naszą wiarę wzmocnić”. WA 53, s. 579

⁴⁸ WA 11, 315.

⁴⁹ J. Brosseder, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption vom Luthers Schriften und Aeuserungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum*, München 1972, s. 351. Zgodnie z tym, co dotychczas zostało przedstawione, Wittenberczyk z jednej strony nie uznaje nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo za całkiem niemożliwe, z drugiej – nie stawia tej misji jako bliskiego celu na horyzoncie działań Kościoła. Wbrew radykalnym i przeciwstawnym sobie spojrzeniom na omawianą kwestię, należałoby raczej ograniczyć się do stwierdzenia, że Luter zaledwie próbuje uchylić furtkę zatrzaskniętą dotychczas przez chybione działania średniowiecznego chrześcijaństwa. Wobec oczekiwaniom spektakularnych sukcesów misyjnych pozostaje jednak sceptyczny.

⁵⁰ „Diss Euangelion (chodzi o Protoewangelię Rdz. 3, 15) haben nu die Veter von Adam an gepredigt und getrieben (...) also behalten sind durch glauben an Christum so wohl als wyr, sind auch rechte Christen gewesen wie wyr (...)”. WA 11, 317.

Brosseder dowodzi, że Luter postrzegał pobiblijny judaizm wyłącznie w kontekście konfrontacji Żydów z ruchem reformacyjnym i jako zagadnienie wewnętrzniechrześcijańskie (!)⁵¹. Zgodnie z tezą Brossedera należałoby uznać, że reformator oceniał współczesny mu judaizm jedynie przez pryzmat chrześcijańskich szans i porażek misyjnych. To tłumaczyłoby również żarliwość, z jaką poddał krytyce dotychczasowe wysiłki Kościoła w nawracaniu Żydów: „Gdyż traktowali ich, Żydów, jakby to były psy, a nie ludzie, nic więcej im nie głosili, gdyż łajali ich i dobra ich zabierali. Skoro już ich ochrzczono, nie udzielano im więcej świadectwa o jakiegokolwiek nauce chrześcijańskiej ani o życiu, lecz jedynie poddawano ich władzy papieża i mnichów”⁵². „Sam to słyszałem od pobożnych, ochrzczonych Żydów, że gdyby w naszych czasach nie usłyszeli Ewangelii, pozostałoby przez całe swoje życie Żydami tylko podającymi się za chrześcijan”⁵³. Brosseder sugeruje, że reformator zabiegał o stworzenie nowej strategii misyjnej jako alternatywy dla dotychczasowych form nawracania: „Jeżeli jednak drażniłoby Żydów, że wyznajemy naszego Jezusa jako człowieka, a przecież prawdziwego Boga, to chcemy czasem stanowczo dowodzić tego na podstawie Pisma. Lecz na początek jest to za trudne, dajcie im najpierw ssać mleko i dopiero wtedy uznają Jezusa za prawdziwego Mesjasza. Później mogą pić wino i również uczyć się, że jest On prawdziwym Bogiem”⁵⁴.

Idąc dalej za twierdzeniem Brossedera, zachęcaniu potencjalnych chrześcijan do konwersji mogłaby też służyć swoista gloryfikacja ich pochodzenia: „I podczas gdy my się chlubimy, jesteście jednakże poganami, Żydzi natomiast są krewnymi Chrystusa; my jesteście obcymi i cudzoziemcami, oni ziomekami, ojcami i braćmi naszego Pana. Toteż gdyby człowiek miał się szczycić ciałem i krwią, to Żydzi należą do Chrystusa bliżej niż my, co również mówi Święty Paweł w Liście do Rzymian 9. Bóg udowodnił również czynami, że tak wielkiej czci jak Żydom nie nadał żadnemu narodowi pośród pogan. Gdyż z pogan nie został wyniesiony żaden patriarcha, żaden apostoł ani żaden prorok, a do tego również niewielu prawdziwych chrześcijan. I choć na całym świecie głoszona jest Ewangelia, to żadnemu narodowi nie nadał On Pisma Świętego, to jest zakonu i proroków, jak tylko Żydom”⁵⁵.

Na uwagę zasługuje stworzona przez Lutera alternatywa dla dotychczasowego miejsca Żydów w chrześcijańskim społeczeństwie. Wystąpienie przeciw dotychczasowemu prawodawstwu, które czyniło z Żydów członków pogardzanej kasty, pociągało za sobą wizję nowego porządku prawnego, w którym traktowanie

⁵¹ Konwersja Żydów na chrześcijaństwo pojmowana była – o czym świadczy tekst – wyłącznie jako nawrócenie ku „wierze ojców”. WA 11, 315-316.

⁵² WA 11, 315.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ WA 11, 336. Por. J. Brosseder, *Luthers Stellung ...*, dz. cyt., s. 353.

⁵⁵ WA 11, 315.

Żydów nie zależałyby od kaprysu chrześcijańskiej administracji. Społeczne relacje między chrześcijanami i Żydami miałyby zostać oparte na kanwie wspólnego, biblijnego dziedzictwa chrześcijan i Żydów. Przesłanki dla tych rewolucyjnych zmian nie zostały wprowadzone w świecie luterańskim, w przeciwieństwie do nurtu reformowanego⁵⁶, wykorzystane, jednakże we wczesnej rzeczywistości politycznej trafiały na entuzjastyczny odbiór wśród Żydów⁵⁷.

Przytoczone wypowiedzi tworzą niezwykle kontrast z późnymi, agresywnymi diatribami reformatora, zwróconymi przeciw wyznawcom judaizmu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że Luter początkowo całkiem automatycznie stawiał Żydów po własnej stronie, zgodnie z zasadą: „wróg moich wrogów jest moim przyjacielem”, i uważał ich wręcz za potencjalnych zwolenników zreformowanego Kościoła. W latach dwudziestych łatwo przychodziło mu pełnienie roli adwokata wyznawców judaizmu przed prześladowaniem „papistów”⁵⁸. Jeszcze u schyłku trzeciej dekady XVI wieku, Żydom przygotowującym się do odwiedzin u niego, reformator wystawiał listy polecające, niezbędne do legitymowania się na licznych granicach państw Rzeszy⁵⁹. Jednakże w czwartym dziesięcioleciu wykrystalizowało się odmienne stanowisko Lutra wobec Żydów. Cezurą w tym procesie wydaje się rok 1536. Wówczas to edykt księcia Jana Fryderyka odmówił Żydom prawa przejazdu przez Saksonię. Najbardziej znamienity Żyd owego stulecia Josel von Rosheim⁶⁰ liczył na to, że Luter weźmie w obronę jego współwyznawców, lecz się tego nie doczekał. Wittenberczyk odparł wręcz, że nie chciałby przez swoją przychylność dla wyznawców judaizmu utwierdzać w ich błędnej drodze⁶¹.

⁵⁶ H. Krüger, *Kalwin a Żydzi*, „Jednota” 9-10/1987, s. 8-11. Także, *TRE*, t. 3, s. 149; t. 17, s. 326 oraz A. C. Adcock, *Renaissance and Reformation*, dz. cyt., s. 289.

⁵⁷ Tłumaczenia pism Lutra rozchodziły się w skupiskach żydowskich od Jerozolimy po Amsterdam. Sefardyjczycy udostępnili swym żyjącym w Hiszpanii ziomkom, przymusowym konwertytom na katolicyzm, tekst *O tym, że Jezus pochodził z Żydów*. Z satysfakcją odnajdowano w piśmie opis przeżytych prześladowań sporządzony ręką chrześcijańskiego teologa. K. Karski, *Luter i luteranizm a Żydzi*, w: „Jednota” 9-10/1987, s. 5.

⁵⁸ Dosłownie: „nasi papieże, biskupi i mnisi”. *WA* 11, 314.

⁵⁹ Zmiana, która ujawniła się w latach trzydziestych, wydaje się szczególnie zaskakująca, ponieważ jeszcze w drugiej dekadzie XVI wieku Luter gotów był nawet wystawiać listy polecające Żydom, którzy powrócili z chrześcijaństwa do judaizmu (!). Przykładem list z 7. 11. 1519 roku, udzielony marranowi Mathaeusowi Adrianusowi, adresowany do kanclerza saskiego. *Brief Luthers vom 7. Nov. 1519 an Spalatin*. *WA BR* 1, 551. Por. W. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 49.

⁶⁰ Josel von Rosheim (1480-1554) od 1510 roku pełnił funkcję przedstawiciela społeczności żydowskiej na dworze cesarza Maksymiliana I, a od 1520 na dworze Karola V. W 1515 roku zapobiegł planowanemu na rok 1516 wypędzeniu Żydów z całego obszaru Niemiec, za panowania Karola V uzyskał liczne przywileje dla swych współwyznawców. W dziele *Der heilige Weg* polemizował ze skierowanymi pod adresem judaizmu oskarżeniami antyżydowskich pism Lutra. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis*, dz. cyt., s. 33.

⁶¹ *Tischrede vom Mai/Juni* 1537, nr. 3597. *WA TR* 3, 441-442.

⁶² Rzecz dotyczy chrześcijańskich konwertytów na rabiniczny judaizm oraz wyznawców chrześcijańskich sekt częściowo akceptujących judaizm. Por. J. Meisel, *Geschichte der Juden in Polen und Russland*, Berlin 1921, t. 1, s. 160-163.

Bez wątpienia zmiana postawy reformatora spowodowana była między innymi bieżącymi zajściami historycznymi. Niektóre marginalne wydarzenia Reformacji, jak np. wystąpienia czeskich i polskich judaizantów⁶², stopniowo utwierdzały Wittenberczyka w fałszywym obrazie judaizmu jako religii skutecznie konkurującej z prawdziwym chrześcijaństwem, czyli – w rozumieniu teologa – ze zreformowanym Kościołem⁶³. O morawskich konwertytach na judaizm mowa jest w liście do grafa Wolfa Schlicka zu Falkenau *Przeciwko sabatianom, do dobrego przyjaciela* z roku 1538⁶⁴. W liście tym znajduje się również kolejna wzmianka o zamiarze napisania polemiki z judaizmem. Planowany tekst miał być owocem długiego procesu konfrontacji uczonego z biblijnym oraz współczesnym obrazem Żydów. Toteż wkrótce, w 1543 roku, spod jego ręki wychodzi pismo *O Żydach i ich kłamstwach*⁶⁵. Reformator opiera się w nim na argumentacji czternastowiecznego francuskiego egzegety Mikołaja z Lyry, autora *Postilla literalis*, oraz na pracach dwu żydowskich konwertytów na chrześcijaństwo: Pawła z Burgos i Antoniusza Margarity⁶⁶. Uzupełnieniem owej argumentacji są również pisma Lutra z 1543 roku: *O Szem Hamforas i o rodzie Chrystusa*⁶⁷ oraz o *Ostatnich słowach Dawida*⁶⁸, będące odbiciem rozwijającej się wrogości teologa wobec ludu Starego Przymierza. Adresatami tych pism nie byli jednak Żydzi. Martin Stöhr przekonuje, że w pismach z 1543 roku autor nie dyskutuje już z Żydami, ale o Żydach. Z partnera rozmowy stają się oni przedmiotem wewnątrzkościelnej dysputy⁶⁹. To właśnie wewnątrzkościelna scena będzie tłem dla najgwałtowniejszych ataków reformatora na judaizm, traktowany już nie jako odrębna religia, lecz jako ... chrześcijańska herezja(!).

Należałoby zapytać, co jest faktycznie przedmiotem tych napaści: rabinizm czy jego wyznawcy? Zdaniem Martina Stöhra jest oczywiste, że przedmiotem wewnątrzkościelnej dyskusji nie mogła być narodowość, lecz teologia. Otóż wittenberski uczoney w piśmie *O Szem Hamforas i rodzie Chrystusa* tłumaczy, że celowo zatytułował tekst *O Żydach i ich kłamstwach* zamiast *Przeciwko Żydom*, by

⁶³ Fenomen judaizantów, wyolbrzymiony w wieściach z terenów Czech, Polski i Rosji, wzbudził u Lutra przekonanie o pojawieniu się nowej – obok islamu – wschodniej, heretyckiej nawały. Por. J. Wallmann, *Luthers Stellung zu den Juden und Islam*, „Luther”, Zeitschrift der Luther Gessellschaft, 2/1986. Por. poniżej przypis 71.

⁶⁴ *Wider die Sabbather an einem guten Freund*, 1538. WA 50, 337.

⁶⁵ *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543. WA 53, 417-552.

⁶⁶ Por. R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 69 oraz S. Schreiner, *Was Luther vom Judentum ...*, dz. cyt., s. 59.

⁶⁷ *Von Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, 1543. WA 53, 576-648. Wypowiedzi Wittenberczyka ze zdecydowanym potępieniem spotkały się zarówno u Melanchtona i Osiandra, jak i w szwajcarskim obozie protestantyzmu: Heinrich Bullinger (1504-1575), zdecydowany przeciwnik antyżydowskiej propagandy, nazwał ów tekst brudnym. *TRE*, t. 7, s. 375-385 oraz t. 3, s. 149. Por. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, dz. cyt., s. 99.

⁶⁸ *Von den letzten Worten Davids*, 1543. WA 54, 28-100.

⁶⁹ M. Stöhr, *Luther und die Juden*, „Evangelische Theologie“ 20/1960, s. 170.

prowadzić ściśle teologiczną polemikę. Potwierdzałyby to tezę Stöhra. Wiele świadczy też o tym, że żydowskie pochodzenie i narodowa przynależność Chrystusa oraz apostołów fascynowały reformatora⁷⁰. Natomiast rabinizm, pojmowany jako ideologiczny konkurent chrześcijaństwa, stał się ostatecznie obiektem szczerzej nienawiści Lutra. Teolog miał wszak podstawy, by sądzić, że Synagoga, po kilkunastu wiekach istnienia w cieniu Kościoła, znów stała się silnym konkurentem chrześcijaństwa⁷¹. Stöhr sugeruje, że słowa nasycone wrogością do Żydów miały jedynie przeznaczenie apologetyczne. Taka interpretacja nie zdjeżdża z Lutra brzemienia odpowiedzialności za napastliwy język, podważa jednak zasadność wizerunku teologa jako rzekomego prekursora rasowej nienawiści do Żydów.

Istotnie, polemika Lutra z judaizmem skierowana była przeciw żydowskiej egzegezie Pisma Świętego. Rabiniczna wykładnia Pisma mogła wydawać się prostolinijnemu zakonnikowi jedynie wyrazem złej woli, skoro nie dowodziła, że Jezus jest obiecany Mesjaszem. Winę za rzekome fałszowanie „oczywistego” w swej wymowie tekstu Biblii⁷² reformator przypisywał rabinom. Toteż w piśmie *O Żydach i ich kłamstwach*, rozważania nad kwestią misji toczą się niejako ponad głowami Żydów i ich religijnych nauczycieli. Autor pisma tym razem tłumaczy fiasko chrześcijańskich wysiłków misyjnych rzekomą zajądłością wychowania w duchu rabinicznej, *antychrześcijańskiej* nauki⁷³. Reformator przekonany był więc o zaślepieniu wyznawców judaizmu. W przekonaniu tym utwierdzała go ich obojętność wobec – jego zdaniem – ewidentnych historycznych dowodów przyjścia Mesjasza, za jakie uznawał brak żydowskiego władcy od czasów Heroda⁷⁴, zniszczenie Jerozolimy i Świątyni oraz wypędzenie Ludu z Ziemi Obiecanej. Luter pisał: „I przecież świadomie burzą się przeciwko poznanej prawdzie. Ale ich przekłęci rabini, którzy o tym wiedzą, swawolnie zatruwają ich i odwodzą od

⁷⁰ WA 11, 315

⁷¹ Nie da się zaprzeczyć, że różne odmiany szesnastowiecznego antytrynitaryzmu były zasilane intelektualnie przez judaizantyzm. Tak działo się m.in. w wypadku tak zwanego ruskiego judaizantyzmu na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej Obojga Narodów od połowy XVI wieku. Związki te mógł dostrzegać z geograficznie bliskiej perspektywy słynny postylograf reformowany Krzysztof Kraiński (1556-1618). Zdarzało się nawet, że wzajemne zapożyczenia argumentów w polemikach teologicznych dotyczyły arian (Paweł z Brzezin i Szymon Budny) oraz karaickiej odmiany judaizmu (Izaak ben Abraham z Trok, 1525-1586). M. Mieses, *Judaizanci we wschodniej Europie*, „Miesięcznik Żydowski” 4/1934, s. 254. Także: J. Tazbir, *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993, s. 209 oraz tegoż: *Świat Panów Pasków, Eseje i studia*, Łódź 1986. Także: J. Juszczyk, *O badaniach nad judaizantyzmem*, „Kwartalnik Historyczny”, 86/1969, s. 143.

⁷² Luter opiera się w swoich wywodach na biblijnych wypowiedziach: Rdz 49, 10 oraz Dan 9, 24-27. WA 53, 455. Por. R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 80.

⁷³ „Wer sie hie straffen, das sie jrren oder feilen? Wenn alle Engel und Gott selbst auf dem Berge Sinai oder u Jerusalem Tempel öffentlich sprechen das Messia lengest komen, und nu mehr nicht zu harren were, So müste Gott selbst der Teufel, und alle Engel Teufel eitel sein. So gewiss sind diese Heiligsten, warhaftigsten Propheten, Das Messia nicht komen sey, Sondern noch komen sol”. WA 53, 449.

⁷⁴ Wątek historycznych oznak przyjścia Mesjasza, opisywanych przez Wittenberczyka, rozwija m.in. Reinhard Schwarz. Por. R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 75-80.

prawdy młodzież i zwykłych ludzi. Toteż uważam, że gdziekolwiek to pismo może zostać przeczytane przez zwykłych ludzi i młodzież, powinni oni ukamienować wszystkich swoich rabinów i zjadłej nienawidzić ich niż nas, chrześcijan. Ale złoćcyńcy strzegą, aby to do nich nie dotarło”⁷⁵.

Dla Wittenberczyka, Biblia Hebrajska zawierała niejednoznaczny, lecz jasny i niepodważalny przekaz, któremu sprzeciwić się mogli tylko wrogowie wiary, czyli stronnicy szatana. Święte Pismo Żydów zawiera przecież także historię krnąbrności człowieka wobec Boga i dzieje kar spadających na niego. Obojętność Żydów wobec Chrystusa domagała się, w opinii teologa, konsekwentnych kar. Do przeciętnych Żydów, według reformatora, Dobra Nowina mogłaby przemówić tylko wówczas, gdyby została poparta stanowczym, surowym działaniem. Luter spodziewa się, że jedynie pod wpływem bolesnych razów historii Żydzi mogliby jeszcze przeżyć *katharsis* i się nawrócić. Cierpienie poniżającego wygnania nie wystarcza, jak sądził, aby przekonać ów naród, że błędzi. Stwierdzał: „Są to więc młode diabły (diabelskie dzieci), skazane na piekło. Jeśli jest jednak jeszcze w nich coś ludzkiego, to przez wzgląd na to jest pożytek pisać. Kto chce, może żywić nadzieję co do całej gromady. Ja nadziei nie mam żadnej”⁷⁶.

Retoryka wywodów Wittenberczyka ostatecznie prowadzi do dehumanizacji obrazu Żyda. Serce wyznawcy judaizmu jest ponoć „(...) twarde jak skała, kamień, żelazo, diabeł (...), tak, że w żaden sposób nie da się poruszyć”⁷⁷. W piśmie *O Żydach i ich kłamstwach* przede wszystkim zwraca uwagę próba analitycznego podejścia do istoty żydowskiej tożsamości religijnej. Poruszone zostają następujące zagadnienia: pochodzenie Żydów, rytuał obrzezania, zakon dany Mojżeszowi na Synaju, religijne znaczenie zajęcia Kanaanu i Jerozolimy oraz powstania instytucji Świątyni. Może dziwić, dlaczego uczony zajął się nawet tak szczegółowymi zagadnieniami jak ryt obrzezania. Otóż obyczaj ten posłużył Lutrowi dla wyeksponowania rzekomo pustej ceremonialności judaizmu⁷⁸. Obrzezka miała więc być, zdaniem reformatora, tylko zewnętrzną ceremonią, oddzieloną od ożywiającego działania Słowa Bożego⁷⁹.

Jak widać z powyższych obserwacji, oskarżenia wysuwane przez niemieckiego teologa były często aktualizacją standardowych elementów antyjudajizmu. Relacja między chrześcijaństwem a judaizmem była tak swoista i tak bliska, że w

⁷⁵ WA 53, 449.

⁷⁶ WA 53, 579.

⁷⁷ „(...) hertz ist so stock, stein, eisen, Teuffel hart (=stockhart, steinhart usw.), das mit keiner weise zu bewegen ist“. WA 53, 579.

⁷⁸ Obrzezka reformator niesłusznie traktował jako judaistyczny sakrament. Nie był to zresztą w epoce Lutra pogląd odosobniony, podzielali go Jan Kalwin, Jan Łaski i inni reformatorzy. Por. *TRE*, t. 17, s. 326.

⁷⁹ WA 53, 436.

wiekach średnich Żydów nie traktowano na równi z poganami bądź muzułmanami, lecz uznawano raczej za specyficzny typ chrześcijańskich heretyków, żywy obraz apostaty. Karą przewidzianą dla heretyków była śmierć. W kontekście rywalizacji międzywyznaniowej szesnastego wieku, wyznawcy judaizmu – mimo swej faktycznej bierności na polu prozelityzmu – bywali uznawani za zagrożenie dla chrześcijańskiej prawowierności. Wizerunek lęków chrześcijanina ówczesnej doby oddają niektóre późne pisma Lutra, tworzone z perspektywy obłączonej twierdzy wiary. Zagrożenie, które stanowi obecność Żydów pośród chrześcijan, reformator porównuje z niebezpieczeństwem grożącym ze strony Turków⁸⁰ i chrześcijańskich kacerzy: „Podobnie czynią ze swoim nabożeństwem również Turcy (...) I wszystko pełne Żydów, Turków, papistów i zgraj, które razem chcą być Kościołem i Ludem Bożym, według swej ciemności i pychy, nie zważając na prawa własnej wiary i na posłuszeństwo Bożemu przykazaniu, przez które to jedynie zostaje się i pozostaje dziećmi Bożymi. I jakkolwiek nie wszyscy działają w ten sam sposób, lecz jeden wybiera tę drogę, drugi inną i na różne sposoby szukają wyjścia, to są razem jednych przekonani; ostatecznie tego samego zamiaru – aby za sprawą swoich uczynków stać się Bożym Ludem. A tak się szczycą i pyszną, że są tymi, których Bóg doceni. To lisy Samsona, co są spętane za końce ogonów, ale pędząc głowami zwracają się w różne strony”⁸¹. Tak więc, jak sugeruje Stöhr, Żydzi, początkowo akceptowani przez reformatora, ostatecznie stali się dla niego kolejnym *frontem*, obok Rzymu, anabaptystów i muzułmanów. Ta *strategiczna* perspektywa wyjaśnia – zdaniem Stöhra – motywy nienawiści Lutra w rozpoczętej walce dogmatycznej⁸². Czyżby więc podstawowy błąd Wittenberczyka polegał na postrzeganiu Żydów nie jako kultywującego swą tradycję narodu⁸³, ale jako reprezentantów konkurującej z chrześcijaństwem religii?!

Kryzys Kościoła i nieomal apokaliptyczna wizja współczesności są w oczach teologa potwierdzeniem starotestamentowych przestroż, toteż w cytowanym powyżej piśmie chętnie szermuje on prorockimi głosami potępienia Ludu Izraela. Świadczą o tym następujące słowa reformatora: „I dzieje się według proroctwa Ozeasza: ‘Lo Ammi. Nie jesteście moim ludem, a ja nie jestem waszym Bogiem’. Tak to się z nimi niestety dzieje, i jeszcze gorzej. Mogą sądzić, jak chcą, my mamy przed oczyma dzieło, które nas nie myli. I gdyby była w nich jakaś iskra

⁸⁰ Turecką inwazję na Bałkanach zwyciężyło zwycięstwo pod Mohaczem w 1524 roku. Wydarzenie to niekiedy odczytywano w chrześcijańskim świecie jako zapowiedź unicestwienia chrześcijańskiej Europy. Turcy to ówczesny synonim muzułmanów.

⁸¹ WA 53, 448.

⁸² M. Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, w: *Christen und Juden, Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, red. W. Marsch, K. Thieme, Mainz 1961, s. 117.

⁸³ Tamże. Szerzej o aspektach religijnym i narodowym tożsamości żydowskiej: P. Demann, *Les Juifs*, Paris 1961, s. 9. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1975, s. 57. H. Ucko, *Von Judentum lernen. Gemeinsame Wurzeln – Neue Wege*, Frankfurt am Main, 1995, s. 50. J. P. Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, Łódź 1992, s. 66.

rozumu lub zrozumienia, musieliby sobie po prawdzie pomyśleć: Ach, Panie nie powodzi się nam, nędza jest za wielka, za długa, za ciężka, Bóg o nas zapomniał itd. Nie jestem wprawdzie Żydem, ale naprawdę nie myślę chętnie o tym potwornym gniewie Boga wobec Jego Ludu, gdyż lękam się raczej, aby mnie się w zdrowiu i życiu powodziło. Co jednak z wiecznym gniewem wobec fałszywych chrześcijan i niewierzących w piekle?”⁸⁴

Nastawienie reformatora stopniowo nabrało takiej zapalczowości, że nawet prowadzony dotąd proces polemiki z Żydami zostaje zerwany. Są oni od dzieciństwa karmieni jadłem i urazą przeciwko naszemu Panu, tak że dotąd żadnej nie ma nadziei, aby przez swą nędzę w końcu spokornieli i zostali zmuszeni wyznać, że Mesjasz już przyszedł i że jest nim nasz Jezus. Poza tym jest o wiele za wcześnie, aby z nimi dyskutować o tym, że Bóg jest trójjedyny, że stał się człowiekiem, że Maria jest Matką Bożą. Gdyż tego nie przypuszcza żaden rozum ani serce, a co dopiero zgorzkniałe, trucicielskie, ślepe serce Żydów. Czego Bóg sam nie naprawił swymi okrutnymi razami, tego my słowami i czynami nie naprawimy”⁸⁵.

Kulminacyjne miejsce tekstu *O Żydach i ich kłamstwach* podaje niechlubny zestaw makabrycznych rad, na który, czterysta lat później, tak chętnie powoływali się nazistowscy redaktorzy czasopisma „Der Stürmer”: „Najpierw powinny zostać spalone ich synagogi, a cokolwiek się ostoi, powinno być zakopane w ziemi, tak aby nikt nigdy nie zobaczył ocalałego kamienia czy popiołu. (...) Żydzi powinni zostać usunięci z dróg i rynków, ich własność zagarnięta, a potem to jadowite, trujące robactwo powinno być odesłane do przymusowej pracy⁸⁶ i zarabiać na swój chleb, aż im pot będzie kapał z nosa. Na ostatek Żydzi powinni zostać po prostu wypędzeni po wsze czasy”⁸⁷.

Dzisiejszego badacza zaskakuje odwołanie się w tym kontekście reformatora do Starego Testamentu. Luter stawia się niejako w roli Mojżesza nauczającego, że każde miasto, które praktykuje kult pogańskich bóstw, należy spalić (Pwt 13, 13). Według teologa, dopiero to, w połączeniu ze zniszczeniem egzemplarzy Talmudu⁸⁸ i żydowskich modlitełek oraz zabronieniu podróży rabinom, położy

⁸⁴ WA 53, 418-419

⁸⁵ WA 53, 418.

⁸⁶ Uzasadnieniem zaskakującego postulatu przymusowej pracy fizycznej miały być słowa zaczerpnięte ze Starego Testamentu: Rdz 3, 19 (!). J. Brosseder, *Luthers Stellung ...*, dz. cyt., s. 370.

⁸⁷ WA 53, 523 i 527. Warto zaznaczyć, że zalecenie bezwzględności nie pojawia się dopiero u dojrzałego Lutera, lecz już w stosunkowo wczesnym okresie jego działalności, w dziele *Wider die himmlischen Prophe-ten* z 1525 roku. WA 18, 83.

⁸⁸ Paradoksalnie, Luter wzywa do konfiskaty ksiąg modlitewnych Talmudu, których przed dwudziestu laty bronił przed zniszczeniem. W tym wypadku trafiamy w postępowaniu Wittenberczyka na przykład jednej z wielu sprzeczności. Ich istnienie usiłowano dotąd wyjaśnić na wiele sposobów, również w odwołaniu do zmieniających się mód psychologicznych XX stulecia. Por. E. Kretschmer, *Ludzie genialni*, Warszawa 1934, s. 54 oraz s. 166-167.

kres krzewieniu kłamstw⁸⁹. Wittenberczyk domaga się też cofnięcia wszelkiej ochrony Żydów przez władzę świecką, argumentując, że skoro nie należą oni do stanu szlacheckiego, nie są urzędnikami ani prawdziwymi – to znaczy – chrześcijańskimi kupcami, to nie mają też czego szukać na niemieckich drogach. Równie zdumiewające jest w omawianym dokumencie wezwanie do konfiskaty żydowskiego majątku. Jak można przypuszczać, Luter był przekonany o pochodzeniu rzeczonych dóbr z lichwy. Żądał również wydania Żydom zakazu lichwy, co siłą rzeczy musiałoby postawić ich w sytuacji bez wyjścia, gdyż w praktyce było to jedyne przedsięwzięcie zarobkowe dozwolone niemieckim Żydom⁹⁰. Fatalny katalog rad zamyka propozycja wygnania niewygodnych sąsiadów.

Przerażające orędzie *O Żydach i ich kłamstwach* nie czyni jednak z Lutra prekursora antysemityzmu, lecz stawia go w jednym rzędzie z czołowymi reprezentantami standardów intelektualnych⁹¹ zachodniego Kościoła późnego średniowiecza. Oto wśród negatywnych przykładów tworzących renesansowe tło wystąpień Lutra odnajdujemy kanon postulatów wybitnego humanisty Ulricha Zasiusa, teologicznie przekonującego do przymusowych chrztów żydowskich dzieci⁹², czy opinię Erazma z Rotterdamu (1469-1536) o Żydach jako „najbardziej zepsutej zarazie i najbardziej zagorzałym wrogu nauki Chrystusowej”⁹³. Wydaje się pewne, że przed sformułowaniem agresywnego orędzia Luter, podobnie jak większość ówczesnych uczonych chrześcijańskich rozprawiających o judaizmie, nie miał za sobą lektury fragmentów Talmudu, ani nie czytał żydowskich modlitewników, natomiast swą wiedzę czerpał wyłącznie z drugiej ręki – z dzieła Antoniusa Margarity *Der ganze jüdische Glaube*⁹⁴. Wypowiedzi starzejącego się reformatora mieszczą się w ramach współczesnego mu antyjudaizmu⁹⁵. Wygnanie Żydów, do którego Luter nawoływał w 1543

⁸⁹ WA 53, 523-526. Por. także W. Maurer, *Die Zeit der Reformation*, dz. cyt., t.1, s. 416-427.

⁹⁰ R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 68.

⁹¹ W standardach tych mieściła się zarówno obrona Żydów przed atakami motłochu, jak i restrykcje oraz prześladowania ujęte w ramy prawne. Idea prawa narodów niechrześcijańskich do istnienia i obrony, zaprezentowana na Soborze w Konstancji (1414-1418) przez wysłannika Polski, była w kontekście dziejowym absolutnym wyjątkiem. W myśl wygłoszonej przez Pawła Włodkowica (1370-1436), rewolucyjnej podówczas teorii, Żydów „należy tolerować, bo przez ich zakon prawdy i wiarę naszą stwierdzamy”. M.A. Singer, *Stolica Apostolska a Żydzi: wczoraj, dziś, jutro*, „Maqom”, Biuletyn informacyjny IDKJ 1/1996, s. 25. Por. P. Siebert, *Historia Kościoła*, Warszawa 1999, s. 169-170.

⁹² Mimo bliskich kontaktów z Zasiussem, Luter zawsze wyraźnie przeciwstawił się próbom wprowadzenia przymusowych chrztów dzieci żydowskich. WA 53, 528. Por. G. Kisch, *Zasius und Reuchlin. Ein rechtsgeschichtlich-vergleichendes Studium zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, w: *Pforzheimer Reuchlinschriften*, Konstanz-Stuttgart 1961, t. 1, s. 13.

⁹³ E. v. Rotterdam, *Ad W. Capito* 26. XI. 1517, cyt. za H. A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981, s. 51.

⁹⁴ R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 69. Por. S. Schreiner, *Was Luther ...*, dz. cyt., s. 59

⁹⁵ J. Wallmann, *Luthers Stellung zu Juden und Islam*, „Luther“. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 2/1986, s. 52.

roku, było od dawna faktem na przeważającym obszarze Europy Zachodniej⁹⁶, między innymi w wielu państewkach Rzeszy Niemieckiej⁹⁷.

Trudno również zaklasyfikować postawę Wittenberczyka wobec Żydów jako *novum* o charakterze nacjonalistycznym w obrębie Kościoła. Już bowiem co najmniej od Soboru w Konstancji (1414-1418) kategorie narodowości i świadomości narodowej⁹⁸ były obecne w krwioobiegach kultury europejskiej. Jednak od narodzin nowoczesnych nacjonalizmów dzieliły Lutra i jego współczesnych jeszcze trzy stulecia. Ten sam dystans dzielił reformatora od narodzin antysemityzmu powiązanych z rozwojem nauki o rasach⁹⁹. Wittenberczykowi przyświecała wizja przynależności do ponadnarodowego, uniwersalnego Kościoła, w którym wiernego nie deprecjonowało ani nie wywyższało narodowe bądź społeczne pochodzenie¹⁰⁰. Świadczą o tym słowa: „Ale to jest jakaś diabelska buta, przed Boga występować i tym się szczyścić, że jest się wywyższonym, szlacheckiego urodzenia (...) tam, gdzie Jego Przymierze i Słowo nie pomaga na nowo i nie sprawia nowego narodzenia, oddzielając tym samym człowieka od dawnego pochodzenia”¹⁰¹.

Dyskusja nad antyjudyzmem Lutra dotyczy obecnie przede wszystkim konfrontacji jego wypowiedzi sprzed 1525 roku oraz tych, które pochodzą z lat 40., zwłaszcza z roku 1543. Wydaje się, że podstawy relacji wczesnego i późnego

⁹⁶ Żydów wypędzono z Anglii w roku 1290, z Francji w 1306 i 1394, z Hiszpanii w 1492, z Portugalii w 1497. W przededniu Reformacji usunięto ich z kilku kantonów Szwajcarii, w tym z Genewy. Jedyne Reformacja uratowała ich przed planowanym wygnaniem z księstw Niemiec. Do wielu państw zachodnioeuropejskich w ogóle ich nie wpuszczano, aż do epoki oświecenia. *EJ*, t. 6, s. 1070.

⁹⁷ Główna fala wypędzeń z księstw niemieckich nastąpiła w czasach *czarnej śmierci* – w latach 1348-1350. Tamże.

⁹⁸ Autorzy niemieckojęzyczni odwołują się do terminów: *Nationalbewusstsein* i *Nationsbewusstsein*. Często reprezentowany jest pogląd, że pisma Lutra poprzestawały jedynie na budzeniu świadomości narodowej, której elementy już wcześniej krążyły w intelektualnym krwioobiegach Europy. Nowożytny nacjonalizm to dopiero domena XIX wieku. Owszem, historycy zwracają uwagę na przełom, jakim było ożywienie starotestamentowego nacjonalizmu w nowym kontekście historycznym, zjawisko to jednak umiejscawiają w nurcie ewangelicyzmu reformowanego, mianowicie w kontekście rewolucji purytańskiej w Anglii. *TRE*, t. 24, s. 24.

⁹⁹ Ideologię tę zapoczątkował Józef Artur de Gobineau (1816-1882) w książce *Essai sur L'inegalite des race humaines*. Por. E. Cassirer, *The Myth of the State*, Garden City 1955, s. 293. Natomiast zainteresowanie teologów ideologią Gobineau przypada na czasy działalności Houston Stewarda Chamberlaina, czyli na przełom XIX i XX wieku. F. H. Philipp, *Protestantismus nach 1848*, w: *Kirche und Synagoge, Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, red. R. Rengstorff, Stuttgart 1970, t. 2, s. 300-303.

¹⁰⁰ Warto dodać, że Wittenberga, z której rozchodziły się wpływy Reformacji zarówno na Europę Środkową jak i kraje romańskie, była wówczas miastem tkwiącym w środku etnograficznie słowiańskiej krainy, czego świadectwo pochodzi od samego reformatora. Znamy też skądinąd jego zachwyty gościnnością Włochów czy prezencją Szwajcarów. Gdyby zapoczątkowana przez Lutra reforma Kościoła skrępowana była ksenofobią narodowościową, eksplozja pism ewangelickich na cały prawie kontynent zapewne nie stała by się faktem. R. Friedenthal, *Martin Luter*, Warszawa 1991, s. 76 oraz 80-81. Por. J. Sołta, *Zarys dziejów Serbołużyczan*, Wrocław 1984.

¹⁰¹ Paradoksalnie, cytat ten pochodzi z najbardziej ksenofobicznego dzieła reformatora: *O Żydach i ich kłamstwach* (!) WA 53, 421.

Lutra wobec Żydów nie się zmieniały i pozostawały ambiwalentne. Przemianom ulegały natomiast bieżące reakcje reformatora, podyktowane wydarzeniami historycznymi i fiaskiem rozmów z wyznawcami judaizmu. W poruszanej kwestii trzeba się obejść bez mowy o jakiegokolwiek tolerancji¹⁰² w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Żydzi znajdowali u Lutra poparcie o tyle, o ile skłonni byli do integracji¹⁰³ z chrześcijańskim społeczeństwem, a więc o ile zdolni byli wyrzec się swej religijnej, rabinicznej tożsamości. Przekonanie, że dążąc do zachowania religijnej autonomii, Żydzi sami pozbawiali się praw należnych chrześcijanom, było niestety czymś powszechnym w średniowieczu i renesansie¹⁰⁴. Gdy więc nowo powstały Kościół okrzepł¹⁰⁵, a czas oczekiwania na przyłączenie się Żydów do Reformacji minął, zostali oni uznani przez Lutra za przeciwników. To wszystko nie zdejmuje oczywiście z Wittenberczyka odpowiedzialności za słowa, które później rzuciły cień na cały luteranizm. Fatalne rady Lutra nie zostały, na szczęście, w czasach Reformacji uznane za praktyczne postulaty, co jednak nie musi świadczyć o tym, że ich agresywność była przez współczesnych traktowana jedynie jako element towarzyszący retoryce współczesnych sporów. Oddziaływanie antyżydowskich wypowiedzi Lutra miało dość ograniczony charakter aż do końca XIX wieku, gdy wraz z wydaniem całości spuścizny reformatora ponownie opublikowano również jego ksenofobiczne, wrogie Żydom wypowiedzi. W praktyce – jak twierdzi Johannes Wallman – żaden znaczący teolog katolicki ani luterancki nie wykorzystywał antyżydowskich pism Lutra aż do schyłku XIX wieku (!)¹⁰⁶. Dopiero, więc dwudzieste stulecie przedstawiło antyjudajizm wittenberskiego teologa w krzywym zwierciadle totalitarnej ideologii, której tubą stały się takie czasopisma jak niesławny „Der Stürmer”¹⁰⁷.

Po II wojnie światowej pojawiło się pytanie o faktyczny wpływ autorytetu Lutra na wykonawców dwudziestowiecznej zbrodni na Żydach. Jednakże, poza apokaliptycznym odczuciem zagrożenia własnego świata przez wrogów, niewiele

¹⁰² M. A. Singer, dz. cyt., s. 25. Także: P. Siebert, dz. cyt., s. 169-170.

¹⁰³ Por. R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 67.

¹⁰⁴ Towarzyszył temu pogląd, podtrzymywany przez teologów tej rangi co Tomasz z Akwinu (1225-1274), Puppert von Deutz (zm. 1129), Bernard z Clairveaux (zm. 1153), a powtórzony w dobie Reformacji przez Bucera, głoszący, że wyznawcy judaizmu rabinicznego są po wsze czasy niewolnikami chrześcijan. M. Bienert, *Martin Luther und die Juden*, dz. cyt., s. 158. Por. U. Arnoldi, *Pro Iudaeis*, dz. cyt., s. 35-37.

¹⁰⁵ Wraz z konsolidacją społeczności luteranckich mogły również wzrosnąć naciski lokalnych świeckich protektorów Reformacji na Lutra, mające na celu wyegzekwowanie autentycznej jednolitości wyznaniowej na podległych tym władcom terenach. Obecność takiego, społecznego motywu w publicystyce późnego Lutra bierze pod uwagę m.in. Schwarz. R. Schwarz, *Luther und die Juden ...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰⁶ J. Wallmann, *The Reception of Luther's Writings on the Jews from Reformation to the End of 19th Century*, „Lutheran Quarterly” 1/1987, s. 89.

¹⁰⁷ Antysemityczne i antyklerykalne pismo, pierwotnie (1920) pod nazwą „Der deutsche Sozialist”, wydawane do roku 1945 w Norymberdze przez Juliusa Streichera. *TRE* t. 3, s. 161.

łączyło z sobą reformatora Kościoła i przedstawicieli modernistycznej ideologii. Nieukrywana nienawiść neopogan do wszystkiego, co żydowskie i chrześcijańskie szła w parze z darwinizmem społecznym i z burzeniem patriarchalnego porządku, ładu tak drogiego społecznemu konserwatyzmowi Lutera. Toteż negatywny wpływ myśliciela na pokolenia epoki wojen światowych, o ile miał miejsce, był przede wszystkim wynikiem dwudziestowiecznej manipulacji, przekazującej religijne argumenty w ręce wrogów chrześcijańskiej religii.

Grzegorz Ignatowski

ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW WOBEC PAŃSTWA IZRAEL

Powszechnie wiadomo, że dwa współczesne wydarzenia – zagłada europejskiej społeczności żydowskiej podczas panowania nazistów w Europie, określana mianem Holokaust, a także troska o przyszłe losy Państwa Izrael – determinują tożsamość niemal wszystkich Żydów na całym świecie. Nie tylko dla nich mają one jednak znaczenie. Należy bowiem pamiętać, że wydarzenia te skłoniły także Kościoły chrześcijańskie do głębszego przemyślenia własnych, najczęściej negatywnych relacji wobec ludu żydowskiego, wynikających z nieprzychylnego nauczania na jego temat. O Holokauście i Państwie Izrael mówi dokument opracowany przez Komitet ds. Kościoła i Narodu Żydowskiego, przyjęty oficjalnie przez Komisję Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (ŚRK) podczas posiedzenia, które odbyło się w Bristolu od 29 lipca do 9 sierpnia 1967 r.¹. Przypomina on chrześcijanom o wojennych prześladowaniach ludności żydowskiej w Europie – większych i brutalniejszych niż można byłoby sobie wyobrazić w czasach współczesnych – kiedy to wymordowano kilka milionów Żydów. Kościoły zaczęły pytać, czytamy w dokumencie, czy owe cierpienia były jedynie konsekwencją słabości ludzkiej natury, czy też miały dla nich także głębsze, teologiczne znaczenie. Drugim wydarzeniem, mówi dalej wymieniony tekst, było utworzenie Państwa Izrael, które daje większości Żydów poczucie bezpieczeństwa. Powstanie tego państwa, przypomina dokument z Bristolu, przyniosło jednak także cierpie-

¹ Na temat Komisji Wiara i Ustrój zob. G. Gassmann, *Faith and Order*, w: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobee, T.F. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (red.), Geneva 2002, s. 461–463; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 76–82.

nie i wiele niesprawiedliwości ludności arabskiej. Nie mogąc udzielić jednoznacznej odpowiedzi na temat teologicznego znaczenia powrotu Żydów do własnej państwowości, Komisja Wiara i Ustrój zaznacza, że nie podejmuje w swoich rozważaniach tego zagadnienia².

Odwołując się do powyższych uwag, spróbujemy jednak przedstawić kwestię stosunku Światowej Rady Kościołów wobec Państwa Izrael. Zadanie takie wymaga uwzględnienia dwóch rodzajów dokumentów. Zagadnienie to bowiem należy rozpatrywać w oparciu o oświadczenia wydawane przez kolejne Zgromadzenia Ogólne ŚRK, a także deklaracje opracowane przez specjalną Komisję zajmującą się kwestią żydowską w strukturach największej światowej organizacji ekumenicznej.

Zagadnienie Państwa Izrael w dokumentach opublikowanych przez Zgromadzenia Ogólne ŚRK

Porównanie dat, w których odbywały się Zgromadzenia Ogólne, z wydarzeniami na Bliskim Wschodzie, pozwoli na dokonanie kilku ważnych spostrzeżeń³. Przypomnijmy więc krótko, że Zgromadzenia Ogólne ŚRK odbyły się dotychczas w następujących miejscach i terminach:

- I. Amsterdam, 22–26 sierpnia 1948 r.
- II. Evanston, 15–31 sierpnia 1954 r.
- III. New Delhi, 19 listopada–5 grudnia 1961 r.
- IV. Uppsala, 4–20 sierpnia 1968 r.
- V. Nairobi, 23 listopada–10 grudnia 1975 r.
- VI. Vancouver, 24 lipca–10 sierpnia 1983 r.
- VII. Canberra, 7–20 lutego 1991 r.
- VIII. Harare, 3–14 grudnia 1998 r.
- IX. Porto Alegre, 14–23 lutego 2006 r.⁴

² The Commission on Faith and Order, *The Church and the Jewish People*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the World Council of Churches and its member churches*, A. Brockway, P. von Buren, R. Rendtorff, S. Schoon, (red.), Geneva 1998, s. 17.

³ Zauważmy, że w publikacjach zajmujących się stosunkami międzynarodowymi w różnicowany sposób przedstawia się region Bliskiego Wschodu. W najbardziej szerokim znaczeniu rozciąga się on od Maroka po Pakistan oraz od Turcji po Sudan i Jemen. W najwęższym znaczeniu, prezentowanym także w niniejszym studium, w skład Bliskiego Wschodu wchodzi państwa położone wokół Izraela i terytoriów okupowanych. Zob. B. Bojarczyk, *Region Bliskiego Wschodu*, w: *Międzynarodowe stosunki polityczne*, M. Pietras (red.), Lublin 2007, s. 261.

Pierwsze Zgromadzenie Ogólne, co nie jest trudno zauważyć, odbyło się w tym samym roku, w którym proklamowane zostało Państwo Izrael. Odczytując 14 maja 1948 r. w Tel Awiwie deklarację niepodległości, David Ben Gurion, zwrócił uwagę, że w ziemi Izraela kształtowała się duchowa, religijna i polityczna tożsamość narodu żydowskiego. Przypomniał wówczas, że przemożny wpływ na jego powstanie wywarły masakry Żydów w Europie. Ci, którzy przeżyli Holokaust oraz inni członkowie narodu żydowskiego emigrowali do Ziemi Izraela, nigdy nie przestając manifestować życia w godności, wolności i w szczerym trudzie⁵. Ogłaszając deklarację niepodległości, Ben Gurion odwoływał się między innymi do 181. rezolucji Organizacji Narodów Zjednoczonych z 29 listopada 1947 r., która przyznawała Żydom oraz arabskim mieszkańcom Palestyny prawa do utworzenia własnych, niezależnych państw. Ci ostatni przyłączyli się jednak do wojny prowadzonej z osadnikami żydowskimi przez kraje sąsiedzkie. W konsekwencji, państwo arabskie nie powstało do czasów współczesnych, a próby jego utworzenia ciągle nie przynoszą upragnionego skutku. Mając na uwadze deklarację niepodległości, interesujące jest również to, że Ben Gurion nie wspominał ani jednym słowem o granicach żydowskiego państwa ani nie wypowiedział się na temat jego aktualnej lub przyszłej stolicy.

Utworzenie Państwa Izrael zostało zauważone i odnotowane przez pierwsze Zgromadzenie Ogólne ŚRK. W dokumencie zatytułowanym *Chrześcijańska postawa wobec Żydów* Kościoły stwierdzają, że wraz z powstaniem Izraela, obok wątku teologicznego, stosunek do ludu żydowskiego nabiera również wymiaru politycznego. Uczestnicy amsterdamskich obrad, podobnie jak wspomniana na początku Komisja Wiara i Ustrój, zdystansowali się jednak od wypowiedzi na ten temat. Zaapelowali jedynie, „aby narody zajęły się tym problemem nie w kategoriach własnych korzyści politycznych, strategicznych lub ekonomicznych, lecz jako zagadnieniem moralnym i duchowym, które dotyka niewrażliwego ośrodka religijnego życia całego świata”. W przypomnianym oświadczeniu Zgromadzenie zwróciło się do Kościołów, aby modliły się o zachowanie pokoju w Palestynie oraz niosły pomoc wszystkim, którzy cierpią z powodu toczącej się wojny⁶.

Na uwagę zasługują dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, ŚRK nie odmawia Żydom prawa do utworzenia własnych struktur państwowych. Po drugie, z perspektywy czasu dostrzegamy, że konflikt na Bliskim Wschodzie, pomimo licznych prób jego rozwiązania, daleki jest ciągle od trwałego i pozytywnego rozwią-

⁴ Zgromadzenia Ogólne ŚRK prezentuje K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre*, s. 49–66.

⁵ *Israel's Declaration of Independance, May 14, 1948*, w: B. Celler, *Proces pokojowy w konflikcie bliskowschodnim*, Łódź 1996, s. 103–105.

⁶ The First Assembly of the World Council of Churches, *The Christian Approach to the Jews*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 7–8; polski przekład: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 210.

zania. Słusznie więc ŚRK wezwała Kościoły do troski o zachowanie pokoju. Należy jednak pamiętać, że w czasie holenderskich obrad w rejonie tym trwało zawieszenie broni (od 18 lipca do 15 października 1948 r.), nie toczyła się wojna. Dopiero w drugiej połowie października 1948 r. wojska izraelskie rozpoczęły ofensywę przeciwko Egipcjom, a w Galilei przeciw Libanowi oraz Arabskiej Armii Wyzwoleńczej (składającej się z ludności syryjskiej, libańskiej, irackiej, transjordańskiej i egipskiej).

Koncentrując naszą uwagę na drugim Zgromadzeniu Ogólnym, przypomnijmy najpierw, że w 1954 r. na Bliskim Wschodzie panował względny spokój. Nie należy jednak zapominać, że państwa sąsiadujące z Izraelem zdecydowanie kwestionowały jego istnienie, występując przeciwko jakimkolwiek inicjatywom lub nawet sugestiom, które mogłyby prowadzić do jego uznania. Obawiając się represji ze strony swoich arabskich sąsiadów, Kościoły z tego regionu unikały wypowiedzi na temat Państwa Izrael. Odzwierciedleniem tej sytuacji są wydarzenia, które miały miejsce podczas obrad w Evanston. Tematyka Zgromadzenia określona została w haśle *Chrystus nadzieją świata*. W projekcie dokumentu końcowego nie znalazła się jednak żadna wzmianka na temat miejsca biblijnego Izraela w ekonomii zbawienia po przyjściu Jezusa Chrystusa, co zostało przedstawione we wspomnianym oświadczeniu z Amsterdamu. Podczas pierwszej dyskusji nad tekstem niektórzy uczestnicy Zgromadzenia Ogólnego w Evanston zasygnalizowali te braki, co doprowadziło w konsekwencji do umieszczenia w poprawionym schemacie krótkiej uwagi przypominającej o „ostatecznym wypełnieniu Bożych obietnic wobec ludu Starego Izraela”. Swój niepokój wobec takiej wypowiedzi wyrazili wówczas delegaci z Kościołów Bliskiego Wschodu, sugerując, że mogłaby ona zostać odebrana przez Arabów jako sugestywna wypowiedź na temat państwa żydowskiego. W konsekwencji, domagali się oni jej usunięcia. Propozycja ta jednak nie została zaakceptowana. Jej zwolennicy przypominali o wyłącznie religijnym znaczeniu zacytowanej wypowiedzi. W czasie kolejnej dyskusji nad projektem przeciwnicy jakichkolwiek wzmianek o Izraelu podtrzymali swój sprzeciw. Niespodziewanie dołączył do nich Charles Taft, wybitny amerykański prawnik, argumentując, że zamieszczone słowa narażą na szwank jego osobiste relacje z Żydami. Taft sądził, że mogłyby one zostać zrozumiane jako wezwanie do nawrócenia na chrześcijaństwo. W telegramie do uczestników Zgromadzenia Ogólnego zaprotestował także Charles Malik, ambasador Libanu przy ONZ. Zdecydowane postawy dwóch Europejczyków – Hendrika Berkhofa z Holandii oraz Pierre’a Maury z Francji, doprowadziły w końcu do głosowania nad zamieszczoną uwagą. Obaj wskazywali na biblijne podłoże tekstu, podkreślając, że odwołuje się on do wypowiedzi św. Pawła zawartych w liście do Rzymian. Ostatecznie, końcowy wynik głosowania był niekorzystny dla tych wszystkich, którzy postulowali zamieszczenie wspo-

mnianej wzmianki. Uwagi na temat Izraela zostały bowiem odrzucone⁷. Kolejne Zgromadzenia Ogólne nie podejmowały już kwestii dotyczących teologicznego przeznaczenia Izraela po przyjściu Jezusa Chrystusa.

