

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

**STUDIA
I DOKUMENTY
EKUMENICZNE**

**ROK XXVII: 2011
Nr 1 – 2 (68 – 69)**

Warszawa 2011

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

Prenumerata za rok 2011 – 30 zł.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY	11
Karol Karski, <i>Pięćdziesiąt lat Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan</i>	11
Dariusz Bruncz, <i>Służba dla uniwersalnego Kościoła – Ekumeniczny wymiar papieżstwa. Luterski komentarz</i>	25
Tadeusz J. Zieliński, <i>Urząd papieski w tradycyjnej i ekumenicznej perspektywie baptystycznej</i>	38
SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY	59
<i>Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Genewa, Szwajcaria, 16 – 22 lutego 2011</i> (Karol Karski)	59
<i>Kościół i Wspólnota Kościelna. Raport Międzynarodowej Rzymskokatolicko-Starokatolickiej Komisji Dialogu</i> (2009)	65
<i>Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Lutersko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności</i> (2007)	106
<i>Wspólne podstawy nadziei. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów</i> (1978)	216
SYLWETKI	227
<i>Ksiądz Zdzisław Pawlik 1928 – 2011</i> (Andrzej Seweryn)	227
<i>Abp Józef Życiński 1948 – 2011</i> (Grzegorz Polak)	235
KRONIKA	239
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych</i> (Karol Karski)	239

BIBLIOGRAFIA	281
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich</i> (Grzegorz Polak)	281
<i>Bibliografia Studiów i Dokumentów Ekumenicznych 2003 – 2011</i> (Karol Karski) ...	285
<i>Polska protestancka bibliografia naukowa. Druki zwarte. Materiały za lata 2001 – 2010</i> (Tadeusz J. Zieliński).....	300
RECENZJE	326

CONTENTS

ARTICLES	11
Karol Karski, <i>50th Anniversary of Pontifical Council for Promoting Christian Unity</i>	11
Dariusz Bruncz, <i>A Service for the Universal Church – Ecumenical Dimension of Papacy. A Lutheran Commentary</i>	25
Tadeusz J. Zieliński, <i>Papal Office in Traditional and Ecumenical Baptist Perspectives</i>	38
REPORTS AND DOCUMENTS	59
<i>Meeting of the Central Committee of World Council of Churches, Geneva, Switzerland, 16 – 22 February 2011</i> (Karol Karski)	59
<i>Church and Church Community. Report of the International Roman Catholic - Old Catholic Commission for Dialogue</i> (2009)	65
<i>The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity</i> (2007)	106
<i>A Common Account of Hope. A Document of the WCC Commission on Faith and Order</i> (1978)	216
ECUMENICAL PROFILES	227
<i>Rev. Zdzisław Pawlik 1928 – 2011</i> (Andrzej Seweryn)	227
<i>Archbishop Józef Życiński 1948 – 2011</i> (Grzegorz Polak)	235
CHRONICLE	239
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski)	239

BIBLIOGRAPHY	281
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak)	281
<i>Bibliography of "Ecumenical Studies and Documents" 2003 – 2011</i> (Karol Karski)	285
<i>Polish Protestant Scientific Bibliography, 2001 – 2010</i> (Tadeusz J. Zieliński)	300
 BOOK REVIEWS	 326

INHALTSVERZEICHNIS

ARTIKEL	11
Karol Karski, <i>50 Jahre Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen</i>	11
Dariusz Bruncz, <i>Ein Dienst für die universale Kirche – ökumenische Dimension des Papsttums. Ein lutherischer Kommentar</i>	25
Tadeusz J. Zieliński, <i>Das Papstamt in traditioneller und ökumenischer baptistischer Sicht</i>	38
BERICHTE UND DOKUMENTE	59
<i>Beratungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf, Schweiz, 16. bis 22. Februar 2011</i> (Karol Karski)	59
<i>Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission</i> (2009)	65
<i>Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit</i> (2007)	106
<i>Rechenschaft über die Hoffnung. Ein Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung</i> (1978)	216
ÖKUMENISCHE GESTALTEN	227
<i>Pastor Zdzisław Pawlik 1928 – 2011</i> (Andrzej Seweryn)	227
<i>Erzbischof Józef Życiński 1948 – 2011</i> (Grzegorz Polak)	235
CHRONIK	239
<i>Chronik ökumenischer Ereignisse</i> (Karol Karski)	239

BIBLIOGRAPHIE	281
<i>Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften</i> (Grzegorz Polak)	281
<i>Bibliographie der Zeitschrift „Ökumenische Studien und Dokumente“ 2003 – 2011</i> (Karol Karski)	285
<i>Polnische protestantische wissenschaftliche Bibliographie 2001 – 2010</i> (Tadeusz J. Zieliński)	300
REZENSIONEN	326

Karol Karski

PIĘĆDZIESIĄT LAT PAPIESKIEJ RADY DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN

W 1960 r., w ramach przygotowań do Soboru Watykańskiego II, papież Jan XXIII powołał do życia Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Konstytucją apostolską „Pastor Bonus” Jana Pawła II z 28 czerwca 1988 r. nazwa dotychczasowego Sekretariatu została zmieniona na „Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan”¹.

W listopadzie 2010 r. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan obchodziła jubileusz 50-lecia swojego istnienia. Działo się to w ramach odbywającego się co dwa lata Zgromadzenia Ogólnego, które obradowało pod hasłem: „Ku nowemu etapowi ruchu ekumenicznego”. Wzięli w nim udział goście wysokiego szczebla – m.in. anglikański arcybiskup Canterbury.

Powołanie i półwieczne istnienie tego organu świadczy o tym, że ekumenizm stał się trwałym czynnikiem w życiu i działalności Kościoła katolickiego. Spróbujmy więc przyjrzeć się genezie, etapom rozwoju i aktualnej działalności Papieskiej Rady.

¹ The Pontifical Council For Promoting Christian Unity: “Information Service” 1989 nr 69, s. 1.

Geneza

Dnia 25 stycznia 1959 r., ku zaskoczeniu całego świata, a nawet najbliższego kręgu współpracowników, zasiadający zaledwie od trzech miesięcy na tronie papieskim Jan XXIII zapowiedział zwołanie w niedługim czasie „soboru ekumenicznego”. W tym samym przemówieniu papież stwierdzał: „Zapraszamy ponownie wiernych z oddzielonych wspólnot, by raczyli towarzyszyć nam w poszukiwaniu jedności i łaski, której z tęsknotą pragnie tak wiele dusz we wszystkich stronach świata”². Zapowiedź „soboru ekumenicznego” wywołała z początku nieporozumienie. Wielu sądziło, że papież miał na myśli międzywyznaniowe zgromadzenie, albo że prawdziwym celem soboru będzie zjednoczenie chrześcijaństwa. Jednakże wkrótce miało się okazać, że sobór będzie jedynie zgromadzeniem wszystkich biskupów katolickich, a jego głównym celem – odnowa Kościoła katolickiego. Tylko pośrednio praca soboru miała przyczynić się do spraw jedności wszystkich chrześcijan.

Po zapowiedzi zwołania soboru, arcybiskup Paderbornu Lorenz Jaeger (1892-1975), który od wielu lat rozwijał różne formy współpracy z protestantami na terenie swojej archidiecezji w RFN, napisał list do o. prof. Augustyna Bei (1881-1968), znanego biblisty i doradcy trzech kolejnych papieży. W liście tym, datowanym 8 listopada 1959 r., abp Jaeger proponował utworzenie oficjalnego ośrodka spotkań ekumenicznych w Rzymie, z którym „musiałby być związany ośrodek prasowy”. O. Bea, który w międzyczasie otrzymał nominację na kardynała, wyraził gotowość porozmawiania z papieżem o „reprezentacji ruchu ekumenicznego w Rzymie” i wypowiedział myśl o utworzeniu *Commissio* „pro motione oecumenica”. W odpowiedzi na to abp Jaeger przesłał kard. Bei konkretny projekt przyszłej komisji do spraw jedności chrześcijan. Projekt ten wymieniał cele, ewentualną strukturę i konkretną metodę pracy. Z tymi propozycjami kard. Bea udał się 11 marca 1960 r. do papieża Jana XXIII. Już dwa dni później papież poinformował kardynała, że aprobuje ten projekt. Jan XXIII wprowadził tylko jedną zmianę: dla zapewnienia nowemu organowi większej elastyczności postanowił, że organ ten nie będzie komisją przedsoborową, lecz sekretariatem³.

Dnia 5 czerwca 1960 r. wychodzi motu proprio „*Superno Dei nutu*”, powołujące komisje przygotowujące sobór, a wśród nich – Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Paragraf 9 dokumentu papieskiego powiedział: „Chcąc w szczególny sposób ukazać naszą miłość i naszą życzliwość względem noszących imię Chrystusa, ale odłączonych od Stolicy Apostolskiej, oraz pragnąc umożliwić im włą-

² Cyt. za: G.H. Tavard, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Mainz 1964, s. 232.

³ S. Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz-Wien-Köln 1989, s. 405nn.

czenie się w prace Soboru i łatwiejsze znalezienie drogi do osiągnięcia jedności, o którą Jezus Chrystus prosił Ojca niebieskiego w żarliwej modlitwie, ustanowiliśmy specjalny Urząd czyli Sekretariat, który został zorganizowany w taki sam sposób jak wspomniane wyżej komisje. Jego przewodniczącym będzie jeden z najprzewielebniejszych kardynałów, jego wybór leży w naszej gestii”⁴. Już następnego dnia papież Jan XXIII powołał listem apostolskim kard. Bęc na stanowisko przewodniczącego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan⁵.

Praca Sekretariatu przed Soborem

Nowo utworzony Sekretariat stanął wobec trzech ważnych zadań:

- 1) nadania sobie struktury organizacyjnej;
- 2) zorganizowania możliwie jak najwięcej kontaktów z przedstawicielami Kościołów nierzyskokatolickich;
- 3) uczulania komisji przedsoborowych na kwestie o szczególnym znaczeniu dla ruchu ekumenicznego.

Na początku nie było jeszcze całkiem jasne, czy w gestii Sekretariatu mają się znaleźć sprawy związane z Kościołami wschodnimi, jako że w strukturze Kurii Rzymskiej istniała od dawna Kongregacja do Spraw Kościoła Wschodniego. Papież rozstrzygnął jednak, że Sekretariat ma wypełniać swoją służbę wobec wszystkich oddzielonych chrześcijan⁶.

Dnia 24 czerwca 1960 r. sekretarzem Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan został mianowany o. prof. Jan Willebrands (1909-2006), z pochodzenia Holender. Był on od wielu lat aktywnym działaczem Katolickiej Konferencji do Spraw Ekumenizmu, organizacji zrzeszającej nieformalnie profesorów teologii z różnych krajów zainteresowanych zagadnieniami ekumenicznymi. Poza przewodniczącym i sekretarzem w skład Sekretariatu wchodziło: 4 dalszych członków sztabu, 16 członków (kardynałów i biskupów) z różnych stron świata z prawem głosu oraz 20 ekspertów i doradców. Reprezentowali oni następujące kraje: Francja – 7, RFN – 7, Anglia – 5, USA – 5, Belgia, Włochy, Szwajcaria i Holandia – po 2, Kanada, Jugosławia, Szkocja, Afryka Płd. i Izrael – po 1. Pierwsze posiedzenie plenarne Sekretariatu odbyło się 15 listopada 1960 r.⁷

⁴ Acta Apostolicae Sedis (skrót: AAS) LII, 1960, s. 436.

⁵ S. Schmidt, dz. cyt., s. 414.

⁶ A. Klein, *Einheitssekretariat* (Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen), w: *Ökumene Lexikon: Kirchen-Religionen-Bewegungen*, Frankfurt am Main 1987, s. 308.

⁷ Tamże.

We wrześniu 1960 r. kard. Bea odbył w Mediolanie bardzo poufne spotkanie z sekretarzem generalnym Światowej Rady Kościołów, ks. dr. Willemem A. Visser 't Hooftem (1900-1985). W dwugodzinnej rozmowie poruszono tematykę przygotowywanego Soboru, m. in. zagadnienie wolności religijnej, udział oficjalnych obserwatorów katolickich w III Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi, w 1961 r., oraz oficjalnych obserwatorów nierzymskokatolickich w obradach Soboru⁸.

W grudniu 1960 r. złożył wizytę papieżowi Janowi XXIII anglikański arcybiskup Canterbury – Geoffrey Fisher (1887-1972). Wizyta ta, której patronował Sekretariat, odbiła się głośnym echem w świecie ekumenicznym⁹.

Kard. Bea wykorzystał w swej nowej działalności kontakty z teologami nierzymskokatolickimi, które nawiązał jeszcze podczas swej wieloletniej działalności w Papieskim Instytucie Biblijnym, szukał też nowych powiązań, zwłaszcza z różnymi ośrodkami ekumenicznymi.

Sekretariat opracował propozycje w sprawie zaproszenia na Sobór obserwatorów nierzymskokatolickich. Opinia Sekretariatu w tej kwestii uzyskała poparcie papieża. Podczas II posiedzenia Centralnej Komisji Przygotowawczej, które odbyło się 7 listopada 1961 r., podjęto oficjalną uchwałę w sprawie zaproszenia obserwatorów¹⁰.

Bulla „*Humanae Salutis*” z 25 grudnia 1961 r. wyrażała nadzieję, że Kościoły oddzielone od Rzymu przysłą obserwatorów na posiedzenia soborowe. Jednocześnie bulla upoważniała Sekretariat do podjęcia kontaktów z tymi Kościołami, zbierania informacji odnośnie tych instytucji nierzymskokatolickich, które pragnęły oficjalnego zaproszenia na Sobór¹¹. W sprawie udziału w Soborze pozytywnie zareagowały m. in.: Wspólnota Kościołów Anglikańskich (lipiec 1962), Światowa Rada Kościołów (sierpień 1962), Rosyjski Kościół Prawosławny (11 października 1962, w dniu otwarcia Soboru)¹².

O nadzwyczaj intensywnej pracy Sekretariatu świadczyły dokumenty ekumeniczne, które kard. Bea przedstawił na posiedzeniu Centralnej Komisji Przygotowawczej. Dotyczyły one: konieczności modlitwy o jedność chrześcijan, Słowa Bożego, ekumenizmu katolickiego, wolności religijnej i Żydów¹³. Dokumenty te przygotowano w ramach pracy 14 podkomisji i podczas 6 posiedzeń plenarnych Sekretariatu (XI 1960, II, IV, VIII i XI 1961 oraz III 1962). Wymienione dokumenty były potem przedkładane Soborowi przez Sekretariat albo przekazywane komisjom soborowym.

⁸ W.A. Visser 't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972, s. 395nn.

⁹ A. Bea, *Der Ökumenismus im Konzil*, Freiburg-Basel-Wien 1969, s. 47.

¹⁰ S. Schmidt, dz. cyt., s. 445n.

¹¹ Por. AAS 54: 1962, s. 12n.

¹² S. Schmidt, dz. cyt., s. 449.

¹³ Tamże, s. 467nn.

Sekretariat podczas Soboru

Rozpoczynający się 11 października 1962 r. Sobór Watykański II oznaczał dla Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan początek wieloletniej twardej próby. Z rozpoczęciem obrad zostały rozwiązane wszystkie komisje przygotowawcze, lecz Sekretariat istniał nadal w dotychczasowej formie.

Dnia 22 października 1962 r. papież Jan XXIII rozporządził zrównanie Sekretariatu w jego istniejącej formie z komisjami powołanymi przez Sobór, krótko potem zwiększył liczbę jego członków z 16 do 25. W listopadzie 1963 r. liczba członków wszystkich komisji soborowych, w tym także Sekretariatu, wzrosła do 30. Członkowie Sekretariatu byli ojcami soborowymi i pochodzili z 22 krajów wszystkich kontynentów¹⁴.

Zrównanie Sekretariatu z komisjami soborowymi oznaczało, że miał on prawo do przedkładania Soborowi własnych schematów i mógł współpracować w komisjach mieszanych. Sobór zawdzięcza Sekretariatowi przede wszystkim trzy dokumenty:

1) *Dekret o ekumenizmie*. Podczas I sesji Soboru istniały trzy teksty dotyczące jedności Kościoła, poza Sekretariatem przedłożyli je: Komisja Teologiczna i Komisja do Spraw Kościołów Wschodnich. Sobór wypowiedział się na rzecz wypracowania jednego, jednolitego dokumentu. Nowy projekt Sekretariatu spotkał się na II sesji z powszechną aprobatą¹⁵. Ostateczną wersję przyjęto podczas trzeciej sesji 21 listopada 1964 r.¹⁶

2) *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. Papież Jan XXIII zlecił we wrześniu 1960 r. kard. Bei przygotowanie projektu dokumentu dotyczącego stosunku Kościoła do Żydów. Sekretariat zajął się tą kwestią w ramach przygotowywanego dokumentu o ekumenizmie. Dyskutowano nad nią podczas III sesji, ale z przyczyn politycznych (zaostrażający się konflikt na Bliskim Wschodzie) wyłączono sprawę stosunku do Żydów z *Dekretu o ekumenizmie*. Podczas IV sesji Sekretariat przedłożył nowy schemat o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, który objął także kwestię żydowską¹⁷. Schemat ten, który uzyskał rangę deklaracji, przyjęty został 28 października 1965 r. zdecydowaną większością głosów¹⁸.

3) *Deklaracja o wolności religijnej*. Sekretariat zaproponował, aby zagadnienie wolności religijnej, podobnie jak kwestia żydowska, stało się częścią składową

¹⁴ A. Klein, dz. cyt., szp. 309.

¹⁵ A. Bea, dz. cyt., s. 247nn.

¹⁶ Tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje* (nowe tłumaczenie), Poznań 2002, s. 193-208.

¹⁷ S. Schmidt, dz. cyt., s. 565n., 642, 653nn., 665.

¹⁸ Tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt., s. 333-337.

Dekretu o ekumenizmie. Nie było to jednak możliwe z powodu ostrych kontrowersji wokół tego tematu, tak że ostatecznie poświęcono wolności religijnej osobny dokument w randze deklaracji, którą uchwalono dopiero w dniu zakończenia Soboru¹⁹.

Sekretariat wniósł także ważny wkład do opracowania *Konstytucji dogmatycznej „O Objawieniu Bożym”*. Projekt tego dokumentu, po kontrowersyjnej debacie, przekazano Komisji Mieszanej (Komisja Teologiczna i Sekretariat) pod przewodnictwem kardynałów: Alfredo Ottovianiego i Augustyna Bei²⁰. Dokument ten, po kilkakrotnym przerobieniu, został przyjęty podczas IV sesji²¹.

Między kard. Beą a papieżami Janem XXIII i Pawłem VI (od 21 czerwca 1963) istniało pełne zrozumienie. Obaj papieże poświęcali młodej instytucji, jaką był Sekretariat, wiele uwagi, a przy decyzjach o znaczeniu ekumenicznym polegali na jego radzie. Sekretariat wypowiadał liczne opinie „poza oczami” opinii publicznej, składał nieoficjalne wota, przeprowadzał osobiste konsultacje – wszystko to czynił po to, aby Sobór utrzymał swoją ekumeniczną orientację. Z upływem czasu bezpośredni lub pośredni wpływ Sekretariatu na przebieg obrad stawał się coraz bardziej zauważalny²².

Liczba obserwatorów nierzymskokatolickich wzrastała z sesji na sesję. W czwartej, ostatniej sesji było 103 obserwatorów reprezentujących 29 Kościołów; w porównaniu z sesją pierwszą ich liczba uległa podwojeniu. Sekretariat stał się forum wymiany poglądów z obserwatorami, którzy tutaj znaleźli serdeczną opiekę i otwartą, pełną zaufania atmosferę. Część obserwatorów nie znała języka łacińskiego, w którym toczyły się obrady. Z pomocą przyszli im doradcy Sekretariatu, którzy tłumaczyli prowadzone dyskusje na różne języki nowożytny. Poza tym Sekretariat organizował raz w tygodniu specjalne spotkania dla obserwatorów, podczas których dyskutowali oni nad schematem, który był przedmiotem obrad ojców soborowych. Niejednokrotnie zdarzyło się, że wypowiedziane przy tej okazji przez obserwatorów uwagi przedkładano temu lub innemu ojcu soborowemu, który włączał je do swego wystąpienia w auli soborowej. W taki pośredni sposób obserwatorzy mogli wywierać wpływ na przebieg dyskusji. Obecność obserwatorów przyczyniła się do stworzenia atmosfery ekumenicznej, która potem znalazła odbicie w dokumentach²³.

¹⁹ S. Schmidt, dz. cyt., s. 566; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., s. 410-421.

²⁰ A. Klein, dz. cyt., szp. 310.

²¹ Tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt., s. 350-363.

²² A. Klein, dz. cyt., szp. 310.

²³ S. Schmidt, dz. cyt., s. 626n.

Sekretariat po Soborze

W motu proprio „Finis concilio” z 3 stycznia 1966 r. papież Paweł VI potwierdził dalsze istnienie Sekretariatu w tej formie, w jakiej został utworzony przez papieża Jana XXIII²⁴.

Dnia 28 kwietnia 1967 r. na zakończenie posiedzenia plenarnego Sekretariatu papież Paweł VI przyjął jego członków, doradców i współpracowników na uroczystej audiencji. Przy tej okazji powiedział, że jest „ważnym obserwatorem” pracy Sekretariatu, „jej rozległości, różnorodności, trudności jak i obiecujących rezultatów”. Wśród osiągnięć Sekretariatu Paweł VI wymienił: jego pracę na Soborze, udział w obradach soborowych obserwatorów nierzymskokatolickich, spotkania i kontakty z ważnymi przedstawicielami ruchu ekumenicznego, utworzenie mieszanych grup roboczych z różnymi Kościołami i związkami Kościołów. Słowa te są krótkim podsumowaniem pracy Sekretariatu w latach 1960-1965, jednocześnie zawierają też wzmiankę o jego dalszej działalności po zakończeniu Soboru²⁵.

Konstytucja apostolska „Regimini Ecclesiae Universae” z 15 sierpnia 1967 r., dokonująca ogólnej reformy Kurii Rzymskiej, ustaliła strukturę i konkretne zadania Sekretariatu. W myśl zawartych w tym dokumencie ustaleń, Sekretariat składa się z kardynałów i biskupów jako członków, kieruje nim jeden z kardynałów jako przewodniczący. Jego najbliższymi współpracownikami są sekretarz i podsekretarz. Sekretariat ma obowiązek zapraszania do współpracy doradców, duchownych i świeckich z całego świata, ludzi obeznanych z zagadnieniami ekumenicznymi. W skład Sekretariatu wchodzi ex officio kardynałowie prefekcji Kongregacji dla Kościołów Wschodnich i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. Sekretarze obu kongregacji są doradcami Sekretariatu. Sekretariat posiada dwie sekcje: do spraw Kościołów wschodnich (prawosławnych i przedchalcedońskich) i spraw Kościołów zachodnich (protestanckich i anglikańskich)²⁶.

Ustalono, że obowiązkiem i zadaniem Sekretariatu jest popieranie jedności chrześcijan. Czyni on to poprzez:

- podtrzymywanie stosunków z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi;
- troszczenie się o właściwą interpretację i realizację zasad ekumenizmu;
- zwoływanie, popieranie i koordynowanie konferencji katolickich poświęconych ekumenizmowi;

²⁴ AAS LVIII: 1966

²⁵ L. Vischer, *The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church*, w: *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement 1948-1968*, London 1970, s. 346.

²⁶ AAS LIX:1967.

- organizowanie razem z innymi Kościołami i wspólnotami rozmów i akcji ekumenicznych;
- wysyłanie obserwatorów na imprezy organizowane przez inne Kościoły chrześcijańskie i zapraszanie obserwatorów nierzymskokatolickich na imprezy katolickie;
- troszczenie się o realizację uchwał soborowych dotyczących ekumenizmu²⁷.

Przedstawiona wyżej struktura i zadania Sekretariatu nie uległy na przestrzeni lat poważniejszej zmianie, w międzyczasie powołano podsekretarza i rozszerzono sztab. Po śmierci kard. Bei stanowisko przewodniczącego objął dotychczasowy sekretarz – podniesiony do rangi kardynała – Jan Willebrands (12 kwietnia 1969).

Główne kierunki działalności Papieskiej Rady

I. Posiedzenia i konferencje

1) Mniej więcej raz w roku odbywają się plenarne posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, w których uczestniczą członkowie, doradcy i pracownicy sztabu. Każde posiedzenie plenarne składa się z ogólnego sprawozdania wygłoszonego przez przewodniczącego lub wiceprzewodniczącego, ze sprawozdań z poszczególnych odcinków pracy oraz z omawiania jakiegoś szczegółowego problemu, aktualnego w danym momencie w ruchu ekumenicznym.

2) Dwa lub trzy razy w roku odbywają się w siedzibie Papieskiej Rady konferencje koordynacyjne z udziałem sekretarzy niemal wszystkich dykasterii Kurii Rzymskiej. Celem tych spotkań jest poinformowanie o aktualnym stanie dialogów dwustronnych i wielostronnych prowadzonych przez Kościół katolicki za pośrednictwem Papieskiej Rady. Przez te konferencje wszystkie struktury centralne Kościoła katolickiego zostają wciągnięte w dokonujące się przemiany ekumeniczne.

3) Papieska Rada zaangażowana jest w popieranie działalności ekumenicznej prowadzonej na niższych szczeblach – regionalnym, krajowym i lokalnym. Zwołuje narady delegatów komisji ekumenicznych konferencji episkopalnych z całego świata. Celem tych narad jest poinformowanie delegatów o aktualnym stanie dialogów oficjalnych i udzielenie duszpasterskiego wsparcia inicjatywom podejmo-

²⁷ A. Klein, dz. cyt., s. 310n.

wanym przez lokalne Kościoły. Papieska rada komunikuje się każdego roku z krajowymi komisjami ekumenicznymi z okazji przygotowywania Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Ten coroczny kontakt oraz sprawozdania i odpowiedzi nadsyłane Papieskiej Radzie przez komisje krajowe umożliwiają zorientowanie się w żywotności ruchu ekumenicznego w poszczególnych krajach i na różnych kontynentach²⁸.

II. Publikowanie dokumentów

Papieska Rada wzięła też na siebie zadanie koordynowania działalności ekumenicznej i interpretowania zasad ekumenizmu katolickiego. W tym celu opublikowała kilka ważnych dokumentów:

1) Już w ostatnim roku trwania Soboru Sekretariat pracował nad *Dyrektorium ekumenicznym*, dokumentem, który miał dać szczegółowe wskazówki co do praktycznej realizacji ustaleń zawartych w *Dekrecie o ekumenizmie*. Papież Paweł VI na audiencji udzielonej Sekretariatowi dnia 28 kwietnia 1967 r. zatwierdził i nakazał ogłosić część pierwszą tego dokumentu. Zawierał on wytyczne dotyczące ustanawiania komisji ekumenicznych na płaszczyźnie diecezjalnej i krajowej; ważności chrztu udzielonego przez szafarzy odłączonych od Kościoła katolickiego Kościołów i wspólnot kościelnych; rozwijania ekumenizmu duchowego w Kościele katolickim (tydzień modlitwy o jedność chrześcijan itp.); współdziałania z braćmi odłączonymi w rzeczach duchowych (wspólne modlitwy, współdziałanie w czynnościach świętych). W 1970 r. ogłoszona została część druga *Dyrektorium ekumenicznego* dotycząca ekumenizmu w nauczaniu wyższym²⁹. W 1993 r. ukazała się nowa wersja – *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*³⁰.

2) Sekretariat opublikował w 1970 r. dokument roboczy do dyspozycji władz kościelnych w celu konkretnego zastosowania *Dekretu o ekumenizmie* zatytułowany: *Refleksje i wskazania odnośnie dialogu ekumenicznego*. Początkowo dokument ten miał stanowić część trzecią *Dyrektorium ekumenicznego*, ale po dyskusji na posiedzeniu plenarnym Sekretariatu (1969) zaniechano takiej formy jego opublikowania. W uzasadnieniu stwierdzono, że pod pojęciem „dyrektorium” rozumie się tekst normatywny, wymagający zatwierdzenia przez papieża. Natomiast „dialog ekumeniczny” może przyjąć wiele znaczeń, przeto uznano, że rzeczą uży-

²⁸ A. Klein, dz. cyt., s. 312n.

²⁹ Polski przekład obu części *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu* w: *Ut unum. Dokument Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Lublin 1982, s. 113-148.

³⁰ Polski przekład w: „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” XIV (1994) nr 2 (80), s. 3-93.

teczniejszą będzie opublikowanie dokumentu roboczego, posiadającego własną rangę, ale nie powołującego się na żaden autorytet w jurydycznym znaczeniu tego słowa³¹.

3) W 1972 r. Sekretariat wydał *Instrukcję o szczególnych wypadkach, w których wolno chrześcijan innych wyznań dopuścić do Komunii św. w Kościele katolickim*³². Miała ona przeciwdziałać praktykom niekontrolowanego zapraszania niekatolików do tego sakramentu w Kościele katolickim. Instrukcja spotkała się z krytyką zwłaszcza w środowiskach protestanckich.

4) W 1975 r. Sekretariat opublikował dokument: *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej*³³, który zawierał zalecenia co do udziału w modlitwie i kulcie z innymi chrześcijanami, wspólnej pracy biblijnej, wspólnych akcji duszpasterskich, współużywania miejsc świętych, współpracy w dziedzinie wychowania, mieszanych grup roboczych, wspólnej działalności społecznej.

5) Od wiosny 1967 r. Sekretariat zaczął wydawać szeroko kolportowany biuletyn informacyjny w języku angielskim i francuskim. Informuje on o bieżącej działalności Sekretariatu, prowadzonych dialogach i innych wydarzeniach ekumenicznych, zamieszcza także teksty różnych dokumentów³⁴.

III. Patronat nad dialogami wielostronnymi i dwustronnymi

1. Dialog wielostronny czyli współpraca ze Światową Radą Kościołów

W wyniku licznych kontaktów przed i podczas Soboru Watykańskiego II, w kwietniu 1964 r. doszło w Mediolanie do pierwszego wspólnego spotkania przedstawicieli Światowej Rady Kościołów i Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan. W lutym 1965 r. przybył do siedziby ŚRK w Genewie przewodniczący Sekretariatu, kard. Bea, aby oznajmić, że Watykan wyraża zgodę na utworzenie z ŚRK Wspólnej Grupy Roboczej³⁵. Zebrała się ona po raz pierwszy w maju tego samego roku. W okresie 45-letniej działalności WGR wydała osiem oficjalnych sprawozdań

³¹ Polski przekład w: *Ut unum...*, dz. cyt. s. 149-162.

³² Polski przekład: tamże, s. 194-200.

³³ Polski przekład: tamże, s. 163-193.

³⁴ „Information Service” ukazuje się cztery razy w roku. Dotychczas (2010 r.) ukazało się 135 zeszytów tego cennego biuletynu.

³⁵ Por. K. Karski, *Geneza oficjalnej współpracy pomiędzy Światową Radą Kościołów a Kościołem rzymskokatolickim*, w: *Instaurare omnia In Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 351-361.

(1966, 1967, 1971, 1975, 1983, 1990, 1998, 2005), które ukazują, że współpraca obu partnerów nie dotyczy tylko zagadnień doktrynalnych, lecz rozwija się także w dziedzinie diakonii, spraw społecznych i międzynarodowych, problematyki misyjnej, że w prowadzonych rozmowach nie pomija się również kwestii spornych w stosunkach międzykościelnych (małżeństwa mieszane, wolność religijna, prozelityzm)³⁶.

Od 1968 r. dwunastu teologów rzymskokatolickich jest pełnoprawnymi członkami Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK, dzięki czemu mają bezpośredni wpływ na powstawanie dokumentów zawierających uzgodnienia lub zbliżenie stanowisk w kwestiach doktrynalnych. Było to możliwe dzięki posiadanemu przez Komisję autonomicznego statusu w ramach Rady³⁷.

Nie powiodła się próba stworzenia stałego wspólnego organu inicjującego i realizującego programy o charakterze polityczno-społecznym. Istniejący od 1968 r. Wspólny Komitet ds. Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju (SODEPAX), na życzenie Watykanu zakończył działalność w 1981 r. Siedem lat później ten sam los spotkał Wspólną Grupę Doradcą ds. współpracy w dziedzinie myśli i działalności społecznej.

W latach 1969-1972 istniała wspólna komisja, która badała możliwość przystąpienia Kościoła katolickiego do ŚRK. Doszła ona do przekonania, że „ustalenie już teraz terminu przystąpienia Kościoła katolickiego do Rady byłoby posunięciem nierealistycznym”. Od tego czasu nie podejmowano więcej tego problemu³⁸.

Z inicjatywy WGR powstało wiele cennych dokumentów studyjnych, dotyczących następujących zagadnień: *Dialog ekumeniczny* (1967), *Wspólne świadectwo i prozelityzm* (1970), *Katolickość i apostołskość* (1970), *Ku wyznawaniu wspólnej wiary* (1980), *Wspólne świadectwo* (1981)³⁹, *Kościół lokalny i uniwersalny* (1990), *Pojęcie „hierarchia prawd” – interpretacja ekumeniczna* (1990)⁴⁰, *Formacja ekumeniczna. Refleksje i sugestie ekumeniczne* (1993)⁴¹, *Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych – potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału* (1995), *Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa*

³⁶ Por. K. Karski, *Współpraca między Światową Radą Kościołów a Kościołem Rzymskokatolickim* (szkic historyczny), „*Studia Oecumenica*” t. 2, Opole 202, s. 73-99

³⁷ *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4.-20. Juli 1968*, N. Goodall, W. Müller-Römhald (red.), Genf 1968, s. 144, 366nn, 392.

³⁸ *Pattern of Relationships between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, „*Ecumenical Review*” 1972 nr, s. 247nn.

³⁹ Wymienione dokumenty ukazały się w przekładzie polskim w: *Watykan-Genewa. Zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, K. Karski (red.), Warszawa 1986, s. 117-199.

⁴⁰ Oba dokumenty: SiDE 1992 nr 2, s. 69-93.

⁴¹ Tamże, 1994 nr 2, s. 69-76.

(1995)⁴², *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu* (2005), *Istota i cel dialogu ekumenicznego* (2005), „Zainspirowani tą samą wizją”: udział Kościoła rzymskokatolickiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów (2005)⁴³.

2. Dialog dwustronny

Bezpośrednio po Soborze Kościoła rzymskokatolickiego podjął na płaszczyźnie światowej dialog dwustronny z przedstawicielami innych chrześcijańskich rodzin wyznaniowych. W 1967 r. podjęte zostały pierwsze rozmowy z Światową Federacją Luterancką. W tym samym roku podjęła też pracę komisja przygotowawcza dialogu katolicko-anglikańskiego, który rozpoczął się oficjalnie w 1970 r. W 1967 r. miały też miejsce pierwsze próby dialogu z Światową Radą Kościołów Metodystycznych. W 1970 r. rozpoczęła się pierwsza runda dialogu z Światowym Aliansem Kościołów Reformowanych. Jesienią 2009 r. ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper opublikował w języku angielskim książkę, w której podsumował dotychczasowe osiągnięcia w oficjalnym dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z luteranami, reformowanymi, anglikanami i metodystami⁴⁴.

Z rodziną Kościołów prawosławnych oficjalne rozmowy rozpoczęły się w 1980 r., z orientalnymi Kościołami narodowymi w 2003 r. Rok później utworzona została komisja ds. dialogu z Unią Utrechcką, która zrzesza Kościoły starokatolickie. W latach 1998-2001 odbyła się pierwsza runda dialogu z Światową Konferencją Menonitów, a w 2003 r. rozpoczął się dialog z Konferencją Generalną Adwentystów Dnia Siódmego. Aktualnie Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan prowadzi oficjalny dialog z 15 Kościołami i rodzinami wyznaniowymi. Wśród nich są dialogi z Światowym Związkiem Baptystycznym, Światowym Konwentem Kościołów Chrystusowych (uczniowie Chrystusa), niektórymi grupami zielonoświątkowców i chrześcijan ewangelikalnych⁴⁵.

3. Współpraca z nierzymskokatolickimi towarzystwami biblijnymi

Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej „O objawieniu Bożym”* zalecił katolikom – „za zgodą władzy kościelnej” – przygotowanie tłumaczeń Pisma św. „wspólnym wysiłkiem z braćmi odłączonymi” (nr 22).

⁴² Oba dokumenty: tamże, 1996 nr 2, s. 123-148.

⁴³ Wszystkie trzy dokumenty: SiDE 2006 nr 1-2, s. 172-265.

⁴⁴ Cardinal Walter Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London-New York 2009. Wydanie niemieckie: *Die Früchte ernten*, Paderborn-Frankfurt a.M. 2011.

⁴⁵ Por. K. Karski, *Dialogi dwustronne Kościoła Rzymskokatolickiego*, SiDE 2002 nr 1 (49), s. 9-50.

Papież Paweł VI upoważnił w kwietniu 1966 r. Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan do podjęcia współpracy z tymi towarzystwami. Po pierwszych nieformalnych kontaktach, rozpoczęła się intensywna współpraca na wielu płaszczyznach⁴⁶. W czerwcu 1968 r. można już było opublikować wspólne *Zasady przewodnie dla współpracy międzywyznaniowej przy przekładach Biblii*, które uchodzą za „magna charta” dla ekumenicznych przekładów Pisma św. Nowe przejrzane wydanie tego dokumentu zostało opublikowane w 1987 r.⁴⁷. Gdzie tylko to możliwe przekład Biblii odbywa się wspólnie. Pod koniec lat siedemdziesiątych realizowano w świecie ok. 130 projektów wspólnych tłumaczeń Biblii lub pewnych jej części. W 1997 r. na 685 trwających projektów przekładowych, w 174 uczestniczył Kościół rzymskokatolicki. Liczba ta rośnie dosyć szybko zwłaszcza w tych krajach, gdzie jest dobra atmosfera ekumeniczna. Papieska Rada śledzi uważnie tę działalność.

4. Dialog z judaizmem

W ramach Sekretariatu specjalny status posiadały stosunki religijne i dialog z narodem żydowskim. W 1970 r. utworzono Komitet Łączności z przedstawicielami światowego judaizmu. W 1974 r. decyzją papieża Pawła VI utworzona została specjalna Komisja dla Stosunków Religijnych z Judaizmem⁴⁸. Komisja ta ogłosiła jeszcze w tym samym roku dokument zatytułowany: *Wskazania i sugestie dla zastosowania soborowej deklaracji „O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, nr 4”*⁴⁹. W 1986 r. ukazał się inny jej tekst zatytułowany: *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki dla właściwego przedstawienia tych zagadnień*⁵⁰. Głośnym echem odbił się jej dokument z 1998 r.: *Pamiętamy: refleksja nad Szoa*⁵¹.

Ścisły związek między obydwoma strukturami znajduje wyraz w tym, że przewodniczący Papieskiej Rady jest jednocześnie przewodniczącym Komisji. Jej bieżącymi sprawami kieruje etatowy sekretarz.

Po przejściu kard. Jana Willebrandsa na emeryturę, w latach 1990-2000 na czele Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan oraz Komisji dla Stosunków Religijnych z Judaizmem stał australijski kard. Edward Idris Cassidy (ur. 1924). Po nim funkcję tę sprawował teolog niemiecki kard. Walter Kasper (ur. 1933). Od 1 lipca 2010 pełni ją teolog szwajcarski kard. Kurt Koch (ur. 1950).

⁴⁶ A. Klein, dz. cyt., s. 311.

⁴⁷ *Wytyczne dla współpracy międzywyznaniowej w tłumaczeniu Biblii. Nowe przejrzane wydanie* (1987), SiDE 1989 nr 2, s. 77-87.

⁴⁸ Por. G. Ignatowski, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 84.

⁴⁹ Polski przekład: tamże, s. 160-165.

⁵⁰ Polski przekład: tamże, s. 167-179.

⁵¹ Polski przekład: tamże, s. 182-190.

Nowy przewodniczący kard. Kurt Koch w wywiadzie dla „Katholische Nachrichtenagentur” z 21 grudnia 2010 r. stwierdził, że „zadanie przyszłości widzi w porozumieniu w sprawie wyznaczenia ekumenicznych celów”. Możemy zrobić postęp, „gdy porozumiemy się faktycznie co do tego, czym jest Kościół (...) Jako odległy cel widzę wspólną deklarację na temat Kościoła, Eucharystii i urzędu. Dla mnie wydają się to być decydujące kwestie na przyszłość”⁵².

⁵² Cyt. za: M. Bräuer, *50 Jahre Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim” 2011 nr 1, s. 17.

Dariusz Bruncz

SŁUŻBA DLA UNIWERSALNEGO KOŚCIOŁA – EKUMENICZNY WYMIAR PAPIESTWA

Luterański komentarz

W 2005 roku, 10 lat po ogłoszeniu ekumenicznej encykliki *Ut unum sint* Jana Pawła II, jego następcą, Benedykt XVI odwiedził Niemcy z okazji odbywających się w Kolonii Światowych Dni Młodzieży. Mimo napiętego programu wizyty, która nie była przecież pielgrzymką do Niemiec, a udziałem biskupa Rzymu w międzynarodowym spotkaniu młodych katolików, papież Benedykt XVI spotkał się z przedstawicielami Kościołów nierzyskokatolickich¹. Wydarzenie to spotkało się z niemalym zainteresowaniem mediów, które, odchodząc od głównego tematu spotkania z młodzieżą, poświęciły sporo czasu na dyskusję o bolączkach ruchu ekumenicznego.

Wprawdzie takie spotkania mają zazwyczaj charakter kurtuazyjny, a w ich trakcie nie są podejmowane wiążące ustalenia, to jednak przemówienia i gesty kościelnych liderów odzwierciedlają klimat wzajemnych relacji i pozwalają na nowo zidentyfikować najistotniejsze punkty zapalne w ekumenicznych relacjach. Nie inaczej było w Kolonii już na samym wstępie przemówienia ks. bp. Wolfganga Hubera, ówczesnego przewodniczącego Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD)². Wyrażając radość w imieniu EKD, ale również Wspólnoty

¹ Pierwszą oficjalną wizytą Benedykta XVI w Niemczech będzie pielgrzymka do ojczyzny we wrześniu 2011 roku. Na specjalne życzenie papieża zmieniono program wizyty tak, aby jak najwięcej czasu poświęcić na rozmowy z przedstawicielami Kościołów ewangelickich.

² Ks. bp Wolfgang Huber był zwierzchnikiem Ewangelickiego Kościoła Krajowego Berlina-Brandenburgii i Śląskich Górnych Łużyc. Jednocześnie pełnił funkcję przewodniczącego Rady EKD, reprezentującej interesy 22 Kościołów członkowskich EKD.

Roboczej Kościołów Chrześcijańskich w Niemczech³ z powodu wizyty papieża bp Huber powiedział: „Przy tym pierwszym spotkaniu po rozpoczęciu pontyfikatu Waszej Świątobliwości życzymy nieustannego prowadzenia Bożego w Waszym urzędzie. Nawet jeśli nie mogliśmy dołączyć się do okrzyku *habemus papam*, lecz pozostaliśmy przy naszym *habent papam*, to jednak wybór tak znakomitego teologa z Niemiec poruszył nas w szczególny sposób”⁴.

Słowa bp. Hubera wymownie ukazują kwestię, która jest jednym z kluczowych zagadnień ekumenicznej encykliki, ale również bilateralnego dialogu ekumenicznego między wspólnotą rzymskokatolicką a innymi Kościołami chrześcijańskimi, w tym przede wszystkim z prawosławiem⁵, Wspólnotą Anglikańską oraz Kościołami członkowskimi Światowej Federacji Luterńskiej. Prośba Jana Pawła II, aby znaleźć taki sposób sprawowania prymatu Piotrowego, który wychodziłby naprzeciw konieczności jednego, chrześcijańskiego świadectwa wobec świata⁶, nie była wprawdzie niczym nowym, jednak po raz pierwszy biskup Rzymu odniósł się w encyklice, będącej uroczystą formą papieskiego nauczania, do zagadnienia tak mocno polaryzującego Kościół Powszechny. Mówił o tym już papież Paweł VI w 1967 roku w słowach skierowanych do Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, gdy stwierdził, że „bez cienia wątpliwości papieństwo jest największą przeszkodą na ekumenicznej drodze”. Słowa te powtarzane były przy okazji dialogu rzymskokatolicko-luterńskiego na różnych płaszczyznach⁷.

Encyklika *Ut unum sint* jest kolejnym, niezwykle cennym, ale i kontrowersyjnym dokumentem, który nie tylko potwierdza zainteresowanie Kościoła rzymskokatolickiego ekumenicznym wymiarem papieństwa⁸, ale próbuje zachęcić i wspie-

³ Wspólnota Robocza Kościołów Chrześcijańskich w Niemczech (ACK), założona w 1948 roku, jest odpowiednikiem Polskiej Rady Ekumenicznej. Do ACK (inaczej niż w Polsce), oprócz Kościołów ewangelickich, prawosławnych, starokatolickiego, anglikańskiego i wspólnot orientalnych, należy również rzymskokatolicka Konferencja Biskupów Niemieckich (DBK). Obecnie w skład ACK wchodzi 16 Kościołów. W 2007 roku 11 z nich podpisało wspólną deklarację o wzajemnym uznaniu Sakramentu Chrztu Świętego.

⁴ W. Huber, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 12.

⁵ D. Bruncz, *Ekumeniczne fajerwerki ws. prymatu papieskiego*, w: *ekumenizm.pl* z 15.11.2007 (dostęp 5.04.2011): www.ekumenizm.pl/article.php?story=20071115223113792. Por. *Nie można narzucać papieństwa i interkomunii* z 20.07.2010 r.: www.ekumenizm.pl/article.php?story=20100720145424679_

⁶ *Ut unum sint* 95 (UUS): „Jako Biskup Rzymu dobrze wiem – i stwierdziłem to po raz kolejny w niniejszej Encyklice – że pełna i widzialna komunია wszystkich Wspólnot, w których mocą wierności Boga zamieszkuje Jego Duch, jest gorącym pragnieniem Chrystusa. Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwanie się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”.

⁷ Por. M. Plathow, *Papsttum als ökumenische Frage*, w: „Oecumenica” 45, 2003, s. 33 n.

⁸ W ostatnich latach spod pióra teologów rzymskokatolickich wyszło szereg fachowych publikacji, podejmujących trud (re)interpretacji papieństwa. Oto niektóre z nich: W. Klausintzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken: Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1987; W. Klausintzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg 2004; J. R. Quinn, *The Reform of the Papacy (Ut Unum Sint)*, New York 1999; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1999.

rać Kościoły nierzymskokatolickie w określeniu ich stanowiska wobec pastoralnego wymiaru posługi Piotrowej, w szczególności po przełomie Soboru Watykańskiego II i w świetle wyzwań, jakie stawia przed chrześcijaństwem sekularyzacja i globalizacja. Od wydania *Ut unum sint* minęło już 16 lat, jednak trudno mówić o spektakularnych owocach papieskiego zaproszenia. Niemniej jednak dyskusja, jaką ponownie rozpoczął Jan Paweł II, trwa do dziś i doczekała się wielu poważnych opracowań pióra teologów, wywodzących się z różnych tradycji chrześcijańskich.

Pośród Kościołów chrześcijańskich nazywanych w wielkim i poniekąd merytorycznie niesłusznym uproszczeniu Kościołami protestanckimi, przez wiele wieków panowało skrajnie pejoratywne nastawienie wobec papieża. Reformacja, rozumiana jako dzieło duchowej odnowy Kościoła Zachodniego, dość późno popadła w konflikt z instytucją papieża. Jeszcze w 1531 roku Marcin Luter podkreślał, że gotów jest papieża po stopach całować, jeśli ten przyzwolił na swobodne głoszenie Ewangelii. Radykalizacja nastrojów po obydwu stronach, rzymskiej i reformacyjnej, uwarunkowania zewnętrzne związane z ówczesnymi wydarzeniami politycznymi, a także postępujący proces konfesjonalizacji, spowodowały, że idea papieża została odrzucona przez zwolenników reform, a w literaturze polemicznej, pamfletach i rycinach papież i Rzym identyfikowani byli z Antychrystem, Babilońską Nierządnicą, ucieleśnieniem tego wszystkiego, co wypycha Kościół Chrystusowy w ręce tego świata, a koniec końców Szatana. Niestety pogląd taki utrzymywał się przez długie wieki i z przykrością należy odnotować, że wciąż funkcjonują fundamentalistyczne wspólnoty, dla których XVI-wieczny język polemiki pozostaje klasycznym środkiem komunikacji.

Kościoły ewangeliczne będące duchowymi spadkobiercami luterańskiej Reformacji dość szybko podjęły dialog z Kościołem rzymskokatolickim również w tej drażliwej sprawie. Zaświadcza o tym również *Ut unum sint*, które z jednej strony odwołuje się do dziesięcioleci pasjonujących rozmów, ale i na różne sposoby, do dziś stymuluje wewnątrzluterańskie dyskusje nt. wspólnoty Kościoła. Zanim jednak przejdziemy do luterańskich reakcji na papieską encyklikę, warto cofnąć się do czasów niezwykle ciekawych, w których pytanie z 1995 roku posiadało dość szczególny smak ekumenicznego przełomu, rewolucyjnego wręcz *novum*. Było to niedługo po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, kiedy wciąż żywy był soborowy entuzjazm. Pytania i propozycje podówczas wysuwane, są dziś żywym podłożem dla interesujących i dalekowzrocznych ujęć „problemu papieża”.

Zagadnienie papieża w oficjalnym dialogu luterańsko-rzymskokatolickim pojawiło się podczas rozmów w ramach piątej i szóstej rundy między obydwoma wspólnotami w USA. W 1974 roku opublikowano dokument zatytułowany *Prymat papieski i uniwersalny Kościół*⁹, natomiast cztery lata później tekst

⁹ P. C. Empie, A. T. Murphy (red.), *Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V* (Minneapolis: Augsburg 1974).

*Urząd Nauczycielski i Nieomylność w Kościele*¹⁰. Bardzo szybko dokumenty stały się przedmiotem międzynarodowych dyskusji, ale i wielu kontrowersji, m.in. w łonie amerykańskiego luteranizmu, który w latach 70. przeżywał dość bolesny proces konsolidacji struktur kościelnych, naznaczony niejedną schizmą¹¹. W ocenie niektórych teologów pierwszy raport z 1974 posiadał o wiele lepszy rezonans niż późniejszy dokument z 1978 roku. Luterski teolog David S. Yeago uważa, że wynikało to z lepszej jakości pierwszego tekstu oraz z wewnętrznych spraw Kościoła rzymskiego – przypomnijmy: rok 1978 to czas ostrego sporu reprezentantów Urzędu Nauczycielskiego z ks. Hansem Küngiem, który podważał nieomylność papieża¹². Obydwa dokumenty nie wypracowały wprawdzie gotowych rezolucji ekumenicznych, które należałoby „tylko” zrealizować, bo też nie taki był ich cel, jednak dokonały analizy idei papieża z dwóch perspektyw oraz zaproponowały nowy styl myślenia. Trudno zatem sprowadzić dokumenty jedynie do protokołu różnic. Mają one do zaoferowania coś więcej, ponieważ, jak przekonuje Yeago, skierowały uwagę Kościołów na dwie, niezmiernie istotne kwestie: zagadnienie papieża zostało ulokowane w horyzoncie szeroko rozumianej **misji** Kościoła Chrystusowego (świadczenie podzielonego Kościoła wobec coraz bardziej indyferentnego świata), a ponadto głównym osiągnięciem dokumentów było skierowanie sprawy papieża na płaszczyznę teleologii, a więc już nie samego pytania o sens papieża jako takiego, ale o jego współczesne **cele**, możliwości rozwoju i sposoby jego sprawowania¹³.

Jak już powiedzieliśmy, raporty nie wysuwają konkretnych propozycji zmian, ale określają kryteria, według których papież mógłby być znakiem chrześcijańskiej jedności – wśród nich znajdują się takie pojęcia jak: zasada uprawnionej różnorodności, zasada pełnej kolegialności oraz subsydiarności. W tym kontekście pojawiają się też inne zagadnienia w kontekście ekumenicznym, m. in. kwestia autorytetu w Kościele i problem nieomylności. Trudno nie zauważyć, że tematy te zajmują szczególne miejsce w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz w teologii wspólnoty (teologia *communio*), która najpóźniej od Soboru Watykańskiego II zdominowała eklezjalne myślenie w Kościele rzymskokatolic-

¹⁰ P. C. Empie, A. T. Murphy (red), *Teaching Authority and Infallibility in the Church. Lutherans and Catholics in Dialogue VI* (Minneapolis: Augsburg 1978, 1980).

¹¹ D. Bruncz, *Kościół w Ameryce Północnej*, „Zwiastun Ewangelicki” 2006 nr 3, s. 11-13. Podziały w amerykańskim luteranizmie są fenomenem dość dynamicznym. Najważniejszą schizmą w ostatnich dziesięcioleciach jest powstanie w sierpniu 2010 roku Północnoamerykańskiego Kościoła Ewangelicko-Luterskiego, który wyodrębnił się z Kościoła Ewangelicko-Luterskiego w Ameryce (ELCA), najliczniejszej i ekumenicznie najbardziej zaangażowanej denominacji luterskiej w USA.

¹² D. S. Yeago, *The Papal Office and the Burdens of History: A Lutheran View*, w: C. E. Braaten, R. W. Jenson (red.), *Church Unity & the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut Unum Sint*, Michigan/Cambridge 2001, s. 113.

¹³ Tamże, s. 101 n.

kim¹⁴, a nawet dialog rzymskokatolicko-luterański czy rzymskokatolicko-starokatolicki w ostatnich latach¹⁵.

Powyższą problematykę zawarł w swojej encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II. Co jednak pozostało z tych dokumentów oprócz kolejnego bagażu spraw wciąż nie załatwionych? Dlaczego w podniosłej atmosferze posoborowego przełomu, ekumenicznego zrywu w USA, ale także w krajach zachodnioeuropejskich dokumenty te nie pociągnęły za sobą konkretnych decyzji lub przynajmniej realnych propozycji rozwiązań?

Powodem – jak przekonuje D. Yeago – była błędna metodologia oraz niedopracowana hermeneutyka ekumeniczna, wyrażająca się w przekonaniu, że ekumenizm jest przedsięwzięciem, którego celem jest „unieszkodliwienie” zbyt problematycznych zagadnień. To, co dzieli Kościoły spłaszczano do hermetycznych systemów, w których zrozumiałe pragnienie widzialnej jedności przeradzało się w misternie skonstruowaną budowlę, grożącą w każdej chwili zawaleniem, jeśli pytania staną się zbyt szczegółowe, albo zbyt ogólne. Tymczasem, jak uważa Yeago, ekumenizm nie jest dialektycznym pojednaniem różnych struktur myślowych w bardziej kompleksową syntezę. O wiele bardziej ekumeniczne starania powinny szukać pojednania wspólnot żyjących w konkretnej przestrzeni historycznej, nawet jeśli Kościoły oznajmniają i doświadczają przezwyciężenia historii w eucharystycznej antycypacji Królestwa Bożego na ziemi¹⁶. Innymi słowy: zagadnienie papieżstwa jest częścią ekumenicznej polityki i każda dyskusja nt. alternatywnych sposobów sprawowania papieżstwa wymaga sporej pracy również i na tym gruncie. W świetle dotychczasowych rozważań należy zapytać, czy Kościoły, w tym szczególnie Kościół rzymskokatolicki gotowe są na otwartą i szczerą dyskusję, która zakładałaby pojednanie historycznych rzeczywistości poprzez samoograniczenie władzy papieżstwa i rzeczywiste, soborowe sprawowanie kolegalności biskupów, będącej jednym z kluczowych tematów bilateralnego dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławnymi, anglikanami, czy starokatolikami. Z kolei pod adresem Kościołów luterańskich należałoby skierować pytanie, czy uznanie przez luteranów konieczności, nawet jeśli nie soteriologicznej, uniwersalnego nadzoru nad Kościołem, realizującego się w szerszej rzeczywistości aniżeli wspólnota parafialna, czy Kościół krajowy, nie byłoby panaceum na postępujący w niektórych Kościołach rozkład doktryny na rzecz społecznego zaangażowania Kościoła.

¹⁴ Por. A. J. Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*, Warszawa 2007, s. 93-132.

¹⁵ Por. D. Bruncz, *Kościół jako koinonia zbawienia – luteranie i katolicy o Kościele*. Komentarz do dokumentu *Kościół jako koinonia zbawienia: jej struktury i postęgi* z 10. rundy dialogu rzymskokatolicko-luterańskiego w USA (2004), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 24 (2008), nr 2 (63), s. 14-24.

¹⁶ D. Yeago, dz. cyt., s. 99.

¹⁷ O sytuacji Kościoła Rzymskiego w dobie rewolucji francuskiej i narodzinach ultramontanizmu zob.: M. Chaberek, *Papież wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 30-41.

Warto również zaznaczyć, że idee, a nawet praktyczne aspekty kolegialności biskupiej w Kościele rzymskokatolickim praktykowane były zarówno przed, jak i po sławetnym Soborze Watykańskim I, który ogłosił dogmat o nieomyślności i prymacie jurysdykcyjnym biskupa rzymskiego. I tak w okresie na krótko przed rewolucją francuską¹⁷, kiedy pontyfikat Piusa VI umacniał znaczenie papieżstwa i zwalczał wszelkie przejawy gallikanizmu w Europie, w dalekiej Ameryce, gdzie z trudem budowały się struktury hierarchii rzymskokatolickiej, tolerowano kolegialne koncepcje ustroju Kościoła, jak choćby poglądy byłego jezuita Johna Carrola, który od 1789 roku jako pierwszy biskup Baltimore stał się liderem amerykańskiego katolicyzmu i optował za ograniczeniem jurysdykcji papieskiej do kwestii duchowych¹⁸.

Powracając jednak do współczesności i encykliki Jana Pawła II, należy podkreślić, że z całą powagą postawiła ona pytanie o ekumeniczny wymiar papieżstwa, jednak wiele wskazuje na to, że na odpowiedź będziemy musieli jeszcze długo poczekać. Luterzańskie komentarze do encykliki były wprawdzie życzliwe, jednak w zdecydowanej mierze zachowały daleko idący realizm – ks. dr Konrad Raiser, ówczesny sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów oraz jeden z najbardziej cenionych ekumenistów na świecie, jasno stwierdził w 1996 roku w wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego”, że encyklika niewiele tutaj zmienia i papież nie jest jeszcze gotów rozważyć konieczną samorelatywizację swojego prymatu tak, aby mógł być on prawdziwie pierwszym wśród równych dla dobra całego Kościoła Powszechnego, a nie tylko rzymskokatolickiego¹⁹.

Czy możliwa jest zatem jakakolwiek strukturalna reforma papieżstwa tak, aby mogło ono podjąć bardziej ekumenicznie wiarygodną, jak sugeruje Yeago²⁰, służbę dla jedności Kościoła, która nie byłaby uwikłana w wewnętrzną politykę Kościoła rzymskokatolickiego, wywołując kolejne spięcia lub być może nawet schizmy w łonie Kościoła rzymskiego? Warto zauważyć, że encyklikę *Ut unum sint*, skierowaną do biskupów Kościoła rzymskokatolickiego, należy odczytywać przede wszystkim jako wewnętrzny dokument tegoż Kościoła, stąd też zaproszenie papieża do poszukiwania takiego sprawowania prymatu papieskiego, który w bardziej pełny sposób byłby symbolem jedności i troski o apostołskie świadectwo wyznawców Jezusa Chrystusa, jest też pytaniem o wiele głębszym, bo związanym z toczącą się od wieków, właśnie w powiązaniu z instytucją papieżstwa, kwestią koncyliaryzmu i kolegialności w Kościele. Jak skomplikowane jest to zagadnienie pokazuje amerykańska dyskusja nad encykliką *Ut unum sint*, której jednym z

¹⁸ Por. J. Perszon, *Ecclesia reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, „Scripta Theologica Thoruniensia” (10), Toruń 2009, s. 42-53. Autor przedstawia m.in. poglądy eklezjologiczne amerykańskich biskupów, w tym bp. Francisca P. Kenricka, obecnych na Soborze Watykańskim I.

¹⁹ *Pierwszy pośród równych*, „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 30 czerwca 1996, s. 12.

²⁰ D. Yeago, dz. cyt., s. 110.

owoców był program odnowy papieżstwa zaproponowany w 1996 roku przez abp. Johna R. Quinna. Wystąpienie hierarchy było apelem o kolegialność i subsydiarność, a wskutek tego o odbiurokratyzowanie papieżstwa i nadanie mu prawdziwie ekumenicznego wymiaru, umożliwiającego otwarcie nowych horyzontów dialogu wewnątrz i poza Kościołem rzymskim²¹.

Zarysowane powyżej trudności uzasadniają wstrzeźliwość w formułowaniu nazbyt optymistycznych tez i postulatów. Trudno oczekiwać jakichkolwiek przełomów w realizacji papieskiego zaproszenia²² dopóty, dopóki sprawa kolegialności w Kościele, tak istotna nie tylko dla luteranów, ale w równym stopniu dla anglikanów, prawosławnych i starokatolików, nie doczeka się bardziej widocznego świadectwa w Kościele rzymskokatolickim. Nie sposób pominąć jednak milczeniem wielkiej zasługi Jana Pawła II i jego następcy w podejmowaniu refleksji nad zasadą kolegialności w Kościele²³.

Zarówno owoce dialogu luterancko-rzymskokatolickiego na gruncie amerykańskim, jak i europejskim, tak przed, jak i po ogłoszeniu *Ut unum sint*, zwracają uwagę na szczególny fakt: teologia luterancka nie wyklucza możliwości uznania posługi Piotrowej dla dobra całego Kościoła Powszechnego, dostrzega nawet korzyści z takiej służby. Nie brakuje również opinii, mówiących wręcz o konieczności uznania posługiwania Biskupa Rzymu przy wszystkich zastrzeżeniach w odniesieniu do XIX-wiecznego dogmatu o prymacie jurysdykcyjnym i nieomyślności biskupa Rzymu, a także decyzji doktrynalnych podjętych w XIX i XX wieku.

Jeden z czołowych teologów luteranckich w USA, Carl E. Braaten, zaliczany do teologicznego nurtu określanego mianem ewangelickiej katolickości (*evangelical catholicity*), podkreśla, że protestantyzm powinien przestać mówić o jedności wyłącznie w kategoriach duchowych, ponieważ jedność w Chrystusie nie jest ezoteryką, ale konkretną rzeczywistością w życiu świata i Kościoła²⁴. Co więcej, w odniesieniu do widzialnej jedności Kościoła Braaten mówi nawet o problemie

²¹ Chodzi o programowy referat abp. Johna Quinna (w latach 1977-1995 arcybiskup metropolita San Francisco) wygłoszony 29 VI 1996 r. w Oksfordzie o prymacie papieża. Wystąpienie *The Exercise of the Primacy. The Costly Call to Unity* ponownie rozbudziło debatę między zwolennikami daleko idących reform, nurtem zachowawczym, a zwolennikami centralizmu jako antidotum na rozpad Kościoła i rozmycie ortodoksji. Zob. J. Perszon, dz. cyt., s. 314-336.

²² Istotne znaczenie ma również klimat ekumenicznej dyskusji, który po ogłoszeniu przez papieża Benedykta XVI konstytucji apostolskiej *Anglicanorum coetibus* wzbudził wśród chrześcijan nierzymskokatolickich uzasadnione podejrzenia o nowej odmianie uniatyzmu. Por.: T. Kałużny SCJ, Z. Kijas OFMConv, *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Materiały z konferencji poświęconej ruchowi ekumenicznemu*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2010. Zagadnienia poruszane koncentrowały się wokół Konstytucji apostolskiej *Anglicanorum coetibus* Benedykta XVI z 11 maja 2010 r.

²³ W 2005 r. odbył się w Rzymie kolejny Synod Biskupów poświęcony Eucharystii, podczas którego Benedykt XVI podjął zagadnienie kolegialności. Wprawdzie synod biskupów nie ma żadnej mocy decyzyjnej, to jednak pełni on istotną funkcję doradczą. Benedykt XVI od zawsze był zwolennikiem maksymalnie możliwego cedowania odpowiedzialności za Kościół lokalny na episkopat. Kolejny Synod odbył się w X 2008 roku i poświęcony był znaczeniu Słowa Bożego w życiu Kościoła.

²⁴ C. E. Braaten, *Mother Church. Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis 1998, s. 34.

„herezji doketyzmu”, która nie ogranicza się tylko do chrystologii, ale jak trucizna wpada w obieg eklezjologicznych koncepcji²⁵.

Warto przypomnieć, że klasyczna eklezjologia luteraska nie ogranicza się tylko do niewidzialnego, a dokładnie, ukrytego Kościoła (*Ecclesia abscondita*), ale wyraźnie podkreśla, że Kościół ten nie jest rzeczywistością efemeryczną, niedostępną dla człowieka, ale można go rozpoznać po znakach (*notae*), wśród których znajduje się również urząd duchownego²⁶. Także współczesna teologia luteraska przypomina zaniedbane w mrokach historii sakramentalne i wspólnotowe urzeczywistnienie Kościoła, i stopniowo likwiduje narosłe w ciągu wieków nieporozumienia związane z eklezjalną myślą reformatora, a w szczególności pokutujący przez wieki mit Lutra jako „samotnego indywidualisty, który stanął naprzeciw całej tradycji”²⁷. Szczególnie interesująca jest w tym kontekście azjatycka recepcja Lutrowej eklezjologii, co pokazuje amerykański teolog Paul S. Chung, stwierdzając: „U Lutra zauważamy wspólnotę ukształtowaną przez Ducha. Według Lutra, *communio* ma podwójne znaczenie: zgromadzenie Ludu Bożego oraz dynamiczną partycypację w sakramentach Jezusa Chrystusa. Innymi słowy, *communio* ma wymiar horyzontalny, ale i wertykalny. Sakrament odnosi się w tym aspekcie do miłości przemieniającej wszystkich. Kościół jako *communio* jest służącą wspólnotą poprzez nauczanie świata, z którym Bóg pojednał się w Jezusie Chrystusie”²⁸.

²⁵ Tamże.

²⁶ Eklezjologiczna myśl luteranizmu zaznacza, że Kościół jest tworem Ewangelii, zgromadzeniem wierzących/swiętych (*communio sanctorum*) ze wszystkich epok, narodów, konfesji, stąd też jego więź wynika z czegoś, czego nie można zobaczyć, a co pozostaje niezmiennym fundamentem Kościoła – jest nim wiara w Jezusa Chrystusa. Wszyscy, którzy na przestrzeni wieków tę wiarę podzielali, prawdziwie należą do Chrystusowego Kościoła, którego nie można ograniczyć do widzialnych struktur. Do tego niewidzialnego Kościoła odnoszą się atrybuty wyznawane w Credo: jedność, świętość, katolickość i apostołskość Kościoła. Jednak ten sam Kościół rozpoznawalny jest poprzez zewnętrzne znaki (*notae Ecclesiae*): zwiastowanie Ewangelii oraz sprawowanie sakramentów (Chrztu i Wieczery Pańskiej). Do trzech, nadrzędnych znaków Luter zaliczał jeszcze w swoim piśmie *O soborach i Kościele* (1539) władzę kluczy (odpuszczania i zatrzymywania grzechów), urząd duchownego, modlitwę i nabożeństwo, a na końcu, jako siódmy znak prześladowanie. Liczba ta nie jest zamknięta i w innych miejscach Luter rozszerzał *notae*, przy czym główny korpus stanowią pierwsze trzy znaki. Por.: O. Bayer, *Martin Luthers Theologie*, 2. wyd., Tübingen 2004, s. 235 n.; W. Härle, *Dogmatik*, 2. wyd., Berlin 2000, s. 569 n.; C. E. Braaten, R. W. Jenson (red.), *Marks of the Body of Christ*, Michigan/Cambridge, 1999; E. Martin Marty, *Lutheran Questions, Lutheran Answers. Exploring Christian Faith*, Minneapolis 2007; M. Lienhard, *Theologie für die Kirche: Lutherische Perspektiven*, w: *Lutherische Kirche in der Welt*, Jahrbuch des Martin-Luther Bundes, 55 (2008), s. 13-28.; M. Uglorz, *Eklezjologia w teologii Marcina Lutra*. w: *Teologia wiary – Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luteraskiego*, Bielsko-Biała 2007, s. 217-233; P. Steinacker, *Die Kennzeichen der Kirche: Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Berlin/New York 1981.

²⁷ N. H. Gregersen, *Ten Theses on the Future of the Lutheran Theology*. w: N. H. Gregersen, B. Holm, T. Peters, P. Widmann (red.): *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis 2005, s. 3. Tamże: „Teologia Lutra była kształtowana przez tradycję, którą zreformował. Przy całej swojej prowokacyjnej ostrości i ekskluzywizmie, Luter rozumiał swoją teologię jako bramę do uniwersalnej wiary chrześcijańskiej (*fides catholica*)”.

²⁸ P. S. Chung, *An ecumenical legacy of Martin Luther and Asian Spirituality*. w: *The Gift of Grace*, Minneapolis 2005, s. 301.

Odnosząc się do modnego w debacie pośród teologów rzymskokatolickich pojęcia „hermeneutyka ciągłości i zerwania”, dotyczącego reform Soboru Watykańskiego II i pontyfikatu Benedykta XVI²⁹, warto w kontekście eklezjologicznym odnieść go do Lutry, a co za tym idzie, do eklezjologicznego ukierunkowania teologii luteranńskiej w ogóle. Jak przekonuje Dorothea Wendebourg, historia Reformacji jest w swoim teologicznym *proprium*, obok wszystkich innych swych manifestacji i konsekwencji, historią „zerwania kontynuacji”; nie bez znaczenia jest tutaj pluralna forma pojęcia (*Kontinuitäten*) w trosce o właściwą kontynuację Kościoła w wierze chrześcijańskiej, a więc w istocie zreformowanym katolicyzmem (*Reformkatholizismus*): „Jest tak nie dlatego, że Reformacja chciała kontynuacji, mimo iż doszło później do zerwań z tradycją, ale gdyż decydujące zerwania z tradycją w doktrynie, rycie oraz strukturze kościelnej pożądane były jako droga kontynuacji Kościoła”³⁰.

Dialog ekumeniczny, w który Kościoły luteranńskie zaangażowane były od samego początku, spowodował, że we współczesnej teologii luteranńskiej, ale również protestanckiej w ogóle, bardziej niż kiedykolwiek, analizowane są tematy dotyczące urzędów, episkopatu oraz możliwości uniwersalnego nadzoru nad Kościołem. Dowodem na to są dokumenty wydane w ostatnich latach przez Światową Federację Luteranńską³¹. Powyższy trend związany jest ze specyfiką luteranńskiej eklezjologii, która nie waha się przed relatywizowaniem własnych struktur kościelnych, szczególnie przez pryzmat wydarzenia Zmartwychwstania i Paruzji³². W kontekście rozważań nt. prymatu Piotrowego prof. Braaten wpisuje się w papieski apel, stwierdzając, że „ponownie zjednoczony Kościół przyszłości postą-

²⁹ Por. Z. Nosowski, *Zrozumieć nowość. Benedykt XVI wobec II Soboru Watykańskiego*. „Więź” 2010 nr 4, s. 18-29; P. Milcarek, *Benedykt Liturg*, „Christianitas” 44 (2010), s. 29-38; T. Terlikowski, *Papieska krucjata o duszę Europy*. „Frona” 50 (2009), s. 25-52. Pośrednio związaną z tematem jest książka poświęcona teologii Benedykta XVI napisana przez b. doktoranta Josepha Ratzingera. Zob. H. Verweyen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007.

³⁰ D. Wendebourg, *War Luther ein Reformkatholik?* w: H. Medick, P. Schmidt (red.), *Luther zwischen den Kulturen*, Göttingen 2004, s. 526. Tekst jest odpowiedzią na krótką analizę o tym samym tytule sformułowaną przez erfurtkiego biskupa rzymskokatolickiego Joachima Wankego (s. 517-522).

³¹ *Postuga biskupia w ramach apostołowości Kościoła – Deklaracja z Lund*. Światowa Federacja Luteranńska – Wspólnota Kościelna, Lund, Szwecja, 26 marca 2007, tłum. Karol Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2008, z. 2 (63), s. 58-80. R. Boettcher, *Leadership and Power in the Ministry of the Church. A resource for discussion*. The Lutheran World Federation, Department for Theology and Studies, Geneva 2007. Czwarta faza międzynarodowego dialogu rzymskokatolicko-luteranńskiego (1995-2006) była poświęcona apostołowości Kościoła. Polski przekład tego dokumentu ukazał się w dwóch kolejnych zeszytach „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych”: 2010 nr 2 i 2011 nr 1-2.

³² Warto w tym miejscu przytoczyć kontrowersyjną wypowiedź Braatena, dotyczącą właśnie ‘luteranńskiej tożsamości’: C. A. Braaten, *Principles of Lutheran Theology*, 2. wyd., Minneapolis 2007, s. 57: „Luteranizm nie jest w zasadzie Kościołem, ale ruchem. W swojej istocie nie jest niezależnym Kościołem, konkurującym z innymi denominacyjnymi Kościołami. Jest on natomiast wyznaniowym ruchem, istniejącym w trosce o reformowanie całego Kościoła Jezusa Chrystusa poprzez kanon Ewangelii. Eklezjalne, organizacyjne struktury luteranizmu są przejściowymi ramami, gotowymi zniknąć, jak tylko ich prowizoryczne cele zostaną zrealizowane.”

pi mądrze, wybierając kontynuację zarówno papieskiego oraz episkopalnego (biskupiego) posługiwania – nie dlatego, że jest to jedynie możliwa droga dla Kościoła, aby wypełnić swoją misję, ale dlatego, że te struktury najlepiej służą jako reprezentacyjne znaki ciągłości Kościoła z Jezusem Chrystusem i apostołami”³³.

Wprawdzie Braaten, a wraz z nim także inni teolodzy luterkańscy³⁴, podkreślają zasadniczą możliwość uniwersalnego, Piotrowego posługiwania dla Kościoła powszechnego, to jednak trudno nie dopatrzeć się poważnych różnic w rozumieniu istoty papieżstwa i jego funkcji dla jedności Kościoła. Encyklika *Ut unum sint* przypomina nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o papieżstwie, mówiąc o Biskupie Rzymu jako trwałym, widzialnym źródle i fundamencie jedności Kościoła (UUS 88). Papież przywołuje biblijną interpretację swoich roszczeń i podkreśla, że posługa Biskupa Rzymu nie jest tylko efektem procesu historycznego, ale wynika z woli Bożej dla Kościoła i jest warunkiem jego jedności. Z kolei dla teologii luterkańskiej nie jest możliwe zaakceptowanie tej optyki, ponieważ papieżstwo, jakkolwiek może być pożyteczne i pożądane dla jedności Kościoła, nie jest w żadnym wypadku jej warunkiem. W teologii ewangelickiej jedność Kościoła nie może być zagwarantowana przez urząd, ale jedynie poprzez uczestnictwo w żywej Ewangelii, którą jest sam Chrystus, trwanie w nauce apostołowej, której zasadniczą i jednocześnie wystarczającą do zbawienia treścią jest Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Odkupiciel. Nie oznacza to w żadnym wypadku redukcjonistycznego podejścia do złożonego problemu wspólnoty i jedności, ani tym bardziej jej spirtualizację. Luterkańska teologia otwiera szeroką przestrzeń dyskusji nad papieżstwem, jednak niemożliwe jest uznanie poglądu strony rzymskokatolickiej, iż papieżstwo *jest* lub *powinno być* warunkiem dla *Una Sancta*. W tym aspekcie *Ut unum sint* zawiera w sobie założenie, którego akceptacja wydaje się być co najmniej trudna.

Nie zmienia to postaci rzeczy, że posługa Piotrowa w Kościele coraz bardziej staje się przedmiotem zainteresowania luterkańskich teologów, bilateralnego dialogu, także poza USA. Sztandarowym przykładem jest tutaj ważny, aczkolwiek w Polsce praktycznie nieznanymi dokument zatytułowany „*Sanctorum Communio. Kościół jako wspólnota świętych*”³⁵. Został on wydany w 2000 roku przez mieszaną komisję rzymskokatolickiej Konferencji Biskupów Niemieckich oraz władz Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterkańskiego Niemiec (VELKD). W 6. roz-

³³ C. A. Braaten *Mother Church. Ecclesiology and Ecumenism*, dz. cyt., s. 34.

³⁴ W. Pannenberg, *Papsttum als ökumenische Frage*, München-Mainz 1979; E. Schlink, *Die Vision des Papstes. Ein ökumenischer Versuch* Edmund Schlinks. w: *Festgabe Fr. Mildenerger zum 60. Geburtstag*, Erlangen 1975; G. Wenz, *Perspektiven reformatorischer Theologie in ökumenischer Absicht*, Göttingen 2005.

³⁵ *Communio Sanctorum (CS) – Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Frankfurt am Main/Paderborn 2000. Dokument dostępny jest również w Internecie: <http://www.dbk.de/stichwoerter/data/00585/index.html>.

dziale dokumentu sporo miejsca poświęcono właśnie posłudze papieża. Na wstępie autorzy przedstawiają biblijne, historyczne oraz dogmatyczne aspekty prymatu Piotrowego. Krok po kroku dokument ukazuje złożone powiązania idei prymatu z historycznym papiestwem oraz ilustruje luterzańską krytykę tej instytucji, a także zmiany w jej postrzeganiu. I tak dokument stwierdza, że we współczesnej teologii ewangelickiej istnieją nowe przemyślenia dotyczące papiestwa, które są ułatwione poprzez rozwój sytuacji w Kościele rzymskokatolickim, np. poprzez ograniczenie politycznej władzy Stolicy Apostolskiej, poprzez wewnątrzkatolickie dyskusje nt. papiestwa oraz poprzez sposób, w jaki papież sprawują swój urząd³⁶. Co więcej, autorzy wprost odnoszą się do arsenału reformacyjnej polemiki przeciwko papiestwu, stwierdzając, że dotychczasowy dialog doprowadził do tego, że wypowiedzi reformatorów, iż papież jest Antychrystem, są dziś przedmiotem ubolewania³⁷.

W odróżnieniu do wcześniejszych dokumentów CS wysuwa konkretne propozycje, również w przestrzeni kościelno-prawnej, jak posługa papieska mogłaby być konkretnie realizowana. Oparte są one o wspomniane już w innym miejscu kryteria kolegialności oraz poszanowania synodalnych struktur Kościołów lokalnych. Ogólnokościelna jedność – stanowi §190 CS – byłaby soborową wspólnotą wszystkich Kościołów w pojednanej różnorodności ze służącym całej wspólnotie Urzędem Piotrowym. Posługa ta byłaby zatem pozbawiona centralistycznej mocy prawnej, natomiast urząd nauczycielski Kościoła byłby sprawowany we wspólnej odpowiedzialności za przekazywanie prawdy Ewangelii. CS wyjaśnia również, że powiązanie uniwersalnej posługi Piotrowej z Biskupem Rzymu jest z przyczyn historycznych bliskie, mimo wszystkich obciążeń na przestrzeni wieków, zachodniemu chrześcijaństwu.

Chrystusowe Słowa skierowane do apostoła Piotra o utwierdzaniu braci w wierze są w tradycji luterńskiej rozumiane jako obietnica (*promissio*) Zbawiciela skierowana do całego Kościoła³⁸. Nie jest ona zadaniem jednego, ale poprzez Chrysta Świętego zobowiązaniem dla wszystkich. Nie oznacza to, że teologia ewangelicka neguje szczególną rolę, jaką pełnił apostoł Piotr, lecz jednocześnie zwraca uwagę, iż pozycja Piotra w kolegium apostołów znacznie różniła się od tego, co stanowi dziś nieodłączny komponent rozumienia papiestwa, nawet przy pominię-

³⁶ Tamże, § 183.

³⁷ Tamże, § 186. W § 190 czytamy ponadto: „Krytyka reformatorów ma dla luterńskich Kościołów wciąż miarodajne znaczenie, jednak widzą one dziś kwestię służby dla uniwersalnej jedności Kościoła w innych uwarunkowaniach aniżeli w okresie Reformacji.”

³⁸ Por. *Traktat o Władzy i Prymacie Papieża*, 23: „We wszystkich tych wypowiedziach Piotr reprezentuje wspólnotę całego zespołu apostołów, jak to z samego tekstu wynika. Albowiem Chrystus nie zapytuje jednego tylko Piotra, lecz powiada: ‘Wy za kogo mnie uważacie?’ A że tutaj jest powiedziane w liczbie pojedynczej: ‘Tobie dam klucze’, ‘cokolwiek zwiążesz’ – to znów gdzie indziej powiedziane jest w liczbie mnogiej: ‘Cokolwiek zwiążecie’ (Mat.18,18) oraz ‘Komukolwiek grzechy odpuscicie...’ (Jan.20,23). Te słowa świadczą, że wszystkim apostołom na równi przekazane zostały, klucze i na równi wszyscy apostołowie zostali wysłani.” Cyt. za: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 361.

ciu politycznego uwikłania papieżstwa i wszelkich związanych z tym nadużyć. Uwzględniając jednak znaki czasów można zaryzykować stwierdzenie, że teologia luterńska gotowa jest na dialog, także w tak zapalnej kwestii jak papieżstwo rozumiane nie jako prymat, ale posługiwanie dla uniwersalnej jedności Kościoła. Trudno jednak nie zauważyć, że realizacja tego projektu nie jest tematem numer 1 na luteransko-rzymskokatolickiej liście spraw do załatwienia – o wiele istotniejsza jest kwestia rozumienia urzędu jako takiego.

