

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

ROK XXVI: 2010
Nr 2 (67)

Warszawa 2010

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
DTP: Art.&Text, Warszawa, tel. 0-512 042 210

Cena jednego egzemplarza – 15 zł;
Prenumerata za rok 2010 – 30 zł.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	9
Karol Karski, <i>Trzydzieści lat dialogu luterkańsko-prawosławnego</i>	9
Rafał Leszczyński, <i>Etyka i doktryna polityczna Kalwina</i>	23
Grzegorz Ignatowski, <i>Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze rzymskiej dla relacji katolicko-żydowskich</i>	66
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	75
<i>Zjednoczeniowe Zgromadzenie Generalne Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych, Grand Rapids, Michigan, USA, 18-28 czerwca 2010</i>	75
<i>XI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterkańskiej, Stuttgart, Niemcy, 20-27 lipca 2010 (Michał Karski)</i>	78
<i>Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007)</i>	83
SYLWETKI	142
<i>Trzej tragicznie zmarli ekumeniści (Grzegorz Polak)</i>	142
KRONIKA	147
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych (Karol Karski)</i>	
BIBLIOGRAFIA	177
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich (Grzegorz Polak)</i>	177

CONTENTS

ARTICLES	9
Karol Karski, <i>Thirty Years of Lutheran – Orthodox Dialogue</i>	9
Rafał Leszczyński, <i>Ethics and Political Doctrine of Calvin</i>	23
Grzegorz Ignatowski, <i>The Meaning of the Benedict XVI' Visit in the Roman Synagogue for the Catholic – Jewish Dialogue</i>	66
 REPORTS AND DOCUMENTS	 75
<i>Uniting General Council of the World Communion of Reformed Churches, Grand Rapids, Michigan, USA, 18-26 June 2010</i>	75
<i>Eleventh Assembly of the Lutheran World Federation, Stuttgart, Germany, 20-27 July 2010 (Michał Karski)</i>	78
<i>The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity (2007)</i>	83
 ECUMENICAL PROFILES	 142
<i>Three Tragically Deceased Ecumenists (Grzegorz Polak)</i>	142
 CHRONICLE	 147
<i>Chronicle of Ecumenical Events (Karol Karski)</i>	147
 BIBLIOGRAPHY	 177
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals (Grzegorz Polak)</i>	177

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	9
Karol Karski, <i>Dreißig Jahre des lutherisch-orthodoxen Dialogs</i>	9
Rafał Leszczyński, <i>Calvins' Ethik und politische Doktrin</i>	23
Grzegorz Ignatowski, <i>Die Bedeutung des Besuches von Benedict XVI. in der Synagoge von Rom für den katholisch-jüdischen Dialog</i>	66
 BERICHTE UND DOKUMENTE	 75
<i>Vereinigende Generalversammlung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, Grand Rapids, Michigan, USA, 18. bis. 26 Juni 2010</i>	75
<i>Elfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart, Deutschland, 20.-27. Juli 2010</i> (Michał Karski)	78
<i>Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit (2007)</i>	83
 ÓKUMENISCHE GESTALTEN	 142
<i>Drei tragisch verstorbene Ökumeniker</i> (Grzegorz Polak)	142
 CHRONIK	 147
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski)	147
 BIBLIOGRAPHIE	 177
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak)	177

Karol Karski

TRZYDZIEŚCI LAT DIALOGU LUTERAŃSKO-PRAWOSŁAWNEGO

Wprowadzenie historyczne

Dialog prawosławno-luterański ma swoje korzenie w epoce Reformacji, która od początku wykazywała pewną otwartość wobec Kościołów prawosławnych. Dodać trzeba, że w XVI w. posiadano tylko skąpe wiadomości o prawosławiu. Również Marcinowi Lutrowi (1483-1546) brakowało osobistych doświadczeń związanych z tą gałęzią chrześcijaństwa. Mimo to już w początkowych latach Reformacji widać pewne zaczątki nowej postawy wobec prawosławia. Tak np. znany malarz i zwolennik Reformacji Albrecht Dürer (1471-1528) zapisał 17 maja 1521 r. w swoim dzienniku modlitwę o to, by podzielone chrześcijaństwo – wymienia wyraźnie „Moskwian, Rusów, Greków” („Moscabiter, Reussen, Kri-chen”) – połączyło się dzięki Słowu Bożemu¹.

Luter podczas dysputy lipskiej w 1519 r. z Janem Eckem (1486-1543) w sporze o prymat papieża wskazał na chrześcijaństwo wschodnie, które nigdy nie uznało tego prymatu. W odpowiedzi na zarzut Ecka, że po oderwaniu się od Rzymu Kościół prawosławny stał się „w najwyższym stopniu heretycki”, Luter oświadczył: „...żadna część całego Kościoła nie wydała więcej i wybitniejszych pisarzy niż Kościół grecki”. Nie tylko zdjął w ten sposób z prawosławia odium herezji, ale powiedział nawet, że jest ono „lepszą częścią Kościoła powszechnego”².

¹ H.-D. Döpmann, *Stosunki między prawosławiem a luteranizmem*, SiDE 1989 nr 2, s. 39.

² Tamże.

W swoich pismach z roku 1520 Luter w kwestii małżeństwa księży powołuje się na praktykę prawosławną. W dziele pt. „O papieżstwie w Rzymie, przeciw słynnemu romaniście w Lipsku” wyraża pogląd, że mimo wszelkich różnic istnieje zasadnicza zgodność z prawosławiem w kwestii chrztu, Eucharystii, Ewangelii i podstawowych artykułów wiary. Wyciąga nawet wniosek, że: „Twierdziłem i nadal twierdę, iż nie są oni (prawosławni) ani heretykami, ani odszczepieńcami, a być może są nawet lepszymi chrześcijanami niż my, choć nie wszyscy, podobnie jak i my nie wszyscy jesteśmy dobrymi chrześcijanami”³.

Filip Melancton (1497-1560), najbliższy współpracownik Lutera, z racji swoich zainteresowań humanistycznych oraz jako badacz kultury starogreckiej cenił trzech wielkich nauczycieli Kościoła wschodniego: Bazylego Wielkiego (ok. 330-379), Grzegorza z Nazjansu (ok.330-390) i Jana Chryzostoma (ok. 350-407). Za jego pośrednictwem zaczęto nawiązywać pierwsze kontakty z prawosławiem. W rozmowach z wyznawcami prawosławia, którzy uszli przed Turkami, Melancton zasięgał informacji o ich Kościele. Razem z pewnym prawosławnym diakonem serbskiego pochodzenia przełożył w 1559 r. Konfesję Augsburską na język grecki, aby rozpocząć dialog między oboma wyznaniem. Doszło doń dopiero po jego śmierci w formie intensywnej korespondencji w latach 1573-1581 między wydziałem teologicznym w Tybindze a patriarchą Konstantynopola Jeremiaszem II (1536-1595) na temat twierdzeń Konfesji Augsburskiej⁴.

Już w ówczesnej próbie dialogu ujawniały się zasadnicze problemy, przede wszystkim dotyczące kryteriów właściwego rozumienia Pisma św. oraz rozumienia Kościoła, które są charakterystyczne także dla współczesnej dyskusji teologicznej.

Dzisiejszy dialog został przygotowany przez zbliżenie ekumeniczne, jakie nastąpiło w okresie przed drugą wojną światową i przez pracę Światowej Rady Kościołów, powołanej do życia w 1948 r.

Pierwsze kontakty między Światową Federacją Luterską, zrzeszającą niemal wszystkie Kościoły luterańskie na pięciu kontynentach, a Patriarchatem ekumenicznym Konstantynopola miały miejsce w 1967 r. Wówczas zrodził się plan podjęcia dialogu teologicznego. IV Konferencja Ogólnoprawosławna w Chambésy k. Genewy w 1968 r. wypowiedziała się na rzecz utworzenia Międzyprawosławnej Komisji Teologicznej, która przygotowałaby oficjalny dialog⁵. Od tego momentu idea dialogu luterańsko-prawosławnego nie uległa już zapomnieniu. W marcu 1974 r. odbyła się w Strasburgu konsultacja luterańsko-

³ M. Luther, *Von dem Papstum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), w: *Martin Luther ausgewählte Schriften*, K. Bornkamm u. G. Ebeling (red.), Frankfurt a.M. 1982, t. 3, s. 11.

⁴ Por. K. Karski, *Ekumeniczne znaczenie Filipa Melanctona*, w: tegoż, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, s. 21-23.

⁵ *Postanowienia IV Ogólnoprawosławnej Konferencji (Chambésy 1968)*, w: T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 480.

prawosławna. Zalecono kontynuowanie wzajemnych wizyt. Federacja udzielała poparcia utworzeniu ośrodka dokumentacji prawosławnej na Uniwersytecie w Erlandze (RFN)⁶.

Przełomowe znaczenie dla utworzenia wspólnej komisji luterańsko-prawosławnej miało formalne zaproszenie do podjęcia międzynarodowego dialogu, jakie w 1977 r. wystosował Patriarchat ekumeniczny⁷. Rok później ŚFL mianowała 14 luterańskich członków komisji. Po trzech spotkaniach przygotowawczych, w 1981 r. odbyło się pierwsze posiedzenie Wspólnej Komisji Prawosławno-Luterańskiej⁸. Odtąd spotyka się ona w odstępach dwu-trzyletnich. Ostatnie, czternaste posiedzenie plenarne odbyło się na przełomie maja i czerwca 2008 r. w Pafos, na Cyprze.

Podczas gdy uczestnicy luterańscy kierowani są do Wspólnej Komisji przez Radę ŚFL w porozumieniu z Kościołami członkowskimi, to delegaci prawosławni reprezentują wszystkie Kościoły będące we wspólnocie z Patriarchatem Konstantynopola. W pracy Komisji szczególną aktywność wykazują teolodzy greccy, a zainteresowanie luterańskie dialogiem okazało się szczególnie silne w rejonach, gdzie istniały dialogi lokalne, zwłaszcza w Niemczech, USA, Finlandii i Rumunii.

Plonem dotychczasowej pracy jest jedenaście krótkich tekstów, które w różnym okresie czasu ukazały się na łamach „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych” (SiDE). W kolejności chronologicznej są to: „Objawienie Boże” (1985)⁹, „Pismo Święte i Tradycja” (1987)¹⁰, „Kanon i inspiracja Pisma Świętego” (1989)¹¹, „Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele” (1993)¹², „Autorytet Kościoła i w Kościele. B. Rozumienie zbawienia w świetle soborów ekumenicznych” (1995)¹³, „Autorytet Kościoła i w Kościele. C. Zbawienie: łaska, usprawiedliwienie i współdziałanie [synergia]” (1998)¹⁴, „Misterium Kościoła. A. Słowo i sakramenty (misteria) w życiu Kościoła” (2000)¹⁵, „Misterium Kościoła. B. Misteria/sakramenty jako środki zbawienia” (2002)¹⁶, „Misterium Kościoła. C. Chrzest i Bierzmowanie jako sakramenty przyjęcia do Kościoła” (2004)¹⁷, „Mi-

⁶ J. H. Schjrring i in. (red.), *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997*, Hannover 1997, s. 239.

⁷ *Orthodoxe Kirche schlägt Dialog auf Weltebene vor*; „Lutherischer Weltbund-Information“ 1977 nr 5.

⁸ *Positiver Auftakt des internationalen Dialogs mit der Orthodoxie*, „Lutherischer Weltbund-Information“ 1981 nr 37.

⁹ SiDE 2002, nr 2, s. 75-76.

¹⁰ Tamże, s. 76-79.

¹¹ Tamże, s. 79-84.

¹² SiDE, 1994, nr 2, s. 83-85.

¹³ SiDE, 2010, nr 1, s. 110-113.

¹⁴ Tamże, s. 114-117.

¹⁵ SiDE, 2001, nr 1, s. 124-126.

¹⁶ SiDE, 2003, nr 1, s. 137-139.

¹⁷ SiDE 2010 nr 1, s. 117-122.

sterium Kościoła. D/1. Święta Eucharystia w życiu Kościoła” (2006)¹⁸, „Misterium Kościoła. D/2. Święta Eucharystia w życiu Kościoła. Przygotowanie, implikacje teologiczne i społeczne (2008)¹⁹.

Dwa pierwsze posiedzenia plenarne: 1981 i 1983

Pierwsze posiedzenie plenarne odbyło się w Espoo (Finlandia), w 1981 r. Dyskusje, których podstawę stanowiły przedstawione referaty, koncentrowały się wokół tematu: „Udział w misterium Kościoła”. Postanowiono powołać mieszaną podkomisję, która miała skupić uwagę na następujących zagadnieniach: 1. Trójca Święta i Kościół; 2. Kościół w historii zbawienia; 3. Znamiona Kościoła; 4. Sposób, w jaki spowodowane przez Chrystusa zbawienie ludzi działa w Kościele i przez Kościół. Podkomisja spotkała się w roku następnym w klasztorze Penteli koło Aten i opracowała projekty tekstów.

Drugie posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Teologicznej Prawosławno-Luterańskiej odbyło się w Limassol na Cyprze w 1983 roku. Wysłuchano odpowiednich referatów oraz dyskutowano nad projektem tekstu przygotowanym przez podkomisję. Podczas dyskusji ujawniły się poważne różnice teologiczne, które uniemożliwiły przyjęcie wspólnego tekstu. Ustalono, że następne posiedzenie plenarne zajmie się „Bożym Objawieniem”²⁰.

Allentown (USA) 1985: Objawienie Boże

Trzecie posiedzenie plenarne odbyło się w Allentown (USA) w dniach 23-30 maja 1985 roku. Niewielka komisja na podstawie przedstawionych referatów i towarzyszącej im dyskusji opracowała projekt wspólnego tekstu „Objawienie Boże”. Był on przedmiotem długich dyskusji plenarnych. Po wprowadzeniu pewnych zmian i wyjaśnień został on jednomyślnie przyjęty przez członków Wspólnej Komisji Teologicznej. Szczególnie podkreślano znaczenie jednomyślnego przyjęcia pierwszego wspólnego tekstu, gdyż zdawano sobie sprawę z potrzeby

¹⁸ Tamże, s. 122-127.

¹⁹ Tamże, s. 128-134.

²⁰ D. Papandreu, *Lutherisch/Orthodoxe (Chalkedonische Orthodoxie) Dialoge. Historische Einleitung*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, t. 2: 1982-1990, H. Meyer i in. (red.), Paderborn-Frankfurt a.M. 1992, s. 258.

bardziej systematycznego badania wspólnych podstaw teologicznych obu tradycji. Ustalono, że tematem następnego spotkania będzie „Pismo i Tradycja”. Trzecia Przesoborowa Konferencja Ogólnoprawosławna (1986) oceniła pozytywnie przebieg dialogu, dała jednak wyraz nadziei, „że w dwustronnej dyskusji i przy opracowywaniu wspólnych tekstów jednakowo zaakcentuje się aspekty akademicki i kościelny”²¹.

Kreta 1987: Pismo Święte i Tradycja

Czwarte posiedzenie plenarne odbyło się na Krecie w dniach 27 maja – 4 czerwca 1987 roku. Mała mieszana podkomisja, obradująca w Instytucie Ekumenicznym w Bossey koło Genewy (1986) przygotowała krótki projekt tekstu na temat „Pisma Świętego i Tradycji”. Komunikat z obrad Mieszanej Komisji Teologicznej tak charakteryzował przebieg dyskusji: „Tekst ‘Pismo i Tradycja’ nie ma zdaniem Komisji Mieszanej znaczenia tekstu, który wyraża pełną zgodność poglądów na dany temat. Jego rola w ramach trwającego dialogu polega raczej na tym, że przedstawia obecną fazę zgodności i tak kładzie fundament pod dalsze fazy. Ponadto przyjęty tekst kieruje uwagę na obszary, na których jest konieczna dalsza dyskusja między luteranami i prawosławnymi”²². Ponadto zwrócono też uwagę, że istniały znaczące punkty, w których występowała zgodność poglądów, gdyż, jak stwierdza tekst, święta Tradycja „jest autentycznym wyrazem objawienia Bożego w żywym doświadczeniu Kościoła”. Tekst stwierdza dalej: „Ewangelia (*euangelion*) zbawienia jest treścią Świętej Tradycji, zachowanej, poświadczonej i podawanej dalej w Piśmie św., życiu świętych wszystkich epok i w tradycji koncyliarnej Kościoła (...)”²³.

Bad Segeberg 1989: Kanon i inspiracja Pisma Świętego

Piąte posiedzenie plenarne odbyło się w dniach 1-7 września 1989 roku w Bad Segeberg (Niemcy). Dyskutowano nad tematem: „Kanon i inspiracja Pisma Świętego” w oparciu o wspólny projekt tekstu przygotowany przez mieszaną podko-

²¹ Cyt. za: T. Kałużny, dz. cyt., s. 411.

²² Cyt. za: D. Papandreou, dz. cyt., s. 259.

²³ Cyt. za: SiDE 2002 nr 2, s. 77.

misję (Wenecja 1988). Referaty i dyskusje podkreślały zarówno strukturę kanonu jak również znaczenie inspiracji. Ostateczny tekst, zaopatrzony w objaśnienia i uzupełnienia, został przyjęty jako ogólna deklaracja. Zagadnienie „inspiracji Pisma Świętego” zostało zbadane w odniesieniu do teologicznej tradycji i wiary obu stron dialogu. Inspiracja zostaje objaśniana jako „doświadczenie objawienia Bożej chwały mocą Ducha Świętego” i rozumiana jako dalej trwające działanie tegoż Ducha, dzięki czemu Kościół dochodzi do właściwej interpretacji Pisma Świętego²⁴.

Sandjberg 1993: Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele

Ustalono, że szóste posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Teologicznej odbędzie się w Moskwie w dniach od 31 maja do 8 czerwca 1991 r. i zajmie się tematem: „Autorytet w Kościele i autorytet Kościoła”. Temat ten podzielono na podtematy, chciano w ten sposób umożliwić mieszanej podkomisji lepsze jego przygotowanie. Podkomisja zebrała się w Paryżu (26-30 czerwca 1990) i zajęła się pierwszym podtematem „Autorytet soborów ekumenicznych” w oparciu o cztery referaty wprowadzające, przedstawione przez przedstawicieli obu stron. W nawiązaniu do dyskusji przyjęto kilka podstawowych tez na temat soborów, m. in. taką, że są one „szczególnymi darami Boga wobec Jego Kościoła i integralną częścią życia kościelnego”. Nie są one jednak rozumiane jako „oderwane od Kościoła instytucje, które działają przeciw niemu, jak gdyby były niezależnymi najwyższymi trybunałami”. Autorytet Kościoła opiera się raczej na autorytecie naszego Pana Jezusa Chrystusa, który „został udzielony całemu Kościołowi” i „wyraża się w kanonie Pisma Świętego, życiu wiernych i synodalnym życiu Kościoła”. Poza tym „urząd duchownego ponosi szczególną odpowiedzialność w życiu synodalnym Kościoła”²⁵.

Podczas posiedzenia plenarnego w Moskwie wysłuchano czterech referatów na następujące tematy: autorytet soborów ekumenicznych, synody kościelne, na czym polega autorytet soborów ekumenicznych dla luteran, sobory a soborowość w tradycji luterńskiej²⁶. Uczestnicy doszli do wniosku, że trzeba jeszcze jednego posiedzenia, by nadać ostateczny kształt dyskutowanemu dokumentowi. Dopiero

²⁴ Tamże, s. 82.

²⁵ D. Papandreou, dz. cyt., s. 260.

²⁶ SiDE 1992 nr 1, s. 124.

podczas siódmego posiedzenia plenarnego w Sandjberg (Dania) w maju 1983 r. zdołano przyjąć ostateczny tekst dokumentu: „Sobory ekumeniczne a autorytet Kościoła i w Kościele”.

Limassol 1995: Zbawienie i sobory ekumeniczne

Ósme posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Teologicznej obradowało w dniach 1-8 sierpnia 1995 r. w Limassol na Cyprze. Temat głównych rozważań brzmiał: „Rozumienie zbawienia w świetle soborów ekumenicznych”. Dokument końcowy tego posiedzenia w jego wspólnych wypowiedziach pozostaje bardzo ogólny. W tekście tym na uwagę zasługuje, jak luteranie formułują swoją własną doktrynę. Usprawiedliwienie jest tu rozumiane jako odpuszczenie grzechów i dar nowego życia. W ten sposób usprawiedliwienie staje się partycypacją w Chrystusie, który jest obecny we wierze. Wierzący mają udział w Chrystusie i we wszystkich Jego darach w Kościele. Ten luterski opis pozostawia otwarte drzwi dla sakramentalnego i ontologicznego rozumienia zbawienia, jak bywa ono podkreślane przez Kościoły prawosławne.

We wspólnej deklaracji z Limassol obaj partnerzy stwierdzają wspólnie, że zbawienie jest „wyzwoleniem z mocy diabła i przywróceniem naszej właściwej relacji z Bogiem”. W tekście tym dochodzi do głosu także trójstopniowa struktura oczyszczenia, oświecenia serca i osiągnięcia stanu chwały. Jest ona przedstawiona jako rezultat wspólnoty zbawienia z Bogiem i w świetle wielu tekstów biblijnych²⁷.

Sigtuna 1998: Usprawiedliwienie i synergia

Podczas dziewiątego posiedzenia plenarnego, które odbyło się od 31 lipca do 8 sierpnia w Sigtuna (Szwecja), Wspólna Komisja Teologiczna mogła potwierdzić wiele soteriologicznych intuicji z wcześniejszych dialogów regionalnych. Wspólna deklaracja z Sigtuny nosiła tytuł: „Zbawienie: łaska, usprawiedliwienie i synergia”. W ośmiu obszernych paragrafach zostały przedstawione historia zbawienia i nauka o łasce. W tekście z Sigtuny podkreśla się bezsilność człowieka i inicjatywę zbawczą Boga. Łaska jest w całej rozciągłości darem Boga. Jedyne Duch Święty jest w stanie oświecić i wzmocnić wolę ludzką.

²⁷ SiDE 2010 nr 1, s. 112.

W akapicie o wzajemnym stosunku między Bogiem a wolą ludzką (*synergia*) wspólnie oświadcza się, że łaska nie działa z konieczności. Ludzie mogą sprzeciwić się łasce. Strona prawosławna podkreśla także absolutną inicjatywę Boga w procesie zbawienia. Obie strony podkreślają rzeczywistość łaski jako udział w Bogu. Luteranie mogą potwierdzić biblijne znaczenie *theosis* (2 P 1, 4 i Kol 2, 9). Teologia luterkańska nie posługuje się w swojej tradycji pojęciem *theosis*, lecz uświęceniem lub obecnością Chrystusa we wierze. Jeśli nawet luteranie nie przyjęli nauki o *theosis* jako takiej, pojęcie o obecności Chrystusa we wierze może być uznane za teologiczną paralelę do prawosławnego rozumienia zbawienia. W tym sensie obaj partnerzy mogą wspólnie potwierdzić udział wierzących w życiu Bożym. W tym kontekście podkreśla się także teologię krzyża²⁸.

Z wielu powodów można powiedzieć, że tekst przyjęty w Sigtuna stanowi, jak dotąd, największe teologiczne osiągnięcie Wspólnej Komisji Teologicznej Luterkańsko- Prawosławnej. Strona prawosławna przedstawiła naukę o *theosis* w taki sposób, że luteranie mogli ją rozumieć jako biblijny punkt widzenia. Z drugiej strony luteranie przedstawili pojęcie uświęcenia i obecności Chrystusa we wierze w sposób, który wyjaśniał, że nauce o usprawiedliwieniu nie jest obce pojęcie udziału w życiu Boga²⁹.

Damaszek 2000: Słowo i Sakrament

Dziesiąte posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Teologicznej odbyło się w dniach 3-10 listopada 2000 r. w Damaszku (Syria). Rozpoczęło ono nowy ogólny temat: „Misterium Kościoła”.

Wspólna deklaracja z Damaszku zawiera ogólną prezentację pojęcia sakramentu i rozważa rozumienie Słowa Bożego. Na wstępie zostaje objaśnione biblijne pojęcie *mysterion* i dokonany opis Kościoła jako Ciała Chrystusa. Łaska sakramentów jest rozumiana jako wolny dar Boga.

Dla luterkańskich uczestników było szczególnie ważne, że Słowo Boże zostaje wprowadzone w sposób zarazem kerymatyczny i trynitarny. Słowo i Sakrament mają swój fundament w Chrystusie. Sakramentalna łaska wypływa z ofiary Chrystusa na Golgocie. Gdy wierzący wyznają wiarę Kościoła i mają udział w sakramentalnym życiu Kościoła, to dochodzi do odpowiedzi człowieka na Słowo Boże. W tej dynamice Słowa i odpowiedzi znajduje swój wyraz także prawosław-

²⁸ Tamże, s. 116.

²⁹ R. Saarinen, *Die Gemeinsame lutherisch-orthodoxe Kommission: Kontinuierliche Weiterführung unserer Arbeit*, „Lutherische Welt-Information” 2006 nr 9, s. 10.

na idea *synergii*. W tych ramach można powiedzieć, że Słowo ma czasowy priorytet wobec sakramentów. Jednak w tekście znajdziemy także wyjaśnienie, że Słowo i Sakrament są wzajemnie od siebie zależne.

Mimo tych konwergencji istniała w Damaszku trudność dojścia do bardziej precyzyjnego wspólnego rozumienia istoty Kościoła i jego misji. W końcowych paragrafach deklaracji czytamy, że luteranie i prawosławni rozumieją Kościół jako Ciało Chrystusa, jest on jednocześnie rzeczywistością boską i ludzką. Kościół istnieje przez stulecia jako wspólnota wierzących. Deklaracja z Damaszku potwierdza, że zwiastowanie Ewangelii i dystrybucja sakramentów przez ordynowanych duchownych są istotne dla życia Kościoła. W sakramencie rzeczy stworzone stają się „symbolami” (w znaczeniu teologicznym) ofiary i zmartwychwstania Chrystusa. Gdy tekst powiada, że sakramenty umożliwiają uczestnictwo w *koinonia* Trójjedynego Boga, to staje się przez to jasne, iż „symbol” obejmuje rzeczywistość zbawienia³⁰.

Dla luteranów było ważne, że Słowo i Sakrament mogły być rozpatrywane pod względem teologicznym i eklezjologicznym. Przyczyniły się do tego dobre doświadczenia z Sigtuny, jak i gotowość luteranów do mówienia o zbawieniu jako uczestnictwie w życiu Boga. Jednak w Damaszku dało się też wyraźnie zauważyć, że fundamentalne różnice eklezjologiczne nie dochodzą do głosu w tym temacie, lecz raczej w rozumieniu urzędu w obu Kościołach. Stało się więc zrozumiałe, że nadal w tle pozostaje nowy temat główny „Misterium Kościoła”³¹.

Oslo 2002: Sakramenty jako środki zbawienia

Podczas jedenastego posiedzenia plenarnego Wspólnej Komisji Teologicznej w Oslo (Norwegia) w dniach 3-10 października 2002 r. przedyskutowano szczegółowo niektóre tematy w oparciu o przedłożone materiały, np. kwestię ofiary eucharystycznej. We Wspólnej Deklaracji jednak o nich nie wspomniano³². Mimo tych ograniczeń deklaracja wskazała na interesujące konwergencje.

Wstępne paragrafy opisują znaczenie zbawcze sakramentów i łączą ten temat z eklezjologią. Można tu dostrzec głęboki namysł nad eucharystyczną eklezjologią. Jak w Damaszku Kościół zostaje opisany jako *mysterion* i Ciało Chrystusa. Opis ten różni się jednak od rzymskokatolickiej wizji Kościoła jako Sakramentu.

Podkreśla się charakter *iure divino* (z nadania Bożego) urzędu z mocy ordynacji. Aczkolwiek oba Kościoły są w stanie powiedzieć, że ordynowany duchowny

³⁰ SiDE 2001 nr 1, s. 125-126.

³¹ R. Saarinen, dz. cyt., s. 10.

³² Tamże, s. 11.

w pewnym sensie sprawuje swój urząd „*in persona Christi*”, to nadal oczywiście pozostaje, że u podstaw wspólnej wypowiedzi znajdują się różne punkty widzenia w odniesieniu do urzędu. Co się tyczy skuteczności sakramentu, to pod tym względem osiągnięto prawdziwą konwergencję: obaj partnerzy odrzucają z jednej strony herezję donatystyczną, z drugiej zaś strony pogląd, że sakramenty stają się skuteczne już ze względu na ich sprawowanie (*ex opere operato*)³³.

Tekst z Oslo zajmuje się też liczbą sakramentów. Obaj partnerzy potwierdzają otwarte rozumienie rzeczywistości sakramentalnej i powiadają, że mimo tradycji określonej liczby sakramentów – siedem lub dwa – różnica w tym zakresie nie musi być jedyną teologiczną możliwością. Zbawienie jest jednak niezmiennie związane z sakramentami, aczkolwiek oba Kościoły potwierdzają wolność zbawczego działania Bożego. Poza tym tekst podkreśla znaczenie sakramentów inicjacji. Chrzest (i namaszczenie świętym Krzyżmem) oraz Eucharystia są właściwymi środkami zbawienia.

Obaj partnerzy potwierdzają wspólnie rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Prawosławni nie mówią jednak, że Ciało i Krew Chrystusa występują „w” chlebie i winie, „z” chlebem i winem czy „pod (postacią)” chleba i wina. Stoją jednak na stanowisku, że po epiklezie elementy nie są już chlebem i winem, lecz Ciałem i Krwią Chrystusa. To sformułowanie nie oznacza akceptacji transsubstancjacji, lecz podkreśla tylko rzeczywistość przemiany w elementach³⁴.

Mimo wielu pozostających zadań, Wspólna Deklaracja z Oslo wprowadza dialog na szczeblu światowym mniej więcej na poziom, jaki w niektórych regionalnych dialogach już osiągnięto w odniesieniu do teologii sakramentalnej. Zarówno w Damaszku (2000) jak i w Oslo (2002) uczestnicy prawosławni mieli okazję wniknięcia w specyficzne kwestie doktrynalne luterańskiej teologii sakramentalnej. To wzajemne zrozumienie uwidacznia się szczególnie w rozdziałach, które zajmują się zagadnieniem *ex opere operato* i rzeczywistej obecności. Jednocześnie kwestią otwartą pozostaje w dalszym ciągu teologia urzędu z mocy ordynacji.

Durau 2004: Inicjacja chrześcijańska

Dwunaste posiedzenie plenarne, które odbyło się w dniach 6-15 października 2004 r. w Durau (Rumunia), zajęło się tematem: „Chrzest i bierzmowanie (namaszczenie Krzyżmem) jako sakramenty przyjęcia do Kościoła”.

³³ SiDE 2003 nr 1, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 139.

Tekst przyjęty w Durau rozumie chrześcijańską inicjację jako rzeczywistość złożoną z trzech podstawowych komponentów: „Śmierć z Chrystusem, zmartwychwstanie z Chrystusem i pieczęć Ducha Świętego”³⁵. Wskazując na luterzańskie i prawosławne teksty liturgiczne Wspólna Komisja Teologiczna oświadcza, że chrzest z wody obejmuje dwa pierwsze komponenty. Podczas gdy prawosławni sakrament bierzmowania (namaszczenia Krzyżmem) traktują w bezpośrednim powiązaniu z chrztem jako trzeci komponent inicjacji, luteranie powiadają, że w rycie chrztu dar Ducha Świętego związany jest z nałożeniem rąk, któremu towarzyszy albo uroczyste wotum pochrzcielne albo modlitwa przywołująca Ducha Świętego. Chociaż tradycja luterńska nie uważa namaszczenia Krzyżmem za sakrament, wspólnie z całą tradycją zachodnią obstaje przy przykładaniu pieczęci Ducha Świętego.

Istnienie tej trójstopniowej struktury u luteranów i prawosławnych umożliwiło Wspólnej Komisji Teologicznej wspólną wypowiedź, że „trzy główne komponenty inicjacji chrześcijańskiej zawarte są w znacznym stopniu w ich każdorazowych rytach”³⁶. Ta argumentacja może okazać się w przyszłości ekumenicznie owocna. Podczas gdy wiele Kościołów prawosławnych, zgodnie z tradycją, reprezentuje pogląd, że ich uznanie ważności zachodniego chrztu jest tylko „ekonomicznym” rozwiązaniem doraźnym, tekst z 2004 r. jednoznacznie wykracza poza tę pozycję i deklaruje teologiczną konwergencję odnośnie do chrztu.

Bratysława 2006: Eucharystia w życiu Kościoła

Trzynaste posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Luterancko-Prawosławnej odbyło się w dniach 2-9 listopada 2006 r. w Bratysławie (Republika Słowacji). Główny temat obrad brzmiał: „Tajemnica Kościoła: Święta Eucharystia w życiu Kościoła”.

Obrady w Bratysławie poprzedziła konferencja przygotowawcza w październiku 2005 r. w Erlandze (Niemcy). Teologowie prawosławni i luterkańscy wygłosili tam następujące referaty: „Duchowość Eucharystii i jej praktyczne implikacje w życiu Kościoła ewangelicko-luterkańskiego” (E. Hagberg), „Luterkańskie rozumienie Eucharystii” (K.C. Felmy i J. Wasmuth), „Święty Sakrament Eucharystii (*mysterion*): perspektywa prawosławna” (V. Ionita), „Uwagi w sprawie tekstów luterkańskich” (A. Laham) i „*Metabole* czy *transsubstantatio*” (A. Osipow). W oparciu o powyższe teksty opracowano projekt deklaracji, którą przedłożono posiedzeniu plenarnemu w Bratysławie³⁷.

³⁵ SiDE 2010 nr 1, s. 118.

³⁶ Tamże, s. 122.

W dialogu z prawosławnymi luteranie stwierdzili, że są w stanie zaakceptować ideę ofiary eucharystycznej, jednocześnie zachowując wierność własnej tradycji. Dla pozycji luterskiej i prawosławnej istotna jest intuicja, że ofiarę dokonuje Chrystus – nie kapłan. Ofiara eucharystyczna jest ofiarą przebłagalną dokonaną raz na zawsze przez Chrystusa. Kiedykolwiek jest sprawowana Eucharystia, ofiara uobecnia się w sakramencie i jej dobrodziejstwa wierzący otrzymują w darze. Ludzkie współdziałanie w celebracji nie może być rozumiane jako działanie podjęte z własnej inicjatywy i jako takie potraktowane jako „zasługa” – podkreślenie tego wątku miało istotne znaczenie dla Reformacji³⁸.

Dialog obu tradycji na temat Eucharystii miał duże znaczenie, gdyż prawosławni i luteranie odrzucają jednoznacznie pewne poglądy – np. transsubstancjację lub czysto „symboliczną” obecność – i po obu stronach istnieje potrzeba wyjaśnienia, czy druga strona nie reprezentuje nauki, którą można by zidentyfikować z odrzucanymi poglądami.

Odnosnie do chrystologii obie strony stoją na gruncie uchwał Soboru w Chalcedonie (451). Ustanowiono ważne analogie między „unią hipostatyczną Chrystusa” – zjednoczeniem dwóch natur w jednej osobie – a sakramentalną unią chleba i ciała, wina i krwi.

Z wiary w unię sakramentalną obie strony podkreślają, że chleb i wino doznają pewnego rodzaju „przemiany”. Choć jedni mówią o *metabole* (prawosławni), drudzy zaś o „rzeczywistej obecności” (luteranie), to jednak jedni i drudzy wierzą, że chleb i wino fizycznie pozostają chlebem i winem, ale bardzo ściśle jednoczą się z Chrystusem, tak że ci, którzy przystępują do Komunii św. przyjmują prawdziwie Ciało i Krew Chrystusa³⁹.

Komisja podkreśliła też eschatologiczny wymiar Eucharystii i postanowiła zająć się na następnym spotkaniu jej znaczeniem dla świata.

Pafos 2008: Implikacje teologiczne i społeczne Eucharystii

Czternaste posiedzenie plenarne odbyło się od 30 maja do 7 czerwca 2008 r. w Pafos na Cyprze. Kontynuując tematykę związaną z Eucharystią, szczególną uwagę skupiono na dwóch sprawach: przygotowaniu uroczystości eucharystycznej oraz ekologicznych i społecznych aspektach Eucharystii.

³⁷ 13. Plenartagung der Gemeinsamen lutherisch-orthodoxen Kommission. 2. bis 9. November 2006, Bratislava (Slovakische Republik): *Kommuniqué*, „Lutherische Welt-Information” 2006 nr 10, s. 8.

³⁸ SiDE 2010 nr 1, s. 123.

³⁹ Tamże, s. 125.

Komisja w oparciu o materiał komitetu przygotowawczego, który obradował w Joensuu (Finlandia) w dniach 3-8 października 2007 r. oraz wygłoszone i przedyskutowane referaty, kontynuowała swoje przemyślenia. Referaty te dotyczyły następującej problematyki: „Przygotowanie do uczestnictwa w Eucharystii i kanoniczna celebrowanie Boskiej Liturgii”; „Wieczerza Pańska: przygotowanie i praktyka w tradycji luterańskiej”; „Liturgia po liturgii. Święta Eucharystia i misja Kościoła prawosławnego dzisiaj”; „Twoje od twoich Tobie ofiarujemy. Ewentualna prawosławna teologia eucharystyczno-ekologiczna”; „Społeczne i etyczne aspekty Eucharystii”. Podczas dyskusji nad referatami ujawniło się szerokie spektrum zgodnych poglądów, szereg ważnych różnic oraz silne wspólne zaangażowanie odnośnie do implikacji Eucharystii dla świata⁴⁰.

Wspólna deklaracja stwierdza w konkluzji: „Ponieważ Eucharystia jednoczy w Chrystusie wyznawców między sobą wraz ze wszystkimi, których On przyszedł zbawić, misja eucharystyczna Kościoła skupia się szczególnie na podziałach politycznych i społecznych, gdziekolwiek takie się pojawiają. Różnice w zakresie przynależności etnicznej, płci, klas społecznych i ekonomicznych, języka, sympatii politycznych i inne są przekraczane w Eucharystii i nie mogą nigdy dzielić wspólnoty eucharystycznej. Eucharystia uwrażliwia Kościół na niesprawiedliwość i konflikt oraz wzywa go do niesienia pomocy w zaprowadzaniu sprawiedliwości i w przywracaniu pokoju (...) członkowie komisji pragną wskazać, że społeczne i środowiskowe implikacje Eucharystii nigdy nie dzieliły luteranów i prawosławnych. Nasze wspólne zaangażowanie w przeżywanie doświadczenia eucharystycznego stanowi najbardziej obiecującą drogę zbliżania się do siebie naszych Kościołów”⁴¹.

Spojrzenie w przyszłość

Prawosławny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I z okazji oficjalnej wizyty w siedzibie Światowej Federacji Luterańskiej w Genewie w 1995 roku nawiązując do historycznych kontaktów luterańsko-prawosławnych stwierdził: „Mimo że w czasach Lutera nie udało się zrealizować spotkania między bardzo starym Kościołem prawosławnym a młodym Kościołem Reformacji, to dzisiaj, w czasach międzychrześcijańskiego dialogu miłości i prawdy, stało się ono rzeczywistością. Nasze Kościoły nawiązały ze sobą poważny dialog, który, czego je-

⁴⁰ Tamże, s. 128.

⁴¹ Tamże, s. 134.

steśmy pewni, umożliwi lepsze poznanie, wzajemne zrozumienie i pojednanie między nami”⁴².

Stosunki między prawosławnymi i luteranami układają się dobrze, czynnikiem sprzyjającym jest to, że między obydwojma partnerami nie ma żadnych historycznych obciążeń. Dialog toczy się nie tylko w skali światowej, lecz także na płaszczynie krajowej. Jak dotąd nie ma w tym dialogu spektakularnych osiągnięć, ważne jest jednak to, że dzięki coraz intensywniejszym kontaktom krok po kroku wyjaśniane są zbieżności i różnice w kwestiach doktrynalnych.

Jednym z przykładów coraz bardziej braterskich stosunków ekumenicznych może być wizyta, jaką w lutym 2010 r. złożyła patriarsze Bartłomiejowi I w Stambule delegacja Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Ameryce. Na czele luterańskiej delegacji stał bp Mark S. Hanson, zwierzchnik tego Kościoła i jednocześnie prezydent Światowej Federacji Luterańskiej. Podczas spotkania z Bartłomiejem I omówiono sytuację dialogu prawosławno-luterańskiego. Nie pomijano zagadnień budzących kontrowersje między obydwiema tradycjami, takich jak ordynacja kobiet oraz sprawy moralno-etyczne związane z ludzką seksualnością. Hanson podziękował patriarsze za jego zaangażowanie ekumeniczne, w tym za działania na rzecz ochrony środowiska i przypomniał o znaczeniu jego niedawnej wizyty w USA.

Podczas spotkania poruszono też sprawę 30. rocznicy rozpoczęcia dialogu teologicznego między luteranami i prawosławnymi w skali światowej, która przypada w 2011 roku. Zdaniem patriarchy, „Mamy jeszcze daleką drogę do przebycia, zanim osiągniemy pełną, eucharystyczną wspólnotę. Dialog jest jedynym sposobem dla nas jako ludzi dobrej woli do rozwiązywania problemów”.

Z 30. rocznicą oficjalnego dialogu zbiegnie się piętnaste posiedzenie plenarne Wspólnej Komisji Teologicznej Prawosławno-Luterańskiej, która podejmie dwa zagadnienia podczas spotkań przygotowawczych w 2009 i 2010 roku. Są to: „Misterium Kościoła. E/1: Natura i atrybuty/właściwości Kościoła” (2009) oraz „Misterium Kościoła. E/2: Misja Kościoła” (2010).

⁴² Cyt. za: Metropolit Gennadios von Sassima, *13. Plenartagung der internationalen Gemeinsamen Kommission des orthodox-lutherischen Dialogs, 2. bis 9. November 2006 in Bratislava*, „Lutherische Welt-Information” 2006 nr 10, s. 16.

Rafał Marcin Leszczyński

ETYKA I DOKTRYNA POLITYCZNA KALWINA

1. Wstęp

10 lipca 2009 roku upłynęło 500 lat od narodzin Jana Kalwina¹. Jego dorobek teologiczny i działalność reformatorska w Genewie do dziś są przedmiotem lic-

¹ Jan Kalwin przyszedł na świat 10 lipca 1509 roku w pikardyjskim miasteczku Noyon na północy Francji. Ojciec Jana, Gérard Cauvin, pochodził z chłopów. Za sprawą swojej pracowitości uzyskał stanowisko prokuratora miejscowej kapituły i sekretarza biskupiego. Młody Jan pobierał początkowo nauki w kolegium noyońskim, a następnie kontynuował edukację w paryskim kolegium de la Marche. Pod koniec 1523 roku przeniósł się do renomowanego Collège Montaigu, będącego częścią Uniwersytetu Paryskiego (Sorbonny). W roku 1528 ukończył studia z tytułem magistra filozofii. W Orleanie natomiast podjął Kalwin studia prawnicze. Tam też zetknął się ze studentami i wykładowcami wyznającymi koncepcje luterzańskie. W roku 1529 doznał Kalwin nagłego nawrócenia i zaczął zbliżać się stopniowo do poglądów ewangelickich. W latach 1533–1534 zerwał ostatecznie wspólnotę z Kościołem Rzymskim. Od tej pory Pikardyjczyk zaczął publicznie opowiadać się po stronie Reformacji. Pomiędzy rokiem 1534 a 1536 podróżował po Francji, Szwajcarii i Italii, biorąc udział w dysputach teologicznych, pisząc listy i traktaty w duchu reformacyjnym. W 1536 roku opuścił ostatecznie Francję i udał się do Bazylei, gdzie pragnął odbyć studia teologiczne. Do celu swojej podróży jednak nie dotarł, ponieważ zatrzymawszy się po drodze w Genewie, został przekonany przez genewskiego reformatora Guillaume’a Farela, że jest potrzebny do utwierdzenia wyznania ewangelickiego w tym mieście. W Genewie Kalwin starał się nakłonić jej mieszkańców do wprowadzenia w życie reform kościelnych i obyczajowych. Radykalne pomysły Kalwina i Farela napotkały jednak na opór ze strony wielu wpływowych mieszczan. W roku 1538 zniechęceni zaistniałą sytuacją Reformatorzy opuścili niesforne miasto. Pikardyjczyk wyjechał do Strasburga, gdzie pracował intensywnie nad drugim wydaniem swego najważniejszego dzieła teologicznego, znanego jako *Institutio Christianae religionis* (*Nauka religii chrześcijańskiej*). Ponadto na tamtejszym uniwersytecie otrzymał Kalwin stanowisko profesora egzegezy. Pomimo udanego pobytu w Strasburgu, 13 września 1543 roku Reformator powrócił do Genewy, ponieważ został o to poproszony przez jej mieszkańców. Od tej pory działał Kalwin w Genewie do końca życia, czyli do 27 maja 1564 roku. Do jego największych osiągnięć należy zaliczyć porozumienie ze zwolennikami reformacji Ulryka Zwingliego, co zaowocowało połączeniem kalwinizmu z zwinglianizmem w jednym Kościele Ewangelic-

nych kontrowersji i polemik², wzbudzając emocje wśród chrześcijan różnych konfesji. Dzieje się tak zapewne dlatego, iż francuski teolog miał skłonność do formułowania kategorycznych sądów, nie bojąc się przy tym wypowiedzenia opinii o rzeczach trudnych do przyjęcia dla wielu ludzi (np. o podwójnej predestynacji). Również jego działalność w Genewie bywa oceniana skrajnie odmiennie, z jednej bowiem strony słyhać głosy pochwalne, eksponujące pozytywne zmiany jakie zaszły w tym mieście w związku z pobytem w nim Kalwina³, atoli z drugiej strony dobiega do nas chór głosów krytykujących postępowanie Pikardyjczyka, zarzucających mu zapędy dyktatorskie⁴ i udział w straceniu Serveta⁵. Wszelako nawet najgorliwsi krytycy Kalwina zgadzają się co do tego, że był on jednym z najbardziej wpływowych teologów, jacy pojawili się w blisko pięćsetletniej historii protestantyzmu. Bez względu więc na to, w jaki sposób oceniamy życie i poglądy Reformatora z Genewy, jesteśmy zmuszeni przyznać, że jego działalność i nauczanie były istotnym źródłem inspiracji dla teologów protestanckich. Oprócz tego jest niewątpliwym faktem, iż koncepcje Pikardyjczyka odcisnęły trwałe ślady w zachodnioeuropejskiej historii idei. Ponadto nie sposób zaprzeczyć, iż kalwińska etyka pracy wpłynęła na umysłowość Szwajcarów, Holendrów, Szkotów, angielskich purytanów oraz osadników amerykańskich, którzy pragnęli w Ameryce Północnej stworzyć kraj oparty na zasadach kalwinizmu.

Mentalność zwolenników Kalwina została przejęta w dużym stopniu przez wyznawców Kościołów drugiej Reformacji. Denominacje te porzucały niekiedy

ko-Reformowanym. Por. I. Niewieczerzał, *Jan Kalwin 1509-1564*, „Jednota”, 10 (1979), s. 12-14; W. Benedyktowicz, *Od placu św. Piotra do route de Ferney*, w: „Jednota”, 7-8 (1980), s. 11-14; S. Piwko, *Nowa biografia Jana Kalwina*, „Jednota”, 2 (2001), s. 16-17; R. Leszczyński, *Pomnikiem jest jego dzieło – 500 lat od narodzin Jana Kalwina*, w: *Kalendarz ewangelicki 2009*, Bielsko-Biała 2008, s. 128-135; Ch. Meehan, *Janie Kalwinie, prawie cię nie znamy!*, „Jednota”, 3-4 (2009), s. 5-7; M. Wojtyła, *Jan Kalwin – dzieło i życie*, „Signa Temporis”, 16 (2009), s. 7-11. Bibliografię dotyczącą Kalwina można znaleźć w opracowaniu W. Mincera, *Jan Kalwin w Polsce. Bibliografia*, Toruń 2000. W roku bieżącym ma ukazać się nowe wydanie owej książki, uzupełnione o pozycje, jakie ukazały się w latach 2000-2010. Zob. też prace na temat Zwingliego: I. Niewieczerzał, *Życie i dzieło Ulryka Zwingliego*, „Jednota”, 7-8 (1981), s. 5-11; K. Karski, *500-lecie urodzin Ulryka Zwingliego*, „Jednota”, 1 (1984), s. 5-6; tenże, *Poglądy Ulryka Zwingliego*, „Jednota”, 7-8 (1981), s. 12-16; A. Skowronek, *O sprawiedliwość dla Ulryka Zwingliego*, „Jednota”, 7-8 (1981), s. 17-21; U. Gäbler, *Huldrych Zwingli: His Life and Work*, Philadelphia 1986; W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford 1986; tenże, *Zwingli: An Introduction to His Thought*, Oxford 1992; G. R. Potter, *Zwingli*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1994; P. Jaskóła, *Ulrich Zwingli jako humanista i teolog*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach*, Opole 1999, s. 469-476; Zob. też „Jednota”, 7-8 (1980) – numer poświęcony w całości Zwingliemu.

² Por. E. Jelinek, *Kalwin w gronie reformatorów*, w: *Człowiek z Noyon*, red. E. Józwiak, K. Urban, Warszawa 2009, s. 28.

³ Por. np. J. Cottin, *Jan Kalwin i współczesne myślenie o Bogu*, tłum. W. Gilewski, Warszawa 2009, s. 7-14, 34-37; I. Niewieczerzał, *Jan Kalwin – reformator Kościoła*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 16.

⁴ Por. np. J. W. Kowalski, *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 250-270; A. Tokarczyk, *Jan Kalwin*, Warszawa 1989, s. 84-86; J. Piechowski, *Prorok czy dyktator? Jan Kalwin*, Katowice 1988.

⁵ B. Tranda, *Sprawa Michała Serveta*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 180. Na temat Serveta zob. też: M. Hilar, *The case of Michael Servetus (1511-1553). The turning point in the struggle for freedom of conscience*, Lewiston 1997; R. H. Bainton, *Hanted heretic. The life and Heath of Michael Servetus, 1511-1553*, Providence 2005.

pewne wątki Kalwinowej teologii, na przykład doktrynę o podwójnej predestynacji, pielęgnując jednak praktyczne aspekty kalwinizmu, takie jak stosunek do pracy, państwa i własności. Doskonałą egzemplifikacją owego zjawiska jest chociażby metodyzm, który wyparł się nauki o podwójnej predestynacji, podążając w tym względzie za arminianizmem, podkreślając wszakże w duchu Kalwina konieczność podjęcia przez człowieka wierzącego wysiłków na rzecz uświęcenia.

Nawet współcześnie, w erze postępującej laicyzacji i indyferentyzmu religijnego, w moralności części członków społeczeństw zachodnich dają się zaobserwować postawy oraz przekonania wyniesione z kalwinizmu i jego odmian. Wspomniani uczestnicy kultury zachodniej niekoniecznie są ludźmi religijnymi, utrzymującymi kontakty z Kościołami ewangelicko-reformowanymi lub wspólnotami wyrosłymi w łonie kalwinizmu. Często nawet nie zdają sobie oni sprawy z tego, że część spośród wyznawanych przez nich wartości i norm moralnych tkwi korzeniami w etyce Kalwina i kalwinizmu⁶. Prawdą jest, że osadzenie owych indyferentnych religijnie osób w etyce Kalwina bywa wybiórcze i niepełne, trudno wszak być konsekwentnym kalwinistą będąc jednocześnie człowiekiem nieposiadającym wiedzy na temat nauczania Kalwina oraz obojętnym religijnie. Opisując światopogląd takich ludzi, nie można jednak przejść obojętnie wobec kalwińskich wątków, jakie się w nim pojawiają, świadczą one bowiem o wpływie kalwińskiej teologii moralnej na człowieka Zachodu.

Skoro Kalwinowa etyka wpisała się na trwałe w historię istotnej części społeczeństw zachodnich, warto przyjrzeć się jej nieco bliżej, wskazując zwłaszcza na te jej aspekty, które ukształtowały umysłowość ludzi żyjących w krajach zdominowanych przez ewangelicyzm reformowany.

2. Moralność człowieka upadłego

Przystępując do analizy etyki Jana Kalwina, pamiętać należy, iż jest ona integralną częścią Kalwinowej teologii i bez umieszczenia jej w kontekście refleksji teologicznej Reformatora z Genewy trudno ją zrozumieć i poprawnie zbadać. Pikardyjczyk nie zamierzał stworzyć autonomicznej etyki i nauk społeczno-gospo-

⁶ Jak widać, dokonuję tu rozróżnienia pomiędzy Kalwinem a kalwinizmem. Kalwinizm jest pokłosiem nauczania i dzieła Kalwina, wyrastając z myśli Reformatora z Genewy niczym kłos z ziarna, jednak pomiędzy pewnymi jego elementami a nauką Kalwina zachodzą niejaki różnice, o których nie należy zapominać. Przeoczenie owych różnic może doprowadzić do przypisania Kalwinowi poglądów wykraczających poza jego nauczanie. Z drugiej atoli strony kalwinizm jest pochodną teologii Pikardyjczyka, tak więc błędem byłoby odrywanie kalwinizmu od koncepcji głoszonych przez Reformatora z Genewy.

darczych, jakie mogłyby funkcjonować samodzielnie obok jego teologii, był on bowiem teologiem, a nie etykiem lub teoretykiem nauk społeczno-politycznych. W związku z tym jego nauka o moralności ma charakter wybitnie heteronomiczny. Należy więc podkreślić, że etyka Kalwina jest w pełnym tego słowa znaczeniu etyką teologiczną, z tego powodu zagadnienia etyczne łączą się w niej ściśle z problematyką teologiczną, a konkretnie z poglądami Genewczyka na temat stanu upadłej ludzkiej natury oraz drogi zbawienia przygotowanej dla ludzi przez Boga. Problemy antropologiczne i soteriologiczne są kluczem do zrozumienia etyki Kalwina, dlatego też nie można ich pominąć w niniejszym opracowaniu.

2.1. Niewolna wola

Przyjrzyjmy się zatem, jakie – zdaniem Kalwina – są skutki upadku prarodźców rodzaju ludzkiego dla kondycji naszej natury, i w jaki sposób wpływa na nią grzech pierworodny.

Według helweckiego teologa, upadek pierwszych ludzi doprowadził do głębokiego skażenia ludzkiej natury. Degeneracja człowieczej esencji ujawnia się zarówno w sferze poznania Boga – ponieważ człowiek nie potrafi poznać Stwórcy przy pomocy swego przyrodzonego rozumu⁷ – jak i na gruncie życia moralnego

⁷ Reformator nauczał, że człowiek posiada potencjalną zdolność poznania częściowej prawdy o Bogu na drodze naturalnej (filozoficznej), ponieważ Bóg wszczepił mu zarodek religii (*religionis semen*), dzięki któremu wszyscy ludzie posiadają wrodzone przekonanie o istnieniu Boga. Por. I. Calvinus, *Institutio Christianae religionis*, I. III. 1: „Atqui nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse”; *ibid.*, I. IV. 1: „Sicut autem omnibus inditum esse divinitus religionis semen experientia testator (...). Cyt za: I. Calvinus, *Institutio Christianae religionis*, lib. I: *De cognitione Dei Creatoris*, w: *Ioannis Calvini opera selecta*, t. 3, Monachii 1928. Ponadto Stwórca ukazał swoją chwałę w stworzeniu, dlatego też ludzki rozum może zdobyć o Nim częściową wiedzę na podstawie oglądu natury. W *Nauce religii chrześcijańskiej* I, V, 1 Kalwin napisał: „Bóg nie tylko wszczepił umysłom ludzkim to, co nazwalimy zarodkiem religii, lecz ponadto tak się wyraźnie ukazał w całym stworzeniu świata i codziennie się ukazuje, że niepodobna otworzyć oczu, żeby go nie dostrzec. Istota jego jest wprawdzie niepojęta, tak że bóstwo jego wymyka się wszelkim zmysłom ludzkim, lecz na poszczególnych dziełach swoich wyrzył określone znamiona chwały swojej, i to tak dobitnie i wyraźnie, że ani prostak, ani głupiec nie może tłumaczyć się niewiedzą. Dlatego też jakże słusznie woła prorok, iż Bóg przyodział się światłością jak szatą, chcąc przez to powiedzieć, że Bóg dopiero wtedy zaczął występować w widzialnej dla ludzkich oczu postaci, kiedy stwarzając świat ujawnił znamiona swej mocy, w które zdobny ukazuje się nam, ilekroć oczy tu czy tam zwracamy. (...) A więc przede wszystkim, w którąkolwiek stronę skierujesz swój wzrok, nie ma takiej cząstki świata, gdzie nie można by dostrzec jaśniejących choćby jakichś iskerek jego chwały. (...) Stąd autor „Listu do Hebrajczyków” pięknie nazywa nasze życie widowiskiem rzeczy niewidzialnych (Hebr 11, 3), ponieważ ten tak harmonijny układ świata jest dla nas jakby zwierciadłem, w którym możemy oglądać Boga inaczej niewidzialnego. Z tego powodu prorok przypisuje tworum niebieskim mowę znaną wszystkim na świecie (Ps 19, 2n); ponieważ tak przekonująco jest to ich poświadczenie boskości, iż nie powinno ująć uwagi żadnego, nawet najbardziej ciemnego, narodu”. Cyt. za Jan Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, tłum. I. Lichońska, w: *Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, pod. red. L. Szczuckiego, Warszawa 1972, s. 289-291. Zob. tekst łaciński: „(...) necui praeclusus esset ad foelicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen, sed ita se pacet in toto mundi opificio, ac se quotidie palam offert, ut aperire oculos nau-

ludzi, znajdującego się – według Pikardyjczyka – w stanie głębokiego rozkładu i chaosu.

Dezintegracja ludzkiej natury wynika z zatarcia wizerunku Boga w człowieku. Prarodzice rodzaju ludzkiego zostali stworzeni na obraz Boga (Gen 1, 26-27), jednakże ich nieposłuszeństwo spowodowało, iż utracili oni podobieństwo do Stwórcy. W ten sposób zanegowali oni także swoje człowieczeństwo, gdyż wizerunek Boga był immanentną częścią ich esencji. Odtąd człowiek prowadzi życie nieautentyczne, będąc istotą wyalienowaną, pogrążoną w bezbożnej egzystencji⁸.

Szczególnie wielkie szkody wyrządził grzech pierworodny woli człowieka. Przed upadkiem była ona wolna i zdolna do wybierania dobra. Reformator sądził nawet, że w stanie rajskiej doskonałości Adam i Ewa potrafili osiągnąć sami z siebie życie wieczne, ponieważ posiadali predyspozycje potrzebne do przestrzegania Prawa Bożego i prowadzenia sprawiedliwego życia⁹. Sytuacja owa zmieniła się radykalnie, gdy prarodzice rodzaju ludzkiego wypowiedzieli posłuszeństwo Bogu i uwierzyli kłamstwu szatana. Dokonali oni wyboru, polegającego na poddaniu swojej woli szatanowi. Od tego momentu ludzka wola stała się wolą niewolną, albowiem została zniewolona przez grzech i szatana. Inaczej mówiąc – w przekonaniu Kalwina – grzesznik posiada wolę, lecz jest ona nieustannie nakierowana na zło i diabła, odrzucając wszystko to, co pochodzi od Boga i wiąże się z dobrem. W ten sposób wola człowieka stała się wolą

eant quin aspicere eum cogantur. Esentia quidem eius incomprehensibilis est, ut sensu omnes humanos procul efugiat eius numen: verum singulis operibus suis certas gloriae suae notas insculpsit, et quidem adeo claras et insignes ut sublata sit quanlibet rudibus et stupidis ignorantiae excusatio. Ideo optimo iure Propheta exclamat, luce quasi vestimento ipsum esse amicum: acsi diceret, coepisse tunc demum visibili ornatu insignem prodire ex quo in mundi creatione sua insignia protulit, quibus nunc quoties oculos huc vel illuc circumferimus, decorus apparet. (...) Quaquaversum oculos conicias, nulla est mundi particula in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur. (...) Quare eleganter author Epistolae ad Hebraeos secula nuncupat, invisibilium rerum spectacula: quod nobis vice specula sit tam concinna mundi position, in quo invisibilem alioqui Deum contemplari liceat. Qua ratione Propheta caelestibus creatures idioma attribuit, nullis nationibus incognitum [Ps 19,2 n]: quod evidentior illic extat divinitatis testificatio quam ut praesire gentis ullius vel obtusissimae considerationem debeat". Zob. też: *ibid.*, I. V. 2-4, 6, 9-10. Upadły człowiek nie robi jednak należytego użytku ze swoich naturalnych zdolności poznawczych, ponieważ jego naznaczona grzechem wola odciąga rozum od poznania Stwórcy, gdyby bowiem człowiek poznał choć cząstkę prawdy o Bogu, musiałby Go czcić i żyć zgodnie z Jego Zakonem, tymczasem zła wola ludzka woli obrać sobie za przedmiot kultu fałszywych bogów, którzy nie stawiają przed człowiekiem wysokich wymagań moralnych. Koniec końców ludzkość nie poznaje prawdziwego Boga na drodze naturalnej (filozoficznej). Por. *ibid.*, I. IV. 1: „Sicut autem omnibus inditum esse divinitus religionis semen experientia testator: ita vix centesimus quisque reperitur qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescant: tantum abest ut fructus appareat suo tempore. Porro sive alii evanescent in suis superstitionibus, sive alii data opera malitiose a Deo desciscant, omnes tamen degenerant a vera eius notia. Ita fit ut nulla in mundo recta maneat pietas. (...) Quidquid enim postea in cultum aut obsequium Dei moliantur, impensum illi ferre nequeunt: quia non ipsum, sed cordis sui figmentum potius et somnium, pro ipso colunt". Tłum. polskie I. Lichońskiej: „O ile doświadczenie uczy, że nasienie religii (*religionis semen*) posiane zostało z bożej łaski w sercach wszystkich ludzi, o tyle widzimy, że ledwie co setny człowiek pielęgnuje ów zarodek, a nie ma w ogóle takich, w których by on dojrzał, nie mówiąc już o tym, żeby wydał w odpowiednim czasie owoc. Z kolei zarówno ci, którzy gnuśnieją w swych przesądach, jak i ci, którzy pełni złości umyślnie odstępują od Boga, wyrzekają się prawdziwej jego znajomości. Dochodzi więc do tego, że nie ma na świecie

zła. W *Nauce religii chrześcijańskiej* Kalwin pisał: „Przez to zniewolenie grzechem wola jest cały czas związana, i nie może zwrócić się ku dobru, ani nawet go szukać. Tego rodzaju bowiem zwrot jest początkiem nawrócenia, które w całości przypisuje się Bożej łasce w Duchu Świętym. W jakiś sposób Jeremiasz był proszony przez Boga, aby się nawrócił, jeśli chce zwrotu [Jer. 31. 18]. Dlatego prorok w tym samym rozdziale opisując duchowe odkupienie wiernego ludu, nazywa go odkupionym z ręki silniejszego. Pokazując oczywiście jak silnymi węzłami związany jest grzesznik, jak długo opuszczony przez Boga, pędzi żywot pod jarzmem diabelskim. Niemniej wola pozostaje, która z bardzo skłonnej do grzechu namiętności pośpiesznie pędzi ku zatraceniu. Ponieważ człowiek nie jest pozbawiony woli, gdyż oparty jest o ową konieczność, lecz czystości woli. (...) Dlatego po prostu chcieć, to dla człowieka chcieć złe, jest sprawą zepsutej natury, chcieć dobrze jest sprawą łaski. Następnie gdy mówię, że wola pozbawiona jest wolności, chodzi mi o to, że z konieczności kieruje się, czy pociągana jest ku złu”¹⁰.

Zniewolenie ludzkiej woli nie oznacza jednak, że człowiek jest zmuszany przez jakieś zewnętrzne siły do czynienia zła i trwania w buncie przeciwko Bogu. Zdaniem Pikardyjczyka, ludzka wola wybiera zło chętnie, czerpiąc radość z odrzucania Boga i Jego Zakonu (Prawa Bożego). Człowiek znajduje zatem upodobanie w grzechu i życiu bez Boga. Genewczyk nauczał, że człowiek wybiera zło z konieczności, gdyż popycha go do tego jego grzeszna natura. Z drugiej strony złe postępowanie człowieka nie wynika z przymusu, ponieważ pragnie on z całego serca trwać w grzechu i podążać za szatanem. Reasumując: człowiek grzeszy z konieczności, ale nie pod przymusem¹¹.

Jak się wydaje, powyższa konstrukcja myślowa pełniła w teologii Kalwina rolę teodycealną, Genewczyk chciał bowiem w ten sposób wykazać, że pierwszy

prawdziwej pobożności. (...) Bo gdyby nawet potem usiłowali coś uczynić dla okazania czci i uległości Bogu, to nie mogą tego uczynić w należytej mierze, ponieważ nie jego czczą, ale raczej jakąś fikcję, wytwór własnej wyobraźni”. Ibid., I. V. 12: „Stąd ten przeogromny potok błędów, który zalewa i zapełnia świat cały. Własny rozum bowiem jest dla każdego labiryntem (suum enim cuique ingenium instar labyrinthi est); nie dziw więc, że poszczególne ludy rozdzieliły się wedle różnych wymyślonych poglądów. Więcej, niemal każdy pojedynczy człowiek miał swych własnych bogów. Bo kiedy niewiedza i ciemnota łączy się z zuchwałością i swawolą, trudno znaleźć kogoś, kto by nie stworzył sobie jakiegoś bożka czy zjawy, by je czcić zamiast Boga. Zaiste, podobnie jak z wielkiej i obfitej krynicy z szumem wypływają wody, tak wytrysnął z ludzkiej głowy nieprzeliczony tłum bogów (...)”. Zob. także całość I. V. 12. Patrz również: *ibid.*, II. II. 18-19. Zob. tekst łaciński w: I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., lib. II: *De cognitione Dei Redemptoris*, w: *Ioannis...*, op. cit.

⁸ Por. *ibid.*, I. XV. 5; I. XV. 4; II. I. 6. Zob. też B. Tranda, *Humanizm społeczny Jana Kalwina*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 43-45.

⁹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., I. XV. 8.

¹⁰ Por. *ibid.*, II. III. 5. Cyt. za przekładem J. Kucharczyka. Zob. też *ibid.*, II. XVI. 16. Przekład został mi udostępniony w formie elektronicznej przez tłumacza. Jest on przygotowywany do druku przez Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”. Księga IV, rozdziały 16-20, tłumaczona jest przez R. Leszczyńskiego (seniora), księgi I-III oraz część księgi IV przetłumaczone zostały przez J. Kucharczyka.