W New Delhi (1961), odwołując się do oświadczenia z Amsterdamu, potępiono antysemityzm, wzywając jednocześnie Kościoły do przeciwstawiania się wszelkim jego formom⁸. Sekretarz generalny ŚRK, Willem A. Visser't Hooft, stwierdził, że Kościoły odrobiły tym razem zadaną im lekcję. „Nauczyliśmy się – twierdził Holender – że możemy wypowiadać się wspólnie przeciwko antysemityzmowi, lecz nie mamy jeszcze zgodnej opinii na temat przysłego, teologicznego znaczenia ludu żydowskiego, a także w kwestii głębszego znaczenia istniejącego Państwa Izrael”⁹.

Nie znaczy to jednak wcale, że rezygnując z teologicznej oceny powrotu Żydów do własnej państwowości, kolejne Zgromadzenia Ogólne nie wypowiadały się na temat Izraela. Przeciwnie, w czasie kolejnych obrad podejmowano to zagadnienie w kontekście politycznej sytuacji na Bliskim Wschodzie. W Uppsali (1968) wydano oświadczenie zatytułowane *Bliski Wschód*, w Nairobi (1975) *Bliski Wschód i Jerozolima*, w Vancouver (1983) uchwalono trzyczęściowy tekst zawierający wypowiedzi na temat *Konfliktu Izraelsko-Palestyńskiego, Libanu i Jerozolimy*, w Canberze (1991) przyjęto jeden, obszerny dokument *Wojna w Zatoce Perskiej, Bliski Wschód i Zagrożenie dla Światowego Pokoju*, a w Harare (1998) *Status Jerozolimy*.

Z powyższych uwag możemy wyciągnąć dwa co najmniej wnioski. Po pierwsze, sytuacja na Bliskim Wschodzie oraz zagadnienia dotyczące Państwa Izrael, poza obradami w Porto Alegre (2006), zawsze były oficjalnie podejmowane i przedstawiane w stosownych dokumentach wydawanych przez Zgromadzenia Ogólne ŚRK¹⁰. Po drugie, szczególną uwagę zwracano na sytuację w Jerozolimie. Dopiero jednak w oświadczeniu wydanym podczas Zgromadzenia Ogólnego w Vancouver odnajdujemy obszerniejsze wyjaśnienia powodu, dla którego ŚRK zajmuje się tymi właśnie tematami. Bliski Wschód – czytamy w tekście – jest regionem o szczególnym znaczeniu, ponieważ jest on miejscem narodzin trzech monoteistycznych religii. Kościoły znajdujące się w tym regionie mają tutaj swoje korzenie sięgające czasów apostoelskich. Mimo cierpienia, jakiego tutejsi chrześcijanie doświadczyli w historii, ich ciągła obecność oraz świadectwo wiary są godne uwagi¹¹.

⁷ W.A. Visser't Hooft, *Memoirs*, Geneva 1973, s. 248.

⁸ Zob.: The Third Assembly of the World Council of Churches, *A Resolution on Antisemitism*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 12.

⁹ W.A. Visser't Hooft, *Memoirs*, s. 313–314.

¹⁰ Na temat kwestii żydowskiej w czasie Zgromadzenia Ogólnego w Porto Alegre zob.: K. Karski, *Dziwne Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Porto Alegre, Brazylia, 14–23 lutego 2006. Przebieg obrad*, SiDE 2006, nr 1–2, s. 13.

¹¹ The Sixth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Middle East*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 43.

5 czerwca 1967 r. rozpoczęła się kolejna wojna na Bliskim Wschodzie między Izraelem i państwami arabskimi – Egiptem, Syrią, Irakiem i Jordanią. Mimo że zakończyła się ona zaledwie po sześciu dniach walk, 10 czerwca, to jednak w jej wyniku dokonały się poważne i trwałe zmiany w tym rejonie. Izrael zajął wówczas Wzgórza Golan, Zachodni Brzeg Jordanu i Półwysep Synajski¹². Czwarte Zgromadzenie Ogólne w Uppsali odbyło się rok po zakończeniu działań wojennych. W *Oświadczeniu na temat Bliskiego Wschodu* nie pojawia się jednak bezpośrednio wzmianka na temat państwa żydowskiego. Mówiąc o narodach zamieszkujących bliskowschodni region, uczestnicy obrad w Uppsali ograniczyli się do stwierdzenia, że należy im zagwarantować niepodległość, terytorialną integralność, jak również bezpieczeństwo. Dodajmy, że w tekście nie wymienia się wprost także żadnej z wielkich religii monoteistycznych. W oświadczeniu czytamy: „Pełna religijna wolność oraz dostęp do miejsc świętych muszą być zagwarantowane wszystkim wyznawcom trzech historycznych religii, najlepiej przez międzynarodowe porozumienie”¹³.

Po raz pierwszy w dokumentach ŚRK, nie licząc deklaracji amsterdamskiej, a więc ponad 27 lat później, termin „Państwo Izrael” odnajdujemy w oświadczeniu wydanym przez Zgromadzenie Ogólne w Nairobi (1975). Uczestnicy obrad w opublikowanym tekście zauważają najpierw, że w czasie kenińskiego spotkania na Bliskim Wschodzie utrzymuje się ciągle niepokojące napięcie, nastąpiła eskalacja działań wojennych, które mogą zagrozić światowemu pokojowi. Zgromadzenie odbywało się dwa lata po kolejnej wojnie, znanej jako Wojna Dnia Pojednania. Ponieważ ciągle nierozstrzygnięty był konflikt bliskowschodni, ŚRK zaproponowała rozwiązania, które podjęte zostały przez 242. rezolucję Rady Bezpieczeństwa ONZ z 22 listopada 1967 r. oraz 338. z 22 października 1973 r. Dokumenty oenzetowskie wzywają Izrael do wycofania się z terenów okupowanych od 1967 r. oraz domagają się zagwarantowania prawa dla wszystkich narodów tego regionu, wraz z Izraelczykami, do życia w pokoju, w bezpiecznych i uznanych granicach państwowych. ŚRK dopomina się również uznania prawa ludu palestyńskiego do samostanowienia¹⁴.

Szóste Zgromadzenie Ogólne w Vancouver (1983), podobnie jak poprzednie, wzywa do poszanowania kolejnych rezolucji ONZ dotyczących konfliktu bliskowschodniego. Opisując sytuację polityczną na Bliskim Wschodzie przypomina o inwazji izraelskiej na Liban w 1982 r. oraz występuje zdecydowanie przeciw polityce osiedleńczej, prowadzonej przez państwo żydowskie na Zachodnim Brzegu Jordanu, która „w sposób rażący pogwałca podstawowe prawa

¹² A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, Warszawa 2001, s. 193–212.

¹³ The Fourth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Middle East*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 29–30.

¹⁴ The Fifth Assembly of the World Council of Churches, *The Middle East*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 31–32.

ludu palestyńskiego”¹⁵. Temu ostatniemu, według ŚRK, należy się prawo do ustanowienia własnego państwa. Uczestnicy Zgromadzenia zaznaczają jednak wyraźnie, że istniejący konflikt nie może zostać rozwiązany za pomocą środków militarnych, lecz jedynie przy pomocy metod pokojowych. Interesujące jest stwierdzenie skierowane do europejskich chrześcijan. ŚRK uważa, że ich postawa wobec Izraela, wynikająca z odpowiedzialności za los Żydów podczas drugiej wojny światowej, prowadzi do bezkrytycznego popierania polityki państwa żydowskiego, ignorując w ten sposób trudne położenie i prawa ludności palestyńskiej¹⁶.

Siódme Zgromadzenie Ogólne w Canberze (1991) odbywało się w czasie Pierwszej Wojny w Zatoce Perskiej. Rozpoczęła się ona 2 sierpnia 1990 r. najazdem Iraku na Kuwejt, a zakończyła 28 lutego 1991 r. Państwo Izrael, które nie było bezpośrednio zaangażowane w konflikt, znalazło się jednak w zasięgu irackich bombardowań. Pomimo takiej sytuacji, nie włączyło się ono w działania wojenne. Wśród uczestników australijskiego Zgromadzenia dały natomiast o sobie znać stare, odmienne postawy wobec Izraela. Członkowie Kościołów bliskowschodnich byli wobec niego nastawione zdecydowanie negatywnie. Przeciwno ich postawie wystąpił między innymi Karol Blei z holenderskiego Kościoła reformowanego, oskarżając kierownictwo ŚRK o popieranie polityki antyizraelskiej. Holender twierdził, że okazuje ono brak zrozumienia dla trudnego położenia, w jakim znalazło się Państwo Izrael¹⁷.

W oświadczeniu wydanym przez ŚRK na temat wojny w Zatoce Perskiej czytamy, że obecny konflikt stwarza klimat braku zaufania między Izraelem a państwami sąsiadującymi. Dokument pozytywnie ustosunkowuje się do władz żydowskich, które nie podjęły działań odwetowych, mimo że wśród Izraelczyków pojawił się strach i obawy o przyszłe losy własnego państwa. Kolejny raz Zgromadzenie Ogólne ŚRK wezwało Radę Bezpieczeństwa ONZ do wyegzekwowania rezolucji nr 242 z 1967 r.¹⁸ Z oficjalnej wypowiedzi nie był zadowolony wspomniany już Blei, podkreślając, że oświadczenie nie mówi o niebezpieczeństwie, w jakim znalazło się Państwo Izrael oraz niewystarczająco i stanowczo podkreśla pozytywną politykę władz izraelskich, które nie angażują się w bliskowschodni konflikt¹⁹.

¹⁵ Na temat konfliktu libańskiego zob. A. Chojnowski, J. Tomaszewski, *Izrael*, s. 302–316.

¹⁶ The Sixth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Middle East*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 43–44.

¹⁷ Zob. K. Karski, *Czy Duch Święty powiał na Antypodach?*, „Jednota” 1991, nr 4, s. 9.

¹⁸ The Seventh Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Gulf War, the Middle East and the Threat to World Peace*, w: *Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly. Canberra, Australia, 7–20 February 1991*, M. Kinnamon (red.), Geneva 1991, s. 205–216.

¹⁹ Zob. uwagi zamieszczone we wstępie do wszystkich oficjalnych oświadczeń Zgromadzenia w Canberze: *Statements and Appeals on Public Issues. Introduction*, w: *Signs of the Spirit...*, s. 203.

Status Jerozolimy według Światowej Rady Kościołów

Po przedstawieniu tytułów dokumentów wydanych przez Zgromadzenia Ogólne ŚRK zauważyliśmy, że w swoich oświadczeniach wypowiadały się one również na temat Jerozolimy. Przypomnijmy, że według wspomnianej na początku 181. rezolucji ONZ „Jerozolima będzie ustanowiona jako *corpus separatum* pod specjalnym międzynarodowym nadzorem i administrowana przez Narody Zjednoczone”. W dalszej części oenztowskiego dokumentu określono administracyjne granice miasta, sposoby zarządzania oraz środki zapewniające bezpieczeństwo jego mieszkańcom. Jerozolima – jako miasto neutralne, miała być zdemilitaryzowana. W swoich granicach, według rezolucji, powinna znajdować się niemal w samym centrum przyszłego państwa arabskiego. Administracja powinna chronić i zapewnić wyjątkowy, religijny charakter miasta, a także rozwiązywać problemy z nim związane. Do jej obowiązków należało zadbanie o miejsca święte i obiekty sakralne judaizmu, chrześcijaństwa i islamu oraz umożliwienie swobodnego dostępu do nich wyznawcom poszczególnych religii²⁰.

Zarówno Izraelczycy, jak i Arabowie nie zastosowali się jednak do 181. rezolucji. Po zakończeniu pierwszej wojny arabsko-izraelskiej w 1948 r. Jerozolima została podzielona na dwie części: wschodnią, jordańską – w granicach której znalazły się najważniejsze miejsca święte dla wymienionych powyżej religii, i zachodnią – w Państwie Izrael. Stan taki był utrzymywany do wojny sześciodniowej w 1967 r. Po jej zakończeniu całe miasto znalazło się w granicach państwa żydowskiego. Możemy więc wyciągnąć wniosek, że przed 1967 r. status Jerozolimy, jako miasta podzielonego na część wschodnią i zachodnią, nie spełniał kryteriów wyznaczonych przez ONZ. Dodajmy ponadto, że już w lipcu 1953 r. władze izraelskie ogłosiły Jerozolimę – w części znajdującej się pod ich kontrolą – stolicą państwa i zaczęły systematycznie przenosić do niej siedziby swoich ministerstw, prezydenta, premiera oraz Knesetu. Dopiero jednak 30 czerwca 1980 r. parlament izraelski przyjął ustawę zatytułowaną *Podstawowe Prawo Jerozolimy*. Stwierdza ona jednoznacznie, że zjednoczona, cała Jerozolima jest stolicą Państwa Izrael. Palestyńczycy nigdy nie zaprzestali domagać się prawa do wschodniej części miasta.

W swoich oświadczeniach, wydanych na temat sytuacji na Bliskim Wschodzie, ŚRK poruszała nie tylko zagadnienia polityczne, lecz także zwracała uwagę

²⁰ U.N. General Assembly Resolution 181, November 29, 1947, w: B. Celler, *Proces pokojowy w konflikcie bliskowschodnim*, s. 83–102.

na kwestie religijne dotyczące życia chrześcijan w Jerozolimie. Możemy odnotować z pewnym zaskoczeniem, że w deklaracji wydanej przez Zgromadzenie Ogólne w Uppsali (1968) poświęconej Bliskiemu Wschodowi, a więc zaledwie rok po zajęciu Jerozolimy przez wojska izraelskie, nie znajdujemy żadnych szczegółowych i bezpośrednich uwag na ten temat²¹.

Uczestnicy Zgromadzenia Ogólnego w Nairobi (1975) podkreślili przywiązanie wyznawców religii monoteistycznych do Jerozolimy; nie mają oni jednak prawa przywłaszczenia jej na własność. W myśl dokumentu powinni podjąć współpracę, która zapewni, że Jerozolima będzie miastem otwartym. Kwestia miejsc świętych, będących także własnością Kościołów członkowskich ŚRK, nie ogranicza się wyłącznie do ich ochrony, ale dotyczy również żyjących w nich wspólnot – mają być one miejscem tętniącym modlitwą. Swobodny dostęp do miejsc świętych należałoby zapewnić przez międzynarodowe gwarancje, respektowane przez państwa, na terenie których się one znajdują. Każde porozumienie dotyczące Jerozolimy, czytamy ogólnie w kenińskim dokumencie, musi uwzględniać uchwały podjęte w Paryżu (1856) i Berlinie (1878). Przypomnijmy więc, że chrześcijanie zawsze spierali się między sobą o prawo do opieki nad konkretnymi miejscami świętymi, a zagadnienia te były poruszane na forum międzynarodowym. Problem rozwiązano w stolicy Francji, a potwierdzono w traktacie międzynarodowym w Niemczech. Rozwiązania te sankcjonowane są z niewielkimi zmianami do dzisiaj. Porozumienie z Berlina stwierdza: „Jest oczywiste, że nie należy dokonywać żadnych zmian w *status quo* Miejsc Świętych”²². Deklaracja ŚRK z Nairobi podkreśla, że kwestie polityczne powinny być rozpatrywane w kontekście konfliktu bliskowschodniego²³.

Szóste Zgromadzenie Ogólne w Vancouver (1983) przypomniało wcześniejsze wypowiedzi ŚRK na temat Jerozolimy. Interesuje nas tu szczególnie jedno stwierdzenie. Dokument zaznacza, że chociaż prawo izraelskie gwarantuje swobodny dostęp do miejsc świętych, to wojna arabsko-izraelska sprawia, iż muzułmanie oraz chrześcijanie zmagają się z poważnymi trudnościami, aby odwiedzić te miejsca²⁴.

Najobszerniej na temat Jerozolimy wypowiedziało się Ósme Zgromadzenie Ogólne w Harare (1998). Delegaci Kościołów chrześcijańskich w dokumencie zatytułowanym *Oświadczenie na temat statusu Jerozolimy* powtarzają najpierw wcześniejsze deklaracje ŚRK. Podkreślają, że zagadnienia sporne dotyczące miasta nie mogą być odkładane na lata późniejsze. Jest ono ciągle celem działań uni-

²¹ The Fourth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Middle East*, s. 29–30.

²² Cytuję za: R. Khoury, *The History of Jerusalem: A Christian Perspective*, w: *The Spiritual Significance of Jerusalem for Jews, Christians and Muslims*, H. Ucko (red.), Geneva 1994, s. 16.

²³ The Fifth Assembly of the World Council of Churches, *Jerusalem*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 32–33.

²⁴ The Sixth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Middle East*, s. 45–46.

lateralnych zmieniających jego strukturę i demografię przy jednoczesnym negocjowaniu praw Palestyńczyków. ŚRK przypomina o konieczności szanowania deklaracji międzynarodowych, które powinny towarzyszyć procesowi pokojowemu. Dokument odwołuje się do wspomnianych już rezolucji ONZ z roku 1948 oraz 1967. Nie ogranicza się jednak tylko do nich. Wymienia również następujące dokumenty ONZ:

- Rezolucję nr 194, wydaną przez Zgromadzenie Ogólne 11 grudnia 1949 r. Wzywała ona do natychmiastowego zakończenia walk w Palestynie, demilitaryzacji Jerozolimy i przekazania miasta pod kontrolę sił Organizacji Nadzorującej Pokój Narodów Zjednoczonych.
- Rezolucję nr 303, wydaną przez Zgromadzenie Ogólne 9 grudnia 1949 r. Stwierdza ona, że Jerozolima powinna znajdować się pod stałym międzynarodowym nadzorem ONZ gwarantującym swobodny dostęp do miejsc świętych.
- Rezolucję nr 338, wydaną przez Radę Bezpieczeństwa 22 października 1973 r. Wzywa ona wszystkie strony konfliktu do wprowadzenia w życie rezolucji z 1967 r. i zakończenia działań wojennych. Dla wyjaśnienia dodajmy, że wydana została w związku z wojną arabsko-izraelską rozpoczętą 6 października 1973 r.
- ŚRK, mając na uwadze położenie ludności palestyńskiej, postuluje także konieczność respektowania czwartej konwencji genewskiej. Przyjęta została w 1949 r. i stanowi część międzynarodowego prawa humanitarnego dotyczącego ochrony osób cywilnych podczas działań wojennych. Zabrania zmuszania bądź nakłaniania ludności cywilnej do służby w siłach zbrojnych przeciwnika, przymusowego przesiedlania z terytoriów okupowanych, deportacji lub przemieszczania własnej ludności na zajęte terytorium. Konwencja zobowiązuje do zapewnienia ludności cywilnej podstawowych warunków koniecznych do egzystencji, traktowania ludzi w sposób humanitarny, otaczania troską osób potrzebujących pomocy, poszanowania praw rodziny oraz praktyk religijnych²⁵.

W ramach krótkiego podsumowania zauważmy, że podczas dyskusji nad ostatnim z wymienionych dokumentów jedni delegaci podkreślali, iż tekst w niezadowolający sposób przypomina o żydowskich korzeniach chrześcijańskiej wiary i niewystarczająco wyraża troskę o bezpieczeństwo Państwa Izrael. Inni wskazywali, iż Jerozolima powinna być izraelska i palestyńska. Tym ostatnim należałoby dać prawo do powrotu po wojnie z 1967 r.

²⁵ The Eighth Assembly of the World Council of Churches, *Statement on the Status of Jerusalem*, w: *Together on the Way. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, D. Kessler (red.), Geneva 1999, s. 187–191.

Państwo Izrael w innych dokumentach Światowej Rady Kościołów

Zagadnieniami dotyczącymi kwestii żydowskiej w ŚRK zajmował się najpierw wspomniany Komitet ds. Chrześcijańskiej Postawy wobec Żydów, który w 1961 r. zmienił nazwę na Komitet ds. Kościoła i Narodu Żydowskiego. W wyniku kolejnych zmian w strukturach ŚRK od 1971 r. problematykę tę podejmowali członkowie Grupy Konsultacyjnej ds. Kościoła i Narodu Żydowskiego, która ulokowana została w Podzespole ds. Dialogu z Przedstawicielami Religii i Ideologii. W wyniku prowadzonych badań wypracowano trzy dokumenty teologiczne na temat kwestii żydowskiej: *Rozważania ekumeniczne na temat dialogu żydowsko-chrześcijańskiego* (1982), *Ku nowemu porozumieniu między Kościołami a Żydami* (1988) oraz *Dialog chrześcijańsko-żydowski po Canberze '91*. W pierwszym z wymienionych dokumentów, stosunkowo krótko, a w trzecim, znacznie obszerniej, zamieszczono uwagi na temat Państwa Izrael.

W *Rozważaniach* czytamy, że nie tylko dla Żydów, lecz także dla chrześcijan i muzułmanów ziemia izraelska była zawsze święta. Judaizm przez wieki w swojej liturgii pielęgnował tęsknotę za Izraelem, szczególnie w diasporze. Mimo że państwo żydowskie wywołuje różnorakie interpretacje pośród samych Żydów, to jednak daje im gwarancje przetrwania²⁶.

Trzeci z wymienionych tekstów jest w pewien sposób odzwierciedleniem zróżnicowanej opinii Kościołów członkowskich ŚRK na temat Izraela. Wielu Żydów wyraża z troską o przyszłość wzajemnych relacji, dlatego, jak można sądzić, w dokumencie czytamy, że: „krytyka polityki rządu izraelskiego nie jest sama w sobie antyżydowska”, ponieważ dyskusje na temat państw i ruchów politycznych nie prowadzą do oczerniania narodów lub wspólnot religijnych. *Dialog chrześcijańsko-żydowski po Canberze '91* stwierdza, że „jeśli wobec działań podejmowanych przez Państwo Izrael wypowiedzane są słowa z troską, to nie dotyczą one narodu żydowskiego lub judaizmu”. Przeciwnie, stanowią one wkład do prowadzonej aktualnie debaty publicznej. ŚRK podkreśliła również, co trzeba zaznaczyć, prawo Żydów do życia w pokoju i poczuciu bezpieczeństwa, które gwarantuje uznanie granic państwowych. Pokój w rejonie Bliskiego Wschodu – czytamy w tekście – zapanuje wówczas, kiedy równe prawa przyznane zostaną zarówno narodowi izraelskiemu, jak i palestyńskiemu²⁷.

²⁶ The Executive Committee of the World Council of Churches, *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, w: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, s. 40; polski przekład w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, s. 217.

²⁷ The Central Committee of the World Council of Churches, *Christian-Jewish Dialogue Beyond Canberra '91*, „Current Dialogue” 1991, nr 21, s. 41; polski przekład w: G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, s. 224.

Mając na uwadze przedstawione stanowisko ŚRK wobec Państwa Izrael oraz kwestii Jerozolimy, zauważmy najpierw, że wśród Kościołów członkowskich zawsze istniały zróżnicowane poglądy na ten temat. Rozważania teologiczne z biegiem czasu ustąpiły miejsca dyskusjom na tematy dotyczące kwestii politycznych. Po zajęciu całej Jerozolimy przez Państwo Izrael, ŚRK zaczęła wyrażać zatroskanie o swobodny dostęp chrześcijan do miejsc świętych w Jerozolimie, co jest o tyle zaskakujące, że wcześniej, kiedy ich prawa były łamane, nie wypowiadano się na ten temat. Po obradach w New Delhi (1961) zauważamy znaczący wzrost opinii przeciwnych Państwu Izrael. Przed Zgromadzeniem Ogólnym w Nairobi (1975) obawiano się nawet oficjalnego potępienia polityki przez nie prowadzonej²⁸. Należy wymienić kilka przyczyn takiej sytuacji. Od Zgromadzenia Ogólnego w Indiach w pracach ŚRK coraz większą rolę zaczynają odgrywać Kościoły prawosławne oraz Kościoły z Azji i Afryki. Te pierwsze zawsze okazywały pewien dystans, a nawet niechęć wobec Państwa Izrael. Kościoły wyrosłe poza tradycją europejską, w żaden sposób niezwiązane odpowiedzialnością za Holocaust, w sposób otwarty opowiadają się za prawami ludności palestyńskiej do samostanowienia²⁹. Należy jednak podkreślić, że Kościoły członkowskie ŚRK równoważą swoje stanowisko wobec Państwa Izrael, podkreślając prawa Żydów i Palestyńczyków do własnej państwowości. Nie wypowiadają się natomiast na temat teologicznego znaczenia powrotu Żydów do Ziemi Izraela.

²⁸ F. von. Hammerstein, *Two Years' Work of the World Council of Churches*, „Christian Attitudes on Jews and Judaism” 1977, nr 57, s. 7.

²⁹ J.S. Conway, *Antisemitism and the Conflict In the Churches Since 1945*, „Christian Jewish Relations” 1983, nr 1, s. 31.

Miroslaw Jersak

WSPÓLNOTA ŻYDOWSKA W TURCJI

Historia relacji turecko – żydowskich sięga czasów późnego średniowiecza, gdy w związku z falą pogromów ludności żydowskiej w zachodniej Europie wielu uchodźców znalazło schronienie w Imperium Osmańskim. W państwie sułtana Żydzi mogli swobodnie kultywować swą tożsamość religijną w ramach funkcjonującego systemu *milletów*¹. Przybyszom sprzyjała zwłaszcza tolerancyjna wobec nich polityka sułtanów Bayezita II i Selima I. Dzięki nim Żydzi mogli swobodnie osiedlać się we wszystkich miastach Imperium, trudnić się rzemiosłem i prowadzić działalność handlową.

Taki układ zapewniał korzyści obu stronom. Prześladowana w krajach chrześcijańskich wspólnota żydowska osiągnęła pod panowaniem tureckich sułtanów duchowe i materialne bezpieczeństwo. W zamian Osmanie pozyskali cennego sojusznika w ich zmaganiach z europejskimi potęgami. Wielu dyplomatów i doradców na służbie sułtanów było członkami tej społeczności religijnej. Żydzi zapewniaли też państwu stałe i spore dochody do skarbcza. Sama ich obecność we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego przyczyniła się do gospodarczego ożywienia regionu. Pomimo tego, że ich sytuacja w późniejszym okresie czasu uległa pogorszeniu to i tak była o wiele lepsza od tej, w jakiej znaleźli się ich współwyznawcy w chrześcijańskiej Europie.

¹ Zorganizowane w oparciu o kryteria etniczno-religijne wspólnoty wyznaniowe dysponujące wewnętrzną autonomią, w szczególności w zakresie spraw religijnych, sądownictwa czy też szkolnictwa, i reprezentowane przez swych najwyższych liderów duchowych przed tureckim sułtanem. W zamian władze osmańskie oczekiwały od mniejszości narodowych i religijnych posłuszeństwa oraz lojalności względem państwa. Zob. R. Lewis, *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*, Warszawa 1984, s. 40.

Od XVII wieku znaczenie społeczności żydowskiej w Imperium Osmanów zaczęło maleć na rzecz Greków i Ormian, którzy stopniowo przejmowali wymianę handlową ze światem chrześcijańskim. Nie mniej Żydzi nadal odgrywali aktywną rolę w różnych sektorach gospodarki kładąc podwaliny pod rozwój osmańskiej bankowości. W XIX wieku najliczniej zamieszkałymi przez nich miastami Imperium były Konstantynopol (tur. Ýstanbul) i Saloniki (gr. Thessaloniki). Te ostatnie Żydzi określali mianem *Matki Izraela* z racji dominującej pozycji, jaką zajmowała w mieście ludność żydowska. Liczne kontakty handlowe i kulturalne, jakie utrzymywali tureccy Żydzi ze swymi braćmi w wierze z zachodniej Europy spowodowały, że i tu zaczęły przenikać idee żydowskiego oświecenia, czyli haskali. Nowy ruch intelektualny w sferze stosunków społecznych sprzyjał integracji ludności żydowskiej a nawet ich kulturowej asymilacji. Na płaszczyźnie życia religijnego zaś przyniósł zmiany w sposobie funkcjonowania gmin żydowskich.

Idee haskali na gruncie tureckim wywołały początkowo podziały wśród członków żydowskiego *milletu*. W opozycji do ortodoksyjnych rabinów stanęli zamożni Żydzi, którzy domagali się większego otwarcia szkolnictwa żydowskiego na świeckie nauki. Wewnętrzne spory zakończyły się ograniczeniem świeckich prerogatyw głównego rabinia rezydującego w Stambule, który niemniej pozostał duchowym zwierzchnikiem wspólnoty żydowskiej na obszarze całego Imperium. Bez względu na te rozstrzygnięcia władze osmańskie nadal uznawały *Hahambaşı*² za głównego łącznika Wysokiej Porty ze wszystkimi rabinami i żydowskimi gminami w państwie³.

Kolejną oznaką europeizacji tureckich Żydów stało się ich powolne odchodzenie od języka ojczystego na rzecz tureckiego oraz języków zachodnioeuropejskich. Większość z nich używała na co dzień języka *ladino* wywodzącego się ze średnio-wiecznego dialektu hiszpańskiego. Przez wieki był on ważnym komponentem żydowskiej tożsamości w tym rejonie Morza Śródziemnego. Wraz z działalnością żydowskich misji edukacyjnych z zachodniej Europy, takich jak *Alliance Israélite Universelle* czy *Anglo-Jewish Association*, do wspólnoty żydowskiej z tego regionu zaczęły przenikać języki francuski i nieco w mniejszym stopniu angielski. Jeszcze innym następstwem działalności wspomnianych wyżej organizacji było wprowadzenie alfabetu łacińskiego do zapisu języka *ladino*⁴. W drugiej połowie XIX wieku Żydzi zaczęli stopniowo posługiwać się też językiem tureckim, do czego przyczyniła się liberalna polityka władz osmańskich względem niemuzułmanów.

² Turecki tytuł głównego rabinia wspólnoty żydowskiej w Imperium Osmańskim, używany również współcześnie przez Naczelnego Rabinia Turcji. Instytucja *Hahambaşı* została ustanowiona przez sultana Mehmeta II w 1452 r.

³ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and modern Turkey. Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge 1977, s. 127.

⁴ Na temat języka *ladino* zob. szerzej S. Alfassa, *Ladinokommunita. A Quick Explanation of Ladino (Judeo-Spanish)*, www.sephardicstudies.org/quickladino.html [dostęp 24.11.2008].

Pierwszym sygnałem zmiany w podejściu władz do mniejszości religijnych było ogłoszenie w 1839 r. *Manifestu z Gülhane*, który zapowiadał zrównanie w prawach wszystkich poddanych sułtana bez względu na wiarę⁵. Po raz pierwszy w historii rząd osmański zakwestionował tym samym dotychczasową politykę segregacji wspólnot wyznaniowych. Jeszcze bardziej doniosłą wagę miał dokument *Hatt-i Hümayun* z 1856 r., który otwierał przed niemuzułmańskimi mieszkańcami Imperium możliwość zrobienia kariery w administracji państwowej. Manifest sułtański potwierdzał też pełną równość wyznawców islamu i niemuzułmanów, co spotkało się z opozycją ze strony tych pierwszych. Paradoksalnie liberalne reformy rządu osmańskiego pogorszyły sytuację mniejszości religijnych. Wzrost aspiracji narodowych wśród chrześcijańskich poddanych sułtana spowodował także to zmianę, że muzułmańscy Turcy stali się podejrzliwi i z nienawiścią spoglądali na niemuzułmanów.

Najdotkliwiej odczuli to Ormianie, którzy od końca XIX wieku zaczęli padać ofiarą rozmaitych szykan i pogromów. Na tym tle sytuacja społeczności żydowskiej w przededniu upadku Imperium wyglądała na względnie dobrą.

Tureccy Żydzi różnili się w poglądach na swoją rolę w państwie Osmanów. Część z nich sprzyjała z pewnością żydowskim dążeniom narodowym określanym mianem syjonizmu. Ruch ten, opowiadając się za ustanowieniem państwa żydowskiego w Palestynie, dystansował się od idei asymilacji i narodowej identyfikacji z krajem pobytu. Z kolei inni popierali założenia rodzącego się tureckiego nacjonalizmu i wskazywali, że w pierwszym rządzie są Turkami, a następnie Żydami. Po utworzeniu zaś państwa narodowego w 1923 r. sprzyjali polityce asymilacji mniejszości niemuzułmańskich w kwestii używania języka tureckiego. Do prominentnych działaczy ruchu *Młodych Turków*⁶ należeli chociażby Mehmed Cavid czy Emanuel Karasu. Ten pierwszy wywodził się ze społeczności żydowskiej *Dönme*⁷, której członkowie oficjalnie przyznawali się do islamu. Z kolei Karasu był pionierem ruchu masońskiego w Imperium Osmańskim.

Ustanowienie Republiki i obalenie kalifatu nie pozostało bez wpływu na sytuację mniejszości religijnych, w tym wspólnoty żydowskiej. Na podstawie Traktatu z Lozanny (1923 r.) status mniejszości niemuzułmańskiej przyznano Grekom, Ormianom oraz Żydom. Choć postanowienia układu zobowiązywały Turcję do zapewnienia wszystkim obywatelom wolności wyznania i równości wobec prawa, to w codziennej praktyce niemuzułmanie byli dyskryminowani.

⁵ B. Lewis, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, Warszawa 1972, s. 140-142.

⁶ Z tego ruchu wywodzi się późniejszy Komitet Jedności i Postępu sprawujący w latach 1908-1918 nieograniczoną władzę w Imperium Osmańskim. Tureckie ugrupowanie nacjonalistyczne odpowiedzialne m.in. za tragiczne wydarzenia 1915 roku, w wyniku których zginęło 1,5 miliona Ormian.

⁷ *Dönme* byli potomkami zwolenników fałszywego Mesjasza żydowskiego Shabbetai Zewi, który w II poł. XVII wieku konwertował na islam. Centrum społeczności *Dönme* mieściło się w Salonikach. W następstwie grecko-tureckiej wymiany ludności w 1923 r. *Dönme* opuścili miasto i przenieśli się do Stambułu, gdzie ulegli procesowi stopniowej asymilacji. Zob. D. Kołodziejczyk, *Turcja*, Warszawa 2000, s. 42.

Bardzo dobitnym tego przykładem była realizacja ustawy o podatku majątkowym (tur. *varlık vergisi*), uchwalona w trudnych dla tureckiej gospodarki latach II wojny światowej. Ustawa przewidywała ściąganie opłat bez określenia ich wysokości, którą to arbitralnie ustalały dopiero lokalne urzędy skarbowe. Poza tym nie dopuszczała trybu odwoławczego od ich decyzji. W konsekwencji zasadniczym i nieformalnym kryterium ustalania wysokości świadczenia okazywała się być religia podatnika. W praktyce podatek majątkowy uderzył więc w członków mniejszości wyznaniowych, w tym w lojalnych wobec Republiki Tureckiej Żydów. Według poufnych instrukcji niemuzułmanie mieli płacić dziesięciokrotnie wyższe stawki niż wyznawcy islamu. Osoby, które nie były w stanie uiścić podatku, zsyłano do obozów pracy przymusowej. Co prawda ustawę po ponad roku obowiązywania uchylono, to podważyła ona zaufanie obywateli do państwa i wyrządziła wielkie szkody społeczności żydowskiej⁸.

Z kolei w połowie lat 30. XX wieku miały miejsce wystąpienia antyżydowskie, które przeszły do historii pod nazwą *wydarzeń w Tracji* (tur. *Trakya olayları*). W położonej po stronie europejskiej tureckiej Tracji Zachodniej doszło w 1934 r. do pogromu ludności żydowskiej. Odbyło się to częściowo z inspiracji nazistowskich Niemiec, głównie zaś na skutek nacjonalistycznej polityki władz w Ankarze, dążących do turkizacji mniejszości narodowych. W największych miastach regionu doszło do aktów przemocy i grabieży żydowskiego mienia, którym towarzyszyła co najmniej bierna postawa służb porządkowych. W obawie o swe życie ponad 10 tys. żydowskich mieszkańców Tracji udało się do Stambułu. Uchodźcami zaopiekowała się tamtejsza społeczność żydowska.

Pomimo tego, że rząd oficjalnie potępił zamieszki i namawiał Żydów do powrotu, to w ślad za tymi deklaracjami nie nastąpiły żadne konkretne działania w postaci chociażby wypłaty odszkodowań za utracone mienie. W konsekwencji znaczna część Żydów pozostała w Stambule. Nie zachęcały ich do tego, pomimo uspokojenia sytuacji, wieści o zastraszaniu pozostałych w regionie Żydów oraz ukryta polityka władz wymierzona w społeczność żydowską i obliczona na „oczyszczenie” Tracji z tej grupy wyznaniowej. Co znamienne, w komentarzach na łamach tureckiej prasy twierdzono, że Żydzi sami ponoszą odpowiedzialność za rozruchy w Tracji, gdyż niechętnie przyjmują turecką kulturę i język⁹.

Poza głównym nurtem tureckiego rynku prasowego pozostawały faszystujące czasopisma, jak na przykład *Millî İnkılâp* (Narodowa Rewolucja). Publikowano też książki o antysemitycznej wymowie. Z drugiej strony należy pamiętać, że Turcja w okresie II wojny światowej stała się schronieniem dla wielu Żydów uciekających przed okropnościami nazizmu w Europie. Już po dojściu Hitlera do władzy

⁸ B. Lewis, *Narodziny...*, dz. cyt., s. 352-356.

⁹ C. Görgü, *Die antyjüdischen Ausschreitungen vor 70 Jahren. 4. Juli 1934, Thrazien/Westtürkei*, 4. 07. 2004, www.hagalil.com/archiv/2004/07/thrazien.htm [dostęp: 27.11.2008].

w 1933 r. Turcja przyjęła żydowskich uczonych z Niemiec, którzy wnieśli zasadniczy wkład w rozwój tureckiego systemu edukacji na poziomie uniwersyteckim. Dzięki zaś odważnym staraniom dyplomatów, takich jak Behiç Erkin¹⁰ czy Selahattin Ulkumen¹¹, z powodzeniem uratowano od zagłady tysiące tureckich Żydów w Europie.

W czasie II wojny światowej Turcja prowadziła politykę przychylniej neutralności wobec głównych aktorów wojny. Dzięki temu w Stambule swoje biura mogli prowadzić przedstawiciele *Agencji Żydowskiej*, która odpowiadała za organizację żydowskiej imigracji do Palestyny. W Turcji miały też działać inne organizacje żydowskie z Bliskiego Wschodu, które udzielały pomocy uchodźcom z całej Europy¹².

Przeważająca większość współczesnych wyznawców judaizmu w Turcji to potomkowie wygnańców z Półwyspu Iberyjskiego. Średniowieczna Hiszpania stanowiła ważne centrum kultury Żydów sefardyjskich, które wraz z uchodźcami przesunęło się w kierunku Morza Egejskiego. Obok sefardyjczyków w Turcji istnieje niewielka grupa Żydów aszkenazyjskich, którzy w przeszłości napłynęli tu z carskiej Rosji. Trzecią i najmniej liczną grupę stanowią turekojęzyczni Karaimi, którzy nie uznają zwierzchności Naczelnego Rabina Turcji¹³.

Obecnie turecka społeczność żydowska jest szacowana na 23 tys. osób¹⁴. Zdecydowana większość z nich mieszka w Stambule. Drugą największą gminę żydowską posiada Izmir, gdzie żyje blisko 2 tys. osób tego wyznania. Poza tym istnieją małe wspólnoty żydowskie w takich miastach jak Adana, Ankara, Antakya, Bursa, Çanakkale czy Edirne, które najczęściej składają się z kilku bądź kilkunastu rodzin. W ciągu całego XX wieku turecka społeczność żydowska doświadczyła wielu fal emigracji. Jeszcze w 1906 r. władze osmańskie oceniały jej wielkość na 256 tys. osób¹⁵. Na skutek permanentnego kryzysu, jaki przeżywało upadające Imperium Osmańskie, wielu Żydów przeniosło się do Stanów Zjednoczonych czy Francji. Kolejne fale odpływu tej mniejszości religijnej miały miejsce po ustanowieniu Republiki Tureckiej, wprowadzeniu podatku majątkowego

¹⁰ Turecki ambasador akredytowany w Vichy, które było siedzibą kolaborującego z hitlerowskimi Niemcami rządu francuskiego. Dzięki zabiegom Erkina oraz naciskom dyplomatycznym Ankary uratowano życie 15 tys. tureckich Żydów mieszkającym w południowej Francji.

¹¹ Turecki konsul generalny na greckiej wyspie Rodos, który w 1944 r. uratował czterdziestu Żydów przed deportacją do obozów zagłady. Zob. *Turk who saved Jews from Auschwitz remembered*, 26 July 2008, www.eurojewcong.org/ejc/news.php?id_article=2559 [dostęp: 27.11.2008].

¹² S.J. Shaw, *Turkey and the Jews of Europe during World War II*, www.sefarad.org/publication/lm/044/5.html [dostęp: 27.11.2008].

¹³ Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.), *Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Reflexionen auf Deutschland*, Münster 1998, s. 62.

¹⁴ Jest to druga pod względem wielkości społeczność żydowska w kraju muzułmańskim. Nieco większa, bo licząca sobie 25 tys. osób diaspora żydowska znajduje się w Iranie.

¹⁵ S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire...*, dz. cyt., s. 241.

oraz w wyniku utworzenia państwa Izrael w 1948 r. Ten ostatni czynnik w ciągu pierwszych trzech lat pociągnął za sobą emigrację ponad 30 tys. tureckich Żydów do Palestyny.

Spis powszechny przeprowadzony w 1965 r. wykazał, że w Turcji do wyznania mojżeszowego przyznawało się już tylko 38 tys. osób¹⁶. Ostatnia poważna migracja Żydów z tego kraju przypadła na koniec lat 70. XX wieku, kiedy tureckie państwo trawiły niepokoje społeczne i polityczne. Pomimo względnej tolerancji władz przetrwanie tej społeczności religijnej wydaje się być zagrożone nie tyle już z powodu emigracji, co starzenia się jej wiernych oraz żydowsko-tureckich małżeństw mieszanych. Mniejszość żydowska w Turcji staje też przed problemem postępującego zaniku jej języka ojczystego *ladino*. Młodzi ludzie w życiu codziennym posługują się już tylko językiem tureckim. Również jedyna wydawana przez Żydów gazeta *Şalom* niemal w całości wychodzi w języku urzędowym państwa.

Jedyną instytucją religijną reprezentującą wspólnotę żydowską jest wspomniany już wyżej urząd Naczelnego Rabina Turcji. Obecnie tę funkcję piastuje Isaak Haleva, który w 2002 r. został wybrany na siedmioletnią kadencję. Wielkiego rabiną wspiera złożona z Rosh Beth Din (przewodniczącego) i trzech rabinów Rada Religijna, w której kompetencjach leży rozstrzygnięcie w sprawach żydowskiego życia religijnego.

Najważniejszym miejscem kultu tureckich Żydów jest synagoga *Neve Shalom*. Otwarcie budynku synagogi odbyło się w 1951 r. w obecności ówczesnego Naczelnego Rabina Turcji i członków wspólnoty. Na przestrzeni ostatnich dwudziestu paru lat synagoga była celem trzech ataków terrorystycznych. Pierwszy z nich miał miejsce w 1986 r., kiedy dwoje palestyńskich zamachowców wdarło się do świątyni i otworzyło ogień z broni maszynowej do modlących się w niej Żydów. W wyniku zamachu zginęły 22 osoby. Do następnego ataku doszło w 1992 r., ale tym razem obyło się bez ofiar śmiertelnych. Z kolei trzeci zamach bombowy miał miejsce 15 listopada 2003 r. W pobliżu synagog *Neve Shalom* i *Bet Israel* eksplodowały dwie bomby ukryte w samochodach-pułapkach. Zginęło 27 osób, w większości tureccy przechodnie, a ponad trzysta zostało rannych. Do zbrodni przyznała się Al-Kaida.

Jedną z najstarszych żydowskich świątyni Stambułu jest synagoga *Ahrida*. Ta pochodząca z XV wieku świątynia została wzniesiona przez Żydów przybyłych z macedońskiej Ochrydy. W Stambule istnieje też jedyna czynna synagoga służąca społeczności Żydów aszkenazyjskich, których liczbę szacuje się na blisko 800 osób. *Synagoga Aszkenazyjska* została założona w 1900 r. przez pochodzących z Austrii Żydów. W sumie w Stambule funkcjonuje 16 synagog¹⁷, w których regu-

¹⁶ Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.), *Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁷ Źródło: www.musevicemaati.com/index.php [dostęp: 29.11.2008].

larnie celebryje się nabożeństwa szabatowe. Poza tym w mieście istnieje jeszcze kilkanaście żydowskich świątyń. Niestety w związku z brakiem wiernych pozostają one zamknięte. Wspólnota żydowska dysponuje też trzema miejscami kultu na Wyspach Książęcych. Synagogi czynne są jednak tylko w okresie lata, kiedy na wypoczynek udaje się tu większość żydowskich mieszkańców Stambułu. Poza tym mniejszość żydowska prowadzi własne placówki oświatowe i zdrowotne.

Pomimo tego, że większość dzieci wyznania mojżeszowego uczęszcza do szkół tureckich, społeczność żydowska dodatkowo zawiaduje szkołami podstawową i średnią w Stambule oraz jedną szkołą elementarną w Izmirze. Językiem wykładowym w tych szkołach jest turecki. Uczniowie mają jednak w planie zajęć osobne lekcje języka hebrajskiego. Tureccy Żydzi dysponują też dwoma szpitalami – *Or haHayim* w Stambule i *Karatas* w Izmirze. W obu miastach znajdują się też żydowskie domy opieki dla osób w podeszłym wieku¹⁸.

W 1992 r. społeczność Żydów sefardyjskich w Turcji obchodziła 500. rocznicę powstania. Z tej okazji odbyły się liczne sympozja, wystawy i koncerty. Istotną rolę w obchodach rocznicowych odegrała założona przez grupę 113 tureckich Żydów i muzułmanów *Fundacja Quincentennial*. Ona też stała się inicjatorem powstania jedynego w całej Turcji Muzeum Żydowskiego¹⁹. Inauguracja placówki miała miejsce w murach dawnej stambulskiej synagogi *Zulfaris* 25 listopada 2001 r. Muzeum stawia sobie za cel popularyzowanie w społeczeństwie wiedzy na temat tradycji i historii tureckich Żydów. Uczestniczy również w wielu projektach kulturalnych w kraju i za granicą. Ośrodek współpracuje z placówkami muzealnymi z całej Europy. W Turcji partycypuje zaś w Europejskim Dniu Kultury Żydowskiej, który po raz pierwszy zagościł w mieście nad Bosforem w 2003 r. W ramach tego przedsięwzięcia udostępnia się szerokiej publiczności najważniejsze ośrodki religijne i kulturalne tureckich Żydów, m.in. synagogę *Neve Shalom* czy Centrum Sztuki *Schneidertempel*. Ta ostatnia placówka została otwarta w miejscu dawnej synagogi aszkenazyjskiej, działającej aż do początku lat 60. XX wieku.

W opinii przedstawicieli społeczności żydowskiej takie inicjatywy jak wyżej są szansą na przełamywanie uprzedzeń i stereotypów dotyczących mniejszości żydowskiej w tureckim społeczeństwie. We wzajemnym poznawaniu się widzą drogę wiodącą do osiągnięcia społecznego pokoju²⁰. Jest to o tyle ważne, że nadal dochodzi do werbalnych ataków ze strony organizacji nacjonalistycznych i islamskich wobec wyznawców judaizmu. W związku ze stałym zagrożeniem wszystkie instytucje żydowskie w kraju są pod stałą ochroną policji. Zdaniem

¹⁸ Źródło: www.turkishjews.com [dostęp: 29.11.2008].

¹⁹ Źródło: www.muze500.com [dostęp: 29.11.2008].

²⁰ R. Kiger, *European Day of Jewish Culture to be held in Ýstanbul for sixth year*, 20 August 2008, www.todayzaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=150672&bolu=110 [dostęp: 30.11.2008].

żydowskiego publicyście Rýfata Bali kwestia antysemityzmu jest „najlepiej strzeżoną tajemnicą Turcji”²¹. Jego zdaniem turecka opinia publiczna wypiera się, że taki problem istnieje a z drugiej strony toleruje postawy antysemickie. Zwraca też uwagę na istnienie podwójnego języka w łonie nie tylko wspólnoty żydowskiej, ale wszystkich tureckich mniejszości narodowych i religijnych.

Z obawy przed atakami i oskarżeniami o niełojalność wobec tureckiego państwa nie podnoszą one na forum publicznym najbardziej drażliwych problemów. Natomiast w wewnętrznej debacie podkreślają, że pomimo swego zaangażowania na rzecz tureckiej ojczyzny państwo w zbyt małym stopniu docenia ich wysiłki. Wspólnota żydowska, tak jak i pozostałe mniejszości, sprzyja europejskim aspiracjom Turcji i upatruje w Unii Europejskiej remedium na skrajny nacjonalizm i islamizm. Jak zauważa Rýfat Bali, w ślad za demokratycznymi reformami wprowadzonymi przez rząd powinno pójść ich pełne wdrożenie w życiu społecznym. Do właściwego funkcjonowania demokracji potrzebne jest dobrze rozwinięte społeczeństwo obywatelskie. Tylko w ten sposób uda się zagwarantować przetrwanie mniejszościom niemuzułmańskim, w tym społeczności żydowskiej.

Podsumowując można stwierdzić, że turecka wspólnota żydowska należy do jednej z najlepiej zintegrowanych społeczności w Turcji. Należy podkreślić jej wzbogacającą rolę, jaką odgrywała i nadal pełni w życiu społecznym tego kraju. Jednocześnie żyje ona w stałym poczuciu braku stabilności i bezpieczeństwa, zwłaszcza po zamachach na stambulskie synagogi w 2003 r. Pomimo tego tureccy Żydzi na ogół traktowani są w sposób życzliwy przez muzułmańskich sąsiadów i państwo. Istotne znaczenie mają w tym względzie długoletnie i dobre relacje pomiędzy Turcją a Izraelem. Tureckie państwo należało do jednych z pierwszych, które uznało nową siedzibę narodu żydowskiego w Palestynie. Społeczność żydowska w Turcji przechodziła rozmaite koleje losu, okresy rozkwitu i stagnacji, na trwale wpisując się w historię osmańsko-tureckiej ojczyzny.

²¹ R.N. Bali, *Belagert und bedroht. Antisemitismus in der Türkei*, 12. 02. 2004, [www.nahost-politik.de / tuerkei/antisemitizm-0.htm](http://www.nahost-politik.de/tuerkei/antisemitizm-0.htm) [dostęp: 30.11.2008].

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

CZWARTA KONSULTACJA EWANGELICKO-PRAWOSŁAWNA: CHRZEST W ŻYCIU NASZYCH KOŚCIOŁÓW

Wiedeń, 30 października – 1 listopada 2008

Komunikat

1. W dniach od 30 października do 1 listopada 2008 roku odbywała się w Wiedniu konsultacja na temat: „Chrzest w życiu naszych Kościołów”. Konsultację zorganizowały wspólnie Konferencja Kościołów Europejskich (KKE) i Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE) – niegdyś Leuenberska Wspólnota Kościołów. Konsultacja ta kontynuowała rozmowy na temat ekumenicznego znaczenia nauki o Kościele Jezusa Chrystusa, rozpoczęte w 2002 roku w Akademii Ewangelickiej na Krecie i kontynuowane potem w 2004 roku w Mieście Lutra Wittenberdze i w 2006 roku w Phanar w Stambule. Także w tym czwartym spotkaniu wzięli udział biskupi i teolodzy z Kościołów prawosławnych z jednej strony oraz z Kościołów luterańskich, reformowanych i unijnych Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie – z drugiej. Obecni byli również obserwatorzy z ramienia Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego i Wspólnoty Kościelnej z Porvoo. Wszystkie te Kościoły należą do KKE.

2. Współprzewodniczącymi obrad byli metropolita prof. dr Gennadios z Sassy (w imieniu KKE) i prof. dr Michael Beintker (w imieniu WKEE).

3. W dwóch referatach wprowadzających zostały przedstawione rezultaty dyskusji na temat chrztu w oparciu o dialogi dwustronne i wielostronne prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach. Ks. prof. dr Viorel Ionita mówił o dialogach prawosławno-luterańskich na temat chrztu; prof. dr Michael Beintker zreferował chrzest w dialogach prawosławno-reformowanych. Od samego początku dialogi te odbywały się pod znakiem daleko idącej zgodności poglądów co do istoty chrztu chrześcijańskiego.

4. Metropolita Gennadios z Sassy przedstawił chrzest w życiu Kościołów prawosławnych. Zwrócił uwagę na *kairos* ustanawiania obecnie wspólnego rozu-

mienia chrztu, by w perspektywie średniookresowej dojść do pełnej wspólnoty eucharystycznej. Przedstawił w szczególności zasadnicze rysy prawosławnej nauki o chrzcie, zwłaszcza w kontekście namaszczenia świętym olejem (krzyżmem) i Eucharystii, oraz opisał eklezjologiczne perspektywy wzajemnego uznania chrztu. Muszą być tutaj wysłuchane i przedyskutowane prawosławne zastrzeżenia wobec niektórych zjawisk w teologii i praktyce chrztu tradycji zachodniej. Ks. prof. dr Nicolae Mosoiu mówił o Ordo Świętej Tajemnicy Chrztu w Kościele prawosławnym i objął bogactwo prawosławnej liturgii chrzcielnej oraz jej odniesień do Pisma Świętego i Tradycji kościelnej, zwłaszcza Ojców Kościoła. Opisał rolę chrztu w procesie wydarzenia zbawczego i objął jego miejsce w kontekstach życia Kościoła. Jako specyfikę prawosławnego rozumienia chrztu podkreślił zarówno wewnętrzną jedność, jak i różnicę między chrztem a namaszczeniem krzyżmem. Prof. Mosoiu potwierdził także, że przez chrzest i namaszczenie krzyżmem Chrystus nabiera kształtu (*morphe*) w ochrzczonych i w konsekwencji Bóg Ojciec przyjmuje ich jako synów i córki.