Obserwując wewnętrzny rozwój sytuacji w Kościele rzymskim oraz w Kościołach ewangelicko-luteranskich nie można mówić o rozstrzygnięciu kwestii posługi Piotrowej w ciągu najbliższych dekad. Niemniej jednak toczące się dyskusje – niestety poza Polską – ukazują ciekawe perspektywy dla teologii ekumenicznej. Warto na zakończenie wskazać na najnowszy dokument luteransko-rzymskokatolickiego dialogu poświęcony zagadnieniu papieżstwa. Rzymskokatolicko-luteranska Grupa z *Farfa Sabina*, w skład której wchodzi 14 teologów/teolożek obydwu tradycji ze Skandynawii, Niemiec, Francji i Włoch, przez pięć lat zajmowała się ekumenicznym projektem zatytułowanym *Wspólnota Kościołów oraz Urząd Piotrowy. Luteransko-katolickie zbliżenia*³⁹. Miejscem obrad było położone nieopodal Rzymu Międzynarodowe Centrum Brygidek prowadzone przez zgromadzenie sióstr Najświętszego Zbawiciela św. Brygidy. Efektem intensywnej pracy teologicznej było opublikowanie na początku 2011 roku obszernego raportu, który analizowany jest obecnie przez teologów zajmujących się ekumenizmem. Dokument podejmuje w perspektywie historyczno-dogmatycznej oraz ekumenicznej wspomniane już kontrowersje związane z uznaniem papieżstwa i możliwości nowej interpretacji posługi Piotrowej w świetle dotychczasowego dialogu oraz aktualnego kontekstu ekumenicznego. Inną niezwykle istotną i nowatorską publikacją, podejmującą w wielu aspektach zarysowaną w niniejszym tekście problematykę jest praca doktorska ks. Thorstena Maaßena zatytułowana „*Rozumienie ekumenizmu Josepha Ratzingera*”⁴⁰. Autor analizuje znaczenie i rozwój idei ekumenicznej u obecnego papieża, uwzględniając również dyskusje wokół posługi Piotrowej.

Powyższe rozważania, noszące podtytuł „luteranski komentarz” w żaden sposób nie roszczą sobie prawa do reprezentowania luteranskiej optyki w kontekście polskich zmagania ekumenicznych. Są one zbiorem refleksji, dotyczących równie pasjonującego, co kontrowersyjnego zagadnienia, którego odbiór na płaszczyźnie teologii naukowej i teologiczno-praktycznej uzależniony jest w dużej mierze od aktualnych uwarunkowań ekumenicznych i kościelno-politycznych różnie ocenianych przez poszczególne wspólnoty (np. zasygnalizowana konstytucja *Anglicanorum coetibus*). Pokazują one, że koncepcja ekumenicznego papieżstwa pozostaje

³⁹ Gruppe von Farfa Sabina: *Gemeinschaft der Kirchen und das Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Frankfurt am Main 2011.

⁴⁰ T. Maaßen, *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*, KKR 56, Göttingen 2011.

ciekawą opcją w procesie pojednania i zbliżenia chrześcijan różnych wyznań, jednak jest ona tylko jedną z wielu opcji, a w dodatku budzącą wiele skrajnych emocji – począwszy od entuzjastycznej aprobaty poprzez sceptyczną obojętność, a na totalnym odrzuceniu skończywszy. Niemniej jednak warto śledzić jej rozwój, trwający od co najmniej kilku dziesięcioleci, dla lepszego zrozumienia nie tylko rzymskich partnerów w dialogu ekumenicznym, ale i nas samych.

Tadeusz J. Zieliński

URZĄD PAPIESKI W TRADYCYJNEJ I EKUMENICZNEJ PERSPEKTYWIE BAPTYSTYCZNEJ

Na rok 2009 przypadła 400. rocznica zaistnienia baptyzmu.* Zaś w roku 2010 będzie obchodzona 100. rocznica Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu, która powszechnie jest uznawana za właściwy początek współczesnego ruchu ekumenicznego. Oba jubileusze stanowią dobry moment dla dokonania całościowego przeglądu wiary i praktyki baptystycznej w kontekście ekumenicznego zaangażowania tej światowej wspólnoty chrześcijańskiej. Wierność najlepszym elementom spuścizny baptyzmu i gotowość do przyjęcia elementów sprawdzonych rozwiązań spotykanych w innych tradycjach chrystianizmu, może służyć umocnieniu baptystycznych chrześcijan jako odpowiedzialnych członków globalnej wspólnoty ekumenicznej. Jednakowoż relacje, jakie baptyści utrzymują z wiernymi Kościoła Rzymskokatolickiego rodzą w tym zakresie specyficzne wyzwania. W tym obszarze baptyści są zmuszeni zrewidować szereg głęboko zakorzenionych stereotypów i powinni znaleźć odwagę przemyślenia szeregu podstawowych kwestii teologicznych. Jedną z nich jest baptystyczna percepcja papieżstwa, która dotyczy także jego teologicznego uzasadnienia.

Prezentowane wywody odnoszą się do zagadnienia urzędu papieskiego. Przygotowano je nie tylko w celu ukazania tradycyjnego baptystycznego podejścia do papieżstwa, ale także by wskazać obszary, w których baptyści mogliby podjąć próbę zmodyfikowania swojej postawy w tym względzie, w perspektywie przyjęcia bardziej otwartego ekumenicznego podejścia do kluczowych elementów tożsamości rzymskokatolickiej. Oczywiście jest to jeden z trudniejszych problemów obecnych na długiej liście spraw dyskusyjnych zachodzących między baptystami a

rzymskimi katolikami. Nikt nie powinien oczekiwać łatwych i szybkich rozstrzygnięć w tym zakresie, szczególnie z uwagi na fakt, iż papieżstwo jest przedmiotem kontestacji z perspektywy chyba wszystkich nierzymskokatolickich chrześcijan. Jednakże dobra wola dialogujących partnerów, chrześcijańska cierpliwość i upływ czasu mogą w korzystny sposób służyć tej sprawie.

1. Tradycyjna baptystyczna postawa wobec papieżstwa

1.1. Podstawowe znamiona baptystycznego podejścia do papieżstwa

Baptyści jako spadkobiercy Reformacji angielskiej odziedziczyli ogólną protestancką awersję wobec papieża. Utożsamiając się z podstawowymi wątkami protestanckiego zrozumienia Ewangelii, artykułowali stanowcze obiekcje i zastrzeżenia w stosunku do wielu elementów doktryny i duchowości Kościoła Rzymskokatolickiego. Urząd papieski był przez nich postrzegany jako kluczowy czynnik zepsucia Kościoła Zachodniego. Idąc szlakiem wytyczonym przez reformatorów i innych autorów proveniencji protestanckiej, poprzez ponad dwa pierwsze stulecia swego istnienia baptyści popierali i kultywowali wśród siebie, zarówno w obszarze teologii jak i życia społecznego, uczucia wyraźnie antykatolickie, często uzyskując w zamian podobne nastawienie drugiej strony. Baptystyczna krytyka papieżstwa prowadzona była w dwóch podstawowych postaciach. Pierwsza może być uznana za postać popularną, przyjmującą kształt potocznej katechezy, odzwierciedlonej przykładowo w kazaniach, lekcjach na grupowym studium Biblii czy krótkich pamfletach. Druga postać to forma akademicka, uzewnętrzniona na kartach podręczników teologii i monografii naukowych. Ta ostatnia zwykle była bardziej umiarkowana i zrównoważona, i zasadniczo unikała frontalnych ataków na urząd papieski. Wydaje się, że druga połowa XIX wieku przyniosła początek tendencji rewidowania doktrynersko antykatolickiego nastawienia obecnego w kręgach baptystycznych. Zaistnienie współczesnego ruchu ekumenicznego pogłębiło ten proces, tak iż wśród dwudziestowiecznych teologów baptystycznych można znaleźć

* Artykuł jest polską wersją referatu wygłoszonego podczas posiedzenia Międzynarodowej Komisji do Spraw Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Światowym Aliansem Baptystycznym odbytego w dniach 14-18 grudnia 2009 r. w Rzymie.

niemałą liczbę autorów traktujących zagadnienie papieżstwa *sine ira et studio* („bez gniewu i stronniczości”). Głosy te, a także opinie osób otwartych na pewne koncesje na rzecz posługi papieskiej, zostaną wskazane w trzeciej części niniejszego artykułu.

1.2. Elementy papieżstwa w perspektywach baptystycznych

1.2.1. Eklezjologia baptystyczna na tle eklezjologii rzymskokatolickiej

Papieżstwo pojawia się w baptystycznych wypowiedziach doktrynalnych zwykle w kontekście rozważań eklezjologicznych. Wyjaśniając doktrynę Kościoła, źródła z tego zakresu podkreślają kolegialny lub wspólnotowy model baptystycznego ustroju kościelnego, co przykładowo wyraża jedna z najwcześniejszych konfesji (rok 1609):

„[K]ościół Chrystusa jest wspólnotą świętych, ochrzczonych po wyznaniu grzechu i wiary, wyposażonych w moc Chrystusa [...]. [K]ościół Chrystusa ma władzę zwiastowania słowa, sprawowania sakramentów, ustanawiania ministrów, usuwania ich oraz władzę ekskomuniki; lecz ostateczną instancją są bracia względnie wspólnota Kościoła”¹.

Jako zwolennicy kongregacyjnego modelu kościelnego, baptyści często przeciwstawiali go hierarchicznej strukturze kościelnej reprezentowanej przez Kościół Rzymskokatolicki. Ponieważ ruch baptystyczny powstał we wczesnym okresie demokracji zachodniej, oba zjawiska: baptyzm i demokracja, mogły w niektórych przypadkach wpływać na siebie wzajemnie². Etos demokratyczny baptystów prowadził ich do przekonania, że Kościół Jezusa Chrystusa powinien funkcjonować w sposób demokratyczny i posiadać kształt eklezjologiczny przeciwny systemowi rzymskokatolickiemu. Pozostając pod wpływem takich myślicieli jak należący do Południowej Konwencji Baptystycznej teolog Edgar Young Mullins (1860-1928), baptyści ujmowali swą eklezjologię w kategoriach demokratycznych:

„Każda forma ustroju kościelnego inna niż demokracja w jakiś sposób ogranicza panowanie Chrystusa. Mam na względzie bezpośrednie [Jego] panowanie. W Nowym Testamencie nie występuje panowanie pośrednie. Monarchia ekle-

¹ *Short Confession of Faith in XX Articles by John Smith*, [w:] William L. Lumpkin (red.), *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge: Judson Press, 1969, s. 101.

² *Baptyści i luteranie w dialogu: Poselstwo do naszych Kościołów. Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luterńskiej* (1990), *SiDE* 1996, z. 2 (38), s. 92 (nr 68).

zjalna z człowiekiem jako głową na czele radykalnie zmienia samą istotę chrześcijaństwa. Kongregacjonizm baptystyczny jest dokładną antytezą rzymskiej hierarchii”³.

To nastawienie antyhierarchiczne w szczególny sposób wyostrzyło baptystyczną krytykę papieżstwa. Biblijna orientacja baptystów skłoniła ich do całościowej analizy rzymskokatolickich odwołań do Pisma Świętego, wykorzystywanych do uzasadnienia papieskich roszczeń. Szczególne znaczenie miały tu następujące fragmenty Nowego Testamentu: Ewangelia Mateusza 16, 13-20, Ewangelia Łukasza 22, 31-32 i Ewangelia Jana 21, 15-19. Katolicy znaleźli w nich biblijne wsparcie dla prymatu Biskupa Rzymu i to zasadniczo na ich bazie dogmatycznie zdefiniowali elementy władzy papieskiej: powszechną jurysdykcję i nieomyślność papieską. W szczególności wykorzystali dwie metafory skały i kluczy, użyte w słowach Chrystusa wypowiedzianych do Apostoła Piotra pod Cezareą Filipową.

1.2.2. Metafora skały

Baptyści interpretują pierwszą z wymienionych metafor w ten sam sposób, co większość innych protestanckich komentatorów Ewangelii Mateusza. Typowy baptystyczny wykład tego passusu jest zwykle bliski następującej wypowiedzi, która została skierowana do szerokiego kręgu odbiorców:

„Czym była skała, na której Jezus obiecał zbudować swój Kościół (zob. Mt 16, 18)? Pytanie to stanowiło przedmiot szerokiej dyskusji prowadzonej wśród chrześcijan. Niektórzy głoszą, że to Piotr był skałą, na której Jezus zbudował swój Kościół. Baptyści i inni protestanccy chrześcijanie nie akceptują tej interpretacji. Inni odwołują się do wydzwiku występującej w tym tekście gry słów. Greckie słowo tłumaczone jako »Piotr«, *petros*, odnosi się do małego kamienia wykorzystywanego jako materiał budowlany. Kiedy Jezus rzekł, iż zbuduje swój Kościół na skale, użył słowa *petra*, które odnosi się do wielkiej skały lub kamienia węgielnego. Zwolennicy tej interpretacji wierzą, iż tekst odnosi się do Chrystusa jako kamienia węgielnego, na którym jest wzniesiony Kościół, i do Piotra, współ z innymi wierzniymi, jako do małych kamieni będących elementami budowli Kościoła. [...] Jeszcze lepszy sposób interpretacji podkreśla znaczenie Piotrowego wyznania, iż Jezus jest Chrystusem, jako skały na której Jezus postanowił zbudować swój Ko-

³ Herschel H. Hobbs, E. Y. Mullins, *The Axioms of Religion. Revised Edition*, Nashville Tenn.: Broadman Press, 1978, ss. 92-93. Por. wypowiedź G. Truetta: „W opinii baptystów Nowy Testament wyraźnie uczy, że Kościół Chrystusa jest nie tylko wspólnotą duchową, ale także czystą demokracją, gdzie wszyscy członkowie są równi, lokalny zbór wolny, i nie może on być poddany jakiegokolwiek zewnętrznej kontroli.” – George Truett, *Baptists and Religious Liberty (May 16, 1920)*, [w:] Timothy and Denise George (red.), *Treasures from the Baptist Heritage*, Nashville Tennessee: Broadman and Holman Publishers, 1996, s. 248.

ściół. Kościół ten jest zbudowany na wyznaniu Chrystusowego Synostwa, a ludzie przyjmujący tę prawdę o Nim tworzą Jego Kościół”⁴.

1.2.3. Metafora kluczy

Druga metafora podnosi znacznie większą liczbę spraw niż metafora poprzednia, gdyż w Kościele Rzymskokatolickim jest ona wykorzystywana nie tylko do uzasadniania roszczeń papieskich, ale także szczególnej władzy kapłaństwa ministerialnego (pod którą to nazwą jest znane od Drugiego Soboru Watykańskiego) i sakramentu pokuty (powiązanego zwykle z tzw. spowiedzią uszną). Cytowany niżej autor baptystyczny, komentujący fragment z Ewangelii Mateusza, wykorzystuje okazję, by podjąć kwestię istoty i granic poprawnego sprawowania chrześcijańskiego urzędu nauczającego i władzy dyscyplinarnej Kościoła chrześcijańskiego. Wypowiedź ta może być przydatna w dalszych rozważaniach na temat eklezjologii baptystycznej.

„»Klucze królestwa niebios« przedstawiają przeto co najmniej władzę zwiastowania Ewangelii Chrystusa (por. Mt 16, 16) i co za tym idzie otwierania bramy królestwa niebios i wpuszczania tam ludzi. Piotr użył tej władzy po raz pierwszy zwiastując Ewangelię w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 14-42). Inni apostołowie również otrzymali tę władzę w pierwszorzędnym znaczeniu [...]. W konsekwencji wszyscy wierzący otrzymali ów »klucz« w sensie drugorzędnym, gdyż wszyscy oni mogą dzielić się Ewangelią z innymi i w ten sposób otwierać królestwo niebios doń wstępującym. Istnieją [...] przesłanki wskazujące, iż władza kluczy obejmuje tutaj również władzę sprawowania dyscypliny w Kościele [...]. Jednak władza kluczy w odniesieniu do dyscypliny kościelnej nie jest nieograniczona. Można ją stosować w odniesieniu do prawdziwego grzechu (por. Mt 18, 15), grzechu w rozumieniu przyjętym w Słowie Bożym. Kościół nie posiada własnego władztwa do stanowienia, co jest moralnie dobre czy złe w sensie absolutnym, gdyż władza określania dobra i zła należy wyłącznie do Boga (zob. Rz 1, 32; 2, 16; 3, 4-8; 9, 20; Ps 119, 89; 142, 160; Mt 5, 18). Kościół może jedynie głosić i nauczać tego, co Bóg nakazał w swoim Słowie. Władza kluczy nie może również oznaczać władztwa odpuszczania grzechów w jakimkolwiek absolutnym sensie, ponieważ Pismo jasno stwierdza, że czynić to może wyłącznie sam Bóg (Iz 43, 25; 55, 7; Mk 2, 7. 10; Ps 103, 3; 1 J 1, 9). [...] Co za tym idzie, władza sprawowania dyscypliny w Kościele jest władzą, która winna być wykonywana zgodnie z postanowieniami Pisma”⁵.

⁴ Roy T. Edgemon, *The Doctrines Baptists Believe*, Nashville Tenn.: Convention Press, 1988, s. 112.

⁵ Wayne Grudem, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Leicester: Inter-Varsity Press – Grand Rapids Mich.: Zondervan, 2000, ss. 889-891.

1.2.4. Prymat Apostoła Piotra

Należy wyraźnie zaznaczyć, iż baptystyczny wykład przedmiotowego i innych „passusów Piotrowych” Nowego Testamentu nie kwestionuje prymatu Apostoła Piotra w kolegium Dwunastu. Rola Piotra zdaje się być właściwie doceniona w wypowiedziach baptystycznych. Podjęto w nich starania mające na celu zrekonstruowania roli Kefasa w kontekście posługi innych apostołów i przywódców kościelnych okresu poapostolskiego. Uczony baptystyczny Stanley Grenz (1950-2005) pisze:

„Nowy Testament równoważy akcent położony na wspólnotę ludzi z uznaniem zasadniczej roli przewodników kościelnych. Ewangelia Mateusza i Dzieje Apostolskie wyraźnie podkreślają prymat Piotra i znaczenie dwunastu apostołów. Nie musimy uznawać papieżstwa przyjmując, iż Jezus antycypował przyszłą rolę Piotra u początków ustanowienia pierwotnego Kościoła. Piotr zapewnił przywództwo wspólnoty w Jerozolimie i zapoczątkował zwiastowanie Ewangelii w regionach poza miastem (Mt 16, 15-19). W podobny sposób Paweł określił kluczową rolę przywódców Kościoła. Umieścił apostołów i proroków na czele listy osób, które Bóg ustanowił w Kościele (1 Kor 12, 27-28), chociaż precyzyjnie zrównoważył to twierdzenie podobnym naciskiem położonym na wyposażenie darami całej wspólnoty (werset 7). [...] Wszakże Nowy Testament plasuje prymat liderów w kontekście położenia równego akcentu na służebność i pokorę jako znaków prawdziwego przywództwa. Przywódcy nigdy nie powinni postrzegać swych stanowisk jako źródła zarozumiałości lub jako sankcji dla dominowania nad innymi. Powinni oni służyć ludowi (Mk 10, 41-45), posługując mu jako pastarze i wzór – nigdy jako zwierzchnicy (1 P 5, 1-5)”⁶.

Uznając rolę Księcia Apostołów wyrażoną w Biblii, zdecydowana większość autorów baptystycznych nie poszła w ślad za katolickim twierdzeniem, iż pierwotna „posługa Piotrowa” została powierzona innym wyznawcom Chrystusa. Stałe podkreślanie przez papieży, iż posiadają oni Boski mandat, skłoniło autorów baptystycznych, podobnie jak i innych teologów protestanckich, do krytyki argumentów historycznych wysuwanych na poparcie tezy o wczesnym ustanowieniu papieżstwa.

1.2.5. Historyczne uzasadnienie apostołskiego pochodzenia papieżstwa

Zakres niniejszej wypowiedzi nie pozwala na bliższą analizę baptystycznego toku myślenia o zasadności rzymskokatolickich dowodów na potwierdzenie historyczności istnienia papieżstwa we wczesnym Kościele. Ograniczmy się do stwier-

⁶ Stanley Grenz, *Theology for the Community of God*, Carlisle UK: The Paternoster Press, 1994, s. 613.

dzenia, iż baptyści tradycyjnie kwestionowali tezę, iż rola pełniona przez Piotra została faktycznie przeniesiona na najwcześniejszych biskupów Rzymu, oraz wątpili, iż wskazani biskupi posiadali świadomość pełnienia papieskiej roli w erze przedkonstantyńskiej. Autorzy baptystyczni raczej wyrażali przekonanie, iż papieskie roszczenia biskupów rzymskich, sformułowane długo po epoce apostołskiej, potrzebowały legitymizacji, która została skonstruowana *ex post*. Również domniemany proces przekazywania urzędu papieskiego w pierwszych wiekach był zwykle postrzegany przez baptystów jako bezpodstawną tezę lub „pobożne życzenie”⁷. Stąd wśród baptystów może pojawić się wahanie przed utożsamianiem „urzędu papieskiego” czy „posługi papieskiej” z „urzędem Piotrowym” czy „posługą Piotrową”. Zaprezentowane dalej tezy Augustusa Hopinsa Stronga (1836-1921) zwięźle przedstawiają typowe baptystyczne przekonania dotyczące relacji zachodzących pomiędzy Apostołem Piotrem, biskupstwem Rzymu i papieństwem:

“Po pierwsze – Chrystus nie udzielił Piotrowi najwyższej władzy [...].

Po drugie – gdyby Piotr posiadał taką władzę, to nie ma dowodu, że miał władzę przekazania jej innym [...].

Po trzecie – nie ma definitywnego dowodu, że Piotr był kiedykolwiek w Rzymie, a tym bardziej, że był biskupem Rzymu [...].

Po czwarte – nie ma dowodu, że Piotr miał wpływ na ustanowienie biskupów Rzymu jako swoich następców [...].

Po piąte – jeśli Piotr miał wpływ na ustanowienie kolejnych biskupów Rzymu, to brakuje dowodów na ciągłą sukcesję od jego czasów”⁸.

1.2.6. Papież jako widzialna głowa Kościoła chrześcijańskiego

Przytoczone wyżej passusy z Ewangelii stały się podstawą wielu innych nie omówionych dotąd roszczeń papieża. Obejmują one w szczególności twierdzenie, iż papież jest najwyższą widzialną głową Kościoła Jezusa Chrystusa, co jest ściśle związane z pojęciem powszechnej jurysdykcji papieża oraz jego nieomyślności. Tytuł najwyższej głowy posiada szczególne teologiczne konotacje i jako taki wywołał bardzo zasadnicze reakcje ze strony Kościołów protestanckich, a pośród nich, ze strony baptystów. Pośród gorączkowej polemiki czasów Reformacji, omawiane roszczenie wywołało po stronie protestanckiej radykalne reakcje. Pośród różnych wypowiedzi, urząd papieski został oskarżony o bycie narzędziem Anty-

⁷ Nigel G. Wright, *Free Church, Free State. The Positive Baptist Vision*, Milton Keynes: Paternoster Press, 2005, s. 172. porównaj także: *ibidem*, s. 259.

⁸ Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology. A Compendium, Three Volumes in One*, Valley Forge Pa: Judson Press, 1993 (35. nakład), ss. 909-919.

chrysta lub stolicą Antychrysta. W jeszcze bardziej radykalnych stwierdzeniach nawet piastun tego urzędu został określony mianem Antychrysta.

Baptyści negowali papieskie pretensje do widzialnego zwierzchnictwa w Kościele powszechnym, gdyż roszczenia te przeczyły baptystycznej wierze w równość wszystkich zborów lokalnych i w ich bezpośrednią odpowiedzialność wobec Boskiej Głowy Kościoła, którą jest jedynie Jezus Chrystus⁹. Podkreślając wolność pojedynczych zborów od zewnętrznego przymusu, autorzy baptystyczni nie mogli zaakceptować usytuowania wszelkiej najwyższej władzy kościelnej w rękach jednego biskupa. Stąd w wielu wypowiedziach doktrynalnych publikowanych przez baptystów można znaleźć wyraźne zaprzeczenia istnienia jakiegokolwiek widzialnej głowy chrześcijaństwa, tak jak to stwierdzono w *Wyznaniu wiary baptystów polskich z 1930 roku*: „Jedyną i najwyższą głową zboru jest Jezus Chrystus [...] Zbór nie ma widzialnej ziemskiej głowy”¹⁰.

Zniesławiające utożsamianie papieża z Antychrystem sporadycznie pojawiało się w literaturze antykatolickiej wydawanej przez radykalne kręgi baptystyczne. Oficjalne stanowiska baptystycznych struktur denominacyjnych i innych instytucji generalnie nie zawierają takich wypowiedzi. Godny uznania wyjątek od tej zasady znaleźć można w kalwinistycznej konfesji baptystycznej z 1689 roku (jest to baptystyczna adaptacja Westminsterskiego Wyznania Wiary)¹¹, gdzie w rozdziale 26 ustęp 4 czytamy, jak następuje:

„Pan Jezus Chrystus jest Głową Kościoła, w której, z ustanowienia Ojca, skupia się w suwerenny sposób najwyższa wszelka władza udzielania powołań, ustanawiania, zarządzania i porządku w Kościele; Papież Rzymski nie może być w jakimkolwiek sensie głową Kościoła, lecz jest tym antychrystem, człowiekiem

⁹ „Jezus Chrystus jest Panem Kościoła. Kościół istnieje w posłuszeństwie wobec Jego przykazania, i nie ma żadnej innej misji na ziemi poza wykonywaniem Jego woli. Nie powinien on tworzyć żadnych związków z państwem, pozbywając się którejkolwiek ze swoich funkcji lub przyjmując na siebie jakiegokolwiek funkcje ze strony władzy świeckiej. W swym ustroju Kościół jest demokratyczny i autonomiczny. Każdy zbór jest wolny i niezależny. Żaden zbór lub grupa zborów nie ma żadnej władzy nad którymkolwiek innym zborom. Jednakże współpraca w zakresie dzieła chrześcijańskiego jest jedną z największych powinności i przywilejów zborów Jezusa Chrystusa. Jednak urzeczywistniając ją nie tworzą one ani nie wprowadzają kościelności cechującej się funkcjami i władztwem zwierzchnim nad lokalnymi wspólnotami. Zasada dobrowolności jest nauką Pisma odnoszącą się zatem zarówno do indywidualnego chrześcijanina, jak i do lokalnych zborów. Wszystkie dusze są uprawnione do równych przywilejów w Kościele, tak jak wszystkie zbory są uprawnione do równych przywilejów w Królestwie Bożym.” – Edgar Young Mullins, *Baptist Beliefs*, 4th ed., Philadelphia-Boston: The Judson Press, 1925, ss. 64-65. Zob. również: Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, ss. 128-129.

¹⁰ *Wyznanie wiary baptystów polskich z 1930 roku*, [w:] *Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2010, s. 165. Wersja angielska: *Confession of Faith of the Baptist Churches in Poland*, [w:] G. Keith Parker (red.), *Baptists in Europe. History and Confessions of Faith*, Nashville Tenn.: Broadman Press, 1982, s. 180.

¹¹ Zob. John A. Leith, *Westminster Confession of Faith*, [w:] Donald K. McKim, David F. Wright (red.), *Encyclopedia of the Reformed Faith*, Louisville, Ky: Westminster / John Knox Press – Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992, s. 393-394.

grzechu, synem potępienia, który wywyższa się w Kościele przeciwko Chrystusowi i wszystkiemu, co jest Bogiem; Pan zniszczy go jasnością swego przyjścia (Kol 1, 18; Mt 28, 18-20; Ef 4, 11; 2 Tes 2, 2-9)¹².

Co ciekawe, dzisiejszy komentator cytowanego dokumentu, reprezentujący tę samą reformowaną (kalwińską) tradycję baptyzmu, która była źródłem przytoczonego tekstu, dystansuje się od twierdzenia z ustępu 4, zaznaczając, że jego opinię podziela wielu zdecydowanych zwolenników omawianego standardu doktrynalnego z 1689 roku¹³. Jest to znaczące zważywszy, iż mamy tu do czynienia z przedstawicielem nurtu baptyzmu, który sytuuje się z dala od jakichkolwiek relacji ekumenicznych z Kościołem Rzymskokatolickim.

1.2.7. Powszechna jurysdykcja papieska

Symboliczne określanie papieża jako „głowy” Kościoła eksplikowane jest przede wszystkim w kategoriach powszechnej i bezpośredniej jurysdykcji papieskiej. Oznacza ona, iż Biskup Rzymu posiada władzę rozstrzygania każdej sprawy w Kościele, bez względu na jej rangę. Roszczenie to baptyści uznają za szczególnie kontrowersyjne, gdyż zdaje się ono być podstawą ścisłego absolutyzmu religijnego, któremu protestantyzm i baptyzm w szczególności postanowił się sprzeciwiać. Był on przez baptystów tradycyjnie postrzegany jako zagrożenie dla najcenniejszych dla nich wartości chrześcijaństwa: wiary w bezpośrednie duchowe panowanie Chrystusa¹⁴, wolność indywidualnego chrześcijanina („kompetencja duszy”), woluntaryzm religijny¹⁵, wolność i kulturowy pluralizm lokalnych wspólnot chrześcijańskich¹⁶. Sprzeciwia się on samej istocie Kościoła, którą baptyści odkrywają w Nowym Testamencie:

„Czym jest ten Kościół, o którym mówimy [...]? Jest to wspólnota ochrzczonych wierzących, zjednoczonych w celu głoszenia prawdy Chrystusowej, sprawowania Jego ustanowień i kontynuowania Jego posługi. Jego strukturą jest wzajemne zrzeszenie się; jego ustanowieniami – Chrzest i Wieczerza; jego funkcjonariuszami – pastory i diakoni; a jego wiążącym credo – miłość do Boga i miłość do ludzi. Wyliczone elementy organizacji Kościoła wskazuje Nowy Testament a poza nimi nie ma tam żadnej sankcji dla skomplikowanej i złożonej eklezjalnej struktury, którą ustalono później, ani dla absolutnej władzy człowieka, którą starano się narzucić. Aby Kościół był wierny swoim podstawowym zasadom, musi być demokracją. Bezpośrednia relacja każdej duszy z Bogiem, konieczność wiary jako przepustki do Królestwa oraz kapłaństwo i królowanie każdego wierzącego – wszystkie te elementy wymagają formy demokracji, w której Kościół winien prezentować się przed światem. Nie ma podstaw, by biskup lub papież panował nad dziedziną Boga. »Jeden jest wasz nauczyciel«, powiedział Jezus, »a wy braćmi jesteście«. (Mt 23, 8). Nie może być w ramach Kościoła opresyjnego kolegium narzucającego posłuszeństwo jego wyniosłym twierdzeniom. »Nie sposób wy-

obrazić sobie usprawiedliwienia« powiada dr Mullins, »dla powierzania władzy kościelnej w ręce nieomylnego papieża czy kolegium biskupów. Demokracja jako ustrój kościelny jest nieuniknionym korelatem ogólnej doktryny o kompetencji duszy w sprawach religii« (*Axioms of Religion*, s. 55)¹⁷.

Historyczna analiza papieskiego roszczenia do sprawowania powszechnej jurysdykcji w całym chrześcijaństwie prowadziła autorów baptystycznych do wniosku, iż dążenie to było źródłem podziału wśród Kościołów, czego dowiodła schizma roku 1054¹⁸.

1.2.8. Nieomylność papieska

Dogmat Pierwszego Soboru Watykańskiego o nieomylności papieskiej został przyjęty w czasie, kiedy wielu protestanckich chrześcijan również zmagало się poszukując solidnego gruntu religijnej pewności w obliczu rewolucji naukowej i technologicznej XIX wieku. Niektórzy z nich stworzyli obóz fundamentalistyczny, który pojęcie „nieomylności” przypisał Biblii. Bardziej konserwatywni baptysci uznają ten przymiotnik za pomocny w opisywaniu siły autorytetu Biblii, jakim cieszy się ona wśród ewangelikalnych chrześcijan. Jednakże kategoria „nieomylności” Kościoła, zarówno powszechnego jak i lokalnego (w tym oczywiście i struktur denominacyjnych) jawi się jako całkowicie obca w tradycji baptystycznej.

¹² *The Assembly or Second London Confession*, [w:] William L. Lumpkin (red.), *Baptist Confessions of Faith*, s. 286.

¹³ „Też ustępu 4 jest przekonanie, że Pan Jezus jest głową czy najwyższą władzą Kościoła powszechnego. [...] Wielu zdecydowanych zwolenników Konfesji z 1689 r. powątpiewa w wartość dogmatyzmu tego ustępu dotyczącego papieża jako antychrysta. Autor zalicza się do nich. Jest to jedno ze stwierdzeń, które powinno być zasadnie usunięte z Konfesji. Jednakże tego rodzaju modyfikacja musi być dokonana nie ze względu na osłabienie naszego przekonania dotyczącego odstępczego położenia Kościoła Rzymu lub niegodnego i heretyckiego charakteru roszczeń papieża, lecz z uwagi na egzegetyczne przeświadczenie, iż wskazane postanowienie Konfesji jest fałszywe względnie pozbawione adekwatnej podstawy.” – Samuel E. Waldron, *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*, 2nd ed., Darlington: Evangelical Press, 1995, ss. 315-316.

¹⁴ „Bezpośrednie panowanie w Kościele należy do Jezusa Chrystusa przez Ducha Świętego. Nie uznaje się hierarchii.” – *Confession of Faith of Romanian Baptist Churches*, [w:] G. Keith Parker (red.), *Baptists in Europe*, s. 222.

¹⁵ Zob. *Voluntarism*, [w:] William H. Brackney, *Historical Dictionary of the Baptists*, Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press, Inc., 1999, ss. 437-438.

¹⁶ „Zbory Nowego Testamentu były wspólnotami demokratycznymi. [...] Każdy był odrębną jednostką, porządkującą swoje sprawy w ramach procesu demokratycznego pod panowaniem Chrystusa. Bezkompromisowo walczyły o podstawową prawdę (Jud 3; por. Ga 1, 6-10; 2, 11-21). Ale z chrześcijańską miłością pozwalały na różnice w prezentowaniu prawdy (Flp 1, 15-18). Podczas gdy każdy zbór zachowywał swą indywidualność, zbory współpracowały w sprawach będących przedmiotem wspólnego zainteresowania, bez rezygnacji ze swoich przekonań.” – Herschel H. Hobbs, *What Baptists Believe*, Nashville Tenn.: Broadman Press, 1964, s. 80.

¹⁷ Philip L. Jones, *A Restatement of Baptist Principles*, Philadelphia – Boston: American Baptist Publication Society, 1909, ss. 44-45.

¹⁸ Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, ss. 260, 121.

Jak się wydaje, częścią protestanckiej spuścizny baptyzmu jest utożsamienie się – ze względu na uznanie zasady *Sola Scriptura* – z poglądem Marcina Lutra, iż nawet sobory ekumeniczne mogą się mylić¹⁹. Stąd w tradycji baptystycznej „nie występuje twierdzenie o nieomyślności Kościoła, lecz o wolności i odpowiedzialności w interpretacji Pisma z pomocą Ducha Świętego oraz w praktycznym jego stosowaniu”²⁰. Jest zatem oczywiste, iż w nurcie takiej refleksji teologicznej, nieomyślność papieska nie może zyskać uznania. Według wszelkiego prawdopodobieństwa ten sposób myślenia nie ulegnie zmianie, nawet wobec faktu, iż papieże nadzwyczaj rzadko stosują swą władzę nieomyślnego nauczania. Jak powiada wiodący teolog baptystyczny: „Będąc mądrymi i troskliwymi przywódcami, papieże byli ostrożni w kwalifikowaniu swych oficjalnych wypowiedzi jako głoszonych *ex cathedra*, gdyż raz orzeczone, rozstrzygnięcia te nigdy nie mogą być cofnięte ani zmienione”²¹.

2. Współczesna percepcja urzędu papieskiego w niebaptystycznych kościołach protestanckich

Dialog ekumeniczny umożliwił bardziej otwartą wymianę poglądów na temat papiestwa pomiędzy protestantami a katolikami. Została ona dodatkowo wzmocniona przez pragnienie określenia możliwych modeli jedności ogólnościatowej wspólnoty chrześcijańskiej. W projektach takich nie sposób przeoczyć rzymskokatolickiego przywiązania do urzędu papieskiego. Stąd też zagadnienie posługi papieskiej było rozpatrywane z różnych perspektyw protestanckich i zostało wprowadzone do szeregu bilateralnych i multilateralnych dialogów międzykonfesyjnych.

2.1. Historyczna ewolucja papiestwa

Podjmując zagadnienie papiestwa, partnerzy wspomnianych dialogów nie uniknęli rozważań natury historycznej. Ewolucja pozycji papieży stanowiła je-

¹⁹ *Westminsterskie Wyznanie Wiary* z 1647 r. w rozdziale 31 ustęp 3 głosi: „Wszystkie synody czy sobory, począwszy od czasów apostołów, zarówno powszechne, jak i lokalne, mogą błędzić i wiele z nich błędziło; co za tym idzie nie mogą być normą wiary lub praktyki, lecz pomocą w przypadku ich obu.” Ta prezbiteriańska konfesja tradycyjnie miała znaczący wpływ na baptystyczną wyobraźnię teologiczną.

²⁰ Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, s. 118.

²¹ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids Mich.: Baker Book House 1992, s. 1072.

den z głównych wątków tej refleksji. W konwersacjach metodystyczno-katolickich strony zgodziły się, że „od połowy trzeciego wieku [...], odnoszące się do Piotra teksty zaczęto stosować [...] do Biskupa Rzymu.”²² Praktyki takie formowały częściowo teologiczne uzasadnienie dla pozycji, jaką biskupi Rzymu starali się osiągnąć w Kościele powszechnym. Zespół ich dążeń w tym zakresie stanowił roszczenie rzymskie, które było zasadniczo zdefiniowane przed upływem piątego wieku²³. Uznanie go przez Kościoły chrześcijańskie pierwszego tysiąclecia miało w niektórych przypadkach charakter ambiwalentny, a czasami powodowało tarcia, zagrażające jedności pośród wspólnoty wiernych²⁴. Postawa i stanowiska teologiczne niektórych papieży były niekiedy negatywnie postrzegane w znaczących częściach chrześcijaństwa. Stąd – jak to stwierdzono w raporcie z dialogu luterańsko-katolickiego z 1981 roku – „W oczach luteranów papieństwo zdawało się tłumić głoszenie Ewangelii, tworząc w ten sposób przeszkodę dla widzialnej chrześcijańskiej jedności”²⁵. Ogólna sytuacja w XVI-wiecznym Kościele Zachodnim, za którą papieże – ze względu na ich pozycję kanoniczną – ponosili główną odpowiedzialność, uzasadniała silną opozycję względem polityki papieskiej. Reformatorzy protestanccy stali się przywódcami antypapieskiej reakcji, tak jak to się stało w przypadku Marcina Lutra, w którego pismach papież został odrzucony jako „Antychryst”²⁶.

Pojawienie się ruchu ekumenicznego i oczywista metamorfoza papieństwa po Drugim Soborze Watykańskim, pomogły zrewidować percepcję Biskupa Rzymu w niektórych Kościołach protestanckich. Raporty z bilateralnych dialogów ekumenicznych między katolikami a protestantami różnych tradycji pokazują, że ta nowa sytuacja umożliwia konstruktywny dialog w sprawie dopuszczalnej pozycji Biskupa Rzymu w wyczekiwanej pojednanej wspólnocie chrześcijan.

²² *Ku oświadczeniu na temat Kościoła. Raport Wspólnej Komisji Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Metodystycznej, sesja czwarta 1982-1986*, SiDE 1988, z. 2 (22), s. 74 (nr 53).

²³ *Ibidem*, s. 73 (nr 51).

²⁴ „[...] zarówno coraz intensywniejsze formułowanie i realizowanie roszczeń Rzymu, jak i energiczniejsze obstawanie przy nich przyczyniły się do powstania i utrzymania się podziałów w chrześcijaństwie, najpierw na Wschodzie, a potem i na Zachodzie” – *ibidem*, s. 74 (nr 54).

²⁵ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko/Ewangelicko-luterańskiej* (1981), [w:] K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 266 (nr 73); *Ku oświadczeniu na temat Kościoła...*, SiDE 1988, z. 2 (22), s. 75 (nr 57).

²⁶ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa. Słowo Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko/Ewangelicko-luterańskiej z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra* (1983), [w:] K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), dz. cyt., s. 277 (nr 15).

2.2. Powszechna i bezpośrednia jurysdykcja Biskupa Rzymu

Pośród kluczowych zagadnień stanowiących podstawę „kwestii papieskiej”, problem prymatu Biskupa Rzymu pojawia się na pierwszym planie dyskusji ekumenicznych z protestantami. W Kościele Katolickim prymat papieża został dogmatycznie i kanonicznie zdefiniowany w kategoriach ich jurysdykcji powszechnej i bezpośredniej. Wydaje się, że protestanci uczestnicy tych rozmów postanowili nie podejmować wprost tych zagadnień. Luteranie i metodyści, którzy wyrazili największą otwartość na papieństwo, zaprezentowali przekonanie, że obecny model urzędu papieskiego może być zreformowany w świetle perspektywy stworzenia głębszej jedności z Kościołami protestanckimi. Podejście to jest widoczne w luteranckiej deklaracji z 1972 roku, w której czytamy: „Dlatego też nie wykluczono, iż urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii”²⁷. Stanowisko wyrażone w 2006 r. przez metodystów idzie jeszcze dalej: „W szczególności, przy właściwych gwarancjach, metodyści mogą być gotowi do przyjęcia posługi Piotrowej sprawowanej kolegią biskupów jako ostatecznej władzy decyzyjnej w Kościele, przynajmniej w odniesieniu do zasadniczych spraw wiary”²⁸. Wspomniane „podporządkowanie prymatowi Ewangelii” i „właściwe gwarancje” to frazy, które można uznać za klauzule wyrażające zastrzeżenia. Luteranie i metodyści wyrażają swą gotowość do włączenia urzędu papieskiego (łącznie z jego prymatem) w rzeczywistość przyszłego zjednoczonego na powrót chrześcijaństwa, lecz niekoniecznie wraz z jego roszczeniami do powszechnej jurysdykcji²⁹. Obecny etap rozwoju ruchu ekumenicznego ma takie znamiona, że właśnie wspomniane wspólnoty protestanckie zdecydowały się odsunąć dyskusję dotyczącą szczegółów roszczeń papieskich do czasu otwarcia następnego etapu w historii ekumenizmu, to znaczy uznania przez Kościół Rzymskokatolicki wspólnot protestanckich za autentyczne Kościoły. Katolicko-metodystyczny raport z 1986 r. zawiera w tym zakresie wyraźną deklarację: „Komisja uzgodniła, że nie pozostawanie we wspólnocie z Biskupem Rzymu niekoniecznie wyklucza wspólnotę chrześcijańską z przyna-

²⁷ *Raport Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów „Ewangelia a Kościół”* (1972), [w:] K. Kar-ski, S.C. Napiórkowski (red.), dz. cyt., s. 61 (nr 66). – *Urząd duchowny w Kościele*, tamże, s. 266 (nr 73).

²⁸ *The Grace given you in Christ: Catholics and Methodists reflect further on the Church*, nr 213.

²⁹ W toku dwustronnych konwersacji stwierdzono, że w ramach przyszłej potencjalnej roli papieża w łonie zjednoczonego chrześcijaństwa, jego jurysdykcyjna funkcja jako Biskupa lokalnego (diecezjalnego) Kościoła Rzymu i patriarchy Kościoła Łacińskiego odróżniać się będzie od funkcji jurysdykcyjnej w Kościele powszechnym. Por. *Ku oświadczeniu na temat Kościoła*, SiDE 1988, z. 2 (22), s. 76 (nr 62).

leżności do Kościoła Bożego [...].”³⁰ Należy dodać, że relacje między Kościołami Rzymskokatolickim i Kościołami prawosławnymi są faktycznym poświadczeniem tego stwierdzenia.

2.3. Nieomylny urząd nauczający biskupa Rzymu

Inny aspekt władzy papieskiej zdefiniowany przez Pierwszy Sobór Watykański, a mianowicie nieomylność Biskupa Rzymu orzekającego w sprawach doktryny i obyczajów *ex cathedra*, otrzymał w roku opisanych konwersacji podobnie zawężoną reakcję ze strony protestanckiej co sprawa powszechnej jurysdykcji papieża. Reprezentanci Kościoła Katolickiego wyjaśnili, że w ich rozumieniu „nieomylność papieża jest jedną z postaci, w jaką został wyposażony Kościół”³¹. W tej sprawie protestanci partnerzy sformułowali szereg zastrzeżeń, tak jak się to stało w przypadku metodystycznej wypowiedzi przedstawionej w toku dialogu bilateralnego, a odnoszącej się do ogłoszonych przez papieża dogmatów maryjnych z roku 1854 i 1950. Odnosząc się do procesu formułowania doktrynalnych norm Kościoła, metodyści stwierdzili, że trudność sprawia im „konceptja, iż Biskup Rzymu może działać w tym procesie w imieniu całego Kościoła”³².

2.4. Papiestwo i ponownie zjednoczony Kościół chrześcijański

Dodatkowe światło na nowe podejście dzisiejszych protestantów do papiestwa rzuciły rozważania dotyczące przyszłego kształtu ponownie zjednoczonego względnie pojednanego Kościoła chrześcijańskiego. Wszystkie raporty z rozmów pomiędzy rzymskimi katolikami a reprezentantami tradycji protestanckich, które podejmowały to zagadnienie, zawierają ideę soborowego modelu jednego ponownie zjednoczonego Kościoła chrześcijańskiego. Luteranie oczekują „przyszłego

³⁰ *Ku oświadczeniu na temat Kościoła*, tamże, s. 75 (nr 56). Zob. znacznie wcześniejsze stwierdzenie z dokumentu katolicko-luterańskiego: „Kontrowersyjna pozostała pomiędzy katolikami a luteranami kwestia, czy prymat papieża jest dla Kościoła nieodzowny, czy też stanowi w zasadzie jedynie funkcję dopuszczalną. Ale zgodzono się, że zagadnienie wspólnoty Wieczery Pańskiej i zagadnienie wzajemnego uznania urzędu niekoniecznie uzależniane być muszą od uzgodnienia poglądów na sprawę prymatu”. – *Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów „Ewangelia a Kościół”* (1972), [w:] K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), dz. cyt., s. 61-62 (nr 67).

³¹ *Ku oświadczeniu na temat Kościoła*, SiDE 1988, z. 2 (22), s. 77 (nr 69).

³² *Ku oświadczeniu na temat Kościoła*, tamże, s. 78 (nr 73).

soboru” całego chrześcijaństwa³³. Sukcesorzy Reformacji szwajcarskiej zaś stwierdzają: „Reformowani nigdy nie porzucili nadziei na zwołanie uniwersalnego soboru opartego na autorytecie Biblii”³⁴. Metodysci oczekują „nowych struktur soborowych”³⁵. Oczywiście, tego rodzaju soborowa wspólnota chrześcijan jest nie do pomysłenia bez rzymskich katolików, co w konsekwencji wymaga uwzględnienia urzędu papieskiego. Dyskusje ekumeniczne pokazują, że forma tego rodzaju akomodacji nie jest jeszcze jasna. Pewna forma prymatu w ramach struktury soborowej nie tylko nie jest wykluczona, ale – jak to wyrazili luteranie i metodysci – jest nawet oczekiwana. Pierwsi z wymienionych stwierdzili, że służba na rzecz jedności całego Kościoła jest zgodna z wolą Pana, lecz jej konkretna forma nie została ustalona raz na zawsze. Głos metodystyczny brzmi podobnie: „Uniwersalny prymat mógłby, być może, służyć jako ognisko jedności całego Kościoła i działać dla niej”³⁶. Tego rodzaju otwartość stwarza przestrzeń do dalszego dialogu na temat przyszłej integracji urzędu papieskiego ze strukturą kościelną nierzymskokatolickich Kościołów chrześcijańskich.

3. Ekumeniczna odpowiedzialność baptyzmu w kontekście papiestwa

Reformy wprowadzone w Kościele Katolickim przez Drugi Sobór Watykański zostały pozytywnie przyjęte w kręgach baptystycznych. Przemiana urzędu papieskiego, jaka dokonała się w ramach tego procesu w wyraźny sposób zmieniła percepcję papiestwa wśród baptystów, głównie z uwagi na posługę Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. W szczególności długi i dynamiczny pontyfikat papieża Karola Wojtyły, z jego silną obecnością w mass mediach, przemówił do wyobraźni baptystów, czyniąc wielu z nich świadomymi korzystnych aspektów posługi papieskiej. Stanowcze świadectwo ostatniego papieża o wielu prawdach i wartościach Ewangelii pielęgnowanych przez znaczące kręgi środowiska baptystycznego wzmocniło pragnienie wielu baptystycznych przywódców ko-

³³ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko/Ewangelicko-luterańskiej* (1981), [w:] K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), dz. cyt., s. 266 (nr 73).

³⁴ *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki, druga faza: lata 1984-1990*, SiDE 2000, z. 2 (46), s. 120 (nr 142d).

³⁵ *Methodist-Roman Catholic Dialogue. The Word of Life: A Statement on Revelation and Faith – Sixth Series (1991-1996)*, [w:] J. Gros, H. Meyer, W.G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Geneva 2000, s. 645 (nr 130).

³⁶ *Urząd duchowny w Kościele*, nr 73. – *Ku oświadczeniu na temat Kościoła*, nr 58.

ścielnych i uczonych, by ponownie ocenić długo kultywowane tradycyjne w ich środowisku poglądy na papieżstwo. Ponieważ zagadnienie papieżstwa jest szczególnie złożoną kwestią, której nie sposób rozstrzygnąć jednym posunięciem, należy nastawić się na długotrwały, mozolny proces znajdowania porozumienia w tej szczególnej materii pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a innymi Kościołami chrześcijańskimi. Również w sferze relacji baptystyczno-rzymskokatolickich problem urzędu papieskiego wymagać będzie cierpliwego podejścia obu stron, czemu powinna towarzyszyć wola dostosowania ich poglądów w tej sprawie do imperatywów Ewangelii. Po stronie katolickiej znaki owej otwartości znalazły wyraz w encyklice papieża Jana Pawła II z 1995 roku *Ut unum sint*, w której Biskup Rzymu oświadczył swą wolę ponownego rozważenia szeregu aspektów obecnej formy posługi papieskiej. Po stronie baptystycznej również można dostrzec głosy wzywające do nowej oceny roli papieża w całym chrześcijaństwie. Niektóre z nich zawierają praktyczne postulaty dotyczące dalszych zachowań baptystów w sprawie urzędu papieskiego. Przedstawione dalej rozważania, odzwierciedlające obecny stan debaty baptystycznej, ukazują niektóre sugestie wynikające z przekonania, iż baptyści, zobowiązani ekumeniczną odpowiedzialnością, powinni podjąć próbę znalezienia nowych sposobów stanięcia wobec problemu papieżstwa. Prezentowane są z nadzieją, że mogą pomóc torować drogę do bliższej wspólnoty chrześcijan baptystycznych i rzymskokatolickich również w podejmowanej kwestii.

3.1. Eklezjalny charakter baptystycznych kościelnych struktur ponadlokalnych

Jednym z najważniejszych kroków, które mogą spowodować pogłębienie ekumenicznego zaangażowania baptystów w ogólności, a jednocześnie służyć budowie bliższych więzi z katolickim skrzydłem chrześcijaństwa, jest rozwój kościelnego samozrozumienia wspólnoty baptystycznej. Odnosi się to zwłaszcza po stronie baptystycznej do konieczności stopniowego uznawania eklezjalnego charakteru ponadlokalnych instytucji baptystycznych, w tym struktur regionalnych, krajowych i międzynarodowych. Mimo stanowczego kongregacjonizmu większości baptystów, tworzenie ponadlokalnych instytucji odgrywających kluczową rolę w krzewieniu dzieła Ewangelii jest integralną częścią baptystycznej wizji chrześcijańskiego życia wspólnotowego³⁷. Walter Thomas Conner (1877-1952) wymienia elementy tej wizji w swych wywodach eklezjologicznych:

³⁷ *Baptist-Mennonite Theological Conversations (1989-1992)*, Baptist World Alliance – Mennonite World Conference, [b. r. w.] s. 21.

„Baptyści są demokratyczni w swym ustroju kościelnym. Każdy zbór lokalny jest samorządny i niezależny w administrowaniu swoimi sprawami. Baptyści nie odnoszą pojęcia »kościół« do którejkolwiek innej organizacji niż lokalna kongregacja, i uznają wszystkie komitety, stowarzyszenia i konwencje jako korporacje stworzone dla prowadzenia sprawnej współpracy i służenia radą w sprawach leżących w obszarze wspólnych zainteresowań zborów”³⁸.

Zdecydowana większość baptystów nie potrafi sobie wyobrazić praktyki kościelnej bez wymienionych ponadlokalnych elementów wspólnoty chrześcijańskiej, stąd właściwym może być wyraźne stwierdzenia ich statusu eklezjalnego. Podejście to w oczywisty sposób znajduje wsparcie ze strony wnikliwego stadium Nowego Testamentu, które dowodzi, iż Kościół pierwotny funkcjonował również w ramach struktur międzyzborowych i ponadzborowych³⁹. Co ciekawe, szereg mniejszych krajowych unii baptystycznych określa się mianem „Kościółów”, co można przykładowo zobaczyć na polskim przykładzie (od roku 1945)⁴⁰. Charakter kościelny może być przypisany nawet Światowemu Aliansowi Baptystycznemu, z racji jego służby na rzecz struktur kościelnych na płaszczyźnie kontynentalnej, krajowej a czasem nawet lokalnej, realizującemu powinności w zakresie posługi określonej w Piśmie⁴¹. Quasikościelny status Aliansu jest już zresztą faktem, chociaż wciąż w niewystarczającym stopniu stwierdzonym. Pomocny przykład spodziewanego dalszego procesu w tym zakresie daje Światowa Federacja Luteraska, rozwijająca się we Wspólnotę Kościołów Luterskich.

Baptystyczne uznanie eklezjalnego statusu jego własnych struktur denominacyjnych nie miałyby na celu budowy autokratycznego ustroju Kościoła. Nowa filozofia powinna się opierać na zasadach wolnej (woluntarystycznej) partycypacji, wzajemnego szacunku wobec podmiotów zaangażowanych, stałego dialogu partnerów, lojalności wobec uzgodnionych i zaakceptowanych ustaleń. Innymi słowy, przesłanką udziału nie byłaby obawa przed znalezieniem się poza wspólnotą pośredniczącą w przekazywaniu łaski nieosiągalnej gdzie indziej, gdyż zgodnie z baptystycznym rozumieniem żadna struktura

³⁸ W. T. Conner, *Christian Doctrine*, Nashville Tenn.: Broadman Press, 1937, s. 266.

³⁹ Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, s. 165-171.

⁴⁰ Cf. *Conversations Around the World. The Report of the International Conversations between the Anglican Communion and the Baptist World Alliance*, London, UK: The Anglican Communion Office, 2005, s. 61.

⁴¹ Obecny sekretarz generalny Światowego Aliansu Baptystycznego słusznie pyta: „[C]zy nie potrzebuujemy ponownie przemyśleć naszego rozumienia ŚAB, by lepiej zniuansować istotę naszego dobrowolnego partnerstwa i współpracy w łonie globalnego ruchu baptystycznego?” – Neville Callam, *Significance of BWA as an Ecclesial Movement*, „Baptist World” May 2008. Wcześniej niż zacytowana wypowiedź, koncepcję kościelnego statusu ŚAB sformułował poprzedni sekretarz generalny ŚAB dr Denton Lotz. Zob. Ken Manley, *The Baptist World Alliance and Inter-Church Relationships*, Falls Church, VA: Baptist World Alliance, 2003, s. 30.

kościelna nie może posiadać takiego statusu na zasadzie wyłączności. Powodem byłoby raczej chęć znalezienia się w łonie troskliwej i empatycznej globalnej kościelnej wspólnoty, która stara się być wierna Jezusowi Chrystusowi jako jedynej głowie Kościoła i stara się to czynić wraz z innymi chrześcijańskimi wspólnotami reprezentującymi pozostałe tradycje konfesyjne. Stąd celem opisywanych dążeń nie byłoby formowanie struktur posiadających hierarchiczną jurysdykcję nad wspólnotami w nich uczestniczącymi, lecz raczej odpowiedzialne forum, służące – jak to określił Nigel G. Wright – „wspólnotowości i wzajemnej troskliwej relacji”⁴², posiadających wszakże silniejsze ośrodki przywódcze niż znane obecnie. Funkcje przywódcze wspomnianych struktur powinny być rozumiane w kategoriach kolegiального nadzoru (*episcopé*), należącego do szeroko aprobowanego słownika ekumenicznego, co czyniłoby wspólnotę baptystyczną bardziej dostosowaną do proekumenicznych nurtów chrystianizmu. Pragmatyczny charakter nowych struktur baptystycznych determinowałby ich otwartość na dostosowanie się do dalszych zmian w powszechnych strukturach ogólnochrześcijańskiej jedności. Ich elastyczność⁴³ znajdzie uzasadnienie w podstawowych baptystycznych przekonaniach kongregacyjnych, które zakładają, iż lokalny zbor jest jedynym niezbędnym elementem życia kościelnego, podczas gdy inne struktury eklezjalne są tworzone dla *bene esse* Kościoła powszechnego.

3.2. Dalsze formacja ekumeniczna w łonie ruchu baptystycznego

Od wielu dekad Światowy Alians Baptystyczny krzewi wśród baptystów postawę ekumeniczną. Mimo tych starań, oddanie baptystów ekumenizmowi jest wciąż zbyt małe. Znajduje to wyraz w naszym stosunku do Kościoła Rzymskokatolickiego i zagadnienia papieżstwa. Autentyczny ekumenizm opiera się na realizmie i uczciwości. Wymaga zdolności do przedstawiania rzeczywistych przekonań w sposób szanujący innych, a także zdolności do weryfikowania zasadności własnego postrzegania partnerów ekumenicznych. Należy stwierdzić, że pogląd przeciętnego baptysty na papieżstwo jest często obciążony wieloma stereotypami, które powinny być zastąpione faktycznymi i zniuansowanymi danymi. Ze względu na potrzebę służenia prawdzie, baptystyczni przywódcy kościelni, teologowie i inne osoby odpowiedzialne za nauczanie powinni podjąć starania mające na celu zre-

⁴² Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, s. 44.

⁴³ *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich (1984-1988)*, SiDE 1995, z. 1 (35), s. 61-62 (nr 23).

widowanie tych wyobrażeń o Kościele Rzymskokatolickim i papieństwie, które są bardziej oparte na uprzedzeniach niż na obiektywnych faktach i prawdziwej tożsamości katolickiej. Zaś uzasadnione baptyistyczne zastrzeżenia teologiczne dotyczące wiary i praktyki katolicyzmu powinny być wyrażane w języku rzetelności i życzliwości.

3.3. Papieństwo i Sobór Ogólnochrześcijański

Baptyści podobnie jak niektóre inne Kościoły protestanckie zwykle wyrażali sprzeciw wobec możliwości organicznej jedności jako docelowej formy ogólnochrześcijańskiej wspólnoty. W tradycji baptyistycznej kładzie się zwykle nacisk na potrzebę „duchowej jedności”, i w tym znaczeniu zwykle interpretuje się modlitwę Jezusa z Ewangelii Jana 17. Jednakowoż jedność duchowa powinna posiadać wyraz widzialny, dlatego chrześcijańskie tradycje konfesyjne, w tym i baptyści, stoją wobec pytania o możliwy do zaakceptowania przyszły model jedności pojedynych Kościołów chrześcijańskich.

Podstawowe przeświadczenia teologiczne ruchu baptyistycznego mogłyby teoretycznie sankcjonować modele jedności chrześcijańskiej, które opierają się na zasadzie jedności w pojednanej różnorodności. Koncepcja ta mogłaby być urzeczywistniona w formie „wspólnoty soborowej”, obejmującej różne tradycje chrześcijańskie zgromadzone w oparciu o wspólnie uzgodnione instrumenty jedności. Ponieważ udział Kościoła Rzymskokatolickiego w takim systemie byłby warunkiem jego zaistnienia, jego architekci musieliby znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące pozycji Biskupa Rzymu w przyszłej wspólnotie soborowej. Wydaje się, że dla najbardziej ekumenicznie nastawionych baptyistów⁴⁴ jedynym godnym zaakceptowania rozwiązaniem byłby Sobór Ogólnochrześcijański „z papieżem” lecz nie „pod papieżem”, jako rozwiązanie pragmatyczne a nie rozwiązanie *de iure divino*⁴⁵.

Clark Pinnock, który pośród teologów baptyistycznych wyraził chyba najbardziej entuzjastyczny głos w sprawie pierwszorzędnej roli Biskupa Rzymu w przyszłym zjednoczonym na powrót chrześcijaństwie, wymienia jednak szereg zastrzeżeń, które mogą być pomocne przy formowaniu ewentualnej wspólnoty soborowej:

⁴⁴ Wielu głęboko zaangażowanych ekumenicznie baptyistów postrzega urząd papieski jako „niekonieczny” – Erich Geldbach, *The Petrine Ministry and the Unity of the Church. A Baptist Perspective*, [w:] J. F. Puglisi (red.), *The Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Collegeville Mn.: The Liturgical Press, 1999, s. 161.

⁴⁵ Nigel G. Wright, *The Petrine Ministry. Baptist Reflections*, „Pro Ecclesia” Autumn 2004, s. 454. Tekst ten jest częściowo przedrukowany w: Nigel G. Wright, *Free Church, Free State*, s. 257-269.

„Oczywiście, papieństwo rzymskie stawia baptystów przed wieloma problemami ze względu na bardzo stanowcze jego ukształtowanie i ze względu na pewne zachowania, jakich dopuścił się w przeszłości. Na problemy te napotykać wszystkie inne Kościoły, a nie tylko baptysci. Papieństwo zachowywało się w sposób hegemoniczny i wydaje się być ukształtowane w tak rygorystyczny sposób, by uzasadnić ten rodzaj zachowania. Wraz z prawosławnymi, sprzeciwiamy się rzymskiemu centralizmowi. Władztwo urzędu musi mieć źródło w wielu ośrodkach, a nie tylko w jednym, musi pochodzić od wielu przywódców, a nie tylko od jednego. Oczekivalibyśmy papieństwa, które prowadzi konsultacje i poszukuje konsensu. Musiałby to być kolegialny i przyjazny prymat, o którym pisał J. M. R. Tillard. Nie chcemy papieństwa, które stoi na stanowisku, iż jest w stanie formułować ostateczne, nieomyłne odpowiedzi we wszystkich kwestiach w oparciu o własne rozpoznanie i które przyjmuje, że nigdy nie myliło się i nie może się mylić. Nie może ono oczekiwać od baptystów poddania się Kościołowi rzymskiemu w dawnym stylu, który – mimo uznawania od Vaticanum II łaski działającej między nami – nie potrafi uznać nas za pełnoprawnych chrześcijan, lecz obstaje przy wchłonięciu nas w ramy swej przewyższającej nas pełni. Papież, którego byśmy szanowali powinien przypominać postać opisaną trzydzieści lat temu przez Hansa Kunga w jego książce pt. *Kościół*⁴⁶.

Teolog luterański Oskar Cullmann w swej słynnej książce *Einheit durch Vielfalt* podjął się opisanie głównych elementów ogólnochrześcijańskiego soboru ekumenicznego⁴⁷. Zgodnie z jego poglądem, wspólnota soborowa byłaby kierowana przez organ kolegialny, złożony z delegatów tworzących ją Kościołów w liczbie proporcjonalnej do bazy członkowskiej, którą reprezentują. Papież zajmowałby w tym organie czołową pozycję, jednakże bez uprawnień jurysdykcyjnych i stałego prymacjalnego statusu⁴⁸.

Idea Cullmannowska nie jest obca niektórym środowiskom baptystycznym. Nigel G. Wright pisząc o wizji sprawowanego kolegialnie prymatu powszechnego stwierdza: „[B]iorąc pod uwagę to, iż jesteśmy spadkobiercami poważnej spuścizny historycznej, nie jest możliwe, by którakolwiek forma prymatu istniała bez wsparcia i udziału Biskupa Rzymu, oraz, co istotne, innych posiadających legitymację historyczną przywódców chrześcijańskich”⁴⁹. Wszakże odnosząc się do odpowiedzi Brytyjskiej Unii Baptystycznej na dokument *Ut unum sint*, ten sam autor zauważa, że „brytyjscy baptysci nie przewidują, by Biskup Rzymu ani żaden in-

⁴⁶ Clark Pinnock, *Does Christian Unity Require Some Form of Papal Primacy?*, „Journal of Ecumenical Studies” Summer 1998 [wersja elektroniczna].

⁴⁷ Oscar Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 116-117.

⁴⁹ Nigel G. Wright, *The Petrine Ministry. Baptist Reflections*, „Pro Ecclesia” Autumn 2004, s. 463.

nych przywódca światowej wspólnoty [chrześcijańskiej] zajmował na zasadzie permanencji stanowisko pierwszego wśród równych”⁵⁰. Podejście takie można zasadnie postrzegać jako maksymalną baptystyczną koncesję na rzecz roszczeń papieskich w ramach procesu budowania widzialnej jedności między chrześcijanami wszystkich tradycji.

Wniosek

Urząd papieski stanowi integralną część tożsamości rzymskokatolickiej. Ponieważ ruch ekumeniczny opiera się na zasadzie poszanowania poszczególnych tożsamości i jednania ich w procesie dialogu i modlitwy, przedmiotem chrześcijańskiej nadziei jest, że w pewnym momencie historii kontrowersyjne zagadnienie papieństwa zostanie rozstrzygnięte dla dobra całego Kościoła Jezusa Chrystusa.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 457.

SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY

OBRADY KOMITETU NACZELNEGO ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

Genewa, Szwajcaria, 16-22 lutego 2011

Tradycyjnie wysłuchano na wstępie sprawozdań przewodniczącego Komitetu Naczelnego i sekretarza generalnego ŚRK.

Przewodniczący Komitetu Naczelnego ks. dr Walter Altmann, luteranin z Brazylii, wypowiedział się na wstępie, aby temat najbliższego Zgromadzenia Ogólnego, planowanego w październiku 2013 roku w Busan (Republika Korei), obejmował w sobie trzy elementy: jedność, sprawiedliwość i pokój. Koncentracja na tych zagadnieniach jest konieczna, gdyż – jego zdaniem – wydarzenia, jak światowy kryzys finansowy i najnowsze próby demokratyzacji życia w krajach arabskich „zwracają naszą uwagę na ryzyka polityki, która narusza godność ludzką i uciska całe narody”. Przeto – zdaniem Altmanna – „usunięcie ubóstwa, kampania przeciw głodowi i zobowiązanie do sprawiedliwości w międzynarodowych stosunkach gospodarczych musi pozostać częścią programu ŚRK”.

Teolog brazylijski wezwał ŚRK do jeszcze większego uwzględnienia w porządku obrad „naszej troski o Bliski Wschód, szczególnie o Ziemię Świętą”. Zapelował o otoczenie szczególną troską mniejszości chrześcijańskich w wielu krajach Bliskiego Wschodu i zwrócił uwagę, że wysiłki ŚRK przyczyniają się do „tworzenia i zachowania atmosfery wzajemnego respektu i wzajemnego uznania, na bazie której można wcielać w życie pokój i sprawiedliwość”. Takie wysiłki są też ważne w ramach ruchu ekumenicznego. Dlatego jest konieczne, żeby temat Zgromadzenia Ogólnego mówił także o jedności. Jako podstawę biblijną takiego tematu podał tekst z Ewangelii Jana 17, 20-23. Tekst ten – dodał – „wyraża lepiej niż każdy inny, na czym polega nasze ekumeniczne powołanie i nasze ekumenicz-

ne zaangażowanie”. Ponieważ jedność chrześcijan jest rzeczywistością „w sercu Boga”, przeto zadaniem Kościołów jest „pozostawanie w tej jedności i nie oddalanie od niej, nie sprzeciwianie się Bogu i nie zrywanie wzajemnych stosunków”.

Dla norweskiego pastora luterańskiego ks. dr. Olava Fykse Tveita, wybranego latem 2009 r. na stanowisko sekretarza generalnego, lecz wprowadzonego w urząd dopiero na początku 2010, obecne posiedzenie Komitetu Naczelnego było pierwszą okazją do przedstawienia całorocznego raportu z działalności. Oświadczył, że zgromadzone doświadczenia wzmocniły jego przekonanie, że Kościoły są wezwane, aby „stanowić jedno” – w swojej wierze, ale także w swoim praktycznym zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwego pokoju, który respektuje godność wszystkich. ŚRK jest zarówno „globalną, ekumeniczną wspólnotą Kościołów [...], której członkowie są zobowiązani do wzajemnego dzielenia się swoimi poczynaniami”, jak również „organizacją [...], którą utworzono w celu ustanawiania koncyliarnych relacji między Kościołami członkowskimi i wspierania ich współpracy”.

Do dziedzin, które – zdaniem Tveita – szczególnie leżą na sercu ŚRK, jej Kościołów członkowskich i innych partnerów, należą stosunki międzyreligijne i dialog międzyreligijny, a także Kościoły i ludzie na Bliskim Wschodzie, zwłaszcza w Jerozolimie i w Ziemi Świętej. Wśród innych priorytetów Tveit wymienił pracę na rzecz rozwoju, wspierania wspólnoty kobiet i mężczyzn w Kościele i społeczeństwie, zmiany w Kościele i świecie, które tworzą nowy „ekumeniczny krajobraz”, i wreszcie sprawy związane ze sprawiedliwością i pokojem. Ostatnie dwa elementy tworzą też punkt ciężkości Międzynarodowej Ekumenicznej Konwokacji Pokojowej, która odbędzie się w maju 2011 roku w Kingston na Jamajce. Tveit zakończył swój formalny raport słowami podziękowania pod adresem Komitetu Naczelnego za udzielone wsparcie. „Ostatni rok był dla mnie najpracowitszym, najintensywniejszym i najbardziej błogosławionym rokiem mojego życia”.

Komitet Naczelny poświęcił sporo uwagi dwom zagadnieniom: „Zmieniający się krajobraz kościelny i ekumeniczny” oraz „Stosunki międzyreligijne i współpraca międzyreligijna: dążenie do sprawiedliwego pokoju”.

Pastor dr David Thompson ze Zjednoczonego Kościoła Reformowanego w Zjednoczonym Królestwie stwierdził, że „krajobraz” historyczny i kulturowy wokół Kościołów zmienia się stale i dodał: „Pytanie brzmi: Jak reagujemy na to?” Z kolei pastorka Jennifer S. Leath z Afrykańskiego Kościoła Metodystyczno-Episkopalnego w USA postawiła pytanie: „Jaka ekonomia trzyma nas razem w tej strukturze ekumenii?” Nawiązała przy tym do wspólnych greckich korzeni obu pojęć: „ekonomiczny” i „ekumeniczny”; oba wywodzą się ze słowa *oikos*, co oznacza tyle co „dom” lub „gospodarstwo domowe”. Czy ŚRK jak gospodarka światowa zaakceptuje dominujący wpływ Północy, czy też stanie na stanowisku, że trzeba respektować wydziedziczonych? Zdaniem Leath byłoby nie do zaakceptowania opowiadanie się za pierwszym modelem. W imieniu kobiet, młodych lu-

dzi i grup zintegrowanych na nowo z tradycyjnym ruchem ekumenicznym oświadczyła: „Nie będziemy [kosztem szerokiego partnerstwa] charyzmatycznym sztyldem tej Rady”, lecz zamiast tego „ujawni się *oikos* Boga”.

Gosbert Byamungu, współprzewodniczący Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i ŚRK, okazywał optymizm uważając, że chrześcijaństwo światowe poradzi sobie z sytuacją, z którą jest konfrontowane. W ostatnich pięćdziesięciu latach katolicy i ŚRK rozwinęły stosunki, w których „miejsce nieufności i wrogości zajęły zaufanie i przyjaźń”. Dzisiaj „wyzwanie dla nas polega na tym, by jedność w kwestiach doktrynalnych przemienić we wspólne świadectwo i wspólną służbę”.

Arceybiskup Nareg Alemezian z Ormiańskiego Kościoła Apostolskiego w Libanie mówił o swoim doświadczeniu na Bliskim Wschodzie i w innych miejscach. Wezwał do widzialnej jedności Kościoła w jego służbie na rzecz migrantów, w pracy misyjnej i w stosunkach międzyreligijnych, jak też w postępowaniu z licznymi wyzwaniami globalizacji. W szczególności apelował do Kościołów członkowskich, by „wspólnotę ŚRK przeżywały szerzej niż jest to możliwe w czysto instytucjonalnych ramach” i angażowały się na rzecz „ruchu modlitwy z Chrystusem jako centrum”.

Wielu członków Komitetu Naczelnego wykorzystało sposobność, by dać wyraz satysfakcji z powodu ściślejszych stosunków, jakie powstają między ŚRK, Kościołem katolickim, światowymi wspólnotami chrześcijańskimi, społecznościami zielonoświątkowymi i ewangelikalnymi na całym świecie.

Przedstawiciele z Sri Lanki, Indonezji i Niemiec informowali, jak dialog i współpraca międzyreligijna wpływają na sprawowaną przez nich służbę. Pastor Ebenezer Joseph, metodysta z Sri Lanki, mówił o pożytku, jaki odkrył w pracy z wyznawcami innych religii. W Sri Lance organizowane są międzyreligijne spotkania z buddystami, hinduistami i muzułmanami na wszystkich płaszczyznach Kościoła i społeczeństwa. „Jest to dialog życia, w którym wiara w różnorodnej formie dochodzi do głosu”. Spotkania te charakteryzują się „pozytywnym religijnym zaangażowaniem”. Joseph nazwał to „kolektywnym zaangażowaniem”, w którym „po prostu staramy się jedynie ustalić, co moglibyśmy wspólnie czynić”, zwłaszcza w kontekście zakończonej niedawno 30-letniej wojny domowej. W Sri Lance istnieje też sformalizowany dialog międzyreligijny, odbywający się z udziałem uczonych i duchownych, nie ma on „jednak żadnego wpływu na życie ludzi” – uważa Joseph.

Pastorka dr Margaretha Hendricks-Ririmasse, jedna z zastępców przewodniczącego Komitetu Naczelnego, nawiązała do stosunków międzyreligijnych w Indonezji, gdzie jako duchowna Prezbiteriańskiego Kościoła Protestantckiego Moluków współpracuje aktywnie z innymi wspólnotami religijnymi. „Ogólnie rzecz biorąc nie ma między nami większych konfliktów. Ale mimo to musimy się zmagać z pewnymi uprzedzeniami, gdyż każda wspólnota religijna uważa, że jest naj-

lepszą”. Dodała, że stosunki międzyreligijne pogorszyły się w Indonezji z powodu popieranej przez USA „wojny przeciw terrorowi”. „Ponieważ chrześcijaństwo jest postrzegane jako agent USA i Zachodu, przeto wśród muzułmanów wytworzyły się grupy nieprzejednanych i istnieje coraz więcej ataków na chrześcijan i Kościoły”. Mimo to Hendricks-Ririmasse dostrzega wiele oznak nadziei, np. dobre stosunki między wspólnotą Kościołów w Indonezji a innymi grupami religijnymi. Chrześcijanie mogą zawsze liczyć na pomoc ze strony umiarkowanej wspólnoty muzułmańskiej. „Gdy zdarzały się ataki na nas, udzielali nam zawsze dużego wsparcia i zajmowali jasną pozycję”.

Christina Biere z Kościoła Ewangelickiego w Niemczech zwróciła uwagę, że w stosunkach międzyreligijnych w kontekście europejskim dużą rolę odgrywały często społeczności migrantów. Cytowała ankietę opublikowaną niedawno przez Uniwersytet w Münster, zgodnie z którą „Niemcy są mniej tolerancyjni wobec muzułmanów niż ich europejscy sąsiedzi”. Religijnie zabarwioną debatę na temat imigrantów Niemczech uzasadniała tym, że w kraju nie ma rzeczywistego dialogu międzyreligijnego. „W przeciwieństwie do naszych sąsiadów nie prowadziliśmy dotychczas żadnej szczerzej i intensywnej debaty na temat muzułmanów i imigracji”. Jak w wielu innych obszarach nadzieja spoczywa na młodszym pokoleniu. Projekt szkolny realizowany między innymi pod patronatem jej Kościoła, który za motto wybrał: „Czy wiesz, kim jestem?” przyczynia się do powstania bardzo pozytywnego dialogu między uczniami chrześcijańskimi, muzułmańskimi i żydowskimi. „Ale te wysiłki nie zadołowały się jeszcze w sposób dostateczny w parafiach” – oświadczyła Biere.

W trakcie obrad z członkami Komitetu Naczelnego spotkała się grupa przywódców kościelnych z Iraku. W jej skład wchodził patriarcha i czterech arcybiskupów. Informowali oni o nieustannej przemocy stosowanej w tym kraju wobec różnych grup społeczeństwa; szczególnie dotknięci są tutaj chrześcijanie różnych obrządków. Wskutek tej niepewnej sytuacji wielu chrześcijan opuszcza kraj. Wizyta stworzyła dla członków Komitetu Naczelnego okazję do wyrażenia troski o sytuację w Iraku i zapewnienia mieszkańców tego kraju o podejmowaniu wysiłków na rzecz poprawy sytuacji obywateli. Sekretarz generalny ks. dr Olav Fykse Tveit oświadczył, że „chrześcijanie w Iraku należą do najstarszych wspólnot” i że „wspólnie z wszystkimi Irakijczykami przeżywają dzisiaj poważne zagrożenie. Dlatego dążymy do wyrażenia naszej ekumenicznej solidarności z kobietami i mężczyznami w tym kraju i wspólnie z Kościołami i innymi instytucjami pragniemy działać na rzecz poprawy ich losu”.

Przed dwoma laty Madagaskar popadł w kryzys polityczny, który podzielił kraj i poważnie zagroził jedności Kościoła. Około 45 % ludności Madagaskaru to chrześcijanie – mniej więcej po połowie katolicy i protestanci. Kościoły zaangażowały się w przezwyciężenie kryzysu – powiedział pastor Lala Rasendrasina, prezydent Kościoła Jezusa Chrystusa na Madagaskarze i członek Komitetu Na-

czelnego ŚRK. „Kościół wspierał kraj stale w różny sposób w celu znalezienia wyjścia z kryzysu i zachowania pokoju”. Od marca 2009 nie ustawialiśmy w modlitwach w intencji naszego kraju – zapewnił ks. Rasendrahasina. „Kościół musiał pośredniczyć między politykami, ale ze względu na różne czynniki rezultat nie zawsze był tak zadowalający, jak tego oczekiwaliśmy” – dodał.

ŚRK ostro skrytykowała poparcie Izraela przez USA w ONZ. Weto Stanów Zjednoczonych przeciw potępieniu budowy izraelskich osiedli na terenach palestyńskich w Radzie Bezpieczeństwa ONZ jest przyczyną zatroskania i rozczarowania – oświadczył Komitet Naczelny. ŚRK w budowaniu osiedli na terenach palestyńskich dopatruje się naruszenia prawa międzynarodowego.

Komitet Naczelny przyjął z zadowoleniem do wiadomości fakt ogłoszenia niepodległości przez Sudan południowy. W przeprowadzonym referendum 99 % uprawnionych do głosowania obywateli, w większości chrześcijan lub wyznawców religii animistycznych, opowiedziało się za odłączeniem od Sudanu północnego, rządzonego przez muzułmanów. Zgodnie z porozumieniem pokojowym z 2005 r. kraj uzyska niepodległość 9 lipca i najprawdopodobniej przyjmie nazwę Republika Sudanu Południowego. „Po wszystkim, co się stało, dziękujemy Bogu za to, że zakończył tę wojnę” – powiedział pastor James Lagos Alexander z Chartumu podczas obrad Komitetu Naczelnego. „Referendum dowiodło, że południowi Sudańczycy są w stanie wziąć los w własne ręce” – stwierdził pastor Alexander prosząc wszystkich o dalsze udzielanie poparcia. Wraz z referendum dobiegł kresu trwający od blisko 60 lat konflikt, w którym 2 mln osób straciło życie, a dalsze 4 mln musiały opuścić kraj. Ważną rolę w procesie dojścia do referendum odegrało Ekumeniczne Forum Sudanu, któremu przewodniczył pastor Samuel Kobia, były sekretarz generalny ŚRK.

ŚRK zażądała natychmiastowego położenia kresu przemocy w Libii. Komitet Naczelny podkreślił, że konflikt trzeba rozwiązać bez użycia przemocy i w dialogu. Obserwatorzy zachodni obarczyli reżim odpowiedzialnością za śmierć setek demonstrantów.

Jednocześnie Komitet Naczelny domagał się lepszej ochrony chrześcijan na Bliskim i Środkowym Wschodzie przed przemocą i prześladowaniem. Krwawe ataki na chrześcijan w Iraku i Egipcie nie mogą się powtórzyć. Podczas ataku w egipskiej Aleksandrii w noc sylwestrową postradało życie ponad 20 osób. Podczas zamachu terrorystycznego w stolicy Iraku Bagdadzie zginęło w ubiegłym roku ponad 50 osób. Komitet Naczelny ostrzegł przed stałą utratą członków przez Kościoły chrześcijańskie w Iraku. Wyraził ubolewanie z powodu opuszczania tego kraju przez wyznawców Chrystusa, co jest szczególnie smutne dlatego, że z tymi terenami wiążą się początki chrześcijaństwa. Ponadto Komitet Naczelny podkreślił, że chrześcijanie podczas rewolucji w Egipcie odegrali ważną rolę.