¹¹ Por. *ibid.*, II. IV. 1.

ludzie zasłużyli sobie na potępienie przez Boga, dokonując wyboru pomiędzy Stwórcą a szatanem. Wybór ten polegał na odrzuceniu Boga i zwróceniu się ku szatanowi. Odpowiedzialność za upadek spoczywa więc wyłącznie na ludziach, a nie na Bogu. W chwili podjęcia przez Adama i Ewę decyzji o odwróceniu się od Boga i oddaniu się we władanie szatana, prarodzice i ich potomkowie utracili zdolność dalszego dokonywania wyborów pomiędzy dobrem i złem, pograżając się całkowicie w grzechu. Następcy pierwszych ludzi grzeszą zatem z konieczności, atoli stan ów najwyraźniej się im podoba, ponieważ ze wstrętem odwracają się oni od rzeczy związanych z Bogiem. W ten sposób ludzie przypieczętowują wyrok potępiający, jaki wydał na nich Stwórca, stając się masą istot upadłych (*massa damnata*). Człowiek – według Kalwina – zapracował więc na swoje potępienie, otrzymując od Boga to, na co zasłużył.

Sparaliżowanie przez grzech pierwotny ludzkiej zdolności wybierania dobra powoduje, że grzesznik nie jest w stanie sam z siebie czynić dobrze i żyć sprawiedliwie. Wszelkie jego wysiłki zmierzające do spełniania dobrych uczynków skazane są z góry na niepowodzenie, pogłębiając dodatkowo jego złość i przewrotność, albowiem wbijają go w pychę i samozadowolenie¹². Grzesznik wyobraża sobie, że skoro dokonał czynu, który w jego mniemaniu zasługuje na miano *dobrego uczynku*, to z pewnością jest człowiekiem dobrym i zasługującym na zbawienie. W rzeczywistości jednak upadły człowiek nie może uczynić nic dla osiągnięcia zbawienia. Nie potrafi on nawet zainicjować samodzielnie procesu swojego nawrócenia do Boga. Dzieje się tak, ponieważ wola ludzka nie posiada w sobie żadnych pierwiastków dobra, które mogłyby popchnąć człowieka w stronę Stwórcy i pomóc mu zwrócić się ku Bogu i Jego łasce¹³. Z tego powodu ludzie nie są w stanie zasłużyć sobie na zbawienie¹⁴.

Tragiczną sytuację grzesznika komplikuje dodatkowo jego niezdolność do odróżniania dobra od zła, co sprawia, że nie zdaje on sobie sprawy ze swojej grzeszności. Zdaniem Genewczyka, nieznajomość dobra nie zwalnia jednak człowieka od odpowiedzialności za jego czyny. Kalwin sądził, że Bóg wyposażył wszystkich ludzi w naturalne prawo moralne, jakie istnieje w naszych duszach nawet po upadku w grzech¹⁵. Prawo naturalne daje człowiekowi potencjalną zdolność odróżniania dobra od zła. Naturalny osąd dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie jest jednak odpowiednio wykorzystywany przez ludzi. Człowiek ma więc możliwość odróżniania dobra od zła, ale nie chce z niej skorzystać, ponieważ dokonując takiego rozróżnienia, musiałby za-

¹² Por. *ibid.*, III. VII. 2. Tekst łaciński w: I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., lib. III: *De modo percipiendae Christi gratiae*, w: *Ioannis...*, op. cit., t. 4, Monachii 1931.

¹³ Por. *ibid.*, II. III. 5, 11; III. II. 33-34, 41.

¹⁴ Por. *ibid.*, II. III. 5; III. II. 33-34, 41.

¹⁵ Por. S. Piwko, *Myśl etyczna w nauce Jana Kalwina*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 135; M. Hintz, *Wokół etyki protestanckiej. Początki po stronie reformowanej*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 128.

cząc żyć zgodnie z Bożą wolą, tymczasem nie ma on na to ochoty. Skoro jednak człowiek został wyposażony przez Boga w naturalny zmysł moralny i zdolność do odróżniania dobra od zła, zatem nie może on tłumaczyć swoich złych uczynków niezdolnością do poznania dobra. Koniec końców okazuje się, że prawo naturalne tkwiące w ludziach przypieczętowało ich potępienie, albowiem posiadając naturalny zmysł moralny pomocny w odróżnianiu dobra od zła, ludzie nie mogą tłumaczyć swojego złego postępowania niemożnością poznania dobra. Gdyby rzeczywiście nie mogli poznać dobra, trudno byłoby ich potępiać za niegodziwe postępowanie, ponieważ jednak posiadają naturalne predyspozycje służące do odróżniania dobra od zła, których celowo nie aktualizują, stają się tym samym winni popełnianego zła¹⁶.

Szczególnym przejawem prawa naturalnego jest Zakon Boży wraz ze swą najważniejszą częścią, jaką jest Dekalog¹⁷. Zdaniem Kalwina, Zakon został dany ludziom między innymi po to, aby wykazać, iż są grzesznikami. W konfrontacji z Przykazaniami zapisanymi w Prawie Bożym człowiek okazuje się istotą upadłą, ponieważ nie jest w stanie samodzielnie wypełnić woli Bożej zawartej w Zakonie. Jego starania w tym względzie są całkowicie daremne. W związku z tym Zakon jest jakby rodzajem lustra, w którym ludzie mogą obejrzeć swoją bezsilność i nieprawość. Bóg stosuje go zatem wobec grzeszników w celach pedagogicznych, dając im szansę na poznanie ich opłakanej kondycji moralnej. Z tego powodu Kalwin mówił o *usus paedagogicus* Zakonu czyli o pedagogicznym (wychowawczym) zastosowaniu Prawa Bożego¹⁸.

Ludzka nienawiść do Boga i życia zgodnego z Bożą wolą nie oznacza jednak, iż człowiek nie pragnie rzeczy dobrych dla siebie. Grzesznik instynktownie pożąda różnego rodzaju dóbr – problem w tym, że są to dobra doczesne, które mają zaspokoić jego egoistyczne potrzeby. Postępując w ten sposób, upadły człowiek nie kieruje się miłością do Boga i bliźnich, lecz swoim partykularnym interesem, często sprzecznym z Bożą wolą. Grzeszny człowiek nie szuka więc tak naprawdę dobra związanego z Bogiem¹⁹.

¹⁶ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. II. 22: „Paweł stwierdził trochę wcześniej, że ci, którzy zgrzeszyli znajdując się pod Prawem, będą sądzeni przez Prawo, którzy zaś zgrzeszyli poza Prawem, giną także bez Prawa. Ponieważ mogłoby wydawać się to niedorzeczne, iż ludy giną bez jakiegokolwiek prawa (...), zaraz dodaje, że ich sumienie jest dla nich Prawem, i że to wystarczy do ich sprawiedliwego potępienia. Celem prawa naturalnego jest zatem odebranie człowiekowi wymówki”. Tłum. własne.

¹⁷ Por. M. Hintz, op. cit., s. 128.

¹⁸ Por. B. Cottret, *Kalwin*, tłum. M. Milewska, Warszawa 2000, s. 332.

¹⁹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. II. 26.

2.2. Pozorne cnoty pogan

2.2.1. Kalwinowa krytyka filozoficznej aretologii

Jeśli – zdaniem Kalwina – upadli ludzie nie są w stanie uczynić sami z siebie nic dobrego, cóż zatem począć z owymi poganami, których uznaje się powszechnie za cnotliwych (na przykład z Sokratesem)? W jaki sposób odnieść się do ich godziwego i cnotliwego życia? Czy ich cnota nie świadczy o tym, że człowiek może sam z siebie wybrać dobro i odrzucić zło?

Powyższe zagadnienie było rozważane przez teologów już u zarania chrześcijaństwa. Część z nich skłonna była przyznać, iż wśród pogan zdarzali się ludzie prowadzący cnotliwe życie. Modelowym wręcz przykładem Ojców Kościoła głoszących taki właśnie pogląd są Justyn Męczennik²⁰ oraz Klemens Aleksandryjski²¹. Apologeci owi twierdzili, że Bóg ukształtował kosmos, posługując się swoim Logosem (Rozumem, Myślą, Mądrością, Słowem), którym był Syn Boży. Podczas stwarzania wszechświata Syn Boży rozsiał w bytach swoje cząsteczki, tzw. *logosy zarodkowe*²², w związku z czym w każdym bycie przebywa cząsteczka Logosu, za sprawą jakiej byt ów uczestniczy w Logosie kosmicznym²³. Więż z

²⁰ Justyn przyszedł na świat w końcu pierwszego lub zaraz na początku drugiego wieku. Dokładnej daty jego urodzenia jednak nie znamy, wiemy natomiast, że jego rodzinnym miastem było palestyńskie miasto Neapolis (dzisiejsze Nablus). Jego pogańscy rodzice byli greckimi osadnikami. Już jako młodzieniec interesował się filozofią, zadając pytania o Boga i cel ludzkiego życia. Będąc człowiekiem wychowanym w kulturze hellenistycznej, zwrócił się zrazu w swych poszukiwaniach prawdy ku filozofii greckiej. Historię swoich poszukiwań intelektualnych zawarł następnie w traktacie *Dialog z Żydem Tryfonem*. Około roku 130 nawrócił się na chrześcijaństwo, nie porzucając jednak swych filozoficznych zainteresowań. Tuż po nawróceniu osiadł w Efezie. W związku z powstaniem Bar Kochby (132-135) opuścił miasto i wyjechał do Rzymu, gdzie założył szkołę teologiczno-filozoficzną. W trakcie pewnej publicznej debaty filozoficznej, jakie były w owych czasach na porządku dziennym, Justyn stał się na argumenty z filozofem cynikiem o imieniu Krescens. Krescens przegrał dyskusję z Justynem i chcąc zemścić się na nim, oskarżył go przed władzami rzymskimi o działalność antypaństwową. W efekcie Justyn został skazany na śmierć przez ścięcie mieczem, co nastąpiło prawdopodobnie pomiędzy rokiem 163 a 167.

²¹ Titus Flavius Clemens urodził się ok. 150 roku w Atenach. Wszystko wskazuje na to, że jego rodzice byli poganami. Klemens tworzył w okresie rządów cesarza Sewera (193–211) oraz cesarza Karakalli (211–217). Zgodnie ze zwyczajem ludzi wykształconych żyjących w jego czasach podróżował wiele po Imperium Rzymskim, chcąc odnaleźć nauczyciela filozofii, który wskazałby mu drogę wiodącą do poznania prawdy. W Aleksandrii związał się z jakimś Pantenem, nawróconym na chrześcijaństwo mędrcem stoickim lub pitagorejskim, uważanym za pierwszego scholarchę aleksandryjskiej szkoły katechetycznej. Osoba nauczyciela zafascynowała do tego stopnia Klemensa, iż osiadł na stałe w Aleksandrii. Pod jego kierunkiem zgłębiał Klemens filozofię i doktrynę chrześcijaństwa. W końcu został współpracownikiem Pantena i jego następcą w szkole katechetycznej, zyskując poważanie w całym świecie chrześcijańskim. W roku 202, na skutek prześladowań chrześcijan, jakie rozgorzały za panowania Septymiusza Sewera, został zmuszony do wyjazdu z Aleksandrii. Przez pewien czas przebywał Klemens w Kapadocji u biskupa Cezarei Kapadockiej Aleksandra, który był jego uczniem i przyjacielem. W czasie swego pobytu w Cezarei Klemens wydatnie przyczynił się do rozwoju tamtejszego zboru. Jak się wydaje, Aleksandryczyk zmarł około roku 215, atoli czasami przesuwano jego śmierć na rok 231.

²² Zob. R. M. Leszczyński, *Logos spermatikos*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, szp. 1320-1321.

²³ Por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 16.

Logosem jest najsilniejsza w przypadku ludzi, albowiem w ich rozumnych duszach obecność Logosu kosmicznego manifestuje się szczególnie intensywnie²⁴. Dzięki uczestnictwu rozumu ludzkiego w Logosie kosmicznym człowiek posiada w sobie naturalne prawo moralne. Jeśli zatem żyje on w zgodzie ze swoim rozumem, to jest również zdolny do odróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości²⁵. Tym właśnie należy tłumaczyć cnotliwe życie części pogańskich filozofów, którzy potrafili uzgodnić swoje postępowanie z Prawem Bożym, tożsamym z Prawem Logosu zasianym w ludzkich umysłach. Filozofowie ci unikali złego i kierowali się wolą Bożą, pomimo że demony wywoływały nienawiść wobec nich w bezrozumnych tłumach²⁶. Jednym słowem, żyli oni zgodnie z Prawem Bożym wszczepionym w nich przez Syna Bożego, dlatego byli niejako chrześcijanami przed Chrystusem. Justyn Męczennik zaliczył w ich poczet między innymi Sokratesa, stoików i Heraklita²⁷. Jeszcze dalej posunął się Klemens Aleksandryjski, który uznał filozofię za drugie źródło Objawienia. Sądził on, że Zakon został objawiony Hebrajczykom przez Jahwe w celu przygotowania ich na przyjście Chrystusa, którym był inkarnowany Syn Boży, filozofia zaś przygotowywała do tego wydarzenia pogan. W swoim najważniejszym dziele, *Kobier-*

²⁴ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, II. 6. 7, w: Święty Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum., oprac. i wstęp A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, t. IV, Poznań 1926. Clemens Alexandrinus, *Hypotyposeis*, cod. 109. Cyt za: J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1995. Por. też L. Gładyszewski, *Święty Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979), t. 93, s. 24. Zob. również inne prace o Justynie: W. Tarczyńska, *Święty Justyn apologeta*, „Życie i Myśl” 1 (1954), s. 86-114; W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965; L. M. Bernard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967; 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; E. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973; E. Łomnicki, *Modlitwa eucharystyczna w przekazie Justyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 201 – 202; P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Roma 1994; G. Girgenti, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995; K. Brzechczyn, *Sokrates w myśli Justyna Męczennika*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny”, 2 (2004), s. 90-94; 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.

²⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI. 136. 1-3. Zob. tenże, *Stromata*, w: *Stromata Buch*, wyd. O. Stählin, Berlin 1960-1970. Zob. niektóre ważniejsze opracowania na temat Klemensa: F. Drączkowski, *Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelpin 1980; tenże, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, „Studia Pelpińskie”, 6 (1975), s. 177-199; tenże, *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 28 (1981), z. 4, s. 137-143; J. M. Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 9 (1971), z. 1, s. 289-302; N. Widok, *Cele eklektyzmu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum”, 11-12 (1991-1992), z. 20-23, s. 361-374; R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2004, s. 313-375 (rozdział VIII książki w całości został poświęcony Klemensowi).

²⁶ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, II. 7. 2.

²⁷ Por. *ibid.*, II. 6. 3; II. 7. 1. Podobne myśli spotykamy także u wielu innych apologetów, na przykład Minucjusza Feliksa. Por. Minucjusz Feliks, *Octavius*, 19. 15; 20. 1. Zob. Minucjusz Feliks, *Octavius*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925.

cach, Klemens Aleksandryjski napisał: „(...) filozofia została dana Hellenom bezpośrednio i celowo, zanim jeszcze Pan ich powołał. Bo przecież i ona prowadziła żywioł helleński do Chrystusa, podobnie jak Prawo prowadziło do Niego Hebrajczyków”²⁸.

Poglądy zarysowane powyżej musiały najwyraźniej głęboko zapuścić korzenie w teologię chrześcijańską, skoro nawet poprzednik Kalwina, zuryski reformator Ulryk Zwingli, zaprezentował podobne koncepcje w swojej rozprawie *Fidei expositio*. W pracy tej, obok oddanych Bogu bohaterów biblijnych, umieścił Zwingli wybitnych pogan, znanych z cnotliwego życia: Katona, Scypiona, Sokratesa, Arystydesa, a nawet mitycznego Herkulesa i Tezeusza²⁹. Helwecki teolog postąpił zresztą identycznie w dziele *De Providentia Dei*, stawiając w nim w jednym rządzie Mojżesza, Apostoła Pawła, Platona i Senekę. Wszyscy oni byli – w przekonaniu Zwingliego – świadkami chwały Boga i mężami Bożymi³⁰. Postępując w ten sposób, kontynuował Zwingli – świadomie bądź nieświadomie – myślenie Justyna, Klemensa i wielu innych teologów wczesnochrześcijańskich.

W przypadku Kalwina sprawy mają się inaczej. Genewczyk zdecydowanie odciał się od tezy głoszącej, iż ludzie niewierzący i poganie mogą wybierać dobro i żyć cnotliwie. Tym samym Kalwin zerwał z tradycją wywodzącą się od Justyna i Klemensa, a przejętą przez Zwingliego. Zdaniem Genewczyka, cnoty pogan są pozorne. Ich iluzoryczność wynika z tego, że ludzie rzekomo je posiadający całkowicie ufają swojej przyrodzonej zdolności czynienia dobra, nie zauważając przy tym zła, jakie w nich tkwi. Upadły człowiek lubi być lechtany przez pochlebstwa, dlatego też z łatwowiernością podąża tam, gdzie mówi mu się, iż jego zdolności moralne są wielkie. Wszystkim ludziom wrodzona jest ślepa miłość do siebie samych, z tego właśnie powodu bardzo łatwo uwierzą w to, że potrafią o własnych siłach osiągnąć cnotę. Postawę ową – według Pikardyjczyka – spotykamy powszechnie wśród filozofów pogańskich, którzy byli przekonani, iż człowiek jest w stanie sam z siebie prowadzić dobre i cnotliwe życie³¹.

W tym miejscu swoich wywodów zawartych w *Nauce religii chrześcijańskiej* nawiązał Kalwin do *De natura deorum* Cycerona, w którym rzymski filozof twierdził, że o ile dobra zewnętrzne dostajemy od bogów, to cnotę wypracowujemy sobie bez ich udziału, opierając się na własnych zdolnościach moralnych. Z tego powodu nie dziękujemy bogom za cnotę, lecz za dobra materialne i po-

²⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I. 28. 3. Zob. też: I. 28. 1-2; VII. 20. 2; I. 29. 1, 3. Cyt polski za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994.

²⁹ Por. G. R. Potter, *Zwingli*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1994 s. 428.

³⁰ Por. U. Zwingli, *O Opatrzności Bożej*, tłum. J. Domański, w: *Mysł filozoficzno-religijna...*, op. cit., s. 118. Zob. też P. Jaskóła, *Spiritus effector. Nauka Jana Kalwina o roli Ducha Świętego w misterium zbawienia*, Opole 1994, s. 67.

³¹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. I. 2.

myślność w życiu. Ponadto „(...) mamy za rzecz słuszną, gdy chwałą nas za cnotę i gdy sami się nią chlubiemy. Nie byłoby tak, gdybyśmy uzyskali cnotę jako dar bogów, a nie mieli jej sami z siebie”³².

W rozumowaniu Cyserona Kalwin dopatrywał się kwintesencji pogańskiej nauki o cnotach³³. Zdaniem Pikardyjczyka, poganie pielęgnują swoje cnoty w tym celu, aby być podziwianymi i chwalonymi. Prawdziwym motywem ich postępowania jest więc zaspokojenie własnej pychy, a nie dobro i sprawiedliwość. Przekonanie o własnej cnotliwości zaślepia niewierzących do tego stopnia, iż nie potrafią zobaczyć już prawdy o swojej niedoli, upadając w ten sposób do końca. Cnoty pogan są więc pozorne, gdyż biorą się z niskich pobudek i na dodatek niebezpieczne, ponieważ wbijają ich w pychę, która nie pozwala im szukać ratunku w Bogu³⁴.

Powyższe myśli Cyserona nie są jedynymi skrytykowanymi przez Kalwina. W dziele Cyserona *De legibus* oraz *De finibus bonorum et malorum* odnalazł Reformator kolejne stwierdzenia, jakie nie przypadły mu do gustu. W pismach owych Rzymianin zauważa, że do cnoty trzeba dążyć ze względu na nią samą, a nie w związku ze strachem przed karą za popełnianie złych czynów. Rzymski filozof przekonywał w nich również, iż potrzeba praktykowania cnoty jest wrodzona wszystkim ludziom, z czego wynika, że cnotliwe życie jest możliwe do osiągnięcia³⁵.

Wydawać by się mogło, że koncepcja dążenia do cnoty ze względu na nią samą nie powinna wzbudzić negatywnej reakcji Kalwina, Pikardyjczyk doszedł jednak do wniosku, że postawa owa jest wyrazem pychy filozofów pogańskich, albowiem głoszą oni przy okazji, iż posiadają wrodzone predyspozycje służące do osiągnięcia cnoty. Wychodząc z takiego założenia, okazują pychę, dlatego właśnie ich cnota jest skażona³⁶.

Negatywne nastawienie Kalwina do pogańskiej etyki filozoficznej wyartykułowanej w pismach Cyserona pogłębiała następująca wypowiedź Arpinaty: „Doprawdy, sztuką leczenia duszy jest filozofia. I nie należy poszukiwać pomocy poza nami, tak jak zwykliśmy postępować w chorobach ciała: sami musimy dołożyć wszelkich środków i sił, aby móc leczyć samych siebie”³⁷. W świetle omówionych dotychczas poglądów Pikardyjczyka staje się jasne, że Reformator nie mógł zaakceptować tego rodzaju twierdzeń. Jego zdaniem, skażony grzechem

³² Por. M. T. Cicero, *O naturze bogów*, III. 36. 86-88 w: M. T. Cicero, *O naturze bogów; O wróżbiarstwie; O przeznaczeniu*, kom. K. Leśniak, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960.

³³ Por. S. Piwko, *Jan Kalwin. Życie i dzieło*, Warszawa 1995, s. 79.

³⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. I. 2; II. II. 3.

³⁵ Por. M. T. Cicero, *O prawach*, I. 14. 40-41, w: Cyseron, *O państwie, O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 2010; tenże, *O najwyższym dobru i złu*, III. 11. 36, w: M. T. Cicero, *Księgi akademickie; O najwyższym dobru i złu; Paradoxy stoików*, tłum. W. Kornatowski; *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, kom. K. Leśniak, Warszawa 1961.

³⁶ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. VII. 2.

³⁷ Por. M. T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, I. 3. 5-6, w: M. T. Cicero, *Księgi...*, op. cit.

pierworodnym człowiek nie może uczynić nic, aby uzdrowić swoją duszę. Filozofia, będąc produktem upadłych ludzi, jest bezradna zarówno w odkrywaniu prawdy o Bogu, jak i w procesie uzdrawiania człowieka. Już nawet sama myśl, że przy pomocy filozofii człowiek może uwolnić się od zła, jakie w nim tkwi, świadczy o wielkiej pysze filozofów i iluzoryczności ich cnót.

Zauważyć należy, iż Kalwin polemizował nie tylko z Ciceronem, lecz także z naukami Arystotelesa zawartymi w *Etyce nikomachejskiej*. Ateńczyk napisał w niej, że wszystkie nasze uczynki wynikają z wolnego wyboru. Oznacza to, iż możemy czynić dobro, jak również zaprzestać czynienia dobra. Podobnie możemy porzucić zło, którego jesteśmy autorami. Wszystko więc cokolwiek robimy, zależy od naszej woli³⁸. W oczach Genewczyka tego typu wypowiedzi były niepodważalnym świadectwem fałszywości etyki filozoficznej oraz wyrazem ludzkiej *hybris*.

2.2.2. Kalwinowa krytyka synergistycznej soteriologii Ojców Kościoła

Mocne ciągi od Kalwina zebrali również Ojcowie Kościoła, którzy – w jego mniemaniu – zbyt blisko zbliżyli się do tez etycznych propagowanych przez filozofów. Zbliżenie owo – zdaniem Pikardyjczyka – polegało na przyznaniu człowiekowi przez teologów wczesnochrześcijańskich zbyt dużego zakresu wolnej woli. Przykładem ilustrującym owo zjawisko jest – według Kalwina – teologia łacińskiego Ojca Kościoła Hieronima, który głosił, iż proces usprawiedliwienia człowieka zaczyna się od wysiłku ludzkiej woli, jaka otwiera się na współpracę z łaską Boga. Łaska Boża dopełnia procesu usprawiedliwienia i uświęcenia człowieka, który zapoczątkowany został przez wolę człowieka. Kalwin uważał, że synergistyczna soteriologia rozkwitła zwłaszcza we wschodnim chrześcijaństwie. Do jej najważniejszych reprezentantów zaliczał Reformator Orygenes, Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu. Według Genewczyka, okazali oni daleko posuniętą arogancję, albowiem byli przeświadczeni, iż wola człowieka jest autonomiczna wobec woli Stwórcy. Ich błędną naukę o woli wyraził esencjonalnie Orygenes, twierdząc, że wola jest zdolnością rozumu do rozróżniania dobra i zła oraz wybierania przez wolę jednego bądź drugiego³⁹, co po upadku ludzkości – z

³⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, III. 7. 1113 b 6nn.; I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. II. 3.

³⁹ Por. Orygenes, *O zasadach*, III. I. 3: „Stworzenie rozumne (...) ma jednak coś więcej niż pozostałe istoty żywe, a mianowicie moc rozumu, dzięki której potrafi oceniać i rozróżniać naturalne działania, może jedne z nich potępiać i odrzucać, a inne akceptować i przyjmować, i dzięki ocenie rozumu poczynania ludzkie mogą się zwracać ku chwalebniemu życiu. Wynika stąd wniosek, że istota rozumu tkwiącego w człowieku ma w sobie zdolność rozróżniania dobra i zła, a gdy dokona tego rozróżnienia, posiada możliwość wyboru tego, co uznaje za słuszne: wybierając to, co dobre, zasługuje na pochwałę, idąc zaś za tym, co szpetne i złe, słusznie zostanie uznana za godną potępienia”. Cyt. za: Orygenes, *O zasadach*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 1996. Zob. też tekst grecki w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 11, rec. J. P. Migne, Parisii 1857.

punktu widzenia Kalwina – jest rzeczą zgoła niemożliwą do realizacji. Pojawienie się synergizmu w soteriologii licznych teologów chrześcijańskich wyjaśniał Pikardyjczyk tym, iż chcąc uniknąć szyderstw filozofów pogańskich, zaczęli oni upodabniać kerygmat kościelny do filozofii greckiej, przejąwszy z niej koncepcję wolnej woli. Koncepcję ową próbowali połączyć następnie z chrześcijańską nauką o skażeniu woli grzechem, z tego też powodu ich teologia jest niekoherentna i pełna ambiwalencji, nie da się bowiem zsyntetyzować pogańskiego przekonania o wolności woli z niewolną wolą głoszoną przez ortodoksyjny chrześcijaństwo⁴⁰.

3. Usprawiedliwienie i odnowienie człowieka

W przeciwieństwie do Cycerona, odradzającego ludziom poszukiwanie lekarstwa na choroby duszy poza człowiekiem⁴¹, Genewczyk uważał, że ratunek dla grzesznika musi pochodzić od Boga. Tylko w Bogu znajduje się źródło usprawiedliwienia i uświęcenia upadłego rodzaju ludzkiego. W człowieku natomiast nie ma niczego, co mogłoby posłużyć mu do osiągnięcia sprawiedliwości i uświęcenia.

Kulminacyjnym wydarzeniem w ekonomii zbawienia jest – zdaniem Kalwina – wcielenie Logosu i krzyż Chrystusa, Bóg nie pozostawił bowiem ludzi swojemu losowi, posyłając ku nim swojego Syna, który przyjął ludzką naturę z Marii Panny i swoją śmiercią na krzyżu otworzył nam drzwi do zbawienia.

Inkarnacja Syna Bożego (Logosu) ma – w przekonaniu Pikardyjczyka – charakter soteryczny. Logos, będąc prawdziwym Bogiem, a zatem bytem doskonałym i bezgrzesznym, w chwili przyjęcia na siebie natury ludzkiej, odnowił w niej wizerunek Boga zatarty przez grzech. Dokładnie mówiąc, stworzył w sobie nową naturę ludzką, pozbawioną piętna grzechu pierwotnego. W ten sposób stał się drugim, bezgrzesznym Adamem, który w odróżnieniu od pierwszego Adama jest całkowicie posłuszny Bogu⁴².

Z kolei męka Jezusa Chrystusa na krzyżu posiadała trzy aspekty zbawcze:

1) umierając na krzyżu Jezus Chrystus przyjął na siebie nasze grzechy i został przeklęty w miejsce nas,

⁴⁰ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. II. 4.

⁴¹ Por. M. T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, III. 3. 6: „Doprawdy, sztuką leczenia duszy jest filozofia. I nie należy poszukiwać pomocy poza nami, tak jak zwykliśmy postępować w chorobach ciała: sami musimy dołożyć wszelkich środków i sił, aby móc leczyć samych siebie.”

⁴² Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. XII. 3.

2) Jego śmierć była ofiarą przebłagalną za nasze grzechy⁴³,

3) posłuszeństwo Chrystusa aż do śmierci na krzyżu zostało uznane przez Boga za zasługę, której my sami, ze względu na naszą grzeszność, nie mogliśmy wypracować. Posłuszeństwo Chrystusa dowiodło niezbitcie, że jest On sprawiedliwym, drugim Adamem⁴⁴.

W jaki jednak sposób – zdaniem Kalwina – możemy mieć udział w dobrodziejstwach związanych z wcieleniem i śmiercią Syna Bożego⁴⁵? Reformator z Genewy nauczał, że dzieje się to jedynie dzięki wierze (zasada *sola fide*)⁴⁶. Wiara wszczepia człowieka w Chrystusa i pozwala mu partycypować w Jego doskonałej ludzkiej naturze. Wierzący dostępuje tym samym *unii z Chrystusem* (*unio cum Christo*), stając się częścią drugiego Adama⁴⁷. W związku z tym grzeszna natura ludzka zostaje zamieniona na bezgrzeszną naturę drugiego Adama. Tak oto dochodzi do odtworzenia wizerunku Boga w człowieku, a dokładnie mówiąc, do stworzenia go w człowieku na nowo⁴⁸. Można rzec, iż wierzący rodzi się na nowo w Jezusie Chrystusie, czyli dostępuje metanoi⁴⁹.

Ponadto poprzez wiarę uczestniczymy w zbawczych skutkach śmierci Chrystusa: Jego zasługach, sprawiedliwości i w ofierze, którą złożył za nas. Dzięki wierze Bóg uznaje nas za sprawiedliwych, poczytując wiarę za sprawiedliwość. Wiara powoduje, że dostrzega On w ludziach sprawiedliwość Chrystusa, a nie ich grzeszność. Za sprawą wiary jesteśmy w Bożych oczach sprawiedliwi sprawiedliwością Chrystusa⁵⁰.

Jak już powiedziano powyżej, Pikardyjczyk był przekonany, że człowiek sam z siebie nie potrafi zwrócić się ku Bogu⁵¹. Z tego wynika, iż nie jest on w stanie wzbudzić w sobie wiary. Jeśli zatem w grzeszniku pojawia się wiara, zmieniając

⁴³ Por. R. Lipiński, *Wcielenie w teologii Jana Kalwina*, w: *W służbie wcielonego Słowa*, Bielsko-Biała 1996, s. 110.

⁴⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. XVI. 5-6; II. XVII. 1-6; III. 11. 2-4, 11, 23.

⁴⁵ Por. *ibid.*, op. cit., III. 1. 1: *Nunc videndum quomodo ad nos perveniant, quae Pater Filio unigenito contulit bona, non in privatum usum, sed ut inopes egenosque locupletaret.*

Tłum. P. Jaskóły w: P. Jaskóła, *Spiritus...*, op. cit., s. 117: „Teraz trzeba zobaczyć, jak dobra, które Ojciec złożył w swoim jednorodzonemu Synu, stają się naszym udziałem, jako że On otrzymał je nie dla własnego dobra, ale by nimi ubogacić biednych i potrzebujących”.

⁴⁶ Por. *ibid.*, III. I. 1, III. II. 1.: „(...) jest jedna podstawa uwolnienia, która nas wyrwa z żalosego nieszczęścia, gdy objawia się Chrystus odkupiciel, za pośrednictwem którego Ojciec niebieski dla swej niezmierniezonej dobroci i łaskawości wobec naszej marności zechciał przyjść nam z pomocą, jeśli tylko przez trwałą wiarę obejmujemy to miłosierdzie i spoczniemy w tej stałej nadziei”. Cyt. za przekładem J. Kucharzyka.

⁴⁷ Por. *ibid.*, III. I. 4; III. V. 8; III. XI. 10.

⁴⁸ Por. *ibid.*, III. II. 24, 30, 35.

⁴⁹ Por. *ibid.*, II. I. 6: „Satis etiam clare pronuntiat caelestis ipse iudex Christus omnes pravos et vitiosos nasci, ubi docet, quicquid genitum est ex carne, carnem esse, ideoque omnibus clausam esse vitae ianuam, donec regeniti fuerint”. „Dostatecznie też jasno wypowiada się sam sędzia niebieski Chrystus, iż wszyscy rodzą się zli i występni, gdy naucza, że cokolwiek narodziło się z ciała, jest ciałem (J 3, 5), i dlatego zamknięte są przed wszystkimi drzwiami żywota, dopóki nie narodzi się na nowo”. Tłum. I. Lichońska.

⁵⁰ Por. *ibid.*, II. XVI. 5-6; II. XVII. 1-6; III. 11. 2-4, 11, 23.

⁵¹ Por. *ibid.*, II. III. 5; III. II. 33-34, 41.

go w nowe stworzenie, to możemy być pewni, że jest ona darem łaski Bożej (*gratia singularis*), albowiem jedynie Bóg może rozniecić w ludziach wiarę⁵². Łaskę ową określił Kalwin mianem nieodpartej, nie znoszącej żadnego sprzeciwu (*gratia irresistibilis*), dlatego też grzesznik nie może jej odrzucić, a wierzący utracić⁵³. Jeśli zatem w pewnych ludziach nie dostrzegamy wiary, to jest rzeczą oczywistą – według Kalwina – że ów brak wiary nie jest skutkiem odrzucenia przez nich łaski, ale wynika z decyzji Boga, który im jej odmówił. Pikardyjczyk sądził, iż decyzja ta ma charakter przedwieczny. Inaczej mówiąc, Bóg w swojej przedwiecznej decyzji predestynował pewnych ludzi do zbawienia, innych zaś przeznaczył na potępienie⁵⁴. Zdaniem Kalwina, nauka o podwójnej predestynacji (*predestinatio duplex*) wyjaśnia, dlaczego jedni ludzie otrzymali zbawczą łaskę (*gratia salvifica*) i uwierzyli, rodząc się na nowo⁵⁵, inni zaś trwają w niewierze i buncie przeciwko Bogu.

4. Moralność człowieka wierzącego

4.1. Człowiek nowonarodzony a Zakon Boży

Kalwin uważał, że wiara zmienia diametralnie kwalifikacje moralne człowieka. Wszczepiając grzesznika w doskonałą naturę drugiego Adama, wiara sprawia, iż zaczyna on pragnąć dobra i życia zgodnego z Prawem Bożym. W stanie naturalnym człowiek stronił od wszystkiego tego, co wiązało się z Bogiem i prawdziwą pobożnością, atoli wraz z pojawieniem się w nim wiary zaczyna dążyć do dobra i Boga. Oczywiście nie czyni tego sam z siebie, ale pod wpływem zbawczej łaski, danej przez Stwórcę ludziom wybranym do zbawienia. Wszelkie zło istniejące w człowieku pochodzi z jego starej, grzesznej natury, zaś dobre intencje i czyny są skutkiem działania Bożej łaski, która roznieca w nim wiarę, jaka jednoczy go z doskonałą ludzką naturą Chrystusa⁵⁶.

⁵² Por. *ibid.*, III. I. 4; II. III. 11.

⁵³ Por. *ibid.*, II. III. 11. Zob. też E. Jelinek, *Świecki pisarz o teologii Jana Kalwina. Kilka uwag o książce Cz. Lechickiego i jej krytyce w „Przeglądzie Ewangelickim”*, Warszawa 1939, s. 31.

⁵⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. XXI. 5.

⁵⁵ Por. *ibid.*, II. III. 8-13.

⁵⁶ Por. *ibid.*, II. III. 5.: „Przez to zniewolenie grzechem wola jest cały czas związana, i nie może zwrócić się ku dobru, ani nawet go szukać. Tego rodzaju bowiem zwrot jest początkiem nawrócenia, które w całości przypisuje się Bożej łasce w Duchu Świętym. W jakiś sposób Jeremiasz był proszony przez Boga, aby się nawrócił, jeśli chce zwrotu [Jer. 31. 18]. Dlatego prorok w tym samym rozdziale opisując duchowe odkupienie wiernego ludu, nazywa go odkupionym z ręki silniejszego. (...) Dlatego po prostu chcieć to dla człowieka chcieć złe, jest sprawą zepsutej natury, chcieć dobrze jest sprawą łaski.”. Cyt. za przekładem J. Kucharczyka.

Moralność chrześcijańska jest moralnością nowonarodzonego człowieka, który sytuuje się w miejscu podmiotu refleksji etycznej. Przedmiotem chrześcijańskiej refleksji etycznej jest natomiast nowe życie, jakie wierzący otrzymuje w Jezusie Chrystusie⁵⁷. Jak widać, etyka chrześcijańska – zdaniem Kalwina – może być skutecznie uprawiana jedynie przez ludzi nowonarodzonych, a więc wybranych przez Boga, bierze bowiem ona swój początek w akcie nowego narodzenia. Człowiek, który nie narodził się na nowo, nie będzie potrafił pojąć przesłania etyki chrześcijańskiej, ponieważ jego grzeszna natura nie jest w stanie żyć zgodnie z wolą Boga i rodzić dobra. Chrześcijańskie cnoty, dobre uczynki spełniane przez wierzącego są owocami Ducha Świętego i stanowią cechę konstytutywną nowonarodzonego człowieka, z czego wynika, że są one nieosiągalne dla ludzi nieodrodzonych. W odróżnieniu od ludzi niewierzących, ignorujących Zakon, osoba nowonarodzona z radością poddaje się pod autorytet Bożego Prawa, odpowiadając w ten sposób na miłość, jaką obdarzył ją Bóg. Tym samym unaocznia ona fakt predestynowania jej przez Boga do zbawienia, albowiem jedynie ludzie wybrani przez Stwórcę do zbawienia wykazują chęć podporządkowania się Zakonowi. Dla prawdziwego chrześcijanina Zakon nie jest więc słowem gniewu i potępienia, ale moralnym drogowskazem i pomocą w chrześcijańskim życiu. Oznacza to, iż w Nowym Przymierzu Prawo Boże jest nadal aktualne i nie przestało obowiązywać ludzi wierzących. Chrystus nie unieważnił Prawa, lecz przyszedł po to, aby wyzwolić nas od przekleństwa, jakie ściągnęliśmy na siebie łamiąc Zakon⁵⁸.

Na podstawie powyższych rozważań można postawić tezę, że – według Pikardyjczyka – dla moralności chrześcijanina w równym stopniu ważna jest Boża łaska, jak i Zakon. Łaska jest siłą odradzającą człowieka, uzdalniającą go do czynienia dobra, Zakon zaś normą postępowania. Etyka Kalwina jest więc jednocześnie etyką soteriologiczną i jurydyczną. Jej jurydyczność polega na podkreśleniu roli Zakonu w życiu odrodzonego człowieka, zaś soteriologiczny charakter przejawia się w twierdzeniu, iż tylko ludzie odrodzeni przez Bożą łaskę są w stanie czynić dobrze i spełniać uczynki miłe Bogu⁵⁹.

4. 2. *Simul iustus et simul peccator*

Pojawienie się w człowieku wierzącym chęci do prowadzenia życia zgodnego z Bożym Prawem nie oznacza jednak, że stał się on istotą bezgrzeszną. Człowiek

⁵⁷ W. Benedyktowicz W., *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993, s. 40.

⁵⁸ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 110-111, 116; B. Cottret, op. cit., s. 313; K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 156.

⁵⁹ Por. Z. Łyko, *Etyka*, Podkowa Leśna 2006, s. 94.

odrodzony uczestniczy, rzecz jasna, w Jezusie Chrystusie, dzięki czemu otrzymuje nową naturę, atoli jego grzeszna, stara natura nie zanika w nim całkowicie, dając znać o sobie. Chrześcijanin nadal ma w sobie starego Adama, który pragnie odwieść go od Boga i nakłania do popełniania występków. Niekiedy zresztą chrześcijanin ulega podszeptom swojej grzesznej natury i dopuszcza się zła. Wierzący nie jest więc moralnie doskonały i całkowicie cnotliwy. W osobie nowonarodzonej toczy się walka pomiędzy jej nową naturą a starym człowiekiem, znajdującym upodobanie w grzechu. Chrześcijanin jest zatem człowiekiem rozdartym wewnątrz, zawieszonym pomiędzy grzechem a cnotą, dobrem i złem, szatanem i Bogiem, dlatego też można powiedzieć, że jest on usprawiedliwiony i grzeszny zarazem (*simul iustus et simul peccator*). Paradoksalnie jednak właśnie owo napięcie wewnętrzne i walka rozgrywająca się w chrześcijaninie świadczy o tym, że jest on człowiekiem odrodzonym, w ludziach niewierzących, oddanych grzechowi nie ma bowiem żadnej walki i rozdarcia. Człowiek nienarodzony na nowo raduje się z grzechu i nie zamierza stawić mu czoła. Nie podejmuje on walki ze swymi złymi skłonnościami, gdyż jest ukontentowany swoim obecnym stanem. Jeśli zatem w jakiejś osobie pojawia się rozdarcie pomiędzy dobrem i złem oraz wewnętrzna walka, to można mieć pewność, iż człowiek ów odrodził się w Chrystusie i posiada w sobie naturę drugiego Adama⁶⁰.

W jaki wszakże sposób człowiek, który jest *simul iustus et simul peccator* może osiągnąć spokój sumienia? Czy jest w ogóle możliwe, aby ktoś, w kim trwa wewnętrzna walka pomiędzy dobrem i złem, osiągnął wewnętrzny spokój? W odpowiedzi Kalwin ponownie wskazuje na Chrystusa. Wszak Zbawiciel, swoją śmiercią na krzyżu, uwolnił nas od przekleństwa Zakonu. Odtąd wyznacznikiem ludzkiej sprawiedliwości nie są uczynki, lecz wiara w Syna Bożego. W Chrystusie niedoskonałość ludzkich poczynań zostaje zawieszona. Jeśli więc pokładamy ufność w Jezusie Chrystusie, a nie w naszej własnej sprawiedliwości, możemy dostąpić spokoju sumienia. Jest zatem sprawą pierwszorzędnej wagi, abyśmy uświadomili sobie, że nasz spokój wewnętrzny nie opiera się na naszej własnej sprawiedliwości, ale na dziele zbawczym Logosu i na Bożych obietnicach. Ufność Chrystusowi łagodzi więc skutki walki pomiędzy starym i nowym Adamem, jaka się w nas rozgrywa i pozwala odnaleźć spokój sumienia⁶¹.

⁶⁰ Por. P. Jaskóła, *Spiritus...*, op. cit., s. 141.

⁶¹ Por. S. Piwko, *Mysł...*, op. cit., s. 136.

4.3. Uświęcenie człowieka odrodzonego

4.3.1. *Syllogismus practicus* i samozaparcie

Jednym z kluczowych terminów w etyce Kalwina jest pojęcie *uświęcenia* (*sanctificatio*), z tego powodu określa się często Pikardyjczyka mianem *teologa uświęcenia*⁶². Człowiek odrodzony, za sprawą działającego w nim Ducha Świętego, nieustannie się odnawia i wzrasta w Chrystusie. Dzięki temu obraz Boga w człowieku wierzącym podlega ciągłej restauracji. Im bardziej posuwamy się w swoim duchowym rozwoju, tym bardziej jaśnieje w nas obraz Stwórcy⁶³.

Należy zauważyć, iż Kalwinowa koncepcja uświęcenia posiada wyraźne rysy perfekcjonistyczne. Zdaniem Reformatora, uświęcenie polega na całkowitym oddaniu się w służbę Bogu. Każdego dnia człowiek wierzący powinien pokazywać swym postępowaniem, że został odrodzony w Chrystusie. Życie nowonarodzonego dziecka Bożego musi różnić się jakościowo od jego egzystencji sprzed nawrócenia. Jest rzeczą bardzo istotną, aby ludzie otaczający chrześcijanina dostrzegali ową zmianę, dlatego musi być ona widoczna w najdrobniejszych szczegółach życia codziennego osoby wierzącej⁶⁴.

Silny nacisk Kalwina na konieczność manifestowania przez człowieka nowonarodzonego jego odrodzenia w Chrystusie, a więc również wybrania go przez Boga do zbawienia, doprowadził do powstania w łonie ewangelicyzmu reformowanego doktryny znanej jako *syllogismus practicus*⁶⁵. Klasyczne ujęcie wspomnianej doktryny znajdujemy w osiemdziesiątym szóstym pytaniu *Katechizmu Heidelberskiego*, który uznawany jest przez liczne Kościoły Ewangelicko-Reformowane za księgę wyznaniową. Pytanie owo brzmi następująco: „Dlaczego musimy spełniać jeszcze dobre uczynki, skoro już zostaliśmy wyzwoleni z niedoli i to bez żadnej własnej zasługi, tylko przez łaskę Jezusa Chrystusa”? Odpowiedź autorów *Katechizmu*, Zachariasza Ursyna i Kacpra Olewiana jest następująca: „Jezus Chrystus, odkupiwszy nas swoją krwią, odnawia nas przez Ducha Świętego na swoje podobieństwo. Dlatego całym naszym postępowaniem okazujemy Bogu wdzięczność za Jego dobrodziejstwa i oddajemy Mu chwałę. Ponadto upewniamy się w wierze, widząc owoce, jakie ona przynosi, a także chwalebny przykład pozyskujemy innych ludzi (bliźnich) dla Chrystusa”⁶⁶.

Chociaż powyższe słowa nie zostały skreślone ręką Genewczyka, to jednak wyrastają one z jego nauczania. Zresztą, gdyby Kalwin miał coś przeciwko my-

⁶² Por. M. Hintz, op. cit., s. 128.

⁶³ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. III. 9.

⁶⁴ Por. M. Hintz, op. cit., s. 128.

⁶⁵ Por. K. Karski, op. cit., s. 155.

⁶⁶ Por. *Katechizm Heidelberski*, tłum. G. Pianko, Warszawa 1988, s. 59.

śłom Ursyna i Olewiana zawartym w *Katechizmie Heidelberskim*, zapewne by zaprotestował i podjął z nimi polemikę, tymczasem nic takiego nie nastąpiło⁶⁷.

Jak już wspomniano powyżej, Pikardyjczyk sądził, że drogowskazem w życiu moralnym chrześcijanina jest Zakon. Prawo Boże posiada więc zastosowanie adhortacyjne (określane w teologii mianem *usus legis*) czyli napominające, a zarazem doskonalące człowieka wierzącego. Zakon zawiera normy, których osoba nowonarodzona powinna przestrzegać, gdyż tylko wtedy będzie mogła się uświęcać⁶⁸. Prawo Boże jest więc pomocne w procesie uświęcania się chrześcijanina, albowiem warunkiem koniecznym uświęcenia jest wypełnianie woli Boga, która została wyrażona wszak w Zakonie. Zakon nie jest więc dla chrześcijanina ograniczeniem, lecz przeciwnie – pomocą w dążeniu do świętości.

Uświęcenie wiąże się ściśle w etyce Kalwina z pojęciem *samozaparcia*, bez samozaparcia nie ma bowiem autentycznego uświęcenia⁶⁹. Samozaparcie polega na odrzuceniu przez człowieka grzesznej natury starego Adama, jaka ciągle w nim tkwi i na całkowitym oddaniu się Bogu⁷⁰. Wszystkie dziedziny aktywności wierzącego mają być podporządkowane Stwórcy, który staje się w ten sposób absolutnym władcą człowieka⁷¹. Wszelkie plany życiowe chrześcijanina, zarówno w sferze osobistej, jak i społecznej, powinny być nakierowane na realizację woli Boga, osoba wierząca nie należy bowiem do siebie, lecz do Pana, dlatego też nie wolno jej stawiać sobie za cel tego, co jest dla niej korzystne, gdyż powinna ona raczej poszukiwać możliwości głoszenia Bożej chwały wśród ludzi. Należąc do Boga, chrześcijanin musi zapomnieć o sobie oraz o wszystkim, co uważa za cenne dla siebie. W jego istnieniu i wszelkich działaniach chodzi wszak o to, aby pomnażać chwałę Boga. Taki jest właśnie cel życia człowieka wybranego przez Boga do zbawienia⁷².

Samozaparcie przejawia się również w zmianie stosunku do bliźnich. Przed nawróceniem człowiek nie interesuje się potrzebami bliźnich, o ile nie widzi w tym swojego interesu. Innymi słowy, człowiek nieodrodzony w swoich relacjach z ludźmi kieruje się egoizmem i egocentryzmem. Nieznana jest mu postawa bezinteresowności i autentyczna miłość bliźniego. Gdy jednak rodzi się na nowo i

⁶⁷ *Katechizm Heidelberski* został opublikowany w roku 1563 w Palatynacie, Pikardyjczyk zmarł zaś w następnym roku, miał więc okazję ustosunkować się do jego treści.

⁶⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. VII. 3.

⁶⁹ Por. *ibid.*, III. VII. 1-2.

⁷⁰ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 95.

⁷¹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. VII. 10: „Nikt więc nie zapał się siebie w sposób należyty, jeżeli nie oddał się Bogu całkowicie, pozwalając, by wola boża sprawowała rządy nad wszystkimi dziedzinami jego życia”. Tłum. I. Lichońska.

⁷² Por. *ibid.*, III. VII. 1.

zaczyna kroczyć drogą samozaparcia, zaczyna żyć dla bliźnich, otwierając się na ich potrzeby⁷³.

Zasadniczym motywem zmiany nastawienia człowieka nowonarodzonego wobec ludzi jest pragnienie posłuszeństwa Bogu, który nakazuje kochać bliźnich. Kochając bliźnich, chrześcijanin realizuje więc wolę Bożą i ukazuje wielkość Boga, gdyż jego miłość do ludzi świadczy o tym, że Stwórca potrafił swoją łaską wypełnić z niego egoizm. Prowadzenie życia otwartego na potrzeby innych ludzi jest w gruncie rzeczy pracą *ad maiorem Dei gloriam*⁷⁴.

Człowiek podążający drogą samozaparcia naśladuje Chrystusa, gdyż jest gotów w każdej chwili do poniesienia krzyża. Kto staje się wyznawcą Chrystusa powinien liczyć się z tym, że podobnie jak Chrystus będzie musiał przyjąć na siebie niezawinione cierpienie, świat bowiem nie jest miejscem przyjaznym dla ludzi kierujących się Bożym Prawem. Wierzący zawsze powinien być gotowy pójść w ślady Chrystusa, który zaparł się samego siebie w służbie dla Boga i innych ludzi. Na tym właśnie polega bycie naśladowcą Chrystusa⁷⁵.

Egzystencja człowieka wierzącego nie jest więc sielanką i pasmem życiowych sukcesów. Przeciwnie, nacechowana jest ona mazołem, ciężką pracą i wielką ilością cierpień. Wszak naśladowanie Chrystusa polega na niesieniu krzyża, a nie na pogrążeniu się w stanie błogości i w nieróbstwie. Znojne, twarde, wręcz ascetyczne życie prowadzone przez chrześcijanina jest dowodem na to, że został on wybrany przez Boga do podążania szlakiem Chrystusa, który wiódł wszak przez mękę i śmierć⁷⁶.

Powyższe twierdzenia stoją w sprzeczności z często powielaną opinią, zgodnie z jaką miał Kalwin głosić, że świadectwem wybrania człowieka przez Boga jest sukces życiowy i pomyślność materialna Bożego wybrańca. Do takiego odczytania myśli Kalwina mogła przyczynić się w pewnym stopniu amerykańska *teologia sukcesu*, upatrująca w powodzeniu finansowym i zawodowym osoby wierzącej woli Bożej. Należy wszakże podkreślić, iż teologia owa wypacza w istotny sposób przesłanie Kalwina, będąc raczej wyrazem amerykańskiego nacjonalizmu i wiary w wolny rynek niż rozwinięciem etyki Pikardyjczyka⁷⁷. Helwecki myśliciel z całą pewnością nie nauczał, że powodzenie zawodowe, opływanie w dostatki i wygodne życie jest konstytutywną cechą egzystencji chrześcijanina i świadectwem wybrania go przez Stwórcę do zbawienia. Genewczyk nie nakazywał

⁷³ Por. *ibid.*, III. VII. 4-7. Zob. też: K. Woźniak, *Etyka Jana Kalwina*, „Signa Temporis”, 16 (2009), s. 73; Ch. Frey, *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. S. Cinal, Kraków 1991, s. 54; B. Tranda, *Humanizm...*, op. cit., s. 47-50.

⁷⁴ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994, s. 90; J. Cottin, *Jan...*, op. cit., s. 61.

⁷⁵ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 94-95.

⁷⁶ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. VIII. 1.

⁷⁷ Por. A. E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*, tłum. J. Wolak, Warszawa 2009, s. 355.

wprawdzie wierzącym odrzucania dóbr doczesnych, widząc w nich dary Boga i wyraz dobroci Stwórcy wobec ludzi⁷⁸, atoli w rozumieniu Kalwina posiadanie owych dóbr nie jest wyznacznikiem bycia wybrańcem Boga. Ponadto ubóstwo, cierpienie i niedole życiowe nie mogą być uważane – zdaniem Reformatora – za dowód odrzucenia człowieka przez Boga. Przeciwnie, gdy doświadcza ich osoba wierząca, stanowią one świadectwo niesienia przez nią krzyża czyli naśladowania Chrystusa. Natomiast naśladowcą Chrystusa może być człowiek, którego Bóg wybrał do zbawienia i obdarzył swoją łaską⁷⁹.

4.3.2. Cnoty człowieka odrodzonego

W odróżnieniu od Lutera, który ze swej teologii wyeliminował pojęcie cnoty⁸⁰, rozwijał Kalwin chrześcijańską aretologię (naukę o cnotach)⁸¹. Jego zdaniem, samozaparcie przejawia się w nocie trzeźwości, sprawiedliwości i pobożności⁸².

Charakteryzując poszczególne cnoty, Jan Kalwin napisał: „Wśród nich trzeźwość oznacza niewątpliwie zarówno czystość i opanowanie, jak i właściwe i oszczędne używanie dóbr doczesnych, a także cierpliwość w znoszeniu niedostatku. Sprawiedliwość zaś obejmuje wszystkie powinności wynikające z poczucia słuszności, aby oddać każdemu, co jego. I ostatnia, pobożność, która oddzielając nas od brudów świata, prawdziwą świętością łączy nas z Bogiem. Jeśli te trzy cnoty połączone zostały ze sobą nierozzerwalnym węzłem, tworzą prawdziwą doskonałość”⁸³.

Jak więc widać – według Pikardyjczyka – człowiek odrodzony jest w stanie dążyć do doskonałości, a więc uczynić coś, czego nie potrafili dokonać poganie. Dzieje się to za sprawą Bożej łaski, która przemienia grzesznika w nowe stworzenie i włącza go w doskonałą, ludzką naturę Jezusa Chrystusa. Perfekcjonistyczna etyka Kalwina znajduje zatem podbudowę w nauce o Bożej łasce i w chrystologii.

Wśród cnót wymienionych powyżej, szczególnie interesująca dla badacza twórczości Pikardyjczyka wydaje się cnota trzeźwości, wyrażająca się w czystości i opanowaniu (umiarze). W teologii Kalwinowej koncepcja trzeźwości łączy się bowiem z nauką Kalwina o dobrach doczesnych oraz z etyką pracy, a więc z zagadnieniami zajmującymi poczesne miejsce w myśli francuskiego teologa.

Zdaniem genewskiego Reformatora, ludzie posiadający cnotę trzeźwości potrafią właściwie używać dóbr doczesnych. Zdają sobie oni sprawę z tego, że są one darem Bożym dla człowieka. Przyjmując je z wdzięcznością, ludzie wierzący wielbią tym samym Boga i głoszą Jego chwałę. Celem istnienia dóbr doczesnych jest tedy powiększanie chwały Bożej. Z tego powodu chrześcijanin nie powinien odrzucać owych dóbr, choć nie są one dobrami wiecznymi. Bóg stworzył świat pełen barw, smaków, zapachów, kształtów, abyśmy z niego czerpali, chwając w ten sposób jego Stwórcę. Kto gardzi światem stworzonym przez Boga, pograżając

się w skrajnej ascezie, ten gardzi też jego Stwórcą i staje się bluźniercą. Z drugiej strony z dóbr doczesnych należy korzystać z umiarem i nie przywiązywać się do nich nadmiernie. Nadużywanie dóbr doczesnych czyni nas ich niewolnikami, będąc wyrazem pychy i egoizmu. Trzeba także rozwinąć w sobie umiejętność beznamiętnego znoszenia ich braku, przyjmując ze stoickim spokojem życie w ubóstwie⁸⁴.

4.3.3. Chrześcijanin a praca

4.3.3.1. Kalwińskie inspiracje ideologii kapitalistycznej

W *Nauce religii chrześcijańskiej* Kalwin napisał: „A więc wyznaczył Bóg każdemu jego powinność w zależności od rodzaju życia, jakie prowadzi, aby wskutek głupoty i lekkomyślności naszej nie zostało wszystko przemieszane na opak. Aby zaś ktoś nie przekroczył niebacznie swoich granic, nazwał owe rodzaje życia powołaniami. A więc rodzaj życia jest to jakby posterunek przydzielony przez Pana każdemu człowiekowi z osobna, aby nie miotał się bezmyślnie tu i tam w ciągu całego swego życia. (...) nie ma tak nędznej i podłej pracy, która (bylebyś był posłuszny swemu powołaniu) nie nabrałaby blasku i nie została uznana przed Bogiem za najwspanialszą”⁸⁵.

Zacytowany powyżej tekst jest bardzo charakterystyczny dla kalwińskiego myślenia na temat pracy. Zdaniem Reformatora, praca jest zadaniem, do którego powołuje człowieka Bóg. Każdemu z nas Bóg powierza pewien obszar obowiązków, porządkując w ten sposób stworzony przez siebie świat.

Widać tu wyraźną analogię z nauką Kalwina o predestynacji. Określona praca wykonywana przez człowieka, podobnie jak jego zbawienie, wynika – w przekonaniu Genewczyka – z decyzji Boga, z Bożego wyboru, a nie z incydentalnych postanowień ludzkich. Oznacza to, że nieprzypadkowo wykonujemy

⁷⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. X. 1-5.

⁷⁹ Por. G. Harkness, *John Calvin. The Man and His Ethics*, New York-Nashville 1958, s. 216-217.

⁸⁰ Zapewne ze względu na filozoficzny rodowód owego pojęcia.

⁸¹ Por. M. Hintz, op. cit., s. 129.

⁸² Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. VII. 3: „Wszystkie działania życiowe ogranicza [Paweł – R. M. L.] do trzech dziedzin: trzeźwości, sprawiedliwości i pobożności”. Tłum. I. Lichońska. Zob. tekst łaciński: „Iam omnes vitae actiones ad tria membra restringit, sobrietatem, iustitiam et pietatem”.

⁸³ Por. *ibid.*, III. VII. 3. Cyt. za tłum. I. Lichońskiej. Por. tekst łaciński: „ex quibus sobrietas haud dubie tam castitatem et temperantiam quam purum et frugalem temporalium bonorum usum, et inopiae tolerantiam denotat. Iustitia autem omnia aequitatis officia complectitur, ut reddatur unicuique quod suum est. Sequitur pietas, quae nos a mundi inquinamento segregatos vera sanctitate cum Deo coniungit. Haec ubi insolubili vinculo inter se connexa sunt, solidam efficiunt perfectionem”.

⁸⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. X. 1-5. Zob. również tenże, *Jak należy korzystać z dóbr doczesnych*, w: *Reformacja*, opr. L. Szczucki, J. Tazbir, Warszawa 1960, s. 8-9.

⁸⁵ Por. tenże, *Institutio...*, op. cit., III. X. 6. Tłum. I. Lichońska.

taką a nie inną pracą, jest ona bowiem zapisana w przedwiecznych planach Bożej Opatrzności. W świecie rządzonym przez wszechmocnego Boga nic przecież nie może być przypadkowe⁸⁶. W związku z tym, iż dana praca jest zadaniem powierzonym człowiekowi przez Stwórcę, każdy jej rodzaj jest godzien szacunku i uznania. Nie ma więc znaczenia, jaką pracę wykonujemy i do jakiego stanu społecznego należymy, o ile pracujemy solidnie czyli zgodnie z wolą Boga. Nie jest także istotne, jakie zyski przynosi praca, ponieważ nie chodzi w niej o zysk, ale o posłuszeństwo woli Boga, który powołuje człowieka do wykonywania określonych zadań i o pomnażanie Jego chwały. Nie należy zatem hierarchizować pracy pod względem jej dostojności, ważności i opłacalności, gdyż wszystkie rodzaje pracy, będąc Bożymi powołaniami, są tak samo istotne⁸⁷. Wynika z tego, iż Kalwin zrównał pracę wykonywaną przez chłopą, rzemieślnika, proletariusza i kupca z zajęciami rycerza, władcy, mnicha czy uczonego.

W świetle powyższego można stwierdzić, że – zdaniem Kalwina – żadna praca nie hańbi, ponieważ hańbi jedynie nieróbstwo. Z tego powodu Pikardyjczyk napominał chrześcijan, aby ich modlitwa i kontemplacja nie odbywała się w oderwaniu od mozołów i kłopotów dnia codziennego, ale była ich towarzyszką⁸⁸. Szwajcarski Reformator ostro krytykował wyższe duchowieństwo katolickie oraz arystokrację za próżniaczy styl życia, cytując z upodobaniem słowa apostoła Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3, 10). Nic też dziwnego, że przebywających w Genewie na wygnaniu francuskich arystokratów zapędzono do pracy fizycznej, która – w ich przekonaniu – stanowiła czynność niegodną osób szlachetnie urodzonych⁸⁹. W taki oto sposób przejawilo się w praktyce w Genewie egalitarne podejście Kalwina do pracy.

Niewątpliwie w swojej etyce helwecki teolog dowartościował pracę fizyczną, stawiając ją na równi z pracą umysłową. Jego postępowanie wyraźnie kontrastuje ze stosunkiem do tego rodzaju pracy człowieka średniowiecza i renesansowego arystokraty. W średniowieczu pojmowano na ogół pracę fizyczną jako czynność przeklętą przez Boga lub w najlepszym wypadku uciążliwą i przykrą. Podobnie nisko oceniano kupiectwo i bankowość, chętnie pozostawiając je w rękach Żydów, a więc ludzi niebędących chrześcijanami. Nieprzypadkowo w owej epoce określano pracę fizyczną łacińskim słowem *labor*, oznaczającym *trud*, *mozół*, *kłękę*, *niedolę*, *cierpienie*, *chorobę*, *bóle porodowe*⁹⁰. W przekonaniu człowieka średniowiecza – przyjmującego platoński podział społeczeństwa na klasę mędrców,

⁸⁶ Por. R. M. Leszczyński, *Natura i łaska w teologii Jana Kalwina*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 54.

⁸⁷ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 106.

⁸⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XII. 10, 16. Zob. w: tenże, *Institutio...*, op. cit., lib. IV: *De externis mediis*, w: *Ioannis...*, op. cit., t. 5, Monachii 1936.

⁸⁹ Por. A. E. McGrath, *Jan...*, op. cit., s. 327.

⁹⁰ Por. D. Tanalski, *Ideotwórcze funkcje pracy – przyczynek do filozofii społecznej*, Warszawa 2002, s. 21.

wojowników i służących⁹¹ – duchowni (mędracy) i rycerze (wojownicy) nie parają się pracą wykonywaną przez chłopów, rzemieślników, handlowców, bankierów (służących). W Renesansie przekonanie to bardzo ochoczo podtrzymywali arystokraci i hierarchowie kościelni. Afirmacja pracy fizycznej występująca w Kalwinowej etyce była więc w tamtych czasach wielkim wyłomem ideowym i musiała spotkać się z przychylnym przyjęciem przez warstwy społeczne uprawiające ów rodzaj pracy⁹².

Według rozpowszechnionej opinii, poglądy Kalwina na temat pracy były inspiracją dla rozwoju kapitalistycznych form gospodarki. Tak przynajmniej zwykło się uważać od czasu opublikowania przez Maksa Webera jego sztandarowego dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), w jakim postawił on tezę o związku zachodzącym pomiędzy Kalwinową nauką o podwójnej predestynacji a powstaniem współczesnego kapitalizmu⁹³. Zdaniem Webera, zwolennik Kalwina, aby utwierdzić się w przekonaniu o wybraniu go przez Boga, oddaje się intensywnej pracy. „Ona i tylko ona usuwa w cień wątpliwości religijne – i daje pewność stanu łaski” – twierdził Weber⁹⁴. „Jakkolwiek więc dobre dzieła nie nadają się zupełnie na środek zbawienia (...), to jednak są one niezbite jako znak bycia wybranym”⁹⁵. Weber dowodził, że kalwińska afirmacja pracy oraz przekonanie, iż rzetelnie wykonywana praca (tożsama z pełnieniem dobrych uczynków) jest znakiem rozpoznawczym osoby wybranej przez Boga do zbawienia, stały się podstawą ideową kapitalizmu i dały mu teologiczne uzasadnienie, co jednak nie znaczy, że były bezpośrednią przyczyną jego powstania⁹⁶.

Należy przyznać, iż pewne elementy kalwińskiej etyki pracy zostały spożytkowane przez tworzące kapitalizm mieszczaństwo i klasyków późniejszej myśli liberalnej. Niewątpliwie dowartościowanie pracy przez Kalwina, zwłaszcza tej wykonywanej przez niższe warstwy społeczeństwa, podobało się mieszczańcom. Egalitarne podejście Pikardyjczyka do pracy, negujące szczególnie i uprzywilejowany charakter zajęć wykonywanych przez arystokrację i duchowieństwo, uderzyło w

⁹¹ Por. Ch. Frey, op. cit., s. 22.