5. Ze strony WKEE prof. dr Friederike Nüssel mówiła o chrzcie i porządku chrzcielnym w życiu Kościołów ewangelickich a prof. dr Martin Wallraff o impulsach teologii Ojców Kościoła dla ewangelickiego rozumienia chrztu. Wychodząc od empirycznych badań nad aktualnym znaczeniem chrztu w Kościołach ewangelickich prof. Nüssel przedstawiła ewangelicką naukę o chrzcie i elementy ewangelickiej praktyki chrzcielnej. Chrzest, który jest sprawowany zgodnie z Ewangelią, staje się ważny nie dlatego, że zostaje uznany przez ludzi, lecz jest ważny dzięki Bożej obietnicy i Jego działaniu w chrzcie. Ludzkie uznanie chrztu nie może oznaczać niczego innego niż aprobatę Bożej obietnicy danej w chrzcie. Jako wzorzec może tu służyć wzajemne uznanie chrztu przez jedenaście Kościołów w Niemczech, w którym jest mowa o chrzcie jako „znaku jedności”, ponieważ ochrzczony zjednoczony zostaje z Chrystusem i zarazem z Jego ludem wszystkich epok i miejsc. Prof. Wallraff przypomniał konsens starożytnego Kościoła, który znalazł swoje odzwierciedlenie w kanonie 7 Drugiego Soboru Eumenicznego w Konstantynopolu (381), zgodnie z którym każdy chrzest wodą w imię Trójjedynego Boga należy uważać za ważny. Ewangelickie rozumienie jest poza tym zgodne z tradycją patrystyczną w przekonaniu, że chrzest opiera się na wierze i ją zakłada. Ponadto na przykładzie Augustyna referent zwrócił uwagę na znowu aktualny związek pomiędzy chrztem, ewangelizacją i edukacją.

6. Konsultacja potwierdziła ważność tematu: chrzest ma centralne znaczenie dla życia Kościoła. Obie strony raz jeszcze potwierdziły przekonanie, że chrzest wodą w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego nie może być powtarzany. W sprawie istoty chrztu istnieje między obiema tradycjami zgodność poglądów. Potwierdzone zostało także stanowisko, że chrztu udzielają z reguły osoby ordynowane. Lepiej skonkretyzować udało się konsens w sprawie istotnych elementów uroczystości chrzcielnej: wyznanie wiary, pytania chrzcielne, wyrzeczenie się zła, zobo-

wiązanie do życia zgodnego z chrztem i słowo błogosławieństwa. Bogata różnorodność form liturgicznych nie jest czynnikiem wpływającym na podział kościelny; może być ona wzbogaceniem. Zgodność istnieje też co do tego, że chrzest winien być sprawowany w obecności wspólnoty. Posługiwanie się Nicejsko-Konstantynopolitańskim Wyznaniem Wiary harmonizuje ze wspólnym rozumieniem chrztu jak i osiągniętym stanem dialogu ekumenicznego. W obu tradycjach – mimo wszelkich różnic – trzeba uwzględnić ścisłą więź między chrztem, namaszczeniem krzyżem i Eucharystią z jednej strony oraz chrztem, konfirmacją i Wieczerzą Pańską – z drugiej. Chrzest i namaszczenie krzyżem znajdują – według ujęcia prawosławnego – swoje dopełnienie w Eucharystii. Obie tradycje stoją przed zadaniem podjęcia refleksji nad znaczeniem chrztu i wiary w edukacji chrześcijańskiej w odniesieniu do pytań współczesnego człowieka o sens egzystencji oraz przybliżenia mu orędzia Ewangelii.

7. Z obu tradycji wynikają dobre argumenty dla wzajemnego uznania chrztu. Bez szkody dla wszelkich jeszcze istniejących różnic zalecamy naszym Kościołom podjęcie kroków na rzecz wzajemnego uznania chrztu wszędzie tam, gdzie nie ma to jeszcze miejsca. Wobec istniejących różnic uświadamiamy sobie, że z zasadniczym porozumieniem w sprawie chrztu i jego wzajemnego uznania wiążą się eklezjologiczne konsekwencje, które wymagają dalszej pracy teologicznej. Zachodzi na przykład potrzeba osiągnięcia zbliżenia w zróżnicowanych poglądach na namaszczenie krzyżem i konfirmację.

8. Obrady odbywały się w konstruktywnej, szczerzej i gościnnej atmosferze. 30 października uczestnicy i uczestniczki byli goszczeni przez kierownictwo Kościoła ewangelickiego w Austrii. 31 października – w Święto Reformacji – uczestniczyli w uroczystym nabożeństwie w luterańskim kościele miejskim w Wiedniu. Bezpośrednio potem byli goszczeni przez Jego Eminencję Metropolitę Austrii dr. Michaela Staikosa. Podczas audiencji Metropolita, w imieniu Jego Świątobliwości Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I, przekazał Biskupowi Kościoła Ewangelickiego Wyznania Augsburgskiego w Austrii i Sekretarzowi Generalnemu WKEE dr. Michaelowi Bünkerowi Krzyż Patriarchatu Ekumenicznego. Metropolita wyraził się z dużym uznaniem na temat teologicznego procesu konsultacji między Kościołami prawosławnymi w ramach KKE a Kościołami WKEE oraz podkreślił, że wzajemne uznanie chrztu w Austrii jest oczywistością. Ważnym elementem konsultacji były modlitwy. Osobiste spotkanie i wspólna praca teologiczna przyczyniły się do istotnego pogłębienia wspólnoty między uczestnikami i uczestniczkami procesu konsultacji i lepszego wzajemnego zrozumienia obu tradycji kościelnych. Wypowiadają się oni za kontynuacją procesu konsultacji.

Tłum.: *Karol Karcki*

KOŚCIOŁY PROTESTANCKIE WOBEC SYTUACJI RELIGIJNEJ W TURCJI W KONTEKŚCIE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ

Kwestia ewentualnego członkostwa Turcji w Unii Europejskiej jest przedmiotem publicznej debaty, w której swój udział mają również Kościoły protestanckie i różni ich przedstawiciele. Turecka kandydatura wzbudza w Europie liczne dyskusje i emocje, które podszyte są obawami przed rosnącą obecnością islamu w życiu publicznym. Możliwa akcesja Turcji, której przeważająca większość obywateli wyznaje religię muzułmańską, podsycza te obawy i wywołuje opór zwłaszcza w społeczeństwach Europy Zachodniej. W związku z unijnymi aspiracjami Turcji pojawia się szereg kluczowych dla europejskiej integracji pytań m.in. o kulturową i religijną tożsamość Starego Kontynentu. Tym samym „kwestia turecka” znalazła się w ostatnich latach w obszarze zainteresowania i refleksji różnych Kościołów chrześcijańskich, w tym Kościołów protestanckich.

W związku z tureckimi staraniami przypatrują się one sytuacji religijnej w tym państwie, w szczególności pod kątem przestrzegania wolności sumienia i wyznania. W tej sprawie wypowiadają się zwłaszcza duchowni i działacze protestanci różnych nurtów z Republiki Federalnej Niemiec, gdzie znajduje się najliczniejsza w Europie ponad dwumilionowa społeczność turecka. W łonie niemieckiego protestantyzmu najwięcej uwagi „kwestii tureckiej” poświęca Kościół Ewangelicki (EKD) stanowiący swoistą federację Kościołów krajowych i reprezentujący je na forum ogólnopolskim.

W debacie nad wejściem Turcji do struktur Unii przedstawiciele Kościoła zwracają uwagę na położenie niewielkiej mniejszości chrześcijańskiej w tym kraju. W ocenie kierownictwa kościelnego tureckie państwo nie zapewnia kolektywnej wolności sumienia i wyznania. Dostrzega się co prawda uznanie dla indywidualnej realizacji praw wynikających z tejże wolności, ale jednocześnie wskazuje

się na ograniczenia co do wspólnotowego wyrażania wiary. Taki stan rzeczy jest przyczyną problemów, z jakimi boryka się m.in. niemiecka wspólnota protestancka w Turcji. Aby zapewnić opiekę duszpasterską niemieckim turystom i rezydentom na południowym wybrzeżu Turcji musi się ona zmierzyć z wieloma przeszkodami natury administracyjnej. Bardzo pomocne w tym względzie są niemieckie władze konsularne, które podejmują się zatrudniać duchownych, nie tylko ewangelickiego ale również rzymskokatolickiego. W świetle tureckiego prawa bowiem Ewangelicka Gmina Niemieckojęzyczna z siedzibą w Stambule nie istnieje.

Brak osobowości prawnej jest w ogóle zasadniczym problemem, z jakim zmagają się miejscowe Kościoły chrześcijańskie. W konsekwencji władze tureckie odmawiają im chociażby prawa do kształcenia kadry religijnej. Jako sztandarowy przykład przywołuje się tu zamknięte przed kilkudziesięciu laty grecko-prawosławne seminarium na wyspie Halki. W opinii przedstawicieli EKD taka sytuacja skazuje i tak już małą wspólnotę prawosławnych Greków w Turcji na wymarcie.

Argumentacja tureckich władz odwołująca się do równego traktowania wszystkich grup religijnych w kraju jest dla kierownictwa EKD nieprzekonująca. W pierwszym rzędzie wskazuje się na uprzywilejowaną pozycję islamu sunnickiego, który cieszy się szczególną opieką władz. Tureckie państwo finansuje bowiem utrzymanie meczetów, opłaca muzułmańskie duchowieństwo czy też przewiduje ulgi podatkowe na działalność religijną zaaprobowaną przez władze. W ocenie EKD powyższa praktyka narusza równouprawnienie wspólnot religijnych a tym samym międzynarodowe zobowiązania Turcji w dziedzinie praw człowieka. Tłumaczenia zaś strony tureckiej, jakoby prawo umożliwiające legalizację Kościołów chrześcijańskich mogło zostać wykorzystane do tworzenia wspólnot religijnych o islamistycznym programie nie zyskują aprobaty w łonie niemieckiego protestantyzmu. Powstrzymywanie tureckiego islamizmu nie powinno się bowiem odbywać kosztem mniejszości chrześcijańskiej¹.

Szczególny oddźwięk wśród Kościołów wywołuje postawa tureckich władz wobec patriarchy Bartłomieja I. Główną kwestią sporną jest używany przez niego tytuł Ekumenicznego Patriarchy Konstantynopola. Dla części środowisk w Turcji jest on podstawą do wysuwania pod adresem patriarchy oskarżeń o próby tworzenia prawosławnego Watykanu na tureckiej ziemi. Stąd też oficjalne władze uznają go jedynie za zwierzchnika małej wspólnoty prawosławnych Greków w Turcji. Nie biorą one pod uwagę faktu, że tytuł *ekumeniczny* ma wielowiekową tradycję wywodzącą się z czasów bizantyjskich i oznacza jedynie duchowe przywództwo w światowym prawosławiu.

¹ Kirchenamt der EKD, „Fortschritte im Bereich Menschenrechte und Religionsfreiheit noch nicht ausreichend“. EKD übergibt EU-Erweiterungskommissar Bericht über die Lage der Christen in der Türkei, 4. Oktober 2005, www.ekd.de/presse/pm194_2005_ekd_christen_in_der_tuerkei.html [dostęp: 02.09.2008].

Istnienie Patriarchatu jest solą w oku szczególnie tureckich nacjonalistów, którzy stoją za zamachami bombowymi na jego siedzibę w Stambule. Z powodu publicznego stosowania wspomnianego tytułu patriarcha jest też pozywany przed turecki wymiar sprawiedliwości. Ten w swym ostatnim orzeczeniu zakwestionował prawa patriarchy w tym zakresie. Wyrok spotkał się z oburzeniem m.in. biskupa Wolfganga Hubera, przewodniczącego Rady EKD. Według niego orzeczenie tureckiego sądu odbiega dalece od europejskich standardów prawa, regulacji w zakresie wolności wyznania i rozwiązań gwarantujących Kościołom poszanowanie ich autonomii. W związku z powyższym bp Huber wyraził zdziwienie, iż świecki sąd podejmuje się rozstrzygać w kwestiach *stricte religijnych*².

W opinii niemieckiego Kościoła Ewangelickiego zasadniczą przyczyną trudnej sytuacji tureckich chrześcijan nie tkwi, jak mogłoby się wydawać, w zasadach religii muzułmańskiej, lecz wynika z dogmatycznie pojmowanego nacjonalizmu. Wpisana do tureckiej konstytucji zasada o niepodzielnej jedności państwa i narodu ma ten skutek, że państwo podważa istnienie wszelkich mniejszości, również religijnych. Turecki system prawny nie zna pojęcia „mniejszości”. Stąd wszelkie dążenia, których celem jest przyznanie praw chociażby ludności kurdyjskiej, uznaje się za działalność separatystyczną.

Sytuacja wygląda podobnie w przypadku niemuzułmańskich wspólnot religijnych, których wyznawcy należą w dużej mierze do mniejszości narodowych i stąd często pod ich adresem padają oskarżenia o podważanie tureckiej jedności narodowej. Jak wskazuje EKD, jedynym aktem prawnym, którego stroną jest Turcja, bezpośrednio odnoszącym się do mniejszości niemuzułmańskich i przyznającym im pełnię praw, jest traktat lozański z 1923 r. Pomimo tego, że traktat ten ma nadal moc obowiązującą, jego postanowienia w tym zakresie nie znalazły odzwierciedlenia w prawie tureckim. Poza tym, zgodnie z turecką wykładnią zapisów traktatu, określenie *mniejszości niemuzułmańskie* ma odnosić się wyłącznie do Greków, Ormian i Żydów oraz ich wspólnot wyznaniowych³.

W oficjalnych wypowiedziach Kościołów protestanckich, zwłaszcza z krajów niemieckiego obszaru językowego, powraca kwestia rozliczenia się Turcji z własnej historii. Najbardziej doniośle brzmią te głosy, które upominają się o pamięć dla ofiar ludobójstwa dokonanego na ludności ormiańskiej w 1915 r. Tureckie władze do tej pory nie zdobyły się wziąć na siebie odpowiedzialności za tę zbrodnię, co więcej, zaprzeczają jej a wszelkie próby podważenia oficjalnej wersji historii kończą się wyrokami sądu.

² Pressestelle der EKD, *Empörung über türkisches Gerichtsurteil. Wolfgang Huber schreibt an Patriarch Bartholomäus*, 7. September 2007, www.ekd.de/presse/pm161_2007_tuerkei_urteil_.html [dostęp: 04.09.2008].

³ G. Duncker, *Die Situation der christlichen Minderheiten in der Türkei*, [w:] *Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern – Eine Arbeitshilfe, EKD-Texte 78, 2003*, www.ekd.de/EKD-Texte/ekd_texte_78_4.html [dostęp: 06.09.2008].

W kontekście integracji europejskiej Kościoły protestanckie przypominają, że fundamentem europejskiego domu są wyznanie win i pojednanie. W związku z unijnymi aspiracjami wzywają one Turcję do podjęcia uczciwej debaty nad własną przeszłością. Nie może być bowiem mowy o prawdziwym pojednaniu z krajami sąsiednimi, zwłaszcza z Armenią, bez uznania zadanych mniejszości ormiańskiej ran. Zbiorowy rachunek pamięci powinien też objąć poddawaną wielu ograniczeniom ludność kurdyjską. Kierownictwo EKD oczekuje od strony tureckiej aktywnego włączenia się w proces europejskiego pojednania.

Istotnym czynnikiem, wspierającym ten proces w Turcji, ma być współpraca tego kraju z Unią Europejską. W ocenie EKD od tej tureckiej przemiany pamięci będzie zależał los mniejszości chrześcijańskiej w tym kraju. Tylko w ten sposób uda się skończyć z polityką wykluczania mniejszości wyznaniowych z życia społecznego i zmienić ich postrzeganie tak, by uznano je za kulturowe i religijne bogactwo Turcji. W przeciwnym razie, przestrzegają przedstawiciele EKD, przetrwanie chrześcijaństwa w tym państwie stanie pod znakiem zapytania.

Kwestia ewentualnego członkostwa Turcji w Unii Europejskiej i związanych z tym implikacji dla bytujących w tym kraju wspólnot chrześcijańskich stanowi stały element europejskiej debaty w łonie niemieckich Kościołów protestanckich. Wolność sumienia i wyznania jest dla Kościołów zasadniczym kryterium członkostwa w strukturach Unii. Dlatego poważne naruszenia tej zasady działają na niekorzyść tureckiej kandydatury. Zdaniem przewodniczącego EKD, bp Wolfganga Hubera, Turcja powinna przededefiniować własne rozumienie laickości państwa, które obecnie jest przyczyną dyskryminacji mniejszości niemuzułmańskich a nawet spycha ich działalność do szarej strefy⁴.

W opinii pastora Gerharda Dunckera, głównego eksperta ds. Turcji w Ewangelickim Kościele Westfalii, prawa człowieka nie powinny stać się jednak pretekstem do blokowania tureckich aspiracji. W przypadku Turcji można bowiem mówić jedynie o długiej drodze w dochodzeniu do europejskich standardów w dziedzinie praw człowieka. W procesie akcesyjnym Duncker upatruje zaś szansę na stopniową poprawę sytuacji mniejszości religijnych w tym kraju. Obecnie muszą się one zmagać z wieloma ograniczeniami. Duncker wskazuje tu chociażby na ingerowanie instytucji państwowych w funkcjonowanie szkół należących do mniejszości chrześcijańskiej. W jego ocenie tureckich chrześcijan postrzega się jako „obywateli, którym nie można ufać”⁵.

Ten brak zaufania w połączeniu z destabilizacją południowo-wschodnich regionów Turcji zmusił tysiące tamtejszych chrześcijan do opuszczenia swych do-

⁴ Huber: *Liberaler Umgang mit religiöser Vielfalt in Türkei nötig*, 25. September 2005, [www.ekd.de / aktuell_presse/news_2005_09_25_huber.html](http://www.ekd.de/aktuell_presse/news_2005_09_25_huber.html) [dostęp: 08.09.2008].

⁵ Evangelische Kirche von Westfalen Pressestelle, *Für einen ehrlichen Umgang mit der Türkei. Kirchenrat Duncker: Menschenrechte nicht als politischen Vorwand benutzen*, 22. Mai 2007, www.leuenberg.eu/side.php?news_id=6897&part_id=0&navi=20 [dostęp: 08.09.2008].

mostw i udania się na emigrację. To kolejne zagadnienie, na które zwracają uwagę przedstawiciele EKD. Apelują oni do strony tureckiej o stworzenie ugodzcom właściwych warunków dla ich powrotu w ojczyste strony. Ogłaszane przy wsparciu Unii Europejskiej programy powrotu odnoszą jednak niewielki skutek. Potwierdzają to sprawozdania delegacji kościelnych z wizyt składanych społeczności asyryjskich chrześcijan w regionie Tur Abdinu. Chrześcijanie nadal nie czują się tam bezpieczni. Ci zaś, którzy zdecydowali się powrócić, wolą zachować europejski paszport. W ten sposób jako obywatele państw zachodnich mogą liczyć na opiekę konsularną oraz większy posłuch lokalnej administracji.

Oprócz zmagania się z turecką biurokracją reemigranci skarżą się na słabą infrastrukturę techniczną i drogową. Młode pokolenie zaś martwi panujące w regionie wysokie bezrobocie. Kościoły niepokoi też sposób, w jaki przedstawia się chrześcijaństwo w tureckich massmediach. Działalność misjonarska pojedynczych chrześcijan jest pretekstem dla tureckich władz, by dewaluować Kościoły chrześcijańskie a same chrześcijaństwo prezentować jako religię wrogą islamowi. Z podejrzliwością spogląda się też na wizyty delegacji kościelnych z Europy Zachodniej.

W związku z podróżą grupy chrześcijan z Ewangelickiego Kościoła Badonii na łamach tureckiej prasy ukazał się chociażby raport wywiadu ostrzegający przed misjonarską działalnością EKD i oskarżający Kościół o kontakty z kurdyjskimi separatystami. Poza tym w raporcie tureckich sił bezpieczeństwa miał pojawić się zarzut o współpracę z misjonarzami „w rządzie Busha”. Wywiad alarmował w tej sprawie m.in. gubernatorów prowincji z południowo-wschodniej Turcji oraz parlamentarzystów, którym odradzano rozmów z delegacją Kościoła Ewangelickiego⁶.

Najbardziej trwożącym skutkiem pogarszającego się klimatu wokół mniejszości chrześcijańskiej są napaści na jej duchownych i innych pracowników kościelnych. Z potępieniem niemieckiego Kościoła Ewangelickiego spotkał się mord na trzech pracownikach chrześcijańskiego wydawnictwa we wschodniotureckim mieście Malatya. Wśród ofiar zbrodni znalazł się m.in. niemiecki tłumacz Tilman Geske. Z tej racji o tragedii stało się szczególnie głośno w Niemczech, gdzie sprawę szeroko komentowali politycy i przedstawiciele Kościołów⁷.

W ocenie EKD w Turcji ma obecnie miejsce kampania nienawiści wymierzona w chrześcijańskich misjonarzy a wzniecona z nacjonalistycznych i religijnych pobudek. Misjonarze są często przedstawiani jako agenci obcych służb, którzy

⁶ *Refugees and their Way through Turkey to the European Union. The protection of foreign refugees in Turkey*, Report and documentation on a study trip to Turkey, 8-th – 17-th June 2005, www.cec-kek.org/English/turkei200106_engl_screen.pdf [dostęp: 12.09.2008].

⁷ Oficjalna reakcja przewodniczącego niemieckiego Kościoła Ewangelickiego na ten temat zob. Pressestelle der EKD, *Reaktion auf die Morde in der Türkei. Ratsvorsitzender zeigt sich erschüttert*, 18. April 2007, www.ekd.de/presse/pm83_2007_tuerkei.html [dostęp: 14.09.2008].

działają na szkodę tureckiego państwa. Kampanię mają wspierać nie tylko krajowe media, ale też znani politycy. EKD podkreśla, że mord z Malaty nie jest pierwszym, który dotknął mniejszość chrześcijańską w Turcji. W tym kontekście przypomina się o zabójstwach dokonanych na katolickim księdzu Andrei Santoro w Trabzonie i znanym ormiańskim dziennikarzu Hrancie Dinku w Stambule.

W związku z powyższym EKD oczekuje od tureckiego rządu podjęcia pilnych działań celem prawnego uznania Kościołów chrześcijańskich oraz ochrony chrześcijan. Wskazuje się przy tym na „historyczne korzenie i tradycje”⁸, jakie ma w tym kraju religia chrześcijańska. Kościół Ewangelicki opowiada się za współdziałaniem chrześcijan i wyznawców islamu. Zachęca obie grupy do przewyciężenia uprzedzeń, w czym upatruje szansy na powstrzymanie wpływów sił ekstremistycznych również w samej Turcji.

Zdaniem pastora Holgera Nollmanna z Ewangelickiej Gminy Niemieckojęzycznej ze Stambułu ostatnie wydarzenia świadczą niestety o żywotności tych sił w tureckim społeczeństwie. Nacjoniści coraz częściej wykorzystują islam do celów ideologicznych. Sprawców zbrodni z Malaty łączyło chociażby wyraźne przekonanie, że każdy Turek powinien być wyznawcą islamu. Według pastora Nollmanna, jego gmina wyznaniowa nie jest celem ataków tylko dlatego, że na zewnątrz jest postrzegana jako organizacja skierowana na obsługę obcokrajowców. Jest przekonany, że realna poprawa w zakresie wolności religii będzie zależać od tego, czy w Turcji przewagę zyskają siły liberalne. Dlatego też opowiada się za kontynuacją negocjacji akcesyjnych, które wzmocnią demokratyczną opcję⁹.

Problem przestrzegania wolności sumienia i wyznania w Turcji jest też poruszany przy okazji dwustronnych rozmów dostojników niemieckiego Kościoła Ewangelickiego z przewodniczącym tureckiego Dyrektoriatu do Spraw Religijnych muftim Alim Bardakoglu. Podczas jego ostatniej wizyty w Niemczech potwierdził on znaczenie pokojowego współistnienia różnych religii dla praw człowieka i demokracji. Podtrzymał on również poparcie dla wolności religijnej w swoim kraju i zadeklarował zaangażować się w rozwiązanie problemów, z jakimi zmagają się niemiecka wspólnota protestancka w Turcji¹⁰. Podobne obietnice padły z jego ust podczas spotkania z delegacją Ewangelickiego Kościoła Westfalii w Ankarze. W trakcie rozmów przyznał on zarazem, że Turcja pozostaje w dziedzinie wolności religii w dystansie od reszty Europy. Wskazał tu na ograniczenia, jakim są poddawani w jego kraju sami muzułmanie.

⁸ *Sorge um Religionsfreiheit. EKD erwartet aktive Schritte der türkischen Regierung*, 20. April 2007, www.ekd.de/aktuell/53521.html [dostęp: 14.09.2008].

⁹ *Deutscher Pfarrer: Gefahr für Christen in Türkei nimmt zu*, 19. April 2007, www.ekd.de/aktuell_presse/news_2007_04_19_gefahr_christen.html [dostęp: 14.09.2008].

¹⁰ *Pressestelle der EKD, Religionsfreiheit muss überall gewährleistet werden. Huber spricht mit dem Präsidenten der türkischen Religionsbehörde*, 11. Dezember 2005, www.ekd.de/presse/pm269_2005_rv_tuerkische_religionsbehoerde.html [dostęp: 15.09.2008].

Znacznie ostrzej sytuację religijną w Turcji kreślą protestanckie wspólnoty wolnokościelne. Wśród nich najwięcej uwagi tej kwestii poświęca Niemiecki Alians Ewangeliczny, który pozostaje we współpracy ze swym tureckim odpowiednikiem. Alians oferuje tureckim protestantom możliwość teologicznego kształcenia w Seminarium Teologicznym Martina Bucera w Bonn. W jego ramach funkcjonuje ośrodek studiów w Ankarze, który otwarty jest na chrześcijan różnych denominacji. Władze Aliansu podkreślają tym samym swoje zaangażowanie w działalność ekumeniczną i wsparcie dla wolności religii.

Po zbrodni dokonanej na trzech protestantach z Malaty, z których dwoje było konwertytami z islamu, niemiecka społeczność ewangelikalna wyraziła głęboki niepokój o bezpieczeństwo tureckich chrześcijan. Ze zdumieniem przyjęto ujawnienie przez tureckie organa śledcze nazwisk tamtejszych protestantów, które podali podczas dochodzenia sprawcy mordu. W konsekwencji wiernym gminy ewangelikalnej z Malaty grożono śmiercią. Część z nich była do tego stopnia zastraszona, że musiała na stałe opuścić miasto¹¹.

Ekspersi Aliansu zwracają również uwagę na akt oskarżenia, w którym podnosi się kwestię misjonarskiej działalności ofiar i wpływu tejże na późniejsze tragiczne wydarzenia. Tureckie władze są bowiem, jak już wcześniej zaznaczono, bardzo uczulone na tego typu aktywność kościelną. To właśnie krzewienie własnej wiary jest rzeczywistym powodem aresztowań członków tureckiej społeczności ewangelikalnej. Tureckich protestantów formalnie zaś oskarża się o dyskredytowanie tureckiej tożsamości oraz obrazę islamu. W ocenie przedstawicieli niemieckiego Aliansu Ewangelicznego taka sytuacja stoi w sprzeczności z zapisami tureckiej konstytucji, gwarantującymi wolność wyznania. Ich zdaniem tureckie władze powinny skończyć z polityką demonizowania chrześcijańskich misjonarzy, w wyniku której dochodzi do ataków na protestanckie domy modlitwy i wiernych.

Również kierownictwo Związku Wspólnot Ewangeliczno – Wolnokościelnych, reprezentujące niemieckich baptystów, wezwało do przerwania przemocy wobec tureckich chrześcijan. W ocenie kierownictwa kościelnego turecki rząd powinien podjąć skuteczne działania na rzecz międzyreligijnego pokoju w swym kraju. Jego osiągnięcie w dużej mierze ma zależeć od udanego zrozumienia „kulturowych i religijnych różnic”¹². Związek zaleca podjęcie tego wysiłku również w samych Niemczech, gdzie istnieje realna możliwość rozmów chrześcijan z tureckimi wyznawcami islamu.

¹¹ „*Antichristliche Schlagseite*“ *türkischer Ermittler*, 24. Dezember 2007, www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/browse/11/article/antichristliche-schlagseite-tuerkischer-ermittler.html?tx_ttnews%5BbackPid%5D=440&cHash=48570fc1dc [dostęp: 16.09.2008].

¹² K. Rösler, *Der Gewalt gegen Christen in der Türkei Einhalt gebieten*, 27. April 2007, www.baptisten.org/nachrichten/news_show.php?sel=200&select=Aktuelles&show=607 [dostęp: 16.09.2008].

Podsumowując można stwierdzić, że niemiecki protestantyzm w swoich różnych nurtach dostrzega liczne problemy związane z przestrzeganiem wolności religijnej w Turcji. Dla Kościołów protestanckich sytuacja mniejszości religijnych jest bowiem probierzem wiarygodności tureckiego państwa w zakresie praw człowieka a tym samym w jego staraniach o członkostwo w Unii Europejskiej. Kościoły zalecają Turcji przepracowanie ideologicznych podstaw państwa, które są przyczyną naruszenia wolności sumienia i wyznania. Zwracają uwagę na instrumentalne wykorzystywanie islamu do celów politycznych czy dyskryminację mniejszości chrześcijańskiej, której utrudnia się swobodne wyrażanie, pielęgnowanie i rozwijanie własnej tożsamości. Tym samym pośrednio sygnalizują brak promocji w tureckim społeczeństwie takich wartości jak pluralizm, tolerancja i pojednanie, na których zasadza się proces integracji europejskiej.

Rygoryzm ideologiczny, który w Turcji przybiera w skrajnej formie postać nacjonalistyczno-religijnej hybrydy zagraża nie tylko egzystencji tamtejszych wspólnot niemuzułmańskich ale też prawidłowemu rozwojowi całego społeczeństwa. Jednocześnie Kościoły protestanckie, opowiadając się za pluralistyczną wizją Europy, nie widzą w samym islamie przeszkody, która uniemożliwiłaby Turcji zostanie członkiem europejskiej Wspólnoty. Co więcej podkreślają czasem, że to właśnie w tym kraju rozwijają się ważne dla zachodniego świata teologiczne koncepcje godzące islam z demokratyczną formą rządów.

Miroslaw Jersak

STOSUNEK UNII EUROPEJSKIEJ DO TURCJI

Oświadczenie Konferencji Kościołów Europejskich

(5 października 2004)

Stosunek Unii Europejskiej (UE) do Turcji jest zagadnieniem o ogromnym znaczeniu dla Unii. Możliwe przystąpienie Turcji do UE wpłynie nie tylko na polityczną strukturę Unii oraz Europy jako całości, lecz także na warunki życia wielu obywateli UE oraz ludzi, którzy żyją na kontynencie. Dlatego Konferencja Kościołów Europejskich (KKE), która zrzesza Kościoły tradycji anglikańskiej, prawosławnej i protestanckiej z całej Europy, dostrzega potrzebę, żeby jej Komisja „Kościoł i Społeczeństwo” wyraziła swoje stanowisko w tej kwestii.

Po starannym zasięgnięciu opinii Kościołów członkowskich KKE stwierdzamy, że dla Kościołów w Europie zagadnienie różnic religijnych nie jest przeszkodą w ustawicznym polepszaniu stosunków między Turcją a Unią Europejską. Prócz tego nie stanowi ono przeszkody dla ostatecznego członkostwa Turcji w Unii. **Innymi słowy, dla Kościołów przystąpienie Turcji do UE abstrahuje od różnic religijnych.** Ostateczne członkostwo Turcji w Unii potencjalnie może mieć korzystny wpływ na rozwój relacji między religiami i kulturami w Europie oraz może położyć fundamenty pod most między światem chrześcijańskim a muzułmańskim.

UE winna być postrzegana zgodnie ze swoją własną definicją, która odpowiada rozumieniu Kościołów, jako przestrzeń jedności i różnorodności na różnych płaszczyznach. UE jest dla Kościołów miejscem spotkania ludzi z różnych narodów, ras i religii. **UE jest wielokulturową wspólnotą** narodów i społeczeństw, w której chrześcijanie, muzułmanie, Żydzi oraz ludzie innych religii współistnieją i tolerują się wzajemnie. **Kościoły wnoszą ogromny wkład w to dzieło.** W Karcie Ekumenicznej (KE), którą podpisali w roku 2001 przewodniczący KKE i Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), chrześcijanie w Europie zobowiązali

się do pogłębiania relacji z innymi religiami, okazywania im szacunku oraz współpracy w sprawach, które są przedmiotem wspólnej troski (KE III/10,11). Dla Kościołów dialog międzyreligijny jest zagadnieniem o doniosłej wadze.

Kościoły i inne religie w Europie są uznawane przez poszczególne państwa członkowskie UE, a także przez samą Unię, jako szczególna i odrębna część społeczeństwa obywatelskiego. Gwarancje prawne są jednym z przejawów tego uznania. Kościoły i religie przyczyniają się do rozwoju społeczeństwa przez swoją różnorodną działalność, taką jak np. instytucje diakonijne i charytatywne, pracę na rzecz pokoju i pojednania etc. (patrz np.: Traktat Konstytucyjny UE, konkluzje prezydencji UE z grudnia 2003 etc.). **Kościoły i religie w Europie są częścią życia publicznego.** Państwa członkowskie UE oraz Kościoły i wspólnoty religijne w UE podzielają ideę tolerancji między Kościołami i religiami.

Oczekujemy, że **jakikolwiek przyszłe państwo członkowskie UE będzie podzielać tę ideę i będzie wyrażać ją poprzez swoją postawę wobec Kościołów i wszystkich wspólnot religijnych znajdujących się na jego terytorium.** Zasadniczym wskaźnikiem sytuacji wewnętrznej, stabilności oraz spójności społecznej wszystkich państw członkowskich UE i krajów kandydujących do UE są relacje między wspólnotami etnicznymi i religijnymi. Mimo że zauważamy w Turcji ostatnich lat głębokie zmiany, to wciąż niestety dostrzegamy w tym względzie wiele problemów.

UE jest wspólnotą państw i narodów, w której **wartości** sprawiedliwości, pokoju, solidarności, pluralizmu, pojednania, tolerancji, wolności słowa i wzajemnego szacunku zostały uznane przez dokumenty, które są dla UE wiążące. UE dąży do tego, żeby uczynić te wartości niezbywalną częścią codziennego życia. Na obecnym etapie nie dostrzegamy takich samych przejawów wzmiankowanych wartości w Turcji.

Nadal pojawiają się doniesienia o torturach w więzieniach, problemach z przestrzeganiem wolności słowa oraz prześladowaniu mniejszości. Uczciwe omówienie historii, szczególnie tej jej części, która dotyczy stosunku Turcji do jej sąsiadów oraz która uwzględnia uznanie ran i popełnionych przestępstw, jest koniecznym warunkiem uzdrowienia wspomnień i prawdziwego pojednania w społeczeństwie. Nie zostało to jeszcze osiągnięte. Pod tym względem szczególnie znaczenie mają relacje Turcji z mniejszością ormiańską.

Obecnie pojawiają się także doniesienia o **rozbieżnościach między uzgodnionymi normami a ich wprowadzaniem w życie.** Poziom przyjętych norm musi zostać urzeczywistniony i utrzymany w życiu codziennym. Trwałość jest jednym z podstawowych kryteriów, których nie można lekceważyć. Przy ocenianiu gotowości każdego kraju kandydującego do UE pod względem ostatecznego rozpoczęcia rozmów akcesyjnych UE ustaliła podstawowe warunki wstępne. Jeśli UE chce być wierna swoim własnym kryteriom, **to przy ocenie każdego kraju kandydującego musi unikać wszelkich skłonności do podwójnych standardów.**

Z tej perspektywy Kościoły w Europie żywią głęboki **niepokój w odniesieniu do sytuacji chrześcijańskich mniejszości**. Mimo obietnic ze strony stosownych władz tureckich wspólnoty chrześcijańskie w tym kraju wciąż muszą zmagać się z wieloma problemami dotyczącymi statusu prawnego, praw majątkowych i rozwoju programów nauczania. W naszej ocenie wzmiankowane problemy mają nie tylko wymiar prawny, lecz także wynikają z braku otwartego i sprawiedliwego podejścia do tradycyjnych religii oraz do mniejszości etnicznych.

Sądzymy, że obecne tureckie rozumienie roli państwa jako gwaranta laickości oznacza utrzymanie systemu religii zarządzanej przez państwo w celu ograniczenia ekstremistycznych grup islamskich. System ten utrudnia jednak życie innym grupom religijnym, w tym i wspólnotom chrześcijańskim. Dla nas jest to znak nieuniknionej chwiejności oraz przejaw **ograniczania wolności religijnej w tym kraju**.

Sama Unia musi zmierzyć się z wieloma wewnętrznymi wyzwaniami. Po poszerzeniu o 10 nowych państw i po przewidywanym dalszym poszerzeniu w przeciągu dwóch lat **stabilność Unii** stanie się sprawą najwyższej wagi. Ta nowa sytuacja domaga się pełnego rozpoznania i opanowania. Szczegółowa dyskusja na temat ostatecznego kształtu Unii oraz na temat idei Unii jest nieodzownym wymogiem dla jej przyszłości.

Tak samo ważne jest, aby Unia wpierv uporała się w sposób zadowalający z wprowadzeniem w życie **możliwego do przyjęcia modelu spójności społeczeństwa**, które już teraz istnieje na obszarze Unii. Z tej perspektywy społeczna, polityczna i kulturowa integracja społeczności imigrantów, którzy żyją na obszarze Unii, odgrywa znaczącą i coraz to większą rolę. Prawdziwe życie pokazało, że poprawa sytuacji materialnej imigrantów sama w sobie nie rozwiązuje problemu ich kulturowej i społecznej adaptacji.

Decyzja o rozpoczęciu przez UE rozmów akcesyjnych z Turcją będzie miała daleko idące konsekwencje dla przyszłości Unii. Ryzyko, iż ta ważna decyzja polityczna zostanie podjęta bez wystarczającego poparcia ze strony obywateli Unii, może doprowadzić do **zwiększenia dystansu między nią a jej obywatelami**. Zachęcamy UE do wzmocnienia szerokiej debaty na temat tożsamości europejskiej. Etniczne, kulturowe i religijne czynniki, na których opierają się relacje międzyludzkie, są jej istotnymi składnikami. Zaangażowanie społeczeństwa obywatelskiego, obywateli i narodów Europy ma kluczowe znaczenie dla jej pomyślnego wyniku. Kościoły w Europie są gotowe do odegrania swojej roli w tej dyskusji.

Kościóły w Europie pragną, aby wartości takie jak: pojednanie, pokój i solidarność między narodami i ludźmi oraz w obrębie wszystkich społeczeństw w Europie, były główną siłą napędową rozwoju tego kontynentu w przyszłości. Z tej perspektywy pogłębianie relacji między UE a Turcją jest procesem, w którym wszyscy winni współdziałać.

Tłumaczenie: *Miroslaw Jersak*

DIALOG KATOLICKO-ŻYDOWSKI

Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności został utworzony w 1970 r. Współtworzą go delegaci Stolicy Apostolskiej oraz przedstawiciele organizacji żydowskich o zasięgu światowym, skupione w Międzynarodowym Komitecie Żydowskim ds. Konsultacji Międzyreligijnych. Od 1970 do 1974 r. prace Komitetu Łączności ze strony katolickiej koordynował Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, a od 1975 r. Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem¹. W latach 1970–2008 Komitet Łączności obradował dziewiętnaście razy: w Paryżu – 1971, Marsylii – 1972, Antwerpii – 1973, Rzymie – 1975, Jerozolimie – 1976, Wenecji – 1977, Toledo i Madrycie – 1978, Ratyzbnie – 1979, Londynie – 1981, Mediolanie – 1982, Amsterdamie – 1984, Rzymie – 1985, Pradze – 1990, Baltimore – 1992, Jerozolimie – 1994, Watykanie – 1998, Nowym Jorku – 2001, Buenos-Aires – 2004, Budapeszcie – 2008². Członkowie Komitetu Łączności, począwszy od konsultacji w Jerozolimie (1994), wydawali każdorazowo dwa rodzaje dokumentów: oficjalne sprawozdania z odbytych konsultacji oraz wspólne oświadczenia. Pojawiające się w ostatnim czasie kontrowersje związane z odmiennym spojrzeniem obu delegacji na postawę Piusa XII w czasie drugiej wojny światowej, spowodowały, że na zakończenie ostatnich obrad, które odbyły się w Budapeszcie, wydano tylko wspólny komunikat określony terminem „deklaracja”.

¹ W tłumaczonym poniżej tekście, zgodnie z oryginałem, watykańska instytucja jest określona jako Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Żydami.

² Sprawozdania oraz inne dokumenty z pierwszych siedemnastu spotkań znajdują się w G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003, s. 170–241. Oświadczenie z obrad w Buenos-Aires publikuje: SiDE 2005, nr 1, s. 220–224.

Każde społeczeństwo musi szanować i bronić ludzkiej godności³

Deklaracja końcowa z obrad Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności

Budapeszt, 12 listopada 2008 r.

Dziewiętnaste spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, który współtworzą watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Żydami oraz Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych, odbyło się na Węgrzech, w Budapeszcie, w dniach od 9 do 12 listopada 2008 r. Funkcję gospodarza obrad pełniła Konferencja Katolickich Biskupów Węgier oraz Federacja Węgierskich Wspólnot Żydowskich. Było to drugie spotkanie Komitetu Łączności w Europie Środkowej. Pierwsze odbyło się w Pradze, w 1990 r. W czasie praskich obrad uczestnicy oświadczyli, że antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludzkości⁴. Tematyka obecnego spotkania skoncentrowała się na zagadnieniach dotyczących znaczenia religii we współczesnym świeckim społeczeństwie oraz kwestii aktualnego stanu stosunków katolicko-żydowskich w Europie Wschodniej.

W ostatnich dekadach dialog katolicko-żydowski charakteryzował się wzrostem braterstwa i wzajemnego zrozumienia, które pozwoliło nam zbudować atmosferę zaufania i przekonania do siebie. Z tego też powodu dialog katolicko-żydowski może stać się znakiem nadziei i inspiracji dla problemów współczesnego świata. Nowy duch wzajemnego braterstwa i troski może być najważniejszym symbolem, który mamy do zaoferowania naszym społeczeństwom. Oznaką tego było pierwsze jak dotychczas spotkanie grupy młodych liderów, katolików i Żydów, którzy brali udział w kilkudniowych modlitwach za obrady Komitetu Łączności, w których uczestniczyli oni jako pełnoprawni delegaci⁵.

Wybór Węgier na spotkanie Międzynarodowego Komitetu Łączności odzwierciedla pragnienie jego członków, aby wzmocnić relacje katolicko-żydowskie w Europie Środkowej i Wschodniej. Ponadto fakt, że Węgry, a szczególnie Budapeszt, cieszą się tętniącym życiem wspólnot katolickich i żydowskich, doświad-

³ Tekst przetłumaczono na podstawie: *Every Society Must Respect and Defend Human Dignity*, zenit.org/article-24244?english (13 listopada 2008).

⁴ Nie jest to ścisła informacja. W sprawozdaniu z obrad w Pradze czytamy, że „katolicyce członkowie Komitetu Łączności potępili antysemityzm oraz wszelkie formy rasizmu jako stanowiące grzech przeciwko Bogu i ludzkości, a także podkreślili, że nie można być autentycznym chrześcijaninem i zarazem antysemitą”. Zob.: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania*, s. 200.

⁵ Należy w tym miejscu odnotować, że pierwsze spotkanie Komitetu Łączności z szerszą reprezentacją młodych liderów odbyło się już w Amsterdamie, w 1984 r.

czającymi odrodzenia w postkomunistycznych krajach, sprawia, że miejsce obrad było czymś naturalnym.

9 listopada przypadała 70. rocznica Kristallnacht, które to wydarzenie jest uważane za początek Szoah. Było więc rzeczą oczywistą, że obrady Komitetu Łączności rozpoczęły się od wspomnienia tego wydarzenia przez doktora Pétera Feldmájera – przewodniczącego Federacji Węgierskich Wspólnot Żydowskich oraz kardynała Pétera Erdő – prymasa Węgier. Poruszające wypowiedzi Benedykta XVI na ten temat zostały odnotowane i przyjęte z dużą życzliwością⁶.

Oficjalna ceremonia otwarcia odbyła się w Królewskim Pałacu Buda (Budavári Palota). Złożyły się na nią wypowiedzi: kardynała Waltera Kaspera – przewodniczącego watykańskiej Komisji ds. Religijnych Kontaktów z Żydami, rabi-
na Davida Rosena – przewodniczącego Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz wspomnianych już Pétera Erdő oraz Pétera Feldmájera.

Pierwsza sesja obrad Międzynarodowego Komitetu Łączności poświęcona została znaczeniu religii w społeczeństwie świeckim. Referaty na ten temat wygłosili: profesor Jozsef Schweitzer, emerytowany rektor Rabinicznego Seminarium w Budapeszcie i kardynał Theodore McCarrick – były arcybiskup Waszyngtonu. Koncentrując uwagę na węgierskiej żydowskiej wspólnotcie w ostatnim pięćdziesięcioleciu, rabin Schweitzer przedstawił walkę, którą często podejmowały obie społeczności dla podtrzymania religijnej wspólnoty w czasach, kiedy władze świeckie doprowadziły do tego, że publiczne wyznawanie wiary było nielegalne i zawsze stanowiło wyzwanie. Kardynał McCarrick, odwołując się do współczesnego społeczeństwa amerykańskiego, wskazał na pozytywne skutki, jakie wywierają instytucje religijne za pomocą zróżnicowanych mediów na ludzi świeckich, a mianowicie, na transcendentne wartości moralne, akcje charytatywne i skarby kultury. Po wygłoszonych referatach nastąpiła dyskusja.

Żydzi i chrześcijanie stają wobec wyzwań dotyczących religijnego życia w społeczeństwach, które są świeckie. Wartości religijne nie są już akceptowane przez wszystkich, mimo że pozostają istotne dla dobra jednostek oraz społeczeństw. Każda społeczność musi respektować i bronić zarówno ludzkiej godności, jak i praw człowieka. Szanując pozytywne wartości demokracji bezpośredniej, przypominamy jednocześnie, że państwo jest odpowiedzialne za ochronę społeczeństwa przed ekstremizmem, przed brakiem wrażliwości dla kulturalnych i moralnych wartości religijnych tradycji. My, jako religijni przywódcy, wzywamy członków naszych wspólnot do przyjęcia odpowiedzialności za popieranie szacunku i wzajemnego zrozumienia. Wolność do wyznawania własnej religii

⁶ 9 listopada 2008 r. Benedykt XVI podczas modlitwy „Anioł Pański” potępił antysemityzm oraz prosił zgromadzonych na placu św. Piotra „o modlitwę za ofiary tamtego czasu oraz okazywanie głębokiej solidarności z ludem żydowskim na całym świecie”.

musi być zagwarantowana zarówno jednostkom, jak i całym wspólnotom przez odpowiednie władze – duchowe i cywilne. Katolicy i Żydzi, zachowując swoje tradycyjne wartości, mają etyczne zobowiązanie do okazywania odpowiedzialności religijnej za społeczeństwo i wychowywania przyszłych pokoleń. Jest to szczególnie ważne współcześnie, kiedy w niektórych częściach Europy Wschodniej i Środkowej następuje wzrost ksenofobii, przejawów rasizmu i antysemityzmu. Stale ubolewamy nad umotywowanymi religijnie aktami przemocy, zwracając szczególną uwagę na ich wybuchy przeciwko chrześcijanom w Republice Indii i Republice Federalnej Iraku oraz na antysemickie wystąpienia w Europie i na Bliskim Wschodzie.

W drugim dniu obrad skoncentrowano się na aktualnym stanie relacji żydowsko-katolickich w Europie Wschodniej. Profesor Stanisław Krajewski z Polski mówił o społecznym kontekście życia Żydów i katolików w wielu krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Profesor Balázs Schanda z Węgier przedstawił warunki prawne, w jakich funkcjonują obie religijne wspólnoty. Sesja popołudniowa została przeznaczona na spotkanie z Żydami węgierskimi. W ramach wprowadzenia wystąpił rabin Alfréd Joel Schönér, rektor Seminarium Rabinicznego i Uniwersytetu Żydowskiego na Węgrzech (byłego seminarium rabinicznego). Członkowie Międzynarodowego Komitetu Łączności zwiedzili następnie główne obiekty związane z żydowską i chrześcijańską historią Węgier.

Wieczorem, na zakończenie drugiego dnia spotkania Komitetu Łączności, węgierska wspólnota żydowska wraz z ambasadą Państwa Izrael wydała uroczyste przyjęcie z okazji 60. rocznicy ustanowienia Państwa Izrael. Na temat tego wydarzenia wypowiedzieli się: ambasador Izraela na Węgrzech – Aliza Bin-Noun, rabin Mordechai Piron – przewodniczący Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz kardynał Walter Kasper.

W ostatnim dniu spotkania Międzynarodowy Komitet Łączności omówił zagadnienia bieżące. Pracowano także w grupach roboczych, które zajmowały się wspólnymi projektami dotyczącymi edukacji i formacji nowych liderów dla relacji katolicko-żydowskich. Mając na uwadze powyższe prace, należy odnotować inicjatywę podjęcia trójstronnego dialogu (włączając chrześcijan prawosławnych – partnerów Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych oraz Stolicy Apostolskiej), z przedstawicielami islamu, należącymi do Marokańskiej Ligi Szkół Muzułmańskich. Zarekomendowano powołanie oświatowego podkomitetu, który miałby dopomagać w rozpowszechnianiu wiedzy na temat tego dialogu i jego rozwoju. Wskazano także na potrzebę utworzenia małej grupy, składającej się z żydowskich i katolickich przywódców, mającej zająć się przygotowaniem konferencji, która obradowałaby pod auspicjami Międzynarodowego Komitetu Łączności w Castel Gandolfo, w czerwcu 2009 r.

Obecny kryzys ekonomiczny uświadamia nam jedność i powiązanie całej ludzkiej rodziny. Odpowiedzialność za aktualny kryzys nie powinna być przypisywana żadnej pojedynczej grupie religijnej, ekonomicznej, społecznej lub etnicznej. Wyrażamy szczególną troskę o najbardziej bezbronnych członków społeczeństwa, szczególnie o ubogich, którzy zawsze cierpią najbardziej z powodu dramatycznych zmian sytuacji ekonomicznej. Staramy się wysłać przesłanie nadziei, które zachęca wszystkich, aby postępowali zgodnie z zasadami ekonomicznej sprawiedliwości i ludzkiej solidarności.

Tłumaczenie: *Grzegorz Ignatowski*

SYLWETKI

PATRIARCHA ALEKSY II (1929-2008)

Zmarły 5 grudnia 2008 w wieku 79 lat patriarcha moskiewski i całej Rosji Aleksy II stał na czele Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) od 1990 roku.

Urodził się 23 lutego 1929 w Tallinie jako Aleksiej Michajłowicz Ridigier. Jego ojciec wywodził się ze starego rodu zruszczonych Niemców z Kurlandii. Jeden z jego przodków – Friedrich Wilhelm von Rüdiger pod koniec XVIII wieku przyjął prawosławie, zapoczątkowując jedną z linii tego rodu, zasłużonego dla Rosji zwłaszcza w dziedzinie wojskowej. Ojciec patriarchy – Michaił osiedlił się w Tallinie i tam w 1940 został duchownym.

Zmarły patriarcha jako młody człowiek posługiwał w charakterze ministranta w cerkwiach stolicy Estonii, jego ojcem duchowym był ks. protojerej Joann Bogojawleński, późniejszy biskup talliński i estoński Izidor. W 1947 wstąpił do Leningradzkiego Seminarium Duchownego, które ukończył w dwa lata później. 15 kwietnia 1950 został wyświęcony na diakona i w dwa dni później na kapłana, po czym pracował jako proboszcz w cerkwi Objawienia Pańskiego w mieście Jõhvi koło Tallina. W 1953 ukończył Akademię Duchowną w Leningradzie, uzyskując stopień kandydata teologii. W 1957 został proboszczem jednej z parafii w Tartu i dziekanem tamtejszego okręgu kościelnego. 3 marca 1961 przyjął postrzyżyny mnisze, 14 sierpnia tego samego roku Święty Synod RKP mianował go biskupem tallińskim i estońskim, zlecając mu jednocześnie czasowe kierowanie diecezją ryską. Sakrę biskupią przyjął 3 września 1961 w katedrze św. Aleksandra Newskiego w stolicy Estonii. Wkrótce potem został wiceprzewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego. 23 czerwca 1964 Synod wyniósł go do godności arcybiskupa, a 22 grudnia tegoż roku powołał na kierownika (kanclerza) Patriarchatu Moskiewskiego, z czym

łączyło się stałe członkostwo Świętego Synodu – organu na co dzień zarządzającego Kościołem; funkcję tę pełnił do 1986 roku. W latach 1963-1979 był członkiem Komisji Świętego Synodu ds. Jedności Chrześcijańskiej i Stosunków Międzykościelnych.