Na zakończenie obrad przegłosowano, że temat Dziesiątego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów, które zbierze się w październiku 2013 roku

w Busan (Republika Korei), brzmieć będzie następująco: „Boże życia, prowadź nas do sprawiedliwości i pokoju”. Jego ustalenie poprzedziły kilkudniowe dyskusje. Temat Zgromadzenia Ogólnego to nie tylko motto lub slogan, lecz stanowi też punkt ciężkości teologicznej refleksji, nabożeństw i medytacji w kontekście Zgromadzenia. Poza tym temat znajduje uwzględnienie podczas planowania działań przed, podczas i po Zgromadzeniu. Tekst nawiązuje do prorocstwa Izajasza 42, 1-4 ukazującego sługę Pana, który „trzciny nadłamanej nie dołamię ani knota gasnącego nie dogasi” (w. 3), który nie upadnie na duchu, „dopóki nie utrwali prawa na ziemi” (w. 4). Wybrany temat był jednym z dwóch propozycji Komitetu Planowania Zgromadzenia Ogólnego. Druga propozycja brzmiała: „W świetle Bożym powołani do jedności”.

Opracował *Karol Karski*

KOŚCIÓŁ I WSPÓLNOTA KOŚCIELNA

Raport międzynarodowej rzymskokatolicko-starokatolickiej komisji dialogu (2009)

Przedślowie

Wezwanie Soboru Watykańskiego II do przywrócenia jedności chrześcijan doprowadziło w Kościele Rzymskokatolickim do zróżnicowanej i ponownej oceny eklezjalnego statusu nierzymskich Kościołów katolickich oraz wspólnot kościelnych (por. UR, nr 3; 15). Inny klimat wzajemnych relacji stworzył podstawy dla nowej oceny przyczyn oraz rozmiaru podziałów między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami Starokatolickimi Unii Utrechckiej. Te ostatnie postawiły sobie już od lat 70. XIX wieku za cel przywrócenie jedności na podstawie wiary oraz ustroju Kościoła starożytnego. Dlatego też nawiązały szczególny dialog z prawosławiem oraz Kościołem anglikańskim. To ukierunkowanie było w przeszłości często powiązane z wyraźnym, antyrzymskim akcentem.

Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II prowadzono od 1966 roku rozmowy w krajowych i bilateralnych komisjach. Następnie zapoczątkowano oficjalny dialog na płaszczyźnie międzynarodowej (1972/73), który koncentrował się głównie na wypracowaniu uzgodnień o charakterze pastoralnym. Cel ten nie został z różnych przyczyn osiągnięty. Dialog przyniósł jednak szereg wspólnych opinii o tym, co wciąż łączy obydwie Kościoły; opinie te mogły posłużyć za punkt wyjściowy do dalszej fazy dialogu.

Po dłuższych kontaktach między Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan a Międzynarodową Konferencją Biskupów Starokatolickich zaplanowano powoła-

nie nowej, tym razem Międzynarodowej Rzymskokatolicko-Starokatolickiej Komisji Dialogu, co miało miejsce podczas spotkania arcybiskupa Utrechtu Antoniusa Jana Glazemakera z Papieską Radą w Rzymie z okazji ekumenicznych obchodów Roku Jubileuszowego 2000. Z konkretną inicjatywą wyszedł nowy przewodniczący Papieskiej Rady, kardynał Walter Kasper. Po posiedzeniu małej grupy przygotowawczej w dniach od 13 do 15 marca 2003 roku w Centrum Konferencyjnym Hohenheim w Stuttgarcie mianowani przez swoje Kościoły członkowie komisji rozpoczęli pracę w maju 2004 roku w Bernie. Komisja zakończyła działalność po 11 posiedzeniach w maju 2009 roku w Salzburgu, przedkładając niniejszy tekst.

Komisja Dialogu ponownie stwierdziła, podobnie jak podczas wcześniejszych faz dialogu, że Kościoły Starokatolickie oraz Kościół Rzymskokatolicki łączy wspólne przywiązanie do Pisma Świętego, do Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Symbolu Wiary, jak i do dogmatycznych decyzji soborów ekumenicznych uznawanych na Wschodzie i Zachodzie. Ponadto stwierdzono, że dla obydwu Kościołów posługa biskupa w sukcesji apostołowej, w której znajduje się cały Kościół, oraz siedem sakramentów stanowią eklezjalne filary ich starań o wspólnotę kościelną.

Przekonanie o głębokiej, wspólnej podstawie wiary było wzmocnione również na innej płaszczyźnie niż teologiczna refleksja, gdyż dni obrad rozpoczynane i kończone były Eucharystią i nieszporami według rytu obydwu Kościołów tak, iż w uwielbieniu Boga oraz modlitwie odczuwana była wzajemna bliskość. W tych kontekstach mogła również wzrastać forsowana w całym ruchu ekumenicznym hermeneutyka zaufania, która w postaci niniejszego tekstu, przyniosła również owoc.

Głównym powodem podziału naszych Kościołów były różnice dotyczące relacji Kościoła lokalnego oraz prymatu papieskiego (1723) względnie dogmaty Soboru Watykańskiego I o nieomyślności i prymacie jurysdykcyjnym papieża (1870). Kościoły starokatolickie nigdy jednak nie negowały szczególnej roli papieża dla całego Kościoła.

Pogłębione przez obydwie strony eklezjologiczne refleksje, dotyczące służby papieża wobec wspólnoty wszystkich Kościołów lokalnych, pokazały, że nie istnieją już nie dające się pokonać przeciwieństwa. Szczegóły zawiera niniejszy tekst, który zawdzięczamy wspólnej refleksji na temat tej służby, do czego zachęcał w encyklice *Ut unum sint* z 1995 roku papież Jan Paweł II (nr 95-96). Nasz **wspólny** tekst – który może być postrzegany również jako pierwsza, oficjalna odpowiedź starokatolicka na wspomniane wezwanie – zakłada, że tzw. kwestia papieżstwa nie może być rozważana osobno, ale musi być umiejscowiona w szerszej refleksji o Kościele jako wspólnocie Kościołów lokalnych, w których istnieje jeden, święty, powszechny i apostołowski Kościół, a który wyznajemy we wspomnianym Symbolu Wiary.

W trakcie pracy Komisja Dialogu doszła do wniosku, iż tekst o Kościele powinien być umieszczony w perspektywie nadziei na możliwą wspólnotę kościelną. Oczywiście Komisja nie mogła przeoczyć faktu, że na podstawie wspólnie wyznawanej wiary katolickiej nastąpił w naszych Kościołach rozwój w niektórych kwestiach nauki i kościelnej dyscypliny. Zostały one każdorazowo wypracowane i przedstawione za pomocą metody „zróżnicowanego konsensu”. W ocenie Komisji okazało się, że niektóre z tych różnic stanowią ograniczenia w realizacji możliwej wspólnoty kościelnej.

Komisja uznaje swoje zadanie, powierzone jej przez Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan oraz Międzynarodową Konferencję Biskupów Starokatolickich, za obecnie zakończone oraz przedkłada swój tekst do oceny instancjom kościelnym, które zleciły jej rozpoczęcie prac. Komisja jest świadoma, że niektóre przemyślenia wymagają dalszych rozmów. Mamy jednak szczerą nadzieję, iż nastąpi proces recepcji tekstu na wszystkich płaszczyznach, bez którego upragniona jedność nie może zostać osiągnięta.

Salzburg, 12 maja 2009 r.

Biskup-senior Paul-Werner Scheele

Biskup-senior Fritz-René Müller

HISTORIĘ obecnej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a Starokatolickim można przeczytać w następujących tekstach starokatolickich oraz rzymskokatolickich autorów:

- Jan Visser, *Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Utrechter Union aus altkatholischer Sicht*, w: H. Gerny i in. (red.), *Die Wurzel Theologie : Sentire cum Ecclesia*. FS Urs von Arx, Bern (Stämpfli) 2003, s. 309-325;
- Werner Pelz, *Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968-1973*, IKZ 74 (1984), s. 85-128;
- Urs von Arx, *Römisch-katholische und Christkatholische Kirche – Reflexionen eines Christkatholiken zu ihrem Verhältnis gestern, heute und morgen*, w : Roger Liggendorfer / Brigitte Muth-Oelschner (red.), *(K)ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung*. FS Bischof Kurt Koch, Freiburg Schweiz (Kanisius) 2000, s. 356-375/ Por. także IKZ 93 (2003), s. 196.

W tym dialogu po stronie starokatolickiej aktywnie uczestniczyły Kościoły Holandii, Niemiec i Szwajcarii. W Austrii nie powołano żadnej bilateralnej komi-

sji. W Holandii dzięki inicjatywie rzymskokatolickiej dialog międzykościelny został ponownie nawiązany w 1997 roku na niższym szczeblu; por. bilateralnie wypracowany tekst „Radośnie dzielić wspólne dziedzictwo”. Zalecenie dla Zarządu „Katolickiego Stowarzyszenia na rzecz ekumenii” nt. relacji Kościoła Starokatolickiego i Rzymskokatolickiego w Holandii, IKZ 94 (2004), s. 249-276 (oryginał w j. holenderskim na www.okkn.nl/fman/147.doc).

W rozmowach nie uczestniczyły m.in. Polski Narodowy Kościół Katolicki w Ameryce Północnej oraz Kościół Polskokatolicki w Europie. Ten pierwszy prowadzi od 1984 roku własny dialog z Rzymem, w trakcie którego w 1993 roku przyjęto duszpasterskie porozumienie na podstawie kanonu 844 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.; por. *Journeying Together in Christ; The Journey Continues. The Report of the Polish National Catholic -Roman Catholic Dialogue* (1989-2002). Wyd. przez bp. Roberta M. Nemkovicha / bp. Jamesa C. Tiimlina, Huntington IN (Our Sunday Visitor) 2003; następnie: IKZ 87 (1997), s. 98-101. W 2003 roku PNKK wystąpił z Unii Utrechckiej.

Od 1998 roku Kościół Polskokatolicki prowadzi również własny dialog z Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce; por. Zdzisław J. Kijas, *Der Dialog zwischen der Polnisch-katholischen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche in Polen. Die Arbeit der Gemeinsamen Kommission in den Jahren 1998-2003*, IKZ 94 (2004), s. 217-248. Po obydwu stronach istnieje życzenie, aby dialog ten został włączony w kolejną fazę międzynarodowego rzymskokatolicko-starokatolickiego dialogu.

Wobec wspomnianej wyżej „daleko idącej wspólnej podstawy wiary” należy wskazać jeszcze na to, że tzw. *Nota z Zurychu* (ZN), tekst z wytycznymi przyjęty dla dalszego dialogu w październiku 1968 w Zurychu podczas konsultacji rzymskokatolickich członków krajowych komisji rozmów ze starokatolikami, cytuje w drugim akapicie *relatio* do projektu Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w którym to starokatolikom, podobnie jak prawosławnym, przyznany jest status Kościoła, a nie (tylko) wspólnoty kościelnej.

Dodatkowo należy jeszcze wspomnieć pojedynczą decyzję Kongregacji Nauki Wiary z 3 stycznia 1987 r., w której stwierdzono: „Do Kościołów, które znajdują się w takim samym położeniu jak wymienione w kanonie 844 § 3 Kościoły orientalne, zaliczają się również Kościoły starokatolickie w Europie oraz Polski Kościół Narodowy w USA” (Prot. nr 795/68). W stwierdzeniu tym podkreślono jednak, że nie posiada ono oficjalnego charakteru w sensie miarodajnej oceny Stolicy Apostolskiej.

1. Preambuła

(1) Dialog między Kościołem Rzymskokatolickim a Unią Utrechcką Kościołów Starokatolickich, jak każdy inny dialog międzykościelny, opiera się na obietnicy i nakazie Jezusa Chrystusa, który modlił się o swoich, aby „wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś.” (J 17,21)

(2) Dialog ten cechuje się ponadto wspólną świadomością, że w konsekwencji wydarzeń Soboru Watykańskiego I nastąpiło – a w przypadku Kościoła Utrechckiego zostało pogłębione – wyobcowanie i podział między rzymskimi katolikami a starokatolikami, co stanowi **wewnątrzkatolicki problem**. Orientacja w kierunku eklezjologii *communio*, o której nieustannie zaświadcza Sobór Watykański II w odpowiednich tekstach o posłannictwie i strukturze Kościoła, stwarza podstawę nie tylko dla zrozumienia zaistniałej sytuacji, lecz także dla niniejszej próby przeanalizowania problemu oraz poszukiwania wspólnej płaszczyzny dla uzdrowienia podziału. Dialog ten wydaje się być obiecujący tam, gdzie jego kryteriami stały się eklezjologiczne pryncypia wspólnej dla Wschodu i Zachodu Tradycji Kościoła starożytnego.

(3) Powstały w ten sposób tekst o Kościele jest również pierwszym wynikiem rozpoczętego procesu oczyszczania pamięci. Jest to możliwe tylko wtedy, jeśli wzajemna, naładowana emocjami polemika oraz krzywdząca pogarda z przeszłości ustąpią miejsca przyszłościowej hermeneutyce zaufania. Proces ten można udokumentować już tzw. *Notą z Zurychu* z roku 1968, kiedy to strona rzymskokatolicka stwierdziła w odniesieniu do Kościołów starokatolickich, że w nich „zostały zachowane prawdziwe sakramenty, a w szczególności mocą sukcesji apostołskiej sakrament kapłaństwa oraz Eucharystii. Również między Kościołami starokatolickimi a Kościołem Rzymskokatolickim istnieje w kwestiach wiary bardzo głęboka wspólnota.” (ZN, nr 2)

(4) Wspomniana hermeneutyka zaufania skłoniła również Komisję Dialogu w trakcie jej pracy do tego, aby w niniejszym tekście naszkicować możliwą drogę do wspólnoty kościelnej obydwu Kościołów. Na tej drodze pierwszym zadaniem jest określenie specyficznej relacji między Kościołem Starokatolickim a Rzymskokatolickim. Komisja Dialogu ma jednak nadzieję, że wspólnota kościelna z Rzymem nie implikuje „ekumenizmu powrotu”. W tym aspekcie tekst ten stanowi *novum*. Komisja starała się wciąż uwzględniać także teksty tych dialogów, które obydwie Kościoły prowadziły również z innymi Kościołami, aby tym samym wzmocnić ich powiązanie oraz wzajemną recepcję.

2. Kościół – trynitarno-soteriologiczne wyjaśnienie fundamentów

5) Jednym i jedynym fundamentem Kościoła jest dokonane raz po wszystkie czasy Boże dzieło zbawienia w Jezusie Chrystusie (KiWuS, nr 1). Całe Jego działanie określone i przeniknięte jest tajemnicą Trójcy Świętej: dzieje się wciąż w posłuszeństwie wobec Ojca, który Go posłał, i jest równocześnie przepełnione mocą i siłą Ducha Świętego, który począwszy od chrztu aż po wzbudzenie z martwych, objawiał Go jako Syna Bożego. Jako uwielbienie raz po wszystkie czasy dokonanego dzieła zbawienia, trynitarne wyznanie wiary zawarte jest również w pierwotnej postaci wyznania wiary w Chrystusa (L-RK/8, nr 12).

(6) Kościół jest ugruntowany i zakotwiczony w całym Wydarzeniu Chrystusowym niesionym przez Ducha Świętego.

- Kościół jest wspólnotą **przez** Jezusa Chrystusa. Widać to w historycznym działaniu Jezusa Chrystusa, w pierw w Jego zwiastowaniu, w zgromadzaniu i posłannictwie uczniów oraz w ustanowieniu Wieczery Pańskiej, a następnie w Jego Krzyżu, Zmartwychwstaniu oraz Jego wywyższeniu do Ojca, i w wylaniu oraz działaniu Ducha Świętego.

- Kościół jest wspólnotą **z** Jezusem Chrystusem. Życie chrześcijan w Ciele Chrystusowym jest дарowanym przez Ducha Bożego udziałem w drodze Chrystusowej od śmierci ku zmartwychwstaniu tak, jak jest ona zapoczątkowana w Chrście Świętym, a w perspektywie wypełnienia chwały Ojca obchodzona wciąż na nowo w Wieczery Pańskiej.

- Kościół jest wspólnotą **w** Jezusie Chrystusie. Jest on z jednej strony stworzoną przez Jezusa Chrystusa przestrzenią życia i zbawienia, a z drugiej jest on w Chrystusie i pod Chrystusem skutecznym narzędziem przekazywania zbawienia za sprawą Ducha Bożego (KiWuS nr 1-4)

(7) Kościół jako powołana do życia przez Trójjedynego wspólnota wierzących jest stworzoną przez Boga ludzką rzeczywistością i co do swojej istoty stanowi misterium. To, że zakorzeniona jest w życiu Trójjedynego Boga, nie oznacza, że pozbawia się jej ludzkiego wymiaru. Niemniej jednak niemożliwe staje się tym samym rozumienie Kościoła, skłaniające się ku postrzeganiu go tylko lub głównie jako fenomenu społecznego. Bóg umożliwia Kościołowi udział w Trójjedynym życiu: Kościół jest Jego własnym Ludem, Ciałem zmartwychwstałego Chrystusa, świątynią Ducha Świętego; jego jedność ma udział w jedności Trójjedynego Boga i jest jej odbiciem (L-RK/8, nr 49). W ten sposób Kościół jest pierwotnym ustanowieniem, a mocą Ducha Św. wciąż nowym wydarzeniem

i w swej istocie jutrzenką odnowionego stworzenia, zdążającą ku wypełnieniu (KiWuS, nr 6).

(8) Życiowym kształtem Kościoła przez wszystkie czasy jest tym samym więź określona we wspólnocie z Ojcem przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego, który rozpala wewnętrzne życie Kościoła. Duch ten budzi w nim także te moce, które w poszczególnych Kościołach lokalnych oraz w Kościele jako całości w sposób szczególny służą jego zbudowaniu (CS, nr 17-18).

(9) Zgodnie z wolą Ojca Kościół żyje mocą Ducha Świętego przez Jezusa Chrystusa ze Słowa Bożego oraz Sakramentów. Tak jak Jezus podczas swojego ziemskiego życia działał na rzecz ludzi poprzez swoje Słowo i Czyny, tak też działa On nadal poprzez Słowo i swoje Sakramenty. Kościół żyje dzięki nim i znajduje się jednocześnie w ich służbie.

(10) Pierwotnym świadectwem Bożego Słowa są Stary i Nowy Testament. „Wspólnie nazywamy Pismo Święte Słowem Bożym, ponieważ w nim ważnie zebrane jest świadectwo proroków i apostołów, którym Bóg powierzył swoje Słowo. Zgodnie z wiarą całego chrześcijaństwa we wszystkich częściach Pisma Świętego, w Torze, nauczaniu proroków oraz w uwielbieniu psalmów, jak i w Ewangelii apostołów chodzi o Jezusa Chrystusa, o **jedyne** Słowo Boga na ratunek świata.” (KiWuS, Nr 12; CS, nr 46). Poświadczone przez Pismo Święte objawienie i samoudzielenie się (*Selbstmitteilung*) Boga przekazywane jest przez Kościół jako fundament i źródło, z których żyje. Pismo Święte buduje dla tego przekazu kryterium prawdy (AK-O/1a, nr [6]5).

(11) Poprzez Sakramenty wierzący zjednoczeni są w tajemniczy, ale też realny sposób z Chrystusem, który cierpiał i został wywyższony. Poprzez Chrzest zostali wcieleni w Chrystusa; podczas łamania eucharystycznego chleba otrzymują prawdziwie udział w Ciele Pańskim i zostają wzniesieni ku wspólnocie z Nim i między sobą (UR, nr 3; LG, nr 7). Wraz z tymi dwoma podstawowymi i głównymi sakramentami związane jest pięć następnych: bierzmowanie, pokuta, namaszczenie chorych, święcenia oraz małżeństwo (por. LG, nr 11; AK-O/5). W każdym z tych sakramentów wiara katolicka dostrzega Pana udzielającego łask i budującego jedność. W każdym z nich chodzi nie tylko o każdego przyjmującego sakrament, lecz także o Kościół, który sam rozumiany jest (L-RK/3, nr 18) jako „Sakrament Jedności” (SC, nr 26).

(12) Powyższe zagadnienie można uszczegółowić następująco:

- Przez **Chrzest** człowiek staje się członkiem Kościoła Chrystusowego, gdy przez udział w misterium Bożego dzieła zbawienia uwolniony zostaje od panowa-

nia grzechu i odradza się jako nowe stworzenie w Chrystusie (AK-O/5b). W naszych Kościołach praktykowany jest chrzest niemowląt (Protokół pierwszego posiedzenia, nr 1). Zwykłymi szafarzami Chrztu są: biskup, kapłan i diakoni. W nagłych przypadkach także niewyświęceni mogą udzielić chrztu; muszą przy tym chcieć uczynić to, co Kościół czyni podczas chrztu, i podczas zanurzania lub polania wodą chrzczonego wypowiedzieć trynitarną formułę.

- **Bierzmowanie** udziela wierzącemu darów Ducha Świętego do pomnażania tego, co otrzymał przez Chrzest. Jest ono udzielane przez biskupa lub upoważnionego do tego kapłana. Obydwa Kościoły przeprowadzają sakramentalną inicjację (Chrzest, Bierzmowanie, Eucharystia) dorosłych podczas jednego nabożeństwa, któremu przewodniczy kapłan. Kościół Chrześcijańsko-Katolicki Szwajcarii dopuszcza również u niemowląt sakramentalną inicjację przez chrzest i bierzmowanie w ramach jednego nabożeństwa prowadzonego przez kapłana.

- Sakrament świętej **Eucharystii** jest jądrem całego życia Kościoła. W tym sakramencie Chrystus jest prawdziwie i istotowo obecny, oraz udziela się wierzącym wciąż na nowo prawdziwym uobecnieniem Jego niepowtarzalnej ofiary krzyżowej. Obydwa Kościoły postrzegają Eucharystię jako Dziękczynienie i oddanie czci Ojcu, jako pamiątkę Ofiary Chrystusa i jako obecność Chrystusa w mocy Ducha Świętego (AK-O/5d; KKK, nr 1358). Tylko biskup i kapłani przewodniczą Eucharystii. Przy uważnej analizie wypowiedzi Soboru Trydenckiego (Sessio XII de ss. eucharistia oraz Sessio XXII de ss. missae sacrificio: COD III, s. 693-698 oraz s. 732-736) oraz Deklaracji z Utrechtu z 24 września 1889 (UE, nr 6) można było stwierdzić ich zasadniczą zgodność w nauczaniu i liturgii. Także zgłaszane niekiedy przez stronę starokatolicką zastrzeżenia wobec pojęcia „transsubstancjacja” nie oznaczają odrzucenia zamierzonej przez Sobór Trydencki wypowiedzi, którą oddają pojęcia *conversio* względnie *metabolé*, a wyrażonej w łączności z całą starokościelną Tradycją (Protokół drugiego posiedzenia, nr 1).

- W sakramencie **pokuty** odpuszczane są przez kapłana popełnione po chrzcie grzechy wierzących, którzy ich szczerze żałują i przed kapłanem wyznają (AK-O/5e). Grzechy ciężkie, które nie tylko łamią Boże Przykazania, lecz szkodzą także wspólnocie Kościoła, wymagają po szczerym żalu i nowym nawróceniu do Boga sakramentalnej absencji. W niej Bóg zapewnia wybaczenie i następuje pojednanie z Kościołem (Protokół pierwszego posiedzenia, nr 3; LG, nr 11). Szafarzami sakramentu pokuty są biskup i kapłani. W tradycji starokatolickiej stosuje się zarówno deprekatywne¹, jak i oznajmujące formuły absencji. Obok spowiedzi indywidualnej w obydwu Kościołach odprawiane są również nabożeń-

¹ Tj. wstawiennicze – wyj. D. B.

stwa pokutne. Dla odpuszczenia grzechów ciężkich obowiązkowa jest jednak w Kościele Rzymskokatolickim spowiedź indywidualna, a w Kościele Starokatolickim jest ona zalecana.

- Pan nasz łączył ze zwiastowaniem Królestwa Bożego uzdrawianie ludzi, którzy cierpieli na choroby cielesne i duchowe, nakazując również swoim uczniom, aby czynili podobnie. Podążając za przykładem Pana i apostołów i zgodnie z nowotestamentowym świadectwem (Jk 5,14-16), Kościół udziela sakramentu **namaszczenia chorych**, podczas którego wierni w modlitwie namaszczani są olejem (AK-O/5f). Tym samym Kościół powierza chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby On ich podniósł i uratował (por. Rz 8,17; 2 Tm 2,11-12; 1 P 4,13; dalej LG, nr 11). Zwykłymi szafarzami namaszczenia chorych są biskup i kapłani.

- Sakrament **święceń kapłańskich** (*ordo*) posiada swoje korzenie i niezmienny fundament w powołaniu i rozesłaniu apostołów przez zmartwychwstałego Pana, który dla wypełnienia ich misji udzielił im Ducha Świętego. Poprzez sakrament święceń posłannictwo, które Chrystus powierzył swoim apostołom, będzie przekazywane przez Kościół aż po koniec czasów. Przekazanie apostoelskiej służby następcom dokonuje się na polecenie Kościoła przez nałożenie rąk i modlitwę. Przekazany w ten sposób urząd jest trójstopniowy: episkopat, prezbiteriat oraz diakonat. Biskupi, którzy stoją w apostoelskiej sukcesji Kościoła, są uprawnionymi szafarzami sakramentu święceń (AK-O/5g; KKK, nr 1536, 1576). Reprezentują jako kolegium wspólnotę Kościołów lokalnych i ponoszą główną odpowiedzialność za jego jedność i trwanie w prawdzie. Obydwa Kościoły postrzegają święcenia (podobnie jak Chrzest i Bierzmowanie) za niepowtarzalny znak sakramentalny, który w terminologii zachodniej teologii odciska „niezatarte piętno”.

- W odniesieniu do sakramentu **małżeństwa** istnieje między Kościołem Starokatolickim a Rzymskokatolickim zgoda co do sakramentalności oraz nierozzerwalności małżeństwa monogamicznego. Konstytutywne dla zawarcia małżeństwa jest porozumienie narzeczonych. Zgodnie z rzymskokatolickim nauczaniem sakramentalność małżeństwa między mężczyzną a kobietą następuje poprzez konsens ochrzczonych małżonków, o który w imieniu Kościoła zapytuje i przyjmuje upoważniony do tego duchowny. W starokatolickim ujęciu małżeństwo zawiązuje się poprzez błogosławieństwo wyświęconego duchownego. W swojej nauce obydwie Kościoły obstają przy nierozzerwalności małżeństwa, odnosząc się na podstawie Ewangelii Mateusza 19,3-9 do Bożej woli stworzenia. Zasadniczo rzecz ujmując, rozwiązanie małżeństwa następuje tylko poprzez śmierć jednego z małżonków. Z przyczyn pastoralnych Kościół Starokatolicki zna, podobnie jak Kościół Prawosławny, również inne powody rozwiązania małżeństwa niż fizyczna śmierć partnera (AK-O/5h). Dlatego też w określonych okolicznościach także rozwiedzeni mogą ze względów duszpasterskich ponownie zawrzeć związek małżeński i być dopuszczeni do sakramentów.

3. Lokalne, regionalne i uniwersalne wymiary Kościoła

(13) Podstawowymi wymiarami prakseologicznymi Kościoła jako otwartej przez Boga w posłannictwie Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego przestrzeni życia i zbawienia są *martyria*, *leitourgia* oraz *diakonia*. Mają one swoje źródło w sprawowaniu Eucharystii, w której Bóg wciąż na nowo jednoczy ochrzczonych we wspólnotę oraz posyła do służby wobec bliźniego. Wspólnota zbudowana jest poprzez mnogość urzędów i rodzajów służby, pośród których urząd biskupa wraz z jego pierwszorzędną odpowiedzialnością posiada szczególne i nieodzowne zadanie dla jedności wspólnoty.

(14) Ukonstytuowany w ten sposób Kościół jest od dawien dawna związany z „miejscem”, o ile żyjący na tym „miejscu” ochrzczeni włączeni są do przestrzeni życia i zbawienia, i jako Kościół samodzielnie wypełniają swoje zadania. „Miejsce” zdefiniowane jest poprzez przyporządkowanie członków Kościoła do jednego biskupa jako osoby właściwej do przewodniczenia Eucharystii i jako sprawującego osobisty nadzór (*episkopé*) nad trwaniem Kościoła lokalnego w prawdzie (por. poniżej nr 20-26).

(15) *Martyria*, *leitourgia* oraz *diakonia* biskupiego Kościoła lokalnego realizują się przede wszystkim w parafiach. W nich prezbiterzy (kapłani) przewodniczą sprawowaniu Eucharystii w zastępstwie biskupa, a diakoni oraz inni powołani do tego ochrzczeni podejmują służbę dla Bożej Ewangelii.

(16) Każdy **Kościół lokalny** jest urzeczywistnieniem jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła, o którym mówi ekumeniczny symbol wiary z Nicei i Konstantynopola. Kościół lokalny jest katolicki, ponieważ z jednej strony ma sakramentalny udział w pełnej, obejmującej Boga i człowieka, niebo i ziemię rzeczywistości zbawienia i w nich odnajduje swoją jedność. Z drugiej strony złączony jest w jedności i wspólnocie z innymi Kościołami lokalnymi, w których odnajduje i uznaje własną istotę, ugruntowaną w Bożym działaniu (por. Statut Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich: Preambuła, nr 3,1-2; ÖRK-RK/9, nr 13-14). Kościoły lokalne, które w ten sposób złączone są ze sobą, rozpoznają i uznają wśród innych Kościołów – wraz z ich lokalną i kulturową specyfiką – tę samą rzeczywistość misterium Kościoła. Znakami tej tożsamości są: wspólna wiara apostołska; wspólne, podstawowe formy życia sakramentalno-liturgicznego oraz wspólne pryncypia kościelnego porządku z trójstopniowym urzędem (por. AK-O/3b, nr [21-24] 2-5; O-RK I/6, nr [13]3b).

(17) Jedność i wspólnota Kościołów lokalnych w ich różnych, ponadregionalnych rozszerzeniach aż do uniwersalnego wymiaru jest za każdym razem urzeczywistnieniem *Una Santa* jako wspólnoty Kościołów lokalnych, jako *communio ecclesiarum* względnie *communio communionum ecclesiarum*. Każdy Kościół lokalny charakteryzuje się w tej wspólnocie Kościołów lokalnych w jednakowy sposób pełnią katolickości. Stąd też pojedyncze Kościoły lokalne są współodpowiedzialne za ponadregionalną i uniwersalną wspólnotę, ponieważ Kościół lokalny jest w pełni Kościołem, ale nie całym Kościołem (ÖRK-RK/9, nr 36)

(18) Tę współodpowiedzialność za wspólnoty Kościołów lokalnych oraz za ich wspólne świadectwo mają przejmować w pierwszym rzędzie biskupi w ramach synodalnych konsultacji i wyrażać ją we wspólnocie Eucharystii.

(19) Ze względu na swoją istotę i sakramentalność Kościoły lokalne nie są niepełną częścią uniwersalnego Kościoła, a ten nie jest również sumą Kościołów lokalnych, lecz obydwa są urzeczywistnieniem jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła, który odnajdzie swoje wypełnienie w przyszłym włączeniu całego stworzenia do niebiańskiej *Doxa*, gdy Bóg będzie pełnią we wszystkim. Lokalny oraz uniwersalny wymiar Kościoła są komplementarne, warunkują się nawzajem i są niezbędne dla żywotności i dynamiki Kościoła (LUDK Nr 14,54).

Zastosowane tutaj wyrażenia „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół” symbolu wiary oraz „Kościoła uniwersalnego”, które za każdym razem stoją w relacji do „Kościoła lokalnego (miejscowego)”, używane są w eklezjologicznym dyskursie naszych obydwu Kościołów nieco inaczej. „*Una Sancta* symbolu wiary” jest dla obydwu Kościołów opisem rzeczywistości Bożej wspólnoty obejmującej wraz ze swoim stworzeniem wszystkie, minione i przyszłe pokolenia ochrzczonych (a także żyjących bez wiedzy o Ewangelii sprawiedliwych). W tym samym sensie może być zastosowane wyrażenie „Kościoła uniwersalnego” (albo: „Kościoła katolickiego”).

Pojęcie „Kościoła uniwersalnego” stosowane jest w teologii rzymskokatolickiej również inaczej: według rzymskokatolickiego przekonania Kościół uniwersalny urzeczywistniony jest w widzialnym Kościele (*hin in terris, hoc in mundo*), kierowanym przez papieża jako pasterza i głowę kolegium biskupów (np. LG, nr 22, 23; kanony 330-331 CIC 1983 = kanony 42-43 CCEO 1990); o tym Kościele jest na przykład powiedziane, że według jego wzoru ukształtowane są Kościoły partykularne (tzn. Kościoły lokalne z przyporządkowanymi im biskupami), w których realizuje się i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki (LG, nr 23; por. również nr 8). Ta perspektywa i pojęciowość są obce tradycji starokatolickiej.

4. Personalna, kolegialna i wspólnotowa odpowiedzialność za jedność Kościoła i jego trwanie w prawdzie

(20) Do darów, które Bóg podarował Kościołowi na jego wędrówce poprzez czasy dla zachowania integralności jako stworzonej w Jezusie Chrystusie oraz w Duchu Świętym przestrzeni zbawienia i życia, zaliczają się również różne urzędy i posługi. Do posłannictwa Kościoła należy również wyrażanie i zachowywanie jedności Kościoła oraz jego trwania w jedynej prawdzie podczas ciągłego procesu światowej misji i inkulturacji Ewangelii. Te szczególne zadania realizowane są w personalnej, kolegialnej oraz wspólnotowej odpowiedzialności (*episkopé*) i to zarówno w Kościele lokalnym, jak i w ponadlokalnej (regionalnej i uniwersalnej) wspólnocie Kościołów lokalnych (por. A-RK/15, nr 35-40; NMC, nr 67, 90-98).

(21) W Kościele lokalnym biskup, jako nośnik osobistego *episkopé*, sprawuje swój urząd nadzoru w łączności z pozostałymi osobami, mającymi udział w apostołskim urzędzie (kolegium prezbiterów, diakonat) i wraz ze świadectwem wiary wszystkich ochrzczonych.

(22) W ponadregionalnej (aż do uniwersalnej) wspólnocie Kościołów lokalnych nośnikami *episkopé* są przede wszystkim biskupi, którzy reprezentują Kościoły lokalne na synodalnych zgromadzeniach i w zależności od sytuacji wraz z innymi członkami Ludu Bożego podejmują zadanie poszukiwania, znajdowania i zwiastowania prawdy. Prymat (służba przewodnictwa) i synodalność (wspólna odpowiedzialność) są przy tym w równym stopniu konieczne: zadaniem biskupa jest bowiem troska o to, aby pozostali biskupi w procesie synodalnym brali na siebie przypisaną im odpowiedzialność (por. A-RK/4, nr 19-23; NMC nr 99-104). W zależności od rozpiętości ponadregionalnej wspólnoty Kościołów lokalnych, które mają podejmować się ciągłego zadania zachowania jedności Kościoła oraz zaświadczenia o prawdzie, istniały na przestrzeni historii Kościoła różne opisy i formy funkcji prymatu. W wymiarze uniwersalnym prymat ten przypada papieżowi.

Należy zwrócić uwagę na to, że w powyższym rozdziale wyrażenie „prymat” stosowane jest w odniesieniu do wszystkich obszarów ponadregionalnej wspólnoty, począwszy od Kościołów lokalnych aż do ziemsko-uniwersalnej wspólnoty wspólnot Kościołów lokalnych, a nie tylko w odniesieniu do prymatu papieża.

(23) Wszędzie tam, gdzie w personalnym, kolegialnym i wspólnotowym *episkopé* podejmowane jest zadanie zachowywania wspólnoty Kościoła i jego trwania w prawdzie, ważne jest **współdziałanie instancji składających świadectwo**. Należy pod tym rozumieć różne artykulacje wiary, które przyczyniają się do poznania i do decyzji wiary. Są nimi Pismo Święte, Tradycja, zmysł wiary wierzących, Urząd Nauczycielski Kościoła oraz teologia. Manifestują się one na różny sposób w liturgicznym przekazie, w symbolach i decyzjach wiary ekumenicznych synodów, w jednomyślnym urzędzie nauczycielskim biskupów, we wspólnej świadomości wiary wierzących oraz w refleksji naukowej teologii. Wszystkie one posiadają główny punkt odniesienia w Piśmie Świętym jako świadectwie objawienia Trójjedynego Boga i Jego woli zbawienia, tak jak jest ono przyjmowane i przekazywane we wspólnocie Kościoła poprzez drogi zainicjowane przez Ducha Świętego. Historyczna droga, którą Kościół ma podążać w kierunku wypełnienia w Królestwie Bożym, prowadzi do wielopostaciowych inkulturacji wiary. Stąd też w każdorazowym współdziałaniu wspomnianych instancji składających świadectwo (*Bezeugungsinstanzen des Glaubens*) nieodzowna jest zarówno kreatywna kontynuacja z nauką i duchowym doświadczeniem ojców i matek w wierze, jak i otwartość na pytania ludzi w danym czasie (AK-O/1a, nr [5] 4; AK-O/3d; CS, nr 72-73).

Przy instancjach składających świadectwo o wierze można dokonywać rozróżnienia między takimi, które są nam dostępne jako autorytatywne teksty (np. Pismo Święte, symbole wiary) a takimi, w których konkretne osoby (wierni, osoby sprawujące urząd nauczycielski, teolodzy) odnoszą się do nich i poprzez czynności interpretacyjne ukazują ich egzystencjalne znaczenie.

(24) W wydarzeniu składania świadectwa o prawdzie i jej poznawania apostołskość Kościoła zostaje wyrażona w taki sposób, że podstawowe wymiary Kościoła w Słowie i Sakramencie, w nauczaniu i w urzędzie wywodzą się w czasie i przestrzeni od posłannictwa Jezusa Chrystusa oraz apostołów, i przed Nim są odpowiedzialne. Przekazywanie urzędu apostołskiego poprzez modlitwę i nałożenie rąk stanowi istotny aspekt sukcesji apostołskiej, w której Kościół powinien trwać wraz ze wszystkimi ważnymi wypowiedziami na temat życia. (Statut Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, nr 3.4)

(25) Świadectwa synodalnych decyzji w służbie jedności Kościoła i jego trwania w prawdzie wiary apostołskiej manifestują się w ich praktycznej afirmacji przez Kościół jako treści zainspirowanych przez Ducha Bożego i zgodnych z wolą Bożą.

(26) Ten wspólny pogląd odnawia i poszerza sformułowane w Niemczech w 1974 roku stanowisko między starokatolikami a Kościołem Rzymskokatolickim,

według którego obydwie Kościoły „we wdzięczności rozpoznają ich daleko idącą wspólnotę w wyznawaniu wiary oraz w rozumieniu przekazanej wiary katolickiej” oraz „radują się ze zgody w odniesieniu do Bożego objawienia i jego przekazu poprzez świadectwo Pisma Świętego oraz Kościoła, siedem sakramentów i kościelny urząd, który jest sprawowany w sukcesji apostoelskiej” (VPH).

5. Służba papieża dla jedności Kościoła i jego trwania w prawdzie

(27) Wszystkie dotychczasowe oficjalne starokatolickie wypowiedzi oraz deklaracje, dotyczące prymatu Biskupa Rzymu (zob. Załącznik) praktycznie uznawały prymat papieski tak, jak go rozumie wspólna tradycja Kościoła Wschodu i Zachodu. To, co zostało odrzucone, to definicja o uniwersalnym prymacie jurysdykcyjnym oraz nieomylności (nauczycielskiej) papieża tak, jak została ona ujęta w Konstytucji *Pastor aeternus* Pierwszego Soboru Watykańskiego oraz potwierdzona w Konstytucji *Lumen gentium* (nr 3) Drugiego Soboru Watykańskiego, nawet jeśli w ramach o wiele szerszego kontekstu eklezjologicznego, znalazła swoje różnorodne odzwierciedlenie w obowiązujących kodyfikacjach prawnych Kodeksu Prawa Kanonicznego (1983) oraz CCEO (1990). W starokatolickich stanowiskach znajdują się również odniesienia do teologicznego uzasadnienia papieża, jego usytuowania w apostoelskim urzędzie Kościoła oraz do funkcji papieskiego prymatu.

(28) Jeśli chodzi o **uzasadnienie**, to wskazywane są z jednej strony historyczne uwarunkowania, jak przyznanie honorowego pierwszeństwa rzymskiemu biskupowi przez sobory ekumeniczne ze względu na siedzibę w stolicy Cesarstwa Rzymskiego (rok 325, kanon 6, rok 381, kanon 3; por. rok 451, kanon 28: COD I, s. 8-9; 32; 99-100) lub też tradycja Ojców na podstawie tzw. podwójnej apostoelskości Rzymu, wynikającej ze znajdujących się w nim grobów apostołów Piotra i Pawła. Z drugiej jednak strony uwzględniane są również nowotestamentowe świadectwa szczególnej roli Piotra w przedwielkanocnym kręgu uczniów oraz w czasie powielkanocnym Kościoła. W takim znaczeniu zastosowane jest wyrażenie „urzędu Piotra” lub „posługi Piotrowej”, a tym samym opisana zostaje misja, która przy całej niepowtarzalności historycznej Piotra dla życia Kościoła, posiada niezmienną wartość dla Kościoła, nawet jeśli bezpośrednie następstwo w starokatolickim rozumieniu zdaje się nie istnieć.

(29) W odniesieniu do **pozycji** papieża jako depozytariusza uniwersalnego prymatu powracające wciąż wyrażenie *primus inter pares* wyraźnie pokazuje, że prymat musi poruszać się w ramach synodalności i kolegialności Kościołów lokalnych oraz ich biskupów; ponadto postrzegany jest on w świetle teologii Kościołów lokalnych względnie starokościelnego ustroju patriarchatów, w którym papież jako pierwszy wśród patriarchów sprawuje uniwersalny prymat.

(30) Wypowiedzi, dotyczące **funkcji** papieskiego prymatu zmierzają przede wszystkim do stwierdzenia, że sprawujący ten urząd jest personalnym znakiem uniwersalnej jedności Kościołów lokalnych; następnie, że w sytuacjach, w których ich jedność i trwanie w prawdzie są zagrożone, stoi on na czele wiążących Kościoły lokalne inicjatyw oraz koordynuje wspólny proces decyzyjny; i wreszcie, że w określonych sytuacjach przyjmuje apelacje. Bez względu na to, jak szczegółowo opisywane są jego funkcje według praw i obowiązków, to zgodnie ze starokatolickim rozumieniem nie jest z tym związana jurysdykcja uprawniająca go do bezpośredniej i każdorazowej ingerencji w sprawy Kościołów lokalnych bez odpowiedniego wezwania; podobnie nie posiada on jurysdykcji niezbędnej do podejmowania samodzielnych decyzji w kwestiach, które dotyczą zachowania wspólnoty Kościołów lokalnych w prawdzie oraz miłości.

(31) Według nauki **rzymskokatolickiej** należy uznać, że najpóźniej po Pierwszym Soborze Watykańskim prymat jurysdykcyjny i nauczycielski papieża jest integralną i zgodną z jego istotą – jednak nie we wszystkich jego postaciach – nieodzowną częścią składową posługi Piotrowej (CS, nr 154) Nauka ta implikuje, że posługa Piotrowa sprawowana jest w osobistej sukcesji apostoła Piotra. Nowotestamentowe wypowiedzi o Piotrze pokazują, że „Kościół pierwszych wieków wiązał z postacią Piotra funkcje służby nauczania i pasterza, które odnoszą się do całości zgromadzeń i w sposób szczególny służą ich jedności” (CS, nr 163, por. nr 158-163).

(32) Z powyższych wypowiedzi wynikają według nauki rzymskokatolickiej następujące stwierdzenia:

- Urząd uniwersalno-kościelnej odpowiedzialności „jest zgodnie ze swoją istotą rzeczywistnie historycznie w osobie oraz zadaniach biskupa Rzymu, rzymskiego papieża” (CS, nr 193).
- „Do sedna tego urzędu należą wszystkie funkcje i działania, które wymagane są do wypełnienia i zabezpieczenia uniwersalno-kościelnej misji. Jest to przede wszystkim obowiązująca ostatecznie kompetencja przewodniczenia i nauczania, bez której papież nie mógłby skutecznie wypełniać powierzonej mu troski o jedność Kościoła w prawdzie Ewangelii” (CS, nr 193).

(33) W dzisiejszych rozmowach ekumenicznych strona rzymskokatolicka uznaje zasadność niektórych uwag wobec tej nauki i stwierdza, że prymat jurysdykcyjny może mieć swoje miejsce tylko i wyłącznie wewnątrz struktur *communio* Kościoła. Ponadto jest ona przekonana, że papieska nieomylność może być sprawowana tylko w absolutnej wierności wobec wiary apostołskiej, a papież, który tej wierności nie zachowuje *eo ipso* pozbawiany jest urzędu (CS, nr 198, por. nr 67-68; A-RK/15, nr 46-48). Na skutek nowej, zróżnicowanej oceny statusu ekumenicznego Kościołów nierzymskokatolickich oraz wspólnot kościelnych przez Drugi Sobór Watykański (por. UR nr 3;15) wiążąca moc czysto kościelnych przepisów w CIC 1983 (kanon 11) została ograniczona wyłącznie do chrześcijan wyznania rzymskokatolickiego (w odróżnieniu od CIC z 1917 roku, który w kanonie 12 wiązał wszystkich ochrzczonych z kościelnymi normami Kościoła Rzymskokatolickiego).

6. Na drodze do pełnej wspólnoty kościelnej

6.1. Metoda zróżnicowanego konsensu

(34) Pod względem metodycznym ustalone i daleko idące zgodności w rozumieniu i wyznawaniu przekazanej wiary katolickiej (por. nr 26) zostały wypracowane według nowych norm hermeneutyki ekumenicznej. U ich podstaw leży poznanie, że jedność w wierze, do której dążymy, nie oznacza jednolitości, ale różnorodność, w której obok zgodności w podstawowych prawdach wiary istnieją jeszcze różnice, które nie muszą być powodem podziału między Kościołami. Odpowiednio, celem dialogu nie jest osiągnięcie porozumienia w nauce w postaci pełnej kongruencji, ale **zróżnicowany konsens**, który posiada dwie różniące się części składowe:

- Jasną wypowiedź nt. osiągniętej zgodności w podstawowej i istotnej treści dotychczas spornej nauki.
- Oświadczenie, stwierdzające i uzasadniające, dlaczego wciąż istniejące różnice w nauczaniu, które również mają być jasno wymienione, mogą być postrzegane jako dopuszczalne i nie negują zgodności w podstawowych i istotnych kwestiach.

(35) Ta metoda „zróżnicowanego konsensu” okazała się owocna w ostatnich międzykościelnych dialogach, jednak tylko wtedy, gdy towarzyszyła jej hermeneutyka wzajemnego zaufania. Pod względem metodycznym stanowi ona, że każ-

da nieufność w odniesieniu do rozumienia jedności musi być pokonana, że partnerzy obdarzają się zaufaniem oraz że obydwie strony rzeczywiście chcą osiągnąć porozumienie.

Metoda zróżnicowanego konsensu została z sukcesem użyta przez niemieckie „Ekumeniczne Koło Robocze ewangelickich i katolickich teologów” w wypracowanym studium „Lehrverurteilungen – kirchentrendend” (1986-1994), a także w tekstach *Kościół i usprawiedliwienie* (1994) oraz *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999; por. artykuł *Methodologie, ökumenische* w: Wolfgang Thönissen (red.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. 2008, S. 871-873).

6.2. Podstawowe zgodności

(36) Stwierdzono zgodność w podstawowym rozumieniu Kościoła (por. nr 5-26): Jest on powołaną do życia przez Boga w posłannictwie Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego wspólnotą, w której wierzący otrzymali sakramentalnie udział we wspólnocie Trójjedynego Boga oraz powołani i upoważnieni są do zwiastowania Ewangelii. Jako ustanowiona przez Boga i wciąż na nowo dynamizowana przestrzeń zbawienia i życia, Kościół jest wraz ze wszystkimi ludzkimi słabościami zwiastunem Królestwa Bożego i odnowionego Stworzenia Bożego, znajdującym się w drodze ku Bogu, który będzie wszystkim we wszystkich.

(37) Kościół jako ziemską wspólnotę składa się z urzędów i różnych rodzajów służby, których zadaniem jest dbanie o to, aby Kościół realizował swoje podstawowe zadania, mające źródło w sprawowaniu Eucharystii, w *martyria*, *leitourgia* oraz *diakonia*. Powołanie to realizuje się konkretnie w biskupim Kościele lokalnym. Każdy Kościół lokalny jest urzeczywistnieniem jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła symbolu wiary mocą udziału w otwartej przez Trójjedynego Boga przestrzeni zbawienia i życia oraz wynikającej z tego jedności i wspólnoty z innymi Kościołami lokalnymi. Ta jedność i wspólnota manifestuje się wreszcie na różnych przestrzennych obszarach jako uniwersalna wspólnota wspólnot Kościołów lokalnych (*communio communionum ecclesiarum*).

(38) Odpowiedzialność za jedność Kościoła i jego trwanie w prawdzie podejmowana jest zarówno w Kościele lokalnym, jak i w regionalnej oraz uniwersalnej wspólnocie Kościołów lokalnych w personalnej, kolegialnej i wspólnotowej odpowiedzialności (*episkopé*). Dla ponadregionalnego wymiaru pierwszymi depozytariuszami *episkopé* są biskupi; podczas ich synodalnych zgromadzeń każdorazowo

jeden biskup posiada służbę przewodniczenia (prymat); na płaszczyźnie uniwersalnej synodalnie umocowany prymat przypada papieżowi. Podstawowe instancje świadectwa wiary (por. nr 23), które opierają się głównie na Piśmie Świętym jako na darowanym Kościołowi świadectwie objawienia, pełnią nieodzowną rolę w wypełnianiu ich zadań zwiastowania Bożej woli ludziom.

(39) Zgodności te unaocniają, że sformułowana podczas Pierwszego Soboru Watykańskiego nauka o prymacie papieża nie posiada już wagi różnicy dzielącej nasze Kościoły, jak to było wcześniej, jeśli papież nie jest oderwany od struktury *communio*.

6.3. Otwarte pytania

(40) Otwarte jeszcze pytania w odniesieniu do wspólnoty kościelnej posiadają różnorodną naturę: dotyczącą eklezjologii, obydwu dogmatów maryjnych z 1854 oraz 1950 roku, ordynacji kobiet, jak i kościelno-prawnych trudności.

6.3.1 Otwarte pytania dotyczące eklezjologii

(41) Otwarte pytania, dotyczące eklezjologii odnoszą się, jak wynika z punktów od 27 do 33 (a także już z przypisu do punktu 19), z jednej strony do eklezjologicznego (a w prawie kościelnym konkretnie rozwiniętego) usytuowania papieża w życiu i świadectwie Kościoła w jego różnych wymiarach; z drugiej strony dotyczą one oddziaływania papieża na rozumienie Kościoła jako uniwersalnej wspólnoty Kościołów lokalnych, względnie wspólnoty Kościołów lokalnych.

(42) Widać to najbardziej w tych tekstach Drugiego Soboru Watykańskiego, które na różny sposób otwierają nowe perspektywy i jasno wskazują na znaczenie Kościołów lokalnych, w „których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki” (LG, nr 23), i jednocześnie recypują naukę o prymacie jurysdykcyjnym i nauczycielskim papieża sformułowaną na Pierwszym Soborze Watykańskim (np. LG, nr 18; 22; por. także „nota explicativa praevia”).

(43) Fakt, że nie zostało jeszcze powiedziane w tej kwestii ostatnie słowo, pokazuje prośba wyrażona przez Jana Pawła II w encyklice *Ut unum sint* (nr 95-96), aby wraz z nim poszukiwać wykraczającej poza Kościół rzymskokatolicki i akceptowanej formy sprawowania uniwersalnego prymatu w uniwersalnej wspólnocie Kościołów lokalnych w „braterskim i cierpliwym dialogu na ten temat”.

W związku z tym stwierdzeniem należałoby również rozważyć wypowiedziane w Grazu w 1976 roku przez dzisiejszego papieża Benedykta XVI stwierdzenie: „Rzym nie może od Wschodu wymagać w kwestii nauki o prymacie nic ponadto, co było sformułowane i praktykowane w pierwszym tysiącleciu.” (Joseph Kardinal Ratzinger, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, w: tegoż, *Theologische Prinzipienlehre. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 203-214, tutaj 209).

(44) W perspektywie „zróżnicowanego konsensu“ należy również zbadać otwarte jeszcze pytania w kwestii nauki i praktyki. Dotyczą one nie tylko relacji między właściwą Kościołom lokalnym, względnie wspólnocie Kościołów lokalnych, samodzielnością w wypełnianiu posłannictwa (por. wyżej nr 13-15) oraz w wyborze swoich biskupów z jednej strony a prymatem papieża z drugiej, który według stanowiska rzymskokatolickiego posiada „pełną, najwyższą i powszechną władzę (...) nad całym Kościołem” (LG, nr 22).

(45) Napięcie wyrażone przez wymagające dalszej interpretacji pojęcia „prymatu jurysdykcyjnego i nauczycielskiego” oraz *primus inter pares* w rzymskokatolickim i starokatolickim rozumieniu papieskiego prymatu należy ponadto rozpatrywać w horyzoncie różnych perspektyw, w których mowa jest o uniwersalnej wspólnocie kościelnej (por. wyżej nr 19): Kościołowi uniwersalnemu lub całemu Kościołowi (*ecclesia universalis*), który istnieje w Kościołach lokalnych oraz z nich się składa, przysługuje m.in. w opisie Konstytucji *Lumen gentium*, nr 23, jasny, instytucjonalny charakter, podczas gdy w tekstach starokatolickich powszechna wspólnota Kościołów lokalnych w ich ewentualnych ramach instytucjonalnych wydaje się być mniej wyraźna (por. Statut Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, Preambuła, nr 3; AK-O/3b, nr [25]6).

Por. LG, nr 23: „Kolegialna jedność uwidacznia się również we wzajemnych stosunkach poszczególnych biskupów z Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym. Biskup Rzymu, jako Następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak wszystkich wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Dlatego poszczególni biskupi reprezentują swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności...” Por. również LG, nr 8; kanon 369 CIC 1983.

(46) Kolejnym przedmiotem dyskusji, związanym z tym zagadnieniem, którego niniejszy tekst nie porusza bezpośrednio, a który należy mieć jednak na uwadze dla całego kompleksu pozostałych pytań, jest rozumienie tekstów, dotyczących kolegalności biskupów. I tak np. w LG, nr 19-24, wspólnota biskupów z papieżem jako Następcą św. Piotra, głową kolegium apostołów, a tym samym Kościoła uniwersalnego (wraz z jego konferencjami biskupów) umiejscowiona jest w sposób, który dla starokatolickiego rozumienia uniwersalnej wspólnoty Kościołów lokalnych jest obcy.

LG, nr 19, dostrzega w Dwunastu Apostołach antycypację późniejszego kolegium biskupów z papieżem jako głową i widzialną zasadą i fundamentem jedności Kościoła uniwersalnego. Tzw. kolegium apostołów ze św. Piotrem na czele jest w pewien sposób zaczątkiem Kościoła powszechnego, który począwszy od Zesłania Ducha Świętego rozszerza się z Jeruzolimy na całą ziemię. W rozwinięciu tej uniwersalnej perspektywy mowa jest o tym, że kolegium biskupów z papieżem jako swoją głową kontynuuje zadanie pasterskie kolegium apostołowskie z Piotrem jako głową (LG, nr 20; 22). W tle tego poglądu należy wreszcie rozumieć wypowiedź, że Kościoły partykularne są „uformowane na wzór Kościoła powszechnego” (LG, nr 23; por. wyżej nr 45), jak i idące jeszcze dalej sformułowanie, że najwyższa władza w Kościele sprawowana jest przez papieża z formalnym lub bez formalnego współdziałania kolegium biskupów (LG, nr 22). Natomiast dla strony starokatolickiej kolegium biskupów – jeśli stosujemy to pojęcie – jest w pierwszej kolejności wyrazem synodalności Kościołów lokalnych między sobą, w których biskupi jako pierwsi przewodniczą eucharystycznym zgromadzeniom oraz są świadkami i nauczycielami wiary. W tym manifestuje się pierwotny zamysł starokatolickiej eklezjologii.

(47) W odniesieniu do znaczenia wyrażen „urząd Piotrowy” lub „posługa Piotrowa” Kościoły starokatolickie mają trudność z przyjęciem poglądu, jakoby wyrażały one nieodzownie wynikający z nowotestamentowych wzorców, a sprawowany przez jedną osobę (*singulariter*) i przekazywany w personalnej sukcesji urząd, o którym należałoby następnie powiedzieć, że istnieje on „na mocy prawa Boskiego” lub – mówiąc inaczej – zgodnie z wolą Pana należy do istoty i misji Kościoła. Jeśli przez „posługę Piotrową” rozumiana jest **służba** dla jedności, posłannictwa oraz synodalności Kościołów lokalnych kierowanych i reprezentowanych przez biskupów, służba, która w perspektywie uniwersalnej sprawowana jest przez papieża, to wówczas także teologia starokatolicka mogłaby zaakceptować merytoryczną wymowę tego, co wypowiedziane jest za pomocą obcego jej wyrażenia „na mocy prawa Boskiego”, w powyżej zarysowanym znaczeniu (por. również A-RK/5, nr 10-15).

6.3.2 Otwarte pytanie dotyczące dogmatów maryjnych z 1854 oraz 1950 roku

(48) Inną różnicę dogmatyczną stanowi odrzucenie przez starokatolików zdefiniowanych przez papieża dogmatów o Niepokalanym Poczęciu NMP (1854) oraz Wniebowzięciu Marii Panny (1950), które zostało potwierdzone we wspólnym tekście Prawosławno-Starokatolickiej Komisji Teologicznej o „Matce Boskiej” (1977) – (por. AK-O/2c).

6.3.2.1 Starokatolickie wypowiedzi

(49) Starokatolickie odrzucenie tych dogmatów opiera się przede wszystkim na argumentacji, że nauka, która nie jest wystarczająco potwierdzona przez Pismo Święte oraz Tradycję Kościoła starożytnego, nie może być przez papieża wiążąco zdefiniowana jako przez Boga objawiona i konieczna do zbawienia prawda wiary. Odrzucenie to należy również rozumieć w kontekście historycznym, gdyż dla starokatolików obydwa dogmaty maryjne, szczególnie ten ogłoszony przez Piusa IX, łączą się z katolicyzmem, który nie odpowiadał ich rozumieniu Kościoła i pozostał im obcy.

(50) Odrzucenie obydwu dogmatów maryjnych (UE, nr 3; Oświadczenie Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich z 1950 r.), jak i zdystansowanie się od niektórych współczesnych, rzymskokatolickich form kultu maryjnego, nie oznacza odwrócenia się od „wiary Kościoła starożytnego, wyłożonej w ekumenicznych symbolach oraz w powszechnie uznanych decyzjach dogmatycznych soborów ekumenicznych.” (UE, nr 1, AK-O/2c).

(51) Starokatolickie porządki liturgiczne oraz inne, nowsze teksty, dotyczące Dziewicy i Matki Bożej Marii pokazują, że w odniesieniu do misterium wcielenia Syna Bożego posiada Ona stałe miejsce w wychwalaniu Boga w Kościele: Jako przez Boga przepelniona łaską, została wybrana, aby podarować światu Odkupiciela i jako ta, która swoim „tak” otworzyła się na Boski plan zbawienia, uznawana jest Ona za pierwszą wśród świętych, o której wstawienieństwo za wiernych Kościół prosi na ich drodze do Boga. Na tyle, na ile jej droga do eschatologicznej chwały Bożej jest widoczna dla wspólnoty ochrzczonych, Maria postrzegana jest również jako obraz Kościoła i wzór dla obdarowanych Duchem Bożym wyznawców Chrystusa. W liturgii i praktyce pobożnościowej widoczne są dążenia do zachowania przy oddawaniu czci Marii odniesień do Boga i Chrystusa, a także poetyckiego oraz doksologicznego charakteru kultu.

6.3.2.2 Nauka rzymskokatolicka

(52) Z perspektywy rzymskokatolickiej należy przypomnieć postanowienia Soboru Watykańskiego II, który w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* usilnie napomniął teologów i kaznodziejów Słowa Bożego, aby „w rozważaniu szczególnej godności Bożej Rodzicielki starannie wystrzegali się na równi i wszelkiej fałszywej przesady, i nadmiernej ciasnoty umysłu. Studiując pilnie pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego Pismo święte, Ojców i doktorów oraz liturgie Kościoła, niech we właściwy sposób wyjaśniają dary i przywileje Błogosławionej Dziewicy, które zawsze odnoszą się do Chrystusa, Źródła wszelkiej prawdy, świętości i pobożności. Niech się pilnie wystrzegają wszystkiego, cokolwiek w słowach lub czynach mogłoby braci odłączonych albo jakichkolwiek innych ludzi wprowadzić w błąd co do prawdziwej nauki Kościoła” (LG, nr 67).

(53) Zgodnie z powyższym możliwe było w bilateralnym dialogu Kościoła Rzymskokatolickiego oraz Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Niemczech sformułowanie stwierdzenia, odnoszącego się do strony rzymskokatolickiej:

- „Zdanie o Niepokalanym Poczęciu Marii opiera się na wierzącej świadomości o wierności Boga, który ‘wszystko ku dobremu prowadzi dla tych, którzy zgodnie z Jego wiecznym planem są powołani’ (Rz 8,28). Oznacza ono, że Matka Jezusa od momentu swojego poczęcia przez rodziców uwolniona była od tej winy, w której znajdują się wszyscy ludzie. Dla niej, jak i dla wszystkich ludzi, ważne jest słowo Jezusa: ‘Gdyż beze mnie nic uczynić nie możecie’ (J 15,5). Także ona jest również przez usprawiedliwiającą łaskę Boga odkupiona w Chrystusie, tyle że nastąpiło to w odniesieniu do nadchodzącej śmierci Odkupieńczej Chrystusa już u zarania jej życia, podczas gdy pozostali ludzie doświadczają tego później (u chrześcijan podczas chrztu). Dogmat unaocznia tym samym moc łaski Boga, który w suwerennej wolności powołuje kogo chce i jak chce. Dogmat jest także jednocześnie obietnicą, że także i nas Bóg chce całkowicie przyciągnąć do swojej łaski” (CS, nr 259).

- „Zdanie o Wniebowzięciu Marii zakorzenione jest w tej samej, przytoczonej już refleksji Listu do Rzymian: ‘a których przeznaczył, tych i powołał, a których [Bóg] powołał, tych i usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych i uwielbił’ (Rz 8,30). Oznacza to, że kiedy Bóg raz przyrzeka trwać przy człowieku, wybierając go i obdarowując łaską, i jeśli człowiek w wierze przyjmuje tę łaskę i zgodnie z nią żyje, to Bóg darowuje mu całkowicie (ciału, jak i duszy) udział w swojej ubłogosławiającej współnocie (Niebo). To, co w ostatnim zdaniu wyznań wiary wyznajemy jako nadzieję dla nas, to dogmat ten wyznaje w czasowej postaci przeszłości o Matce Pana: Ona osiągnęła zmartwychwstanie i życie wieczne jako owoc usprawiedliwiającej łaski Boga, podczas gdy my wciąż jesteśmy w drodze.” (CS, nr 260).

6.3.2.3 Dalsze perspektywy

(54) Pogłębiona dyskusja musi pokazać, czy ta interpretacja obydwu dogmatów maryjnych może skłonić stronę starokatolicką do tego, aby ponownie przemyśleć odrzucenie tych dogmatów; wydaje się to być o wiele łatwiejsze dla treści definicji z 1950 roku, aniżeli tej z 1854.

(55) Istniejące różnice w nauce i praktyce należy traktować poważnie. Zobowiązują nas do wyjaśniającego dialogu, od którego możemy oczekiwać **wyraźnego** zróżnicowanego konsensu. Nie bacząc na niezależność i specyfikę każdego Kościoła należy postawić pytanie, czy możliwa jest wspólna nauka dotycząca tego tematu. Matkę Pana należy przy tym widzieć w historiozbowczym kontekście tak, jak jest on zasadniczo potwierdzony w Kościele starożytnym. Ważne jest również rozróżnienie między dogmatem a dogmatyzacją: w nauce wiary mogą istnieć daleko idące zgodności, nawet jeśli fakt dogmatyzacji różnie jest oceniany. Ponadto należy podjąć refleksję nad antropologicznym znaczeniu Marii: może ona pokazać szczególnie dzisiejszemu człowiekowi, jakie dary otrzymuje od Boga i jaką może mieć nadzieję.

6.3.3 Kwestia ordynacji kobiet do kapłańskiej służby

(56) Kolejną kwestią różniącą nasze wspólnoty jest stosowana przez większość Kościołów starokatolickich Unii Utrechckiej **praktyka ordynacji kobiet do służby kapłańskiej**, która stanowi innowację w – ukształtowanej przed tradycję Kościoła starożytnego – dyscyplinie kościelnej. Kwestia ta znajduje się jednak na innej płaszczyźnie niż pozostałe różnice wymienione dotychczas, ponieważ zarówno Kościół Starokatolicki, jak i Rzymskokatolicki mają w gruncie rzeczy to samo rozumienie trójstopniowego sakramentalnego *ordo* Kościoła, przy czym jego jądrem jest urząd biskupa, rozumiany w świetle powyższych rozważań nt. *episkopé* (por. nr 13-15; 20-26), umocowany w posłannictwie, które Jezus Chrystus w mocy Ducha Świętego powierzył apostołom i upoważnił ich do jego wypełniania (por. AK-O/5g; O-RK I/9).

6.3.3.1 Stanowisko rzymskokatolickie

(57) Kościół Rzymskokatolicki zachowuje w kwestii ordynacji kobiet – podobnie jak Kościół Prawosławny – wielowiekową praktykę, zgodnie z którą tylko ochrzczony mężczyzna może ważnie otrzymać święcenia kapłańskie (kanon 1024 CIC 1983). Powołuje się na przykład Jezusa oraz na Tradycję, która aż do XIX wieku była wspólnym dobrem wszystkich Kościołów chrześcijańskich.

(58) Mimo iż w społeczno-kulturowym kontekście swoich czasów Jezus był przychylny kobietom, nie powołał do konstytutywnego dla Kościoła grona Dwunastu Apostołów żadnej kobiety, nawet własnej Matki. Ten przykład Jezusa był w Kościele zawsze respektowany oraz postrzegany jako obowiązujący. Kobiety nie są dopuszczane do święceń kapłańskich.

(59) Pewną rolę odgrywa przy tym symboliczność tej posługi. Sakrament święceń jest znakiem relacji Chrystusa jako Głowy i Oblubieńca Kościoła oraz Kościoła jako Jego Ciała i Oblubienicy. Ta symbolika czyni męską reprezentację Chrystusa w urzędzie święceń niezbędną.

(60) Gdy we Wspólnocie Anglikańskiej pojawiła się kwestia ordynacji kobiet, papież Paweł VI jednoznacznie przedstawił w liście do Arcybiskupa Canterbury z 30 listopada 1975 roku stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego: „Kościół podtrzymuje, że z zasadniczych powodów niedopuszczalne jest udzielanie kobietom święceń kapłańskich. Do tych powodów należą: poświęcony w Piśmie Świętym wzór Chrystusa, który tylko mężczyzn wybrał na apostołów, nieustanna praktyka Kościoła, który w wyłącznym wyborze mężczyzn naśladował Chrystusa, oraz jego żywy Urząd Nauczycielski, który niezmiennie podkreślał, że wyłączenie kobiet z posługi kapłańskiej jest zgodne z Bożym planem dla Jego Kościoła”.

(61) Odpowiednio Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Inter insigniores* z 1976 r. stwierdza: „Kościół, pragnąc pozostać wierny przykładowi Pana, uważa, że nie jest upoważniony, by dopuścić kobiety do święceń kapłańskich.”

(62) I wreszcie papież Jan Paweł II w liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* z 1994 podkreślił, że „Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne.”

6.3.3.2 Stanowisko starokatolickie

(63) Spora część Kościołów starokatolickich wprowadziła pod koniec minionego stulecia praktykę, zgodnie z którą także kobiety mogą być powoływane do wypełniania trójstopniowego urzędu apostolskiego względnie wyświęcane do służby kapłańskiej. Ta nowa praktyka spotyka się z zastrzeżeniami, które funkcjonują na różnych płaszczyznach.

(64) **Po pierwsze** jest to fakt nie przystający do dotychczasowej praktyki Kościoła katolickiego, który nie znał ordynacji kobiet do służby kapłańskiej. Na ile mamy tutaj do czynienia z autentyczną Tradycją w sensie instancji zaświadczają-

cej o wierze (por. powyżej nr 23) lub „tylko” z historycznym faktem o długim jednak trwaniu, jest pośród różnych Kościołów chrześcijańskich przedmiotem kontrowersji.

(65) Teologia starokatolicka doszła w większości do przekonania, że nieordynowanie kobiet należy widzieć przede wszystkim jako konsekwencję patriarchalnej i androcentrycznej kultury starożytnego świata, w której wyrażona została również tradycja biblijna i w której kobiety były zasadniczo poddane mężczyznom i stąd też postrzegane jako nie nadające się do wypełniania publicznych funkcji kierowniczych. W większości niezbyt licznych świadectw i uzasadnień negujących możliwość dopuszczania kobiet do święceń kapłańskich można odnaleźć powtarzane przez stulecia argumenty, zakładające wyobrażenie kobiety, które dziś nie może być reprezentowane przez chrześcijańską antropologię: w odniesieniu do swojej duszy lub ducha „przed Bogiem” kobiety postrzegane są zasadniczo na równi z mężczyznami, jednak w odniesieniu do konkretnej, cielesnej egzystencji, realizującej się w obszarach społecznych tego świata, znajdują się one w drugiej kolejności za mężczyzną i jemu są podporządkowane.

(66) Aby uzasadnić kontynuowanie dotychczasowej praktyki zakazującej ordynację kobiet do posługi kapłańskiej wskazuje się obecnie na przykład Jezusa, który powołał do kręgu Dwunastu Apostołów tylko mężczyzn. Teologia starokatolicka nie jest o tym przekonana, że z wyboru Dwunastu oraz z ich posłannictwa do Ludu Izraela musi koniecznie wynikać domyślna wola Jezusa w sensie ustalonego porządku, zgodnie z którym urząd kościelny musi pozostać zastrzeżony dla mężczyzn w zmieniających się uwarunkowaniach kulturowych oraz historiozbowczych. Nie istnieje na tę okoliczność żadne słowo Jezusa, z którego wynikałoby, że proces wyboru musi być absolutnie rozumiany w tym sensie.

(67) **Po drugie** pojawia się również argumentacja związana z metaforą Oblubienicy, w świetle której należy widzieć i ukazywać duchowy związek między Jezusem Chrystusem a Jego Kościołem. Dynamika miłości między Chrystusem a Jego Kościołem, którą najlepiej możemy porównać z miłością między oblubieńcem a oblubienicą (mężczyzną a kobietą), wymaga naturalnego odwzorowania (*naturhaft abbildliche Darstellung*) w centralnym wydarzeniu sprawowania Eucharystii, zgodnie z którym męski kapłan wskazuje na Chrystusa, a uczestnicząca w celebracji wspólnota musi postrzegać się w przenośnym sensie za element żeński, przyjmujący łaskę (w tym kontekście pojawia się asocjacja maryjna).

(68) Teologia starokatolicka nie może zrozumieć argumentacyjną dominację tej metaforyki, jak i logikę takiej symboliki płciowej, która w tak nietypowy sposób

wyróżnia znaczenie męskiej płciowości Bogoczłowieczego Odkupiciela Jezusa Chrystusa; w tym aspekcie teologia starokatolicka orientuje się na starokościelnym przekonaniu stanowiącym: „Tylko to, co zostało przyjęte we Wcieleniu i z Bogiem zjednoczone, zostało zbawione”. Pan przyjął wspólną dla mężczyzny i kobiety ludzką naturę.

(69) Teologia starokatolicka wskazuje również na to, że wprawdzie biskup jako ten, który przewodniczy Eucharystii w swojej służbie zwiastowania, uświęcania i kierowania powierzoną mu wspólnotą kościelną, reprezentuje Jezusa Chrystusa (a tym samym manifestuje priorytetowość Bożej inicjatywy zbawienia podarowanej ludziom), to jednak reprezentuje on również ukonstytuowany przez Ducha Świętego i przez niego ożywiony Kościół, co ukazują kierowane do Boga tzw. modlitwy prezydialne liturgii eucharystycznej.

(70) Kościoły starokatolickie, które po długim zmaganiu wprowadziły święcenia kobiet do kapłańskiej służby, nie chcą tym samym negować opartej na Piśmie i Tradycji apostołowości Kościoła, ani też sakramentalności święceń kapłańskich, ani też zmieniać ich istoty. W świetle przemian kulturowych, które doprowadziły m.in. do tego, że obecnie kobiety, tak jak mężczyźni, biorą na siebie odpowiedzialność stanowisk kierowniczych, Kościoły starokatolickie wierzą, iż Ewangelia oraz troska o przekazywanie wiary zobowiązują je do uczynienia takiego, a innego kroku; podobnie jak Kościół w minionych epokach wciąż na nowo wierzył, iż rozpoznaje *kairos* odpowiedzialnej inkulturacji przesłania Chrystusowego, tak i dziś Kościoły starokatolickie chcąc pozostać mu wierne podjęły decyzję o święceniu kobiet.

(71) Wewnątrz Unii Utrechckiej w jej aktualnym składzie (w 2003 roku Polski Narodowy Kościół Katolicki w Ameryce Północnej wystąpił z powodu tej kwestii z Unii Utrechckiej) różna praktyka wyświęcania kobiet do kapłaństwa, względnie jej odrzucenia oraz każdorazowe uzasadnienie takiej decyzji, nie posiada takiego znaczenia, które miałyby prowadzić do podziału Kościoła.

(72) Dla strony starokatolickiej rodzi się pytanie, czy różnorodna praktyka oraz należące do niej teologiczne uzasadnienie dotyczą takiego aspektu wiary chrześcijańskiej, który uniemożliwiłby bądź też dopuszczał nawiązanie wspólnoty kościelnej (por. poniżej nr 81-82).

(73) Wskazać należy również na ocenę Międzynarodowej Anglikańsko-Prawosławnej Komisji Teologicznej *The Church of the True God. The Cyprus Agreed Statement 2006* (Kościół Trójjedynego Boga. Uzgodnione Stanowisko z Cypru 2006): „Kwestię, czy taka ordynacja [tzn. ordynacja kobiet do posługi kapłań-

skiej] jest sprzeczna z dogmatycznym nauczaniem Kościoła, tak jak zostało ono przekazane i przyjęte, i czy zatem jest heretycka lub nie, można skierować do dalszej dyskusji i otwartego procesu recepcji” (por. CAS, sect. IX, 29).

Por. również ze „Wspólnymi Przemysleniami” oficjalnych Prawosławno-Starokatolickich konsultacji poświęconych roli kobiety w Kościele oraz ordynacji kobiet jako ekumenicznego problemu, Levidia (Grecja) oraz Konstancin (Polska) 1996, w: Urs von Arx / Anastasios Kallis (red.), *Bild Christi und Geschlecht* (Obraz Chrystusa oraz płeć), IKZ 88 (1998), s. 67-348, tutaj 81-82.

6.3.4 Otwarte pytania natury prawno-kościelnej z perspektywy rzymskokatolickiej

(74) Z perspektywy rzymskokatolickiego prawa kanonicznego pojawiają się jeszcze inne ważne problemy, wymagające rozwiązania. W kolejnych punktach problemy te zostaną opisane i jednocześnie ukazane zostaną możliwe rozwiązania dla dalszych rozmów.

6.3.4.1 Żonaci biskupi i kapłani

(75) Chociaż Kościół Rzymskokatolicki obstawał przy wielowiekowej tradycji celibatu, tj. bezżeństwa swoich kapłanów i biskupów, a taki kształt kapłańskiego życia należy przyporządkować kościelnej dyscyplinie, a nie dogmatycznemu stwierdzeniu, to jednak zawsze uznawał inne drogi innych Kościołów i tradycji.

(76) Tradycje te nie stoją na drodze wspólnoty kościelnej, jak pokazuje praktyka zjednoczonych z Rzymem Kościołów Wschodu. Kościół Rzymskokatolicki jest jednak tego świadomy wraz ze zjednoczonymi z nim, a także oddzielnymi od niego Kościołami Wschodu, że już wczesne sobory wypowiedziały się przeciwko święceniom biskupim dla żonatych kapłanów, i obstaje przy tej praktyce, nie poddając pod wątpliwość ważności święceń biskupich żonatego kapłana.

6.3.4.2 Byli duchowni rzymskokatolicki

(77) Duża liczba byłych duchownych rzymskokatolickich (kapłanów i diakonów) w Kościołach starokatolickich posiada dla duszpasterskiej służby tych Kościołów duże znaczenie, jednak z powodu trwającej wciąż więzi jurysdykcyjnej z Kościołem rzymskokatolickim (kanon 11 CIC 1983) duchowni ci utrudniają drogę do wspólnoty kościelnej. Sanckjami, ciężącymi wciąż na nich w Kościele Rzymskokatolickim, są ekskomunika z powodu herezji i schizmy (kanon 1364 CIC)

oraz zawieszenie w posłudze kapłańskiej w przypadku zawarcia związku małżeńskiego (kanon 1394 §1 CIC). Obydwie kary zapobiegawcze zakazują kapłanowi sprawowania władzy wynikającej z jego święceń i jurysdykcji (kanony 1351 §1, 1333 §1 CIC). Na podstawie zawieszenia z powodu zawarcia związku małżeńskiego są z mocy prawa pozbawieni swojego urzędu w Kościele Rzymskokatolickim (kanon 194 §1 oraz 3 CIC).

(78) Dla wyjaśnienia kwestii ekskomuniki z powodu herezji i schizmy numery 5-33 niniejszego tekstu zawierają zgodności w sensie „różnicowanego konsensu”, który może być pomocny przy rozwinięciu kwestii herezji. Wspólnota kościelna, do której dążymy, zmierza do przełamania schizmy tak, aby popełnione czyny mogły stać się w przyszłości bezprzedmiotowe. W świetle kluczowych kwestii istotnego porozumienia w sprawach wiary i treści nauczania, **zawieszenie** (suspensa) jako element kościelnego prawa dyscyplinarnego ukazuje się w innym świetle.

(79) Oznacza to, że w odniesieniu do istniejących jeszcze sankcji należałoby rozważyć następujące możliwości kanoniczne w zróżnicowanym sposobie postępowania:

- Dla znajdujących się obecnie w służbie Kościołów starokatolickich byłych duchownych rzymskokatolickich jednorazowy akt zwolnienia spod jurysdykcji Kościoła rzymskokatolickiego (dyspensa od kanonu 11 CIC 1983) mógłby spowodować uwolnienie od ekskomuniki oraz suspensy.
- Po tym akcie *de praesenti*, dopełnionym przez podpisanie porozumienia, musiałaby nastąpić wielowarstwowa procedura *de futuro*: Kościoły starokatolickie uczynią wszystko, co w ich mocy, aby rekrutować przyszłych duchownych tylko z własnych szeregów. Potrzebne do tego miejsca i moduły kształcenia są już od dawna dostępne. Mimo tych wysiłków nadal w pojedynczych wypadkach dochodzić będzie do podejmowania duszpasterskich obowiązków przez duchownych, którzy przeszli z Kościoła Rzymskokatolickiego. Własne zasoby kadrowe nie pozwalają obecnie na generalną rezygnację z przyjmowania byłych duchownych rzymskokatolickich. Tym samym nie można wykluczyć konwersji w przyszłości, dla których należałoby jeszcze uzgodnić sposoby postępowania.

6.3.4.3 Byli wierni rzymskokatolickcy

(80) Starokatolickcy wierni, którzy wcześniej należeli do Kościoła Rzymskokatolickiego, ściągnęli na siebie poprzez konwersję kary kanoniczne za herezję i schizmę (kanon 1364 § CIC 1983). Odnoszą się do nich odpowiednio ustalenia z nr 76-78, dotyczące sankcji.

Treść z numerów 76-78 oraz 79 dotyczy wyłącznie starokatolickich duchownych i wiernych, którzy wystąpili z Kościoła Rzymskokatolickiego, a nie tych, którzy zostali ochrzczeni w Kościele Starokatolickim lub wstąpili do niego z innego Kościoła niż Rzymskokatolicki.

6.3.4.4 Święcenia kapłańskie kobiet

(81) Jedną ze wspomnianych w tym tekście otwartych kwestii dotyczy praktykowanego w większości Kościołów starokatolickich udzielania święceń kapłańskich kobietom. Zgodnie z rzymskokatolickim rozumieniem święcenia kapłańskie może otrzymać jedynie tylko ochrzczony mężczyzna (kanon 1024 CIC 1983). W Liście Apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* z 22 maja 1994 roku papież Jan Paweł II stwierdził, że orzeczenie to winno być traktowane przez wszystkich wiernych jako ostateczne. Działania przeciwko temu orzeczeniu wiążą się dla chrześcijan wyznania rzymskokatolickiego z sankcjami (kanon 750 §2 CIC w zgodzie z kanonem 1371 §1 CIC), nawet jeśli nie dotyczą one herezji².