⁹² Jeszcze dalej w afirmacji pracy fizycznej poszli brytyjscy zwolennicy Kalwina, purytanie. W roku 1684, Richard Steele, teolog purytański, napisał: „W dniu sądu ludzie będą sądzeni według swoich owoców. Zostaną zapytani nie: czyście wierzyli?, ale czyście działali, czy tylko mówili? Bracia żebrzący i mnisi żyjący dla siebie tylko i swej pobożności, ale nie przyczyniający się do pożytku ludzkości (...) mają mimo to zuchwałość pysznić się własną doskonałością; w istocie stoją niżej od ubogiego szewczyka, albowiem jego zawód jest od Boga, ich zaś nie”. Cyt. za: R. H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, tłum. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963, s. 227-228.

⁹³ Por. J. Langhoff, *Kalwińskie źródła kapitalizmu i współczesnej demokracji*, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 145.

⁹⁴ M. Weber, op. cit., s. 94.

⁹⁵ Tenże, s. 97.

⁹⁶ Por. A. E. McGrath, *Jan...*, op. cit., s. 314-316; B. Milerski, *Etos pracy jako postać świadomości protestanckiej*, „Rocznik Teologiczny”, 51 (2009), z. 1-2, s. 53.

podstawy feudalnego społeczeństwa, uzasadniając przy tym aspiracje mieszczaństwa. Poglądy Kalwina w tej materii nadawały się więc znakomicie na oręż ideologiczny w walce powstającej w obrębie mieszczaństwa klasy kapitalistycznej z tracącymi coraz bardziej na znaczeniu feudalami (arystokracją). Z antyfeudalnego wydzwiku nauk Kalwina wyciągnęli ostateczne wnioski brytyjscy purytanie, obalając monarchię, uśmiercając króla i proklamując republikę, wspierając się na zasadach kalwinizmu, stając się w ten sposób prekursorami rewolucji burżuazyjnej we Francji i Stanach Zjednoczonych. Zwłaszcza rewolucja amerykańska jest ważna dla naszych rozważań, gdyż jej autorzy byli często potomkami purytanów lub pochodzili z denominacji protestanckich tkwiących korzeniami w etyce pracy Jana Kalwina. Ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych w swej działalności politycznej chętnie odwoływali się do nauk biblijnych, odczytywanych przez pryzmat kalwinizmu i jego odmian. Nawet jeśli przyjmemy, że kalwinizm nie daje się w pełni utożsamić z teologią Pikardyjczyka, to nikt chyba nie będzie się spierał co do tego, że wyrasta on z nauczania Reformatora z Genewy.

Afirmacja pracy nie jest jednak jedyną Kalwinową koncepcją, jaka przypadła do gustu rodzącej się burżuazji. Należy zauważyć, iż Reformator wykazywał zrozumienie dla praw ekonomicznych rządzących handlem i przepływem pieniądza w warunkach gospodarki wczesnokapitalistycznej. Przejawiło się to w tolerowaniu przez Kalwina praktyki udzielania oprocentowanych pożyczek, niezwykle przecież ważnej w systemie kapitalistycznym. Helwecki teolog twierdził, że nie ma przekonujących argumentów biblijnych na rzecz całkowitego zakazu pobierania odsetek od pożyczonych pieniędzy. Biblia zakazuje wyzyskiwania i oszukiwania ludzi w trakcie dokonywanych przez nich operacji finansowych, ale nie samego pobierania odsetek od kapitału⁹⁷. Równie dobrze można by zakazywać pobierania czynszu z tytułu wynajmowania jakiegoś dobra materialnego (np. domu) innemu człowiekowi. W ten sposób Reformator z Genewy odrzucił stanowisko średniowiecznych teologów, według których pobieranie oprocentowanych pożyczek jest grzechem i zajęciem odpowiednim dla wyznawców judaizmu, którzy – jak powszechnie wówczas sądzono – i tak będą potępieni za udział w zabójstwie Chrystusa⁹⁸. Chrześcijanin natomiast, o ile pragnie być zbawiony, nie powinien uczestniczyć w spekulacjach finansowych. Bardzo podobny stosunek do pożyczania na procent miał Marcin Luter, który zdecydowanie potępiał tego rodzaju praktyki, uważając je za zajęcie niegodne chrześcijanina. Luter był przekonany, że pieniąż został wymyślony przez szatana, aby wzbudzić w ludziach złe inten-

⁹⁷ Por. T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutera i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 271.

⁹⁸ Por. L. Wawrzyńska-Furman, *Antyjudaizm chrześcijański – łączy czy dzieli w dążeniach ekumenicznych? Chrześcijańska refleksja nad antyjudaizmem*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 2009 nr 1, s. 28-29nn; J. Cottin, *Jan...*, op. cit., s. 12-13.

cje i emocje, z tego też powodu handel trzeba oprzeć na bezpośredniej wymianie towarów, a nie na przepływie pieniędzy. Postawa Kalwina wobec ciągnięcia zysków z obracania kapitałem różni się więc zasadniczo od poglądów niemieckiego Reformatora, który pozostał w tej sferze człowiekiem średniowiecza⁹⁹.

4.3.3.2. Różnice pomiędzy Kalwinem a ideologią kapitalistyczną

Pomimo wszystko błędem byłoby przedstawianie Kalwina jako prekursora myśli liberalnej i ideologa wczesnej gospodarki kapitalistycznej. Prawdą jest, że zarysowane powyżej koncepcje Kalwinowe były wykorzystywane chętnie przez powstającą klasę kapitalistyczną do realizacji jej celów, nie znaczy to jednak, iż w swojej działalności Pikardyjczyk dążył do budowania systemu kapitalistycznego, lub że był jego bezpośrednim inspiratorem. Odnosząc się do jego tez, należy cały czas pamiętać, że był on teologiem, a nie filozofem uprawiającym filozofię społeczno-gospodarczą¹⁰⁰. Kalwin nie był więc kimś w rodzaju Adama Smitha, Friedricha Augusta von Hayeka czy Karola Marksa. W jego twórczości nie chodziło o rozpropagowanie takiego czy innego systemu polityczno-gospodarczego, ale o głoszenie chwały Bożej. Motorem działalności pisarskiej i organizacyjnej Człowieka z Noyon była religia, a nie ekonomia i polityka. Jeśli zatem pisał on o sprawach związanych z wyżej wymienionymi zagadnieniami, to czynił to jako teolog i duszpasterz wykazujący troskę o moralność swojej owczarni w sferze aktywności gospodarczej i społeczno-politycznej. Kalwin nie przekonywał więc ludzi do przyjęcia określonego modelu społecznego, politycznego i gospodarczego, ale nauczał, w jaki sposób wierzący mają prowadzić cnotliwe życie, potwierdzające wybranie ich przez Boga do zbawienia. Wydaje się, iż w wielu wypadkach nauki Kalwina zostały wykorzystane przez burżuazję instrumentalnie, z pominięciem prawdziwych intencji Reformatora, a nawet niekiedy wbrew owym intencjom. Poniżej przyjrzymy się kilku Kalwinowym koncepcjom, jakie zostały rozumiane źle lub połowicznie, bądź wręcz odrzucono je w toku rozwoju kapitalizmu.

1) Jak zauważono w jednym z poprzednich akapitów, genewski Reformator zgadzał się na praktykę ciągnięcia zysków z operacji kapitałowych, warto jednak dodać, że nigdy nie był entuzjastą pożyczania na procent, traktując je jako przejaw niedoskonałości świata. Ponadto z całą mocą podkreślał, iż od konieczności spłacania odsetek należy uwolnić ludzi ubogich, aby nie pogłębiać ich biedy. W gruncie rzeczy spekulacje finansowe powinny ograniczać się do ludzi bogatych, którzy mają z czego spłacać odsetki. Nie znaczy to jednak, że ubogim należy za-

⁹⁹ Por. T. Szczech, *Państwo...*, op. cit., s. 204, 269-271; A. Ściegienny, *Luter*, Warszawa 1967, s. 84; A. McGrath, *Kalwin a powołanie chrześcijańskie*, tłum. K. Warchoń, w: *Człowiek...*, op. cit., s. 119-120.

¹⁰⁰ Por. H. Langhoff, op. cit., s. 146.

mykać drogę do kredytów. Zdaniem Kalwina, osoby biedne powinny otrzymywać kredyty nieoprocentowane. Francuski teolog uważał także, iż władze świeckie powinny narzucać bankierom wysokość stopy procentowej, jaka powinna znajdować się – według niego – na możliwie najniższym poziomie, zysk kapitalisty nie może bowiem dokonywać się kosztem biedaków i prowadzić do niepokojów społecznych. Kierując się wskazówkami Kalwina, władze Genewy wyraził zgodę na pobieranie maksymalnie pięcioprocentowej stawki odsetek, zwalniając od ich spłacania niezamożnych obywateli miasta¹⁰¹.

Okazuje się zatem, że Kalwin opowiadał się za daleko idącym interwencjonizmem państwowym w sferę relacji łączących kredytodawcę z kredytobiorcą. Najwyraźniej Pikardyjczyk daleki był od bezkrytycznej wiary w niewidzialną rękę rynku, regulującą, podobno samodzielnie, zjawiska ekonomiczne zachodzące na tymże rynku¹⁰². Stanowisko Genewczyka zdecydowanie nie mogło podobać się współczesnym mu bankierom i innym kredytodawcom. Można też wyobrazić sobie, jaki rwetes podnieśliby współcześni liberałowie i neoliberalowie, gdyby Kalwin zaczął obecnie głosić tak daleko idący interwencjonizm państwowy w sektor bankowy. Odezwałby się zapewne chór oburzonych głosów neoliberalnych ekspertów i bankierów, zarzucający Pikardyjczykowi lewacki populizm i zamach na wolny rynek, który sam powinien decydować o wysokości oprocentowania kredytów. Ze zdecydowanym sprzeciwem spotkałby się na pewno Kalwinowy postulat zwolnienia ludzi ubogich ze spłacania odsetek od zaciągniętych pożyczek. Należy podejrzewać, że nawet większość współczesnych lewicowych partii bałaby się włączyć go do swoich programów, aby nie narazić się na masową krytykę ze strony neoliberalnych mediów i ekonomistów. Poglądy Kalwina mogłyby liczyć co najwyżej na przychylnie przyjęcie w środowiskach radykalnej lewicy, postrzeganej na ogół jako zbiór małych partii, grupujących socjalistycznych doktrynerów. Jak więc widać, poglądy Pikardyjczyka dotyczące pobierania odsetek od pożyczek całkowicie nie przystają do rzeczywistości współczesnego kapitalizmu, który niewiele robi sobie z nauczania Kalwina na ten temat. Zresztą również w XIX i XX wieku kapitaliści, także wyznania ewangelicko-reformowanego, nie zaprzęтали sobie zbytnio głowy wywodami Kalwina w tej materii. Można rzec, że na tym polu koncepcje Kalwinowe nie wywarły większego wpływu na praktyki kapitalistyczne. Owszem, mieszczaństwo chętnie zgodziło się z Pikardyjczykiem, że nie należy zabraniać ściągania odsetek od pożyczonego kapitału, zapominając

¹⁰¹ Por. T. Szczech, *Państwo...*, op. cit., s. 269-271; A. P. F. Sell, *Wyzwania Kalwina wobec Kościoła w XXI wieku*, tłum. M. Kuź, „Rocznik Teologiczny”, 51 (2009), z. 1-2, s. 204.

¹⁰² O tym, z jakim skutkiem owa niewidzialna ręka reguluje rynek, daje pewne wyobrażenie obecny kryzys ekonomiczny wywołany pośrednio neoliberalnymi pomysłami na gospodarkę, a bezpośrednio nienasyconymi apetytami bankierów i kapitalistów, dającymi chętnie posłuch ideologom neoliberalnej gospodarki. Por. J. Cottin, *Ponowne odkrywanie Jana Kalwina we Francji w 2009 roku*, tłum. A. Nawrocki, „Rocznik Teologiczny”, 51 (2009), z. 1-2, s. 214-215; B. Milerski, op. cit, s. 56.

jednak, iż Kalwin domagał się jednocześnie ograniczenia wysokości stopy procentowej i nakazywał zwolnić z oprocentowania pożyczki udzielane ludziom ubogim. Ostatnie dwie opinie Kalwina zostały odrzucone w toku rozwoju kapitalizmu. Okazuje się, że burżuazja przejęła od Genewczyka to, co było dla niej wygodne, odrzucając lub ignorując Kalwinowe nauki ograniczające jej zyski. Sytuacja ta stawia pod znakiem zapytania tezę o istotnym udziale etyki gospodarczej Kalwina w kształtowaniu się kapitalizmu.

Mówiąc o stosunku Kalwina do spekulacji finansowych, należy podkreślić, że jego niechętna akceptacja dla czerpania zysków z pożyczonego kapitału toruje zapewne z jednej strony drogę kapitalizmowi, atoli z drugiej strony nakłada na rządzących obowiązek powściągnięcia apetytów burżuazji oraz stworzenia prawnych mechanizmów zabezpieczających interesy ludzi biednych. Jeśli więc, jak sądzą niektórzy, etyka Genewczyka dała zielone światło dla rozwoju kapitalizmu, to równie dobrze można powiedzieć, iż myśl Kalwina stała się bodźcem do powstania koncepcji państwa opiekuńczego (socjalnego).

2) Diametralnie odmienna od wyobrażeń przeciętnego kapitalisty i liberalnego ekonomisty, zarówno współczesnego, jak i żyjącego w poprzednich stuleciach, jest kalwińska koncepcja zysku. Powiedzieliśmy już powyżej, iż – według Noyonczyka – w pracy wykonywanej przez człowieka wierzącego nie chodzi o zysk, ale o głoszenie chwały Bożej. Osoba wierząca pracuje więc nie dla zysku, lecz dla Boga i bliźnich. Przysłowiowa grubość portfela nie jest więc – zdaniem Kalwina – wyznacznikiem wartości pracy¹⁰³. Dla szwajcarskiego Reformatora jedynym kryterium wartości wykonywanej pracy było to, czy wykonuje się ją z chęci podporządkowania się woli Bożej i z miłości do ludzi, czy też traktuje jako zajęcie niechciane i uciążliwe¹⁰⁴. W oczach liberalnego ekonomisty kryteria przyjęte przez Kalwina wydadzą się zapewne kompletnym nieporozumieniem, gdyż w jego przekonaniu o wartości pracy nie decydują religijne intencje osoby, która ją wykonuje, ale cena, jaką osiąga ona na rynku. Im więcej ktoś chce zapłacić za daną pracę, tym więcej jest ona warta pod względem ekonomicznym. Ujmując sprawę bardziej kolokwialnie, im grubszy portfel pracownika, tym bardziej wartościowa jest praca wykonywana przez niego. O pracy wykonywanej *ad maiorem Dei gloriam* oraz z miłości do bliźnich ekonomista ów nie będzie miał zgola nic do powiedzenia, gdyż takie podejście do pracy przekracza obszar badań nauk ekonomicznych.

Z kolei w uszach kapitalisty twierdzenie Kalwina, że w pracy nie chodzi o zysk, zabrzmi jak lewicowe mrzonki, wie on bowiem, iż w pracy chodzi właśnie o zysk i to o zysk jak największy. Cechą kapitalizmu jest dążenie do pomnażania zysków, nawet za cenę łamania praw pracowniczych. Maksymalizacja zysków

¹⁰³ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 106.

¹⁰⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. X. 6.

wymuszana jest na kapitaliście przez sam system ekonomii kapitalistycznej, jeśli bowiem kapitalista zaprzestanie akumulowania kapitału, wtedy może zdarzyć się, iż jego firma będzie stopniowo wypierana z rynku przez przedsiębiorstwa o większym kapitale, co z kolei może doprowadzić ją do bankructwa lub przejścia przez bogatszą konkurencję. Dążenie do nieustannego zwiększania zysku doprowadziło kapitalizm z przełomu XX i XXI wieku do etapu globalizacji ekonomicznej. Poszukiwanie nowych rynków zbytu dla towarów i usług, a także ulg podatkowych i taniej siły roboczej, która obniży koszty produkcji, musiało pociągnąć w ślad za sobą globalizację gospodarki i finansów. Dążenie do zysku za wszelką cenę doprowadziło do zwiększenia wyzysku pracowników z krajów Trzeciego Świata i postępującej pauperyzacji szerokich rzesz ludności¹⁰⁵.

Na problem ten zwrócili uwagę reprezentanci Kościołów Ewangelicko-Reformowanych, zebrani na obradach Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych w Akrze. W swoim oświadczeniu, znanym pod nazwą *Listu z Akry*, nazywanym też niekiedy *Wyznaniem wiary z Akry*¹⁰⁶, stwierdzili oni: „Widzimy, że współczesny świat żyje w cieniu imperialnego ucisku. Rozumiemy przez to władzę wszytkoogarniającej ekonomii i przeważających sił polityki ogólnoswiatowej, które powiększają podziały między bogatymi i biednymi. Miliony z nas, w naszych zborach, żyją codziennie w centrum tych realiów. Gospodarki wielu krajów popadły w ogromne zadłużenie wobec innych narodów i narzucono im takie finansowe żądania, które pogarszają stopę życiową najbiedniejszych. Tak wielu cierpi! Każdego dnia 24 tysiące ludzi umiera z głodu i niedożywienia, a trendy ogólnoswiatowe pokazują, że nieliczni korzystają z bogactw, podczas gdy bieda rozszerza się wśród wielu”¹⁰⁷.

Wyznanie wiary z Akry, zrodzone z Kalwinowego ducha, nie zrobiło większego wrażenia na ludziach posuwających do przodu globalizację ekonomiczną. W świecie globalnej gospodarki i globalnych zysków zaczyna po prostu brakować miejsca dla pracy z miłości do Boga i bliźnich, o jakiej nauczał Jan Kalwin. W tym punkcie drogi Kalwina i współczesnego kapitalizmu zdecydowanie się rozchodzą. Zresztą zaczęły się one rozchodzić już znacznie wcześniej, gdyż charak-

¹⁰⁵ Por. R. M. Leszczyński, *Globalizacja ekonomiczna w etyce ewangelickiej*, „Ewangelik”, 1 (2008), s. 48-49.

¹⁰⁶ Por. S. Nyomi, *Wiara w Trzecim Millenium – żywa wiara w erze wyzwań*, tłum. K. Zagórowicz, „Jednota”, 11-12 (2005), s. 23.

¹⁰⁷ *List z Akry*, „Jednota”, 8-9 (2004), s. 15. Zob. też *Alians dziś i jutro: w kierunku Akry i wokół*, opublikowane przez Światowy Alians Kościołów Reformowanych (2004), s. 71: „Kiedy jedni z nas cieszą się i słusznie podkreślają w globalnej wiosce wzrost wzajemnych stosunków zależności, osiągniętych dzięki technologii informatycznej, wielu innych odczuwa skutki globalizacji ekonomicznej i finansowej. 54 kraje są biedniejsze dzisiaj niż były 10 lat temu. Ekonomia światowa jest w całości bardziej niesprawiedliwa niż 20 lat temu. Dochody 1% najbogatszych osób świata wynoszą tyle, co dochody 57% najbiedniejszych. Wiele krajów w Afryce, Azji, Ameryce Łacińskiej i na Karaibach ugina się pod ciężarem długu publicznego i prywatnego”.

terystyczne dla kapitalizmu pojmowanie zysku towarzyszyło temu systemowi od jego zarania, tyle tylko, że obecnie manifestuje się ono na skalę globalną¹⁰⁸.

Należy zaznaczyć, że Genewczyk nie negował pobierania zapłaty za wykonaną pracę i gromadzenia bogactw. Uważał jednak, iż celem pracy i bogacenia się – obok sławienia Boga – jest udzielanie pomocy potrzebującym bliźnim i działanie na rzecz wspólnoty, w jakiej przyszło nam żyć, a nie zysk dla samego zysku¹⁰⁹. Kalwin kładł zatem nacisk na społeczny, kolektywny charakter pracy. Sądził on, że człowiek wierzący, gromadząc bogactwa, musi kierować się dobrem ogółu, a nie własnym, partykularnym interesem¹¹⁰. Swoje przekonania starał się wcielić w życie w Genewie, organizując – przy wsparciu Rady Miejskiej – pomoc socjalną i służbę zdrowia dla biednych, domy opieki i budownictwo mieszkań komunalnych oraz zakładając szkoły gminne, w jakich udzielano pomocy stypendialnej dla ubogich uczniów. Ponadto Reformator przeforsował przepisy o adekwatnej płacy dla pracowników najemnych (czyli minimum płacowe), a także uchwałę o zniesieniu oprocentowania pożyczek udzielanych ludziom niezamożnym. Kalwin wspierał również aktywnie tworzenie nowych miejsc pracy dla bezrobotnych. Warto podkreślić, że Pikardyjczyk wprowadził w Genewie sprawny system państwowej (gminnej) opieki społecznej, finansowany z pieniędzy podatników¹¹¹, którym zastąpiono kościelne instytucje dobroczynne. Rozwiązania systemowe na gruncie opieki nad biednymi wyparły więc w Genewie akcje charytatywne organizowane przez Kościół¹¹².

¹⁰⁸ W sposób bardzo znamieny ocenił kapitalistyczne pojmowanie zysku, wychowany w duchu kalwińskiej etyki pracy, wybitny pisarz ewangelicko-reformowany, Paweł Hulka-Laskowski (1881-1946), syn żyrardowskiej robotnicy i robotnika. W książce *Mój Żyrardów* Hulka wykazywał, że stosunek do zysku i ludzkiej pracy kapitalistów z przełomu XIX i XX wieku nie ma nic wspólnego z etyką chrześcijańską. W oczach żyrardowskiego kalwinisty sprawy mają się tak: „Klasyczny kapitał nie zna uczuć ludzkich, miłosierdzia, litości, współczucia. Że robotnik wyrzucony na bruk zginie z głodu, że jego dzieci pomrą na suchoty, to kapitalistę nie obchodzi. Jego jedynym doradcą jest buchalter: wszystko, co daje wysokie zyski, jest dobre, wszystko, co zyski pomniejsza i ogranicza, jest złe. (...) Zasada miłości chrześcijańskiej, braterstwa w Chrystusie, miłosierdzia i dobroci, dezorientuje wszystkie społeczeństwa współczesne. Życiorysy takich potentatów kapitału, jak Rockefeller, Morgan, Zacharoff, mówią wyraźnie, że kapitalista może istnieć tylko wówczas, gdy udaje się mu zniweczyć innych, pomniejszych kapitalistów, podporządkować ich sobie, zrobić z nich narzędzie własnej polityki”. Por. P. Hulka-Laskowski, *Mój Żyrardów*, Warszawa 1958, s. 245-246. Podkreślmy, słowa owe – tak bardzo przecież krytyczne wobec kapitalistycznych stosunków pracy – wypowiedział człowiek wychowany w duchu ewangelickiego szacunku do pracy, imponujący pracowitością na każdym polu swojej działalności. Zob. o Hulce: Paweł Hulka-Laskowski (1881-1946). *Szkice do portretu*, pod red. R. Leszczyńskiego, Żyrardów 1995; R. Leszczyński, *Hulka-Laskowski Paweł*, w: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2000, s. 232; R. M. Leszczyński, *Paweł Hulka-Laskowski – ewangelicko-reformowany religjolog*, „Rocznik Teologiczny”, 46 (2004), z. 1, s. 145-155.

¹⁰⁹ Por. J. Cottin, *Ponowne...*, s. 214.

¹¹⁰ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., III. VII. 5-8.

¹¹¹ Według Kalwina, władza ma prawo ściągać podatki dla dobra wspólnoty ludzkiej, którą rządzi. Pieniądze pochodzące z podatków musi jednak wydawać mądrze i nie marnotrawić ich, ponieważ nie są one prywatną własnością rządzących. Por. *ibid.*, IV. XX. 13.

¹¹² Por. J. Cottin, *Jan...*, op. cit., s. 36-37, 61; W. Kriegseisen, *Wstęp*, w: Jan Kalwin, *O zwierchności świeckiej, porządne, według sznuru Pisma świętego opisane. Zaraz o pożytkach i powinnościach urzędu jej. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone*, tłum. anonimowe, opr. W. Kriegseisen, Warszawa 2009, s. 12-13.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy stwierdzić, iż postawa genewskiego Reformatora różni się znacząco od postępowania wielu współczesnych kapitalistów, dla których zysk stał się celem samym w sobie, a płacenie podatków na rzecz pomocy społecznej i sfery budżetowej jawi się jako coś uciążliwego i niesprawiedliwego.

3) Kolejna różnica pomiędzy nauczaniem Kalwina a mentalnością przeciętnego kapitalisty uwidacznia się w podejściu do statusu pracy. Według Reformatora, nie ma znaczenia jaką pracę wykonujemy. Każda praca – jego zdaniem – jest tak samo ważna, o ile wynika ona z miłości do Boga i ludzi, a nie z egoistycznych pobudek. Z punktu widzenia społecznego wszelka praca wykonywana rzetelnie i dla dobra wspólnoty jest istotna. Wynika z tego, że nie można różnicować statusu poszczególnych pracowników pod kątem rodzaju wykonywanej przez nich pracy¹¹³.

Myślenie kapitalisty jest z gruntu inne. W kapitalizmie status danego pracownika, przekładający się z kolei na miejsce zajmowane przez niego w drabinie społecznej, jest bardzo mocno podkreślany i zależy od rodzaju wykonywanej pracy. Jest sprawą jasną, że żaden z pracowników zatrudnionych w firmie kapitalistycznej nie będzie twierdził, iż rodzaj wykonywanej przez niego pracy nie ma wpływu na jego status w przedsiębiorstwie. Hierarchiczna struktura firmy kapitalistycznej jest sprawą oczywistą i niekwestionowaną przez jej pracowników. Z tego właśnie powodu w tego typu firmach występuje ostra konkurencja o stanowiska pracy, im bowiem wyższe i lepiej płatne stanowisko, tym wyższy status społeczny i zawodowy pracownika.

4) Pikardyjczyk uważał, iż wszelkie dobra wytworzone przez ludzi są darem Stwórcy udzielonym człowiekowi na zasadzie dzierżawy, dlatego też *de facto* należą one do Boga, a nie do człowieka. Ludzie używają owych dóbr, ale w gruncie rzeczy nie są ich właścicielami, bo chociaż włożyli swoją pracę w ich powstanie, to jednak bez pomocy Boga nie potrafiliby niczego wyprodukować¹¹⁴. Używając dóbr doczesnych, musimy zatem być cały czas świadomi, że posiadanie ich przez nas nie jest sprawą oczywistą. Pamiętać także należy, iż Bóg wydzierżawił je nam po to, abyśmy chwalili Go i udzielali owych dóbr potrzebującym¹¹⁵.

Ujawnia się tu kolejna rozbieżność pomiędzy Kalwinową etyką pracy a światopoglądem mieszczańskim, kapitalistycznym, większość kapitalistów jest bowiem mocno przekonana, że prawo do posiadania własności jest czymś absolutnym i nie może być w jakikolwiek sposób ograniczone. Ponadto kapitalista jest tak silnie przekonany o swoim bezwzględnym prawie do decydowania o dobrach materialnych znajdujących się w jego posiadaniu, iż nie przekonują go

¹¹³ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 106; A. McGrath, *Kalwin a powołanie...*, op. cit., s. 122.

¹¹⁴ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., II. VIII. 45.

¹¹⁵ Por. *ibid.*, III. VII. 5-8.

do jego częściowego bodaj ograniczenia nawet ważne względy społeczne. Z tego powodu postrzega on na ogół politykę podatkową państwa jako zawłaszczanie należnej mu własności. Kapitalista jest, co prawda, skłonny płacić podatki na policję, wojsko i sądownictwo, gdyż dostrzega w tym swój interes – instytucje te wszak chronią posiadany przez niego kapitał przed wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi – jednak już wydawanie pieniędzy z podatków na sferę socjalną poczytuje za rozrzutność i niesprawiedliwość. Dążąc do płacenia niższych podatków, nie ma on oporu przed przeniesieniem swojej firmy do kraju, gdzie są one mniejsze, nawet jeśli oznacza to pozbawienie swoich współobywateli miejsc pracy. Scenariusz ten realizuje się zresztą na naszych oczach w skali globalnej, jesteśmy wszak świadkami ucieczki kapitału z krajów Zachodnich do krajów niezamożnego Południa, w jakich praca jest tania, a podatki niskie, co prowadzi do wzrostu bezrobocia w krajach rozwiniętych. Doskonałym przykładem owego zjawiska są Stany Zjednoczone (zwłaszcza Stany południowe), z których, na skutek zawarcia przez nie Północnoamerykańskiego Układu o Wolnym Handlu (NAFTA), nastąpił odpływ kapitału do Meksyku, w związku z czym pracę straciło tysiące obywateli USA. Aby żyć na dotychczasowym poziomie lub przynajmniej związać koniec z końcem wielu z nich zaciągnęło kredyty w bankach, na skutek czego wpadło w pułapkę kredytową, okazało się bowiem, że nie mając stałej, dobrze płatnej pracy, nie są w stanie ich spłacić. Masowość owego zjawiska stała się ważną przyczyną utraty płynności finansowej przez wiele banków północnoamerykańskich, co doprowadziło do obecnego kryzysu gospodarczego.

Okazało się zatem, że liberalna teza o nieograniczonym prawie człowieka do dysponowania własnością była (i jest) dla większości kapitalistów bardziej przekonująca niż interes społeczny i perspektywa kryzysu ekonomicznego. Nie powinniśmy zatem się dziwić, że jeszcze mniej przekonująco jawią się w ich oczach argumenty natury religijnej wysuwane przez Kalwina, podważające absolutny charakter prawa własności. Twierdzenie Pikardyczyka, zgodnie z jakim człowiek nie jest tak naprawdę właścicielem dóbr materialnych, lecz ich dzierżawcą oraz idące w ślad za nim przekonanie o wspólnotowym charakterze pracy i produktów wytwarzanych w jej trakcie, zupełnie nie przystaje do przekonań i praktyki życiowej większości kapitalistów. Raczej niewielu z nich byłoby skłonnych zgodzić się z Kalwinem, że prawo własności ma charakter relatywny a nie bezwzględny, gdyż dobra znajdujące się w rękach ludzi nie należą tak naprawdę do człowieka, lecz do Boga i są mu udzielane, aby powiększyć chwałę Stwórcy oraz dla dobra wspólnoty ludzkiej. Okazuje się, że również pod tym względem myślenie Kalwina różni się z poglądami i czynami kapitalistów.

Z rozważań dotychczas przeprowadzonych wynika, że w kalwińskiej etyce pracy zawierają się pewne elementy sprzyjające rozwojowi kapitalizmu, jakie zostały wykorzystane przez kapitalistów do uzasadnienia ich racji i postępowania.

Elementy owe oderwano jednak w dużym stopniu od całości nauczania Pikardyjczyka i wstawiono w kontekst niemający wiele wspólnego z teologią Reformatora. Jednocześnie pominięto te spośród Kalwinowych zapatrywań, które nie odpowiadały potrzebom burżuazji. Dokonawszy tego zabiegu, można było następnie przedstawić Kalwina jako prekursora kapitalizmu i filozofii liberalnej.

4.3.4. Chrześcijanin a władza państwowa

4.3.4.1. *Regimen spiritualis a regimen politicus* – rozdzielnosc i dopełnienie

Nowonarodzony człowiek, pomimo swego odrodzenia i wejścia do Królestwa Chrystusa, egzystuje jednak nadal w niedoskonałej rzeczywistości doczesnej. Jakie stanowisko powinna zająć osoba wierząca wobec naznaczonego grzechem świata, w którym przyszło jej egzystować? Czy powinna wycofać się z niego i żyć na marginesie społeczności ludzkiej, tworząc wraz z innymi Bożymi wybrańcami wyizolowane wspólnoty ludzi wierzących?

Pikardyjczyk daleki był od głoszenia takiej koncepcji. Poglądy Reformatora z Genewy w tej materii dają się streścić następująco: chrześcijanin powinien żyć wewnątrz świata, odrzucając jednocześnie grzech, który w nim tkwi. Boży wybraniec odwraca się zatem od grzechu, ale nie od świata, albowiem nawet po upadku rodzaju ludzkiego jest on wszak nadal tworem Boga. Zdaniem Kalwina, chrześcijanin nie powinien dystansować się od życia w świecie, gdyż świat nie został opuszczony przez Boga. Stwórca nieustannie zajmuje się światem, sprawując w nim władzę dwojakiego rodzaju (*duplex regimen*): władzę duchową (*regimen spiritualis*) oraz władzę polityczną (*regimen politicus*)¹¹⁶.

Rządy duchowe nad światem powierzył Bóg swojemu Kościołowi, władając poprzez Niego ludzkimi duszami¹¹⁷. Orężem władzy kościelnej jest Ewangelia, dzięki której ludzie uwalniani są z mocy grzechu, stając się uczestnikami Bożego Królestwa¹¹⁸. Kościół otrzymał tedy od Stwórcy *władzę kluczy*, polegającą na głoszeniu osobom wybranym przez Boga Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie oraz na oznajmianiu ludziom niewierzącym, iż zostali odrzuceni przez Boga w akcie przedwiecznej predestynacji. Wobec ludzi wybranych do zbawienia Słowo Boże rozbrzmiewające w Kościele staje się środkiem, przy którego pomocy.

¹¹⁶ Por. *ibid.*, III. XIX. 15. Por też T. Szczech, *Władza świecka u Lutra i Kalwina*, w: *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, pod red. L. Dubela, Lublin 2003, s. 338-339.

¹¹⁷ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. VIII. 1.

¹¹⁸ Por. *ibid.*, IV. XI. 1.

Bóg powołuje ich do swojego Królestwa, natomiast dla osób przeznaczonych przez Boga do potępienia jest Ono słowem sądu, albowiem ludzie ci niechybnie odrzucą przesłanie w Nim zawarte, przypieczętowując tym samym swoje potępienie¹¹⁹.

Jak więc widać, władza kościelna (władza kluczy) odnosi się do sfery ludzkiego ducha, i z tego właśnie powodu określona została przez Pikardyjczyka mianem *rzędu duchowego* (*regimen spiritualis*). Jednakże Bóg sprawuje swe rządy nie tylko na płaszczyźnie duchowej, lecz również w sferze fizycznej, materialnej, podtrzymując istnienie przyrody i społeczności ludzkich łaską powszechną (*gratia generalis*). Jednym z przejawów działania łaski powszechnej jest ludzka zdolność do organizowania państwa, ustanawiania prawa oraz zasad handlu i ekonomii¹²⁰. Bóg wyposażył człowieka w tego typu zdolności, aby mógł on zorganizować sobie życie społeczne, eliminując z niego, na ile to tylko możliwe dla grzesznika, chaos i agresję, do której upadli ludzie mają wszak wrodzoną skłonność. Bez łaski powszechnej, wyposażającej człowieka w zdolności państwowotwórcze, społeczeństwo ogarnąłby chaos¹²¹. Dzięki Bożej łasce ludzie są w stanie wyłonić spośród siebie władzę świecką, która wprowadza ład w relacje zachodzące pomiędzy nimi i chroni społeczeństwo przed chaosem. W ten sposób za sprawą rządów ustanawianych przez ludzi aktualizuje się w świecie *regimen politicus* Boga. Inaczej mówiąc, Bóg sprawuje władzę polityczną nad światem poprzez władców ziemskich, czuwających nad przestrzeganiem przez ludzi prawa i zasad sprawiedliwości społecznej¹²². Z tego wynika, że wszelka władza świecka pochodzi od Boga, będąc Jego darem dla człowieka¹²³, bo choć jest ona powoływana do istnienia przez ludzi, to akt ów może zaistnieć wyłącznie za sprawą woli Stwórcy, który uzdalnia nas do tworzenia władzy państwowej. W związku z tym rządzący są – w mniemaniu Pikardyjczyka – namiestnikami Bożymi (*Dei vicarios*), organem prawdy Bożej (*divinae veritati organum*), tronem Boga żyjącego (*Dei viventis thronum*), posłańcami Bożymi (*Dei legatos*)¹²⁴ oraz rękami (*manus*) Pana¹²⁵. Kto zatem twierdzi, że władza państwowa nie powinna sprawować rządów nad chrześcijanami – gdyż są oni obywatelami Królestwa Chrystusa, a nie królestw

¹¹⁹ Por. tenże, *Commentaire a Epître aux Romains*, I. 16-17, w: *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 4: *Epître aux Romains*, éd. Kerygma-Farel, Aix-en-Provence, Fontenay-sous-Bois 1978.

¹²⁰ Por. tenże, *Institutio...*, op. cit., II. II. 13-16.

¹²¹ Por. *ibid.*, II. II. 17; I. V. 6.

¹²² Por. *ibid.*, IV. XX. 4.

¹²³ Por. *ibid.*, IV. XX. 7, 4. Skoro władza jest darem Boga dla człowieka, zatem – według Kalwina – nie możemy traktować jej jako zła koniecznego. Należy raczej upatrywać w jej istnieniu błogosławieństwa Bożego. Z tego względu powinniśmy poddawać się woli władców nie ze strachu i pod przymusem, ale z ochotą i radością. Por. *ibid.*, IV. XX. 22-23.

¹²⁴ Por. *ibid.*, IV. XX. 6.

¹²⁵ Por. *ibid.*, IV. XX. 22.

ziemskich – sprzeciwia się panowaniu Boga na Ziemi, w którego imieniu rządzą władcy świeccy¹²⁶.

Pomimo iż zarówno władza kościelna, jak i władza świecka pochodzi od Boga, to jednak – według Kalwina – każda z nich ma odrębny obszar działania (rządów)¹²⁷. Władza świecka obejmuje zakresem swoich kompetencji sferę materialną ludzkiego istnienia, natomiast władza kluczy odnosi się do płaszczyzny duchowej¹²⁸. Błędem byłoby zatem mieszanie ze sobą owych władz. *Regimen spiritualis* i *regimen politicus* musi koniecznie być rozdzielony, co skutkuje rozdzieleniem państwa i Kościoła¹²⁹. Zdaniem Kalwina, władze kościelne nie powinny ingerować w politykę uprawianą przez władców świeckich, ani tym bardziej przejmować uprawnień przynależnych do władzy państwowej, z kolei władcy świeccy nie mogą dążyć do podporządkowania Kościoła państwu. Obydwie władze muszą więc – w przekonaniu Reformatora – pozostawać w stanie równowagi. Żadna z nich nie może zdominować drugiej¹³⁰.

Rozdzielenie władz nie jest jednak tożsame z ich separacją. Helwecki teolog sądził, że władza państwowa i władza kościelna dopełniają się wzajemnie, gdyż ich wspólnym celem jest realizacja Bożej woli¹³¹. Zadanie władzy kościelnej polega na prowadzeniu ludzi do Królestwa Chrystusa, które zaczyna się dla osoby wierzącej w momencie narodzenia na nowo. Atoli w niedoskonałym świecie, w jakim przychodzi żyć ludziom wierzącym, konieczne jest istnienie władzy świeckiej, jej rolą jest bowiem poskramianie ludzi złych i bezbożnych. Władza państwowa jest zatem potrzebna z uwagi na niedoskonałość i złość ludzką. To ona

¹²⁶ Por. *ibid.*, IV. XX. 7. Kalwin polemizuje tu z anabaptystami, którzy sądzili, że chrześcijanie nie powinni piastować żadnych urzędów państwowych i angażować się w politykę, ponieważ „(...) zarówno porządek religijny, jak i władza świecka znajdują się *poza doskonałością Chrystusa*”. Por. T. Szczech, *Państwo...*, op. cit., s. 256. Anabaptyści kwestionowali służbę wojskową chrześcijan, składanie przysięgi na wierność władcy, odwoływanie się chrześcijan do sądów świeckich. Tworzyli chętnie mniej lub bardziej wyizolowane komuny, których celem było możliwie jak największe niezależnienie się od wpływów zewnętrznych. Zob. na temat anabaptystów: K. Mężyński, *O mennonitach w Polsce*, Gdańsk 1961; G. H. Williams, *The Radical Reformation*, London 1962; J. S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, The Hague 1964; S. Bajko, *Anabaptyści*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, szp. 472; W. Elliger, *Aussenseiter der Reformation: Thomas Müntzer, ein Knecht Gottes*, Göttingen 1975; tenże, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen 1975; E. Kizik, *Mennonici w Gdańsku, Elblągu i na Żuławach Wiślanych w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku. Studium z dziejów małej społeczności wyznaniowej*, Gdańsk 1994; R. M. Leszczyński, *Mysł etyczno-społeczna Tomasza Müntzera*, „Jednota”, 11 (1998), s. 15-17; B. Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester-New York 2002, s. 191-227; R. M. Leszczyński, *Menno Simons*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, szp. 539-540; W. R. Estep, *Anabaptyści*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2009.

¹²⁷ Por. B. Cottret, op. cit., s. 178.

¹²⁸ Por. S. Piwko, *Jan...*, op. cit., s. 167.

¹²⁹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 1: „Porro, quum duplex in homine regimen superius statuerimus: et de altero illo, quod est in anima, seu interiori homine positum, aeternamque vitam respicit, satis multa verba alibi fecerimus, de altero etiam, quod ad instituendam civilem duntaxat externamque morum iustitiam pertinet, nonnihiliut disseramus, locus hic appetit”.

¹³⁰ Por. W. Kriegseisen, *Wstęp*, dz. cyt., s. 12.

¹³¹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 4-7.

stanowi prawa, bez jakich powstałoby w społeczeństwie chaos. Prawa te potrzebne są zresztą także chrześcijanom, gdyż pomimo odrodzenia w Chrystusie nie są oni wszak doskonali. Gdyby obecny świat był doskonały, ludzie nie potrzebowaliby praw i władzy stojącej na ich straży. Skoro jednak rzeczywistość doczesna jest niedoskonała, zatem potrzebne jest prawo i władza państwowa¹³².

Zakres kompetencji władzy świeckiej, a więc także jej obowiązków, wyznacza – zdaniem Kalwina – Zakon (Prawo Boże)¹³³. We wcześniejszych rozważaniach wspomniano już o tym, że – według Reformatora – Zakon posiada zastosowanie wychowawcze (*usus paedagogicus*) i adhortacyjne (*usus legis*). Jak się okazuje, ma on oprócz tego zastosowanie polityczno-społeczne (*usus politicus*), gdyż normuje relacje międzyludzkie i nakłada na władców obowiązek egzekwowania owych norm, zakreślając przy tym obszar ich działań.

Swój szczególnie wyraz znajduje Zakon w Przykazaniach zawartych w Dekalogu¹³⁴. Prawo Boże zapisane w formie Dziesięciu Przykazań odzwierciedla naturalne prawo moralne, które znajduje się we wszystkich ludziach. Przykazania Dekalogu nie są więc czymś zewnętrznym i obcym wobec człowieka, ponieważ tkwią one w sumieniach ludzkich w postaci prawa naturalnego. W oparciu o prawo naturalne ludzie ustanawiają z kolei prawa państwowe, a ponieważ prawo naturalne ujęte zostało w postaci Dekalogu, więc prawa stanowione przez ludzi odnoszą się siłą rzeczy do Przykazań Zakonu. Dzieje się tak nawet w przypadku państw pogańskich, albowiem w poganach również znajduje się naturalne prawo moralne¹³⁵. Skoro prawa ludzkie wyrastają z Prawa Bożego (Zakonu), to znaczy, że władca stojący na straży prawa państwowego, jest także strażnikiem Przykazań zawartych w Zakonie. Z tego właśnie powodu należy widzieć w nim służbę Boga i okazywać mu szacunek oraz posłuszeństwo¹³⁶. Choć więc władza państwowa ma inny zakres zadań od władzy kościelnej, to jednak jest ona, podobnie jak władza kluczy, na usługach Boga, realizując Jego wolę wobec świata¹³⁷.

¹³² Por. *ibid.*, IV. XX. 2, 17. Zob. też W. Kriegseisen, *Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi „Institutio Christianae religionis” Jana Kalwina*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 50 (2006), s. 104.

¹³³ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 4, 9.

¹³⁴ Por. M. Hintz, op. cit., s. 128-129. Kalwin wyróżniał w Zakonie trzy części: Zakon (Prawo) obyczajów (*Lex morum*), Zakon (Prawo) sądu (*Lex iudicii*) i Zakon (Prawo) ceremonii (*Lex ceremoniarum*). Według Genewczyka, Zakon ceremonialny i sądowniczy nie obowiązuje już chrześcijan. Zakon ceremonialny był figurą wskazującą na rzeczy przyszłe, jakie wypełniły się w Chrystusie, dlatego nie jest on już potrzebny chrześcijanom. Z kolei Zakon sądowniczy został dany wyłącznie Żydom i nie odnosi się do innych narodów. Inaczej mają się sprawy z Zakonem obyczajowym, tożsamym z Przykazaniami Dekalogu. Zakon ten obowiązuje chrześcijan, gdyż nakazuje miłość do Boga i bliźnich, a przecież z miłowania chrześcijanie nie są zwolnieni. Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 14-15. Okazuje się zatem, że Reformator, pisząc o aktualności Zakonu w życiu ludzkim, miał na myśli pewną jego część, a konkretnie Przykazania Dekalogu, regulujące stosunek człowieka do Boga (pierwsza tablica Przykazań) oraz człowieka do człowieka (druga tablica Przykazań).

¹³⁵ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 16.

¹³⁶ Por. *ibid.*, IV. XX. 4.

¹³⁷ Por. *ibid.*, IV. 4-7.

4.3.4.2. Zadania władzy państwowej

Zdaniem Kalwina, jednym z ważniejszych zadań władców jest troska o zachowanie sprawiedliwości, pokoju i porządku w rządonym przez nich kraju. Państwo powinno zatem chronić ludzi przed przestępcami i występować w roli rozjemcy w konfliktach powstających pomiędzy jego obywatelami. Obowiązkiem władców jest ochrona życia i mienia poddanych, sprawowanie sprawiedliwych sądów¹³⁸ i surowe karanie złoczyńców, po to bowiem rządzący otrzymali od Boga miecz, aby go używać, gdy zajdzie taka potrzeba. Stąd też władzę polityczną nazywa się także *władzą miecza*¹³⁹. Władza świecka musi również stworzyć dogodne warunki dla rozwoju handlu¹⁴⁰ oraz zapewnić podstawowe dobra materialne potrzebne ludziom ubogim do przeżycia¹⁴¹.

Oprócz utrzymywania porządku wewnątrz państwa władcy muszą jeszcze zadbąć o jego zewnętrzne bezpieczeństwo. Warto zauważyć, że Kalwin cenił umiejętnie prowadzone zabiegi dyplomatyczne, zapewniające danemu państwu pokój i znaczenie na arenie międzynarodowej¹⁴². Jeśli jednak dyplomacja nie przynosi pożądanego skutku w postaci uchronienia państwa od agresji zewnętrznej, wtedy władca jest zobowiązany sięgnąć po miecz i obronić kraj powierzony jego opiece. Jako osoba prywatna powinien on nadstawiać drugi policzek, gdy jednak policzek ów wymierzony zostaje jego krajowi, nie może biernie przyglądać się złu. Prowadząc wojnę z agresorem, postępuje on słusznie i zgodnie z Bożą wolą, wszak Bóg powołał go na stróża sprawiedliwości i obrońcę uciśnionych¹⁴³.

Zadania władzy państwowej nie kończą się jednak na powyższych obowiązkach. Według Kalwina, władcy świeccy powinni czuwać nad pobożnością poddanych, stwarzając odpowiednie warunki dla jej rozwoju poprzez wspieranie działalności Kościoła, który naucza ludzi Prawa Bożego i Ewangelii, zaszczipiając w nich tym samym chrześcijańskie cnoty. Nie chodzi tu jednak o jakiegokolwiek kościelne nauczanie, ale tylko o takie, które wykazuje koherentność z treściami zawartymi w Słowie Bożym¹⁴⁴. W przekonaniu Pikardyjczyka, zgodne ze Słowem Bożym jest nauczanie teologów ewangelickich, a zwłaszcza jego samego, dlatego też władza świecka powinna propagować tezy głoszone przez duchownych reformowanych¹⁴⁵. „Mało tego, Kalwin uważał, że jest w posiadaniu *niezawodnej prawdy*, i dlatego ma prawo karać heretyków, podczas gdy Kościół rzymskokato-

¹³⁸ Por. *ibid.*, IV. 19-21.

¹³⁹ Por. *ibid.*, IV. 6, 9-10, 17.

¹⁴⁰ Por. *ibid.*, IV. 3.

¹⁴¹ Por. J. Bauer, *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werke Calvins*, Bonn 1965, s. 124.

¹⁴² Por. T. Szczech, *Państwo...*, op. cit., s. 284.

¹⁴³ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 11-12, 24.

¹⁴⁴ Por. *ibid.*, IV. XX. 3, 9-10.

¹⁴⁵ Por. A. P. F. Sell, op. cit., s. 192; T. Szczech, *Państwo...*, op. cit., s. 281; tenże, *Władza...*, op. cit., s. 339-340; W. Kriegseisen, *Wstęp*, op. cit., s. 13; A. Tokarczyk, op. cit., s. 79.

licki nie może karać heretyków, bo takiej prawdy nie posiada, a więc mógłby skazać kogoś niewinnego”¹⁴⁶. Atoli Pikardyjczyk nie zamierzał osobiście angażować siebie czy też duchownych ewangelickich w sądenie i karanie heretyków. Kalwin uważał, że wyroki na heretyków, w tym również wyroki śmierci, powinni wydawać rządzący, albowiem to właśnie oni otrzymali od Boga władzę miecza, a więc możność i obowiązek stosowania państwowej przemocy wobec złoczyńców, heretycy zaś są złoczyńcami, ponieważ niszczą prawdziwą teologię i pobożność ludu. Rola duchownych w dziele pacyfikowania heterodoksów ogranicza się zatem do stwierdzenia ich nieprawomyślności, reszta natomiast, czyli sądenie i wykonanie wyroku, pozostaje w rękach urzędników państwowych¹⁴⁷. W ten sposób – w mniemaniu francuskiego Reformatora – zachowany zostaje rozdział Kościoła od państwa, gdyż każda z owych instytucji odgrywa inną rolę w głoszeniu prawdy Bożej i w zwalczaniu innowierców.

Pogląd Kalwina na rolę władców świeckich w tępieniu herezji nie był niczym niezwykłym w jego czasach. Wywodził się on ze średniowiecznego prawodawstwa i eklezjologii, zgodnie z jakimi władca jest jednocześnie sędzią i reprezentantem ludu Bożego, troszczącym się o zbawienie swoich poddanych. Jeśli więc pozwala on na szerzenie się fałszywych nauk, to znaczy, że nie wywiązuje się należycie z powierzonego mu zadania. Inaczej mówiąc, dobry władca musi wypełnić ze swojego kraju innowierczą teologię oraz dążyć do ujednolicenia kultu i wierzeń religijnych¹⁴⁸.

Jak więc widać, szwajcarski Reformator na gruncie nauki o roli władców w tępieniu heterodoksji i propagowaniu prawdziwej teologii nie wymyślił nic nowego, będąc jedynie kontynuatorem średniowiecznych koncepcji i praktyk. Zresztą większość reformatorów ewangelickich, zarówno luterańskich, jak i reformowanych, podzielała zapatrywania Kalwina w tych kwestiach. Genewczyk pod względem stosunku do różnowierców był po prostu dzieckiem swojej epoki, która z trudem przyswajała ideę tolerancji religijnej¹⁴⁹.

4.3.4.3. Prawo oporu i ustrój państwowy

Wspomniano już powyżej, że – według Kalwina – wszelka władza pochodzi od Boga, i dlatego chrześcijanie powinni poddawać się woli rządzących oraz darzyć ich szacunkiem jako namiestników Boga¹⁵⁰. Cóż począć jednak, gdy władza

¹⁴⁶ A. P. F. Sell, op. cit., s. 192.

¹⁴⁷ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 10. Zob. też: B. Cottret, op. cit., s. 219-248; W. Benedyktowicz, *Co...*, op. cit., s. 42; A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1962, s. 111-112.

¹⁴⁸ Por. W. Kriegeisen, *Wstęp*, op. cit., s. 6-7.

¹⁴⁹ Por. J. Cottin, *Jan...*, op. cit., s. 50.

¹⁵⁰ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 7, 4, 22-23.

nie wypełnia należycie swoich obowiązków bądź jawnie narusza Boże Prawo i zasady pobożności? Czy chrześcijanie – zdaniem Kalwina – mają prawo sprzeciwić się takiej władzy, a jeśli tak, to w jaki sposób?

Mówiąc wprost, Pikardyjczyk nie miał zadatków na rewolucjonistę¹⁵¹. Jego zdaniem, nawet zła, tyrańska władza pochodzi od Boga i realizuje Jego plany wobec ludzi, z tego powodu chrześcijanie powinni być jej posłuszni¹⁵². Teolog z Genewy przywołał przykład Nabukadnesara, który zburzył Jerozolimę i zniewolił Hebrajczyków, a pomimo tego został nazwany w Piśmie Świętym królem królów, któremu Bóg dał w posiadanie ziemie podbitych narodów (por. Ks. Ezechiela 27. 5-8; 28. 14; 29. 19-20; Ks. Daniela 2. 37-38). Przypomniał także Dawida, przesładowanego przez Saula, który nie chciał podnieść ręki na niesprawiedliwego króla, widząc w nim pomazańca Bożego (1 Ks. Samuela 24. 7, 11; 26. 9-11; 2 Ks. Samuela 1. 12-16). W podobny sposób mają zachowywać się uciskani chrześcijanie, muszą oni bowiem pamiętać, że złego władcę zsyła Bóg jako karę za popełnione przez ludzi grzechy. Tak więc nawet tyran odgrywa określoną rolę w Bożych planach¹⁵³.

Atoli – w przekonaniu francuskiego Reformatora – istnieją granice posłuszeństwa wobec władzy. Wyznacza je tzw. *clausula Petri*, zgodnie z jaką należy słuchać bardziej Boga niż ludzi (por. *Dzieje Ap.* 5. 29 oraz 4. 19), gdy zatem bezbożny władca nakazuje chrześcijanom czynienie rzeczy sprzecznych z Bożym Prawem, mają oni obowiązek odmówić ich wykonania¹⁵⁴. Ubierając myśl Kalwina w garnitur współczesnego słownictwa, można powiedzieć, że Pikardyjczyk zalecał obywatelom bierny opór wobec władzy domagającej się od nich łamania Bożego Zakonu, zabraniał jednak stosowania przemocy¹⁵⁵.

W swoich rozważaniach na temat złej, bezbożnej władzy Reformator brał jednak również pod uwagę możliwość czynnego oporu wobec niej, jaki prowadzi w konsekwencji do usunięcia owej władzy. W skrajnych przypadkach, gdy zawiodą metody polityczne, źli rządzący mogą zostać pozbawieni swoich urzędów nawet przy pomocy siły militarnej¹⁵⁶.

Koncepcja czynnego oporu, do jakiej odwołał się Kalwin, znana jest pod nazwą *teorii eforalnej*¹⁵⁷. Zgodnie z nią kompetencje do sprzeciwiania się rządzącym i odwoływania władzy posiadają przedstawiciele ludności zamieszkałej w danym kraju, powołani w legalny sposób w celu kontrolowania władców. Są oni kimś w rodzaju spartańskich eforów lub rzymskich trybunów reprezentujących

¹⁵¹ Por. B. Cottret, op. cit., s. 344-346.

¹⁵² Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 24-25.

¹⁵³ Por. *ibid.*, IV. XX. 26-29.

¹⁵⁴ Por. *ibid.*, IV. XX. 32; tenże, *Praelectiones in Daniele prophetam*, vol. II, w: *Ioanis Calvini opera*, vol. XLI, ed. E. Reuss, A. Ericsson, W. Baldensperger, Brunsvigae 1889, s. 25.

¹⁵⁵ Por. W. Kriegseisen, *Polski...*, op. cit., s. 105.

¹⁵⁶ Por. T. Szczech, *Władza...*, op. cit., s. 341.

¹⁵⁷ Por. tenże, *Państwo...*, op. cit., s. 292.

interesy ludu. Innymi słowy, czynny opór wobec władzy mogą stawić urzędnicy państwowi, których w mocy prawa powołuje się do tego. Byłoby nawet źle, gdyby eforzy nie wystąpili przeciwko tyranii depczącej Zakon Pana, ponieważ zaniechaliby oni w ten sposób powierzone im obowiązki trybunów ludowych i stróżów Bożego Prawa. O ile wybrańcy ludu mogą stawiać czynny opór rządzącym, o tyle – w mniemaniu Kalwina – prywatne osoby nie mają do tego żadnych uprawnień. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że lud wpływa na sytuację w państwie za pośrednictwem swych przedstawicieli, nie jest więc całkowicie pozbawiony podmiotowości politycznej¹⁵⁸.

Dotykamy w tym miejscu zagadnienia stosunku Kalwina do ustroju państwa, albowiem w doktrynie politycznej Pikardyjczyka *teoria eforalna* wiąże się ściśle z problematyką ustrojową. Niewątpliwie naszkicowanie poglądów Reformatora na temat ustroju państwowego pozwoli nam na lepsze zrozumienie jego koncepcji oporu wobec bezbożnej władzy.

W sprawach ustrojowych Kalwin wypowiadał się ostrożnie¹⁵⁹, aby nie zrazić do Reformacji królów i książąt, wydaje się jednak, że najbardziej odpowiadał mu ustrój republikańsko-oligarchiczny, w jakim rządy sprawują *wybitni mężowie*, posiadający liczne cnoty moralne i intelektualne. Właśnie tacy duchowi arystokraci powinni stać na czele państwa¹⁶⁰. Władza owych uzdolnionych jednostek powinna być jednak akceptowana przez lud, albowiem ich rządy są sprawowane dla ludu i w imieniu ludu. W państwie o ustroju republikańsko-oligarchicznym, takim jak Genewa, *wybitni mężowie* tworzą radę, rządzącą kolegialnie krajem, natomiast w przypadku istnienia w państwie monarchii, pełnią oni rolę trybunów ludowych (eforów), powściągających tyrańskie zapędy królów i książąt, gdyż – według Pikardyjczyka – panowie feudalni mają osobliwą skłonność do nadużywania władzy¹⁶¹. Nie da się ukryć, że Kalwin nie ufał zbytnio monarchom i książętom, preferując „(...) system rządów ‘arystokratycznych’ ograniczony, czy też kontrolowany przez czynnik ‘demokratyczny’, przy czym określenia ‘arystokratyczny’ i ‘demokratyczny’ oznaczają kategorie Arystotelesa mocno przykrojone do realiów XVI w.”¹⁶². Nic też dziwnego, iż zwolennicy republikanizmu i parlamentaryzmu – na przykład purytanie – wykorzystywali doktrynę polityczną Kalwina do uzasadnienia swoich racji, doszukując się w niej elementów podbudowu-

¹⁵⁸ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 30-31. Zob. też: H. Höpfl, *The Christian polity of John Calvin*, Cambridge 1985, s. 152-171; T. Szczech, *Jan Kalwin – zarys myśli politycznej*, „Myśl Protestancka”, 3-4 (2003), s. 65; W. Kriegseisen, *Ewangelicy reformowani jako czynnik w procesie modernizacji Rzeczypospolitej szlacheckiej w drugiej połowie XVI wieku i w Warszawie epoki stanisławowskiej*, „Rocznik Teologiczny”, 51 (2009), z. 1-2, s. 294.

¹⁵⁹ Por. tenże, *Wstęp*, op. cit., s. 17.

¹⁶⁰ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 4, 8; Por. też A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1995, s. 151; T. Szczech, *Jan...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁶¹ Por. I. Calvinus, *Institutio...*, op. cit., IV. XX. 31.

¹⁶² Por. W. Kriegseisen, *Ewangelicy...*, op. cit., s. 293.

jących ich monarchomachizm¹⁶³, atoli z całą pewnością Kalwin nie pochwaliby wszystkich ich poglądów i działań, takich jak choćby królobójstwo, którego był zdecydowanym przeciwnikiem¹⁶⁴.

5. Zakończenie

W opracowaniu niniejszym przedstawiono najistotniejsze koncepcje Kalwina dotyczące etyki ogólnej, społeczno-gospodarczej i polityki. Jak mogliśmy się przekonać, refleksja Pikardyjczyka na powyższe tematy miała charakter *sensu stricto* teologiczny. Jego zdaniem, zasadniczy wpływ na ludzką moralność oraz zachowania w sferze społecznej, gospodarczej i politycznej ma stosunek człowieka do Boga. Życie prawdziwie cnotliwe może prowadzić – według Reformatora z Genewy – jedynie człowiek odrodzony przez Boga, który uczestniczy w doskonałej ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa. Wiara w Chrystusa sprawia, że w środowisku ludzi nowonarodzonych dochodzi – w przekonaniu Kalwina – do odtworzenia – przynajmniej częściowego – prawidłowych relacji międzyludzkich, przewidzianych w Bożym planie stworzenia, a zniszczonych przez grzech pierworodny¹⁶⁵.

Etyka i doktryna polityczna Pikardyjczyka opiera się więc na przesłankach teologicznych, dlatego zajmując się Kalwinową myślą etyczną i polityczną, należy analizować ją w kontekście owych przesłanek. Odrywanie nauki społeczno-politycznej helweckiego Reformatora od jego refleksji teologicznej musi prowadzić do wypaczenia istoty jego poglądów. Tak samo dzieje się wtedy, gdy potraktujemy nauki Genewczyka instrumentalnie, czerpiąc z nich to, co uznamy za przystające do naszych zapatrywań. W ten oto sposób doszło do zniekształcenia kalwińskiej etyki pracy, z której wyjmowano poszczególne elementy i przystosowywano do potrzeb ideologii kapitalistycznej, zatracając przy tym zasadniczy sens nauczania Reformatora na temat pracy. We wstępie stwierdzono, że nawet w zlaicyzowanych społeczeństwach, w których ewangelicyzm reformowany odgrywał ważną rolę jako czynnik kulturotwórczy, część osób nadal wyznaje przynajmniej niektóre normy charakterystyczne dla Kalwinowej etyki pracy, pomimo że nie do końca zdaje sobie sprawę z ich genezy. Tak jest rzeczywiście, problem w tym, że normy te, funkcjonując w oderwaniu od całości kalwińskiego systemu teologicznego, zostały włączone w zgoła niekalwiński światopogląd współcze-

¹⁶³ Por. tenże, *Polski...*, op. cit., s. 101-102; tenże, *Wstęp*, op. cit., s. 24-25.

¹⁶⁴ Por. A. E. McGrath, *Jan...*, op. cit., s. 266nn.

¹⁶⁵ Por. B. Tranda, *Humanizm...*, op. cit., s. 47-48.

snego konsumenta, dla którego celem rzetelnej i mozolnej pracy nie jest już pomnażanie chwały Boga, ale pieniędzy na swoim koncie oraz dóbr materialnych. Rzecz jasna, na świecie wciąż żyją ortodoksyjni kalwiści, którzy traktują na serio Kalwinową naukę o moralności i starają się wprowadzać ją w życie, funkcjonują oni jednak poza głównym nurtem światopoglądowym konsumenckiego społeczeństwa, w jakim coraz mniej jest miejsca dla Pikardyjczyka i jego etyki.

Grzegorz Ignatowski

ZNACZENIE WIZYTY BENEDYKTA XVI W SYNAGODZE RZYMSKIEJ DLA RELACJI KATOLICKO-ŻYDOWSKICH

Wizyta Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej (13 kwietnia 1986 r.) jest powszechnie uważana za jedno z najważniejszych wydarzeń w historii dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i międzyreligijnego. Była ona obszernie komentowana nie tylko w codziennej prasie polskiej, lecz także zagranicznej. Doczekaliśmy się również sporej liczby obszerniejszych opracowań na ten temat¹. Francuski teolog i historyk Jean Letellier napisał wówczas, że w trakcie wizyty Jana Pawła II byli katolicy integralnie gwałtownie protestujący przeciwko temu wydarzeniu oraz Żydzi, którzy żalowali, że papież w swoim przemówieniu nie wspomniał o Państwie Izrael. Oczywiście, jak słusznie zauważa Francuz, te dwa kilometry jakie Jan Paweł II przebył z Watykanu do Synagogi Większej nie wymazały w pełni prawie dwóch tysięcy lat wzajemnych nieporozumień. Była to jednak podróż „człowieka do człowieka, jak pewnego samarytanina wszystkim dobrze znanego, który poszedł do człowieka zranionego, umiłowanego przez Boga”². Należy postawić pytanie: dlaczego obecność Benedykta XVI w tej samej synagodze 17 stycznia 2010 r. nie spotkała się z tak powszechnym zainteresowaniem środków społecznego przekazu. Zauważmy, że nawet polskie dzienniki czy kato-

¹ Zob. np.: *Juifs et chrétiens „pour une entente nouvelle”*. Visite de Jean-Paul II à la Synagogue de Rome, Paris 1986; *Pope John Paul II's Visit to the Synagogue In Rome*, w: „Christian-Jewish Relations” 1986, nr 2, s. 46–59; M. Horoszewicz, *Great Judaic Symbols of John Paul II*, „Dialogue and Universalism” 2002, nr 6/7, s. 81–90; G. Ignatowski, *Żydowskie symbole Jana Pawła II*, w: *Słowo pojednania. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*, J. Warzecha (red.), Warszawa 2004, s. 529–534.

² J. Letellier, *Les juifs chez les chrétiens. Vingt siècles de déraison*, Paris 1991, s. 219.

lickie tygodniki niewiele miejsca poświęciły temu wydarzeniu³. Jednym z mniej znaczących powodów takiej postawy jest zapewne fakt, że wizyta Jana Pawła II to pierwsze odwiedziny żydowskiego domu modlitwy przez jakiegokolwiek zwierzchnika Kościoła katolickiego.

Kolejnym, mniejszej wagi powodem braku szerszego zainteresowania wizytą Benedykta XVI jest zapewne i to, że obecny papież odwiedził już wcześniej dwie inne synagogi: pierwszą w Kolonii – 19 sierpnia 2005 r., a drugą w Nowym Jorku – 18 kwietnia 2008 r. W przemówieniu z synagogi rzymskiej Benedykt XVI wspominał o swoich wcześniejszych wizytach: „Zachowuję żywe w sercu wszystkich chwile pielgrzymki, jaką z radością odbyłem do Ziemi Świętej w maju ubiegłego roku, jak również liczne spotkania ze wspólnotami i organizacjami żydowskimi, zwłaszcza wizyty w synagogach w Kolonii i Nowym Jorku”⁴.