W 1968 władze kościelne podniosły abp. Aleksiego do godności metropolity. W różnych okresach czasu pełnił wiele dodatkowych funkcji w Kościele, m. in. uczestniczył w przygotowaniach i przeprowadzeniu obchodów 50-lecia (1968) i 60-lecia (1978) przywrócenia patriarchy w RKP, Soboru Lokalnego w 1971 oraz obchodów 1000-lecia chrztu Rusi w 1988 roku.

29 czerwca 1986 został mianowany metropolitą leningradzkim i nowogrodzkim, pozostając jednocześnie nadal metropolitą tallińskim i estońskim. Na Soborze Lokalnym, zwołanym po śmierci patriarchy Pimena, wybrano go 7 czerwca 1990 piętnastym patriarchą moskiewskim i całej Rosji – głową RKP. Jego intronizacja, czyli oficjalne objęcie urzędu, odbyła się w 3 dni później.

Podczas swej długoletniej działalności kościelnej Aleksy brał czynny udział w wielu ważnych wydarzeniach kościelnych i ekumenicznych.

Jako przewodniczący delegacji RKP uczestniczył w rozmowach teologicznych z przedstawicielami Kościołów Ewangelickich w Republice Federalnej Niemiec, Niemieckiej Republice Demokratycznej i Finlandii.

Był członkiem delegacji na III Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w New Delhi (Indie) w 1961, które przyjęło Kościół rosyjski w poczet swoich członków. Wziął aktywny udział w zorganizowanej przez ŚRK Światowej Konferencji ds. Kościoła i Społeczeństwa (Genewa, Szwajcaria, 1966). Był członkiem Komitetu Naczelnego (1961-1968) i Komisji Wiara i Ustrój (1964-1968) ŚRK.

Szczególnie dużą aktywność wykazywał we współpracy z Konferencją Kościołów Europejskich (KKE). Od 1964 był członkiem Prezydium, od 1971 – wiceprzewodniczącym, a w latach 1987-1992 przewodniczącym KKE. Podczas VIII Zgromadzenia Ogólnego KKE na Krecie (1979) wygłosił główny referat na temat: „W mocy Ducha Świętego – wyzwoleni dla świata”.

Od 1972 był członkiem Wspólnego Komitetu KKE i rzymskokatolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Był współprzewodniczącym I Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego (EZE), zwołanego wspólnie przez KKE i CCEE w Bazylei (Szwajcaria) w maju 1989 roku. Podczas II EZE, które odbyło się w 1997 w Grazu (Austria), wygłosił przemówienie.

Światowa Konferencja „Życie i Pokój” w Uppsali (Szwecja, 1983) wybrała go w poczet jednego z jej prezydentów.

Był też inicjatorem i uczestnikiem różnych przedsięwzięć ekumenicznych, międzyreligijnych i pokojowych na terenie swojego kraju.

W 1984 uzyskał doktorat w Akademii Teologicznej w Leningradzie. Posiadał doktoraty honorowe teologii uczelni na Węgrzech, w USA, Czechach, Serbii,

Gruzji, a także filologii Uniwersytetu w St. Petersburgu. Był honorowym obywatelem kilku miast rosyjskich, m. in. Moskwy i St. Petersburga.

Był redaktorem naczelnym „Encyklopedii prawosławnej” (dotychczas ukazało się jej 18 tomów).

Patriarchą Kościoła rosyjskiego został w momencie upadku ZSRR. Natychmiast zaangażował się w odbudowę życia religijnego na terenie Federacji Rosyjskiej, ale także w lokalnych Kościołach podporządkowanych kanonicznie Moskwie. Odradzały się monastera, seminaria duchowne, budowano nowe kościoły.

Aleksy rywalizował o wpływy w prawosławnym świecie z patriarchą Konstantynopola, jak np. w konflikcie o uprawnienia jurysdykcyjne wobec prawosławnych w Estonii i na Ukrainie.

Wobec Watykanu, szczególnie za pontyfikatu Jana Pawła II, nie ukrywał dystansu. Bardzo boleśnie odczuł oderwanie od Patriarchatu Moskiewskiego Kościoła Greckokatolickiego na Ukrainie Zachodniej, zlikwidowanego przez komunistów po zakończeniu drugiej wojny światowej i poddanego jurysdykcji prawosławnej. Innym punktem zapalnym w relacjach z Watykanem było ustanowienie na terenie całej Rosji, na „kanonicznych ziemiach prawosławia”, trwałych struktur Kościoła Rzymskokatolickiego. Głównie z tych powodów nie doszło do wizyty papieża Jana Pawła II w Rosji ani nawet do spotkania papieża i patriarchy na neutralnym gruncie. Zdecydowanie przychylniej wyrażał się o Benedykcie XVI, mając nadzieję, że kwestie sporne zostaną wyjaśnione, a tym samym zostanie utworzona droga do spotkania biskupa Rzymu z patriarchą moskiewskim.

Niewątpliwą zasługą Aleksiego II było pojednanie Patriarchatu Moskiewskiego z RKP poza Granicami Rosji. Zmarły patriarcha był wielkim orędownikiem tego porozumienia. Ten ukonstytuowany w 1920 z emigrantów rosyjskich Kościół uważał się za nierozdzielną duchową część składową Kościoła rosyjskiego, za jego wolną część. Również po upadku komunizmu Kościół emigracyjny odrzucał przez kilkanaście lat możliwość podporządkowania się z przyczyn politycznych patriarsze moskiewskiemu, zarzucając mu „pakt z sowieckim szatanem”. W wyniku długich i cierpliwych rozmów 17 maja 2007 roku doszło do zjednoczenia obu struktur kościelnych. Akt porozumienia podpisali patriarcha Aleksy II i metropolita Ławr, zwierzchnik rosyjskiego prawosławia za granicą (zmarł 16 marca 2008). Uroczystość odbyła się w stołecznym soborze katedralnym Chrystusa Zbawiciela, uczestniczył w niej prezydent Putin. Podpisanie Aktu o kanonicznym zjednoczeniu RKP za Granicą z Kościołem macierzystym było „bezcennym triumfem dla naszego Kościoła, który zebrał w jedno swoją owczarnię, i dla naszego całego narodu” – stwierdził patriarcha Aleksy II.

Jako zwierzchnik RKP w czasie ponad 120 podróży odwiedził łącznie 81 diecezji w samej Rosji i w krajach b. ZSRR. Przewodniczył 84 obrzędom konsekracji biskupich, w tym 71 jako patriarcha, oraz wyświęcił ponad 400 księży i prawie tyłu samo diakonów. Wysilek ten był niezbędny po upadku systemu komuni-

stycznego i ożywieniu życia religijnego. Nowe parafie i nowe diecezje potrzebowały wielu nowych księży i biskupów, gdyż tylko w ten sposób możliwe było docieranie z przekazem Ewangelii do najodleglejszych zakątków ogromnego kraju. Obecnie RKP dzieli się na 142 diecezje (eparchie) i ma 193 biskupów, w tym 143 diecezjalnych i 46 pomocniczych. 14 hierarchów jest na emeryturze. W RKP istnieją 732 klasztory, w tym w samej Rosji jest 219 klasztorów męskich i 240 żeńskich, w krajach Wspólnoty Niepodległych Państw (czyli na terenie dawnego ZSRR, bez 3 państw nadbałtyckich) – 128 męskich i 139 żeńskich, a w „krajach dalszej zagranicy” istnieją po 3 klasztory męskie i żeńskie. W ramach RKP działają 27942 parafie, w których pracuje 26540 kapłanów i 3301 diakonów.

Poświęcał wiele uwagi kształceniu duchownych, edukacji religijnej świeckich oraz edukacji duchowej i moralnej młodego pokolenia. W tym celu z jego pełną akceptacją w seminariach teologicznych, kolegiach i szkołach parafialnych nastąpił poważny rozwój religijnej edukacji i katechizacji. W połowie lat 90. możliwe było podjęcie na nowo przez Kościół pracy misyjnej. Poświęcał też dużo uwagi kształtowaniu nowych relacji między państwem a Kościołem. Był zwolennikiem rozdziału Kościoła i państwa i nie mieszenia się wzajemnie w sprawy drugiego partnera. Jednocześnie jednak uważał, że są pewne obszary życia społecznego, w których winna mieć miejsce współpraca między Kościołem, państwem i instytucjami życia publicznego. Zaliczał do nich działalność charytatywną i duszpasterską wobec ludzi starych, chorych i więzionych.

Patriarcha zdołał także nawiązać współpracę z instytucjami odpowiedzialnymi za ochronę zabytków kultury. Podpisał wiele porozumień z ministerstwem kultury i kierownictwem różnych muzeów mieszczących się na terenie zabytkowych klasztorów. Dzięki temu nie tylko udało się pozyskać środki na odnowienie klasztorów, lecz także zasiedlić je znowu mnichami i mniszkami. Odrodzone wspólnoty zakonne w porozumieniu z instytucjami państwowymi podejmują często działalność w zakresie pracy socjalnej i opieki zdrowotnej.

Liturgię żałobną w intencji patriarchy Aleksego II odprawiono 9 grudnia w moskiewskiej świątyni Chrystusa Zbawiciela. Przewodniczył jej metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl, pełniący obowiązki głowy Kościoła (*locum tenens*) do czasu wyboru nowego zwierzchnika. Uczestniczyli w niej przedstawiciele wszystkich Kościołów prawosławnych, w tym kilku patriarchów i innych zwierzchników – łącznie ok. 200 hierarchów i księży, oraz delegacje innych wyznań chrześcijańskich i wspólnot religijnych.

Wraz z Cyrylem liturgię koncelebrowali m. in. patriarchowie: konstantynopolski – Bartłomiej I, gruziński – katolikos Eliasz II i rumuński – Daniel, arcybiskupi: Aten i całej Grecji – Hieronim oraz Tirany i całej Albanii – Anastazy, metropolicie: Ziemi Czeskich i Słowacji – Krzysztof, czarnogórski – Amfilochiusz i fiński Leon. Obecni byli katolikos wszystkich Ormian Garekin II, syro-malankarski

arcybiskup Bombaju Geevargese Mar Koorillos, anglikański biskup Londynu – Richard Chartres, biskupi ewangeliccy z Niemiec, Norwegii, Finlandii i innych krajów.

Na czele delegacji watykańskiej stał kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, a w jej składzie byli m. in. kard. Roger Etchegaray, emerytowany przewodniczący Papieskich Rad „Cor Unum” i „Iustitia et Pax” oraz przedstawiciel Stolicy Apostolskiej w Rosji abp Antonio Manini. Do Moskwy przybył również brat Alois, przeor Wspólnoty w Taizé.

Licznie reprezentowany był świat polityki. W świątyni Chrystusa Zbawiciela obecni byli prezydenci: Rosji – Dmitrij Miedwiediew, Armenii – Serż Sarkissian, Białorusi – Aleksander Łukaszenko, Mołdawii – Vladimir Poronin i Serbii – Boris Tadić, premier Rosji Władimir Putin oraz szereg innych polityków.

Metropolita Cyryl przypomniał, że 18 lat temu Aleksy II objął Kościół osłabiony dziesięcioleciem represji. „Podobnie jak chory, któremu po długim pobycie w łóżku pozwolono wstać, nasz Kościół na początku był słaby”. Podkreślił, że w tym samym czasie stanęły przed Rosją „ogromne wyzwania historyczne”. „Słaby Kościół rosyjski musiał wziąć na siebie te wyzwania, nie porzucił swego narodu i pomógł mu urosnąć w wierze”.

Po zakończeniu liturgii trumnę z ciałem patriarchy wyniesiono na zewnątrz i przeniesiono w procesji wokół cerkwi, po czym przy wtórze 12 uderzeń dzwonu Chrystusa Zbawiciela kondukt żałobny udał się do soboru katedralnego Objawienia Pańskiego. Po dotarciu na miejsce odbyła się krótka uroczystość pogrzebowa, po czym trumnę ze zwłokami Aleksego II złożono – zgodnie z jego życzeniem – w kaplicy Zwiastowania Pańskiego soboru katedralnego.

K.K.

STANISŁAWA GRABSKA (1922-2008)

13 listopada 2008 r. w wieku 86 lat zmarła w Warszawie Stanisława Grabska, wybitna biblistka i popularyzatorka Pisma Świętego, współzałożycielka Klubu Inteligencji Katolickiej. Zmarła w nocy, kiedy wstała z łóżka, aby pomóc swojej schorowanej, starszej siostrze.

W nekrologu po śmierci Stanisławy Grabskiej przyjaciele z KIK-u napisali o niej: „wielka ekumenistka”, choć pani Stacha nie należała do grona działaczy ekumenicznych. Nie spotykano jej na sympozjach czy nabożeństwach ekumenicznych, nie należała do żadnych ekumenicznych gremiów. Nie napisała zbyt wiele publikacji godnych odnotowania w „bibliografii ekumenicznej”: kilka artykułów w „Jedności”, tekst o teologii o. prof. Wacława Hryniewicza w księdze pamiątkowej na jubileusz 65-lecia urodzin ks. Bogdana Trandy. Ot i chyba wszystko. A jednak określenie „wielka ekumenistka” w przypadku dr Grabskiej nie dziwi. Przyjaciele z KIK-wspominają, że w warszawskim KIK-u była ona trzecia osobą, po red. Janie Turnau i śp. Anieli Urbanowicz, która najbardziej interesowała się sprawą zbliżenia chrześcijan. Ale klucz do zrozumienia postawy ekumenicznej dr Grabskiej leży jeszcze gdzie indziej – w jej książkach. Kiedy jeszcze raz po latach wziąłem do ręki pozycje: „Nadzieja, która jest wezwaniem” (1980) i „Pacierz w Biblii zakorzeniony” (1983) nie znalazłem ani jednego rozdziału stricte ekumenicznego. A jednak widać, że książki te wyszły spod pióra osoby, która ma wizję pojednanego Kościoła. Z kart tych książek bije duch ekumenii. Także wtedy, gdy autorka pisze o pacierzu wznosi się ponad ramy konfesyjne. Bo interesuje ją przede wszystkim pacierz wszystkich chrześcijan, a nie tylko ten odmawiany przez katolików.

Nie mogło być inaczej w przypadku osoby, która była wielką rzeczniczką odnowy soborowej w Kościele katolickim, odnowy, której jednym z wielkich postulatów było otwarcie się na inne wyznania i religie. Byłem nieraz świadkiem, jak dr Grabska potrafiła bez ogródek wytknąć księżom czy świeckim wsteczne myślenie albo bojaźliwą

postawę wobec realizacji soborowych reform. Nie mogło być inaczej w przypadku osoby, która ukochała bez reszty Biblię, wspólną księgę wszystkich chrześcijan, gdzie utrwalone są słowa najbardziej inspirujące nas do poszukiwania jedności.

Słusznie w tygodniku „Idziemy” artykuł o śp. Stanisławie Grabskiej zatytułowano: „Biblia – moja miłość”.

Zanim prof. Anna Świderkówna rozpoczęła swoją wspaniałą pisarską twórczość popularyzującą Biblię, dr Grabska od wielu lat prowadziła w KIK-u czytania Pisma Świętego, ze swoimi znakomitymi komentarzami.

Jeździła z wykładami biblijnymi po całej Polsce. Prowadziła też wykłady na temat idei i symboli biblijnych w kulturze europejskiej na PWST w Warszawie, a gdy ją stamtąd wyrzucono w stanie wojennym, przeniosła się do Podyplomowego Studium Religioznawczego na Uniwersytecie Warszawskim. Kiedy w 1994 r. przeszła wylew, pierwszą rzeczą o którą poprosiła po odzyskaniu świadomości było Pismo Święte. Wydawać się może dziwne, że osoby o tak olbrzymiej wiedzy i niezwyklej umiejętności przekazu nie zatrudniła żadna uczelnia katolicka.

Urodziła się 20 marca 1922 r. we Lwowie. Pochodziła ze znakomitej, zasłużonej dla Polski rodziny. Jej ojciec Stanisław był profesorem ekonomii społecznej Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, potem kilkakrotnie ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego, wreszcie przewodniczącym emigracyjnej Rady Narodowej w Londynie. Stryj Władysław Grabski był premierem, wybitnym ekonomistą, który do historii przeszedł jako twórca polskiej złotówki.

W czasie wojny przybyła do Lwowa na rozkaz Komendy ZWZ w Warszawie z zadaniem nawiązania bezpośredniej łączności konspiracyjnej z komendą ZWZ pod okupacją sowiecką. Podczas okupacji hitlerowskiej Lwowa była zatrudniona jako preparatorka wszy w Instytucie Badań nad Tyfusem Plamistym i Wirusami profesora Rudolfa Stefana Weigla, dzięki czemu miała dokumenty, chroniące ją przed represjami okupanta. Działała też w tajnej Sodalicii Mariańskiej we Lwowie. W 1945 przeprowadziła się do Warszawy, gdzie m.in. uzyskała dyplom na wydziale wzornictwa przemysłowego Akademii Sztuk Pięknych.

Ukończyła teologię na KUL, doktorat z teologii obroniła w 1974 r. – jako pierwsza kobieta – na Uniwersytecie Katolickim w Louvain w Belgii. Była współzałożycielką powstałego w 1956 r. warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej, którego kilkakrotnie była wiceprezesem, a w latach 1989-1994 – prezesem. Należała do Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie, podczas obrad Okrągłego Stołu była wiceprzewodniczącą Komisji Stowarzyszeń. Poza wykładami z Pisma Świętego, w całym kraju wygłaszała konferencje nt. etyki społecznej i teologii.

Oprócz wspomnianych publikacji w 2000 r. ukazała się książka „Ciekawość nieba, ciekawość ziemi. Ze Stanisławą Grabską rozmawia Irena Stopierzyńska”. Wszystkie trzy pozycje opublikowała Biblioteka „Więzi”. Publikowała m.in. w „Więzi”, „Znaku”, „Tygodniku Powszechnym” i „Gazecie Wyborczej”.

Grzegorz Polak

KSIEDZU ADAMOWI KLESZCZYŃSKIEMU Na 70. rocznicę urodzin

W ciągu pięciu dni stycznia 2009 r. aż trzy razy przyjeżdżał z Łodzi do Warszawy z powodu różnych spotkań ekumenicznych. Kiedy na promocję książki o s. Joannie Lossow nie przyjechał z powodu choroby, zażartowałem, że musiał mieć ponad 40 stopni gorączki, bo gdyby miał poniżej 39 zapewne by przybył. Zapal ekumeniczny, przekonanie o wyjątkowej ważności sprawy jedności chrześcijan pcha ks. Adama ku ludziom i kiedy niektórym z rodziny ekumenicznej udziela się znużenie, on pozostaje entuzjastą i służy ekumenii z taką świeżością, jakby dopiero co zaczął działalność na rzecz jedności.

Kleszczyńscy to stara polska rodzina z pięknymi tradycjami. Praszczur ks. Adama świadczył przeciw Krzyżakom w jednym z procesów. W nowszych czasach, jego stryjeczny dziadek prof. Władysław Dropiowski, został pierwszym duchownym metodystycznym w Polsce.

Jest pewna wspólna cecha ludzi, którzy wywodzą się z rodzin mieszanych wyznaniowo. Są oni uwarżliwieni na odmienność, cechuje ich skłonność do dialogu i otwartość. Wymieńmy takie nazwiska jak wspomniana już s. Joanna Lossow, czy jej dozgonna przyjaciółka s. Regina Witt. Podobne doświadczenie było udziałem ks. Kleszczyńskiego, którego prapradziadek, ks. Michał Drozdowski, choć Polak, był duchownym grekokatolickim. Mama ks. Adama, Marta Gąsiorowska była katoliczką. On sam metodystą został z wyboru i była to jego świadoma decyzja. Jak twierdzi, metodyzm to jego droga do Boga.

Adam Kleszczyński po ordynacji na duchownego w Ostródzie, a nawet jeszcze wcześniej, gdyż pracę w Kościele podjął w 1971 r., wszedł bez oporów w środowisko polskiej ekumenii. Był tylko jeden mały problem wiążący się z Kościołem rzymskokatolickim. Chodziło o to, że kontakty z katolikami nie były wówczas

dobrze widziane przez władze państwowe, a także w niektórych kręgach Kościołów mniejszościowych. Jednak na drodze młodego pastora pojawił się ks. prof. Witold Benedyktowicz, wielka postać polskiej ekumenii, który zapoznał go z grupą ekumenistów katolickich związanych z kościołem św. Marcina. Szybko też ks. Adam zadomowił się tam i dzisiaj, mimo przeprowadzki do Łodzi w 1996 r., często wraz z żoną Alicją, jest jednym z najwierniejszych uczestników modlitw i spotkań ekumenicznych w tym warszawskim kościele.

Ks. Kleszczyński nie ma problemów w nawiązywaniu kontaktów ekumenicznych. Uważa, że ekumenizm można „uprawiać” z każdym, kto tego chce. Jest to podejście typowo wesleyańskie, wszak założyciel metodyzmu, ks. John Wesley, mawiał: „Pragnę ci o czymś powiedzieć, jeśli tylko chcesz ze mną rozmawiać”. Bardzo się ucieszył, kiedy w tym roku dostał życzenia świąteczne od zboru mormonów w Łodzi.

Zdaniem ks. Adama najważniejsze jest bycie razem. Dlatego ubolewa, że w tym roku w Warszawie zredukowano liczbę nabożeństw ekumenicznych w świątyniach nierzymskokatolickich. Dawały one szansę wielu katolikom na poznanie bratnich Kościołów i wspólną modlitwę. Ks. Adam zwraca uwagę, że zbudować coś wartościowego nie jest łatwo, natomiast do zburzenia wystarczy jeden moment.

Ubolewa też, że wykrusza się stare grono ludzi, którzy w ekumenię wkładali całe swoje serce, a następców za bardzo nie widać.

Denerwuje go, że do tej pory, przez tyle lat, nie rozwiązano w Polsce w duchu ekumenicznym problemu małżeństw mieszanych, co jest niezwykle istotne dla małych Kościołów. Co było możliwe we Włoszech, u nas się ciągnie latami.

Uważa, że w ekumenii bardzo ważna jest klarowność postaw, nic nie można zamazywać. Dlatego, jego zdaniem, niefortunne jest obchodzenie w Polsce Dnia Judaizmu w przeddzień Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, a Dnia Islamu – tuż po zakończeniu tego tygodnia. Dialog międzyreligijny to nie ekumenizm. To zupełnie „inny resort”, chociaż bardzo ważny – twierdzi ks. Kleszczyński.

Jego zdaniem w dialogu ekumenicznym osiągnęliśmy bardzo dużo, choć wydaje się po ludzku, że dalej pójść się nie da. „Mówi się, że rozbitcie jest skandalem, ale jeśli nie ma ukrytej lub jawnej walki między chrześcijanami, a jest koegzystencja, to nie jest to już taki skandal” – dowodzi metodystyczny ekumenista.

Z ks. Adamem nieodłącznie kojarzy się słowo „obecność”. Jest zawsze tam, gdzie dzieje się coś ważnego w każdym bratnim Kościele i nie odstrasza go ani długa liturgia, ani obrządek obcy jego ascetycznej tradycji kościelnej. Nie jest to obecność bierna, bo ks. Kleszczyński często zabiera głos, często też staje na ambonach różnych świątyń.

Ks. Adam Kleszczyński od ponad 30 lat jest świadkiem polskiej ekumenii, uczestnikiem jej najważniejszych wydarzeń. Pełnił rozliczne funkcje: w latach 1987-1996 był sekretarzem Komisji Mieszanej Polskiej Rady Ekumenicznej i

Kościół rzymskokatolickiego, w latach 1991-1996 pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Radiowej PRE. Kierował też Oddziałem Regionalnym PRE w Łodzi, jest też od dawna członkiem Komisji Trójstronnej Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i ewangelicko-metodystycznego. Angażuje się w te prace z całych sił. Ponadto pełnił bądź pełni w swoim Kościele szeregi funkcji duszpasterskich, wydawniczych i pedagogicznych. Był m.in. redaktorem naczelnym „Pielgrzyma Polskiego” i do tej pory jest rektorem Wyższego Seminarium Teologicznego im. Jana Łaskiego w Warszawie, gdzie m.in. wykłada zagadnienia ekumeniczne.

4 stycznia 2009 r. ks. Kleszczyński, pastor ewangelicko-metodystycznej parafii Opatrzności Bożej w Łodzi, skończył 70 lat. Życzymy mu, aby nigdy nie zgasła w nim iskra ekumeniczna, która prowadzi go tam, gdzie bracia mieszkają razem i gdzie chwalone jest imię Jezusa.

Grzegorz Polak

KRONIKA

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

lipiec – grudzień 2008

Z zagranicy

■ Pod koniec lipca w Kijowie odbyły się obchody 1020-lecia Chrztu Rusi. Gościem honorowym był ekumeniczny patriarcha Konstantynopola, Bartłomiej I. Na uroczystość przybyli także delegaci wszystkich Kościołów prawosławnych świata, Kościoła grekokatolickiego oraz rzymskokatolickiego, a także wierni innych denominacji. – To święto chrześcijaństwa i święto europejskiej cywilizacji – stwierdził w swym przemówieniu prezydent Ukrainy, Wiktor Juszczenko. – To święto powszechnej chrześcijańskiej wspólnoty i święto prawosławia. To święto Ukrainy i wszystkich chrześcijańskich Kościołów. To święto naszego tysiącletniego narodu. Dziś to święto powraca do domu – mówił. Prezydent odniósł się do spekulacji na temat rządowego zaangażowania w proces ekumeniczny na terenie państwa. Juszczenko zapewnił, iż rząd jednakowo odnosi się do każdego wyznania i nie ingeruje w wewnętrzne sprawy Kościołów. Jednocześnie prezydent nawiązał do problemu jedności prawosławia i wyraził nadzieję, iż w przyszłości na Ukrainie istnieć będzie jeden lokalny Kościół. Kończąc swe przemówienie prezydent poprosił Bartłomieja I o błogosławieństwo dla „prawdy, dla nadziei, dla naszego państwa, dla Ukrainy.”

■ Patriarcha moskiewski i całej Rosji Aleksy II i patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I ogłosili gotowość rozwiązania na drodze dialogu spornych zagadnień między ich Kościołami. Obaj patriarchowie spotkali się 28 lipca w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej w Kijowie, a następnie sprawowali uroczystą liturgię z

okazji 1020. rocznicy chrztu Rusi. Bartłomiej I powiedział po spotkaniu, że obie strony są gotowe podjąć odpowiedzialność „za prawosławną jedność i wspólne świadectwo o prawosławiu całemu światu”. Metropolita Kirył, odpowiadający w Rosyjskim Kościele Prawosławnym za sprawy zagraniczne, zwrócił uwagę na „otwartą atmosferę spotkania”. „Spotkali się dwaj bracia, a nie dwie konkurencyjne firmy” – podkreślił prawosławny hierarcha. Nad rozwiązaniem spornych kwestii między oboma Kościołami pracować będzie specjalnie powołana dwustronna komisja. Patriarchaty moskiewski i konstantynopolski rywalizują o zwierzchnictwo nad prawosławiem na Ukrainie. W kraju tym działają trzy Kościoły prawosławne: Patriarchatu Moskiewskiego i Patriarchatu Kijowskiego oraz Autokefaliczny. Tylko jeden z nich – największy liczebnie i podległy Patriarchatowi Moskiewskiemu – jest kanoniczny i uznawany przez świat prawosławny. Mimo że dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego cała Ukraina stanowi „terytorium kanoniczne”, to formalnie nigdy nie została zniesiona zwierzchność Patriarchy Ekuumenicznego Konstantynopola nad Ukrainą Zachodnią.

■ Pierwsza w historii wizyta patriarchy aleksandryjskiego w Gruzji zasługuje na miano „historycznej” – oświadczył zwierzchnik Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego patriarcha katolikos Elias II. Przemawiał on 29 lipca na przyjęciu wydanym w siedzibie patriarchatu w Tbilisi na cześć Teodora II, który w tym dniu przybył do tego kaukaskiego kraju. Patriarcha gruziński podkreślił, że oba Kościoły: gruziński i aleksandryjski są stare i założyli je apostołowie. Ze swej strony patriarcha Teodor zwrócił uwagę, że Kościół aleksandryjski założył apostoł Marek, a jego władza obejmuje obszar całej Afryki. Patriarcha przywiózł do Gruzji relikwię – czaszkę Św. Apostoła Tomasza, którego Gruzini uważają za założyciela swego Kościoła. Wierni mogli oddać cześć tej relikwii.

■ Jeden z najbardziej znanych współczesnych teologów katolickich Niemiec, ks. Johann Baptist Metz ukończył 5 sierpnia 80 lat. Ten emerytowany obecnie profesor teologii Uniwersytetu w Münster zasłynął jako twórca „nowej teologii politycznej”, z której m. in. czerpali twórcy teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Na początku 2008 r. ukazała się pierwsza książka jubilata w przekładzie polskim – „Teologia wobec cierpienia”.

■ Do zachowania przyjaźni i niedopuszczenia do rozpalania wzajemnej nienawiści do siebie nawoływał narody Rosji i Gruzji Rosyjski Kościół Prawosławny. „Oba te narody zawsze były razem” – podkreślił w wypowiedzi dla prawosławnego kanału telewizyjnego „Sojuz” ks. protojerej Wsiewołod Czaplina, wiceprzewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego. Dodał, że „tylko szalenie może obecnie ogłaszać wszystkich Gruzinów za wrogów i rozpalać w kraju nastroje antygruzińskie”.

Tymczasem oba Patriarchaty: Moskiewski i Gruziński od samego początku konfliktu, czyli od 8 sierpnia z jednej strony nawoływały do natychmiastowego wstrzymania działań zbrojnych i przywrócenia pokoju między oby stronami, z drugiej zaś całkowicie odmiennie, a przy tym zgodnie ze swym interesem narodowym, oceniały zaistniałą sytuację. Przedstawiciele RKP oskarżali stronę gruzińską o wywołanie wojny i wzmaganie napięcia oraz o zniszczenia w Osetii Południowej i jej stolicy – Cchinwali, w tym obiektów kościelnych. Zwierzchnik Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego katolikos-patriarcha Eliasz II zarzucał z kolei władzom i wojskom rosyjskim bombardowania i niszczenie gruzińskich miast i wsi oraz doprowadzenie do wielkich strat wśród ludności cywilnej. „Codziennie powinniśmy prosić Pana, aby wrócił nam Abchazję i Osetię Południową” – powiedział 28 sierpnia Eliasz II, zwierzchnik Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego. Tymczasem rosyjski prawosławny arcybiskup Teofan, któremu formalnie podlega Osetia Północna, leżąca w granicach Federacji Rosyjskiej, oświadczył, że Kościoły rosyjski i gruziński prowadzą rozmowy na temat opieki duchowej nad wiernymi Abchazji i Osetii Południowej. Hierarcha podkreślił, że prawosławie nie kieruje się normami politycznymi, więc zmiany polityczne nie są podstawą do zmian w życiu duchowym, w tym także do automatycznego uznania uniezależnienia się wiernych z Osetii Płd. i Abchazji od Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego.

■ Brat Roger Schutz (zm. 2005), założyciel i długoletni przeor ekumenicznej Wspólnoty z Taizé, do końca życia należał do Kościoła reformowanego, ale regularnie przyjmował katolicką Komunię św. Na pytanie, jak to było możliwe, odpowiedział w „L'Osservatore Romano” z 15 sierpnia kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. „Z biegiem lat jego wiara stopniowo wzbogacała się o dziedzictwo wiary Kościoła katolickiego” – stwierdził. Dotyczyło to „roli Marii w historii zbawienia, realnej obecności Chrystusa w Eucharystii i apostołskiego urzędu w Kościele, w tym posługi jedności biskupa Rzymu”. Hierarcha przypomniał, że Brat Roger w 1980 r. wyznał w obecności Jana Pawła II w Bazylice św. Piotra: „Odnalazłem swoją tożsamość chrześcijańską, jednając w sobie wiarę moich korzeni z misterium wiary katolickiej, bez zrywania jedności z kimkolwiek”. Kard. Kasper podkreślił, że Brat Roger uważał, iż do jego duchowego doświadczenia nie pasują takie kategorie, jak „nawrócenie” czy „formalna przynależność”. Wiadomo skądinąd, że wszyscy bracia ze Wspólnoty również przyjmują katolicką Komunię.

■ Uroczystym nabożeństwem w kościele Nieuwe Kerk w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów (ŚRK) uczła 60 rocznicę jej utworzenia. W tym samym kościele 23 sierpnia 1948 r. odbywało się nabożeństwo otwierające pierwsze Zgromadzenie Ogólne Rady. Obecnie ŚRK skupia 347 Kościołów

protestanckich, prawosławnych, anglikańskich, starokatolickich i przedchalcędońskich z ponad 110 krajów. Reprezentują oni ok. 560 milionów chrześcijan na świecie. Sekretarzem generalnym jest kenijski pastor z Kościoła Metodystów Samuel Kobia. Kościół katolicki nie należy do ŚRK, ale od 1965 r. utrzymuje z nią ściśle kontakty i jego teologowie są pełnoprawnymi członkami działającej w jej łonie Komisji „Wiara i Ustrój”. Samuel Kobia wyraził wdzięczność „Kościołowi holenderskiemu i przyjacielom ekumenicznym”, którzy zaplanowali i sfinansowali uroczystość w Amsterdamie. „Wyzwania, związane z dążeniem do widzialnej jedności, są dzisiaj większe niż kiedykolwiek dotąd. Jednak z nadzieją i ufnością spoglądamy również na następnych 60 lat, gdyż prowadzi nas duch naszych ekumenicznych przodków, którzy sprawili, że Amsterdam był możliwy”, dodał Kobia. Centralna uroczystość z okazji 60-lecia ŚRK odbyła się już w lutym w Genewie w ramach obrad Komitetu Naczelnego ŚRK.

■ 45 lat temu, 28 sierpnia 1963 r., dr Martin Luther King, duchowny Kościoła baptystów poprowadził wielki marsz na Waszyngton. Był to szczytowy dzień jego trwającej od 1955 r. walki o poszanowanie praw czarnych obywateli USA. Jedynym orężem było słowo, przejrzystość intencji i przekonań, ogromna wiara w to, że „biali i czarni, Żydzi, niewierzący, protestanci, katolicy będą mogli wspólnie dziękować Bogu, za to, że wreszcie są wolni”. Jego mowa „I have a dream” przeszła do historii Stanów Zjednoczonych jako najlepsza mowa polityczna stulecia. Oprócz Kinga w czasie marszu przemawiali także przywódcy innych organizacji walki o prawa obywateli, przywódcy religijni oraz znani artyści. Demonstranci żądali m. in. zaprzestania segregacji rasowej w szkołach, ochrony uczestników demonstracji przed brutalnością policji, prawnego zakazu dyskryminacji w pracy i miejscach publicznych. Marsz ten, przeszedł do historii USA jako największa demonstracja społeczna oraz jedna z pierwszych relacjonowanych na żywo przez telewizję.

■ Patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I w przesłaniu z okazji Dnia Modlitwy w intencji Bożego Stworzenia przypadającego 1 września stwierdził, że duchowe i etyczne wymiary zmiany klimatu są odczuwane najdotkliwiej przez biednych i najsłabszych. Chociaż „świadomość ludzi w sprawie ekologicznego kryzysu rośnie, to jednak stan naszej planety daje powód do poważnej troski” – oświadczył. Fakt, że „zmiana klimatu może zniszczyć cały ekosystem” jest „tragiczną sytuacją”. Jest ona wynikiem ludzkich „decyzji i działań”, z którymi wiąże się problem o wymiarze „etyczno-moralnym, jak i duchowym”. Bartłomiej I podkreślił konieczność stworzenia etyki ekologicznej, „która musi uświadomić, że wykorzystywanie ziemi i spożywanie dóbr materialnych musi odbywać się w kontekście eucharystycznym i doksologicznym”.

■ Delegacja Światowej Rady Kościołów, która w dniach 3-7 września odwiedziła Gruzję i Rosję stwierdziła po zakończeniu wizyty, że największe wrażenie zrobiły na niej zniszczenia gruzińskich osiedli w południowej Osetii, głębokie rany społeczne i szkody wojenne w stolicy. Delegacja żaliła się, że nie została dopuszczona do wszystkich miejsc związanych z niedawnymi działaniami wojennymi, toteż nie była w stanie ocenić naocznie wyrządzone szkody. W rozmowie z wiceministrem spraw zagranicach Rosji Grigorym Karasinem wyraziła troskę i niezadowolenie z powodu utrudniania pomocy humanitarnej, którą Rosja zapewniła w porozumieniu o zawieszeniu broni. Reprezentantka prawosławia rosyjskiego stwierdziła, że w aktualnym kryzysie niezwykle ważne byłoby „wspólne świadectwo rosyjskiego i gruzińskiego Kościoła prawosławnego”.

■ W dniach 4-7 września spotkały się w Göteborgu (Szwecja) chrześcijanki i muzułmanki w ramach dialogicznego procesu „Przez religię do pokoju”. Rok wcześniej podobne spotkanie odbyło się w Teheranie (Iran). Chodzi tu o wspólną inicjatywę irańskiego Instytutu Dialogu Międzyreligijnego i Światowej Rady Kościołów. Uczestniczki zajęły się m. in. zagadnieniem sprawiedliwego dla kobiet i mężczyzn społeczeństwa. Konferencja była wkładem do ogłoszonej przez ŚRK Dekady Przewyciężania Przemocy 2001-2010, propagującej pokój i rezygnację z przemocy w relacjach międzyludzkich.

■ Na położonej w północnej Grecji świętej Górze Athos po raz kolejny wybuchł spór pomiędzy prawosławnymi mnichami. Radykalna grupa zakonników jednego z 20 znajdujących się tam klasztorów zagroziła, że jeśli Kościół prawosławny będzie kontynuował dialog z katolikami, to oni wysadzą się w powietrze. Na jednym z okien klasztornego budynku umieszczono transparent: „Prawosławie albo śmierć”. Radykalna grupa zakonników z klasztoru Esfighomenou ekskomunikowała honorowego zwierzchnika prawosławia, patriarchę ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I za to, że od lat prowadzi dialog z Kościołem katolickim. W międzyczasie zbuntowani mnisi też zostali obłożeni ekskomuniką. Przed czterema laty zgromadzenie opatów pozostałych 19 klasztorów Góry Athos ogłosiło, że mnisi z klasztoru Esfighomenou są „renegatami” i zażądali ich usunięcia.

■ Biskup Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w Wiedniu, Hilarion (Alfejew) zaapelował do katolików i prawosławnych o „strategiczne partnerstwo”. – Nadszedł już czas, by w dialogu ekumenicznym patrzeć nie tylko na to, co dzieli, lecz na sprawy, które łączą, a tych jest znacznie więcej – powiedział w rozmowie z austriacką agencją Kathpress. – Nie oznacza to „zamiatania pod dywan” istniejących problemów teologicznych, lecz nade wszystko chodzi o zmianę perspektywy w praktyce ekumenizmu – zastrzegł prawosławny biskup. Nie powinniśmy

czekać na rozwiązanie wszystkich problemów teologicznych, lecz już teraz wiązywać praktyczne sojusze. Jako pierwszy krok w zaproponowanym przez niego kierunku wymienił rozwijanie wspólnego rozumienia misji i wspólne działanie w tym zakresie. Według biskupa Hilariona, w centrum najbliższych obrad międzynarodowej komisji dialogu znajdzie się prawdopodobnie kwestia prymatu, gdyż „forma, w jakiej jest on obecnie sprawowany przez biskupa Rzymu jest nie do zaakceptowania przez Kościół prawosławny”. Strona prawosławna nie może przyjąć powszechnej władzy jurysdykcyjnej. – Wspólne rozumienie prymatu papieża jest do pomyślenia jedynie w formie, jaka była sprawowana w pierwszym tysiącleciu, a więc papież jako *primus inter pares* (pierwszy wśród równych), ale nie jako stojący ponad innymi patriarchami – wyjaśnił abp Hilarion. Dalszej dyskusji wymagają ponadto sprawy uznania soborów, czy też kwestie związane z chrystologią – dodał rosyjski hierarcha.

■ W wieku 80 lat zmarł w Sofii 13 września Todor Sabev, teolog prawosławny, najbardziej znany na międzynarodowej arenie ekumenicznej reprezentant Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego (BKP). Był profesorem historii Kościoła w Akademii Teologicznej w Sofii oraz założycielem i kierownikiem instytutu historycznego Patriarchatu Sofijskiego. Po przystąpieniu BKP do Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w 1961 r. był w patriarchacie zastępcą kierownika Wydziału ds. Stosunków Międzykościelnych i Ekumenicznych. W latach 1968-1975 pełnił funkcję członka Komitetu Naczelnego i Wykonawczego ŚRK. W 1979 r. został zastępcą sekretarza generalnego ŚRK odpowiedzialnym między innymi za relacje z Kościołem rzymskokatolickim. Był autorem wielu artykułów i książek z zakresu historii Kościoła i ekumenizmu, a także scenariuszy filmowych poświęconych historii i teraźniejszości BKP.

■ Z inicjatywy Światowej Rady Kościołów dzień 21 września był po raz pierwszy obchodzony na całym świecie jako Międzynarodowy Dzień Modlitwy o Pokój. Inicjatywa ta zbiegła się z Międzynarodowym Dniem Pokoju ogłoszonym przez Organizację Narodów Zjednoczonych. ŚRK zaprosiła wszystkie Kościoły na świecie do modlitwy o pokój i pojednanie między ludźmi. Temat tegorocznej modlitwy wyrażono w słowach: „Świadczenie o Bożym Pokoju”. ŚRK zachęciła, aby w tym roku szczególną uwagę zwrócić na kraje i regiony Pacyfiku. Także ostatnie wydarzenia na świecie skłaniają chrześcijan do modlitwy wobec tragedii i cierpienia. Międzynarodowy Dzień Modlitwy o Pokój jest okazją, by z całym Kościołem na ziemi modlić się o kraje i ludzi dotkniętych wojną i cierpieniem. Międzynarodowy Dzień Modlitwy o Pokój jest jedną z inicjatyw ŚRK w ramach dekady Kościołów „Przewycięzanie przemocy”. Pomysł ten zrodził się w 2004 r. podczas spotkania sekretarza generalnego ŚRK ks. dr. Samuela Kobii i sekretarza generalnego ONZ Kofi Annana.

■ Uroczystym nabożeństwem w kościele zamkowym w Wittenberdze w dniu 21 września, przy którym ogłoszono *95 tez* oraz w którym pochowany jest zarówno Marcin Luter i Filip Melanchton, zainaugurowano Dekadę Lutra, będącą przygotowaniem do obchodów 500-lecia Reformacji w 2017 roku. W nabożeństwie oprócz duchownych luterańskich z różnych krajów, wzięli przedstawiciele świata polityki i kultury. Kazanie wygłosił ks. bp Mark S. Hanson, prezydent Światowej Federacji Luterańskiej oraz zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Ameryce. W kazaniu bp Hanson postawił pytanie, które i ks. Marcin Luter postawił sobie na początku swojej duchowej drogi: Jak mogę spotkać łaskawego Boga. – „Widzimy, że my jako luteranie również i dziś stoimy przed tym pytaniem i wspólnie wkraczamy na nowy teren” – dodał Hanson. Po nabożeństwie okolicznościowy wykład wygłosił ks. bp Wolfgang Huber, przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD), jeden ze współorganizatorów Dekady Lutra. – „Z osobą Marcina Lutra związana jest siła fascynacji, która uwalnia radość odkrywcy. Rozumienie wiary przez Lutra, że oto łaska Boża jest darem, może także i dziś stanowić egzystencjalną siłę. Tematy Lutra dotyczące wolności są dziś bezkonkurencyjnie aktualne. Dekada Lutra powinna być zatem Dekadą Wolności” – podkreślił bp Huber. Duchowny dodał, że Dekada Lutra będzie w EKD nie tylko wspomnianiem Lutra i dzieła Reformacji, ale także dziesięcioma latami reform. – „Dekada nie będzie festynem nostalgii, ale świętem wiary i chrześcijańskiej wolności” – zaznaczył. W podobnym tonie mówił Wolfgang Schäuble, federalny minister spraw wewnętrznych i wicekanclerz Niemiec. Zaapelował, aby zgłębiać pozytywne i negatywne aspekty osoby Lutra i Reformacji. Dekada powinna być okazją do szerszej integracji przedstawicieli innych religii, w tym przede wszystkim islamu – stwierdził wicekanclerz. Podczas nabożeństwa bp Wolfgang Huber wprowadził w urząd pełnomocnika EKD ds. Dekady Lutra ks. prałata Stephana Dorgerloha. W inauguracji Dekady Lutra rzymskokatolicką Konferencję Biskupów Niemieckich reprezentował ordynariusz diecezji Magdeburg, bp Gerhard Feige. Hierarcha, podobnie jak inni przedstawiciele niemieckiego episkopatu rzymskokatolickiego, ostrzegł ewangelików, aby obchody 500-lecia Reformacji nie stały się okazją do zaostrzenia wizerunku protestantyzmu poprzez antykatolickie hasła. Jednocześnie wyraził nadzieję, że Dekada Lutra zbliży chrześcijan różnych wyznań do siebie. – „Luter jest dla wielu katolików duchowym i teologicznym wyzwaniem, i nie można pominąć go na drodze do jedności podzielonego chrześcijaństwa” – dodał. Dekada Lutra jest międzynarodowym projektem społeczno-religijnym, którego celem jest popularyzowanie historii i dziedzictwa Reformacji zapoczątkowanej przez Marcina Lutra, reformatora Kościoła Zachodniego. Jest ona inicjatywą zaadresowaną nie tylko do Kościołów chrześcijańskich, ale i do szerokich grup społecznych.

■ Patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I był gościem Parlamentu Europejskiego w ramach obchodów Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego. W

Parlamencie przemawiał jako reprezentant chrześcijaństwa. Zwracając się do zgromadzonych posłów i przedstawicieli Rady oraz Komisji patriarcha podkreślał wartość i znaczenie projektu europejskiego w promowaniu pokoju i tolerancji, konieczność akceptowania mniejszości i przyjęcia Turcji do Unii Europejskiej. Podkreślał również starania Kościoła w szerzeniu świadomości i poszanowania dla środowiska naturalnego. Witając gościa, przewodniczący PE Hans-Gert Pöttering podkreślił, że „Unia Europejska jest wspólnotą opartą na wartościach, z których najważniejszą jest godność człowieka. W tym znaczeniu wolność religijna jest podstawą dla poszanowania godności człowieka”. Przewodniczący zauważył też, że ostatnie rozszerzenia UE spowodowały przyjęcie kolejnych krajów prawosławnych. Cykl debat parlamentarnych stanowiących część obchodów Europejskiego Roku Dialogu Międzykulturowego zainaugurowało w styczniu wystąpienie Wielkiego Muftiego Syrii Ahmada Badera Hassouna.

■ W Lubece (Niemcy) od 23 do 26 września obradował Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów. Podczas spotkania m.in. zatwierdzono kilka oświadczeń publicznych i raportów, dokonano przeglądu programu i budżetu, przedłużono kontrakt z obecnym sekretarzem generalnym. W zatwierdzonym oświadczeniu dotyczącym sytuacji w Indiach, a zwłaszcza w stanie Orisa, wyrażono troskę związaną z niebezpiecznym trendem rosnącej przemocy i nietolerancji religijnej w tym regionie. Mniejszość chrześcijańska w Orisie doświadczyła w ostatnim czasie serii ataków, grabieży, niszczenia kościołów i budynków instytucji kościelnych. 50 tys. chrześcijan zostało wysiedlonych, niektórzy uciekli do lasów i żyją w obozach zorganizowanych przez pomoc humanitarną. ŚRK zwraca się z apelem do rządu Indii, by ten podjął kroki, które zatrzymają falę przemocy skierowaną przeciwko mniejszości chrześcijańskiej w Orisie i w innych częściach kraju. Przejrzano i zatwierdzono także oświadczenie w sprawie kryzysu humanitarnego na Śri Lance, spowodowanego 25-letnią wojną domową. W oświadczeniu wzywa się wszystkie walczące strony do stosowania się do Międzynarodowego Prawa Humanitarnego, zasad ONZ dotyczących wysiedleń oraz innych norm humanitarnych. Wyrażono też troskę związaną z obecną eskalacją przemocy oraz potępiono zabijanie cywilów i inne formy naruszenia praw człowieka przez obie strony konfliktu. Komitet Wykonawczy zatwierdził też dwa oświadczenia okolicznościowe: na 60. rocznicę Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz 30. rocznicę Deklaracji z Alma-Aty, która apelowała o „zdrowie dla wszystkich”. W obu dokumentach wezwano Kościoły członkowskie ŚRK do ponownego zajęcia się sprawami praw człowieka i opieki zdrowotnej dla wszystkich. 24 września zorganizowane zostało przyjęcie i prezentacja, podczas której uhonorowano pracę Philipa Pottera na rzecz ruchu ekumenicznego. 87-letni dzisiaj Potter był sekretarzem generalnym ŚRK w latach 1972-1984. Obecnie mieszka właśnie w Lubece. Komitet Wykonawczy przedłużył kontrakt z obecnym sekretarzem generalnym

ŚRK, ks. Samuelem Kobią, do czasu, aż jego następcą obejmie urząd. Nowy sekretarz generalny zostanie wybrany podczas posiedzenia Komitetu Naczelnego ŚRK we wrześniu 2009 roku. Obecnie trwają konsultacje z Kościołami członkowskimi i pracownikami ŚRK dotyczące roli dotychczasowego i nowego sekretarza generalnego.

■ W dniach 1-10 października w miejscowości Bangalur (Indie) obradowała Komisja ds. Misji Światowej i Ewangelizacji Światowej Rady Kościołów. Ustalono, że w 2010 roku odbędzie się w Edynburgu okolicznościowe zgromadzenie upamiętniające 100. rocznicę zwołania w tym mieście I Światowej Konferencji Misyjnej, która zapoczątkowała rozwój współczesnego ruchu ekumenicznego. Natomiast w 2012 roku odbędzie się zgromadzenie misyjne z udziałem ok. 200 osób, które przygotuje m. in. tekst deklaracji misyjnej dla obradującego w roku następnym X Zgromadzenia Ogólnego ŚRK.

■ Coroczne posiedzenie Komitetu Naczelnego Konferencji Kościołów Europejskich odbyło się od 6 do 11 października na Cyprze. W tym samym miejscu od 8 do 11 października obradowało też XVII Zgromadzenie Ogólne Komisji Kościołów ds. Migrantów w Europie (CCME). KKE i CCME wyraziły razem swoje zatroskanie sytuacją tysięcy imigrantów niesprawiedliwie zatrzymywanych w aresztach w Europie za brak właściwych dokumentów. Wezwali Kościoły europejskie do modlitwy za imigrantów i kapelanów więziennych oraz do wspierania ich pracy. Podczas spotkania na Cyprze zatwierdzono ostatecznie połączenie CCME z KKE. Podczas posiedzenia Komitetu Naczelnego przyjęto raporty Komisji KKE Kościoł i Społeczeństwo oraz Kościoł w Dialogu. Jako członka stowarzyszonego przyjęto Federację Kościołów Ewangelicko-Luterańskich w Szwajcarii i Księstwie Lichtenstein. Komitet Naczelny wydał także oświadczenie w sprawie kryzysu gospodarczego, jaki ma obecnie miejsce na świecie. W oświadczeniu tym wyrażono potrzebę ochrony najsłabszych, a także wezwano rządy i społeczności międzynarodowe do odważnego poszukiwania przyczyn kryzysu. Odniesiono się także do sytuacji na Cyprze i podziału wyspy. Przypomniane zostało oświadczenie z XII Zgromadzenia Ogólnego KKE w Trondheim w 2003 r., w którym stwierdzono, że zjednoczenie wyspy powinno być umożliwione przez wycofanie wojsk okupacyjnych, co się przysłuży dobru obywateli i promocji pokojowego współżycia chrześcijan i muzułmanów. Wyrażono radość ze wznowienia dialogu pomiędzy grecką i turecką społecznością Cypru oraz oczekiwanie, iż rozmowy te przyniosą pozytywne wyniki, a rozwiązanie problemu będzie sprawiedliwe i pokojowe. Wyrażono też ubolewanie z powodu ciągłego bezczeszczenia kościołów i innych budowli religijnych w północnej części wyspy. KKE zwróciła się do tureckiej armii okupacyjnej, aby ta zezwoliła na niezbędną odbudowę i konserwację chrześcijańskiego i europejskiego dziedzictwa kulturowego

oraz na ponowne używanie kościołów przez cypryjskich chrześcijan. Podczas obrad zainaugurowano serwis internetowy XIII Zgromadzenia Ogólnego KKE, które będzie miało miejsce w Lyonie od 15 do 21 czerwca 2009 r. pod hasłem „Wznowieni do jednej nadziei w Chrystusie”. Podczas posiedzenia na Cyprze ogłoszona została decyzja Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o zawieszeniu członkostwa w KKE. Reprezentant RKP, o. Wsiewołod Czaplina, powiedział, że powodem tego kroku jest niezdolność Komisji Naczelnej do podjęcia decyzji w sprawie przyjęcia w poczet członków Estońskiego Kościoła Prawosławnego podległego Patriarchatowi Moskiewskiemu. W Estonii istnieją dwa Kościoły prawosławne – wspomniany Kościół podległy Moskwie oraz Kościół Prawosławny Estonii, który od 1996 roku znajduje się pod jurysdykcją Konstantynopola. W 2007 roku KKE zdecydowała się na przyjęcie ostatniego z wymienionych Kościołów. Ks. Jean-Arnold de Clermont, prezydent KKE, wyraził ubolewanie nad decyzją RKP. Jednocześnie zaznaczył, że KKE będzie dokładać starań, aby wspierać pojednanie między zwaśnionymi Kościołami estońskimi, wyrażając nadzieję, że do następnego spotkania w lutym 2009 roku sytuacja się wyklaruje i Kościół rosyjski odwieści swoje członkostwo w KKE.