(82) Z tego też powodu przy porozumieniu, dotyczącym *communicatio in sacris* nie może mieć miejsca udzielanie przez kapłanki Kościoła Starokatolickiego tych sakramentów rzymskim katolikom, które w rozumieniu rzymskokatolickim zastrzeżone są dla wyświęconego mężczyzny.

6.4 Starokatolickie wyobrażenia nt. formy możliwej wspólnoty kościelnej

(83) Wspólnota kościelna z Kościołem Rzymskokatolickim, względnie z Biskupem Rzymu oznaczałaby dla Unii Utrechckiej, że jako Kościół istnieje dalej z własnymi liturgiczno-kanonicznymi strukturami oraz ekumenicznymi zobowiązaniami, które powzięła z innymi Kościołami, tyle że we wspólnocie z papieżem jako symbolem uniwersalnej wspólnoty Kościołów lokalnych.

Ekumeniczne zobowiązania dotyczą Ugody z Bonn z 1931 roku w odniesieniu do Wspólnoty Anglikańskiej oraz zaakceptowanej na jej pod-

² Herezja (kanon 751 CIC 1983) dotyczy tylko pierwszego obszaru objawienia (kanon 750 § 1 CIC w zgodzie z kanonem 1364 § 1 CIC). Głoszenie nauki o dopuszczaniu tylko mężczyzn do święceń kapłańskich należy wprowadzić do depozytu wiary, lecz przyporządkowane jest drugiemu poziomowi objawienia; por. Nota Kongregacji Nauki Wiary nt. *Wyjaśnienia doktrynalne dotyczące końcowej części formuły «Wyznania wiary»* z 29 czerwca 1998, w: VApS 144 (1998), s. 23-24 oraz odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary z 28 października 1995, w: AAS 87 (1995), s. 1114; zob. również wyjaśnienia Niemieckiej Konferencji Biskupów w: Archiv für Katholisches Kirchenrecht (Archiwum Katolickiego Prawa Kościelnego) 169 (2000), s. 141-147.

stawie w 1965 wspólnoty z Niezależnym Kościołem Filipin, jak i uchwalonych przez synody Kościołów Unii Utrechckiej celów prawosławno-starokatolickiego dialogu z lat 1975-1987.

Z pragmatycznych względów trwająca dłużej faza wspólnoty między dwoma denominacyjnie różnymi organizacjami kościelnymi byłaby pierwszym krokiem do wspomnianego w preambule niniejszego tekstu uzdrowienia podziału.

(84) Wspólnota z Biskupem Rzymu oznaczałaby, że papież:

- będzie wymieniany we wspomnieniach liturgii eucharystycznej Kościołów starokatolickich jako symbol istniejącej wspólnoty kościelnej (podobnie zresztą jak wymieniany jest Arcybiskup Canterbury jako Prymas Wspólnoty Anglikańskiej);
- będzie informowany o wyborze biskupów Unii Utrechckiej, przy czym poprzez przekazanie informacji o wyborze i jej przychylnym przyjęciu przez papieża zmanifestowane będzie utrzymanie istniejącej wspólnoty kościelnej;
- będzie informowany o stanowiskach i decyzjach Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich;
- przy formułowaniu stanowisk oraz decyzji Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich lub pojedynczych Kościołów Starokatolickich, które naruszałyby istniejącą wspólnotę kościelną w wierze i miłości, papież byłby uprawniony do zwrócenia uwagi na ten stan i wskazania dróg dla zachowania wspólnoty;
- w razie konfliktów w Unii Utrechckiej strona starokatolicka mogłaby odwołać się do papieża w tym sensie, że w sytuacji, gdy wyczerpały się możliwości Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich, miałby on prawo zainicjować proces ponownej oceny kontrowersyjnej kwestii.

(85) Ponadto należałoby zdecydować, w jaki sposób mogłoby dochodzić do regularnych kontaktów Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich z papieżem względnie pojedynczych biskupów starokatolickich z rzymskokatolickimi biskupami tego samego kraju tak, aby otwarta została droga, która skutkowałaby wspólnie sprawowanym *episcopé* (por. A-RK/15, nr 58-59; L-RK/8, nr 117-145).

(86) Wspólnota z papieżem nie oznaczałaby, że Kościoły i biskupi Unii Utrechckiej podporządkowani są jego jurysdykcji tak, jak jest ona szczegółowo opisana i uregulowana w istniejących kodyfikacjach prawnych Kościoła Rzymskokatolickiego (przede wszystkim w CIC 1983, lecz także w CCEO 1990). Należałoby natomiast znaleźć i uzgodnić taki model służby biskupa Rzymu dla uniwersalnej jedności Kościoła w odniesieniu do celu, jakim jest wspólnota z Unią

Utrechką; model ten musiałby uwzględniać konkretyzację przedstawionego rozumienia prymatu w korelacji wzajemnego zobowiązania na rzecz wspólnoty i wobec zasady subsydiarności.

6.5 Na drodze pojednania i uzdrowienia

(87) Kościoły i wspólnoty kościelne, którym droga jest świadomość, że Kościół jako dar Boży jest jeden, tak jak wyznają to w Symbolu Wiary i z tego też powodu wezwane są do życia jako Kościoły lokalne w napięciu między jednością oraz różnorodnością, powinny wobec powstałego rozłamu poszukiwać dróg pojednania i uzdrowienia. Dotyczy to również szczególnej relacji między Kościołem Rzymskokatolickim a Starokatolickim, która określona jest nie tylko przez historyczne i dogmatyczne uwarunkowania, ale również przez emocjonalne, często biograficzne komponenty. Stąd też relacja ta nosi znamiona konfliktu rodzinnego.

(88) Droga ku wspólnej **przyszłości** – ku której prowadzą również analogiczne drogi z innymi Kościołami – istnieć będzie tylko wtedy, gdy wspólnie przepracowane będzie to, co w niedawnej i dalekiej **przeszłości** doprowadziło do wyobcowania i krzywd. Podjęcie tej problematyki wymaga koniecznej otwartości oraz wrażliwości. Zachowując troskę o nadrzędny cel, jakim jest jedność, zadaniem bilateralnych grup roboczych, które powstałyby na płaszczyźnie krajowej, byłaby realizacja istniejących problemów.

(89) Ukazany w tym tekście zakres zgodności między naszymi Kościołami przepelnia nas nadzieją, że dzięki Bożemu prowadzeniu poprowadzą nas drogą ku widzialnej jedności.

Skróty

AAS *Acta Apostolicae Sedes*, Ciita del Vaticano 1909 n.

A-RK/4 *Autorität in der Kirche. Gemeinsame Erklärung zur Frage der Autorität, ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenzen der Anglikanisch – Römisch-Katholischen Kommission*, Venedig 1976, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, S. 159-170. (polski przekład: *Władza w Kościele. Oświadczenie Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Rzymskokatolickiej*, *Wenecja* 1976, „*Życie i Myśl*” 1977 nr 6, s. 102-112)

A-RK/5 *Autorität in der Kirche II*. Windsor 1981, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 177-188

A-RK/15 *Die Gabe der Autorität. Autorität in der Kirche III. Eine gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC)*, Palazzola, 1998, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung III*, Paderborn/Frankfurt 2003, s. 262-289

AK-O/1a *Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*, Chambésy GE 1975, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 24-26 (polski przekład: *Objawienie Boże i jego przekazywanie*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 556-557).

AK-O/2c *Die Gottesmutter. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*, Chambésy 1977, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 33-35 (polski przekład: *Matka Boska*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 563-565)

AK-O/3b *Die Einheit der Kirchen und die Ortskirchen. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*, Bonn 1979, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 44-47 (polski przekład: *Jedność Kościoła i Kościoły lokalne*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 568-570)

AK-O/3d *Die Autorität der Kirche und in der Kirche. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*, Zagorsk/Moskwa 1981, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 44-47 (polski przekład: *Autorytet Kościoła i w Kościele*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 571-574.)

AK-O/5 *Sakramentenlehre. Texte der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission*, Amersfoort 1985 und Kavala 1987, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 30-43 (polski przekład: *Sakramentologia*, w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s. 584-596)

AK-O/5b *Taufe. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Amersfoort 1985, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 32-33 (polski przekład: Chrzest, w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 586-587)*

AK-O/5d *Die heilige Eucharistie. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Amersfoort 1985, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 34-36 (polski przekład: Święta Eucharystia, w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 589-591)*

AK-O/5e *Die Buße. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 38-39. (polski przekład: Pokuta, w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 591-592)*

AK-O/5f *Die Krankensalbung. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 39-40. (polski przekład: Namazczenie chorych, w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 592-593)*

AK-O/5g *Die Ordination. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 40-41 (polski przekład: Święcenia (ordynacja), w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 593-594)*

AK-O/5h *Die Ehe. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 42-43. (polski przekład: Matężństwo, w: Urs Küry, Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia, Warszawa 1996, s. 595-596)*

CAS *The Church of the True God. The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue, London 2006*

CCEO *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (1990)*

CIC *Codex Iuris Canonici (Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983)*

COD *Conciliorum oecumenicorum decreta, red. Giuseppe Alberigo i in.*

CS *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt 2000*

IKZ *„Internationale Kirchliche Zeitschrift“ (międzynarodowy periodyk starokatolicki)*

KiWuS Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover 1984

KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego* (polski przekład: Poznań 1994)

LG Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* uchwalona 21 listopada 1964

L-RK/3 *Wege zur Gemeinschaft. Gemeinsame Römisch-katholische / Evangelisch-lutherische Kommission 1980*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt 1991, s. 296-322 (polski przekład: *Drogi do wspólnoty. Wspólna Komisja Rzymskokatolicko -Ewangelicko-luterańska*, 1980, w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 197-228)

L-RK/8 *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Lichte der Rechtfertigungslehre. Gemeinsame Römisch-katholische / Evangelisch-lutherische Kommission 1993*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung III*, Paderborn/Frankfurt 2003, s. 317-419 (polski przekład: *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterańsko-Rzymskokatolickiego 1993*, w: K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 361-481)

LUDK *The Local and the Universal Dimensions of the Church. A Report Offered to the Leadership of the Uniting Protestant Churches in the Netherlands, the Old Catholic Church and the Roman Catholic Church in the Netherlands*, Utrecht 2003, w: "Exchange" 37 (2008), s. 396-443

NMC *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198), Geneva 2005 (polski przekład: *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu*. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów, 2005, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2010 nr 1, s. 66-108)

O-RK I/6 *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche*, München 1982, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 531-541 (polski przekład: *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35-44)

O-RK I/9 *Das Weihesakrament in der sakramentale Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Valamo 1988, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt 1992, s. 556-567 (polski przekład: Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego (Uusi Valamo 1988), w: W. Hryniewicz, Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991, Warszawa 1993, s.56-66)*

ÖRK-RK/9 *Die Kirche: lokal und universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirche in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument, 1990, w: Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn/Frankfurt, s. 732-750. (polski przekład: Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów: Kościół lokalny i uniwersalny – dokument studyjny (1990), Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, nr 2 (30), s. 69-85)*

Protokół [Trzy pierwsze] Protokoły Wspólne Wspólnej Komisji Rzymskokatolickiego i Starokatolickiego Kościoła w Niemczech nt. Zgodności w nauce i praktyce (1968), w: Wolfgang Krahl, *Ökumenischer Katholizismus*, Bonn 1970, s. 171-172

SC Sobór Watykański II: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* z 4 grudnia 1963 r.

UE Utrechter Erklärung – Deklaracja Utrechcka Biskupów Kościołów Starokatolickich z 24 września 1889 roku (polski przekład w: Urs Küry, *Kościół Starokatolicki: Historia – nauka – dążenia*, Warszawa 1996, s.485-487)

UR Sobór Watykański II: Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* z 21 listopada 1964

VApS *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* (Komunikaty Stolicy Apostoelskiej, wyd. przez niemiecki episkopat, Bonn 1975)

VPH *Vereinbarung über pastorale Hilfen zwischen der altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland*, „Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster“, nr 8 z 1 kwietnia 1975, s. 67-68

ZN Zürcher Nota (*Nota z Zurychu*) – nota o relacji między Kościołami starokatolickimi a Kościołem Rzymskokatolickim (1968)

Aneks

Wspólna Deklaracja Międzynarodowej Anglikańsko-Starokatolickiej Konferencji Teologów

6 – 10 sierpnia 1985, Chichester (Wielka Brytania)

„Autorytet i prymat w kościele”

1. Stworzony wszechświat jest dziełem miłości Boga; sens istnienia świata wypełnia się w uwielbieniu Boga poprzez radosne przyjęcie Jego miłości. Ponieważ człowiek odrzucił Bożą miłość, Bóg posłał swojego Syna Jezusa Chrystusa na świat, aby pojednać nas ze sobą i aby odkupionych zebrać w jedną owczarnię, którą jest Kościół Chrystusowy. W Zielone Świąta dla inspiracji i uświęcenia został wylany na Kościół Duch Święty. W mocy Ducha Kościół został posłany, aby nieść Chrystusowe dzieło pojednania światu.

2. Zmartwychwstały i wywyższony Pan uczynił swój lud „rodem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym” (1 P 2,9). Wszyscy ochrzczeni są członkami Jego Ciała, uświęconymi dla Jego służby. Sprawują swoje kapłaństwo poprzez modlitwę i dziękczynienie, gdy gromadzą się na wspólną Eucharystię, i poprzez swoje świadectwo w życiu i słowie. W tym wszystkim głoszą wszystkim Dobrą Nowinę zbawienia. Ich powołaniem jest zwiastowanie Boga światu, pochylanie się nad ludzkim nieszczęściem w każdej postaci oraz poprowadzenie świata do uwielbienia Boga i służby dla Niego.

3. W Kościele każdy członek posiada powołanie i urząd. Urząd Głowy Kościoła kontynuowany jest przez członki Jego Ciała tak, że wzajemna służba w miłości rozumiana jest jako najwłaściwsze życie Chrystusa pośród członków Kościoła. Duchowe dary uzdalniają do służby innym w taki sposób, że to, co się podczas służenia mówi i czyni, wyraża i udziela łaskę Chrystusa; przy tym zarówno osoba, wypełniająca swój urząd, jak i całe Ciało zostają zbudowane. W tym sensie Kościół jest charyzmatyczną wspólnotą, w której wszyscy, jedni drugim, służą w mocy Ducha Świętego.

4. W Kościele istnieje szczególnie urząd Słowa oraz Sakramentów, który jest po to, aby Kościołowi – a za jego pośrednictwem całej ludzkości – służyć poprzez nabożeństwo, misję, nauczanie, duszpasterstwo oraz wspieranie wspólnoty i jed-

ności. Mimo iż urząd ten zakorzeniony jest w Kościele lokalnym (diecezja/biskupstwo), jest on potencjalnie uniwersalny, gdyż jest odpowiedzialny za to, aby składać świadectwo o katolickości, apostołskości oraz jedności nie tylko własnego Kościoła, ale i wszystkich Kościołów lokalnych oraz je zachowywać. Nasze Kościoły wierzą wspólnie, że urząd ten wywodzi się z nakazu Chrystusa dla Jego apostołów oraz że jeszcze w czasach nowotestamentowych przybrał trójstopniową postać urzędu biskupa, prezbitera oraz diakona. Należy on dla nas, wraz z kanonem Pisma, wyznaniem wiary oraz sakramentami do Kościoła, tak jak został on nam dany przez Boga.

5. Autorytet istnieje w Kościele jako służba. Chrystus otrzymał od Ojca najwyższy autorytet. Obdarza On świat pełnią prawdy o Bogu i Jego woli dla człowieka. Jego autorytet nie jest ludzką formą ziemskiej władzy, ale objawia się w służbie, w ofiarowaniu swojego życia. Nie wymusza wiary, ale jej poszukuje jako odpowiedzi, zawierającej nawrócenie, zrozumienie i posłuszeństwo. Pod przewodnictwem Ducha Świętego chrześcijańska wspólnota postrzega Biblię jako unikalny i autorytatywny dokument wypełnionego w Chrystusie Objawienia Bożego i zaświadcza sama o żywym Chrystusie.

6. Autorytet, podobnie jak inne dary, istnieje w Kościele po to, „aby przygotować świętych do dzieła posługiwania, do budowania ciała Chrystusowego” (Ef 4,12). Zakłada to utrzymanie Kościoła w prawdzie oraz prowadzenie go ku większemu zrozumieniu; istotne jest również zachowanie administracyjnych i dyscyplinarnych form sprawowania autorytetu, które są konieczne, aby wspólnota mogła żyć i wspólnie działać. Nie można przy tym nigdy zapomnieć, że autorytet należy sprawować w duchu służby, a nie panowania.

7. W odniesieniu do sprawowania autorytetu w Kościele zgadzamy się z następującą wypowiedzią: „Teologia uzasadnia, a historia udowadnia, że decydujący autorytet oraz prawo wspólnego działania przypada całemu ciału, Kościołowi, oraz że współpraca kleru i świeckich w kwestiach kierowania Kościołem i karności kościelnej należy do prawdziwego ideału Kościoła”. Podziały w chrześcijaństwie przysparzają Kościołowi trudności przy podejmowaniu decyzji w ważnych kwestiach nauki i praktyki. Utrudniają one prawidłową wymianę doświadczeń i opinii, oraz szkodzą sakramentalnym relacjom, które powinny między nimi istnieć. Mimo tego autorytet Chrystusa wciąż istnieje w podzielonych Kościołach i każdego dnia należy w Jego imieniu podejmować decyzje. W ważnych kwestiach żaden Kościół lokalny nie powinien działać samodzielnie bez rzetelnych konsultacji z innymi Kościołami.

8. Przy podejmowaniu takich decyzji, ocena soborów miała zawsze szczególne znaczenie. Nie oznacza to, że każda decyzja każdego soboru jest prawidłowa.

Poprzez następującą recepcję Kościół podkreśla, że sobór stał na straży prawdy i uznaje, że jego decyzje są zgodne z Pismem. Nasze obydwie tradycje przypisują decyzjom dogmatycznym pierwszych czterech soborów szczególne znaczenie i wiążący autorytet. Starokatolicy uznają również wiążący charakter pozostałych trzech soborów ekumenicznych sprzed schizmy między Wschodem i Zachodem. Anglikański punkt widzenia jest mniej jasny, jednak to nie stanowi większej trudności między starokatolickimi i anglikańskimi Kościołami.

9. Urząd święceń (ordynowany urząd) posiada szczególną odpowiedzialność w sprawowaniu nadzoru oraz władzy w Kościele; jest obdarzony autorytetem, którego wymaga wspomniana odpowiedzialność. W naszych obydwu tradycjach biskupi są w sposób szczególny uznawani za zwierzchników Kościołów lokalnych oraz szafarzy pełni urzędu, za strażników kościelnej wiary, nauczycieli, pasterzy i przywódców oraz za sługi na rzecz jedności Kościoła. W Kościele starożytnym sobory były w zdecydowanej mierze zgromadzeniami biskupów, jednak należy to rozumieć w taki sposób, że brali oni udział w soborach jako zwierzchnicy Kościołów lokalnych. Lepsze sposoby komunikacji oraz pełniejsze zrozumienie natury powszechnego kapłaństwa doprowadziły do stworzenia synodów, w których obok biskupów reprezentowany jest również pozostały kler oraz laikat. Kwestią dalszej analizy jest to, jakie znaczenie podczas takich zgromadzeń posiada podejmowanie decyzji za pomocą głosowania i jak należy je rozumieć w odniesieniu do tworzenia ogólnokościelnego konsensu. We Wspólnocie Anglikańskiej nie istnieje żaden organ, któremu przysługuje wyłączny autorytet decyzyjny. Autorytet podzielony jest między zgromadzenie prymasów, Konferencję Lambeth, Anglikańską Radę Konsultacyjną, jak i synody, sobory oraz konwenty poszczególnych prowincji kościelnych. Najogólniej rzecz biorąc wymienione na końcu grupy posiadają prawnie wiążący autorytet, a inne autorytet moralny oraz doradczy.

10. W prawie wszystkich prowincjach kościelnych Wspólnoty Anglikańskiej dla biskupów zastrzeżona jest szczególna odpowiedzialność wobec postanowień synodalnych, dotyczących nauki. Odpowiednikiem dla starokatolików jest Międzynarodowa Konferencja Biskupów, która autorytatywnie wypowiada się na tematy wiary i obyczajów, przy założeniu, że jej decyzje zostały podjęte po konsultacjach z krajowymi Kościołami i przez nie zaaprobowane.

11. W obydwu Kościołach biskupi lokalni postrzegani są w odniesieniu do ich biskupiego autorytetu jako równi sobie. Mimo tego w obydwu Kościołach są również niektórzy biskupi, których autorytet cieszy się również uznaniem, wykraczającym poza granice ich własnej diecezji. W odniesieniu do takich biskupów używane są różne tytuły jak arcybiskup, metropolita, pierwszy biskup, biskup naczelny lub prymas. W niektórych przypadkach odpowiedzialność ta wynika z dalekiej

przeszłości, a w innych jest ona uznana lub przekazywana oraz ustalana w zapisanym statucie. Obydwa Kościoły są więc zaznajomione z wyobrażeniem biskupa, posiadającego szczególne relacje z innymi biskupami i odpowiedzialność, która sięga poza granice jego własnego biskupstwa. W historycznym rozwoju naszych Kościołów zdawało się istnieć pewne zapotrzebowanie na jednego biskupa, który byłby spoiwem jedności i brałby na siebie troskę za cały Kościół. W przypadku Unii Utrechckiej pozycję tę zajmuje Arcybiskup Utrechtu, który – mimo iż jest *primus inter pares* – jako przewodniczący Międzynarodowej Konferencji Biskupów odpowiada za jedność i pomyślność całej Unii. We Wspólnocie Anglikańskiej podobną pozycję posiada Arcybiskup Canterbury, którego wpływ w ciągu ostatnich lat znacznie wzrósł i uwzględnia również szczególny autorytet wobec niektórych Kościołów Wspólnoty.

12. Doświadczenia te pokazują, że podobne rozwiązanie mogłoby być urzeczywistnione w postaci światowego spoiwa jedności; w ten sposób różne i podzielone części Kościoła mogłyby sobie wychodzić naprzeciw. Ponieważ dążymy ku jedności z Kościołami prawosławnymi i Kościołem Rzymskokatolickim, jest dla nas również jasne, że szczególna pozycja starożytnych siedzib patriarchów musi zostać uwzględniona, pośród których siedziba biskupa Rzymu jest pierwsza na mocy starej tradycji i decyzji dwóch soborów ekumenicznych. Sposób, w jaki rzymska stolica biskupia miałyby dojść do takiej pozycji, jest dobrze opisany w Oświadczeniu Międzynarodowej Konferencji Biskupów Starokatolickich z 1970 roku: „Historycznie rzecz biorąc gmina chrześcijan w Rzymie już wcześniej wyróżniała się w życiu wspólnotowym całego Kościoła, na co wpływ miał kult apostołów męczenników Piotra i Pawła oraz pierwszorzędną rangą Rzymu jako stolicy Zachodniego Cesarstwa. Dopiero później wiążą się z tym odniesienia do szczególnej roli Piotra oraz do Piotrowych fragmentów z Nowego Testamentu, interpretowanych jako argumentacja na rzecz honorowego prymatu rzymskiego biskupa”. Podobnie stwierdza również Międzynarodowa Anglikańsko-Rzymskokatolicka Komisja w jej drugim wyjaśnieniu pytania o autorytet w Kościele (1981): „Kościół Rzymu, miasta, w którym nauczali Piotr i Paweł oraz gdzie ponieśli męczeństwo, stawał się stopniowo depozytariuszem szczególnej odpowiedzialności między Kościołami; w biskupie Rzymu widziano szafarza szczególnej służby dla jedności Kościołów oraz wierności wobec apostolskiego dziedzictwa; funkcje, które biskup Rzymu wypełniał pośród swoich braci biskupów, widziano w analogii do tych przypisanych Piotrowi, po którym prawo sukcesji rościł sobie biskup Rzymu.” Wyrażenie „szafarz szczególnej służby dla jedności Kościołów oraz wierności wobec apostolskiego dziedzictwa” jest porównywalne z tym, znajdującym się w Oświadczeniu Międzynarodowej Konferencji Biskupów, które powiada, że „sprawowanie prymatu możemy tylko o tyle uznać, (...) o ile służy ono umacnianiu całego Kościoła w prawdzie i miłości”. Te i inne, zaznaczone już podobne poglą-

dy wydają się pokazywać, że obydwie Kościoły mogłyby w siedzibie biskupiej Rzymu uznać uniwersalny prymat, którego celem jest służba dla jedności i dalszego trwania całego Kościoła w prawdzie i miłości.

13. Jesteśmy tego świadomi, że rzymski prymat rozwinął się w ciągu wieków z tej prostej koncepcji do centralistycznego autorytetu, który rości sobie prawo do ustanowienia z mocy prawa Bożego (*iure divino*) oraz posiadania władzy ingerowania w sprawy każdej diecezji, do mianowania biskupów oraz ograniczania ich autorytetu (jurysdykcja), jak i w kwestiach wiary do podejmowania wiążących decyzji dla wszystkich chrześcijan (nieomyślność). Żaden z naszych Kościołów nie mógłby zaakceptować papieskiego prymatu w takiej formie, jak jest on obecnie rozumiany i sprawowany przez rzymską stolicę biskupią, mimo iż jesteśmy świadomi, że wielu rzymskich katolików, biskupów, kapłanów oraz świeckich chciałoby widzieć większe zmiany zmierzające do złagodzenia papieskiej władzy. Stąd też pojawia się pytanie, czy uniwersalny prymat rzymskiej stolicy biskupiej możliwy jest bez większej części uprawnień, które w ciągu wieków biskupi Rzymu przypisali do swojego urzędu. Mogłoby to się stać tylko wtedy, gdyby autorytet, który sprawowałby taki prymat, zdefiniowany byłby w dokładnym rozróżnieniu kompetencji oraz gdyby konstytucyjnie zapewniono, że urząd ten byłby realizowany w soborowych ramach oraz w kolegiałości z innymi biskupami – także przy uwzględnieniu zasady, że najwyższy autorytet przysługuje soborowi ekumenicznemu. Znakiem gotowości Kościoła rzymskiego do pójścia w tym kierunku byłoby uczynienie z obecnego synodu biskupów czegoś o wiele bardziej efektywnego i wpływowego w życiu Kościoła, aniżeli dotychczas.

14. Uznajemy, że uniwersalny prymat, jeśli ma być nie tylko znakiem jedności, ale też zdolny do utrzymywania jedności, prawdy i miłości, powinien być zobowiązany do zwoływania w określonym czasie i okolicznościach zgromadzeń biskupich i soborów, jak i mieć też prawo czynienia tego, jeśli uważać to będzie za konieczne. Mogłoby również otrzymać jasno określone i ograniczone prawo do składania apelacji. Prawdopodobnie potrzebowałby do prawidłowego wykonywania swoich obowiązków znaczącego aparatu administracyjnego, który nie powinien jednak odwzorowywać dzisiejszej kurii, ale [powinien] wykazywać jasne struktury odpowiedzialności wobec Kościołów. Bez tego rodzaju centrali Kościół uniwersalny, jak podpowiada doświadczenie, nie mógłby się obyć. Mogłaby ona zagwarantować, że zasada subsydiarności byłaby starannie przestrzegana – tzn. żadne sprawy, które mogłyby być rozwiązane na niższym szczeblu, nie przenoszono by na wyższy poziom, a już na pewno nie zajmowałby się nimi prymas.

15. Powyżej mówiliśmy o uniwersalnym prymacie, iż byłby on odpowiedzialny za służbę jedności, prawdzie i miłości dla całego Kościoła. Ważne jest, aby nie

uważać go za jedyny organ wspierania tych celów. Każdy członek i każda część Kościoła ponoszą współodpowiedzialność. Prymat powinien być postrzegany nie tylko w związku z urzędem ordynacji, lecz także w związku z Pismem, wyznaniem wiary, sakramentami oraz innymi środkami łaski, które utrzymują i budują Kościół. „Kościół jako Boża rzeczywistość i pierwszy owoc Królestwa Bożego poddaje transcendencji naszą teraźniejszą, skończoną rzeczywistość. Jednocześnie posiada on, będąc ludzką instytucją i organizacją, udział we wszystkich wieloznacznościach i słabościach ludzkiej egzystencji. Nieustannie potrzebuje reformy i odnowy. Wraz z innymi chrześcijanami odkryliśmy wspólnotowy charakter Kościoła w czasach samotności i wyobcowania. Kościół żyje w *koinonii* i jest wspólnotą, w której wszyscy członkowie, wyświęceni i świeccy, poprzez swoje dary czynią swój wkład w życie całości.”

Uwaga: Dla powyższego tekstu przytaczaliśmy w obszerniejszych fragmentach Oświadczenie anglikańsko-starokatolickiej Komisji Teologów z kwietnia 1980 roku z Trewiru oraz prace podobnej konferencji z września 1982 roku z Wiednia. Ze względów czasowych niemożliwe było omówienie zagadnienia nieomyślności, do czego impuls dała wiedeńska konferencja. Cytat w rozdziale 7 podsumowuje wyniki Wspólnej Komisji Synodów Prowincjalnych Canterbury, która została powołana do zbadania roli świeckich przy kierowaniu Kościołem w perspektywie historycznej i teologicznej. Cytat z rozdziału 15 jest lekko zmienioną formą z prac Anglikańsko-Luterańskiej Komisji Europejskiej.

- + *Marines Kok*, emerytowany Arcybiskup Utrechtu
- + *Eric Cicestr.* (dr Eric Kemp), biskup Chichester

Tłum. *Dariusz Bruncz*

APOSTOLSKOŚĆ KOŚCIOŁA

Dokument studyjny

Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności

(2007)

W poprzednim zeszycie „Studiów” zamieściliśmy część pierwszą i drugą dokumentu dialogu luterańsko-rzymskokatolickiego Apostolskość Kościoła, obecnie publikujemy dwie dalsze jego części – trzecią i czwartą (Redakcja).

Część trzecia

Sukcesja apostołska

i urząd z mocy ordynacji

3.1. Wprowadzenie

165. Część druga tego studium dotyczyła apostołskości całego Kościoła i rozważała „elementy”, które – pod działaniem Ducha Świętego – przyczyniają się do tego, że Kościół buduje się „na fundamencie apostołów i proroków, a kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus” (Ef 2, 20). Do elementów tych należą: Pismo Święte, przekazywanie Słowa Bożego w zwiastowaniu, Chrzest i Wieczerza Pańska, urząd kluczy, katecheza jako przekazywanie dalej tradycji apostołskiej, wyznania wiary, Ojciec nasz i Dziesięcioro przykazań. Te „elementy” są instytucjami i wyrazicielami przekazu Słowa Bożego, w których treść apostołskiej Ewangelii

staje się obecna po to, by istotom ludzkim przynosić zbawienie. W ten sposób przyczyniają się do tego, że Kościół jako całość pozostaje apostołski. Apostołskość Kościoła jest związana z dużą liczbą takich „elementów”, które oczywiście są obecne w naszych Kościołach w różnych konfiguracjach.

166. Ponieważ w przypadku tych „elementów” chodzi o instytucje i wyrazicielei przekazu Słowa Bożego, ich istotną część składową stanowią ludzie. Nie ma świadectwa bez świadków, kazania bez kaznodziei, sprawowania sakramentów bez osoby udzielającej, lecz także nie ma świadectwa i kazania bez ludzi, którzy tego słuchają, i dystrybucji sakramentów bez ludzi, którzy je przyjmują. Tak więc wyłania się pytanie dotyczące przekazywania Słowa Bożego w taki sposób, by Kościół pozostawał w kontynuacji tradycji apostołskiej.

167. Co się tyczy ludzi jako *sluchaczy i odbiorców* Ewangelii, to za *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* możemy stwierdzić: „Tylko przez Chrystusa zostajemy usprawiedliwieni, przyjmując w wierze to zbawienie. Z kolei sama wiara jest darem Boga przez Ducha Świętego, który w Słowie i sakramentach działa we wspólnocie wierzących”¹. Co się tyczy ludzi jako *współpracowników Boga* podczas zwiastowania Ewangelii, to wszyscy ochrzczeni i wierzący na podstawie swojego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa są powołani do współpracy w przekazywaniu Ewangelii. Jednocześnie istnieje urząd z mocy ordynacji w Kościele, do sprawowania którego niektóre jednostki są szczególnie powołane. Jest zadaniem dla katolików jak i luteranów wyjaśnienie relacji zachodzącej między powszechnym lub wspólnym kapłaństwem wszystkich ochrzczonego a szczególnym urzędem, przekazywanym przez ordynację lub święcenia. Odpowiedź na to pytanie zależy od konfiguracji owych „elementów” i ma z kolei wpływ na tę konfigurację. Same „elementy” nie są niezależne od swoich każdorazowych konfiguracji, co można dostrzec w relacji między urzędem duchownym a Eucharystią. Tak więc urząd, jego rozumienie nauczające jak i jego porządek instytucjonalny, ma duże znaczenie dla apostołskości Kościoła.

168. Odpowiedź na pytanie w sprawie relacji między wspólnym kapłaństwem wszystkich ochrzczonego a urzędem z mocy ordynacji jest powiązana z odpowiedzią na dalsze pytanie, które się tutaj wyłania, z pytaniem o dyferencjację w ramach urzędu szczególnego. Przede wszystkim chodzi tu o relację między urzędem pastora lub prezbitera a urzędem biskupa. Ta relacja w dziejach Kościoła była definiowana w różny sposób i jest ona rozumiana inaczej w Kościele katolickim niż w Kościołach luteranckich. Tak więc urzędy w Kościele rzymskokatolic-

¹ Cyt. za *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko-Biała 2000, nr 16.

kim i Kościołach luterańskich mają różny kształt (zarówno co do ich rozumienia doktrynalnego jak i ustrojowo-kościelnego). Zarówno dla katolików jak i luteranów urząd szczególny jest szczególną posługą na rzecz apostolskiej Ewangelii i tym samym na rzecz apostolskości Kościoła. Pytanie ekumeniczne, które wiąże się z problemem form strukturalnych szczególnego urzędu, brzmi: czy specyficzna struktura urzędu duchownego i specyficzna struktura urzędu biskupiego jak również specyficzna forma osadzenia tego ostatniego w szerszym kolegium jest niezbędna dla autentycznej i prawnie uzasadnionej posługi na rzecz apostolskiej Ewangelii? Czy jeden urząd posługi może przejawiać się w różnej postaci? Co jest jego substancją, a co jego strukturą, która – w pewnych granicach – może się zmieniać?

169. Punktem orientacyjnym w szukaniu odpowiedzi będzie Nowy Testament w powiązaniu ze Starym jako pierwotne i wiążące świadectwo wiary chrześcijańskiej (por. wyżej 1.4-5 i poniżej 3.2). Ale Nowy Testament pokazuje nam różnorodność posług i charyzmatów; różne formy i koncepcje urzędów znajdują się w procesie powstawania, one jeszcze pokrywają się częściowo. Można, z pewną ostrożnością, rozpoznać linie rozwojowe w Nowym Testamencie. Ich postrzeganie i osąd są, oczywiście, zależne od tego, jak ocenia się dalszy rozwój historyczny w kwestii urzędu. Struktura trójstopniowego urzędu Kościoła starożytnego nie znajduje jako taka potwierdzenia w Nowym Testamencie, lecz powstała ona przez rozwój urzędów, o których mówi Nowy Testament i które połączono ze sobą w określonej konfiguracji. Ten rozwój urzędu w starożytnym Kościele jest specyficzną formą recepcji świadectw Nowego Testamentu dotyczących posług i charyzmatów, które pełniły skuteczną rolę w Kościele apostołów.

170. Historyczny rozwój urzędu duchownego w Kościele starożytnym i średniowiecznym zostanie poniżej krótko naszkicowany. Jest to wspólna dla katolików i luteranów historia Kościoła, toteż można ją wspólnie opisać (por. poniżej 3.3). Dla jednych i drugich znaczenia ma to, że ów rozwój tak wcześnie i również trwale doprowadził do odróżnienia urzędu prezbitera od urzędu biskupa. Można poznać powody i impulsy, jakimi się tutaj kierowano oraz ustalić wewnętrzną logikę tego rozwoju. Oczywiście teologiczne oceny w sprawie normatywności tego rozwoju rozchodzą się, i to przede wszystkim dlatego, że reformatorzy doszli do przekonania, iż Kościół ich czasów porzucił w wielu aspektach wierność wobec apostolskiej Ewangelii o łasce Bożej, i że tę tendencję dostrzegli także w rozumieniu kapłaństwa, które urząd duchowny postrzegało przede wszystkim jako posługę na rzecz ofiary mszalnej. Z kolei biskupi, przekonani przez swoich teologów o błędach reformatorów, powstrzymywali się przed ordynowaniem teologów ewangelickich. W ten sposób zbory ewangelickie, które chciały mieć reformatorskich księży, stały przed wyborem rezygnacji z ordynacji swoich księży przez biskupów

lub zarzuceniem swego rozumienia usprawiedliwienia jedynie z łaski i jedynie z wiary. Tak nastąpił rozłam między dwoma elementarnymi aspektami sukcesji apostoelskiej. Rozważenie narzucających się z tego powodu pytań wymaga krótkiego przedstawienia tego, jak urząd z mocy ordynacji rozwinął się w Reformacji luterskiej i jak był rozumiany pod względem teologicznym (por. poniżej 3.4.1), jak również szkicowej odpowiedzi, którą Sobór Trydencki udzielił w kwestii reformacyjnego pojmowania urzędu (por. poniżej 3.4.2). W dalszej kolejności będzie prezentacja, jak Sobór Watykański II podjął i rozwinął nauczanie Trydentu (por. poniżej 3.5.1). Następnie zostanie przedstawiony szkic współczesnej luterkańskiej nauki o urzędzie (por. poniżej 3.5.2).

171. We „Wnioskach” (por. poniżej 3.6) ma być podjęta próba zbadania, jakie zbliżenia zachodzą w kwestii urzędu apostoelskiej sukcesji, gdy uwzględni się okoliczności podziału w tej kwestii i gdy obok różnic weźmie się pod uwagę te zbieżności poglądów w odniesieniu do apostoelskości Kościoła i jego urzędu, które nigdy nie zostały utracone, jak również takie, które uświadomiono sobie na nowo.

3.2. Orientacja biblijna

172. „Wy jednak jesteście potomstwem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem wykupionym, abyście opowiadali o cnotach Tego, który was wezwał z ciemności do swojej niezwykłej światłości”. Pierwszy List Piotra (2, 9) odnosi obietnicę, jaką Bóg według Wj 19, 5n czyni ludowi Izraela, do Kościoła Chrystusa. Mówi on o powołaniu całego Kościoła do zwiastowania Słowa Bożego światu. Duch prowadzi Kościół na tej drodze, czyni go świadkiem Ewangelii, umożliwia mu odczytanie znaków czasu i otwiera serca ludzi na wiarę w Ewangelię. Wszelka dyskusja na temat sukcesji apostoelskiej i urzędu z mocy ordynacji znajduje się w kontekście tej fundamentalnej kwalifikacji Kościoła.

173. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł, mając siebie na myśli, lecz charakteryzując urząd wszystkich apostołów, stwierdza: „Zgodnie z udzieloną mi łaską Boga niczym umiejętny architekt położyłem fundament, inny natomiast na nim buduje. A każdy niech zważa na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego niż ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 10-11). Domem, budowanym na tym fundamencie, jest świątynia Boga, którą tworzą wierzący w swojej wspólnoty: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga w was mieszka?” (1 Kor 3, 16). List do Efezjan rozwija

ten obraz powiadając, że Kościół jest wzniesiony „na fundamencie apostołów i proroków, a kamieniem węgielnym jest Chrystus Jezus” (Ef 2, 20). Dlatego Kościół może swemu posłannictwu, opowiadaniu o cnotach Boga (1 P 2, 9), pozostać wierny tylko wówczas, gdy będzie stale odnawiał swoją orientację wobec apostołskiej Ewangelii. Przekazywanie wiary apostołskiej z pokolenia na pokolenie oraz ponad wszelkimi granicami przestrzennymi i kulturowymi jest w rzeczywistości tym, co później zostało nazwane „sukcesją apostołską”.

174. Formy, w jakich przeżywana jest wiara i przekazywana Ewangelia, są różnorodne i wielopostaciowe. Centralnym miejscem wspólnego wyznawania wiary jest nabożeństwo, szczególnie chrzest i Eucharystia. Katecheza odgrywa decydującą rolę zarówno w doprowadzaniu do chrztu jak też w pogłębianiu wiary (Hbr 6, 1n). Krytyka i refleksja teologiczna są niezbędne dla zrozumienia, obrony, rozwijania i stale nowego wyrażania Ewangelii jako Słowa Bożego (por. 1 Kor 14). Do świadectwa słów należy świadectwo czynów: „Was natomiast niech Pan uzdolni do coraz większej i bardziej obfitej miłości wzajemnej i do wszystkich, takiej, jaką my mamy do was” – życzy Paweł zborowi w Tesalonikach (1 Tes 3, 12). Ponieważ Ewangelia Boga w Jezusie Chrystusie jest uniwersalnym orędziem zbawczym, skutecznym słowem łaski, winna ona wyrzeć głęboki wpływ na wszystkie wymiary życia Kościoła oraz w całej swej różnorodności i pełni winna być poświadczona i przekazywana kościelnemu życiu wiary.

175. W 1 Kor 12-14 apostoł Paweł opisuje w sposób zróżnicowany, jakie zadania w ciele Chrystusa mają różnorodne charyzmaty i posługi, których zadaniem jest wspieranie w różny sposób budowania Kościoła (1 Kor 14). Wielość charyzmatów i posług odpowiada wielości uzdolnień, jakie wszyscy ochrzczeni wnoszą do sprawy budowania Kościoła (1 Kor 14) i wielości zadań, które muszą być wykonane przez Kościół w świecie. Decydujące przy wszystkich charyzmatach, posługach i rodzajach pośrednictwa jest to, że są dane przez jednego Boga, jednego Pana i jednego Ducha na pożytek innym i całego Kościoła (1 Kor 12, 4-7). Jedność w zakresie początku wywiera wpływ na jedność celów w budowaniu Kościoła. W ciele Chrystusa charyzmaty znajdują drogę do jedności (1 Kor 12, 12-27; Rz 12, 4n). Różne dary łaski umożliwiają różne posługi, które winny się wzajemnie uznawać i wspierać (1 Kor 12, 28-30). „Drogą”, która przewyższa wszystkie charyzmaty (1 Kor 12, 31) jest miłość (1 Kor 13). Bez niej wszystkie charyzmaty są niczym (13, 1-3). Tylko w niej są one skuteczne w dziele budowania Kościoła (1 Kor 14, 1-5).

176. Apostołowie jako posłańcy Jezusa Chrystusa, jako Jego następcy zwiastują Ewangelię Bożą; zwiastują ją „w imię Chrystusa” (2 Kor 5, 20). Działalność apostołów, jak mówi Paweł, jest „służbą pojednania”, o ile Bóg przez apostołów

wzywa do pojednania (2 Kor 5, 18). Zwiastowanie apostoła Pawła może jawić się jako słabe i nie zawierać wiele mądrości, ale właśnie przez to wywołuje wiarę, która opiera się całkiem na Bożej mocy (1 Kor 2, 1-4). Paweł widzi siebie jako sługę Chrystusa i „szafarza tajemnic Bożych” (1 Kor 4, 1). Posługa apostoła jest wyposażona we „władzę” (2 Kor 13, 10), gdy zwiastuje Jezusa Chrystusa w celu budowania Kościoła. W każdym razie apostoł przechowuje skarb Ewangelii w „glinianych naczyniach”, aby „ta przeogromna moc była z Boga, a nie z nas” (2 Kor 4, 7). Ponieważ prawda o Jezusie Chrystusie jest taka, że „choć został ukrzyżowany na skutek słabości, żyje jednak dzięki mocy Boga” (2 Kor 13, 4), przeto apostoł może powiedzieć: „gdy niedomagam, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12, 10).

177. Apostolat powinien służyć ekspansji Kościoła aż do krańców ziemi i trwać do końca czasów (Mt 28, 20; por. Dz 1, 8). Wiąże się to z założeniem, że zwiastowanie Ewangelii, udzielanie sakramentów, misja i katecheza, kierowanie wspólnotami, wspieranie i koordynowanie charyzmatów odbywają się stale od nowa. Że tak może się dziać jest darem Ducha Świętego (1 Kor 12-14, por. Ef 4). W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł angażuje się na rzecz tego, by charyzmaty wzajemnie się wspierały i współpracowały (1 Kor 12, 4-31); zanim przedstawi dłuższą listę różnych darów, przypomina Koryntianom, że „Bóg ustanowił w Kościele najpierw apostołów, po drugie proroków, po trzecie nauczycieli” (1 Kor 12, 28nn). Oczywiście także sami apostołowie są wezwani do przygotowania wspólnot, by te szły drogą wiary. Według Dz 14, 23 Paweł i Barnaba podczas swojej pierwszej podróży misyjnej ustanowili w każdym zborze prezbitera. Według świadectwa jego listów Paweł ma w zborach partnerów, którzy ponoszą odpowiedzialność przez, na przykład, upowszechnianie jego słów (1 Tes 5, 27); imiennie wymienia diakoniszę Febę w Koryncie lub w Kenchrach (Rz 16, 1) lub Stefanasa, „pierwszy owoc Achai”, którego cały dom „oddał się na służbę świętych” i z tego powodu zasługuje na uznanie (1 Kor 16, 13-17). List do Filipian już we wstępnym adresie wymienia „biskupów i diakonów” (Flp 1, 1). Jak zostało przedstawione w części pierwszej, współpracownicy Pawła, Tytus i Tymoteusz, wypełniają szczególnie ważne zadanie. Paweł specjalnie domaga się uznania tych, którzy ponoszą odpowiedzialność (1 Tes 5, 12n; 1 Kor 16, 16), serdecznego przyjęcia swoich współpracowników (Rz 16, 1) i udzielenia im wsparcia w miarę możliwości (1 Kor 16, 10; 2 Kor 8, 23n).

178. Ze względu na sukcesję w wierze różne pisma nowotestamentowe mówią o urzędach kościelnych, które służą orientacji wobec apostolskiego początku. List do Efezjan wymienia „ewangelistów, pasterzy i nauczycieli” (4, 11), listy pastoralne podkreślają prawowierną naukę głoszoną przez „biskupa” (*episkopos*), Pierwszy List Piotra mówi o posłudze pastoralnej prezbitarów (5, 1-11), List do Hebraj-

czyków o „przełożonych” (Hbr 13, 7. 17. 24); w Dz 20, 17-38 Paweł napomina prezbiterów w Efezie, by jako nadzorcy (*episkopoi*) kierowali Kościołem jako trzodą Boga i zachowali „Słowa Jego łaski” (Dz 20, 32) także w walkach o prawdziwą wiarę. Według Listu do Efezjan to ten sam Duch, który uczynił apostołów i proroków, który także daje „ewangelistów, pasterzy i nauczycieli”, którzy mają dalej budować na fundamencie apostołów Kościoła (4, 11). W imieniu Pawła listy pastoralne wzywają, by uznać Tymoteusza w jego przez apostoła powierzonej „posłudze” (2 Tm 4, 5) z powodu „łaski” (por. 2 Tm 2, 1), która została mu udzielona (1 Tm 4, 6nn), również prezbiterzy, „którzy dobrze sprawują swój urząd”, winni znaleźć należne im uznanie (1 Tm 5, 17). Podobne napomnienia znajdują się w Liście do Hebrajczyków (13, 7) i w Pierwszym Liście Piotra (5, 5). Według Listu do Efezjan posługa „ewangelistów, pasterzy i nauczycieli” (Ef 4, 11) zmierza do tego, aby „wszyscy doszli do jedności wiary i poznania Syna Bożego” (4, 13), według Pierwszego Listu Piotra prezbiterzy, którzy działają jako pasterze, zostają napominani: „[bądźcie] nie jak ci, którzy mają władzę nad powierzonymi sobie, ale jak ci, którzy stają się wzorem dla trzody” (5, 3).

179. Perspektywa pneumatologiczna rzuca światło na relację między fundamentalną posługą apostołów, polegającą na położeniu „fundamentu” w Kościołach lokalnych, tego „którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11), a budowaniem na tym fundamencie z wykorzystaniem wspomnianych kościelnych posługiwań. Apostolat różni się od tych posługiwań tym, że jest jedyny w swoim rodzaju, gdyż z woli Chrystusa stał się elementem założycielskim Kościoła. Urzędy kościelne winny uznać tę historyczną i teologiczną niepowtarzalność apostołowskiej posługi założycielskiej oraz dawać jej wyraz słowem i czynem podczas zwiastowania Ewangelii.

180. Terminologia jest zróżnicowana, obszary zadań nadzorców i prezbiterów zdają się jeszcze w dużej mierze na siebie nakładać. Ważnym zadaniem jest kierowanie Kościołem na płaszczyźnie lokalnej. Zarówno według Dziejów Apostolskich jak również listów pastoralnych Duch Boży jest tym, który inspiruje apostołów do wprowadzania owych urzędów lub posługiwań i – przy poparciu całego Kościoła – powierzania ich poszczególnym chrześcijanom. Odpowiednio jest to ten sam Duch, który umożliwia tym chrześcijanom sprawowanie ich posługi dla Kościoła z autorytetem harmonizującym z Ewangelią (Ef 4, 7nn). Szczególnie według Listów Pastoralnych istotnym elementem przewodzenia jest prawowierna nauka, zarówno w konfrontacji z nauką fałszywą jak też w konstruktywnej prezentacji treści orędzia o zbawieniu. Jednak dysputy na temat prawdy Ewangelii nie mogą być także wykluczone spośród apostołów, proroków, nauczycieli i biskupów, muszą być jednak prowadzone w tym samym Duchu prawdy, który trzyma cały Kościół przy Ewangelii.

181. W Listach Pastoralnych nałożenie rąk pociąga za sobą wprowadzenie lub ordynację na kościelny urząd posługiwania. Jest ono ściśle związane z przekazaniem prawowitej nauki. Także wprowadzenie Siedmiu przez Dwunastu odbywa się według Dz 6, 6 przez nałożenie rąk. Według Listów Pastoralnych Bóg przez nałożenie rąk przekazuje „charyzmat”, który jest „w” tych, na których nałożono ręce (1Tm 4, 14; por. 2 Tm 1, 6). Jest to charyzmat posługi wzorowany na apostołe Pawle (1 Tm 1, 18). Nałożenie rąk daje Ducha mocy, miłości i rozsądku ((2 Tm 1, 7). Mówiąc o „urzędzie łaski” lub „urzędzie charyzmatu” ma się na myśli łaskę lub dar łaski, który Tymoteuszowi lub Tytusowi umożliwia wypełnienie nakazu danego im przez Pawła, mianowicie utrzymania Kościoła w prawdzie Ewangelii (por. 1 Tm 1, 16nn i 2 Tm 1, 6nn).

182. Tymoteusz otrzymuje polecenie, by „rąk na nikogo nie nakładał pochopnie” (1 Tm 5, 22); jest możliwe, że chodziło tu o powołanie prezbiterów lub nadzorców. Również na Tymoteusza zostały nałożone ręce. Oczywiście na podstawie tych listów nie istnieje jednolity ryt; gdyż według 1 Tm 4, 14 tymi, którzy nałożyli nań ręce, to prezbiterzy, natomiast według 2 Tm 1, 6 ręce nałożył nań Apostoł. Relacja między oboma rytami nie jest całkiem jasna. Czy odnośnie do 1 Tm 5, 22 należy mówić o „łańcuchu” nakładania rąk, spotyka się z różną oceną egzegezy. Teologia ewangelicka podkreśla silniej otwartość i polifoniczność świadectwa biblijnego. Gdy teologia katolicka w sukcesji nakładania rąk widzi znak łączności z Chrystusem, spowodowaną przez Ducha kontynuację zwiastowania Ewangelii i jedności Kościoła poprzez wieki, wówczas powołuje się ona na Listy Pasterskie, ale nie izoluje nakładania rąk od życia Kościoła, lecz traktuje je jako istotną formę, dzięki której *successio apostolica*, które jest konieczne ze względu na *successio fidei*, staje się skuteczne mocą Ducha. Przez praktykowanie ordynacji, rozumianej w duchu Nowego Testamentu, Kościół nie staje się panem Ewangelii, lecz jej się podporządkowuje. Autorytet, który przez Ducha należy się kościelnemu urzędowi posługi, służy wolności wszystkich wierzących w prawdę Ewangelii. Nałożenie rąk jest dla całego Kościoła znakiem, że żyje on ze słuchania Ewangelii jako Słowa skierowanego nie do samego siebie, lecz jako Słowa, przez które przemawia Bóg do ludzi na sposób ludzki.

183. Paweł wzywa swoje zbory, by go naśladowały tak, jak on naśladowuje Chrystusa (1 Kor 4, 16; 11, 1; Flp 3, 17; 4, 9; 1 Tes 1, 6). Według 2 Tm 1, 13 „zdrowa nauka”, którą Tymoteusz usłyszał od Pawła, ma być dla niego „wzorem w wierze i miłości w Chrystusa Jezusa”. Takie jest założenie, gdy 2 Tm 3, 10 mówi o naśladowaniu Apostoła przez Tymoteusza w zakresie „nauki, postępowania, pragnienia, wiary, cierpliwości, miłości, wytrwałości, prześladowań, cierpień” (por. 1 Tm 4, 6). W tym sensie naśladowanie nie oznacza po prostu kontynuowania działalno-

ści Apostoła, lecz trwale kierowanie się jego przykładem, który według 1 Tm 1, 16 jest ze swej strony „przykładem dla wszystkich”, ale dlatego, że „dostał miłosierdzia”. W Nowym Testamencie „sukcesja apostołowa” ma miejsce w perspektywie naśladowania Jezusa. Łączy ona wszystkich chrześcijan, z apostołami włącznie, z ich Panem i wzajemnie ze sobą. Uczniowie Jezusa uważali się za naśladowców, także w zakresie wzięcia krzyża (Mk 8, 34-38, par.), tak aby mieć wspólnotę z Jezusem również w pełnieniu misji połączonej z cierpieniem. Mimo zawodu, jaki sprawili, zostają przez Jezusa, który „poszedł przed nimi do Galilei” (Mk 14, 28; 16, 7; por. 10, 32nn), wezwani ponownie do naśladowania. O „apostolskiej sukcesji” w przypadku kościelnego urzędu posługi można mówić dopiero wówczas, gdy jego udziałowcy będą się wzorować na apostołach w ich naśladowaniu, zwiastowaniu, praktyce i służbie. W takim rozumieniu mówienie o „sukcesji apostołowej” zachowuje niepowtarzalność posługi, jaka przynależy apostołom i utrzymuje ją w perspektywie naśladowania Jezusa Chrystusa połączonego z nieustanną służbą na rzecz budowania Kościoła na fundamencie Jezusa Chrystusa, który niegdyś położyli apostołowie.

3.3. Urząd z mocy ordynacji w Kościele starożytnym i średniowieczu

184. W niektórych pismach nowotestamentowych a szczególnie w Listach Pastoralnych znajduje wyraz przekonanie, że apostołowie troszczyli się o urzędy przywódcze w założonych przez siebie zborach i stwierdza się ścisłą łączność między urzędem przywódczym a przekazywaniem dalej „nauki” apostołów, „dobra powierzonego” uczniom apostołów (2 Tm 1, 13n). Ale dopiero w Pierwszym Liście Klemensa spotykamy się z pojęciem następstwa apostołów rozumianym jako linia przesłania od Boga przez Chrystusa do apostołów i ich „pierwocin”, które ustanowili „po uprzednim wypróbowaniu w Duchu biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących” (por. 42, 1-4). W 44, 1-2 czytamy: „Także nasi apostołowie wiedzieli przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, że będzie istniał spór o urząd biskupi (*peri tou onomatōs tes episkopes*). Z tego więc powodu ustanowili, gdyż dysponowali z góry dokładną wiedzą, wyżej wymienionych i potem dali instrukcję, aby w przypadku ich śmierci inni wypróbowani mężowie przejęli ich posługę”². Obok biskupów jest także mowa o ustanowionych, wyznaczonych pre-

² *First Epistle of Clement* 42, 1-4, 44, 1-3, w: A. Roberts I J. Donaldson (red.), *The Ante-Nicene Fathers* (Reprint, Grand Rapids, 1977), 16-17.

zbiterach (44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1), których lekceważenie stało się powodem napisania listu do Kościoła w Koryncie.

185. W fazie przejściowej od apostołskich do poapostołskich czasów zaczęła się także kształtować struktura urzędu, która jako nadzorcę przewiduje biskupa, u którego boku stoi kolegium prezbiterów i diakonów; stopniowo ten model ukształtował się jako jedyny. Listy Ignacego z Antiochii (ok. 110 r.) dają pierwsze jednoznaczne świadectwo o istnieniu jednego biskupa otoczonego kolegium prezbiterów i diakonów. Tutaj poświadczony zostaje prezbiterat jako samodzielny stopień hierarchiczny pomiędzy biskupem a diakonem. Ignacy często mówi o triadzie złożonej z biskupa (zawsze w liczbie pojedynczej), prezbiterium lub prezbiterów i diakonów. Ta trójstopniowa hierarchia jest odbiciem hierarchii niebiańskiej z Bogiem Ojcem, Chrystusem i Apostołami³. Nic, co dotyczy Kościoła, nie powinno się dziać bez biskupa. „Za wiarygodną uchodzi ta uroczystość eucharystyczna, która odbywa się z udziałem biskupa lub osoby przez niego upoważnionej. Gdzie pojawia się biskup, tam winien być zbor, podobnie jak gdziekolwiek jest Chrystus Jezus, tam jest Kościół katolicki. Bez biskupa nie wolno ani chrzcić, ani celebrować uczy miłości...”⁴.

186. Formularze konsekracji i ordynacji, występujące ok. 215 r. w *Traditio apostolica* Hipolita z Rzymu dla ordynacji biskupa, prezbiterów i diakonów pokazują wyraźnie, że ta struktura urzędów była już dosyć mocno zainstalowana na początku III stulecia. Podczas zgromadzenia niedzielnego zboru i prezbiterium biskupowi wybranemu i potwierdzonemu przez wszystkich zostają nałożone ręce przez wszystkich obecnych biskupów. Prezbiterium nie uczestniczy w nałożeniu rąk. Wszyscy zachowują ciszę i modlą się w swoich sercach o zstąpienie Ducha Świętego. Jeden z obecnych biskupów, upoważniony przez wszystkich, kładzie rękę na ordynowanego i wypowiada modlitwę konsekracyjną. Potem następuje celebrowanie Eucharystii. Podczas ordynacji prezbitera biskup nakłada na niego rękę i wypowiada modlitwę konsekracyjną, podczas gdy obecni kapłani winni dotknąć ordynowanego, to znaczy również nałożyć ręce. Podczas ordynacji diakona tylko biskup nakłada ręce na ordynowanego i zmawia modlitwę konsekracyjną. On nie jest ordynowany na kapłana, lecz do pełnienia „służby”⁵. Według porządku poświadczonego w *Traditio apostolica* urząd z mocy ordynacji na początku III stulecia składa się z biskupa, prezbitera i diakona.

³ *Epistle of Ignatius to the Magnesians*, 6, 1, w: *The Ante-Nicene Fathers*, 1, 61.

⁴ *Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans* 8, 1n, w: *The Ante-Nicene Fathers* 1, 89-90.

⁵ *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, ed. Gregory Dix (London, 2 wyd., 1968), 15.

187. Z powodu kwestii spornych, które powstają w drugim wieku w odniesieniu do autentycznej treści ewangelicznego orędzia, łączność między zwiastowanym słowem a świadkami zostaje podkreślona w taki sposób, że kontynuacja biskupów w Kościele lokalnym staje się kryterium, według którego można rozpoznać kontynuację publicznego przekazywania nauki apostoelskiej. Ireneusz pisze w tym kontekście o „tradycji apostołów manifestowanej na całym świecie. Wszyscy ludzie, którzy chcą zobaczyć prawdę, mogą ją oglądać w każdym Kościele. I możemy wymienić biskupów, ustanowionych przez apostołów w poszczególnych Kościołach i ich następców aż po dzisiejszy dzień”⁶. Według Ireneusza prawdziwej nauki należy szukać w tradycji, którą otrzymali biskupi lub ustanowieni przez nich prezbiterzy od apostołów i przekazywali ją dalej swoim następcom aż po dzisiejsze czasy. Ideę tradycji apostoelskiej korespondującej z sukcesją biskupów podjęli w III stuleciu w Afryce północnej Tertulian i Cyprian, później, w czwartym i piątym stuleciu stało się to elementem składowym nauczania Ojców.

188. Proces, który doprowadził do wykształcenia się jednolitej struktury urzędu z episkopatem na czele, odzwierciedla w ten sposób trwałe zadanie Kościoła do dawania wiążącego świadectwa w bardzo trudnych sytuacjach, by zachować jedność Kościoła i zapobiec wynaturzeniu tradycyjnej wiary. Zwłaszcza w kontekście walki z gnozą rozwija się obok merytorycznego kryterium wierności biblijnemu świadectwu i *regula fidei* także personalne kryterium następstwa (sukcesji) świadków apostoelskiej tradycji i stale zyskuje na znaczeniu. Tak więc w ramach kościelnego procesu przekazywania Ewangelii, którego przedstawicielami są wszyscy członkowie Kościoła i którego formy obejmują całość chrześcijańskiego świadectwa, można rozpoznać szczególną płaszczyznę, mianowicie płaszczyznę tych, którzy sprawują urząd kierowania i nadzoru i którzy uchodzą za kryterium, którym można się kierować w sytuacji konfliktu.

189. Wokół tej centralnej funkcji urzędu biskupa i urzędu z mocy ordynacji, która służy kontynuacji zwiastowania apostoelskiego, grupują się liczne funkcje, które dotyczą nadzoru nad całym życiem kościelnym i mają na celu utrzymanie jedności Kościoła. Rola i autorytet, który biskup zyskuje stopniowo w Kościele, zależą od ścisłego powiązania między nadzorem nad nienaruszalnym charakterem tradycji apostoelskiej a posługą na rzecz jedności Kościoła. Gdyż dla jedności Kościoła nie może być żadnego innego kryterium niż apostoelska Ewangelia, przyjmowana we wierze, celebrowana w sakramentach oraz poświadczona przez Słowo i dzieła miłości.

⁶ Ireneus, *Adversus Haereses* III, 3, 1, w: *The Ante-Nicene Fathers*, 1, 415.

190. W trakcie czwartego stulecia następuje drugi bardzo ważny krok w zakresie ukształtowania urzędu biskupa i prezbitera. Wskutek rozszerzania się chrześcijaństwa poza obszar miejski powstają nowe zbory, które zostają powierzone trosce pastoralnej prezbitarów. Tworzyli oni najpierw kolegium asystujące biskupowi, teraz otrzymują zadanie udzielania chrztu i przewodniczenia Eucharystii, tak więc przejmują funkcje, które do tego momentu były typowymi funkcjami biskupa. Wówczas gdy urząd prezbitarów nabiera cech „episkopalnych”, urząd biskupa traci cechę bycia urzędem, który przewodniczy zborom istniejącym w jednej miejscowości, stając się urzędem o charakterze regionalnym. Urząd ten, w którym obecnie na plan pierwszy wychodzą funkcje administracyjne i prawne, daje wyraz jedności między różnymi zborami eucharystycznymi. Jest rzeczą znaną, że w tej fazie przejściowej rozwoju życia Kościoła i struktur jego misji, nie zwiększa się liczba biskupów – co byłoby zgodne z zasadą: jeden biskup dla każdego Kościoła lokalnego – lecz dochodzi do „specjalizacji” urzędu biskupa i prezbitera. Oba urzędy w różny sposób i na różnych płaszczyznach znajdują się w służbie Kościoła lokalnego, lecz pozostają, jak tego dowodzi zasada zależności prezbitera od biskupa, ściśle ze sobą związane.

191. Chcąc opisać eklezjologię Kościoła starożytnego, tak jak ukształtowała się ona w życiu i świadomości Kościoła, narzuca się idea wspólnoty (*koinonia*). Każda *ecclesia* jest *koinonia*, którą bliżej można określić jako wspólnotę wiary i sakramentów. Biskup służy jej przede wszystkim w Eucharystii i zwiastowaniu wiary, której jest on nauczycielem i stróżem, jak również przez troskę o zachowanie jedności całego Kościoła. Każdy Kościół, który jest *koinonia*, znajduje się jednak we wspólnocie z innymi Kościołami, i dlatego biskupa należy rozumieć nie tylko jako jednostkę, lecz we wspólnocie z innymi biskupami. Ta kolegialna struktura urzędu biskupiego przejawia się w sposób wyrazisty podczas ordynacji biskupa, gdy na przykład kanon 4 Soboru w Nicei stwierdza, że byłoby „najlepiej”, gdyby każdy biskup był ordynowany przez wszystkich biskupów prowincji i tylko w sytuacjach nadzwyczajnych przynajmniej trzech biskupów powinno zebrać się jednocześnie z powodu ordynacji; potwierdzenie procedur dla każdej poszczególnej prowincji przysługuje jednak metropolie⁷. Ponadto w kanonie 6 znajduje się zakaz powoływania biskupa bez zgody metropolity, i wspomniane jest tutaj pierwszeństwo Aleksandrii, Rzymu i Antiochii, w kanonie 7 Jerozolimie, „matce Kościołów”⁸, zostaje przyznane „następstwo wynikające z czci”. Do tego pierwszeństwa aspiruje po Soborze w Konstantynopolu (381) jeszcze Konstantynopol jako

⁷ *Dokumenty soborów powszechnych*, tom I: 325-787, Kraków 2002, s. 29.

⁸ Tak w „Liście biskupów zebranych w Konstantynopolu” w 382 r. na Synodzie, który jest streszczeniem tego, co wydarzyło się na Soborze w 381 r., z usunięciem ze stanowiska Maksyma i ordynacją Nektariusza na biskupa Konstantynopola włącznie. *Dokumenty soborów powszechnych...*, s. 75nn.

„Nowy Rzym”⁹. W ogóle synody i sobory świadczą o *koinonia* Kościołów i ich biskupów. Ale tym samym fundamentalne znaczenie ma także struktura wychodząca poza Kościoły lokalne, która ukształtowała się w metropoliach i patriarchatach. Dla urzędu biskupa oznacza to, że jest on sprawowany nie tylko w personalnej relacji wobec zboru (wymiar personalny) i w sposób istotny jest w nim zakorzeniony (wymiar społecznościowy), lecz wymaga także wspólnoty z innymi biskupami (wymiar kolegialny).

192. Refleksje na temat urzędu z mocy ordynacji, rozwinięte w średniowieczu zwłaszcza przez Piotra Lombarda, opierają się w dużej mierze na poglądzie Hieronima, który podkreślił równość między prezbiterami i biskupami, oraz na fakcie, że definicja teologiczna urzędu wywodzi się z przewodniczenia uroczystości eucharystycznej. W konsekwencji urząd kapłański stał się podstawą dla zrozumienia urzędu kościelnego. Łączyło się to z trudnością w teologii episkopatu, dotyczącą tego, czy jego specjalny status znajduje odzwierciedlenie w sakramencie święceń. Ostatecznie zwyciężyła tendencja do definiowania urzędu biskupiego niemal wyłącznie w kategoriach jurydycznych.

193. Jednakże istniały też tendencje przeciwstawne, które ujawniły się wyraźnie u Tomasza z Akwinu, opisujące różnicę między kapłanem a biskupem w kwestii autorytetu w odniesieniu do Kościoła jako *corpus Christi mysticum* w znaczeniu wyższego autorytetu episkopalnego, który jest „kapłaństwem apostołskim”. Ten duchowy autorytet biskup otrzymuje przez święcenia¹⁰. Jednak Tomasz ten autorytet budowania Kościoła jako Ciała Chrystusa, włącza do swojej koncepcji pośrednictwa łaski i zbawienia przez Chrystusa, Głowy Kościoła i idei instrumentalnej przyczynowości człowieka Chrystusa. Jego teologia łaski doprowadziła go do widzenia Chrystusa przede wszystkim jako Tego, który udziela łaski, a na bazie swojej teologii *lex nova* potrafi on nawet sprawy instytucjonalne przesunąć do drugiego rzędu eklezjologii.

⁹ Por. kanony 2 i 3 Soboru w Konstantynopolu, *Dokumenty soborów powszechnych...*, s. 72-73.

¹⁰ Por. In IV Sent., dist.24, cap. 3, qu.2, ad 3: “Omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione”.

3.4. Urząd z mocy ordynacji w okresie Reformacji luterańskiej i na Soborze Trydenckim

3.4.1. Urząd z mocy ordynacji w okresie Reformacji luterańskiej

194. W kwestii, co działo się z urzędem na obszarze luterańskiej Reformacji, mamy do czynienia z kompleksem problemów. Po pierwsze chodzi o odmienne, częściowo przeciwstawne interpretacje teologiczne urzędu, na przykład krytykę rozumienia urzędu z perspektywy mszy jako ofiary. Po drugie chodzi o zróżnicowane, częściowo przeciwstawne ujęcia łaski i usprawiedliwienia, co skłoniło biskupów do nie ordynowania teologów luterańskich. Po trzecie rolę odgrywają momenty polityczne i prawne, jak na przykład konstytucja Rzeszy Niemieckiej z instytucją biskupów-książąt, której pomieszczenie władzy świeckiej i duchownej spotyka się z ostrą krytyką reformatorów. Po czwarte istnieje oddziaływanie wzajemne akcji i reakcji, teologicznej krytyki i kontr-krytyki, instytucjonalnych środków stosowanych w Kościele i państwie. Reformatorzy chcieli tworzyć Kościół, lecz dysponowali ograniczonymi dla realizacji tego celu środkami, po stronie książąt pojawiła się wola poszerzenia władzy państwowej także na Kościół. W tym splocie skrajnie heterogenicznych czynników nastąpił rozwój urzędu Kościołów ewangelickich i jego teologicznego rozumienia. Tylko część tego kompleksu może być przedmiotem poniższych rozważań.

195. Dla Reformacji luterańskiej urząd i ordynacja są znamionami rozpoznawczymi Kościoła, zwłaszcza w ich służebnej relacji wobec zwiastowania i sakramentów; Luter w swoim piśmie *O soborach i Kościołach* stwierdza: „Po piąte, poznaje się Kościół zewnątrz po tym, że wyświęca lub powołuje sługi Kościoła albo ma urzędy, które winien sprawować. Trzeba bowiem mieć biskupów, proboszczów i kaznodziejów, którzy jawnie czy ukrycie te cztery części, wyżej wymienione, czy środki uświęcenia [właściwie: relikwie; w tym przypadku: rzeczy święte, uświęcające. Chodzi tu o: Słowo Boże, sakramenty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, publiczne posługiwanie się władzą kluczy] podają, udzielają i wykonują, z powodu i w imieniu Kościoła, a raczej z ustanowienia Chrystusowego (...) Gdzie więc takie rzeczy zobaczysz, możesz być pewny, że jest tam lud Boży i święty lud chrześcijański”¹¹.

¹¹ WA 50; 632,35- 633,11 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539). Cyt. za polskim przekładem: M. Luter, *O soborach i Kościołach w: Z problemów Reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 259n.

Kapłaństwo wszystkich ochrzczonych

196. Kapłanem w pierwotnym i ścisłym znaczeniu jest według Lutra jedynie Chrystus, lecz chrześcijanie są nimi przez udział w Chrystusie we wierze według logiki "radosnej zamiany": „Jak zaś Chrystus przez swoje pierworództwo te dwie godności otrzymał, tak je też rozdziela i czyni ich uczestnikami wszystkich wierzących w siebie na podstawie poprzedniego omówionego prawa dotyczącego małżeństwa, mocą którego do oblubienicy należy wszystko to, co jest własnością Oblubieńca. Stąd my wszyscy w Chrystusie jesteśmy kapłanami i królami, my, którzy wierzymy w Chrystusa jak mówi Piotr (1 P 2, 9): ‘Wy jesteście rodem wybranym, królewskim kapłaństwem’”¹². Chrześcijanie zostają kapłanami nie przez święcenie, lecz przez nowe narodzenie, przez duchowe narodziny chrztu. Kapłanami nie zostają uczynieni, jako kapłani się rodzą¹³. „Bo wiem co się wynurzyło z chrztu, może się chlubić, że poświęcone już zostało na kapłana”¹⁴.

197. Według Lutra, kapłaństwo każdego ochrzczonego jako udział w kapłaństwie Chrystusa jest przeżywane lub realizowane w działaniu kapłańskim, polegającym na składaniu ofiary Bogu w imieniu ludzi i pouczeniu ich o Nim, przedstawiając w ten sposób jednej i drugiej stronie ich każdorazowe troski¹⁵. Gdy jedno odbywa się w modlitwach i oddaniu się Bogu, zwłaszcza w cierpieniu, to drugie w zwiastowaniu Ewangelii. Każdy chrześcijanin modli się w Chrystusie i tak staje przed Bogiem.

198. Skoro kapłaństwo każdego chrześcijanina ma swój fundament w chrzcie i jest przeżywane w wierze w obietnicę Chrystusa, to wszyscy chrześcijanie są równi wobec Boga – równi jako *sacerdotes*. Różnica między duchownym a chrześcijaninem, który nim nie jest, jest różnicą w zakresie urzędu. Pod względem stanu łaski, w odniesieniu do zbawienia nie ma różnicy między ordynowanymi a nieordynowanymi. „Wszyscy chrześcijanie są naprawdę stanu duchownego i nie istnieją między nimi żadne różnice, jak tylko przez urząd...”¹⁶. Chrześcijanie jako chrześcijanie nie pełnią urzędu. „Jest prawdą, że wszyscy chrześcijanie są kapłanami. Ale nie wszyscy są duchownymi. By być duchownym trzeba być nie tylko chrześcijaninem i kapłanem, lecz trzeba mieć także urząd i powierzony obszar

¹² WA 7;27-17-21 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520). Cyt. za polskim przekładem: M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa 1991, s. 19.

¹³ Por. WA 12; 178,9n; 179,15-21 (*De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523).

¹⁴ WA 6; 407, 22n (*An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520). Cyt. za polskim przekładem: M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu*, w: *Z problemów Reformacji*, dz. cyt., s. 155.

¹⁵ Por. WA 8; 422,20-22 (*De abroganda missa privata Martini Lutheri sententia*; 1521).

¹⁶ WA 6; 407,13-15. Cyt. za: *Z problemów Reformacji...*, s. 155.

działalności kościelnej. Duchownym i kaznodzieją ktoś staje się przez powołanie i nakaz”¹⁷.

199. Wraz z nauką o powszechnym kapłaństwie traci swój teologiczny fundament społeczny i prawny podział chrześcijaństwa na kler i świeckich, oparty na zasadzie głoszonej przez Gracjana: „Istnieją dwa rodzaje chrześcijan”¹⁸. Jednocześnie traci znaczenie średniowieczna koncepcja hierarchii stanowej, według której stan duchowny stał wyżej niż stan świecki.

Stosunek kapłaństwa wszystkich ochrzczonych do urzędu z mocy ordynacji

200. Luter mówiąc o duchownym posługuje się z reguły słowem *minister*. To pokazuje generalny trend rozumienia przez niego urzędu duchownego: podczas gdy sakrament święceń kapłańskich nie oznaczał w owym czasie automatycznego wprzęgnięcia święconego do służby w zborze i dla zboru, to według Lutra urząd kościelny ma być urzędem posługi (*ministerium*) i to urzędem publicznego zwiastowania Ewangelii za pomocą Słowa i sakramentu w zborze. Jeśli zatem każdy ochrzczony jako kapłan ma określone zadania wobec Boga i ludzi (modlitwa, zwiastowanie Ewangelii), wówczas wyłania się pytanie, jak uzasadnić i rozumieć szczególny urząd kościelny, jako że także zobowiązany jest w istocie do zwiastowania Ewangelii. Na ten temat odbywa się od pewnego czasu poważna debata.

201. Istnieje bardzo wiele miejsc, w których Luter mówi wyraźnie o Bożym ustanowieniu urzędu z mocy ordynacji. W piśmie *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu* (1520) czytamy: ”Chcę mówić o stanie duchownym, który ustanowił Bóg, który musi kierować zbożem za pomocą kazań i sakramentów”¹⁹. Oraz: „Mam nadzieję, że wierzący, ci, którzy chcą się nazywać chrześcijanami, bardzo dobrze wiedzą, że stan duchowny został ustanowiony przez Boga, nie z pomocą złota lub srebra, lecz drogą krwią i gorzką śmiercią Jego jedyne Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Gdyż z Jego ran wypływają naprawdę sakramenty (jak w swoim czasie przedstawiano to na drzeworytach). On drogo zapłacił za to, byśmy mogli mieć wszędzie urząd, który służy głoszeniu, chrzczeniu, wiązaniu i rozwiązywaniu, udzielaniu sakramentów, pocieszaniu, ostrzeganiu, napominaniu za pomocą Słowa Bożego i wszystkim, co do urzędu troski duszpasterskiej przynależy (...)

¹⁷ WA 38/I; 211,17-20 (*Der 82. Psalm ausgelegt*, 1530).

¹⁸ „Duo sunt genera Christianorum” (*Decretum Magistra Gratiani*, pars. 2, causa 12, q.1.c.7 [*Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg, Leipzig 1879-81, I, 678]).

¹⁹ WA 6; 441, 24n.

Nie mam jednak na myśli obecnego stanu duchownego w klasztorach i fundacjach (...) Mam na myśli stan, który skupia się na pracy kaznodziejskiej i poświęca posłudze Słowa i sakramentu, który daje Ducha i przyczynia się do zbawienia...²⁰. Księgi wyznaniowe stwierdzają jednoznacznie: „...służba Słowa ma za sobą przykazanie Boże i ma też wspaniałe obietnice (...) Kościół ma bowiem polecenie ustanawiać sługi...²¹.

202. Pismo Lutra do Czechów *De instituendis ministris ecclesiae* (1523)²² należy do tekstów, który jest przywoływany na potwierdzenie tezy, że jego zdaniem urząd z mocy ordynacji wywodzi się z kapłaństwa powszechnego wszystkich wierzących. Lecz pismo to w ogóle nie mówi o uzasadnieniu urzędu (tytuł nie brzmi: „De instituendis ministeriis”!); raczej zajmuje się rozważaniem kwestii, czy wprowadzenie w urząd duchowny jest możliwe tylko przez akt biskupa albo czy w sytuacji nadzwyczajnej („Episcopi papales nolint dare verbi ministros”²³) także zbór ze swojego grona podczas zgromadzenia przez wspólne głosowanie może wybrać jedną lub kilka odpowiednich osób oraz polecić i potwierdzić je za pomocą modlitw i nałożenia rąk ogółowi wiernych. Luter wychodzi tutaj z założenia, że po pierwsze Kościół nie może być bez Słowa Bożego i po drugie – jako przesłanka domniemana – że bez specjalnego *ministri verbi divini* nie ma odpowiedniego zwiastowania Słowa Bożego w Kościele. Tylko tak staje się zrozumiała alternatywa, którą widzi Luter: jeśli biskupi nie chcą wprowadzić w urząd *ministri verbi*, którzy zasługują na tę nazwę, dochodzi albo do upadku Kościoła, gdyż jest pozbawiony Słowa Bożego, albo *ministri verbi* zostają wprowadzeni w urząd w inny sposób niż przez ordynację biskupią. Urząd z mocy ordynacji jest więc ujęty jako konieczny dla Kościoła i ta konieczność, co ukazują inne teksty, ma oparcie w ustanowieniu urzędu przez Chrystusa.

203. Dla Lutra urząd ten jest fundamentalnie związany z powszechnym kapłaństwem, ponieważ posługa tego urzędu polega na umożliwieniu i kontynuowaniu kapłaństwa wszystkich wierzących. Wynika to z tego, że ochrzczeni są kapłanami tylko w Chrystusie, lecz w Chrystusie są oni tylko przez wiarę w Słowo Boże. By jednak Słowo Boże jako pobudzające i zachowujące wiarę było *obecne dla wszystkich i powszechnie*, potrzebne jest jej *publiczne zwiastowanie i publiczne udzielanie sakramentów*, a do tego służy urząd duchowny.

²⁰ WA 30/II; 526,34; 527,14-21; 528,18n.25-27 (*Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten sollte*; 1530).

²¹ Cyt. za *Obrona wyznania augsburskiego*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 1999, s. 263 (BSLK 293,40-42.50n).

²² WA 12; 169-196.

²³ WA 12; 191,19n.

204. Urząd z mocy ordynacji i kapłaństwo wszystkich ochrzczonych tworzą więc z sobą trwałą korelację. Ów urząd *szczególny* ma swój sens w posłudze wobec kapłaństwa *powszechnego*. Odwrotnie, w powszechnym kapłaństwie ochrzczonych tkwi fundamentalna zdolność do pełnienia urzędu z mocy ordynacji jak również odpowiedzialność za obsadzenie tego urzędu. Co się tyczy ostatniej sprawy, nie oznacza to kwestionowania prawa i zadań biskupa w sprawie ordynowania *ministri verbi Dei*. W kwestii ordynacji, argumentuje Luter, Kościół jest zwykle zdolny do działania przez biskupów. „Dlatego święcenie biskupa nie jest nic innego, jak gdyby tenże zamiast siebie i dla całego zgromadzenia ze zboru, w którym wszyscy mają równe prawa, wybrał jednego i rozkazał mu to prawo wykonać dla innych”²⁴. Biskup działa „w osobie” *całego* Kościoła, przez biskupa Kościół jest zwykle podczas ordynacji działającym podmiotem. Jeśli jednak biskupi nie przeprowadzają ordynacji duchownych ewangelickich, musi Kościół lub zбір, który potrzebuje duchownego, odzyskać w ten sposób swoją utraconą zdolność działania, dochodząc przez zgromadzenie do „wspólnego konsensu wierzących, którzy uznają i wyznają Ewangelię”²⁵ i powołując na tej bazie duchownego²⁶.