Znaczącym powodem, który spowodował mniejsze zainteresowanie środków społecznego przekazu wizytą Benedykta XVI może być natomiast ogólne przekonanie, iż obecny papież nie jest entuzjastycznie nastawiony do dialogu z Żydami, nawet więcej – ogólnie do dialogu międzyreligijnego. Mając na uwadze to ostatnie spostrzeżenie, warto przeanalizować wystąpienie Benedykta XVI w Synagodze Większej z towarzyszącym w tle pytaniem o pozytywne treści jego przesłania, o wyłaniające się z niego nastawienie Kościoła do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. 17 stycznia 2010 r. Benedykt XVI wielokrotnie odwoływał się do wypowiedzi swojego poprzednika z 13 kwietnia 1986 r., a także innych jego wystąpień, rzadziej natomiast do swoich wcześniejszych przemówień, zupełnie pomijając te z synagog w Kolonii i Nowym Jorku⁵. Nie znaczy to wcale, że te same myśli i zagadnienia nie były podejmowane przez niego we wcześniejszych wystąpieniach. Nasuwa się od razu pierwsze spostrzeżenie. Czy z faktu, iż Benedykt XVI wielokrotnie przypominał o Janie Pawle II nie można wyprowadzić wniosku, iż w swoim podejściu do Żydów pragnie on kontynuować nauczanie po-

³ Zob. np.: J. Bątkiewicz-Brożek, *Znaczenie milczenia*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 4, s. 19; M. Rosik, *Benedykt XVI w rzymskiej synagodze*, „Niedziela” 2010, nr 5, s. 4–5; *Benedykt XVI w synagodze: Biblia i Dekalog wspólnym fundamentem*, Biuletyn KAI 2010, nr 3, s. 3, 22–23.

⁴ Przemówienie Benedykta XVI w synagodze rzymskiej: *Benedykt XVI wzywa chrześcijan i Żydów do wspólnego świadectwa*, Biuletyn KAI 2010, nr 3, s. 20–22. Zob. także: *Chcemy tworzyć nadal więź prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie – dalej ORP) 2010, nr 3–4, s. 16–18. Dalsze cytaty z przemówienia Benedykta XVI w synagodze rzymskiej pochodzą z Biuletynu KAI.

⁵ Wystąpienia Benedykta XVI w wymienionych synagogach: *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem. Wizyta w synagodze kolońskiej*, ORP 2005, nr 10, s. 16–18; *Budujcie mosty przyjaźni ze wszystkimi. Wizyta w Park East Synagogue*, ORP 2008, nr 6, s. 14. Na temat wizyty w Kolonii zob.: G. Ignatowski, *Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze kolońskiej dla pojednania chrześcijańsko-żydowskiego*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiou*, R. Porada (red.), Opole 2006, s. 53–58; W. Chrostowski, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 2006, nr 2, s. 40–45.

przednika, tak życzliwie przyjmowanego przez żydowskie wspólnoty na całym świecie?⁶

Benedykt XVI już wcześniej stwierdzał, że dialog i nowe, pozytywne nastawienie do Żydów, rozpoczęte przez nauczanie soborowe, szczególnie zaś Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, stanowi nowy i nieodwracalny element postawy Kościoła. Tak było w przemówieniu skierowanym do naczelnego rabina Rzymu Riccardo di Segni 16 stycznia 2006 r.⁷. Znacznie wyraźniej, 26 października 2005 r., w przesłaniu skierowanym do kardynała Waltera Kaspera, przewodniczącego watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, Benedykt XVI napisał: „Dialog żydowsko-chrześcijański musi trwać, aby wzbogacać i pogłębiać istniejące już więzi przyjaźni [...]”⁸. Tak wyraźne słowa skierowane do watykańskiego urzędnika i wybitnego teologa, to zapewne odpowiedź dana tym wszystkim, zdeklarowanym i zdecydowanym konserwatystom, którzy u początków pontyfikatu Benedykta XVI szukali zmiany w nastawieniu Kościoła do Żydów. Jego słowa z Synagogi Większej stanowią imperatyw, który trudno podważyć: „Wydarzenie soborowe dało decydującego bodźca zaangażowaniu na rzecz przebycia nieodwracalnej drogi dialogu, braterstwa i przyjaźni, drogi pogłębionej i rozwiniętej w ciągu tych czterdziestu lat dzięki ważnym i znaczącym krokom i gestom [...]”.

Niemal wszystkie przemówienia Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu były oceniane przez międzynarodową społeczność żydowską zgodnie z pewnym schematem, a więc według tematów niezmiernie dla nich istotnych. Na pierwszym miejscu znajduje się kwestia antysemityzmu chrześcijan oraz zagadnienie Holokaustu, następnie stosunku Kościoła do Państwa Izrael. Niestety, problematyka teologiczna schodziła zawsze na dalszy plan. Zdawał sobie z tego sprawę zapewne Jan Paweł II oraz jego doradcy. Jest to zasadniczy powód, dlaczego w jego przemówieniach tak wiele odniesień do tej właśnie problematyki oraz zdecydowanych potępień antyżydowskich postaw.

Piętnując antysemityzm chrześcijan, Benedykt XVI odwołuje się najpierw do dokumentu Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem z 16 marca 1998 r. zatytułowanego *Pamiętamy: Refleksje nad Shoah* i stwierdza: „Ponadto Kościół nie omieszkiał potępić uchybienia swoich synów i córek, prosząc o przebaczenie za to wszystko, co mogło w jakiś sposób sprzyjać pladze antysemityzmu i antyjudajizmu”⁹. Przypomniał również modlitwę Jana Pawła II odmówioną przy Ścianie

⁶ Wskazują na to wcześniejsze wypowiedzi Benedykta XVI. Zob. np.: *Twórzmy podstawy trwałego dialogu*, ORP 2005, nr 9, s. 34; *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i przeznaczeniem. Wizyta w synagodze kolońskiej*, ORP 2006, nr 10, s. 16.

⁷ Benedykt XVI, *Mamy wspólną misję dla dobra wszystkich narodów*, ORP 2006, nr 4, s. 25.

⁸ *Wspólnie dawajmy świadectwo o Bogu. Przesłanie Benedykta XVI z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Deklaracji „Nostra aetate”*, ORP 2005, nr 2, s. 46.

⁹ *We Remember: A Reflections on the Shoah*, „Information Service. The Pontifical Council For Promoting Christian Unity” 1998, nr 1–2, s. 18–22. Polski przekład ORP 1998, nr 5–6, s. 52–56.

Zachodniej w Jerozolimie (26 marca 2000 r.) która, jak zaznacza, „rozbrzmiewała w całej swej prawdzie i głębi w naszych sercach”. Przypomnijmy więc tę modlitwę: „Boże naszych Ojców, wybrałeś Abrahama i jego potomstwo, aby Imię Twoje zwiastowali narodom; jesteśmy głęboko zasmuceni zachowaniem się tych, którzy w różnych okresach historii sprawiali cierpienia tym Twoim dzieciom i prosząc o przebaczenie, pragniemy zaangażować się w prawdziwe braterstwo z narodem przymierza”¹⁰. Jakie nasuwają się spostrzeżenia po lekturze fragmentów przemówienia Benedykta XVI, w których napiętnował antysemityzm chrześcijan? Po pierwsze, nie są to słowa zdecydowane i stanowcze. Przypomnijmy także, że Jan Paweł II przy Ścianie Zachodniej stał w ciszy i zadumie. Słowa zacytowane przez Benedykta XVI stanowią fragment modlitwy odmówionej przez jego poprzednika na placu św. Piotra 12 marca 2000 r. podczas Dnia Przebaczenia, które zostały potem włożone w szczeliny pozostałości muru świątynnego. Ostatecznie, kartka ta przechowywana jest w Instytucie Pamięci Ofiar i Bohaterów Holokaustu Yad Vashem. Nie mogły więc, w znaczeniu dosłownym, „rozbrzmiewać w całej prawdzie i głębi w naszych sercach”. Po drugie, co jest ważniejsze, bardziej zdecydowana wypowiedź, w której Jan Paweł II napiętnował antyżydowskie postawy katolików znajduje się w przemówieniu ze wspomnianego powyżej Instytutu Yad Vashem: „Jako Biskup Rzymu i Następca Apostoła Piotra zapewniam naród żydowski, że Kościół katolicki, kierując się ewangeliczną zasadą prawdy i miłości, a nie żadnymi względami politycznymi, głęboko ubolewa z powodu nienawiści, prześladowań i przejawów antysemityzmu, jakie kiedykolwiek i gdziekolwiek spotkały Żydów ze strony chrześcijan”¹¹. Choć trudno to porównywać, to zapewne z perspektywy medialnej, modlitwa Jana Pawła II przy Ścianie Zachodniej ma większe znaczenie niż wystąpienie w Instytucie Pamięci.

Najważniejszym zagadnieniem w relacjach katolicko-żydowskich nie jest jednak pytanie o aktualny stosunek Kościoła do antyżydowskich postaw, lecz kwestia w jakim stopniu zachowania chrześcijan oraz oficjalne nauczanie kościelne przyczyniły się do powstania i utrwalenia wśród nazistowskich oprawców ich okrutnego i barbarzyńskiego antysemityzmu? Dla Żydów zaangażowanych w dialog z chrześcijanami potępienie antysemityzmu przy jednoczesnym unikaniu odpowiedzi na sformułowane pytanie stanowi pewien unik w rozmowach i w niewielkim stopniu przybliży wzajemne pojednanie. Nie wystarczy także, jak zauważają, prezentowanie nowego, pozytywnego nauczania Kościoła o Żydach, bez jednoczesnego oraz zdecydowanego odcięcia się od poprzednich stanowisk i wypowiedzi. Owo nauczanie, widzące w Żydzie obraz wiecznego wroga Jezusa

¹⁰ Analiza przemówień i relacja z wizyty Jana Pawła II przy Ścianie Zachodniej znajduje się w: G. Ignatowski, *Zmierzając ku braterstwu. Wpływ wizyty Jana Pawła II w Państwie Izrael na prace komitetu łączącego Naczelny Rabinat Izraela ze Stolicą Apostolską*, Katowice 2008, s. 51–54.

¹¹ Jan Paweł II, *Budujmy nową przyszłość*, ORP 2000, nr 5, s. 28.

Chrystusa, Kościoła oraz chrześcijaństwa jest przecież w dalszym ciągu obecne w świadomości wielu osób wierzących i daje o sobie znać w trakcie licznych dyskusji i spotkań.

Przechodząc do wyjaśnienia źródeł Holokaustu, Benedykt XVI czyni swoje własne uwagi. Innymi słowy, nie odwołuje się wprost do nauczania Jana Pawła II, co nie znaczy wcale, że je pomija. Holokaust, określony przez obecnego papieża terminem „szoah”, jest to wprawdzie „szczyt ciągu nienawiści”, ale jednocześnie jedna z ideologii, „u których korzeni leżało bałwochwalstwo człowieka, rasy, państwa [...]”. Była to zapowiedziana zbrodnia, „potem systematycznie zaplanowana i realizowana w Europie pod panowaniem nazistów”, która „dotarła [...] także do Rzymu”. Zasadnicze jednak pytanie w dialogu, jak wspomniano powyżej, dotyczy źródeł Holokaustu. Benedykt XVI wskazuje, że „władze Trzeciej Rzeszy chciały całkowicie zniaździć naród żydowski”, a unicestwiając naród, „zamierzały zabić Boga [...]”. Nikt jednak nie chce negować, że inspiracji do swoich nazistowskich przekonań w pewnym stopniu (a jego zakres stanowi przedmiot dociekań socjologów, historyków, teologów) dostarczało także nauczanie Kościołów chrześcijańskich, w tym także katolickiego. Pisał na ten temat kardynał Joseph Ratzinger w książce zatytułowanej „Sól ziemi”: „Nie sposób też zaprzeczyć, że w jakimś stopniu grunt pod tę katastrofę przygotował chrześcijański antysemityzm, który występował we Francji, w Austrii, w Prusach, właściwie we wszystkich krajach. Rzeczywiście, stale musimy tu bić w piersi”¹².

W przemówieniu Benedykta XVI z 17 stycznia 2010 r. nie mogło zabraknąć odniesień do tragedii żydowskich mieszkańców Rzymu. W tym miejscu słowa papieża stają się bardziej dobitne i bardziej stanowcze: „Jakże nie wspomnieć w tym miejscu Żydów rzymskich, których wywleczono z tych domów, przez te mury i w straszliwych mękach zabito w Auschwitz”. W związku z tym wypada przypomnieć, że właśnie ich wywózka do Auschwitz stanowiła inspirację dla niemieckiego dramaturga Rolfa Hochhutha, autora sztuki teatralnej *Namiestnik*. Benedykt XVI nie wspomniał jednak o Piusie XII. Ogólnie mówił o tym, że Stolica Apostolska pomagała Żydom, prowadząc działalność „często ukrytą i dyskretną”¹³. Ciekawe, że kwestia ta została szerzej zaprezentowana w trakcie wizyty Benedykta XVI w Synagodze Większej przez Riccardo Pacifici – przewodniczącego rzymskiej gminy żydowskiej. Przypomniwał, że jego ojciec oraz kuzyn znaleźli schronienie we florenckim klasztorze Świętej Marty. A nie jest to jedyny

¹² J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 215.

¹³ Stanowisko Benedykta XVI wobec postawy Piusa XII zob.: *Obróńca pokoju i prekursor Soboru Watykańskiego II*, ORP 2008, nr 12, s. 38–39. Żydowskie opinie na temat Piusa XII prezentuje publikacja: G. Ignatowski, *Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*, Katowice 2007, s. 19–22.

przypadek w Europie, zaznaczył Pacifici, dodając, że „wielu członków zakonów i zgromadzeń ryzykowało swoje życie dla uratowania tysięcy Żydów od pewnej śmierci, niczego nie oczekując w zamian”. Jest to jednak – jak mocno podkreślił – jeden z powodów, dla których „milczenie Piusa XII wobec Szoah boli wciąż jako czyn, którego nie było. Może nie zatrzymałby pociągów śmierci, ale przekazałby sygnał, słowo ostatniego pocieszenia, ludzkiej solidarności dla naszych braci, więzionych do pieców Auschwitz”¹⁴. W ramach krótkiego podsumowania należy odnotować, że wśród społeczności żydowskiej obecne są dwa odmienne stanowiska. Możemy odnaleźć wśród nich zdecydowanych przeciwników postawy Piusa XII, jak i takich, którzy okazują wyraźną wdzięczność za jego działalność i pomoc w czasie wojny.

Jak wspomniano powyżej, zasadniczym elementem, według którego Żydzi oceniają stanowisko Kościoła, jest także kwestia Państwa Izrael. Zauważmy najpierw, że Benedykt XVI nie wymienił go w tekście przemówienia. Wspominał natomiast o swojej wizycie w Ziemi Świętej: „Ja również w latach swojego pontyfikatu, chciałem okazać swą bliskość i uczucie do narodu Przymierza. Zachowuję żywe w sercu wszystkie chwile pielgrzymki, jaką z radością odbyłem do Ziemi Świętej w maju ubiegłego roku”. Termin „ziemia święta” pojawia się jeszcze kilkakrotnie w tym samym przemówieniu. Na jego końcu Benedykt XVI przypomina, że podczas tej samej pielgrzymki prosił o dar pokoju nie tylko dla jej mieszkańców, lecz także dla całego Bliskiego Wschodu.

Pewną dezaprobatę dla takiego stanowiska mogą stanowić słowa naczelnego rabina Rzymu Riccardo Di Segni, który przypomniał wówczas, że w okresie wizyty Jana Pawła II w Synagodze Większej „zwierzchnicy naszych wspólnot wysuwali stanowcze żądania [...], aby uznano Państwo Izrael i nawiązano relacje dyplomatyczne”. Odnotował następnie, że ich nawiązanie w 1993 r. stanowiło „znak zmiany, czasów bardziej dojrzałych”. Di Segni podkreślił, iż Państwo Izrael jest polityczną jednostką uznaną przez prawa narodów. W religijnej myśli żydowskiej „należy w tym wydarzeniu dopatrywać się opatrności Bożej”. Dla naczelnego rabina Rzymu określenia takie, jak „ziemia święta” lub „ziemia obiecana”, które są powszechnie używane, może prowadzić do ztratny pierwotnego znaczenia, jakie ma ziemia Izraela dla Żydów. „Boża obietnica tej ziemi – mówił Di Segni – dotyczyła Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz ich potomków, dzieci Jakuba-Izraela, którzy są w jej posiadaniu od dłuższego już czasu. Fakt ten stanowi podstawę, niepodważalny element żydowskiej świadomości, który jest zakorzeniony w Biblii”¹⁵.

¹⁴ Przemówienie Pacifici znajduje się na stronach Internetowych: <http://www.google.pl/search?hl=pl&&sa=X&ei=HWcgTLqrOKaVVO0294TQ&ved=0CBMQvgUoAA&q=Pacifici+speech+for+visit+of+pope+benedict+XVI.+January+17,+2010&nfpr=1> (22 czerwca 2010)

¹⁵ Speech by Chief Rabbi Di Segni during visit of Pope to Rome Synagogue, <http://www.worldjewish-congress.org/en/main/showNews/id/8823> (19 czerwca 2010).

Znaczną część przemówienia Benedykta XVI stanowi próba przedstawienia stanu oraz zarysowania perspektyw współpracy między katolikami a narodem żydowskim. Papież mówił o bliskości i braterstwie, wspólnych korzeniach oraz historii, a także bogatym dziedzictwie. Oparte jest ono na Piśmie Świętym. Kreśląc perspektywy współpracy, wskazywał na szczególną rolę, jaką może odegrać tutaj Dekalog. Jest on „wspólnym przesłaniem etycznym o trwałej wartości dla Izraela, Kościoła, niewierzących i całej ludzkości”. Papież opisuje go jako „pochodnię etyki, nadziei i dialogu, zorzę wiary i moralności ludu Bożego”, który „rozświetla i kieruje także drogą chrześcijan”. Dekalog jest „latarnią i normą życia w sprawiedliwości i miłości”, „wielkim kodeksem” etycznym dla wszystkich ludzi. Rzuca on światło na dobro i zło, „na to, co prawdziwe i fałszywe, co słuszne i niesłuszne [...] według kryteriów prawego sumienia każdej osoby ludzkiej”. Tak barwne i obfite określenie Dekalogu oraz przypomnienie, że Jezus podkreślał wartość przykazań i konieczność zaangażowania w ich realizację (Mt 19, 17), pozwala Benedyktowi XVI wskazać na możliwości współpracy żydowsko-chrześcijańskiej przez wspólne świadectwo o:

1. Jedynym Bogu, którego wielu ludzi nie zna lub uważa za zbyt czczonego, nie mającego znaczenia dla codziennego życia: „Obudzenie w naszym społeczeństwie otwarcia na wymiar nadprzyrodzony, świadczenie o jedynym Bogu jest cenną posługą, jaką Żydzi i chrześcijanie mogą ofiarować wspólnie”.

2. Najwyższej wartości i prawie do życia każdej osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boże i o wolności, tam, gdzie są łamane podstawowe prawa człowieka.

3. Konieczności zachowania i wspierania świętości rodziny, ponieważ „rodzina nadal ma być podstawową komórką społeczeństwa i fundamentalnym kontekstem, w którym naucza się i ćwiczy w cnotach ludzkich”.

Kończąc uwagi na temat możliwości współpracy żydowsko-chrześcijańskiej, Benedykt XVI wskazuje w sposób szczególny na konieczność wspólnej troski „wobec ubogich, kobiet, dzieci, cudzoziemców, chorych, słabych, potrzebujących”. Wskazane płaszczyzny i perspektywy współpracy Benedykta XVI nazywa krokami: „W tym kierunku możemy stawiać kroki razem, świadomi różnic, istniejących między nami, ale także faktu, że jeśli osiągniemy jedność naszych serc i naszych rąk, aby odpowiedzieć na wezwanie Pana, Jego światło stanie się bliższe, aby oświetlić wszystkie ludy ziemi”.

Podobne perspektywy współpracy zarysował rabin Riccardo Di Segni. Szczególną jednak uwagę zwrócił na problem środowiska naturalnego. Opierając się na biblijnym przesłaniu – podkreślał Di Segni – możemy skoncentrować się na religijnym, a nie ideologicznym spojrzeniu na ekologię, nie zapominając, że szczytem stworzenia jest człowiek, ukształtowany na obraz Boży. Zaznaczył, że wspólnie odpowiadamy nie tylko za ochronę stworzenia, lecz także powinna nami kierować troska o świętość ludzkiego życia, godność i wolność człowieka, o

sprawiedliwość oraz etykę. Rabin wskazał, że do wspólnego działania powinny inspirować nas wspólne biblijne imperatywy.

Spróbujmy podsumować nasze wcześniejsze rozważania. Nie jest trudno zauważyć, że zarysowane perspektywy współpracy były już nakreślone i postulowane przez Pawła VI oraz Jana Pawła II. W podobnym tonie wypowiadał się również Benedykt XVI w synagodze kolońskiej¹⁶. Trudno jest jednak dzisiaj – po ponad pięćdziesięciu latach spotkań i oficjalnych dialogów – wskazać jakieś konkretne jego formy znajdujące swoje urzeczywistnienie w instytucjach lub nawet pojedynczych inicjatywach. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest na pewno fakt, że Dekalog jest przedmiotem dialogu, ponieważ jest odmiennie interpretowany przez różne wspólnoty religijne, także chrześcijan i Żydów¹⁷.

Holokaust jest traktowany przez Benedykta XVI jako jedna z największych tragedii XX wieku. Stanowisko takie jest powszechnie przyjmowane w nauczaniu katolickim. Nie zmienia to faktu, że dla Żydów jest ono nie do zaakceptowania, ponieważ Szoah jest dla nich wyjątkowym wydarzeniem. Wolno zapytać, czy nie powinno ono mieć takiego samego znaczenia dla chrześcijan. Z religijnego punktu widzenia trzeba podkreślić, że wymordowanie narodu, który był świadkiem Boga objawionego na kartach Starego Testamentu, zasługuje na to, aby je wyjaśniać i opisywać jako wyjątkową zbrodnię, mimo że każde ludobójstwo wymaga zdecydowanego napiętnowania i potępienia. W tym kontekście możemy zauważyć, że niezbyt stanowczo napiętnowany został w synagodze rzymskiej antysemityzm. Odwołanie się do modlitwy Jana Pawła II przy Ścianie Zachodniej jest jednak znaczące dla obecnego papieża. Do tego wyjątkowego wydarzenia z pontyfikatu swojego poprzednika powracał on również w trakcie watykańskiego spotkania z przedstawicielami największych organizacji żydowskich w Stanach Zjednoczonych (12 lutego 2009 r.)¹⁸.

Określenie przez Jana Pawła II Żydów jako „naszych niezmiernie umiłowanych braci” jest ciągle żywo obecne wśród publicystów i teologów zajmujących się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim. Interesujące, że do tych właśnie słów w trakcie wizyty Benedykta XVI w synagodze rzymskiej powrócił rabin Riccardo Di Segni. Należy podkreślić, że jego uwagi na ten temat powinny stanowić inspirację dla aktualnych orędowników dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Odwołując się do wypowiedzi Jonathana Sachsa (naczelný rabin Brytyjskiej Wspólnoty Narodów) wspominany już Di Segni przypomniał uczestnikom spotkania w Synagodze Większej, że motyw braterstwa jest obecny w całym Piśmie Świętym. Początek historii braterstwa rozpoczyna się źle od dziejów Kaina,

¹⁶ Benedykt XVI, *Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem. Wizyta w synagodze kolońskiej*, s. 18.

¹⁷ Na ten temat zob. np.: A. Chouraqui, *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002; *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, P. Morgan, C. Lawton (red.), Warszawa 2007.

¹⁸ Benedykt XVI, *Negowanie Szoah jest niedopuszczalne*, ORP 2009, nr 4, s. 23.

który zabił Abła. Inni bracia, Izaak i Izmael byli podzieleni przez lata z powodu dziedzictwa. Spotkali się ponownie, grzebiąc swojego ojca Abrahama. Trzecia para – Jakub i Ezaw – także żyli w konflikcie. Owszem, spotkali się i pogodzili, a nawet objęli, ale potem ich drogi się rozeszły. W końcu, przypomina Di Segni, jest także historia Józefa i jego braci. Rozpoczyna się ona dramatycznie od postanowienia zabójstwa, a potem przez sprzedaż Jakuba kupcom madianickim. W ostateczności następuje pojednanie. Jeśli więc – jak powiada Di Segni – nasze stosunki można opisać, odwołując się do relacji między braćmi, to powinniśmy zapytać siebie całkiem szczerze, w jakim punkcie drogi się znajdujemy i jak daleko musimy jeszcze iść, aby odkryć autentyczne, wiarygodne więzi braterstwa i zrozumienia oraz co musimy zrobić dla osiągnięcia takiego stanu rzeczy¹⁹. Wolno mieć nadzieję, że wizyta Benedykta XVI w Synagodze Większej pozwoli i zmobilizuje uczestników dialogu katolicko-żydowskiego do postawienia otwarcie takiego właśnie pytania. Na pewno będzie można ją uznać za znaczący wkład w rozwój dialogu.

¹⁹ *Speech by Chief Rabbi Di Segni during visit of Pope to Rome Synagogue...*

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

ZJEDNOCZENIOWE ZGROMADZENIE GENERALNE ŚWIATOWEJ WSPÓLNOTY KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH

Grand Rapids, Michigan, USA, 18-26 czerwca 2010

Trochę historii

Kościół reformowany, znane w krajach anglojęzycznych bardziej jako Kościół prezbiteriański, utworzył w 1875 r. w Londynie Światowy Alians Kościołów Reformowanych. Był to pierwszy w historii światowy związek wyznaniowy. W początkowym okresie działalności zrzeszał on zaledwie 21 Kościołów, przy czym były to przede wszystkim Kościoły tradycji prezbiteriańskiej z Wielkiej Brytanii i Ameryki Północnej. Po drugiej wojnie światowej przyłączyła się do Aliansu większość Kościołów tradycji reformowanej w Europie oraz duża liczba Kościołów z Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej i obszaru Pacyfiku.

W 1891 r. powstała Międzynarodowa Rada Kongregacyjalna (MRK), która pod względem doktrynalnym reprezentowała zbliżone poglądy do Kościołów tradycji reformowanej i prezbiteriańskiej, lecz w przeciwieństwie do nich przywiązywała duże znaczenie do niezależności i samodzielności każdej wspólnoty lokalnej. W 1970 r. postanowiła ona połączyć się z Aliansem. Bezpośrednio przed połączeniem Rada zrzeszała 19 Kościołów członkowskich, ale już wówczas 5 jej Kościołów było członkami zarówno Aliansu jak i MRK.

Konserwatywne Kościoły reformowane, stroniące od wszelkich kontaktów międzywyznaniowych, utworzyły w 1946 r. niezależną organizację o nieco szokującej nazwie – Reformowana Rada Ekumeniczna (RRE). W 2002 r. zrzeszała ona ok. 40 Kościołów w 24 krajach, które łącznie posiadały ok. 5 mln członków. Były to przeważnie niewielkie Kościoły pochodzenia holenderskiego, przestrzegające ściśle sformułowań zawartych w księgach wyznaniowych.

Światowy Alians Kościołów Reformowanych, zrzeszający w ostatnich latach ponad 200 Kościołów tradycji reformowanej, presbiteriańskiej i kongregacyjnej z ok. 75 mln członków, był od dłuższego czasu w dialogu z Reformowaną Radą Ekumeniczną, który w 2007 r. doprowadził do podjęcia decyzji o połączeniu obu organizacji w Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych (ŚWKR). Podejmując tę uchwałę przedstawiciele obu stron wyrazili pragnienie, aby ŚWKR miała silną tożsamość reformowaną, jednoczyła Kościoły tej tradycji przy Stole Pańskim i działała na rzecz jedności całego Kościoła Chrystusowego.

Zgromadzenie w Grand Rapids

Oficjalne połączenie obu organizacji w nową Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych dokonało się 18 czerwca 2010 r. podczas Zjednoczeniowego Zgromadzenia Generalnego w Grand Rapids, stan Michigan, USA. Nowa organizacja zrzesza 227 Kościołów członkowskich w 108 krajach. Reprezentuje ona ok. 80 milionów chrześcijan tradycji reformowanej. Jednym z jej Kościołów członkowskich jest Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce. Siedziba ŚWKR mieścić się będzie w Centrum Ekumenicznym w Genewie, gdzie swoje siedziby mają między innymi Światowa Rada Kościołów, Konferencja Kościołów Europejskich i Światowa Federacja Luteraska.

„Utworzenie Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych to historyczny moment dla Kościołów reformowanych oraz dla Kościoła Chrystusowego na całym świecie. To nowy wyraz widzialnej jedności Kościoła Bożego i jako taki jest jednocześnie darem Boga i znakiem nadziei. Ufam, że wzmocni to wkład Kościołów reformowanych w budowanie jedności, pokoju i sprawiedliwości” – ocenił to wydarzenie sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. dr Olav Tveit.

W Zjednoczeniowym Zgromadzeniu Generalnym wzięło udział 380 delegatów. Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce reprezentowali: ks. bp Marek Izdebski i Łukasz Skurczyński. 71 delegatów z Afryki i Azji nie mogło przybyć, gdyż władze amerykańskie odmówiły im wiz wjazdowych. W uzasadnieniu stwierdziły, że uczyniły to z obawy przed działalnością terrorystyczną lub nielegalną imigracją. Zgromadzenie Generalne zaprotestowało przeciw tej dyskryminacji. Stwierdziło, że w tych warunkach nie jest możliwe organizowanie w USA światowego zgromadzenia kościelnego, pragnącego angażować się na rzecz pokoju i porozumienia.

Łączące się dwie rodziny Kościołów reformowanych różniły się, ale i uzupełniały w swej działalności. ŚAKR koncentrował się na sprawach społecznych:

równouprawnieniu płci i ras, sprawiedliwości w światowym porządku ekonomicznym, ochronie środowiska. Kilkukrotnie mniejsza RRE nacisk kładła na rozwój duchowy i wierność kościelnym księgom wyznaniowym. Obie podkreślały silny związek z tradycją biblijną. Nowa, wspólna organizacja skupi się na zagadnieniach jedności Kościoła oraz programach społecznych.

Nowa ŚWKR pragnie przyczynić się do umocnienia praw człowieka i występować na rzecz sprawiedliwości w świecie. Opowiada się za zwołaniem międzynarodowej konferencji ekumenicznej, która ustaliłaby kryteria nowej architektury finansowej i ekonomicznej. Przy tej okazji trzeba będzie uwzględnić zasady sprawiedliwości ekonomicznej i społecznej oraz ekologiczną odpowiedzialność za ochronę klimatu. Podkreśla, że trzeba położyć kres chciwości.

Delegaci domagali się większej ochrony praw ludzkich w Birmie, na Kubie, w Korei Północnej, Somali i Sudanie. Ludziom w tych krajach trzeba zapewnić wszystkie podstawowe wolności. Walka z uciskiem i dyskryminacją to jedno z najważniejszych zadań nowej organizacji Kościołów reformowanych.

Podjęto też dyskusję nad sprawą dopuszczenia kobiet do urzędu duchownego, czemu sprzeciwiają się niektóre Kościoły wywodzące się z dawnej Reformowanej Rady Ekumenicznej. Ostatecznie ustalono, że ŚWKR będzie tylko „popierać ordynację kobiet”, natomiast zrezygnowano z celu, że ordynacja kobiet ma być kiedyś warunkiem członkostwa w ŚWKR.

Na stanowisko pierwszego prezydenta ŚWKR został wybrany Jerry Pillay ze Zjednoczonego Kościoła Prezbiteriańskiego w RPA. W swoim przemówieniu ujął on zadania nowej organizacji i jej komitetu wykonawczego w okresie do następnego zgromadzenia generalnego za siedem lat w trzech punktach; są to: umocnienie wspólnoty Kościołów reformowanych, ustanowienie jedności w sprawach wiary w tych kwestiach, w których Kościoły różnią się jeszcze od siebie, misja rozumiana jako zobowiązanie Kościołów do angażowania się na rzecz lepszego świata. Nowy prezydent zapowiedział utworzenie nowej „strategicznej grupy planowania”. Ma ona opracować wizję ŚWKR i zaplanować przyszły rozwój.

Dotychczasowy sekretarz generalny ŚAKR, Setri Nyomi z Ghany, został pierwszym sekretarzem generalnym nowej organizacji.

K.K.

JEDENASTE ZGROMADZENIE OGÓLNE ŚWIATOWEJ FEDERACJI LUTERAŃSKIEJ

Stuttgart, Niemcy, 20-27 lipca 2010

Obradowało ono po raz szósty w Europie, a po raz drugi w Niemczech. Zgromadzenie Ogólne jest najwyższą władzą Federacji. Zbiera się zwykle co 6-7 lat. Decyduje o głównych kierunkach działalności Federacji, wybiera jej prezydenta i członków Rady, przyjmuje raporty ciał wykonawczych, uchwała dokumenty. Po między Zgromadzeniami Ogólnymi Federacją zarządza jej Rada, Komitet Wykonawczy i sekretarz generalny.

W stuttgarckim Zgromadzeniu wzięło udział 418 delegatów. Każdy ze 140 Kościołów członkowskich Światowej Federacji Luterkańskiej w 79 krajach był reprezentowany przynajmniej przez jednego delegata. Poszczególne regiony miały następującą liczbę delegatów: Europa – 183, Azja – 96, Afryka – 92, Ameryka Północna – 21, Ameryka Łacińska i Karaiby – 26. Zachowane zostały też parytety: 50% delegatów stanowiły kobiety, zaś 20% osoby poniżej 30. roku życia. Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce reprezentowało troje delegatów: Iwona Baraniec, bp Jerzy Samiec oraz Ewa Śliwka. Oprócz delegatów w Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie wzięli udział także przedstawiciele Kościołów posiadających status członka stowarzyszonego ze Światową Federacją Luterkańską, obserwatorzy Krajowych Komitetów ŚFL i organizacji powiązanych z Federacją, stewardi, goście ekumeniczni.

Zgromadzenie Ogólne pracowało w różnych formach: studiach biblijnych, dyskusjach, wykładach. Główne decyzje przyjmowano podczas jego obrad plenarnych.

Temat Zgromadzenia

Każde Zgromadzenie Ogólne ma swój temat przewodni, wyznaczający kierunek refleksji podejmowanej podczas obrad. W Stuttgarcie delegaci koncentrowali się wokół fragmentu modlitwy Ojciec Nasz: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Ta czwarta prośba Modlitwy Pańskiej miała zainspirować Światową Federację Luterzańską i delegatów Zgromadzenia do odpowiedzi na problemy dzisiejszego świata, takie jak: wykluczenie, bieda, brak dostępu do czystej wody, HIV i AIDS, globalizacja neoliberalna, konflikty międzyreligijne, łamanie praw człowieka i.in. Te zagadnienia codziennie były rozważane w różnych formach: na studiach biblijnych, dyskusjach w grupach, publicznych wykładach.

Temat przewodni był też dyskutowany już wcześniej – na konferencjach przygotowawczych do Zgromadzenia, które odbywały się od jesieni 2009 r. Zorganizowano siedem takich konferencji – po jednej dla każdego regionu oraz dla kobiet i młodzieży. Refleksje uczestników tych konferencji koncentrowały się na sprawach związanych z godnością ludzką. Prawo do żywności – chleba powszedniego – jest podstawą do godnej egzystencji człowieka. Jednak problematyka godności jest o wiele szersza – wiąże się z takimi kwestiami, jak równouprawnienie płci, handel ludźmi, dyskryminacja, ekologia. Podczas konferencji kobiet wysunięto propozycję, aby na nowego prezydenta Federacji wybrać kobietę. Dotychczas funkcję tę pełnili wyłącznie mężczyźni.

Wystąpienia prezydenta i sekretarza generalnego Federacji

XI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterńskiej rozpoczęło się nabożeństwem komunijnym w stuttgarckim Stiftskirche, podczas którego kazanie wygłosił prezydent Światowej Federacji Luterńskiej bp Mark S. Hanson. Podkreślił, że Jezus wezwał swoich uczniów do jedności. – *Nikt nie powinien być wykluczony z powodu rytualnej nieczystości, płci, klasy społecznej, HIV i AIDS, biedy lub zamożności, języka czy rasy* – mówił bp Hanson, który jest również zwierzchnikiem Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego w USA.

Drugiego dnia Zgromadzenia prezydent ŚFL wygłosił swoje przemówienie do delegatów. Podkreślił, że luteranie z całego świata tworzą wspólnotę Kościołów, które współpracując ze sobą świętują wspólne dziedzictwo. Nie są w tym jednak zaabsorbowane wyłącznie swoją tożsamością i przetrwaniem. – *Wierzę, że nasze*

samorozumienie pozwala nam skierować się na zewnątrz w kierunku świata, który Bóg tak kocha – powiedział bp Hanson. Stwierdził, iż dla swej tożsamości Kościoły luterzańskie powinny być: ewangeliczne, sakramentalne, kontekstualne, wspólnotowe, diakonijne i ekumeniczne.

Bp Hanson wymienił też trzy zagadnienia, którymi Federacja, jako wspólnota Kościołów, powinna się zająć: przywództwo, podejmowanie decyzji oraz zrównoważony rozwój. W kontekście przywództwa prezydent ŚFL zwrócił uwagę, iż luteranie tworzą wspólnotę, która nikogo nie wyklucza – wspólnotę inkluzywną. Wspólnota taka odrzuca przywileje w dostępie do władzy ze względu na płeć, rasę czy klasę społeczną. Bp Hanson podkreślił w tym miejscu potrzebę ordynacji kobiet na księży oraz obecności kobiet w kierownictwie zarówno Kościołów jak i Światowej Federacji Luterńskiej. Mówiąc o podejmowaniu decyzji prezydent ŚFL poddał pod refleksję kwestie kompetencji poszczególnych organów ŚFL, wyznaczania priorytetów, wpływu działań poszczególnych Kościołów na całą wspólnotę oraz finansowania Federacji. W kontekście zrównoważonego rozwoju bp Hanson poruszył problemy społeczne i ekologiczne, z którymi boryka się współczesny świat. Mówił m.in. o wojnach, przymusowych uchodźcach, biedzie, niszczeniu środowiska naturalnego.

Podczas konferencji prasowej bp Hanson dotknął też problematyki ekumenicznej. – *Zaangażowanie ekumeniczne luteran nie ustanie, dopóki nie będziemy mogli dzielić się Eucharystią z innymi Kościołami* – podkreślił. Zauważył też, że podczas gdy liderzy kościelni spierają się w kwestiach teologicznych, oddolny ekumenizm kwitnie. Świeccy różnych wyznań nie mają problemu, by się razem modlić, studiować czy pracować, budując przy tym sprawiedliwe społeczeństwa.

Sekretarz generalny Światowej Federacji Luterńskiej ks. Ishmael Noko przedstawił raport „Od Winnipeg do Stuttgartu”, w którym zdał relację ze swojej działalności w ostatnich siedmiu latach. Mówił o kwestii ordynacji kobiet na księży w kontekście dążenia Kościołów do tworzenia inkluzywnej wspólnoty. Zauważył, że wprowadzanie ordynacji kobiet jako przejaw praktyki równości jest zalecane Kościołom podczas Zgromadzeń Ogólnych i otrzymuje wówczas silne poparcie, jednak nie zawsze fakt ten przyczynia się do realizacji tego postulatu. Mówiąc o relacjach ekumenicznych ks. Noko zwrócił uwagę na doniosłość dokumentu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu z 1999 r.* Jak stwierdził, dialog związany z Deklaracją jest kontynuowany. Podkreślił też wagę aktu skruchy za historyczne prześladowania menonitów. Sekretarz generalny mówił też o dialogu wewnętrznym w Federacji na temat rodziny, małżeństwa i seksualności. Jak zauważył, Kościoły luterzańskie na świecie różnią się co do akceptacji związków czy małżeństw homoseksualnych oraz dopuszczenia osób homoseksualnych do urzędu duchownego. Proces uzgadniania stanowiska w tym zakresie ma potrwać do 2012 r.

Nowy prezydent i Rada ŚFL

Podczas obrad wybrano nowego prezydenta i Radę Federacji. Prezydentem został bp Munib Younan, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Jordanii i Ziemi Świętej. Był on jedynym kandydatem na to stanowisko. Głosowało za nim 300 delegatów, 23 było przeciwnych tej kandydaturze, a 37 wstrzymało się od głosu. Bp Younan ma 59 lat. Ordynowany na duchownego został w 1976 r. Od 1998 r. jest biskupem Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Jordanii i Ziemi Świętej. Jako pierwszy przetłumaczył *Konfesję Augsburską* na język arabski. W przeszłości był już wiceprezydentem ŚFL, a w ostatnich latach prezydentem Wspólnoty Kościołów Ewangelickich Bliskiego Wschodu. Jest również współzałożycielem Rady Instytucji Religijnych w Ziemi Świętej, w skład której wchodzi lokalni liderzy żydowscy, muzułmańscy i chrześcijańscy. Bp Younan ma żonę Suad, troje dzieci i jednego wnuka.

W skład 48-osobowej Rady ŚFL weszło 26 kobiet i 22 mężczyzn, dziesięcioro osób poniżej 30. roku życia, 28 duchownych i 20 świeckich. Zachowano parytet regionalny. Wśród nowych członków Rady znalazła się delegatka Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce Iwona Baraniec. Pierwsze posiedzenie Rady odbyło się zaraz po zakończeniu Zgromadzenia w Stuttgarcie.

Dokumenty Zgromadzenia

Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej przyjęło szereg dokumentów i oświadczeń. Jednym z najważniejszych jest dokument, w którym wyraża się ubolewanie z powodu prześladowań, których dopuścili się luteranie wobec menonitów w XVI w. Przyjęto oświadczenia, w których Światowa Federacja Luterańska m.in.:

- potępia handel ludźmi;
- potępia dyskryminację Dalitów w Indiach;
- zachęca do redukcji wydatków na zbrojenia na świecie;
- podkreśla prawo wszystkich ludzi do dostępu do żywności – w tym kontekście podkreślona została potrzeba równości płci;
- określa parytety na rzecz inkluzywnej reprezentacji – chcąc zapewnić w różnych gremiach Federacji odpowiednie proporcje płci, wieku, świeckich i duchownych przyjmuje się następujące minima: 40% kobiet, 40% mężczyzn, 20% osób poniżej 30. roku życia oraz 40% świeckich; ŚFL wzywa też Kościoły członkowskie do przyjęcia podobnych rozwiązań w swoich strukturach;

- wzywa Kościoły członkowskie do umożliwienia kobietom dostępu do ordynacji oraz kościelnych gremiów kierowniczych;
- wzywa do podjęcia odpowiednich kroków zmierzających do redukcji działania zmian klimatycznych;
- wzywa do zwiększania uczestnictwa osób niepełnosprawnych w życiu społecznym.

Podczas obrad debatowano również o takich zagadnieniach, jak godność ludzka, HIV/AIDS, sprawiedliwość społeczna, finanse ŚFL i .in. W trakcie trwania Zgromadzenia do Federacji przyjęto pięć nowych Kościołów: Kościół Luterski Myanmaru, Myanmarski Kościół Luterski i Kościół Ewangelicki Mara (wszystkie ze Związku Myanmar, czyli z Birmy) oraz Luterski Kościół Dobrego Pasterza w Indiach i Północny Kościół Ewangelicko-Luterski Nepalu. W ten sposób liczba Kościołów członkowskich Federacji wzrosła do 145.

Michał Karcki

APOSTOLSKOŚĆ KOŚCIOŁA

Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007)

Spis treści

Wprowadzenie

Część pierwsza

Apostolskość Kościoła – nowotestamentowe podstawy

- 1.1. Wprowadzenie
- 1.2. Naśladowanie Jezusa i misja Dwunastu
- 1.3. Pełnomocnictwo zmartwychwstałego Chrystusa i obietnica Ducha Świętego
- 1.4. Apostołowie
 - 1.4.1. Uwagi terminologiczne
 - 1.4.2. Corpus Paulinum
 - 1.4.3. Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie
- 1.5. Struktury kościelne i formy urzędu
 - 1.5.1. Duchowe dary i posługi
 - 1.5.2. Posługa *episkope*
 - 1.5.3. Powstanie trójczłonowego porządku
 - 1.5.4. Ryty nakładania rąk
- 1.6. Żywa tradycja i pozostawanie w prawdzie

Część druga

Apostolska Ewangelia i apostolskość Kościoła

- 2.1. Wprowadzenie
- 2.2. Orientacja biblijna
- 2.3. Apostołowie i Kościół: interpretacja starokościelna i średniowieczna
 - 2.3.1. Wczesne wypowiedzi na temat apostolskości Kościoła
 - 2.3.2. Szczególna apostolskość Rzymu i jego biskupa
 - 2.3.3. Apostolskość w stylu życia, sztuce i liturgii
 - 2.3.4. Wezwania do reformy

- 2.4. Rozwój w okresie Reformacji i później
 - 2.4.1. Reformacja luterńska
 - Kontynuacja i krytyka w okresie Reformacji luterńskiej
 - 2.4.2. Apostolskość w Trydencie i w katolickiej teologii potrydenckiej
 - 2.5. Rozwój zmierzający do rozwiązania i konsensu
 - 2.5.1. Katolicko-ekumeniczna wizja uczestniczenia w apostolskości
 - Ewangelia i kolegium biskupów
 - Odnowione rozumienie tradycji
 - Kościół katolicki oraz inne Kościoły i wspólnoty eklezjalne
 - 2.5.2. Luteransko-ekumeniczny opis apostolskości Kościoła
 - Pełnia wymiarów Słowa Bożego
 - Elementy apostolskości i ich konfiguracja
 - Substancja Ewangelii i jej uwarunkowane formy
 - Różnorodność i jej pojednanie
 - Luteranie a Kościół Rzymskokatolicki
 - 2.6. Wnioski wynikające z apostolskości Kościoła
 - Wprowadzenie
 - 2.6.1. Fundamentalne wspólne przekonania w sprawach wiary
 - 2.6.2. Rozpoznane cechy wspólne w zakresie rozumienia
 - 2.6.3. Różnice, które wymagają dalszego zbadania
- Część trzecia***
- Sukcesja apostolska i urząd z mocy ordynacji**
- 3.1. Wprowadzenie
 - 3.2. Orientacja biblijna
 - 3.3. Urząd z mocy ordynacji w starożytnym Kościele i w średniowieczu
 - 3.4. Urząd z mocy ordynacji w okresie Reformacji luterńskiej i na Soborze Trydenckim
 - 3.4.1. Urząd z mocy ordynacji w okresie Reformacji luterńskiej
 - Kapłaństwo wszystkich ochrzczonych
 - Stosunek kapłaństwa wszystkich ochrzczonych do urzędu z mocy ordynacji
 - Autorytet urzędu
 - Problematyka urzędu biskupiego w okresie Reformacji i reakcja reformatorów
 - Teologiczna definicja relacji między urzędem duchownego a urzędem biskupa
 - Ordynacja i „sukcesja apostolska”
 - 3.4.2. Trójstopniowy urząd z mocy ordynacji (biskup – kapłan – diakon) według Soboru Trydenckiego (1545-1563)
 - 3.5. Urząd z mocy ordynacji według Drugiego Soboru Watykańskiego i współczesnej nauki luterńskiej
 - 3.5.1. Urząd z mocy ordynacji na Drugim Soborze Watykańskim
 - Powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych
 - Misja apostolska i urząd kościelny
 - Urząd biskupi
 - Prezbiterzy i diakoni
 - 3.5.2. Urząd z mocy ordynacji w dzisiejszym nauczaniu luteranskim

Urząd z mocy ordynacji i kapłaństwo wszystkich ochrzczonych

Zróźnicowanie urzędu

3.6. Wnioski: Sukcesja apostolska i urząd z mocy ordynacji

3.6.1. Zbieżności

3.6.2. Różnice

3.6.3. Ekumeniczna perspektywa w obliczu tych różnic

Część czwarta

Nauka kościelna, która pozostaje w prawdzie

4.1. Wprowadzenie

4.2. Orientacja biblijna

4.3. Nauka i prawda apostolska w Kościele starożytnym i średniowiecznym

4.3.1. Wczesne świadectwa w sprawie Ewangelii, nauki, nauczycieli i Pisma

4.3.2. Reguła wiary

4.3.3. Symbole do wyznawania wiary apostolskiej

4.3.4. Kanon Pisma

4.3.5. Sobory pierwszych ośmiu stuleci

4.3.6. Prawda Pisma i jej interpretacja dla potrzeb Kościoła: sposób podejścia w Kościele starożytnym i w średniowieczu

4.4. Kościół pozostający w prawdzie w perspektywie Reformacji luterńskiej

4.4.1. Kanon, interpretacja Pisma i nauczanie w Reformacji luterńskiej

4.4.2. Urząd nauczania w Kościołach luterńskich

4.5. Nauka katolicka o kanonie biblijnym, interpretacji Pisma i urzędzie nauczającym

4.5.1. Kanon Pisma i jego podstawa

4.5.2. Interpretacja biblijna: od Trydentu do Drugiego Soboru Watykańskiego

4.5.3. Urząd nauczający według nauki katolickiej

4.6. Wnioski: Kościół pozostający w prawdzie

Wprowadzenie

4.6.1. Wspólne fundamentalne przekonania w sprawach wiary

A. Ewangelia o łasce Bożej w Chrystusie

B. Ewangelia i Kościół

C. Ewangelia, pisma kanoniczne oraz nauczanie i życie Kościoła

4.6.2. Tematy związane z pojedyną różnorodnością

A. Kanon Pisma i Kościół

B. Pismo i Tradycja

C. Urząd nauczający: jego konieczność i miejsce w Kościele

C.1. Egzystencja urzędu nauczania publicznego na płaszczyźnie lokalnej i ponadlokalnej

C.2. Urząd nauczający w ramach różnych instancji poświadczania Słowa Bożego C.3.

Urząd nauczający w jego funkcjach konstruktywnych i krytycznych

Wprowadzenie

Wraz z przedłożonym dokumentem studyjnym na temat „Apostolskości Kościoła” Komisja Luterancko-Rzymskokatolicka ds. Jedności kończy czwartą fazę (1995-2006) dialogu luterancko-katolickiego na szczeblu światowym. Pełnomocnictwo Komisji i nominacja jej członków zostały wypowiedziane w imieniu Kościołów przez Światową Federację Luterancką i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan. Dokument studyjny zostaje przedłożony obu zleceńodawcom, ich Kościołom, lecz również szerokiej opinii osób i grup zaangażowanych w ruchu ekumenicznym. Komisja wiąże z tym nadzieję, że to studium otworzy nowe perspektywy w dziedzinie ekumenicznej eklezjologii i rzuci światło na drogi, na których mogą być poczynione w skali światowej ważne kroki ku pełnej współpracy między Kościołem katolickim a Kościołami luteranckimi.

Dokument oferuje najpierw solidną analizę tekstów nowotestamentowych na temat apostołów i podstaw apostolskości (część pierwsza). Poza tym zostają przedstawione wyniki badań z trzech perspektyw, w jakich rozpatrywana jest apostołskość: apostołskość jako istotna właściwość Kościoła w wyznaniu wiary (część druga), jako cecha urzędu kościelnego (część trzecia) i jako decydująca właściwość nauczycieli i nauki, której potrzebują nasze Kościoły dla pozostawania w prawdzie Ewangelii (część czwarta).

Przebieg obecnej fazy dialogu katolicko-luteranckiego

W pierwszych latach obecnej fazy Komisja, poza apostołsnością, zajmowała się jeszcze dwoma tematami, mianowicie po pierwsze etyką i nauką moralną naszych Kościołów i jej znaczeniem dla stosunków ekumenicznych i po drugie stopniem katolicko-luteranckiej zgodności w nauce o Eucharystii. Ale Komisja zorientowała się szybko, że oba tematy są w sobie tak obszerne i złożone, że nie uporałaby się z nimi zgłębiając jednocześnie temat apostołsności. Dlatego postanowiono skoncentrować się całkowicie na temacie apostołsności. Tak więc przedstawiamy tylko jeden tekst, ale bardzo obszerny.

Apostolskość Kościoła

Członkowie Komisji reprezentują katolickie i luteranckie punkty widzenia, które są rezultatem życia i pracy w ich Kościołach lokalnych. Skład Komisji wpłynął na poszerzenie tła geograficznego: jej członkowie pochodzą z Argentyny-

ny, Finlandii, Japonii, Kanady, Niemiec, Nigerii, Norwegii, Polski, Tanzanii, USA, Węgier i Włoch.

Podczas trwającego lata dialogu Komisja weszła w kontakt z Kościołami lokalnymi, na których terenie odbywała swoje roczne tygodniowe spotkania: w Danii (Smidstrup Strand), Niemczech (Rottenburg-Stuttgart, Tutzing-Monachium i Würzburg), Finlandii (Lärkkulla), Włoszech (Bose/Mediolan i Cassano delle Murze koło Bari), Polsce (Opole), na Węgrzech (Dobogokö koło Budapesztu) i w USA (Baltimore). Komisja przyjmowała do wiadomości sprawozdania na temat dążeń ekumenicznych na tych terenach oraz starała się przekazać lokalnym reprezentantom informacje na temat swojego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan i metody prowadzonego dialogu. Ma nadzieję, że te spotkania stanowiły wzbogacenie dla Kościołów lokalnych i bodziec do ekumenicznej aktywności miejscowych chrześcijan.

Podczas spotkania w Baltimore (lipiec 2004) Komisja otrzymała raport na temat zakończonej właśnie dziesiątej rundy dialogu katolicko-luterańskiego w USA, której wyniki opublikowane zostały w międzyczasie jako *The Church as Koinonia of Salvation. Its Structures and Ministries*¹. W tekście tym Komisja znalazła punkty wyjścia i uzupełnienia dla trzeciej części swego dokumentu, która zajmuje się urzędem kościelnym i sukcesją apostołską. Wsparcia udzielił też projekt Ekumenicznej Grupy Roboczej Teologów Katolickich i Ewangelickich w Niemczech (*Jäger-Stählin-Kreis*), z którą współpracują aktywnie dwaj członkowie naszej Komisji. Szereg paragrafów części czwartej przedłożonego studium dotyczące kwestii, jak Kościół pozostaje w prawdzie apostołskiej Ewangelii, zawdzięcza swoje powstanie impulsom płynącym z obszernego studium Ekumenicznej Grupy Roboczej zatytułowanego *Verbindliches Zeugnis*².

Dekada tego dialogu charakteryzowała się ważnym wydarzeniem związanym z luterańsko-rzymskokatolicką *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która została uroczyście podpisana 31 października 1999 r. w Augsburgu. Podczas pierwszych lat pracy nad apostołskością Komisja towarzyszyła procesowi, który przyczyniał się do recepcji *Wspólnej deklaracji* w naszych Kościołach. Niektórzy członkowie Komisji osobiście uczestniczyli w formułowaniu *Wspólnej deklaracji* i wraz z innymi przyczyniali się do rozpowszechniania jej tekstu w Kościołach.

¹ R. Lee/J. Gros (red.), *The Church as Koinonia of Salvation. Its Structures and Ministries*, Washington D.C. 2005.

² G. Wenz/Th. Schneider (red.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 tomy, Freiburg/Göttingen 1992-1998. W 2002 r. Ekumeniczna Grupa Robocza podjęła temat urzędu kościelnego w tradycji apostołskiej, który w przedkładanym dokumencie studyjnym jest przedstawiony w części trzeciej. Grupa Robocza opublikowała dwa tomy, które jednak nie zawierają jeszcze wspólnego raportu, który jest w przygotowaniu i zostanie opublikowany w tomie trzecim: Th. Schneider/G. Wenz (red.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I. Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg/Göttingen 2004; D. Sattler/G. Wenz (red.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge II. Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg/Göttingen 2006.

Kontekst niniejszego studium

Oficjalny dialog między luteranami i katolikami na płaszczyźnie światowej rozpoczął się bezpośrednio po Soborze Watykańskim II i w 1993 r. zakończyła się jego trzecia faza. Komisja, która obecnie zakończyła swoją pracę, reprezentuje więc czwartą fazę dialogu. Przedłożoną pracę należy rozumieć jako dalszy krok na drodze wytyczonej przez trzy wcześniejsze fazy i jako kontynuację tego, co zostało przedstawione w dotychczas opracowanych dokumentach. Nawiązuje ona w sposób szczególny do następujących raportów dialogu luterkańsko-katolickiego na szczeblu światowym: *Ewangelia i Kościół* z 1972 r., *Urząd duchowny w Kościele* z 1981 r. oraz *Kościół i usprawiedliwienie* z 1994 r.³

Ważną cechą przedkładanego dokumentu jest jego powiązanie ze *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. *Wspólna deklaracja* posiada ważne znaczenie i autorytet ze względu na fakt, że wraz z jej podpisaniem w 1999 r. oba znajdujące się w dialogu Kościoły dokonały oficjalnej recepcji wyników wielu dialogów luterkańsko-katolickich, które zajęły się nauką o usprawiedliwieniu zarówno na szczeblu światowym, jak też na szczeblu krajowym w USA i Niemczech.

Metody wspólnego studium

Analiza nowotestamentowych świadectw na temat apostołów i ich misji w zakresie zwiastowania Ewangelii o Jezusie Chrystusie wnosi do naszego dokumentu bogate i ważne rezultaty. Naukowo-egzegetyczny sposób postępowania miał centralne znaczenie dla uniknięcia starszej metody, która polegała na wykorzystaniu cytatów Pisma św. jedynie jako źródła potwierdzającego dany wywód. Część pierwsza przedstawia teksty Nowego Testamentu w ich złożoności i daje im możliwość przemawiania we własnym imieniu. Druga, trzecia i czwarta część zawiera za każdym razem fragment zatytułowany „Orientacja biblijna”, w którym ważne teksty Nowego Testamentu są umieszczane w kontekście tematycznym i merytorycznym każdorazowej części. Komisja uwzględniała przy tym dynamikę rozwoju w obrębie Nowego Testamentu. W ścisłym sensie cały proces roboczy w Komisji dokonywał się jako intensywny dialog, który ma swoją podstawę w Piśmie św. jako pierwotnym świadectwie naszej wiary.

Druga, trzecia i czwarta część zawiera ponadto za każdym razem przegląd przemian w Kościele w epoce Ojców i w średniowieczu. Istnieje wiele szczegóło-

³ Polskie przekłady wymienionych dokumentów w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, K. Karski, S.C. Napiórkowski (redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów), Lublin 2003, ss. 39-67, 237-271, 361-481.

wych badań nad tematami, którymi te fragmenty się zajmują. Prezentacja opiera się w poszczególnych fragmentach w sposób selektywny na takich studiach, przy czym nie wysuwa jakiegokolwiek roszczenia, że przedstawia ważne aspekty w sposób wszechstronny i dostatecznie zróżnicowany.

Przeglądy obejmujące stulecia między czasami apostołskimi i wybuchem Reformacji chcą być czymś więcej niż tylko historycznym opisem. Stulecia te tworzą zarówno dla luteranów jak też dla katolików wspólną historię rozwoju nauki i ustroju kościelnego. Kościoły luterzańskie widzą korzenie swojej tradycji w misji i działalności założycielskiej apostołów. Ponadto są przekonane, że Reformacja kontynuowała istotne elementy rozwoju nauki i struktur, zapoczątkowane w okresie poapostołskim, tj. w Kościele starożytnym i średnio-wiecznym.

Badania historyczne, chociaż nie mogły mieć charakteru wyczerpującego, to jednak w sposób nieoczekiwany okazały się korzystne, o czym można się przekonać w części trzeciej dotyczącej przemian urzędu biskupiego w czwartym stuleciu. Stanowi to ważny wkład zarówno dla interpretacji Reformacji jak i nowszych przemian dokonujących się po stronie katolickiej.

Fragmenty na temat Lutra i Reformacji luterskiej opierają się na badaniach szczegółowych. Oczywiście nie chcą być one po prostu historycznymi prezentacjami, lecz służą też jako systematyczno-teologiczne prezentacje i argumenty. W podobny sposób zostały przeprowadzone szczegółowe badania nad nowszą katolicką tradycją doktrynalną, tak jak ukształtowała się ona od Soboru w Trydencie poprzez Pierwszy a zwłaszcza Drugi Sobór Watykański. Dla części trzeciej przejęto ważne wypowiedzi w sprawie sakramentu święceń z Trydentu, podczas gdy Drugi Sobór Watykański wnosi wkład do części drugiej z kościelnymi „elementami” nawiązującymi do apostołów i do części czwartej odnośnie do pozycji i roli Biblii w katolickim życiu religijnym.

Granice niniejszego studium na temat apostołskości

Od początku Komisja trzymała się ustalenia, by nie podejmować kontrowersji występującej między luteranami i katolikami, mianowicie kwestii ordynacji kobiet na urząd duchownego i ich nominacji na urząd biskupi. Mimo to luterkańscy członkowie Komisji wskazują, że dla nich, gdy tekst mówi o „urzędzie kościelnym”, są to zarówno mężczyźni jak i kobiety jako osoby sprawujące ten urząd.

Inny temat kontrowersyjny, szczególna apostołska posługa biskupa Rzymu, pojawia się w wielu miejscach naszego studium. Jednak Komisja nie chce przy tym wzbudzać wrażenia, że zajęła się kwestią papieżstwa w sposób gruntowny.

Prymatem rzymskim i kwestią nieomylności zajęły się bezpośrednio inne dialogi luterańsko-katolickie w USA⁴. Poza tym najnowszy dokument studyjny opublikowany w Niemczech, *Communio Sanctorum* (2000), zawiera istotną argumentację katolicko-luterańską na temat papieżstwa⁵. Komisja stwierdza, że jej celem mogło być dodawanie nowych przemyśleń do tej dyskusji. Ponadto zdajemy sobie sprawę, że ekumeniczna encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995) doprowadziła już do szerokiej dyskusji i wielu publikacji na temat urzędu papieskiego, których nie dało się przestudiować i wprowadzić do naszego studium.

Uwaga w sprawie języka

Niniejszy dokument na każdym etapie był opracowywany zarówno w języku angielskim jak i niemieckim. Obie wersje starają się uwzględnić stylistyczne wymogi jednego lub drugiego języka; a więc nie ma między nimi relacji pełnej dosłowności. Zespół złożony z członków Komisji, który przygotował edycję tekstów, zbadał pieczołowicie obie wersje językowe, by zabezpieczyć podstawową zgodność obu tekstów.

Zarówno angielską jak i niemiecką wersję językową tego studium należy traktować jako wersje oryginalne tekstu Komisji; nadają się one do cytowania w sprawozdaniach i badaniach na temat wkładu, jaki wnosi to studium do postępu w zakresie uznania szerszej wspólnoty między Kościołem katolickim a Kościołami luterańskimi.

Biskup Béla Hartami
Budapeszt, Węgry
Przewodniczący strony luterańskiej

Arcybiskup Alfons Nossol
Opole, Polska
Przewodniczący strony rzymskokatolickiej

⁴ Por. publikacje dotyczące piątej i szóstej rundy dialogu luterańsko-katolickiego w USA: *Papal Primacy and the Unity of the Church* (Minneapolis 1974) i: *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Minneapolis 1980).

⁵ Por. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kircheleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt a.M. 2000, s. 77-99.

Część pierwsza **Apostolskość Kościoła – nowotestamentowe podstawy**

1.1. Wprowadzenie

1. Dla naszego wspólnego badania apostolskości Kościoła, jak przejawia się ona w swoim apostolskim fundamencie i przez swoje apostolskie posłannictwo, decydujące znaczenie ma świadectwo Pisma. Kościół przejął Pisma Święte narodu żydowskiego i ustalił kanon Nowego Testamentu jako normatywne świadectwo dla apostolskiej Ewangelii, to znaczy jako świadectwo miarodajnego, autentycznego zwiastowania objawienia Boga w Jezusie Chrystusie przez tych, którzy jako pierwsi zostali posłani do głoszenia Dobrej Nowiny (Rz 10, 14-15). Kierowani przez Ducha Świętego, chrześcijanie jako jednostki i Kościół jako całość stale czytali Pismo, aby znaleźć zrozumienie i polecenie dla wypełniania swej Bożej misji zwiastowania Ewangelii w każdej epoce i w każdym miejscu na nowo. Tak więc dążeniem Kościoła przez stulecia było okazywanie wielkiego poważania i dochowanie wierności apostolskiemu fundamentowi. Istotne było zawsze przekonanie, że Duch Święty prowadzi i utrzymuje Kościół w prawdzie, i że treść wiary, którą Duch wzbudza we wspólnocie wierzących, ma priorytet i jest istotna w konfrontacji z każdą formą zewnętrzną. Formy, w jakich przeżywa się swoje chrześcijaństwo, i wypełniana jest posługa pojednania, muszą być zawsze zgodne z Ewangelią.

2. Nowy Testament w bardzo zróżnicowanych wypowiedziach i formach mówi o uczniostwie jako naśladowaniu Jezusa, o apostołach i Ewangelii, do zwiastowania której zostali powołani, gdy byli jeszcze z Jezusem w Galilei, jak również po Wielkanocy przez zmartwychwstałego Pana. Egzegeza biblijna potwierdziła to zróżnicowanie i bierze je pod uwagę. Teksty nowotestamentowe mówią także w różny sposób o charyzmatkach i posługach we wczesnych zborach chrześcijańskich, w których te teksty były pisane i które miały też wpływ na ich postępowanie. Badanie tej różnorodności w nowotestamentowym świadectwie sprawia, że tym bardziej pilną staje się kwestia, jak to wszystko łącznie rozpatrywane konstytuuje jednolity kanon.

3. Nasze Kościoły mają różne tradycje w zakresie wykładania konkretnych tekstów. Również istnieją różnice, gdy chodzi o ustalenie, którym pismom należy przyznawać większe znaczenie; różne sposoby czytania mogą nawet prowadzić do nieporozumień w ramach każdego poszczególnego Kościoła. Zadanie hermeneutyczne, nawet sformułowane w zróżnicowany sposób, jest zakorzenio-

ne we wspólnym przekonaniu, że świadectwo Pisma św. jest normatywne. Jak Pismo, Tradycję i tradycje można dokładnie rozróżnić, ale także zrozumieć w ich nieustannym wzajemnym oddziaływaniu na siebie, stanowi kluczową kwestię w dialogu ekumenicznym i obszar, w którym osiągnięto już znaczący konsens.