■ Hierarchowie prawosławnych chrześcijan, reprezentujący 14 Kościołów autokefalicznych, zgromadzeni w Stambule (Konstantynopol) w dniach 10-12 października, podjęli zobowiązanie do pracy na rzecz jedności Kościoła przez pokonywanie wewnętrznych różnic w duchu miłości i pokoju. Jednocześnie uczcili też dwutysięczną rocznicę urodzin Apostoła narodów św. Pawła. Debata koncentrowała się wokół światowego kryzysu finansowego oraz pogłębiania się przepaści między bogatymi i biednymi. Zwierzchnicy Kościołów zadeklarowali również wolę kontynuowania zaawansowanego dialogu z innymi Kościołami chrześcijańskimi oraz dialogu międzyreligijnego z Żydami i muzułmanami. Spotkaniu przewodniczył patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I. Uczestnicy zaakceptowali jego propozycję zwołania w przyszłym roku konsultacji ogólnoprawosławnych dla przedyskutowania kwestii jurysdykcyjnych a także innych tematów, które pojawiły się z przyczyn historycznych i wymogów duszpasterskich, takich jak na przykład prawosławna diaspora. Zwierzchnicy prawosławni powitali też z zadowoleniem „kontynuację przygotowań do Świętego i Wielkiego Soboru”. Przygotowania takie były już prowadzone w latach 70. i 80. XX w., lecz potem zostały wstrzymane wskutek przemian zachodzących w Europie Wschodniej, które dla świata prawosławnego oznaczały skoncentrowanie uwagi na nowych potrzebach duszpasterskich i wyzwaniach kościelnych. W odniesieniu do konfliktu między Rosją i Gruzją wokół secesji Osetii południowej, uczestnicy obrad pochwalili oba Kościoły prawosławne za „braterską współpracę” i wyrazili nadzieję, że ich „starania przyczynią się do przezwyciężenia tragicznych skutków operacji militarnych i szybkiego pojednania narodów”.

■ W Chavanee-de-Bogis koło Genewy odbyła się w dniach 18-20 października konsultacja poświęcona dialogowi chrześcijańsko-muzułmańskiemu. Uczestnicy reprezentowali Światową Radę Kościołów, Światowe Wspólnoty Chrześcijańskie, Światowy Alians Ewangeliczny i Kościół Rzymskokatolicki. Celem spotkania było między innymi zastanowienie się nad możliwościami wyartykułowania chrześcijańskiego rozumienia dialogu z islamem oraz nad tematami teologicznymi, które są ważne dla chrześcijańskiego samozrozumienia w konfrontacji z islamem. Wysłuchano opinii przedstawicieli różnych tradycji kościelnych wywodzących się z różnych części świata. Główny referat wygłosił katolikos Aram I, zwierzchnik Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego, który już wcześniej dostarczał ŚRK impulsów w zakresie dialogu i współpracy międzyreligijnej. Okazją do zwołania konsultacji był List 138 uczonych i duchownych muzułmańskich skierowany do czołowych przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich na całym świecie.

■ Chrześcijanie są dziś coraz bardziej świadomi, że dzielą z ludem Tory to samo duchowe dziedzictwo – powiedział Benedykt XVI do delegacji Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych, którą przyjął 30 października w Watykanie. Papież podkreślił, że w ciągu ponad 30 lat istnienia Komitet miał „regularne i owocne kontakty ze Stolicą Apostolską, które przyczyniły się do większego zrozumienia i akceptacji między katolikami a Żydami”. Papież ponownie potwierdził zaangażowanie Kościoła we wprowadzanie w życie zasad „historycznej deklaracji «Nostra aetate» Soboru Watykańskiego II”. Przypomniawszy, że dokument ten, w który znalazło się m.in. potępienie antysemityzmu, stanowi kamień milowy w długiej historii stosunków katolicko-żydowskich. Wzywa też do „odnowionego rozumienia teologicznej relacji między Kościołem a narodem żydowskim”. Według Benedykta XVI, „chrześcijanie są dzisiaj coraz bardziej świadomi duchowego dziedzictwa, jakie dzielą z ludem Tory, wybranym przez Boga”. Wzywa ono do „większego wzajemnego cenięcia się, szacunku i miłości”. Także przed Żydami stoi wyzwanie, by „odkryć, co mają wspólnego ze wszystkimi, którzy wierzą w Pana, Boga Izraela”. Papież wskazał, że powinniśmy dawać wspólne świadectwo Bożej miłości, miłosierdzia i prawdy. Służba ta jest konieczna w naszych czasach, którym zagraża „utrata wartości duchowych i moralnych, będących rękojmą ludzkiej godności, solidarności, sprawiedliwości i pokoju”. Zdaniem papieża, „w świecie tak często naznaczonym ubóstwem, przemocą i wykorzystywaniem, dialog kultur i religii powinien być coraz bardziej postrzegany jako święty obowiązek spoczywający na wszystkich, który angażują się w tworzenie świata godnego człowieka. Zdolność do wzajemnej akceptacji i szacunku, a także do mówienia prawdy z miłością są niezbędne dla przezwyciężania różnic, zapobiegania nieporozumieniom i unikania niepotrzebnych konfrontacji”. Dialog bowiem jest „poważny i uczciwy jedy-

nie wtedy, gdy szanuje różnice i uznaje innych w ich inności”. Szczery dialog wymaga od obu stron zarówno otwarcia, jak i poczucia tożsamości, aby mogły się wzajemnie ubogacić swoimi darami – zauważył Benedykt XVI. Przypominając swoje niedawne spotkania z przedstawicielami wspólnot żydowskich w Nowym Jorku, Paryżu i Watykanie, papież wyraził za nie wdzięczność Bogu, podobnie jak za postęp w stosunkach katolicko-żydowskich, których są one wyrazem. Życzył członkom Komitetu „cierpliwości i odnowionego zaangażowania” i zapewnił o modlitwie w intencji spotkania Komitetu z delegacją Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, jakie odbędzie się wkrótce w Budapeszcie.

■ W dniach 30 października – 1 listopada odbyła się w Wiedniu Czwarta Konsultacja Ewangelicko-Prawosławna na temat: „Chrzest w życiu naszych Kościołów” (komunikat z obrad zamieszczamy w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

■ W ramach 11. rundy dialogu rzymskokatolicko-luterańskiego w USA poświęconego „Nadziei życia wiecznego” rozpoczęto dyskusję nt. Eucharystii. Podczas spotkania komisji bilateralnej w St. Paul’s College w Waszyngtonie analizowano wiarę i praktyki obydwu Kościołów, odnoszące się do kwestii ostatecznych. Postanowiono rozszerzyć zakres tematów o Wieczerną Pańską. Powstał wspólny dokument luterańsko-rzymskokatolicki na ten temat. Inicjatywa jest rezultatem rozmów między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a ks. bp. Markem S. Hansonem, zwierzchnikiem Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Ameryce i jednocześnie prezydentem Światowej Federacji Luterańskiej. We wrześniu 2007 roku bp Hanson napisał list do papieża Benedykta XVI, w którym poruszone zostały tematy związane z relacją między Sakramentem Ołtarza i eschatologią. Po wymianie korespondencji Papieska Rada zaproponowała, aby komisja dialogu w USA wydała wspólny dokument, w którym obydwie Kościoły podkreśliłyby swoją wiarę w realną obecność Chrystusa w Wieczerni Świętej. Dialog luterańsko-rzymskokatolicki w USA rozpoczął się już w 1965 roku. Pierwszą fazę dialogu stanowi dziewięć etapów z lat 1965-1993, w których omówiono następujące tematy: Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary, chrzest, Eucharystia, posługa Eucharystii, prymat papieski i nieomylność, usprawiedliwienie, jeden Pośrednik, święci, Maria, Pismo i Tradycja. W 1993 roku powołano „Komitet Koordynacyjny”, który zajął się analizą wyników dotychczasowego dialogu oraz opracowaniem nowych celów. Komitet został powołany przez Konferencję Biskupów Katolickich USA oraz zwierzchnika ELCA. W 2005 roku zakończyła się 10. runda poświęcona eklezjologii. Obecna, 11. runda dialogu, rozpoczęła się w grudniu 2005 roku. Kolejne spotkanie komisji odbędzie się w marcu 2009 roku, również w Waszyngtonie.

■ Pamięć o męczennikach, nadzieje na dialog ekumeniczny i niepokój o los chrześcijan na Bliskim Wschodzie to główne tematy spotkania Benedykta XVI z ormiańskim katolikiem Cylicji Aramem I. Duchowny ten jest drugim co do ważności hierarchą w Ormiańskim Kościele Apostolskim. Otacza duchową opieką swych rodaków w Libanie, Syrii, na Cyprze, w Iranie i Grecji. Witając dostojnego gościa papież nawiązał do bogatych tradycji religijnych narodu ormiańskiego, o których świadczą „wielkie duchy świętych i męczenników”. Papież zaznaczył, że do tej tradycji należą również „niewypowiedziane cierpienia w XX wieku”. Na zakończenie zapewnił o „codziennej modlitwie i głębokim niepokoju o ludność Libanu i Bliskiego Wschodu”. Natomiast ormiański gość zaapelował o potępienie wszystkich przypadków ludobójstwa, w tym ludobójstwa Ormian. Chodzi o masakrę ludności ormiańskiej w Turcji Osmańskiej w czasie I wojny światowej w latach 1915-17. „Kościoły, religie i państwa muszą potępić wszystkie przypadki ludobójstwa, włącznie z ludobójstwem Ormian, i muszą uczynić wszystko, ażeby zapobiec nowym ludobójstwom, potwierdzając prawo wszystkich narodów do godności, wolności i samostanowienia” – stwierdził Aram I. Po audyencji papież i katolikos przewodniczyli nabożeństwu ekumenicznemu w kaplicy „Redemptoris Mater” w Pałacu Apostolskim.

■ W Uppsali (Szwecja), na zaproszenie zwierzchnika luterńskiego Kościoła Szwecji abp. Andersa Wejryda, odbył się w dniach 28-29 listopada Międzyreligijny Szczyt Klimatyczny. Jego uczestnicy, reprezentujący różne tradycje religijne – sikhizm, hinduizm, chrześcijaństwo, islam, taoizm, buddyzm, judaizm – podpisali wspólny manifest, w którym domagają się podjęcia zdecydowanych kroków w celu przeciwdziałania globalnemu ociepleniu. W manifestie sygnatariusze podzielają wyrażane przez naukowców i polityków obawy co do zmian klimatycznych. Zauważają jednocześnie, iż religie mają wpływ na rzesze ludzi i mogą stymulować zmiany w ich stylach życia i wzorach konsumpcji. Manifest wzywa rządy i międzynarodowe organizacje do przygotowania wszechstronnej strategii klimatycznej, która mogłaby zostać zaakceptowana na przyszłorocznej Konferencji Klimatycznej w Kopenhadze. Sygnatariusze dokumentu zwracają się do przywódców politycznych o szybkie i radykalne ograniczenie emisji gazów w bogatych krajach. Jednocześnie kraje rozwijające się również powinny, w miarę swoich możliwości, podejmować działania w kierunku bardziej ekologicznego gospodarowania. „Jako religijni przywódcy i nauczyciele chcemy przeciwstawić kulturze strachu kulturę nadziei. Z buntowniczym optymizmem chcemy podjąć wyzwanie, jakim jest problem klimatyczny, aby podkreślić podstawowe zasady wszystkich wielkich nienaruszalnych tradycji świata: sprawiedliwość, solidarność i współczucie. Chcemy popierać najlepszych naukowców i przywódców politycznych. Zobowiązujemy nasze wspólnoty do wspierania ducha radości i nadziei w stosunku do największego daru, jaki został nam wszystkim dany – daru życia!” – piszą na koniec autorzy dokumentu.

Międzyreligijny Manifest Klimatyczny został zaprezentowany przez abp. Andersa Wejryda podczas grudniowej Konferencji Klimatycznej w Poznaniu.

■ Podczas obchodów święta ap. Andrzeja (30 listopada) w Stambule ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I podkreślił, że dialog między Kościołem rzymskokatolickim a prawosławiem musi być ukierunkowany na przywrócenie pełnej jedności między Kościołem Wschodu i Zachodu. W uroczystościach ku czci patrona prawosławia wziął udział kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Kasper przekazał na ręce patriarchy pozdrowienia od papieża Benedykta XVI, wspominając patriarchę Athenagorasa I i papieża Pawła VI, którzy w latach 60. minionego stulecia wprowadzili zwyczaj wysyłania delegacji ekumenicznej na uroczystości św. Andrzeja w Konstantynopolu oraz św. Piotra i św. Pawła w Rzymie. Bartłomiej I podkreślił, że Andrzej i Piotr są nie tylko rodzonymi braćmi. O wiele ważniejsza jest ich więź z Chrystusem, która dla podzielonych Kościołów powinna być zachętą do pełnej jedności. Patriarcha dodał, że podział między Kościołem rzymskim a prawosławiem nie jest stanem normalnym i wezwał, aby przełamać barykady, jakie narosły w tysiącleciu podziałów bez względu na to, czy chodzi o kwestie dogmatyczne czy kościelno-polityczne.

■ Kard. Carlo Maria Martini w książce „Nocne rozmowy w Jerozolimie” „podaje w wątpliwość prawdy i praktyki niezmiennie nauczane przez Kościół, jak celibat księży, święcenia kapłańskie zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn i niemoralność aktów homoseksualnych” – powiedział abp Hector Aguer z La Plata w Argentynie. To pierwsza głośna krytyka publikacji byłego arcybiskupa Mediolanu. Hierarcha wezwał w niej Kościół rzymskokatolicki do „odważnego zreformowania się” w takich dziedzinach, jak celibat księży, kapłaństwo czy ludzka seksualność. Celibat duchownych – pisze – nie powinien być obowiązkowy, bo nie wszyscy powołani do kapłaństwa otrzymują ten charyzmat. Zasugerował też możliwość wyświęcania kobiet, przypominając, że Nowy Testament mówi o kobietach diakonach. Krytycznie ocenił encyklikę „Humanae vitae”, potępiającą stosowanie antykoncepcji. Podkreślił też, że wśród swoich znajomych ma pary homoseksualne i „nigdy by na to nie przystał, by je potępić”.

■ 5 grudnia zmarł w wieku 79 lat prawosławny patriarcha Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – Aleksy II (jego życiu i dziełu poświęcamy tekst w dziale „Sylwetki”).

■ 10 grudnia minęła 40. rocznica śmierci jednego z najwybitniejszych teologów protestanckich XX wieku – Karola Bartha (okolicznościowy tekst zamieszczamy w dziale „Artykuły”).

■ Benedykt XVI jest przekonany, że „miłość pomoże chrześcijanom pielęgnować pragnienie pełnej jedności w prawdzie”. Mówił o tym do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Nawiązując do tematu obrad – „Recepcja i przyszłość dialogu ekumenicznego” – papież zauważył, że ma on wielkie znaczenie dla marszu ku pełnej jedności chrześcijan i posiada dwa zasadnicze wymiary: „...z jednej strony rozeznanie drogi przebytej do tej pory, z drugiej zaś określenie nowych dróg do jego kontynuacji, zastanawiając się wspólnie nad tym, jak przezwyciężyć rozbieżności, które niestety wciąż panują w relacjach między uczniami Chrystusa”. Benedykt XVI podkreślił, że istotne znaczenie dla przywrócenia pełnej jedności ma dialog teologiczny, który należy wciąż wspierać i promować. – Dziękujemy Panu za dokonane znaczące kroki naprzód, na przykład w stosunkach z Kościołami prawosławnymi i ze starożytnymi Kościołami Wschodu, zarówno jeśli chodzi o dialog teologiczny, jak i o umocnienie i wzrost kościelnego braterstwa – stwierdził. Papież wyraził zadowolenie ze wzrostu w ostatnich latach „szczerego ducha przyjaźni między katolikami i prawosławnymi”, a także z nasilenia się kontaktów pomiędzy szefami dykasterii Kurii Rzymskiej i różnymi Kościołami prawosławnymi. Benedykt XVI wspominał też o realizacji tzw. Harvest Project, ekumenicznego konsensu w kwestii niektórych podstawowych wymiarów wiary chrześcijańskiej, dotyczącego „czterech istotnych dialogów”: ze Światową Federacją Luterąską, ze Światową Radą Metodystyczną, ze Wspólnotą Anglikańską i ze Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Papież dodał, że „w wielu rejonach sytuacja ekumeniczna ulega zmianie i zmienia się nadal, co wymaga wysiłku szczerzej konfrontacji. Pojawiają się nowe wspólnoty i grupy, zarysowują się nieznane tendencje, a czasem nawet napięcia między wspólnotami chrześcijańskimi, dlatego ważny jest dialog teologiczny, który będzie dotyczyć konkretnego życia rozmaitych Kościołów i Wspólnot kościelnych”.

■ Benedykt XVI spotkał się 17 grudnia z uczestnikami obradującego w Rzymie kolokwium katolicko-islamskiego. Jego temat brzmiał: „Odpowiedzialność zwierzchników religijnych zwłaszcza w czasach kryzysu”, a organizatorami były Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego i Światowe Stowarzyszenie Wezwania Islamskiego, mające siedzibę w stolicy Libii, Trypolisie. Papież wyraził zdecydowane poparcie dla dialogu katolicko-muzułmańskiego. W opublikowanym na zakończenie kolokwium komunikacie stwierdzono, że obydwie strony są zgodne co do odpowiedzialności przywódców religijnych za wierne przekazywanie prawd wiary i służbę swym wspólnotom dla Bożej chwały. Ich obowiązkiem jest także krzewienie podstawowych wartości etycznych, takich jak sprawiedliwość, solidarność, pokój, zgoda społeczna i dobro osób potrzebujących, słabych, migrantów i uciśnionych. Szczególnym polem odpowiedzialności przywódców religijnych jest młode pokolenie, aby nie padło ono ofiarą fanatyzmu religijnego i radykalizmu.

■ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper przedstawił działalność urzędu w minionym roku. Podkreślił, że rok ten obfitował w ważne wydarzenia. Trzykrotnie gościł w Rzymie patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I, w tym po raz pierwszy w historii przemawiał na Synodzie Biskupów. Z papieżem spotkali się również dwaj ormiańscy katolikosy – z Eczmiadzynu i Cylicji. Kościół prawosławny zgodził się na teologiczną dyskusję nad rolą biskupa Rzymu w Kościele powszechnym. Zdaniem kardynała, wyraźnie polepszyły się relacje z Moskwą. Bardzo życzliwie przyjął go w maju Aleksy II, a ostatnio został dobrze przyjęty na pogrzebie patriarchy. Rozpoczęto także tzw. Projekt Żniwo, który ma zebrać wyniki czterech głównych dialogów dwustronnych z protestantami po Soborze Watykańskim II. Jego celem jest zgromadzenie wszystkich podstawowych zagadnień wspólnych dla katolików i protestantów. Największym problemem w tej dziedzinie jest pogłębiające się rozbieżności między samymi protestantami, spowodowane kwestiami etycznymi i m. in. stosunkiem do kapłaństwa kobiet. Watykański hierarcha przyznał, że w ramach katolickich stosunków ekumenicznych brak jest kontaktu z sektami i wieloma wspólnotami charyzmatycznymi. Zaznaczył natomiast, że w kontaktach z judaizmem w 2008 roku pojawiły się dwa problemy: nowa formuła wielkopiątkowej modlitwy o nawrócenie Żydów w przedsoborowym Mszału Jana XXIII i proces beatyfikacyjny Piusa XII. W jego przekonaniu natomiast wielkim osiągnięciem dialogu z judaizmem jest fakt, że coraz rzadziej powraca się w nim do przeszłości, a coraz częściej podejmuje się bieżące zagadnienia, takie jak rola religii we współczesnym społeczeństwie.

■ W Brukseli miało miejsce od 29 grudnia do 2 stycznia Europejskie Spotkanie Młodych, organizowane co roku przez ekumeniczną Wspólnotę z Taizé. Wzięło w nim udział ponad 40 tys. młodych chrześcijan z całej Europy, w tym ok. 9 tys. Polaków. Od 1978 r. na przełomie roku w jednym z miast Europy odbywa się Europejskie Spotkanie Młodych. Podczas imprezy w Brukseli młodzi ludzie z całej Europy brali udział w spotkaniach i dyskusjach na tematy dotyczące duchowości, kultury, odpowiedzialności, zaangażowania społecznego i politycznego. Mogli też posłuchać rówieśników z innych krajów i kontynentów, prezentujących swoje kultury, muzykę i tańce. Była również okazja do odwiedzenia siedziby Komisji Europejskiej oraz spotkania się z europarlamentarzystami. Codziennie odbywały się spotkania modlitewne. Modlono się m.in. za pokój na Bliskim Wschodzie oraz wszystkich ludzi doświadczonych przez wojny, a także za tych, którzy pracują na rzecz pokoju. W Sylwestra, po północy rozpoczęło się Święto Narodów, czyli pokazy tańców narodowych i inne formy zabawy. Podczas Spotkania w Brukseli ogłoszono, iż za rok Europejskie Spotkanie Młodych odbędzie się w Poznaniu. Wcześniej impreza ta organizowana była już trzykrotnie w Polsce – dwa razy we Wrocławiu (1989/90 i 1995/96) oraz raz w Warszawie

(1999/2000). Wspólnota z Taizé jest międzynarodową wspólnotą ekumeniczną. Została założona w 1944 r. przez pastora ewangelicko-reformowanego Rogera Schutza (Brata Rogera). Obecnie należy do niej ponad 100 braci różnych wyznań chrześcijańskich, pochodzących z różnych krajów. Celem Wspólnoty jest dążenie do rozwoju życia wewnętrznego dzięki wspólnej modlitwie oraz praca na rzecz pokoju, zgody i praktycznego pojednania chrześcijan. Na jej czele do tragicznej śmierci w 2005 r. stał Brat Roger. Obecnie przeorem Wspólnoty jest Brat Alois.

Z kraju

■ W wieku 83 lat zmarła 16 sierpnia wybitna biblistka, filolog, emerytowana profesor Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego Anna Świderkówna. Urodziła się 5 grudnia 1925 r. w Warszawie. Doktorat obroniła w 1951 r. z papirologii, w 1959 r. przez dziewięć miesięcy pracowała naukowo w Egipcie, w 1960 r. zrobiła habilitację. Za swoje zadanie uważała pisanie o Biblii i komentowanie Pisma Świętego. Najbardziej znane jej książki to: „Rozmowy o Biblii”, „Rozmów o Biblii ciąg dalszy”, „Prawie wszystko o Biblii”, „Biblia a człowiek współczesny” i „Nie tylko Biblia”. Prof. Anna Świderkówna została wyróżniona wieloma nagrodami i odznaczeniami.

■ Około 5 tysięcy wiernych uczestniczyło 19 sierpnia w głównych uroczystościach święta Przemienienia Pańskiego w noszącej to wezwanie cerkwi na Górze Grabarce. Uroczystą liturgię sprawował metropolita warszawski i całej Polski abp Sawa w asyście trzech innych biskupów i kilkunastu księży prawosławnych. W świątecznym posłaniu do wiernych abp Sawa przypomniał, że co roku na Grabarkę przybywają liczne pieszce pielgrzymki wiernych, którzy idą tam, „by przemienić swoje życie i wzmocnić się duchowo”. Wiele osób przynosi krzyże, by ustawić je na wzgórzu w intencji osobistej albo społecznej. Metropolita dziękował im za „heroizm wiary”. Góra Grabarka z cerkwią Przemienienia Pańskiego i żeńskim klasztorem św. Marty i Marii jest największym i najważniejszym prawosławnym sanktuarium w Polsce.

■ Polska Rada Ekumeniczna włączyła się 21 września do obchodów zainicjowanego przez Światową Radę Kościołów Międzynarodowego Dnia Modlitwy o Pokój, zachęcając wszystkie oddziały regionalne, a także wszystkie Kościoły w Polsce do zorganizowania ekumenicznych nabożeństw. Ks. Ireneusz Lukas, dyrektor biura PRE powiedział: „Zainspirowani inicjatywą Światowej Rady Kościo-

łów zachęcamy także do modlitwy o pokój podczas niedzielnych nabożeństw w dniu 21 września. Międzynarodowy Dzień Modlitwy o Pokój jest okazją do przemyślenia ekumenicznej wspólnoty we wszystkich miejscach oraz przypomina o potrzebie pielęgnowania pokoju w ludzkich sercach, domach, wspólnotach i społeczeństwie”.

■ Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz, 48-letni wykładowca Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie został wybrany sekretarzem generalnym Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE). Ks. Mazurkiewicz jest dyrektorem Instytutu Politologii Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW oraz kierownikiem Katedry Etyki Społecznej i Politycznej tej uczelni.

■ W dniach od 2 do 4 października 2008 r. w Zakościelu k. Spały obradował Synod Kościoła Zielonoświątkowego, który dokonał wyboru nowych władz na okres kadencji 2008-2012. Nowym zwierzchnikiem Kościoła, mającym prawo używania tytułu biskupa, został pastor Marek Kamiński z Koszalina. Nowy zwierzchnik ma 47 lat, jest żonaty i ma dwóch synów. Urodził się w Słupsku, wychowany w zielonoświątkowej rodzinie. W latach 1983-1989 studiował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Od roku 1990 roku pełnił funkcję pastora zboru w Koszalinie. Był inicjatorem międzynarodowej akcji o nazwie „Braterstwo Ponad Granicami”, krzewiącej współpracę Kościołów zielonoświątkowych na Białorusi, Litwie oraz w państwach zachodnich. Jest doktorantem ChAT oraz wykładowcą Warszawskiego Seminarium Teologicznego Kościoła Zielonoświątkowego. Biskup-elekt złożył deklaracje przed Synodem, że nigdy nie był tajnym współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa PRL. Synod zaakceptował także proponowane przez biskupa-elektę kandydatury do prezydium Naczelnej Rady Kościoła. W skład prezydium weszli pastory: Marek Tomczyński, Marek Kozłowski, Arkadiusz Kuczyński, Leszek Mocha, Tomasz Ropiejko i Piotr Nowak.

■ Nakładem Towarzystwa Biblijnego w Polsce ukazała się pierwsza część ekumenicznego przekładu Starego Testamentu – Księgi Dydaktyczne. Promocja tomu miała miejsce w Bibliotece Narodowej w Warszawie. Uroczystość odbyła się 8 października. Wzięli w niej udział m.in. przedstawiciele Kościołów członkowskich TBwP, reprezentanci Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych, Polskiej Rady Ekumenicznej, bibliści. Zebranych przywitała Małgorzata Platajs, dyrektor generalny TBwP. Następnie głos zabrali: przewodniczący Komitetu Krajowego TBwP bp Edward Puślecki z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, bp Jerzy z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (w imieniu nieobecnego na uroczystości metropolity Sawy), przewodniczący Rady ds. Ekume-

nizmu Konferencji Episkopatu Polski bp Tadeusz Pikus, ks. dr Adam Sycz z Kościoła Rzymskokatolickiego (w imieniu przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abp. Józefa Michalika). Charakterystykę ekumenicznego przekładu Ksiąg Dydaktycznych Starego Testamentu przedstawił zebrany redaktor naukowy tomu ks. dr Mirosław Kiedzik z Kościoła Rzymskokatolickiego. Na koniec głós zabrał dr Lenart de Regt, koordynator ds. tłumaczeń ZTB. Wystąpienia były przeplatane czytaniem fragmentów każdej z pięciu ksiąg zawartych w wydanym tomie. Ekumeniczny przekład Ksiąg Dydaktycznych Starego Testamentu jest efektem kilkuletniej pracy tłumaczy i redaktorów różnych wyznań chrześcijańskich. Tekst został zaakceptowany przez jedenaście Kościołów w Polsce: Rzymskokatolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany, Ewangelicko-Methodystyczny, Polskokatolicki, Starokatolicki Mariawitów, Chrześcijańscy Baptystów, Zielonoświątkowy, Wspólnotę Kościołów Chrystusowych oraz Kościół Adwentystów Dnia Siódmego. Przekład ekumeniczny całego Starego Testamentu zostanie wydany w pięciu tomach: Pięcioksiąg, Księgi Historyczne, Księgi Dydaktyczne, Księgi Prorockie oraz Księgi Deuterokanoniczne. Towarzystwo Biblijne planuje co roku publikować jedną część. Tłumacze i redaktorzy pracujący nad ekumenicznym przekładem Biblii kierują się *Wytocznymi do współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii*, opracowanymi wspólnie w 1987 r. przez watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijańców oraz ZTB. Tekst przekładu charakteryzuje się współczesną polszczyzną. Tłumacze zrezygnowali z archaizacji języka. Przypisy zawierają jedynie konieczne informacje historyczne, geograficzne, zwyczajowe czy lingwistyczne. Ze względu na międzywyznaniowy charakter przekładu nie umieszczono komentarzy teologicznych, a każda księga została poprzedzona jedynie krótkim wstępem ogólnym.

■ 9 października w siedzibie Biskupa Naczelnego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Płocku odbyło się 21. posiedzenie Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Starokatolickim Mariawitów i Kościołem Rzymskokatolickim. W posiedzeniu wzięli udział: Biskup Naczelny Maria Ludwik Jabłoński i Bp Bronisław Dembowski – współprzewodniczący oraz członkowie: ks. prof. Paweł Rudnicki i ks. Grzegorz Drożdż – reprezentujący Kościół Starokatolicki Mariawitów oraz ks. prof. Henryk Seweryniak i ks. prof. Ireneusz Mroczkowski – reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki. W toku zebrania ustalono ostateczną wersję dwóch dokumentów: *„Dwustronna refleksja o treściach objawień Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia”* i *„Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1904”*. Podjęto problem zniekształceń tekstu objawień Marii Franciszki Kozłowskiej, zamieszczonym w dokumencie Świętego Oficjum z 1904 roku. Zamknięto badania historyczne, prowadzone w ramach Komisji. Strona mariawicka przed-

stawiła własną ocenę petycji bp. Jerzego Szembeka. Ustalono, że następne spotkanie, na którym zostanie podjęta sprawa uroczystego zakończenia prac Komisji w maju 2009 roku, odbędzie się 4 marca 2009 roku w domu biskupa Bronisława Dembowskiego we Włocławku.

■ W dniu 13 października obradowała Komisja ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną (PRE) a Konferencją Episkopatu Polski (KEP). Spotkanie odbyło się w siedzibie PRE w Warszawie na ul. Willowej 1. Ze strony PRE obradom przewodniczył bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), a ze strony KEP bp Tadeusz Pikus. W skład Komisji ds. Dialogu z ramienia KEP wchodzi jeszcze: abp Alfons Nossol, bp Tadeusz Rakoczy, bp Zygmunt Zimowski. Ze strony PRE do Komisji należą: abp Jeremiasz (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), abp Abel (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki) i bp Janusz Jagucki (Kościół Ewangelicko-Augsburski). Na spotkaniu obecni byli także: ks. Jerzy Tofiluk (PAKP) i ks. Sławomir Pawłowski (KRK). Komisja poruszyła kwestię prac nad dokumentem duszpasterskim dotyczącym małżeństw o różnej przynależności konfesyjnej. Przedstawiono projekt dokumentu końcowego. Prace nad nim będą kontynuowane. Omówiono stan przygotowań wspólnego podręcznika stanowiącego autoprezentację Kościołów zrzeszonych w PRE oraz KRK. Prace nad podręcznikiem zbliżają się ku końcowi. Zapoznano się także z propozycją ekumenicznych obchodów 1000. rocznicy męczeńskiej śmierci św. Brunona z Kwerfurtu, które będą miały miejsce w Giżycku w 2009 r. Komisja przyjęła informację o stanie przygotowań polskiej adaptacji zeszytu na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, który w 2009 r. będzie obchodzony pod hasłem *Aby byli jedno w twoim ręku* (Ez 37,17). Zwrócono uwagę, że jeden z dni tego Tygodnia jest poświęcony ochronie stworzenia. Przygotowywanie materiałów na Tydzień Modlitw odbywa się w ten sposób, że projekt wstępny opracowywany jest przez ekumeniczną grupę roboczą jednego z krajów, a po akceptacji Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów jest rozsyłany na cały świat. Materiały na 2009 r. przygotowali chrześcijanie z Korei. Ponieważ Polska nie przygotowywała jeszcze takiego projektu Komisja ds. Dialogu postuluje wspólne wystąpienie PRE i KEP do właściwych gremiów o możliwość uczynienia tego w niedalekiej przyszłości. Najbliższe zebranie Komisji ds. Dialogu odbędzie się 9 marca 2009 w siedzibie Sekretariatu KEP w Warszawie.

■ Od 20 do 23 października odbyła się w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE) w Warszawie międzynarodowa konferencja ekumeniczna nt. „Globalizacja jako wyzwanie dla Kościołów w Europie”. W konferencji zorganizowanej przez PRE we współpracy z Kościołem Ewangelickim Westfalii wzięli udział

przedstawiciele Kościołów Ewangelickich w Niemczech, Kościoła Luterńskiego na Węgrzech, Kościoła Waldensów we Włoszech oraz reprezentanci Kościołów zrzeszonych w PRE. Konferencję otworzył wykład dr. Petera Pavloviča reprezentującego Komisję Kościół i Społeczeństwo Konferencji Kościołów Europejskich (KKE) z Brukseli na temat „Globalizacja z perspektywy KKE”. Dr Pavlovič mówił m.in. o dokumencie wydanym przez KKE „Kościoły europejskie przeżywają wiarę w kontekście globalizacji”. Następnie uczestnicy konferencji wysłuchali wykładów i prezentacji na temat globalizacji z perspektywy reprezentowanych na konferencji Kościołów. O globalizacji z polskiej perspektywy mówił ks. Cezary Królewicz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Wśród referentów był także przedstawiciel Kościoła Rzymskokatolickiego, pracownik naukowy Katedry Ochrony Środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego mgr Krzysztof Wojciechowski. Oprócz wykładów i dyskusji uczestnicy konferencji mieli możliwość zapoznania się z sytuacją wyznaniową w Warszawie. Konferencja rozpoczęła się nabożeństwem ekumenicznym w kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy w Warszawie. W trakcie konferencji uczestnicy gościli także w prawosławnej katedrze św. Marii Magdaleny. Z okazji 20-lecia kontaktów i współpracy pomiędzy PRE a Kościołem Ewangelickim Westfalii, w siedzibie Rady odbyło się uroczyste przyjęcie. Prócz uczestników konferencji przybyli na nie prezes PRE abp Jeremiasz, zwierzchnicy i przedstawiciele Kościołów członkowskich PRE i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Na zakończenie konferencji uczestnicy wyrazili chęć dalszej współpracy i wymiany doświadczeń. Kolejną konferencję w ramach współpracy pomiędzy PRE a Kościołem Ewangelickim Westfalii zaplanowano za dwa lata w Niemczech.

■ Czym jest modlitwa oraz jak modlą się chrześcijanie i wyznawcy judaizmu – nad tymi pytaniami zastanawiali się uczestnicy sympozjum teologicznego „Czym jest modlitwa?”. Sympozjum odbyło się 22 października w ramach spotkania „Radość Tory”, zorganizowanego przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów w siedzibie Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” w Warszawie. Przed rozpoczęciem sympozjum, w kościele św. Andrzeja Boboli odbyła się uroczysta lektura Tory po hebrajsku i polsku, a także wspólna modlitwa słowami psalmów. Pierwszym prelegentem był rabin Norman Solomon, wykładowca teologii żydowskiej na Uniwersytecie w Oxfordzie. W swoim wystąpieniu wskazał, że modlitwa jest najczęściej bardzo prostą formą rozmowy z Bogiem i jest w ten sposób określana zarówno przez chrześcijan, jak i wyznawców judaizmu. Przypomniał, że bardzo często dzieli się na modlitwę spontaniczną i ustaloną, jednak ich wartość jest równoważna. Rabin Solomon przytoczył z Biblii przykłady modlitw spontanicznych, zarówno krótkich, jak i długich. Zazaczył, że w opinii wielu teologów żydowskich, to właśnie krótkie modlitwy są najlepsze, gdyż najtrafniej oddają sedno tego, o co do Boga zwraca się osoba modląca. Z drugim wykładem

wystąpił metropolita gnieźnieński abp Henryk Muszyński. Przypomnił on, że modlitwa jest zawsze „odpowiedzią na Słowo i działanie Boga” i może się dokonywać w każdych okolicznościach i w każdej postaci. Następnie podkreślił, że tradycja żydowska i chrześcijańska zbliżają się ku sobie m.in. właśnie poprzez pokrewieństwa w modlitwach, a modlitwa chrześcijańska jest zmodyfikowaną modlitwą żydowską. Zwrócił uwagę, że Jezus modlił się do Boga słowami modlitw żydowskich. Dodał, że Jan Paweł II będzie pamiętany z modlitwy rozpoczynającej się słowami „Boże Abrahama, Izaaka, Jakuba i Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Abp Muszyński przypomniał tegoroczne kontrowersje związane ze zmianami w wielkopiątkowej modlitwie za Żydów w Mszałe przedsoborowym oraz dialog Kościoła katolickiego, w osobach papieża Benedykta XVI oraz kardynałów Tarcisio Bertone i Waltera Kaspera, ze środowiskami żydowskimi. Zdaniem arcybiskupa, mimo, że wiele nieścisłości w tej sprawie zostało wyjaśnionych, w dalszym ciągu wielu znaczących wyznawców judaizmu widzi w tej modlitwie jawne wezwanie do nawrócenia na chrześcijaństwo.

■ W Święto Reformacji, 31 października, odbyło się w luterańskim kościele Świętej Trójcy w Warszawie nabożeństwo ekumeniczne. Wzięli w nim udział nie tylko duchowni i wierni z trzech warszawskich parafii ewangelickich – luterańskiej, reformowanej i metodystycznej – ale także innych wyznań chrześcijańskich. Kazanie wygłosił prezes Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Jerzy Samiec. Intencje modlitewne zmaiwali duchowni Kościołów Ewangelicko-Reformowanego, Metodystycznego, Starokatolickiego Mariawitów oraz Waldensów z Włoch. Podczas nabożeństwa zainaugurowano w Polsce Dekadę Lutra. Jest to międzynarodowy projekt społeczno-religijny, którego celem jest popularyzowanie historii i dziedzictwa Reformacji zapoczątkowanej przez Marcina Lutera, reformatora Kościoła Zachodniego. Dekada Lutra rozpoczyna przygotowania do ogólnoswiatowych obchodów 500-lecia Reformacji, które będzie miało miejsce w 2017 r. Tegoroczne nabożeństwo reformacyjne w Warszawie było także okazją do przypomnienia 35. rocznicy podpisania Konkordii Leuenberskiej. W związku z tym nabożeństwo zostało poprzedzone wykładem prof. Karola Karskiego, kierownika katedry ekumenizmu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, na temat tego ważnego dokumentu ekumenicznego. Prelegent przedstawił założenia Konkordii, dorobek teologiczny Wspólnoty Kościołów Ewangelickich, a także praktykę współpracy między polskimi Kościołami ewangelickimi. Zwrócił uwagę na potrzebę popularyzacji dorobku teologicznego Wspólnoty Kościołów Ewangelickich oraz zintensyfikowania wspólnych działań, szczególnie w pracy młodzieżowej i diakonijnej.

■ Dnia 13 listopada zmarła w wieku 86 lat Stanisława Grabska, współzałożycielka Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie (o Jej ekumenicznych dokonaniach piszemy w dziale „Sylwetki”).

■ Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się w dniach 13-14 listopada ekumeniczna konferencja naukowa pt. „Jeden Kościół – wiele darów. Różnić się w zgodzie”. Okazją do jej zorganizowania były dwa jubileusze – 25-lecie Instytutu Ekumenicznego Wydziału Teologii KUL oraz 40-lecie pracy naukowej ks. prof. Leonarda Górki. Wśród referentów znaleźli się teologowie różnych wyznań, m.in. luteranin ks. dr hab. Marcin Hintz, prawosławny ks. dr Jerzy Tofiluk, katolicy: abp prof. dr hab. Alfons Nossol, o. prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski, ks. prof. dr hab. Waław Hryniewicz, a także jubilat – ks. prof. dr hab. Leonard Górka, kierownik katedry teologii ekumenicznej w Instytucie Ekumenicznym. Tematyka referatów koncentrowała się wokół różnych zagadnień teologicznych związanych z problematyką ekumeniczną. Z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej ks. prof. Leonarda Górki wydana została książka pamiątkowa „Różnić się w zgodzie”. Instytut Ekumeniczny Wydziału Teologii KUL powstał w 1983 r. z inicjatywy Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu. Oprócz prac badawczych dotyczących tematyki ekumenicznej Instytut prowadzi też studia licencjackie i doktoranckie z tego zakresu dla osób posiadających już tytuł magistra teologii. Jest również inicjatorem wielu konferencji i publikacji dotyczących problematyki ekumenicznej. W skład Instytutu wchodzi trzy katedry: teologii ekumenicznej, teologii prawosławnej oraz teologii protestanckiej.

■ W Bratoszewicach koło Łodzi odbyła się Ogólnopolska Ekumeniczna Konferencja Kobiet. Kilkadziesiąt uczestniczek dyskutowało o przemocy wobec dzieci, a także o zdrowiu i przyszłorocznym Światowym Dniu Modlitwy. Konferencja odbyła się od 14 do 16 listopada. Została zorganizowana przez Komisję Kobiet Polskiej Rady Ekumenicznej, przy współudziale Krajowego Komitetu Światowego Dnia Modlitwy. W spotkaniu wzięło udział 37 kobiet z różnych Kościołów zrzeszonych w PRE oraz z Kościoła Rzymskokatolickiego i Greckokatolickiego. Obrady prowadziła wiceprzewodnicząca Komisji Kobiet PRE – Aldona Karska. Tematem przewodnim konferencji była „Przemoc wobec dzieci”, a mottem – hasło biblijne z listu św. Pawła do Kolosan: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie swoich dzieci, aby nie traciły ducha” (Kol 3,21). Zaproszeni prelegenci – mgr Joanna Paszta i ks. Paweł Lewicki – omówili różne formy przemocy, z uwzględnieniem przemocy rówieśniczej. Pokazali też, jak przemoc doznana w dzieciństwie może odbić się na życiu i osobowości dorosłego człowieka. Przedstawione referaty wywołały duże poruszenie i ożywiły dyskusję. Druga część Konferencji była poświęcona przygotowaniom do Światowego Dnia Modlitwy 2009. Uczestniczki Konferencji zapoznały się z liturgią przygotowaną na ŚDM 2009 przez kobiety z Papui – Nowej Gwinei. Podczas spotkania w Bratoszewicach poruszono również zagadnienia związane ze zdrowiem kobiet. Uczestniczki zostały zapoznane z liczbami zachorowań Polek na nowotwory, a także z możliwościami badań profilaktycznych. Zaapelowano, aby w swoich środowiskach propagować

zgłaszanie się na proponowane badania. Gościem konferencji była koordynatorka pracy kobiet w Kościele Luterańskim Obwodu Kaliningradzkiego – Nadieżda Tiptienko. W niedzielę, 16 listopada, uczestniczki konferencji wzięły udział w nabożeństwie w Kościele Starokatolickim Mariawitów w Lipkach.

■ W Warszawie odbyła się 17 listopada doroczna konferencja przedstawicieli Komisji i Oddziałów Regionalnych Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE), podczas której omówiono bieżącą działalność Rady na różnych jej szczeblach, a także zaprezentowano plany na przyszłość. Obrady otworzył prezes PRE abp Jeremiasz z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Po krótkim rozważaniu biblijnym przywitał zgromadzonych, wśród których – oprócz pracowników biura Rady oraz przedstawicieli jej Oddziałów Regionalnych i Komisji – byli m.in. członkowie prezydium PRE: bp Marek Izdebski (Kościół Ewangelicko-Reformowany), bp Maria Ludwik Jabłoński (Kościół Starokatolicki Mariawitów) oraz bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), a także przedstawiciele władz państwowych: Tomasz Siemoniak, Sekretarz Stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych i Administracji, oraz Józef Różański, dyrektor Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych. Tomasz Siemoniak w swym wystąpieniu podkreślił, iż doświadczenia PRE oraz jej dorobek na polu dialogu społecznego są dla rządu niezwykle cenne. Pokróćce przedstawił sytuację prawną Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce, których – jak poinformował – jest wpisanych do rejestru obecnie 165, w tym 15 ma odrębne ustawy o stosunkach z państwem. Wyraził również gotowość do reaktywacji działalności Komisji Wspólnej Rządu i PRE, nie zbierającej się już od kilku lat. Deklaracja ta została przyjęta z zadowoleniem przez członków prezydium Rady. Dyrektor Józef Różański uzupełnił informacje związane z sytuacją prawną Kościołów i związków wyznaniowych, omówił też bieżącą działalność Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych oraz prace toczone nad ustawami. Następnie została przedstawiona informacja o działalności PRE przez jej prezesa abp. Jeremiasza oraz dyrektora ks. Ireneusza Lukasa. Abp Jeremiasz zwrócił uwagę na problemy ze sprawnym działaniem niektórych Komisji Rady. Ks. Lukas przedstawił bieżące prace Rady, a także plany na przyszłość. Mówił o dialogu prowadzonym z Kościołem Rzymskokatolickim (KRK) w sprawie małżeństw mieszanych wyznaniowo. Poinformował, iż publikacja, mająca być auto-prezentacją Kościołów zrzeszonych w PRE oraz KRK, jest już gotowa i została skierowana do ostatniej konsultacji ze zwierzchnikami poszczególnych Kościołów. Prezentując kontakty zagraniczne Rady, ks. Lukas wymienił odnowioną współpracę Komisji Młodzieży z Ekumeniczną Radą Młodzieży w Europie (EYCE), wyjazdy młodzieży do Niemiec na młodzieżowy Kirchentag, wyjazd delegacji PRE na Białoruś w ramach projektu „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Mówił o zorgani-

wanej przez PRE międzynarodowej konferencji ekumenicznej o globalizacji, która niedawno odbyła się w Warszawie, a także o współpracy ze Światową Radą Kościołów oraz Konferencją Kościołów Europejskich, a szczególnie z jej Komisją Kościół i Społeczeństwo. Ks. Lukas przedstawił też plany na przyszłość. Nową inicjatywą Rady jest Ekumeniczna Pomoc Rozwojowa, która ma wspierać partnerów ekumenicznych za wschodnią granicą Polski. PRE ma też zamiar ubiegać się o uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego, co umożliwi pozyskiwanie funduszy z nowych źródeł. Planowane jest odnowienie kontaktów z radami ekumenicznymi w krajach Grupy Wyszehradzkiej. Ks. Lukas mówił także o problemach społecznych, jakimi PRE chce się zająć w najbliższej przyszłości: migracje, globalizacja, ekologia rozumiana jako zachowanie stworzenia. Po wystąpieniu dyrektora PRE głos zabrali przedstawiciele Komisji i Oddziałów Regionalnych. Aldona Karska, wiceprzewodnicząca Komisji Kobiet, opowiadała o zorganizowanej w miniony weekend przez Komisję Ogólnopolskiej Ekumenicznej Konferencji Kobiet w Bratoszewicach, na której podjęto problem przemocy wobec dzieci. Mówiła też o konieczności promocji wśród kobiet profilaktyki nowotworów piersi i szyjki macicy oraz o związanym z tym pomysłem, aby na następną Ekumeniczną Konferencję Kobiet wynająć cytomammobus – autobus, w którym można bezpłatnie wykonać badania profilaktyczne nowotworów piersi i szyjki macicy. Aldona Karska zwróciła też uwagę na potrzebę lepszego przepływu informacji pomiędzy Oddziałami Regionalnymi i Komisjami PRE. Głos zabrał również ks. sup. Zbigniew Kamiński, przewodniczący Komisji Mediów, który z ubolewaniem mówił o ciągłych zmianach pory nadawania programów ekumenicznych zarówno w radiu jak i w telewizji. Wypowiadali się także przedstawiciele Oddziałów Regionalnych PRE, prezentując działalność i sytuację ekumeniczną w swoich regionach. Podczas konferencji uhonorowano nieobecnego ks. Jana Grossa, wieloletniego przewodniczącego Śląskiego Oddziału PRE, który ze względu na stan zdrowia postanowił zrezygnować z tej funkcji. Uczestnicy konferencji w przerwie obrad, a także po ich zakończeniu, mogli zapoznać się z ofertą Towarzystwa Biblijnego w Polsce (członka stowarzyszonego PRE), które na tę okazję rozłożyło swoje stoisko. Konferencja zakończyła się wspólnym zamówieniem modlitwy Ojciec Nasz.

■ Warszawę odwiedził bp Wolfgang Huber, znany niemiecki duchowny i teolog ewangelicki. Powodem wizyty, która miała miejsce od 24 do 26 listopada, było przyznanie mu honorowego doktoratu przez Chrześcijańską Akademię Teologiczną (ChAT). Biskup Wolfgang Huber jest profesorem teologii ewangelickiej, znany niemiecki etyk i intelektualista, a także zwierzchnikiem Kościoła Ewangelickiego Berlina, Brandenburgii i Górnych Łużyc oraz przewodniczącym Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD). Z okazji jego wizyty dzień przed przyznaniem doktoratu honorowego w warszawskim kościele ewangelic-

kim Św. Trójcy odbył się koncert Beaty Bednarz i Piotra Kominka. We wtorek, 25 listopada w ChAT miała miejsce uroczystość przyznania bp. Huberowi doktoratu *honoris causa*. Przybyło na nią wiele osób – przedstawiciele różnych Kościołów i uczelni, a także wykładowcy i studenci ChAT. Zebranych przywitał rektor Akademii abp prof. Jeremiasz. Uchwałę Senatu ChAT o przyznaniu honorowego doktoratu bp. Huberowi w uznaniu jego dokonań teologicznych oraz zaangażowania kościelnego, społecznego i ekumenicznego odczytał prorektor uczelni ks. prof. Bogusław Milerski. Jak zaznaczył, uchwała ta została przyjęta jednogłośnie. Następnie promotor doktoratu prof. Janusz T. Maciuszko przedstawił sylwetkę i dorobek niemieckiego teologa oraz odczytał laudację. Po otrzymaniu dyplomu bp prof. Wolfgang Huber wygłosił wykład na temat „Życ dzięki Bożemu pokojowi – troszczyć się o sprawiedliwy pokój. Nowa perspektywa chrześcijańskiej etyki pokoju”. Swe wystąpienie rozpoczął od wspomnienia tzw. „Memorandum wschodniego”, deklaracji EKD opublikowanej w 1965 r., którą nazwał „kamieniem milowym w rozwoju ewangelickiej etyki pokoju”. Następnie przeanalizował kolejne dokumenty EKD podejmujące problematykę etyki pokoju aż do „Memorandum o pokoju” z 2007 r., którego tytuł brzmiał „Życ dzięki Bożemu pokojowi – troszczyć się o sprawiedliwy pokój”. Konkludując swój wykład podkreślił, iż jądrem ewangelickiej etyki pokoju jest rozróżnienie pomiędzy Bożym pokojem a pracą na rzecz ziemskiego pokoju. Tego samego dnia wieczorem odbyło się spotkanie ekumeniczne pod hasłem „Europa wspólnotą wielu doświadczeń”, na którym bp Wolfgang Huber wygłosił wykład wprowadzający na temat „Kwestia przyszłości Unii Europejskiej. Oczekiwania z perspektywy kościelnej”. Mówił o wkładzie chrześcijan w procesie pojednania między narodami Europy, potrzebie obecności chrześcijaństwa i Kościołów w życiu społecznym. Wskazał też na wyzwania stojące przed Europą: potrzebę eksportu praw człowieka, ochrony uchodźców, walki z biedą, poszukiwania alternatywnych środków pozyskiwania energii, brania odpowiedzialności za pokój, ochrony życia. Podczas swojego pobytu w Warszawie bp Wolfgang Huber spotkał się także ze studentami-luteranami ChAT, biskupami Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce oraz Marszałkiem Sejmu Bronisławem Komorowskim. Wizyta współorganizowana była przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Chrześcijańską Akademię Teologiczną oraz Parafię Ewangelicko-Augsburską Św. Trójcy w Warszawie, przy wsparciu Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej.