205. We wzmiankowanej sytuacji nadzwyczajnej kapłaństwo wszystkich wierzących w odniesieniu do pełniących urząd jest sprawowane następująco: chrzest stanowi fundamentalną kwalifikację do pełnienia urzędu *ministra*; dlatego ludzie, odpowiednio wybrani spośród ochrzczonych jako nadający się do posługi oraz „konfirmowani” z towarzyszeniem modlitwy i nałożeniem rąk w obecności zboru, są w tej sytuacji nadzwyczajnej legalnymi biskupami i kapłanami, nawet jeśli ordynacja przez biskupa stanowi normalną procedurę. W powołaniu się na Mt 18, 19n Luter powiada, że w takim przypadku bez wątpienia należy wierzyć, że ordynacja dokonywana w ten sposób ma wsparcie samego Boga. Podczas powoływania i wprowadzania w urząd tym, który faktycznie działa, jest Bóg²⁷.

206. Według Lutra biskupi, księża i kaznodzieje, którzy publicznie głoszą Słowo Boże i udzielają sakramentów, czynią to „w imieniu Kościoła, a raczej z ustanowienia Chrystusowego”²⁸. Kościół powołuje reprezentantów urzędu; w takiej mierze działają oni w imieniu Kościoła. Co czynią w swoim urzędzie, czynią jed-

²⁴ WA 6; 407, 29n. Cyt. za: *Z problemów Reformacji...*, s. 155.

²⁵ WA 12; 191, 26n.

²⁶ Por. także Melanchtona *Tractatus de potestate papae* 66-70 (BSLK 491,1-492,6). Polski przekład: F. Melanchton, *Traktat o władzy i prymacie papieża*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, dz. cyt., s. 366-367.

²⁷ Por. WA 12; 191, 25n: „indubitata fide credendo, a deo gestum et factum esse”.

²⁸ WA 50; 633,3 (*Von den Konziliis und Kirchen*, 1539). Cyt. za polskim przekładem w: *Z problemów Reformacji...*, s. 259-260.

nak „z ustanowienia Chrystusa”, ponieważ Ewangelia *nie jest słowem wierzących, lecz Chrystusa*. Ustanowienie urzędu przez Chrystusa umożliwia i stawia sobie jako cel, by słowo Ewangelii jako słowo *Chrystusa* dotarło do wszystkich ludzi.

Autorytet urzędu

207. Z perspektywy tradycji przekazanej Lutrowi prerogatywy ewangelickich reprezentantów urzędu mogą jawić się jako niewystarczające, gdyż urząd według ewangelickiego rozumienia nie zna *character indelebilis* a specyficzna *potestas* nie zostaje przekazana urzędowi przez biskupa, który ze swej strony został wyświęcony przez biskupów. Jednak dla luterańskiego rozumienia jest rzeczą oczywistą: „I nie ujmuje, i nie odbiera sakramentom skuteczności, jeśli są sprawowane przez niegodnych, ponieważ reprezentują oni osobę Chrystusa na podstawie powołania Kościoła, a nie reprezentują własnej osoby, jak o tym świadczy Chrystus w Ewangelii Łukasza (10, 16): ‘Kto was słyszy, mnie słyszy’. Gdy głoszą słowo, gdy podają sakramenty, podają je w zastępstwie i w miejsce Chrystusa”²⁹. Bardzo precyzyjnie daje się to zrozumieć w sposób następujący:

208. W *De captivitate babylonica* Luter na temat chrztu powiada: „Nie wolno nam przyjmować chrztu z rąk jakiegoś człowieka inaczej niż byłby to sam Chrystus, nawet sam Bóg, który ochrzciłby nas własnymi rękami. Chrzest, który przyjmujemy z ręki jakiegoś człowieka, nie jest mianowicie chrztem dokonany przez człowieka, lecz przez Chrystusa i przez Boga (...) Strzeż się zatem przed takim rozróżnianiem w przypadku chrztu, że to co zewnętrzne przypiszesz człowiekowi, a to co wewnętrzne Bogu. Jedno i drugie przynależy Bogu, osoba chrzciciela jest tylko narzędziem w miejscu Boga, przez którą Pan, który przebywa w niebie, zanurza ciebie własnymi rękami w wodzie i obiecuje odpuszczenie grzechów na ziemi głosem człowieka przemawiając do ciebie ustami swego sługi”³⁰.

209. Dwa aspekty tworzą całość: najwyższy szacunek okazywany temu, co czyni duchowny – jego ręce podczas chrztu są rękami Boga, jego głos głosem Boga – i „niewielki szacunek” okazywany jako *instrumentum vicarium Dei*. Oba aspekty determinują się wzajemnie: tylko gdy i na ile duchowny działa jako zwykły instrument w zastępstwie Boga, można o jego działaniu powiedzieć, że jest to zarazem działanie Boga. To że duchowny może i musi zwiastować, chrzcić i udzielać Wieczerzy Pańskiej, zakłada mandat Chrystusa na te działania i związaną z tym obietnicę. Dlatego kwestia ustanowienia sakramentów jest tak ważna dla reformatorów. Tylko powołując się na mandat Chrystusa i ufając Jego obietnicy

²⁹ Apol. VII/VIII, 28 (BSLK 240, 40-47). Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego...*, s. 230.

³⁰ WA 6; 530, 22-31.

duchowny może sobie pozwolić na działanie w imieniu i w miejsce Chrystusa. Jednak jego lub jej powoływanie się przed całym zbożem na mandat i obietnicę Chrystusa i działanie w Jego imieniu muszą być poprzedzone powołaniem i ordynacją na urząd i związaną z nim publiczną działalnością. Ordynowany ma prawo i obowiązek, powołując się na mandat i obietnicę Chrystusa, publicznie zwiastować Ewangelię i udzielać sakramentów. I ponieważ duchowny jest zainstalowany jako *minister verbi Dei*, kwestia jego autorytetu jest kwestią powołania na urząd i kwestią autorytetu Słowa, któremu ma służyć.

210. W słynnej mowie stołowej Luter odrzuca następujące rozróżnienie, które nazywa metafizycznym: „Człowiek zwiastuje, Duch działa, duchowny chrzci, odpuszcza grzechy, lecz Bóg oczyszcza i przebacza. Bynajmniej! Konkluzja jest raczej taka: Bóg zwiastuje, chrzci, odpuszcza grzechy”³¹. Przez to nie zostaje zatarte rozróżnienie między Bogiem a człowiekiem, czynem Boga i człowieka. Raczej ma on na myśli *efektywną jedność* między *działaniem* Ducha Świętego a *specyficznym aktem* duchownego, jedność, która decyduje o tym, że skutki zwiastowania i udzielania sakramentów są zbawienne dla ludzi: „Dobry Boże! Jakąż pociechę może otrzymać słabe sumienie od kaznodziei, jeśli nie wierzy, że *te właśnie słowa* są pocieszeniem ze strony *Boga*, Słowem *Boga*, wyrokiem *Boga*?”³².

Problematyka urzędu biskupiego w okresie Reformacji i reakcja reformatorów

211. Właśnie w kwestii urzędu biskupiego czynniki historyczne, z którymi mieli do czynienia reformatorzy, lecz nie mogli ich zmienić, odegrały ważną rolę. Biskupi i arcybiskupi w Świętym Cesarstwie Rzymskim Narodu Niemieckiego byli jednocześnie świeckimi książętami i jako tacy mieli mocną pozycję w instytucjach cesarstwa: biskupi zasiadali w parlamencie i mieli w nim prawo głosu; trzech arcybiskupów było nawet elektorami i należało do siódemki książąt wybierających cesarza. Skrupulatne zbadanie uwarunkowań historycznych związanych z urzędem biskupa w XVI stuleciu ma duże znaczenie zarówno dla Kościołów luteranckich jak i dla Kościoła rzymskokatolickiego: dla pierwszych chodziło o to, by nie formułowali swego stanowiska wyłącznie na podstawie specyficznej konstelacji historycznej; dla drugich chodziło o to, by byli w stanie ocenić odpowiednio decyzje Kościołów wyrosłych z Reformacji w kwestii ich kościelnego przywództwa.

³¹ „Homo praedicat, Spiritus operatur, minister baptisat, absolvit, Deus autem mundat et remittit etc. Nequaquam! Sed concludimus: Deus praedicat, baptisat, absolvit”. WA TR 3; 671,10-12 (nr 3868).

³² Jak wyżej, 671,21-23: „Optima Deus, quam consolationem potest a praedicatore recipere infirma conscientia, nisi credit haec ipsa verba consolationem esse Dei, verbum Dei, sententiam Dei?”.

212. Owo połączenie heterogenicznych zadań i funkcji w urzędzie biskupa doprowadziło do konfliktów pomiędzy ich różnymi obowiązkami, problematycznego zinstrumentalizowania władzy świeckiej w odniesieniu do władzy duchowej i *vice versa*, do zaniedbywania zadania przewodniczenia w sferze duchowej. Często osoby sprawujące urząd biskupa nie nadawały się do pełnienia obowiązków duchowych i dawały się zastępować przez inne osoby. Pomieszczenie obu tych władz w jednej osobie biskupa spotykało się z ostrą krytyką reformatorów (por. *Konfesja Augsburska XXVIII*). Podkreślali, że „pierwszym i jedynym zadaniem wszystkich biskupów jest troska o to, by lud uczył się Ewangelii i miłości Chrystusa”³³. Biskupi będący jednocześnie księżętami, tak uważali reformatorzy, nie dawali Bogu tego co boskie, a „cesarzowi” tego co „cesarskie”.

213. Ważniejsze i bardziej obciążające dla Reformacji było jednak to, że większość biskupów trzymających się starej wiary nie dopuszczała ewangelickiego kazania, utrudniała działalność lub prześladowała kapłanów i kaznodziejów, którzy skłaniali się ku Reformacji, nie ordynowała reformacyjnie nastawionych teologów. Melancton w *Apologii Konfesji Augsburskiej* pisał: „Lecz biskupi (...) zmuszają naszych duchownych do odrzucenia i potępienia tego zestawu, który w postaci *Wyznania* przedłożyliśmy (...) Te przyczyny są przeszkodą, że nasi kapłani nie uznają tych biskupów (...) Nasze sumienia są w tej sprawie czyste, ponieważ wiedząc, że nasze *Wyznanie* jest prawdziwe, nabożne i katolickie, nie musimy godzić się na okrucieństwa tych, którzy prześladują tę naukę. A wiemy, że Kościół jest u tych, którzy Słowa Bożego prawdziwie nauczają i sakramenty należycie sprawują”³⁴. W konsekwencji dla Reformacji powstał konflikt pomiędzy wiernością wobec tradycji apostołskiej, tj. Ewangelii a włączeniem się w tradycyjne formy przekazywania urzędu czy w ogóle w hierarchicznie ustrukturyzowaną wspólnotę Kościoła.

Teologiczna definicja relacji między urzędem duchownego a urzędem biskupa

214. Urząd jako urząd publicznego zwiastowania Ewangelii w Słowie i Sakramencie jest w istocie *jednym* urzędem, gdyż Ewangelia jest jedna, mimo że z przyczyn praktycznych specyficzne zadania (np. *episkopé*) powierza się poszczególnym duchownym. Luter patrzył pierwotnie na urząd z perspektywy zboru lokalnego, który w zasadzie może się gromadzić w jednym miejscu na nabożeństwo. Fundamentalna zasada jego teologii, że Duch Święty wywołuje wiarę i sprawia zbawienie przez zewnętrzne Słowo, spowodowała, że nastąpiła podstawowa identyfikacja Kościoła i wspólnoty kultowej. Ze swoim rozumieniem zboru zgro-

³³ WA Br 1; 111,39-41 (List do arcybiskupa Albrechta z Moguncji z 31.10.1517).

³⁴ Apol XIV, 2-4 (BSLK 297, 11-19). Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego...*, s. 264.

madzonym na nabożeństwie jako podstawowego punktu odniesienia do urzędu, Luter zbliża się bardzo w swoich poglądach do Ojców Kościoła, dla których wspólnota eucharystyczna jest ośrodkiem refleksji na temat Kościoła.

215. Luter wskazuje na nowotestamentowy *uzus językowy* (Dz 20, 17-28; Tt 1, 5.7; por. 1 Tm 3, 1-7), zgodnie z którym słowa: *episkopos* i *presbyteros* są używane zamiennie. Jest to dla niego dowodem, że urząd jest jeden, natomiast na jego oznaczenie są używane różne terminy. Luter znajduje ten sam pogląd u Ojca Kościoła Hieronima, który w liście do prezbitera Evangelusa pisze, iż wyrażenia „prezbiter” i „nadzorca” (*episcopus*) oznaczały w czasach apostołskich to samo. Dopiero później spośród prezbiterów wybierano jednego i przyznawano mu pozycję przełożonego z tytułem *episcopus*, by przez to nie dopuścić do podziałów w kwestiach wiary³⁵. Luter zwraca uwagę, że ten list Hieronima wszedł w skład prawa kościelnego, a więc został zaaprobowany przez Kościół rzymskokatolicki³⁶. Poza tym Luter ze swoim poglądem, że urząd w pierwotnym znaczeniu to prezbiterat, reprezentuje szeroko rozpowszechnioną w średniowieczu czy wręcz dominującą linię tradycji. W „Sentencjach” Piotra Lombarda, podstawowym podręczniku studiów teologicznych w okresie rozkwitu i późnego średniowiecza, Luter mógł przeczytać, że kanony znają tylko dwa święcenia, diakonat i prezbiterat, gdyż o Kościele starożytnym mówi się, że miał on tylko te święcenia i my spełniamy w tym względzie nakaz apostołów³⁷. Stosownie do tego biskup sprawuje wprawdzie w ramach kapłańskiego *ordo* szczególny urząd i ma szczególną godność. Lecz urząd biskupa nie reprezentuje odrębnego od urzędu kapłańskiego *ordo*, a konsekracja biskupa nie ma w sobie specyficznego charakteru sakramentalnego. Tradycja ta ma duże znaczenie dla oceny decyzji reformatorów podjętej w kwestii ordynacji.

216. Luter kieruje się często stosunkami panującymi w miejskim zborze Kościoła starożytnego, gdy na przykład nazywa Augustyna proboszczem miejskim Hippony³⁸. Lecz Luter uważa za coś normalnego także regionalny urząd biskupa.

³⁵ Por. Hieronymus, Epistola CXLVI ad Evangelum; w: Patrologiae cursus completus. Accurante Jaques-Paul Migne. Series Latina 22, 1192-1195, i M. Luther, Resolutio Lutherana super propositione sua de potestate papae (WA 2; 227-230). Por. także WA 50; (69-89) 84n, i Melanchthon, De potestate et primatu papae tractatus 62 (BSLK 489, 43-490-20). Polski przekład: *Traktat o władzy i prymacie papieża*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego...*, s. 359-369.

³⁶ Por. Decretum Magistri Gratiani, pars 1, dist.93, c. 24, *Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg (Leipzig 1879-1881), I, 327-329. U Lutra: WA 2; 230, 17-19.

³⁷ IV Sent., dist.24, cap.12. Lombard powołuje się na can. 1 Synodu w Benevento (DS. 703). Zdanie to można znaleźć w Decretum Gratiani, pars 1, dist.60, c. 4 (ed. Friedberg I, 227).

³⁸ Por. WA 38; 237, 25-238,10 (*Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*; 1533). Por. także “Do chrześcijańskiej szlachty...”: “Zgodnie z ustanowieniem Chrystusa i apostołów każde miasto ma mieć duchownego lub biskupa, jak mówi o tym wyraźnie Paweł w Tt 1,5” (WA 6, 440,21n; por. także 6, 440, 30-36).

Według *De instituendis ministris* biskupi miejscy, a więc księża, mogą wybrać spośród siebie jednego lub wielu duchownych nazywanych potem „arcybiskupami”, których obowiązkiem byłoby wizytowanie biskupów i ich Kościołów. Urząd biskupi jest konsekwencją niezbędnego zadania wizytacji jako przekraczającej ramy pojedynczego zboru troski o czystość zwiastowania Ewangelii, która wywołuje wiarę i tworzy Kościół. Jednocześnie jest on konsekwencją zadania ordynowania duchownych oraz badania ich przydatności do sprawowania urzędu. Melancton pisze: „Bowiem w Kościele niezbędni są regenci, którzy egzaminują i ordynują powołanych na urzędy kościelne, sprawują sądy kościelne i nadzór nad nauczaniem duchownych. Gdyby nie było biskupów, trzeba byłoby ich jednak stworzyć”³⁹.

217. Co ma być zwiastowane w poszczególnych zborach nie jest sprawą dowolną, gdyż wszędzie ma być zwiastowana *jedna* Ewangelia. Ale nie jest rzeczą oczywistą, że wszędzie ta jedna Ewangelia jest zwiastowana w sposób właściwy. Istnieje też możliwość i rzeczywistość głoszenia błędnej nauki. Dlatego ponadzborowy urząd nadzoru nie jest tylko jedną z możliwości do wyboru. Melancton stwierdza dalej: „Aby zatem istniał *jeden* Kościół, i to Kościół będący w konsensie, Bóg stale rozpowszechniał tę samą Ewangelię przez Ojców i Proroków, a potem przez Chrystusa i Apostołów. Chrystus powołał też do życia jeden urząd, który ma trwać do skończenia świata (...) On mianowicie strzegł Ewangelii i pragnął, by po apostołach we wszystkich Kościołach powołani zostali pasterze, którzy administrowaliby urzędem i nauczali Ewangelii. Chociaż różni pod względem darów, to jednak troszczą się o ten sam urząd. Jedność Kościoła polega więc na tej łączności z jedną Głową przez tę samą Ewangelię i ten sam urząd. – By jednak wszystko w Kościele działo się w sposób uporządkowany według reguły Pawła i by pasterze bardziej wspierali się wzajemnie, dzieląc między sobą ciężar przewodniczenia, troski wzajemnej, i by uniknąć różnic poglądów lub podziałów, wprowadzono użyteczny ład polegający na tym, że spośród wielu prezbiterów wybrano biskupa, który miał kierować Kościołem, nauczając Ewangelii, strzegąc dyscypliny i przewodnicząc prezbiterom (...) Ład ten jest użyteczny w zakresie strzeżenia jedności Kościoła, gdy ci, którzy są nadzorcami, wypełniają swój urząd”⁴⁰.

218. Według luterńskiego rozumienia szczególnymi zadaniami biskupów obok głoszenia Ewangelii są: egzaminowanie i ordynowanie tych, którzy mają być powołani na *ministerium verbi*; wizytowanie księży i ich zborów; badanie nauki, wyszczególnienie i odrzucenie herezji; zastosowanie ekskomuniki. Jeśli

³⁹ CR 2,745n (*Consilium de moderandis controversiis religionis*; 1535).

⁴⁰ Melancton, CR 4, 367n (zredagowane przez niego stanowisko teologów wittenberskich wobec *Regensburger Buch*; 1541).

nawet na obszarze Reformacji luterańskiej w Niemczech przez całe stulecia nie rozwinął się urząd biskupi, między innymi ze względu na fakt, iż biskupi w Niemczech pełnili stanowiska związane z prawem państwowym, to przecież trzeba by wskazać na kompetentny w owym czasie urząd superintendenta. Trzeba też mieć w pamięci opinię, jaką Melanchton wypowiedział w *Apologii*: „Co do tej sprawy, często składaliśmy (...) oświadczenia, że z najszczerzą chęcią pragniemy zachować zarząd kościelny i szczeble tego zarządu wprowadzone w Kościele nawet przez autorytet ludzki. Wiemy bowiem, że – jak to opisują dawne kanony – tego rodzaju karność kościelną ustanowili ojcowie po sumiennych naradach nad najkorzystniejszym jej ukształtowaniem”⁴¹.

Ordynacja i „sukcesja apostołska”

219. Starokościelna koncepcja sukcesji apostołskiej była nieznaną w średnio-wieczu, mimo że *praktyka* ordynacyjna kontynuowała w dużej mierze porządek starokościelny. Dopiero w okresie Reformacji koncepcja „sukcesji apostołskiej” pojawia się w dziele *Enchiridion Christianae institutionis* teologa katolickiego Johannes Groppera (1538) z powołaniem się na Cypriana, Augustyna i przede wszystkim Ireneusza (adv. haer. III i IV). Dzieło główne biskupa Lyonu stało się znane na Zachodzie przez edycję Erazma (1526); Piotr Lombard i *Decretum Gratiani* nie znali go. Gropper czyni następującą uwagę na temat 1 Tm 4,14: „Dla zachowania jedności Kościoła sprawą niezwykle ważną była praktyka ordynacji, wprowadzona przez Chrystusa, potem realizowana przez apostołów i przekazana do nas przez nieprzerwany łańcuch sukcesji”⁴². Gropper powołuje się na Ireneusza i cytuje go (adv. haer. IV, 63), gdy odrzuca pogląd, iż wystarczy sama sukcesja wiary: „Należy wierzyć tylko kapłanom, którzy mają sukcesję od apostołów, którzy wraz z sukcesją urzędu biskupiego otrzymali pewny charyzmat prawdy zgodnie z wolą Ojca”⁴³.

220. Melanchton już w 1539 r. (*Von der Kirche und der Autorität des Wortes Gottes*) sprzeciwia się takim poglądom, które Kościół uzależniają od „uporządkowanej sukcesji biskupów, podobnie jak istnienie państw zależy od uporządkowanej sukcesji władców. Ale w Kościele sprawy mają się inaczej. Jest on zgromadzeniem, którego więzią jest nie uporządkowana sukcesja, lecz Słowo Boże”⁴⁴.

⁴¹ Apol XIV, 1 (BSLK 296, 14 – 297,1). Cyt. za *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego...*, s. 264.

⁴² Johannes Gropper, *Enchiridion Christianae institutionis*, 1538, fol.67v (cyt. za G. Kretschmar, *Die Wiederentdeckung des Konzeptes der „Apostolischen Sukzession“ im Umkreis der Reformation*, w: tegoż, *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, Göttingen 1999, 317, przypis 29).

⁴³ Gropper, dz. cyt., fol.68r (cyt. za: Kretschmar, 317, przypis 29). Por. wyżej nr 187.

⁴⁴ *Melanchthons Werke in Auswahl*, t. 1, hg. V. R. Stupperich, Gütersloh 1951, 330, 19-23.

Przemyslenia Groppera nie odegrały żadnej konstruktywnej roli podczas pertraktacji zjednoczeniowych w Regensburgu w 1541 roku.

221. W odniesieniu do ordynacji, która z reguły jest przeprowadzana przez osoby ordynowane, Luter potrafi mówić całkiem otwarcie o sukcesji jako fackie: „Bóg powołuje w sposób dwojaki: pośrednio i bezpośrednio. Bóg powołuje nas wszystkich dzisiaj do posługi Słowa przez powołanie pośrednie, to znaczy przez powołanie, które dokonuje się przez pośrednika, to znaczy przez człowieka. Ale apostołowie byli powoływani bezpośrednio przez samego Chrystusa, jak prorocy Starego Testamentu przez samego Boga. Potem apostołowie powołali swoich uczniów, jak Paweł Tymoteusza, Tytusa itd. Ci mężowie powoływali z kolei biskupów, jak powiada Tt 1, biskupi swoich następców aż do naszych czasów i tak dalej aż do końca świata. I to jest powołanie pośrednie, gdyż dokonuje się przez człowieka, a mimo to jest powołaniem przez Boga”⁴⁵. „Jeśli więc nie ma teraz apostołów, ewangelistów i proroków, to muszą przyjść inni na ich miejsce i muszą jeszcze stale przebywać aż do końca świata. Kościół nie ma bowiem przestać istnieć aż do końca świata, dlatego apostołowie, ewangeliccy, prorocy muszą pozostać, jakkolwiek by się mieli nazywać, którzy by nauczali Słowa Bożego i dbali o sprawę Bożą”⁴⁶.

222. Wola reformatorów utrzymania katolickości i apostołowości urzędu jawi się bardzo wyraźnie w zachowanych wittenberskich świadectwach ordynacyjnych⁴⁷. Od 1535 r. w elektoracie Saksonii z rozporządzenia elektora egzaminy i ordynacja nowych duchownych były podejmowane przez wittenberski wydział teologiczny. Wydział ma mandat do ordynowania, ale ordynującym jest Bugenhagen, który jest wprawdzie członkiem wydziału, lecz funkcjonuje jako proboszcz miejski Wittenbergi i jako biskup regionalny. Nie ma być żadnych wątpliwości, że ordynacja nie jest sprawą akademicką, lecz kościelną. Przed ordynacją wydział bada kompetencję i doktrynalną poprawność kandydata, który otrzymał powołanie (*vocatio*) jakiegoś zboru. „Ze szczególnym naciskiem wskazuje się stale na zgodność doktrynalną między *ecclesia nostra* a *catholica ecclesia Christi*; w drugim przypadku Luter rozumiał (w nawiązaniu do Apostolskiego wyznania wiary) ‘cały Kościół chrześcijański’. Od 1542 r. mocniej podkreśla się w świadectwach: *uno spiritu atque una voce cum ecclesia catholica Christi* (...) Podobnie wskazuje się na odrzucenie *fanaticae opiniones* przez *iudicium catholicae ecclesiae Christi* (...) Ten sam trend daje się zauważyć, gdy od lata 1542 r. (...) stale dodawane jest wyraźne wskazanie, że *iuxta doctrinam aposto-*

⁴⁵ WA 40/I; 59, 16-23 (*Galater Vorlesung zu Gal 1,1*; 1535).

⁴⁶ WA 50; 634, 11-15 (*Von den Konziliis und Kirchen*; 1539). Cyt. za: *Z problemów Reformacji...*, s. 260.

⁴⁷ Por. WA Br. 12, 447-485.

licam (por. zwłaszcza Tt 1,5 i Ef 4,8.11) przez publiczną ordynację jest przekazywany ordynowanemu urząd nauczania i administracja sakramentów⁴⁸. *Sucsessio* w doktrynie nie jest więc rozumiana jako coś, co można sobie wyobrazić w izolacji od ludzkich praktyk przekazywania nauki. Zachowanie doktryny wymaga ludzi, którzy ją przekazują i ludzkich działań, w których to dzieje się i jest sprawdzane. Świadectwo ordynacyjne, które ordynowani zabierają do zborów, jest zawsze potwierdzeniem, że poglądy doktrynalne ordynowanego zostały zbadane.

223. Godne odnotowania jest także to, że ordynacja odbywa się nie w poszczególnych zborach, które dokonały powołania (*vocatio*), lecz w Wittenberdze – co było w całkowitej niezgodzie z obiekcjami Bugenhagena. Znowu chodziło o pokazanie, że ordynacja jest nie tylko instalacją duchownego w zborze, lecz posługą na rzecz całego Kościoła. Staje się to oczywiste także przez to, iż znowu zostaje przywołany kanon 4 z Nicei, zgodnie z którym biskupa powinni ordynować biskupi sprawujący swój urząd w sąsiedztwie⁴⁹. W ten sposób apostolstwo i katolickość urzędu mają być zapewnione także przez zaangażowanie innych ordynowanych osób podczas ordynacji. Także teksty biblijne czytane podczas ordynacji mówią o „urzędzie biskupim”: 1 Tm 3,1-7, Dz 20, 28-31.

224. Ordynacji towarzyszą konstytutywne elementy, takie jak modlitwa i nałożenie rąk. W rzeczywistości Tym, który działa w ordynacji, jest Bóg, jak ukazuje to prośba wstępna, by posłał robotników na swoje żniwa (Mt 9,38) oraz prośba o Ducha Świętego. Wraz z ordynacją wezwanie Boga ogarnia ordynowanego jako całego człowieka⁵⁰. Ufając, że te prośby zostaną wysłuchane, zostaje wypowiedziana misja słowami 1 P 5,2-4. Tak przeprowadzona ordynacja koresponduje z rozumieniem urzędu, o którym jeden z formularzy ordynacyjnych powiada: „Urząd Kościoła jest dla wszystkich Kościołów niezwykle ważną i konieczną sprawą, a jego dawcą i zachowawcą jest sam Bóg”⁵¹.

⁴⁸ Tamże, s. 448 (Wprowadzenie wydawcy).

⁴⁹ Tamże, 456, 9-15 (por. COD I,7).

⁵⁰ WA 38; 425, 1-17.

⁵¹ „...res maxima et necessaria est omnibus ecclesiis ministerium ecclesiae et a deo solo datum et conservatum” (WA 38; 423, 21-25).

3.4.2. Trójstopniowy urząd z mocy ordynacji (biskup – kapłan – diakon) według Soboru Trydenckiego (1545-1563)

225. Sobór Trydencki stanowi dla rzymskokatolickiego rozumienia urzędu z mocy ordynacji i jego trójstopniowego kształtu decydujący punkt odniesienia. Na Soborze Trydenckim chodziło Ojcom o trzymanie się apostołowskiej tradycji, jak była przekazywana i praktykowana przez stulecia. W świadomej opozycji wobec nauk Reformacji, rozważnie definiując różnice, starano się sformułować wspólnie rozumianą wiarę katolicką w centralnych tematach kontrowersyjnych (Pismo św. i Tradycja, grzech pierworodny i usprawiedliwienie, sakramenty), trzymając się z dala od opinii wyrażanych przez różne szkoły (*viae*) teologii katolickiej. Celem było zapoczątkowanie niezbędnych reform Kościoła. Sobór nie był jednak w stanie zintegrować nauczania w sprawie urzędu z mocy ordynacji w koherentnych ramach eklezjologicznych.

226. Doktryna i kanony trydenckiego Dekretu w sprawie sakramentu święceń (*sacramentum ordinis*) były zdeterminowane dążeniem odcięcia się od Reformacji. Jego nauczanie opiera się na założeniu, że także w Nowym Przymierzu istnieje ofiara („święta ofiara Eucharystii”) i że z tego powodu istnieje ustanowione przez Chrystusa nowe, „widzialne i zewnętrzne kapłaństwo” (*visibile et externum sacerdotium*). Niezbędna do tego władza została dana „apostołom i ich następcom w kapłaństwie” (DH 1764). To kapłaństwo ma „władzę konsekrowania i ofiarowania prawdziwego Ciała i Krwi Pana oraz odpuszczenia i zatrzymywania grzechów”; tym samym różni się ono wyraźnie od „urzędu głoszenia Ewangelii” (DH 1771; *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 476). Trydent trzyma się „innych święceń”, wyższych i niższych (DH 1772; *Breviarum fidei...*, s. 476) oraz definicji, że „kapłaństwo, tzn. święcenia” jest sakramentem ustanowionym przez Chrystusa; nie jest to tylko „obrzęd wybierania sług Słowa Bożego i sakramentów” (DH 1773; *Breviarum fidei...*, s. 476). Sobór trzyma się poglądu udzielenia Ducha ordynowanemu i sakramentalnego charakteru, wskutek czego raz ordynowana osoba pozostaje kapłanem na zawsze (DH 1774; *Breviarum fidei...*, s. 476).

227. Dyskusja trydencka pokazuje, jaką decydującą rolę odgrywa rozumienie *sacerdotium* dla zachowania tradycyjnej nauki o urzędzie kościelnym. Z powodu kluczowej funkcji, przypisywanej pojęciu *sacerdotium* przez tradycję patrystyczną i średniowieczną dla rozumienia urzędu kościelnego, ojcowie Soboru w Trydencie widzieli w krytyce Lutra wobec używania tej kategorii teologicznej dla urzędu z mocy ordynacji i jej stosowania wobec każdego chrześcijanina

podważenie podstawowej struktury urzędu kościelnego. Przeto podkreślają, że do tradycji katolickiej należy kapłaństwo zorientowane na celebrację Eucharystii, lecz że nie zostały odpowiednio rozwinięte eklezjologiczne ramy dla rozumienia urzędu kościelnego. Nauka dogmatyczna Soboru w Trydencie skoncentrowała się więc na kwestii *sakramentalności* ordynacji i specyficznym charakterze udzielanego w wyniku ordynacji i różnego od kapłaństwa wszystkich wierzących *sacerdotium*.

228. Zadanie zwiastowania, powierzone ordynowanym na urząd duchowny, było bliskie myśleniu ojców Soboru w Trydencie, chociaż temat ten nie był wyraźnie zintegrowany z nauczaniem dogmatycznym, lecz był głównie podejmowany w dekretach, które dały wskazania dla reformy życia duchownych i duszpasterstwa. Nowsze studia ukazały jednak złożoność doktryny trydenckiej w sprawie urzędu z mocy ordynacji i wpływ pastoralnych aspektów urzędu na teologię urzędu biskupiego. Soborowi zależało przede wszystkim na potwierdzeniu sakramentalności *sacramentum ordinis*. Jednak niemniej ważny był zamiar odnowy życia duchownych, jako że skuteczne duszpasterstwo było głównym celem upragnionych reform. Z tego powodu zadaniem biskupa jest sprawdzenie i wybranie odpowiednich kandydatów do ordynacji, ponadto biskupom i kapłanom przypominano o obowiązku głoszenia kazań. W kanonach o charakterze dogmatycznym centralne miejsce zajmowały kapłaństwo, jego autorytet i celebrowanie Eucharystii, natomiast w kanonach dotyczących reformy *sacramentum ordinis* na pierwszy plan wysuwały się normy dotyczące nominacji i promocji duchownych, ich ordynacji i wizytacji. Pod tym względem jest to biskup a nie kapłan, który ordynuje i ustala praktyczne ramy posługi. Decyduje, kto ma być ordynowany i podczas wizytacji ustala, w jaki sposób kapłan winien sprawować swój urząd.

229. Ponieważ użycie pojęcia „widzialnego i zewnętrznego kapłaństwa” na określenie różnicy między urzędem z mocy ordynacji a „niewidzialnym wewnętrznym kapłaństwem” wszystkich wierzących pozostawiło otwartym pytanie o wewnętrzną strukturę urzędu oraz hierarchiczną relację między biskupami, prezbiterami i diakonami, konieczność wyjaśnienia tej kwestii prowadziła do zmiany perspektywy także przy omawianiu dogmatycznej strony nauki na temat urzędu kościelnego. We wcześniejszych fazach soboru przeprowadzono dyskusje w sprawie *ordo* w kontekście dekretu o ofierze mszalnej, tak że *sacrificium* i *sacerdotium* były punktami odniesienia dla *sacramentum ordinis*. Trzecie i ostatnie posiedzenie (1562-63) zrelatywizowało jednak *sacerdotium* jako punkt wyjścia dla *sacramentum ordinis* i podejmowało dalsze starania o wyjaśnienie eklezjologicznego miejsca dla urzędu z mocy ordynacji i relacji między różnymi urzędami. Wynik tych starań znajdujemy w kanonie 6, który po debacie otrzymał

swoją dzisiejszą formę: „Jeśli ktoś twierdzi, że w Kościele katolickim nie ma hierarchii z rozporządzenia Bożego, która się składa z biskupów, kapłanów i ministrów – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (DH 1776; *Breviarum fidei...*, s. 476). Kapłaństwo jest więc rozumiane jako struktura, która obejmuje różne stopnie duchowego autorytetu. Kapłaństwo zawiera w sobie różnorodność i ta różnorodność stopni musi być zastosowana wobec sakramentalnej hierarchii, przynajmniej wobec prezbiterów i biskupów.

230. Co się tyczy charakteru wewnętrznej struktury urzędu z mocy ordynacji godny uwagi jest wybór wyrażenia „z nominacji Bożej” (*divine ordinatione*), które jest słabsze niż wyrażenie techniczne „z prawa Bożego” (*iure divino*) i pokazuje, że wewnętrzne zróżnicowanie urzędu odpowiada wprawdzie woli Bożej i Jego planowi wobec Kościoła, przy czym jednak nie może być wykluczony pewien stopień historycznej przypadkowości.

231. Struktura hierarchiczna urzędu obejmuje także relację między biskupami a biskupem Rzymu. Dyskusja trydencka nie była w stanie wypracować niezbędnego wyjaśnienia drażliwego problemu dotyczącego podstaw autorytetu biskupiego i pozostawiła otwartą kwestię relacji między święceniem a jurysdykcją. Ponieważ kwestia jurysdykcji była wyłączona z powodu wcześniejszych debat na temat władzy biskupów i ich relacji do autorytetu papieża (delegowany lub bezpośredni), hierarchia była rozważana w ramach *sacramentum ordinis* w węższym sensie, to znaczy w relacji do sakramentalnego stopnia *ordo*. Kanonista Paleotti, który był odpowiedzialny za ostateczne brzmienie kanonu 6, w swoich uwagach z 6 lipca 1563, w dniu głosowania pisał: „Biskupi sprawują wszystkie czynności sakramentalne nie inaczej niż papież. Przeto w tej dziedzinie nie znajdują się pod papieżem. Istnieje bowiem dwojaka hierarchia: jedna na płaszczyźnie świętych czynności i druga w dziedzinie kościelnego przywództwa. Pierwsza przynależy do *sacramentum ordinis*, o nią chodzi teraz i w niej mieści się najwyższy stopień – stopień biskupów”⁵². Paleotti rozumie ponadto urząd biskupi jako urząd pastoralny, który jest odpowiedzialny za „pasienie” (*pascere*) i któremu jest udzielona przez to także sakramentalnie uzasadniona jurysdykcja, która różni się od zadania przewodzenia (*regere*).

232. Z jednej strony Sobór w Trydencie przypisuje centralną pozycję kategorii *sacerdotium*, lecz jednocześnie pojęcie *sacerdotium* jest tak poszerzone, że obejmuje zadania pastoralne. Przeto *ordo* nie jest już rozumiane wyłącznie na bazie *sacerdotium*, lecz *sacerdotium* musi być rozumiane na bazie *ordo* z jego

⁵² CT III/1, 684.

licznymi zadaniami pastoralnymi, tak że konkretny Kościół otrzymuje ogólne ramy dla *ordo*. Kanon 6 przypisując biskupowi najwyższą pozycję, podejmuje zasadniczą zmianę kierunku w rozumieniu *sacramentum ordinis*, dystansując się od *corpus eucharisticum* na rzecz *corpus Christi ecclesiale* i jego członków. Ta zmiana staje się nawet lepiej widoczna i zrozumiała w dekretach reformy, które posługują się przykładem pasterza i pastora w opisie biskupa.

233. W trydenckiej doktrynie urzędu kościelnego i w dekretach reformy zawarte są dwie teologie dotyczące urzędu z mocy ordynacji (*ordo*). Podstawowym pojęciem jednej jest *sacerdotium*, podczas gdy druga koncentruje się na urzędzie biskupim. Druga perspektywa, wskutek trudności w wyjaśnieniu relacji między urzędem biskupa i prymatem, nie wszędzie zdobyła uznanie. Mimo to nadała ona doktrynie zorientowanej pierwotnie na kapłaństwie zróżnicowany kształt i przewyciężyła jednostronność. Stało się więc możliwe utrzymanie sakramentalnej różnicy między biskupem a prezbiterem, wbrew tezie reprezentowanej przez Hieronima, że istnieje sakramentalna tożsamość kapłana i biskupa, którzy posiadają te same uprawnienia w odniesieniu do Eucharystii. To rozumienie, iż *sacerdotium* należy rozumieć na podstawie *ordo*, a nie odwrotnie, nie potrafiło jednak zdobyć uznania w następnych stuleciach. Aspekt katolickiego rozumienia urzędu, *sacerdotium*, zostało później tak bardzo wysunięte na pierwszy plan, że niekiedy traktowano je jako pełnię urzędu z mocy ordynacji. Dopiero Sobór Watykański II był w stanie przewyciężyć to kontreformacyjne zawężenie.

234. Brak zgody w sprawie relacji między *ordo* i *jurisdictio* był także przyczyną, dlaczego Sobór pominął dyskusję na temat sukcesji apostolskiej, zwłaszcza podczas i po drugiej sesji. Dla uczestników Soboru było jasne, że biskupi byli następcami apostołów a papież następcą apostoła Piotra. Lecz ta wstępna idea nie została rozbudowana, aby na tej bazie rozwinąć urząd biskupi pod względem teologicznym. Sobór chciał uniknąć pytania o relację między sukcesją apostolską i piotrową w odniesieniu do jurysdykcji. Temat sukcesji apostolskiej biskupów nie zostaje pominięty, lecz wspomniany w zdaniu pobocznym: „biskupi, którzy przyszli w miejsce Apostołów jako ich następcy” (*episcopos, qui in Apostolorum locum succederunt*; DH 1768; *Breviarum fidei...*, s. 475) – traci w ten sposób swą funkcję tworzenia bazy dla nadrzędnej pozycji i specyficznego autorytetu biskupa. Funkcje biskupie, w których wyższość biskupa znajduje swój wyraz, zostają tylko wyliczone: „Są oni wyżsi od prezbiterów, mogą udzielać sakramentu bierzmowania, wyświęcać sługi Kościoła i spełniać liczne inne czynności, których to władz nie posiadają osoby święceń niższych” (DH 1768; *Breviarum fidei...*, s. 475). Dekret nie daje jednak żadnych wskazań, z jakich przesłanek wynikają te kompetencje.

3.5. Urząd z mocy ordynacji według Drugiego Soboru Watykańskiego i współczesnej nauki luterańskiej

3.5.1. Urząd z mocy ordynacji na Drugim Soborze Watykańskim

235. Sobór w Trydencie dał bezpośrednią odpowiedź na pytania postawione przez reformatów, natomiast Sobór Watykański II (1962-1965) próbował na te same pytania odpowiedzieć w sposób bardziej wyważony w szerszych ramach eklezjologicznych i w świetle nowej świadomości wspólnej wiary umożliwionej przez ruch ekumeniczny. Sobór Watykański II ujrzał inne Kościoły chrześcijańskie i wspólnoty kościelne w nowej perspektywie, w której podkreślano przede wszystkim wspólne elementy chrześcijańskie. Bez rezygnowania lub minimalizowania wiążącej doktryny Soboru w Trydencie, Vaticanum II nawiązało do szerszej tradycji kościelnej i było w stanie w rozumieniu Kościoła postawić inne akcenty niż Trydent.

Powszechne kapłaństwo wszystkich ochrzczonych

236. Sobór Trydencki nie opracował nauki o wspólnym kapłaństwie wszystkich wierzących, jednak w ramach jego zajmowania się sakramentem święceń (*sacramentum ordinis*) i innymi sakramentami ani go nie wykluczano ani nie kwestionowano. Jego troska skupiała się na *ordo* Kościoła i na *sacramentum ordinis*, gdyż uważano, że jedno i drugie jest zagrożone i kwestionowane przez reformatów. W okresie rozkwitu średniowiecza istniała też nauka o udziale wszystkich ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa. Tomasz z Akwinu mówi na przykład o kapłaństwie życia łaski i sakramentalnym kapłaństwie, opartym na chrzcie i bierzmowaniu, które uzdalnia wierzących do przyjmowania i celebrowania sakramentów; różni się ono jednak od kapłaństwa z mocy ordynacji⁵³.

237. Ta nauka o kapłaństwie wszystkich ochrzczonych jest wspominana w starszych podręcznikach dogmatyki. Jednak deklaracje urzędu nauczającego na ten temat pojawiają się dopiero w XX stuleciu w następstwie ruchu liturgicznego, np. w encyklice Piusa XII *Mediator Dei* (1947) w sprawie celebrowania Eucharystii. Główną ideą tej encykliki jest *actuosa participatio*, czynne uczestnictwo całego

⁵³ Por. *Summa Theologiae* III, q.63, art.3.5.

kapłańskiego ludu Bożego w nabożeństwie. Sobór Watykański II podejmuje znówu biblijne, patrystyczne i średniowieczne wypowiedzi w sprawie wspólnego kapłaństwa, czyniąc je centralnymi koncepcjami swojej eklezjologii (por. LG 10n, 34; SC; AA 3; PO 2). Wskazując na klasyczne nowotestamentowe teksty dotyczące kapłańskiego charakteru ludu Bożego, zwłaszcza 1 P 2,4-10, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (LG 10) opisuje wspólne kapłaństwo (*sacerdotium commune*) i odróżnia je od kapłaństwa służebnego lub hierarchicznego (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*), sprawowanego przez reprezentantów urzędu z mocy ordynacji. LG 11 mówi o wiernych: „Uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie: tak zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą wszyscy, aczkolwiek nie bez różnicy, lecz jedni inaczej niż drudzy, biorą udział w czynności liturgicznej” (LG 11,1).

238. Wyrażenie „jedni inaczej niż drudzy” odnosi się do już wspomnianego rozróżnienia między kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem hierarchicznym, o których LG 10 powiada, że „różnią się istotą, a nie tylko stopniem” (*essentia et non gradu tantum*). Wypowiedź ta oznacza, że „kościelnego urzędu nie należy wyprowadzać ze wspólnoty, ani rozumieć go jako wyższy stopień powszechnego kapłaństwa, ani też uważać sprawującego urząd za chrześcijanina w stopniu wyższym”⁵⁴. Wspólne kapłaństwo wszystkich wierzących i urząd z mocy ordynacji – jedno i drugie – mają oparcie w kapłaństwie Chrystusa, lecz należą do różnych obszarów; pierwsze jest wyrazem fundamentalnej chrześcijańskiej tożsamości każdego członka Ludu Bożego, drugie oznacza zdolność do sprawowania urzędu pastoralnego, który jest niezbędny dla budowania ludu Bożego. Specyficzny charakter kapłańskiej posługi zostaje opisany w LG 10,2 w odniesieniu do liturgii: Kapłan „w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”. LG 34 daje szczegółowy opis wspólnego kapłaństwa wszystkich wierzących i jego udziału w kulcie Kościoła, lecz mówi także o posłudze kapłańskiej całego ich życia. W tym kontekście podkreślone zostają na nowo łączność i interakcja między wspólnym kapłaństwem wszystkich wierzących a kapłaństwem z mocy ordynacji: jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego. Jedno i drugie są szczególnymi i różnymi sposobami uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, ale nie dają się wzajemnie z siebie wyprowadzić.

⁵⁴ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluteranńskiej* (1981), nr 20, przypis 23, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, redakcja, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów: Karol Karski, Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin 2003, s. 246.

Misja apostołska i urząd kościelny

239. Ponowne odkrycie nauki o wspólnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych i funkcja eklezjologiczna przyznana tej nauce w rozdziale drugim („Lud Boży”) Konstytucji *Lumen gentium* znajduje też swoje odbicie w nauce o urzędzie z mocy ordynacji. Istota urzędu kościelnego nie może już wyłącznie i jednoznacznie być opisana za pomocą pojęcia *sacerdotium*. Nie kwestionując tego pojęcia Sobór Watykański II idzie inną drogą w wyjaśnianiu podstawy i specyficznego charakteru tego urzędu, włączając kapłańsko-liturgiczny wymiar urzędu w ramy misji pochodzącej od Chrystusa. „Boskie posłannictwo powierzone przez Chrystusa Apostołom trwać będzie do końca wieków (por. Mt 28, 20). Ponieważ Ewangelia, którą mają przekazywać, jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem całego jego życia” (LG 20). Znaczenie apostołów według Dekretu *Ad gentes* może być rozważane z dwóch punktów widzenia: byli oni „założkami (*germina*) nowego Izraela, a równocześnie początkami (*origo*) świętej hierarchii” (AG 5). Misja zwiastowania Ewangelii jest powierzona całemu Kościołowi, tak że wszyscy ci, którzy należą do ludu Bożego, „stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (LG 31). W ramach posłannictwa powierzonego całemu ludowi Bożemu kolegium biskupiemu powierzone zostaje jednak specyficzne apostołskie posłannictwo. Kolegium to kontynuuje dzieło tych, którzy zostali wybrani przez apostołów, którzy „zarządzili, aby gdy tamci umrą, posługiwanie ich przejęli inni doświadczeni mężowie” (LG 20). Temat sukcesji w misji apostołskiej i urzędzie apostołskim zajmuje w ten sposób centralne miejsce w teologii urzędu z mocy ordynacji opracowanej przez Sobór Watykański II.

Urząd biskupi

240. Nowa perspektywa, z jakiej jest traktowany urząd kościelny w *Lumen gentium*, objaśnia zarówno centralne miejsce przypisywane urzędowi biskupiemu (podczas gdy w Trydencie uwaga koncentrowała się na kapłaństwie), jak i ważność tematu następstwa apostołskiego. Nie negując doktrynalnego, misyjnego i egzystencjalnego wymiaru sukcesji apostołskiej, rozdział 3 *Lumen gentium* skupia główną uwagę na aspekcie dotyczącym urzędu: „Toteż Sobór święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów, jako pasterze Kościoła. Kto ich słucha, słucha Chrystusa, kto zaś nimi gardzi, gardzi Chrystusem i Tym, który posłał Chrystusa (LG 20; por. Łk 10, 16)”. Biskupi „posiadają latorośle wyrosłe z nasienia apostołskiego” i w ten sposób „przez tych, których Apostołowie ustanowili biskupami, i przez ich następców aż do nas samych w całym świecie jest widoczna i zachowywana tradycja apostołska” (LG 20).

241. Sukcesja w urzędzie posługi w ramach tradycji apostołskiej, sięgająca do samych początków, jest przeto według Soboru Watykańskiego II podstawą urzędu biskupiego. „Stan zaś biskupi, który w Urzędzie Nauczycielskim i zarządzaniu pasterskim jest kontynuacją Kolegium Apostołów, co więcej, w którym ciało apostołskie trwa nieprzerwanie, stanowi również razem ze swoją głową, Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad Kościołem” (LG 20). Szczególna pozycja i autorytet biskupa Rzymu wewnątrz kolegium biskupów ma swoje podstawy w następstwie Piotra (por. LG 20,2). Dla Soboru Watykańskiego II urząd biskupi staje się w ten sposób podstawową formą urzędu z mocy ordynacji i punktem wyjścia dla teologicznej interpretacji urzędu kościelnego. W ten sposób rozwój zapoczątkowany na Soborze w Trydencie zostaje zakończony. Vaticanum II posługuje się konsekwentnie perspektywą pastoralną (obejmującą nie tylko zadanie liturgiczne, lecz także urząd zwiastowania i przewodniczenia) jako teologicznymi ramami dla zrozumienia urzędu z mocy ordynacji, widząc w urzędzie biskupim podstawową, pierwotną i pełną postać tego urzędu.

242. Merytoryczny opis urzędu biskupiego i jego funkcji zostaje podjęty zgodnie z nauką o trzech urzędach (*munera*) – nauczyciel, kapłan i pasterz. Głoszenie Ewangelii zajmuje szczególne miejsce wśród „głównych obowiązków biskupów” (LG 25,1). Można by powiedzieć, że głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów są „środkami”, dzięki którym biskupi jako pasterze „wypasają” powierzony im przewodnictwu lud Boży.

243. Sakrament święceń jest drogą, która daje dostęp do urzędu biskupiego i kolegium biskupów: „Sobór święty uczy, że przez święcenia biskupie udziela się pełni sakramentu święceń (...) Święcenia biskupie wraz z płynącą z nich misją uświęcania przynoszą również funkcje nauczania i kierowania, które jednak ze swojej natury mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej komunii z głową kolegium i z jego członkami” (LG 21). Z tą charakterystyką święcenia biskupiego zostają podkreślone przede wszystkim dwa aspekty: sakramentalny początek urzędu biskupiego i jego kolegialny charakter. Dar Ducha uzyskany poprzez sakrament uzdalnia biskupa do wypełniania zadań zwiastowania, przewodniczenia liturgii i kierowania. Jednocześnie sakrament czyni go członkiem kolegium, które jest „podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem” (LG 22). „Zadaniem biskupów jest przez sakrament święceń przyjmować nowych wybranych do grona biskupiego” (LG 21). Nałożenie rąk przez członków kolegium biskupiego należy dlatego do pełni znaku sakramentu święceń.

244. Ta co do swojej istoty kolegialna postać i natura urzędu biskupiego oznacza dalej, że biskup jest włączony do kolegium, w którym wspólnota Kościołów

(*communio ecclesiarum*) przejawia się jako wspólnota biskupów (*communio episcoporum*). Na bazie tej korespondencji między kolegium biskupów i wspólnotą Kościołów Sobór Watykański II sformułował też fundamentalne zdanie swojej eklezjologii, która dlatego może być też nazwana *communio*-eklezjologią. Poszczególne biskupi „są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*). Dlatego poszczególni biskupi reprezentują swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności” (LG 23, 1).

Prezbiterzy i diakoni

245. Drugi Sobór Watykański zajmuje się także urzędami prezbitera i diakona w ramach wyznaczonych przez posłannictwo apostołów i ich następców, czyli biskupów. W celu zachowania możliwie dużej otwartości wobec historycznej kwestii wewnętrznego ukształtowania i zróżnicowania urzędu z mocy ordynacji, tekst w sprawie urzędu prezbitera został sformułowany w *Lumen gentium* bardzo ostrożnie. Czytamy tam, że biskupi „w sposób prawomocny przekazali misję swego posługiwania (*munus ministerii*) w różnym stopniu (*vario gradu*) różnym osobom w Kościele” (28, 1). I w świadomości czasu, który był potrzebny dla ustalenia terminologii posługiwania w dwóch pierwszych stuleciach, oraz problemów, które wynikały z tej próby precyzyjnego zdefiniowania relacji między urzędem biskupim a prezbiteratem, Sobór wypowiada się także ostrożnie: „Tak oto kościelne posługiwanie, ustanowione przez Boga (*divinitus institutum*), jest sprawowane na różnych stopniach święceń (*diversis ordinibus*) przez tych, którzy już od starożytności (*iam ab antiquo*) noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów” (LG 28, 1).

246. O urzędzie prezbitera powiada się: „choć nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy są zależni od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską (*sacerdotali honore*) i na mocy sakramentu kapłaństwa (...) są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani (*sacerdotes*) Nowego Testamentu” (LG 28, 1). Jest to powtórzenie tego, co przedłożono w Trydencie. Jednak wymiar kapłański nie jest, jak po Trydencie, punktem wyjścia teologii urzędu prezbitera, lecz zostaje rozwinięty według wzoru trzech urzędów.

247. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* dostrzega załączek tego posługiwania w zwiastowaniu Ewangelii, podobnie jak w przypadku teologii episkopatu. Posługiwanie kapłańskie bierze swój początek w głosze-

niu Ewangelii: „Lud Boży najpierw gromadzi się przez słowo Boga żywego, którego zupełnie słusznie należy domagać się z ust kapłanów. Ponieważ nikt nie może się zbawić, jeżeli wpierw nie uwierzy, prezbiterzy jako współpracownicy biskupów przede wszystkim mają obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej” (PO 4,1). Soborowi Watykańskiemu II nie chodzi już tylko o część posługi kapłańskiej, lecz o całą posługę. Po głoszeniu następuje opis liturgicznej posługi kapłana a Eucharystia zostaje opisana jako „źródło i szczyt całej ewangelizacji” (PO 5,2) i jako „centrum zgromadzenia wiernych” (PO 5,3). Całość podsumowują przemyślenia na temat posługi pasterskiej. Tam pada także stwierdzenie o kapłanach jako „wychowawcach w wierze”, którzy mają się troszczyć o to, „by każdy z wiernych został w Duchu Świętym doprowadzony do rozwoju własnego powołania według zasad Ewangelii, do szczerzej i czynnej miłości oraz wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus” (PO 6,2). Staje się zrozumiałe, że poszczególne wymiary kapłańskiego urzędu posługi muszą być widziane także we wzajemnym powiązaniu i dopiero jako całość wypełniają zadania tegoż urzędu z mocy ordynacji.

248. Podobieństwo w zakresie opisu funkcji posługiwania prezbiterów i biskupów zasługuje na uwagę. Urząd biskupa i urząd kapłana wykazuje się tą samą strukturą trojkiej posługi (zwiastowanie, liturgia, kierowanie) i w konkretnym życiu kościelnym to właśnie prezbiterzy pełnią funkcję codziennego wypełniania zadań przyczyniających się do budowania Kościoła, podczas gdy biskupom przypada nadzorowanie nauczania i troska o utrzymanie wspólnoty między lokalnymi zborami. Prezbiterzy pełnią swój urząd tylko w stanie podporządkowania biskupom i we wspólnocie z nimi. Sakramentalny początek i hierarchiczna relacja z urzędem biskupa są dlatego dwiema głównymi cechami urzędu prezbiterów. Z jednej strony ich misja i autorytet mają swoje oparcie w darze Ducha Świętego, który zostaje udzielony przez sakrament święceń, z drugiej zaś strony sprawują oni swój urząd w podporządkowaniu biskupom i przez relację z nimi wewnątrz strukturalnej wspólnoty kościelnej.

249. *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów* wspomina też wyraźnie eklezjalną integrację prezbiterów z kapłańskim ludem Bożym. Wszyscy członkowie Kościoła mają udział w namaszczeniu Chrystusa przez Ducha Świętego. „W Duchu bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i ogłaszają wielkie działania Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła. Nie ma więc członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy powinien uznać w swoim sercu Jezusa za świętego i duchem proroctwa dawać świadectwo o Nim” (PO 2, 1). Budowanie Ciała Chrystusa jest widziane jako podstawa i cel urzędu kapłańskiego. O tych ordynowanych sługach *Dekret* powiada, „by w społeczności

wiernych na mocy święceń mieli świętą władzę składania Ofiary i odpuszczania grzechów i by w imieniu Chrystusa publicznie pełnili funkcję kapłańską” (PO 2,2). Jak Trydent, tak i Vaticanum II wspomina władzę składania ofiary i odpuszczania grzechów, lecz poza tym mówi też o publicznym wymiarze urzędu posługi.

250. W Kościele Zachodu zawsze istniał diakonat jako stopień ordynacji, jednak tylko w skarłowaciałej formie jako stadium przejściowe do urzędu prezbitera. Już pod koniec pierwszego tysiąclecia utracił on swoją funkcję jako niezależny urząd. Dopiero przez Sobór Watykański II stały diakonat uległ realnemu ożywieniu. Co się tyczy diakonów Sobór posługuje się formułą z liturgii Kościoła starożytnego i powiada, że nakłada się na nich ręce „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*) [LG 29, 1]. Ponadto ten „na nowo odkryty” związany z ordynacją urząd stałego diakonatu w Kościele katolickim jest urzędem bardzo otwartym, wykorzystywanym w Kościele dla różnorodnych posług. Poza tym diakonat pokazuje, że nawet urząd z mocy ordynacji może przez całe stulecia pozostawać bez funkcji lub pozycji i że praktyka Kościoła katolickiego w odniesieniu do urzędu poczyniła daleko sięgające zmiany.

251. Jako podsumowanie tego przeglądu dotyczącego urzędu z mocy ordynacji można by powiedzieć, że Trydent jest stale obecny w Soborze Watykańskim II, lecz że jednocześnie zostały postawione nowe akcenty, które nie są całkiem obce luterńskiej teologii urzędu. Chodzi tu o związanie urzędu z mocy ordynacji z powszechnym kapłaństwem wszystkich ochrzczonych, publiczny charakter tego urzędu i szczególne podkreślenie głoszenia Ewangelii jako głównego zadania urzędu kościelnego w ogóle. Z tej perspektywy właściwie dopiero Sobór Watykański II jest odpowiedzią na Reformację i jej wysiłki, aby punktem wyjścia postrzegania urzędu z mocy ordynacji było centrum wiary, to znaczy głoszenie Ewangelii w Słowie i Sakramencie. Z drugiej strony Vaticanum II przez swoje akcentowanie urzędu biskupiego jako podstawowej formy urzędu kościelnego wskazuje na różnicę wobec luterńskiego rozumienia urzędu, którego pełnym urzeczywistnieniem publicznej posługi na rzecz Słowa i sakramentu jest wspólnota lokalna.

3.5.2. Urząd z mocy ordynacji w dzisiejszym nauczaniu luterńskim

Urząd z mocy ordynacji i kapłaństwo wszystkich ochrzczonych

252. Służba polegająca na głoszeniu Ewangelii całemu światu jest powierzona ludowi Bożemu jako całości jak też każdemu jego członkowi. Z perspektywy

luterańskiej urząd z mocy ordynacji należy widzieć w relacji do powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, a to dlatego, że obu tym czynnikom jest powierzone zadanie przekazywania dalej poselstwa Ewangelii. Lecz istnieje charakterystyczna różnica w zakresie uzasadnienia między jednym i drugim czynnikiem. Właśnie w tym zróżnicowaniu istnieje między nimi wzajemne powiązanie.

253. Wszyscy ochrzczeni w imię Trójjedynego Boga otrzymują w chrzcie udział w kapłaństwie Chrystusa, co oznacza, że żyją w wierze w Chrystusa. Częścią składową tego kapłaństwa jest po pierwsze, że ochrzczeni dają wobec innych świadectwo o Chrystusie, z którym są związani we wierze i którego właściwości (sprawiedliwość, świętość, mądrość) stają się ich udziałem mocą wiary, szerząc w ten sposób Ewangelię. Po drugie, częścią ich kapłaństwa jest to, że stają się Chrystusem dla innych w takiej mierze, w jakiej noszą ich ciężary (Ga 6, 2), zwłaszcza ich grzechy i powierzają ich Bogu w modlitwie. Chodzi tu o przekazywanie Ewangelii przez świadectwo wiary i życia w różnych codziennych okolicznościach życiowych.

254. Urząd z mocy ordynacji – jako urząd specjalny – opiera się na Bożym ustanowieniu. Do urzędu tego nie dochodzi się już przez chrzest, lecz przez specjalne powołanie i ordynację. Istotnymi cechami tego urzędu są jego charakter publiczny i uregulowana struktura. Jego specyficznym zadaniem jest *publiczne* zwiastowanie Ewangelii za pomocą Słowa i Sakramentu. Do jego szczególnych zadań należy administracja sakramentów, gdyż sakramenty są w swej istocie czynnościami publicznymi. Urząd ten jest skierowany do *wszystkich*; dlatego jego istotnym zadaniem jest służba na rzecz jedności tych wszystkich, którzy są kapłanami w znaczeniu powszechnego kapłaństwa. W ramach jednego zadania całego ludu Bożego, polegającego na głoszeniu Ewangelii całemu światu, istnieje więc zróżnicowana relacja między specyficznymi zadaniami powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych a urzędem z mocy ordynacji.

255. Ustanowienie urzędu z mocy ordynacji przez Boga koresponduje z zewnętrznością Słowa Bożego, które zachowuje swą suwerenność wobec zboru, gdyż jest tym, z czego zbor żyje. Ponieważ i o ile urząd ma swoją podstawę i swoje kryterium w zadaniu głoszenia Ewangelii *całemu* zborowi w sposób tak wiążący, że staje się możliwa i zostaje wzbudzona pewność wiary, także ordynowany duchowny zachowuje suwerenność wobec zboru – zwłaszcza z uwagi na powszechne kapłaństwo. Potrzebny jest *specjalny* urząd, aby owo kapłaństwo miało charakter *powszechny* i *jedyny*, podczas gdy *powszechne* kapłaństwo urzeczywistnia się właśnie w *specjalnych* sytuacjach dnia codziennego, w których żyją chrześcijanie.

256. Jeśli, jak Luter, rozumie się urząd z mocy ordynacji jako ustanowiony przez Boga, to nie oznacza to – jak brzmią często zarzuty – klerykalnego przejęcia władzy. Wręcz przeciwnie! Jeśli zadaniem specjalnego urzędu jest głoszenie wszystkim w sposób wiążący zewnętrznego Słowa Ewangelii, to wiąże się z tym, tak dalece jak to możliwe, zobowiązanie ordynowanego do rezygnacji z własnych ambicji na rzecz dojścia do głosu Słowa Bożego i do odłożenia na bok stronniczości, która wiąże się z konieczności z walką o władzę. Tym, co do tego zobowiązuje, jest właśnie charakter tego zadania. Sprawy miałyby się całkiem inaczej, gdyby osoba sprawująca urząd duchownego była funkcjonariuszem woli zboru. Owo zobowiązanie zachowuje swoją aktualność nawet w sytuacji, gdy rzeczywistość zdaje się często mu zaprzeczać.

257. Urząd duchowny ma za zadanie tak zwiastować Ewangelię, żeby wierzący zapoznali się z głosem Chrystusa i stali się w ten sposób „owieczkami słuchającymi głosu swojego pasterza”⁵⁵. Ten proces edukacyjny jest ze swej strony założeniem, iż zbor jest w stanie oceniać doktrynę, także zwiastowanie osób sprawujących urząd. Ta kompetencja opiera się na fakcie, że wierzący kierują się Słowem zewnętrznym, a więc mają zdolność interpretowania Pisma. Z tego co powiedziano wynika po pierwsze, że obowiązkiem zboru jest ocenianie pracy duchownego lub duchownej z punktu widzenia poprawności w zakresie zwiastowania Ewangelii (w jej odróżnieniu od Prawa, lecz zarazem w stałej relacji do niego). Po drugie oznacza to, że osoby sprawujące urząd nie mogą oczekiwać aprobaty dla swojej nauki lub kazania na podstawie formalnego powoływania się na autorytet swojego urzędu, lecz tylko przez przedłożenie powodów, które bezpośrednio lub pośrednio mają odniesienie do Pisma św. Ale po trzecie oznacza to, że także odwrotnie temu obowiązkowi uzasadnienia podlega także osąd członków zboru, tak że jedni i drudzy, zbor i osoby pełniące urząd, spotykają się w medium egzegezy biblijnej w szerokim tego słowa znaczeniu, zajmują się rozwiązywaniem konfliktów i szukaniem konsensów. Tylko gdy to zachodzi, można mówić o sprawowaniu urzędu z mocy ordynacji i powszechnym kapłaństwie.

258. Kapłaństwo wszystkich wierzących nie jest w pierwszym rzędzie tytułem prawnym do współdecydowania w Kościele, lecz przede wszystkim zdolnością i pełnomocnictwem do stania się Chrystusem dla innych, gdyż wierzący żyją z Ewangelii Chrystusa i z Nim są zjednoczeni we wierze. Lecz to oznacza także, że reprezentacja Chrystusa nie może być ograniczona do osób sprawujących urząd duchownego, chyba że reprezentację tę rozumie się w specyficznym znaczeniu.

⁵⁵ M. Luther, *Schmalkaldische Artikel*, cz. III (BSLK 459, 22 z cytatem J 10, 3). Cyt. za : *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego...*, s. 355.

Kościół luterański czują się upoważnione i zobowiązane do powoływania także kobiet na urząd z mocy ordynacji.

259. Autorytet i władza urzędu opierają się zasadniczo na autorytecie i władzy Słowa Bożego, któremu urząd służy. Osoby sprawujące urząd działają powołując się na Słowo Boże i jego autorytet (kiedy na przykład podczas uroczystości Wieczery Pańskiej wypowiadają słowa ustanowienia). Działanie to odbywa się w zasadzie w sposób publiczny i dla wszystkich. Dlatego nikt nie może z własnej inicjatywy wprowadzić się w urząd; do tego potrzebne jest powołanie z zewnątrz. Wprowadzenie w urząd nie może być jednak tylko powołaniem, musi być także autoryzacją, gdyż osoba pełniąca urząd jest świadkiem Ewangelii. Każde świadectwo znajduje się pod wpływem indywidualności i perspektywy świadka. A jednak świadek – kobieta lub mężczyzna – winien składać świadectwo o wydarzeniu Chrystusowym, a więc mówić o czymś innym niż samym sobie (2 Kor 4, 5: „Nie siebie samych bowiem głosimy, lecz Jezusa Chrystusa jako Pana”). Wymaga to autoryzacji przez obietnicę, że Duch Święty wspiera stale duchownego w sprawowaniu jego urzędu.

260. Wiarygodne w ścisłym sensie jest wprowadzić jedynie Słowo Boże, nie życie osób sprawujących urząd. Niemniej jednak świadectwo świadków doznaje wsparcia lub osłabienia przez ich życie właśnie dlatego, że Chrystus jako Pan bierze całkiem we władanie życie świadków. Znaczenie, jakie życie sprawujących urząd ma dla ich służby, daje się dostrzec w liście wymogów wobec *episkopoi* w 1 Tm 3, 1-7, a także w 1 P 5, 2n. Na podstawie owego powołania i owej autoryzacji osoby pełniące urząd mogą być pewne tego, że Duch Święty wykorzystuje ich działanie jako swoje narzędzie, które przynosi owoce; mogą one ufać, że w mocy Ducha Świętego stworzą właściwy posłuch i przestrzeń Słowu Bożemu; ta autoryzacja pomaga im, mimo niedociągnięć i grzechu, uniknąć niepowodzenia w wypełnieniu zadania, które zostało im powierzone. Daje im także wolność przyznania się do błędów, gdyż powołanie i autoryzacja są wypowiedziane bez czasowego ograniczenia. Dlatego Kościoły luterańskie winny okazywać otwartość wobec nadziei na specyficzny dar łaski związany z urzędem udzielanym za pomocą modlitwy i nałożenia rąk podczas ordynacji; mówią o tym 1 Tm 4, 14 i 2 Tm 1, 6. To jednak nie zmienia stanu łaski osoby sprawującej urząd wobec Boga.

261. Ordynacja jako wprowadzenie w urząd dokonywana jest przez modlitwę i nałożenie rąk. Jest ona zarówno prośbą o Ducha Świętego jak i wiarygodną obietnicą pomocy z Jego strony i w ten sposób autoryzacją posługiwania duchownego. Można więc powiedzieć o *presbyteroi*, że Duch Święty powołał ich, by byli *episkopoi* i paśli zbór Boga (Dz 20, 17.28). Ordynacja jest powołaniem do posługi-

wania w *całym* Kościele. Nie jest ona powtarzana podczas zmiany miejsca pracy i także nie w przypadku czasowego zawieszenia służby w Kościele. Jest ona powołaniem *na całe życie* i absorbuje całego człowieka do służby Bogu.

Zróżnicowanie urzędu

262. Ponieważ zwiastowanie Słowa Bożego i administracja sakramentów wzbudzają i utrzymują wiarę i tak budują Kościół, podstawową jednostką Kościoła jest zbor zgromadzony na nabożeństwie wokół Słowa i Sakramentu. Urząd duchowny ma swoje zasadnicze odniesienie do tego zboru. Jednakże każdy chrześcijanin i każdy zbor ma powiązanie z innymi chrześcijanami i innymi zborami wierzącymi w tego samego Pana. Ta rzeczywistość duchowa – jak każda rzeczywistość duchowa – pragnie znaleźć konkretny wyraz w ludziach i praktykach, które z kolei jako instrumenty Ducha Świętego zachowują i wzmacniają tę więź w Kościele. To koresponduje z faktyczną logiką Słowa zewnętrznego, którym Duch Święty posługuje się jako swoim instrumentem. Nie wystarczy zwykła konstatacja związków każdego zboru sprawującego nabożeństwo z Kościołem powszechnym. Trzeba raczej bardziej świadomego, zinstytucjonalizowanego kształtu tych związków, o ile nie chce się doprowadzić do ich osłabienia i narazić na szwank wzajemnej jedności zborów. Te więzi duchowe trzeba dostrzec i podtrzymywać przez urząd i specjalnie w tym celu powołanych ludzi.

263. Jak stwierdzono powyżej, zadanie osoby sprawującej urząd polega na głoszeniu całemu zborowi orędzia Ewangelii i przekazywaniu jej wszystkim w sakramentach. Doświadczenie uczy, że osoby sprawujące urząd bynajmniej nie zawsze czynią to prawidłowo i że w różnych zborach Ewangelia głoszona jest w sposób zróżnicowany a niekiedy nawet sprzeczny i że sakramenty nie zawsze bynajmniej są dystrybuowane w sposób właściwy. Ale nie może być tak, by w jednym zborze prawda Ewangelii brzmiała inaczej niż w innym zborze. Dlatego potrzebny jest urząd, który sprawuje nadzór nad zborami i ich duchownymi. Okazuje się to *konieczne* z perspektywy następujących czynników: po pierwsze z faktu, że Kościół jest tylko tam, gdzie Ewangelia jest zwiastowana w sposób czysty a sakramenty są udzielane zgodnie z ich ustanowieniem; po drugie ze skłonności do błędu i grzechu duchownych sprawujących swój urząd, zwłaszcza w głoszeniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów; po trzecie z więzi łączącej wszystkich chrześcijan i wszystkie zbory chrześcijańskie; po czwarte z konieczności nadania konkretnej zinstytucjonalizowanej formy tej duchowej rzeczywistości łączącej wszystkich chrześcijan i zbory chrześcijańskie.

264. Chcąc żeby ponad poszczególnymi zborami istniał jeden Kościół, trzeba ustanowienia urzędu ponadzborowego. Zadaniem tego urzędu jest z jednej strony

troszczenie się o jedność Kościoła, z drugiej zaś utrzymanie go w zgodności z jego apostołskim początkiem. W rzeczywistości urząd ten może troszczyć się o jedność Kościoła tylko w taki sposób, że zadba o to, aby życie i nauczanie wszystkich zborów chrześcijańskich było zgodne z apostołskimi początkami. Zadanie to nie różni się od zadania urzędu prezbitera, przy czym w urzędzie ponadlokalnym obszar kompetencji jest większy; wiążą się z tym dodatkowe zadania i kompetencje. Z tego wywodzą się specjalne prawa i obowiązki biskupa.

265. Z punktu widzenia podstawowych zadań urząd jest *jeden*, nawet jeśli jego wewnętrzne zróżnicowanie jest niezbędne dla jedności Kościoła. Nie przesądza to o tym, jaki szczegółowy kształt przybierze to ponadlokalne *episkope*. Nie może to być konstrukcja oparta na jednej zasadzie. Decydującą rolę odgrywają tutaj doświadczenia, które zostały poczynione w Kościele. Oznacza to wielość form, gdyż owe doświadczenia nie zawsze i nie wszędzie są te same. Wiadomo, że Reformacja luterńska w Niemczech chciała zachować urząd biskupi mimo jej krytyki wobec instytucji książąt-biskupów. W Rzeszy Niemieckiej, w przeciwieństwie do krajów nordyckich, nie było to możliwe, częściowo z przyczyn konstytucyjnych. Mimo to zawsze istniały urzędy ponadlokalne.

266. Gdy po upadku monarchii w 1918 roku Kościoły luterńskie w Niemczech musiały dokonać reorganizacji, zaczęto stopniowo niemal wszędzie przywracać urząd biskupi. Oczywiście w swoim ponadlokalnym zadaniu *episkope* został przyporządkowany synodowi, zgodnie z zasadą, że także wszyscy nieordynowani członkowie Kościoła na podstawie powszechnego kapłaństwa ponoszą odpowiedzialność za Kościół. Tak więc również nieordynowani na różnych płaszczyznach są włączeni do urzędów kierowania Kościołem. Jednak pojawia się tu wiele kwestii związanych z dokładnym teologicznym uzasadnieniem, jak również kwestii dotyczących ukształtowania relacji w szczegółach. Nie wszystkie kwestie znalazły jak dotąd zadowalającą odpowiedź. Kwestia zróżnicowania urzędu koncentruje się tutaj na kwestii urzędu duchownego i urzędu biskupiego, gdyż kwestia sukcesji apostołskiej odniosła się przede wszystkim do tego zagadnienia. Należy jednak zwrócić uwagę, że w wielu Kościołach luterńskich odbywa się intensywna dyskusja wokół diakonatu i jego relacji do urzędu z mocy ordynacji.

267. Jeśli więc ordynacja jest wprowadzeniem w urząd *całego* Kościoła, wówczas zgodnie z logiką ordynujący jest tą osobą, która reprezentuje cały (regionalny) Kościół, a więc biskupem. Wprawdzie na bazie jedności urzędu możliwa jest zasadniczo ordynacja prezbiterska. Jednakże zgodnie z intencją urzędu episkopalnego ordynacja przez biskupa powinna być normalną praktyką. Ponieważ jednak zbór lokalny, to jest zbór nabożeństwowy, jest fundamentalną jednostką Kościoła i

urząd z mocy ordynacji ma odniesienie do niego, trzeba także przewidzieć współdziałanie zboru podczas ordynacji.

268. A więc biskup ma troszczyć się o jedność Kościoła lokalnego. Jak w przypadku relacji wzajemnej między pojedynczymi zborami powtarza się problem jedności Kościoła w relacji między diecezjami. Ze względu na jedność Kościoła przekraczającą granice diecezji jest rzeczą stosowną, by urząd biskupi był sprawowany kolegialnie. Na obszarze Kościołów luterzańskich dzieje się tak faktycznie do pewnego stopnia w ramach narodowych przez konferencje biskupów i wspólne synody. Ponieważ jednak narody nie są (lub być nie mogą) teologicznie relewantnymi wielkościami dla bytu Kościoła, brak kolegium biskupów luterzańskich i organów kierowniczych, wykraczających poza ramy narodowe, jest poważnym problemem. W ostatnich latach Światowa Federacja Luterńska zaczęła organizować regionalne i globalne spotkania biskupów i prezydentów Kościołów luterzańskich. Do dzisiaj takie wydarzenia nie mają, oczywiście, oficjalnego miejsca wewnątrz wspólnoty luterńskiej. A rola posługi biskupiej jako wyraz jedności całego Kościoła i jej ochrony pozostaje wśród luteran przedmiotem dyskusji.

269. Historyczny urząd biskupi, który jest przedmiotem regionalnych porozumień ekumenicznych między anglikanami i luteranami, zostaje uznany przez luteranów jako znak apostołowości Kościoła. Nie jest on rozumiany jako gwarancja apostołowości, lecz jako znak, który zobowiązuje cały Kościół a w szczególności jego biskupów, do ponoszenia troski za tę apostołowość. We *Wspólnej deklaracji z Porvoo* czytamy: „Użycie znaku historycznej sukcesji biskupiej nie gwarantuje samo z siebie wierności Kościoła wobec każdego aspektu wiary, życia i misji apostołowskiej. W dziejach Kościołów, które posługują się znakiem historycznej sukcesji, występowały rozłamy. Znak nie gwarantuje także personalnej wierności biskupa. Mimo to utrzymanie znaku oznacza stałe wezwanie do wierności i jedności, apel o poświadczenie stałych cech Kościoła apostołów oraz pełnomocnictwo do pełnego ich urzeczywistniania”⁵⁶. Jak biskup jest odpowiedzialny zarówno za jedność między zborami w czasie sprawowania urzędu (*synchron*) i, przez ordynacje, za jedność i apostołowość Kościoła poprzez wieki (*diachron*), tak jest też rzeczą właściwą wyrażenie za pomocą znaków historycznej sukcesji temporalnego wymiaru apostołowości: kontynuacji Kościoła, którą sprawia Duch Święty; pod Jego przewodnictwem i z Jego pomocą biskup może być sługą w dziele kontynuacji i apostołowości Kościoła.

⁵⁶ Cyt. za polskim przekładem: *Wspólna deklaracja z Porvoo (1992). Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterzańskimi*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” XV (1999) nr 2 (44), s. 126 (nr 51 dokumentu).

3.6. Wnioski: Sukcesja apostołska i urząd z mocy ordynacji

270. Urząd z mocy ordynacji należy do tych zasadniczych elementów, które – w mocy Ducha Świętego – przyczyniają się do tego, że Kościół jest i pozostaje Kościołem apostołskim; jednocześnie elementy te wyrażają ze swojej strony apostołskość Kościoła. Chcąc wypełniać to zadanie sam urząd musi być urzędem będącym w sukcesji apostołskiej. Co to znaczy i pod jakimi warunkami urząd zasługuje na to, by go nazwać urzędem apostołskim, było od początku Reformacji kwestią sporną między katolikami i luteranami. W chwili obecnej mamy do czynienia z asymetrią w tym sensie, że luteranie uznają urząd w Kościele katolickim jako apostołski, lecz nie ma podobnego odzewu po stronie katolickiej. Wywody prowadzone w tej części ujawniły ważne zbieżności i ważne różnice w rzeczywistości instytucjonalnej i w doktrynalnym rozumieniu urzędów z mocy ordynacji między Kościołem katolickim a Kościołami luteranскими. Wynikają z tego nowe perspektywy w kwestii uznania urzędów.

3.6.1. Zbieżności

271. Katolicy i luteranie powiadają wspólnie: Kościół ma charakter apostołski na podstawie apostołskiej Ewangelii i w wierności wobec niej. Ewangelia ma stałe pozycję nadrzędną wobec Kościoła, zgodnie ze stwierdzeniem Pawła: Bóg „nam powierzył głoszenie pojednania. Jesteśmy więc posłani w imię Chrystusa. Sam Bóg niejako zachęca przez nas. W imię Chrystusa prosimy: Dajcie się pojednać z Bogiem” (2 Kor 5, 19c.20). Apostołowie jako powołani świadkowie zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa są pierwszymi i miarodajnymi świadkami Ewangelii. Jako naoczni świadkowie nie mają oni następców; ich świadectwo ma charakter fundamentalny dla wszystkich epok Kościoła. Kościół może mieć charakter apostołski tylko w zgodzie z świadectwem apostołów.

272. W swoim zwiastowaniu i w swoim działaniu apostołowie są wysłannikami Chrystusa; jest to ich aktywność ludzka. Ale sam Bóg jest Tym, który zabiera głos w ich zwiastowaniu; Bóg jest właściwym podmiotem owej prośby: „Pojednajcie się z Bogiem”. Sam Bóg uobecnia się ludziom w ludzkich słowach zwiastowania i cielesnych słowach sakramentów. Luteranie i katolicy reprezentują zgodne przekonanie, że Chrystus, posłany przez Ojca, daje samego siebie ludziom w widzialnych słowach zwiastowania i w cielesnych słowach sakramentów. Dzieje się to w mocy Ducha Świętego i daje się pojąć we wierze. Działanie Ducha Świętego jest kontekstem teologicznej dyskusji o urzędzie.