4. Świadectwo Nowego Testamentu, prezentowane w tym dokumencie studyjnym, ma długą historię recepcji w naszych Kościołach. Nie przebiegała ona bynajmniej całkiem oddzielnie, ale częściowo tak. Dotyczy to szczególnie kwestii, czy w Nowym Testamencie dają się odnaleźć koncepcja lub praktyka sukcesji apostołskiej i, jeśli tak było, co może to oznaczać dla apostołskości Kościoła. Kwestię tę można ująć radykalniej, pytając, czy sukcesja apostołska w urzędzie, rozważana później eklezjologicznie, ma podstawę w Nowym Testamencie. Nie da się uniknąć, by wybór i teologiczne akcentowanie materiału nowotestamentowego brały pod uwagę kwestie dogmatyczne w ramach całego dokumentu studyjnego. Nie chodzi jednak o to, aby konkretne pozycje dogmatyczne potwierdzić odpowiednimi tekstami biblijnymi. W swoim świadectwie na rzecz Słowa Bożego sam Nowy Testament ma zasadnicze znaczenie i dlatego zaprasza on także do krytycznego zbadania tradycji dogmatycznych i rozważenia sprzecznie brzmiących sformułowań, które mogą być nawet powodem konfliktu.

1.2. Naśladowanie Jezusa i misja Dwunastu

5. Jezus zwiastował Ewangelię Bożą słowami: „Nadszedł czas, Królestwo Boga jest blisko, nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Powołał uczniów, mężczyzn i kobiety, by poszli za Nim i stali się „rybakami ludzi” (Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22 i Łk 5, 1-11; 8, 1-3). W opowieściach Ewangelii uczniostwo zostaje opisane jako naśladowanie Jezusa, który, posłuszny swemu mesjanicznemu powołaniu, udaje się do Jerozolimy, by tam doznać odrzucenia, cierpienia i ukrzyżowania, i by po trzech dniach zmartwychwstać (Mk 8, 31-38). Tak więc naśladowanie Jezusa jest naśladowaniem w cieniu Krzyża; wymaga ofiarowania samego siebie i gotowości cierpienia; nie dopuszcza dążenia do żadnej innej wielkości niż służba (Mk 10, 38-45). Mimo to Ewangelie opowiadają także historię uczniostwa jako historię bojaźni i zawodu, gdyż wielu uczniów nie wytrzymuje do końca, lecz odstępuje od wiary i nawet neguje swoje związki z Jezusem. Dlatego ostatecznie to sam zmartwychwstały Chrystus jest Tym, który się im objawia i przebacza, Tym, który wzywa ich na nowo do naśladowania i przywraca wspólnotę (por. nr 30).

6. Będąc z uczniami w drodze, Jezus w podobieństwach mówi im o Królestwie Bożym. Unaocznia Bożą łaskę i moc za pomocą cudów i objaśnia w sposób su-

werenny wolę Bożą, która znajduje swój wyraz w Prawie i działalności proroków. Istotna cecha naśladowania Jezusa polega na tym, że inicjatywa pochodzi od Niego i uczniowie odpowiadają na Jego wezwanie. „Nie wy Mnie wybraliście, ale Ja was wybrałem” (J 15, 16). On jest ich Mistrzem (Mt 23, 8; J 13, 13), On też udziela swego pełnomocnictwa, powierzając im jako swoim naśladowcom zwiastowanie Królestwa Bożego oraz uzdrawianie chorych i opętanych tak, jak sam to czyni (Łk 9, 1-2; por. też Mk 6, 7-13; Mt 10, 1). Oczywiście naśladowanie Jezusa jest w swojej istocie służbą; bowiem uczniowie naśladowują Tego, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i oddać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10, 44n; także Łk 22, 24-27).

7. Wszystkie cztery Ewangelie informują, że Jezus już podczas swej działalności w Galilei wybrał grupę dwunastu uczniów. Marek powiada, że ustanowił ich, „żeby byli z Nim, aby mógł ich posyłać do głoszenia Ewangelii i aby mieli moc wypędzania demonów” (Mk 3, 14-15); i przekazuje ich imiona: „Ustanowił więc Szymona, któremu nadał imię Piotr, Jakuba – syna Zebedeusza, i Jana – brata Jakuba, którym nadał przydomek Boanerges, to znaczy Synowie Gromu, Andrzeja, Filipa, Bartłomieja, Mateusza, Tomasza, Jakuba – syna Alfeusza, Tadeusza, Szymona Kananejczyka i Judasza Iskariotę, który Go zdradził” (Mk 3, 16-19). Dwunastka bierze swoje znaczenie od dwunastu pokoleń Izraela i, trzymając się tej konwencji językowej, zarówno Mateusz jak i Łukasz rozumieją Dwunastu tak, że odegrają oni rolę podczas eschatologicznego odrodzenia ludu Bożego: „Zapewniam was, że przy odrodzeniu wszystkich rzeczy, kiedy Syn Człowieczy zasiądzie na tronie swojej chwały, zasiądziecie i wy, którzy poszliście za Mną, na dwunastu tronach, aby sędzić dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19, 28; Łk 22, 29-30).

8. Z kręgu Dwunastu Jezus wybiera niekiedy mniejszą grupę trzech jako świadków szczególnych wydarzeń, przeważnie należą do niej Piotr, Jakub i Jan (Mk 9, 2 par.; Mk 14, 32 par. Mt). Z pewnych okazji Piotr przemawia w imieniu większej grupy; na wszystkich listach Dwunastu jest wymieniany jako pierwszy, co jest zgodne z faktem, że według tradycji synoptycznej on i jego brat Andrzej zostali powołani jako pierwsi (Mk 1, 16-20 par.). W Ewangelii Mateusza Jezus, w reakcji na wyznanie Szymona Piotra, że jest On Mesjaszem, Synem Boga żywego, odpowiada, że jemu, *Szymonowi, synowi Jony*, nadaje imię *Petros* (aramejskie *Kefas*, por. J 1, 42), i wyjaśnia, że Piotr jest „skałą” (*petra*), na której „zbuduję Mój Kościół” (*ekklelesia*). Piotr otrzyma także władzę kluczy dla wiązania i rozwiązywania (Mt 16, 16-19). Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus według Łukasza 22, 24-34 przekazuje uczniom inny etos ludzkich zachowań niż ten, który jest znany w świecie: „Kto z was jest ważniejszy, niech stanie się jak ten młodszy, a kto jest przełożonym,

niech będzie jak ten, który służy”. Następnie przekazuje Dwunastu ich eschatologiczne zadanie (por. także u góry nr 7 i dalej nr 30). Mówiąc o czekających ich pokusach zapewnia Szymona Piotra: „Ja jednak prosiłem za tobą, aby nie ustała twoja wiara. Ty natomiast, gdy się nawrócisz, utwierdzaj swoich braci”. Gdy Szymon Piotr zapewnia, że nie opuści Jezusa, nawet gdyby miało mu to grozić więzieniem lub śmiercią, Jezus odpowiada, że jego zdrada jest bliska – zanim jeszcze kogut zapieje. Wszystkie Ewangelie stwierdzają zgodnie, że w decydującym momencie procesu Jezusa Piotr trzy razy się Go wyparł (Mk 14, 66-72 par.). Gdy pewne historie związane ze zmartwychwstaniem zwracają szczególną uwagę na Piotra, może to być rozumiane jako wskazówka, że zmartwychwstały Chrystus przebacza mu jego zdradę, przyjmuje ponownie do wspólnoty miłości i troski oraz powołuje go do naśladowania Chrystusa do samej śmierci (Mk 16, 7; J 21, 15-22).

9. Tradycja synoptyczna jest zgodna co do tego, że Dwunastka podczas działalności Jezusa w Galilei zostaje rozesłana w celach misyjnych. Ich misja stanowi poszerzenie posługi zwiastowania i uzdrawiania sprawowanej przez Jezusa (Mk 6, 7-13; Mt 10, 1-11, 2; Łk 9, 1-6). Łukasz mówi, nawet jeszcze szczegółowiej, o powołaniu siedemdziesięciu innych uczniów (Łk 10, 1-20). Także oni reprezentują samego Jezusa, toteż możemy przeczytać: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, gardzi także Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16). Polecenie według Mt 10, 5-42, wypowiedziane w języku eschatologicznego kryzysu, pozwala połączyć wysłanie Dwunastu „do owiec, które poginęły z domu Izraela” z doświadczeniem Kościoła w okresie późniejszym. Skutkiem specyficznego podejścia do kwestii czasu w Ewangelii Mateusza jest to, iż czasy, w których żył Jezus, przyczyniają się stale do wyjaśniania późniejszego doświadczenia Kościoła, i odwrotnie.

1.3. Pełnomocnictwo zmartwychwstałego Chrystusa i obietnica Ducha Świętego

10. Wspólnota wczesnochrześcijańska była przekonana o stałej obecności Pana, mimo że Jezus więcej się jej nie objawił. Kościół jest miejscem, w którym wiara chrześcijańska ciągle, z pokolenia na pokolenie, zostaje zachowywana i odnawiana. Ewangelia Mateusza kończy się obietnicą, że zmartwychwstały Chrystus zawsze będzie ze swoimi uczniami, gdziekolwiek by się udali, aż do końca świata (Mt 28, 20). W Ewangeliami: Łukasza i Jana i przez samego Pawła ta nieustanna Boża obecność jest rozumiana w kategoriach pneumatologicznych. Duch Święty wiąże Kościół w trwałą i ciągle nowy sposób z Jezusem Chrystusem i Jego apostołskim fundamentem. Przez moc i przewodnictwo Ducha Świętego

Kościół jest przygotowywany różnymi, lecz ciągłymi sposobami do swojej misji. Tak więc zyskuje on zdolność reagowania na potrzeby każdej epoki i każdego miejsca, a Duch tworzy między wszystkimi chrześcijanami więź wzajemnej miłości i wspólnoty.

11. W Ewangelii Jana Jezus w swojej mowie pożegnalnej do uczniów mówi o Paraklecie, Duchu Prawdy, który przyjdzie po odejściu Jezusa; Duch ten doprowadzi ich „do całej prawdy” (J 14, 16n.26; 15, 26; 16, 7-15). Paraklet nauczy uczniów wszystkiego i przypomni im o wszystkim, co Jezus im powiedział. Duch nie dodaje niczego do objawienia w Chrystusie, lecz wyjaśnia, udostępnia i przekazuje sens i skutki tego objawienia, w trakcie dochodzenia uczniów do całej prawdy. Główny akcent leży zarówno na zachowaniu i strzeżeniu tego, co Jezus niegdyś powiedział i nauczał, jak też na poświadczaniu z inspiracji Ducha tych nauk. Co więcej, Ewangelia Jana jest sama w sobie wyrazem obecności Parakleta, który prowadzi uczniów do prawdy, oraz przekonania, że „błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29).

12. Według Ewangelii Łukasza i Dziejów Apostolskich Chrystus, który wstąpił do nieba, wylewa obiecany przez Ojca Duch na wszystkich swoich uczniów zgromadzonych w Jerozolimie (Łk 24, 49; Dz 2, 1 – 4, 33). Mogą być oni Jego świadkami „aż po krańce ziemi” tylko w mocy, którą otrzymują, gdy Duch Święty na nich zstępuje (Dz 1, 7-8). W opowieści o dwóch uczniach na drodze do Emaus (Łk 24, 13-35) obaj najpierw nie potrafią rozpoznać swego towarzysza podróży. Dopiero podczas łamania chleba otwierają się ich oczy. Ich wiara reaktywuje się, gdy podczas tej czynności eucharystycznej objawia się obecność Pana. Pytający okazuje się być nauczycielem, a gość zachowuje się jak gospodarz. Uczniowie szukają i znajdują żywego Chrystusa nie z własnej inicjatywy. Jak we wszystkich opowieściach dotyczących Jego ukazywania się, jest On tym, który do nich przychodzi i im się objawia; uczniowie pozostają odbiorcami także wówczas, gdy Go już rozpoznali. Zmartwychwstały Chrystus pozostaje z obydwojema uczniami w Emaus tylko do momentu rozpoznania. Pozostają oni z łamanym chlebem, otwartym Pismem i będącą do opowiedzenia historią spotkania. Gdy Pan znika im z oczu zmieniają swoje plany i jeszcze tego samego wieczoru powracają do Jerozolimy, by być razem z innymi uczniami, którzy już się tam zgromadzili. Wspólnota zostaje przywrócona. Temu w pełnym składzie zgromadzeniu uczniów Pan ukazuje się ponownie, a w Dniu Zielonych Świątek, gdy wszyscy (to znaczy nie tylko Dwunastu) znów się zgromadzili, wszystkim zostaje dany Duch Święty.

13. Mateusz i Łukasz a także Jan (który nie wspomina o wcześniejszym pełnomocnictwie w Galilei) poświadczają ostateczne uniwersalne pełnomocnictwo

apostołów otrzymane od zmartwychwstałego Chrystusa. Oni byli nie tylko uczniami Jezusa, gdy był jeszcze z nimi. Mimo ich bojaźni i nawet mimo ich wypierania się, ich powołanie zostaje ponownie potwierdzone; teraz otrzymują oni jeszcze poważniejszą misję na czas po Wielkanocy. Jest to ich apostołska misja; odpowiada ona mocno zaakcentowanej wypowiedzi Pawła, że swoje apostołskie powołanie otrzymał od samego zmartwychwstałego Pana (1 Kor 15, 8-11). Misja ta może być różna pod względem sformułowania i także treści, ale udzielone w ten sposób pełnomocnictwo jest w swej istocie podobne. Zgodnie z nakazem misyjnym w Mt 28, 19-20 jego zadanie polega na tym, by przez chrzest i nauczanie uczynić narody uczniami; według Łk 24, 48 i Dz 1, 8.21-22 uczniowie mają być świadkami zmartwychwstania, z czym wiążą się także zwiastowanie pokuty i odpuszczenia grzechów; według J 20, 21-23 mają oni grzechy odpuszczać i zatrzymywać.

1.4. Apostołowie

1.4.1. Uwagi terminologiczne

14. W Nowym Testamencie apostołskość nie jest jeszcze atrybutem Kościoła. Pojawiają się jednak pojęcia *apostolos* i *apostole* – stale w odniesieniu do osób i ich posłannictwa. Większość nowotestamentowych przykładów na *apostolos* znajduje się w listach Pawłowych i Łukaszkowych Dziejach Apostołów. Pojedyncze przykłady w innych miejscach również pokazują, że to określenie miało w Kościele starożytnym silne umocowanie i było szeroko używane.

15. Terminy *apostole* i *apostolos* w nowotestamentowym użyciu mają niewątpliwie konotacje tytułowe, chociaż w grece przedchrześcijańskiej, z tradycjami Suptuaginy włącznie, prawdopodobnie były nieznane. Greckie pojęcie *apostolos* oznacza posłańca lub zwiastuna, „kogoś, kto został posłany”. Pochodzi ono od czasownika *apostello*. Priorytetowe znaczenie ma tutaj czasownik. Nikt nie jest *apostolos*, gdy nie istnieje ktoś, kto wysłał.

16. Specyficznie chrześcijańskie użycie pojęcia zostało objaśnione przez wskazanie na żydowski obyczaj pełnomocnictwa (*shaliah*), to znaczy upewnioną reprezentację jednostki lub grupy w sprawach prawnych i religijnych: wysłaniec jest utożsamiany z wysyłającym. W realizacji swej misji reprezentant lub przedstawiciel jest pełnomocnikiem w pełnym znaczeniu tego słowa i należy mu się taki sam szacunek jak głównej postaci. Godność reprezentanta zależy więc wyłącznie od autorytetu i statusu wysyłającego. Jako instytucja prawna *shaliah*

znajduje jednak tylko potwierdzenie w źródłach rabinicznych z końca drugiego stulecia po Chrystusie. Jednak niektórzy reprezentowali pogląd, że Mt 10, 40 i szczególnie J 13, 16-19, gdzie widocznie mamy do czynienia z nawiązaniem do obiegowego sposobu mówienia, są świadectwem, że zwyczaj *shaliah* był już znany w czasach nowotestamentowych.

1.4.2. Corpus Paulinum

17. Znaczenie i implikacje związane z pojęciem apostoła były w Kościele pierwszych wieków przedmiotem dyskusji i interpretacji. W swoich listach, najwcześniej nam znanych tekstach chrześcijańskich, Paweł zakłada rozpowszechnione posługiwanie się tym pojęciem w już istniejących w zborach. Wśród posług w Kościele w Koryncie wymienia on urząd apostołski jako najwyższy rangą charyzmat (1 Kor 12, 28n.). W długiej liście osobistych pozdrowień, którymi zamyka swój list do Rzymian, mówi, że Andronik i Junias cieszą się „wielkim poważaniem u apostołów” (Rz 16, 7). Nowe badania dopuszczają prawdopodobieństwo, że Junias to biernik od Junia, imienia żeńskiego, przez co odzyskuje się sposób czytania tekstów reprezentowany przez niektórych Ojców Kościoła, w tym Jana Chryzostoma, Orygenesa i Hieronima. Rz 16, 7 dopuszcza zatem możliwość, że kobiety były zaliczane do szerokiej grupy apostołów i że Paweł po prostu to akceptował.

18. W Dz 14, 4 i 14, 14 można znaleźć też ślady podobnego szerokiego użycia *apostolos* w odniesieniu do Pawła i Barnaby. W 2 Kor 2-6 i 10-13 broni energicznie i nawet z pewną gorzką ironią swoje prawo do tytułu apostoła. Sposób, w jaki sam się broni, pokazuje, że jego przeciwnicy, których nazywa ironicznie „wielkimi apostołami” (12, 11), posługują się szerszym i ogólniejszym rozumieniem tego tytułu oraz inną grupą kryteriów w odniesieniu do urzędu apostołskiego: obok posiadania pewnych nadzwyczajnych darów charyzmatycznych domagają się oni materialnego wsparcia ze strony założonych przez nich lub odwiedzanych zborów. Najprawdopodobniej mieli też siedzibę, z której byli wysyłani, na którą się powoływali i do której powracali. Być może chodzi tu o pewne wschodnie (siryjskie) praktyki, których można się także domyślać w 2 Kor 8, 23 i Flp 2, 25. Jest prawdopodobne, że także Barnaba i Paweł byli początkowo wysyłani przez zbór w Antiochii (Dz 13, 1-3). To była ich baza wsparcia, do której powracali podczas swojej wczesnej działalności misyjnej. W jakimś konkretnym momencie doszło w przypadku Pawła do zerwania łączności, tak że odtąd nie miał on już trwałej siedziby. Sposób, w jaki Paweł zwłaszcza w Liście do Galatów oraz w Pierwszym i Drugim Liście do Koryntian rozumie istotę swego apostołatu, potwierdza i podkreśla jego niezależność i daje powód do węższej interpretacji tytułu *apostolos*.

19. Niektórzy badacze chcieli dopatrywać się w pismach Pawła rozróżnienia między „apostołami”, którzy byli wysłannikami lokalnych zborów/lokalnych Kościołów a bardziej ekskluzywną grupą „apostołów Jezusa Chrystusa”, którzy byli mandatariuszami zmartwychwstałego Chrystusa i do których zaliczał się sam Paweł. To rozróżnienie nie jest jednak przeprowadzane konsekwentnie, ponieważ Sylwan i Tymoteusz w 1 Tes 2, 7 wespół z Pawłem nazywani są „apostołami Chrystusa”. Przynajmniej jedną możliwością jest, że Paweł posługiwał się tym określeniem także w szerszym znaczeniu, zanim zakwestionowany został jego urząd apostołski. Gdy potem został zmuszony do uzasadnienia i obrony swojej apostołskości, obstawał przy bardziej ekskluzywnym zestawie kwalifikacji. Jak by nie spojrzeć na tę deklarację, istnieje niewątpliwie wieloznaczność w użyciu tytułu *apostolos*, które przejmuje Paweł: używa on tego słowa zarówno w szerszym znaczeniu, jak i też w węższej definicji, którą potem rozwija, by ją zastosować i dopasować do własnego urzędu.

20. Dla specyficznie rozwiniętego rozumienia urzędu apostołskiego przez Pawła istotne jest to, że apostoł zwiastuje Ewangelię jako ktoś, kto został do tego upoważniony przez Chrystusa. Apostołem jest uprawnionym i mianowanym przez Chrystusa posłańcem. W tym sensie apostołem jest misjonarzem, jednak nie ma żadnego wskazania, że każdy misjonarz jest apostołem. Zdaje się dominować pogląd, że apostołskie upoważnienie winno pochodzić bezpośrednio od Chrystusa i że objawienie (zmartwychwstałego) Pana było koniecznym miejscem dla określane go mianem *apostole* pełnomocnictwa (Rz 1, 4-5; Ga 1, 11-17; 2, 7-9). W późniejszej recepcji przez Kościół to rozumienie zyskało pozycję powszechnie dominującą.

21. Gdy przeciwnicy Pawła kwestionują jego prawo i status jako apostoła, decydującym elementem obrony jest jego doświadczenie z Damaszku: swój mandat apostoła pogan otrzymał bezpośrednio od zmartwychwstałego Chrystusa bez jakiegokolwiek ludzkiego pośrednictwa (Ga 1, 1; 1, 15nn.). Zależy mu jednak także na pokazaniu, jak ważne było, że jego Boża misja spotkała się z uznaniem i wsparciem „filarów” w Jerozolimie, mimo że nie był uzależniony od ich uznania. Paweł dba bardzo o to, by nie powstało wrażenie, jakoby podporządkowywał się jakiemuś rzekomemu autorytetowi w Jerozolimie. Fakt, że został przez nich przyjęty, zostaje opisany słowem kolegalność: „Jakub, Kefas i Jan, uznawani za filary, podali rękę mnie i Barnabie na znak wspólnoty” (Ga 2, 9). Kolekta, którą Paweł zbiera w swoich zborach jako służbę dla ubogich wśród świętych w Jerozolimie (Ga 2, 10; 2 Kor 8-9), pokazuje ich solidarność z Jerozolimą i jest uznaniem znaczenia Jerozolimy, gdyż doznały one udziału w jej „dobrach duchowych”. Troska, która towarzyszy Pawłowi w drodze do przekazania daru (Rz 15, 25-33) pokazuje, że chodzi też o wzajemność. Przyjmując dar – przy założeniu,

że tak uczyni – prazbór w Jerozolimie uznaje misję Pawła i jego zbory. Dar przez jego przyjęcie staje się znakiem wzajemnego uznania i jedności całego Kościoła.

22. Dla Pawła misja apostolska jest istotna, gdy dochodzi do zakładania Kościoła; apostoł jest założycielem. Przez zwiastowanie apostoła Słowo Boże nabiera mocy w wierze, a Jezus Chrystus jako fundament Kościoła jest kładziony w stale nowych miejscach. Przy tym apostoł, jak i ci, którzy kontynuują jego dzieło i dalej budują na tym fundamencie, są sługami Bożymi (1 Kor 3, 5-11). Jednak apostoł nie jest związany z konkretnym miejscem lub zborom. Ruchliwość apostoła jest znakiem solidarności i jedności całego Kościoła. Nawet może on się zwrócić do zborów, których nigdy nie odwiedził, jak czyni to Paweł, gdy pisze swój list do Rzymian.

23. Między apostołem a zborami, do których powstania się przyczynił, powstaje wzajemna wspólnota. Dlatego żywa wiara zborów, w których zwiastował Słowo Boże, jest rozstrzygającą miarą tego, co osiągnął swoim apostolskim działaniem. Są one „pieczęcią” jego urzędu apostolskiego (1 Kor 9, 2) lub „listem polecającym” (2 Kor 3, 1). Zawarty jest w tym także aspekt *mimesis*, naśladowania apostoła, i odzwierciedlenie apostolskiego życia (*vita apostolica*), do czego Paweł często zachęca swoje zbory (1 Tes 1, 6; 1 Kor 11, 1; Flp 3, 17 i 2 Tes 3, 7.9). Jak niektóre miejsca w tekście pokazują, to apostolskie *mimesis* jest faktycznie *imitatio* Pana. Chodzi o prowadzenie się według nauki i przykładu Jezusa Chrystusa a nawet o ukazywanie życia i cierpienia, nawet śmierci Jezusa „w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4, 11). W tym sensie istnieje sukcesja, naśladowanie w wierze apostolskiej i w życiu.

24. Paweł miał wielu współpracowników, których wspomina w swoich listach. Były wśród nich kobiety, na przykład diakonisa Febe (Rz 16, 1-2) i Pryscylla (Rz 16, 3-5; 1 Kor 16, 19). Niektórzy jego współpracownicy byli też współautorami listów, które Paweł pisał do swoich zborów: Sylwan (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1), Sostenes (1 Kor 1, 1) Tymoteusz (2 Kor 1, 1; Flp 1, 1; 1 Tes 1, 1; Flm 1, 1). Tymoteuszowi (1 Kor 4, 17; 16, 10; 2 Kor 1, 19; Flp 2, 19; 1 Tes 3, 1-10) i Tytusowi (2 Kor 7, 5-16; 8, 6.16n.23; 12, 18) zostają powierzone ważne zadania w komunikacji apostoła z Kościołami; są wysyłani, by w imieniu Pawła sprawowali w zborach zadania kierownicze. W listach pasterskich, które Tymoteusz i Tytus przyjmują jako adresaci, ich rola ulega dalszemu poszerzeniu, zostają oni przedstawieni jako następcy apostoła w przewodzeniu Kościołowi (2 Tm 3, 10-15).

25. Fundamentalna rola apostoła polega na pierwszeństwie w zakresie czasu i jego następstwa, pozostawia ona też ślad na formie Kościoła. Obejmuje też zadanie ustanawiania normy, którą później można dalej badać, rozwijać i stosować,

nie wolno z niej jednak rezygnować lub ją zniekształcić. Dlatego apostoł Paweł pisze listy do zborów, które założył i dlatego później inni piszą w jego imieniu, gdy go zabrakło, by móc samemu reagować.

26. Listy pastoralne pogłębiają jeszcze refleksję nad funkcją założycielską apostoła zarówno odnośnie do jego wzorcowego trybu życia (2 Tm 4, 7), jak i jego nauczania „w wierze i prawdzie” (1 Tm 2, 7). Tak więc mówi się o Tymoteuszu, że poszedł śladami Pawła w nauce, postępowaniu, pragnieniu, wierze, cierpliwości, miłości, wytrwałości, prześladowaniach i cierpieniach, zostaje też zachęcony, by trwał w tym, czego się nauczył i w czym pozostał wierny, pamiętając od kogo się nauczył (2 Tm 3, 10-14). Listy pastoralne przyjmują, że Paweł w ten sposób ustanowił kryteria, dzięki którym zbory mogły nadal zachować prawdę Ewangelii, czystą naukę i czystość wiary w czasie, gdy apostoła wśród nich już nie będzie. Wskazówki dotyczące biskupów, prezbiterów i diakonów mówią o różnym charakterze ich odpowiedzialności, aczkolwiek brakuje powszechnie przyjętej struktury.

27. W tradycji Pawłowej, jak ją reprezentuje List do Efezjan, sam Kościół staje się tematycznym centrum refleksji. W Ef 4, 11 apostołowie wspomniani są w podobnym kontekście jak w 1 Kor 12. Różne dary Chrystusa, by być w Jego Kościele apostołem, prorokiem, ewangelistą, pasterzem i nauczycielem, służą wszystkim budowaniu Ciała Chrystusa. Jeszcze ważniejsze jest to, że w Ef 2, 20 sposób wyrażania podstawowej roli apostołów ulega dalszemu rozwinięciu w tym sensie, że oni, wraz z prorokami są uważani za część fundamentu Kościoła, podczas gdy Jezus Chrystus jest „kamieniem węgielnym”, który zespała całą budowlę. Podobny obraz znajduje się w Apokalipsie św. Jana 21, 14, gdzie imiona dwunastu apostołów Baranka są wypisane na fundamentach muru miejskiego nowej Jerozolimy. Ten sposób wyrażania wskazuje, że apostołowie przynależą do przeszłości. Jednak nie tylko obecny Kościół, lecz także przyszłe, eschatologiczne miasto chwały Bożej jest zbudowane na tej przeszłości.

1.4.3. Ewangelia Łukasza i Dzieje Apostolskie

28. Urząd apostołowski, jak już wyjaśniał Paweł, należy do czasu powielkanocnego. Tradycja synoptyczna nazywa jednak tych, którzy należeli do kręgu dwunastu, niekiedy „apostołami”. W Mk 3, 14 i Mt 10, 1-2 określenia „apostołowie” i „uczniowie” zdają się mieć takie samo znaczenie. To terminologiczne zastosowanie w opinii wielu daje się najłatwiej objaśnić jako przeniesienie w czasy publicznej działalności Jezusa. Tytuł *apostolos* został zastosowany retrospektywnie wobec Dwunastu, gdyż ich wybór jest związany tak ściśle z ich misją w Galilei, z ich pierwszym wysłaniem przez Jezusa. Zdaniem innych już sam Jezus nazywał

swoich uczniów „apostołami” i widzą w tym przynajmniej funkcjonalny ekwiwalent tego, co później dochodzi do głosu w żydowskiej instytucji *shaliah* jak również we wczesnochrześcijańskim rozumieniu urzędu apostołskiego.

29. W dwutomowym dziele Łukasza, w Ewangelii i Dziejach Apostolskich, jest postawiony znak równości między „Dwunastoma” i „Apostołami”. Tytuł *apostolos* (abstrahując od Dz 14, 4.14) zostaje ograniczony do Dwunastu, którzy tworzą wyłącznie kolegium apostołskie. Kolegium dwunastu apostołów w zestawieniu Łukasza w zdecydowany sposób wywarło wpływ na tradycję chrześcijańską i stało się także w ikonografii dominującą konfiguracją. W semantycznym kontekście Łukasza pozycja Pawła jako apostoła staje się problematyczna. Zwłaszcza w ostatniej części Dziejów Apostolskich Łukasz przedstawia Pawła jako głównego aktora; Paweł głosi i uzdrawia w znacznym stopniu w taki sam sposób jak wcześniej dwunastu apostołów. Ponieważ jednak Łukasz ogranicza urząd apostołski do Dwunastu, Paweł nie może go piastować. Nawet gdy w Dz 14, 4 i 14, 14 spotykamy się z szerszym znaczeniem tego słowa, które występuje w innych pismach Nowego Testamentu, to szczególne roszczenie Pawła do urzędu apostołskiego w terminologii, jaka dominuje w Dziejach Apostolskich, znajduje mało wsparcia, mimo że Paweł – jak Dwunastu – ma decydujące znaczenie jako świadek Jezusa Chrystusa.

30. Wybór Dwunastu podczas publicznej działalności Jezusa w Galilei i misja, którą otrzymują podczas Wieczery (Łk 22, 22-38), przygotowują ich do ich roli podczas przywracania Izraela do dawnego stanu, opisanej w eschatologicznych pojęciach: w Królestwie Bożym zasiądą na tronach, by sądzić dwanaście pokoleń (wiersz 30). Po zdradzie i śmierci Judasza grupa Dwunastu nie jest już w komplecie, toteż bezpośrednio po wniebowstąpieniu Jezusa zostaje wybrany nowy apostoł, by zastąpić Judasza i zająć jego miejsce w „posługiwaniu i w apostołstwie” (Dz 1, 15-26). Co najmniej dwóch kandydatów zdawało się odpowiadać tym kryteriom: Józef i Maciej; los padł na Macieja, skądinąd nieznanego ucznia.

31. Jako przygotowanie do wyboru wymienione są kryteria wybieralności do posługi apostoła (Dz 1, 21-22): osoba musiała należeć do uczniów Jezusa od dnia, gdy został ochrzczony przez Jana aż do Jego wniebowstąpienia. Godne uwagi jest to, że kryteria są tak postawione, że ich wypełnienie staje się możliwe tylko w pierwszym pokoleniu. Kolegium apostołów ma – według Łukasza – jedyną w swoim rodzaju funkcję w historii ludu Bożego, mianowicie w czasie, w którym ci, którzy wierzą w Jezusa, budują zbór w Jerozolimie, który jest punktem wyjścia i ośrodkiem szeroko pojętej misji, do której apostołowie są powołani (Dz 1, 8). Nie tylko zostają ustalone jasne kryteria, według których identyfikuje się ewentualnych kandydatów, lecz także zostaje wyjaśniona szczególna misja lub

posługa apostołów. Kryteria i misja są z sobą powiązane, lecz nie tożsame. Misja polega na (zwróćmy uwagę na użycie słowa *gemesthei* w 1, 22) staniu się świadkiem zmartwychwstania Jezusa (Łk 24, 48; Dz 1, 8.22). Bycie świadkiem (*autop-tes*) jest warunkiem; ale bycie tylko świadkiem nie czyni jeszcze nikogo apostołem. To wymaga szczególnego pełnomocnictwa i jest związane z jedyną w swoim rodzaju funkcją, która opiera się na wyborze i jest ograniczona do Dwunastu. Ich zadanie polega na poświadczaniu kontynuacji między ukrzyżowanym Jezusem, którego znali, i zmartwychwstałym Panem oraz na dawaniu świadectwa o zmartwychwstaniu Pana Jezusa.

32. Po wyborze Macieja kolegium Dwunastu jest znowu kompletne i zdolne do podjęcia swej misji. Zgodnie z opisem Dziejów Apostolskich, po wylaniu Ducha i utworzeniu zboru jerozolimskiego doszło do wielu nawróceń Żydów z diaspory i z Palestyny. Apostolska posługa Dwunastu jest skupiona na Izraelu; ich eschatologiczna rola stanie się skuteczna, gdy odbudowany zostanie zniszczony przybytek Dawida (Dz 15, 16). Gdy ta misja się spełni, jeden z apostołów może umrzeć (Jakub w Dz 12, 2), nie wiąże się to z potrzebą wyboru w jego miejsce innego apostoła. Po Soborze w Jerozolimie (Dz 15), na którym zażegnany zostaje konflikt z Antiochii w sprawie obrzezki pogan, urywa się opowieść o dwunastu apostołach, natomiast centralne miejsce zajmuje dalsza działalność misyjna Pawła. Jest godne uwagi, że każdy krok do przodu następuje dlatego, ponieważ Duch Święty wpływa na wydarzenia lub wyprzedza ludzkie działanie, jak w przypadku „bojącego się Boga” Korneliusza, którego Piotr ochrzcił jako pierwszego nie-Żyda (Dz 10-11).

33. W zborze jerozolimskim apostołowie działają jako przewodnicy, taką rolę pełni także Jakub, brat Jezusa. Nauczają bronią wiary i czynią cuda. Są także czynni podczas nakładania rąk, tak by już ochrzczeni mogli otrzymać Ducha Świętego (Dz 8, 16-17). Według Dz 6, 6 wprowadzają w urząd „Siedmiu” przez modlitwę i włożenie rąk. Siódemka, na prośbę apostołów, została wyszukana i wybrana przez cały zbor, tak żeby tych „siedmiu mężów (...) cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości” mogło obsługiwać stoły (Dz 6, 3). Dzięki temu apostołowie mogą oddać się wyłącznie modlitwie i posłudze Słowa. Dzięki oddaniu przez apostołów części obowiązków ma miejsce podział pracy. Nie wiąże się to bynajmniej z zamiarem zastąpienia poszczególnych apostołów Siedmioma, aczkolwiek znaczenie greckiego słowa *diakonos*, które określa funkcję pośrednictwa lub pośrednika, jest uderzająco zbliżone do znaczenia pojęcia *apostolos*. Z późniejszych relacji Dziejów Apostolskich na temat Szczepana i Filipa wynika, że oni faktycznie w podobny sposób jak Dwunastu sprawują swoją posługę. Co prawda nie są oni następcami apostołów, mamy tu jednak do czynienia z formą apostołowskiego posłania, które także oni reprezentują.

34. Znaczenie ma to, że apostołowie, mimo Łukasowego zawężenia kolegium apostołskiego do Dwunastu, działają w ramach całej wspólnoty, której wszyscy członkowie (por. podkreślenie słowa *pantes* w Dz 2, 3n) otrzymują w Dniu Pięćdziesiątnicy dary Ducha Świętego. Ich wspólne życie charakteryzuje się tym, że trwają w nauce apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach. Ten zwięzły opis zboru jerozolimskiego w Dz 2, 42 był rozumiany jako wyliczenie znamion wspólnoty apostołskiej.

1.5. Struktury kościelne i formy urzędu

35. Pisma kanoniczne Nowego Testamentu odzwierciedlają fazę, w której kształtowały się, istniały obok siebie i wzajemnie na siebie oddziaływały różne struktury kościelne. Niektóre pisma (np. pisma Janowe i List do Hebrajczyków) okazują mało zainteresowania strukturami kościelnymi i przewodnictwem; nawet obraz, który pojawia się w tych pismach, które takie zainteresowanie okazują, jawi się nam mglisty i nawet niespójny. Niedostatek zainteresowania nie wyklucza jednak, że istniały już struktury a brak konsekwentnych lub wspólnych form niekoniecznie musi świadczyć o krytycznym lub obojętnym nastawieniu wobec struktur kościelnych jako takich. Kościół nie był nigdy pozbawiony osób wyposażonych w szczególną odpowiedzialność i pełnomocnictwo. Mówienie o funkcjach i zadaniach ma tylko wówczas sens, gdy mówi się jednocześnie o osobach, które je pełnią.

1.5.1. Duchowe dary i posługi

36. Profil charyzmatyczny Kościołów Pawłowych nie powinien być rozumiany w ten sposób, jakoby wykluczał porządek i przewodnictwo. Nowy Testament podkreśla dobitnie powołanie całego ludu Bożego. Duch Święty używa całemu ludowi Bożemu – ludziom młodym i starym, niewolnikom i wolnym, mężczyznom i kobietom – różnorodność darów i urzędów. W 1 Kor 12, 4-11 Paweł trzyma się struktury trynitarniej, gdy mówi o wielości charyzmatów (*charismata*), danych przez jednego Ducha, wielości posług (*diakoniai*), inspirowanych przez jednego Pana i o wielości działań (*energumata*), które sprawia ten sam Bóg. Boża jedność jest źródłem dbającym o spójność wielości form wyrażania, które mają służyć temu samemu celowi budowania wspólnoty. Paweł stosuje znany obraz ciała do Kościoła jako Ciała Chrystusa (1 Kor 12, 12-27) i rozwija go, aby pokazać, że dary nie są po to, żeby ludzie wzajemnie się nimi chlubili, lecz by uczyły uznawania i służenia sobie nawzajem, uświadamiając sobie swoją wzajemną zależność. Dlatego najdoskonalszymi darami są wiara, nadzieja i miłość, a największym z nich jest miłość (1 Kor 13, 13). W Rz 12, 3-8 myśl ta jest rozważana da-

lej, gdy Paweł stwierdza dobitnie, że sprawowanie różnych darów musi być w korelacji z celem, do którego zostały one przeznaczone.

37. Przez te dary Ducha Bóg stwarza i utrzymuje Kościół oraz przyczynia się codziennie do powstawania wiary, miłości i nowego życia. Wszyscy ochrzczeni są zatem powołani do składania siebie jako żywą ofiarę i do modlitwy wstawienniczej za Kościół i zbawienie świata. Na tym polega kapłaństwo wszystkich wierzących i powołanie całego ludu Bożego do sprawowania urzędu i posługi (1 P 2.5.9).

38. W wielu pismach istnieją wzmianki, że ukształtowały się kościelne urzędy i tytuły, nie były one jednak dokładnie zdefiniowane lub powszechnie przyjęte. Lista w 1 Kor 12, 28-30 zawiera szereg pozycji i tytułów, które były starannie uporządkowane: po pierwsze apostołowie, po drugie prorocy, po trzecie nauczyciele (*apostoloi*, *prophetai* i *didaskaloi*). Dołącza się do nich mieszaninę zadań, które były wypełniane przez ludzi wyposażonych w określone dary charyzmatyczne. Podczas gdy trzy pierwsze miały chyba bardziej oficjalny i ustalony status, to pozostałe odnosiły się raczej do zadań, które były realizowane okazjnie. Niekiedy w sposób bardziej ogólny jest mowa o przewodnikach, jak „przełożeni” (*proistamenoí*) w 1 Tes 5, 12 (por. także *prostatis* w Rz 16, 2) i „przewodnicy” (*hegemonoi*) w Hbr 13, 17.

1.5.2. Posługa episkope

39. W biblijnej greczyźnie *episkope* jest używane do wyrażenia Bożego nawiedzenia (por. Łk 19, 44; 1 P 2, 12). W niewielu przypadkach, w których chodzi nie o Boga, lecz ludzki podmiot, *episkope* może odnosić się także do zadania kościelnego. W Dz 1, 16-20 wybór nowego apostoła w miejsce Judasza zostaje objaśniony jako wypełnienie Psalmu 109, 8, a pojęcie *episkope* pojawia się w cytacie Pisma św. Jednak w 1 Tm 3, 1, gdzie słowo *episkope* bardzo prawdopodobnie zostało ukute na bazie *episkopos*, pojęcie to odnosi się do konkretnego urzędu, o który można zabiegać.

40. Podczas gdy *apostolos* w greczyźnie przedchrześcijańskiej było rzadkim pojęciem, to *episkopos* znajdowało się w powszechnym użyciu oznaczając nadzorcę, stróża i opiekuna; często posługiwano się nim na określenie tych, którzy sprawowali różne oficjalne stanowiska. Nie był to jednak tytuł konkretnego urzędu. Jego użycie w duchu chrześcijańskim mogło być pod wpływem odpowiedniego hebrajskiego pojęcia esseńczyków. To jednak pozostaje otwartą kwestią.

41. W Nowym Testamencie *episkopos* jest użyte pięć razy. W 1 P 2, 25 Chrystus zostaje nazwany „pasterzem i stróżem (*episkopos*) waszych dusz”. W innych

przypadkach pojęcie to odnosi się do osób stojących na czele lokalnego zboru. Z Flp 1, 1 dowiadujemy się bez bliższych szczegółów, że w Filipi są *episkopoi kai diakonoi*. Mowa pożegnalna Pawła przed starszymi zboru w Efezie (Dz 20, 17-38) implikuje, że *presbyteroi* i *episkopoi* (znów oba pojęcia w liczbie mnogiej) odnoszą się do tej samej grupy osób. Gdy jednak *hoi presbyteroi tes ekklesias* są wyraźnymi adresatami jego mowy i zdają się być znaczącą grupą, to nie jest równie jasne, czy użycie *episkopoi* w tej mowie (20, 28) odnosi się do specyficznego tytułu lub raczej wraz z *poimen* jest odpowiednim greckim wyrażeniem służącym do opisanego konkretnego zadania lub funkcji prezbitera (por. tę samą kombinację w 1 P 2, 25). Obraz pasterza służy do objaśnienia jego zadania; są oni opiekunami i stróżami trzody – jak również siebie samych. Jest to ważne wskutek zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń zborów. Źródłem ich autorytetu jest Duch Święty, który uczynił ich *episkopoi*. Bliskość między tą mową w Dz 20 a listami pastoralnymi pokazuje, że raczej odzwierciedla ona czas i sytuacje związane z Łukaszem niż z Pawłem. W obu przypadkach mogły też jednak dojść do głosu tradycje lokalne.

42. W listach pastoralnych chodzi o ochronę apostolskiego (paulińskiego) dziedzictwa w sytuacji, w której to dziedzictwo jest postrzegane jako zagrożone i zakwestionowane przez wypaczone spekulacje i wywrotową postawę. Listy te uczą „działania (*oikonomia*) Boga przez wiarę” i domagają się nauczania opartego na „miłości płynącej z czystego serca, prawego sumienia i szczerej wiary” (1 Tm 1, 3-5). Poza tym bronią one tradycji, mocno ugruntowując porządek kościelny. Dzieje się to w ścisłym stosunku wzajemnym z naleganiem na odpowiednią dyscyplinę zasługującego na szacunek gospodarstwa domowego, z którym wiąże się także subordynacja kobiet. Kościół jest urządzony jako „dom Boży”, w którym obowiązują moralne oczekiwania i jednoznacznie ustalone reguły postępowania zgodne z własną pozycją oraz istnieją jasne ustalenia, komu przysługuje autorytet (1 Tm 3, 14-15). Bóg jest Panem/właścicielem (*despotes*) tego domu (2 Tm 2, 21) i szafarstwo nad nim powierzył szafarzowi (*oikonomos*), którym jest biskup (*episkopos*) [Tt 1, 7].

43. Wzajemne oddziaływanie między właściwym porządkiem gospodarstwa domowego a porządkiem kościelnym uwidacznia się w 1 Tm 3, 1nn na podstawie listy dosyć świeckich kwalifikacji, jakie powinien posiadać kandydat na urząd biskupa (*episkope*). Chodzi o oczekiwania powszechnie przyjęte w społeczeństwie odnośnie do postępowania poważanej osoby i, pomijając fakt monogamii i że osobą tą nie ma być ktoś nowo nawrócony, nie stawia się żadnych specyficznych chrześcijańskich wymogów. Jednocześnie mówi się niewiele o trybie wyborczym lub szczególnych obowiązkach biskupa. W Tt 1, 5nn występuje podobna lista mówiąca o wymogach wobec prezbitera. Ta lista

mówi więcej o obowiązkach prezbitera: Ma to być ktoś „trzymający się wiernej wykładni nauki, aby był zdolny także podnosić na duchu przez zdrowe nauczanie i zawstydząć tych, którzy się przeciwstawiają”. W 7 wersecie pojawia się pojęcie *episkopos*, co pokazuje, że określenia *presbyteros* i *episkopos* stale jeszcze mogą mieć charakter wymienny. 1 P 5, 1-2 jest dalszym dowodem na podobny brak rozróżnienia. Według dobrze udokumentowanego wariantu tekstu *presbyteroi* otrzymują napomnienie, by paśli powierzoną im trzodę Boga i sprawowali nad nią nadzór (*episkopountes*) – znajduje to odbicie w językowym zwrocie 1 P 2, 25, gdzie Chrystus nazwany jest pasterzem i *episkopos*.

44. Godne uwagi jest to, że w listach pasterskich określenie *presbyteros* występuje w liczbie mnogiej (*hoi presbyteroi*), podczas gdy określenie *episkopos* pojawia się stale w liczbie pojedynczej. Ogólnie biorąc z listów tych nie wynika jasno, czy wszyscy prezbyterzy mogli być też nazywani biskupami, za czym mógłby przemawiać Tt 1, 6n lub czy biskupem był zawsze jeden z prezbyterów, o czym zdaje się świadczyć 1 Tm 4, 14. W tym wczesnym stadium zapewne były możliwe oba warianty, mogły też występować różnice lokalne i regionalne.

45. W listach pasterskich *episkope* jest więc szczególnego rodzaju urzędem pastoralnym. Do jego obowiązków mogło należeć powierzanie zadań diakonom i wdowom przez nakładanie rąk, nawet gdy nie jest to wyraźnie ukazane. Jednak jego naczelnym obowiązkiem było oficjalne instruowanie zboru, by trzymał się wiernej wykładni nauki (Tt 1, 9). Ta wierna wykładnia nauki jest depozytem (*paratheke*), który zbór otrzymał od Pawła przez jego uczniów i wysłanników, Tymoteusza i Tytusa, których zadaniem było wierne jego strzeżenie (1 Tm 1, 1n; 6, 20). Do apostołowskiego dziedzictwa należy też przykładne życie samego apostoła (1 Tm 1, 16).

1.5.3. Powstanie trójczłonowego porządku

46. W tradycji synoptycznej można znaleźć sferę przejściową między kaznodziejami wędrującymi, których autorytet opiera się głównie na ich charyzmacie, a powoli powstającymi strukturami lokalnymi, które umacniają się w zborach. *Didache* (Nauka dwunastu apostołów) podchodzi do tego zbiegającego się w czasie zjawiska i wiążącego się z tym napięcia w sposób pragmatyczny z bardzo konkretnymi poradami (*Didache* 12-13). Wędrujący charyzmatycy są określani jako *prophetai* i *didaskalai* lub *parodioi*, natomiast nigdy nie są nazywani *episkopoi*, *presbyteroi* lub *diakonoi*. Wszystkie te określenia i tytuły rozwijają się jako część ugruntowanej struktury lokalnej.

47. Często reprezentowano pogląd, że porządek dwuczłonowy z powszechnie przyjętymi greckimi nazwami biskupów (*episkopoi*) i diakonów (*diakonoi*) ukształtował się w przeważnie pogańskich (paulińskich) zborach w środowisku hellenistycznym, natomiast struktura, w której „starsi” (*hoi presbyteroi*) cieszą się uznaniem jako najwyższy autorytet, odzwierciedla pierwotne tło żydowskie i żydowską terminologię. Ostateczne wyzwanie polegało na tym, by złączyć ze sobą obie różne struktury i terminologie. Rezultatem tych zabiegów był trójstopniowy porządek obejmujący biskupa, kapłana i diakona, który rozwinął się najpierw na Wschodzie (Antiochia i Azja Mniejsza).

48. W przeciwieństwie do dawniej przyjętego rozróżnienia między hellenistycznymi i żydowskimi wpływami i strukturami nowsze badania reprezentują pogląd, że szacunek okazywany „starszym” nie był zwyczajem specyficznym żydowskim, lecz dominował także w społeczeństwie grecko-rzymskim. W obu kontekstach za pomocą nazwy „starszy” jest mowa raczej o osobach pełniących kierownicze stanowisko niż o urzędzie przewodniczenia jako takim. Jednak niektórzy reprezentowali pogląd, że chrześcijańskie użycie słowa *episkopos* pochodzi od greckiego przekładu pojęcia aramejskiego (*mebbaqquer*), którym posługiwali się eseneńczycy i które występowało w dokumencie damasceńskim i w regule wspólnoty w Qumran. Ten pogląd nie spotkał się wprawdzie z szeroką akceptacją, ale stale na nowo się o nim wspomina.

49. Nowsza próba wyjaśnienia wielości w nowotestamentowym świadectwie szkicuje rozwój w trzech etapach. Najpierw, gdy chrześcijanie gromadzili się w domach prywatnych, *kyrios* domu lub *paterfamilias* funkcjonował jako gospodarz grupy; może określano go mianem *episkopos*. To mogłoby wyjaśnić, dlaczego w pismach paulińskich nigdy nie ma wzmianki o prezbiterach. W miarę jak stale wzrastała liczba kościołów domowych, z pewnością zdarzało się, że gospodarze/*episkopoi* podejmowali okazjnie wspólne działania. Jako kolegium byli nazywani *presbyteroi*. To było drugie stadium rozwoju. Do trzeciego stadium doszło, gdy pojawiła się groźba różnicy poglądów i podziału. Wówczas pojawia się pojedynczy biskup jako zbiorowy przywódca grupy kościołów domowych w danym mieście, ale to nie oznaczało, że inni gospodarze/biskupi/kolegia prezbiterów stali się przez to zbędni. On kontynuował to przewodnictwo wraz z nimi. Ale do tego doszło dopiero na przełomie pierwszego stulecia. Ten historyczny przegląd może stać się pomocny w wyjaśnieniu elastycznego i wymiennego użycia tytułu *episkopoi* i *presbyteroi* w wielu pismach nowotestamentowych, jak również wymienności między formami liczby pojedynczej i liczby mnogiej. Dla pierwszego stadium nie ma jednak przekonujących dowodów, toteż ostatecznie problematyczna pozostaje także ta próba rekonstrukcji zachodzących procesów. Punkty oparcia w tych tekstach są złożone i bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jak rozwijały się struktury urzędu.

1.5.4. Ryty nakładania rąk

50. Listy pasterskie poświadczają ryt ordynacji przez nałożenie rąk. W 2 Tm 1, 6 przypomina się Tymoteuszowi, by rozpałił na nowo „dar (*charisma*) Boży”, który jest w nim przez nałożenie rąk Pawła. Podobny ryt, odnoszący się widocznie do tej samej sytuacji, wspomniany jest w 1 Tm 4, 14, jednak tutaj nałożenie rąk następuje przez radę starszych (*presbyterion*). Kwestią nierozwiązaną pozostaje, jak te różne wersje da się ze sobą pogodzić. W 2 Tm 1, 6 ani charyzmat, który ma być rozpalony na nowo, ani jego skutki i formy wyrażania nie są dokładnie opisane. W 1 Tm 4, 14 w rycie tym zdają się uczestniczyć trzy elementy: dar (*charisma*), prorocтво i nałożenie rąk. Nie da się jednak łatwo ustalić, w jakim stosunku do siebie stały te elementy lub czy wszystkie one mieściły się w ramach konkretnego wydarzenia liturgicznego, nawet gdy jest to prawdopodobne.

51. Tym, co zdaje się nie ulegać wątpliwości, jest fakt, iż pojęcie charyzmatu w listach pastoralnych występuje tylko w łączności z aktem ordynacji. Uprawniający dar Ducha zostaje przekazany przez nałożenie rąk i rozumiany jako „charyzmat urzędu”. Odpowiednio do tego ryt ordynacji trzeba interpretować w terminologii epikletycznej, a nałożenie rąk służy jako ryt na stanowisko przywództwa duchowego. Ryt jest retrospektywnie wspomniany w kontekście zachęcającym (ekshortatywnym). Związany jest on skutecznie z prawdą nauki, do której zwiastowania i obrony wezwany jest Tymoteusz. Listy pasterskie nie izolują tego rytu od życia całego Kościoła lub autentycznego zwiastowania Ewangelii i przekazywania zdrowej nauki. Pokazuje on, że Kościół podlega trwale przewodnictwu Ducha Świętego, a dzieje się to dzięki należytemu osobistemu przekazowi z pokolenia na pokolenie.

52. Także w Dziejach Apostolskich znajdziemy przykład, który poświadcza łączność między nakładaniem rąk a darem Ducha. Według Dz 8, 14-17 i 19, 5-6 nałożenie rąk jest aktem, który w pewien sposób jest związany z chrztem lub po nim następuje. Gdy Siedmiu, którzy mieli się zająć „obsługiwaniem stołów”, zostaje wybranych w Dz 6, jedynym z warunków ich wyboru było, że są „pełni Ducha”. Włożenie rąk przez Dwunastu, które następuje po wyborze Siedmiu przez zbór, jest aktem, który potwierdza ich wybór i udziela pełnomocnictwa dla specyficznej misji. Według Dz 13, 2-3 Paweł i Barnaba zostają „wyznaczeni” z nakazu Ducha Świętego przez post, modlitwę i włożenie rąk, nim zostają wysłani z Antiochii na swoją pierwszą misję. Istnieją oczywiste różnice między Dziejami Apostolskimi i listami pasterskimi, jednak także w Dziejach Apostolskich mamy poświadczone przypadki powołania do pełnienia konkretnych zadań lub urzędów przez włożenie rąk.

53. Listy pasterskie nie dają odpowiedzi na wiele pytań dotyczących poszczególnych elementów mocno przez nie popieranej i częściowo odzwierciedlanej struktury kościelnej. Jednak poświadczają one dyscyplinujące, stopniowe przekształcanie aktywności charyzmatycznej w Kościele w uporządkowany urząd, który nosi także płaszcz prorocki. W ramach kanonu Pisma św. listy pasterskie zbliżają się najbardziej do pozycji, która w głównym nurcie starożytnego Kościoła stała się dominującą: budowy struktur kościelnych, w których specjalne urzędy stały się odpowiedzialne za wierność Kościoła w sprawach wiary, niektóre z nich wyposażone w pełnomocnictwo do sprawowania nadzoru – jednak początkowo bez jakiegokolwiek jasno ustalonej terminologii.

1. 6. Żywa tradycja i pozostawanie w prawdzie

54. Pewność stałej obecności Boga upelnomocniała wspólnotę apostołską i kierowała nią. Pomagała jej członkom zachować w pamięci czyny i słowa Jezusa i opowiadać je stale od nowa. Pozwalała zastanawiać się nad znaczeniem Jego życia i śmierci. Umożliwiała im pójść Jego śladem i formować ich życie. Pomagała im znajdować dalszą drogę i dodawała otuchy w nauczaniu i dawaniu świadectwa. Zwiastowanie Jezusa łączyło się harmonijnie z ich zwiastowaniem o Jezusie Chrystusie, Słowie Bożym, Panu i Zbawicielu. A więc nauka wspólnoty apostołskiej nie była tylko powtarzaniem nauki samego historycznego Jezusa. Trzymając się wiernie swojego posłannictwa, poznali, że On sam jest tym posłannictwem. W centrum apostołskiego zwiastowania i nauki znajdowały się życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

55. W takim działaniu byli przekonani o tym, że trwałe przewodnictwo Boga było nie tylko obietnicą dla przyszłości, lecz także teraźniejszym wypełnieniem obietnic, które lud Boży otrzymał w przeszłości. Ważną teologiczną troską w Nowym Testamencie jest zbadanie i zrozumienie działania Bożego w teraźniejszości w jego relacji do proroctw i obietnic zawartych w Piśmie św. Stale na nowo czyni się dociekania na temat Bożego planu zbawienia, by móc w ten sposób poświadczyc wierność jedyne go Boga, w którym nie ma sprzeczności. Dzieje się to przez wzajemne spotkanie Pisma i historii. Przy tym poznają oni niewzruszoną wolę i plan Boga w dzielonym z Żydami Piśmie św. oraz pokładają ufność w interwencję i przewodnictwo Ducha. Ich zwiastowanie jest świadectwem żywego Słowa Bożego.

56. Mimo mocnego podkreślania jedności swojego pochodzenia, wczesne zwiastowanie przyjmowało różne formy, które zostały ukształtowane przez wielość lokalnych wspólnot i kultur ówczesnej epoki. Zwiastowanie służyło różnym

zadaniom i celom, takim jak misyjne kazanie i apologetyka, wstępne i zaawansowane wdrażanie zasad wiary, pouczanie w sprawach etycznych i wreszcie zaznajamianie z życiem liturgicznym Kościoła.

57. Chrześcijanie opowiadali podobieństwa Jezusa; przypominali sobie Jego słowa mądrości i życiowe wskazania; cieszyli się z powodu Jego czynów uzdrowienia, wyzwalań i przebaczenia, zwiastując Ewangelię o Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Zbierając się na nabożeństwie dawali wyraz swojej wierze w pieśniach i przepowiedniach, świadectwach wiary i doksolegiach oraz w uroczystościach Chrztu i Eucharystii; czytali i objaśniali wybrane teksty Pisma św., przechodząc wnet do czytania również tekstów chrześcijańskich. Pisanie listów zawierających rady, zachęty i teologiczną refleksję było dla „ojców założycieli” jakiejś wspólnoty nie tylko możliwością sprawowania autorytetu, lecz także ważnym węzłem jedności, ponieważ w ten sposób nawiązywała się wzajemna łączność między lokalnymi Kościołami. W wielowarstwowych kompozycjach nagromadzono, oceniono na nowo i ponownie opowiedziano tradycje Jezusowe w ogólnym bloku narratywnym nie tylko po to, aby je zachować, lecz aby nieustannie zwiastować posłannictwo o Jezusie i podkreślać jego znaczenie (Łk 1, 1-4; J 20, 30-31). Taki typ opowiadania nazwano później *euaggelion*, „dobrą nowiną”. Istniały różne tego typu opowiadania, które różniły się od siebie mniej lub więcej, lecz ten brak jednolitości nie stanowił w sobie żadnego problemu.

58. Od tego czasu Kościół stale podejmował starania na rzecz zachowania wierności świadectwu apostołskiemu. Kanon Biblii stał się ostatecznie normatywnym przedłożeniem tego dążenia. Powstanie kanonu wyrosło z praktyki czytania w liturgii obok Pisma św., będącego skarbem dzielonym z Żydami, konkretnych tekstów chrześcijańskich. Jednak było też ono motywowane życzeniem przeciwstawienia się próbom zredukowania lub zniekształcenia treści tradycji apostołskiej. Kanon zawiera w dalszym ciągu jeszcze wielość form wypowiedzi. Następstwem normatywności niekoniecznie była uniformizacja. Niektóre ewangelie nie zostały przyjęte do kanonu, ale nie porzeczono też na wyborze jednej. Jakkolwiek szeroko rozpowszechnione i czytane były „zharmonizowane ewangelie”, kanon potwierdził różne wersje ewangelii według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana.

59. Wierność wobec świadectwa apostołskiego nie uchodziła w żadnym momencie za oczywistość; już w czasach apostołskich dochodziło do polemik w sprawie właściwego wykładu i stosowania chrześcijańskiego poselstwa. Paweł był zaniepokojony, że Koryntianie podporządkowali się innemu Duchowi niż ten, który otrzymali lub innej Ewangelii niż ta, którą przyjęli (2 Kor 11, 4). Zajście w Antiochii, gdzie Paweł wystąpił przeciw Piotrowi (Ga 2, 11-22) pokazuje, że na-

wet wybitny apostoł podlega krytyce. Dla Pawła autorytet Ewangelii tkwi w samej Ewangelii; zwiastujący, czy będzie to sam Paweł lub anioł z nieba, nie jest gwarantem wierności zwiastowania (Ga 1, 8n.). Nie ma innej Ewangelii niż ta prawdziwa; „inna Ewangelia” jest sfalszowaniem Ewangelii Chrystusa (Ga 1, 7).

60. To że Paweł w Liście do Galatów obstaje polemicznie przy samoautoryzacji Ewangelii nie powstrzymuje go przed podkreślaniem w innym miejscu własnego autorytetu i polecaniem samego siebie jako „ojca” zborów (1 Kor 4, 14nn). W decydujących momentach potrafi wzmocnić siłę swojej argumentacji przez to, że powołuje się na tradycję i posługuje się konwencjonalnym żydowskim językiem przekazu (1 Kor 11, 23; 15, 1-11). Przekazał Koryntianom to, co sam otrzymał, a oni nie powinni pozbywać się tego, co otrzymali i w co uwierzyli, gdy on im to głosił. W 1 Kor 15 cały akapit (wiersze 1-11) wskutek stwierdzenia, że jest to tradycja, którą Paweł dzieli z innymi apostołami, staje się wypowiedzią na temat jedności we wspólnocie wiary, która trzyma się tej tradycji. Ponieważ wszyscy razem mają udział w tej tradycji, nie jest ona od nikogo z nich zależna.

61. Ta bez mała techniczna terminologia przekazu tradycji w niektórych tekstach nowotestamentowych jest wyraźną wskazówką na wczesne formuły wyznaniowe w zborach chrześcijańskich. Takie wypowiedzi (nazywane też homologiami lub formułami *pistis/credo*) lub w tym kierunku idące aluzje pojawiają się dosyć często w Nowym Testamencie. Większość z nich zawiera treść chryologiczną i służy bardzo często do wyrażenia przekonania, które już dzieli między sobą nadawca i odbiorca. Wypowiedzi te nie są jednak nienaruszalnymi skarbami, toteż Paweł poczynił zarówno uzupełnienia, jak i inne zmiany dla podkreślenia swojej teologicznej troski. Poza tym służą one jako źródło dalszych przemyśleń. W 1 Kor 15, 3nn niejasne jest przejście od formuły podstawowej do poszerzonej wersji użytej przez Pawła. W Rz 1 przedpaulińskie wyznanie chryologiczne (1, 3-4) zostaje lekko zmienione i rozwinięte soteriologicznie, by doprowadzić do tematu listu, podanym w 1, 16-17.

62. Listy pasterskie pisane w imieniu Pawła reprezentują nowe zastosowanie tego, co autor rozumie jako naukę Pawła dla następnego pokolenia. W listach tych dochodzi do głosu wzrost zainteresowania formami przekazu, ponieważ kontynuacja z nauką apostołów (szczególnie Pawła) jest miarą wierności i podstawą wiarygodności. Dlatego naczelne zadanie osób na stanowiskach przywódczych polega na nauczaniu i zapewnieniu przekazywania stale zagrożonej prawowiernej nauki. Im jest powierzone apostołskie dziedzictwo, po grecku *paratheke* (1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12-14), po łacinie *depositum*. To jest *depositum fidei*, które także mieści w sobie *depositum vitae*, z którym wspólnota jest zaproszona do tego, aby naśladować życie apostołskie w jego duchowej dyscyplinie i praktyce. W listach

pasterskich, bardziej niż w innych pismach Nowego Testamentu, kwestia wiernego przekazu nauki jest powiązana z uregulowanym przekazywaniem urzędów kościelnych.

63. Nowy Testament mówi w różny sposób o „tych, którzy są nazywani apostołami”, lecz te różne sposoby zbiegają się w tym, że wszystkie one podkreślają zasadniczą rolę apostołów. Apostołowie w czasie po zmartwychwstaniu odgrywali jedyną w swoim rodzaju rolę, pośrednicząc w przechodzeniu od zwiastowania samego Jezusa i zbawczych czynów Jego życia do formułowania i przekazywania dalej orędzia o Jezusie, Chrystusie. Kościół został zbudowany na swoim pierwotnym zwiastowaniu Ewangelii i żywe wspomnienie tego początku nie powinno nigdy przestać być dla nas inspiracją i źródłem siły. Jednocześnie świadectwo czasów apostoelskich zostaje zachowane i kontynuowane, gdy w każdej epoce i we wszystkich miejscach zostają powoływani i wysyłani nowi świadkowie: „Jak mają usłyszeć bez tego, który by zwiastował? Jak zaś mieliby zwiastować, jeśli by nie zostali posłani?” (Rz 10, 14-15).

64. Żaden ludzki autorytet nie jest w stanie zagwarantować prawdę Ewangelii, gdyż jej autentyczność i moc wzbudzania wiary jest właściwością samej Ewangelii (jej „extra nos”). Jednak z drugiej strony wierność Kościoła wymaga pewnych form przekazywania tradycji i szczególnego urzędu zwiastowania, pojednania i nauczania w celu zabezpieczenia uregulowanego przekazu nauk apostoelskich. Prowadzi to do dynamicznego napięcia, które było wyzwaniem dla Kościoła od samego początku.

Część druga **Apostolska Ewangelia i apostolskość Kościoła**

2.1. Wprowadzenie

65. W części drugiej jest rozważany apostoelski charakter Kościoła, jak nasze Kościoły wyznają go w Credo i rozumieją w teologicznych tradycjach. Zadanie polega na tym, żeby luteranie i katolicy wspólnie zbliżyli się do odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że Kościół staje się apostoelski. Jest faktem, że istnieją od dawien dawna różnice odnośnie roszczeń każdego z naszych Kościołów w spra-

wie nieprzerwanej łączności z apostołskimi początkami chrześcijaństwa. Są one przeszkodą w ustanowieniu wspólnoty między naszymi Kościołami. Dlatego w tej części zbadana zostanie szczegółowo relacja między apostołską Ewangelią o naszym zbawieniu w Chrystusie a apostołskością jako przymiotem Kościoła, aby w ten sposób lepiej zrozumieć rozmiar owej przeszkody i zbliżyć się do jej przezwyciężenia.