■ W kościele ewangelicko-augsburskim Łaski Bożej w Poznaniu odbyło się ekumeniczne nabożeństwo z okazji 60. rocznicy podpisania Powszechnej Deklaracji Prawa Człowieka. Nabożeństwo odbyło się w niedzielę, 7 grudnia. Zostało zorganizowane przez Polską Radę Ekumeniczną we współpracy ze Światową Radą Kościołów i poznańską parafią luterzańską w związku z Konferencją Klimatyczną ONZ, która od 1 do 12 grudnia odbywała się w Poznaniu. W imieniu ŚRK

uczestników nabożeństwa powitał Elias Crisostomo Abramides z Buenos Aires (Argentyna), dr Guillermo Kerber Mas z Genewy oraz Joy Kennedy z Kanady. Wszystkich zgromadzonych przywitał także ks. Tadeusz Raszyk, proboszcz poznańskiej parafii ewangelickiej oraz ks. Ireneusz Lukas – dyrektor PRE. Wśród przemawiających byli także przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Poznańskim Oddziale PRE. Ks. Ireneusz Lukas w kazaniu na temat „Nowe niebo i nowa ziemia” (Ap. 21,1-6) podkreślił potrzebę zaangażowania chrześcijan w realizowanie wizji zawartej w Objawieniu św. Jana oraz ich odpowiedzialności za sprawy tego świata w drodze do wieczności. Nawiązał w ten sposób bezpośrednio do poznańskiej konferencji ONZ. Podczas nabożeństwa śpiewał chór parafialny pod dyrekcją Małgorzaty Raszyk-Kopczyńskiej. Wśród uczestników nabożeństwa byli ekumeniczni goście, reprezentujący niemal wszystkie kontynenty i różne Kościoły oraz organizacje, biorące udział w Konferencji Klimatycznej w Poznaniu. Po nabożeństwie odbyło się spotkanie w sali parafialnej.

■ Polska Rada Ekumeniczna w dniu 10 grudnia zorganizowała spotkanie z płk. Kajetanem Dubielem dyrektorem Biura Penitencjarnego Centralnego Zarządu Służby Więziennej. W spotkaniu, które prowadził prezes abp Jeremiasz, udział wzięli kapelani więzienni, duchowni, przedstawiciele Diakonii z Kościołów zrzeszonych w PRE oraz pani Dyrektor Towarzystwa Biblijnego. Uczestnicy spotkania zapoznali się z sytuacją w polskim więziennictwie ze szczególnym uwzględnieniem działalności duszpasterzy w zakładach odosobnienia. Płk. Kajetan Dubiel opowiedział o współpracy z Kościołami, która jest realizowana w ekumenicznej atmosferze. Jako osiągnięcia Biura przedstawił realizację budowy kaplic, program dostarczania Biblii więźniom oraz organizację konferencji w celu kształcenia kapelanów więziennych.

■ Ks. Marek Izdebski, biskup Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP znalazł się wśród laureatów nagrody im. św. Brata Alberta. Ksiądz Biskup został wyróżniony „za wybitne osiągnięcia w dziedzinie zbliżenia ekumenicznego”. Uroczystość, podczas której uhonorowano w sumie 11 osób, odbyła się 16 grudnia w Sali Balowej Pałacu na Wodzie w warszawskich Łazienkach. W gronie laureatów nagrody znaleźli się m.in. metropolita mińsko-mohylewski abp Tadeusz Kondrusiewicz i ordynariusz katolickiej diecezji warszawsko-praskiej abp Henryk Hoser. Bp Marek Izdebski został nagrodzony za wybitne osiągnięcia w dziedzinie zbliżenia ekumenicznego. Kierownik katedry ekumenizmu Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie prof. Karol Karski w swej laudacji podkreślił działalność laureata w Belchatowie (gdzie jest proboszczem parafii ewangelicko-reformowanej) oraz jego zaangażowanie na rzecz rozwiązywania problemów społecznych, takich jak alkoholizm, narkomania, rozpad rodzin, zagubienie wewnętrzne oraz kryzys wartości. Bp Marek Izdebski był w pierwszej po-

łowie lat dziewięćdziesiątych inicjatorem utworzenia w Belchatowie Ośrodka Profilaktyki i Rozwoju Osobowości. Współpracuje także w Miejskim Ośrodku Pomocy Społecznej. – „Całej tej działalności towarzyszą bardzo dobre relacje międzywyznaniowe, zwłaszcza między reformowanymi i większością społeczeństwa rzymskokatolicką. Jury Komitetu Nagrody im. Św. Brata Alberta – Adama Chmielowskiego, biorąc pod uwagę całokształt dokonań ks. bp. Marka Izdebskiego na rzecz potrzebujących niezależnie od przynależności wyznaniowej, zwłaszcza jego działalność w zakresie zapobiegania patologiom społecznym, postanowiło mu przyznać tegoroczną nagrodę za wybitne osiągnięcia w dziedzinie zbliżenia ekumenicznego” – powiedział prof. Karski na koniec swej laudacji.

■ Biskup Paweł Anweiler został wybrany na nowego przewodniczącego Śląskiego Oddziału Polskiej Rady Ekumenicznej. Zastąpi ks. Jana Grossa, który pełnił tę funkcję od 1981 r. W sobotę, 20 grudnia, w Domu Parafialnym Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Pszczynie odbyło się Zgromadzenie Wyborcze Śląskiego Oddziału PRE. Ze swych stanowisk zrezygnowali wieloletni przewodniczący Oddziału ks. Jan Gross (Kościół Ewangelicko-Augsburski) oraz wiceprzewodniczący ks. infułat Eugeniusz Stelmach (Kościół Polskokatolicki). Na nowego przewodniczącego Oddziału wybrano bp. Pawła Anweilera, zwierzchnika Diecezji Cieszyńskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i proboszcza parafii w Bielsku. Wiceprzewodniczącym został ks. Adam Stelmach, wikariusz biskupi Diecezji Krakowsko-Częstochowskiej Kościoła Polskokatolickiego i proboszcz parafii w Sosnowcu. Obaj swe funkcje będą pełnić od 1 stycznia 2009 r. do 15 grudnia 2010 r., kiedy to odbędą się wybory do zarządu na nową, trzyletnią kadencję. Zgromadzenie postanowiło także, iż ks. Jan Gross będzie dożywotnio honorowym przewodniczącym Oddziału. W drugiej części Zgromadzenia członkowie Śląskiego Oddziału PRE spotkali się z przedstawicielami Kościoła Rzymskokatolickiego z Archidiecezji Katowickiej, Diecezji Bielsko-Żywieckiej oraz Sosnowieckiej. Podczas spotkania przedstawiono nowy skład zarządu Oddziału oraz ustalono plan nabożeństw ekumenicznych, które będą się odbywać w ramach zbliżającego się Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan (18-25 stycznia).

Opracował: *Karol Karski*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

listopad 2008 – styczeń 2009

1. Abi Issa Ali imam, *Pokój jest dziełem Boga*, „Tygodnik Powszechny” nr 46 z 16.XI.2008.
2. Bartłomiej I, *Pragniemy jedności w wierze*. Homilia w bazylice św. Piotra w obecności Benedykta XVI, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 9, s. 16-18.
3. Bem Kazimierz, *Czy Wspólnocie Anglikańskiej grozi schizma?*, „Znak” 2008, nr 642, s. 99-106.
4. Benedykt XVI, *Dążąc do jedności składamy świadectwo Chrystusowi*, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 9, s. 16-18.
5. Benedykt XVI, *Kościół sprzeciwia się każdej formie antysemityzmu*. Spotkanie z przedstawicielami środowisk żydowskich w nuncjaturze apostolskiej, Paryż, 12 września 2008, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 10-11, s. 11-12.
6. Benedykt XVI, *Misja apostołów Piotra i Pawła*. Homilia w bazylice św. Piotra w obecności patriarchy Bartłomieja I, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 9, s. 46-48.
7. Białek Bogdan, „*Prawie*” dialog (Dzień Judaizmu w Polsce), „Tygodnik Powszechny” nr 3 z 18.I.2009.
8. Białkowska Monika, *Mój Kościół połamany*. Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 18.I.2009.

9. *Bóg potrzebujący człowieka* (o filozofii Abrahama Heschela z Henrykiem Hal-kowskim rozmawia Agnieszka Sabor), „Tygodnik Powszechny” nr 48 z 30 XI 2008.
10. Bruncz Dariusz, *Kościół jako koinonia zbawienia – luteranie i rzymscy ka-tolicy o Kościele*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 14-24.
11. Bruncz Dariusz, *Niepoważne oskarżenia* (polemika z artykułem Henryka Dominika „Niepoważna ekumenia”), „Słowo i Myśl” 2008, nr 3, s. 25-27.
12. Bruncz Dariusz, *Siódmy znak Kościoła – prześladowanie chrześcijan w XXI wieku*, „Zwiastun” nr 23 z 7.XII.2008.
- «
13. Bruncz Dariusz, *Wirtualne fakty Henryka Dominika* (polemika z odpowie-dzią na artykuł D. Bruncza), „Słowo i Myśl” 2008, nr 5, s. 25-26.
14. Bruncz Dariusz, *Wspólnota Anglikańska po konferencji Lambeth 2008*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 81-93.
15. Ciućka Adam ks., *Ekumenizm.pl na urodziny zmienia szatę graficzną*, „Słowo i Myśl” 2008, nr 3, s. 24.
16. Czajkowski Michał ks., *Empatia. W piątą rocznicę śmierci ojca Stanisława Musiała SJ*, „Przełąd Powszechny” 2009, nr 1, s. 84-89.
17. Dawid Dariusz ks., *Ewangelicy w dialogu kultur*, „Zwiastun” nr 19 z 12.X.2008.
18. Deniau Francis bp, *O Żydach należy mówić w czasie terażniejszym*. Wypo-wiedź podczas XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 12, s. 29.
19. Dominik Henryk, *Odpowiedź na artykuł Dariusza Bruncza w „Słowie i Myśli” pt. „Niepoważne oskarżenia”*, „Słowo i Myśl” 2008, nr 4, s. 21.
20. Dominik Henryk, *Zakłamana ekumenia*, „Słowo i Myśl” 2008, nr 5, s. 17-18.
21. *Ekumenizm bez kompromisów*. Z bp. Tadeuszem Pikusem rozmawia Mał-gorzata Głabisz-Pniewska, „Idziemy” nr 4 z 25.I.2009.
22. Foks Mikołaj, *Dlaczego nie odmawiam Filioque*, „List”, listopad 2008, s. 21-22.
-

23. Foks Mikołaj, *Jan Paweł II wobec prawosławia*, „Idziemy” nr 47 z 23.XI.2008.
24. Gałka Andrzej ks., *S. Joanny droga ekumenii*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 18.I.2009.
25. Grajewski Andrzej, *Patriarcha trudnych wyborów (Aleksy II)*, „Gość Niedzielny” nr 50 z 14.XII.2008.
26. Grajewski Andrzej, *Tu modli się Rosja (Siergiejew Posad)*, „Gość Niedzielny” nr 45 z 9.XI.2008.
27. Heschel Abraham Joshua, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*. Rec. Marcin Cielecki, „W Drodze” 2009, nr 2, s. 104-108.
28. Hryniewicz Waclaw OMI, *Nie chcę utrwaląć podziałów*, „Tygodnik Powszechny” nr 44 z 2.XI.2008.
29. Hryniewicz Waclaw ks., Karski Karol, Paprocki Henryk ks., *Credo. Symbol wspólnej wiary*, „Znak” 2009. Rec. Józef Majewski, „Tygodnik Powszechny” nr 4 z 25.I.2009.
30. Ignatowski Grzegorz, *Międzynarodowa Rada Chrześcijan i Żydów – struktura, historia i sukcesy*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 34- 47.
31. IL, *Konferencja o globalizacji* („Globalizacja jako wyzwanie dla Kościołów w Europie, konferencja w Warszawie), „Zwiastun” nr 21 z 9.XI.2008.
32. Jaklewicz Tomasz ks., *Zakochany w prawosławiu (Olivier Clement)*, „Gość Niedzielny” nr 5 z 1.II.2009.
33. Jaskóła Piotr ks., *Rozczarowani ekumenią?*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 18.I.2009.
34. Józefowicz Tomasz, *Zielonoświątkowcy a ekumenizm*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 25-33.
35. Karski Karol, *In memoriam* (Ojciec George H. Tavard, biskup William H. Lazareth, ksiądz dr Lukas Vischer, Chiara Lubich, ksiądz profesor Witalij Borowoj), „SiDE” 2008, nr 2, s. 149-157.
-

36. Karski Karol, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2007. Rec. Adrian Uljasz, „Słowo i Myśl” 2008, nr 3, s. 19-22.
37. Karski Karol, *Tematyka ekumeniczna w „Kościele Powszechnym” 1940-1950*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 101-148.
38. Karski Karol, *Z działalności Światowej Rady Kościołów*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 49-54.
39. Karski Michał, *Prezentacja ekumenicznego przekładu Starego Testamentu*, „Zwiastun” nr 20 z 26.X.2008.
40. Kaźmierczak Łukasz, *Turecki tęcznik (patriarcha Bartłomiej I)*, „Przewodnik Katolicki” nr 47 z 23.XI.2008.
41. Kołakowski Leszek, *Kilka uwag o tak zwanym dialogu między religiami i o wiecznym milczeniu języka wiary*, „Znak” 2008, nr 640, s. 83-89.
42. *Końcowe oświadczenie na temat globalnej anglikańskiej przyszłości*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 94-100.
43. Kowalczyk Dariusz SJ, *Hryniewicz – znużony teolog nadziei*, „Przegląd Powszechny” 2009, nr 2, s. 109-118.
44. Krajewski Stanisław, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007. Rec. Krzysztof Dorosz, „Więź” 2008, nr 10, s. 140-145.
45. *Kto wymyślił Trójcę Świętą?* Rozmowa z o. Wiesławem Szymoną OP, „List”, listopad 2008, s. 10-19.
46. Lukas Ireneusz ks., *Ekumeniczna konferencja o globalizacji*, „Jednota” 2008, nr 8-9, s. 30.
47. Madejczyk Dariusz ks., *Jedność bez uproszczeń*, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 18.I.2009.
48. Majewski Józef, *Światło w tunelu* (uczestnicy Forum Katolicko-Islamskiego u Benedykta XVI), „Tygodnik Powszechny” nr 46 z 16. XI. 2008.
49. Makowski Jarosław, *Staszek i Żydzi* (ks. Stanisław Musiał), „W Drodze” 2009, nr 2, s. 20-23.
-

50. *Mnich symbolem ekumenizmu duchowego*. Wywiad z kard. Walterem Kasperem trzy lata po śmierci Brata Rogera, „L'Osservatore Romano” 2008, nr 9, s. 57-59.
51. Mo, *Pomnik Wspólnej Pamięci* (Wrocław), „Zwiastun” nr 22 z 23.XI.2008.
52. Muszyński Henryk abp, *Jeden głos, wiele sposobów* (sprawa ks. Hryniewiczza), „Tygodnik Powszechny” nr 43 z 26.X.2008.
53. *Nie przeszedłem na katolicyzm, aby być złym katolikiem*. Rozmowa z księdzem Richardem Johnem Neuhaussem, „W Drodze” 2009, nr 2, s. 8-19.
54. *Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*, pod redakcją Tomasza Dębowskiego i Zdzisława Winnickiego, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007. Rec. Ewa Józwiak, „Jednota” 2008, nr 11-12, s. 24.
55. Polak Grzegorz, *Metropolita Sawa – w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 158-161.
56. „*Polak-katolik*” – szansa czy zagrożenie dla nowoczesnej polskości (dyskusja redakcyjna), „Przegląd Powszechny” 2009, nr 2, s. 83-94.
57. *Posługa biskupia w ramach apostołowości Kościoła*. Deklaracja z Lund. Światowa Federacja Luteranańska – Wspólnota Kościelna. Lund, Szwecja, 26 marca 2007, „SiDE” 2008, nr 2, s. 58-80.
58. Prusak Jacek SJ, *Mędrzec stoi na granicy* (sprawa ks. Hryniewiczza), „Tygodnik Powszechny” nr 43 z 26.X.2008.
59. Romanik Henryk ks., *Jerozolimskie dialogi. Polska, katolicyzm, Żydzi, Izrael, spotkanie*, „Więź” 2009, nr 1-2, s. 90-99.
60. *Spotkanie* (rozmowa z bp. Mieczysławem Cislą, przewodniczącym Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem), „Tygodnik Powszechny” nr 3 z 19.I.2009.
61. Strzelczyk Grzegorz ks., *To nie spadło z nieba czyli wiara między herezjami*, listopad 2008, s. 23-27.
62. Sułek-Kowalska Barbara, *Łuk Przymierza* (Dzień Judaizmu w Kościele katolickim), „Idziemy” nr 4 z 25.I.2009.
-

63. Szewczyk Małgorzata, „*Łuk mój kładę na obłoki...*”. *Dzień Judaizmu*, „Przewodnik Katolicki” nr 3 z 18.I.2009.
64. Świerdzewska Irena, *Alkomy ekumenizmu*, „Idziemy” nr 3 z 18.I.2009.
65. Świerdzewska Irena, *Ekumenizm w praskiej katedrze*, „Idziemy” nr 5 z 1.II.2009.
66. Toeplitz Karol, *Ekumenia. Fakty i (może) zbędne komentarze*, „Słowo i Myśl” 2008, nr 5, s. 4-9.
67. Tranda Zdzisław bp, *Jubileusz 25-lecia Instytutu Ekumenicznego w Lublinie i 40-lecie pracy dydaktycznej ks. prof. Leonarda Górki*, „Jednota” 2008, nr 11-12, s. 17-19.
68. Urbańczyk Józef, *Zakłamana ekumenia – ciąg dalszy*, „Słowo i Myśl” 2008, nr 5, s. 24-25.
69. *W drodze do jedności*. Z ks. Janem Hause rozmawia Jarosław Molenda, „Idziemy” nr 3 z 18.I.2009.
70. Wawrzyńska-Furman Luiza, *Ekumenizm Benedykta XVI w krytycznym spojrzeniu katolickim*, „SiDE” 2008, nr 2, s. 9-13.
71. Weksler-Waszkinel Romuald Jakub ks., *Antysemityzm bez Żydów*, „Znak” 2008, nr 12, s.77-85.
72. *Współpraca ekumeniczna w Europie*. Doroczne posiedzenie Konferencji Kościołów Europejskich i Rady Konferencji Episkopatów Europy, Londyn, 21-24 lutego 2008, „SiDE” 2008, nr 2, s. 55-57.

Opracował Grzegorz Polak

ECUMENICAL BIBLIOGRAPHY

FR. PROF. STANISŁAW CELESTYN
NAPIÓRKOWSKI

**Bibliografia ekumeniczna
o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego
OFMConv.**

Abbreviations (Wykaz skrótów):

| | | |
|--------|---|--|
| AK | – | Ateneum Kapłańskie, Włocławek |
| BE | – | Biuletyn Ekumeniczny, Warszawa |
| BŻM | – | Św. Bonawentura. Życie i Myśl. Pod red. S.C. Napiórkowskiego i E. Zielińskiego, Niepokalanów-Warszawa 1976, Wyd. OO. Franciszkanów |
| CT | – | Collectanea Theologica, Warszawa |
| EM | – | Ephemerides Mariologicae, Madryt |
| LV | – | Lignum Vitae, Łódź |
| M | – | Marianum, Rzym |
| RN(S) | – | Rycerz Niepokalanej, Santa Severa |
| RN(P) | – | Rycerz Niepokalanej, Niepokalanów |
| RTK | – | Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Lublin |
| TwP | – | Teologia w Polsce, Lublin |
| ZN KUL | – | Zeszyty Naukowe KUL, Lublin |

1961

1. *Odczyty o Soborach (Council Lectures)*, ZN KUL 4:1961 nr 3, 145-149.

1963

2. *Magnificat brata Maxa (Brother Max's Magnificat)* (Max Thurian, *Marie, Mère du Seigneur; Figure de L'Église*, Taizé 1963). [Rev.] *Homo Dei* 32:1963, 88-190.

1966

3. *Dogmat o Wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny w świetle krytyki protestanckiej (The Dogma of the Assumption of The Blessed Virgin Mary in the Light of Protestant Criticism)*, RTK 13:1966 z. 2, 77-92.

1968

4. *Gdzie jest mariologia? Perspektywy protestancko-katolickiego dialogu ekumenicznego w świetle VII rozdziału Konstytucji „Lumen Gentium” (Where is Mariology? Protestant-Catholic Perspectives from Ecumenical Dialogues in the Light of the VII Chapter of the Constitution “Lumen gentium”)*, „Concilium” 1968, 46-58.

1969

5. *O poglądach i działalności ekumenicznej Friedricha Heilera (About the Views and Ecumenical Activities of Friedrich Heiler)*, ZN KUL 12:1969 nr 4, 37-48. (Together with Fr. Kazimierz Kupiec).

6. *Pastor Hans Asmussen o Najśw. Maryi Pannie (Pastor Hans Asmussen on the Blessed Virgin Mary)*, AK 73:1969 z. 363, 133-146.

7. *Teologowie protestanccy o mariologii II Soboru Watykańskiego (Protestant Theologians on Mariology in the II Vatican Council)*, SThV 7:1969 nr 2, 277-284.

8. *Tytuł „Theotokos” w ocenie współczesnych teologów protestanckich (The Title „Theotokos” in the Judgement of Contemporary Protestant Theologians)*, CT 39:1969 fasc. III, 41-59.

1970

9. Düfel H., *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968. [Rev.] RTK 17: 1970 z. 2, 132-133.

1971

10. *O ważności chrztu w niektórych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich w Polsce (About the Validity of Baptism in some Churches and Christian Communities in Poland)*, CT 41:1971 fasc. III, 41-59.

1972

11. *Historia ruchu ekumenicznego (The History of the Ecumenical Movement)*, RW KUL, Lublin, 1972 (850 editions).

12. *Le mariologie peut-il être oecuméniste?*, EM 22:1972 fasc. I-II, 15-76.

1973

13. *Christus numquam solus? O reformacyjnym modelu urzędu kościelnego w świetle Liber Concordiae (Christus numquam solus? About the Reformational Model of the Church's Ministry in the Light of Liber Concordiae)*, „Summarium” 1973 nr 2, 3-16. (Appeared in 1975).

14. *Instytut Ekumeniczny we Fryburgu Szwajcarskim (The Ecumenical Institute in Freiburg, Switzerland)*, RTK 20:1973 z. 2, 123-126.

15. *Instytut Historii Reformacji (Institute of Reformation History)*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” [Renaissance and Reformation in Poland] 18:1973, 197-199.

16. *O ekumenizmie w Szwajcarii (About Ecumenism in Switzerland)*, CT 23:1973 fasc. II, 195-303.

17. *O zjednoczeniu chrześcijan (About the Unity of Christians)*, RN (S) 1973 nr 307-309, 8-9.

1974

18. *Matka Boża w świetle teologii protestanckiej (The Mother of God in the Light of Protestant Theology)*, in: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie (Towards Man and God in Christ)*, v. I, Lublin: TN KUL 1974, 504-515.

19. *Mediatio ad – Mediatio in. Quelques remarques sur la symbolique protestante*, EM 24: 1974 fasc. I-II, 119-125.

20. *Le titre de „Theotokos” dans la théologie protestante actuelle*, EphMar 24:1974 fasc. III-IV, 371-381. (Polish Version: *Tytuł „Theotokos” w ocenie współczesnych teologów protestanckich – The Title „Theotokos” in the Evaluation of Contemporary Protestant Theologians*), CT 39:1969 fasc. II, 45-57).

21. *Powstanie Księgi Zgody (The Origin of the Book of Agreement)*, ZN KUL 17:1974 nr 3, 23-45.

1975

22. *„Narzędzie oraz instrument Ducha Świętego”. przyczynek do teologii Słowa Bożego („The Tool and Instrument of the Holy Spirit”). The Contribution to the Theology of the Word of God*, CT 45:1975 fasc. II, 65-73.

23. *O świętych ekumenicznie (About Saints Ecumenically)*, BE 1975 nr 2 (14), 37-40.

24. *Z życia Sekcji Teologii Porównawczej i Ekumenicznej (From the Life of the Section of Comparative and Ecumenical Theology)*, BE 1975 nr 2 (14), 15-16.

25. *Zbawcze funkcje Słowa Bożego według Ksiąg Symbolicznych luteranizmu (The Saving Function of the Word of God According to the Symbolical Books of Lutheranism)*, AK 85: 1975 nr 401, 321-330.

1976

26. *Chrzest. Dokument z Akry. Wprowadzenie i przekład (Baptism. Document from Accra. Introduction and Translation)*, BE 1976 nr 4, 36-43.
27. *Czasopisma ekumeniczne (Ecumenical Magazines)*, BE 1976 nr 4, 43-47.
28. *De la validité du baptême dans cariantes Églises et communautés chrétiennes an Pologne*, CT 46 :1976 fasc. spec., 169-186.
29. *Dialog doktrynalny luterkańsko-katolicki, Liebfrauenberg (Lutheran-Catholic Doctrinal Dialogue, Liebfrauenberg)*, 15-20.III.1976, BE 1976 nr 3, 40-44.
30. *Doroczna sesja Mieszanej Grupy Rzymskokatolicko-Luterkańskiej w Liebfrauenbergu 15-20 III 1976 r. (Yearly Session of the Mixed Roman Catholic-Lutheran Group in Liebfrauenberg 15-20 II 1976)*, ZN KUL 19 :1976 nr 4, 64-66.
31. *Kapłaństwo w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes pt. „Ku pojednaniu w sprawie posługiwań”*. Wprowadzenie i przekład S.C. Napiórkowski OFMConv (*Priesthood in Dialogue. Coordination of the Group from Dombes Entitled „Toward Unity in Matters of Ministry”*). Introduction and Translation S.C. Napiórkowski OFMConv), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 4:1976, 43-58.
32. *Le Christ avec Marie ou le Christ sans la Vierge? Le Pasteur Hans Asmussen et la Sainte Vierge*, M 38 : 1976 fasc. II, 97-114.
33. *Ruch charyzmatyczny w protestantyzmie (The Charismatic Movement in Protestantism)*, ZN KUL 19:1976 nr 3, 23-36.
34. *Sola fide – sola gratia. Z dyskusji nad usprawiedliwieniem (Sola Fide – Sola Gratia. From the Discussion on Justification)*, BE 1976 nr 1, 32-41.

1977

35. *Akra 74. Dokument o kapłaństwie (Accra 74. Document on the Priesthood)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5:1977, 107-138.
36. *Chrystus jako podstawa ekumenicznego wymiaru teologii (Christ as the Basis for the Ecumenical Dimension of Theology)*, in: Edward Kopeć (ed.), *Chrystocentryzm w teologii (Christocentrism in Theology)*, Lublin 1977, 131-143. (Response in the discussion: p. 145).
37. *Chrześcijaństwo nie jedno ma imię. Protestantyzm (Christianity Does Not Have Just One Name. Protestantism)*, „Gość Niedzielny” 53:1977 nr 3, 1 and 8.
38. *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii (The Holy Spirit and the Eucharist According to Catholic-Protestant Doctrinal Agreements on the Topic of the Eucharist)*, „Znak” 29:1977 nr 277-278, 794-802.
39. *Eucharystia – modele jedności – urząd kościelny (The Eucharist – Models of Unity – the Church’s Office)*, BE 1977 nr 3, 42-48.
40. *Eucharystia w dialogu. Uzgodnienie Grupy z Dombes (Eucharist in Dialogue. Agreements of the Group from Dombes)*, RTK 24:1977 z. 2, 29-40.

41. *Interprétation exclusive ou inclusive du principe „Solus Christus”?* *La médiation du salut selon le „Liber Concordiae”,* CT 47 :1977 fasc. spec., 169-195.

42. *Jan Kalwin i kalwinizm (John Calvin and Calvinism),* „Gość Niedzielny” 54:1977 nr 22, 4-5.

43. *Profesor dogmatyki wobec międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych (Professor of Dogmatics towards International Doctrinal Dialogues),* in: Piotr Jaskóła (ed.), *Materiały seminarium wykładawców dogmatyki poświęcone potrzebie recepcji wyników międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych w wykładach z teologii dogmatycznej, Opole – Kamień Śląski 6-7.11.1976 (Materials from the Seminar of Lecturers of Dogmatics Dedicated to the Reed of the Reception of the Results of the International Doctrinal Dialogues in Lectures on Dogmatic Theology, Opole – Kamień Śląski 6-7.XI.1976),* Opole 1977, 7-22.

1978

44. *Ekumeniczne dialogi doktrynalne (Ecumenical Doctrinal Dialogues),* BE 1978 nr 25, 59-76.

45. *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim (The Eucharist in Protestant-Catholic Doctrinal Dialogues),* „Summarium” 1978 nr 25, 31-38.

46. *O uzgodnieniach doktrynalnych Grupy Mieszanej Katolicko-Luterańskiej w USA (About Doctrinal Agreements of the Mixed Catholic-Lutheran Group in the USA),* „Novum” 1978 nr 3-4, 33-37.

47. *Posługiwanie biskupa w dialogu doktrynalnym (The Service of the Bishop in Doctrinal Dialogue),* in: B. Bejze (ed.), *W kierunku chrześcijańskiej kultury (In the Direction of Christian Culture),* Warszawa 1978, 335-349.

48. *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody (Solus Christus. The Saving Intervention According to the Book of Agreement),* RW KUL, Lublin 1978 (wydanie I).

49. *Uzgodnienie anglikańsko-katolickie „O autorytecie w Kościele” (Wenecja 1976). W poszukiwaniu katolickiej oceny (Anglican-Catholic Agreement „About Authority in the Church” (Venice 1976). In Search of the Catholic Estimation),* BE 1978 nr 27, 63-69.

1979

50. *„Jeden Pośrednik” i „inni pośrednicy” według Ksiąg Symbolicznych luteranizmu Liber Concordiae (1530-1580) („One Mediator” and „Other Mediators” According to the Symbolical Books of Lutheranism Liber Concordiae (1530-1580)),* „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7:1979, 197-204.

51. „*Unus Mediator*” e „*gli altri mediatori*” secondo i libri simbolici del luteranesimo *Liber Concordie (1530-1580)*, „*Miles Immaculatae*” (Rzym) 15:1979 nr 3-4, 271-278.

52. *Deklaracja anglikańsko-katolicka na temat Eucharystii (Windsor 1971) [The Catholic-Anglican Declaration on the Topic of the Eucharist (Windsor 1971)]*, ZN KUL 22: 1979 nr 4, 55-65.

53. *Per homines. Antropologiczny model zbawczego pośrednictwa (Per homines. The Anthropological Model of Saving Mediation)*, RTK 26:1979 z. 3, 65-73.

54. *Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation*, hrsg. von Wenzel Lohff und Lewis W. Spitz, Stuttgart 1977; *Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord*. Ed. by Lewis W. Spitz and Wenzel Lohff, Philadelphia 1977, [Rev.] „*Theologische Revue*” 75:1979, 41-43.

55. *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody (Solus Christus. Saving Mediation According to the Book of Agreement)*, Lublin: RWKUL 1979 (wydanie drugie).

1980

56. „*Wszyscy pod jednym Chrystusem*”. *Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu („Everyone Under One Christ”. Eccumenical Closeness in Augsburg)*, „*Przewodnik Katolicki*” 1980 nr 41, 2-3. [The Same: „*Miesięcznik Franciszkański*” (Pula-ski, USA), 74:1981 nr 4, 24-28)].

57. *Christus solus numquam solus. Toward a Reinterpretation of the Principale „Solus Christus”*, „*Journal of Ecumenical Studies*” (Philadelphia, OA) 17:1980 nr 3, 454-476.

58. *Czy można zrehabilitować Nestoriusza? (Can Nestorius be Rehabilitated?)*, „*Summarium*” 1980 nr 9, 131-134. (appeared in 1983).

59. *Ekumeniczny profil VIII Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego (The Ecumenical Profile of the VIII International Mariological Congress)*, AK 95:1980, 471-475.

60. *Hermeneutische Probleme der Confutatio*, in: E. Iserloh (ed.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augustiner Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster 1980, 214-216.

61. *Kim jest w moim wyznaniu Matka Jezusa? (Who is the Mother of Jesus in my Confession?)*, „*Więź*” 23:1981 nr 5, 114-126. (Współ z Janem Anchimiukiem, prawosławnym, ks. Janem Hause, luteraninem, i Barbarą Stahlową, reformowaną – Together with Jan Anchimiuk, Orthodox, Fr. Jan Hause, Lutheran, and Barbara Stahlowa, Reformed; moja wypowiedź na – my reply on p. 123-126).

62. *Konfesja Augsburska – Posługiwanie kościelne – Drogi do jedności (Dialog luterkańsko-katolicki, Augsburg 18-23 II 1980 r.) [The Augsburg Confession –*

Church's Ministry – Paths to Unity (Lutheran-Catholic Dialogue, Augsburg 18-23 II 1980)], BE 1980 nr 36, 27-72.

63. *Odnajdywanie papieżstwa. Wokół anglikańsko-katolickiej deklaracji „Autorytet w Kościele” (Rediscovering the Papacy. About Anglican-Catholic Declaration „Authority in the Church”)*, CT 50:1980 fasc. II, 77-98.

64. *Posługiwanie kościelne – Modele jedności (Dialog luterkańsko-rzymskokatolicki w Sigunta, 2-7 X 1978 r.) [Church's Ministry – Models of Unity (Lutheran-Roman Catholic Dialogue in Sigunta, 2-7 X 1978)]*, ZN KUL 23:1980 nr 1, 53-63.

65. *Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce? (Orthodox Icon Theology in Catholic Poland?)*, „Summarium” 1980 nr 9, 125-129. (appeared in 1984).

66. *Thesis Obermaniana de theologia et predicatione Mariali Medio aevo discordantibus in luce S. Bonaventurae scriptorum examinatur*, in: *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati*, Romae 1980, 495-507.

67. *Współczesne katolickie podręczniki teologiczne w Polsce w świetle postulatów ekumenizmu (Contemporary Catholic Theological Textbooks in Poland in the Light of Ecumenical Postulates)*, RTK 27:1980 z. 2, 85-99.

1981

68. *„Wszyscy pod jednym Chrystusem”. Ekumeniczne zbliżenie w Augsburgu („Everyone Under One Christ”. Ecumenical Closeness in Augsburg)*, „Miesięcznik Franciszkański” (Pulaski, USA) 74:1981 nr 4, 24-28.

69. *Męka Pańska w teologii protestanckiej (The Passion of the Lord in Protestant Theology)*, in: H.D. Wojtyska, J.J. Kopeć (ed.), *Męka Chrystusa wczoraj i dziś (The Passion of Christ Yesterday and Today)*, Lublin: RW KUL 1981, 186-196.

70. *Pokuta w ujęciu protestanckim (Penance in the Understanding of Protestants)*, RTK 28:1981 z. 2, 19-35.

71. *Posługiwanie kościelne – Święcenia kobiet – Interkomunia – Modele i formy jedności. Dialog luterkańsko-katolicki, Lantana (Floryda, USA), 9-14 marca 1981 r. [Church's Ministry – Ordaining Women – Intercommunion – Models and Forms of Unity. Lutheran-Catholic Dialogue, Lantana (Florida, USA) March 9-14 1981]*, BE 1981 nr 39, 28-46.

1982

72. *Drogi do jedności (Paths to Unity)*, BE 1982 nr 2/3, 26-28.

73. *Międzynarodowy dialog katolicko-luterkański na forum światowym. Próba bilansu (Catholic-Lutheran International Dialogue on the Global Forum)*, BE 1982 nr 2/3, 86-101.

74. *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu (Ut unum. Documents of the Catholic Church on the Topic of Ecumenism)*, S.C. Napiórkowski (ed.), Lublin 1982, pp. 405. (appeared in 1983).

75. *O zjednoczenie chrześcijan (About the Unification of Christians)*, RN (N) 1982 nr 1-3, 8-9.

76. *Ökumen in Polen (Eccumenism in Poland)*, „Lutherische Monatshefte” 21:1982 nr 7, 356-357.

77. *Polskie przekłady uzgodnień i deklaracji międzykościelnych (Polish Translations of Inter-Church Agreements and Declarations)*, BE 1982 nr 2/3, 26-28.

78. *Bekennntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*, hrsg. von Martin Brecht und Reinhard Schwarz, Stuttgart 1980, Calver, [Rev.] „Theologische Revue” 78:1982, 387-388.

1983

79. *Ekumeniczny dialog (Eccumenical Dialogue)*, RN (P) 1983 nr 318, 18-19.

80. *Episkopat według współczesnych dialogów międzykościelnych. Pytania ekumenistów do historyków (The Episcopacy According to Contemporary Inter-Church Dialogues. Ecumenists' Questions to Historians)*, BE 1983 nr 4, 62-72. (The Same: L'épiscopat selon les dialogues interecclésiaux contemporains. Questions des oecuménistes aux historiens. Miscellanea Historiae Ecclesiasticae VIII. Colloque de Strasbourg, Septembre 1983 sur L'Institution et les pouvoirs dans les Églises de l'antiquité à nos jours. Ed. par Bernard Vogler, Bruxelles-Louvain-Neuve 1987, 544-550; komunikat przełożony w czasie strasburskiego sympozjum historyków – communique translated During the Strasburg Historians' Symposium).

81. *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa (Martin Luther – Witness of Jesus Christ)*, „Tygodnik Powszechny 37” 1983 nr 34, 3.

82. *Marcin Luter – Świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Komisji katolicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutera (Martin Luther – Witness of Jesus Christ. Word of the Catholic-Lutheran Commission on the Occasion of the 500th Anniversary of the Birth of Martin Luther)*, AK 101:1983, 468-474. (The Same: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1983 nr 4, 74-79; „Chrześcijanin a Współczesność” 1984 nr 1, 79-84).

83. *Mariologia i pobożność maryjna jako problem ekumeniczny (Mariology and Marian Piety as an Ecumenical Problem)*, RTK 39:1983 z. 2, 17-32. (The Same: *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce (Theology Towards the Marian Cult in Poland)*, CT 54:1984 fasc. II, 29-40).

84. *Na drogach jedności (On the Paths to Unity)*, Lublin: RW KUL 1983. (Together with P. Jaskóła and S.C. Koza, who included an Ecumenical Calendar).

85. *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła Rzymskokatolickiego (Panorama of Doctrinal Dialogues with the Participation of the Roman Catholic Church)*, in: S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła (ed.), *Na drogach jedności (On the Paths to Unity)*, Lublin: RW KUL, 1983, 22-79.

86. *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich (The Papacy in Inter-Church Catholic-Lutheran Dialogue)*, „Seminare” 6:1983, 65-109 (appeared 1984).

87. *Protestancka interpretacja Misterium Eucharystii (The Protestant Interpretation of the Mystery of the Eucharist)*, AK 101:1983, 381-390.

88. *Przestrzenie modlitwy ekumenicznej (The Spheres of Ecumenical Prayer)*, „W Drodze” 1983 nr 1-2, 169-204.

89. *W poszukiwaniu autentycznego obrazu Lutera (In Search of the Authentic Image of Luther)*, AK 101:1983, 456-467.

90. *Wielki Reformator i chrześcijanin (The Great Reformer and Christian)*, „Gość Niedzielny” 60 1983 nr 45, 1 i 4.

1984

91. *Confessio Augustana. Przyczynki do ekumenicznej interpretacji tekstu (Confessio Augustana. Reasons for the Ecumenical Interpretation of the Text)*, „Summarium” 1984 nr 13 (33), 149-155.

92. *Der Ökumenismus in Polen, w: Bericht über das zehnte Plenartreffen der Gemeinsamen Römisch Katholisch/Evangelisch Lutherischen Kommission, 27. Febr.-3. März 1984, Rom 1984, 40-42.*

93. *Dialog teologiczny między katolikami a protestantami (Theological Dialogue Among Catholics and Protestants)*, „W Drodze” 1984 nr 1, 6-18.

94. *Dialog zbliża ludzi i poglądy (Dialogue Brings People and Viewpoints Closer)*, „Jednota” 28:1984 nr 3, 12-16 and 24.

95. *Dwa posiedzenia Komisji Mieszanej Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu (Two Sitzings of the Mixed Commission of the Polish Ecumenical Council and The Episcopal Commission for Matters of Ecumenism)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1984 nr 4, 102-105 (Together with Bp. Jan Anchimiuk).

96. *Jedność przed nami. Teologiczny dialog katolicko-luterański, Rzym 27 lutego – 1 marca 1984 roku (Unity Before Us. Catholic-Lutheran Theological Dialogue, Rome 27 February – 1 March 1984)*, BE 1984 nr 3, 41-68.

97. *Jedność przez krzyż (Unity through the Cross)*, „Jednota” 28:1984 nr 3, 3-4.

98. *Komunikat z posiedzenia dwudziestego Komisji Mieszanej Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu (Communique from the Twentieth Sitting of the Mixed Commission of the Polish Ecumenical Council)*

and *The Episcopal Commission for Matters of Ecumenism*), BE 1984 nr 3, 11-13. (Together with Jan Anchimiuk).

99. *Komunikat z posiedzenia dziewiętnastego Komisji Mieszanej Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu (Communique from the Nineteenth Sitting of the Mixed Commission of the Polish Ecumenical Council and The Episcopal Commission for Matters of Ecumenism)*, BE 1984 nr 3, 5-7 (Together with Jan Anchimiuk).

100. *La théologie de l'icône enseignée par L'Église Catholique en Pologne en-sellé catholique ou orthodoxe?* EM 34 :1984 fasc. I-II, 41-51.

101. *Marcin Luter czciciel Maryi (Martin Luther a Devotee of Mary)*, RN(P) 1984 nr 1, 12-13.

102. *Niezwykła szansa (An Unusual Chance)*, „Jednota” 27:1984 nr 5, 9 (re-sponse to the questionnaire „Czym jest dla mnie ekumenia?” – „What is Ecume-nism for Me?”).

103. Stanislaus Lubieniecki, *Compendium Veritatis Primaevae*, hrsg. eingeleitet und erklärt von K.E. Jørdt Jørgensen, 2 Bde – København: Akademisk Forlag (1982), 222 S. und 492 S. [Rev.] „Theologische Revue” 80: 1984 nr 6, 465-476.

104. *Rozmowa z ks. Celestynem Napiórkowskim (Conversation with Fr. Cele-styn Napiórkowski)*, „Więź” 27:1984 nr 4, 96-104. [Included in the article by Krzysztof Sawicki entitled „Świątynia Pokoju” („Sanctuary of Peace”), 93-104, about the concept of this monument].

105. *W sprawie badań nad recepcją w Polsce Soboru Watykańskiego II (On the Matter of Research on the Reception of the Second Vatican Council in Po-land)*, TWP 2:1984 nr 3, 15-22. (Proposition of topics for diploma work – together with Karol Klauza and Fr. Ryszard Szmytki).

1985

106. *Agricola Mikael*, EK I, 196.

107. *Arnold Gotfried*, EK I, 943.

108. *Asceza, VI. w protestantyzmie, (Ascetics, VI. In Protestantism)*, EK I, 993-995.

109. W. Beinert, *Maria – eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg: Pu-stet 1984, [Rev.] „Theologische Revue” 81: 1985 nr 2, 138.

110. *Celibat. VI. W Kościołach protestanckich, I (Celibacy. VI. In Protestant Churches, I)* EK II, 1404.

111. *Christen und marianische Spiritualität*, hrsg. von Heinrich Petri, Regens-burg: Pustet 1984, [Rev.] „Theologische Revue” 81:1985 nr 2, 138-140.

112. *Chytraeus*, EK II, 440.

113. *Dialog – droga do wspólnoty (Dialogue – the Path to Community)*, „Nie-dziela” 28: 1985 nr 3, 1-3.

114. *Eber Paul*, EK IV, 633.
115. *Ecumenismo*, in: S. Fiore, S. Meo (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Milano: Edizioni Paoline, 1985.
116. *Ekumeniczny wymiar myślenia soborowego w polskich podręcznikach teologicznych i katechizmach (fragmenty) [The Ecumenical Dimension of Conciliar Thought in Polish Theological Textbooks and Catechisms (fragments)]*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1985 nr 2, 82-84.
117. *Ekumenizm. II. Dzieje (Ecumenism. II. Works)*, EK IV, 855-860.
118. *Emser Hieronymus*, EK IV, 980-981.
119. *Espence Claude*, EK IV, 1128-1129.
120. *Eucharystia. V. Doktryna protestancka (The Eucharist. V. Protestant Doctrine)*, EK IV, 1260-1264.
121. *Eucharystia. VI. W dialogu ekumenicznym (The Eucharist. VI. In Ecumenical Dialogue)*, EK IV, 1264-1265.
122. *Ja chrześcijanin (Me a Christian)*, „W Drodze” 1985 nr 8, 39-47.
123. *Jedność przed nami (Unity Before Us)*, RN(P) 1985 nr 1, 24-25.
124. *Personalizm a dialog ekumeniczny (Personalism and Ecumenical Dialogue)*, in: W. Granat (ed.), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej (Christian Personalism. Theology of the Human Person)*, Poznań 1985, 589-624. (the complete chapter IX).
125. *Recepcja uzgodnień doktrynalnych (The Reception of Doctrinal Agreements)*, in: W. Hryniewicz, L. Górka (ed.), *Recepcja – nowe zadanie ekumenizmu (The Reception – a New Duty of Ecumenism)*, Lublin: RW KUL 1985, 75-82.
126. *Rys ekumeniczny teologii ks. Wincentego Granata (A Sketch of the Ecumenical Theology of Fr. Vincent Granat)*, in: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata (The Mystery of Man. Concerning the Person and Thoughts of Fr. Vincent Granat)*, Lublin: TN KUL 1985, 369-375.
127. *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, Napiórkowski S.C., Hryniewicz W. (ed.), vol. 1, Lublin: RW KUL 1985.
128. „*Unus Mediator*” et „*les autres médiateurs*” selon les *Libres Symboliques du luthéranisme „Liber Concordiae” (1530-1580)*, in: (Pontificia Academia Mariana Internationalis), *De cultu mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Caesaraugustae anno 1979 celebrati*, Romae: PAMI 1985 – vol. III, 117-126.
129. *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965-1981 (Everyone Under One Christ. General Catholic-Lutheran Church Dialogue. Part I: Years 1965-1981)*, Lublin: RW KUL 1985.
130. *Z Chrystusem w znakach. Zarys sakramentologii ogólnej (With Christ in Signs. Scope of General Sacramentology)*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów 1985.

1986

131. *Dialog miłości (Dialogue of Love)*, „Posłaniec Warmiński” 1986 nr 1.
132. *Marie dans la piété catholique*, CT 56 (1986) fasc. spec., 69-84. (referat wygłoszony w Strasburgu podczas Międzynarodowego Sympozjum Ekumenicznego – report delivered in Strasburg during the International Ecumenical Symposium).
133. *Prawda i Kościół (Truth and the Church)*, „Roczniki Humanistyczne” 34:1986 z. 2, 375-380.
134. *Poszukiwanie ekumenicznej ikony Maryi (Searching for the Ecumenical Icon of Mary)*, BE 1986 nr 2, 44-71.
135. *Dekret o ekumenizmie 20 lat po Soborze (Decree on Ecumenism 20 Years after the Council)*, RTK 33:1986, 5-19.

1987

136. *[Głos w dyskusji podczas sympozjum ekumenicznego na ATK nt. ekumenizmu w Polsce, zwłaszcza małżeństw mieszanych – Voice During the Discussion at the Ecumenical Symposium at ATK on the topic of ecumenism in Poland, particularly mixed marriages]*, CT 25:1987 fasc. 2, 313-314.
137. *Ekumeniczna droga odnowy kultu maryjnego. Maryja w teologii i pobożności protestantów (The Ecumenical Way to Renewing the Marian Cult. Mary in Protestant Theology and Piety)*, TwP 5:1987 nr 13, 15-20.
138. *Ekumenizm w Polsce (Ecumenism in Poland)*, CT 25:1987 fasc. II, 288-296. [The same: *L'Oecuménisme en Pologne*, « Unité Chrétienne » 1987 nr 87, 95-103].
139. *Ekumenizm (Ecumenism)*, „Przegląd Katolicki” 75: 1987 nr 16/17, 4. (Together with J.S. Koza).
140. *Eucharystia, zraniony sakrament jedności (Eucharist, the Wounded Sacrament of Unity)*, „Posłaniec Warmiński” 1987 nr 1, 1.
141. *Głos w dyskusji nt. ekumenizmu w Polsce (Voice in the Discussion on the Topic of Ecumenism in Poland)*, CT 25:1987 fasc. 2, 313-314.
142. *Kolejna rehabilitacja: Ormianie nie są monofizytami (Futher Rehabilitation: Ormians Are Not Monophysicists)*, BE 1987 nr 1, 46-47.
143. *Polska recepcja Vaticanum II (odpowiedź na ankietę przedsynodalną) [Poland's Reception of Vatican II (Response to the Pre-Conciliar Questionnaire)]*, TwP 5:1987 nr 11, 26-30.
144. *Protestantyzm (Protestantism)*, „Przegląd Katolicki” 75:1987 nr 3, 1-2. (Together with J.S. Gajek).
145. *Urząd duchowny w Kościele. Raport wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej (1981) (The Ministry in the Church. Report of the Joint*

Roman Catholic-Evangelical-Lutheran Commission), „Studia i Dokumenty Eku-
meniczne” 1987 nr 1, 40-69 (introduction and translation).

146. *Wieczera Pańska w dialogu katolicko-protestanckim (The Lord's Supper in Catholic-Protestant Dialogue)*, in: L. Górka, W. Hryniewicz (ed.), *Eucharystia i posłannictwo (The Eucharist and the Mission)*, Warszawa 1987, 84-103.

147. *Z kalendarza polskiego ekumenizmu (From the Calendar of Polish Ecu-
menism)*, „Niedziela” 30:1987 nr 3, 1-2.

1988

148. *Ekumeniczna konsultacja przed Kongresem Eucharystycznym i trzecią wizytą Jana Pawła II w Polsce (Ecumenical Consultation before the Eucharistic Congress and the Third Visit of John Paul II to Poland)*, TwP 6:1988 nr 16, 29-31.

149. *Ekumeniczny wymiar myślenia soborowego w polskich podręcznikach teologicznych i katechizmach (The Ecumenical Dimension of Conciliar Thinking in Polish Theological and Catechetical Textbooks)*, in: A. Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski (ed.), *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, vol. 5: *Święta Tajemnica Jedności. Dekret o Ekumenizmie (The Holy Mystery of Unity. Decree on Ecumenism)*, Lublin: RWKUL 1988, 129-140.

150. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Od polemiki do dialogu (Martin Luther – Witness to Jesus Christ. From Polemics to Dialogue)*, in: M. Jaworski, A. Kubiś (ed.), *Chrześcijaństwo w kulturze polskiej. V Kongres Teologów Polskich (Christianity in the Polish Culture. V Congress of Polish Theologians)*, Lublin: RWKUL 1988, 135-137.

151. *Matka mojego Pana. Problemy, poszukiwania, perspektywy (Mother of My Lord. Problems, Searching, Perspectives)*, Opole: Wyd. Św. Krzyża 1988.

152. *Recepcja – nowe zadania ekumenizmu (Reception – New Ecumenical Assignments)*, A.Nossol, W.Hryniewicz, S.C. Napiórkowski (ed.), *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, vol. 2, Lublin: RW KUL 1988.

153. *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny (Debate about Mother. Mariology as an Ecumenical Problem)*, A.Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski (ed.), *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, vol. 3, Lublin: RW KUL 1988 (nieznacznie zmieniona rozprawa doktorska – slightly changed doctorate dissertation).

154. *Święta tajemnica jedności (The Holy Mystery of Unity)*, A. Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski (ed.), *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, vol. 5, Lublin: RWKUL 1988.

155. *Pomost czy przepaść (Bridge or Cliff)*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988 nr 3, 13-54 (przedruk ostatniego rozdziału *Sporu o Matkę* – reprint of the last chapter of *Debate about Mother*).

156. *Pośrednia chrześcijańska służba pokojowi (Indirect Christian Service of Peace)*, „Jednota” 32:1988 nr 1, 5-9.

157. *Supraśl zachęca do odwagi (Supraśl Encourages You to be Courageous)*, „Więź” 31: 1988 nr 4, 139-143 (wywiad z S.C. Napiórkowskim nt. ekumeniczności „Tygodni Kultury Chrześcijańskiej” – Interview with S.C. Napiórkowski on the topic of ecumenism In „Christian Culture Weekly”).

158. *Teologiczna poprawność w twórczości plastycznej (Theological Correctness in Artistic Creativity)*, TwP 6:1988 nr 16, 4.

159. *Wahrheit und Kirche*, CT 58:1988 fasc. spec., 21-28.

1989

160. *Chrzest i Eucharystia według „Dokumentu z Limy”. W poszukiwaniu oceny katolickiej (Baptism and the Eucharist According to the „Lima Document.” In Search of the Catholic Evaluation)*, in: A. Nossol, W. Hryniewicz, S.C. Napiórkowski (ed.), *Teologia w dialogu (Theology in Dialogue)*, v. 4: *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne (Baptism, Eucharist, Ministry)*, Lublin: RW KUL 1989, 113-117.

161. *Miejsce Matki Bożej w prawosławiu (The Place of the Mother of God among the Orthodox)*, „Nasze Życie” 12:1989 nr 37, 21-28.

162. *Eucharystia jako ofiara według Konfesji Augsburskiej i jej Apologii (The Eucharist as a Sacrifice According the Augsburg Confession and their Apology)*, „Summarius” 1989 nr 18 (38), 5-9. (Ukazało się w 1994 roku – Appeared in 1994).