273. Katolicy i luteranie są zgodni co do tego, że wszyscy ochrzczeni i wierzący w Chrystusa mają udział w Jego urzędzie, są więc upoważnieni, by „ogłaszali wielkie działania Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9b). Nie ma więc członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy powinien uznać w swoim sercu Jezusa za świętego i duchem prorocтва dawać świadectwo o Nim” (PO 2,1).

274. Osoby ordynowane mają do wypełnienia specjalne zadanie w ramach misji całego Kościoła. Luteranie powiadają, że osobom pełniącym urząd jest powierzone publiczne zwiastowanie Słowa Bożego i dystrybucja sakramentów. „Ewangelia bowiem daje tym, którzy stoją na czele Kościołów, polecenie jej nauczania, odpuszczania grzechów, zawiadywania sakramentami”⁵⁷. Także katolicy oświadczają, że specjalnym zadaniem pełniących urząd jest gromadzenie ludu Bożego wokół Jego Słowa i głoszenie go wszystkim, aby uwierzyli. Zadaniem kapłanów jest ponadto, „aby stawszy się w szczególny sposób uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego, przy sprawowaniu świętych czynności działali jako słudzy Tego, który swe kapłańskie zadanie przez swojego Ducha wykonuje stale dla nas w liturgii” (PO 5,1). Tak więc kapłanom jest powierzona dystrybucja sakramentów, które „wiążą się ze świętą Eucharystią i ku niej zmagają”, ponieważ Eucharystia jawi się „jako źródło i szczyt całej ewangelizacji” (PO 5, 2). A zatem dla katolików i luteranów podstawowym zadaniem i intencją urzędu z mocy ordynacji jest publiczna służba na rzecz Słowa Bożego, Ewangelii Jezusa Chrystusa, której głoszenie całemu światu Bóg w Trójcy Jedyny powierzył Kościołowi. Z tym zobowiązaniem musi się zmierzyć każdy urząd i każda ten urząd sprawująca osoba.

275. Dla katolików i luteranów kapłaństwo wszystkich ochrzczonych i specjalny urząd z mocy ordynacji nie konkurują ze sobą. W rzeczywistości zadaniem urzędu specjalnego jest sprawowanie służby na rzecz wspólnego kapłaństwa wszystkich. Osoby pełniące urząd mają za zadanie wierne przekazywanie Ewangelii wszystkim, tak aby wierzący w miejscu swojego przebywania mogli być kapłanami w znaczeniu powszechnego lub wspólnego kapłaństwa i wypełniać misję Kościoła na tej płaszczyźnie. Duchowni działają na rzecz jedności wierzących w jednej wierze w jednego Pana, tak aby stali się oni „jednym Ciałem i jednym Duchem” (Ef 4, 4). Jako służba Słowa Bożego urząd ten zajmuje wobec zboru pozycję *vis a vis*, lecz jednocześnie sam duchowny przynależy do zboru.

⁵⁷ Melancton w *Tractatus de potestate papae* stwierdza wyraźnie, że zostało to powiedziane w odniesieniu do tego, o czym była już mowa w art. XXVIII zarówno *Konfesji Augsburskiej* jak i *Apologii* tejże Konfesji (BSLK 489, 30-35). Cyt. za: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego...*, s. 366.

276. Katolicy i luteranie powiadają wspólnie, że urząd został ustanowiony przez Boga i jest niezbędny dla bytu Kościoła, gdyż Słowo Boże i jego publiczne zwiastowanie w Słowie i Sakramencie są niezbędne, żeby doszło do pobudzenia i utrzymania wiary w Jezusa Chrystusa, żeby – w konsekwencji – doszło do powstania i zachowania Kościoła i żeby wierzący stanowili Ciało Chrystusa w jedności wiary.

277. Wprowadzenie w urząd duchownego dokonuje się przez ordynację, w której chrześcijanin poprzez modlitwę i nałożenie rąk zostaje powołany i wysłany do służby publicznego zwiastowania Ewangelii w Słowie i Sakramencie. Owa modlitwa jest prośbą o wysłuchanie i dary Ducha Świętego. W ludzkim rycie ordynacji działa sam Chrystus, który ordynowanemu obiecuje i daje dla jego posługiwania Ducha Świętego. Przez to nie ulega zmianie łaska usprawiedliwienia ordynowanych przed Bogiem, lecz ich posługiwanie ma odbywać się w mocy i ze wsparciem Ducha Świętego. Ordynacja jest zasadniczo wprowadzeniem w posługiwanie całego Kościoła, mimo że nie da się tego w pełni urzeczywistnić ze względu na aktualnie istniejący podział Kościołów. Ordynowani przez swoje powołanie i misję mają być sługami Ewangelii przez całe życie. Na tyle katolicy i luteranie są zgodni w rozumieniu ordynacji.

278. Urząd jest służbą na rzecz Ewangelii. Wiązą się z tym dwie powiązane wzajemnie implikacje. Z jednej strony urząd nie może dysponować Ewangelią; może jej, zgodnie z jej intencją, tylko służyć i wskazywać na jej znaczenie. Z drugiej strony Ewangelia spotyka człowieka konkretnie w zwiastowaniu i w sakramentach Kościoła. Oba czynniki należą do siebie, ponieważ Duch Święty jest Tym, który w sposób zbawczy uobecnia Jezusa Chrystusa i Jego czyn pojednania wobec całego świata wszystkim istotom ludzkim za pomocą ludzkich słów i działań.

279. Podział strukturalny posługiwania duchownego na służbę bardziej lokalną i bardziej regionalną jest logiczną konsekwencją pojmowania urzędu i jego zadania jako urzędu jedności we wierze. Zbór zgromadzony na nabożeństwie jest miejscem, w którym ludzie słuchają i przyjmują Ewangelię w Słowie i Sakramencie. W ten sposób dochodzi do wzbudzania, podsycania i odnawiania wiary, a wierzący gromadzą się i jednoczą w wierze w Chrystusa. Istnieje wiele takich gromadzących się na nabożeństwie zborów. Aby także one stanowiły jedność we wierze w jedną Ewangelię i utrzymywały ze sobą wspólnotę, potrzebny jest urząd, który jest odpowiedzialny za tę jedność. W IV stuleciu zrodziła się szczególna potrzeba utworzenia regionalnego przywództwa. W coraz większym stopniu zaczęto je powierzać biskupom, podczas gdy prezbiterzy stali się przywódcami zborów lokalnych. Wizytacje ponadlokalne w okresie Reformacji nie były czymś przypadko-

wym, lecz dochodziło do nich z wewnętrznej konieczności. Kościoły luterzańskie miały od zawsze ustrój episkopalny w tym sensie, że dysponowały urzędem, który ponosił odpowiedzialność za wspólnotę we wierze poszczególnych zborów lokalnych. Szczegółowy kształt tego urzędu jest jeszcze sprawą otwartą, to samo można powiedzieć o jego stosunku do urzędu duchownego. Konieczne jest jednak wprowadzenie zróżnicowania w ramach samego urzędu. Ponadlokalny urząd *episkope* (nadzoru) jest dzisiaj sprawowany w Kościołach luterzańskich przez jednostki i synody, w których współdziałają ordynowani i nieordynowani.

280. Dokument *Urząd duchowny w Kościele* stwierdza: „Jeśli oba Kościoły uznają, że – w oczach wiary – ten historyczny rozwój urzędu apostołskiego w urząd bardziej lokalny i w urząd bardziej regionalny dokonał się nie bez Ducha Świętego, i że w ten sposób narodziło się coś, co jest istotne dla Kościoła, to osiągnięto daleko posunięte uzgodnienie”⁵⁸. Uwzględniając przedstawioną wyżej merytoryczną konieczność zróżnicowania urzędu, które istnieje i jest uznane także w Kościołach luterzańskich, wówczas hipotetyczne brzmienie tego sformułowania może być zamienione w afirmację. Katolicy i luteranie powiadają wspólnie, że *episkope* urzędu musi być sprawowane na dwóch różnych płaszczyznach – lokalnej i regionalnej.

3.6.2. Różnice

281. Doktryna katolicka stoi na stanowisku, że święta hierarchia biskupów, kapłanów i diakonów istnieje „z Bożego ustanowienia”⁵⁹. Współczesna teologia katolicka przeważnie nie rozumie tego w ten sposób, że w tym przypadku można się powołać na pojedynczy akt ustanowienia przez Jezusa; także to, co należy do *ius divinum*, raczej trzeba widzieć w ten sposób, że nastąpiło w wyniku historycznego rozwoju w epoce apostołskiej lub także po niej; ten rozwój jest jednak zgodny z Ewangelią i zachowuje trwałą wartość w zakresie jej przekazywania. Tak więc skutek tego procesu jest wyrazem prawidłowej struktury Kościoła, choć jednocześnie nosi cechy historycznych uwarunkowań. Ponieważ droga Kościoła znajduje się pod przewodnictwem Ducha Świętego, przeto według katolickiego przekonania bardzo wczesny i trwały rozwój trójstopniowego urzędu musi być rozumiany jako wytworzenie podstawowej struktury, która raz zaistniawszy jest odtąd nieodwracalna i należy do pełni natury Kościoła.

⁵⁸ Cyt. za polskim przekładem: *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko/Ewangelicko-luterńskiej* (1981), nr 49, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 259.

⁵⁹ „Divina ordinatione institutum” (Sobór Trydencki, kanon 6 o sakramencie święceń; DH 1776; Tanner, 744).

282. Luteranie uczą o kontynuacji Kościoła i podkreślają „że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy”⁶⁰. Dlatego historia urzędu z czasów Nowego Testamentu należy także do ich historii, która jako historia Kościoła jest nie do pomyślenia bez Ducha Świętego. Luteranie przypominają oczywiście, że ich Ojcowie w XVI stuleciu nie mogli postrzegać i doświadczać urzędu biskupów jako urzędu jedności we wierze, że raczej byli postawieni przed wyborem między wiernością Ewangelii a posłuszeństwem wobec biskupów, i w konsekwencji wybrali to pierwsze. Właśnie dlatego, że urząd był dla nich istotny dla bytu Kościoła, musieli praktykować ordynację prezbiterialną, ponieważ biskupi katoliccy nie chcieli ordynować teologów luterskich. Czynili to w świadomości, że urząd jest w istocie jeden i w przekonaniu, że w ich ordynacjach czynny jest Duch Święty. W niemal wszystkich Kościołach luterskich istnieje dzisiaj ugruntowany zwyczaj, że zadanie ordynowania duchownych jest prerogatywą osób sprawujących urząd ponadlokalny. Nie jest więc kwestią sporną między luteranami i katolikami, że biskupi (lub inni reprezentanci urzędów ponadzborowych w Kościołach luterskich) są tymi, którzy przeprowadzają ordynacje.

283. Między katolikami i luteranami nie jest kontrowersyjne różnicowanie lub rozróżnianie urzędu lokalnego i regionalnego, nie jest kontrowersyjna również kwestia, że ordynowanie jest sprawą urzędu regionalnego. Kontrowersyjne jest raczej zagadnienie, co powoduje, że dana osoba staje się reprezentantem lub reprezentantką urzędu regionalnego i co daje jej uprawnienie do przeprowadzania ordynacji. A więc chodzi tu o kwestię apostolskiej sukcesji w urzędzie biskupim. Jaka jest ranga modlitwy i nałożenia rąk przez innych biskupów oraz włączenia do kolegium biskupów rzymskokatolickich pod przewodnictwem papieża? Według nauki katolickiej praktyka i doktryna apostolskiej sukcesji w urzędzie biskupim, wraz z urzędem trójstopniowym, są elementami całej struktury Kościoła. Sukcesja ta realizuje się w sposób korporacyjny. Poprzez święcenie biskupi zostają przyjęci do kolegium biskupów Kościoła katolickiego. Dlatego według doktryny katolickiej w Kościołach luterskich nie jest w pełni obecny sakramentalny znak ordynacji, ponieważ ordynujący nie działają we wspólnocie z kolegium biskupim Kościoła katolickiego⁶¹. Dlatego Sobór Watykański II mówi o *defectus sacramenti ordinis* (UR 22, 3) w tych Kościołach.

284. Wraz ze wspomnianą różnicą związana jest dalsza: „Dla luteranów wspólnota lokalna jest Kościołem w pełnym sensie; dla katolików będzie to Kościół lo-

⁶⁰ CA VII (BSLK 61, 2-4). Cyt. za: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego...*, s. 144.

⁶¹ Por. wyżej nr 243.

kalny kierowany przez biskupa”⁶². Specjalne znaczenie przysługujące biskupowi według katolickiego rozumienia bierze się stąd, że jego specjalnym zadaniem jest dbanie o jedność wspólnot eucharystycznych w jego Kościele lokalnym i jedność jego Kościoła lokalnego z innymi Kościołami lokalnymi. Jest on ogniwem łączącym między lokalną, regionalną i globalną płaszczyzną Kościoła. Tym jest on oczywiście tylko jako członek kolegium biskupów we wspólnocie z głową tego kolegium, papieżem. Według nauczania katolickiego prawne uzasadnienie i autentyczność urzędu są uzależnione od widzialnego i fizycznego (*physical*) przekazywania katolicyzmu. W konsekwencji ordynacja dokonana przez członka tego kolegium biskupiego jest skutecznym (sakramentalnym) znakiem tego, że urząd charakteryzuje się w swojej genezie zasadniczą łącznością z apostołską tradycją i globalnym Kościołem.

285. Gdy luteranie powiadają, że zbor lokalny jest Kościołem w pełnym znaczeniu, to łączy się to z założeniem, że zbor zebrany na nabożeństwie stoi w zasadniczej relacji do Kościoła globalnego. Jest tak dlatego, że zbor lokalny nie jest całym Kościołem, mimo że jest Kościołem w zupełności. To odniesienie do Kościoła globalnego nie jest czymś drugorzędym, późniejszym dodatkiem do życia kultowego zboru, lecz czymś, co było z nim związane od zawsze. Nie jest to więc ten punkt, w którym zachodzi różnica między koncepcją luterską i katolicką. Różne padają odpowiedzi na pytanie, jak personalnie i instytucjonalnie urzeczywistnia się relacja między zborom lokalnym i Kościołem globalnym. Według luterskiego rozumienia rzeczywistość duchowa nie może się obyć bez cielesnego, dostrzegalnego wymiaru, ponieważ Duch Święty stwarza i zachowuje wiarę Kościoła w taki sposób, że posługuje się w tym celu jako środkami cielesnym Słowem zwiastowania i sakramentami.

286. Według poglądu luterskiego Kościół globalny jest dostrzegalnie obecny w zborze uczestniczącym w nabożeństwie poprzez te elementy, które zostały przedłożone w drugim rozdziale niniejszego studium: przez Pismo Święte, które jest miarodajnym świadectwem Ewangelii o Jezusie Chrystusie; przez wyznania wiary Kościoła starożytnego, które zapoznają nas ze wspólnym rozumieniem Ewangelii; przez chrzest, który włącza ludzi w Ciało Chrystusa; przez wspólne modlitwy (Ojcze nasz, Psalm, jak również *Benedictus*, *Magnificat* i *Nunc dimittis*); przez Dziesięcioro Przykazań i podwójne przykazanie miłości jako zasady życia i przez ordynację, która wprawdzie jest przeprowadzana w jednostkowym Kościele, lecz mimo to – zgodnie z intencją – jest ordynacją na urząd w jednym

⁶² *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Lutersko-Rzymskokatolickiego* (1993), nr 84, w: *Bliżej wspólnoty...*, s. 395-396.

Kościele, rozumianym jako dany od Boga. Rozróżnianie i przyporządkowanie pojedynczych zborów i Kościoła regionalnego (diecezja) jest w Kościołach luterańskich oczywistością. Gdzie istnieją odpowiednie warunki, tam biskupi lub organy kierownicze Kościołów regionalnych spotykają się także w większych, przeważnie krajowych ramach.

287. O wiele słabiej jest rozwinięta *communio* Kościołów luterańskich na szczeblu światowym. Kompetencje gremiów kierowniczych powyżej płaszczyzny pojedynczych Kościołów i wiążący charakter ich decyzji są różnie uregulowane i jeszcze niewystarczająco wyjaśnione. Luteranie reprezentują różne poglądy w sprawie instytucjonalnego postrzegania globalnej posługi na rzecz jedności i ewentualnej struktury tej posługi. Między luteranami i katolikami nie jest jednak rzeczą sporną, iż każdy zbor uczestniczący w nabożeństwie znajduje się w istotnej relacji z Kościołem globalnym. Nie jest również rzeczą sporną, że ta relacja przejawia się w różny sposób. Sporne jest jednak to, jaką intensywność i jaki kształt musi przybrać owa relacja z Kościołem globalnym, aby zbory uczestniczące w nabożeństwie i pojedyncze Kościoły mogły powiedzieć, że działają w zgodzie z jego misją apostołską.

3.6.3. Ekumeniczna perspektywa w obliczu tych różnic

288. Dla sukcesji apostołskiej istotnym aspektem jest sukcesja we wierze; bez niej pozbawiona wartości byłaby także sukcesja w urzędzie. Urząd jest służbą na rzecz apostołskiej Ewangelii. Wraz z ogłoszeniem *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* został stwierdzony „konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu” między Kościołem katolickim i Kościołami luterańskimi. To pokazuje wysoki stopień zgodności w wierze, a więc w tym, co stanowi jądro apostołskiej sukcesji. Według *Wspólnej deklaracji* nauka o usprawiedliwieniu jest „miernikiem lub probierzem wiary chrześcijańskiej”; oznacza to: „Żadna nauka nie może być sprzeczna z tym kryterium”⁶³. Katolicki ogląd urzędu w Kościołach luterańskich i luterański ogląd urzędu w Kościele rzymskokatolickim nie może pozostać nietknięty w świetle *Wspólnej deklaracji*. Gdyż jeśli nawet strzeżenie wiary nie jest tylko zadaniem urzędu z mocy ordynacji, to jednak jego specyficznym zadaniem jest publiczne nauczanie i zwiastowanie Ewangelii. Podpisanie *Wspólnej deklaracji* implikuje zatem uznanie, że urząd z mocy ordynacji

⁶³ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Aneks do Oficjalnego wspólnego oświadczenia Kościoła katolickiego i Światowej Federacji Luterskiej* nr 3. Cyt. za: *Bliżej wspólnoty...*, s. 523.

w obu Kościołach przez moc Ducha Świętego wypełnił swoją służbę w zakresie zachowania wierności wierze apostołskiej odnośnie centralnych kwestii wiary przedłożonych w tej deklaracji.

289. Relacja między urzędem kapłańskim a urzędem biskupim została zdefiniowana w różny sposób w historii Kościoła katolickiego. Dlatego jest rzeczą bardzo ważną, żeby to, co wydarzyło się w okresie Reformacji, zostało dzisiaj ocenione przez stronę katolicką w historycznie zróżnicowany sposób. Zgodnie z Soborem Watykańskim II, „Zadanie posługi biskupiej zostało przekazane prezbiterom w podporządkowanym stopniu” (PO 2,2). Pełnia urzędu jest dana w urzędzie biskupim; konsekracja biskupów jest rozumiana sakramentalnie. W średniowieczu – w każdym razie w bardzo szerokim spektrum – tak nie było. Tutaj, powołując się na Hieronima, urząd biskupi był zasadniczo stawiany na równi z urzędem prezbitera, z tym że pewne zadania jako funkcje wynikające z prawa kanonicznego, zastrzeżone były dla biskupa. Ponieważ ta koncepcja była przytoczona w *Decretum Gratianum*, ordynacje prezbiterialne praktykowane przez Reformatorów nie musiały być uznawane za zerwanie z Tradycją, i to tym bardziej, że chcieli oni zachować episkopalny ustrój Kościoła, o czym wielokrotnie zapewniali⁶⁴. Jednakże, o czym była mowa powyżej, ujrzeni się postawieni w sytuacji, w której dla nich elementy apostołskości urzędu, to jest wierność wobec apostołskiej Ewangelii i ordynacja kanoniczna przez biskupa, popadły ze sobą w konflikt, toteż musieli się zdecydować – na rzecz wierności apostołskiej tradycji (jak ją rozumieli). To winno być wzięte pod uwagę, gdy katolicy oceniają rozwój urzędu w Kościołach luterzańskich.

290. Na przestrzeni blisko 2000 lat historii urzędy Kościoła katolickiego – przy zachowaniu swoich nazw – przeszły głębokie zmiany strukturalne. Zostało to częściowo naszkicowane na początku niniejszego rozdziału. Podczas gdy u Ignacego z Antiochii zadaniem biskupa jest przewodniczenie nabożeństwu zboru, to poczynając od IV stulecia biskup staje się coraz bardziej posiadaczem regionalnego urzędu, który ma za zadanie troszczyć się o wspólnotę zborów celebrujących Eucharystię. To jest znacząca różnica. Odtąd istotnym momentem rozróżniania między urzędem prezbitera a urzędem biskupa jest różnica między lokalną i regionalną odpowiedzialnością kierowniczą. W blisko dwutysięcletniej historii Kościoła – stosownie do bardzo różnych kontekstów – nastąpiły różne zmiany w strukturze posługiwań biskupów i kapłanów. Dają one powód do rozróżniania między podstawową formą lub też elementarnym zadaniem tego urzędu a strukturami jego sprawowania. Także różne interpretacje urzędu z punktu widzenia teolo-

⁶⁴ CA XXVIII, 69 i Apol XIV, 1 (BSLK 131,36-39 i 296,10-297,1).

gicznego i eklezjalnego nie są tylko interpretacjami zewnętrznymi, lecz dotyczą jego żywej rzeczywistości. Teologia katolicka podkreśla, że mimo zmiany struktur zachowała się podstawowa forma urzędu. Ponieważ jednak historyczna zmiana strukturalna nie może być oceniana jako zaprzeczenie podstawowej formy trójstopniowego urzędu, powstaje pytanie, czy nie istnieje możliwość, w związku z opisanymi wyżej zasadniczymi zbieżnościami, uznania struktury urzędu w Kościołach luterzańskich, które w odmiennych kontekstach rozwinęły się paralelnie do Kościoła katolickiego, jako prawomocnej formy publicznej posługi na rzecz Słowa i Sakramentu.

291. Jest nauką katolicką, że indywidualny biskup nie zostaje włączony do sukcesji apostoelskiej już przez to, że może się powołać na historycznie zweryfikowany nieprzerwany łańcuch nakładania rąk na jego poprzedników sięgający jednego z apostołów. Zasadnicze znaczenie ma to, że znajduje się on w komunii z całym *ordo episcoporum*, który ze swej strony znajduje się jako całość w sukcesji kolegium apostoelskiego i jego posłannictwa. Dlatego konsens między biskupami uchodzi za decydujący znak apostoelskości ich nauki. Katolickość jest środkiem służącym do wyrażania apostoelskości. Jeśli katolickość jest znakiem apostoelskości, to apostoelskość jest warunkiem katolickości. Wierność wobec Ewangelii apostoelskiej ma zatem priorytet we współdziałaniu *treditio, successio* i *communio*. Wewnętrzny porządek tych trzech aspektów sukcesji apostoelskiej ma duże znaczenie. Z tej perspektywy raz jeszcze staje się jasne, jak ważna jest wyrażona i wyznawana zgodność w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu. Kościół rzymskokatolicki jest w stanie uznać biskupów pewnych Kościołów za biskupów nawet wówczas, gdy ci nie znajdują się w pełnej komunii z biskupami i „z Następcą Piotra jako głową”⁶⁵. Co to oznacza dla *ordo episcoporum* nie zostało ostatecznie wyjaśnione. Istnieje jednak wiele osób, które w różnych miejscach pełnią właśnie owe zadania nadzoru (*episkope*) chrześcijańskiego, które w Kościele rzymskokatolickim przypadają biskupom. Ponoszą one szczególną odpowiedzialność za apostoelskość nauki swoich Kościołów i – jak przyznaje strona katolicka we *Wspólnej deklaracji* – potrafią także sprostać temu zadaniu. Przewodzą oni Kościołom i Wspólnotom kościelnym, o których Sobór Watykański II powiada, że „Duch Chrystusa nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia” (UR 3). Jeśli zatem konsens biskupów jest ostatecznym znakiem apostoelskości ich nauczania, wówczas katolicy nie mogą wykluczyć tych innych *episkopoi* z kręgu tych, których konsens według katolickiego ujęcia jest znakiem apostoelskości nauczania.

⁶⁵ Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (UR), nr 15 odnosi się do sprawy uznania, nr 2 – do cytatu.

292. To co zostało powiedziane pokazuje wyraźnie, że w kwestii urzędu nie może chodzić jedynie o zwykłe albo-albo między tym lub owym rozumieniem urzędu lub między tą a ową instytucjonalną strukturą urzędu. Wówczas jednak trzeba zapytać, czy mógłby też istnieć w nauce o urzędzie lub urzędach zróżnicowany konsens; gdyż jesteśmy zgodni co do tego, że Kościół jest apostołski na podstawie apostołskiej Ewangelii, której pozostaje wierny, że wszyscy ochrzczeni i wierzący w Chrystusa mają udział w urzędzie Jezusa Chrystusa, że urząd z mocy ordynacji jest istotny dla Kościoła z powodu publicznego zwiastowania Ewangelii w Słowie i Sakramencie i że ten urząd ze względu na swoją posługę na rzecz jedności we wierze jest zróżnicowany, przybierając formy lokalną i regionalną. Rzecz jasna w kwestii urzędu sytuacja jest różna od tej, która dotyczy nauki o usprawiedliwieniu, gdyż tutaj mamy do czynienia nie tylko z różnymi formami doktryny, lecz także z różnymi formami urzędu, to jest z instytucjonalnie uporządkowanymi rzeczywistościami, którym, oczywiście, towarzyszy zawsze interpretacja teologiczna. Chodzi więc zarówno o możliwość zróżnicowanego konsensu w nauce o urzędzie, jak i o dostęp do różniących się form urzędu, w których odkrywa się tak wiele wspólnego, że staje się możliwe wzajemne uznanie urzędów.

293. Taki zróżnicowany konsens może wymagać zgodności w rozumieniu urzędu z mocy ordynacji, jak to zostało przedstawione powyżej, a więc tego, że fundamentalnym zadaniem urzędu jest służenie apostołskiej Ewangelii, której przysługuje pierwszeństwo w Kościele. Służba ta dzieje się w mocy Ducha Świętego, który jest właściwym podmiotem zwiastowania Ewangelii i dystrybucji sakramentów. W tym ludzkim działaniu Duch Święty uobecnia Chrystusa ludziom, wzbudza ich wiarę i daruje im zbawienie. Wierzymy, że Duch Święty jest obecny w tych działaniach w taki sposób, iż ludzie mogą być pewni, że Chrystus spotyka ich tutaj w konkretny sposób. Ale działanie Ducha Świętego jest większe niż *specyficzne* formy, w których dany Kościół realizuje swoją służbę na rzecz apostołskiej Ewangelii, tak że jest możliwa duchowa ocena, że „wśród elementów albo dóbr, z których razem wziętych buduje się i ożywia sam Kościół, niektóre, i to liczne i ważne” (UR 3) mogą istnieć także w innych Kościołach poza obrębem własnego Kościoła. Można pójść dalej i stwierdzić na temat innych Kościołów, że „Duch Chrystusa nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia” (UR 3). Jest to ocena duchowa. Porównywalna ocena duchowa w sprawie urzędu mogłaby być możliwa, gdyby, jak miało to miejsce w przypadku *Wspólnej deklaracji*, także w przypadku urzędu poszło się świadomie drogą zróżnicowanego konsensu i uznało się możliwość różniących się od siebie form urzędu, jako że urzeczywistniają one tylko fundamentalną intencję urzędu posługiwania i służą mu. Taka duchowa ocena musiałaby szukać oparcia we wspomnianych wyżej intuicjach teologicznych, a jednocześnie winna poza nie wychodzić. Jest to ryzyko opierające się na zaufaniu w pomoc Ducha Świętego.

Część czwarta

Nauka kościelna, która pozostaje w prawdzie

4.1. Wprowadzenie

294. W studium tym ukazany został godny uwagi stopień luterancko-katolickiej zgodności poglądów w rozumieniu Ewangelii, który przemawia za apostołskością Kościoła (część druga), jak też w odniesieniu do fundamentalnej roli w Kościele urzędu Słowa i Sakramentu (część trzecia). W części czwartej podjęte zostają kwestie, jak nauka Kościoła pozostaje w prawdzie, która jest objawiona w Ewangelii Jezusa Chrystusa.

295. Dwa wielkie tematy wysuwają się na plan pierwszy: po pierwsze pisma Starego i Nowego Testamentu w ich kanonicznym autorytecie i po drugie urząd wiążącego nauczania w Kościele. Luteranie i katolicy zgadzają się w tym, że Kościół ma istotną podstawę swojego nauczania w pismach kanonicznych, które poświadczają dzieje zbawczego działania Boga w Izraelu i Ewangelie Jezusa Chrystusa, tak że świat może słyszeć orędzie, które staje się skuteczne w mocy Ducha Świętego. Przez tego samego Ducha Bóg przekazał obietnicę, że będzie stale utrzymywał Kościół w prawdzie. Temu służy nauka kościelna; żyje ona ze Słowa Bożego poświadczanego w Piśmie św. Jest to Słowo, które przez swoje zwiastowanie stwarza i buduje Kościół jako wspólnotę w prawdzie.

296. Od czasów wczesnego Kościoła istniały oficjalne posługi i urzędy nauczania, których celem było zachowanie i przekazywanie orędzia i nauki apostołów, w pierwszym rzędzie przez interpretację autorytatywnych pism. Ale od Reformacji i jeszcze bardziej od Soboru Watykańskiego I istnieją znaczące różnice w odniesieniu do urzędów, które tworzą kościelny urząd nauczania, i to zarówno w kwestii ich struktury, jak i funkcjonowania w odniesieniu do pism autorytatywnych, aby utrzymać Kościół w prawdzie o Bożym objawieniu zbawczym.

297. Podczas gdy luteranie i katolicy są zgodni w tym, że Kościół żyje przez Słowo Boże, którego pierwotnym świadkiem jest Pismo św., to mają różne zapatrywania w kwestiach, jak zostaje uzasadniona i zweryfikowana kanoniczność Pi-

sma i jak Pismo zostaje autentycznie zinterpretowane w obowiązującym nauczaniu. Ale uczestnicy tego dialogu wyrażają ufność, że odnowione metodyczne zbada-
nie naszej historii i nauczania może przyczynić się do postępu w dochodzeniu
do zgodności poglądów w tych kwestiach.

298. W poniższych rozważaniach zajmiemy się najpierw nowotestamentowymi
perspektywami odnoszącymi się do prawdy doktryny, urzędów nauczania i roz-
wiązywania konfliktów na tle doktrynalnym (4.2). Potem podejmiemy prezentację
przemian dokonywanych w czasach wczesnego i średniowiecznego Kościoła, któ-
re dotyczą nauczania zgodnego z przekazywaną wiarą, tworzenia biblijnego kano-
nu jak również metod i instancji interpretacji Biblii w Kościele (4.3). Potem
przedstawione zostaną nasze wyobrażenia o Piśmie św., doktrynie i urzędach na-
uczania, jakie powstały w okresie Reformacji luterańskiej (4.4) i w rzymskokato-
lickich przemianach od Trydentu do Soboru Watykańskiego II (4.5). W części
końcowej przedstawione zostaną istota i stopień naszej ekumenicznej zgodności
co do nauczania, które Kościół zachowuje w prawdzie naszego zbawienia w Chry-
stusie.

4.2. Orientacja biblijna

299. Jezus według Ewangelii Jana mówi do Piłata: „Ja po to się narodziłem i
przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). W całej Ewange-
lii Jana podkreśla się, że posłannictwo Jezusa służy prawdzie. Jego całe życie było
tak bezkompromisowo nastawione na prawdę i prawda ta jest tak bardzo samo-
objawieniem Boga w Jezusie Chrystusie, że Jezus według J 14, 6 w mowie poże-
gnalnej mówi do swoich uczniów: „Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem”. Podczas
gdy nikt nigdy Boga nie widział, Jednorodzony Syn jest tym, który „uczynił Go
znanym” (J 1, 18). On jest świadkiem prawdy, jedynym, w którym świadek i
świadectwo stanowią jedno (J 5, 31-38). On przynosi światu prawdę, dając wie-
rzącym udział w życiu Boga i torując im drogę do Niego. O tej prawdzie Jezus
powiada według J 8, 32, że „wyzwala”. Ma On na myśli wyzwolenie z grzechu i
śmierci, wyzwolenie do wiary i miłości. To wyzwolenie jest darem Ducha. Nauka
kościelna, która pozostaje w prawdzie, nie uczy niczego innego niż prawdy Bożej,
którą Jezus objawia w Duchu dla zbawienia świata.

300. Jezus według tradycji synoptycznej jest „nauczycielem”, który mówi
„prawdę”, stwierdza z uznaniem uczoney w Piśmie, gdy Jezus sformułował po-

dwójne przykazanie (Mk 12, 28-34). On jest jedynym, który w pełnym tego słowa znaczeniu zasługuje na miano nauczyciela: „Wy natomiast nie pozwalajcie tytułować się Rabbi. Jednego bowiem macie Nauczyciela” (Mt 23, 8). Nauka kościelna, która pozostaje w prawdzie, uznaje prymat nauczyciela Jezusa w znaczeniu Jego misyjnego mandatu: „nauczając je (narody) zachowywać wszystko, co wam nakazałem” (Mt 28, 20).

301. Według Dziejów Apostolskich Zmartwychwstały kieruje do Jedenastu słowa stanowiące misję: „Będziecie Moimi świadkami...” (Dz 1, 8). Oni wypełniają to posłannictwo wraz z wszystkimi innymi posłańcami wiary, gdy Duch zstąpił na cały zgromadzony Kościół i napełnił wszystkich (Dz 2, 1-13). Szczepan, Filip, Barnaba i Paweł wraz z wielu innymi anonimowymi świadkami biorą udział z dwunastoma apostołami w misji tworzącej fundament Kościoła. Według Dz 13, 47 Paweł z myślą o Barnabie i sobie samym powiada: „Tak bowiem nakazał nam Pan: Ustanowiłem Ciebie światłością dla pogan, abyś był zbawieniem aż po krańce ziemi”. Apostołowie i wszyscy świadkowie wielkanocni czują się w Duchu związani z prorokami Starego Testamentu (por. Rz 1, 1-4); są oni w Kościele wprawdzie pierwszymi, ale nie jedynymi, którzy służą Ewangelii przez swoje świadectwo w naśladowaniu Jezusa Chrystusa.

302. Według Rz 1, 16n Ewangelia Jezusa Chrystusa (por. Rz 1, 9), zwiastowana przez apostołów (Rz 1, 1n), jest mocą Bożą dla ratowania wszystkich wierzących, gdyż w Ewangelii objawia się sprawiedliwość Boża. Jest to prawda nierozłącznie związana z apostołską Ewangelią. Dla tej „prawdy Ewangelii” (Ga 2, 5.14) Paweł interweniował na „soborze apostołskim” w celu pokazania uniwersalizmu usprawiedliwienia z wiary dokonywanego przez Chrystusa (Ga 2, 1-10); podkreśla, że w sporze o misję wśród pogan także Jerozolimczycy uznali, że jemu „powierzono Ewangelię dla nieobrzezanych, podobnie jak Piotrowi dla obrzezanych” (Ga 2, 7); dlatego podkreśla też, że „Jakub, Kefas i Jan, uznawani za filary, podali rękę mnie i Barnabie na znak wspólnoty” (Ga 2, 9).

303. Świadectwo prawdy Ewangelii należy dawać ze względu na jedyność Boga i obietnicę Ewangelii. „Inna ewangelia” jest karykaturą prawdziwej Ewangelii Jezusa Chrystusa. Dlatego już u Pawła spotykamy słowa „potępienia” (Ga 1, 6-9). Znacznie ważniejsze jest jednak dla niego wspólne zmaganie się o prawdę i poszukiwanie głębszego poznania prawdy. Pozostawanie w prawdzie jest kwestią właściwej doktryny i właściwej wiedzy, ale jeszcze bardziej kwestią naśladowania Chrystusa i wiary w Ewangelię, która „działa przez miłość” (Ga 5, 6). Nie ma ludzkiej instancji, która zagwarantowałaby posiadanie prawdy. Ale istnieje obietnica Chrystusa, że „Duch Prawdy” pozostanie „z” i „w” Jego uczniach (J 14, 17).

304. Paweł jako apostoł jest także nauczycielem swoich zborów; zalicza on „nauczycieli” do posług charyzmatycznych, które Bóg ustanowił w Kościele (1 Kor 12, 28). „Jako nauczyciel pogan w wierze i prawdzie” (1 Tm 2, 7) Paweł pozostał w pamięci Kościoła. List do Efezjan widzi w nauczycielach tych chrześcijan, którzy wspólnie z głosicielami Dobrej Nowiny i pasterzami na fundamencie apostołów i proroków sprawują szczególną posługę dla wzrostu ciała Chrystusowego (Ef 4, 11).

305. Według listów pastoralnych publiczne nauczanie Ewangelii w Kościele zdaje się być szczególnym zadaniem biskupa (*episkopos*) względnie prezbiterów (*presbiteroi*). Także krytyka nauki, odbiegającej od normy Ewangelii, jest zadaniem biskupa jako nauczyciela. Że to zadanie nauczania jawi się jako istotne, świadczy o tym powiązanie tego urzędu i sposobu jego sprawowania z apostołską Ewangelią. Powołani do publicznego nauczania Ewangelii w Kościele w taki sposób, aby wzrastała jedność Kościoła w prawdzie, są ci, których Bóg czyni nauczycielami Kościoła. Znajdują się oni ze swoją posługą w Kościele, który jako całość i w swoich indywidualnych członkach ma udział w posłudze prorockiej Jezusa Chrystusa polegającej na dawaniu świadectwa prawdzie Bożej.

306. Już Nowy Testament ukazuje, że spór o Ewangelię istniał także wśród apostołów i nauczycieli. Chodziło o właściwe rozumienie i właściwą praktykę wiary. Do tego dochodzi „konflikt antiocheński” między Pawłem a Piotrem, który Paweł opisuje w Ga 2, 11-14. Poprzedza go relacja z „soboru apostołskiego” (Ga 2, 1-10), gdzie Paweł, jako misjonarz pogan, przez podanie ręki zostaje uznany za apostoła. Gdy jednak podczas pobytu w Antiochii Piotr unikał wspólnych posiłków z poganochrześcijanami, Paweł uznał to postępowanie jako „obłudne”, sprzeczne z „prawdą Ewangelii” (Ga 2, 14) i z jej wolnością (Ga 2, 4). „Otwarcie przeciwstawił się” Piotrowi (Ga 2, 11). Stoi on na gruncie zasady usprawiedliwienia z wiary (Ga 2, 15n) i domaga się, by także Piotr trzymał się tej prawdy („my”). W postępowaniu Piotra nie chce jeszcze dostrzegać zerwania wspólnoty kościelnej, lecz walczy o jej utrzymanie.

307. Gwałtowna interwencja apostoła Pawła na rzecz utrzymania wspólnoty kościelnej jest obecna w całym jego Liście do Galatów. Paweł wiąże aktualne polemiki z zasadniczymi wyjaśnieniami: „Dziwię się, że tak szybko przechodzicie od Tego, który was powołał łaską Chrystusa, do innej ewangelii. Nie ma jednak innej. Są tylko tacy, którzy sięją zamęt wśród was i chcą sfalszować Ewangelię Chrystusa. Ale jeśli byśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam dobrą nowinę inną od tej, którą wam głosiliśmy, niech będzie przeklęty” (Ga 1, 6-8). Takie konflikty zagrażają z perspektywy paulińskiej wspólnotie kościelnej. Konflikt o „inną

ewangelię” domaga się podwójnego wyjaśnienia: dotyczącego misji Pawła jako apostoła narodów (Ga 1, 15n) i usprawiedliwienia z wiary bez uczynków Prawa (Ga 2, 16-21).

308. Dla Pawła istnieją takie podejścia do Ewangelii, które zapowiadają utratę wspólnoty kościelnej, jak w przypadku konfliktu z „fałszywymi braćmi” na soborze apostołskim, ale także w przypadku nieco inaczej umiejscowionych polemik z „fałszywymi apostołami” z Koryntu (2 Kor 11, 13; por. 11, 5; 12, 11) i „złymi pracownikami” w Filipi (Flp 3, 2). Wszędzie chodzi o usprawiedliwienie z wiary jako podstawę zarówno misji wśród pogan jak i warunek jedności Kościoła, gdzie „nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Właśnie Paweł wyjaśnia w Nowym Testamencie, że spór o prawdę jest sposobem poznania, wywalczenia i poświadczenia tej prawdy. Jest on konieczny, jeśli w miejsce powstałego z mocy Ducha świadectwa prawdy nie mają wejść ludzkie względy i przekonania.

309. Według Dziejów Apostolskich i Listów Katolickich spór w pierwszych zborach, także wśród przywódców Kościoła, dotyczy również podstawowych spraw z zakresu chrystologii i eschatologii. W swojej mowie wygłoszonej w Milecie Paweł – według Dz 20, 17-38 – ostrzega prezbiterów efeskich, do których zwraca się jako do biskupów: „Także spośród was samych powstaną ludzie, którzy będą głosić przewrotne nauki, aby pociągnąć za sobą uczniów” (Dz 20, 30). Apeluje do nich, by za jego przykładem sprawowali bezinteresowną służbę, a przede wszystkim naśladowali go w zwiastowaniu. „Zdrowa nauka” (1 Tm 1, 10; 2 Tm 1, 13; 4, 3; por. 1 Tm 4, 6; 6, 3), do której Listy Pasterskie skłaniają szczególnie biskupów, charakteryzuje się również braniem przykładu z apostołów i ich nauki. Listy Jana, Judy i drugi Piotra pokazują, jak głębokie różnice religijne zaznaczyły się w zborach w takich kwestiach, jak synostwo Boże Jezusa i wiarygodność Jego orędzia o Królestwie Bożym. Według I Listu Jana decydujące jest trzymanie się tego, co ma znaczenie fundamentalne, jest nim mianowicie wydarzenie zbawcze Jezusa Chrystusa i świadectwo tych, którzy doświadczyli go jako pierwsi: „To, co było od początku, co usłyszeliśmy, co widzieliśmy na własne oczy, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce, a co dotyczy Słowa życia” (1 J 1, 1).

310. Nauczanie musi służyć prawdzie Ewangelii a przez to budowaniu Kościoła, wreszcie zbawieniu ludzi. W sporze o właściwe nauczanie decyduje według Nowego Testamentu merytoryczna zgodność z pierwotnym świadectwem apostołskim. Już Paweł domaga się dla prorokowania „zgodności z wiarą” (Rz 12, 6). Co to oznacza, znajduje swoje rozstrzygnięcie w jakości lepszych argumentów, lecz

także w efektach nauczania: w pocieszeniu tych, którzy się smucą, w wierze tych, którzy wątpią, w miłości tych, którzy mają nadzieję, w dziele budowania Kościoła. Podmiotem tego poznania w dziedzinie wiary jest cały Kościół. Dla każdego chrześcijanina decydujące znaczenie ma głos jego sumienia, nawet wówczas, gdyby brzmiał „słabo” (1 Kor 8-10).

311. Zgodnie z tą nowotestamentową perspektywą Kościół w późniejszym okresie czasu bierze jako podstawowe świadectwa nauki kościelnej wspomnienia o Jezusie zapisane w Ewangeliach, wczesne formuły wiary (np. Rz 10, 9), wyznania chrzcielne, liturgię, prococtwo i katechezę zboru pierwotnego, listy apostołskie, i nie na ostatnim miejscu pisma święte Izraela (Rz 1, 2). Dlatego podstawowym dokumentem nauczania kościelnego jest Biblia Starego i Nowego Testamentu. Jest ona kanonem, kryterium i wytyczną kościelnego nauczania dla wszystkich epok.

312. Prawda Boża otwiera się wierzącym mocą Ducha. Ten sam Duch, który umożliwia dawanie świadectwa Ewangelii, umożliwia także słuchanie i rozumienie. Wiara, która wyznaje prawdę, jest zarówno poznaniem i akceptacją tej prawdy jak również ufnością w możliwość wytrwania w niej przez całe życie (Rz 10, 9n). Poznanie, jak długo trwa czas, podlega ludzkim ograniczeniom i błędom, które uda się dopiero przezwyciężyć, gdy wszystko dobiegnie kresu, gdy ujrzymy Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Ale także już teraz istnieje skuteczny dla zbawienia stan bycia poznany przez Boga, a to z kolei ma wpływ na Jego poznanie we wierze (Ga 4, 9). Zgodnie z tym wraz z nadzieją i miłością „pozostaje” wiara (1 Kor 13, 13), aczkolwiek jest ona przeżywana przez tych, których Duch jest pełen zapалу, ale ciało słabe (Mk 14, 38).

313. Zmartwychwstały Jezus Chrystus tchnął według Ewangelii Jana na swoich uczniów (J 20, 22), aby ich ożywić, podobnie jak Bóg tchnął w nozdrza Adama dech życia (Rdz 2, 7). W tym Duchu są oni posłani, jak Ojciec posłał Jezusa (J 20, 21). Duch, „którego mieli otrzymać ci, którzy uwierzyli w Niego” (J 7, 39), jest „Duchem prawdy” (J 14, 17; 15, 26). Ten Duch jest „Parakletem”, obrońcą, rzecznikiem, upominającym i pocieszycielem; On będzie z uczniami Jezusa „na wieki” (J 14, 16); „nauczy ich wszystkiego” i „przypomni im wszystko”, co Jezus im powiedział (J 14, 26). On da świadectwo o Jezusie (J 15, 26). Po mowach pożegnalnych Jezus daje swoim uczniom obietnicę na drogę: „Kiedy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16, 13).

4.3. Nauka i prawda apostołska w Kościele starożytnym i średniowiecznym

314. W tej części przedstawiamy liczne komponenty nauczania kościelnego, pokazujemy także, jak przez wybuchem kontrowersji w okresie Reformacji poświadczały one prawdę Słowa Bożego w Kościele.

4.3.1. Wczesne wypowiedzi na temat Ewangelii, nauczania, nauczycieli i Pisma

315. W powiązaniu z powstającym kanonem nowotestamentowym Ojcowie apostołscy przywołują w różnych kontekstach takie składniki jak: Ewangelia, nauczanie, osoby sprawujące urzędy kościelne i odziedziczone Pisma starotestamentowe. Apel o przywrócenie porządku w Koryncie zawarty w Pierwszym Liście Klemensa ma w zapleczu Ewangelię, o czym się można przekonać na podstawie odniesień do krwi Chrystusa, która została przelana w celu nawrócenia i odkupienia obficie udzielanego przez Ducha Świętego (12, 7; 21, 6; 49, 6; 2, 2; 8, 1) oraz na podstawie wskazań na Jezusa Chrystusa jako Arcykapłana, w którym wierzący są powołani do usprawiedliwienia nie na podstawie świętych czynów, lecz przez wiarę wywoływaną przez Boga (36; 32, 4). Ignacy z Antiochii mówi o nowym życiu, które otworzyło się w Chrystusie, „który umarł z powodu nas, byśmy wierząc w Jego śmierć uniknęli własnego umierania (...) On jest naszą nadzieją; żyjąc w jedności z Nim teraz, zyskamy życie wieczne” (*List do Trallianów* 2, 1-2).

316. W *Didache*, rozdział 1-6, zdrowe nauczanie jest katechezą na rzecz kroczenia „drogą życia” i unikania „drogi śmierci”. Dlatego Ignacy wie, że Efezjanie zamknęli swoje uszy na obce „złe nauczanie” (*List do Efezjan* 9, 1). Ignacy odpowiada na błędne poglądy, obstając przy tym, że Jezus „naprawdę się urodził (...), naprawdę został ukrzyżowany i umarł, (...) naprawdę został wskrzeszony z umarłych” (*List do Trallianów* 9, 1-2).

317. *Didache* mówi o nauczycielach wędrujących, apostołach i prorokach, których tryb życia musi być zbadany, zanim otrzymają zgodę na pobyt w zborze (11, 1-8; 13, 1-7), w którym nauczyciele nauczają „dwóch dróg” (1, 1). Według Ignacego posługa biskupa polega na publicznym poświadczeniu Ewangelii. Podczas męczeńskiej śmierci Polikarpa, biskupa Smyrny, tłum krzychał: „To jest nauczyciel Azji, ojciec chrześcijan, niszczyciel naszych bożków, który nauczył

wielu, by nie składali im ofiar i nie oddawali im czci” (*Martyrium Polycarpi* 12, 2).

318. *Pierwszy List Klemensa* zakłada, że natchnione Pisma są znane (45, 2; 53, 1; 62, 3) i często je cytuje. Ignacy reprezentuje stanowisko, że Pismo należy interpretować w świetle krzyża Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania (*List do Filadelfiańczyków* 8, 2; *List do Smyrnańczyków* 7, 2).

319. W powołaniu na Ewangelię, nauczanie, nauczycieli i Pismo św. Kościół rzymski około roku 140 podjął akcję przeciw Marcjonowi. Justyn wspomina jego heretycką naukę o Bogu, który jest większy niż Stwórca i Ojciec Jezusa (*Pierwsza Apologia* 26, 58). Z powodu tej nauki Marcjon został wykluczony; w ten sposób chciano chronić prawdę nauki apostołowskiej i biblijnej. To postępowanie doktrynalnego *episkopé* było punktem zwrotnym, który wyjaśnił, czym jest ortodoksyjna nauka. Występując przeciw redukcjonizmowi Marcjona, zapewniono przyszłym pokoleniom dwuczęściowy kanon Pisma św., z czterema kanonicznymi Ewangeliami, Dziejami Apostołskimi i listami apostołskimi łącznie.

4.3.2. Reguła wiary

320. Dzieła z końca drugiego i początku trzeciego stulecia są przykładem „zdrowej nauki”, która służy jako istotny środek zachowania Kościołów w prawdzie objawienia Bożego. Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Klemens Aleksandryjski i Orygenes przedstawiają „kanon prawdy” lub „regułę wiary” (*regula fidei*), mocną strukturę i treść wiary, odtąd wyznawanej i nauczanej w Kościołach pochodzących od apostołów. Reguła powiada, że należy wierzyć w Boga, wszechmogącego Ojca, który stworzył wszystko, co jest; w Jezusa Chrystusa, Syna, który stał się ciałem dla naszego zbawienia; i w Ducha Świętego, który mówił przez proroków o narodzeniu, cierpieniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa oraz o przyszłym zmartwychwstaniu i powrocie Chrystusa w chwale jako sprawiedliwego Sędziego wszystkich (Ireneusz, *Adversus haereses* I, 10, 1-2). W regule wiary otrzymuje tradycja chrześcijańska wczesne, ale bardzo klarowne sformułowanie.

321. Reguła wiary nie została ustalona werbalnie. Raczej dawała ona przekazowi Ewangelii i podstawowej doktryny dla katechumenów jasną formę, gdy ci przed swoim chrztem podporządkowywali się tej normie wiary. Reguła wyrażała trynitarną strukturę wiary, która chroniła jedność stworzenia, zbawienia,

uświęcenia i objawienia. Adaptacja była możliwa tam, gdzie błędy stwarzały konieczność wyeksponowania pewnych aspektów. Tak więc w polemice z Marcjonem podkreślona została jedność obu Testamentów, natomiast występując przeciw gnostycyzmowi akcentowano fakt, że Syn Boży przyjął rzeczywiście ludzkie ciało.

322. Reguły nie zastosowano wobec pism prorockich i apostoelskich jako zasady kościelnej, która byłaby im obca. Reguła wyrażała raczej sens Pisma św. Nauczyciele przekazywali ją publicznie w Kościołach, aby wspierać uporządkowane rozumienie zbawczych czynów Boga. Reguła była formułą, lecz – jak mówił Ireneusz – korespondowała ona ze zbawieniem, które Duch Święty wpisał w namaszczone przez siebie serca wierzących (*Adversus haereses* III, 4, 2).

4.3.3. Symbole do wyznawania wiary apostoelskiej

323. Stare formuły wyznawania wiary apostoelskiej są poświadczone w Nowym Testamencie, jak świadczy o tym skoncentrowana deklaracja: „Jezus jest Panem” (1 Kor 12, 3). Paweł objaśnia ją: „Jeśli więc swoimi ustami wyznasz, że Panem jest Jezus, i uwierzysz w swoim sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony” Rz 10, 9). Około roku 200 po Chrystusie ci, którzy chcieli być ochrzczeni w Afryce północnej wypierali się najpierw szatana a potem wyznawali swoją wiarę, odpowiadając na trzy zasadnicze pytania dotyczące ich wiary w Ojca, Syna i Ducha Świętego (Tertulian, *De corona*, 3; także Hipolit, *Traditio apostolica*, 21). Do najstarszych wyznań chrzcielnych należał dialog: „Wierzę” brzmiała odpowiedź na pytania, które odnosiły się do działania Ojca, Syna i Ducha Świętego.

324. Wiele wyznań wiary z IV stulecia służyło katechumenatowi, w którym przekazanie kościelnych wyznań wiary (*traditio symboli*) oznaczało etap przejścia w przygotowaniu do chrztu. Po pouczeniach dotyczących treści kandydaci recytowali publicznie wyznanie wiary przed zgromadzoną wspólnotą (*reditio symboli*; por. Augustyn, *Wyznania* VIII, 2, 5). Treścią tych deklaracyjnych wyznań wiary było jądro samoobjawienia Boga i dzieło zbawcze Chrystusa. W wyznaniach wiary na podstawie centralnych treści przekazywanej wiary doszedł do głosu aspekt doktrynalny tradycji chrześcijańskiej.

325. Sobór w Nicei w 325 roku po Chrystusie swoim deklaracyjnym wyznaniem wiary rozpoczął nowy etap w rozwoju całego Kościoła (DH 125). Wyraził

wiarę w formie wykluczającej błędne wypowiedzi o Jezusie Chrystusie. To dogmatyczne wyznanie wiary chroniło wiarę apostołską, wykluczając błędną interpretację Pisma św. i zapewniając rozumienie zbawienia jako własne dzieło Boga w jego Boskim Synu. W życiu kościelnym Nicejskie wyznanie wiary nie zostało wykorzystane w katechumenacie do wyrażenia osobistej wiary pojedynczego chrześcijanina, lecz było przez lud wyznawane w wielu eucharystycznych liturgiach i służyło biskupom i nauczycielom, funkcjonując publicznie jako kryterium wspólnoty między Kościołami i norma prawowierności.

326. Wyznania wiary jako wyznania publiczne wywodzą się z kazania apostołów Chrystusa. Znajdują zastosowanie pod kuratelą tych, którzy wykładają i chronią przekazane Słowo w Kościołach. Lecz w osobistym recytowaniu wyznania wiary przez jednostki Dobra Nowina Boga osiąga swój przewidziany cel darowania nowego życia w Trójjedynym Bogu. Odpowiednio do tego Tomasz z Akwinu wypowiedział zasadę: „Akt wiary nie osiąga swego celu w formule, lecz wyrażeniu rzeczywistości” (*Actus autem credentis non terminator ad enuntiabile, sed ad rem*) [*Summa theologiae* II-II, q.1, a.2 ad 2]). Wyznanie wiary wyraża prawdę objawienia, ale tekst nie jest właściwym przedmiotem wiary. Wyznawanie wiary jest przez dzieło Ducha Bożego momentem na drodze do jedności z Bogiem w Jego wspólnocie zbawienia.

4.3.4. Kanon Pisma

327. Wraz z wzrastającą klarownością w dziedzinie doktryny dzięki regule i wyznaniom wiary Kościoły doszły też do większej pewności w sprawie pism biblijnych przyjętych od Izraela i generacji apostołskiej. Kilka dziesięcioleci po Nicei zostały ustalone dokładniej granice kanonicznej Biblii chrześcijańskiej, której centralna treść była już jasna. Pojęcie „kanon” ma dwa zbiegające się znaczenia. W pierwszym rzędzie zawiera on katalog tych ksiąg, które tworzą Biblię Kościoła. Ale jako pisma „kanoniczne” jest Biblia normatywnym kryterium życia i nauki Kościoła.

328. W judaizmie Tora i Prorocy uchodziły najpóźniej około roku 100 po Chrystusie za zasadniczo zamknięte zbiory, podczas gdy tzw. „Pisma” co do swojej objętości ciągle jeszcze się zmieniały w tradycjach różnych grup, mimo jedyne w swoim rodzaju autorytetu Psalmów. Podczas odnowy judaizmu po zburzeniu świątyni zwyciężyła wreszcie koncepcja rabiniczna. Ta przypisywała dwudziestu dwóm księgom hebrajskim absolutny autorytet w zakresie nauczania w synagodze; wykluczyła ona dodatkowe dzieła, które wchodziły w skład greckiej Biblii, tzw. *Septuaginty* Żydów z diaspory.

329. Od samego początku Pisma Izraela, później tak zwany „Stary Testament”, były także Biblią chrześcijan. Dlatego duże znaczenie miało to, że Kościół odrzucił zanegowanie przez Marcjona znaczenia Pism Izraela dla chrześcijan. To prowadziło do kampanii w katechetyce i teologii (tak było np. w przypadku Ireneusza i Orygenesesa), która podkreślała istotny wkład świadectwa starotestamentowego do wiary w jednego Boga, Stwórcę wszystkiego i Ojca Jezusa Chrystusa.

330. Wnet jednak pojawiły się różnice poglądów w sprawie statusu ksiąg *Septuaginty*, które nie wchodziły do kanonu hebrajskiego: Księgi Tobiasza, Judyty, Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej, Mądrości, Syracha, Barucha oraz części Księgi Estery (rozdziały 11-16) i Daniela (3, 25-90, rozdziały 13-14). Na Wschodzie Atanazy i Cyryl z Jerozolimy wraz z Hieronimem uważali te księgi za użyteczne reguły życia, lecz nie za kanoniczne autorytety w sprawach wiary. Na Zachodzie Augustyn bronił tych ksiąg jako niezawodnych w ich użyteczności dla liturgii i w swoim wkładzie zarówno do doktryny jak i pobożności. Regionalne sobory w Hipponie w roku 393 i Kartaginie w 397 po Chrystusie nadały moc obowiązującą poszerzonemu kanonowi, co uzyskało potwierdzenie papieża Innocentego I w 405 roku po Chrystusie (DH 213). Te decyzje zapewniły miejsce księgom „deuterokanonicznym” w Wulgacie, która upowszechniła się w zachodnim chrześcijaństwie.

331. Kanon ksiąg Nowego Testamentu ukształtował się przez stałe używanie czterech Ewangelii i Dziejów Apostolskich, podczas gdy inne księgi z okresu wczesnochrześcijańskiego nie zostały przyswojone jako kanoniczne przez cały Kościół. Dwa czynniki doprowadziły do klarowności w zakresie objętości kanonu nowotestamentowego, która w III i IV stuleciu została w dużej mierze osiągnięta. Z jednej strony Marcjon redukował autorytatywne teksty do dziesięciu listów pawłowych (w skróconej formie) i zredagowanego tekstu Ewangelii Łukasza; z drugiej strony nauczyciele gnostycy przedstawiali dalsze teksty, które miały rzekomo pochodzić od Jezusa i apostołów. W reakcji na to pisarze z wielkich Kościołów lokalnych, jak Ireneusz, krytykowali oba poglądy. Przy okazji sięgali szczególnie do *regula fidei* w celu unieważnienia redukcjonizmu Marcjona i odrzucenia dzieł pochodzenia gnostyckiego z powodu ich błędów.

332. Na początku czwartego stulecia Euzebiusz pisał o szerokiej zgodności poglądów co do czterech Ewangelii, Dziejów Apostolicznych, Corpus Paulinum i I Listu Jana, ale wspominał także, że istnieją różnice zdań w przypadku Listu Jakuba, I i II Listu Piotra, Listu Judy i II i III Listu Jana, natomiast kontrowersyjny jest status Objawienia Jana (*Historia Kościoła* III, 25). Najstarsza lista, która odpowiada naszemu kanonowi Nowego Testamentu, jest list okolicznościowy Atanazego z 367 roku po Chrystusie, który lekcjonarzom z Egiptu narzucał jednolitość oraz wyklu-

czał gnostyckie ewangelie i apokalipsy. Zachodnie kanony z Hippony i Kartaginy jak również papież Innocenty byli zgodni w sporządzeniu listy 27 ksiąg, które tworzą nowotestamentowy kanon Kościołów chrześcijańskich.

333. Wiele osób przyczyniło się do nadania kształtu i treści chrześcijańskiemu kanonowi biblijnemu. Biskupi, w pojedynkę lub na synodach, podejmowali ważne kroki zmierzające do uregulowania publicznych czytań liturgicznych. Miarodajnym kryterium oceny była tutaj koherencja przyjętych ksiąg z przekazaną wiarą, co stało się widoczne w odrzuceniu „ewangelii” gnostyckich, w których brakowało relacji w sprawie pasji, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Przekazana wiara dostarczała centralne treści wcześniejszych i niekwestionowanych Ewangelii i listów. Wszystkie przyjęte do Nowego Testamentu księgi miały koneksje z apostołami Jezusa, tak że przyprowadzały one swoich czytelników w pobliże Jezusa i tworzących Kościół posług apostołów i ich bliskich współpracowników.

334. Księgi kanonu służą do tego, żeby Kościół w każdym pokoleniu pozostawał „apostolski”; myśl tę wyraża wyznanie wiary, które powiada, że takim on jest i takim pozostanie. Kanon daje wszystkim chrześcijanom listę ksiąg, które codziennie powinni czytać i rozumieć w celu pogłębienia autentyczności swojej wiary, a Boże słowo prawdy ma ich prowadzić po zmiennych ścieżkach ich życia⁶⁶.

335. Ustanowienie kanonu prowadzi do dwóch dalszych pytań. Po pierwsze: W jaki sposób pismo kanoniczne przyczyniło się do tradycji dogmatycznej, która wyłoniła się w nauczaniu soborów powszechnych? Po drugie: Jak starokościelni i średniowieczni nauczyciele interpretowali księgi biblijne, dzięki czemu przekaz prawdy objawienia mógł przyjąć rolę kształtującą wiarę i życie wierzących?

4.3.5. Sobory pierwszych ośmiu stuleci

336. Sobór w Nicei miał w swojej służbie na rzecz prawdy wiary i jej publicznego wyznawania (por. wyżej nr 325) licznych poprzedników w regionalnych synodach biskupów, które zaczęły się w II stuleciu, np. w tych, które potępiły montanistycznych „nowych proroków” (po roku 160 po Chr.). Większe synody biskupów, które zebrały się w III stuleciu w Antiochii, potępiły chrystologię adopcjonistyczną Pawła z Samosaty, którego błędy zostały dokładnie zaprezentowane w listach synodalnych dla innych regionów Kościoła. Normy praktyki pokutnej zostały ustalone podczas synodów w Elvira (Hiszpania) w roku 306, Arles

⁶⁶ Kwestia kanonu będzie rozważana dalej w części 4, 4 (pozycja luterkańska) i 4, 5 (pozycja katolicka). W podsumowaniu (4, 6) zostanie zbadany stopień, w jakim możliwa jest tutaj pojednana różnorodność.

(Galia) w roku 314 i Ankarze (Azja Mniejsza i Syria) również w roku 314. W roku 320 zgromadziło się około 100 biskupów z Egiptu i Libii w Aleksandrii, aby potępić naukę Ariusza jako sprzeczną z nauką Ewangelii Słowa (*Logos*), które było na początku i przez które wszystko zostało stworzone. Biskup Aleksander z Aleksandrii posyłał innym biskupom encykliki, aby ich ostrzec przed przyjmowaniem zwolenników Ariusza, gdyż ci przeciwstawili się apostołskiemu nauce pobożności.

337. Sobór w Nicei poszerzył w 325 roku synodalną praktykę na wszystkie Kościoły Cesarstwa Rzymskiego. Jego wyznaczenie wiary było przyjmowane stopniowo jako wyraz i ochrona ortodoksyjnej wiary; późniejsze sobory regionalne i ekumeniczne uczyniły je miarodajnym punktem wyjścia swoich narad doktrynalnych. Podczas Soboru w Efezie w 431 roku odczytanie tekstów doktrynalnych Nestoriusza i Cyryla z Aleksandrii poprzedziło Nicejskie wyznaczenie wiary. Miało ono służyć za normę, przy pomocy której można było rozstrzygnąć, czy nauki obu dysputantów są ortodoksyjne lub heterodoksyjne.

338. Akta Soboru w Chalcedonie nawiązują często do wcześniejszych soborów w Nicei, Konstantynopolu i Efezie. Zakładają przy tym, że sobory te uczyły prawdy o Bogu i Chrystusie. Grzegorz Wielki cenił pierwsze cztery sobory ekumeniczne jak cztery Ewangelie, ponieważ sobory stworzyły fundament, na którym wznosi się gmach wiary Kościoła⁶⁷.

339. W swoim nauczaniu na soborach biskupi dawali świadectwo wiary Kościoła, która ma pozostać w stanie nienaruszonym, kiedy podejmowali wiążące decyzje w tym, co ma być publicznie głoszone i nauczane a co nie, również co do tego, jak należy i jak nie należy wykładać Pismo św.

340. Na wielkich soborach narady odbywały się przed otwartą księgą Ewangelii. Umieszczano ją na honorowym miejscu, aby zaznaczyć, że Chrystus przewodził soborowi. Ale podczas gdy później pisarze teologiczni bronili nauki soborowej przez to, że w swojej prezentacji nauczania cytowali wiele miejsc z Pisma św., to same sobory oceniali kontrowersyjne nauki według ich zgodności lub niezgodności z nauką wcześniejszych soborów i z dziełami uznanych ortodoksyjnych nauczycieli. Jeśli listy synodalne rozpowszechniały decyzje soborów, jak po Soborze w Efezie w 431 roku, bazą dla nich była „wiara z Nicei” rozumiana jako streszczenie nauki biblijnej.

⁶⁷ *Epistola* I, 25 (Patrologiae cursus completus. Accurante Jacques-Paul Migne. Series Latina 77, 478). Zdanie to stało się potem szeroko znane jako cytata w *Decretum Gratiani* (pars 1, dist. 15, c.2).

341. Na II Soborze w Nicei w roku 787 po Chr. dokument soborowy, który akceptował oddawanie czci obrazom, zaczynał się od czterech tekstów biblijnych; potem następowała obszerna lista tekstów patrystycznych jako dowód tradycji oddawania czci obrazom. Wcześniejsze wyznania wiary i Ojcowie mieli na soborach decydujący głos, gdyż w przypadku teologicznych kontrowersji obie strony powoływały się na Pismo św., arianie na przykład powoływali się na teksty, w których Syn był podporządkowany Ojcu. Późniejsze sobory obradowały w obecności otwartych ksiąg Ewangelii; ale nauki, które ogłaszały, miały zadanie mówienia w nowy sposób dla ich epoki o tym, co otrzymały od swoich przodków w tradycji soborowej.

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

342. Ponieważ każde pokolenie chrześcijan sięgało do Pisma św., aby otrzymać autorytatywne Słowo Boga, przeto nie było dla nich zaskoczeniem to, co powiedział etiopski eunuch na temat przewodnictwa niezbędnego do czytania Pisma św. (Dz 8, 30-31). Przeto interpretacja jest stałym zadaniem, przy czym stosuje się tutaj, oczywiście, różne metody. W okresie późnego antyku dyskutowano nad środkami i drogami interpretacji, która z całego świadectwa Pisma św. uzyskuje wiążącą prawdę objawienia Bożego dla Kościoła.

343. Jezus cytował Pisma Izraela jako miarodajne i inspirowane dokumenty (Mk 2, 25; 11, 17; 12, 36), przy czym zwracał uwagę, że ich jądrem jest miłość Boga i miłość bliźniego (Mk 12, 29-31). Apostolskie zwiastowanie śmierci i zmartwychwstania Jezusa deklarowało, że te wydarzenia miały miejsce „zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 3-4). Jednocześnie te same Pisma miały centralne znaczenie dla pastoralnej nauki apostolskiej: „A co niegdyś zostało napisane, napisano dla naszego pouczenia, abyśmy przez wytrwałość i zachętę płynącą z Pism, trwali w nadziei” (Rz 15, 4). List do Hebrajczyków wzmocnił przywiązanie Kościoła do odziedziczonych Pism przez typologiczny sposób czytania pism izraelskich, które zostały odniesione do Jezusa, podczas gdy ewangelista Mateusz zastanawiał się nad chrześcijańską pewnością, że przyjście i życie Jezusa, „to wszystko się stało, aby spełniło się, co Pan zapowiedział przez proroka” (Mt 1, 22). W J 5, 39 Jezus zapewnia, że Pisma dają o Nim świadectwo. Ewangelia Łukasza kończy się zapewnieniem zmartwychwstałego Jezusa skierowanym do uczniów, że „musi się spełnić wszystko, co jest o Mnie napisane w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach” (Łk 24, 44). Apostolska praktyka zbadania odziedziczonych Pism do-

chodzi do głosu w obronie Pawła, że on „nie głosi nic ponad to, co przepowiedzieli Prorocy i Mojżesz, że się stanie; że Mesjasz musi cierpieć, że jako pierwszy ze zmartwychwstałych będzie głosił światło ludowi i poganom” (Dz 26, 22-23).

344. Godny uwagi sposób podejścia do Pisma św. stanowi w II stuleciu obszerny zbiór świadectw starotestamentowych Justyna, który przepowiada, co wydarzyło się Chrystusie i przez rozszerzenie chrześcijaństwa. Ireneusz stał na stanowisku, że *regula fidei* przekazuje relewantne dla wiary orędzie biblijne w formie streszczenia. *Regula* zostaje uznane przez patrystycznych interpretatorów za normę, z którą musi pozostawać w zgodzie każda interpretacja. Wraz z nią pojawił się autorytet doktrynalny, który wyrażał aspekt tradycji i był publicznie wykorzystywany przez nauczycieli w Kościele w prowadzeniu czytania i interpretacji Pisma.

345. W środowisku kulturalnej Aleksandrii Klemens i Orygenes nawiązali do hellenistycznych tradycji interpretacji alegorycznej w celu znalezienia w Piśmie rozległego sensu. Paweł stosował metody alegorii (Ga 4, 24) i typologii (1 Kor 10) dla interpretowania świętych Pism Izraela jako wskazujących na Chrystusa. Ta tendencja rozwinęła się we wczesnym Kościele w sposób kompleksowy, a celem było znalezienie bazy biblijnej dla doktryny i postępowania, dla uczonych dyskursów na temat świata i natury ludzkiej oraz dla mistycznego pouczenia. Wiarę w inspirację podsycalo oczekiwanie znalezienia w tekstach pod powierzchnią dosłowności wielu znaczeń, danych przez Ducha Bożego dla uczenia i wspierania życia i modlitwy, interpretacji, która wyrażała w praktyce wystarczalność Pisma dla wiary i postępowania.

346. Szkoła antiocheńska, reprezentowana przez Teodora z Mopsuestii i Jana Chryzostoma, stała na stanowisku, że wydarzenia, które są opowiadane w Piśmie, miały dla autorów i pierwszych czytelników znaczenie, które interpretacja musi respektować i przedstawiać przez ścisłe zwrócenie uwagi na oczywisty sens tekstu. Antiocheńczycy dostrzegali proroctwa i typologie Chrystusa w Starym Testamencie, wszelako znacznie w mniejszym stopniu niż Aleksandryjczycy z ich duchowym sposobem czytania. Antiocheński sposób interpretacji, który preferował jedno oryginalne znaczenie, cierpiał wprawdzie z powodu swoich koneksji z Nestoriuszem; został jednak uwiarygodniony przez Augustyna, który w swoich pismach antypelagiańskich posługiwał się sposobem czytania Pawła, który był bliski dosłownemu brzmieniu tekstu. Antiocheński sposób interpretacji wspierał dokładne studia nad tekstem i znalazł akceptację w średniowiecznej zasadzie, że w spornym przypadku wyłącznie pierwotny, dosłowny sens Pisma może mieć moc dowodową dla „świętej nauki” (Tomasz, *Summa Theologiae* I, q.1, a.10 ad 1).

347. Augustyn złożył słynną deklarację, że autorytet Kościoła skłonił go do dania wiary Ewangelii (*Contra ep. Fundamenti* 5, 6); ale stwierdził także, że księgi kanoniczne zawierają wszystko, co jest niezbędne dla wiary i życia w nadziei i miłości (*De doctrina Christiana* 2, 9,14). Autorzy biblijni nie mylili się nigdy, ale pozostawili też teksty, które są trudne do zrozumienia i dlatego interpretacja dla uzyskania orientacji musi się trzymać reguły wiary. Z kolei ta ostatnia znajduje swoje oparcie w jednoznacznych tekstach Pisma św. i w autorytecie Kościoła (tamże, 3, 2,2). Lecz całe Pismo musi koniecznie mieć odniesienie do swojego celu, musi mianowicie wspierać miłość Boga i bliźniego, jak o tym świadczy samo Pismo (tamże, 1, 36,40).

348. Po śmierci Augustyna Wincenty z Lerynu sformułował słynną regułę dla właściwego zrozumienia Boskiego i autorytatywnego Słowa Pisma, która brzmi: „byśmy się trzymali tego, co wszędzie, co zawsze i przez wszystkich było wyznawane” (*ut id teneamus quod ubique, quod semper, quo ad omnibus creditum est* [*Commonitorium* 2, 5]). Tak więc tradycja przekazuje Kościołowi prawdziwy sens Pisma, ale tradycja ta, nie zmieniając się substancjalnie, rozwija się po to, aby wytworzyć głębsze zrozumienie w Kościele (tamże, 23, 1nn). Wincenty dążył do wyjaśnienia, czym jest autentyczna doktrynalna interpretacja Pisma, które jest jednak w sobie doskonałym świadectwem prawdy „i we wszystkim wystarcza sobie z nadmiarem” (*cum... ad omnia satis superque sufficiat* [tamże, 2, 2; także 29, 3]).

349. Dla Wincentego problem polega na tym, że różni komentatorzy różnie interpretują Pismo (tamże, 2, 3-4) i że wielu heretyków powołuje się na teksty Pisma jako przekonujące podstawy dla głoszonych przez nich poglądów (tamże, 25, 3). Gdy do tego dochodzi, trzeba powoływać się na wspólne nauczanie naszych Ojców we wspólnocie katolickiej (tamże, 28,5), zwłaszcza na dekryty, które zostały wydane przez biskupów zgromadzonych na soborach (tamże, 23, 18 i 29, 5); tak było w Efezie, gdzie potępiono Nestoriusza, gdyż odszedł od wiary katolickiej, która była przekazana przez autentycznych, znanych w całym świecie świadków (tamże, 29-30). Patrolodzy nie są zgodni w kwestii właściwych intencji Wincentego, Ale jest rzeczą jasną, że dla niego tradycja, wyrażona w działalności Ojców i soborów, nie stanowi innego źródła obok Pisma, raczej jest ona własną prawdą Pisma, taką, jaka dochodzi do głosu w Kościele.

350. W każdym razie tradycja ma dla niektórych Ojców inne znaczenie, które wykracza poza przekazaną prawdę Pisma. Otóż pewne praktyki miały być przekazane przez apostołów ustnie, jak uważali na przykład Tertulian (*De corona* 3-4) i Augustyn (*De baptismo* 2, 7, 11). Bazyli z Cezarei sporządził listę takich tradycji apostoelskich, o których nie wspomina Pismo, ale które zostały uwzględnione w

modlitwie liturgicznej i w rytach sakramentalnych (*De Spiritu Santo* 27). Tekst ten cieszył się długim życiem dzięki umieszczeniu go w *Decretum Gratiani* (pars 1, dist. 11, c.5). U Bazylego Pismo nie zostaje uzupełnione przez ustnie przekazane nauki wiary. Zamiast tego Kościół konsoliduje swoje życie kultowe w formach, które przez wiernych chrześcijan są przestrzegane w praktyce.

351. W XII stuleciu magister Gracjan wniósł wkład do naszej kwestii, uznając wspólnie z oficjalnym nauczaniem soborowym i papieskim interpretację Pisma przez innych, mianowicie komentatorów łączących ze sobą dary duchowe, uczoność i zdrowe posługiwanie się rozumem. Podczas gdy tym, którzy dysponują władzą jurysdykcyjną w Kościele przysługuje pierwszeństwo „decydowania w przypadkach spornych”, także w dysputach doktrynalnych, to komentatorzy zajmują pierwsze miejsce w interpretacji Pisma (*Decretum Gratiani*, pars 1, dictum ante dist.20, c. 1). Sto lat później Tomasz z Akwinu mówił w podobny sposób o dwóch stolcach, które różnią się w swoich zadaniach i kompetencjach: „stolec naukowy” (katedra), z którego nauczyciele przekazują swoją wiedzę w sprawach wiary, oraz „stolec papieski i biskupi”, z którego pralaci jako pasterze trzody Chrystusowej podejmują wiążące decyzje (*Quaestiones quodlibetales* III, 4, 1). Eklezjologia tomistyczna Juana Turrecrematy OP (zm. 1468) czyniła rozróżnienie między uczonymi, którzy pokazują, co tekst biblijny oznacza, przy czym nie jest tu wymagana akceptacja wierzących, a papieżem, który może ustalić sens Pisma jako obowiązujący w Kościele (*Summa de ecclesia* II, 107). Tak więc średniowieczni nauczyciele z niekwestionowanym autorytetem znają dobrze pluralizm mandatariuszy kościelnych, którzy służą objawionej prawdzie.

352. Dla Tomasza z Akwinu prawda wiary jest przekazywana i wyznawana w wyznaniach wiary, jest ich wiele i służą one jako odpowiedzi na następujące sukcesywnie ataki heretyckie (*Summa theologiae* II-II, q.1, a.9 ad 2). Wyznania wiary były wydawane przez sobory powszechne, ale w przypadku koniecznej reakcji na błąd także następca Piotra na podstawie mandatu, wyprowadzanego z Łk 22, 32 i swojej służby na rzecz jedności wiary, może także stwierdzić, co wywodzi się z wiary i sformułować to w odnowionym wyznaniu wiary (tamże, q.1, a.10).

353. Dla Akwinaty i nauczycieli okresu rozwiniętego średniowiecza działanie urzędu nauczającego wyjaśnia znaczenie proroków i apostołów, którzy przekazują nam Słowo Boże w Piśmie. Pismo jest pod względem treści wystarczającym źródłem świętej nauki, przy czym treść tę można także znaleźć w tradycji⁶⁸. Ale późnośredniowieczne wykazy źródeł prawdy katolickiej ulegały coraz większemu

⁶⁸ Por. Yves Congar, *Tradition and Traditions* (London, 1963), 107-118 (rozdział 3, ekskurs A: “Wystarczalność Pisma u Ojców i teologów średniowiecza”).

zróznicowaniu i w apologetyce polemicznej przeciw Marsyliuszowi z Padwy i Johnowi Wyclifowi pojawiły się nawet nowe elementy, jak na przykład wyprowadzanie autorytetu Pisma z Kościoła, który swoim autorytetem ustalił kanon (Guido Tereni, O. Carm., zm. 1342) i rozciągnięcie niepisanych – według Bazylego - tradycji praktyki na wiążące dogmaty wiary; chodzi tu o prawdy wiary, które pochodzą od Chrystusa, lecz nie znajdują się w Piśmie, lecz zostały przekazane ustnie, w dalszej kolejności sformułowano je na piśmie i udzielono im – na przykład sakramentowi bierzmowania – kościelną aprobatę (Thomas Netter, O. Carm., zm. 1430; Gabriel Biel, zm. 1495).

354. W Europie na początku XVI stulecia wzrosły oczekiwania na wysłuchiwanie lepszych kazań, lepszą edukację i duszpasterstwo. Regularnie rozlegały się wołania o odnowę (por. wyżej część druga, nr 92). Gdy wynalazek druku uczynił Pismo św. dostępne w nowy sposób, wkrótce w formie wydań w językach oryginalnych, hebrajskim i greckim, otworzyły się nowe możliwości odnowy, które swoje oparcie znajdowały w pierwszorzędnym źródle wiary i życia chrześcijańskiego. Biblie, których tekst otaczały bloki wczesnych komentarzy chrześcijańskich, utraciły wkrótce swoją siłę przyciągającą. Gdy Reformacja zrealizowała w praktyce wezwanie do odnowy, pilną sprawą stało się podjęcie licznych kwestii, na które wcześniejsze stulecia nie dały żadnych zgodnych odpowiedzi. Jak Pismo uzasadnia autentyczne nauczanie, na przykład na potrzeby katechezy? Co wobec zróznicowanych treści Pisma stanowi jądro, które powinno kontrolować interpretację? Na czym polega przy interpretacji Słowa Bożego właściwa relacja między wcześniejszymi tradycjami, wyznaniem wiary, soborami, papieżem i teologicznymi propozycjami mającymi uzasadnienie w Piśmie św.?

4.4. Kościół pozostający w prawdzie w perspektywie Reformacji luterańskiej

4.4.1. Kanon, interpretacja Pisma i nauczanie w Reformacji luterańskiej

355. Reformatorzy kwestię pozostawiania Kościoła w prawdzie widzą w kontekście pewności, „że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy”⁶⁹.

⁶⁹ CA (BSLK 61, 2-4). Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterańskiego...*, s. 144.