66. Poniżej najpierw przedstawimy, jak są uzasadniane poglądy naszych Kościołów na apostołskość Kościoła w Piśmie św. i jakiego doznały rozwoju w historii; przy okazji szczególną uwagę poświęcimy przemianom w zakresie kładzenia akcentów w najnowszych czasach. Elementy, które uzasadniają łączność współcześnie istniejących Kościołów z niepowtarzalnym początkiem apostołskim, będą rozważane w swojej różnorodności. W tej części zbadany zostanie także stopień zgodności co do konfiguracji komponentów apostołskości.

67. Trudność tego zadania polega na przewyciężeniu upraszczającej alternatywy odnośnie zaszeregowania różnych komponentów apostołskości i ustalenia ich rangi. Słyszcy się często, że luteranie są zdania, iż Kościół tylko przez kazanie i nauczanie Ewangelii znajduje się w apostołskiej sukcesji, natomiast urzędowi nie przysługuje tutaj żadna istotna rola. Na odwrót katolikom przypisuje się pogląd, jakoby już nieprzerwana prawowita sukcesja apostołska jako taka była gwarancją apostołskości Kościoła. Jednak oba te twierdzenia wprowadzają w błąd.

68. Ważnym krokiem na drodze do przewyciężenia tej upraszczającej alternatywy będzie ukazanie, jakie znaczenie w obu tradycjach przysługuje większemu zestawowi komponentów z zakresu wiary, kultu jak również form życia i służby, które razem wzięte są czynnikiem konstytutywnym dla apostołskości jako właściwości Kościoła.

69. Druga kwestia, na którą w tej części musi być znaleziona odpowiedź, dotyczy punktów oparcia, które pozwolą dzisiaj naszym Kościołom uznać w dialogu apostołski charakter Kościoła partnerskiego, z którym aktualnie nie znajdują się w pełnej wspólnotcie. W niniejszym studium zostanie ukazane, że między katolikami i luteranami istnieje faktycznie większa zgodność poglądów w odniesieniu do apostołskości niż się zazwyczaj przyjmuje. Wywody, które nastąpią w tej części ukazażą to w oparciu o nasz wspólny fundament biblijny oraz sposób, w jaki apostołska Ewangelia rozumiana była w swojej relacji do Kościoła w biegu historii. Na tej podstawie w tej części chodzić będzie o kwestię wzajemnego uznania, które jest niewątpliwie decydującym krokiem na drodze do widzialnej jedności naszych Kościołów, do której dąży nasz dialog.

2.2. Orientacja biblijna

70. Ewangelie podtrzymują pamięć o zwiastowaniu Jezusa, które zostało przedstawione szczegółowo w części pierwszej. Co Jezus mówi o Królestwie Bożym, Bogu, Ojcu, grzechu i przebaczeniu, wierze i nadziei ludzi, Izraelu i ludach, pozostaje bazą i należy do zasadniczej treści Ewangelii, którą zwiastowali apostołowie i która nadal jest zwiastowana w Kościele apostołskim. To że wezwał uczniów, by Go naśladowali (Mk 1, 16-20 par.) i wysłał ich (Mk 6, 6b-13 par.: Łk 10, 1-16) nie zostaje zapomniane, lecz utrwała w wielkanocnej transformacji apostołskie przesłanie Kościoła. Według Dz 1, 3 Jezus podczas 40 dni swego ukazywania się zwiastuje nadal uczniom Królestwo Boże. Według Łk 24, 47 zmartwychwstały Mesjasz czyni obietnicę, że „W imię Jego będzie głoszone wszystkim narodom wezwanie do opamiętania dla odpuszczenia grzechów, zaczynając od Jeruzalem”. Według Mt 28, 19n posyła on ich do wszystkich narodów, aby je chrzcili „w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, co wam nakazałem”.

71. Jednak Ewangelia wielkanocna odnawia nie tylko orędzie Jezusa o Królestwie Bożym; obejmuje także, w łączności z nabożeństwem, katechezą, Caritas i całym życiem Kościoła, orędzie o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, o Jego preegzystencji i inkarnacji (J 1, 1-18), Jego wywyższeniu (Flp 2, 6-11) i powrocie (1 Tes 1, 9n). Dopiero przez śmierć i zmartwychwstanie Jego zwiastowanie Ewangelii zostaje uznane i na nowo dalej zwiastowane przez uczniów jako eschatologiczne wydarzenie zbawcze; wielkanocne uobecnienie i odnowienie zwiastowania Jezusa o Królestwie Bożym podkreśla tożsamość Zmartwychwstałego z ziemskim, ukrzyżowanym Jezusem z Nazaretu.

72. Wczesne formuły wiary poświadczają wielkanocną Ewangelię. Według Dz 4, 12 Piotr wyznaje przed Sanhedrynem: „Nie ma w nikim innym zbawienia. Nie dano bowiem ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. W 1 Liście do Koryntian Paweł cytuje jedno z najstarszych chrześcijańskich wyznań wiary i ciągnie linię aż do własnego powołania: „Przekazałem wam bowiem na początku to, co i ja przejąłem, że zgodnie z Pismem Chrystus umarł za nasze grzechy, że został pogrzebany i trzeciego dnia wskrzeszony z martwych, zgodnie z Pismem, że ukazał się Piotrowi, potem Dwunastu. Następnie ukazał się więcej niż pięciuset braciom jednocześnie, z których większość żyje do dziś, niektórzy zaś pomarli. Później ukazał się Jakubowi, potem wszystkim apostołom. A jako ostatniemu ze wszystkich, jakby poronionemu płodowi, ukazał się także mnie” (1 Kor 15, 3-8). Tak zmartwychwstanie Jezusa odnawia nie tylko przedwielkanocną, do Izraela ograniczoną misję uczniów, lecz daje jej teraz wymiar ogólnoswiatowej misji skierowanej do wszystkich narodów (Mt 28, 16-20; Dz 1, 8; por. Mk 16, 15).

73. Pierwszy zbór wierzących, który gromadzi się dzięki działaniu Ducha Świętego, charakteryzuje się według Dz 2, 42 tym, że chrześcijanie „trwali (...) w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach”. Łukasz widzi w tym istotne elementy eklezjologiczne.

a) Na pierwszym miejscu Łukasz wymienia *naukę apostołów*. Bowiern apostołowie, jak widzi ich Łukasz, uobecniają przez orędzie Ewangelii także istotne aspekty zwiastowania Jezusa, aczkolwiek w centrum ich zwiastowania znajdują się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Według relacji związanej z Zesłaniem Ducha Świętego Piotr jest pierwszym, który rozpoczyna publiczne zwiastowanie w Jerozolimie. Paweł, chociaż dla Łukasza nie jest apostołem w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż nie należał do Dwunastu, według Dziejów Apostolskich zwiastuje tę samą Ewangelię jak Dwunastu. Nauka apostołów wymaga obrony w walkach o prawowitą wiarę i nowej interpretacji w nowych sytuacjach. Nauka apostołów nie jest jednak osamotniona, lecz powiązana z innymi fundamentalnymi działaniami Kościoła.

b) *Wspólnota (koinonia)* oznacza łączność we wierze tych, którzy otrzymali Ducha; wspólnota dóbr, która służy wspieraniu ubogich, jest istotnym wyrazem tej łączności (Dz 2, 44n; 4, 32-35).

c) *Łamanie chleba* daje się najlepiej zinterpretować na tle tradycji związanej z Wieczerzą Pańską, która w wersji Łukasza zawiera wyraźne wezwanie: „To czyńcie na Moją pamiątkę” (Łk 22, 19; por. 1 Kor 11, 24-25).

d) W przypadku *modlitw*, które są odmawiane razem, ma się w pierwszym rzędzie na myśli Ojciec nasz, którego Jezus nauczył uczniów (Łk 11, 1-4; por. Mt 6, 9-13). Ale także psalmy należały od początku do skarbcza modlitewnego prazboru (por. 1 Kor 14, 26; Kol 3, 16; Ef 5, 19); również kontynuował on żydowskie formy modlitwy.

Cztery znamiona Kościoła wymienione przez Łukasza nie są jedynymi, ale są znamionami istotnymi. Łączą one naukę z praktyką wiary, zarówno w Caritas jak i w kulcie. Zwiastowanie Ewangelii, które prowadzi do nawrócenia i przyjęcia chrztu, wyprzedza życie religijne pierwszego zboru. Ten sam Duch, który prowadzi ludzi ku słuchaniu Słowa Bożego, wzmacnia Kościół, wspólnotę wierzących, do dawania słowem i czynem świadectwa Ewangelii.

74. Ewangelia Jezusa Chrystusa musi być zwiastowana. Paweł pisze w Liście do Rzymian o ludziach, którzy dochodzą do wiary. „Jak jednak mają wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jak mają uwierzyć w Tego, którego nie usłyszeli? Jak mają usłyszeć bez tego, który by zwiastował? Jak zaś mieliby zwiastować, jeśliby nie zostali posłani? Tak, jak napisano: ‘Jak piękne są nogi tych, którzy głoszą Dobrą Nowinę’”. Nie ma zwiastowania Ewangelii bez osoby zwiastującej (Rz 10, 14n); ale żaden zwiastujący Ewangelię nie może zdominować Dobrej Nowiny; wszyscy powinni się oddać w jej służbę.

75. Pierwszymi chrześcijańskimi głosicielami, wysłanymi przez samego Zmartwychwstałego, byli apostołowie (1 Kor 15, 1-11; Ga 1, 15n). Gdy w wyznaniu wiary mówi się wyraźnie o „Kościele apostołskim”, to dzieje się tak dlatego, gdyż według Ef 2, 20n został on zbudowany na fundamencie apostołów i proroków, których istotne zadanie polegało na zwiastowaniu Ewangelii (1 Kor 1, 17; Dz 9, 15). Kościół jest Kościołem apostołskim, gdyż Ewangelia, której słucha we wierze i wobec której daje świadectwo ma charakter apostołski.

76. Nowy Testament nie dostarcza jednoznacznej koncepcji apostoła (por. część pierwsza). Wspólnym elementem jest posłanie i zwiastowanie Ewangelii słowem i czynem. Łukasz w swoim obrazie dwunastu apostołów podkreśla eschatologiczne znaczenie Dwunastu; są oni wyrazicielami nadziei na przywrócenie do dawnego stanu całego Izraela; jednocześnie są gwarantami tego, że Zmartwychwstały Pan jest tym samym, który żył na ziemi i został ukrzyżowany; zwiastowanie Kościoła łączy ze zwiastowaniem Jezusa. Lecz także według Łukasza nakazem zmartwychwstałego Pana jest zwiastowanie Ewangelii „w Jeruzalem i w całej Judei, w Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8).

77. Rozumienie apostołatu przez Pawła jest węższe; zostało to w odpowiedni sposób przedstawione w części pierwszej tego studium. Dla niego misja apostołska opiera się na wizjach zmartwychwstałego Pana (Ga 1, 15n; 1 Kor 15, 1-11). Także dla niego decydujące znaczenie ma tożsamość Zmartwychwstałego z Ukrzyżowanym. Ponieważ Chrystus umarł „raz na zawsze” (Rz 6, 10), „za wszystkich” (2 Kor 5, 14), misja odnosi się nie tylko do Izraela, lecz także do wszystkich narodów. Apostołowie są posłani do zwiastowania Ewangelii w taki sposób, żeby Chrystus mógł w każdym miejscu być fundamentem Kościoła (1 Kor 3, 5-17; por. Ef 2, 20n; 4, 7-16). Na tym polega trwałe znaczenie paulińskiego apostołatu.

78. W konflikcie z przeciwnikami wśród Galatów Paweł stwierdza: „Nie ma innej Ewangelii” niż „Ewangelia Chrystusa...” (Ga 1, 7). Ewangelia apostołska, bez względu na to, kto ją głosi, jest jedna i ta sama jako ostateczne poselstwo (por. 1 Kor 15, 11) oparte na śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (Ga 1, 1.4; 1 Kor 15, 3-5). Ta Ewangelia tworzy wspólnotę (Ef 4, 4n) i przyczynia się do budowy Kościoła (1 Kor 15, 1). Musi opierać się na zwiastowanym Słowie (1 Kor 15, 2).

79. Ewangelista Marek opatruje swoje dzieło napisem: „Początek Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, Synu Boga”(Mk 1, 1). Wszyscy ewangeliści w swoich różniących się od siebie ewangeliach dają świadectwo jednej Ewangelii Boga, którą Jezus zwiastował i w której jest On zwiastowany. W Nowym Testamencie jedną Ewangelię Jezusa spotykamy w czterech ewangeliach kanonicz-

nych, które ze swej strony obejmują wiele partykularnych przekazów o Jezusie. W przedmowie do swojej Ewangelii Łukasz stwierdza, że przed jej napisaniem wszystko dokładnie zbadał (Łk 1, 1-4). W swoich Dziejach Apostolskich Łukasz przedstawia, jak świadectwo Jezusa dotarło do Jerozolimy i Judei, Samarii i pogan aż do Rzymu (por. Dz 1, 8). Listy apostołskie relacjonują, jak życie pierwszych zborów chrześcijańskich pośród różnych trudności, w wewnętrznych sporach i zewnętrznych zagrożeniach, kształtowało się przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Objawienie Jana umożliwia spojrzenie na realizację Bożego panowania w świecie grzechu i chaosu aż do zejścia na ziemię niebiańskiego Jeruzalem (Ap 21-22). Wszystkie te pisma to rozpisane na wiele głosów nowotestamentowe świadectwo Ewangelii.

80. Łukasz pisze do Teofila, że jego nowa relacja o Jezusie jest napisana po to, „abyś nabrał przekonania, że to, czego cię nauczono, jest prawdziwe” (Łk 1, 4). Czwarty ewangelista swój zamiar przedstawia następująco: wszystko to „spisano, abyście uwierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Boga i abyście wierząc, mieli życie w Jego imię” (J 20, 31). Paweł pisze w swoich listach, że za ich pomocą chciał zwiastować, pocieszać, prosić, napominać, nauczać. Księgi nowotestamentowe są wyrazem żywej wiary tych wszystkich, którzy przez zwiastowanie Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie uzyskali nadzieję na ostateczny ratunek (por. Dz 3, 21). Nowy Testament zachowuje w żywej pamięci wezwanie do naśladowania i nakaz misyjny Jezusa Chrystusa, prawdę Jego nauki i umiłowanie Jego służby. Także pisma święte Izraela, Stary Testament, są w pismach nowotestamentowych bez wyjątku rozumiane pryncypialnie tak, jak z pewnym radykalizmem powiada Drugi List do Tymoteusza: „Całe Pismo jest natchnione przez Boga i pożyteczne do nauczania, przekonywania, upominania, do wychowywania w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przygotowany do czynienia wszelkiego dobra” ((2 Tm 3, 16n).

81. Ewangelia apostołska spotyka nas zasadniczo w świadectwie Pisma św., które ze swej strony bierze za punkt wyjścia i orientacji *viva vox evangelii*. Nowy Testament, który powstał w Kościele pierwszych wieków i musi być czytany w kontekście Starego Testamentu, przekazuje nam Ewangelię Jezusa Chrystusa. Kanoniczne zakończenie Listu do Rzymian wyjaśnia, jakie fundamentalne znaczenie ma Ewangelia apostołska dla Kościoła wszystkich epok: „Temu zaś – który ma moc utwierdzić was według mojej Ewangelii i zwiastowania Jezusa Chrystusa, według objawienia tajemnicy od wieków zachowanej w milczeniu, ale teraz według polecenia odwiecznego Boga przez pisma prorockie ujawnione wszystkim narodom, żeby je skłonić do posłuszeństwa wiary – Bogu, który jedynie jest mądry, jemu niech będzie chwała na wieki wieków...” (Rz 16, 25n).

2.3. Apostołowie i Kościół: interpretacja starokościelna i średniowieczna

2.3.1. Wczesne wypowiedzi na temat apostołowości Kościoła

82. Wczesne wypowiedzi poapostolskie na temat stosunku Kościoła do apostołów zachowały się tylko we fragmentach, są to jednak fragmenty ważne. Pierwszy List Klemensa, pisany około roku 96 po Chr. w Rzymie, wzywa wierzących w Koryncie do podporządkowania się tym, których urząd pochodzi w ustalonym porządku od tych, którzy otrzymali pełnomocnictwo któregoś z apostołów. Natomiast Polikarp, biskup Smyrny apeluje usilnie do Kościoła w Filipi, który był nauczany przez Pawła w „słowie prawdy”, by „powrócił do słowa, które od samego początku było nam przekazywane”, to znaczy do apostołowskiego poselstwa o przyjściu Chrystusa w ciele i Jego krzyżu wraz z przekazanymi słowami Pana⁶.

83. Wyraźniejsze zainteresowanie kontynuowaniem nauki apostołów pojawiło się w polemikach drugiego i trzeciego stulecia z nauczycielami gnostycyzmu Walentyne i Bazylidesem, którzy twierdzili, że przekazują swoim uczniom objawione nauki pochodzące od Jezusa. Hegezyp, który pisał ok. 180 r. po Chr., oświadczył, że współcześnie mu biskupi, będący następcami apostołów w Jerozolimie, Koryncie i Rzymie, przedłożyli zgodnie to samo publiczne nauczanie, które różniło się od nauczania gnostyków. Krótko potem twierdził Ireneusz, że publiczne nauczanie chrześcijańskie w różnych miejscach, w których biskupi trzymali się kanonu prawdy lub przejętej od apostołów reguły wiary, jest zasadniczo takie same. Pewny dostęp do Słowa Bożego ma się w Kościołach, którymi kierują biskupi, których urząd jest w ciągłości z tymi, których apostołowie upowaznili do przekazywania dalej prawdy Chrystusa.

84. Kanon prawdy, który nie był respektowany przez gnostyków, stanowił wytyczne apostołowskiego nauczania i zasady interpretacji Pisma św., na przykład w podtrzymywaniu tożsamości Boga Izraela i Ojca Jezusa Chrystusa. Lecz Marcjon, nauczyciel wczesnego Kościoła, zakwestionował posługiwanie się pismami Izraela przez chrześcijan; to doprowadziło do jego ekskomuniki w Rzymie w 144 r. po Chr. Dlatego szereg autorów podkreślało mocniej rolę, jaką Święte Pisma Izraela mają dla wiary chrześcijańskiej, ponieważ świadczą one o Bogu jako Bogu-Stworzycielu sprawiedliwości i obietnicy. Z upływem czasu doświadczano w Kościele stałą obecność apostołów przez apostołowskie nauczanie, które wierzący

⁶ List do Filipian nr 3 i 7, datowany na drugie dziesięciolecie drugiego stulecia, krótko po pojawieniu się przejazdu w Smyrnie w charakterze więźnia Ignacego z Antiochii.

otrzymywali w czytaniach tekstów apostołskich, które później miały się stać kanonem nowotestamentowym. W czwartym i piątym stuleciu wielcy biskupi – kanonodzieje związali Pismo św. z kwestiami doktryny i życia chrześcijańskiego, tak że Kościoły w intensywnym sensie nabrały apostołskiego charakteru, jednak bez wyraźnego powiązania tej tendencji z pojęciem apostołskości.

85. Wśród wczesnych wyznań wiary, które są podobne do *Apostolicum*, którym posługujemy się dzisiaj w naszych Kościołach, niektóre wyznania chrzcielne wyznają w trzecim artykule „jeden, święty i apostołski Kościół”. Sobór w Nicei (325) wydał przeciw tym, którzy posługiwali się ariańskimi hasłami, anatemę „katolickiego i apostołskiego Kościoła”. Szeroko rozpowszechnione i jeszcze dzisiaj odmawiane wyznanie wiary Soboru w Konstantynopolu (381) stwierdza, że Kościół jest „apostołski”. Jest to atrybut powstały w wyniku działania Ducha Świętego, który wierzących jednoczy, uświęca i zachowuje przez stulecia w ciągłości z wiarą apostołów, ich nauką i strukturami życia wspólnotowego.

2.3.2. Szczególna apostołskość Rzymu i jego biskupa

86. W okresie patrystycznym Kościołom uchodzącym za założone przez apostołów (*sedes apostolicae*) przypadała normatywna rola w objaśnianiu treści prawdziwej wiary w Chrystusa. Lecz od drugiego stulecia Kościół Rzymu, w którym Piotr i Paweł byli czczeni jako męczennicy, zaczął domagać się uznania swojej szczególnej „apostołskości”. Biskupi Rzymu wystąpili z roszczeniem przejęcia odpowiedzialności, jaką Chrystus przekazał Piotrowi; w piątym stuleciu uznali nauki i normy, uchwalone przez synody lokalne na Zachodzie, za powszechnie obowiązujące. Z upływem czasu biskupi, prezbiterzy lub synody, z Zachodu jak i ze Wschodu, zwracali się coraz częściej do Rzymu z prośbą o interwencję w sytuacjach konfliktowych. Szukali wsparcia w swoich racjach, prosili o radę lub oczekiwali stamtąd decydującego wyjaśnienia dyscyplinarnej lub doktrynalnej kwestii spornej. Fakt bycia we wspólnocie (*communio*) z Kościołem Rzymu zyskiwał na znaczeniu.

87. Szczególna apostołskość Rzymu znalazła swój wyraz w zasadach, które na Zachodzie w okresie późnego antyku i średniowiecza stały się niemal bezsporne i które dają się streścić w zasadzie *prima sedes a nemine iudicatur* („nikt nie sądzi pierwszej Stolicy”). Jednak w uzupełnieniu średniowieczni kanoniści sformułowali wyjątek dotyczący papieża: *nisi deprehendatur a fide devius* („...chyba że zostanie stwierdzone odstępstwo od wiary”). Papież Hormizdas sformułował w 515 r. zasadę normatywnej roli Rzymu w zakresie doktryny: *quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica servata religio* („ponieważ w Stolicy Apostolskiej religia katolicka zawsze zachowała swoją czystość”). Lecz papież Grze-

gorz Wielki (590-604) sam nazwał siebie *servus servorum Dei* („sługa sług Bożych”) i uznał Antiochię i Aleksandrię za stolice apostołskie, które również doznawały autorytetu „Piotrowego” w kościelnej *communio* tych Kościołów, które zostały założone przez Piotra i innych apostołów.

88. We wczesnym średniowieczu zanikły na Zachodzie w dużym stopniu starsze struktury kolegialnego kierowania Kościołem, takie jak synody prowincjonalne. Ułatwiło to przejście Kościołów lokalnych pod władzę cesarską i książęcą. Sprzeciwili się temu papieże związani z reformami gregoriańskimi zapoczątkowanymi w XI stuleciu w imieniu wolności Kościoła, rozszerzając skutecznie swoje wpływy w dużej części Europy Zachodniej. Średniowieczne akty prawne, wyrażające eklezjologię tamtej epoki, opisały zmienioną strukturę Kościoła z papieżem na szczycie hierarchii. Niemal zanikło rozumienie Kościoła jako wspólnoty Kościołów lokalnych, w których pod kierownictwem biskupa żywe pozostało apostołskie orędownictwo. Jednostki, jak Ockham (+ 1347), Wyclif (+ 1384) i Hus (+ 1415) protestowały przeciw dominującej jurysdykcji kosztem radykalnie duchowego Kościoła. Lecz kryzys związany z tzw. schizmą zachodnią (1379-1417) sprawił, że odżyły stare idee związane z korporacyjnie sprawowanym autorytetem czy to w Kościele uniwersalnym lub konkretnie w soborze powszechnym, który mógłby zakończyć schizmę. Miano nadzieję na uruchomienie ogólnej reformy Kościoła. Lecz restauracja papieżstwa po Soborze w Konstancji, która swoje eklezjologiczne sformułowanie znalazła w *Summa de ecclesia* (1452) J. Torquemady OP, sprawiła, że zarówno sobór jak i reforma podporządkowane zostały władzy kościelnej papieża.

2.3.3. Apostołskość w stylu życia, sztuce i liturgii

89. W okresie średniowiecza na Zachodzie wzrosło znaczenie nowych aspektów apostołowości Kościoła poza hierarchią. Ruchy, które rozwinęły się pod koniec jedenastego stulecia próbowały ożywić na nowo *vita apostolica* („apostołską formę życia”) we wspólnotach bez własności prywatnej, które poświęcały się pracy i modlitwie na wzór prazboru w Jerozolimie. W ruchu waldensów dążenie to przejawiało się jako żądanie apostołskiej prostoty i kazania opartego na fragmentach Pisma św. przełożonego na język krajowy. Ponieważ głosili oni kazania bez zgody biskupa, zostali w 1182 r. potępieni i zmarginalizowani. Jednak w trzynastym stuleciu aprobata programu Dominika i Franciszka z Asyżu zapewniła, że ideał życia w zgodzie z apostołskimi początkami Kościoła i szerzenia Słowa Bożego uzyskał stałą obecność w Kościele.

90. Ikonografia późnego antyku i średniowiecza uświadomiła chrześcijanom fundamentalną rolę apostołów. Trzymając się liczby Dwunastu zmieniać się mo-

gły osoby, gdy na przykład Paweł zastępował Mateusza. Wczesne freski pokazują Chrystusa, jak naucza Dwunastu słowa objawienia, a mozaiki stawiały Chrystusa pośród apostołów jako Tego, który za ich pośrednictwem daje nowe prawo życia. Częścią składową wszystkich większych katedr gotyckich były posągi apostołów, zgrupowane na przykład na portalach z prorokami, którzy dawali świadectwo o Chrystusie przed Jego przyjściem. Kalendarz liturgiczny rozdzielał święta apostołów na cały rok, chcąc stworzyć w ten sposób regularny rytm wspomniania wobec całego świata wybranych przez Jezusa emisariuszy.

91. Niektóre średniowieczne rzeźby, obrazy i ilustrowane biblie łączą każdego apostoła z artykułem wyznania wiary i ukazują także, jak po wniebowstąpieniu Chrystusa apostołowie opuszczają Jerozolimę, by w ramach misji głosić Ewangelię i udzielać chrztu. Kanon rzymski wymienia imiona dwunastu apostołów w modlitwie *Communicantes* zaraz po tym, gdy *Te igitur* powiada o ofierze, że jest składana dla dobra wszystkich, którzy wyznają „katolicką i apostolską wiarę”. Gabriel Biel w pewnym dziele, które studiował Luter, na temat tych modlitw poczynił uwagę, że apostołowie jako główni świadkowie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa mają fundamentalne znaczenie dla Kościoła, ale ich pozycja zależy od Chrystusa, jako ostatecznego fundamentu, z którego wiara wzięła swój początek i aktualnie czerpie swą moc⁷.

2.3.4. Wezwania do reformy

92. Przez całe piętnaste stulecie aż do pierwszych lat szesnastego stulecia indywidualni ludzie Kościoła opracowywali memoriały i apele wzywające do reformy Kościoła⁸. Uważni obserwatorzy mogli się zorientować, że zamożna i wpływowa hierarchia nie harmonizowała już ze swym apostolską misją. Często apelowano przede wszystkim o powrót do przestrzegania starych zasad, a niektórzy, jak Wyclif i Hus żądali odnowienia biblijnego zwiastowania. Ale żądanie reformy głowy a przez to i członków pozostawało niespełnioną nadzieją.

⁷ Gabrieli Biel canonis misse expositio, pars 1, lectio XXXII, G. i XXIV, C-G (hg. v. H.A. Oberman & W.J. Courtenay, Pars Prima, Wiesbaden 1963, 334 i 227-232). Dzieło to było wydawane 15 razy przed rokiem 1488; Luter czytał je przed swoimi święczeniami kapłańskimi w 1507 roku.

⁸ Pewne reprezentatywne tytuły: *De squalioribus Romanae curiae* (Mateusz z Krakowa, 1404), *Monita de reformatione ecclesiae in capite et membris* (Pierre d'Ailly, 1469), *Advisamenta super reformationem papae et romanae curiae* (D. Capracica, 1447), *Libellus de remediis afflictiae ecclesiae* (R. Sánchez de Arévalo, 1469), *Libellus ad Leonem X* (T. Giustanini & V. Qurini, 1513). Dodać należy kazanie G. Savonaroli wygłoszone we Florencji wzywające do reformy oraz skargi w sprawie papieskich nominacji i opłat sformułowane w *Gravamina nationis Germanicae* i regularnie aktualizowane podczas sejmów Rzeszy pod koniec piętnastego stulecia. Nowym i bardzo atrakcyjnym programem reformy były opracowane po roku 1500 przez Erazma propozycje odnowy teologii, duchowości i kaznodziejstwa w oparciu o oryginalne greckie apostołskie pisma Nowego Testamentu.

2.4. Rozwój w okresie Reformacji i później

2.4.1. Reformacja luterańska

93. Wśród wczesnonowożytnych reprezentantów reformy religijnej szczególnie wyróżniał się Luter przez siłę swego powoływania się na biblijną podstawę reformy, tak jak ją znajdujemy szczególnie w pismach apostołskich Nowego Testamentu. Luter powiadał, że apostoł to „ktoś, kto przynosi Słowo Boże”⁹; apostołskie dziedzictwo rozumiał on całkiem z perspektywy Ewangelii i nakazu obwieszczenia go. Kościół żyje dzięki specyficznemu słowu, które dociera do niego od zmartwychwstałego Chrystusa przez apostołów i następujących po nich świadków. „Gdzie jest Słowo, tam jest Kościół”¹⁰. Kościół pozostaje apostołskim przez to, że zwiastuje Dobrą Nowinę o Chrystusie, „który został wydany z powodu naszych przestępstw i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). A zatem: „Gdzie dwóch lub trzech jest zgromadzonych, czy to będzie na morzu lub w głębi ziemi, jeżeli tylko trzymają się Słowa Bożego, kierują się tą samą wiarą i ufnością, wówczas z pewnością mamy do czynienia z prawdziwym i pierwotnym Kościołem apostołskim”¹¹.

94. Słowo Ewangelii objawia moc zmartwychwstałego Chrystusa przez to, że zgromadza i tworzy Kościół jako *creatura verbi* („twór Ewangelii”)¹², w którym pasterze, kaznodzieje i wszyscy wierzący są powołani do kontynuowania sukcesji w świadectwie dla zbawczego panowania Chrystusa. Chrystus, teraz po prawicy Boga, panuje widzialnie na ziemi przez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów w Kościele. Przyjęcie orędzia apostołskiego w wierze oznacza także przyjmowanie praktyk, takich jak chrzest, Wieczerza Pańska, władza kluczy i wzajemne pocieszanie, przez które orędzie Chrystusa napełnia życie ludzi Bożą mocą¹³. Przez apostołskie słowo i apostołskie praktyki Duch Święty, jak wywodzi Luter w *Dużym Katechizmie* (trzeci artykuł Credo), z pomocą urzędu tych, którzy zostali powołani w sposób prawowity, rozdaje skarb przebaczenia grzechów i uświęcenia, uzyskany przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

⁹ Por. WA 2; 452, 28n (*Kommentar zum Galaterbrief*, 1519): „Kto zatem jest apostołem, jak nie ten, który przynosi Słowo Boże?”. Por. także *Artykuły Szmalkaldzkie II*, 1 (*Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 338).

¹⁰ „Ubi est verbum, ibi est Ecclesia” (WA 39/II; 176, 8n; *Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus*, 1542).

¹¹ WA 47; 778, 9-12 (Kazanie, 1539).

¹² Por. WA 2; 430, 6-7 (*Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519); por. także WA 6; 560, 33-35 (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, 1520); 7; 721, 9-14 (*Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini*; 1521) i 17/1; 100, 2-3 (Kazanie, 1525).

¹³ Por. WA 41; 131, 14-31 (Kazanie na Psalm 110, 1535); *Artykuły Szmalkaldzkie III*, 4.

95. Luter mówił rzadko o „Kościele apostołskim”. Ale rzeczywistość, którą określamy apostołskością Kościoła, rozumiał jako kontynuację w zwiastowaniu tego samego orędzia jak apostołowie i jako kontynuację w sprawowaniu chrztu, Wieczerzy Pańskiej, urzędu kluczy, powołania na urząd, publicznego zgromadzenia na nabożeństwie w celu wielbienia i wyznawania wiary, jak i w niesieniu krzyża jako uczniowie Chrystusa¹⁴. To są znamiona Kościoła, po których można go rozpoznać, ponieważ są one albo środkami, przez które Duch Święty stwarza wiarę i Kościół, albo ponieważ są nierozłącznie związane z wiarą i Kościołem. Pośród tych znamion jest jednak orędzie Ewangelii rozstrzygającym kryterium kontynuacji z Kościołem apostołskim.

96. Przekaz apostołskiego dziedzictwa jest oparty na Piśmie św. i zawsze znajduje się w relacji z nim; jest ono probierzem każdego kazania, każdego nauczania i każdej praktyki. Czytając Pismo św. w nakierowaniu na centrum, łaskę Bożą w Chrystusie, znajdujemy właściwe zrozumienie nauki apostołskiej¹⁵, która obejmuje trynitarną i chrystologiczną naukę starego Kościoła. Nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę jest tym czynnikiem, który wyraża takie zrozumienie i koncentruje je na Chrystusie.

97. Ewangelia jest podstawą wszelkiego autorytetu w Kościele. Ponieważ autorytet apostołski jest konkretną posługą na rzecz orędzia Chrystusowego, nie wystarcza pozycja lub rola jednej osoby, by legitymizować nauczanie; musi być ono przetestowane w świetle jego zgodności z Ewangelią, której pierwotnymi przekazicielami byli apostołowie. Z drugiej jednak strony, sprawa przejścia publicznego zwiastowania tego orędzia, które jest środkiem do przekazywania niezbędnych dla życia obietnic Bożych, musi się wiązać z autoryzacją kogoś przez jasno określone powołanie.

Kontynuacja i krytyka w okresie Reformacji luterkańskiej

98. Celem reformatorów było przywrócenie kontynuacji z prawdziwym Kościołem apostołów przez nowe przyjęcie Ewangelii apostołskiej i zgodnej z nią praktyki kościelnej. Wiązało się to z odrzuceniem fałszywych wyobrażeń na temat Ewangelii jak i wypaczeń w zakresie praktyki, z powodu których Kościół w swoim czasie zerwał kontynuację z apostołami. Bowiem Dobra Nowina uległa zafałszowaniu dlatego, że uzależniła łaskę Bożą od dobrych uczynków a Wieczerzę Pańską skoncentrowała na ofierze, składanej w celu pojednania z Bogiem, i

¹⁴ Por. Lutra obronę kontynuacji Kościołów luterkańskich ze starożytnym Kościołem apostołów w: *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) (WA 50; 628-644) i *Wider Hans Worst* (1541) (WA 51; 479-487).

¹⁵ WA 42; 562, 14-16 (Wykład na temat Księgi Rodzaju, 1535-1545): „Hoc vero est apostolice tractare scripturas, et statuere islam universalem sententiam, ... quod omnes, qui credunt verbo Dei, sunt iusti.

przez hierarchię papieską, która rościła sobie prawo do narzucania nowych artykułów wiary i zwyczajów kościelnych, które wiązały sumienie.

99. Reformacja odrzuciła to, co w jej ocenie w Kościele pod władzą papieża było sprzeczne z Ewangelią i ją zaciemniało; ale jej krytyka nie była totalna, gdyż Luter potrafił powiedzieć, „że w papieństwie jest prawdziwe Pismo św., prawdziwy chrzest, prawdziwy Sakrament Ołtarza, prawdziwy klucz do odpuszczenia grzechów, prawdziwy urząd kaznodziejski, prawdziwy katechizm”¹⁶. Są to elementy apostołskiego dziedzictwa, które Kościół katolicki posiadał i przekazywał, podczas gdy Kościoły Reformacji posługiwały się nimi w właściwy sposób.

100. Tak więc krytyka Reformacji służyła zorientowaniu życia Kościoła znowu na Ewangelię jako centrum i zreorganizowaniu go dla służby na rzecz przekazywania Ewangelii. Reformacja chciała odnowić kontynuację z Kościołem apostołskim przez skupienie życia kościelnego wokół Pisma św. i jego interpretacji w kazaniu, przez chrzest i codzienne jego wspomnianie, przez wspólne celebrowanie Wieczery Pańskiej, przez pastoralne sprawowanie władzy kluczy w postępowaniu z grzechem i przez nowe podkreślenie, że urząd jest posługą w zakresie komunikacji z Ewangelią. Przez kazanie i te podstawowe formy Ewangelia o Jezusie Chrystusie uobecnia się w Kościele.

101. Czyste zwiastowanie Ewangelii i właściwe sprawowanie sakramentów są konieczne dla egzystencji Kościoła (*Konfesja Augsburska*, art. 7). Ten fundamentalny artykuł definiuje Kościół przez jego stosunek do misji apostołskiej a jednocześnie ustala, co jest konieczne dla jedności Kościoła. Ale zgodność w sprawie nauki Ewangelii obejmuje także wprowadzoną przez apostołów praktykę kościelną, przez którą orędzie oddziałuje na życie i nadaje kształt życiu zboru (por. wyżej nr 94-95). Poza apostołskim jądrem mogą być uznane „tradycje”, ale nie jako konieczne dla istoty Kościoła i jego jedności.

102. Zachowanie kontynuacji Kościoła w jego orędziu i w zasadniczo z nim związanymi, pochodzącymi od apostołów formami praktyki kościelnej skupia się ostatecznie na katechezie; jest ona pouczeniem i inicjacją zmierzającą do kształtowania życia i pobożności przez podstawowe teksty przykazań Bożych, wyznania wiary, modlitwy, sakramenty jak również wyznania win i absolucji przez władzę kluczy. Dzięki temu wszystkiemu dziedzictwo apostołskie w Kościele pozostaje obecne i żywe.

¹⁶ WA 26; 147, 15-17 (*Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn. Ein Brief Martin Luthers*; 1528). Por. także WA 40/I; 69 (*Kommentar zum Galaterbrief*; 1535).

2.4.2. Apostolskość w Trydencie i w katolickiej teologii potrydenckiej

103. Przygotowując swoje wyjaśnienia doktrynalne i dekrety reform Sobór w Trydencie stwierdził najpierw, że Ewangelia Chrystusa, głoszona przez apostołów, jest źródłem wszelkiej zbawczej prawdy i wszystkich norm działania chrześcijańskiego. Ta Ewangelia doprowadziła do powstania korpusu nauki i norm, który znalazł wyraz zarówno na piśmie jak i w tradycjach niepisanych, przekazanych Kościołowi przez apostołów (DS. 1501; Tanner, 663). Ale ta sama Ewangelia jest nie tylko słowem zewnętrznym, lecz i wewnętrznym zasianym przez Ducha Świętego w sercach wierzących¹⁷. Sobór w Trydencie ustalił zakres kanonu Pisma św. i oświadczył, że interpretacje Pisma św., które dotyczą wiary i obyczajów, nie mogą odbiegać od rozumienia, jakie Kościół już zawsze reprezentował i które objaśniali Ojcowie Kościoła. To rozumienie istnieje także dzisiaj i umożliwia urzędowi nauczającemu oceniać adekwatność biblijnych interpretacji (DS. 1507; Tanner, 664).

104. Sobór w Trydencie nie przedłożył dogmatycznej eklezjologii, lecz obszar ten zostawił otwarty. Teolodzy odpowiadali na bezpośrednie potrzeby kontrowersji, rozwijając apologetyczne rozważanie apostolskości, to znaczy prezentację dowodów, że tylko Kościół rzymski jest *vera ecclesia* („prawdziwym Kościołem”) z prawowitym autorytetem nauczającym i prawowitym gremium biskupów i kapłanów¹⁸. Także katolickie podręczniki eklezjologii w okresie potrydenckim były zdominowane przez apologetykę; ich argumentacja przedstawiała liczne zewnętrzne „znamiona” lub „notae”, dzięki którym można zidentyfikować prawdziwy Kościół Chrystusa, przede wszystkim przez papieską i biskupią sukcesję w urzędzie, od Piotra i innych apostołów aż do czasów współczesnych.

105. Katolicka teologia potrydencka była zawężona przez ograniczenia w zakresie argumentacji, które praktycznie nie pozostawiały miejsca na wyposażenie Kościoła w Pismo św., wyznania wiary, kult, pobożność i ład życia, elementy, które przecież formowały życie katolików i w których, w różny sposób, mieli także udział chrześcijanie z Kościołów odłączonych. Eklezjologia była zdominowana zajmowaniem się formalną kwestią *prawowitości* posiadania tych lub innych

¹⁷ Kardynał legat M. Cervini, późniejszy papież Marcełi II mówił o wpisanej w serca Ewangelii w programowym przemówieniu z 18 lutego 1546 r., które było wprowadzeniem w obrady na temat Pisma św. i tradycji. Por. CT 1 (Freiburg 1901), 484n.

¹⁸ To zacieśnione ujęcie teologiczne, które nie bierze pod uwagę kazania, życia duchowego i zapału misyjnego, zostało w sposób mistrzowski przedstawione przez G. Thilsa, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (Gembloux, 1937). Wzorcową prezentacją „apostolskości” w formie historycznego dowodu jest artykuł J. Bainvela w monumentalnym *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1,2 (1909), 1618-1631.

darów. Dary wewnętrzne miały jakby mniejsze znaczenie niż sprawdzalne znamiona, po które sięgała apologetyka wykorzystując w tym celu historię. W dyskusji kierowano się celem bazowania na rzeczywistości instytucjonalnej, w której prawda Jezusa Chrystusa jest nauczana w sposób normatywny, Jego sakramenty są skutecznie udzielane a kierownictwo pastoralne jest sprawowane w prawidłowy sposób; szczególną zasługę w tym wszystkim ma sukcesja apostołska papieża i biskupów w Kościele, który z pewnością nadal jeszcze cieszy się obietnicą wsparcia przez Chrystusa.

2.5. Rozwój zmierzający do rozwiązania i konsensu

2.5.1. Katolicko-ekumeniczna wizja uczestniczenia w apostołskości

Ewangelia i kolegium biskupów

106. W połowie dwudziestego wieku znaczące dzieła teologii biblijnej w połączeniu z ponowną edycją źródeł patrystycznych i liturgicznych dały katolikom do ręki materiały pomocnicze dla rozwijania nowych idei w eklezjologii. Fundamentem jest jednak Ewangelia, jak mówi o tym Sobór Watykański II we wstępie do swojego dogmatycznego tekstu o Kościele (LG 1), nawiązując do Chrystusa jako „światłości narodów” (*lumen gentium*), która przez głoszenie Ewangelii wszelkiemu stworzeniu (Mt 16, 15) ma oświecić wszystkich ludzi.

107. Deklaracja Tridentinum o Ewangelii jako źródle wszelkiej zbawiennej prawdy zostaje sformułowana na nowo przez Sobór Watykański II (DV 7) w ten sposób, że „Ewangelia” staje się skoncentrowanym wyrazem Bożego objawienia, które wierzącym z pełni miłości Bożej zapewnia dostęp do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Objawiona prawda o Bogu i zbawieniu ludzi „jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (DV 2). Chrystus jest końcem i dopełnieniem objawienia przez swoje słowa i czyny, znaki i cuda, a zwłaszcza przez swoją śmierć na krzyżu i chwalebne zmartwychwstanie, które wyrażają orędzie Ewangelii, „że Bóg jest z nami, aby nas wybawić z ciemności grzechu i śmierci i wskrzesić do życia wiecznego” (DV 4). Ewangelia o zbawieniu zostaje więc wyartykułowana w Konstytucji o Objawieniu Bożym (*Dei verbum*) Soboru Watykańskiego II, która w sensie merytorycznym poprzedza wszystko, co Sobór nauczał o Kościele i jego życiu¹⁹. To odnalezienie sote-

¹⁹ W 1964 r. Komisja teologiczna Soboru Watykańskiego II w odpowiedzi na zapytanie stwierdziła, że *De revelatione*, późniejsza Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum* jest „pod pewnym względem pierwszą spośród wszystkich Konstytucji tego Soboru”. Por. Acta Synodalia Sacrosancti Consilii Vaticanii Secundo, vo. IV/1 (Vatican City 1976), 241

riologicznego jądra objawienia było czynnikiem, który katolikom otworzył drogą do wyrażenia wraz z luteranami wspólnego rozumienia usprawiedliwienia we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (zwłaszcza nr 14-18).

108. Co się tyczy urzędu papieskiego i biskupiego, który służy publicznemu zwiastowaniu tej Ewangelii, w doktrynie katolickiej w grę wchodzi teraz dalsze odkryte na nowo intuicje. Po Soborze Watykańskim II apostolski prymat Rzymu i jego biskupa musi być rozumiany w ramach całego gremium biskupów, którzy tworzą zorganizowane *collegium*, które kontynuuje pracę kolegium apostołów w zakresie odpowiedzialności misyjnej i pastoralnej oraz autorytetu przewodniczenia i nauczania (LG 22-24). Jedność Kościoła ma kształt *communio* Kościołów partykularnych, których biskupi są zjednoczeni w kolegium biskupim, które jest wspólnotowym miejscem sukcesji apostolskiej w jedności z biskupem pierwszej stolicy apostolskiej Rzymu, który jest zarówno członkiem jak i głową tego kolegium. Dla sprawowania odpowiedzialności za Ewangelię, kolegium to odnawia się samo przez przyjmowanie nowych członków, którzy stoją mocno na gruncie wyznawania wiary Kościoła i wspólnotowo gwarantują przez epoki kontynuację tego, co temu kolegium Chrystus powierzył do zwiastowania i strzeżenia w swoim Kościele.

109. Zwyczajny fakt, że ktoś jest ordynowanym członkiem tego kolegium, nie gwarantuje wiernego przekazywania apostolskiej Ewangelii i apostolskiej tradycji przez pojedynczego biskupa, gdyż jednostka może wejść w konflikt z przekazaną wiarą i tak odpaść od biskupiej *communio*, lecz jest katolickim przekonaniem, że kolegium jako całość w jedności z biskupem, który posiada prymat, cieszy się ochroną w zakresie przekazywania orędzia apostolskiego oraz form kultu i życia. To dziedzictwo doktryny, liturgii i świadectwa, to znaczy żywa tradycja, jest więc związane z korporacyjnym gremium żywych nauczycieli, których apostolska sukcesja czyni normatywnymi świadkami tego, co pochodzi od Chrystusa za pośrednictwem apostołów.

110. Z ważną troską Reformacji współbrzmi, gdy Sobór Watykański II łączy urząd biskupi w pierwszym rzędzie ze zwiastowaniem Ewangelii o Chrystusie (LG 25, 1). Biskupi jako ewangeliści są zobowiązani przedstawiać wzorcowe kazania kapłanom, których posługę w zakresie Słowa, sakramentu i troski pastoralnej (PO 2.4; 4-6) wspierają i dozorują. Ponieważ urząd Piotrowy jest częścią składową episkopatu, przeto jego głównym zadaniem jest zwiastowanie Chrystusa na wzór fundamentalnego świadectwa Piotra o Jego zmartwychwstaniu jako centralnego wydarzenia, o którym mówi Ewangelia. Tak więc biskupia i papieska sukcesja apostolska w urzędzie służy *successio verbi* („sukcesja w Słowie”), by budować Kościół na fundamencie wiary w Chrystusa.

111. W trzeciej części niniejszego studium przedstawimy, jak nauka katolicka rozumie posługę pastoralną wobec Słowa i Sakramentu, sprawowaną poza korporacyjną sukcesją biskupią. Ale to musi się oprzeć na wizji tradycji kościelnej, którą współczesna doktryna katolicka uzyskała z ponownego odkrycia przez długi czas zaniedbywanych źródeł. Prowadziło to do koncepcji, która różni się od tego, co było dominujące w epoce trydenckiej, koncepcji, która jednak spełnia zasadnicze intencje Soboru w Trydencie i Soboru Watykańskiego I.

Odnowione rozumienie tradycji

112. Od pierwszych katolickich argumentów przeciw tezm reformacyjnym aż do dwudziestego stulecia apologetycznie nastawiona teologia katolicka podkreślała istnienie niepisanych tradycji, które były przekazane Kościołom przez apostołów za pomocą innych środków niż Pismo św. Cytowano na przykład 2 Tes 2, 15, aby pokazać, że Paweł przekazywał tradycję również ustnie, podczas gdy słowa z Ewangelii Jana – 20, 30 i 21, 25 (na podstawie „wielu innych znaków”, które „uczynił Jezus”) otworzyły szerokie pole możliwych form praktyki kościelnej, które nie znajdują potwierdzenia w ewangeliami. Te tradycje, podkreślane w opozycji wobec reformacyjnego *sola scriptura*, zadomowiły się w Kościele jako nauki i trwałe praktyki wspólnoty, które apostołowie mieli przekazać ustnie, lecz nie spisali w Nowym Testamencie. Z upływem czasu stały się one przez dynamikę rozwoju obowiązującymi obrządkami liturgicznymi i instrukcjami dyscyplinarnymi a nawet sformułowaniami dogmatycznymi doktryny wiary.

113. Studia historyczne były dla Soboru Watykańskiego II podstawą do nie potwierdzania pojęcia tradycji niepisanych, które uzupełniają Pismo św. dodatkowymi naukami i praktykami kościelnymi o pochodzeniu apostołskim. Sobór unikał starannie doktrynalnej decyzji w sprawie treści „niepisanych tradycji”, zamiast tego podkreślał ścisłą, całe życie Kościoła przenikającą korelację między Pismem św. a dynamicznym procesem tradycji (DV 8.3; 9). Przez wzajemne oddziaływanie tych dwóch czynników w Kościele zostaje utrzymana apostołska tradycja i Ewangelia życia, co znajduje szczególny wyraz w Piśmie św. (DV 8).

114. Tutaj sama tradycja apostołska zostaje przedstawiona w nowy sposób. Apostołowie w założonych przez siebie Kościołach przekazywali Ewangelię; przekazywali przy tym wierzącym *dona divina* („dobrodziejstwa Boże”) „głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem” (DV 7.1). Ta złożona rzeczywistość, apostołskie dziedzictwo przeniknęło do Kościołów poapostołskich i rozpoczęło w ten sposób swoje dalsze życie w historii: „To zaś, co zostało przekazane przez Apostołów, obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary” (DV 8.2). Ta rze-

czywistość, która składa się z wielu elementów, otrzymała potem w Kościele i przez Kościół, w swojej doktrynie, w życiu i kulcie trwanie, tak że nieustannie przekazuje „wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy” (DV 8.2).

115. Dziedzictwo tradycji apostołskiej ma wiele obliczy, charakteryzuje się żywotnością i jest blisko związane z korporacyjną rzeczywistością wspólnoty. Wielostronne *depositum vitae* („powierzone dobro życia”), sugestywnie zilustrowane przez listy pastoralne, przedstawia to, co Sobór Watykański II rozumie jako tradycję apostołską, która ma swoje centrum w Ewangelii a w Nowym Testamencie znajduje swoje priorytetowe świadectwo na rzecz Chrystusa, w którym „objawiła się dobroć i miłość naszego Zbawiciela, Boga” (Tt 3, 4-7; por. 2, 11-14).

116. Tradycja apostołska składa się z wielu wzajemnie przenikających się elementów doktryny, które wspierają wiarę i zgodne z nią życie, z wielu form praktyki kościelnej i z wielu form wszczepionych w życie wspólnoty, tak aby w każdym miejscu stwarzać świadectwu właściwe warunki rozwoju. Te tradycje składają się na autentyczną tradycję, która ukazuje się we wspólnotowym życiu Kościoła.

Kościół katolicki oraz inne Kościoły i wspólnoty eklezjalne

117. Odnowiona doktryna katolicka w sprawie Pisma św. i tradycji prowadzi, w naszym ekumenicznym kontekście, do uznania, że te komponenty należą do środków uświęcenia i kształtowania w prawdzie, które istnieją zarówno w Kościele katolickim jak i w innych wspólnotach, które obecnie tworzą z Kościołem katolickim realną, ale niedoskonałą wspólnotę.

118. Owe przemiany w eklezjologii katolickiej, które dotyczą urzędu biskupiego i tradycji, otwierają drogi, które umożliwiają postęp nie tylko w stronę doktrynalnej zgodności z Kościołami Reformacji w rozumieniu Kościoła, lecz także w stronę apostołskości tych Kościołów, których pastoralny urząd przywódczy nie znajduje się w historycznej apostołskiej sukcesji.

119. Ważne pierwsze kroki ku uznaniu apostołskości Kościołów, które obecnie znajdują się poza wspólnotą katolicką, uczynił Sobór Watykański II oświadczając, że „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”, to znaczy w innych Kościołach i wspólnotach, i kiedy powiedział o nich, że są to „właściwe dary Kościoła Chrystusa” (LG 8). Sobór rozwinął to w LG 15 w odniesieniu do „elementów”, które są istotnymi komponentami życia w oddzielonych Kościołach i wspólnotach eklezjalnych: chrzest, Pismo św., wiara w Trójjedynego Boga, sakramenty, uświęcające działanie Ducha Świętego i świadectwo męczenników.

120. Dekret o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*) Soboru Watykańskiego II położył istotne podwaliny pod nasz dialog przez uznanie, że inne Kościoły i wspólnoty kościelne „nie są bynajmniej pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia. Duch Chrystusa bowiem nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia” (UR 3). Ten sam paragraf wspomina znowu „elementy uświęcenia i prawdy” poszerzając je o nabożeństwo liturgiczne jako część darów, które pochodzą od Chrystusa i czyniąc oddzielone wspólnoty środkami, przez które Duch Chrystusa sprawia zbawienie swoich członków.

121. Ponieważ Sobór uznał, że oddzielone Kościoły są wyposażone w chrześcijańskie elementy, katolicka teologia ekumeniczna czuje się uprawniona do uznania implicite tych Kościołów i wspólnot kościelnych jako Kościołów apostołskich, gdyż wymienione elementy nie spadły jak meteoryty z nieba do Kościołów naszych czasów; pochodzą one raczej od Chrystusa przez posługę Jego apostołów i są częściami składowymi apostołskiej tradycji. Obok naszego wspólnego uczestnictwa w dziele zbawienia Chrystusa przez łaskę i osobistą wiarę, znajdujemy się także w realnej, lecz jeszcze niepełnej wspólnocie kościelnej (UR 3), ponieważ posiadamy elementy uświęcenia i prawdy, które zostały dane przez Boga za pośrednictwem Chrystusa i apostołów. Kościół katolicki oraz Kościoły i wspólnoty kościelne Reformacji mają udział w atrybucie apostołskości, gdyż są zbudowane i żyją w oparciu o wiele podobnych „elementów i dóbr”, które przynależą do jednej i różnorodnej tradycji apostołskiej²⁰.

122. Ta afirmacja oznacza dla katolików analogiczne lub zróżnicowane zastosowanie kwalifikacji „apostołski” wobec innych Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Podstawą do tego jest przekonanie o katolickiej pełni elementów sakramentalnych i instytucjonalnych zwłaszcza w odniesieniu do biskupów i papieża jako ich głowy, pełni, którą Kościół zachował mimo braków w sprawach wiary, kultu i powierzonego posłannictwa. Apostołskość Kościołów, których biskupi nie należą do kolegium biskupów zjednoczonym z następcą Piotra, jest wprawdzie autentyczna, ale także różna od apostołskości Kościoła, w której wiara, doktryna, sakramenty, kult i życie są zespolone w całość przez zjednoczony i kolegialny urząd biskupi, który, we wspólnocie z następcą Piotra, kontynuuje urząd apostołów w unikalny sposób. Dla katolików ta struktura urzędu nie jest zewnętrzna wobec Ewangelii, gdyż urząd jest jej przekazicielem.

²⁰ Przypisywanie apostołskości ze strony katolickiej na podstawie apostołskich elementów idzie ręką w rękę z zastosowaniem określenia „wspólnoty eklezjalne” dla wspólnot tradycji protestanckiej; jest to terminologia, która została wprowadzona podczas rewizji *De oecumenismo* na początku 1964 r. i zachowana w promulgowanym tekście UR 19 i 22. Znaczenie tej terminologii w dołączonym do zrewidowanego tekstu *Relatio* zostało zinterpretowane w tym sensie, że przysługuje im „prawdziwy charakter eklezjalny”, gdyż w nich jest obecny i społecznie skuteczny jeden Kościół Chrystusowy w prawdziwy choć niedoskonały sposób.

123. W trzeciej i czwartej części niniejszego studium zbadamy dalej różne sposoby przejawiania się w naszych Kościołach apostolstwa; przetestujemy nasze przekonania i nasze różnice w odniesieniu do ordynacji w sukcesji apostołskiej i autorytetu nauczającego; jedno i drugie ma wpływ na sposób, w jaki teologia katolicka określenie „apostołski” stosuje wobec Kościołów wyrosłych z Reformacji.

2.5.2. Luterancko-ekumeniczny opis apostolstwa Kościoła

Pelnia wymiarów Słowa Bożego

124. Osiągnięcia teologii biblijnej w ostatnim stuleciu sprawiły, że u luteranów ponownie wzmocniła się świadomość Ewangelii jako zbawczego Słowa Boga, które zostało wysłane, by zdomowić się w historii. Słowo Boże jest dynamiczne, gdyż w nim działa Bóg w Chrystusie przez Ducha Świętego. Ewangelia jest „mocą Boga ku zbawieniu” (Rz 1, 16); za jej pośrednictwem Duch Święty gromadzi i zachowuje nową wspólnotę, by dawała wspólne świadectwo na rzecz Ewangelii pośród narodów. Słowo Boże przez wspólnotę dającą świadectwo, jako wyrazista, stała i ucieleśniona obecność w świecie, angażuje w skuteczny sposób życie historyczne; Luter w *Dużym Katechizmie* ujmuje to następująco: „Duch Święty prowadzi swoje dzieło bezustannie aż do dnia sądnego. W tym celu zgromadził na ziemi zbór, przez który wszystko mówi i działa”²¹.

125. Oczywiście Słowo Boże jako nauka o Synu Bożym i Jego dziele zbawczym ma określoną treść, doktrynę, która w wiernym przyjęciu świadectwa apostołskiego musi być poświadczana zgodnie z prawdą. Wprawdzie wiara pozbawiona treści jest pusta, lecz mimo to nie jest ona po prostu akceptacją prawdziwych osądów, gdyż Bóg spotyka wierzących personalnie, posługując się w tym celu obietnicą Słowa Ewangelii i sakramentów. Tak więc wierzący zdają się całkowicie na obietnice Boże i w zgodzie z nimi w sposób osobisty kształtują prawdziwe przekonania.

126. Ta świadomość pełni wymiarów Słowa Bożego ma implikacje dla zrozumienia apostolstwa Kościoła, której istota polega na ciągłym zwiastowaniu zbawczego czynu Boga w Chrystusie przez Słowo i Sakrament, w wierności wobec apostołskiego świadectwa. Duch Święty działa, aby darować zbawczą wspólnotę z Chrystusem wierzącym żyjącym w historii i przekształcać ich we wspólnotę świadectwa i celebracji, tak aby cały świat mógł zapoznać się z świadectwem Dobrej Nowiny. Tak więc kontynuacja zbawczego działania Ducha

²¹ Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luteranckiego...*, s. 101.

Świętego, które się uwidacznia w stałym przyjmowaniu i przekazywaniu Ewangelii w Kościele, pośród skupionej wokół niej różnorodnej praktyki kościelnej, jest rozumiana dzisiaj jako głęboki wymiar apostołowości Kościoła.

Elementy apostołowości i ich konfiguracja

127. Z uwagi na wymiary Ewangelii jako Słowa Bożego skierowanego w głąb dziejów, apostołowość trzeba rozumieć jako złożoną rzeczywistość, która obejmuje różne elementy. Luterkańska wizja apostołowości Kościoła kieruje swoje spojrzenie nie po prostu na istnienie tych elementów w życiu wspólnoty, lecz znacznie bardziej na wzorzec ich konfiguracji jak i na ich rozumienie i użycie. Ma to priorytetowe znaczenie dla luterkańskiego przedstawienia apostołowskiej integralności Kościoła. Reformatorzy uznali, że wszystkie te elementy apostołowości istniały w Kościele późnośredniowiecznym, ale wzorzec ich właściwego kształtu, rozumienia i użycia był zaciemniony. Reformowanie Kościoła oznaczało zgromadzenie elementów apostołowości znowu wokół właściwego centrum, aby w ten sposób odzyskać autentyczny apostołowski wzorzec znamion Kościoła.

128. Centrum jest oczywiście święta Ewangelia, która zawiera obietnicę przebaczenia i zbawienia przez Bożą łaskę ze względu na Chrystusa, obietnicę darowaną darmo i przyjmowaną tylko we wierze. Ta łaska darowana wierzącym dochodzi do głosu w kazaniu Ewangelii i ściśle z nią związanymi sakramentami chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Jeżeli Dobra Nowina o zbawieniu ma być przekazana w swojej głębi i zbawczej mocy, wówczas głoszenie Ewangelii musi być połączone z sakramentami i władzą kluczy. Jest to żywotne centrum życia kościelnego, centralna oś autentycznej kontynuacji z apostołami, dzięki której nadal istnieje ich misja.

129. To centrum nie wyklucza innych elementów apostołowości, lecz ich znaczenie uwidacznia się dopiero w relacji do tych podstawowych form. Wokół nich uzyskuje kształt wspólnota świadectwa, przez którą zostaje zwiastowane i celebrowane orędzie. Z perspektywy luterkańskiej nie chodzi tu o redukcję przez wyłączenie innych elementów, lecz o koncentrację wszystkich członków wspólnoty wokół centralnego przekazu Bożego życiodajnego przebaczenia.

130. Wokół Słowa i Sakramentu, jako centrum wyrażania Ewangelii, życie wspólnoty nabiera kształtu w urzędach i instytucjach, doktrynach, liturgiach i porządkach kościelnych, w etosie i duchowości, wypełnianych życiem przez orędzie o Bożej łasce. Także pod tym względem apostołowość jest darem i powołaniem, formującym całe życie Kościoła jako wspólnoty w historii. Na tej podstawie teologia luterkańska może rozumieć kontynuację Kościoła z jej apostołowskim początkiem.

kiem w społecznie ucieleśniony sposób, który, choć wielopostaciowy, znajduje swoje centrum w zwiastowaniu Ewangelii i celebracji sakramentów w sposób, który odbija się echem w nauczaniu Soboru Watykańskiego II (por. wyżej nr 107 i 114-116).

Substancja Ewangelii i jej uwarunkowane formy

131. Dzisiejsze nauczanie luterzańskie doszło do przekonania, że centralne formy Ewangelii wraz ze stworzonym przez nie życiem wspólnotowym, obejmującym także urząd posługi, dotarły do nas w historycznie uwarunkowanych sposobach wyrażania. Dobra Nowina o Chrystusie osiąga nas w tekstach biblijnych, w kanonie i liturgicznych wyznaniach wiary, które wszystkie noszą piętno czasu swego powstania. Sakramenty zbawienia są osadzone w historycznie rozwiniętych porządkach nabożeństw i tekstach liturgicznych. Urząd kościelny i urząd kluczy są nam przekazywane w uwarunkowanych formach porządku kościelnego i tradycyjnego duszpasterstwa.

132. To oznacza, że Kościół musi być zawsze świadomy konieczności reform. Ale przy tej okazji nie możemy i nie powinniśmy dopuścić, aby powstała wydestylowana czysta Ewangelia abstrahująca od jej uwarunkowanych form, gdyż taka Ewangelia nie byłaby już Słowem wysłanym po to, aby zadomowiło się w historii. Dzisiaj dochodzimy do przekonania, że Kościół w różnym stopniu potrzebuje szczególnych form apostolskiej kontynuacji, które same nie należą do substancji apostolskiej Ewangelii. Formy te służą zwiastowaniu Dobrej Nowiny o Chrystusie i przekazują współcześnie wierzącym elementy skoncentrowanej na Ewangelii kontynuacji z apostołami, jednocześnie wyrażając także jedność we wierze między lokalną wspólnotą a Kościołem globalnym, jak również jedność trwającą przez stulecia.

133. Szeroko uznane formy wspomagające kontynuację z apostołami, bazujące na księgach kanonu biblijnego, jak na przykład formuły wyznania wiary, katechizmy, porządki kościelne i wspólne formy nabożeństwa, nie są *konieczne* w ścisłym sensie dla wyrażenia Ewangelii w sposób skuteczny dla zbawienia, ale są *potrzebne* w Kościele dla wyrażenia jego posłannictwa i szerszej pojętej jedności. Jednak ich stosowanie musi stale podlegać reformie, która służyć będzie lepiej kontynuacji Kościoła z jego apostołskimi początkami.

134. Reforma musi obejmować trzymanie się prawdy Ewangelii i zwiastowanie jej w sposób coraz bardziej autentyczny; w szesnastym stuleciu doprowadziło to do zerwania historycznych więzi kościelnej wspólnoty. Ale dzisiaj taka reforma powinna iść ręką w rękę ze wspomnieniem, że wzajemna wspólnota chrześcijan ma istotne znaczenie dla świadectwa między narodami.

Różnorodność i jej pojednanie

135. Wiedza historyczna pokazuje nam dzisiaj, że w dziejach chrześcijaństwa zawsze istniała teologiczna różnorodność i że występuje ona także dzisiaj pośród tych, którzy przyjmują wspólne dziedzictwo apostołskie. Wielu uznaje, że jedność we wierze i w życiu sakramentalnym, ku czemu zmierzają nasze ekumeniczne dążenia, zawiera w sobie „pojednaną różnorodność”, która wprawdzie dopuszcza prawdziwą różnorodność, ale rozpatruje ją w świetle wspólnego przekonania, tak że różnice przestają się jawić jako czynnik podziału i przeciwieństwa.

136. Pojednanie zawiera w sobie jedność daną w Chrystusie i urzeczywistnioną przez Ducha Świętego. Dotyczy tego, co otrzymujemy wspólnie od apostołów w nauczaniu i kazaniu, życiu sakramentalnym, misji, modlitwie i etosie. Ruch na rzecz pojednania wspólnot musi mieć wzgląd na wyznawanie wiary apostołskiej i naukę apostołską. Lecz podstawa jedności w pojednanej różnorodności znajduje się *extra nos*, poza nami, w Słowie i Sakramencie, za których pośrednictwem Chrystus jest dla nas obecny i znany. Tym, co przyczynia się do pojednania jest wzajemne uznanie, że poszczególne Kościoły otrzymują apostołskie dziedzictwo w kazaniu i sakramentalnej praktyce. Pojednanie odbywa się przez wspólną recepcję apostołskiej Ewangelii, toteż znajdując głęboki wspólny wzór w różnych formach recepcji, zbliżamy się do wspólnego centrum i nawiązujemy ze sobą wspólnotę.