163. *Prawda – Kościół – miłość. Czy Kościół prawdziwy może szczerze uprawiać ekumenizm? (Truth – Church – Love. Can the True Church Sincerely Practice Ecumenism?)*, RTK 36:1989 z. 2, 55-65.

164. *Wspólne świadectwo Kościołów w perspektywie jubileuszu Dwutysiąclecia Narodzin Chrystusa (The Common Witness of the Churches in the Perspective of the Two Thousand Years' Jubilee of the Birth of Christ)*, BE 1989 nr 3, 47-58.

1990

165. *Czy apologeta może być ekumenistą? (Can an Apologist be Ecumenical?)*, „Studia Teologiczne” (Białystok – Drohiczyn – Łomża) 8:1990, 33-40.

166. *Ekumeniczny Dekalog (Ecumenical Decalogue)*, in: „Dzień” z wyznaniem chrześcijańskimi Lubelszczyzny („A Day” with Christian Denominations in Lublin Area), Lublin 1990, 5-6.

167. *Ekumenizm (Ecumenism)*, in: M. Wojciechowski (ed.), *Chrześcijaństwo wśród religii (Christianity Among Religions)*, Warszawa 1990, 200-205. (With J.S. Koza).

168. *Kościół a sekty. Rozmowa „Młodej Polski” z O. Celestynem Napiórkowskim (The Church and Sects. Discussion of „Young Poland” with Fr. Celestyn Napiórkowski)*, „Młoda Polska” (Gdańsk) 2:1990 nr 38, 9.

169. *Maryja w teologii i pobożności ewangelików (Mary in Theology and the Piety of Protestants)*, in: S.C. Napiórkowski (ed.), „Błogosławić mnie będą”. *Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus”. Tekst – komentarze – dyskusja („They Will Bless Me”. Paul VI’s Adhortation „Marialis Cultus.” Text – Commentaries – Discussion)*, Lublin 1990, 135-141.

170. *Polska teologia ikony? Problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji (Polish Icon Theology? The Problem of the Presence of Mary Among Us in the Light of Peregrination Experiences)*, TwP 8:1990 nr 24, 3-4.

171. *Protestanci (Protestants)*, in: M. Wojciechowski (ed.), *Chrześcijaństwo wśród religii (Christianity Among Religions)*, Warszawa 1990, 179-186. (With J.S. Gajek).

172. *Divergenzen in der Mariologie. Zur ökumenischen Diskussion um die Mutter Jesu*, Hrsg. Heinrich Petri (Mariologische Studien VII), Regensburg 1989, 102 p. [Rev.] CT 60:1990 fasc. 4, 177-178.

173. *Rozmowa o sektach (Talk About Sects) [with the participation of S.C.N.]*, BE 1990 nr 4, 7-11.

174. *Z prac Podkomisji Dialogu (From the Work of the Dialogue Subcommission)*, BE 1990 nr 73-74, 32-35.

1991

175. „*Marialis cultus*”. *Wielka karta „pobożności maryjnej” („Marialis cultus”. The Great Card of „Marian Piety”)*, in: S.C. Napiórkowski (ed.), *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI Marialis cultus na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze (Teacher and Mother. Paul VI’s Adhortation Marialis cultus on the Topic of the Development of the Properly Grasped Marian Cult. Text and Commentaries)*, Lublin: TN KUL 1991, 67-80.

176. *Bierzmowanie: sakrament Ducha i sakrament chrześcijańskiego dojrzewania (Confirmation: the Sacrament of the Spirit and Sacrament of Christian Maturity)*, „Summarium” 20-21:1991-1992, 155-162.

177. *Ekumenizm IV Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny (The Ecumenism of the IV Pilgrimage of John Paul II to the Fatherland)*, „Misyjne Drogi” (Poznań) 9:1991 nr 4, 13-15.

178. *La Mediatrice in Cristo*, „Miles Immaculate” 27:1991 fasc. I-II, 43-52.

179. *Mariologie. 2. Geschichtliche Entwicklung der Mariologie*, in: *Evangelischer Kirchenlexikon*, Bd. 3, Göttingen 1991, 288-294.

180. *Maryja w teologii i pobożności ewangelików (Mary in the Theology and Piety of Protestants)*, in: S.C. Napiórkowski (ed.), *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI „Marialis cultus” na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze (Teacher and Mother. Paul VI’s Adhortation Marialis cultus on the Topic of the Development of the Properly Grasped Marian Cult. Text and Commentaries)*, Lublin: TN KUL 1991, 355-404.

181. Napiórkowski S.C. (ed.), *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God)*, vol. 7: *Prawosławie I (Orthodoxy I)*, Niepokalanów 1991.

182. Napiórkowski S.C. (ed.), *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God)*, vol. 8: *Prawosławie II (Orthodoxy II)*, Niepokalanów 1991.

183. Napiórkowski S.C. (ed.), *Nauczycielka i Matka. Adhortacja Pawła VI Marialis cultus na temat rozwoju należycie pojętego kultu maryjnego. Tekst i komentarze (Teacher and Mother. Paul VI’s Adhortation Marialis cultus on the Topic of the Development of the Properly Grasped Marian Cult. Text and Commentaries)*, Lublin: TN KUL, 1991. (460 pages).

184. Uglorz Manfred, *Obecność Boga w chrystologicznej refleksji ewangelisty Jana (The Presence of God in the Christological Reflection of John the Evangelist)*, Warszawa 1988, *Chrześcijańska Akademia Teologiczna*, 209 p. [Rev.] CT 61:1991 fasc. 2, 190-191.

185. *Z prac Podkomisji Dialogu (From the Works of the Dialogue Subcommission)*, „Pismo Okólne” 24:1991 nr 40, 8-9.

1992

186. *Die Ökumene aus der Sicht einer Mehrheitskirche – Erfahrungen, Gefahren und Chancen*, in: Hans Vorster (Hrsg.), *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 64), Frankfurt am Main 1992, 126-141.

187. *Dwa spotkania Podkomisji Dialogu (Two Meetings of the Dialogue Subcommission)*, „Pismo Okólne” 25:1992 nr 12, 4-6.

188. *Ekumenia z perspektywy Kościoła większościowego. Doświadczenia – Zagrożenia – Szanse (Ecumenism from the Perspective of the Majority Church. Experiences – Threats – Chances)*, in: P. Jaskóła (ed.), *Veritati et caritati. W służbie teologii wyzwolenia (Veritati et caritati. In the Service of Liberation Theology)*, Opole 1992, 368-379.

189. *Ekumenizm dzisiaj – nasze trudności i zadania. Perspektywa katolicka (Ecumenism Today – Our Difficulties and Assignments. The Catholic Perspective)*, *Rocznik Teologiczny ChAT* 34 (1992) z. 1, 219-226.

190. *Ekumenizm dzisiaj. Nasze trudności i zadania. Katolicki punkt widzenia (Ecumenism Today. Our Difficulties and Assignments. The Catholic Point of View)*, BE 21:1992 nr 2, 71-80. (To samo lecz pod tytułem: *Spojrzenie katolika. Dialog mimo wszystko – The Same Under the Title: The Catholic's View. Dialogue Despite Everything*), „Jednota” 36:1992 nr 9, 8-11).

191. *Ekumenizm (Ecumenism)*, in: M. Rusecki (ed.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich (Being a Christian Today. Theology for Secondary Schools)*, Lublin 1992, 632-641. (with St. J. Koza).

192. *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów. Wnioski z opolskiego sympozjum i problemy otwarte (Christian Churches in European Nations. Conclusions from the Opole Symposium and Open Issues)*, in: P. Jaskóła, H.J. Sobeczko (ed.), *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów (Christian Churches in the Europe of Nations)*, Opole 1992, 105-108. (The Same in German Language – To samo w języku niemieckim: *Die Christlichen Kirchen in Europa der Nationen. Schlussfolgerungen des Oppelner Symposions und offene Probleme*, in: ibidem, p. 109-113).

193. *Mariologie et oecuménisme après le Concile Vatican II*, EphMar 42 :1992, 215-236.

194. *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II (Mother and Teacher. Mariology of Vatican Council II)*, Niepokalanów 1992. (Together with Jan Usiądek).

195. *Matka naszego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy) [Mother of Our Lord (Problems – Searching – Perspectives)]*, Tarnów 1992.

196. *Nowa ewangelizacja na Wschodzie i budzenie się demonów (The New Evangelization in the East and the Awakening of Demons)*, in: P. Jaskóła, H.J. Sobeczko (ed.), *Kościoły chrześcijańskie w Europie narodów (Christian Churches in the Europe of Nations)*, Opole 1992, 95-98.

197. *Posiedzenie Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu (Sitting of the Episcopal Commission for Matters of Ecumenism)*, BE 21:1992 nr 2, 17-19.

198. *Schematyczny obraz Kościołów chrześcijańskich (A Schematic Picture of Christian Churches)*, in: M. Rusecki (ed.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich (Being a Christian Today. Theology for Secondary Schools)*, Lublin 1992, 641-651.

199. *Trudne dojrzewanie mariologii soborowej (The Difficult Maturing of Conciliar Mariology)*, in: S.C. Napiórkowski, J. Usiądek (ed.), *Matka i Nauczycielka. Mariologia Soboru Watykańskiego II (Mother and Teacher. Mariology of Vatican Council II)*, Niepokalanów 1992, 11-182.

200. *Trzy spotkania Podkomisji Dialogu (Three Meetings of the Dialogue Subcommittee)*, „Pielgrzym Polski” 1992 nr 633-634, 38-42.

201. *Z działalności Podkomisji ds. Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu (From the Activities of the Subcommittee for*

Matters of Dialogue of the Polish Ecumenical Council and the Episcopal Commission for Matters of Ecumenism), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 8:1992 nr 2, 119-123.

202. *Z prac Podkomisji Dialogu (From the Work of the Dialogue Subcommittee)*, BE 21: 1992 nr 2, 19-21.

1993

203. Jan Paweł II, *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze* (John Paul II, *Mother of the Redeemer*), S.C. Napiórkowski (ed.), Lublin 1993. (Rev.: Grzegorz Bartosik OFMConv, Miles Immac. 29:1993 vol. 2, 386-387).

204. *Jeden chrzest. Podkomisja Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu (One Baptism. The Dialogue Subcommittee of the Polish Ecumenical Council and the Episcopal Commission for Matters of Ecumenism)*, S.C. Napiórkowski (ed.), Warszawa – Niepokalanów 1993.

205. *Marie, la mariologie et la vénération de Marie selon les dialogues interecclésiaux*, RT 40 :1993 nr 3, 71-73.

206. *O mariologii eklezjotypicznej (About Ecclesiotypical Mariology)*, in: J.S. Gajek, K. Pek MIC (ed.), *Matka Jezusa pośród pielgrzymującego Kościoła (The Mother of Jesus Among the Pilgrim Church)*, Warszawa 1993.

207. *Podkomisja Dialogu (1977-1993) [The Dialogue Subcommittee (1977-1993)]*, BE 22:1993 nr 4, 32-38 (the same: SiDE 10:1994 nr 2, 32-38).

208. *Pośredniczka w Chrystusie (The Mediatrix in Christ)*, in: S.C. Napiórkowski (ed.), *Jan Paweł II. Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze (John Paul II. Mother of the Redeemer. Texts and Commentaries)*, Lublin 1993, 195-213.

209. *Z działalności Podkomisji do Spraw Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji do Spraw Ekumenizmu, spotkanie w dniu 8 października 1992 r. (From the Activities of the Subcommittee for Matters of Dialogue of the Polish Ecumenical Council and the Commission for Matters of Ecumenism, Meeting on the 8th of October 1992)*, SiDE 9:1993 nr 1, 92-93.

1994

210. *Głos w dyskusji podczas sympozjum „Teologia krzyża”: 1. Rozprawy doktorskie na KUL o teologii krzyża; 2. Dlaczego Wielki Piątek nie jest świętem obowiązkowym (Voice in the Discussion During the Symposium „Theology of the Cross”: 1. Doctorate Dissertation at CUL on the Theology of the Cross; 2. Why Good Friday is not an Obligatory Holy Day?)*, in: Z. Kijas (ed.), *Teologia krzyża (Theology of the Cross)*, Kraków 1994, 104-105.

211. *25 lat teologicznego dialogu między Kościołem rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterąską (25 Years of Theological Dialogue Between the*

Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation), „Roczniki Teologiczne” 41:1994 z. 7, 47-61 (appeared in 1995).

212. *Cautelae, czyli rękojmia (Cautelae, Meaning Pledge)*, in: Karol Karski (ed.), *Nauka - Kościół – Ekumenizm. Studia ofiarowane Księdzu Bogdanowi Trandzie (Science – Church -Ecumenism. Studies Dedicated to Fr. Bogdan Tranda)*, Warszawa 1994, 46-63.

213. *Katolik – człowiek syntezy (The Catholic – A Man of Synthesis)*, „Nasze Słowo” 5: 1994 nr 20, 17.

214. *Ökumenismus heute. Unsere Schwierigkeiten und Aufgaben*, „Kirche im Osten. Studien zur Osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde” 37:1994, 1-10.

215. *Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów teologicznych (The Ordination of Women According to Inter-Church Theological Dialogue)*, CT 63:1994 fasc. I, 71-86.

216. *Polska teologia ikony? (problem obecności Maryi pośród nas w świetle doświadczeń peregrynacji) [Polish Icon Theology? (The Problem of the Presence of Mary Among Us in the Light of Peregrination Experiences)]*, in: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od Lumen gentium do Redemptoris Mater 1964-1987 (Conductress. The Cult of the Mother of God in Poland from Lumen Gentium to Redemptoris Mater 1964-1987)*, Jasna Góra – Częstochowa 1994, 95-111.

217. *Protestanckie „albo – albo” (The Protestant „either – or”)*, „Nasze Słowo”. Dwutygodnik Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech, 5:1994 nr 18, 17.

218. *Przemiany katolickiego obrazu Lutera (Changes in the Catholic Image of Luther)*, in: „Z problemów Reformacji” (*From Problems of the Reformation*), Bielsko-Biała 1994 nr 6, 33-62.

219. *Religie a pokój. Doświadczenie asyzyjskie (Religions and Peace. The Assisi Experience)*, BE 23:1994 nr 3, 5-11 [The same: *Religie a pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993) (Materials from the Academic Symposium in the National Museum at Majdanek (May 19, 1993)*, ed. Eugeniusz Sakowicz, Lublin 1994, 39-45].

220. *Spor o Matku. Mariologia jako ekumenický problem (Debate about Mother. Mariology jako ekumenický problem*, „Duchovny Pastier. Revue pre teológii a duchovný život” (Bratislava) 75:1994 nr 10, 440-442. (Translated by Anton Adam CM).

221. *Wprowadzenie w problematykę dialogu anglikańsko-rzymskokatolickiego (Introduction to the Issue of Anglican-Roman Catholic Dialogue)*, „Roczniki Teologiczne” 41:1994 z. 7, 121-123. (appeared in 1995).

222. *Wprowadzenie w problematykę dialogu katolicko-zielonoświątkowego (Introduction to the Issue of Catholic – Pentecostal Dialogue)*, „Roczniki Teologiczne” 41:1994 z. 7, 105-106. (Appeared in 1995).

223. *Zdumiewający skutek kodeńskiego ekumenizmu (The Astounding Results of Koden's Ecumenism)*, TwP 12:1994 nr 38, 40.

1995

224. *Cierpliwość jest cnotą ekumeniczną (Patience is an Ecumenical Virtue)*, „Tygodnik Powszechny” 1995 nr 5, 10.

225. *Nikt nie odstąpił od swojej wiary. Rozmowa. Ksiądz profesor Stanisław Celestyn Napiórkowski, wykładowca KUL, konsultor Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu. Rozmawiała Ewa K. Czackowska (No One Abandoned their Faith. Conversation. Fr. Professor Stanisław Celestyn Napiórkowski, CUL Lecturer, Consultant for the Episcopal Council for Matters of Ecumensim. Ewa K. Czackowska Interviewed).*, „Rzeczpospolita” 1999 nr 259, A5.

226. *Kocha mnie jak wariat. Młodzi mówią o swoim Chrystusie (He Loves Me Like Crazy. The Youth Speak About their Christ)*, S.C. Napiórkowski, M. Uglorz (ed.), Niepokalanów 1995 (do wypowiedzi zaproszono również Chrześcijańską Akademię Teologiczną, której studenci opublikowali w tej książce kilkanaście tekstów – Christian Theological Academy was also invited to the replies, whose students published several dozen Texts in this book).

227. *Kościół czy Kościoł. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu (Churches or Church. Select Issues from Ecumenism)*, Warszawa 1995 (współ z – Together with L. Górka SVD).

228. Napiórkowski S.C., Fr. Henryk Paprocki (ed.), *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent. Texts about the Mother of God)*, vol. 9: *Kościół przedchalcedoński (Pre-Chalcedonian Churches)*, Niepokalanów 1995, 262 pages.

229. *Nowe Dyrektorium ekumeniczne. Uwagi polskiego ekumenisty (The New Ecumenical Directory. Notices of a Polish Ecumenist)*, BE 24:1995 nr 4 (96), 40-43 (tekst dla Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan – text for the Pontifical Council for Promoting Christian Unity).

230. *Peregrynacja po polsku (Peregrination in Polish)*, „Nasze Słowo” 6:1995 nr 5 (128), 8.

231. *Słowo o Kościołach chalcedońskich (A Word about the Chalcedonian Churches)*, in: S.C. Napiórkowski (series ed.), *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God)*, vol. 9: *Kościół przedchalcedoński (Pre-Chalcedonian Churches)*, Niepokalanów 1995, 7-20 (with J.S. Gajek).

232. *Ut unum sint*, „Jednota” 39:1995 nr 8, 8-10.

233. *Wstęp, który można czytać na końcu, przejrzeć na początku albo nie czytać wcale (The Introduction, which Can Be Read at the End, Looked at in the Beginning or not Read at All)*, in: S.C. Napiórkowski, M. Uglorz (ed.), *Kocha mnie jak wariat. Młodzi mówią o swoim Chrystusie (He Loves Me Like Crazy. The Youth Speak about their Christ)*, Niepokalanów 1995, 5-7.

234. *Znak więzi (Sign of Ties)*, „Nasze Słowo” 6:1995 nr 13(136), 2 and 17.

1996

235. „Aby byli jedno”. Pierwsza w dziejach ekumeniczna encyklika Kościoła katolickiego („That They May be One.” *The First in the History Ecumenical Encyclical of the Catholic Church*), in: S.C. Napiórkowski, K. Kowalik (ed.), *Nowy człowiek (New Man)*, Lublin 1996, 137-147.

236. „Ut unum sint” w obradach Podkomisji Dialogu („Ut unum sint” in the *Talks of the Dialogue Subcommittee*), in: Piotr Jaskóła (ed.), *Perspektywy jedności. Materiały Symposium organizowanego przez Wydział Teologiczny UO oraz Instytut Ekumeniczny KUL poświęconego ekumenicznemu przesłaniu encykliki „Ut unum sint” (Perspectives of Unity. Materials from the Symposium Organized by the Theology Department of the University in Opole and the Ecumenical Institute of Catholic University in Lublin Dedicated to the Ecumenical Message of the Encyclical „Ut unum sint”)*, Opole – Kamień Śląski 22-23.05.1996, Opole 1996, 95-102.

237. Bethge Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer*, translation Fr. Bogusław Milerski, Bielsko Biala 1996. [Rev.] TwP 14: 1996 nr 47, 87.

238. *Dialog i jego społeczne znaczenie w świetle doświadczeń chrześcijaństwa (Dialogue and Its Social Significance in the Light of Christianity's Experiences)*, in: Kazimierz Maliszewski (ed.), *Colloquium charitativum secundum. Materiały konferencji międzynarodowej zorganizowanej w Toruniu 13-15 października 1995 roku w 350 rocznicę „Rozmowy Braterskiej” (Colloquium charitativum secundum. Materials from the International Conference Organized in Torun 13-15 October 1995 for the 350 Anniversary of „Brotherly Talks”)*, Toruń 1996, 57-70.

239. *Dialog jako droga od Kościoła do Kościoła, od człowieka do człowieka (Dialogue as the Path from Church to Church, from Person to Person)*, in: S.C. Napiórkowski, K. Kowalik (ed.), *Nowy człowiek*, Lublin 1996, 117-136.

240. *Grupa z Dombes. Doktrynalne i duszpasterskie uzgodnienie na temat Eucharystii (The Group from Dombes. Doctrinal and Pastoral Agreements on the Topic of the Eucharist)*, RT 43:1996 z. 2, 321-332.

241. *Katolik – człowiek syntezy (The Catholic – the Man of Synthesis)*, in: S.C. Napiórkowski, K. Kowalik (ed.), *Nowy człowiek (New Man)*, Lublin 1996, 22-28.

242. *Kim był Marcin Luter? Z O. Stanisławem Napiórkowskim, franciszkaninem, rozmawia Ireneusz Cieślik (Who Was Martin Luther? Ireneusz Cieślik Speaks With Fr. Stanisław Napiórkowski, Franciscan)*, „Tygodnik Powszechny” 1996 nr 9 (2434), 1 and 9.

243. *Klikowicz uczy się sekt (Klikowicz Learns the Sects)*, TwP 14:1996 nr 45, 62.

244. *Kongres Eucharystyczny. Dokument z Limy. ks. Adam Bajorski (The Eucharistic Congress. The Lima Document. Fr. Adam Bajorski)*, TwP 14:1996 nr 47, 96.

245. *Modele jedności (Models of Unity)*, in: Waław Hryniewicz OMI, Jan Sergiusz Gajek MIC, Fr. Stanisław Koza (ed.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu (Toward Tomorrow's Christianity. Introduction to Ecumenism)*, Lublin 1996, 479-503.

246. *Obiektywne i życzliwe poznanie innych Kościołów. Kwestia podręczników teologii i katechizmów (The Objective and Warm Getting to Know Other Churches. The Issue of Theological Textbooks and Catechisms)*, in: Waław Hryniewicz OMI, Jan Sergiusz Gajek MIC, Fr. Stanisław Józef Koza (ed.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu (Toward Tomorrow's Christianity. Introduction to Ecumenism)*, Lublin 1996, 772-782.

247. *Osnownyje istoti mezkonfessionalnykh dialogow*, in: Sergiusz Gajek (ed.), *Adin Gospod, na putiach k edinstwu christian*, Lublin 1996, 25-45.

248. *Peregrynacja w kontekście chrześcijaństwa ewangelickiego (Peregrination in the Context of Protestant Christianity)*, in: S.C. Napiórkowski, K. Kowalik (ed.), *Nowy człowiek (The New Man)*, Lublin 1996, 7-21.

249. *Podstawowe osiągnięcia dialogów międzywyznaniowych (The Principle Achievements of Inter-Denominational Dialogue)*, in: Waław Hryniewicz OMI, Jan Sergiusz Gajek MIC, Fr. Stanisław Józef Koza (ed.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu (Toward Tomorrow's Christianity. Introduction to Ecumenism)*, Lublin 1996, 542-556.

250. *Proces ekumenicznego uzgodnienia (The Process of Ecumenical Agreement)*, in: Waław Hryniewicz OMI, Jan Sergiusz Gajek MIC, Fr. Stanisław Józef Koza (ed.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu (Toward Tomorrow's Christianity. Introduction to Ecumenism)*, Lublin 1996, 479-503.

251. *Przedmowa (Foreword)*, in: Dariusz Cupiał, *Na drodze ewangelizacji i ekumenii. Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijan (On the Path to Evangelization and Ecumenism. The Light-Life Movement in the Service of Christian Unity)*, Lublin 1996, 8-9.

252. *Rozumienie wiary. Od diatryby do spotkania (Understanding the Faith. From Diatribes to the Meeting)*, in: Fr. Janusz Nagórny, Andrzej Derdziuk OFM-Cap (ed.), *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65 rocznicę urodzin (Vivere in Christo. The Christian Horizon of Morality. Commemorative Book in Honour of Father Professor Seweryn Rosik on his 65 Birthday Anniversary)*, Lublin 1996, 431-441.

253. *Topografia dialogów międzywyznaniowych (Topography of Inter-Denominational Dialogues)*, in: Waław Hryniewicz OMI, Jan Sergiusz Gajek MIC, Fr. Stanisław Józef Koza (ed.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu (Toward Tomorrow's Christianity. Introduction to Ecumenism)*, Lublin: TN KUL 1996, 525-541.

254. *W odpowiedzi Księdzu biskupowi Tadeuszowi Majewskiemu (In Response to Fr. Bishop Tadeusz Majewski)*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT) 38:1996 z. 1-2, 237-238.

1997

255. [*Kilka interwencji w dyskusji – several interventions in the discussion*], in: S.C. Napiórkowski (ed.), *A bliźniego swego... Materiały z sympozjum „Św. Maksymilian Maria Kolbe – Żydzi – masoni” (And Your Neighbour... Materials from the „St. Maximilian Maria Kolbe – Jews – Masons” Symposium)*, Lublin 1997, 150, 162, 163, 168-170.

256. *Christotokos i Theotokos. W sprawie rehabilitacji Nestoriusza (Christotokos and Theotokos. On the Subject of Rehabilitating Nestorius)*, in: S.C. Napiórkowski, Fr. S. Longosz (ed.), *Maryja w Tajemnicy Chrystusa (Mary in the Mystery of Christ)*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów, 1997, 40-44.

257. *Człowiek dialogu (o ks. Bogdanie Trandzie) (Man of Dialogue [About Fr. Bogdan Tranda])*, „Jednota” 41:1997 nr 1, 30.

258. *Interkonfesyjna teologia (Interconfessional Theology)*, EK VII, Lublin 1997, 382.

259. *Jezus Chrystus w dialogu ekumenicznym (Jesus Christ in Ecumenical Dialogue)*, in: P. Jaskóła, S. Koza (ed.), *Chrystus naszym pojednaniem. Prace przygotowane przez Instytut Ekumeniczny KUL dla upamiętnienia działalności naukowo-dydaktycznej Ks. Bpa Prof. Dra hab. Alfonsa Nossola w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (Christ is Our Reconciliation. Works Prepared by the Ecumenical Institute of Catholic University of Lublin in Remembrance of the Academic-Didactic Activity of Fr. Bishop Prof. Alfons Nossol at CUL)*, Opole 1997, 191-196.

260. *Jezus Chrystus. XI. W dialogu ekumenicznym (Jesus Christ. XI. In Ecumenical Dialogue)*, EK VII, Lublin 1997, 1406-1410.

261. Napiórkowski S.C. (ed.), *A bliźniego swego... Materiały z sympozjum „Św. Maksymilian Maria Kolbe – Żydzi – masoni” (And Your Neighbour... Materials from the „St. Maximilian Maria Kolbe – Jews – Masons” Symposium)*, Lublin 1997. [Rev.]: Fr. Jan Kracik. *Święty przeciw Żydom i masonom (Saint against Jews and Masons)*, „Tygodnik Powszechny”, 21.09.1997, 10 (clearly positive); Jerzy Tomaszewski, *Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa... Żyd, ale uczciwy (You Will Not Speak False Witness... Jews, but Honest)*, *Polityka*, 21.03.1998 nr 12, 64 (negative; Kościół i M. Kolbe – byli antysemitami – The Church and M. Kolbe – they were anti-semitic); Leszek Żebrowski, *O „metodzie naukowej” prof. Jerzego Tomaszewskiego. Szkalowanie (About the „Academic Method” of Prof. Jerzy Tomaszewski)*, *Nasza Polska*, 10.06.1998, 10 (very positive; presents what is false in the review by J. Tomaszewski).

262. *Pojednanie jako dar Boży i źródło nowego życia. Asyż – Graz – Majdanek (Reconciliation as a Gift of God and Source of New Life. Assisi – Graz – Majdanek)*, in: *Pojednanie narodów i Kościołów (Reconciliation of Nations and the Churches)*, Opole 1997, 41-45.

263. *Prawosławna apokatastaza (Orthodox Apokatastasis)*, TwP 15:1997 nr 49, 73.

264. *Profesor dogmatyki wobec międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych (Professor of Dogmatics Towards International Doctrinal Dialogues)*, in: Piotr Jaskóła (ed.), *Materiały seminarium wykładowców dogmatyki poświęcone potrzebie recepcji wyników międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych w wykładach z teologii dogmatycznej, Opole – Kamień Śląski 6-7.11.1996 (Materials of Seminar Lecturers of Dogmatics Dedicated to the Need of the Reception of the Results of International Doctrinal Dialogues in Lectures of Dogmatic Theology, Opole – Kamień Śląski 6-7.11.1996)*, Opole 1997, 7-22.

265. *Recepcja Theotokos w protestantyzmie (The Reception of Theotokos in Protestantism)*, in: S. C. Napiórkowski, S. Longosz (ed.), *Maryja w Tajemnicy Chrystusa (Mary in the Mystery of Christ)*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów 1997, 78-86.

266. *Wielcy chrześcijanie wobec Tajemnicy Bożego Macierzyństwa. Wybór tekstów (S.C. Napiórkowski) (Great Christian Towards the Mystery of the Motherhood of God. Selection of Texts)*, in: S.C. Napiórkowski, S. Longosz (ed.), *Maryja w Tajemnicy Chrystusa (Mary in the Mystery of Christ)*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów, 1997, 219-313.

267. *Wprowadzenie w tematykę sympozjum (Introduction to the Topic of the Symposium)*, in: S.C. Napiórkowski (ed.), *A bliźniego swego... Materiały z sympozjum „Św. Maksymilian Maria Kolbe – Żydzi – masoni” (And Your Neighbor... Materials from the „St. Maximilian Maria Kolbe – Jews – Masons” Symposium)*, Lublin 1997, 7-10.

268. *Kakskümmend aastat teoloogilist dialoogi Rooma-katoliku Kiriku ja Luterliku Maailmaliidu vahel*, translated from Polish to Estonian language by Eduard Pulst, Lublin 1997, 23 p. (*25 lat teologicznego dialogu Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Federacji Luterńskiej*) (25 Years of Theological Dialogue of the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation).

1998

269. *Pneumatologia dialogów protestancko-katolickich (Protestant-Catholic Pneumatological Dialogues)*, in: M. Marczewski (ed.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii (The Spirit, Who Unites. An Outline of Pneumatology)*, Lublin: Polihymnia 1998, 233-258.

270. *Tydzień eklezjologiczny na KUL. Posługiwanie w Kościele (z O. Prof. S.C. Napiórkowskim rozmawia Małgorzata Kołodziejczyk) (Ecclesiological Week*

at Catholic University of Lublin. Ministry in the Church [Małgorzata Kołodziejczyk Speaks with Fr. Prof. S. C. Napórkowski]), „Gość Niedzielny” 1998 nr 16, 19.

271. *Impanacja*, EK VII, Lublin 1997, 87.

272. *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci (The Breast Union from the Perspective of Four Hundred Years)*, ed. J.S. Gajek, S. Nabywaniec, S.C. Napiórkowski (Teologia w dialogu 8 – Theology in Dialogue 8), Lublin 1998.

273. *Św. Maksymilian – Żydzi – masoni (St. Maximilian – Jews – Masons)*, RN 1998 nr 1(499), 21-22.

274. *Moja przygoda z Duchem Świętym (My Adventures with the Holy Spirit)*, „Więź” 41: 1998 nr 8 (478), 91-98.

275. *Marienwallfahrtsorte im Dienste von Versöhnung, Einheit und Frieden*, RTK 44:1997 z. 7, 81-102.

276. *Słowo Jana Pawła II o Lutrze (John Paul II's Words on Luther)*, „Nasz Dziennik”, 9.11.1998, p. 10 (replika na art. Sławomira Skiby *Przekonany o własnej boskości* – Retort on the article by Sławomir Skiba *Convinced of One's Own Divinity*). Retort on my Retort: Sławomir Olejniczak, *Słowo o Lutrze i nadużyciu autorytetu (A Word on Luther and Abusing Authority)*, „Nasz Dziennik”, 3.12.1998, p. 10.

277. *Sanktuaria maryjne w służbie pojednania, jedności i pokoju (Marian Sanctuaries at the Service of Reconciliation, Unity and Peace)*, in: *Nosicielka Ducha. Pneumatofora (Bearer of the Spirit. Pneumatophora)*, J. Wojtkowski, S.C. Napiórkowski (ed.), Lublin: RW KUL 1998, 371-384.

278. *Matka Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy) [Mother of the Lord (Problems – Searching – Perspectives)]*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów 1998, 335 p.

279. *Dialog międzykościelny (Inter-Church Dialogue)*, in: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski. *Program Duszpasterski na rok 1998/99, Wierzę w Boga Ojca (The Pastoral Commission of the Polish Episcopacy. Pastoral Program for 1998-1999, I Believe in God the Father)*, Katowice 1998, 408-424.

280. *Serdeczna prośba do Kolegów w dogmatyce i ekumenizmie (A Sincere Request for Our Friends in Dogmatics and Ecumenism)*, TwP 16:1998 nr 55, 2.

281. *Tydzień eklezjologiczny na KUL. Postępowanie w Kościele (z O. Prof. S.C. Napiórkowskim rozmawia Małgorzata Kołodziejczyk) [Ecclesiological Week at Catholic University of Lublin. Ministry in the Church (with Fr. Prof. S.C. Napiórkowski speaks Małgorzata Kołodziejczyk)]*, *Gość Niedzielny* 1998 nr 16, 19.

282. *Św. Franciszek i Jan Paweł II śpiewają Matce Bożej (St. Francis and John Paul II Sing to the Mother of God)*, „Drzewo Życia”. Pismo parafii Matki Bożej Różańcowej w Lublinie, 4:1998 nr 4(16), 1-2.

283. *Z recenzji Ks. prof. dr hab. Celestyna Napiórkowskiego (rozpr. dokt. ks. A. Świdorskiego, Próba oceny nauki Andrzeja Frycza Modrzewskiego o zjedno-*

czeniu Kościoła Chrystusowego w świetle Drugiego Soboru Watykańskiego... [From the Review by Fr. Prof. Celestyn Napiórkowski (the Doctorate Dissertation of Fr. A. Świdorski, An Attempt to Evaluate the Teachings of Andrzej Frycz Modrzewski on the Unification of the Church of Christ in the Light of the Second Vatican Council...)], Lublin 1998, TwP 16:1998 nr 55, 32-33.

1999

284. *Od tolerancji do wspólnego świadectwa (From Tolerance to Contemporary Witnessing)*, „Nasz Dziennik” 21.01.1999 p. 9 (Cont. Matters on Luther).

285. *Doświadczam i wierzę (I Experience and Believe)*, ed. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lublin 1999.

286. *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienia teologiczno-metodologiczne (Historical Experiences of People and Christian Communities. Theological-Methodological Issues)*, in: *Doświadczam i wierzę (I Experience and Believe)*, ed. S. C. Napiórkowski, K. Kowalik, Lublin 1999, 101-129 (m.in. o roli doświadczenia w teologii reformacji oraz D. Bonhoeffera – among others on the role of experiences in reformation theology and D. Bonhoeffer).

287. *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej. T. 10: Chrześcijaństwo ewangelickie (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God. Vol. 10: Protestant Christianity)*, Wstęp, wybór i opracowanie – Introduction, Selection and Report by S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1999, 510 p.

288. *O tej książce (About this Book)*, in: *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej. T. 10: Chrześcijaństwo ewangelickie (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God. Vol. 10: Protestant Christianity)*, Wstęp, wybór i opracowanie – Introduction, Selection and Report by S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1999, 7-11.

289. *Maryja w teologii i pobożności ewangelików (Mary in the Theology and Piety of Protestants)*, in: *Beatam me dicent. Teksty o Matce Bożej. T. 10: Chrześcijaństwo ewangelickie (Beatam me dicent. Texts on the Mother of God. Vol. 10: Protestant Christianity)*, Wstęp, wybór i opracowanie – Introduction, Selection and Report by S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1999, 15-57.

290. *Nikt nie odstąpił od swojej wiary. Rozmowa. Ksiądz profesor Stanisław Celestyn Napiórkowski, wykładowca KUL, konsultor Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu. Rozmawiała Ewa K. Czackowska (No One Left their Faith. Discussion. Father Professor Stanisław Celestyn Napiórkowski, Catholic University of Lublin Lecturer, Consultant to the Episcopal Council for Matters of Ecumenism. Ewa K. Czackowska Interviewed)*, „Rzeczpospolita” 1999 nr 259, A5.

291. *Co Sobór zmienił w Polsce?(What did the Council Change in Poland?)*, „Znak” 51: 1999 nr 5 (528), 80-81 (m.in. na rzecz ekumenii – among others on behalf of ecumenism).

292. *Luteranie i katolicy podają sobie ręce (Lutherans and Catholics Shake Hands)*, „Gość Niedzielny” 76: 1999 nr 44, 12.

2000

293. *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm (Towards Fullness of Truth, Meaning, What We Need Ecumenism For)*, „Więź” 43: 2000 nr 1(495), 14-23.

294. *Łaska czy uczynki? Z o. Stanisławem Celestynem Napiórkowskim OFM-Conv.../ rozmawia Cezary Sękalski (Grace or Deeds? Cezary Sękalski Speaks with Fr. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv.../)*, „List” 2000 nr 1, 3-4.

2001

295. R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia. Ekumeniczno-dogmatyczne studium dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym (The Church in the Work of Justification. Ecumenical-Dogmatic Study of the Documents of the Catholic-Lutheran Dialogue on a World Forum)*. Foreword by Abp A[lfons] Nossol, Opole 2000 – 238 p. [Rev.] „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” [„Review of Theological Writing”] 5:2001 nr 2, 155-157.

296. *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną Deklaracją o usprawiedliwieniu” (God is Gracelul. On the „Joint Declaration on the Doctrine of Justification”)*, Warszawa 2001.

2002

297. *Maria w ewangelicyzmie (Mary in Protestantism)*, in: *Encyklopedia Religii (Encyclopedia of Religion)*, vol. VI, Warszawa: PWN 2002, 425 p. (redakcja znacznie przepracowała mój tekst i opublikowała go pod moim nazwiskiem w ogóle nie konsultując z autorem wprowadzonych zmian i nowych elementów – the editors significantly altered my text and published it under my name without at all consulting with the author about the introduced changes and new elements).

2003

298. *Wierzę w jeden Kościół (I Believe in One Church)*, Tarnów: Biblos 2003, 505 p.

299. *Czego nauczyły nas dialogi ekumeniczne? (What Did Ecumenical Dialogue Teach Us?)* in: *Ekumeniczna odpowiedzialność na początku trzeciego tysiąclecia [Ecumenical Responsibility at the Beginning of the Third Millennium]* (seria *Teologia w dialogu – Theology in Dialogue* series, vol. 10), Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, 153-162.

300. *Protestanci i ekumenizm (Protestants and Ecumenism)*. [Rev.]: Karol Kariski, *Protestanci i ekumenizm (Protestants and Ecumenism)*. Wkład spadkobierców

Reformacji w dzieło jedności (The Contribution of Reformation Inheritors in the Work of Unity), Warszawa: ChAT 2001 pp. 400. RT 50:2003 z. 7, 195-199.

301. *Tajemnice światła. Zamyślenia podczas procesji z Obrazem Matki Boskiej Katedralnej (Płaczącej) na Starym Mieście w Lublinie w dniu 3 lipca 2003 roku (The Mystery of Light. Reflections During the Procession with the Painting of the Cathedral Mother of God (Weeping) in the Old Town in Lublin on the 3rd of June 2003)*, Lublin 2003.

302. *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000 (Closer to the Community. Catholics and Lutherans in Dialogue 1965-2000)*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2003, 537 pp. (Wspólnie z Karolem Karskim polski przekład dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym – Together with Karol Karski the Polish translation of the documents of the Catholic-Lutheran dialogue on a world forum).

2004

303. *Z recenzji rozprawy doktorskiej [ks. Tomasza Jaklewicza, Formuła Marcina Lutra 'simul iustus et peccator' jako problem teologiczny w kontekście ekumenicznym] (From the Review of the Doctorate Dissertation [Fr. Tomasz Jaklewicz, Martin Luther's Formula 'simul iustus et peccator' as a Theological Problem in the Context of Ecumenism])*, TwP 22:2004 nr 75, 31-33.

304. *Lismanin, Lismanini, Franciszek (Lisman, Lismans, Francis)*, EK v. X, 1146-1147.

305. *Niezwykłe ważne wydarzenie (wywiad n.t. Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu) [Unusually Important Occurance (Interview on the Topic of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification)]* „Wiadomości KAI” 2004 nr 44, 19.

306. *Dekret Unitatis Redintegratio a ekumeniczna lustracja polskich podręczników teologii (Unitatis redintegratio Decree and an Ecumenical Survey of the Polish Theology Text-books)*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy”, 2004 nr 3/38, 37-45.

307. *Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne. Praca zbiorowa Wspólnoty z Bose (The Books of Witnesses. Ecumenical Martyrology. Joint Work of the Community from Bose)*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2004, 562 p. [Rev.] SiDE 20:2004 nr 2, 205-208.

2005

308. «Ojciec nasz» *Franciszka z Asyżu i Marcina Lutra (The 'Our Father' of Francis of Assisi and Martin Luther)*, „Biblia i Ekumenizm” 2:2005, 123-137 (together with D. Wiśniewski).

309. By „Eucharystyczny” znaczył „Eucharystyczny” (*That „Eucharistic” Might Mean „Eucharistic”*), in: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej, (Do this in Memory of Me. The Eucharist in the Ecumenical Perspective)*, L. Górka (ed.), Warszawa: Verbinum 2005, 202-220.

310. *Do Maryi przez Jezusa (To Mary Through Jesus)*, in: *Nasz Papież. Kronika Pontyfikatu w 27 zeszytach, Rok czwarty: 16 X 1981-15 X 1982 (Our Pope. The Pontifical Chronical in 27 Folders. Fourth Year: 16 X 1981 – 15 X 1982)*, nr 4, s. 7.

311. *Z braćmi luteranami u Papieża (With our Lutheran Brothers at the Pope)*, „Więź” 2005 nr 5-6 (559-560), 63-64.

312. *Zamysł III Forum Teologów Europy Środkowej i Wschodniej. Przemówienie na otwarciu konferencji w Odessie, 27.09.2005 (The Idea of the III Central and East European Forum of Theologians. Speech at the Opening of the Conference in Odessa, 27.IX.2005)*, TwP 23:2005 nr 81, 5-7.

313. *Z recenzji Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv: Ks. Jerzy Bajorek, Mariologia Biskupa Franciszka Hodura... (From the Review by Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv: Fr. Jerzy Bajorek, The Mariology of Bishop Franciszek Hodura...)*, TwP 22: 2005 nr 81, 42.

314. *Soborowa odnowa mariologii (The Conciliar Renewal of Mariology)*, in: *Matka Boża w Ludzie Bożym (The Mother of God in the People of God)*, J. Górecki(ed.). *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, 24 (Studies and Materials from the Theology Department of Silesia University in Katowice), Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2005, 103-136.

2006

315. *Kościół musi się nawracać. O dialogu z luteranami, pobożności maryjnej i ekumenizmie w Polsce z ojcem Stanisławem Celestynem Napiórkowskim OFMConv rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz (The Churches Must Convert. About Dialogue with Lutheranism, Marian Piety and Ecumenism in Poland with Father Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv Speaks Fr. Tomasz Jaklewicz)*, „Gość Niedzielny”, 83:2006 nr 4, 24-26.

316. *Zum Verständnis des Kirchenamtes im Hinblick auf die Eucharistie. Die katholische Sichtweise, w: Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii / Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy. Nicht getrennt und nicht geeint. Der Ökumenische Diskurs über Abendmahl / Eucharistie in Deutsch-Polnischer Sicht. Redakcja/Herausgeber Ignacy Bokwa, Piotr Jaskóła, Ulrike Link-Wieczorek, Verlag Otto Lembeck – Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Frankfurt am Main-Opole 2006, 251-262; *Rozumienie urzędu kościelnego w odniesieniu do Eucharystii. Katolicki punkt widzenia (Understanding the Church's Ministry in Reference to the Eucharist. The Catholic Point of View)*, in: the same, 263-273.*

317. *Wstęp do encykliki Redemptoris Mater (Introduction to the Encyclical Redemptoris Mater)*, in: Jan Paweł II, *Dziela zebrane (John Paul II, Collected Works)*, vol. I, *Encykliki (Encyclicals)*, Kraków: Wyd. M 2006, 239-231.

318. *Nasza rosyjska Katolicka Encyklopedia (Our Russian Catholic Encyclopedia)*, TwP 24:2006 nr 84, 51-56.

319. *O tej książce (About This Book)*, in: Andrzej Seweryn, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945-1989 (On the Way to Dialogue. Ecumenical Involvement of the Baptist Church as a Member of the Polish Ecumenical Council in the Years 1945-1989)*, Warszawa: Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego 2006, 17-20.

320. *Książka godna wielkiego jubileuszu (The Book Worthy of the Great Jubilee)*, in: Fr. Wojciech Różyk, „Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego. *Studium teologiczne („Apparitions” to Mary Francis Kozłowska According to Manuscripts in the Vatican Archives. Theological Studies)*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2006, 9-10.

321. *Nasza rosyjska Katolicka Encyklopedia (Our Russian Catholic Encyclopedia)*. [Rev.]: *Kamoliczeskaja Enciklopedija*, t. I-II Izdatielstwo Franciskancew (Wyd. Franciszkanów), Moskwa 2002-2005, „Lignum Vitae” 7:2006, 501-504.

322. *Chleb Eucharystyczny i chleb powszedni według dialogów międzykościelnych (The Eucharistic Bread and the Daily Bread According to Inter-Church Dialogues)*, „Lignum Vitae” 7:2006, 49-60.

323. *Matrimonia mixta po polsku. Poszukiwania bardziej ekumenicznego modelu (Mixed Marriages Polish Style. Searching for a More Ecumenical Model)*, in: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu (Christ the Light of Oikoumene. On the Path at the Third European Ecumenical Assembly in Sibiu)*, ed. Fr. Rajmund Porada, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2006, 116-128.

324. *Congar Yves Marie-Joseph OP (Congar Yves Marie-Joseph OP)*, in: *Leksykon teologii pastoralnej (Theological-Pastoral Lexicon)*, Lublin 2006, 153-154.

325. *Martyrologium ekumeniczne (Ecumenical Martyrology)*, EK XI, 1479-1480.

2007

326. *Sakrament chrztu znakiem jedności (The Sacrament of Baptism a Sign of Unity)*, RN 2007 nr 1, 9-10.

327. *Teologu polski, co sądzisz o swojej twórczości? (Polish Theologian, How Do You Judge Your Creativity?)*, S. C. Napiórkowski OFMConv (ed.), Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów 2007. (Zaproszeni byli także teologowie ewan-

gelicy i prawosławni. Odpowiedzieli pozytywnie: ks. prof. Manfred Uglorz – luteranin, i ks. prof. Zachariasz Łyko – adwentysta – Protestant and Orthodox Theologians were also invited. The following responded positively: Fr. Prof. Manfred Uglorz – Lutheran, and Fr. Prof. Zachariasz Łyko – Adventist).

328. *Z warsztatu teologa: Problemy (From the Workshop of a Theologian: Problems)*, „Lignum Vitae” 8:2007, 349-405. (Odślania wiele problemów ekumenicznych – Revealing many ecumenical problems).

329. *Pośredniczka w Duchu Świętym Pośredniku (Mediatrice in the Holy Spirit Mediator)*. [Rev.]: Grzegorz Bartosik OFMConv, *MEDIATRIX IN SPIRITU MEDIATORE. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha (Mediation of the Most Blessed Lady Mary as Participation in the Mediating Function of the Spirit)*, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów, 2006, 582 p., „Lignum Vitae” 8:2007, 562-565.

330. *O tej książce (About this Book)*, in: Fr. Jerzy Bajorek, *Mariologia Franciszka Hodura (Mariology of Franciszek Hodur)*, Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2007, 11-15.

331. *Opinia w przewodzie doktorskim kard. Waltera Kaspera (Opinion in the Doctorate Dissertation of Cardinal Walter Kasper)*, „Studia Oecumenica” 7:2007, 15-19 (m.in. o jego zaangażowaniu ekumenicznym – among others about his ecumenical engagement).

2008

332. *Wprowadzenie (Introduction)*, in: Jarosław Pieniek, *Drzewa owocowe zakwitną wraz z trawą. Ekoteologia Kościoła Anglii (Fruit Bearing Trees Will Bloom Together with the Grass. Eco-Theology of the Church of England)*, Świdnica 2008, 33-34.

333. *Ekumeniczne bomby już wybuchły [wywiad] (Ecumenical Bombs Already Exploded [interview])*, „Gość Niedzielny”, 20 stycznia 2008, 18-19.

334. *Mariologia lubelska w dialogu z Kościołami, kulturą i społeczeństwem (Lublin Mariology in Dialogue with Churches, Culture and Society)*, in: *W nurcie polskiej mariologii. Materiały z sympozjum mariologicznego z okazji 50-lecia Katedry Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 24 października 2007 roku (The Trend of Polish Mariology. Materials from the Mariological Symposium on the Occasion of the 50 Years of the Mariology Chair at the John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin 24 October 2007)*, academic ed. Kazimierz Pek MIC, Fr. Teofil Siudy (Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Biblioteka Mariologiczna 11), Częstochowa-Lublin 2008, 51-63.

335. *Maryjne ikony, które żyją na wschód od Odry (Marian Icons, which Live East of the Odra River)*, in: the same, 164-179.

336. *Przedmowa. Koniec pewnej mitologii (Foreword. The End of a Certain Mythology)*, in: Wiesława Dąbrowska-Macura, *Wspólnota – klucz do jedności. Kościół jako koinonia według dokumentów końcowych z dialogu katolicko-zielonoświątkowego [Community – the Key to Unity. The Church as Koinonia According to the Final Documents of the Catholic-Pentecostal Dialogue]*, (Biblioteka Diecezji Świdnickiej 19), Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2008, 9-11.

English Text Translator: *Jan Robert Kobyłecki* (29 X 2008)

RECENZJE

Janusz Bujak:

CZŁOWIEK JAKO *IMAGO DEI* WOKÓŁ ANTROPOLOGICZNYCH TREŚCI W WYBRANYCH DOKUMENTACH DIALOGÓW DOKTRYNALNYCH

Szczecin 2007, 570 s. + aneks

Problematyka antropologiczna wciąż stanowi przedmiot sporów konfesyjnych. Różne wizje człowieka skutkują określonymi konsekwencjami w zakresie eklezjologii, hamartologii czy nauki o usprawiedliwieniu a zwłaszcza w obszarze etyki szczegółowej. W dotychczasowej debacie ekumenicznej w Polsce brakowało jednak pozycji, która by te wszystkie wizje wspólne, jak też i aporie antropologiczne zestawiała i wskazywała możliwe drogi dojścia do ekumenicznego konsensu. W roku 2007 na rynku wydawniczym pojawiła się książka, która jest próbą ukazania głównych wątków antropologicznych we współczesnym dialogu ekumenicznym. Autor jako dobro wspólne tej dyskusji przyjął starożytny termin techniczny: *imago Dei*. Za tym wyborem stoją dobre racje, a sama książka nie powinna ująć uwadze osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny w Polsce.

Autor monografii *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, ks. Janusz Bujak jest znany w polskim środowisku ekumenicznym. Jego artykuły ukazywały się także na łamach „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych”. Omawiana książka stała się podstawą przewodu habilitacyjnego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, który ks. Bujak ukończył z wynikiem pozytywnym. Ks. Janusz Bujak należy do stosunkowo dużej grupy młodych teologów – ekumenistów rzymskokatolickich, których ekumeniczna droga wiodła poprzez studia doktoranckie w Rzymie. Autor omawianej przez nas monografii urodził się w 1967 roku w Wejherowie, po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Studia teologiczne ukończył obroną pracy magisterskiej pt. *Eucharystia a eschatologia w publikacjach teologów polskich po Soborze Watykańskim II*. Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1992 roku został skierowany do pracy

duszpasterskiej. W roku 1994 ks. Bujak rozpoczął studia specjalistyczne w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Zakończeniem tych studiów była rozprawa doktorska pisana pod kierunkiem o. Angela Antona SI *Ministero ordinato, la collegialité/conciliarité e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione Mista Internazionale del dialogo cattolico-ortodosso*, przyjęta przez Gregorianum w roku 1999. Po powrocie do Polski w tym samym roku ks. Bujak został mianowany wikariuszem w parafii pw. Ducha Świętego w Koszalinie. Równolegle do działalności parafialnej, rozpoczął wykłady z zakresu chrystologii a następnie ekumenizmu w WSD w Koszalinie. Ważnym etapem w rozwoju naukowym ks. Bujaka było powołanie go w roku 2004 na stanowisko adiunkta na nowo powstałym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Do jego zadań należą wykłady z zakresu teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Szczecinie i w Koszalinie.

W roku 2000 został diecezjalnym referentem do spraw ekumenizmu. W ramach swoich obowiązków organizuje obchody Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, bierze aktywny udział w przygotowaniu materiałów ogólnopolskich, corocznie uczestniczy w spotkaniach referentów ds. ekumenizmu w Warszawie. Z tego praktycznego ekumenizmu wyrosło też sformułowanie teoretycznego problemu, który doprowadził ks. Bujaka do badań nad miejscem antropologii w dialogach ekumenicznych na szczeblu lokalnym i światowym.