Kościół ten jest rozumiany jako „zgrupowanie świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”⁷⁰. Dlatego pozostawanie w prawdzie Ewangelii jest istotne dla kościelności Kościoła. Ta obietnica pozostawania Kościoła odnosi się do Kościoła jako całości. Ale oto w okresie Reformacji właśnie w kwestii prawdy i błędu w zakresie nauki, zwiastowania i udzielania sakramentów pojawiły się podziały, które dla każdej części chrześcijaństwa wiązały się z pytaniem, czy ci nauczający inaczej pozostali w prawdzie. W pewnych kwestiach definitywnie kwestionowali ważność nauczania innych.

356. Kontrowersja dotyczyła początkowo materialnych kwestii dogmatycznych, takich jak rozumienie i praktyka odpustów lub ujęcie pewności wiary, z jaką penitent w spowiedzi powinien polegać na słowie absencji. Ale wszczęcie procesu hereetyckiego przeciw Lutrowi, cenzurowanie szeregu jego poglądów jako hereetyckich, gorszących lub fałszywych⁷¹ wiązało się jednocześnie z postawieniem pewnych pytań. Pierwsze z nich dotyczyło autorytetów, na które można by się powołać za lub przeciw takiemu osądowi, drugie odnosiło się do instancji, które w takim przypadku byłyby kompetentne i relewantne w zakresie wydawania orzeczeń. W latach 1517 do 1521 kontrowersja pogłębiła się z szaloną szybkością. Z perspektywy czasu jawi się ona jako rozwój, który jest zarazem tragiczny jak i zawiniony.

357. Na początku kontrowersji Luter jako autorytety, których należy słuchać w sporach dogmatycznych, wymieniał stale: Pismo św., Ojców Kościoła i dekretały⁷², przyjmując przy tym założenie, że wzajemnie harmonizują ze sobą i że nadrzędną pozycję ma Pismo św. Ale w trakcie sporu Luter coraz bardziej zaczynał dochodzić do przekonania, że wiele argumentów wytaczanych przeciwko niemu na podstawie prawa kanonicznego nie miało przekonującego umocowania w Piśmie św. i że ten deficyt chciano wyrównywać powoływaniem się na autorytet urzędu nauczającego. Tak więc Luter poddał w wątpliwość tradycyjny porządek dotychczasowych autorytetów i w konsekwencji przedmiotem kontrowersji stały się także dla niego instancje nauczania. W kardynale Kajetanie spotkał on osobiście w 1518 roku w Augsburgu reprezentanta urzędu nauczającego. Podczas przesłuchania przez kardynała apelował od źle poinformowanego do lepiej informo-

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Kompletna lista w: DS 1492.

⁷² WA 1; 647, 32n (Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio; 1518): sine Scriptura, sine patribus, sine Canonibus, denique sine ullis rationibus. WA 1; 648, 19n: Rogo, ubi hic Scriptura, patres aut Canones sonant? WA 1; 648, 35: ex Scriptura, Patribus, Canonibus, rationibus. W swojej apelacji do papieża Luter zapewnia, że nie chce niczego powiedzieć i pomyśleć: quod non in et ex sacris literis et ecclesiasticis patribus sacrisque Canonibus probari potest, i powołuje się na swoje rezolucje dotyczące też w sprawie odpustów (WA 2; 32, 27-30 [Appellatio M. Lutheri a Caietano ad Papam; 1518]).

wanego papieża, czyniąc to w oczekiwaniu, że w głosie papieża usłyszy głos Chrystusa⁷³. Ale krótko potem, kiedy Luter mógł zapoznać się z listem zawierającym instrukcje papieża dla Kajetana⁷⁴, zaapelował do innej instancji, w której cały Kościół, który się nie myli, ma posłuch – do Soboru⁷⁵.

358. Krótko po owym przesłuchaniu Lutra w Augsburgu papież z pozycji urzędu nauczającego objaśnił kwestię odpustów⁷⁶. Ponieważ tekst nie dostarczył biblijnych lub innych argumentów, Luter nie usłyszał w nim ani głosu Chrystusa, ani Kościoła. Wkrótce potem Luter zaczął podnosić obiekcje egzegetyczne przeciw biblijnemu uzasadnieniu prymatu papieskiego i zaczął kwestionować sposób, w jaki jego przeciwnicy prezentowali autorytet papieża, mimo że ten nie był jeszcze autorytatywnie zdefiniowany. Gdy papież w bulli z 1520 zażądał od Lutra odwołania głoszonych poglądów, ten w odpowiedzi nazwał papieża „antychrystem”, uzasadniając to tym, że stawia się on ponad Słowem Bożym i ustanawia nowe artykuły wiary⁷⁷.

359. Dla Lutra pozostała wówczas tylko możliwość odwołania się do innej instancji – soboru. Podczas dysputy lipskiej (1519) reprezentował on pogląd, że niektóre potępione przez Sobór w Konstancji zdania Jana Husa zostały odrzucone niesłusznie. W sposób nieunikniony wiązał się z tym osąd, że także sobory mogą się mylić. Ewentualne podporządkowanie się decyzji soboru było dla Lutra do zaakceptowania tylko pod warunkiem zbadania jej w konfrontacji z Pismem św. Tak więc Luter znalazł się poniekąd w pozycji jednostki w opozycji do Kościoła, gdyż z obu instancji, które tradycyjnie były upoważnione do przemawiania w imieniu Kościoła, jedna, papież, już jednoznacznie odrzuciła liczne jego wypowiedzi, podczas gdy drugą instancję, sobór, nie był on w stanie uznać bez zastrzeżeń za ostatecznego sędziego. Z drugiej strony coraz więcej ludzi podzielało jego rozumienie Ewangelii i przedstawiane przez niego argumenty, tak że Luter nie był bynajmniej osamotniony, lecz stał na czele wzrastającego ruchu.

360. W tym czasie kontrowersja osiągnęła stadium, które nie gwarantowało łatwego rozwiązania. Z perspektywy czasu i na podstawie źródeł można sobie jednak wyobrazić inny rozwój. W owym czasie nie istniało jeszcze w pełni jednolite rozumienie norm chrześcijańskich. Pluralizm możliwych koncepcji dawał większe

⁷³ M. Luther, *Appellatio a Caietano*, WA 2; 32, 25-27.

⁷⁴ M. Luther, *Acta Augustana* (1518), WA 2, 23-25, 4.

⁷⁵ *Appellatio F. Martini Luther ad Concilium* (28.11. 1518), WA 2, 36-40.

⁷⁶ Dekret „Cum postquam” (9 XI 1518), DS 1447-1449.

⁷⁷ Bulla, w której papież Leon X zażądał od Lutra odwołania, to „Exsurge Domine” z 15 VI 1520, DS 1451-1492. Oskarżenie Lutra, że papież jest „antychrystem”, zostało w międzyczasie jednoznacznie odwołane przez luteranów.

pole manewru niż wynikałoby to z faktycznego przebiegu wydarzeń. Wspólne problemy i zadania, przed którymi stały obie strony, były szersze, a wspólnie podzielane poglądy rozleglejsze niż wielu współcześnie żyjących jest w stanie sobie wyobrazić.

361. Wspólny obu stronom był pogląd, że Pismo św. jest normatywne dla nauczania kościelnego. Spór toczył się wokół precyzyjnej relacji między Kościołem a Pismem św. Konflikt rozgorzał podczas dysputy lipskiej między Lutrem a Echem (1519) przy omawianiu kanonu wokół kwestii biblijnego uzasadnienia nauki o czyścisku⁷⁸. Luter poddał w wątpliwość, że można znaleźć podstawy biblijne, które uzasadniałyby naukę o czyścisku. Tekst z 2 Księgi Machabejskiej 12, 46 pochodzi z księgi nie należącej do kanonu i z tego powodu nie był on dla Lutra właściwym argumentem na rzecz istnienia czyściska. Odnośnie do ważności kanonicznej Luter dokonał wyraźnego rozróżnienia między księgami kanonu hebrajskiego a tymi pismami, które zostały przekazane tylko w Septuagincie. Zaprzeczył temu Johannes Eck wskazując, że Księgi Machabejskie nie są wprawdzie częścią kanonu hebrajskiego, ale Kościół przyjął je do kanonu; powołał się przy tym na Augustyna⁷⁹. Luter odpowiedział na to, że Kościół nie może jakiejś księdze przypisać większy autorytet, niż księga ta ma sama w sobie⁸⁰.

362. Swój sprzeciw wobec rozumienia Pisma św. przez Lutra Eck sformułował w sposób pryncypialny: „Pismo nie jest autentyczne bez autorytetu Kościoła”⁸¹. Dotyczy to w pierwszym rzędzie kanoniczności kanonu: Księgi Pisma św. są kanoniczne na podstawie uznania przez Kościół. Po drugie, jako konsekwencja, Kościół jest w stanie dać wiążącą interpretację Pisma św. i jest zobowiązany to czynić. Dla uzasadnienia tego zdania powołał się na często cytowane słowo Augustyna: „Nie uwierzyłbym Ewangelii, gdyby nie skłonił mnie do tego autorytet Kościoła”⁸². Pozycja przeciwna Lutra powiadała: Nawet gdy istniały decyzje Kościoła w sprawie objętości kanonu, to te decyzje co do swojego sensu trzeba rozumieć jako osąd, w którym Kościół stwierdził, że pewne Pisma ukazały się mu jako Słowo Boże i z tego powodu uznał je za pisma kanoniczne.

363. Reformacja luterska zrezygnowała z ustanowienia pełnej listy ksiąg kanonicznych. Jest to tym bardziej godne uwagi, że na początku *Formuły Konkordii*

⁷⁸ *Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum* (1519), WA 59; 525, 2866-549,3655.

⁷⁹ WA 59; 528, 2958-2963. Por. Augustyn, *De civitate dei* XVIII, 36 (CSEL 40/2, 326).

⁸⁰ WA 59, 529, 2985n.

⁸¹ J. Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae* (1525-1543) (Corpus Catholicorum 34, hg. V. P. Fraenkel, Münster 1979), 27.

⁸² Augustyn, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, 5, 6 (CSEL 25/1, 197). Por. wyżej nr 347.

(*Epitome*) podkreśla się, iż „jedyną regułą i normą, według której powinno się oceniać i osądzać wszystkie nauki i wszystkich nauczycieli, nie może to być żadna inna, jak tylko prorockie i apostołskie pisma Starego i Nowego Testamentu”⁸³. Owa rezygnacja ma swoją przyczynę w tym, że dla kanonicznego i apostołskiego charakteru Pism według Lutera miarodajne jest nie tyle (apostołskie) autorstwo, ile raczej treść. Księgi Pisma św. zostają zintegrowane przez swoją centralną treść – Jezusa Chrystusa. Toteż osąd Lutera brzmi: „Jeśli usuniesz Chrystusa z Pisma Świętego, to co więcej jeszcze w nim znajdziesz?”⁸⁴. Wszystko w Piśmie św. jest zorientowane na Chrystusa i ponieważ urzędem apostoła jest głoszenie Chrystusa, przeto probierzem rangi apostołskiej poszczególnych pism jest pytanie, „czy zajmują się Chrystusem lub nie”⁸⁵. Nie sprawdza się to w przypadku Listu Jakuba, który interpretuje także Abrahama w sposób sprzeczny z nauką o usprawiedliwieniu Pawła⁸⁶. Pomimo to Luter – na co warto zwrócić uwagę – ze swoich bardzo krytycznych komentarzy odnośnie do Listu Jakuba nie wyciągnął konsekwencji usunięcia go z kanonu. Zmienił tylko kolejność ostatnich dziewięciu ksiąg Nowego Testamentu i przydzielił Listowi Jakuba dalsze miejsce, bliżej końca.

364. Reformatorzy nie potrzebowali specjalnego uzasadnienia dla uznania normatywności Pisma św. w obu językach starożytnych. „Gdyż Bóg kazał celowo napisać swoje Pismo w dwóch językach, Stary Testament po hebrajsku, Nowy po grecku. Jeśli zatem Bóg nie pogardza nimi, lecz wybrał je przed wszystkimi innymi jako swoje Słowo, przeto także my powinniśmy oddawać im honor przed wszystkimi innymi językami”⁸⁷. „Aczkolwiek Ewangelia przyszła i stale przychodzi przez Ducha Świętego, to przecież przyszła ona za pośrednictwem języków, rozpowszechniła się tym sposobem i tym sposobem musi być także zachowana”⁸⁸. Stąd daje się także wyjaśnić pewna niejasność, którą ludzie znajdują w Piśmie; tak więc „sądziło się, że Boże Słowo jest z natury niejasne i posługuje się specjalnym sposobem mówienia. Ale nie dostrzegają, że cały niedostatek znajduje się po stronie języków; gdybyśmy rozumieli języki, wówczas nic nie brzmiałoby wyraźniej niż Słowo Boże”⁸⁹. Teologia winna uczyć się swego sposobu mówienia o Bogu ze słów, którymi posługuje się sam Bóg, i w tym celu konieczna jest znajomość języków starożytnych i właściwe posługiwanie się tekstem oryginalnym.

⁸³ *Epitome*, 1 (BSLK 767, 15-19). Cyt. za: *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterskiego...*, s. 397.

⁸⁴ Cyt. za: M. Luter, *De Servo Arbitrio – O niewolnej woli*, Świętochłowice 2002, s. 68.

⁸⁵ WADB 7; 384,27 (*Vorrede auf die Episteln Sanct Jacobi und Judas*; 1522).

⁸⁶ Por. WADB 7; 384, 9-18.

⁸⁷ WA 15; 37, 18-22 (*An die RATHERREN aller Städte deutsches Lands, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*; 1524).

⁸⁸ WA 15; 37, 4-6.

⁸⁹ WA 15; 41, 3-5.

365. Pisma biblijne mają zewnętrzną jasność, sens, który każdy może poznać. Niejasne miejsca w Piśmie mogą być rozjaśnione przez jasne miejsca. Do tego konieczna jest znajomość języków i posługiwanie się odpowiednimi metodami filologicznymi. Żeby jednak Pismo stało się zrozumiałe w sercu, powodując w ten sposób wewnętrzną jasność, to nie leży w możliwościach człowieka, którego serce jest zaciemnione; tutaj jest potrzebny Duch Święty. Duch Święty jest tym, który otwiera, zachowuje i uwiarygodnia Pismo św. dla człowieka jako Słowo Boże. Na podstawie swojej jasności Pismo św. może być zrozumiałe samo przez się i w swoim Duchu. Nie ma być ono interpretowane według specyficznych idei czytelnika i jego własnego ducha. „Pamiętaj, że moc Pisma św. polega na tym, że nie przemienia się ona w tego, który je studiuje, lecz przemienia tego, który je miłuje, w siebie i swoje własne siły”⁹⁰. Jedynie Pismo powinno panować, w tym celu musi być ono swoim własnym interpretatorem⁹¹.

366. To, że Pismo św. interpretuje samo siebie oznacza pod względem formalnym, że teksty biblijne są objaśniane i rozumiane przez teksty biblijne. Pod względem materialnym oznacza to, że List do Rzymian jako „właściwa część Nowego Testamentu i najczystsza postać Ewangelii”⁹² rzuca światło na całe Pismo św. i jest jego sumą. W ten sposób Luter artykułuje to, do czego doszedł w swoim reformatorskim poznaniu⁹³. Chodziło tu o interpretację Rz 1, 16n a w szczególności o zrozumienie pojęcia „sprawiedliwość Boża”. „Medytując dniem i nocą” Luter chciał dociec znaczenia tego zwrotu. Dzięki łasce Bożej filologiczne odkrycie stało się jego udziałem („zwracałem uwagę na związek między słowami”). Zewnętrzna jasność, jaką tekst przez to uzyskał, łączyła się dla niego z wewnętrzną jasnością, która wprowadziła go w nową relację z Bogiem, dzięki czemu całe Pismo św. uzyskało nowe oblicze. To dominujące doświadczenie, w którym Pismo św. przez Ducha Świętego stało się podmiotem, pozwala zrozumieć, co Luter rozumie przez jasność i samointerpretację Pisma św.

367. Przekazywanie dalej Ewangelii poświadczonej w Piśmie św. (w odróżnieniu od Prawa) zachodzi zarówno we wspólnocie kultowej jak i indywidualnie i osobiście. Tak dokonuje się transmisja „głównego artykułu nauki chrześcijańskiej”⁹⁴ – *Christus pro me*. W ten sposób urząd kaznodziejski staje się urzędem nauczającym i odwrotnie, wszak *docere* oznacza dla Reformatorów „zwiasto-

⁹⁰ WA 3; 397, 9-11 (*Dictata super Psalterium zu Ps 68, 14; 1513-1516*)

⁹¹ WA 7; 98, 40-99, 2 (*Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum; 1520*).

⁹² WADB 7; 2, 3-4 (*Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer; 1522*).

⁹³ Por. WA 54; 185, 12-186; 24 (*Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften; 1545*).

⁹⁴ Por. WA 40/I; 168, 20-28 (*Galaterkommentar zu Gal 2, 4n; 1535*).

wać” i nauczać”. W kazaniu w imieniu Trójjedynego Boga, Bóg sam staje się obecny dla ludzkiego zbawienia; obdarza ludzi poznaniem samego siebie wraz z ufnością w Jego Słowo. Słowo Boże jest nauką, gdyż przynosi tym, którzy go słuchają i w nie wierzą konkretne treści, które wywołują w nich fundamentalną przemianę. Integralnym momentem wiary jako ufnego polegania na obietnicy Bożej i trzymania się Chrystusa jest akceptacja artykułów wiary⁹⁵. Tak więc wiara jako zaufanie i wiara jako akceptacja nie znajdują się w opozycji do siebie, lecz w wewnętrznym związku, gdyż artykuły wiary zawierają zawsze *pro me* i wskazują poza siebie na relację z Bogiem. Lecz relacja ta potrzebuje artykułów wiary dla upewnienia się, że jest to relacja z prawdziwym a nie z fałszywym Bogiem. Nauka w osądzie Reformatorów jest tak ważna, gdyż w ich przekonaniu „jaka jest nauka, taką jest też wiara. Jeśli nauka jest prawidłowa, prawidłowa jest także wiara, jest ona fałszywa i zatruta, wówczas mamy także do czynienia z fałszywą, martwą wiarą”⁹⁶. Toteż do zadań posługi pastoralnej należy nie tylko „wypasanie”, lecz także ochrona przez wskazywanie na heretyckie błędy⁹⁷.

368. Do pozostawiania Kościoła w prawdzie należy także codzienny indywidualny kontakt z Pismem św. Luter wymienia w tym celu trzy reguły, które „wskazują tobie właściwy sposób studiowania teologii”: *oratio* (modlitwa), *meditatio* (medytacja) i *tentatio* (pokusa)⁹⁸. Ponieważ Pismo św. jest księgą, która uczy o życiu wiecznym, otwiera się ono na poznanie serca tylko wówczas, gdy Duch Święty człowieka oświeca i prowadzi. Dlatego prośba o Ducha Świętego (*oratio*) znajduje się zawsze na początku uważnego, stale powtarzanego czytania (*meditatio*). Ale to, co czytamy, jest często sprzeczne z tym, co spotykamy w życiu i doświadczeniu, i tak rodzi się pokusa (*tentatio*) negowania słów Pisma św. Lecz właśnie doświadczenie winy i grzechu związane z oskarżeniem ze strony Prawa Bożego, jak też doświadczenie skrytości Boga pośród przeciwności życia są tym, co wprowadzają wierzących głębiej w rozumienie Pisma św. i pozwalają doświadczyć niezawodność tego Słowa. W takiej medytacji Pisma św. udziałem wierzących staje się doświadczenie, że Pismo jest interpretowane nie tylko przez nich, lecz że samo Pismo staje się aktywnym podmiotem interpretacji. Pismo interpretuje swoich interpretatorów. Jest to interpretacja Pisma, z której wyłania się nauka, która nie jest naszą, lecz nauką Boga.

⁹⁵ Por. WA 40/II; 27, 14-16 (*Galaterkommentar zu Gal 5, 5; 1535*).

⁹⁶ WA 24; 207, 21-23 (*Predigten über das erste Buch Mose – über Gen 9; 1527*).

⁹⁷ WA 25; 29, 1n (*Vorlesung über die Briefe an Titus und Philemon, zu Tit 1, 9n; 1527*).

⁹⁸ WA 50; 658, 29 – 660, 30 (*Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften; 1539*).

369. Każda nauka kościelna jako wyraźne przedstawienie treści wiary we właściwych formach języka, takich jak katechizmy, wyznanie wiary lub teologiczne twierdzenie, musi mieć bezpośrednio lub pośrednio oparcie w Piśmie Świętym. Luter podkreśla: „Nauka ma być nie tylko Pismem”⁹⁹. Widzimy to na przykładzie katechizmu. W trzech częściach – Credo, Ojciec nasz i Dekalogu – jest „wszystko, co Pismo zawiera i zawsze powinno być głoszone, także wszystko, co chrześcijanin powinien wiedzieć, pojąc gruntownie w całym jego bogactwie”¹⁰⁰. Te części winny być codziennie przedmiotem nauki i ćwiczeń, i także tutaj, jak w obcowaniu z Biblią, można poczynić doświadczenie: „to przecież przynosi wiele pożytku i korzyści, gdy się katechizm codziennie czyta i roztrząsa w myślach i w mowie, zwłaszcza że Duch Święty jest obecny przy takim czytaniu, mówieniu i myśleniu...”¹⁰¹. Jest to ważne tym bardziej, że „sam Bóg nie wstydzi się nauczać tych rzeczy codziennie i nie umie niczego lepszego uczyć, jak zawsze jednego i tego samego, nic nowego ani innego nie przerabia, a wszyscy święci nie znają nic lepszego ani innego do nauki i nie mogą się tego wyuczyć”¹⁰². Jak w przypadku Pisma, tak i Katechizmu istnieje wspólnotowy i osobisty wymiar obcowania: pierwszy w kazaniach katechetycznych i ćwiczeniach prowadzonych przez ojca rodziny, drugi w medytacji indywidualnej. Katechizmy Lutra stały się księgami wykorzystywanymi w publicznym nabożeństwie i pobożności prywatnej. Przez przyjęcie ich do Księgi Zgody w 1580 r. uzyskały najwyższy stopień autorytetu doktrynalnego.

370. Kościół w swoim nauczaniu może tylko uwydatnić, co Pismo św. zawiera. Chodzi tu o apostolski charakter Kościoła. Po Chrystusie, nie ma autorytetu porównywalnego z apostołami i prorokami. Toteż następcy apostołów swoje nauki i stwierdzenia mogą przedstawiać tylko w zgodzie z autorytetem apostołów. Dlatego Kościół nie może tworzyć nowych artykułów wiary, w swoim nauczaniu może ukazywać tylko to, czym jest *doctrina* Pisma i bronić jej przed błędami. Wtedy jednak może i musi powiedzieć: „Ta doktryna nie jest nasza, lecz Boga”¹⁰³. Gdy Luter nauce ludzkiej przeciwstawia Słowo Boże, nie jest to równoznaczne ze stosowanym dzisiaj rozróżnieniem między Bożym i ludzkim dyskursem. „Ludzkiej doktryny nie strofujemy dlatego, że została wypowiedziana przez ludzi, lecz że mamy tu do czynienia z kłamstwami i bluźnierstwami przeciw Pismu św., które choć pisane przez ludzi, to jednak pochodzi nie z nich samych, lecz z Boga”¹⁰⁴.

⁹⁹ WA 10/I/1; 605, 7n (*Kirchenpostille*, 1522).

¹⁰⁰ WA 7; 204, 9-11 (D.M.L. *Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers*; 1520).

¹⁰¹ M. Luter, *Duży Katechizm, Przedmowa* (BSLK 549, 6-10). Cyt. za: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego...*, s. 58.

¹⁰² Tamże, s. 59.

¹⁰³ WA 20; 300, 18 (*Predigt Am Sonntag Judika*; 1526).

¹⁰⁴ WA 10/II; 92, 4-7 (*Von Menschenlehre zu meiden*; 1522).

W odniesieniu do soboru oznacza to: to, czy rzeczywiście jest zgromadzony w Duchu i reprezentuje Kościół w taki sposób, że ten jako całość przemawia w nim, pokazuje się w tym, że ocenia i przemawia na podstawie Pisma św. Autorytet soboru nie wyprowadza się z tego, że według jego samozrozumienia został zwołany prawowicie w Duchu Świętym. W Duchu jest on zgromadzony tylko wówczas, gdy podążając za autorytetem apostołów nie kieruje się własnymi ideami, lecz analogią wiary¹⁰⁵.

371. Ojcowie Kościoła jako norma nie stają się bynajmniej zbędni. Wprawdzie nie są oni samodzielnym lub uzupełniającym źródłem doktryny; nie jest to już możliwe ze względu na polifoniczność i częściową sprzeczność ich świadectwa. Ale przez powoływanie się na nich Reformatorzy pokazują dobitnie, że ich nauczanie nie jest nowe, lecz zgodne z Pismem św., tak jak je rozumieli i interpretowali Ojcowie Kościoła. Luter stwierdził, że opublikował trzy starożytne wyznania wiary, aby pokazać, iż „trzymam się prawowiernego Kościoła chrześcijańskiego”¹⁰⁶, będącego w zgodzie z całym chrześcijaństwem. W *Confessio Augustana* i *Apologii* Melanchton powołuje się stale na starokościelne dogmaty i Ojców Kościoła.

372. Wizytacja przeprowadzana od 1527 w Saksonii elektorskiej pokazuje, jak poważnie Reformatorzy potraktowali przekazywanie właściwej doktryny. W *Unterricht der Visitatoren* ważne elementy doktryny chrześcijańskiej przedstawione zostały z praktyczną intencją instruowania i egzaminowania duchownych. Wprowadzony został urząd superintendenta, który miał sprawować nadzór nad nauczaniem i życiem w zborach działających na jakimś obszarze i egzaminować kandydatów na urząd duchownego. Zauważono bowiem, ile dobrego lub złego można oczekiwać od kompetentnych lub niekompetentnych kaznodziejów. Tak powstał regionalny urząd nadzoru z zadaniami biskupimi, którego głównym zadaniem było troszczenie się o to, aby zbory na ich obszarze pozostały w prawdzie¹⁰⁷.

373. Odpowiedzialność za pozostawanie w prawdzie nie spoczywa jednak wyłącznie na superintendencie, lecz oczywiście także na pastorach i pozostałych członkach wspólnoty. Wspólnotę chrześcijańską poznaje się po tym, że w niej Ewangelia jest głoszona w sposób czysty a sakramenty są udzielane zgodnie z ich ustanowieniem. To nie może pozostawać bez owoców, gdyż taka wspólnota jest

¹⁰⁵ Por. 39/I; 186, 18-22 (*Die Disputation de potestate Concilii*; 1536).

¹⁰⁶ WA 50; 262, 8n (*Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*; 1538).

¹⁰⁷ Por. WA; 26, 235, 6-39 (*Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen*; 1528).

przyzwyczajona do głosu swojego Pana i potrafi go odróżnić od innych głosów, co też oznacza, że posiada zdolność odróżniania nauki prawdziwej od fałszywej¹⁰⁸. To jednak ma miejsce tylko wówczas, gdy ukształtowana jest u chrześcijan zdolność słuchu i gdy oni przez kazanie i katechezę, przez osobistą medytację Pisma św. i katechizmu stają się zdolni do ocen doktrynalnych.

374. Szczególne znaczenie dla pozostania Kościołów luterzańskich w prawdzie miały wyznania wiary, takie jak *Konfesja Augsburska* czy *Mały Katechizm*, a także inne, które weszły w skład *Księgi Zgody*. Bardzo wcześnie zostały one włączone do porządków kościelnych; osoby sprawujące urząd kościelny podczas ordynacji, w przeszłości i teraźniejszości, zobowiązują się, że w pełnionej służbie będą kierować się normami zawartymi w tych wyznaniach. *Księga Zgody* stwierdza, że Pismo Święte jest jedyną regułą i normą (*unica regula et norma*) doktryny, podczas gdy trzy starokościelne wyznania wiary wraz z *Konfesją Augsburską* i innymi dokumentami doktrynalnymi tworzą normę podporządkowaną normie Pisma św. Ma ona „dobre oparcie w Słowie Bożym”, dlatego kierując się nią można odróżnić prawdziwe nauczanie od fałszywego¹⁰⁹.

375. To, że Kościół pozostaje w prawdzie, jest od początku do końca Bożym dziełem. „Gdy Bóg nas opuszcza i pozostawia nas samym sobie, nasza mądrość, nasza wiedza itd. stają się niczym. Jeśli On sam nie zachowuje nas stale, wówczas nieużyteczny staje się najwyższy stopień poznania, najwyższej próby teologia”¹¹⁰. Reformatorzy byli pewni, że Trójjedyny Bóg położył fundament i stale działa w Kościele, toteż byli w stanie przydzielić ludzkiej inicjatywie w zakresie zwiastowania, nauczania, medytowania i wyznawania właściwe miejsce ze względu na pozostawanie Kościoła w prawdzie.

4.4.2. Urząd nauczania w Kościołach luterzańskich

376. Kościoły luterzańskie nie znają urzędu nauczycielskiego w znaczeniu instytucji wewnątrz wspólnoty Kościoła, w której szczególnie grupa osób na podstawie swojej przynależności do kolegium biskupów jest upoważniona w sprawie treści objawienia Bożego wydawać wiążące, a w pewnych sytuacjach ostateczne opinie i rozstrzygać kwestie sporne. Mimo to doktryna odgrywa w Kościołach lu-

¹⁰⁸ Por. WA 11; 408-411 (*Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehren zu urteilen...*; 1523).

¹⁰⁹ *Formuła Konkordii* (BSLK 759, 31-34). Polski przekład w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego...*, s. 398.

¹¹⁰ WA 40/I; 205, 23-25 (*Galaterkommentar zu Gal 2, 13; 1535*).

terańskich dużą rolę. Oczywiście między tymi Kościołami a także w ich obrębie istnieją różnice co do tego, jak doktryna jest rozumiana i jaka ranga przysługuje jej w Kościele; podobnie istnieją różnice co do kwestii, jakie normatywne teksty obok Pisma św. i jakie instancje odgrywają rolę w procesie nauczania i na czym ich rola każdorazowo polega. Mimo to na temat tego, co można by nazwać „posługą nauczania” w Kościołach luterańskich, da się powiedzieć, co następuje.

377. Pismo Święte jest normatywną dokumentacją Ewangelii apostoelskiej i tym samym stanowi normę wszelkiej doktryny, zwiastowania i sprawowania sakramentów oraz wszelkiej aktywności kościelnej, którą nazwać można aktywnością apostoelską.

378. Zwiastowanie Ewangelii za pomocą Słowa i Sakramentu, które odbywa się w mocy Ducha, uobecnia ludziom Ewangelię a wraz z nią Chrystusa. W tym wydarzeniu Duch Święty otwiera ludziom Ewangelię jako przynoszącą im zbawienie prawdę o Bogu i człowieku, wzbudzając tym samym w nich wiarę w Ewangelię Jezusa Chrystusa. Tak więc wiara i Kościół są oparte na Jezusie Chrystusie. To zwiastowanie w ramach nabożeństwa jest fundamentalnym wydarzeniem nauczania.

379. Duch Święty otwiera serca ludzi na prawdę zwiastowanej Ewangelii, On jest również tym, który zachowuje ludzi w tej prawdzie. A mimo to Duch Święty posługuje się prawidłową nauką Ewangelii i właściwą administracją sakramentów, chcąc by ludzie uzmysłowili sobie prawdę Słowa Bożego. W ten sposób stwarza i zachowuje naszą wiarę w Boga. Fałszywa nauka i fałszywe sprawowanie sakramentów są przeszkodami dla działania Ducha Świętego. To wyjaśnia gwałtowny charakter sporu w okresie Reformacji w sprawie właściwej doktryny i właściwego sprawowania sakramentów, to nastawienie nie uległo zmianie do dnia dzisiejszego. Oczywiście wszelkie ludzkie nauczanie może być właściwe tylko wówczas, gdy odbywa się w zasięgu działania Ducha Świętego i w ufności wobec Jego osoby.

380. Nauczanie chrześcijańskie jest bezpośrednio lub pośrednio interpretacją Pisma Świętego, chociaż do dnia dzisiejszego jest ono często interpretowane w sposób zróżnicowany, a nawet przeciwstawny. Prowadziło to często do sporu. Kościół stale na nowo podejmował próby jego zażegnania, w tym celu szukał konsensu w interpretacji Pisma św. i starał się go wyrazić w wyznaniu wiary, nadając mu w ten sposób wiążący charakter. Oczywiście nie rzadko prowadziło to do nowych kontrowersji i wyznania wiary niekiedy dopiero po dłuższych polemikach zyskiwały uznanie szerokich kręgów. Dla wielu Kościołów luterańskich wiążący charakter mają wyznania i pisma wyznaniowe zawarte w *Księdze Zgody*,

wszystkie Kościoły zrzeszone w Światowej Federacji Luterńskiej zobowiązują się w każdym razie do tego, że „w trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w wyznaniach Kościoła luterńskiego, zwłaszcza w niezmienionej *Konfesji Augsburskiej* i w *Małym Katechizmie* Marcina Lutra” widzą „właściwą interpretację Słowa Bożego”¹¹¹.

381. Nauczanie chrześcijańskie obejmuje także odrzucanie nauk, które zaciemniają Ewangelię lub nawet kierują wiarę w stronę „innej ewangelii” (Ga 1, 6-9). Ma się to jednak odbywać „bez użycia siły ludzkiej, lecz słowem”¹¹² i bez uszczerbku dla tych, którzy ponoszą winę. „Palenie heretyków uważamy za sprzeczne z wolą Ducha Świętego”¹¹³. Godne ubolewania jest to, że stany luterńskie w okresie Reformacji nie zawsze trzymały się tej zasady.

382. Dla luteranów nauka o usprawiedliwieniu od samego początku pełniła szczególną rolę w ramach całego nauczania chrześcijańskiego, ponieważ wskazywała na właściwą relację między usprawiedliwiającym Bogiem i grzesznym człowiekiem. Nauka o usprawiedliwieniu stwierdza jasno, że Chrystus jest jedynym pośrednikiem zbawienia i że usprawiedliwienie staje się udziałem grzesznika jedynie z łaski i jest przyjmowane przez niego jedynie w wierze. Nauka o usprawiedliwieniu zawiera trynitarnie i chrystologiczne wyznanie wiary Kościoła, orientując je ku zbawczemu spotkaniu Boga z człowiekiem: „Bóg oddał się nam wszystkim zupełnie, z wszystkim, czym jest i co ma”¹¹⁴. Bóg Ojciec posłał Jezusa Chrystusa, swojego Syna do świata, aby ten w swojej inkarnacji, cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu stał się zbawieniem wszystkich ludzi. Ale Duch Święty jest tym, który uobecnia ludziom osobę i dzieło Jezusa Chrystusa w taki sposób, że dostępują zbawienia; jednocześnie powstaje i zachowany zostaje Kościół dzięki słyszalnemu i widzialnemu Słowu obietnicy, za pośrednictwem którego Duch wzbudza wiarę. Katolicy i luteranie powiadają wspólnie: nauka o usprawiedliwieniu „jest miernikiem lub probierzem wiary chrześcijańskiej. Żadna nauka nie może być sprzeczna z tym kryterium”¹¹⁵. Nauka o usprawiedliwieniu nie tylko wszelką chrześcijańską naukę, ale i „praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa” (WD 18). Wszystkie Kościoły muszą zadać sobie samokrytyczne pytanie, czy ich nauka, zwiastowanie i wszelkie formy ich praktyki są zgodne z istotą, wolą i działaniem Trójjedynego Boga, tak jak to wyraża nauka o usprawiedliwieniu.

¹¹¹ Konstytucja Światowej Federacji Luterńskiej, art. II: baza doktrynalna (1990).

¹¹² *Konfesja Augsburska*, art. 28 („sine vi humana, sed verbo”). Cyt. za *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego...*, s. 160.

¹¹³ Por. WA 1; 624, 35-625, 5 (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*; 1518).

¹¹⁴ WA 26; 505, 38n (*Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*; 1528). Por. także: WA 26; 505, 38-507, 16.

¹¹⁵ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Aneks do Oficjalnego wspólnego oświadczenia*, nr 3, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu...*, s. 74.

383. Publiczne nauczanie jest specyficznym zadaniem urzędu z mocy ordynacji. Ponieważ działalność tego urzędu zmierza do umożliwienia kapłaństwa wszystkim wierzących i rozwinięcia ich zdolności osądu, przeto w konsekwencji ordynacja nie może oznaczać monopolu w zakresie chrześcijańskiego poznania prawdy. Posługa nauczania jest postrzegana raczej jako kooperacja różnych i zróżnicowanych podmiotów; istotną rolę odgrywa tutaj odpowiedzialność nieordynowanych osób za nauczanie. Rzecz jasna – podobnie jak osoby ordynowane – są one zobowiązane do uzasadnienia swoich wypowiedzi dotyczących doktryny, i to w oparciu o argumenty wyprowadzane z Pisma św. W ten sposób urząd i wspólnota (zbór) znajdują się w relacji wzajemnej odpowiedzialności za doktrynę.

384. Biskupi wypełniają zadanie publicznego nauczania w wymiarze ponadlokalnym; w szczególnej mierze jest im powierzona posługa na rzecz jedności Kościoła i jego nauki. Wypełniają tę posługę przez własne zwiastowanie i ustosunkowywanie się do kwestii doktrynalnych, jak również przez swoją szczególną współodpowiedzialność za poprawne nauczanie księży. Ponadlokalna odpowiedzialność za poprawne nauczanie (*episkope*) pod względem synchronicznym i diachronicznym jest konieczna dla Kościoła i jego pozostawanie w prawdzie, przy czym w Kościołach luterańskich może przybierać różne formy. W większości Kościołów tej tradycji biskupi lub prezydenci kościołni wypełniają to zadanie we współpracy z synodem, którego członkami są także osoby nieordynowane. Osoby pełniące posługę *episkope* przez egzaminowanie kandydatów przed ordynacją, przez sam akt ordynacji i przez wizytacje ponoszą odpowiedzialność za przekazywanie nauki z pokolenia na pokolenie. Natomiast przez kontakt ze sprawującymi posługę *episkope* w innych Kościołach ponoszą odpowiedzialność za jedność i katolickość nauczania w epoce, w której przyszło im żyć i działać. Podczas ordynacji księży zobowiązują się do nauczania zgodnego z Pismem św. i jego interpretacją w księgach wyznaniowych Reformacji. Według tych kryteriów mogą być oni oceniani. W przypadku, gdy osoby sprawujące urząd publicznie i uparcie głoszą poglądy sprzeczne z Pismem św. i luterańskimi pismami wyznaniowymi, wiele Kościołów luterańskich przeprowadza tzw. doktrynalny proces dyscyplinarny, który – po długotrwałym badaniu i stwierdzeniu odchylenia doktrynalnych – może prowadzić do utraty urzędu i praw uzyskanych w wyniku ordynacji.

385. Teologia ma decydujące znaczenie dla posługi nauczania w jej różnych formach jako metodyczna refleksja nad usprawiedliwiającym Bogiem i grzesznym człowiekiem oraz nad wszystkim, co z tej perspektywy jest do powiedzenia na temat Boga, człowieka i świata. W teologii decydujące znaczenia ma Słowo Boże i wiara. Teologia rozważa fundamentalną relację wiary wobec Pisma św., próbując przez podejmowanie stale nowych wysiłków, za pomocą nowego formułowania

problemów i nowych metod ująć sens pism kanonicznych. Teologia czyni to w kontekście wiążącej interpretacji Pisma św. danej w kościelnych wyznaniach wiary i przez respekt wobec historii Kościoła, która jest także historią interpretacji Pisma św. Teologia prezentuje treść doktryny w sposób uporządkowany i w relacji do zagadnień, intuicji i metod każdorazowej epoki oraz jej pojmowania rozumu i wiedzy. Swoje poznanie odnosi ona do elementarnych czynności Kościoła w nabożeństwie, świadectwie i służbie i w ten sposób do pastoralnego przywództwa zborów i Kościoła. Ze względu na swoje odniesienie do własnej epoki i kontekstu teologia ma charakter innowacyjny. Tylko dzięki temu Kościół jest w stanie „rozliczyć się z nadziei”, która w nim jest (por. 1 P 3, 15). Teologia rozwija nowe perspektywy, które mogą stać także przyczyną powstania konfliktów, ale jest ona zarazem miejscem i pośrednikiem w przewycięzaniu konfliktów.

386. Ponieważ Pismo św. potrzebuje interpretacji, przeto zwykle cytowanie fragmentów biblijnych nie wystarcza do wykazania, że jakieś nauczanie lub praktyka są rzeczywiście zgodne z Pismem św. Wobec różniących się i częściowo sprzecznych interpretacji Kościoły muszą stale na nowo szukać konsensu w rozumieniu Pisma św. i ustalaniu jego relacji z wyznaniem wiary. Podobnie wyznania wiary, które są wyrazem konsensu, do którego doszły wcześniejsze pokolenia w interpretacji Pisma św., potrzebują interpretacji, i także tutaj trzeba stale na nowo dążyć do zgody. Na swojej drodze poprzez epoki Kościołom chodzi stale o przekazywanie świadectwa Pisma św., o jego recepcję w nowych sytuacjach i dalsze przekazywanie w odnowionej formie.

387. Trzeba dodać, że różnorodność interpretacji i wyjaśnień ma swoją niezbędną i uprawnioną pozycję w zależności od różnych miejsc i epok, podmiotów i kontekstów. Posługa nauczania w Kościołach luterańskich ma umożliwić taką różnorodność i zachęcać do niej, *i jednocześnie* z należytą starannością i energią ma baczyć na to, by w tej różnorodności zachowane zostało to co wspólne i co wiąże. Różnorodność, w której nie można już rozpoznać jedności doktrynalnej, jest sprzeczna z jednością Kościoła Jezusa Chrystusa (por. Ef 4, 3-6). Jednak z drugiej strony próba ustanowienia uniformizmu doktrynalnego, wykluczająca wielość poglądów, jest sprzeczna z różnorodnością członków w Ciele Chrystusa i ich charyzmatów. Posługa nauczania ma służyć absolutnemu priorytetowi Słowa Bożego we wszystkim, co dzieje się w Kościele. Dlatego ma ona z jednej strony troszczyć się o to, żeby Ewangelia apostołska w różnorodności podmiotów i w różnych kontekstach była słyszana, przyjmowana, rozumiana i przeżywana. Z drugiej strony ma ona troszczyć się o to, żeby prawda Ewangelii nie uległa spaceniu z powodu subiektywizmu jej słuchaczy i czytelników oraz odpowiedniego kontekstu. To wszystko może nastąpić tylko wskutek wyraźnej świadomości obcości Słowa o Krzyżu wobec wszystkich warunków życia i rozumienia, które są natural-

nym środowiskiem człowieka. Także wierzący i osoby pełniące urząd kościelny nie są wolni od niebezpieczeństwa rozwodnienia tego niebezpieczeństwa przez dostosowanie go do warunków tego świata. Posługa nauczania musi być w stanie przy interpretacji Pisma św. w zmiennych kontekstach umieć przekonująco różnicować między uprawnioną różnorodnością a niezbędnym konsensem, jak również odnieść wzajemnie do siebie te oba czynniki. Jak dalece uda się ten cel osiągnąć, tak dalece nauczanie zyska autorytet i będzie służyć jedności i katolickości Kościoła.

388. Urząd nadzoru (*episkopé*), który kompetencjami wykracza poza zbór lokalny, jest eklezjologicznie konieczny. W Kościołach luterańskich jest on zinstytucjonalizowany i praktykowany. Powstaje jednak pytanie, czy urząd ten ma być sprawowany tylko w ramach pojedynczych Kościołów luterańskich. Pojedyncze Kościoły luterańskie są Kościołami samodzielnymi, samodzielnymi także w podejmowaniu kwestii doktrynalnych. Nie ma jednak żadnych przekonujących argumentów teologicznych, dlaczego eklezjalnie konieczny *episkopé* miałby mieć tylko strukturę regionalną. Fakty i czynniki historyczne nie powinny być podnoszone do rangi argumentów teologicznych. Wgląd w prawdę Ewangelii, który uzyskali Reformatorzy luterańscy i który został wyeksponowany w artykułach 1-21 Konfesji Augsburskiej, jest wyznaniem wiary, które łączy Kościoły luterańskie. Ze względu na to winna być możliwa wzajemna i wspólna odpowiedzialność wszystkich Kościołów luterańskich za ich doktrynę oraz postrzegana jako ich ważne zadanie. Jeśli „zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów” (*consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*, CA 7) umożliwi wspólnotę Kościołów luterańskich, to w realizacji tej doktryny winna istnieć wspólnota, w każdym razie w znaczeniu wzajemnej odpowiedzialności i regularnych wspólnych konsultacji w kwestiach doktrynalnych. Jeśli posługa nauczania w tym znaczeniu będzie praktykowana w szerszym obszarze niż obszar pojedynczego Kościoła, wówczas pomoże to w relatywizowaniu problemów i perspektyw partykularnych oraz w poważnym potraktowaniu odmiennych opcji występujących w innych Kościołach. Światowa Federacja Luterańska wielokrotnie podejmowała się tego zadania i z upoważnienia Kościołów członkowskich wypracowywała wspólną opinię w kwestiach doktrynalnych. Jednym z przykładów może być uchwała Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Budapeszcie w 1984 r., dotycząca zawieszenia członkostwa białych Kościołów z Afryki południowej, które nie zerwały z podziałem Kościoła z przyczyn rasowych i nie potępiły jednoznacznie systemu apartheidu. Innym przykładem jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, która została podpisana w Augsburgu w 1999 roku przez reprezentantów ŚFL i Kościoła Rzymskokatolickiego, po długotrwałym procesie konsultacji i decyzji w Kościołach luterańskich. Tak więc światowa wspólnota luterańska dysponuje

rzeczywistym instrumentem do podejmowania wspólnych wypowiedzi doktrynalnych.

389. Z tego, co powiedziano (wyżej nr 383-385 i 388) wynika, że posługa nauczania w Kościołach luterańskich dokonuje się przez współpracę wielu różnych osób i instancji oraz przez współdziałanie wielu różnych procesów. Ale z luterańskiego punktu widzenia ani kompleksowa współpraca różnych instancji, ani następowanie po sobie osób sprawujących urząd nie może być gwarancją, że Kościoły zachowają orędzie o zbawieniu w jego apostolskiej tożsamości. Tym, w którym Kościoły pokładają nadzieję i o to proszą, by zachował je w prawdzie, jest raczej Duch Święty. Niemniej jednak posługa nauczania duchownych odbywa się w poczuciu eschatologicznej odpowiedzialności za zbawienie wieczne powierzonych im osób (por. Dz 20, 17-26). W swoim „Wyznaniu” z 1528 r. Luter powiada: „Pragnę tą rozprawą wyznać moją wiarę przed Bogiem i całym światem, punkt po punkcie. Pragnę przy niej pozostać aż do śmierci i – tak mi dopomóż Bóg! – z tą wiarą świat opuścić i stanąć przed urzędem sędziego naszego Pana Jezusa Chrystusa”¹¹⁶.

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

4.5.1. Kanon Pisma i jego podstawa

390. W poprzednim rozdziale został przedstawiony spór między Lutrem i Echem na temat Drugiej Księgi Machabejskiej a szczególnie roli Kościoła w tworzeniu kanonu Pisma św. (por. wyżej nr 361-362). Szeroko rozpowszechnione reformatorskie odrzucenie autorytetu nauczającego „apokryfów” Starego Testamentu zrodziło potrzebę zajęcia się Soboru Trydenckiego tą kwestią. Na swoim czwartym posiedzeniu 8 kwietnia 1546 sobór przyjął księgi „deuterokanoniczne” oficjalnie jako integralne części Starego Testamentu Kościoła Katolickiego (DS 1502; Tanner, 663-664).

391. Dekret trydencki w sprawie kanonu nie podał żadnych argumentów dla swojej decyzji, ale powody i podstawa pewności co do tej decyzji dają się wysnuć

¹¹⁶ WA 26; 499, 7-10.

z poprzedzającej dyskusji na soborze i ze wskazówek zawartych w samym dekreście (DS 1501-1505). Dalszy wgląd w stanowisko katolickie odnośnie podstawy kanonu znajdujemy u czołowych teologów oraz w tym, co na temat Pisma św. powiedziały Pierwszy i Drugi Sobór Watykański.

392. Na Soborze Trydenckim dyskusja na temat kanonu zaczęła się już wcześniej, mianowicie po oficjalnym przyjęciu Nicaeno-Constantinopolitanum jako „tarczy wiary” (Ef 6, 16), co nastąpiło wzorem poprzednich soborów (Tanner, 662). Następny krok polegał na ustaleniu źródeł, z których sobór miał czerpać treść do opracowywanych dekretów doktrynalnych i reformistycznych, tzn. „jakimi świadectwami i pomocami posłuży się głównie przy formułowaniu swojego nauczania (*dogmata*) i odnowy obyczajów (*mores*) w Kościele” (DS 1505, Tanner, 664). Źródłami będą Pismo św. i tradycje apostołskie, pośredniczące w przekazywaniu Ewangelii Chrystusa.

393. W sprawie kanonu Starego Testamentu niektórzy Ojcowie trydenccy zwrócili uwagę, że bazę stworzyli już teologowie, tacy jak J. Cochlaeus, J. Eck, A. de Castro i J. Driado, którzy w opozycji wobec Reformatorów argumentowali, że jasność w sprawie kanonu większego rodziła się stopniowo w Tradycji Kościoła pod wpływem Bożego oświecenia. Argumentem na rzecz ograniczenia się do zwykłej deklaracji na temat kanonu bez szerszej refleksji był fakt, że wcześniejsze sobory, jak Trzeci Sobór Kartagiński (397 po Chr.) a szczególnie Sobór Florencki (Dekret w sprawie unii z Koptami, 1442; DS 1334-1335; Tanner, 572) zajęły się tą kwestią, przy czym ostatni z dekretów potwierdził tysiącletnią tradycję, która księgi deuterokanoniczne traktowała jako przynależne do Biblii. Powołano się także na zakaz kanoniczny, który nie dopuszczał, aby przedmiotem dyskusji stała się ponownie kwestia, która została już rozstrzygnięta przez wcześniejszy sobór (*Decretum Magistri Gratiani*, pars 2, causa 24, q.1, c. 2). Kanon trydencki opiera się dlatego na autorytecie tradycji, jako że stara praktyka uformowała życie kościelne a sobory ją oficjalnie uznały i przez to usankcjonowały.

394. Dalsza podstawa dla trydenckiego kanonu Biblii pojawia się w samym dekreście. Księgami kanonicznymi są księgi, które „ustalonym zwyczajem są czytane w Kościele katolickim i zostały umieszczone w starym łacińskim wydaniu Wulgaty” (DS 1504; Tanner, 664). Dla Ojców trydenckich księgi, znajdujące się w Wulgacie, stanowiły Biblię, za pomocą której zgodnie z długotrwałą praktyką byli szkoleni w chrześcijańskiej doktrynie i duchowości, którą słyszeli podczas celebrowania mszy i recytowali podczas liturgii godzin. Trydent domagał się wprawdzie gruntownej rewizji tekstu Wulgaty (DS 1508; Tanner, 665), tak aby mogła ona spełniać lepiej rolę oficjalnego tekstu dla publicznego użycia (DS 1506; Tanner, 664). Ale kanoniczności ksiąg, oferowanej przez Wulgatę, nie moż-

na było zakwestionować bez jednoczesnego przyznania, że ta Biblia, którą posługiwano się faktycznie przez stulecia, wprowadzała w błąd wierzących odnośnie ksiąg przekazujących Słowo Boże¹¹⁷.

395. Luter i Eck spierali się również na temat roli autorytetu kościelnego w ustalaniu kanonu Pisma św. Dzisiaj katolicy historycy dogmatów reprezentują pogląd, że wielu przedtrydenckich teologów polemistów posługiwało się tzw. „teologią zaczepną”, która pozbawiona była wrażliwości na niuanse i na momenty prawdy w pozycjach swoich przeciwników. Jest to przypadek argumentacji Jana Ecka, że zwolennicy Reformacji sami sobie zaprzeczają, gdy powołują się na autorytet Pisma św. przeciw konstytucji i zwykłemu praktykom Kościoła, gdyż skąd mogliby wiedzieć, że Pisma mają znaczenie kanoniczne, gdyby nie Kościoła?¹¹⁸

396. Później, mistrz polemistów R. Bellarmin zdał sobie sprawę ze złożoności historycznego rozwoju kanonu starotestamentowego i z raczej stopniowego przyjmowania ksiąg deuterokanonicznych. Także zdawał sobie sprawę z wewnętrznych kryteriów, za których pomocą można ukazać kanoniczną wartość ksiąg biblijnych. Bellarmin oświadczył, że Kościół ksiąg „nie czyni kanonicznymi”, jeśli nie były one takimi dotychczas. Zamiast tego Kościół oświadczył na soborach, jakie księgi należy uważać za kanoniczne, i to nie przedwcześnie lub samowolnie, gdyż ich osąd opiera się (1) na licznych świadectwach Ojców, (2) na podobieństwach między treścią ksiąg, uznanych wcześniej za wątpliwe a treścią innych ksiąg o niewątpliwej kanoniczności i (3) na trafności sądu ludu kościelnego. Jest to proces, do którego nawiązywał Hieronim odnosząc się do sposobu, w jaki List Jakuba na podstawie własnych zalet uzyskał stopniowo rangę kanoniczną¹¹⁹.

¹¹⁷ Dzięki przemianom, jakie dokonały się po Soborze Watykańskim II, nastąpiła pewna praktyczna konwergencja między protestantami i katolikami w kwestii apokryfów i ksiąg deuterokanonicznych. Niemiecki Lekcjonarz Ewangelicki z 1985 r. zawiera 24 perykopy z tych ksiąg, podczas gdy Lekcjonarz Rytu Łacińskiego Kościoła Katolickiego w swoim trzyletnim cyklu dla niedziel i świąt tylko skromny wybór 18 perykop. Wśród nowszych międzywyznaniowych przekładów niemiecki *Przekład Jednolity (Einheitsübersetzung)*, 1979) umieszcza księgi deuterokanoniczne według porządku *Wulgaty*, podczas gdy *Revised English Bible* (Wielka Brytania, 1989) i *New Revised Standard Version* (USA, 1989) umieszcza te księgi w osobnym dziale między Prorokami a Nowym Testamentem – zgodnie z praktyką, którą zaakceptował Watykan w 1968 i ponownie w 1987 roku. Ale *New International Version* (1978), szeroko rozpowszechniona wśród protestantów, nie zawiera tych apokryfów.

¹¹⁸ Por. np. J. Eck, *Enchiridion locorum communium* (1525), Loc. I, Odpowiedź na obiekcje 3.

¹¹⁹ *De controversis christianae fidei*, t. I (1586), Contr. De Verbo Dei, lib. I, cap. 10. Trzeci sposób realizuje się „*ex communi sensu et quasi gustu populi Christiani*”. Bellarmin zajął się tym kanonem w pierwszej z wszystkich swoich polemik, ponieważ Pisma są dla Kościoła Katolickiego „Słowem Bożym i regułą wiary” (c. 1). Przytaczał długą listę świadków patrystycznych, chcąc ukazać szerokie uznanie spornych ksiąg starotestamentowych, które zostały uznane przez sobory za kanoniczne (Kartagina III, Florencja, Trydent).

397. W 1870 r. Sobór Watykański I w swej Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej, *Dei Filius*, uczynił punkt pierwszy Bellarmina obowiązującą nauką oświadczając, że Kościół nie przekazuje autorytetu kanonicznego i że nie dlatego uznaje księgi biblijne „za święte i kanoniczne, ponieważ zostały zredagowane wyłącznie dzięki ludzkiej pracowitości a potem spotkały się z akceptacją jego autorytetu; ściśle rzecz biorąc także nie dlatego, że zawierały czysty przekaz objawienia, lecz dlatego, że pisane z inspiracji Ducha Świętego, Boga mają za sprawcę i jako takie zostały przekazane Kościołowi” (DS 3006; Tanner, 806). Kościół i jego hierarchia są odbiorcami inspirowanych i kanonicznych ksiąg.

398. Co w Trydencie występowało *implicite*, to podczas Soboru Watykańskiego II stało się *explicite*, mianowicie że wiedza na temat kanonu biblijnego jest darem Tradycji, który pochodzi od apostołów i w Kościele jest rozumiany coraz bardziej. „Dzięki tej Tradycji Kościół poznaje cały kanon ksiąg świętych, w niej także samo Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje” (DV 8.4). Dlatego kanon stanowi przypadek, w którym Pismo św. i Tradycja spotykają się, gdyż w ramach trwającego publicznego przekazu Ewangelii, który streszczony jest w regule i wyznaniach wiary wraz z praktykami wspierającymi życie wiary, doszło do pełnego uznania kanonu.

399. Ten sam dokument Soboru Watykańskiego II, który przypisuje Tradycji ogłoszenie kanonu, zachęca do wielostronnego wspierania czytania i studiowania Pism Świętych w Kościele ze względu na ich wewnętrzną siłę oddziaływania, „ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i Proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego (...) Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego” (DV 21). Teologia i posługa Słowa muszą brać z Pisma św. pokarm i siłę (DV 24), a wszyscy wierzący są intensywnie napominani, by z towarzyszeniem modlitwy ćwiczyli się w czytaniu Pisma św., w którym Bóg z nimi rozmawia (DV 25).

400. Dlatego nauka katolicka nie zgadza się z tym, czego obawia się teologia reformacyjna i chce za wszelką cenę uniknąć, mianowicie wywodzenia kanonicznego i wiążącego autorytetu Pisma św. z autorytetu hierarchii kościelnej, która podaje kanon do wiadomości.

401. Nauka katolicka uznaje ponadto, co podkreślała Reformacja, że wewnętrzna moc słowa biblijnego jest w stanie uczynić z siebie normę i przewodnika, tzn. być „kanonem” życia przed Bogiem. To uznanie wewnętrznej jakości Pi-

sma świętego pozostaje nienaruszone, nawet gdy nauka katolicka postrzega, że kanoniczność, to znaczy publiczny wiążący autorytet nauki, życia i kultu wywodzi się wprawdzie z Biblii, ale tylko w ścisłej łączności (1) z życiem wiary wyznawców, uformowanych przez elementy, w których swój wyraz znajduje Tradycja i w których uznana zostaje normatywność Pisma św., jak świadczą o tym wyznania wiary, i (2) z urzędem tych, którzy, szczególnie na soborach ponoszą odpowiedzialność za klarowne naszkicowanie granic Pisma św., które ma nadać kształt publicznemu nauczaniu, życiu i kultowi w całym Kościele.

4.5.2. Interpretacja biblijna: od Trydentu do Drugiego Soboru Watykańskiego

402. We wcześniejszych rozważaniach przedstawione zostały reformatorskie zasady interpretacji Biblii (nr 364-366), zwłaszcza w odniesieniu do Pisma św., które jest swoim własnym interpretatorem (nr 366-368). W odpowiedzi na to Sobór w Trydencie poruszył kwestię interpretacji Pisma św. jako temat (DS 1507; Tanner, 664) w dłuższym dekrete reformistycznym, przyjętym tego samego dnia, w którym został wydany dekret doktrynalny w sprawie Ewangelii – Pisma – Tradycji i kanonu biblijnego (DS 1501-1505; Tanner, 663-664). Drugi z wymienionych dekretów został zredagowany po dyskusji Ojców trydenckich na temat różnych nadużyć związanych z Pismem św. Chcąc doprowadzić do uniformizmu w publicznym użyciu Pisma św. w Kościele zachodnim (w łacińskich tekstach mszału, liturgii godzin, katechizmach itp.) dekret ogłosił, że Wulgata jest oficjalną łacińską wersją (DS 1506; Tanner, 664)¹²⁰. Potem Trydent w zwartym paragrafie ustalił normy korygujące błędną praktykę interpretacji Pisma św.

403. W zakresie interpretacji Trydent miał dwóch prekursorów. Po pierwsze, Piąty Sobór Laterański w 1516 r. upomniął tych kaznodziejów, którzy przekręcali

¹²⁰ Trydent ogłosił „autentyczność” Wulgaty dla publicznego użytku w Kościele w momencie, w którym w obiegu były nowe łacińskie przekłady, jak przekład Psalterza z hebrajskiego dokonany przez Felice de Prato (1515), Agostino Giustiniani (1516) i kardynała Kajetana przekład zawarty w komentarzu do Psalmów (1527). Erazm wydał swoją nową łacińską wersję Nowego Testamentu obok tekstu greckiego (1516). Sante Pagnini OP opublikował w 1528 nową Biblię łacińską, w której Stary Testament był na nowo przetłumaczony z hebrajskiego, a Isidore Clarius OSB opublikował dalszy na tekście hebrajskim oparty Stary Testament w Biblii z 1542 r. Wpływowi teolog J. Driado z Louvain wziął w obronę Wulgatę w 1535 r., jednak nie jako tekst inspirowany lub bezbłędny, lecz jako od dawna używany środek do dalszego przekazywania wiary. Jeśli nawet nie przekazuje ona dokładnie pierwotną wersję hebrajską lub grecką, to przecież nie wspiera ona herezji ani nie jest przez to niebezpieczna dla publicznego użycia. Przewodniczący Soboru w Trydencie zwrócili się do papieża z prośbą o zrewidowanie Wulgaty, aby mogła stać się wydaniem „czystym i niezafałszowanym”, jednocześnie wezwali do podjęcia prac wstępnych nad poprawieniem hebrajskich i greckich tekstów Biblii (CT 5, 29 i 1, 37).

sens Pisma św. przez swoje własne pospieszne i nienaukowe interpretacje, na przykład przez przepowiadanie Sądu Ostatecznego. Kaznodzieje mają obowiązek „głoszenia i interpretowania prawdy ewangelicznej i Pisma św. zgodnie z objaśnieniem, interpretacją i komentarzem nauczycieli, którzy zyskali uznanie Kościoła lub cieszą się nim od dłuższego czasu...”¹²¹. Po drugie, we Francji Sobór w Sens dla regionu Paryża w 1528 r. podjął kwestie będące przedmiotem kontrowersji we wczesnym okresie Reformacji. Uwypuklił on autorytet i prawdę Pisma św., cytując 2 P 1, 20-21 i 2 Tm 3, 16-17, odrzucając jednocześnie arbitralne interpretacje. Przeciw heretykom, którzy stale twierdzą, że interpretują Pismo św., trzeba posłużyć się głębszym sensem, naśladowując w tym „kościelnych interpretatorów”. Gdy pojawiają się konflikty w kwestiach wiary, nie wystarcza często zgromadzenie cytatów Pisma św., lecz musi w odpowiednim czasie interweniować pewny i nieomylny autorytet Kościoła, by zakończyć dysputę. Ten sam Kościół, który odróżnia księgi kanoniczne od apokryficznych, jest też w stanie odróżnić „sens katolicki od sensu heretyckiego”¹²². Jednak ten sam dekret autorytet kościelny, upoważniony do rozstrzygania kwestii doktrynalnych, usadowił w soborach, którymi kieruje Duch Święty¹²³.

404. Paragraf, który w Trydencie reguluje tę kwestię, łączy zamiar Piątego Soboru Laterańskiego wykluczania arbitralnych, nietradycyjnych interpretacji z przedstawionym przez Sobór w Sens apelem o osąd Kościoła, kiedy Pismo św. jest interpretowane jako źródło wiary i praktyki chrześcijańskiej. „Poza tym Sobór, chcąc zdyscyplinować lekkomyślne umysły, postanawia, żeby nikt nie ważył się w oparciu o własną mądrość w kwestiach wiary i obyczajów mających związek z doktryną chrześcijańską, interpretować Pismo św. w sposób dostosowany do własnych poglądów i w opozycji do tego sensu, którego trzymała się i nadal trzyma święta Matka Kościół, którego zadaniem jest wydawać opinię na temat właściwego sensu i interpretacji Pism Świętych; lub też (by nikt nie ważył się) interpretować je wbrew zgodnej opinii Ojców” (DS 1507; Tanner, 664). Tutaj Ojcowie i Kościół, w szczególności tradycja koncyliarna, przedstawiają wywodzącą się z przeszłości normę negatywną, przeciw której nie należy interpretować Biblii. „Osąd Kościoła” ma znaczenie dla teraźniejszości, wykonując to, co Sobór w Sens przyznał soborom, mianowicie to, co twierdzą, oceniają i osądzają interpretatorzy jako biblijną treść wiary oraz właściwe formy życia i kultu chrześcijańskiego. „Magisterium” Kościoła, które oficjalnie naucza, staje się częścią katolickiej tradycji doktrynalnej, chociaż nie użyto tutaj tego pojęcia.

¹²¹ Tanner, 636.

¹²² Mansi, t. 32, 1164.

¹²³ Tamże, 1163n.

405. W 1870 r. Sobór Watykański I odnowił dekret reformatorski Trydentu w sprawie interpretacji biblijnej w Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*, dokonując jednak jednej zmiany, gdyż oświadczył, że kościelny *sensus Scripturae*, który w Trydencie funkcjonował jeszcze jako negatywna norma, jest prawdziwym sensem Pisma (DS 3007, Tanner, 806). Ale granice kościelnego *sensus* w następstwie Soboru Watykańskiego I stały się oczywiste, kiedy urząd nauczający zdecydowanie zaapelował do katolików o uprawianie naukowych studiów Pisma św. z wykorzystaniem wiedzy językowej, historycznej i literackiej. Odzyskania i wyjaśniania świadectwa biblijnego dla objawienia i życia wiary nie osiąga się przez uciekanie się do tego, w co wierzy i czego naucza Kościół w nauce soborów i papieży, gdyż do pracy tej muszą wkroczyć inni interpretatorzy¹²⁴.

406. Sobór Watykański II oświadczył, że przekonanie, iż Pismo jest święte i kanoniczne, ponieważ jego autorzy pisali pod inspiracją Ducha Świętego, należy do wiary apostołskiej (DV 11, 1). Konstytucja powiada dalej, że Pismo dlatego prawdę, którą Bóg chciał zapisać ze względu na nasze zbawienie, przekazuje bezbłędnie. Ale odkrywanie owej prawdy Pisma św. przez interpretację zostaje potem w *Dei Verbum* 12 opisane jako wielopostaciowe przedsięwzięcie, które obejmuje zarówno (1) czytanie, by to, co pierwotnie zamierzali powiedzieć autorzy, zostało zbadane z zastosowaniem naukowych metod, jak również (2) czytanie oczami wiary, w zgodności z Duchem Świętym, które (i) odnosi się do całej treści i jedności Pisma skoncentrowanej na Chrystusie, (ii) tradycji kościelnej, która znajduje się pod stałym działaniem Pisma św., (iii) „analogii wiary”, tzn. koherencji artykułów wiary w porządku objawienia, (3) „podlega ostatecznie osądowi Kościoła” (DV 12), któremu Bóg powierzył posługę strzeżenia i objaśniania Jego Słowa. Ale osąd Kościoła, powiada Sobór, dojrzewa w trakcie działalności nauczającej pod wpływem postępów w dziedzinie egzegezy, które biorą się z wcześniej wspomnianego czytania tekstów świętych na sposób naukowy i religijny.

407. Przed podjęciem kwestii urzędu nauczającego i doktryny kościelnej można tutaj uczynić tymczasowy bilans w odniesieniu do stanowiska luterńskiego i katolickiego w kwestii autentycznej interpretacji Pisma św. Po pierwsze, gdy doktryna katolicka stoi na stanowisku, że „osąd Kościoła” odgrywa rolę przy autentycznej interpretacji Pisma św., to nie przypisuje ona magisterium kościelnemu monopolu w zakresie interpretacji, którego reformatory słusznie obawiali się i

¹²⁴ Papieże starali się wspierać katolickie studia biblijne w encyklikach z 1893 (Leon XIII, *Prudentissimus Deus*), 1920 (Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus*) i 1943 r. ((Pius XII, *Divino afflante Spiritu*). Po ograniczeniu wolności badań naukowych przez antymodernistyczne wytyczne Piusa IX (1905-1914), Papieska Komisja Biblijna stała się instancją pozytywnej promocji studiów biblijnych w 1941 (Pismo do biskupów włoskich broniące analizy filologicznej, historycznej i literackiej Pisma św.), 1964 (Instrukcja w sprawie rozwoju treści Ewangelii, przyjęta w DV 19) i 1993 (*Interpretacja Biblii w Kościele*).

odrzucałi. Już przed Reformacją znaczące osoby wskazywały na kościelny pluralizm interpretatorów (por. wyżej nr 351). Tam, gdzie Sobór Watykański II mówi o tym, że ostateczny osąd podlega Kościołowi (DV 12), wyklucza on w sposób oczywisty monopolistyczne roszczenie magisterium, by być jedynym organem interpretacji, co znajduje potwierdzenie zarówno w trwającym od stuleci oficjalnym wspieraniu katolickich studiów biblijnych, jak i w uznawaniu roli egzegezy w procesie dojrzewania osądu wypowiedzianego przez urząd nauczający (DV 12).

408. Ponieważ Pismo św. pod natchnieniem Ducha Świętego pochodzi od Boga, żaden pojedynczy organ, także żadna instancja ostateczna nie jest w stanie dać wyczerpującej interpretacji sensu Pisma św. Faktycznie interwencje magisterium odnoszą się w pierwszej linii nie do tekstów biblijnych, lecz do tych interpretacji Pisma św., które są w publicznym obiegu i mają wpływ na nauczanie dogmatycznego dziedzictwa. Osąd magisterium dotyczy wartości interpretacji, gdy ocenia je w ramach nieustannej odpowiedzialności Kościoła za publiczne nauczanie prawdziwej wiary i wspieranie autentycznej wspólnoty sakramentalnej.

409. Po drugie, należy sobie przypomnieć duże zainteresowanie, jakie katolicy okazywali nauce o inspiracji zarówno w nauczaniu autorytatywnym, jak i w teologii¹²⁵. Potwierdza to wspólne przekonanie z Reformacją, że napełniony Duchem tekst biblijny ma swoją własną skuteczność, gdy przekazuje prawdę objawioną, która formuje Ducha serce, jak to zostaje potwierdzone w 2 Tm 3, 17 i stwierdzone przez Vaticanum II (DV 21-25; por. wyżej nr 399).

410. W każdym razie katolicy trzymają się tego, że ta skuteczność była obecna w Kościele przez cały czas, nie tylko u pojedynczych wierzących, lecz także w tradycji kościelnej, zarówno w wypowiedziach doktrynalnych wysokiej rangi, jak i w regule wiary, wyznaniach wiary i w nauczaniu soborowym, jak i w podstawowych strukturach publicznego nabożeństwa¹²⁶. Zbawcza prawda Pisma św. znalazła wyraz w sformułowaniach, które obejmują zarówno świadectwo Pisma o zbawczym dziele Boga, jak również niekiedy odnoszą się do punktów krytycznych wymagających dogmatycznego objaśnienia. Pismo uobecniło się samo w *Tradycji*, która dlatego jest w stanie odegrać istotną rolę hermeneutyczną. Sobór Watykański II nie mówi, że Tradycja przyczynia się do powstawania nowych

¹²⁵ O inspirującym wpływie Ducha Świętego na pisarzy biblijnych mówili: Sobór Watykański I (DS 3006), Leon XIII (DS 3292-3293) i Sobór Watykański II (DV 11). W okresie 1870 – 1960 powstało wiele wpływowych dzieł na temat nauki o inspiracji takich autorów jak: J.B. Franzelin, M.-J. Lagrange, A. Bea, K. Rahner, Alonso Schoekel i P. Benoit.

¹²⁶ Katolicy otrzymują przekaz centralnych treści Biblii w żywy sposób w dorocznych cyklach roku kościelnego i świąt, jak również przez wiążącą formę modlitwy skierowanej „do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym”.

prawd poza Pismem, ale że pośredniczy w przekazywaniu *pewności* o prawdzie potwierdzonej przez Pismo św.¹²⁷. Dlatego katolicy raczej podchodzą z rezerwą do wypowiedzi: „Pismo św. interpretuje się przez się”, o ile ta wypowiedź dotycząca formowania i pewności wiary zostaje odniesiona do Bożego objawienia. Ale katolicy nie negują podstawy reformacyjnego „interpretującego się samo przez się Pisma, mianowicie jego siły oddziaływania. Mówiąc katolickim językiem: na podstawie faktu inspiracji Pismo św. jest „najwyższym autorytetem w sprawach wiary” nawet gdy z przytoczonych wyżej względów musi pozostać w łączności z „świętą Tradycją – nieodzowną interpretacją słowa Bożego” (Jan Paweł II, *Ut unum sint* , nr 79).

4.5.3. Urząd nauczający według nauki katolickiej

411. Podrozdział 4.4. zawiera prezentację urzędów nauczania, jak również procesów, które służą przekazywaniu doktryny w Kościołach luterzańskich (wyżej nr 367, 372-373 i 383-387). Dla kontynuowania dialogu w tym obszarze w niniejszym podrozdziale zostaną przedstawione zasadnicze przemyślenia na temat urzędu nauczającego Kościoła, jaki się rozwinął w Kościele katolickim i jego rozumienia w teologii katolickiej.

412. Jest rzeczą właściwą, żeby najpierw zarejestrować listę przekonań luterzańskich, przedstawioną w 4.4. Katolicy z luteranami podzielają pogląd, że właściwa nauka jest istotna dla właściwego kształtu relacji wiary do Boga i Jego dzieła zbawczego w Chrystusie (wyżej nr 367). Katolicy zgadzają się z luteranami w sprawie znaczenia urzędu ponadlokalnego nadzoru doktrynalnego, który ma za zadanie troszczyć się o jedność i katolickość doktryny (wyżej nr 372 i 384), chociaż postrzegają ten urząd jako uniwersalne *episkopé* następcy Piotra. Jak luteranie także katolicy przypisują Duchowi Świętemu skuteczne zachowanie Kościoła w prawdzie Ewangelii i właściwym sprawowaniu sakramentów (nr 379). Ludzkie nauczanie i osoby sprawujące urząd służą temu dziełu Ducha Świętego.

413. Jednakże poza tymi wspólnymi przekonaniem i urzęd nauczający Kościoła katolickiego przyjął strukturę i sposób pracy, który jest zdecydowanie inny niż urzędy nauczania w Kościołach luterzańskich, jak zostało to przedstawione powyżej w podrozdziale 4.4.2 (nr 376-389). Jako instancja nauczająca urząd Piotrowy sprawuje główną rolę, zgodnie z naszkicowaną wcześniej prezentacją (wyżej

¹²⁷ Po przedstawieniu skoordynowanych ról Pisma i Tradycji w przekazywaniu Słowa Bożego Sobór dochodzi do konkluzji: „Kościół swoją pewność odnośnie do wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma świętego” (DV 9).

część druga, nr 88). Oba Watykańskie Sobory mówiły o nieomyślności urzędu nauczającego i urzędzie papieskim, ale również o kolegialności biskupiej i *sensus fidelium*. Godne uwagi wyjaśnienia zostały podjęte w sprawie różnych stopni mocy wiążącej wypowiedzi urzędu nauczającego. Chcąc posunąć naprzód dialog luterkańsko-katolicki w kolejnych paragrafach przedstawiony zostanie szkic tego rozwoju, który ma służyć wyjaśnieniu.

414. W XIX stuleciu w rozumieniu katolickiego urzędu nauczającego doszło do wyraźnego zróżnicowania jego specyfiki; zdefiniowano go – a definicja ta zachowuje do dzisiaj swoją aktualność – jako urząd wiążącego nauczania, sprawowanego przez biskupów Kościoła. Pełnomocnictwo do nauczania (*potestas magisterii*) odróżniono od pełnomocnictw sakramentalnych (*potestas ordinis*) i jurysdykcji w zakresie kierowania Kościołem (*potestas iurisdictionis*) i przedstawione za równie istotne dla urzędu biskupiego w Kościele. Był to skutek rozwoju, w którym od XVI stulecia przypadła hierarchii rosnąca rola w zachowywaniu prawd wiary i – jako konsekwencja – pozostawanie Kościoła w prawdzie stało się coraz bardziej zależne od urzędu nauczającego biskupów a zwłaszcza papieża.

415. Zgodnie z tym rozwojem akcent przeniósł się z bezdefektywności (*indefectibility*) całego Kościoła na nieomyślność urzędu nauczającego. Był to rezultat tego, że Kościół w stuleciach po Soborze w Trydencie poczuł się skonfrontowany z modernistyczną krytyką objawienia i żądaniem autonomii ludzkiego podmiotu, co spowodowało wysunięcie na plan pierwszy pytania, jak skutecznie zagwarantować obiektywną prawdę objawienia. Wpływowi nurt w katolickiej eklezjologii XIX stulecia rozumiał nieomyślny autorytet papieża w sposób jurystyczny jako typ suwerenności, która będzie w stanie zagwarantować pewne zachowanie objawienia i stwarzający warunki umożliwiające wydawanie osądów doktrynalnych mających niepodważalną moc wiążącą.

416. Wpływy z tego historycznego kontekstu pozostawiły ślady w *Pastor aeternus*, Konstytucji Soboru Watykańskiego I, która definiuje autorytet posiadany przez papieża, gdy sprawuje swój urząd Piotrowy w istotnych kwestiach wiary i moralności, ogłaszając nieomyślnie wiarę Kościoła. To co nauczał Sobór Watykański I miało oczywiście odniesienie do czynników historycznych, gdyż jego zamiarem było wyeliminowanie gallikańskiej zasady, że pewność papieskiego nauczania *ex cathedra* powstaje wyłącznie z następującego zaaprobowania go przez Kościół. Sobór Watykański I oświadczył natomiast, że nieomyślne nauczanie papieża jest „niezmienne same z siebie, a nie na skutek zgody Kościoła” (DS 3074; Tanner, 816). Tym samym wykluczone zostaje istnienie jakiegokolwiek instancji z mocą decyzyjną nad papieżem, przez co jego nieomyślne nauczanie podlegałoby zakwestionowaniu.

417. *Pastor aeternus* naucza, że papież, gdy wypowiada się *ex cathedra* jako uniwersalny pasterz, jest przez charyzmat nieomyślności chroniony przed błędem. Charyzmat ten otrzymuje on osobiście dokładnie wówczas, gdy sprawuje swój urząd na najwyższym poziomie autorytetu. Ale chociaż Ojcowie Soboru Watykańskiego I byli przekonani, że papież dojdzie do *sensus ecclesiae* przez słuchanie świadectwa biskupów, nie uczynili oni tego formalnym warunkiem definicji doktrynalnej¹²⁸.

418. Zgodnie z Soborem Watykańskim I nieomyślne nauczanie dotyczy spraw doktrynalnych, które pochodzą z Bożego objawienia i mają istotne znaczenie dla wiary i moralności. W następstwie Vaticanum I opracowano systematyczną prezentację dalszych płaszczyzn oficjalnego nauczania kościelnego, uwzględniając różne stopnie wiążącego autorytetu i mocy prawnej¹²⁹. Co się tyczy interpretacji Pisma św., urząd nauczający, jak zaznaczono wyżej (nr 408) jest mniej zajęty wyjaśnianiem egzegezy poszczególnych perykop niż oceną zgodności interpretacji z sensem Pisma św., które Kościół otrzymał i wyraził w swoim wyznaniu i artykułach wiary.

419. Sobór Watykański II chciał poszerzyć eklezjologię Soboru Watykańskiego I, uwzględniając rolę episkopatu i całego ludu Bożego w Kościele. Również fakt, że Sobór nawiązał do pierwotnych źródeł chrześcijańskich stworzył nowe orientacje, gdy na przykład Konstytucja *Dei Verbum* oświadcza: „Ten Urząd Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane. Z nakazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego pobożnie słucha on Bożego słowa, święcie strzeże i wiernie wyklada” (DV 10). Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen gentium*) modyfikuje traktowanie hierarchii i papieskiej nieomyślności, przydzielając im miejsce w ramach świadectwa, które cały lud Boży daje w swojej roli prorockiej.

420. Lud jako całość ma wiarę, która się nie myli: całe ciało wierzących, którzy otrzymali namaszczenie od Tego, który jest święty (1 J 2, 20.27), nie może błędzić we wierze. Pokazuje tę właściwość przez nadnaturalny zmysł wiary całego ludu, gdy „od biskupów aż do ostatnich z wierzących” (Augustyn) ukazuje uniwersalny konsens w kwestiach wiary i moralności. Ale przez ten zmysł wiary, wzbudzony i zachowany przez Ducha Prawdy, lud Boży, pod przewodnictwem

¹²⁸ Oficjalny raport na temat znaczenia *Pastor aeternus*, przedstawiony przez biskupa Vinzenza Gassera, podkreśla istotny związek pomiędzy (1) zgodą Kościoła w unii z całym urzędem nauczania, która jest regułą wiary dla papieża a (2) działaniem, przez które papież przedkłada nieomyślną definicję dotyczącą treści wiary (Mansi, t. 52, Sp. 1213D-1214A, 1216D).

¹²⁹ W czasach nam bliższych Kongregacja Nauki Wiary przedłożyła instrukcję *O kościelnym powołaniu teologa*. Angielska wersja w: *Origins* 20 (5 lipca 1990), ss. 118-126.

świętego Urzędu Nauczycielskiego, którego wiernie słucha, otrzymuje nie słowo ludzi, lecz prawdziwe Słowo Boże (por. 1 Tes 2, 13), „wiarę, która raz została przekazana świętym” (Jud 3). Lud nieomylnie trzyma się tej wiary, wgłębia się w nią przez właściwe osądzanie i w pełniejszy sposób stosuje ją w życiu codziennym (LG 12).