137. W relacji między Kościołami „jedność w pojednanej różnorodności” opiera się na uznaniu w sensie oceny, że inna wspólnota otrzymała autentycznie apostołskie dziedzictwo, tak że to, czego naucza, jest zgodne z zawartością Ewangelii i że w praktyce przekazuje ona Dobrą Nowinę o Chrystusie. Prowadzi to do wspólnego wyznania wiary apostołskiej i uznania, że różne sposoby, w jakich wspólnoty manifestują swoją wiarę, są wzajemnie na siebie otwarte w swojej różnorodności.

138. Tak więc *zróznicowany konsens* jest formą, która może zbliżyć do siebie podzielone Kościoły, to znaczy w zgodnym wyznaniu wiary połączonym z uznaniem, że istniejące różnice nie są już przeszkodą we wzajemnym uznaniu dzisiaj istniejącej kontynuacji z początkami chrześcijaństwa apostołskiego i nie utrudniają partnerstwa w ramach wypełnienia misji apostołskiej.

Luteranie a Kościół rzymskokatolicki

139. W odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego luteranie przez długi czas reprezentowali pogląd, że jego nauczanie i praktyka pod różnymi względami nie wykazują kontynuacji z dziedzictwem apostołskim, gdy na przykład instytu-

cje i praktyki pochodzenia czysto ludzkiego są uznawane za integralną część składową tego dziedzictwa. Twierdzili, że przez to zaciemnieniu ulega, co jest istotne dla życia Kościoła. W tej luterkańskiej wizji Kościół rzymskokatolicki zachował wprawdzie substancję dziedzictwa apostołskiego, ale pod pewnym względem zinterpretował i ukształtował je w taki sposób, że apostołskość nie była odpowiednio zakorzeniona w jego nauczaniu, praktyce sakramentalnej i strukturach kierowniczych.

140. Ale w zmienionej sytuacji ekumenicznej i także na podstawie nowych intuicji w zakresie implikacji fundamentalnych prawd wiary luteranie uznają, że chrześcijanie rzymskokatolicy opracowali nowy sposób rozumienia, na przykład przez podkreślanie centralnej pozycji Ewangelii apostołskiej jako „źródła wszelkiej zbawiennej prawdy i moralnego porządku” oraz interpretowanie sukcesji apostołskiej w świetle tego, co zostało przygotowane przez Boga, aby żywa i nienaruszona Ewangelia zawsze przechowywana była w Kościele (DV 7).

141. Chociaż znaczące różnice pozostają, dyskusja o apostołskości może i powinna toczyć się dalej na bazie wspólnego przekonania, które zostało wyrażone w dokumencie z Malty z 1972 roku: „Kościół jest apostołski o tyle, o ile (...) trwa w apostołskiej wierze. Kościelny urząd, nauka Kościoła i kościelne przepisy o tyle są apostołskie, o ile przekazują dalej i aktualizują świadectwo dane przez apostołów” (*Raport Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów: Ewangelia a Kościół*, nr 52).

142. Przez podpisanie *Wspólnej deklaracji w sprawie o usprawiedliwieniu* Światowa Federacja Luterkańska uznała, że nauka Kościoła rzymskokatolickiego na temat usprawiedliwienia mimo dalej istniejących różnic jest do pogodzenia z wiernym zwiastowaniem Dobrej Nowiny o Chrystusie zgodnym z świadectwem apostołskim. Dla luteranów oznacza to uznanie, że podstawowa rzeczywistość, która Kościół czyni Kościołem apostołskim, istnieje w Kościele rzymskokatolickim. Mimo to luteranie dostrzegają w pewnych naukach i praktykach elementy napięcia z tą rzeczywistością. Dostrzegają także, że katolicy uważają pewne elementy za istotne dla apostołskości, jak na przykład historyczną sukcesję apostołską i prymat papieski, z czym luteranie się nie zgadzają. Znaczenie eklesjologiczne, przypisywane tym elementom, powstrzymują luteranów przed nieograniczonym uznaniem apostołskości Kościoła rzymskokatolickiego. To również pokazuje, że między katolickim i luterkańskim rozumieniem apostołskości Kościoła istnieją różnice.

143. Obecny dialog pyta słusznie, co zatem możemy powiedzieć wspólnie na temat prawdziwej apostołskości Kościoła, zwłaszcza w odniesieniu do urzędu,

tradycji i autorytetu nauczającego w jego służbie na rzecz kontynuacji Kościoła z jego apostołskimi początkami. To prowadzi do dalszej kwestii dotyczącej zakresu, w jakim jesteśmy w stanie uznać jedni u drugich integralność apostołskiej Ewangelii i misji.

2.6. Wnioski wynikające z apostołskości Kościoła

Wprowadzenie

144. Czwarta faza dialogu luterańsko-katolickiego na szczeblu światowym podjęła pełen napięcia kompleks zagadnień dotyczących Kościoła; chodzi tu o jego właściwość bycia w trwałej kontynuacji z apostołskim fundamentem oraz zachowanie w prawdzie przekazanej przez apostołów apostołskości jego urzędu z mocy ordynacji i jego środków – wiary i doktryny.

145. Dla wyjaśnienia pierwszego obszaru przejrzelśmy, porównaliśmy i zbadaliśmy gruntownie nasze każdorazowe rozumienie apostołskości Kościoła. Wstępne wyniki możemy tutaj streścić w trzech punktach: (1) Podstawowe przekonania odnośnie apostołskości Kościoła, które są nam wspólne we wierze; (2) Odkryte przez nas wspólne poglądy; (3) Różnice, które trzeba zbadać gruntownie w nadziei na ich pojednanie i wyjaśnienie, czy mają jeszcze skutek kościelno-dzielący.

2.6.1. Fundamentalne wspólne przekonania w sprawach wiary

146. Formułując wstępne rezultaty naszego wspólnego studium w sprawie apostołskości Kościoła potwierdzamy najpierw jako nasze wspólne przekonanie centralne prawdy luterańsko-katolickiego konsensu w sprawie usprawiedliwienia. Wierzymy, że Trójjedyny Bóg działa, by uratować grzeszników przez inkarnację, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Przez Ducha Świętego mamy udział w sprawiedliwości Chrystusa i zostajemy przyjęci przez Boga jedynie z łaski we wierze, nie na podstawie jakiegokolwiek zasługi z naszej strony. W Chrystusie Duch Święty odnawia nasze serca i uzdalnia nas oraz wzywa do dobrych uczynków (*Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, nr 15).

147. Jak świadczy o tym *Wspólna deklaracja*, wspólnie wyznajemy wiarę w Ducha Świętego, „który jest Panem i ożywia” i który całemu światu przynosi zbawienie uzyskane przez Jezusa Chrystusa. Dalej jesteśmy jedno w wyznaniu, że Kościół jest istotnym dziełem tego samego Ducha, który stworzył wspólnotę wierzących przez Ewangelię o Jezusie Chrystusie, która była zwiastowana przez apostołów jako orędzie o zbawieniu. Przyjmując nowotestamentowe świadectwo

jesteśmy zgodni w tym, że Jezus Chrystus wysłał swoich apostołów jako autoryzowanych świadków w celu zdobycia w całym świecie uczniów i udzielenia chrztu na odpuszczenie grzechów. Przez Ewangelię o zbawieniu apostołowie gromadzili wierzących w zborach, powołanych ze względu na Chrystusa (por. wyżej nr 22 i 25). Pisma Nowego Testamentu, zredagowane przez apostołów lub ewangelistów, proroków i nauczycieli okresu późnoapostolskiego, dostarczają dalszej apostolskiej instrukcji w sprawach wiary i trybu życia godnego Ewangelii Chrystusa.

148. Wyznając, że Kościół każdej epoki jest apostolski, wyrażamy pogląd, że świadectwo apostolskie jest zarówno normatywnym źródłem jak też trwałą podstawą. Kościół, tak wierzymy, jest w każdej epoce dziełem Ducha Świętego, który uobecnia apostolską Ewangelię i czyni skutecznymi sakramenty i naukę apostolską, do której przyjęcia zostaliśmy łaskawie dopuszczeni. W wierze akceptujemy jako jednostki i jako wspólnoty wezwanie do służby na rzecz przekazywania dalej apostolskiej Ewangelii. Duch Święty kontynuuje dzieło czynienia z tej Ewangelii *viva vox*, Dobrej Nowiny i znaczącej drogi życiowej w prawdzie i służbie na rzecz mężczyzn i kobiet nie tylko w naszej epoce, ale też w będącej przed nami przyszłości.

2.6.2. Rozpoznane cechy wspólne w zakresie rozumienia

149. Na podstawie naszych wspólnych przekonań w sprawach wiary studium nasze ukazało, że w rozwijaniu tego, jak kształtuje się nasza wiara w odniesieniu do Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła, istnieją dalsze znaczące prawdy, co do których między naszymi obiema tradycjami doktrynalnymi istnieje konsens; ujawniło się to już we wcześniejszych dokumentach tego dialogu, zwłaszcza w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* (1994).

150. Niniejsze studium ukazuje fundamentalną zgodność między luteranami i katolikami, iż *Ewangelia ma centralne i decydujące znaczenie dla dziedzictwa apostolskiego*. Tak więc jesteśmy zgodni, że Kościół w każdej epoce pozostaje „apostolski” na podstawie swojej wiary w Ewangelię o Jezusie Chrystusie i związanego z tym świadectwa. Znajduje to potwierdzenie w Nowym Testamencie (por. nr 70-81).

151. Według rozumienia Kościoła przedreformacyjnego wyznawanie i nauczanie wiary ortodoksyjnej, dochodzące do głosu w dwunastu artykułach Apostolskiego wyznania wiary, były istotnymi komponentami jego apostolkości. Reformacyjne kazanie i katecheza podeszły do tego dziedzictwa w nowy sposób przez skoncentrowanie uwagi na Ewangelii i zbawieniu jako zwiastowaniu łaski Bożej

dla grzeszników, orędziu, pochodzącemu od zmartwychwstałego Chrystusa i przekazywanemu pierwotnie przez apostołów. Przez wiarę w to orędzie grzesznicy w każdym okresie historycznym znajdują oparcie w śmierci Chrystusa za nasze grzechy i w Jego zmartwychwstaniu dla naszego usprawiedliwienia (por. wyżej nr 93-95).

152. Ta Ewangelia o naszym zbawieniu służyła jako kryterium dla reformacyjnej krytyki panującego Kościoła szesnastego stulecia; była ona normą dla luterańskiej odnowy życia kościelnego wokół zwiastowania i nauczania o Jezusie Chrystusie, jak uobecnia go Ewangelia apostołska (por. wyżej nr 100-102). Dla Reformacji luterańskiej jest Ewangelia definitywnym orędziem o Jezusie Chrystusie w jego niepowtarzalnej roli w Bożym planie zbawienia. Jak dla Lutera tak i dla współczesnych luteranów jest Ewangelia dynamicznym *viva vox*, w której Chrystus spotyka ludzi, wobec których staje się obecny jako Zbawiciel i których przez swojego Ducha czyni zdolnymi do stania się wierzącymi, którzy dostępują usprawiedliwienia.

153. Gdy Sobór w Trydencie, skłoniony przez wyzwania Reformacji i zamiar zreformowania Kościoła, zbadał głębsze podstawy kościelnej wiary i życia, uwytklił zwiastowaną przez apostołów Ewangelię o Jezusie Chrystusie jako „źródło wszelkiej zbawczej prawdy i wszystkich norm działania chrześcijańskiego”. Podczas gdy Pismo św. i tradycje apostołskie przekazują tę prawdę Ewangelii i reguły życiowe zewnętrznie, Duch Święty wpisuje tę Ewangelię wewnętrznie w serca wierzących (por. wyżej nr 103).

154. Sobór Watykański II przywrócił ponownie centralną pozycję Ewangelii, uzupełnił jednak jej afirmację przez chrystocentryczną i soteriologiczną prezentację objawionego Słowa Bożego, którego jest ona skoncentrowanym streszczeniem (por. wyżej nr 106-107). Poza prezentacją Ewangelii jako centrum Kościoła i jego życia, Sobór Watykański II stwierdził ponadto, że Bóg nadal przemawia dzisiaj przez stałą interakcję żywej kościelnej tradycji wiary i życia z Pismem św. i że żywe Słowo Ewangelii (*viva vox evangelii*) rozbrzmiewa przez Ducha Świętego w Kościele i w świecie (DV 8.4).

155. Nauczanie katolickie i luterańskie jest także zgodne w tym, że dziedzictwo apostołskie wpojone, wykarmione i ucieleśnione przez wiarę w Jezusa Chrystusa, jest różnorodnym i wielopostaciowym dziedzictwem. Toteż twierdzenie przeciwne przedstawione na wstępie tej części (nr 67) nie reprezentuje realnej sytuacji.

156. W teologii katolickiej między Trydentem a Soborem Watykańskim II apostołskość była rozumiana w sensie zawężającym jako kontynuacja w sukcesji

biskupiej i papieskiej i ta kontynuacja funkcjonowała jako „nota ecclesiae” („znamie Kościoła”) legitymujące Kościół rzymskokatolicki. Sobór Watykański II sięgnął jednak do Pisma św. i Ojców Kościoła dla wyjaśnienia tradycji apostołskiej w jej znaczeniu obiektywnym jako zespołu złożonego ze zwiastowania Ewangelii, sakramentów, różnych typów urzędów, różnych form kultu i z przykładu apostołów w zakresie bezinteresownej służby dla Kościołów założonych dzięki Ewangelii (por. wyżej nr 114-115). Dziedzictwo apostołskie, które w szczególny sposób dochodzi do głosu w Piśmie św., „obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary” (DV 8.2). Wyznaczający początek drogi apostołowie, uformowani przez słuchanie Jezusa i życie z Nim, potem pouczeni przez Ducha Świętego, przekazali bogate dziedzictwo, które Kościół ujął potem w swojej doktrynie, życiu i kulcie.

157. Ta odnowiona wizja tradycji apostołskiej, która łączy ze sobą różne komponenty, jest podstawą dla rzymskokatolickiego zbliżenia z Kościołami i wspólnotami, z którymi znajduje się w prawdziwej ale jeszcze niedoskonałej wspólnocie. Ekumenizm katolicki przyjmuje jako założenie szczerą wiarę innych chrześcijan, lecz to ściśle biorąc nie jest podstawą, by wejść z nimi w dialog i podjąć starania na rzecz widzialnej jedności chrześcijan. Podstawa ta opiera się raczej na „elementach uświęcenia i prawdy”, które są obecne i czynne w jeszcze podzielonych i nie będących jeszcze w pełnej społeczności wspólnotach. Wspólnoty te „nie są bynajmniej pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia. Duch Chrystusa nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia...” (UR 3).

158. Godny uwagi choć mało znany jest fakt, że to, co Sobór Watykański II naucza na temat tradycji i „elementów uświęcenia i prawdy” jest w zgodzie z poglądami Lutera, który ze swej strony łączy Ewangelię z szeregiem form praktyki kościelnej, przez które orędzie o zbawieniu dociera do jednostek i nadaje kształt wspólnocie (por. wyżej nr 94-95, 100-102). Chrystus panuje i działa przez zwiastowaną Ewangelię; to znajduje swój wyraz w chrzcie, Sakramencie Ołtarza i w urzędzie kluczy na rzecz odpuszczenia grzechów. Kościół ma charakter apostołski przez to, że trzyma się prawdy Ewangelii, która ucieleśnia się stale w praktykach pochodzących od apostołów i w których Duch Święty kontynuuje przekazywanie łaski Chrystusa. Duch Święty robi użytek z pewnych środków, przez które wierzący zostają uświęceni a Kościół ukonstytuowany (*Duży Katechizm*, 3 artykuł Credo).

159. Dalszy przypadek zgodności poglądów studium nasze ujawniło w różnych zestawach Lutera dotyczących odziedziczonych elementów, które Kościoły wyrosłe z Reformacji otrzymały od Kościoła będącego pod władzą papieską (por.

wyżej nr 99). Konsekwentnie, nie bacząc na podział, stał on na stanowisku, że różnorodna substancja chrześcijańska musi być uznana w Kościele rzymskokatolickim. Reformacja nie zapoczątkowała nowego Kościoła, lecz zamiast tego odkryła na nowo pierwotne znaczenie „elementów”, które otrzymała, mianowicie Pismo św., chrzest, Sakrament Ołtarza, klucze i katechetyczne komponenty Modlitwy Pańskiej, przykazań i Credo z jego artykułami wiary. Zdaniem reformatorów użycie tych elementów pod władzą papieską było bardzo ułomnym ucieleśnieniem Ewangelii Chrystusowej, lecz uznano, że Kościół rzymski nadal trzyma się zasadniczych praktyk kościelnych, dzięki którym Ewangelia winna nadawać kształt życiu Kościoła w kontynuacji z jego apostołskim fundamentem.

160. Co się tyczy tradycji apostołskiej, która obejmuje zarówno różnorodne dziedzictwo podstawowych środków uświęcenia jak również dąży do ukształtowania życia wspólnoty przez Ewangelię o naszym zbawieniu w Chrystusie, katolickie i luterańskie nauczanie oraz życie kościelne manifestują daleko idącą zgodność poglądów. Przeto uznajemy dzisiaj wzajemnie istnienie apostołskości w naszych tradycjach na fundamentalnej płaszczyźnie. To uznanie nie zostaje zanegowane przez istnienie znaczących różnic, które wymagają dalszego zbadania.

2.6.3. Różnice, które wymagają dalszego zbadania

161. Fundamentalne wzajemne uznanie apostołskości Kościoła, które przedstawiliśmy, jest obecnie ograniczone po obu stronach przez znaczące zastrzeżenia dotyczące doktryny i życia kościelnego partnerów dialogu.

162. Pierwsze ograniczenie dotyczy różnic w rozumieniu ordynacji na urząd pastoralny w sukcesji apostołskiej jak również w rozumieniu urzędu biskupa w Kościele. Po drugie, jesteśmy wprawdzie zgodni, że Pismo św. jest normą wszelkiego kazania, wszelkiego nauczania i wszelkiego życia chrześcijańskiego, ale różnimy się w rozumieniu sposobu, w jaki autentycznie trzeba interpretować Pismo św., oraz sposobu, w jaki urząd nauczający znajduje się w służbie Pisma św., kierując nauką i praktyką Kościoła.

163. W tej części studium ukazało solidną podstawę dla naszego wzajemnego uznania apostołskiej kontynuacji. Teraz w części trzeciej skupimy uwagę na zbadaniu sukcesji apostołskiej, urzędu z mocy ordynacji i urzędu biskupiego, przede wszystkim w świetle doświadczeń, które były kształtujące dla naszych Kościołów. Potem w części czwartej będą zrewidowane nasze każdorazowe przekonania dotyczące autorytetu Pisma św. a następnie zostaną zbadane nasze różnice dotyczące sposobu, w jaki ukształtował się urząd nauczający i jak Pismo św. funkcjo-

nuje jako źródło i apostołskie kryterium tego wszystkiego, w co nasze Kościoły wierzą i czego nauczają.

164. Odnośnie apostołskości jako znamienia i właściwości Kościoła nasze wspólne studium na temat Pisma św. i historii wiedzie do owocnej prezentacji współczesnego nauczania i do zgodności, które uzasadniają fundamentalne wzajemne uznanie. Poniżej nasze studium stara się poznać dalsze wspólne przekonania i odpowiednie praktyki kościelne dotyczące urzędu i relacji między Pismem św. a urzędem nauczającym. Dążymy do zgodności, która wyraźnie zmniejszy zastrzeżenia, jakie dzisiaj uniemożliwiają tę pełną wspólnotę w prawdzie i życiu apostołskim, która jest celem naszego dialogu.

Tłumaczył na podstawie tekstu angielskiego i niemieckiego
Karol Karcki

Część trzecia i czwarta ukaże się w następnym zeszycie.

SYLWETKI

TRZEJ TRAGICZNIE ZMARLI EKUMENIŚCI

Po wstrząsającej, bezprecedensowej katastrofie samolotu prezydenckiego 10 kwietnia 2010 pod Smoleńskiem mówiono o olbrzymiej, niepowetowanej stracie, jakie poniosło państwo polskie, poszczególne Kościoły i rodziny ofiar. Odmowną stratę poniosła również polska ekumenia, bowiem na pokładzie samolotu wśród 96 pasażerów i personelu znajdowało się trzech duchownych oddanych całym sercem sprawie pojednania chrześcijan i zbliżenia między ludźmi różnych wiar. Mało mamy takich ludzi w Polsce, dlatego tragedia smoleńska wywołała szczery żal i smutek w całej rodzinie ekumenicznej w naszym kraju.

Jest jakąś prawidłowością w dramatycznych polskich losach, że obok siebie oddają życie za Ojczyznę ludzie różnych wyznań. Tak jak w 1940 r. w Katyniu ginęli od strzału w tył głowy katolicy, prawosławni i ewangelicy, tak również 70 lat później w straszliwej katastrofie stracili życie przedstawiciele tych trzech wielkich nurtów chrześcijaństwa.

Obiegowe powiedzenie mówi, że nie ma ludzi niezastąpionych, ale trudno sobie wyobrazić polską ekumenię bez abp. Mirona (Chodakowskiego), ks. Romana Indrzejczyka i ks. Adama Pilcha. Byli to ludzie obdarzeni rozlicznymi talentami, a przy tym niezwykle bezpośredni, pełni dobroci i życzliwości. Żal po ich odejściu jest tym większy, że – poza ks. Romanem – byli to ludzie młodzi, którzy mieli jeszcze wiele do zrobienia. Jak ogromna ponieśliśmy stratę można było uprzytomnić sobie podczas uroczystości pogrzebowych i czytając wspomnienia pośmiertne o abp. Mironie, ks. Romanie i ks. Adamie.

Pochodzący z Żychlina **ks. Roman Indrzejczyk** (rocznik 1931) był duszpasterzem niezwykłym. Niedoszły siatkarz, wstąpił do seminarium duchownego w Warszawie w czasach stalinowskich. Przez długie lata był kapłanem Zakładu

Psychiatrycznego oraz proboszczem parafii św. Edwarda w Tworkach pod Warszawą. Przez wiele lat pełnił funkcję kapelana pielęgniarek, a następnie krajowego kapelana służby zdrowia. Szerszemu ogółowi stał się znany jako proboszcz parafii Dzieciątka Jezus na warszawskim Żoliborzu. W okresie PRL był zaangażowany w działalność opozycyjną. Jako jedyny proboszcz w Polsce organizował wspólne modlitwy chrześcijan i Żydów z okazji żydowskiego święta Simchat Tora (radość Tory). Niecodzienny był widok, kiedy przy ołtarzu stawał i przemawiał przedstawiciel religii mojżeszowej.

W parafii ks. Romana odbywały się też nabożeństwa ekumeniczne z udziałem duchowieństwa i wiernych z różnych Kościołów. Ale wysokiego księdza w długim białym szaliku owiniętym wokół szyi można było często spotkać w świątyniach niekatolickich. Kilka razy przystąpił do Stołu Pańskiego u ewangelików, za co miał nieprzyjemności w swoim macierzystym Kościele.

Wspaniałą anegdotę na ten temat przytoczył na portalu ekumenizm.pl Ryszard Grażyński. „Pewnego razu przed laty uczestniczył w kościele ewangelicko-augsburskim Świętej Trójcy w nabożeństwie ekumenicznym, podczas którego wielu naszych parafian przystąpiło do Sakramentu Ołtarza. Nasz ówczesny proboszcz, ks. Włodzimierz Nast, był przy ołtarzu sam, więc czekało go trudne zadanie. Ksiądz Roman na oczach licznie zgromadzonych duchownych innych Kościołów poszedł mu pomóc przy udzielaniu Komunii, a na koniec przyjął od ks. Nasta Komunię i sam mu jej udzielił. Był ekumenistą nie tylko w słowach, ale i czynach.

Chwilę po nabożeństwie, ośmielony wieloletnią zażyłością powiedziałem do ks. Romana: ‘No to ma ksiądz u swoich przechlapane!’ Na to ks. Roman odparł: ‘Panie Ryszardzie, wierzę głęboko, że u naszego Pana Boga mam do przodu’”.

Znany z otwartej, życzliwej postawy do wszystkich ludzi przyciągał osoby z marginesu Kościoła katolickiego. Był przeciwnikiem biurokracji i formalizmu, a zarazem zwolennikiem wyrozumiałego podejścia do grzesznika. Umiał słuchać, nie wchodził „z butami” do ludzkich serc. W jego obecności każdy czuł się lepszym. Był niezwykle lubiany przez młodzież, zwłaszcza ze szkoły muzycznej im. Karola Szymanowskiego na Żoliborzu, gdzie uczył religii aż do śmierci. Od 2006 r. był kapelanem prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego, swego dawnego parafianina. Trudno to dzisiaj dokładnie stwierdzić, jakie były wpływy ks. Romana w Pałacu Prezydenckim, ale faktem jest, że Lech Kaczyński odwiedził warszawską synagogę, a także prawosławny sobór św. Marii Magdaleny na stołecznej Pradze. W kaplicy prezydenta RP odbywały się też nabożeństwa ekumeniczne, m.in. z grekokatolickimi i prawosławnymi biskupami z Polski i Ukrainy. Przy takich okazjach ks. Roman był w swoim żywiole, bo większość ekumenicznych gości to byli jego znajomi i przyjaciele. W imieniu prezydenta RP ks. Andrzejczyk zawiązał złoty kielich dla Ołtarza Europejskiego na Kotarzu, wzniesionego z inicjatywy ks. Jana Byrta, proboszcza parafii luterańskiej w Szczyrku. Proboszcz Byrt do dziś

szczyli się z tego daru i z faktu, że przy tej okazji mógł poznać wspaniałego katolickiego księdza.

W ostatnich latach życia ks. Roman ujawnił się jako poeta wydając kilka tomików swoich zapisków poetyckich.

W ów feralny dzień kilkoro jego znajomych otrzymało sms-a od ks. Romana z wiadomością, że jest już w Katyniu. Przez kilka godzin żyli oni nadzieją, że pojechał na uroczystości pociągiem. Nadzieje te okazały się płonne.

Abp Miron, mimo stosunkowo młodego wieku (rocznik 1957), był od lat jedną z najbardziej znaczących postaci w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym. Pochodzący z Białegostoku hierarcha przyczynił się wybitnie do rozwoju życia monastycznego w polskim prawosławiu, które, zniszczone wskutek drugiej wojny światowej, znajduje się obecnie w stanie rozkwitu. Był przełożonym w dwóch ważnych monasterach polskiego prawosławia: w Jabłecznej i Supraślu. Już wtedy dał się poznać jako szczerzy ekumenista, człowiek niezwykle otwarty. W Supraślu, w drugiej połowie lat 80. ubiegłego wieku, organizował wraz z wikariuszem miejscowej parafii katolickiej pierwsze w Polsce Ekumeniczne Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej.

Jako prawosławny ordynariusz WP rozwinął struktury i duszpasterstwo wojskowe. Znakomicie współpracował z katolickim ordynariatem polowym, czego wyrazem były ekumeniczne inicjatywy, jak np. wspólne święcenie placówek wojskowych przez kapelanów różnych wyznań. Łączyły go więzi przyjaźni z kapelanami katolickimi. Dał o tym świadectwo podczas wizyty biskupów polowych z Polski w Moskwie w grudniu 2002 r. W obecności władz wojskowych Rosji stwierdził wówczas, że współpraca duszpasterzy prawosławnych i katolickich w Wojsku Polskim jest wzorem do naśladowania.

Abp Miron brał udział we wszystkich najważniejszych obchodach patriotycznych w Polsce. Uczestniczył też w uroczystościach upamiętniających pomordowanych polskich oficerów w Miednoje, Charkowie i Katyniu. W tym ostatnim miejscu, we wrześniu 2007 r., również towarzyszył prezydentowi Lechowi Kaczyńskiemu. Wspólnie z biskupem polowym WP Tadeuszem Płoskim oraz dziekanem ewangelickim sił powietrznych ks. płk. Wiesławem Żydlem odprawili ekumeniczne nabożeństwo. Niespełna trzy lata później abp Miron zginął pod Katyniem wraz z obecnym wówczas biskupem polowym WP Tadeuszem Płoskim i ewangelickim kapelanem ks. płk. Adamem Pilchem.

Pochodzący z Wisły **ks. Adam Pilch** (rocznik 1965) był absolwentem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Z dniem ordynacji (15 lipca 1990) objął stanowisko wikariusza diecezjalnego diecezji warszawskiej u boku ks. seniora Jana Waltera, proboszcza parafii Świętej Trójcy w Warszawie. Już wtedy, jako młody ksiądz, zaskarbił sobie uznanie i sympatię wielu zborowników swoim serdecz-

nym podejściem do ludzi i odpowiedzialnym wykonywaniem obowiązków. W latach 1993-1995 był proboszczem – administratorem, a następnie wybranym przez zgromadzenia parafialne proboszczem parafii Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie, wprowadzonym na to stanowisko w styczniu 1996 roku. Pełnił tę funkcję w drugiej kadencji aż do dnia swej tragicznej śmierci. Tutaj ujawniło się jego powołanie ekumeniczne. Ks. Adam był głównym organizatorem comiesięcznych nabożeństw ekumenicznych, zapraszając na nie w charakterze kaznodziejów duchownych od zwykłego księdza po dostojnika kościelnego, np. nuncjusza apostolskiego w Polsce. Gdy ktoś nawalił, ks. Adam sam stawał na kazalnicy.

Kochany przez swoich parafian z Puławskiej, musiał dzielić czas także na inne obowiązki. Od roku 1993 był proboszczem-administratorem parafii w Żyrardowie, a w latach 1993-2000 również parafii w Węgrowie. W latach 1993-1994 pełnił obowiązki wikariusza biskupa Kościoła ks. Jana Szarka. W latach 1992-1995 działał także w Polskiej Radzie Ekumenicznej w charakterze przewodniczącego Komisji Młodzieży.

W 1995 roku ks. Adam Pilch rozpoczął pracę w Ewangelickim Duszpasterstwie Wojskowym na stanowisku dziekana Warszawskiego Okręgu Wojskowego w stopniu majora. Od roku 1999 pełnił funkcję zastępcy Ewangelickiego Biskupa Wojskowego w stopniu pułkownika. Udział w obchodach 70. rocznicy mordu katyńskiego miał być jego ostatnią czynnością służbową.

Nie tylko rodzinie, parafii przy Puławskiej, ale całej warszawskiej ekumenii brak będzie księdza o ujmującym uśmiechu.

Każdego z nich znałem osobiście, każdego z nich, nie wstydząc się łez, opłakiwałem na pogrzebie. Ks. Roman chrzcił moje dzieci, był spowiednikiem moim i mojej żony. Nie zdążyliśmy go zaprosić do nowego mieszkania, krygując się, że jest ono nieurządzone. A przecież ks. Roman zupełnie nie zważał na takie drobiazgi, gdyż dla niego liczył się przede wszystkim kontakt z drugim człowiekiem. Abp Miron ujął mnie dobrocią, kiedy wraz z o. Andrzejem Madejem OMI organizowałem w roku 1984 pierwsze Ekumeniczne Spotkanie Młodych w Kodniu nad Bugiem. Jako namiestnik monasteru św. Onufrego w Jabłecznej ugościł szczerze gromadę głównie katolickiej młodzieży, czego nie można niestety powiedzieć o jego następcach. Niedługo potem odwiedziłem go w Supraślu, gdzie współorganizował Ekumeniczne Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej. I tym razem przyjął mnie wspólnie, z typową wschodnią gościnnością.

Ks. Adama Pilcha poznałem przy okazji comiesięcznych nabożeństw ekumenicznych odprawianych w kościele Wniebowstąpienia Pańskiego. Po śmierci jego poprzednika, ks. Bogusława Wittenberga, obawiałem się, czy nowy proboszcz będzie kontynuował to ekumeniczne dzieło. Obawy były płonne. Ks. Adam nie tylko okazał się człowiekiem bezpośrednim i serdecznym jak jego poprzednik,

ale przewyższał go talentami organizacyjnymi i – jako osoba młoda – także energią. Nade wszystko ujawnił się bardzo szybko jako szczerzy ekumenista stając się duszą całego przedsięwzięcia. Ostatni raz spotkałem go z okazji inauguracji posługi nowego biskupa luterańskiego, 6 stycznia 2010 r. Na przyjęciu po uroczystości stałem blisko niego, ale nie podszedłem, sądząc niezbyt, że będziemy mieli jeszcze wiele okazji, aby porozmawiać.

„Spieszmy się kochać ludzi” – powiada ks. Jan Twardowski w swoim niezapomnianym wierszu. Nie odkładajmy niczego na „potem”, spieszmy też rozmawiać z ludźmi, bo nie wiadomo, czy będzie nam dane jeszcze się z nimi spotkać.

Grzegorz Polak

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH Styczeń – czerwiec 2010

Z zagranicy

■ Ks. Dr Olav Fykse Tveit z Kościoła Luterskiego Norwegii został 11 stycznia wprowadzony w urząd sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów. Podczas inauguracyjnego nabożeństwa w Centrum Ekumenicznym w Genewie ks. Tveit stwierdził w kazaniu: „Zgromadziliśmy się tutaj, aby zacząć wszystko w imię Jezusa Chrystusa: nowy rok i nowe dziesięciolecie dla świata i ruchu ekumenicznego; a także nowy etap w naszym życiu – jako jednostki i jako zbiorowości“. Powiedział także: „Chcemy świętować i wzajemnie sobie przypominać, jak wiele otrzymaliśmy w imieniu Chrystusa podejmując liczne walki ze złem, niesprawiedliwością, naszymi własnymi słabościami i grzechami“. W nabożeństwie wzięli udział współpracownicy ŚRK, a także innych międzynarodowych organizacji chrześcijańskich mających swoją siedzibę w Centrum Ekumenicznym w Genewie.

■ Patriarchat moskiewski nie jest zainteresowany formalnym spotkaniem Benedykta XVI z patriarchą Cyrylem. Żeby mogło do takiego spotkania dojść potrzebne jest spełnienie odpowiednich warunków. Stanowisko w tej sprawie przedstawił przewodniczący Wydziału Kontaktów Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego, abp Hilarion Ałfiejew. „Nie jesteśmy gotowi do rozmów na temat miejsca i czasu takiego spotkania. Nie może ono nosić formalnego charakteru i powinno być bardzo dokładnie przygotowane. Celem spotkania papieża i patriarchy powinno być przypiecztowanie osiągniętego wcześniej porozumienia i roz-

wiązania nabrzmiałych problemów” – powiedział abp Hilarion. Najważniejszym z nich zdaniem rosyjskiego hierarchy prawosławnego jest międzywyznaniowa sytuacja na Zachodniej Ukrainie. Hilarion Alfiejew zaprotestował przeciwko sposobowi odbioru przez grekokatolików świątyń, które rosyjscy prawosławni otrzymali z rąk władzy sowieckiej, po uprzednim odebraniu ich właśnie grekokatolikom. Patriarchat moskiewski oskarża grekokatolików o stosowanie przemocy przy odbieraniu świątyń. Zgodnie ze słowami abp. Hilariona „przez ostatnie dwadzieścia lat stan posiadania rosyjskiego prawosławia na Zachodniej Ukrainie zmalał z 1329 do 48 świątyń”. „Formalne spotkanie, z uściskiem dłoni przez patriarchę i papieża przed kamerami telewizyjnymi, jak już mawiał poprzedni patriarcha Aleksy II, nas nie interesuje” – dodał szef Wydziału Kontaktów Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego.

■ Liderzy Wspólnoty Kościołów Ewangelickich na Bliskim Wschodzie (FMEEC) opublikowali oświadczenie, w którym opowiedzieli się za nieskrępowanym dostępem kobiet do ordynacji, wskazując, że nie istnieją ani teologiczne ani biblijne przeciwwskazania, aby kobiety i mężczyźni pełnili te same urzędy w Kościele. Dokument został przyjęty po wieloletnich konsultacjach teologicznych przez 29 delegatów, w tym dwie kobiety. W skład FMEEC wchodzi 16 Kościołów luterzańskich, anglikańskich oraz reformowanych z regionu. Na zakończenie 6. Zgromadzenia Ogólnego FMEEC, które odbywało się w dniach od 11 do 13 stycznia w Libanie, prezydent organizacji, ks. bp Munib A. Younan, zwierzchnik Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Jordanii i Ziemi Świętej, odczytał tekst oświadczenia w języku angielskim i arabskim. Kościoły członkowskie FMEEC zdają sobie sprawę, że wprowadzenie w życie dokumentu będzie trudne w kontekście kulturowym Bliskiego Wschodu zdominowanego przez wyznawców islamu, jednak tekst oświadczenia zachęca zwierzchników i liderów Kościołów do podjęcia zdecydowanych kroków, zmierzających do wprowadzenia ordynacji kobiet.

■ Benedykt XVI przybył z wizytą do Synagogi Większej w Rzymie. Była to po Kolonii i Nowym Jorku trzecia wizyta papieża w żydowskiej świątyni. Wcześniej Benedykt XVI składając kosz czerwonych róż przed tablicą pamięci Żydów deportowanych 16 października 1943 r. oddał hołd ofiarom hitlerowskiej eksterminacji narodu żydowskiego. Po przekroczeniu progu świątyni chór synagogi zaintonował Psalm 126. Papież przeszedł przez środek świątyni i udał się w stronę podium. Tam powitali go niektórzy przedstawiciele władz cywilnych. Przybywając do synagogi Benedykt XVI powtórzył historyczny gest Jana Pawła II z 1986 roku (szerzej o tej wizycie w dziale „Artykuły”).

■ Kościoły chrześcijańskie na całym świecie włączyły się w akcję pomocy dla ofiar trzęsienia ziemi na Haiti. Sekretarz generalny ŚRK ks. dr Olav Fykse

Tveit oświadczył: „W imieniu Kościołów zrzeszonych w Światowej Radzie Kościołów przekazuję kondolencje i wyrazy solidarności z Haitańczykami, którzy po raz kolejny doświadczają wielkiego brzemienia udręki, zniszczenia i śmierci, spowodowanych kataklizmem”. Zapewnił, że w pomoc dla ofiar trzęsienia ziemi włączy się międzynarodowy alians organizacji charytatywnych związanych z Kościołami zrzeszonymi w ŚRK. O pomoc dla Haiti apelowali też m.in. papież Benedykt XVI, Światowa Federacja Luteraska, Światowy Związek Baptystyczny i wiele Kościołów na całym świecie.

■ Odpowiedzialna ochrona środowiska naturalnego, konieczność kierowania się etyką w korzystaniu z dóbr przyrodniczych i z osiągnięć naukowo-technicznych – to główne tematy obrad Dwustronnej Komisji Stolicy Apostolskiej i Naczelnego Rabinatu Izraela. Obradowała ona na swym IX spotkaniu w Rzymie w dniach 17-20 stycznia. Wyrażono również poparcie dla międzynarodowej pomocy ofiarom niedawnego trzęsienia ziemi na Haiti, a obrady rozpoczęły się od uczczenia minutą ciszy wszystkich tych, którzy stracili życie w wyniku kataklizmu. Uczestnicy obrad wysłuchali też poruszającego wystąpienia ks. Patricka Desboisa z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego o pracach organizacji Yachad in Unum mających na celu rozpoznanie i upamiętnienie nieznanych dotychczas miejsc straceń Żydów w Europie Wschodniej w czasach zagłady. Ogłoszone wspólne oświadczenie prasowe zwraca uwagę, że obecne posiedzenie odbyło się tuż po historycznej wizycie Benedykta XVI w Wielkiej Synagodze stolicy Włoch, w której wzięli także udział członkowie Komisji. Papież stanowczo potwierdził tam zaangażowanie i wolę Kościoła katolickiego do pogłębiania dialogu i braterstwa z judaizmem i narodem żydowskim zgodnie z soborową deklaracją „Nostra aetate”, wypływającym z niej nauczaniem, a zwłaszcza z nauczaniem swego poprzednika – Jana Pawła II.

■ Biskup Niszu Ireneusz został 45. patriarchą Serbskiego Kościoła Prawosławnego (SKP). Wyboru dokonał 22 stycznia w Belgradzie Biskupi Sobór Wyborczy. Zastąpi on na tym stanowisku patriarchę Pawła, który w wieku 95 lat zmarł 15 listopada 2009 r. Nowy zwierzchnik serbskiego prawosławia urodził się jako Miroslav Gavrilović 28 sierpnia 1930 w mieście Čačak w Serbii. W 1959 rozpoczął posługę mniszą, przyjmując imię Ireneusza. W październiku tegoż roku przyjął święcenia diakonatu i prezbiteriatu (kapłaństwa), a 14 lipca 1974 został wyświęcony na biskupa Morawicy. Biskupem Niszu został w 1975. Intronizacja nowego patriarchy odbyła się 25 kwietnia.

■ „W sprawie dialogu ekumenicznego od obecnego papieża niczego nie oczekuję” – powiedziała bp Margot Kässmann, przewodnicząca Rady Kościołów Ewangelickich w Niemczech. „Dziś krytyką papieża można w Niemczech łatwo

zdobyć poklask” – ripostował kard. Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Kardynał podkreślił, że wypowiedź bp Kässmann jest „niesprawiedliwa i głęboko nieekumeniczna”. Pani biskup sprecyzowała w rozmowie z Radiem Watykańskim, że od dialogu ekumenicznego z Kościołem katolickim nie oczekuje „żadnego przełomu” w takich kwestiach, jak pojmowanie Kościoła i jego urzędów czy „wspólnota eucharystycznego stołu”. „Nie chcę się spierać z Kościołem katolickim – powiedziała. – Najważniejszy dla mnie jest fakt, że więcej nas łączy, niż dzieli”.

■ 25 lat temu przyjęty został dokument, umożliwiający gościnność eucharystyczną między Kościołem starokatolickim a Kościołami ewangelickimi w Niemczech. 24 stycznia odbyło się nabożeństwo, upamiętniające to wydarzenie z 1985 roku, z udziałem starokatolickiego biskupa Joachima Vobbe oraz biskupa ewangelickiego Johannes Friedricha. – Nasza deklaracja mogłaby stać się modelem porozumienia z Kościołem Rzymskokatolickim. Wprawdzie między naszymi Kościołami nie ma pełnej zgodności w rozumieniu Wieczery Pańskiej, to jednak w podstawowych kwestiach wiary możemy składać wspólne świadectwo. Nie ma potrzeby prowadzenia negocjacji aż do absolutnej zgodności doktryny. Nasze Kościoły powinny o wiele bardziej podporządkować się nakazowi jedności naszego Pana, zachowując jednocześnie swoją tradycję nauczania – powiedział bp Friedrich.

■ W Antelias koło Bejrutu odbyło się spotkanie Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Wschodnimi Kościołami Prawosławnymi. Posiedzeniu w dniach 26-31 stycznia przewodniczyli: kard. Walter Kasper i koptyjski metropolita Anba Bishoi. Obok koptów w pracach wzięli udział przedstawiciele starożytnych Kościołów wschodnich: etiopskiego, syryjskiego, ormiańskiego i syromalankarskiego. Jak poinformowano na zakończenie, jednym z podjętych tematów była recepcja zeszłorocznego dokumentu o naturze, ustroju i misji Kościoła. Tematem tegorocznego posiedzenia była rola i znaczenie Soborów Powszechnych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Mówiono także o relacjach ekumenicznych na terenie Libanu, spotykając się m.in. z prezydentem tego kraju Michelelem Sleimanem, maronickim patriarchą kard. Mar Nasrallahem Butrosem Sfeirem oraz armeńskim katolikosem Aramem I. Ustalono, że kolejne posiedzenie Międzynarodowej Komisji odbędzie się w Rzymie w dniach 24-29 stycznia 2011 r. „Odkrywamy na nowo naszą jedność” – w ten sposób zakończone spotkanie podsumował kard. Walter Kasper. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan wyraził przekonanie, że postępy dialogu między katolikami a członkami Kościołów przedchalcedońskich wywrą pozytywny wpływ na życie wiernych. Dotyczy to zwłaszcza Bliskiego Wschodu i istniejących tam wyzwań: przywrócenia pokoju i sprawiedli-

wości, przezwyciężenia terroryzmu czy powstrzymania marginalizacji chrześcijan. Pierwsze posiedzenie Międzynarodowej Komisji Mieszanej odbyło się w Rzymie w dniach 27-29 stycznia 2003 i odtąd regularnie co roku w styczniu lub na przełomie stycznia i lutego Komisja zbiera się na przemian w Rzymie lub w kraju, w którym mieszkają wyznawcy któregoś z Kościołów wschodnich.

■ Benedykt XVI zajmuje takie samo stanowisko w kwestii sekularyzacji, globalizacji i zasad moralnych jak Kościół prawosławny – powiedział patriarcha Cyryl I, zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) podczas spotkania 2 lutego z biskupami w Moskwie. – Nasze stanowiska współbrzmiały w wielu problemach, z jakimi konfrontują się chrześcijanie we współczesnym świecie – powiedział Cyryl I mówiąc o relacjach katolicko-prawosławnych. – Wzajemne zrozumienie odnośnie ochrony godności człowieka wielokrotnie znajdowało wyraz podczas licznych spotkań katolicko-prawosławnych – powiedział Cyryl I i przypomniał spotkanie przewodniczącego Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu, abp. Hilariona z Benedyktem XVI, jakie miało miejsce w Watykanie we wrześniu 2009 r. oraz zeszłoroczne grudniowe rozmowy teologiczne przedstawicieli jego Kościoła z niemieckim episkopatem. Patriarcha Cyryl z dystansem mówił o relacjach RKP z Radą Kościołów Ewangelickich w Niemczech (EKD). Jak donosi rosyjska agencja informacyjna Interfax skrytykował wybór bp Margot Käßmann na przewodniczącą EKD.

■ Z ideą wypracowania wspólnego „katechizmu ekumenicznego” wystąpił 8 lutego w Rzymie kard. Walter Kasper. Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan jest przekonany, że mógłby on być jednym z możliwych owoców 40 lat dialogu ekumenicznego między katolikami, anglikanami, luteranami, metodystami oraz wyznawcami Kościołów reformowanych. Występując podczas otwarcia rzymskiego sympozjum podsumowującego osiągnięcia minionych 40 lat dialogu ekumenicznego purpurat podkreślił znaczenie uzgodnień dotyczących wiary w Jezusa Chrystusa i Trójcę Świętą. Mówiąc o zagadnieniach, które należy podjąć, by chrześcijanie osiągnęli pełną jedność i mogli wspólnie uczestniczyć w Eucharystii „watykański minister ds. ekumenizmu” wskazał konieczność wspólnego rozumienia Kościoła i jego struktury oraz wspólnego podejścia do stosowania Ewangelii wobec współczesnych kwestii społecznych i moralnych, bez popadania w relatywizm. „Kwestie etyczne, takie jak problem homoseksualizmu oraz równość kobiet nie tylko dzielą Kościoły, ale rodzą kolejne pytania fundamentalne dla społeczeństwa modernistycznego i postmodernistycznego, takie jak: `Kim jest człowiek? oraz Co znaczy być mężczyzną lub kobietą według Bożego planu?’” – zauważył purpurat. Podkreślił, iż w dziedzinie struktury Kościoła i posługi w Kościele w rozmowach osiągnięto postęp odnośnie do wspólnego pojmowania sakramentalnej natury ordynacji oraz sukcesji apostolskiej biskupów. Podjęto

też pierwsze kroki w sprawie dyskusji o prymacie papieża, biskupa Rzymu. Przewodniczący Papieskiej Rady jest przekonany, że dialog musi podjąć także takie kwestie jak „gdzie jest Kościół”? Czy struktura Kościoła pochodzi od samego Chrystusa? Czy możliwy jest pluralizm struktur? Jego zdaniem Stolica Apostolska musi lepiej wyjaśnić swym partnerom dialogu ekumenicznego, co oznacza przekonanie Kościoła katolickiego, iż jest on Kościołem Chrystusa i że jest on prawdziwym Kościołem, pomimo, że poza jego widzialnymi granicami istnieje wiele ważnych elementów Chrystusowego Kościoła. Zaznaczył, iż Kościół katolicki dostrzega pewne braki w innych Kościołach, choć na innym poziomie dostrzega także istniejące w nim rany wypływające z podziału oraz grzechu. „Dialog ekumeniczny jest miejscem, gdzie wszyscy chrześcijanie uczą się wzrastania i dojrzewania w swej wierności Chrystusowi, a kiedy każdy z nich przybliży się do Chrystusa, to będą też bliżej wobec siebie nawzajem” – powiedział kard. Walter Kasper.

■ W ramach ponad dwutygodniowej podróży ekumenicznej delegacja Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Ameryce (ELCA) spotkała się w Stambule z ekumenicznym patriarchą Konstantynopola Bartłomiejem I, a w Rzymie z papieżem Benedyktem XVI. Na czele ewangelickiej delegacji stał ks. bp Mark S. Hanson, zwierzchnik ELCA i prezydent Światowej Federacji Luterańskiej (ŚFL). Podczas spotkania z Bartłomiejem I omówiono sytuację dialogu prawosławno-luterańskiego. Nie pomijano zagadnień budzących kontrowersje między obydwoma tradycjami, a dotyczącymi ordynacji kobiet oraz spraw moralno-etycznych związanych z ludzką seksualnością. Hanson podziękował patriarsze za jego zaangażowanie ekumeniczne, w tym za działania na rzecz ochrony środowiska i przypomniał o znaczeniu jego niedawnej wizyty w USA. W przyszłym roku przypada 30. rocznica rozpoczęcia Międzynarodowego Dialogu teologicznego między Kościołami prawosławnymi a luterańskimi, reprezentowanymi przez Światową Federację Luterańską. – „Mamy jeszcze daleką do przebycia, zanim osiągniemy pełną, eucharystyczną wspólnotę. Dialog jest jedynym sposobem dla nas jako ludzi dobrej woli do rozwiązywania problemów” – podkreślił patriarcha. Luterańska delegacja odwiedziła również Rzym, gdzie amerykańskich gości przyjął papież Benedykt XVI. Dialog rzymskokatolicko-luterański jest znakiem nadziei i zobowiązania – podkreślił bp Hanson w słowach pozdrowienia skierowanych do papieża. Wymienił osiągnięcia bilateralnego dialogu teologicznego na płaszczyźnie międzynarodowej i przypomniał o toczących się konsultacjach teologicznych w USA, a dotyczących rzeczy ostatecznych (eschatologia). Hanson poinformował również biskupa Rzymu o przygotowaniach do Zgromadzenia Ogólnego ŚFL, które odbędzie się w tym roku w Stuttgarcie. Papież podziękował za dialog prowadzony przez amerykańskich luteranów, którzy należą do pionierów w kontaktach między rzymskimi katolikami a luteranami. Na samym początku ekumenicz-

nej podróży luteranie spotkali się z arcybiskupem Canterbury, honorowym zwierzchnikiem światowej Wspólnoty Anglikańskiej. Ostatnim etapem podróży była wizyta w Genewie w Światowej Radzie Kościołów, Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych oraz w głównej siedzibie ŚFL.

■ Kolejna grupa anglikańskich tradycjonalistów w Australii przyjęła propozycję Benedykta XVI i postanowiła przejść na katolicyzm. Tym razem chodzi o australijską gałąź organizacji Forward in Faith. Stojący na czele tej organizacji bp David Robarts wyznaje, że decyzja ta jest następstwem arogancji ich rodzimej wspólnoty anglikańskiej, która nie uszanowała ich przekonań. – Kocham moją anglikańską tradycję i cieszę się, że będę mógł ją zachować w Kościele katolickim – mówi bp Robarts. Tradycjoniści nawiązali już kontakt z biskupem pomocniczym archidiecezji Melbourne Peterem Elliotem, który – sam będąc konwertytą z anglikanizmu – jest odpowiedzialny w episkopacie katolickim Australii za utworzenie miejscowego ordynariatu dla byłych anglikanów. Realizacja papieskiej konstytucji „Anglicanorum coetibus” z 4 listopada 2009 nie jest jednak wolna od kontrowersji. 16 lutego przedostał się do mediów list lidera brytyjskich tradycjonalistów anglikańskich bp. Andrewa Burnhama do wspomnianego biskupa australijskiego Petera Elliota. Anglikański hierarcha skarży się na postawę katolickiego episkopatu Anglii i Walii, który blokuje realizację papieskich postanowień i chce, by anglikanie pozostali w swym rodzimym Kościele. Zmusiło to bp. Burnhama do nawiązania nieoficjalnych kontaktów z Kongregacją Nauki Wiary. Nie wyklucza on również, że napisze w tej sprawie do Benedykta XVI. Sam papież nawiązał do tych problemów w czasie niedawnej wizyty ad limina angielskich biskupów, prosząc ich, by wielkodusznie wypełniali jego postanowienia.

■ Niemieckie, a za nimi polskie media poinformowały, że w sobotnią noc 20 lutego patrol policji w Hanowerze zatrzymał bp Margot Käßmann, zwierzchniczkę Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Hanoweru i od niedawna przewodniczącą Rady Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD), po tym jak przejechała skrzyżowanie na czerwonym świetle. Biskup Margot Käßmann miała promil alkoholu we krwi. Policja odebrała biskupce prawo jazdy. – Jestem przerażona sama sobą, że zrobiłam tak wielki błąd, Bardzo tego żałuję – cytuje biskupkę oficjalna strona jej Kościoła. 23 lutego spotkały się gremia kierownicze EKD, które debatowały nt. sytuacji bp Käßmann. Wieczorem odbyła się telekonferencja członków Rady EKD, która udzieliła biskupce wotum zaufania. Mimo to biskup Margot Käßmann postanowiła złożyć urząd przewodniczącej Rady EKD, który pełniła od czterech miesięcy, a także natychmiast zrezygnować z urzędu biskupa największego, ewangelickiego Kościoła krajowego w Niemczech, Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Hanoweru. – W obecnej sytuacji brakuje mi koniecznego autorytetu, abym mogła dalej pełnić swój urząd – powiedziała bp Käßmann

dziennikarzom podczas konferencji prasowej w Hanowerze. Tymczasowe przewodnictwo nad Radą EKD objął ks. Nicolas Schneider, zwierzchnik Kościoła Ewangelickiego Nadrenii. Margot Käßmann będzie jednak wciąż księdzem. – „Po 25 latach od mojej ordynacji zebrałam wiele różnorodnych doświadczeń, które chętnie w innym miejscu wykorzystam” – głosi oświadczenie byłej biskup. Informację o ustąpieniu Käßmann z ubolewaniem przyjął przewodniczący Konferencji Biskupów Niemiec Robert Zollitsch. „Znam panią Käßmann od dawna jako człowieka, który jest gotowy wziąć odpowiedzialność za swoje czyny, dlatego respektuję jej decyzję i mogę ten krok zrozumieć. Życzę jej w tych ciężkich chwilach Bożego błogosławieństwa” – powiedział przewodniczący Konferencji Biskupów Niemiec.

■ Ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I na Niedzielę Ortodoksji przypadającą w tym roku 21 lutego przygotował encyklikę, która broni ekumenicznych kontaktów między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Obojętność w odniesieniu do chrześcijańskiej jedności to nie jest opcja dopuszczona dla naśladowców Jezusa – napisał honorowy zwierzchnik prawosławia. Encyklika odrzuca „fanatyczne” sprzeciwy wnoszone przeciwko teologicznemu dialogowi wśród samych prawosławnych i przeciwko ekumenicznym kontaktom z szerszą społecznością chrześcijan, które wysuwają pewne środowiska zgłaszając ekskluzywistyczne żądania z zelocką gorliwością obrońców ortodoksji. Zdaniem tych środowisk wszelkie kontakty z nieprawosławnymi są zagrożeniem dla Kościoła prawosławnego. Prawda jednak nie obawia się dialogu, gdyż ten nie jest zagrożeniem dla prawdy. Podziękowanie za obronę dialogu ekumenicznego patriarche Konstantynopola złożył sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. Olav Fykse Tveit. Święto Ortodoksji obchodzone jest w prawosławiu w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu jako pamiątka zwycięstwa ortodoksji nad ikonoklazmem.

■ Dnia 9 marca doszło do spotkania pomiędzy ks. Olavem Fykse Tveitem, sekretarzem generalnym Światowej Rady Kościołów a Geoffem Tunnicliffem, stojącym na czele Światowego Aliansu Ewangelicznego. Przedstawiciele obu stron wyrazili pragnienie pogłębienia wzajemnych relacji. M. in. poruszono sprawę współpracy w zakresie misji i ewangelizacji. Innym tematem była dalsza praca nad kodeksem postępowania w przypadku religijnego nawrócenia. W sprawie tej odbywają się już od kilku lat konsultacje z Kościołem rzymskokatolickim. Nawrócenia są przyczyną nie tylko kontrowersji między religiami, lecz powodują także napięcia wewnątrzchrześcijańskie. „Potwierdzamy, że wspólnym powołaniem wszystkich chrześcijan jest stanowienie jedności” – oświadczył ks. Tveit. Międzynarodowy dyrektor Aliansu Tuncliffe stwierdził ze swej strony, że wymiana poglądów jest pomocna dla wzajemnego zrozumienia ewangelizacji, wolności religijnej i chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz najsłabszych. Alians

Ewangeliczny jest według własnych danych platformą dla ponad 300 milionów chrześcijan ze 121 krajów. Światowa Rada Kościołów, zrzeszająca 347 Kościołów tradycji prawosławnej, starokatolickiej, anglikańskiej i protestanckiej, reprezentuje ponad 500 milionów chrześcijan.

■ Benedykt XVI odwiedził 14 marca rzymską parafię luterańską. Wraz z jej proboszczem ks. Jensem Martinem Kruse papież przewodniczył nabożeństwu ekumenicznemu. Jan Paweł II złożył wizytę w tym kościele 11 grudnia 1983 roku z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra. Była to wtedy pierwsza wizyta biskupa Rzymu w kościele luterańskim od początku Reformacji w 1517 r. O potrzebie jedności chrześcijan i wspieraniu się w trudnych momentach mówił z okazji wizyty Benedykta XVI ks. Kruse. Analizując fragment Drugiego Listu do Koryntian zwrócił uwagę, że św. Paweł nie mówił, aby chrześcijanie „szli obok siebie, lecz razem”. „Aby uważali jedni na drugich. Aby byli dla siebie wzajemnie. Pomagali sobie nieść brzemiona, kiedy zaczyna brakować im sił i w udrękach umacniali się nawzajem” – powiedział. „Takie postępowanie sprawi, że „jedność, którą żyjemy, będzie widoczna i skuteczna”. W homilii Benedykt XVI analizował fragment Ewangelii według św. Jana, a także mówił o poszukiwaniu jedności przez oba Kościoły. „Katolicy i protestanci ponoszą winę za swój podział. To pięknie, że możemy się dziś modlić razem, razem śpiewać te same pieśni, razem słuchać Słowa Bożego i spoglądać na jednego Chrystusa. Nie możemy jednak stać przy jednym ołtarzu i za to ponosimy winę” – powiedział papież. „Jednakże jedność nie zależy od ludzi. Trzeba zawierzyć Panu, bo tylko On może nas obdarzyć jednością” – dodał papież. Benedykt XVI ofiarował gospodarzom replikę mozaiki z IX wieku przedstawiającą Chrystusa, znajdującej się pod ołtarzem konfesji św. Piotra, a w prezencie dostał fotografię chrzcielnicy znajdującej się w luterańskim kościele Chrystusa.

■ Po raz pierwszy w historii Światowej Federacji Luterańskiej (ŚFL) liczba wiernych Kościołów członkowskich w 2009 roku przekroczyła 70 milionów i wynosi obecnie ponad 70 mln 53 tys. osób. W porównaniu z rokiem 2008 nastąpił wzrost o 2,3% (czyli prawie 1,6 mln). Wzrost o 5,6% (195 tys.) odnotowały Kościoły luterańskie, nie należące do ŚFL. W skali globalnej liczba luteranów wzrosła do prawie 73,8 milionów (o 1,784 mln). Niezmiennie od kilkunastu lat systematycznie zwiększa się liczba luteranów w Afryce i Azji, a zmniejsza się w Ameryce Północnej i Europie, mimo iż na Starym Kontynencie nadal żyje najwięcej luteranów na świecie (37 mln 100 tys.). Największym Kościołem luterańskim na świecie jest wciąż Kościół Szwecji, który posiadał w 2009 roku 6 mln 751 tys. wiernych (-1%). Drugie i trzecie miejsce zajmują dwa Kościoły afrykańskie: Ewangelicko-Luterański Kościół Tanzanii (5,3 mln – wzrost o 670 tys. wiernych) oraz Etiopski Kościół Ewangelicki Mykane Yesus (5,28 mln – wzrost o 267 tys.

osób). Na czwartym miejscu znajduje się Ewangelicko-Luterański Kościół w Ameryce (ELCA), który stracił 86 tys. wiernych (-1,95%). Liczba wiernych Kościołów luterańskich, nie należących do ŚFL zwiększyła się w 2009 roku o 195 tys. i wynosi obecnie nieco ponad 3 mln 704 tys., wiernych. Obecnie do ŚFL należy 140 Kościołów luterańskich w 79 krajach.

■ 20 marca w ewangelickim kościele w Karlsruhe odbyły się święcenia biskupie ks. dr. Matthiasa Ringa, nowego zwierzchnika Kościoła Starokatolickiego w Niemczech. Ks. Ring został wybrany na urząd biskupa decyzją Synodu Kościoła w listopadzie 2009 roku i zastąpił ks. bp. Joachima Vobbe, który po 14 latach służby biskupiej przeszedł w stan spoczynku. W uroczystej mszy wzięło udział ponad 1000 osób, w tym duchowni starokatolicy z Europy na czele z abp. Jorisem Vercammenem, arcybiskupem Utrechtu, a także goście ekumeniczni, przedstawiciele świata kultury i polityki. Z Polski na uroczystość przybył biskup-elekt M. Bernard Kubicki z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, który nie jest członkiem Unii Utrechckiej. Biskup Ring podkreślił, że w swojej służbie będzie czerpał z bogatego skarbcza 2000-letniej tradycji chrześcijaństwa i będzie starał się odpowiadać na wyzwania stojące przed Kościołem bez ulegania zmieniającym się modom współczesności. Kościół Starokatolicki w Niemczech posiada ok. 15 tys. członków w 55 parafiach oraz 100 kapłanów, w tym gronie są też kobiety.

■ Coraz więcej ludzi na świecie może czytać Biblię w swoich rodzimych językach. Według najnowszych danych Światowej Federacji Towarzystw Biblijnych Biblia w całości lub poszczególne jej części są dostępne w 2508 językach. Stary i Nowy Testament przetłumaczono w całości na 459 języków, o 21 więcej niż przed dwoma laty. Nowy Testament jest dostępny w 1213 językach, czyli o 45 więcej niż w 2008 r. Najwięcej przekładów dokonano w Azji – 1052, następnie w Afryce – 703 oraz w Ameryce Północnej i Łacińskiej – 512. W Europie i na Bliskim Wschodzie „Księgę Ksiąg” w całości lub części można czytać w 210 językach. Ponadto są przekłady na esperanto i na dwa inne tzw. języki sztuczne. Liczbę istniejących na świecie języków szacuje się na 6900. Do ŚFTB należy obecnie 145 krajowych Towarzystw Biblijnych. Głównym celem jej działalności jest udostępnianie orędzia Pisma Świętego we wszystkich językach.

■ Z danych opublikowanych w Watykanie wynika, że w roku 2008 było na naszej planecie 1 166 mln katolików, podczas gdy w roku 2000 – 1 045 mln. Ich liczba zwiększyła się więc o 11, 54 % – o 0,77 % więcej od przyrostu liczby mieszkańców ziemi. Najwięcej – o 1/3 – przybyło wiernych w Afryce. Na drugim miejscu znalazła się Azja, gdzie liczba katolików zwiększyła się o 1/6. Zmniejszył się natomiast udział Europejczyków w globalnej liczbie katolików z 26, 81 % w roku 2000 do 24, 31 % w roku 2008. Przybywa też w świecie biskupów. W

latach 2000-2008 ich liczba wzrosła z 4541 do 5002. W skali całego świata wzrosła też liczba kapłanów – z 265 781 do 272 431. Jest to głównie zasługa Afryki (przyrost o 1/3) i Azji (1/4). Globalne statystyki pogarsza natomiast Europa (spadek o 7 %) i Ameryka (gdzie ubyło 4 % księży). O ile dziesięć lat temu kapłani z kontynentu europejskiego stanowili 51 % duchowieństwa w świecie, o tyle dwa lata temu 47 %. Podobny kryzys, ale w skali całego świata, dotyczy kapłanów zakonnych: w 2000 r. było ich w sumie 139 397, w 2008 – ok. 135 tys. Ubywa też braci zakonnych. Poważnie zmniejszyła się liczba zakonnic z 801 185 do 739 068. I w tym przypadku najbardziej w Europie (o 17, 57 %), ale też w Ameryce (o 12, 85 %). Natomiast najbardziej dynamiczny rozwój życia zakonnego ma miejsce w Afryce i Azji (odpowiednio 21, 20 % i 16, 40 %).

■ Nie ma odwrotu od ekumenizmu – to przekonanie przyświecało 2. Ekumenicznemu Zjazdowi Kościołów Niemiec odbywającemu się od 12 do 16 maja w Monachium. Uroczystości, na które przybyli m. in. prezydent Niemiec Horst Köhler i premier Bawarii Horst Seehofer, rozpoczęło nabożeństwo ekumeniczne. W specjalnym przesłaniu do uczestników Zjazdu papież Benedykt XVI skrytykował „zachłanność życia tu i teraz, która często się nie spełnia”. I dodał, że jej przyczyną jest „odłożenie na bok nadziei na życie wieczne. Jednocześnie podkreślił, że „największych spraw” ludzie nie mogą zrealizować tylko z własnej woli, gdyż „przyjaźń, miłość i szczęście są danym nam darem”. Wszystkie wydarzenia Zjazdu przebiegały pod hasłem „Abyście mieli nadzieję. Być chrześcijaninem w społeczeństwie – być chrześcijaninem dla społeczeństwa”. Przedstawiciele zarówno Kościoła katolickiego jak i Kościołów ewangelickich wyrażali przekonanie, że „przyszłość chrześcijaństwa jest nie do pomyślenia bez ekumenizmu”. Podkreślił to na uroczystości otwarcia przewodniczący Zjazdu ze strony ewangelickiej Eckhard Nagel przypominając, że „jedność chrześcijan nie jest sprawą uboczną, lecz sprawą podstawową”.