Omawiana książka stanowi dojrzłą rozprawę naukową, która mimo dużej objętości stanowi zwarte dzieło. 72-stronicowy aneks zawiera fragmenty dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wspólnota i Służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boga*. Podkreślić wypada walory edycyjne książki. Ma ona interesującą okładkę i stoi za nią solidna praca redakcyjna i drukarska.

Umieszczenie obszernego aneksu w rozprawie naukowej zawsze rodzi pytania i za taką decyzją powinny stać zawsze mocne argumenty a nie tylko chęć powiększenia objętości książki. W tym wypadku jednak sam aneks został poddany w książce rzetelnej analizie, stanowi ważny punkt odniesienia dla omawianego zagadnienia, stąd nie można Autorowi postawić zarzutu, że niepotrzebnie rozbudował objętość swego dzieła. Temat wymagał tak dokładnej analizy.

Praca ks. Janusza Bujaka podejmuje problem ważny i aktualny, zarówno z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego, jak też międzynarodowej debaty ekumenicznej. Jednym z najważniejszych zagadnień teologicznych znajdujących się dziś w centrum chrześcijańskiej teologii jest bowiem problem antropologii – czyli rozumienia człowieka z perspektywy biblijnej a szerzej chrześcijańskiej. Jest to problem nie tylko natury teoretycznej, ale też i praktycznej (człowiek jako mężczyzna i kobieta i związana z tym etyka seksualna). Obydwa te aspekty zostały przez ks. Bujaka podjęte i poddane należytej analizie.

Rozprawa składa się z wstępu, 3 części merytorycznych podzielonych na rozdziały, które z kolei dzielą się na punkty i podpunkty. Całość domyka zakończe-

nie, bibliografia, spis osób i aneks. Podział książki jest klarowny, zachowane są proporcje pomiędzy poszczególnymi częściami i rozdziałami. Kolejne części zakończone są zestawieniem wniosków badawczych.

Problem badawczy został przedstawiony w obszernym wstępie (s. 17-48), który rozpoczyna się od zadania nieprawdopodobnie trudnego: próby definicji antropologii teologicznej, wskazując następnie na cele dyscypliny, jej fundamenty, metodę i relację do innych nauk humanistycznych (s. 27). Autor rozprawy podąża za definicją Battisty Mondina, która ujmuje antropologię teologiczną jako „wyjaśnianie człowieka z punktu widzenia wiary” (s. 22). W fundamentach antropologii teologicznej odnosi się ks. Bujak do głównych koncepcji antropologii chrześcijańskiej (s. 24), choć jest to enumeracja zbyt pobieżna i ogólnikowa. I tak w przypadku Lutera Autor popełnia nadużycie interpretacyjne twierdząc, że dla Reformatora wittenberskiego kluczem do zrozumienia człowieka była predestynacja (s. 24), podczas gdy pojęcie to w jego myśli ma znaczenie marginalne, inaczej niż jest to w przypadku teologii Jana Kalwina. Metoda pracy zostaje określona we wstępie poprzez nawiązanie do wytycznych Soboru Watykańskiego II. Nie jest to metoda analityczno-syntetyczna ani historyczno-systematyczna, lecz zostaje określona poprzez realizację 4 postulatów wyznaczonych przez Sobór.

Od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Problem badawczy, cel, w mniejszym stopniu obrona metoda a dalej struktura rozprawy zostają wyraźnie i jasno sprecyzowane we Wstępie. Autor konsekwentnie realizuje sformułowany cel badawczy na kartach następujących po sobie w logicznym porządku części i rozdziałów. Studium ks. Bujaka oparte jest na bardzo rozległej literaturze obcojęzycznej, dokumentach dialogów międzykościelnych, w szerokim zakresie odwołuje się do polskiej literatury przedmiotu, co wynika z przyjętego obszaru badań, jak też innych założeń przedstawionych we wstępie.

Bibliografia zawiera kilkaset pozycji. Zestawienie zostało podzielone na następujące działy: 1. Źródła, 2. Literatura pomocnicza. Podział ten jest oparty na dobrych racjach. Pierwszy dział bibliografii został wręcz drobiazgowo podzielony na mniejsze jednostki i podjednostki. Praca odwołuje się do najnowszych opracowań niemieckich, włoskich i polskich teologów, jest pracą nawiązującą do najnowszych dokumentów i analiz.

Autor omówił ogromną liczbę dokumentów kościelnych i prac teologów rzymskokatolickich oraz sformułował wnioski natury praktycznej.

Tytuły poszczególnych rozdziałów zawierają pojęcie – klucz: *imago Dei*. Za pomocą tego terminu ks. Bujak określa, poprzez jaką optykę będzie dokonywał analizy różnych aspektów ludzkiej egzystencji. Te aspekty to: relacja do Boga, ludzka seksualność, stosunek człowieka do stworzenia.

W pierwszej części merytorycznej (s. 49-194), Autor przedstawia ekumeniczne poszukiwania hermeneutyczne z zakresu antropologii teologicznej. Książka

omawia klasyczne zagadnienia antropologii poprzez ukazanie zapisów dokumentów dialogów międzykościelnych. W rozdziale II ukazana zostaje koncepcja *imago Dei* w różnych tradycjach kościelnych. Poszczególne analizy nie sięgają jednak do źródeł. Autor omawia poglądy Lutera i Kalwina (s. 75nn) nie odwołując się jednak do żadnego z pism Reformatorów a jedynie do badacza Lutera czy Reformatora Genewy. Analizy poglądów teologów prawosławnych (s. 95nn) są o wiele bardziej dogłębne. Antropologia rzymskokatolicka została ukazana poprzez analizę idei *imago Dei* w pismach św. Augustyna, Tomasza z Akwinu, dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz koncepcji Ignazio Sanny, którego antropologię Autor przedstawia jako chrześcijańską odpowiedź na wyzwania postmodernizmu. Wnioski z części I ujęte zostały poprzez trzy hasła: *imago Dei* fundamentem osobowego wymiaru człowieka, wpływ grzechu pierworodnego na obraz Boga w człowieku oraz wzrastanie w Chrystusie. Wnioski te wypływają bezpośrednio z przedłożonych analiz.

Część druga: *Imago Dei: człowiek jako mężczyzna i kobieta* ukazuje problem ludzkiej płciowości w analizach dokumentów teologicznych tradycji rzymskokatolickiej, teologii feministycznej oraz w dokumentach ekumenicznych. Rozdział II części drugiej omawia poglądy wybranych teologów, dokumenty ŚRK oraz innych gremiów ekumenicznych, rozdział III ukazuje stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego. Zaskakuje fakt, że inaczej niż w części pierwszej, Autor tutaj nie odwołuje się do ojców i doktorów Kościoła, lecz od razu prezentuje myśl Jana Pawła II i aktualny dokument Kongregacji Nauki Wiary z roku 2004. Rozdział ten kończy analiza reakcji kobiet na dokumenty Kościoła (II, II,3.3). Jest to rzetelnie wykonana praca o charakterze sprawozdawczym. Część druga zakończona jest wnioskami, które sprowadzone zostały do dwóch tez: mężczyzna i kobieta jako *imago Dei* oraz równość płci jako konsekwencja powyższego (s. 331).

Część trzecia: *Imago Dei: człowiek wobec stworzenia* – ukazuje kolejny aspekt antropologii teologicznej. Struktura jest podobna jak w dwóch poprzednich częściach: 1. ukazanie stanowiska dokumentów, 2. poszukiwanie oceny. Autor szczegółowo ukazuje zapisy poszczególnych dokumentów dialogów międzywyznaniowych i innych dokumentów ekumenicznych, kończąc wnioskiem a właściwie postulatem wskazującym na powrót do właściwej relacji między człowiekiem a światem (s. 362nn). Rozdział II ponownie przedstawia wybrane koncepcje antropologiczne odnoszące się do zagadnienia człowiek-stworzenie. Rozdział w tytule odwołuje się do przedstawicieli tradycji kościelnych, ale Autor wychodząc poza perspektywę *stricte* teologiczną omawia również poglądy Bacona i Kartezjusza. Przedstawione zostają także założenia ekoteologii, czy ekofeminizmu (głównie analiza poglądów Catheriny Halkes). Brakuje w tym omówieniu a dokładniej w tym miejscu pracy, bardzo poważnego studium autorstwa Jürgena Moltmanna, które nie jest ani płytką ekoteologią ani wojującą teologią wyzwolenia, lecz głęboko osadzoną medytacją biblijną (J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*).

Część trzecia nie jest tak czytelnie podzielona jak dwie poprzedzające. Omówione tu zostały dokumenty ŚRK oraz innych zgromadzeń i gremiów ekumenicznych, podczas gdy dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego zostały ukazane w sposób selektywny. Św. Franciszek z Asyżu został przez Autora określony mianem „wzoru chrześcijańskiego ekologa” (s. 465). We wnioskach do części trzeciej Autor zestawiał przyczyny kryzysu ekologicznego oraz sumarycznie ukazał miejsce i zadania człowieka w stworzeniu według planu Bożego. Zdaniem Autora, analiza dokumentów ekumenicznych pozwala sformułować tezę, że „lekarstwem na obecny kryzys ekologiczny jest właściwa antropologia” (s. 474).

W obszernym zakończeniu pracy (s. 477-501) Autor zestawia wyniki badań. Przywołane zostają poglądy teologów oraz zapisy dokumentów kościelnych i ekumenicznych. Wniosek praktyczny wskazuje, że idea *imago Dei* powinna przyczynić się do pogłębiania jedności pomiędzy chrześcijanami Europy i innych kontynentów. Od strony treściowej trzeba docenić, że w poszczególnych trzech częściach i ich rozdziałach, Autor bardzo szczegółowo przedstawia wyniki przeprowadzonych badań.

Na rynku wydawniczym pojawiło się w ostatnich latach wiele książek omawiających dokumenty kościelne, jednak często nie zawierały one wniosków natury praktycznej. Praca ks. Bujaka wynika z praktyki życia kościelnego i taki wniosek formułuje: jako stworzeni na obraz Boga powinniśmy zbliżyć się do Niego i wzajemnie do siebie jako chrześcijanie różnych wyznań. Ekumenizm to przede wszystkim sprawa *praxis* i to uświadamia nam także książka ks. Janusza Bujaka.

Marcin Hintz

ENCYKLOPEDIA KATOLICKA

Tom XII

MARYJA-MODLITWA

Lublin: Towarzystwo Naukowe
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2008

Jak zwykle wysoki poziom merytoryczny i sporo braków – tak w największym skrócie można zrecenzować w aspekcie ekumenicznym dwunasty tom „Encyklopedii katolickiej” KUL. Tom rozpoczyna starannie opracowane i niezwykle ciekawie zredagowane hasło „Maryja”. Zwłaszcza rozdział poświęcony miejscu Matki Boskiej w literaturze polskiej jest bliski doskonałości, choć można by wspomnieć, o czym mało kto wie, że we wczesnym średniowieczu na Matkę Pana nie mówiono jeszcze Maryja, lecz Marza. Jeśli idzie o opracowania teologiczne, pewien niedosyt budzi opracowanie autora prawosławnego. Tekst, bardzo skondensowany, jest niewspółmiernie szczupły w stosunku do roli Maryi w życiu Kościoła Wschodniego. Chciałoby się przeczytać więcej. Paradoksalnie tekst o miejscu Maryi w protestantyzmie jest dwa razy obszerniejszy, mimo że kult Matki Boskiej jest obcy tej tradycji chrześcijańskiej. A już – nie wiadomo dlaczego – nie ma nic o kulcie Maryi w nurcie starokatolickim, zwłaszcza w mariawityzmie, gdzie Maryja jest obecna nawet w nazwie Kościoła. Jeśli trudno było znaleźć autora mariawickiego, to przecież takie hasło mógł napisać bez trudu któryś z teologów rzymskokatolickich. Tym bardziej, że redakcja – zapewne ze względów praktycznych – opracowanie niektórych haseł konfesyjnych powierza, i to z powodzeniem, autorom rzymskokatolickim związanym z KUL (ks. Przemysław Kantyka, Krzysztof Kowalik SDB, Krzysztof Leśniewski).

Dla czytelnika encyklopedii zainteresowanego ekumenizmem ważne są hasła: Melancton Filip, mechlińskie rozmowy ekumeniczne, metodyści, melchicki Kościół, Meyendorff John, św. Mikołaj, Mień Aleksander, Miziołek Władysław i inne. Dobrze, że przypomniano piękną postać niemieckiego antyfaszysty i pioniera ekumenizmu, katolickiego księdza Maxa Josepha Metzgera (1887-1944), zgi-

lotynowanego przez hitlerowców. Szkoda, że nie znalazło się zdanie, że ofiarował on swoje życie za jedność Kościoła Chrystusowego.

Dogłębnie opracowane hasło „metodyści” zawiera kilka nieścisłości i błędów.

Nie można powiedzieć, że Kościół metodystyczny w Polsce od 1946 r. sprawuje opiekę nad wiernymi z części mazurskiej diecezji ewangelickiej. Tak było zaraz po wojnie, ale teraz Kościół ten rozacza opiekę duszpasterską tylko nad swoimi współwyznawcami.

Trudno zgodzić się też ze stwierdzeniem, że u metodystów „powszechnie przyjmowaną podstawę wiary stanowią też hymny, kazania, liturgia”. Są one raczej wyrazem, postawą wiary, a nie podstawą. Nieprawdą jest również, że „Kościół narodowe opierają się na własnych standardach doktrynalnych”. Oznaczałoby to, że w co innego wierzą metodyści w Polsce, w co innego w Anglii, a w co innego na Węgrzech. Tak nie jest: są jedne standardy obowiązujące dla całego Kościoła metodystycznego.

Nieprawdą jest, że do sprawowania Wieczery Pańskiej wszyscy metodyści używają niesfermentowanego soku winogronowego. Tak jest może w USA, ale nie w Europie. Także w Polsce metodyści używają do tego sakramentu wina.

Kościół metodystyczny podpisał Konkordię leuenberską, wprowadzającą wspólnotę ołtarza i ambony (tj. uznania urzędów duchownych) między Kościołami ewangelickimi (luteranickimi, reformowanymi, ewangelicko-unijnymi) nie w 1973 r., ale dopiero w 1997 roku.

Szkoda też, że przy omawianiu działalności ekumenicznej Kościoła metodystycznego nie wspomniano o wielkich zasługach duchownych tego wyznania na gruncie polskim. Myślę o ks. Adamie Kuczynie, a zwłaszcza śp. ks. Witoldzie Benedyktowiczu, byłych prezesach Polskiej Rady Ekumenicznej.

Ostatnie hasło w tomie to modlitwa. I znów (ach to biedne prawosławie) opracowanie dotyczące Kościoła wschodniego jest nader skromne. A przecież jest to w prawosławiu wielki, fascynujący temat. Chyba Kościół wschodni zasługuje na lepszą prezentację w encyklopedii, która ma ambicję wykraczać poza jedną konfesję i ukazywać bogactwo całego chrześcijaństwa.

Nie mogę również zrozumieć braku haseł poświęconych wielu wybitnym duchownym ewangelickim, podczas gdy aż roi się od biogramów podrzędnych teologów katolickich, którzy niczym specjalnie się nie zasłużyli. Według jakich kryteriów w encyklopedii znalazł się Ludwik Mierosławski, skądinąd wielki patriota (czy tylko dlatego, że był katolikiem?), podczas gdy darmo szukać biogramu przynajmniej jednego przedstawiciela ewangelickiego „klanu” Michejdów, zasłużonych polskich patriotów, działaczy narodowych na Śląsku Cieszyńskim (Franciszek, Jan, Karol, Kornel, Oskar, dwóch Tadeuszów). Dlaczego nie ma biogramu ks. mjr. Karola Messerschmidta, duchownego o złowrogim w czasie wojny dla Polaków nazwisku, ale wielkiego polskiego patrioty, ewangelickiego kapelana Wojska Polskiego, represjonowanego przez hitlerowców, a później nękanego

przez władze PRL? Jeżeli KUL nosi imię Jana Pawła II, to dlaczego nie znalazło się miejsce dla śp. pastora Christoha Meyera, który – jako pierwszy duchowny ewangelicki – miał odwagę przyjąć papieża w luterańskim kościele Chrystusa w Rzymie w 1983 r.? Jakie czynniki zadecydowały o tych brakach, bo nikogo z redaktorów nie posądzam o dyskryminację ewangelików.

Gdybym był złośliwy, dałbym radę: redaktorzy, nie zapomnijcie w następnym tomie o ks. Krzysztofie Mrongowiuszu.

Te niedociągnięcia w XII tomie powodują, że zakradła się we mnie wątpliwość, czy aby rzeczywiście „Encyklopedia katolicka” jest wizytówką całego polskiego chrześcijaństwa. Uważam, że przy następnych tomach redaktorzy encyklopedii powinni w jeszcze większym stopniu korzystać z konsultacji przedstawicieli Kościołów, które będą miały swoje hasła w tym dziele.

Grzegorz Polak

Tadeusz Kałużny SCJ

NOWY SOBÓR OGÓLNOPRAWOSŁAWNY

NATURA, HISTORIA PRZYGOTOWAŃ, TEMATYKA

Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2008, 602 s.

Autor, członek Zgromadzenia Księży Sercanów, tego samego, z które wywodzi się znany ekumenista ks. kardynał prof. Stanisław Nagy, już dziesięć lat temu zwrócił na siebie uwagę znakomitą rozprawą doktorską poświęconą życiu i dziełu metropolity Nikodema (1929-1978), przedwcześnie zmarłego wybitnego przedstawiciela Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, którą obronił na Fakultecie Nauk Kościelnych Wschodnich Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie i w skróconej wersji udostępnił w języku polskim¹. Bogata różnorodna literatura, z której korzystał, świadcząca o dobrym opanowaniu kilku języków obcych, umiejętność głębokiego wczuwania się w trudną, wręcz rozpaczliwą sytuację, w jakiej przyszło działać temu niezwykłemu dostojnikowi prawosławia rosyjskiego, wyważone oceny jego dorobku życiowego – wszystko to zapowiadało, że w osobie o. Tadeusza Kałużnego pozyskaliśmy w naszym kraju nie tylko wybitnego znawcę prawosławia, ale również szczerego ekumenistę. Prezentowana obecnie rozprawa habilitacyjna potwierdza w całej rozciągłości oczekiwania związane kilkanaście lat temu z jego rozprawą doktorską.

Zaraz na wstępie Autor zwraca uwagę na pewien paradoks polegający na tym, że chociaż zgodnie z tradycyjną nauką prawosławną soborowi powszechnemu przysługuje najwyższy autorytet w Kościele w zakresie zagadnień nauki wiary i dyscypliny kościelnej, to ta najważniejsza instancja Kościoła prawosławnego nie zaistniała faktycznie od dwunastu stuleci, tj. od VII Soboru Powszechnego w Nicei w 787 roku. Chociażby z tego powodu na szczególną uwagę zasługuje podejmowana od kilku dziesięcioleci próba zwołania nowego Świętego i Wielkiego Soboru.

¹ *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – studium historyczno-ekumeniczne*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 1999, 298 s.

Jak to zostało zaznaczone w podtytule rozprawy, przedmiot dociekań obejmuje trzy podstawowe aspekty badanej problematyki: naturę, historię przygotowań i tematykę soboru. Podkreślić należy, że praca o. Tadeusza Kałużnego ma charakter wybitnie pionierski. Co prawda przygotowania do zwołania soboru trwają już kilkadziesiąt lat, w tym czasie opublikowano setki większych lub mniejszych artykułów poświęconych temu przedsięwzięciu (również piszący te słowa ma na swoim koncie taką publikację), jednak w żadnym języku nie mieliśmy dotychczas opracowania ujmującego interesujący nas problem całościowo i wyczerpująco. To zawdzięczamy dopiero o. Kałużnemu.

Z iście benedyktyńską pracowitością i dociekliwością Autor przewertował cały dostępny materiał źródłowy, w tym przede wszystkim dokumenty i protokoły ogólnoprawosławnych spotkań przedsoborowych i teksty lokalnych Kościołów prawosławnych ściśle związane z procesem soborowych przygotowań. Jak informuje, materiał archiwalny zaczerpnął głównie z Metropolitalnego Archiwum Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Warszawie, ale przeprowadził też kwerendę w licznych bibliotekach polskich i zagranicznych, m. in. w Bibliotece prawosławnego Centrum Patriarchatu Ekumenicznego w Chambésy koło Genewy, Bibliotece Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego w Moskwie i w Bibliotece Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie. Drugą część materiału bibliograficznego stanowi literatura przedmiotu, która obejmuje opracowania dotyczące historii przygotowań oraz tematyki przyszłego soboru.

Praca została podzielona na trzy części, które odpowiadają trzem aspektom badanej problematyki. Każda z części podzielona została na trzy rozdziały. W pierwszej części Autor podjął próbę ukazania natury nowego soboru ogólnoprawosławnego w szerszym kontekście zróżnicowanych poglądów na temat koncepcji soboru powszechnego w ogóle w Kościele prawosławnym. Pierwszy rozdział przedstawia prawosławne rozumienie soborowej struktury Kościoła (objaśnia pojęcie „soborowości”, prezentuje teologiczno-kanoniczne podstawy struktury Kościoła). Rozdział drugi zajmuje się podstawowymi elementami koncepcji soboru powszechnego w teologii prawosławnej, rozpatrując je w perspektywie zwołania nowego soboru Kościoła prawosławnego. Ostatni rozdział tej części podejmuje sprawę aktualizacji idei soboru powszechnego.

Część druga jest poświęcona historii przygotowań Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego. Rozdział pierwszy jest wprowadzeniem w początki inicjatyw zmierzających do zwołania nowego soboru. Okres ten obejmuje pierwszą połowę XX wieku. Aż trudno uwierzyć, że pierwsza tego rodzaju inicjatywa pojawiła się u zarania XX wieku, mianowicie w encyklice patriarchy ekumenicznego Joakima III z 12 czerwca 1902 roku, skierowanej do zwierzchników lokalnych Kościołów prawosławnych. Rozdział drugi jest poświęcony prezentacji zasadniczych inicjatyw prawosławnych, składających się na – jak to Autor nazywa – proces „bezpośrednich” przygotowań nowego soboru. Tutaj przełomowym wydarzeniem jest zwołana z inicjaty-

wy patriarchy ekumenicznego Athenagoras w 1961 r. I Konferencja Ogólnoprawosławna na wyspie Rodos. Czytelnik zostaje tutaj zapoznany chronologicznie z przebiegiem trzech kolejnych Konferencji Ogólnoprawosławnych (1963, 1964, 1968) oraz z I, II i III Ogólnoprawosławną Konferencją Przesoborową (1976, 1982, 1986). Niestety od przeszło 20 lat nie zwołano już żadnej następnej konferencji przesoborowej, toteż sprawa zwołania Świętego i Wielkiego Soboru Kościoła prawosławnego oddaliła się w bliżej nieokreśloną przyszłość. Rozdział trzeci – ostatni – części drugiej mówi o problemach powstałych na drodze soborowych przygotowań, takich jak kwestionowanie potrzeby i możliwości zwołania soboru ogólnoprawosławnego, zastrzeżenia odnośnie do procesu przygotowań soboru, trudności w relacjach międzyprawosławnymi, rozbieżności w ocenie roli Patriarchatu Ekumenicznego.

Część trzecia pracy koncentruje się wokół tematyki nowego soboru Kościoła prawosławnego. Rozdział pierwszy ukazuje syntetycznie proces kształtowania się listy tematów, dokonuje też ogólnej charakterystyki jej aktualnej redakcji. W drugim rozdziale są omówione zagadnienia już uzgodnione, co znalazło wyraz w wypracowanych projektach dokumentów dla przyszłego soboru. Chodzi tu o następujące tematy: zagadnienie kalendarza, przeszkody małżeńskie, znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj, relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim, Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny, prawosławie wobec problemów współczesnego świata. Rozdział trzeci – ostatni – omawia tematy i problemy otwarte, które czekają na uzgodnienie. Są to: diaspora prawosławna, autokefalia i sposób jej ogłoszenia, autonomia i sposób jej ogłoszenia, dyptychy (m. in. listy imion biskupów, które mają być wymienione podczas sprawowania Świętej Liturgii).

Cennym uzupełnieniem rozprawy jest stustronicowa dokumentacja, która obejmuje tematy soboru ogólnoprawosławnego, propozycje dokumentów dla przyszłego soboru, decyzje i komunikaty końcowe Ogólnoprawosławnych Konferencji Przesoborowych, decyzje i komunikaty końcowe Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej oraz postanowienia i komunikaty końcowe innych ogólnoprawosławnych spotkań przesoborowych. Całość dopełnia: wielojęzyczna bibliografia podzielona na źródła ogólne, podstawowe (ogólnoprawosławne spotkania przesoborowe, teksty lokalnych Kościołów prawosławnych) i inne dokumenty (dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła katolickiego, dokumenty dialogu ekumenicznego); literaturę przedmiotową i literaturę pomocniczą; streszczenia w języku rosyjskim i angielskim oraz indeks nazwisk.

Podsumowując można powiedzieć, że rozprawa ks. Tadeusza Kałużnego stanowi znakomite i aktualne kompendium wiedzy na temat zmagania Kościołów prawosławnych zmierzających do zacieśnienia współpracy w ramach własnej tradycji wyznaniowej oraz dania adekwatnej odpowiedzi na wyzwania współczesnego świata. Trudno wyobrazić sobie badacza tradycji prawosławnej nie sięgającego w swoich studiach do tej kompetentnie i przejrzyście napisanej książki.

Karol Karcki

Jan Hus: O KOŚCIELE

Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007, 265 s.
Przekład i komentarz: Krzysztof Moskał

U naszych południowych sąsiadów do dnia dzisiejszego rozpowszechnione jest powiedzenie: „Gdy poskrobie się czeskiego katolika, to spod zewnętrznej warstwy przeważnie wyłoni się husyta”. Mimo upływu sześciu stuleci żywą pozostaje pamięć historyczna, a zwłaszcza krzywda, jaka dotknęła ich bohatera narodowego Jana Husa, zwabionego podstępnie na Sobór do Konstancji i tam spalonego jako heretyka w 1415 roku. Zmarły kilka lat temu Stefan Swieżawski, wybitny filozof, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, w porozumieniu z papieżem Janem Pawłem II, podejmował różne inicjatywy na rzecz rehabilitacji czeskiego reformatora, które nie przyniosły jednak konkretnych rezultatów.

Krzysztof Moskał interesuje się od wielu lat życiem i dziełem Jana Husa. W 2003 roku, również dzięki Towarzystwu Naukowemu KUL, ukazała się jego książka „*Aby lud był jeden...*”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie „De ecclesia”*. Jej dopełnieniem jest dokonany przez niego polski przekład łacińskiego traktatu, który dotarł niedawno do rąk czytelników. Warto podkreślić, że traktat *O Kościele* to najbardziej znane dzieło czeskiego teologa. Autor zawarł w nim najpełniejszą syntezę swojej eklezjologii. Po raz pierwszy traktat został zaprezentowany publicznie 8 czerwca 1413 roku, a jeden z jego egzemplarzy arcybiskup praski Konrad z Vechty wysłał kanclerzowi Janowi Gersonowi z prośbą o opinię. Na podstawie posiadanego egzemplarza *De ecclesia* ojcowie Soboru w Konstancji starali się udowodnić błędy teologiczne jego autorowi – w efekcie egzemplarz traktatu spłonął wraz z Janem Husem na stosie 6 lipca 1415 roku. Blisko sto lat później, 17 lipca 1519 roku, dzieło praskiego teologa otrzymał Marcin Luter, pierwszy wydawca *De ecclesia*.

Kar

GRUND UND GEGENSTAND DES GLAUBENS NACH RÖMISCH- KATHOLISCHER UND EVANGELISCH- LUTHERISCHER LEHRE. THEOLOGISCHE STUDIEN

**Red. Eilert Herms i Lubomir Žak, Tübingen – Rom:
Mohr Siebeck – Lateran University Press 2008**

7 kwietnia 2008 roku na Ewangelickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Tybindze i 9 kwietnia na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie została zaprezentowana książka pt. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien (Fondamento e dimensione oggettiva della fede secondo la dottrina cattolica romana e evangelica luterana)*. Również 9 kwietnia, podczas audiencji generalnej, obaj redaktorzy tomu, luteranin, prof. Eilert Herms i katolik, ks. Lubomir Žak, wręczyli papieżowi Benedyktowi XVI książkę w języku niemieckim i włoskim.

Książka ta jest owocem współpracy sześciu teologów, trzech rzymskokatolickich (Giuseppe Lorizio, Massimo Serretti i Lubomir Žak) i trzech luteranckich (Eilert Herms, Wilfried Härle i Christoph Schwöbel). Centralnym miejscem spotkań zespołu jest Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie¹.

¹ Podarowanie Benedyktowi XVI książki, jak również dedykacja w języku łacińskim (*Benedicto XVI sub unico Veritatis auctoritate studiorum theologorum promotorum*), nie są przypadkowe. To bowiem kard. Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, dzięki osobistym kontaktom z luteranckim teologiem Eilerem Hermsem w roku 2001 zainicjował powstanie tego zespołu naukowców. Dialog tych dwóch teologów rozpoczął się już w roku 1983, w którym to zgodnie skrytykowali projekt zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich zaproponowany przez K. Rahnera i H. Friesa w książce *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Kard. Ratzinger, opowiada Giuseppe Lorizio, koordynator zespołu, w 2001 roku poprosił kard. Angelo Scola, wtedy rektora Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, aby kontynuować i rozszerzyć ten dialog dwóch teologów, i w ten sposób powołano do życia zespół roboczy, por. *Ecumenismo. Un frutto di pazienza*, *www.agenziasir.it „Europa“* 27 (1642) 11.04. 2008; W. Härle, *Mit den Augen des anderen sehen*, „Rheinischer Merkur“ nr 17, 24.04.2008, http://www.merkur.de/2008_17_Mit_den_Augen_des.27664.0.html?&no_cache=1.

Książka *Grund und Gegenstand* jest owocem pierwszego etapu (2001-2006) pracy tej międzynarodowej grupy roboczej, która pracuje nad ogólnym tematem „Kwestie z obszaru teologii fundamentalnej w perspektywie ekumenicznej”².

Dzieło to nie jest jeszcze jednym opracowaniem z zakresu teologii ekumenicznej, ale ma ono ambicje wyznaczyć nowe horyzonty w doktrynalnym dialogu międzywyznaniowym, dlatego warto poświęcić mu nieco więcej uwagi.

Książka składa się z czterech części. Pierwsza nosi tytuł *Objawienie i wiara w doktrynalnych tekstach Kościoła rzymskokatolickiego i Kościołów luteranckich* (Offenbarung und Glaube in den Lehrtexten der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirchen). Zamieszczone tu artykuły dotyczą fundamentalnych kwestii związanych z wiarą i jej relacją do Objawienia i rozumu: Eilert Herms, *Glaubensgewißheit nach römisch-katholischer Lehre* (s. 3-50), Giuseppe Lorizio, *Überlegungen zu der Beziehung zwischen Offenbarung, Glaube, Vernunft auf der Grundlage der Texte des katholischen Lehramtes* (s. 51-82), Lubomir Žak, „*Offenbarung und Glaube*” in *den Lehrtexten der Reformation* (83-118), Eilert Herms/Christoph Schwöbel, *Fundament und Wirklichkeit des Glaubens als Begründung eines evangelischen Verständnisses von Lehrverantwortung* (119-155), *Protokoll der Diskussion zu den Referaten von E. Herms und G. Lorizio* (Wilfried Härle) (s. 156-162), *Protokoll der Diskussion zu den Referaten von L. Žak und E. Herms/Christoph Schwöbel* (Eilert Herms) (s. 163-182).

Druga część książki nosi tytuł *Objawienie jako samouobeczenie się „łaski i prawdy” Bożej* (*Offenbarung als Selbstvergegenwärtigung der „Gnade und Wahrheit” Gottes*). Artykuły zostały poświęcone przede wszystkim relacji wiary i rozumu: Wilfried Härle, *Das christliche Verständnis von Wahrheit und Gewißheit aus reformatorischer Sicht* (s. 185-213), Christoph Schwöbel, *Offenbarung, Glaube und Gewißheit in der reformatorischen Theologie* (s. 214-234), Eilert Herms, *Freiheit und Wahrheit nach Veritatis Splendor und Fides et Ratio* (s. 235-250), Massimo Serretti, *Die Offenbarung. Selbstmitteilung der Wahrheit* (s. 251-297), *Protokoll der Diskussion zu den Referaten von W. Härle, Ch. Schwöbel, E. Herms und M. Serretti* (Eilert Herms) (s. 298-304).

W części trzeciej i czwartej poruszona jest kwestia realizacji objawienia na poziomie osoby ludzkiej i wspólnoty Kościoła.

Część trzecia nosi tytuł Realizacja wiary: struktura bytu ludzkiego (ontologia osoby) (*Das Zustandekommen des Glaubens: die Struktur des Menschseins (die Ontologie der Person)*). *Mowa jest o antropologii w doktrynie katolickiej i luteranckiej i relacji człowiek – wiara, człowiek – Objawienie: Lubomir Žak, Die Ontolo-*

² Por. *Pressemitteilung. Ökumenische Grundlagenforschung: Ergebnisse in Tübingen und Rom vorgestellt. Berichtsband dem Papst übergeben*, www.uni-tuebingen.de/cge/presseweb.htm.

gie der menschlichen Person im Denken Martin Luthers (s. 307-337), *Wilfried Härle*, „Hominem iustificari fide”. Grundzüge der reformatorischen Anthropologie (338-358), *Eilert Herms*, Die Christusoffenbarung als Offenbarung der Wahrheit über den Menschen. Die Abhängigkeit des Menschen von der Offenbarung der Wahrheit über Gott (s. 359-401), *Massimo Serretti*, Grundzüge der Anthropologie in den Texten des katholischen Lehramtes vom Zweiten vatikanischen ökumenischen Konzil bis zu Johannes Paul II. (s. 402-432), Protokoll der Diskussion von den Referaten von L. Žak, W. Härle, E. Herms und M. Serretti (*Wilfried Härle/ Eilert Herms*) (s. 433-445).

Czwarta i ostatnia część poświęcona jest tematowi Realizacja wiary: Kościół (Das Zustandekommen des Glaubens: die Kirche), w której teologowie obu Kościołów starają się określić relację Kościoła do Objawienia: Lubomir Žak: Die Vermittlung der Offenbarung und die Konstitution der Kirche in der Theologie Luthers (s. 449-481), Wilfried Härle: Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lektüre (s. 482-502), Christoph Schwöbel: Grundlinien des Verständnisses der Kirche nach Lumen gentium. Eine lutherische Lektüre (s. 503-544), Massimo Serretti: Über die Ekklesiologie der Constitutio dogmatica „Lumen gentium” (545-576), Protokoll der Diskussion zu den Beiträgen von L. Žak und W. Härle (Lubomir Žak) (577-594), Protokoll der Diskussion zu den Referaten von M. Serretti und Ch. Schwöbel (Ch. Schwöbel) (595-605).

Jak przebiegała praca zespołu badawczego? Co jest tematem ich pracy, jaki przyświeca im cel, na czym polega nowatorski charakter pracy?

We Wprowadzeniu do książki czytamy, że zespół spotyka się dwa razy do roku i w swojej pracy stosuje metodę dialogu. Zakłada się aktywne uczestnictwo wszystkich członków – zarówno na etapie przygotowania wykładów, jak również w dyskusji, która po nich następuje³.

Jeśli chodzi o tematy, które zostały wybrane na pierwszy etap pracy, to uprzywilejowane miejsce mają te związane z Objawieniem i wiarą, obecne głównie w pierwszej i drugiej części książki. Otwierają one bowiem szeroką perspektywę, która pozwala ogarnąć całość objawionej rzeczywistości, jej podstawowe struktury i prawdy, które są w Kościele przeżywane, w które Kościół wierzy i do których sam Kościół należy.

Założeniem, które stało u podstaw pracy badawczej było przekonanie, że każda ze stron dialogu odnosi się do tej samej rzeczywistości, mianowicie do objawienia prawdy Ewangelii. Na tej podstawie partnerzy dialogu mogą zrozumieć doktrynalne wypowiedzi drugiej strony jako określone, specyficzne postrzeganie

³ Por. *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, red. Eilert Herms i Lubomir Žak, Mohr Siebeck – Lateran University Press 2008, s. XI.

tej samej *res*, o której właściwe pojmowanie i świadczenie chodzi również im samym⁴.

Jakie cele przyświecają temu międzynarodowemu i międzywyznaniowemu zespołowi teologów? Pierwszym i najważniejszym jest ustalenie podobieństw i różnic w podejściu do tematów wiary i objawienia w katolickiej i luterkańskiej tradycji doktrynalnej tak, aby później na tej podstawie móc zweryfikować ewentualne różnice i zbieżności w innych tematach należących do teologii fundamentalnej. Zatem pierwszorzędnym, bezpośrednim celem nie jest osiągnięcie drogą kompromisu wspólnego stanowiska w podejmowanych kwestiach, postęp w dialogu ekumenicznym lub bycie konkurencją dla innych inicjatyw na polu ekumenicznym. Jednocześnie jednak uczestnicy projektu mają nadzieję, że ich intensywna praca mająca na celu wyjaśnienie podstawowych struktur i perspektyw prawd, które zostały objawione i w które wierzymy, dostarczy solidnych fundamentów, które pozwolą współczesnemu ruchowi ekumenicznemu zapaść korzenie na coraz mocniejszym teologicznym gruncie, czytamy we Wprowadzeniu do omawianej książki⁵.

Za największe osiągnięcie i najważniejszą nowość uznano nowatorską metodę pracy, określaną mianem „metodologii empatii”, jako że każda ze stron dialogu pragnie do głębi zrozumieć stanowisko swego partnera. We Wprowadzeniu do książki czytamy, że ewangelicy uczestnicy projektu prezentują nie tylko spojrzenie na zasady własnej tradycji, ale również na principia tradycji rzymskokatolickiej. Podobnie czynią rzymskokatolicy członkowie grupy. Ewangelicy starają się myśleć nie tylko konsekwentnie w sposób ewangelicki, ale również rzymskokatolicki, a teologowie rzymskokatolicki starają się myśleć również w sposób konsekwentnie ewangelicki. Obie strony zagłębiają się nie tylko we własną tradycję, ale w akcie „metodologicznej empatii” starają się zrozumieć „od środka” stanowisko partnera⁶.

⁴ Por. *Grund und Gegenstand des Glaubens*, dz. cyt., s. XV; W. Härle, *Mit den Augen des anderen sehen*, dz. cyt., który tak określił założenia pracy grupy roboczej: w projekcie badawczym przyjęto założenie, że zgodnie z przekonaniem obu Kościołów biorących w nich udział, przedmiot/rzeczywistość wiary nie jest identyczny z nauczaniem obu Kościołów o nim, ale należy go od niego odróżnić, tak by jasno wykazać, że nauczanie należy rozumieć jako opis struktury przedmiotu/rzeczywistości wiary. Zarazem uznano, że przedmiot/rzeczywistość wiary, w którym ona się zarazem objawia, jest zarazem jej fundamentem.

⁵ Por. *Grund und Gegenstand des Glaubens*, dz. cyt., s. XII.

⁶ Por. *Grund und Gegenstand des Glaubens*, dz. cyt., s. XV; D. Donnini, *Presentato alla Lateranese un volume che raccoglie cinque anni di studi di un gruppo di ricerca luterano-cattolico*, <http://www.oeccumene.radiovaticana.org/it1/Articolo.asp?c=198293>. Teolog Giuseppe Lorzio w Radiu Watykańskim tak wyjaśnia sens inicjatywy: „znaczenie tej książki wynika z konieczności uchwycenia tego, w co rzeczywiście wierzymy. Trzeba zatem wrócić do korzeni poprzez pewnego rodzaju krok do tyłu, który starali się uczynić zarówno teologowie katolicy jak luterkańscy, studiując na przykład teksty Soboru Watykańskiego II i teksty encyklik papieskich, zwłaszcza *Fides et Ratio*. Z drugiej strony, teologowie katolicy starali się zgłębić najważniejsze teksty doktrynalne luteranizmu, przede wszystkim *Mały* i *Duży Katechizm* i *De Servo Arbitrio* Lutra oraz *Confessio Augustana*”.

Każde spotkanie robocze ma następujący schemat: A. Przedstawienie tematu według nauczania Kościoła katolickiego (przez jednego katolika i jednego luteranina); B. Przedstawienie tematu w nauczaniu luterzańskim (przez jednego katolika i jednego luteranina); C. Dyskusja i przygotowanie protokołu, który zostaje przyjęty przez obie strony.

Zgodnie z tą metodą na pierwszym miejscu zainteresowania i dyskusji znajduje się pytanie o relację pomiędzy *res* (*fundamentum fidei dynamicum*), która jest fundamentem wiary i nauki w każdej z dwóch tradycji, a sposobem jej rozumienia wyrażonym w tekstach doktrynalnych obu stron dialogu. Aby sprawdzić tę relację, uczestnicy zespołu naukowego zadają badanym przez siebie doktrynom pytania: a) o odniesienie danej doktryny do jej przedmiotu (*res*), b) o właściwe sformułowanie wniosków doktryny, którą badamy, c) o kompletność opisu przedmiotu wiary w badanej doktrynie. W ten sposób zostanie z jednej strony umożliwione każdej ze stron dialogu głębsze rozumienie samej siebie: każda z dwóch tradycji zobaczy lepiej, jak rozumienie „danych” wiary przez każdą ze stron (tego, co jest dane wierze jako przedmiot) jest we właściwy sposób pojmowane i przedstawiane, jak z nich jest wyprowadzana *forma doctrinae* i jaki stosunek mieć do *forma doctrinae* drugiej strony dialogu. Z drugiej strony obie grupy – katolicka i luterńska – będą miały możliwość lepszego zrozumienia siebie nawzajem⁷.

Ponieważ członkowie grupy roboczej doświadczyli skuteczności tej nowej metody w pierwszej fazie dialogu, dlatego grupa rozpoczęła już drugą rundę rozmów, która poświęcona jest tematom z zakresu eklezjologii, takim jak sakramenty, urząd kościelny, autorytet, prawo kościelne, kult i kultura, posłannictwo Kościoła. Oczekują oni, że pozostanie przy tej metodzie może przynieść owoce również przy podjęciu tych tematów⁸.

W podsumowaniu obu konferencji, w Tybindze i Rzymie, profesorowie Eilert Herms i Christoph Schwöbel podkreślili, że oczekują podwójnego owocu pracy naukowej grupy, w której uczestniczą. Po pierwsze, każda z tradycji otrzymuje szansę by uzupełnić i dokładniej określić własne pojmowanie fundamentu i

⁷ Por. tamże, s. XIII; por. W. Härle, *Mit den Augen des anderen sehen*, dz. cyt., „Die Arbeit geschieht zweimal im Jahr in folgenden Schritten: Zunächst erfolgt die Vorstellung des ausgewählten Themas in der römisch-katholischen Lehre vonseiten eines Lutheraners und vonseiten eines Katholiken; daraufhin erfolgt die Vorstellung des Themas in der evangelisch-lutherischen Lehre vonseiten eines Katholiken und vonseiten eines Lutheraners. An jeden dieser vier Vorträge schließt sich eine Diskussion an, die elektronisch gespeichert und schriftlich in Form eines Protokolls ausgewertet wird, das abschließend beschlossen wird. Vorausgesetzt ist bei diesem Verfahren jeweils, dass römisch-katholische Theologen die Fähigkeit erworben haben und/oder einüben, einmal konsequent evangelisch-lutherisch zu denken, und evangelisch-lutherische Theologen die haben und/oder erlernen, einmal konsequent römisch-katholisch zu denken”; Ch. Vetter, *Methodische Empathie als Impuls für das ökumenisch-theologische Gespräch. Lateran-Universität in Rom und Evangelisch-Theologische Fakultät in Tübingen stellen gemeinsames Projekt vor*, 07. April 2008, http://www.ekd.de/presse/pm93_2008_projekt_lateran.html.

⁸ Por. *Grund und Gegenstand des Glaubens*, dz. cyt., s. XV-XVI.

przedmiotu wiary. Po drugie, każda z dwóch tradycji otrzymuje szansę by lepiej zrozumieć drugą, wychodząc od własnego odniesienia do fundamentu wiary. Można przypuszczać, że dla ekumenizmu będzie to oznaczać, iż jest możliwe wzajemne uznawanie się, bez fałszywego irenizmu, w wierności własnej doktrynie i tradycji, wyłącznie na podstawie pogłębionej refleksji każdej ze stron nad relacją do przedmiotu własnego nauczania oraz nauczania partnera i pogłębionej refleksji nad tym, do czego każda ze stron zobowiązała się poprzez własne odniesienie do fundamentu wiary.

W ocenie luterańskiego biskupa Wolfganga Hubera, projekt ten może udzielić nowego impulsu teologii ekumenicznej, a taki impuls jest dziś bardzo potrzebny. Może on pomóc zarówno w pogłębieniu dialogu teologicznego, jak również wspólnego świadectwa i służby naszych Kościołów. Przede wszystkim konieczne jest, mimo różnic w kwestiach teologii fundamentalnej i eklezjologii, rozwijanie kultury wzajemnego szacunku eklezjalnego, bez której trudno sobie wyobrazić postęp w ekumenizmie. Konieczne jest również rozwinięcie metodologii teologii ekumenicznej, w której jedność i różnorodność nie są sobie przeciwstawione, ale istnieją razem. Tylko wtedy może dojść do pogłębionego dialogu ekumenicznego i wspólnego świadectwa i służby Kościołów. Postęp ten jest możliwy przy dokładnej świadomości zarówno tego, co łączy, jak i tego, co dzieli. Kiedy uda się zrealizować ten podwójny ruch, otworzą się drzwi do takiego etapu dialogu ekumenicznego, w którym oba modele: „pojednanej różnorodności” i „rzeczywistej jedności”, nie będą już sobie przeciwstawne. Trzeba sobie życzyć przejścia do tej fazy dialogu ekumenicznego, podkreślił przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD)⁹.

Hermann Barth, szef biura EKD stwierdził, że Niemcy, będąc kolebką Reformacji, jak żaden inny kraj doświadczają podziału chrześcijaństwa. Dlatego Kościół Ewangelicki w Niemczech z wielką uwagą śledzi wyniki tej inicjatywy. Nawet jeśli nie jest możliwe osiągnięcie pełnej zgodności w ważnych kwestiach teologicznych z powodu różnic, które wciąż istnieją, to jednak projekt ten ma w sobie wielki potencjał odnowicielski, podkreślił Barth.

Również kard. Camillo Ruini, wikariusz Rzymu, podkreślił znaczenie „metody empatii”. „Niespotykana empatia metodologiczna – napisał w przesłaniu z okazji niemieckiej prezentacji książki – z jaką teologowie dwóch wyznań badali tradycję drugiej strony, ukazuje nie tylko zrozumienie tożsamości drugiej strony, ale także głębsze zrozumienie tego, co jest specyficznie własne”. W ten sposób dochodzi się do takiej wzajemnej akceptacji, która nie może pozostać bez konsekwencji dla życia chrześcijańskiego, stwierdził kard. Ruini. Teren na którym rozgrywa się to

⁹ Por. Ch. Vetter, *Grüßwort bei der öffentlichen Vorstellung der Ergebnisse des Studienprojektes „Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre“ in Tübingen*, http://www.ekd.de/vortraege/080407_huber_tuebingen.html.

„wspólne chrześcijańskie życie” jest pełne nowych niepokojących zjawisk i ważnych zmian, takich jak nowa kwestia antropologiczna, kwestie związane z etyką w życiu publicznym, rozwój nauk i biotechnologii. W takiej sytuacji istnieje potrzeba wsparcia ze strony teologii. Dlatego też każdy wysiłek w kierunku zgłębienia prawdy chrześcijańskiej stanowi propozycję wskazania sensu współczesnemu człowiekowi, stwierdził kard. Ruini¹⁰.

Dzieło *Grund und Gegenstand des Glaubens*, ze względu na poruszaną w nim tematykę i zastosowaną metodę, powinno stać się przedmiotem wnikliwych studiów, nie tylko w środowisku ekumenicznym.

Janusz Bujak

¹⁰ Por. *Ecumenismo. Un frutto di pazienza*, dz. cyt.; D. Donnini, *Presentato alla Lateranese un volume, dz. cyt. che raccoglie cinque anni di studi di un gruppo di ricerca luterano-cattolico*, <http://www.oecumene.radiovaticana.org/it1/Articolo.asp?c=198293>; E. Herms, Ch. Schwöbel, *Pressemitteilung. Ökumenische Grundlagenforschung: Ergebnisse in Tübingen und Rom vorgestellt Berichtsband dem Papst übergeben*, Tübingen, 11 April 2008, <http://www.uni-tuebingen.de/cgc/pressweb.htm>.

MINIATURY EKUMENICZNE
Księga pamiątkowa na stulecie urodzin siostry
Joanny Lossow (1908-2005),
pod redakcją s. Marii Krystyny Rottenberg FSK,
Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna
„Adam” 2009, 374 s.

W ubiegłym roku minęła setna rocznica urodzin siostry Joanny Lossow, pionierki ekumenii w Kościele w rzymskokatolickim w Polsce, a za rok przypadnie piąta rocznica śmierci zakonnicy, która z racji swego zaangażowania dla wielkiej sprawy jednania chrześcijan słusznie nazywana jest Siostrą Joanną od Jedności.

O uczczenie pierwszej z tych rocznic zadbała s. Maria Krystyna Rottenberg, która po s. Joannie przejęła kierownictwo Ośrodka Ekumenicznego im. Jana XXIII „Joannicum” przy warszawskim klasztorze sióstr franciszkanek służebnic Krzyża. Wydała ona książkę będącą zbiorem artykułów czołowych polskich ekumenistów lub autorów, którzy stawiają pierwsze kroki na tej drodze. Pięknym mottem, które przyświecało redaktorce, budzącym ekumeniczną nadzieję, były słowa: „Miłość do Kościoła Chrystusowego zasiana w naszych sercach wcześniej czy później wszędzie”.

Są dwa sposoby czczenia ważnych, zasłużonych ludzi: wydanie książki w całości poświęconej tej osobie lub opublikowanie pozycji składającej się z tekstów traktujących o problematyce bliskiej sercu tej postaci. S. Maria Krystyna wybrała tę drugą możliwość i zrobiła dobrze. Samej bohaterce poświęcone są bezpośrednio tylko dwa teksty. Ponadto jest wybór autobiograficznych wypowiedzi s. Joanny, w tym artykuł z 1962 r. wyrażający motywy jej zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan, oraz fragmenty jej korespondencji. Przy okazji uwaga – warto byłoby w przyszłości wydać tę korespondencję, albo przynajmniej jej reprezentatywny wybór, gdyż byłoby to znakomite źródło do historii ekumenizmu w Polsce. Niestety, o wielu sprawach się już nie dowiemy, gdyż s. Joanna poleciła spalić osobiste notatki po swojej śmierci.

Obszerny, blisko 400 stronicowy tom przynosi teksty 26 autorów z sześciu Kościołów dotyczące najszerzej pojętej problematyki ekumenicznej i dialogu międzyreligijnego. Wśród autorów, należących do kilku pokoleń ekumenistów, są tak znane postacie jak prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz, abp Józef Życiński, metropolita lubelski, bp Zdzisław Tranda z Kościoła ewangelicko-reformowanego, księża profesorowie: Alfons Skowronek, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Michał Czajkowski, Leonard Górka SVD, Zygfryd Glaeser czy świecki teolog prof. Karol Karski. Jest też tekst zmarłego niedawno ekumenisty, nieodżałowanej pamięci duchownego adwentystycznego, ks. prof. Zachariasza Łyki. S. Joanna na pewno byłaby szczęśliwa z powodu tak zróżnicowanego zestawu autorów.

Książka byłaby jeszcze ciekawsza, gdyby zamieszczono w niej artykuł ks. Wacława Hryniewicza OMI. Jednak ze względu na kontrowersje wokół tego wybitnego teologa i ekumenisty, jego tekst nie uzyskał imprimatur kościelnego, wymaganego przy tego rodzaju publikacjach.

Ale i tak lektura „Miniatur ekumenicznych” nie sprawi zawodu czytelnikom zainteresowanym sprawą jedności i teologią innych Kościołów, a nawet może przysporzyć niespodzianek. Taką jest na pewno tekst młodego prawosławnego teologa, ks. Piotra Nikolskiego, który analizuje przeżycia mistyczne katolickiego świętego – Jana od Krzyża. Porównuje je z przeżyciami czołowych mistyków prawosławnych i dochodzi do arcyciekawego wniosku, że dialog ekumeniczny „prowadzony z pozycji doświadczenia duchowego niewątpliwie natchnąłby życiem i uwiarygodnił dyskusję doktrynalną pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem”.

Prof. Bohdan Cywiński uznał książkę za ważne świadectwo coraz silniej akcentowanej kultury religijnej w Polsce. Jego zdaniem „Miniatury ekumeniczne” odzwierciedlają klimat intelektualny polskiej ekumenii.

Książkę, bogato ilustrowaną zdjęciami, otwiera fotografia 20-letniej, ładnej Hali Lossow, jeszcze przed wstąpieniem do zgromadzenia. Można je uznać za zdjęcie symboliczne: ekumenizm to piękna sprawa i wiecznie młoda. I warto jej poświęcić życie, tak jak to zrobiła s. Joanna.

Grzegorz Polak