■ Pierwsza grupa anglikanów z Wielkiej Brytanii wystosowała do Stolicy Apostolskiej oficjalną prośbę o przyjęcie do Kościoła katolickiego na zasadach podanych przez Benedykta XVI w konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus”. Autorami listu są członkowie brytyjskiej gałęzi międzynarodowej organizacji o nazwie Tradycjonalistyczny Kościół Anglikański. 16 maja jej zwierzchnik bp David Moyer wystosował w tej sprawie list do Kongregacji Nauki Wiary. Prosi w nim o utworzenie dla nich ordynariatu w Wielkiej Brytanii i o zgodę na powołanie tymczasowej rady, mającej wskazać papieżowi trzech kandydatów na przeszłego zwierzchnika ordynariatu.

■ Patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I w dniach 22-31 maja przebywał z wizytą w Rosji na zaproszenie patriarchy moskiewskiego Cy-

ryla I. W niedzielę Zesłania Ducha Świętego obaj patriarchowie poprowadzili nabożeństwo w Ławrze Troicko-Siergiejewskiej pod Moskwą. Dzień później wspólne nabożeństwo odbyło się w katedrze Chrystusa Zbawiciela w Moskwie. Przedmiotem rozmów obu patriarchów były m. in. „kwestie wspólnego świadectwa chrześcijańskiego w zsekularyzowanym świecie współczesnej Europy Zachodniej”. Bartłomiej I opowiedział się za przyspieszeniem zwołania Soboru Ogólnoprawosławnego. W wywiadzie dla kanału telewizyjnego Wiesti 24, hierarcha ujawnił, że program tego zgromadzenia został już ustalony i jest dobrze znany społeczności prawosławnej. Obejmuje on m.in. debaty nt. zasad przyznawania autokefalii i autonomii Kościołów prawosławnych, przepisów dotyczących postu i zagadnień związanych z dyptychem, czyli kolejnością wymienia-
nia głów Kościołów lokalnych w czasie liturgii. Przygotowania do Soboru Ogólnoprawosławnego trwają od 50 lat. Ma on zająć się sprawami narosłymi od VII Soboru Powszechnego, który odbył się w 787 r. w Nicei koło Konstantynopola.

■ Od 2 do 6 czerwca w Edynburgu odbyła się międzynarodowa konferencja ekumeniczna upamiętniająca I Światową Konferencję Misyjną, zorganizowaną w tym mieście przed stu laty, która dała początek współczesnemu ruchowi ekumenicznemu. Spotkanie zgromadziło 297 delegatów reprezentujących 60 narodów z całego świata i różne tradycje wyznaniowe: anglikanizm, katolicyzm, prawosławie i protestantyzm. Nie zabrakło sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów ks. Olava Fykse Tveita, który podczas porannej modlitwy drugiego dnia konferencji powiedział: – „Misja i jedność przynależą do siebie. Być jednością w Chrystusie to świadczyć razem o Chrystusie”.

■ W dniach 4-6 czerwca papież Benedykt XVI odbył podróż na Cypr. Była to jego 16. zagraniczna pielgrzymka apostolska. Podczas audiencji ogólnej 9 czerwca w Watykanie papież nazwał swoją podróż „wydarzeniem historycznym, gdyż po raz pierwszy biskup Rzymu udał się na tę wyspę pobłogosławioną przez pracę apostolską świętych Pawła i Barnaby”. „Stałem się pielgrzymem przede wszystkim po to, aby wzmocnić wiarę wspólnoty katolickiej, niewielkiej, ale żywotnej mniejszości, oraz zachęcić ją do dalszego kroczenia drogą wiodącą ku jedności chrześcijan, zwłaszcza w braćmi prawosławnymi” – tłumaczył cel swej podróży. Innym jej celem było „duchowe przygarnięcie wszystkich narodów wschodnich, błagając u Boga o dar pokoju”. Streszczając poszczególne jej etapy, podkreślił, że zaangażowanie ekumeniczne jest „wzajemne i nieodwracalne”. Wspomniał o „wzruszającym nabożeństwie ekumenicznym” z udziałem prawosławnego arcybiskupa Chryzostoma II oraz przedstawicieli Kościołów ormiańskiego, luterańskiego i anglikańskiego. „Po bratersku odnowiliśmy wzajemne i nieodwracalne zaangażowanie ekumeniczne” – oświadczył papież.

■ W dniach 18-26 czerwca w Grand Rapids, stan Michigan, USA, obradowało Zjednoczeniowe Zgromadzenie Generalne Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych (więcej na ten temat w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

■ W opactwie benedyktynów w Chevetogne w Belgii zmarł 23 czerwca w wieku 87 lat o. Emmanuel Lanne, jeden z najwybitniejszych ekumenistów w Kościele katolickim. Urodził się w Paryżu 4 sierpnia 1923 r. jako Jacques Lanne. W wieku 23 lat wstąpił do benedyktynów w Amay (wspólnota przeniosła się w 1939 r. do Chevetogne), przyjmując imię Emmanuel. Śluby zakonne złożył w 1947 r., a w 1950 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Sześć lat później uzyskał dyplomy dwóch paryskich uczelni: Szkoły Starożytnych Języków Wschodnich, gdzie specjalizował się w języku koptyjskim, oraz słynnej École Pratique des Hautes Études. W 1956 r. został prefektem studiów w Kolegium Greckim w Rzymie, którego rektorem był w latach 1962-67, a następnie ojcem duchownym w latach 1998-2002. Jednocześnie wykładał w Ateneum Św. Anzelma (1959-71), gdzie był współzałożycielem Instytutu Liturgicznego, a także na innych papieskich uczelniach Rzymu (uniwersytetach: Laterańskim, Urbanańskim i w Instytucie Wschodnim). Od 1963 do 2007 r. był konsultorem Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (od 1988 r. – Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan), a w latach 1964-99 – Kongregacji dla Kościołów Wschodnich. Uczestniczył w pracach nad kilkoma dokumentami Soboru Watykańskiego II, a następnie brał czynny udział w międzynarodowym dialogu teologicznym Kościoła katolickiego z Kościołami: prawosławnym, koptyjskim, anglikańskim i reformowanym. W latach 1968-98 reprezentował Kościół katolicki w Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów (ŚRK), będąc nawet jej wiceprzewodniczącym od 1971 do 1976 r. Był też przedstawicielem swego Kościoła na zgromadzeniach ŚRK w Uppsali (1968), Nairobi (1975) i Vancouver (1983). Przez 26 lat był redaktorem naczelnym znanego pisma „Irenikon”, autorem licznych artykułów z dziedziny liturgiki, patrologii, eklezjologii i ekumenizmu. Eparchia (diecezja) Piana degli Albanesi obrządku bizantyjskiego na Sycylii przyznała mu tytuł archimandryty. Otrzymał doktortaty honoris causa Wydziału Teologii Protestanckiej w Neuchâtel w Szwajcarii oraz Papieskiego Ateneum Św. Anzelma w Rzymie, a także Nagrodę Św. Mikołaja dominikańskiego Instytutu Teologii Ekumenicznej w Bari.

■ Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów (ŚRK) ks. Olav Fykse Tveit złożył wizytę patriarsze Moskwy i Całej Rosji Cyrylowi. Tematem rozmów była rola ŚRK i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) w ruchu ekumenicznym. Wizyta miała miejsce w Moskwie 28 czerwca. Było to pierwsze spotkanie patriarchy moskiewskiego z nowym sekretarzem generalnym ŚRK. Ks. Tveit podkreślił wielkie znaczenie służby patriarchy Cyryla, jako zwierzchnika RKP oraz jego wkład w rozwój misji Kościoła, zwłaszcza wśród młodzieży. Zazna-

czył, że krzewienie wiary wśród młodego pokolenia jest wspólnym zadaniem wszystkich Kościołów członkowskich ŚRK. Podkreślił także znaczenie inicjatyw patriarchy w tym zakresie. Uznał, że wszystkie Kościoły członkowskie ŚRK powinny z tego doświadczenia skorzystać. Patriarcha Cyryl wykazał zainteresowanie aktualną pracą ŚRK. Wyraził jednocześnie duże zaniepokojenie trudnościami w dialogu ekumenicznym w kontekście – jak to określił – nowego spojrzenia niektórych Kościołów protestanckich na istotne kwestie moralne, w tym np. na rozumienie homoseksualności. Wyraził opinię, że przyczyną przedłużającego się kryzysu jest sprzeczność między deklarowanym pragnieniem jedności chrześcijan a spotęgowaniem różnic między chrześcijanami w wielu kwestiach teologicznych, w tym w zakresie antropologii i etyki chrześcijańskiej. Różnice te powodują wzrastanie nieufności wielu prawosławnych do ŚRK. Jednocześnie patriarcha podkreślił znaczenie ŚRK jako platformy dyskusji między wielkimi cywilizacjami. Uznał, że w obecnej sytuacji rzeczą istotną dla wszystkich chrześcijan jest „zachowanie chrześcijańskiej cywilizacji” oraz „budowa dobrych stosunków z innymi społecznościami”. ŚRK może pomóc osiągnąć te dwa cele poprzez ochronę wartości chrześcijańskich oraz promowanie dialogu chrześcijan z innymi chrześcijanami oraz religiami niechrześcijańskimi. Podczas wizyty w Moskwie sekretarzowi generalnemu ŚRK towarzyszyli jego zastępca Georges Lemopoulos, ks. Dagmar Heller (Instytut Ekumeniczny Bossey, Komisja Wiara i Ustrój) oraz ks. Daniel Buda (Departament ŚRK – Kościół i Kontakty Ekumeniczne).

Z kraju

■ Nowy zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, ks. biskup Jerzy Samiec został 6 stycznia wprowadzony w swój urząd. Uroczystość zgromadziła wielu biskupów i duchownych z kraju i zagranicy, a także liczne rzesze wiernych. Zapytany przez KAI: „Jak ważne jest uczestnictwo w inicjatywach związanych z Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan”, bp J. Samiec odpowiedział: „Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan to okazja do tego, byśmy modląc się wspólnie, w różnorodności uczyli się wzajemnego poszanowania. Nie chodzi o to, by uczyli się tego hierarchowie, po wśród nich takowe poszanowanie jest. Chodzi o wskazanie dla wiernych uczestniczących w ekumenicznych nabożeństwach, o to, by widzieli, że duchowni przekazują sobie znak pokoju, uśmiechają się do siebie, rozmawiają i wspólnie się modlą”.

■ Jak co roku od kilkunastu lat w drugą sobotę stycznia w warszawskiej kaplicy centralnej Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego odbyło się 9 stycznia międzywyznaniowe nabożeństwo dziękczynno-noworoczne. Przybyli na nie – obok członków tego wyznania – duchowni i świeccy katolicy, starokatolicy i różnych nurtów protestanckich. Witając przybyłych pastor Andrzej Siciński zwrócił uwagę, że dzisiaj adwentyści na całym świecie obchodzą dzień wolności religijnej. Zaznaczył, że prawdziwa wolność, w tym także religijna, jest tylko w Jezusie Chrystusie, który powiedział, że „prawda was wyzwoli”. „Siostrzano-braterskie” pozdrowienia – jak sam to nazwał – przekazał zgromadzonym proboszcz stołecznej parafii ewangelicko-augsburskiej Świętej Trójcy ks. radca Piotr Gaś. Nawiązując do hasła tegorocznego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan „Wy jesteście tego świadkami” (Łk 24,48), zachęcił wszystkich, aby starali się dochować wierności temu wezwaniu. Zakończył słowami: „Życzę wam, abyście nie wstydzili się Boga i abyście zawsze byli Jego świadkami”.

■ W Warszawie odbyło się 11 stycznia Ekumeniczne Spotkanie Noworoczne. Wzięli w nim udział przedstawiciele Kościołów, związków wyznaniowych, organizacji religijnych, władz państwowych, a także wiele osób związanych z ruchem ekumenicznym. Gości przywitał prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego. Przedstawił pokrótce zebranych działalność PRE w minionym roku. Mówił też o troskach i radościach współczesnego świata. Głos zabrał także nuncjusz apostolski abp Józef Kowalczyk. – „Możemy się szczyć tym, że odkrywamy te wątki i te wartości, które nas łączą. Troska o godność człowieka jest tym wymiarem, który nas łączy” – mówił katolicki hierarcha. Życzenia od prezydenta przekazał jego kapelan ks. Roman Indrzejczyk. Marszałek Senatu Bogdan Borusewicz zaznaczył, że powinniśmy pamiętać o krajach, gdzie są problemy z wolnością religijną. Wyraził radość z tego, że Polska Rada Ekumeniczna wspiera wiernych w takich krajach. Sekretarz Stanu w MSWiA Tomasz Siemoniak przekazał życzenia od premiera i poinformował, że dokumenty dotyczące komisji ds. dialogu rządu z PRE są już przygotowane i czekają na podpis Prezesa Rady Ministrów.

■ „Spotkaniem wokół Biblii” rozpoczęły się 17 stycznia w Tarnowie ogólnopolskie obchody XIII Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce. Wzięli w nich udział przedstawiciele środowisk żydowskich z kraju i zagranicy oraz osoby zaangażowane w dialog między chrześcijanami a Żydami. Gości powitał biskup tarnowski Wiktor Skworec, który powiedział, że znakiem duchowej więzi, który łączy Żydów i chrześcijan jest Biblia. „Biblia była, jest i pozostanie zawsze Księgą dającą wiarę, nadzieję i miłość; Księgą, której czytanie i rozważanie od zawsze było i jest najpiękniejszą modlitwą”. Wykład poświęcony Biblii wygłosiła Miriam Gonczarska. Mówiła o tym, że Biblia jest miejsce spotkania, przygodą

intelektualną i duchową. Podkreśliła, że to także zmaganie się z tekstem, który jest napisany trudnym językiem. W Wyższym Seminarium Duchownym została także otwarta wystawa „Cmentarze żydowskie i synagogi dawnej Galicji”. Składa się ona z dwóch części. Na fotografiach czarno-białych można zobaczyć cmentarze i synagogi. Drugą część wystawy to kolorowe zdjęcia, które pokazują kult cadyków, który przetrwał do dziś. Kolejnym punktem Dnia Judaizmu była modlitwa na tarnowskim kirkucie i spotkanie modlitewne przy Bimie, która jest pozostałością po synagodze. Ostatnim punktem centralnych obchodów XIII Dnia Judaizmu był koncert kantora Chaima Dovida Bersona z towarzyszeniem Chóru Katedralnego i Tarnowskiej Orkiestry Kameralnej. Organizatorami obchodów byli biskup tarnowski i kuria diecezjalna przy współudziale władz miasta.

■ Od 10 lat działa w Warszawie Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha”. Stowarzyszenie to powstało 23 stycznia 2000 r., w dniu podpisania przez zwierzchników Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce ważnego ekumenicznego dokumentu o wzajemnym uznaniu chrztu świętego. Dla upamiętnienia tego faktu, od tej pory każdy 23. dzień miesiąca stał się stałą datą Modlitewnych Spotkań Ekumenicznych. Do organizowania comiesięcznych modlitewnych spotkań ekumenicznych „Effathy” od początku włączył się Warszawski Oddział PRE oraz kolejni gospodarze miejsca spotkań. O popularności spotkań organizowanych w stołecznym kościele pw. św. Alojzego Orione świadczy fakt, że uczestniczą w nich zarówno wierni świeccy, duchowni, jak i zwierzchnicy z 13 Kościołów i wyznań chrześcijańskich. Punktem stałym programów spotkań jest liturgia słowa oraz modlitwy o pojednanie i pokój. Każde spotkanie kończy się w sali parafialnej wspólną agapą dla wszystkich uczestników. Założycielką Stowarzyszenia „Effatha” jest Danuta Baszkowska.

■ Prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, abp Jeremiasz wystosował do wiernych Kościołów członkowskich PRE następujący apel: „Siostry i Bracia w Chrystusie! Potężne trzęsienie ziemi nawiedziło w minionym tygodniu Haiti – jeden z najbiedniejszych krajów półkuli zachodniej. To tragiczne zdarzenie spowodowało ogromne zniszczenia. Blisko 3 miliony ludzi pozostało bez dachu nad głową i podstawowych środków do życia. Liczby ofiar śmiertelnych podawane są w tysiącach. Niemal doszczętnie zniszczone jest centrum stolicy Port-au-Prince. W imieniu Polskiej Rady Ekumenicznej zwracam się z apelem i gorącą prośbą, aby podczas tegorocznych nabożeństw ekumenicznych w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan, zebrane zostały ofiary na rzecz osób poszkodowanych w tragicznym trzęsieniu ziemi na Haiti. Proszę nie tylko o ofiary, ale także o modlitwę podczas ekumenicznych nabożeństw za wszystkich, którzy ucierpieli w wyniku trzęsienia ziemi na Haiti. Pragniemy w ten sposób wraz z Kościołami, innymi or-

ganizacjami ekumenicznymi w kraju i za granicą, dać wyraz naszej solidarności i pomóc ofiarom trzęsienia ziemi na Haiti”.

■ Dnia 20 stycznia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się sesja poświęcona stuleciu ruchu ekumenicznego, którą zorganizował Instytut Ekumeniczny. Przyczyny i znaczenie konferencji ekumenicznej w Edynburgu przed stu laty, która rozpoczęła ruch ekumeniczny, przedstawił ks. dr Sławomir Pawłowski. Podkreślił, że Konferencja w Edynburgu była punktem kulminacyjnym wieloletnich starań o ponadkonfesyjną współpracę na misjach. Rzymskokatolicką perspektywę eklezjologii jedności zaprezentował bp Andrzej Czaja. O tym, że tożsamość wyznaniowa nie jest zagrożeniem dla ekumenizmu, przekonywał ks. prof. Piotr Jaskóła z Uniwersytetu Opolskiego. O eklezjologii jedności w perspektywie prawosławnej i ewangelickiej mówili podczas konferencji ks. archimandryta Warsonofiusz Doroszkiewicz i ks. dr Dariusz Chwastek, zaś prof. Karol Karski z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej przedstawił rolę jaką w dialogu ekumenicznym odgrywa Światowa Rada Kościołów.

■ Wartości łączące chrześcijan mają charakter trwałe” – powiedział prezydent RP Lech Kaczyński podczas spotkania z przedstawicielami działających w Polsce Kościołów chrześcijańskich 20 stycznia. Zgromadzonych powitał prezydencki kapelan ks. Roman Indrzejczyk. Spotkanie rozpoczęła wspólna modlitwa w kaplicy prezydenckiej. Uczestniczyli w niej przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Na zaproszenie prezydenta przybyli ponadto reprezentanci Kościoła Greckokatolickiego, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonoświątkowego, Polskiego Towarzystwa Biblijnego oraz Stowarzyszenia Pokoju i Pojednania „Effatha”. Obecny był także metropolita warszawski abp Kazimierz Nycz i bp Tadeusz Pikus, przewodniczący Rady ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski. Po modlitwie Lech Kaczyński w krótkim wystąpieniu stwierdził, że jedność chrześcijan jest „celem dalekosiężnym, który zostanie osiągnięty”, choć „być może jeszcze nie za życia obecnego pokolenia”. Prezes PRE abp Jeremiasz wyraził podziękowania za zorganizowanie już po raz czwarty spotkania ekumenicznego w Pałacu Prezydenckim. Przypomniał, że wielu spośród uczestniczących w spotkaniu przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich pamięta czasy przed 1989 r., gdy ludzie wierzący doświadczali represji. Wyraził nadzieję, że te czasy się nigdy nie powtórzą.

■ „Wiadomości KAI” z 24 stycznia poinformowały: „Rozstrzygnięty został los 20 cerkwi greckokatolickich, które po II wojnie światowej, po akcji „Wisła”, w 1947 r. rząd przekazał w użytkowanie Kościołowi prawosławnemu. Dzięki ustawie podpisanej przez prezydenta Lecha Kaczyńskiego, kościoły staną się teraz własnością Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Spór mię-

dzy Kościołem prawosławnym i greckokatolickim o własność świątyń trwał od 1989 r. Prawosławni zażądali wtedy potwierdzenia praw własności, tak jak było to w przypadku innych wspólnot religijnych po upadku komunizmu. 'Stan zawieszenia' jednak się przedłużał. PAKP zaskarżył więc Polskę do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Ostatecznie Kościół Greckokatolicki zgodził się na ustępstwo, które kończy spór”.

■ W Dzień Nawrócenia Apostoła Pawła (25 stycznia) w kościele ewangelicko-augsburskim Świętej Trójcy w Warszawie odbyło się centralne nabożeństwo kończące Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. W nabożeństwie Słowa Bożego uczestniczyli m.in. zwierzchnicy Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Ewangelicko-Reformowanego. Kazanie wygłosił biskup senior Zdzisław Tranda, który podkreślał znaczenie ekumenicznej gościnności oraz zaapelował o kontynuowanie starań o ustanowienie gościnności eucharystycznej między Kościołami chrześcijańskimi. W podobnym duchu wypowiedział się ks. bp Jerzy Samiec, przypominając słowa i deklaracje dwóch biskupów Rzymu wypowiedziane w kościele Świętej Trójcy, a odnoszące się do tolerancji oraz zagadnienia małżeństw wyznaniowo mieszanych. Biskup Samiec wyraził nadzieję, że Kościoły chrześcijańskie w Polsce osiągną porozumienie i zaakceptują dokument wypracowany przez komisję dialogu. Liturgię wstępną oraz spowiedź powszechną (*confiteor*) poprowadził ks. Piotr Gaś, proboszcz Parafii Świętej Trójcy, a w czytaniach Pisma Świętego udział wzięli duchowni z Kościoła Rzymskokatolickiego ks. prałat Mateusz Matuszewski z diecezji warszawsko-praskiej oraz ks. Roman Indrzejczyk, kapelan Prezydenta RP. Ewangelię, będącą również podstawą rozważania ostatniego dnia oktawy odczytał ks. Ireneusz Lukas, dyrektor Biura PRE. Intencje modlitewne zmałowali duchowni z różnych Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Starokatolickiego Mariawitów, Prawosławnego oraz Rzymskokatolickiego.

■ Centralne obchody X Dnia Islamu licznie zgromadziły 26 stycznia katolików i muzułmanów w parafii katedralnej na warszawskiej Pradze. Odbyły się one pod hasłem „Chrześcijananie i muzułmanie – zjednoczeni w przewycięzaniu ubóstwa”. Wspólną inicjatywą wyznawców obu religii stała się realizacja projektu pomocy dzieciom, które doświadczają skutków konfliktu w Ziemi Świętej. Polscy katolicy i muzułmanie zdecydowali się na wsparcie sierocińców w Jerozolimie i Betlejem, którymi opiekują się siostry elżbietanki. Stołecznym obchodom Dnia Islamu przewodniczył z ramienia Konferencji Episkopatu Polski bp Romuald Kamiński. Ordynariusz warszawsko-praski abp Henryk Hoser, witając zebranych, w tym ambasadorów państw muzułmańskich w Polsce, zwrócił uwagę, że sensem dialogu międzyreligijnego jest to, by szukać tego, co łączy religie. Mufti Miśkiewicz odnosząc się do tematu tegorocznego Dnia Islamu podkreślił, że dla

wyznawców islamu wspieranie potrzebujących i biednych jest obowiązkiem i nakazem. – Łączmy się, by pomagać biednym, szczególnie, gdy dotyka ich taka klęska jak na Haiti – dodał.

■ W Warszawie odbyła się konferencja sekretarzy generalnych Towarzystw Biblijnych w Europie Środkowej. Jej gospodarzem było Towarzystwo Biblijne w Polsce. Konferencja miała miejsce od 15 do 17 lutego. Przybyli na nią sekretarze generalni (dyrektorzy) Towarzystw Biblijnych z Austrii, Chorwacji, Szwajcarii i Węgier. Towarzystwo Biblijne w Polsce reprezentowała jego dyrektor Małgorzata Platajs. W konferencji udział wziął także Peter Wigglesworth, sekretarz generalny Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych na Europę i Bliski Wschód. Spotkanie miało charakter roboczy. Uczestnicy wymienili się informacjami na temat działalności Towarzystw Biblijnych w swoich krajach. Dyskutowano o możliwości współpracy na różnych polach, a także jej kontynuacji tam, gdzie miała już wcześniej miejsce. Zaprezentowane zostały najnowsze publikacje poszczególnych Towarzystw. Towarzystwo Biblijne w Polsce przedstawiło przekład ekumeniczny Ksiąg Dydaktycznych Starego Testamentu oraz audiobook z Psalmami w tym samym tłumaczeniu. Dyskutowano też o Walnym Zgromadzeniu Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych, które jesienią odbędzie się w Seulu. Uczestnicy konferencji spotkali się reprezentantami Kościołów członkowskich Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Zjednoczone Towarzystwa Biblijne (UBS) są międzynarodową wspólnotą zrzeszającą 145 krajowych Towarzystw Biblijnych na całym świecie w celu konsultacji, wzajemnej pomocy i działania na rzecz wspólnego zadania, jakim jest rozpowszechnianie Biblii.

■ Ks. prof. Lucjan Balter, jeden z najwybitniejszych polskich teologów zmarł w nocy 16 lutego w Ołtarzewie. Zmarły urodził się w 1936 w Wilnie. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości wstąpił do pallotynów, święcenia kapłańskie przyjął w 1959 r. Studiował na Wydziale Teologii KUL, gdzie zdobył stopień doktora teologii (1969). Wykładał teologię w Wyższym Seminarium Duchownym w Ołtarzewie, w Akademii Teologii Katolickiej, a także w innych uczelniach. Specjalizował się z zakresu eschatologii, eklezjologii, mariologii i józefologii. W latach 1978-1996 był sekretarzem Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, od 1997 – przewodniczącym z ramienia Konferencji Episkopatu Polski grupy ds. dialogu z Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego. Poza tym był redaktorem naczelnym polskiej edycji czasopisma „Communio”, autorem kilku książek oraz wielu artykułów naukowych z zakresu teologii dogmatycznej.

■ Na zaproszenie zwierzchnika polskiego prawosławia, metropolity Sawy i przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, abp. Józefa Michalika w dniach 25 i 26 lutego przebywała w Polsce delegacja Rosyjskiego Kościoła Pra-

wosławnego. Jako rezultat rozmów z przedstawicielami polskiego episkopatu podano informację „o utworzeniu grupy roboczej do wypracowania wspólnego dokumentu o pojednaniu narodów”. Do prac grupy roboczej włączeni będą przedstawiciele polskiego prawosławia i Kościoła katolickiego w Rosji. Z przedstawicielami RKP spotkali się także członkowie Prezydium i Zarządu Polskiej Rady Ekumenicznej.

■ Dnia 3 marca odbyło się we Włocławku 24. posiedzenie Komisji Mieszanej do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Spotkaniu przewodniczyli; bp Bronisław Dąbrowski ze strony rzymskokatolickiej i bp Ludwik Jabłoński ze strony mariawickiej. W pierwszej części zebrania kontynuowano badania historyczno-teologiczne nad przechowywanymi w archiwum Kongregacji Nauki Wiary najstarszymi dokumentami, dotyczącymi kwestii mariawickiej. Każda ze stron przedstawiła swoje stanowisko na temat: 1. Pisma abp. Wincentego Chościaka-Popiela do kardynała prefekta Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników (1 VI 1903); 2. Opinii ks. A. J. Nowowiejskiego (30 XI 1903); 3. Listu Marii Franciszki Kozłowskiej do Piusa X (9 VI 1904). Prezentacji każdego z dokumentów towarzyszyła dyskusja. W drugiej części ustalono harmonogram kolejnych działań. Postanowiono, że do 14 sierpnia każda ze stron przekaże ostateczne uwagi do dokumentów końcowych. Zostaną one przedyskutowane na kolejnym posiedzeniu, które 13 października odbędzie się w Płocku w siedzibie Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.

■ „Niech wszystko, co żyje, chwali Pana” – ten werset z psalmu 150. był hasłem tegorocznego Światowego Dnia Modlitwy, w który od ponad 120 lat włączają się chrześcijanki ze 170 krajów na całym świecie. Z okazji tego dnia, obchodzonego zawsze w pierwszy piątek marca, w Warszawie odbyło się nabożeństwo w kościele chrześcijan baptystów. Porządek nabożeństw oraz intencje modlitewne przygotowało ekumeniczne grono kobiet z Kamerunu. Wzięły w nim udział przedstawicielki siedmiu Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz katolicki obrządku łacińskiego i grekokatolickiego. Zebrane ofiary zostały przeznaczone na pomoc ofiarom trzęsienia ziemi na Haiti. Okolicznościowe nabożeństwa odbyły się również w innych miastach, m. in. w Poznaniu i Wrocławiu.

■ W dniu 9 marca obradowała Komisja ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną (PRE) a Konferencją Episkopatu Polski (KEP). Ze strony KEP obradom współprzewodniczył kończący kadencję Przewodniczącego Zespołu KEP ds. Kontaktów z PRE bp Tadeusz Pikus; nowym przewodniczącym strony rzymskokatolickiej został bp Krzysztof Nitkiewicz. Ze strony PRE posiedzeniu współ-

przewodniczył abp Jeremiasz. Omówiono przebieg Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w styczniu 2010 r., zwracając uwagę na potrzebę obecności obchodów Tygodnia w mediach i na uczestnictwo ludzi młodych. Przedstawiono stan prac nad materiałami na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w 2012 r., za przygotowanie których odpowiedzialne są Kościoły chrześcijańskie w Polsce. Przedyskutowano kwestię dokumentu na temat małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej; prace nad nim będą kontynuowane ze zwróceniem uwagi na istniejącą już praktykę duszpasterską. Zastanawiano się nad sposobem wkładu Kościołów w Polsce na rzecz ochrony stworzenia przez podejmowanie ekumenicznych inicjatyw naukowych i duszpasterskich. Wymieniono informacje na temat szeregu wydarzeń ekumenicznych w kraju (m.in. VIII Zjazd Gnieźnieński). Podjęto decyzję o zorganizowaniu sesji naukowej dla uczczenia 100-lecia I Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu.

■ Dnia 10 marca w Kurii Metropolitalnej Białostockiej odbyło się zebranie plenarne Zespołu Bilateralnego Katolicko-Prawosławnego Konferencji Episkopatu Polski i Synodu Biskupów Kościoła Prawosławnego w Polsce. Omawiano sprawy bieżące związane z dialogiem katolicko-prawosławnym, w tym tegoroczny Tydzień Ekumeniczny, oraz kontynuowano prace nad wspólnym stanowiskiem odnośnie małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Kolejne posiedzenie zaplanowano na 18 października.

■ W Gnieźnie pod hasłem „Rodzina nadzieją Europy” odbył się w dniach 12 do 14 marca VIII Zjazd Gnieźnieński. Podobnie jak w zeszłych latach impreza miała wymiar ekumeniczny. Główną osią jego obrad była rodzina. Do dyskusji organizatorzy Zjazdu zaprosili specjalistów z całego świata, przedstawicieli Kościołów i religii, polityków, ludzi kultury i ekonomistów. Na Zjazd zaproszone zostały też liczne organizacje pozarządowe, ruchy i wspólnoty religijne, fundacje i stowarzyszenia, które za cel stawiają sobie pracę na rzecz rodziny i jej promocję. Duchową pieczę nad uczestnikami sprawowali kapelani trzech wyznań chrześcijańskich: katolickiego (o. Tomasz Dostani OP), prawosławnego (ks. Paweł Minajew) i ewangelickiego (ks. Ireneusz Lukas, dyrektor Polskiej Rady Ekumenicznej). W ramach Komitetu Organizacyjnego działała Komisja Ekumeniczna, w skład której wchodziła dziesięciu Kościołów (w tym wszystkich zrzeszonych w PRE) oraz takich instytucji ekumenicznych, jak Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha” oraz Towarzystwo Biblijne w Polsce. Do zadań Komisji Ekumenicznej należała m.in. troska o ekumeniczny wymiar zjazdu, przygotowanie nabożeństw ekumenicznych oraz opracowanie porządku „Drogi życia” – procesji ekumenicznej, która przeszła z rynku do katedry, a po drodze przedstawiciele poszczególnych Kościołów czytali teksty i zmagali modlitwy.

■ Zaniepokojenie w związku z „zamieszaniem” wokół budowy w Warszawie Ośrodka Kultury Muzułmańskiej wyraziła Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. Rada wyraziła zaniepokojenie faktem, że protesty wobec budowy meczetu mają miejsce „w ojczyźnie Jana Pawła II, który jako papież odwiedził meczet oraz wykonywał liczne przyjazne gesty wobec muzułmanów i wielu z nich wyrażało swój żal po jego śmierci”. Rada przypomniała, że zgodnie z Konstytucją RP oraz ustawą o gwarancjach wolności sumienia i wyznania „każda oficjalnie uznana religia w Polsce posiada prawo do wznoszenia budowli sakralnych”. Oświadczenie podpisali współprzewodniczący Rady: ks. dr Adam Wąs SVD i dr Artur Konopacki. Przeciwno budowie Ośrodka, w skład którego ma wejść m.in. meczet, manifestowało w Warszawie kilkadziesiąt osób. Protest zorganizowało Stowarzyszenie Europa Przyszłości. Muzułmański Ośrodek powstaje przy rondzie Zesłańców Syberyjskich, a wznosi go Liga Muzułmańska w RP.

■ Kilka tysięcy Łódzian zebrało się w Wielki Piątek (2 kwietnia) na wieczornej Ekumenicznej Drodze Krzyżowej, która przeszła ulicami miasta. Rozważania przy poszczególnych stacjach przygotowali duchowni różnych wyznań chrześcijańskich. Przy pierwszej, przed kościołem ewangelickim św. Mateusza, rozważanie wygłosił bp Mieczysław Cieślak z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Podczas rozważania dwunastej stacji abp Władysław Ziółek z Kościoła Rzymskokatolickiego modlił się za łódzkie kobiety, aby „nie wahały się wypełniać testamentu z Chrystusowego Krzyża w stosunku do swych dzieci”. Żegnając uczestników podkreślił, że stali się dla siebie nawzajem znakiem. Droga Krzyżowa ulicami Łodzi odbyła się już po raz szesnasty, ale po raz jedenasty miała charakter ekumeniczny. Po raz pierwszy w tej formule została zorganizowana w Roku Jubileuszowym 2000.

■ W Lesie Katyńskim odbyły się 7 kwietnia obchody 70. rocznicy zamordowania tam polskich oficerów. Wzięli w nich udział premierzy Polski Donald Tusk i Rosji Władimir Putin, a modlitwy zmówili przedstawiciele różnych Kościołów i religii. Jako pierwszy zabrał głos zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego metropolita Sawa. Następnie naczelny rabin Polski Michael Schudrich odmówił żydowską modlitwę za zmarłych – kadisz (opartą na Psalmach). Kolejnym mówcą był zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce bp Jerzy Samiec. Adam Świerblewski, wiceprzewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce, powiedział, że obecni podczas tej uroczystości przedstawiciele różnych religii łączą się w pamięci, która trwa przez pokolenia jako symbol tragedii, dowód nieludzkich działań bezdusznych systemów. Jako ostatni przemawiał przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu bp Tadeusz Pikus z Kościoła Rzymskokatolickiego. Modlił się, aby Bóg dał wieczny pokój ofiarom, okazał miłosierdzie sprawcom zbrodni, a rodziny pomor-

dowanych umacniał duchowo. Następnie odbył się Apel Poległych. Donald Tusk i Władimir Putin złożyli wieńce pod pomnikiem-memoriałem ku czci ofiar zbrodni komunistycznych, po czym odegrano hymny Polski i Rosji, a obaj szefowie rządów przeszli wzdłuż muru, w który wmurowane są tabliczki z imionami i nazwiskami pomordowanych. Z kolei pod dużym prawosławnym krzyżem biskup smoleńsko-wiaziemski Teofilakt odmówił stosowną modlitwę i poświęcił miejsce pod budowę cerkwi pw. Zmartwychwstania Pańskiego, która ma stanąć tam dla upamiętnienia ofiar zbrodni. W Lesie Katyńskim i okolicach w latach masowych represji komunistycznych zginęli nie tylko Polacy, ale również Rosjanie.

■ W katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem rano 10 kwietnia zginęli przedstawiciele polskich środowisk politycznych, intelektualnych, wojskowych, kombatanckich, kulturalnych. Wśród ofiar byli też reprezentanci Kościołów. Pasażerowie rządowego samolotu mieli wziąć udział w uroczystościach rocznicowych związanych z 70. rocznicą zbrodni katyńskiej. Nikt nie przeżył katastrofy. Na pokładzie byli m.in. prezydent Polski Lech Kaczyński, jego żona Maria, ostatni prezydent Polski na uchodźstwie Ryszard Kaczorowski, ministrowie kancelarii prezydenckiej, parlamentarzyści, wysocy urzędnicy państwowi, przedstawiciele polskich sił zbrojnych, rodzin katyńskich i innych stowarzyszeń, funkcjonariusze Biura Ochrony Rządu, załoga samolotu. Wśród 96 ofiar znaleźli się również duchowni – reprezentanci trzech tradycji chrześcijańskich: katolickiej, prawosławnej i protestanckiej. Zginęli naczelnicy kapelanów duszpasterstw wojskowych: bp gen. Tadeusz Płoski (rzymskokatolicki Ordynariusz Polowy WP), abp gen. Miron Chodakowski (Prawosławny Ordynariusz WP) oraz ks. płk Adam Pilch (p.o. Naczelnego Kapelana Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego), a także inni duchowni rzymskokatolicki, w tym znany ekumenista, kapelan prezydenta – ks. Roman Indrzejczyk. Kościoły różnych wyznań zorganizowały nabożeństwa i msze żałobne. Szereg Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce i z zagranicy wystosowało też kondolencje i oświadczenia w sprawie katastrofy.

■ W niedzielę, 18 kwietnia, w wypadku samochodowym w Rogowie pod Łodzią zginął bp Mieczysław Cieślak, zwierzchnik diecezji warszawskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Dzień wcześniej bp Mieczysław Cieślak uczestniczył w Warszawie na pl. Piłsudskiego w centralnych uroczystościach żałobnych po katastrofie pod Smoleńskiem. Do śmiertelnego wypadku samochodowego doszło, gdy późno wieczorem wracał do domu w Łodzi. Bp Mieczysław Cieślak miał 60 lat. Ordynowany na duchownego został w 1973 r. Przez wiele lat był proboszczem parafii luterańskiej w Pabianicach, a następnie w Łodzi. W 1996 r. został biskupem diecezji warszawskiej. Od 2001 r. był też zastępcą biskupa Kościoła. Pracował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie – zajmował się teologią i egzegezą Nowego Testamentu oraz teologią systematyczną. Jako

reprezentant swojego Kościoła zasiadał w Komitecie Krajowym Towarzystwa Biblijnego w Polsce.

■ W Warszawie odbyło się posiedzenie prezydium Konferencji Kościołów Europejskich (KKE). Gospodarzem obrad była Polska Rada Ekumeniczna. Spotkanie miało miejsce od 26 do 27 kwietnia. Dziesięcioosobowe prezydium stanowi egzekutywę czterdziestoosobowego Komitetu Naczelnego KKE. W skład prezydium wchodzi jako prezydent prawosławny metropolita Francji Emanuel, dwójce wiceprezydentów oraz siedmioro członków Komitetu Naczelnego. Członkowie prezydium omawiali postęp we wdrażaniu priorytetów działania Komitetu Naczelnego, ustalonych na zeszłorocznym Zgromadzeniu Ogólnym w Lyonie. Prezentując raport ze swojej działalności, p.o. sekretarza generalnego organizacji ks. prof. Viorel Ionita podkreślał konieczność spójności działań we wdrażaniu tych priorytetów. Omawiano również raport z działalności Wspólnego Komitetu KKE i Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Tegoroczne spotkanie Komitetu, na którym dyskutowano problematykę migracji, ks. Ionita określił jako bardzo udane. Współpraca KKE i CCEE zacieśniła się. Zaprezentowano także raporty Komisji Kościoł i Społeczeństwo, Komisji Kościoły w Dialogu oraz Komisji Kościołów ds. Migrantów w Europie. Prezydium KKE podczas swojego pobytu w Warszawie spotkało się z prezydium PRE. Metropolita Emanuel w imieniu KKE złożył kondolencje z powodu katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem. Działalność PRE krótko przedstawił jej prezes abp Jeremiasz. Członkowie obu prezydiów wymienili się informacjami i omówili bieżące sprawy. Odbyło się też przyjęcie, na którym przedstawiciele KKE mogli się spotkać nie tylko z członkami prezydium PRE, ale również z proboszczami warszawskich parafii. Utworzona w 1959 r. KKE jest wspólnotą 120 Kościołów tradycji anglikańskiej, prawosławnej, protestanckiej i starokatolickiej oraz 40 organizacji stowarzyszonych w całej Europie. Wszystkie Kościoły członkowskie PRE są członkami KKE.

■ Od 5 maja do 9 maja trwały we Wrocławiu uroczystości związane z otwarciem wrocławskiej synagogi pod Białym Bocianem. Po 14 latach remontu odzyskała ona swój blask stając się na nowo jednym z najcenniejszych zabytków miasta. Uroczystości odbyły się z udziałem przedstawicieli władz państwowych Polski, Norwegii i Izraela, władz samorządowych oraz przedstawicieli Kościołów i wspólnot religijnych. Uroczystości, które rozpoczęły się od modlitwy prowadzonej przez Michaela Schudricha, naczelnego rabina Polski, uświetnił występ wybitnych artystów, w tym kantora Josepha Malovany z Nowego Jorku, uznawanego za najlepszego wykonawcę hebrajskiej muzyki liturgicznej. Synagoga została oddana do użytku w 1829 r. Po II wojnie światowej popadała stopniowo w ruinę. Po 1968 r. przeszła na własność Skarbu Państwa, a następnie stała się własnością prywatną. Do wrocławskich Żydów synagoga wróciła w latach 90. ubiegłego wieku.

■ Hasłem tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblijnych, obchodzonych w maju w różnych regionach kraju były słowa z Ewangelii Jana „Niech się nie trwoży wasze serce. Wiercie w Boga i we Mnie wiercie”. W ramach obchodów w całym kraju organizowane były nabożeństwa ekumeniczne i różnorodne imprezy, mające na celu popularyzację Biblii. W Warszawie przez cały miesiąc w różnych kościołach odbywały się nabożeństwa ekumeniczne. W Krakowie po raz drugi w luterańskim kościele św. Marcina odbył się Maraton Biblijny. Duchowni i wierni Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej oraz Kościoła Rzymskokatolickiego nieprzerwanie przez całą dobę czytali Nowy Testament i Psalmi.

■ W Lublinie na cmentarzu przy ul. Lipowej katolicy i prawosławni razem modlili się za zmarłych żołnierzy Armii Czerwonej. Modlitwie przewodniczyli rzymskokatolicki metropolita lubelski abp Józef Życiński oraz prawosławny arcybiskup lubelski i chełmski Abel. Modlitwa, która miała miejsce 9 maja, była także wyrazem wdzięczności za reakcje Rosjan na katastrofę lotniczą pod Smoleńskiem. Wzięli w niej udział także prezydent miasta Adam Wasilewski, dyrektor jednego z wydziałów Urzędu Wojewódzkiego Maciej Zięba, konsul generalny Ukrainy w Lublinie Oleh Horbenko, a także wierni różnych wyznań. Wierni prawosławni wraz ze swoimi duchownymi odśpiewali modlitwy za zmarłych. Abp Życiński modlił się psalmem 50 i polecił żołnierzy Bogu w modlitwie „Ojciec nasz”. Po modlitwie zebrani zapalili znicze przy tablicach z nazwiskami zmarłych. Na cmentarzu pochowanych jest kilkuset żołnierzy Armii Czerwonej, którzy zmarli w latach 1944-1945.

■ Przed 10 laty, 12 maja 2000 r. zmarł bp Władysław Miziołek, biskup senior archidiecezji warszawskiej, znany ekumenista. Był wiceprzewodniczącym Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, członkiem Komisji ds. Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej a także członkiem Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów. Był jednym z inicjatorów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w Kościele katolickim i różnego rodzaju spotkań ekumenicznych. W czasie stanu wojennego kierował Prymasowskim Komitetem Pomocy Osobom Pozbawionym Wolności i Ich Rodzinom. Przez wiele lat był redaktorem naczelnym „Biuletynu Ekumenicznego”. Był autorem ponad 100 artykułów o tematyce ekumenicznej i duszpasterskiej. W stołecznym kościele pw. św. Aleksandra, gdzie bp Władysław Miziołek był proboszczem, 12 maja spotkali się, aby wspominać jego osobę, przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich oraz muzułmanie. Przed mszą sylwetkę zmarłego przybliżył uczestnikom uroczystości rocznicowych prof. Eugeniusz Sakowicz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Po wojnie, w 1947 r. rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, dwa lata później obronił pracę magisterską z ma-

riologii Karla Bartha, teologa ewangelicko-reformowanego ze Szwajcarii, i była to pionierska praca – skomentował prof. Sakowicz dodając, że również praca doktorska przyszłego biskupa dotyczyła chrystologii tego ewangelickiego teologa. Dzięki niemu zostały też nawiązane w 1974 r. oficjalne stosunki Kościoła Rzymskokatolickiego z PRE. Bp Miziołek był też w Kościele Rzymskokatolickim prekursorem dialogu ekumenicznego z mariawitami. Współtworzył również Radę Wspólną Katolików i Muzułmanów.

■ Już po raz trzeci Towarzystwo Biblijne w Polsce zorganizowało Warszawskie Ekumeniczne Święto Biblii. Na stołecznym placu Zamkowym odbył się 15 maja otwarty dla wszystkich plenerowy koncert, promujący czytelnictwo Pisma Świętego. Tegoroczny koncert rozpoczął się od śpiewu Ekumenicznego Chóru ChorAll ze Szwecji. Następnie przybyłych przywitał przewodniczący Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce bp Edward Puślecki z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Wspominał on m.in. przyjaciół Towarzystwa Biblijnego, którzy zginęli w katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem: ks. Adama Pilcha z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz ks. Romana Indrzejczyka z Kościoła Rzymskokatolickiego. Następnie dyrektor Towarzystwa Biblijnego Małgorzata Platajs przeczytała „Słowo na Ekumeniczne Dni Biblijne 2010”. Ze sceny, która stanęła na warszawskim placu Zamkowym, młodzi ludzie różnych wyznań chrześcijańskich czytali fragmenty Starego i Nowego Testamentu, a także świadectwa wiary znanych ludzi. Czytania te były przeplatane śpiewami wspomnianego już Ekumenicznego Chóru ChorAll, a także Chóru Prawosławnego Punktu Duszpasterskiego św. Grzegorza oraz Zespołu LST. Podczas trwania imprezy w pobliżu sceny stał namiot Towarzystwa Biblijnego, gdzie można było porozmawiać z jego pracownikami o Biblii czy działalności Towarzystwa, a także otrzymać broszurę wydaną specjalnie na tegoroczne Warszawskie Ekumeniczne Święto Biblii. Towarzystwo Biblijne w Polsce jest chrześcijańską organizacją międzywyznaniową, zajmującą się tłumaczeniem, wydawaniem i rozpowszechnianiem Biblii. Istnieje od 1816 r. To najbardziej ekumeniczna organizacja w Polsce – jej członkami jest dwanaście największych Kościołów w naszym kraju. Towarzystwo Biblijne jest też członkiem stowarzyszonym Polskiej Rady Ekumenicznej.

■ W niedzielę 16 maja wierni katolickiej diecezji kaliskiej wysłuchali w kościołach słów listu bp. Stanisława Napierały o zagrożeniach ze strony sekt. Biskup do grona sekt zaliczył znane i cenione na całym świecie Międzynarodowe Stowarzyszenie Gedeonitów, które od ponad stu lat, w wielu krajach rozpowszechnia nieodpłatnie Pismo Święte. W imieniu Zarządu Międzynarodowego Stowarzyszenia Gedeonitów w Polsce, jego przewodniczący Józef Stępień wystosował list do biskupa Napierały, w którym wyjaśnia, że Gedeonici nie tworzą zborów, parafii, związku wyznaniowego czy denominacji, ale są „ekumenicznym

stowarzyszeniem świeckich chrześcijan z różnych Kościołów”, którego celem jest bezpłatne rozpowszechnianie Pisma Świętego. Przewodniczący zapewnia: „nie nakłaniamy do zmiany kościoła tylko wskazujemy na Jezusa, jako Pana i Zbawiciela i tak jak wielki Polak – papież Jan Paweł II powtarzamy „zaufajcie Chrystusowi” (...) W związku z tym, że stowarzyszenie skupia ludzi różnych Kościołów na spotkaniach i konwencjach zabrania się dyskusowania o sprawach doktrynalnych i wykonywania pewnych praktyk, co do których chrześcijanie różnych wyznań mają odmienne przekonanie. Koncentrujemy się na mocy Słowa Bożego. Każdy Gedeonita posiada prawo do własnego przekonania co do spraw doktrynalnych i praktyk.” Przewodniczący zarządu Stowarzyszenia, Józef Stępień, kończy swój list słowami: „Mamy nadzieję, że Wasza Ekscelencja zechce zapoznać się z zakresem naszej działalności i w następnym liście do wiernych umiejętnie sprostuje mylne informacje, kwalifikujące niesłusznie nasze stowarzyszenie jako sektę.” Stowarzyszenie nie doczekało się odpowiedzi z kurii biskupa kaliskiego.

■ Kard. Stanisław Dziwisz otrzymał Międzyreligijną Nagrodę im. kard. Augustyna Bei, ustanowioną dla duchownych realizujących posoborową linię Kościoła wobec Żydów. „Z przykrością dostrzegamy, że pomimo tak jednoznacznego nauczania ostatnich papieży na temat właściwego stosunku katolików do Żydów, jeszcze nie wszyscy wśród nas potrafili przezwyciężyć w sobie uprzedzenia, zadawnione urazy i szkodliwe stereotypy” – powiedział kard. Dziwisz, przemawiając podczas uroczystości wręczenia nagrody 26 maja w pałacu arcybiskupim w Krakowie. „Chcemy pamiętać o Zagładzie naszych żydowskich siostr i braci po to, aby z szacunkiem myśleć o Żydach dziś żyjących” – dodał kardynał. Nagrodę przyznaje Liga Przeciwko Zniesławieniom dla upamiętnienia kard. Augustyna Bei, niemieckiego jezuitę, który odegrał kluczową rolę w zmianie nastawienia Kościoła do Żydów.

■ W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się konferencja naukowa „Jedność i misja. Stulecie I Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu i narodzin współczesnego ruchu ekumenicznego”. Konferencja miała miejsce 27 maja. Zorganizowały ją razem Polska Rada Ekumeniczna (PRE), Chrześcijańska Akademia Teologiczna (ChAT) oraz Rada Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. Sesję otworzył prezes PRE i rektor ChAT abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego. Pierwszy referat na temat „Co się stało w Edynburgu w 1910 roku?” wygłosił ks. dr Sławomir Pawłowski z Kościoła Rzymskokatolickiego. Podkreślił, iż cztery rzeczy wpłynęły na wyjątkowy charakter I Światowej Konferencji Misyjnej: reprezentatywność jej uczestników, doskonale przygotowanie i przewodnictwo, wysoki poziom dyskusji oraz kontynuacja pracy. Kolejnym prelegentem był prof. Karol Karski z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Wygłosił on referat na temat „Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicz-

nym”. W swym wystąpieniu zarysował okoliczności powstania ŚRK, a także jej rozwój i dorobek na przestrzeni lat. Przedstawił przykłady dialogu tej ekumenicznej organizacji z Kościołem Rzymskokatolickim, a także inspirowania przez nią poszczególnych Kościołów do dialogów bilateralnych. Drugą część sesji prowadził bp Krzysztof Nitkiewicz, nowy przewodniczący Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. Mgr Renata Nehring z Kościoła Rzymskokatolickiego przedstawiła treść dokumentu „Natura i misja Kościoła”, przygotowanego przez Komisję Wiara i Ustrój. Natomiast mgr Anna Czerewacka opowiedziała zbranym o Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Porto Alegre (2006), na którym była delegatką Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Podczas dyskusji, która miała miejsce po wygłoszeniu wszystkich referatów, uczestnicy konferencji podejmowali m.in. temat zaangażowania politycznego ŚRK w przeszłości. Zwrócono uwagę na twarde sprzeciw tej ekumenicznej organizacji wobec rasizmu i polityki apartheidu w RPA, a także na jej pełne dyplomacji działania na rzecz wspierania Kościołów w krajach bloku wschodniego.

- W Warszawie-Radości odbyła się od 3 do 5 czerwca XXXII Krajowa Konferencja Kościoła Chrześcijan Baptystów. Łącznie wzięło w niej udział ponad 130 delegatów oraz uczestników ze zborów baptystycznych w Polsce. Jedną z ważnych decyzji podjętych przez Konferencję było dokonanie wyboru prez. Gustawa Cieślara na Przewodniczącego Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w Polsce. Będzie on pełnił ten urząd już drugą kadencję, która potrwa do 2013 r. Konferencja dokonała też wyboru Komisji Rewizyjnej Kościoła oraz przegłosowała wprowadzenie drobnych poprawek do Zasadniczego Prawa Wewnętrznego Kościoła Chrześcijan Baptystów.

- Na nadzwyczajnym posiedzeniu św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, które odbyło się 9 czerwca, dokonano wyboru nowego Ordynariusza Polowego Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego. Tragicznie zmarłego w wyniku katastrofy pod Smoleńskiem biskupa hajnowskiego gen. dyw. Mirona zastąpił na tym stanowisku biskup siemiatycki Jerzy (Pańkowski). Biskup Jerzy urodził się 4 sierpnia 1974 r. w Białymstoku. Sakrę biskupią otrzymał w 2007 r. W 2003 r. obronił pracę doktorską, pięć lat później rozprawę habilitacyjną. Prowadzi wykłady z teologii zasadniczej, homiletyki i języka cerkiewnosłowiańskiego. Jest kierownikiem Prawosławnej Katedry Teologii Praktycznej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

- Około tysiąca wiernych i pięciu biskupów Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (KSM) wzięło udział w konsekracji biskupa Piotra M. Bernarda Kubickiego, która odbyła się w niedzielę 20 czerwca w Świątyni Miłości i Miłosierdzia w Płocku. Święceń biskupich udzielił biskup naczelny KSM Michał M. Ludwik

Jabłoński. Po raz pierwszy w historii KSM w sakrze biskupiej brał udział przedstawiciel biskupa płockiego, ks. prof. Henryk Seweryniak, który odczytał życzenia bp. Libery dla nowego biskupa mariawickiego. Obecni byli także kapłani prawosławni oraz polskokatolicy. Bp Piotr M. Bernard Kubicki ma 62 lata. Na kapłana został wyświęcony w 1984 r. Od 1985 r. był proboszczem w swojej rodzinnej parafii Lipka koło Łodzi. Reprezentuje Kościół Mariawitów w Komitecie Krajowym Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Publikuje artykuły w periodyku „Mariawita” oraz wygłasza niedzielne pogadanki religijne w Radiu Łódź. Kościół Starokatolicki Mariawitów liczy obecnie ok. 25 tys. wyznawców w Polsce i 5 tys. wyznawców w Paryżu. Podzielony jest na 3 diecezje: lubelsko-podlaską, śląsko-łódzką i warszawsko-płocką oraz prowincję francuską.

■ Laureatami tegorocznego Medalu św. Jerzego, przyznawanego przez „Tygodnik Powszechny”, zostali ks. prof. Wacław Hryniewicz OMI, wybitny teolog i Aleksander Gurjanow, koordynator Sekcji Polskiej Stowarzyszenia „Memoriał”. Uroczyste wręczenie nagrody za „zmagania ze złem i uparte budowanie dobra w życiu społecznym” odbyło się 24 czerwca. Aleksander Gurjanow urodził się w Moskwie, ale wychowywał się w Polsce, ukończył warszawskie liceum. Studia z astronomii ukończył w Moskwie. Tam również rozpoczął pracę naukową. W 1993 roku został zatrudniony w Stowarzyszeniu „Memoriał” i stał się koordynatorem Komisji Polskiej. Prowadził działania na rzecz sądowej rehabilitacji ofiar zbrodni katyńskiej. Ks. prof. Wacław Hryniewicz to jeden z najwybitniejszych teologów i ekumenistów polskich, wielki znawca prawosławia, od wielu lat propaguje nieznużenie ideę powszechnego zbawienia. W 2009 r. otrzymał doktorat honorowy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Do tej pory nagrodę tę otrzymali m.in. abp Józef Życiński, Leszek Kołakowski, s. Małgorzata Chmielewska, Adam Michnik, Barbara Skarga, Anna Dymna, Janina Ochojska, bp Tadeusz Pieronek, Norman Davies.

■ W Warszawie odbyła się druga tura rozmów między Kościołem katolickim w Polsce a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym. Obie strony za cel postawiły sobie poprawę stosunków między oboma Kościołami i narodami, czemu ma służyć opracowanie wspólnego dokumentu o pojednaniu. Na razie nie udało się dojść do wspólnych ustaleń. Abp Hilarion, przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, przyznał, że na przeszkodzie stanęły różne spojrzenia na historię, co nie wyklucza jednak dalszych prac redakcyjnych.

■ Na zaproszenie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w dniach od 24 do 27 czerwca przebywał w naszym kraju patriarcha jerozolimski Teofil III. Była to pierwsza po blisko 390 latach wizyta zwierzchnika Kościoła

jerozolimskiego w naszym kraju. Poza pobytem w Warszawie, gdzie współcelebrował z metropolitą Sawą nabożeństwo eucharystyczne i spotkał się z duchowieństwem, Teofil III odwiedził prawosławne świątynie Białegostoku, klasztor w Supraślu, prawosławną społeczność Lublina oraz brał udział w uroczystościach ku czci św. Onufrego Wielkiego w monasterze w Jabłecznej nad Bugiem. Liczba wiernych Patriarchatu Jerozolimy szacowana jest na 300-350 tys., z czego duża część zamieszkuje w Ameryce, Australii i Afryce.

■ Abp Józef Kowalczyk objął urząd arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego, prymasa Polski. Ingres do katedry gnieźnieńskiej odbył się 26 czerwca. W uroczystości uczestniczyło przeszło 40 arcybiskupów i biskupów oraz przedstawiciele najwyższych władz państwowych. W homilii nowy prymas odniósł się do transformacji ustrojowej i obecnych politycznych sporów. „Byłby więc czas najwyższy, aby po 20 latach skończyć te bezpłodne dyskusje, bezsensowne kłótnie, a podjąć pracę organiczną i wytrwałą nad budową dobra społecznego” – apelował abp Kowalczyk.

Opracował *Karol Karcki*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

Luty – lipiec 2010

1. Bartłomiej I, patriarcha, *Bogata w nadzieję przyszłość Konferencji Kościołów Europejskich*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 21-25.
2. Benedykt XVI, *Chcemy tworzyć nadal więzi prawdziwego braterstwa z narodem Przymierza. Przemówienie Papieża w rzymskiej synagodze 17 stycznia 2010*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 3-4, s. 16-19.
3. Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus” o ustanowieniu Ordynariatów Personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 1, s. 11-13; „SiDE” 2010, nr 1, s. 135-151.
4. Benedykt XVI, *Nie można głosić Ewangelii, nie zabiegając o jedność chrześcijan. Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 stycznia 2010 r.*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 3-4, s. 19-20.
5. Benedykt XVI, *Potrzebna jest nieustanna modlitwa o jedność chrześcijan*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 3-4, s. 32-35.
6. Benedykt XVI, *Wschód i Zachód, tradycja i nowoczesność spotykają się w muzyce. Przemówienie po koncercie zorganizowanym z inicjatywy Patriarchy Moskwy i Wszechrusi Cyryla, Watykan, 20 maja 2010*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 7, s. 41-43.
7. *Biedny chrześcijanin patrzy na Jedwabne*. Z ks. arcybiskupem Henrykiem Muszyńskim rozmawiają ks. Adam Boniecki i Michał Okoński, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010.

8. Bielecki Zdzisław, *Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 70-79.
9. Błoński Jan, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010 (dodatek na 65-lecie pisma).
10. Chazbijewicz Selim, *Być muzułmaninem w Polsce*, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 23-31.
11. Clermont de Jean-Arnold, *Wstępne uwagi przewodniczącego Konferencji Kościołów Europejskich*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 16-20.
12. Cyryl patriarcha, *Przestanie do Benedykta XVI z okazji koncertu zorganizowanego w Watykanie z inicjatywy Patriarchy Moskwy i Wszechrusi*, „L'Observatore Romano” 2010, nr 7, s. 41.
13. Daniel patriarcha, *Nadzieja powstaje z wiary i wyraża przez miłość*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 26-32.
14. *Dialog lutersko-prawosławny: Autorytet Kościoła i w Kościele, Misterium Kościoła*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 109-134.
15. Dziwisz Stanisław kard., *Sąsiedzi, bracia (chrześcijanie-Żydzi)*, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010 (dodatek na 65-lecie pisma).
16. Górny Grzegorz, *Nowa nadzieja jedności. Rozmowy z lefebrystami, prawosławnymi i anglikanami*, „W Drodze” 2010, nr 4, s. 33-41.
17. Hartman Jan, *Chciałbym być sobą (antysemityzm)*, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010 (dodatek na 65-lecie pisma).
18. *Jogin w Kościele*, rozmowa z ks. Josephem Pereira, „Tygodnik Powszechny” nr 22 z 30.V.2010.
19. Józwiak Ewa, *Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Jednota” 2010, nr 1-2, s. 2,30.
20. Karski Karol, *Edynburg 1910 – sto lat dążeń ekumenicznych*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 11-15.
21. Karski Karol, *Ksiądz Profesor Leonard Górka – wierny sługa ruchu ekumenicznego*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 158-161.
22. Karski Karol, *Pięćdziesięciolecie Konferencji Kościołów Europejskich*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 44-53.
23. Karski Michał, *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów. Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia-2 września 2009*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 54-60.
24. Karski Michał, *Świadectwo na placu Zamkowym – Ekumeniczne Święto Biblii*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 11 z 13.VI. 2010.

25. Karski Michał, *Trzynaste Zgromadzenie Ogólne Konferencji Kościołów Europejskich. Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 33-41.
26. Levy Bernard-Henry, *Zła informacja (Benedykt XVI a Żydzi)*, „L' Osservatore Romano” 2010, nr 3-4, s. 55-56.
27. Lobkowicz Nicholas, *Islam i dziedzictwo chrześcijańskiej Europy*, „Przeгляд Powszechny” 2001, nr 6, s.13-22.
28. Majewski Józef, *Wiara i wierzenia*, „Tygodnik Powszechny” nr 22 z 30.V.2010.
29. Majewski Józef, *Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu. Ekumenizm na XXI wiek*, „Tygodnik Powszechny” nr 29 z 18.VII.2010.
30. Majewski Józef, *Zmiana ekumenicznego kursu?*, „Tygodnik Powszechny” nr 12 z 21.III.2010.
31. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia* (projekt dokumentu), „SiDE” 2010, nr 1, s. 152-157.
32. *Meczet w Warszawie*. Rozmowa z Agatą Skowron-Nalborczyk, „Gazeta Stołeczna” nr z 12.III.2010.
33. Musiał Stanisław SJ, *Czarne jest czarne. Nie wolno bagatelizować grzechu antysemityzmu*, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010 (dodatek na 65-lecie pisma).
34. *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (2005)*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 66-108.
35. *Nota Kongregacji Nauki Wiary* (do konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus”), „L'Osservatore Romano” 2010, nr 1, s. 14-15.
36. *Obrazy plenarne Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów. Akademia Prawosławna w Kolympari, Kreta, 7-14 października 2009*, „SiDE” 2010, nr 1, s. 61-65.
37. *Papież w synagodze. Rozmowa z rabinem Jacobem Neusnerem*, „L'Osservatore Romano” 2010, nr 3-4, s. 54-55.
38. Podgórzec Zbigniew, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Wyd. „Znak”, Kraków 2009. Rec. Marcin Cielecki, „W Drodze” 2010, nr 5, s. 103-108.
39. Poniewierski Janusz, *Znaki czasu* (Benedykt XVI w rzymskiej synagodze), „Znak” 2010, nr 3, s. 8-9.
40. *Przesłanie do wszystkich Kościołów* (Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Kościołów Europejskich w Lyonie), „SiDE” 2010, nr 1, s. 41-43.
-

41. *Religia zawiera się wszędzie*. Z Piotrem Ibrahimem Kalwasem, pisarzem i podróżnikiem, rozmawia Marcin J. Witan, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 47-56.
42. Sakowicz Eugeniusz, *Chrześcijananie w krajach islamu*, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 32-46.
43. Skowron-Nalborczyk Agata, *Kobiety w islamie. Życie religijne i społeczne*, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 57-69.
44. Skowron-Nalborczyk Agata, *Kontynuacja czy zerwanie? Benedykt XVI wobec islamu*, „Więź” 2010, nr 4, s. 68-75.
45. Skurczyński Łukasz P., *O Wieczery Pańskiej – tak, aby byli jedno!*, „Jednota” 2010, nr 1-2, s. 10-12.
46. Stróżyński Mateusz, *Chrześcijański zen*, „W Drodze” 2010, nr 5, s. 110-116.
47. Turowicz Jerzy, *Antysemityzm*, „Tygodnik Powszechny” nr 13 z 28.III.2010 (dodatek na 65-lecie pisma)
48. Turnau Jan, *Biskup nad biskupami. Zdzisław Tranda*, „Bunt młodych duchem” 2009, nr 5, s. 14-15.
49. Turnau Jan, *Ksiądz zaprawdę stalowy. Szkic do portretu pastora ewangelicko-reformowanego śp. ks. Jerzego Stahla*, „Bunt młodych duchem” 2009, nr 6, s. 15-16.
50. Turnau Jan, *Nie jestem synkretystą*, „Bunt młodych duchem” 2009, nr 4, s. 14-15.
51. Turnau Jan, *Teokrata? Broń Boże!* (Jan Kalwin), „Gazeta Wyborcza” nr z 23.I.2010; „Jednota” 2010, nr 1-2, s. 5-6.
52. Uljasz Adrian, *O historii lokalnej ekumenicznie*, „Jednota” 2010, nr 1-2, s. 20-21.
53. Warchoń Edward ks., *Zachwyty i upojenie. Rozczarowanie i bunt. Przyczynek do historii mariawityzmu*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, Radom 2008. Rec. Mariusz Orłowski, „SiDE” 2010, nr 1, s. 196-200.
54. *Wspólne świadectwo – Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 7.II. 2010.
55. *Wszystkiego doświadczajcie... Rozmowa z bp. Margot Käßmann, przewodniczącą Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech*, „Jednota” 2010, nr 1-2, s. 18-19.

Opracował Grzegorz Polak