421. Cały lud Boży staje się przeto nosicielem objawienia i podmiotem, który kontynuuje Tradycję. Przez swój *sensus fidei*, który pochodzi z namaszczenia przez Ducha Świętego, nie może on pobyć we wierze. Tekst (LG 12) wykracza poza jedynie bierną nieomylność w przyjęciu tego, co przychodzi od aktywnej nieomylności Urzędu Nauczycielskiego. Członkowie ludu Bożego są pierwotnymi adresatami objawienia, i odpowiadają aktywnie na zmysł wiary. Prowadzeni przez Urząd Nauczycielski przyjmują szczególne orędzie Słowa Bożego, zgłębiają je trafnością sądu i stosują w życiu. *Sensus fidei* stawia ludzi w położeniu poznania objawienia i tworzy relację z prawdą, która jest przekazywana dalej. W mocy tej żywej relacji ludzie są w stanie rozróżniać prawdę i błąd w kwestiach wiary i pojąc głębiej objawienie w taki sposób, aby móc zgodnie z nim żyć.

422. W obrębie ludu Bożego biskupi pełnią urząd pastoralny połączony z nauczaniem. Sobór Watykański II przypomina naukę o nieomylności papieża, ale przypisuje mu miejsce w ramach kolegium biskupów (LG 25). Kolegium nie może działać bez swojej głowy, lecz z drugiej strony papieski urząd nauczycielski prowadzi swoją działalność we wspólnocie uniwersalnego kolegium biskupiego. Wszyscy, którzy sprawują urząd nauczycielski, muszą posługiwać się właściwymi środkami, aby uzyskać pewność, że nauczają w zgodzie z objawieniem: „Zgodnie zaś ze spoczywającym na nich obowiązkiem i powagą sprawy papież i biskupi pilnie dokładają starań, stosując odpowiednie środki, aby badać je (objawienie) jak należy i wyrażać w odpowiedni sposób” (LG 25).

423. *Lumen gentium* powtórzyło deklarację Soboru Watykańskiego I, że definicje papieskie ze względu na swoją naturę a nie z powodu konsensu Kościoła są niereformowalne¹³⁰. Ale Sobór Watykański II podkreślił też *sensus fidelium*, gdyż dzięki działaniu Ducha „cała trzoda Chrystusa utrzymuje się w jedności wiary i czyni w niej postępy” (LG 25).

¹³⁰ Jak zostało stwierdzone we Wprowadzeniu do niniejszego dokumentu studyjnego, Komisja w obecnej fazie dialogu nie rozpatrywała specjalnie szczególnego urzędu nauczającego biskupa Rzymu. Inne dialogi katolicko-luterańskie podjęły ten temat, zarówno w USA jak i w Niemczech. Także nauczanie papieskie nie odegrało w naszym dokumencie studyjnym szczególnej roli podczas przedstawiania zasadniczych treści nauczania katolickiego na Soborze w Trydencie oraz Pierwszym i Drugim Soborze Watykańskim.

424. Ponieważ urząd nauczycielski nie jest po prostu przekazicielem nauczania, które Kościół już reprezentuje, jest zatem rzeczą jasną, że definicje, będące pod wpływem charyzmatu urzędu nauczycielskiego, znajdują echo w wierze Kościoła i wzbudzą aprobatę. Gdyby to nie nastąpiło, mogłoby to oznaczać, że nie były brane pod uwagę odpowiednie granice i nie były spełnione niezbędne warunki dla podjęcia nieomyłnej decyzji przez urząd nauczycielski.

425. Całe Ciało Chrystusa jest namaszczone Duchem Świętym, tak że nadnaturalny „zmysł wiary” daje wierzącym możliwość rozpoznawania Słowa Bożego w tym, co nauczane oraz wzrastania w osobistym rozumieniu Boga i Jego dzieła zbawczego. Przez to wierzący – w łączności z innymi instancjami dającymi świadectwo – są niezbędnym środkiem utrzymania Kościoła w prawdzie.

426. Spoglądając na urząd nauczycielski Kościoła w szerszej perspektywie historycznej staje się jasne, że formy wyrażania prawd wiary przez urząd nauczycielski faktycznie nie przekazują prawdy w całej jej pełni. Wyjaśniają one niezbędne linie demarkacyjne, które zapewniają, że Kościół pozostaje wierny prawdzie wiary. Ale wytaczanie granic wobec ujęć teologicznych, które nie dają się zharmonizować z katolickim nauczaniem, łączy się często z bolesną stratą, która prowadzi do zubożenia pełnego poznania prawdy wiary. Odrzucenie błędu w momencie konfrontacji przynosi ze sobą niebezpieczeństwo jednostronnego zajęcia pozycji przeciwnej do tej, która jest uznana za błąd.

427. A zatem, podczas gdy nauczanie, które przedstawia urząd nauczycielski, stanowi dla katolików niezbędne słowo Kościoła w określonej sytuacji, historia pokazuje, że nie jest ono ostatnim słowem Kościoła. Takie definicje mogą zakończyć kontrowersje, które grożą tożsamości i integralności prawdy wiary; lecz poza tym zachodzi potrzeba ich recepcji przez wiarę Kościoła, aby w ten sposób mogły być uznane w swym trwałym znaczeniu dla zachowania Kościoła w prawdzie Ewangelii. Ta recepcja nauczania przez urząd nauczający ma wsparcie tego samego Ducha Świętego, który cały Kościół zachowuje w prawdzie. Przez to aspekt prawdy, który najpierw został wykluczony jako sprzeczny z wiarą katolicką, może w przyszłości – pod warunkiem przyjęcia nauczania urzędu nauczycielskiego – być znowu przyjęty w formie, dającej się pojednać z wiarą Kościoła.

428. Gdy urząd nauczający daje pozytywną prezentację wiary Kościoła, to czyni to z zamiarem ukazania wzajemnych powiązań doktryn wiary, chcąc przez to przygotować wierzących do lepszego zrozumienia całej prawdy Ewangelii. W stopniu, w jakim takie nauczanie rości sobie prawo do nieomyłności, takie pozytywne treści służą nie tylko zwiastowaniu w danym momencie, lecz także przy-

szłej wierze Kościoła, który jest prowadzony przez Ducha Świętego ku przenikaniu prawdy wiary głębszym zrozumieniem. Co jest wymowne w danej interwencji znajduje potem odpowiednie miejsce w hierarchii prawd (UR 11). Jeśli urząd nauczycielski przedkłada prawdy wiary wraz z wyjaśnieniami mocy wiążącej partykularnych treści, nie oznacza to, że taka prezentacja powstrzymuje Kościół w przyszłości przed znajdowaniem pod kierownictwem Ducha Świętego nowych sformułowań swojej wiary, które odpowiedzą lepiej na wyzwania nowych sytuacji. Faktyczny rozwój katolickiego zmysłu wiary pokazuje, że znajduje się on w stałym ruchu zmierzającym – poprzez kryzysy i konflikty – do pierwotnej pełni prawdy dotyczącej zbawczego dzieła Boga, którą Ewangelia zwiastowała raz na zawsze.

4.6. Wnioski: Kościół pozostający w prawdzie

Wprowadzenie

429. Nasz dialog stawia sobie za cel wnieść wkład do ustanowienia pełnej wspólnoty między Kościołem katolickim a Kościołami luterańskimi na świecie. Taka wspólnota potrzebuje wspólnego wyznania prawdy, która jest dana ludzkości przez zbawcze działanie i Słowo Boże. Na drodze do tego celu trzeba wspólnie zbadać różnice w wierze i nauczaniu między luteranami i katolikami, ostatecznym zamiarem jest odkrycie przekonań, które można wspólnie reprezentować i wyjaśnienie, czy różne teologiczne koncepcje są otwarte na pojednanie.

430. W tej części zbadano, jak nasze obie tradycje rozumieją środki, przez które Duch Święty działa w Kościele, aby utrzymać go w prawdzie wiary i zdrowej nauce pochodzącej od apostołów. Zrelacjonowano tutaj wyniki badań nad Nowym Testamentem (4.2), starokościelnymi i średniowiecznymi sposobami wyrażania i posługami nauczania prawdy pochodzącej od Boga w Chrystusie (4.3), luterańskimi przekonaniami dotyczącymi kanonu, interpretacji Pisma św. i urzędu nauczania (4.4), katolickim nauczaniem dotyczącym kanonu, interpretacji Pisma św. i urzędu nauczycielskiego (4.5).

431. W tym podrozdziale wnioski zostaną przedstawione w dwóch etapach. (1) Wychodząc z wcześniejszych jasno sformułowanych deklaracji i założeń,

które obie strony faktycznie podzielają, wymienione zostaną trzy znaczące wspólnie reprezentowane fundamentalne przekonania. Na tym obszarze istnieje pełny konsens. (2) Z tego, co zdołano ustalić w tej fazie dialogu, trzeba wymienić trzy tematy zróżnicowanego konsensu, w którym pozostające różnice objawiły się jako kościelnie nie dzielące. Na tym obszarze panuje pojednana różnorodność.

4.6.1. Wspólne fundamentalne przekonania w sprawach wiary

A. Ewangelia o łasce Bożej w Chrystusie

432. Po pierwsze między luteranami i katolikami istnieje pełna zgoda w tym, że Bóg w ludzkiej historii oznajmił orędzie łaski i prawdy w słowie i czynie, które swój punkt kulminacyjny znalazło w zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, i które zostało poświadczone przez wielkanocnych świadków w mocy Ducha Świętego. Jezus Chrystus jest definitywnym i personalnym słowem Bożej łaski, które przewyższa samomanifestację Boga poprzez Mojżesza i proroków. Jak to zostało potwierdzone we *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w naszej wierze w Ewangelię trzymamy się jądra nowotestamentowego świadectwa o zbawczym działaniu Boga w Chrystusie, mianowicie że „nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć w wierze” (WD 17). Wierzymy bowiem, że Bóg jest u nas, by nas przez swój wolny dar wyzwolić od grzechu i śmierci i wzbudzić do nowego życia (por. WD 36).

B. Ewangelia i Kościół

433. Po drugie, między katolikami i luteranami istnieje pełna zgodność w tym, że samoobjawienie Boga w Jezusie Chrystusie dla zbawienia ludzi nadal jest zwiastowane w Ewangelii o Jezusie Chrystusie. Apostołowie jako pierwsi ją zwiastowali, gromadząc wspólnoty wierzących, w których serca Duch Święty wpisał orędzie łaski i prawdy Boga. Przez tę Ewangelię ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan ukazuje, że żyje i sprawia zbawienie, gdy Kościół zwiastuje Go nieustannie przez Słowo i Sakrament. Kościół wszystkich epok podlega imperatywowi strzeżenia Słowa Bożego o zbawczej prawdzie w nieprzerwanej sukcesji. Obietnica Chrystusa, że przez wszystkie dni będzie ze swoimi uczniami jest podstawą odwagi, z którą Kościół realizuje swoją misję zwiastowania Ewangelii w każdym miejscu z pokolenia na pokolenie.

C. Ewangelia, pisma kanoniczne oraz nauczanie i życie Kościoła

434. Po trzecie, dla katolików i luteranów Pismo św. jest źródłem, regułą, przewodnikiem i kryterium poprawności i czystości zwiastowania Kościoła, opracowania jego doktryny, jak również sakramentalnej i pastoralnej praktyki. Gdyż w pierwszych zborach, utworzonych przez apostołów Chrystusa, powstały z inspiracji Ducha Świętego przez zwiastowanie i nauczanie apostoelskiej Ewangelii księgi nowotestamentowe. Te księgi wraz z pismami Izraela w Starym Testamencie mają wszystkim epokom uobecniać prawdę o Słowie Bożym, aby formować wiarę i prowadzić wierzących w życiu godnym Ewangelii Chrystusa. Przez kanon biblijny Kościół nie konstytuuje, lecz uznaje wewnętrzny autorytet pism prorockich i apostoelskich. W konsekwencji zwiastowanie i całe życie Kościoła czerpie swój pokarm z Pisma św. Kościół musi uznać jego przewodnictwo, stale się w nie wsłuchiwać i studiować. Właściwa interpretacja i wykorzystanie Pisma św. utrzymuje nauczanie Kościoła w prawdzie.

4.6.2. Tematy związane z pojednaną różnorodnością

435. Świadomi, że jedna prawda Ewangelii wskutek różnicy epok i miejsc musi przyjąć różne formy wyrażania, chcemy teraz pokazać, jak obie nasze tradycje w tematach, w których istnieją godne uwagi różnice, uznają się wzajemnie na podstawie wspólnej prawdy apostoelskiej Ewangelii o Jezusie Chrystusie¹³¹.

A. Kanon Pisma i Kościół

436. Luteranie reprezentują przekonanie, że złożony proces historyczny, który doprowadził do stworzenia kanonu Pisma Świętego, nie ma być rozumiany w taki sposób, jakoby Kościół nadał Pismu autorytet w sprawach wiary i życia, lecz tak, że wskutek czytania ksiąg i nauczania ich treści pod wpływem Ducha Świętego doszedł do uznania kanonicznego autorytetu ksiąg, któremu Kościół się podporządkował.

437. Katolicy są przekonani, że – mówiąc sformułowaniami Pierwszego i Drugiego Soboru Watykańskiego – księgi Pisma Świętego zostały przekazane Kościołowi jako księgi inspirowane, święte i kanoniczne (DS 3006; Tanner, 806; DV 11,

¹³¹ Wnioski tymczasowe, wskazujące w kierunku pojednanej różnorodności przedstawione zostały już wyżej pod nr. 400-401 (kanon biblijny i Kościół), nr. 407-409 (interpretacja Biblii według rozumienia luterńskiego i katolickiego). Podobnie pod nr. 412 ukazana została wstępna konwergencja w kwestii doktryny i urzędu nauczycielskiego.

1). Przez wydanie list ksiąg kanonicznych biskupi i sobory kościelne nie uczynili tych ksiąg normatywnymi świadectwami zbawczego dzieła i Słowa Boga, lecz zamiast tego uznali, że takimi już były w sobie i w swoim skutecznym wkładzie do wiary i życia Kościoła. Gdy teologiczne prezentacje kanonu wymieniają osoby pełniące urząd, które ustaliły dokładnie, jakie księgi zostały przyjęte jako kanoniczne, to katolicy widzą w tym wskazanie na tych, którzy są odpowiedzialni za publiczne nauczanie i życie kultowe Kościoła, w którym księgi kanoniczne pełnią centralną funkcję.

438. To rozumienie jest do pogodzenia ze wspomnianym ujęciem luterańskim, że jądro kanonu uzyskało znaczenie kościelne przez to, że orędzie jego ksiąg uwiarygodniło się samo przez się. Lecz pewność co do tego, co decyduje o kanoniczności Pisma, nie wyklucza, że istnieją różne koncepcje w sprawie zewnętrznych granic Pisma. Kwestia liczby ksiąg kanonicznych jest drugorzędna wobec jakościowych kwestii kanoniczności. Koresponduje to z tym, że w obrębie Kościołów luterańskich nie doszło do oficjalnego ustalenia granic kanonu.

439. Ocena Lutra, że apokryfy nie są częścią Pisma Świętego¹³², i decyzja Soboru w Trydencie stwierdzająca, że księgi te należą do kanonu Pisma Świętego¹³³, doprowadziły do tradycyjnej luterańsko-katolickiej różnicy w sprawie granic kanonu. Niemniej jednak ten sam Luter twierdził, że apokryfy „są pożyteczne i zasługują na czytanie”¹³⁴. Doprowadziło to do tego, że były one drukowane nie tylko w Bibliach Lutra z 1534 i 1545 r., lecz są również uwzględniane do dnia dzisiejszego w licznych edycjach Biblii w obszarze Kościołów luterańskich. Rzecz jasna apokryfy ukazują się także w międzykonfesyjnych wydaniach Biblii. W ewangelickich lekcjonarzach ukazuje się sporo tekstów z apokryfów (por. wyżej nr 394, przypis 138).

440. Nowa ocena apokryfów i ich przynależności do kanonu dokonuje się obecnie po stronie luterańskiej, zwłaszcza wśród egzegetów. Jeśli w warunkach historyczno-krytycznej świadomości podejmowana jest kwestia Pisma św., to wielu egzegetów podkreśla przede wszystkim trzy aspekty: po pierwsze, że w okresie powstawania pism nowotestamentowych kanon pism nazwanych później „Starym Testamentem” nie był jeszcze ustalony ostatecznie; po drugie, że Pismem Świętym pierwotnego chrześcijaństwa była w pierwszym rzędzie Septuaginta; po trzecie, zwrócono uwagę na to, że gdyby Stary Testament ograniczono do kanonu hebrajskiego, powstałaby duża luka w procesie tradycji, który prowadzi od Starego

¹³² WADB 12, 3 (Biblia 1545) (por. WADB 12, 2; Biblia 1534).

¹³³ Por. DS 1502; Tanner, 663-664.

¹³⁴ WADB 12, 3 (por. 12, 2).

do Nowego; to jednak utrudniłoby odpowiednie zrozumienie Nowego Testamentu i jego jedność ze Starym. Kwestia jedności Pisma w zmienionym kontekście zmieniła tradycyjną kontrowersję wokół granic kanonu i zrelatywizowała jej znaczenie.

441. Dlatego w kwestii kanonu biblijnego i Kościoła luteranie i katolicy znajdują się w tak daleko idącej zgodzie co do początku kanonicznego autorytetu Biblii, że pozostające różnice w sprawie objętości kanonu nie mają takiego znaczenia, żeby usprawiedliwiały kontynuowanie istniejącego podziału. Na tym obszarze istnieje jedność w pojednanej różnorodności. Jednak ta zasadnicza zgoda w sprawie kanonu domaga się wyjaśnienia pozycji katolickiej i luterńskiej co do roli Tradycji w interpretacji Pisma św. i urzędu nauczycielskiego w Kościele.

B. Pismo i Tradycja

442. Katolicy i luteranie są zgodni nie tylko w tym, że Pismo św. rozwinęło się historycznie z procesu Tradycji zarówno w Izraelu jak i w apostołskim Kościele, lecz także w tym, że jest ono zorientowane na proces jego interpretacji w kontekście tradycji kościelnej.

443. Gdy katolicy podkreślają, że Tradycja jest nieodzowna w interpretacji Słowa Bożego (*Ut unum sint*, nr 79; por. wyżej nr 404-406), łączą oni Ewangelię i Pismo św. z przeżywaną i przekazaną w historii wiarą chrześcijańską. Przyniosła ona ważne sposoby wyrażania owej wiary. Takimi sposobami wyrażania są: reguła wiary (wyżej nr 320-322), wyznania wiary, zwłaszcza Nicejsko-Konstantynopolikańskie (wyżej nr 325-326) i soborowe sformułowania artykułów wiary (wyżej nr 337-340). Odnoszą się one do Bożego dzieła zbawienia jako skoncentrowane streszczenia i objaśnienia tego, co jest zwiastowane w apostołskiej Ewangelii i udokumentowane w księgach Pisma św. Katolicy twierdzą, że pochodzą one z Pisma św. i że jako istotne formy wyrażania wiary i życia mają dawać kierunek kościelnemu nauczaniu i interpretacji Pisma św. Te formy wyrażania Tradycji należą do podstawowych środków, przez które Duch Święty utrzymywał Kościół przez stulecia w prawdzie zbawczego Słowa Bożego i przez które wierzący byli prowadzeni, by zrozumieli właściwie orędzie o zbawieniu, które jest obecne w Piśmie św.

444. Katolicy przyswoili sobie na nowo przekonanie patrystyczne i średnio-wieczne, że Pismo św. zawiera całą objawioną prawdę, co prowadzi do znaczącego rozróżnienia. Liczne „tradycje” są formami życia i praktyki, w których jest stosowane Słowo Boże i które są brane pod uwagę z wierności wobec wspólnoty wiary. Pismo *jest* inspirowanym Słowem Bożym, podczas gdy Tradycja jest

żywym procesem, który *przekazuje* w całości „słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego” (DV 9). To przekazywanie nie jest źródłem nowych prawd, które uzupełniałoby treść natchnionego Pisma św., ale prowadzi do elementarnych sposobów wyrażania, o których jest mowa pod nr. 443, i które nie są po prostu „ludzkimi tradycjami”, gdyż wyrażają biblijną treść wiary i nadają jej pewność.

445. Gdy luteranie mówią o Piśmie i Tradycji, muszą najpierw dokonać objaśnienia pojęcia. Wyrażenie „tradycje” oznacza u reformatorów i w pismach wyznaniowych przeważnie „ludzki porządek w sprawach duchowych lub kościelnych”¹³⁵. Chodzi tu o porządki w Kościele, które ustanowili ludzie bez wyraźnego uzasadnienia w Piśmie św.; mają być one przestrzegane, gdyż są użyteczne dla pokoju i ładu Kościoła. Ale w tym celu trzeba spełnić dwa warunki: po pierwsze, takie porządki nie mogą być łączone z przekonaniem, że są konieczne do zbawienia lub z oczekiwaniem, że ludzie przez ich przestrzeganie mogliby dostąpić zbawienia; po drugie, nie mogą być sprzeczne z przykazaniem Bożym. Jeśli te warunki nie są spełnione, wówczas wyrażenie „ludzkie tradycje” oznacza coś nagannego. Lecz wszystkie postanowienia, „które nie są sprzeczne z świętą Ewangelią”, mogą być zachowane¹³⁶.

446. Czymś innym niż owe „ludzkie tradycje” są dla reformatorów wyznania wiary starożytnego Kościoła. Patrzą na nie jako na dobrze umocowane w Piśmie Świętym, toteż mają one dla nich autorytet jako właściwe streszczenia Ewangelii i jako jej obrona wobec błędnej nauki. Wyznania te są uwzględnione wyraźnie we Konfesji Augsburskiej a ich treść jest wykorzystana w nauce o usprawiedliwieniu. Przejęte zostają także potępienia błędnych nauk starożytnego Kościoła. W ten sposób reformatorzy demonstrowali katolickość swojej nauki wraz z licznymi wskazaniami na Ojców Kościoła, którzy są dla nich świadkami prawdziwej interpretacji Pisma św. Gdy dzisiaj luteranie te wiążące formy wyrażania wiary nazywają „tradycją”, to reprezentują także pogląd, że Pismo i Tradycja należą do siebie. Także reformatorzy wyrażali swoją wiarę i swoje rozumienia Pisma św. w księgach wyznaniowych i katechizmie, które do dzisiaj w obrębie Kościołów luterskich odgrywają ważną rolę w przekazywaniu apostolskiej Ewangelii, poświęconej miarodajnie w Piśmie św. Ta tradycja daje Kościołowi właściwą orientację w dawaniu świadectwa Ewangelii i w obcowaniu z Pismem św., tak że jego nauczanie kontynuuje apostolskie świadectwo na rzecz prawdy o objawieniu Bożym.

¹³⁵ M. Luther, *Artykuły marburskie*, nr 13 (WA 30/III; 168, 3n; 1528).

¹³⁶ *Artykuły torgawskie*, 1530 (BSLK 107, 25).

447. Luteranie w dalszym ciągu reprezentują stanowisko, że chociaż Pismo i Tradycja są wzajemnie ze sobą powiązane, to Pismo nie może być włączone w proces tradycji, lecz musi wobec niej zachować stale nadrzędną pozycję jako norma krytyczna, norma wywodząca się z apostoelskich początków i z tego powodu nadrzędna wobec tradycji Kościoła. Katolicy akceptują ten pogląd, jako że Pismo jest dla nich „najwyższym autorytetem w sprawach wiary” (*Ut unum sint*, nr 79). Pismo stale kieruje Kościołem w potrzebnej mu „stałej reformie” życia i nauczania (UR 6).

448. Dlatego w odniesieniu do Pisma i Tradycji luteranie i katolicy doszli do tak daleko idącej zgody, że ich różne rozkładanie akcentów nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem dla obecnego podziału Kościołów. W tym obszarze istnieje jedność w pojednanej różnorodności.

C. Urząd nauczający: jego konieczność i miejsce w Kościele

449. Ta prezentacja luterancko-katolickiej pojednanej różnorodności w odniesieniu do urzędu nauczającego Kościoła podejmuje ten problem z fundamentalnej perspektywy jego konieczności i kontekstu, w którym ma on miejsce. Podrozdział 4.5.3. opisał daleko sięgający rozwój kościelnej funkcji urzędu nauczycielskiego w Kościele katolickim przez stulecia luterancko-katolickiego rozłamu. Historyczne zmiany w doktrynie katolickiej w tym okresie i najnowsze dyferencjacje pozwalają ujawnić zasadnicze różnice między katolickim Magisterium a funkcją autorytetu nauczającego w Kościołach luteranckich z ich urzędem biskupim i formami synodalnymi. Toteż przedłożona prezentacja zajmuje się wyłącznie z fundamentalnymi kwestiami, w których mimo to da się przedstawić ekumeniczny postęp.

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

450. Doktryna luterancka lokuje posługę nauczania przede wszystkim w zborze lokalnym. Dla tej posługi w ustalonym trybie powołuje się i ordynuje duchownych, aby publicznie nauczali i sprawowali sakramenty (CA XIV). Wraz ze solidną egzegezą i teologiczną refleksją posługa nauczania stanowi niezbędny komponent życia Kościoła. Odpowiedzialność za przekazywanie Ewangelii w życiu publicznym Kościoła ponoszą też poszczególne jednostki, przez co buduje się kapłaństwo wszystkich wierzących. Luterancka tradycja wyznaniowa reprezentuje także przekonanie, że istotne znaczenie ma ponadlokalna władza w Kościele, odpowiedzialna za nadzór nad dyscypliną i doktryną (CA XXVIII). Taki urząd nauczania jest wyrazicielem łączności między poszczególnymi zborami w Kościele.

We współczesnych statutach Kościołów luterzańskich konkretne formy tego urzędu ponadlokalnego są zróżnicowane, lecz synody, do których należą także nieordynowani i reprezentują cały kapłański lud Boży, stanowią istotny kontekst, w którym biskupi sprawują swój nadzór doktrynalny, tak że żadna osoba sprawująca urząd nie posiada ekskluzywnych kompetencji.

451. Podczas dyskusji na temat posługi nauczania w Kościołach luterzańskich nie można się, oczywiście, ograniczać wyłącznie do osób sprawujących urząd i instytucji, lecz trzeba też wziąć pod uwagę procesy interakcji pomiędzy sprawującymi urząd, podobnie jak interwencje chrześcijan, którzy praktykują powszechne kapłaństwo ochrzczonych, i teologów, którzy ze swoimi uczonymi studiami i ocenami w kwestiach doktrynalnych wnoszą wkład do posługi nauczania. Kościoły luterzańskie mają mocną nadzieję, że Duch Święty przez te procesy zachowa je w prawdzie Ewangelii, gdy kontynuują w swojej epoce czytanie Pisma św. i wsłuchiwanie się w nie i przy okazji starają się zachować wierność swoim wyznaniom wiary.

452. W eklezjologii katolickiej „Magisterium” oznacza misję nauczania, która przysługuje kolegium biskupów, papieżowi jako jego głowie i poszczególnym biskupom, którzy z następcą Piotra są związani w hierarchicznej wspólnotcie. Stanowi ono istotną instytucjonalną część składową pastoralnej posługi Kościoła z własnym autorytetem, który się różni od jurysdykcji w zakresie kierownictwa kościelnego. Lecz episkopalny urząd nauczania jest sprawowany w ramach rozbudowanej sieci sług Słowa, z których ordynowani duchowni parafialni mają szczególne znaczenie w kazaniu i katechezie. Podczas gdy pewne formy posługi Słowa, jak posługa teologów, są sprawowane na podstawie intelektualnej kompetencji, Magisterium wykonuje swoje działania na mocy zdolności rozróżniania prawdy Słowa Bożego, która opiera się na charyzmacie otrzymywanym przez biskupią ordynację.

453. Mimo różnego ukształtowania urzędów nauczania luteranie i katolicy są zgodni w tym, że Kościół musi mianować członków, którzy służą przekazywaniu dalej Ewangelii, która jest konieczna dla zbawczej wiary. Gdyby nie było urzędu nauczania i gdyby nie funkcjonował on w specyficzny sposób na płaszczyznach zborów lokalnych i regionów z kilkoma lub wieloma zborami, to Kościół cierpiałby z powodu niedostatku.

C.2. Urząd nauczający w ramach różnych instancji poświadczenia Słowa Bożego

454. Luteranie i katolicy są zgodni w tym, że ci, którzy odpowiadają za nauczanie Kościoła, w znaczący sposób przyczyniają się do utrzymania Kościoła w

prawdzie. Ich nauczanie służy wierze całego Kościoła. Ale ci, którzy nauczają, czynią to w relacji do wielu instancji poświadczania Słowa Bożego.

455. W teologii katolickiej wpływowe dzieło Melchiora Cano z 1563 r., opublikowane po jego śmierci przedłożyło dziesięć *loci theologici* jako obszary wiedzy, które przez proces tradycji zostały tak uformowane, iż każdy *locus* lub obszar ukazuje prawdę objawienia. Przeto Magisterium pastoralne formułując doktrynę, nawet na najwyższym szczeblu, nie działa w izolacji od Pisma św. i jego interpretacji w *loci*, wyznań wiary i przekazanego nauczania, nieustannego kultu Kościoła i świadectwa świętych ludzi. Magisterium znajduje się w stałej interakcji z tymi instancjami poświadczania Boga i Jego objawienia. Ono musi przede wszystkim uwzględnić rzeczywistość nieomyślnej wiary ludu traktowanego jako całość (LG 12; cytowane pod nr 420), tak żeby w jego posłudze panowała „szczególna jedność (singularis conspiratio) przełożonych i wiernych” (DV 10).

456. Luterkańska posługa nauczania obejmuje liczne uczestniczące w niej osoby i instancje, z których żadna nie ma prawa do posiadania ekskluzywnej kompetencji; zostało to szczegółowo przedstawione w podrozdziale od nr 383 do 389. Ludzie, którzy ponoszą odpowiedzialność za doktrynę, sprawują ten urząd w sposób osobisty, kolegialny i wspólnotowy w ramach już opisanych procesów.

457. Dlatego luteranie i katolicy są zasadniczo zgodni w tym, że istnieje sieć wielu instancji poświadczania Słowa Bożego, która stanowi istotny kontekst, w ramach którego ci, którzy sprawują urząd nauczania, muszą wypełniać swoje obowiązki.

C.3. Urząd nauczający w jego funkcjach konstruktywnych i krytycznych

458. Luteranie i katolicy są zgodni w tym, że posługa nauczania lub Magisterium przez swe publiczne świadectwo na rzecz prawdy Słowa Bożego służy całemu Kościołowi. Jej zadaniem jest zwiastowanie Ewangelii o Bożej łasce, wyjaśnianie świadectwa biblijnego i przekazywanie Słowa Bożego powierzonego całemu Kościołowi i wyrażonego w wyznaniach i artykułach wiary. Celem jest pomóc wszystkim członkom Kościoła wyznawać swoją wiarę w zgodzie z Bożym objawieniem w Chrystusie i bez popadania w błąd. Dlatego urząd lub posługa nauczania jest niezbędnym środkiem, za którego pomocą Kościół zostaje zachowany w prawdzie Ewangelii Chrystusa.

459. Luteranie i katolicy są dalej zgodni w tym, że urząd nauczający obejmować musi wiążące poznanie doktryny przedstawionej publicznie, co prowadzi do

orzeczeń, które chronią prawdziwe nauczanie. Interpretacje wiary, sprzeczne z apostołską Ewangelią, muszą (w zgodzie z Ga 1, 9 por. Apol CA VII, 48), być wykluczone. Zgodnie z Konfesją Augsburską, do urzędu biskupiego, który jest dzisiaj sprawowany kolegialnie i w strukturach synodalnych, należy odrzucanie „nauki niezgodnej z Ewangelią” (CA XXVIII, 21).

460. Świadectwo kościelne na rzecz prawdy egzystuje w historii i obejmuje dlatego aspekty o charakterze zarówno definitywnym jak i tymczasowym. Luteranie i katolicy są zgodni w tym, że jedyna troska urzędu nauczającego polega na publicznym i stałym nagłaśnianiu ostatecznego przyjścia Boga do ludzi w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w czym wierzący pokładają najwyższą nadzieję na życie i ostateczne zbawienie. Lecz wiara jest wyznawana i przeżywana w historii pośród zmian kulturowych, co wymaga stałego poszukiwania odpowiednich sposobów wyrażania doktryny, zgodnego z prawdą Bożą w czasie przed ostatecznym eschatologicznym objawieniem Chrystusa jako Pana i Zbawiciela wszystkich.

Tłumaczenie na podstawie tekstu niemieckiego i angielskiego: *Karol KarSKI*

Uczestnicy rozmów

Członkowie rzymskokatolicycy

Bp dr Walter Kasper, Niemcy (przewodniczący 1995-2001)

Abp dr Alfons Nossol, Polska (członek od 1995, przewodniczący 2002-2006)

+ Prof. dr Robert Eno, USA (1995-1996)

Ks. dr Polykarp Ibebuike, Nigeria

Prof. dr Margaret O’Gara, Kanada

Prof. dr Eberhard Schockenhoff, Niemcy

Bp dr Gerhard Schwenzer, Norwegia

Prof. dr Lothar Ullrich, Niemcy (1995-2003)

Prof. dr Thomas Söding, Niemcy (2003-2006)

Doradcy

Prof. dr Angelo Maffei, Włochy

Prof. dr Jared Wicks SJ, USA (1998-2006)

Sztab (Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan)

+ Msgr. dr Heine-Albert Raem (1995-1996)

Msgr. dr John Radano (1995-1999)

Ks. dr Matthias Türk (1999-2006)

Członkowie luterkańscy

Biskup dr Béla Harmati, Węgry (przewodniczący)

Prof. dr Kristen Kvam, USA

Biskup dr Samson Mushemba, Tanzania

Prof. dr Ricardo Pietrantonio, Argentyna

Prof. dr Turid Karlsen Seim, Norwegia

Prof. dr Yoshikazu Tokuzen, Japonia

Ks. dr Pirio Työrinoja, Finlandia

Prof. dr Gunther Wenz, Niemcy

Doradcy

Prof. dr Theodor Dieter, Instytut Badań Ekumenicznych, Strasburg

Prof. dr David S. Yeago, USA (1997-2000)

Prof. dr Michael Root, USA (2001-2002)

Sztab (Światowa Federacja Luterkańska)

Ks. dr Eugene L. Brand (sekretarz 1995-1996)

Ks. Sven Oppegaard (sekretarz 1997-2006)

Antonia Bossard (1995-1999)

Sybille Graumann (2000-2006)

Tłumaczk

Donata Coleman, Wielka Brytania

Ursula Gassmann, Niemcy

Wykaz skrótów

AA Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicum actuositatem*, w: Sobór Watykański II: Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 377-401

Apol Apologia Confessionis Augustanae (Obrona Wyznania Augsburskiego), w: KWKL, 165-325

ASActa Synodalia Sacrosancti Consilii Oecumenici Vaticani Secundo, Watykan 1970-1980

BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998 (12 wyd.)

- CA** Confessio Augustana (Wyznanie augsburskie), w: KWKL, 143-163
- CT** Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularium, tractatum Nova Collectio, Herder, Freiburg/Br. 1901-2001
- DS** Enchiridion symbolorum, definitionum, et declarationum de rebus fidei et morum, editit Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, ed. XXXIII (Herder: Barcinone, Friburgi Brisgoviae, et alibi 1965)
- DV** Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, w: Sobór Watykański II: Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 350-362.
- KWKL** Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego, Bielsko-Biała 1999
- LG** Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II: Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 104-166
- Mansi** Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, ed. Johannes Dominicus Mansi, reprint, Graz 1960-1961
- PO** Dekret o posłudze i życiu presbiterów *Presbyterorum Ordinis*, w: Sobór Watykański II: Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 478-508
- SC** Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 48-78
- UR** Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II: Konstytucje – dekrety – deklaracje, Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, 193-208
- Ut unum sint** Encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II o działalności ekumenicznej, Warszawa [1995]
- WA** D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883nn [Weimarer Ausgabe]
- WD** Światowa Federacja Luterańska/Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan: Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Oficjalne wspólne oświadczenie i Aneks, w: Deklaracja o usprawiedliwieniu: historia powstania – tekst deklaracji – opinie – komentarze, Bielsko-Biała 2000, 21-33, 71-74

WSPÓLNE PODSTAWY NADZIEI

Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (1978)

Poniżej publikujemy dokument, który został przyjęty na posiedzeniu plenarnym Komisji „Wiara i Ustrój” w Bangalur, Indie (sierpień-wrzesień 1978). Dokument ten został następnie zatwierdzony przez Komitet Naczelny ŚRK obradujący w Kingston (Jamajka) w styczniu 1979 roku jako oficjalny dokument Światowej Rady Kościołów. Mimo upływu ponad trzydziestu lat tekst ten nie stracił nic na swojej aktualności. Z tego powodu postanowiliśmy udostępnić jego polski przekład, który ukazał się pierwotnie w nieistniejącym już miesięczniku „Życie i Myśl” (1979 nr 7-8).

Redakcja

I. Dziękczynienie

Niech będzie błogosławiony Bóg, Ojciec i Syn, i Duch Święty. Chrystus jest naszą nadzieją: potęgą miłości silniejszą niż świat. Żył tu na ziemi: Boskie „Tak” na zbawienie świata. Został ukrzyżowany i wskrzeszony z martwych: pierwszy owoc nowej ludzkości.

Jest obecny w swoim Kościele; jest obecny w tych, którzy cierpią;

- Jest nami.

Ponownie przyjdzie w chwale: nasz sąd i наша nadzieja,

- Odślaniając owo „Tak” zbawienia.

Dar ten mamy od Boga żywego,

- Jego Duch napęłnił serca nasze.

Z radością składajmy dziękczynienie!

II. Głosy nadziei

W wielu miejscach na całym świecie ludzie uczestniczą w owym „tak”. Nawet pośród krzyku rozpaczycy słyszymy głosy nadziei.

Poeta latynoamerykański wyraża ją w następujących słowach:

*Od kiedy On przyszedł na świat i wkroczył w historię,
Przerwał milczenie i cierpienie;
nappełnił świat swoją chwałą,
stał się światłem w nocy naszej oziębłości;
urodził się w ciemnym żłobie,
swym życiem zasiał miłość i światło;
złamał serca zatwardziałe,
a podźwignął dusze przygnębione.*

*Dlatego dzisiaj jesteśmy pełni nadziei,
nie ustajemy w naszych zmaganiach;
w przyszłość spoglądamy dziś z ufnością,
na tej ziemi, która jest naszą ziemią.*

Pieśni nadziei i tęsknoty śpiewane są wszędzie. Wiele takich pieśni rozbrzmiewało w naszych ustach, gdy czytaliśmy wypowiedzi ujawniające ludzkie nadzieje. Była ich oszałamiająca różnorodność: tych, którzy łakną chleba, sprawiedliwości i pokoju; tych, którzy tęsknią za wolnością od prześladowań religijnych i politycznych; tych, którzy oczekują wybawienia z ułomności ciała i umysłu; tych, którzy pragną nowej wspólnoty kobiet i mężczyzn; tych, którzy poszukują autentyczności kulturalnej; tych, którzy ufają w odpowiedzialne wykorzystanie zdobyczy nauki i technologii; tych, którzy ewangelizują i pracują nad rozgłaszaniem Dobrej Nowiny; tych, którzy mozolnie pracują dla sprawy widzialnej jedności Kościoła. Staliśmy się nawet świadomi nadziei, które pragną wyrazić ci, którzy milczą. Ich milczenie zawiera w sobie przesłanie dla tych, którzy potrafią je usłyszeć.

III. Nadzieje spotykają się z nadziejami

Słuchaliśmy tych głosów, ponieważ sami jesteśmy wezwani do uzasadnienia naszej nadziei (1 P 3, 15). Jesteśmy grupą 160 chrześcijan, z wielu Kościołów wszystkich kontynentów, zgromadzonych w Indiach jako Komisja Wiara i Ustrój

Światowej Rady Kościołów. Naszym mandatem, jaki otrzymaliśmy od Kościołów, jest posuwanie naprzód sprawy widzialnej jedności Kościoła. Sednem tego zadania jest wzrost zdolności Kościołów do niesienia wspólnego świadectwa swojej wiary.

Jako krok wstępny Komisja podjęła w 1971 roku pracę nad sformułowaniem wspólnego oświadczenia zawierającego świadectwa nadziei. Dzisiaj chcemy mówić o naszej wspólnej przyszłości do członków Kościołów żyjących wszędzie i do wszystkich innych, którzy chcieliby nas wysłuchać. Problemy były ogromne: różnorodność wyznaniowa i kulturalna, wyraźnie zróżnicowane sytuacje polityczne i społeczne, zagrożenie więzi w szybko zmieniającym się świecie, potrzeba uwzględnienia nowych głosów, które pozostawały dotychczas na marginesie dyskusji teologicznej. Samo to wspólne przedsięwzięcie już stało się źródłem nadziei. Odkryliśmy na nowo siłę Ewangelii zdolnej inspirować wspólne świadectwo. Zbliżyliśmy się do siebie; pomiędzy tymi, którzy żywią nadzieję, zostały utorowane nowe drogi porozumienia.

Ten wspólny obrachunek z nadzieją opiera się na spotkaniu różnych świadectw nadziei. Spotkanie to okazało się doniosłe. Pomogło nam odróżnić płaszczyznę, gdzie oczekujemy określonych rzeczy – na przykład, aby mieć dosyć jedzenia – od płaszczyzny, na której pojawia się pytanie: „Dlaczego w ogóle spodziewacie się tego, czego nie możecie zobaczyć?” (por. Rz 8, 25).

Spotkanie to było spotkaniem **pokory**, ponieważ prowokowało do większego krytycyzmu wobec siebie. Trzeba odróżnić nadzieję od pragnień czy też życzeń. Niektóre nasze oczekiwania są czymś więcej niż niezbadanymi pragnieniami i życzeniami albo wyrazami obaw i niepokoju. A te często są ze sobą sprzeczne. Pragnienie rozwijania gospodarki w jednym kraju może spowodować nędzę w innym. Niektórzy nawet mówią: „Nadzieje jednych stają się rozpaczą drugich”.

Ale my nie chcemy wierzyć, że nadzieje ludzkości są ostatecznie sprzeczne: nadzieje dane przez Boga są wszechstronne i dopełniające się. Lecz serca ludzkie są grzeszne i ich pragnienia mogą być fałszywe. Muszą być osądzone i oczyszczone. Sędzią ludzkich nadziei jest Chrystus. On waży ludzkie pragnienia.

Spotkanie ludzkich nadziei jest dla nas także **zachętą**, bo stajemy się dzięki niemu świadomi mocy i kierownictwa Ducha Świętego. Poprzez tego Ducha nadzieje innych przemawiają do nas, często mimowolnie, czasami nieoczekiwanie. Spotkanie nadziei dowodzi istnienia szerszej wspólnoty nadziei z innymi ludźmi i z Duchem Bożym. Ponadto może ukazać istnienie szerszej wspólnoty pomiędzy tymi, którzy wierzą w Chrystusa, i tymi, którzy nie wierzą. „Nadzieja jednych staje się nadzieją drugich!”

IV. Nasza nadzieja w Bogu

Kościół jest braterską wspólnotą tych, którzy wierzą w Boga, i dlatego możliwe jest prawdziwe spotkanie między naszymi nadziejami.

Nie jesteśmy pierwszymi, którzy wyrażali tę wiarę i nadzieję. Przed nami było wielu. Otacza nas cały zastęp świadków, którzy składali swoje świadectwo, nawet kosztem własnego życia. Wiernym świadkiem ludzkiej nadziei w Bogu jest Jezus Chrystus. I za każdym razem, kiedy sprawujemy Jego pamiątkę, otrzymujemy łaskę i moc do dawania naszego świadectwa.

Jezus Chrystus jest naszą nadzieją. W swoim życiu był całkowicie posłuszny Bogu Ojcu. Identyfikował się z tymi, którymi społeczeństwo pogardzało. Głosił orędzie o nadchodzącym Królestwie Bożym, które podtrzymuje nas na duchu swoją wizją jutra, istnieniu którego nie da się zaprzeczyć. Został aresztowany, poddany torturom i uśmiercony. W Jego krzyżu i zmartwychwstaniu Bóg obalił panowanie sił grzechu, winy, śmierci i zła. Bóg pojednał świat ze sobą. Obronił swój obraz we wszystkich – w dzieciach, kobietach i mężczyznach – i otworzył przed nimi nową godność – godność dzieci Bożych. Dlatego właśnie mamy nadzieję, że wszystko to, co zagraża ludzkiej godności, włącznie z samą śmiercią, zostanie ostatecznie zniweczone: ostatecznie, bowiem chociaż w tym świecie siły tego zagrożenia zostały pokonane, jeszcze jednak nie unicestwione; наша obecna nadzieja zakotwicza się w działaniu Boga w historii oraz w życiu wiecznym, które ma nadejść. Wiemy, że zostaliśmy przyjęci przez Boga jako grzesznicy, którym przebaczone, i dlatego jesteśmy pewni, że możemy tu i teraz być współpracownikami Boga w ukazywaniu Jego panowania. W Chrystusie jak w zwierciadle widzimy wolę Boga. Chrystus przyjdzie jako objawienie prawdy i sprawiedliwości. Ostateczny osąd świata należy do Niego, przyczyny naszej pewności, że morderca nigdy ostatecznie nie zatriumfuje nad swoją ofiarą. Tej ostatecznej nadziei pokładanej w panowaniu Chrystusa i nadejściu Królestwa Bożego nie można oddzielić ani też utożsamić z naszymi historycznymi nadziejami wolności, sprawiedliwości, egalitaryzmu i pokoju. Nasze usilne starania o ludzką pomyślność są osądzone i przemieniane w życie z Bogiem, którego wyrazem są bezinteresowne dary przebaczenia, nowe życie i zbawienie. Antycypując, ośmielamy się mieć nadzieję, że ludzkie tęsknoty i wysiłki są usprawiedliwione i że ostateczny ich wynik jest w rękach Boga.

Posyłając swego Syna nie po to, aby potępił świat, lecz by świat został przez Niego zbawiony (J 3, 17) **Bóg Ojciec** uznał świat za swe stworzenie i dał świadectwo swej wobec niego wierności. My także będziemy wierni temu światu. Bóg ukochał dzieło swych rąk i nazwał je dobrym. Dlatego mamy nadzieję na utwo-

rzenie społeczeństwa, które nie naruszy tej dobroci natury. Ufając, że Bóg chciał wyposażyć w twórczą moc także stworzenia ludzkie, mamy nadzieję, że rozum ludzki zostanie wykorzystany odpowiedzialnie do kształtowania przyszłości. Nasz Stwórca jest sprawiedliwy; Jego prawo i sprawiedliwość odnowi prawa tych, którzy są uciskani. Dlatego ufamy, że nasze dążenie do sprawiedliwości i ochrony praw człowieka jest słuszne. Ten świat jest pełen cierpienia i niesprawiedliwości, lecz jako Boży świat jest on miejscem naszego posłuszeństwa w ufności, że Bóg nie pozwoli mu wypaść ze swych rąk. Kiedy naśladować Chrystusa walczymy przeciwko złu, czynimy to nie tylko w nadziei na przysporzenie szczęścia ludzkiego; czynimy to także w nadziei, że ciemności nawrócą się i przestaną być ciemnościami, i że wszyscy zwrócą się do Boga w wierze i razem otrzymają błogosławieństwo, którego On pragnie im udzielić.

Żywy Bóg staje się dla nas dostępny przez **Ducha Świętego**, który potwierdza obecność Boga w naszym życiu i czyni nas członkami Ciała Chrystusa, Kościoła. Przez Ducha Świętego mamy nadzieję, że w naszym ciele już teraz można dostrzec znaki nowego stworzenia. Przez tego Ducha Bóg udziela nam swej mocy i kierownictwa, Duch ten uwalnia nas od mocy ciemności, porusza naszego ducha, roznieca na nowo naszą energię, budzi w nas wizje i marzenia, przynagla nas do pracy na rzecz prawdziwej wspólnoty oraz przezwyciężenia barier wzniesionych przez grzech. Dzięki Duchowi Świętemu Boża miłość napełnia nasze serca. Nie może być prawdziwej nadziei bez miłości. Działanie w nadziei jest możliwe dla wszystkich: dla tych, którzy mogą działać otwarcie i widzialnie, a także dla tych, których miłość i działanie wyrażają się w cierpieniu i modlitwie. Ponieważ Boże obietnice odnoszą się do całej ludzkości, żywimy nadzieję i modlimy się, że Duch umożliwi nam głoszenie dobrej nowiny zbawienia i dążenie do jej realizacji w życiu. To jest jedyna misja Kościoła jako takiego oraz każdego z jego członków.

V. Kościół: wspólnota nadziei

„Pan zmartwychwstał!” Jest obecny i potężny pośród swego ludu, czyniąc jedynych członkami drugich, a wszystkich członkami swojego Ciała – Kościoła. On jest mistrzem; oni są uczniami. On jest krzewem winnym – oni pędami. Tych, którzy pokładają w Nim swoją wiarę, obdarza duchową wspólnotą nadziei i posyła jako znak nadziei dla całej ludzkości.

Oni uczestniczą w Jego boskim życiu, wspólnocie Ojca, Syna i Ducha Świętego, jedynego Boga, którego własne istnienie zostało odzwierciedlone w całej

twórczej miłości. W chrześcijańskiej wspólnotcie trwającej w wyznaniu apostołów, zgromadzonej wokół słowa Bożego i przyjmującej te same sakramenty, otrzymujemy moc do dzielenia się z innymi. Możemy cieszyć się z tymi, którzy się cieszą, i płakać z tymi, którzy płaczą. Możemy dźwigać ciężary innych. To właśnie w tej wspólnotcie uczymy się także dzielić nadzieje innych. To spotkanie nadziei zostało samo w sobie uczynione przez Boga znakiem w każdej sytuacji i w każdym miejscu: Chrystus naszą nadzieją, potęgą miłości!

Ponieważ to jest duchową rzeczywistością Kościoła, jesteśmy zawstydzeni tym, czym są obecnie nasze Kościoły. Wspólnota nadziei jest tak zaciemniona, że jest prawie nierozpoznawalna. Wspólne świadectwo jest okaleczone podziałami. Nasze Kościoły zbyt często i zbyt wyraźnie są odbiciem grzechów społeczeństwa i znajdują się po stronie uprzywilejowanych i możnych. Kobiety często odmawia się należnego im kierowniczego miejsca w życiu kościelnym. Członkowie Kościoła i duchowni nie uznają się w pełni nawzajem. I – co jest wciąż wielkim zgorzeniem – nasze Kościoły nie wielbią jeszcze razem Boga wokół Wspólnego Stołu. Wielu nam współczesnych sądzi, że parodią jest nazywać ten lud znakiem nadziei. Nadzieja na osiągnięcie odnowy i jedności naszych Kościołów jest często dla nas najtrudniejszym zadaniem duchowym.

Mimo to, mamy gorącą nadzieję, że Kościół Chrystusowy będzie się coraz bardziej manifestował w życiu naszych Kościołów. Mamy nadzieję, że ich misja zostanie uzdrowiona i przyniesie obfite owoce. Wspólnota, choć zaciemniona, nie została utracona; ma ona oparcie nie w swoich członkach, lecz w Bogu. Została jej dane Słowo i to Słowo trwa. Duch, który działał w ciągu wieków, jest obecny i w naszych czasach, aby na nowo ustanowić wiarygodną wspólnotę. Zbudowana na takich fundamentach wspólnota stanie się wspólnotą skruchy!

Tej mocy obecnej pośród Kościołów jesteśmy świadomi. W takiej wspólnotcie pokładamy mocne nadzieje. Wierzimy, że ta wspólnota, na razie jeszcze niepełna, może stać się dla innych znakiem nadziei. Wspólnota w Chrystusie daje możliwość spotkania ponad ludzkimi barierami. Ustanawia ona nowe relacje we wzajemnym poszanowaniu, bez konieczności poświęcania swoich przekonań. Może stać się sprawdzianem dla świadectwa, które winien dawać każdy z Kościołów. Kościoły mogą stać się wzajemnie za siebie odpowiedzialne bez wymuszenia na nich zgodności. To także jest źródłem nadziei; ponieważ same żyją dzięki przebaczeniu Boga, mogą także udzielić przebaczenia innym Kościołom i odnaleźć w świadectwie i zaangażowaniu innych własne ubogacenie. Wspólnota w Chrystusie jest wreszcie źródłem nadziei, kiedy antycypuje panowanie Boga i nie godzi się na istniejący stan rzeczy.

Tak więc Kościół dziękuje Bogu za przedsmak tego, co ma nadzieję. Od dawna antycypował swoją nadzieję modląc się: przyjdź Królestwo Twoje. Niech się stanie wola Twoja, jako w niebie tak i na ziemi. Daj nam chleba powszedniego. Odpuść nam nasze grzechy. Zachowaj nas od złego.

VI. Wspólne nadzieje wobec wspólnej przyszłości

„Chrystus zmartwychwstał!” Co to znaczy mieć wspólną nadzieję w świecie, w którym stoimy przed wspólnym zagrożeniem? Istnieją wspólne dziedziny zaangażowania chrześcijan; możliwe jest zgodne działanie, choć w różnych częściach świata kładzie się nacisk na odmienne sprawy.

Nasza wspólna nadzieja jest zagrożona **przez wciąż wzrastającą, a już nadmierną koncentrację siły i związaną z tym groźbę wyzysku i ubóstwa**. One to są odpowiedzialne za wciąż rosnącą przepaść między bogatymi i biednymi – nie tylko między narodami, lecz także wewnątrz poszczególnych narodów. Wyzysk polityczny i zależność, głód i niedożywienie są ceną płaconą przez biednych za nadmierne nagromadzenie dóbr i władzy w rękach bogatych. Koncentracja władzy prowadzi także do utrwalenia istniejących podziałów klasowych i do tworzenia nowych. Mimo to żywimy wspólną nadzieję, ponieważ wierzymy, że Bóg opowiedział się po jednej ze stron zaangażowanych w tej walce (Ps 103, 6).

W naszej wspólnej przyszłości dominować będzie **coraz większa zdolność do kształtowania fizycznego świata**. Nauka i technologia przyczyniły się do poprawy ludzkiego losu. Przy mądrym wykorzystaniu mogą one dopomóc w nakarmieniu głodnych, uleczeniu chorych, rozwinięciu środków łączności, umocnieniu wspólnoty. Odmowa odpowiedzialnego wykorzystania tych mocy dla dobra wszystkich ludzi na całej Ziemi, szczególnie zaś możliwość przywłaszczenia tych dobrodziejstw przez bogatych tylko dla siebie, grozi zniszczeniem środowiska, katastrofami biologicznymi i zagładą nuklearną. Mimo to pokładamy nadzieję w nieustannym działaniu Ducha Stworzyciela, który nie opuści swoich stworzeń i który może natchnąć nas do odpowiedzialnego działania jako włodarzy stworzenia.

Najbardziej alarmującą koncentracją siły jest w naszych czasach **pozornie niemożliwy do kontrolowania postęp zbrojeń**. Arsenal głowic nuklearnych, będący obecnie w posiadaniu supermocarstw, znacznie przekracza liczbę dziesięciu tysięcy sztuk – jest to przeszło milion razy bardziej niszczycielska siła niż ta, która zniszczyła Hiroszimę. Nawet tak zwany Trzeci Świat zwiększył swoje wydatki na zbrojenia, z ośmiu miliardów w 1957 r. do czterdziestu miliardów w 1977 r. Nie można żywić nadziei niczym nie uzasadnionych, ale trzeba jednak pamiętać, że Duch Boży otwiera drogi wyjścia nie mieszczące się w granicach ludzkich oczekiwań. Zło nie jest koniecznością. Duch może zaszcześcić zaczyn pokoju w nieoczekiwanym miejscu i stworzyć nadzieję, że zaprowadzenie sprawiedliwości jest możliwe bez uciekania się do wojny.

Wspólnota ludzka poddana jest zewsząd naciskom i silom, które grożą jej dezintegracją. Wzajemnie wrogie nastawienia istnieją pomiędzy rasami, klasami, płciami, a nawet religiami. Na całym świecie odziedziczone modele

społeczeństwa rozrywają i osłabiają poczucie przynależności, którego dostarcza wspólnota. Jednocześnie pojawiają się nowe formy wspólnoty, które – w swojej nowości – także mogą budzić niepokój. Mimo to Duch działa ze zdumiewającą swobodą zachowując to, co podtrzymuje życie, i rodząc coś autentycznie nowego. Dlatego możemy mieć odwagę eksperymentowania z nowymi formami stowarzyszeń, nowymi strukturami i instytucjami, nowymi formami stosunków międzyludzkich.

Nasza wspólna nadzieja jest zagrożona przez **znieważanie ludzkiej godności**. Ujęte jako liczby w statystykach różnych programów, zaszeregowane szablonoowo jako niewolnicy, ofiary lub po prostu „ci zapomnieni” – osoby ludzkie i ich ludzkie możliwości są dzisiaj wszędzie zagrożone. Jednostkowe prawa ludzkie są gwałcone przez arbitralne aresztowania i „zniknięcia”. Jesteśmy przerażeni rosnącą liczbą „więźniów sumienia” i coraz bardziej systematycznym stosowaniem tortur jako zwykłej metody sprawowania władzy. Gwałcone są również społeczne prawa człowieka poprzez odmawianie mu żywności, mieszkania, pracy, wykształcenia i opieki zdrowotnej, często w powiązaniu z rasizmem i dyskryminacją płci. Nie ma takiej części świata, w której nie występowałyby któreś z tych zjawisk. Ci, którzy dehumanizują innych, dehumanizują przez to siebie samych. Mimo to nie opuszcza nas nadzieja, bo Bóg jest gwarantem godności nawet „tego najmniejszego”.

Zarówno zaangażowanie we wspólną przyszłość, jak i samo życie są rozsadzane **przez poczucie bezsensowności i absurdalności**. W warunkach zamożności może to wynikać „z zachowywania określonych zasad gry” obowiązujących w kulturze zorientowanej na sukces. W warunkach szybkich przemian kulturowych i społecznych może to być następstwem zamętu spowodowanego koniecznością pełnienia nie określonych uprzednio ról. W sytuacjach wyzysku, zależności i „marginalizacji” może się to rodzić z poczucia niemożności i frustracji jako konsekwencji niezdolności do działania w interesie własnym i swojej klasy społecznej. Mimo to żyjemy wspólną nadzieją, bo sam Syn Boży przeciwstawił się groźbie bezsensowności i absurdalności. W uzdrawiającym słowie Boga można odnaleźć różne akcenty: dla bogatych jest ono wezwaniem do wyrzeczenia się fałszywych bogów; pogrążonym w zamęcie ofiarowuje światło życia Jezusa jako klucz do rozwikłania matni; wywłaszczonym przynosi wezwanie i upoważnienie do podjęcia walki. Dla wszystkich stanowi zapewnienie, że życie ma sens.

Problemy wydają się nas wszystkich przytłaczać. Głęboko w każdym z nas tkwi wołanie o realizm; wyraża się w nim w pewien sposób podstawowe pytanie o nadzieję chrześcijańską. Wierzmy jednak, że każde słuszne działanie ma znaczenie, bo Bóg je błogosławi. Jezus nakarmił rzeszę ludzi pięcioma bochenkami chleba i dwiema rybami, które przyniósł mu młodzieniec. Nadzieja żyje ze szczególną mocą w drobnych uczynkach.

Przede wszystkim ośmielamy się mieć nadzieję w obliczu **śmierci**, podstawowego zagrożenia dla naszych działań i aspiracji. Jako grzesznicy pod sądem Bożym, musimy umrzeć. Tak więc śmierć jest „ostatnim wrogiem” naszych nadziei. Przenika ona życie z paraliżującą siłą, szczególnie kiedy zabiera ludzi, zanim jeszcze dano im szansę życia. Jednakże nadzieja w Chrystusie ześrodkowuje się dokładnie na tym wrogu. Zmartwychwstanie jest triumfem łaski Bożej – zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią i grzechem wraz ze wszystkimi ich sprzymierzeńcami. Apostoł powiedział: „Jeżeli tylko za życia doczesnego w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 19). Cieszymy się, że jego przełomowe „**jeżeli**” znajduje jednoznaczną odpowiedź: **nie tylko** w tym życiu. Właśnie to „nie tylko” otwiera przed życiem pełną nadziei perspektywę. Fatum jest pokonane. Jutro istnieje dla nas dzisiaj – i w godzinie naszej śmierci.

Nadzieja chrześcijańska jest motorem sprzeciwu przeciwko fatalizmowi.

VII. Nadzieja jako wezwanie do ryzyka

„Chrystus zmartwychwstał!” Lecz ten zmartwychwstały jest także Ukrzyżowanym. Oznacza to, że nasze życie nadzieją nie jest gwarancją bezpieczeństwa, ale wezwaniem do ryzyka. Życie nadzieją nie oznacza jeszcze osiągnięcia naszego celu, lecz to, że zawsze jesteśmy w pełnej ryzyka podróży.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **walkę**. Odmówiono nam przywileju bycia „ani gorącym, ani zimnym”, przyjmowania postawy pseudoneutralności, skrycie wspierającej tych, którzy mają siłę. Walczyć – to znaczy opowiedzieć się otwarcie po czyjejs stronie, powiedzieć „tak” jednym, kosztem powiedzenia „nie” drugim. Jeśli cierpliwa wytrwałość jest wszystkim, co można w danej sytuacji zrobić, to może być ona także formą protestu. Możemy sobie pozwolić nawet na niepowodzenie, bo Bóg może posłużyć się naszym fiaskiem do wypełnienia swoich celów. Nadzieja zawiera w sobie ryzyko walki.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **użycie władzy** [*power*]. Niektórzy posiadają zbyt wiele władzy, aby im ufać; większość ma jej zbyt mało, aby działać skutecznie. Niesłusznym jest, aby niewielka grupa narzucała swoje decyzje większości. Musimy dążyć do identyfikowania się z tymi, którzy nie posiadają władzy, i pomóc im wyrwać się z życia w zależności od innych. Lecz musimy także pełnić posługę wobec tych, którzy mają władzę, prosząc ich, aby wysłuchali „biednych tej ziemi”, aby sprawiedliwie używali swej władzy i dzielili ją z tymi, którzy nie należą do ich kręgu. Nadzieja zawiera w sobie ryzyko odpowiedzialnego użycia władzy.

żyć nadzieją znaczy ryzykować **afirmację nowego i reafirmację starego**. Afirmacja nowego jest uznaniem, że Chrystus idzie przed nami; potwierdzenie starego jest uznaniem, że nie przyszedł On niweczyć, lecz aby wypełnić, bo On jest ten sam wczoraj, dzisiaj i na wieki. Nadzieja posyła nas na nieprzetarte drogi i wzywa do odkrywania nowego, nadchodzącego, czy to w wyniku wyzwania nowych kontekstów kulturalnych, apeli o nowe style życia czy lekceważonego uprzednio wołania o wyzwolenie. Jeśli zamkniemy się w przeszłości, możemy stać się głusi na lamenty i błagania Ducha. A jednak Duch będzie zawsze potwierdzał prawdę Chrystusa. Dlatego nadzieja zawiera w sobie zarówno ryzyko nowych orientacji, jak i ryzyko wierności wobec przeszłości wbrew pokusom przemijającej mody.

Życ nadzieją znaczy też ryzyko **samokrytycyzmu jako drogi do odnowy**. Zarówno w kulturze, jak i w Kościele odnowa przychodzi poprzez rzucenie wyzwania temu, co jest ustalone, aby tchnąć w nie nowe życie albo je odrzucić. Ale odnowa, w prawdziwym sensie tego słowa, nie leży w naszej mocy. Ma ona miejsce wtedy, gdy jesteśmy sądzeni przez Boga i kiedy zostajemy doprowadzeni do skruchy oraz wydania owoców godnych tej skruchy. Łączyć się z tym może gotowość do tego, by nie traktować siebie samych zbyt poważnie. Tylko ci, którzy potrafią śmiać się z siebie, mogą ostatecznie traktować innych na serio. Nadzieja obejmuje ryzyko samokrytycyzmu jako drogi do odnowy.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **dialog**. Prawdziwemu spotkaniu z innymi może towarzyszyć wyzwanie, byśmy zrezygnowali z pozycji szczególnego uprzywilejowania i wystawili się na ciosy z zewnątrz. Wejście w dialog z przedstawicielami innych wierzeń i ideologii oznacza ryzyko narażenia na wstrząs swojej własnej wiary i dostrzeżenie, że są inne sposoby wyrażania prawdy niż te, których dotąd się uczyliśmy. Dialog z Żydami zawiera szczególną obietnicę i szczególne trudności; obietnicę wzbogacenia, ponieważ z nikim innym nasze wspólne korzenie nie sięgają aż tak głęboko; trudności, ponieważ pojawiające się kwestie teologiczne i polityczne grożą podziałem zarówno nas między sobą, jak i rozdziałem między nimi a nami. Ponieważ w dialogu możemy uzyskać pełniejsze zrozumienie naszej własnej wiary i głębsze zrozumienie naszych bliźnich, nadzieja nie obawia się dialogu.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **współpracę z tymi, od których się różnimy**. Kiedy łączymy się z innymi w pilnych ludzkich przedsięwzięciach, ryzykujemy, że zostaniemy wykorzystani i wchłonięci. Lecz kiedy napotykamy tych, którzy nie uznając imienia Chrystusa służą ludzkości, możemy stanąć po ich stronie zarówno przez wzgląd na dobro wszystkich dzieci Bożych, jak i – jeżeli jest po temu okazja – aby dać świadectwo naszej własnej nadziei. Nadzieja chętna jest do współpracy z tymi, którzy się od nas różnią.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **nowe formy wspólnoty między kobietami i mężczyznami**. Sprawa ta wymaga łaski i zrozumienia, które jest w stanie ogarnąć

dawne struktury, stereotypy i urazy, i przekształcić je w nowe formy wspólnego życia, tak wewnątrz, jak i na zewnątrz Kościoła. Jesteśmy wezwani do odnalezienia, na podstawie Pisma Świętego i Tradycji, współczesnych sposobów wyrażania współzależności i równości, a szczególnie zrozumienia na nowo, co to znaczy być stworzonym na obraz Boga.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **narażenie się na szyderstwo**. Większości ludzi współczesnych nasze nadzieje wydają się próżne, to znaczy w najlepszym razie niestosowne, a w najgorszym wrogie. Życie nadzieją oznacza mimo to nieustawanie w świadczeniu o zbawczej mocy Jezusa Chrystusa, bez względu na to, czy jesteśmy ignorowani czy atakowani. Ponieważ rozpowszechnianie Ewangelii jest nie tylko naszą misją, lecz także naszym przywilejem i radością, możemy podjąć ryzyko narażenia się na kpiny.

Życ nadzieją znaczy ryzykować **śmierć w imię nadziei**. Żaden chrześcijanin nie może decydować o kimś, że powinien zostać męczennikiem. Ale każdy z nas staje w obliczu prawdopodobieństwa, że wierne świadectwo może stać się świadectwem drogo okupionym. Nadzieja chrześcijańska nie głosi, że śmierci można uniknąć, lecz że można śmierć przetrwać. Ci, którzy naprawdę żyją nadzieją, doszli do porozumienia ze śmiercią i mogą ryzykować umieranie z Chrystusem. Dla niektórych jest to retoryka; dla innych jest to sedno nadziei, z którą stają wobec każdego nowego dnia. Życie nadzieją oznacza przyjęcie ryzyka śmierci w imię nadziei.

„Nauka to zasługująca na wiarę:

*Jeżeli bowiem z Nim współumarli,
współ z Nim i żyć będziemy.
Jeśli trwamy w cierpliwości,
współ z Nim też królować będziemy.
Jeśli się będziemy Go zapierali,
to i On nas się zaprze.
Jeśli my odmawiamy wierności,
On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć
siebie samego” (2 Tm 2, 11-13).”*

Tłum. Krzysztof Doroszewski

KSIĄDZ ZDZISŁAW PAWLIK

1928 – 2010

W swej ponad 50-letniej historii Polska Rada Ekumeniczna miała wielu wybitnych przedstawicieli, którzy budowali zręby polskiego ekumenizmu po II wojnie światowej. W gronie szczególnie zasłużonych działaczy tej międzywyznaniowej organizacji poczesne miejsce zajmuje ks. dr Zdzisław Pawlik¹, który był nie tylko jej wieloletnim etatowym pracownikiem, ale również osobą mającą niebagatelne zasługi w dziele budowania prestiżu PRE szczególnie w latach kryzysu związanego ze stanem wojennym oraz jego następstwami w Polsce w latach 80. ubiegłego wieku.

Wraz z jego odejściem polska ekumenia straciła jednego z najbardziej znaczących i wybitnych działaczy, którzy reprezentowali szerokie ekumeniczne horyzonty i odważny sposób myślenia o współdziałaniu i koegzystencji różnych Kościołów dla dobra wspólnego wszystkich Polaków w II połowie XX wieku. Warto więc przypomnieć drogę życia oraz zakrojoną na szeroką skalę działalność kościelną i ekumeniczną ks. dr. Zdzisława Pawlika.

Urodził się dnia 13 września 1928 roku w Nowym Sączu jako syn Stanisława i Marii z domu Szewczyk². Tam się wychowywał w chrześcijańskiej atmosferze domu rodzinnego, a pod koniec II wojny światowej, w wieku 16 lat, postano-

¹ Jego szczegółowa biografia i dokonania ekumeniczne i kościelne w: A. Seweryn, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945-1989*, Warszawa 2006, s. 196-208.

² Zob. A. Seweryn, *Leksykon baptystów w Polsce po 1945 roku*, Warszawa 2007, s. 135-137.

wił poświęcić swoje życie Bogu i na wyznanie osobistej wiary został dnia 16 lipca 1944 roku ochrzczony w Nowym Sączu przez prezbitera Wilhelma Pospiszyła, stając się jednocześnie członkiem Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów.

Kilka lat po wojnie ukończył liceum o profilu matematyczno-fizycznym i wkrótce potem poczuł wewnętrzne powołanie do służby Bogu w Kościele. Podjął więc w 1948 roku studia na pierwszym powojennym kursie Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Malborku³. Po ukończeniu pierwszego roku, w latach 1949-1953 kontynuował teologiczne studia magisterskie na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego (przekształconym w 1954 roku w samodzielną uczelnię – Chrześcijańską Akademię Teologiczną), po których ukończeniu uzyskał tytuł magistra teologii ewangelickiej⁴. W czasie studiów pełnił funkcję misjonarza w warszawskim zborze baptystycznym oraz opiekuna placówki zboru w podwarszawskiej Radości. Od młodych lat poza teologią pasjonował się rozwojem techniki oraz nauką języków obcych. W 1953 roku poślubił Lubę z domu Białowąs, z którą miał dwoje dzieci: syna Mirosława i córkę Danutę.

Po ukończeniu studiów teologicznych podjął pierwszą samodzielną pracę jako kaznodzieja zboru baptystycznego w Chorzowie oraz opiekun placówek w Bytomiu i Zabrze (od listopada 1953 roku do lipca 1955 roku), zaś przez następne pięć lat, do września 1960 roku, był kaznodzieją zboru w Łodzi przy ulicy Abramowskiego 25 oraz opiekunem placówek w Pabianicach i Rudzie Pabianickiej.

Po pięciu latach pracy kościelnej został dnia 30 listopada 1958 roku ordynowany na urząd prezbitera⁵ zboru łódzkiego przez prezbitery: Aleksandra Kircuna, Stefana Andresa i Jana Mackiewicza⁶. W tym czasie był również członkiem Kolegium Redakcyjnego „Słowa Prawdy”⁷ oraz Komitetu Młodzieży Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów (PKChB)⁸.

W październiku 1960 roku Zdzisław Pawlik przeniósł się do Warszawy, gdzie Naczelna Rada Kościoła (NRK) powierzyła mu stanowisko dyrektora Baptystycz-

³ K. Wiazowski, *Kształcenie teologiczne w Kościele Chrześcijan Baptystów w Polsce*, Warszawa 2000, s. 16.

⁴ Zob. Teczka personalna Zdzisława Pawlika w Archiwum Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w Warszawie.

⁵ W tamtym okresie duchownymi Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów byli m. in.: kaznodzieje, którzy mieli ograniczone prawa do wykonywania niektórych posług duszpasterskich w swoim zborze, a także prezbyterzy, którzy byli duchownymi ordynowanymi mającymi pełne prawa do wykonywania wszelkich posług duszpasterskich w całym Kościele oraz prawo piastowania najwyższych stanowisk kościelnych. Zob. *Statut Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów*, Warszawa 1969, s. 33.

⁶ A. Kircun, *Z naszej niwy*. Łódź, Słowo Prawdy 1959, nr 1, s. 23.

⁷ Miesięcznik „Słowo Prawdy” jest oficjalnym organem Kościoła Baptystycznego, założonym w 1925 roku. Należy do najstarszych i istniejących do dzisiaj pism konfesyjnych w Polsce, jest także opiniotwórczym głosem polskiego środowiska baptystycznego. Redaktorem tego pisma jest obecnie pastor Mateusz Wichary.

⁸ Taka nazwa Kościoła obowiązywała w latach 1948-1991.

nego Seminarium Teologicznego, które przeniesiono z Malborka do stolicy. Pod jego sprawnym kierownictwem odbyły się trzy stacjonarne kursy seminaryjne trwające po trzy lata – w latach 1962-1965, 1966-1969 i 1976-1978, przy czym był on jednocześnie wykładowcą Nowego Testamentu⁹.

Dnia 8 września 1962 roku, na XIX Soborze PKChB obradującym w Warszawie, został po raz pierwszy wybrany do NRK¹⁰, w której piastował najpierw funkcję sekretarza (1965-1975)¹¹, a potem wiceprezesa NRK (1975-1980). W latach 1964-1980 był również II kaznodzieją zboru warszawskich baptystów.

Kolejnym obszarem aktywnej działalności ks. Zdzisława Pawlika w Kościele Baptistycznym była jego praca tłumaczeniowa. Przetłumaczył z języków: angielskiego i niemieckiego na język polski kilka chrześcijańskich książek i komentarzy biblijnych wydanych przez Wydawnictwo „Słowa Prawdy”, m. in.: 5-tomowy komentarz do Pisma Świętego pt. *Przewodnik biblijny* Henry’ego H. Halley’a, następnie 2-tomowy komentarz Günthera Wegenera pt. *6000 lat i jedna księga* czy wreszcie dwa tomy komentarza Williama Barclay’a pt. *Ewangelia św. Mateusza, tom I i III*.

Znany był również w swoim Kościele jako utalentowany mówca i ewangelista, który głosił Słowo Boże na ewangelizacjach w licznych zborach baptystycznych w Polsce, do których był chętnie i często zapraszany.

Początki zainteresowań Zdzisława Pawlika ekumenizmem wiążą się z jego 3-miesięcznymi studiami teologicznymi, które latem 1957 roku odbył w Międzynarodowym Baptistycznym Seminarium Teologicznym ((International Baptist Theological Seminary) w Rüschlikonie w Szwajcarii¹² i w czasie których odwiedził Instytut Ekumeniczny w Château de Bossey w Szwajcarii. W czasie odbywania tych studiów reprezentował polskich baptystów na konferencji dla pastorów z całej Europy, która odbywała się w tym ośrodku ekumenicznym w dniach od 25 maja do 12 czerwca 1957 roku¹³.

Cztery lata później, w 1961 roku, związał się na stałe z Polską Radą Ekumeniczną, ponieważ ówczesny prezes PRE, ks. Jan Niewieczera zaproponował mu objęcie stanowiska dyrektora biura Rady¹⁴. Od 1963 roku ks. Pawlik zaczął reprezentować polski ruch ekumeniczny za granicą, odwiedzając w sumie aż 65 krajów świata i uczestnicząc w wielu międzynarodowych kongresach i konferencjach

⁹ Otwarcie pierwszego kursu pod kierownictwem Z. Pawlika nastąpiło dnia 18 lutego 1962 roku. Zob. *Seminarium otwarte*, SP 1962, nr 4, s. 17-18. Zob. też: K. Wiazowski, *Kształcenie teologiczne...*, dz. cyt., s. 18-20. Zob. też: *Słowo Prawdy* 1982, nr 9, s. 16.

¹⁰ Sprawozdanie z XIX Soboru PKChB w *Słowie Prawdy* 1962, nr 11, s. 10.

¹¹ Protokół nr 1 z posiedzenia NRK z dnia 3 listopada 1965 r., s. 1, Archiwum Kościoła Chrześcijan Baptistów, Skoroszyt *Protokoły z posiedzeń Nacz. Rady Kościoła 1952-1968*.

¹² Obecnie siedziba tego Seminarium mieści się w czeskiej Pradze.

¹³ Z. Pawlik, *W Instytucie Ekumenicznym w Bossey*, *Słowo Prawdy* 1957, nr 11, s. 19-20.

¹⁴ Zob. A. Seweryn, *Na drodze dialogu...*, dz. cyt., s. 198-199. Zob. też *Jednota* 1975, nr 3, s. 9.

ekumenicznych. W latach 1963-1976 był również aktywnym działaczem Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej w Pradze¹⁵, dwukrotnie wchodził w skład Sekretariatu Międzynarodowego tej organizacji¹⁶. Za swoją działalność międzykościelną w kraju i za granicą został dnia 23 lutego 1967 roku odznaczony Odznaką Tysiąclecia¹⁷.

W opinii bpa Zdzisława Trandy, byłego prezesa PRE, „ks. Zdzisław Pawlik był zwolennikiem współpracy ekumenicznej z Kościołem Rzymskokatolickim i w tej dziedzinie dobrze się rozumiał z ówczesnym prezesem PRE, ks. biskupem Janem Niewieczerałem. Dążył też do współdziałania z Kościołami w Ameryce (nie tylko w Stanach Zjednoczonych). Reprezentował również pogląd, że należy rozwijać współpracę z Kościołami w ówczesnym Związku Radzieckim. Uważał, że byłoby niedobrze, gdyby tamtejsze Kościoły pozostawały w izolacji i osamotnieniu”¹⁸.

W drugiej połowie lat 60. ub. wieku władza państwowa obserwowała działalność kościelną, ekumeniczną oraz jego aktywność na arenie międzynarodowej z dużą rezerwą. Na specjalnej naradzie w Komitecie Centralnym PZPR w sprawie wyznań nierzymskokatolickich odbytej dnia 16 października 1968 roku wyrażono wręcz opinię, że Zdzisław Pawlik może odgrywać określoną rolę w dywersji ideologiczno-politycznej Zachodu przeciwko krajom socjalistycznym i ustalono, że jego kandydatura na stanowisko Prezesa Naczelnej Rady Kościoła nie może być brana pod uwagę¹⁹. Jednakże kilka dni później kierownik warszawskiego Wydziału do Spraw Wyznań Roman Kochański scharakteryzował Z. Pawlika następująco: „Na zajmowanych stanowiskach kościelnych dał się poznać jako człowiek zrównoważony, w pracy jego nie zanotowano żadnych wrogich wystąpień. Interesuje się zagadnieniami sytuacji międzynarodowej”²⁰.

Z kolei, jeśli chodzi o aktywność Z. Pawlika na rzecz własnego Kościoła, to należy przywołać również fakt, że dzięki jego licznym kontaktom zarówno z Europejską Federacją Baptystyczną jak również ze Światową Radą Kościołów udało

¹⁵ Choć w niektórych kręgach chrześcijańskich organizacja ta nie cieszyła się najlepszą reputacją, to jednak wraz z Konferencją Kościołów Europejskich była oknem na świat Europy Zachodniej np. dla Kościoła Prawosławnego i Baptystycznego w Związku Radzieckim. Zob. Z. Tranda, *Wspomnienie o ks. Zdzisławie Pawliku*, Jednota 2011, nr 1-2, s. 30.

¹⁶ K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, s. 393. Zob. też: K. Karski, *Trzy i pół roku w PRE*, Jednota 1977, nr 1, s. 14.

¹⁷ Zob. *Materiały z posiedzenia plenarnego Polskiej Rady Ekumenicznej*, Warszawa 23 II 1967, s. 1, Archiwum Polskiej Rady Ekumenicznej, Teczka Walne Zgromadzenia PRE 1967-1976.

¹⁸ Z. Tranda, *Wspomnienie...*, art. cyt., s. 29.

¹⁹ Zob. H. R. Tomaszewski, *Spółeczność baptystyczna w kontekście działań władz Polski Ludowej* [w:] *Władze Polski Ludowej a mniejszościowe związki wyznaniowe* pod red. T. J. Zielińskiego, Warszawa 2010, s. 152.

²⁰ Cytat z *Charakterystyki osobowej Z. Pawlika* sporządzonej dnia 21 października 1968 r., AAN-UdSW, sygn. 131/154, s. 15.

mu się uzyskać możliwości dla Kościoła Baptistycznego w Polsce do nadawania audycji radiowych przez międzynarodową organizację radiową *Trans World Radio* za pośrednictwem radiostacji w Monte Carlo (Monaco)²¹.

W czerwcu 1970 roku ks. Zdzisław Pawlik został powołany na pełnoetatowego sekretarza Zarządu PRE, zaś w 1971 roku został mianowany dyrektorem Akcji Pomocy PRE. Jej celem była dystrybucja darów, które napływały do Kościołów zrzeszonych w PRE z Wydziału Pomocy Międzykościelnej Światowej Rady Kościołów. Natomiast w latach 1976-1986 był stałym i aktywnym przedstawicielem polskiej ekumenii w Komisji Mieszanej PRE i Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu²².

W latach 70-tych ub. wieku reprezentował również swój Kościół na licznych konferencjach oraz kongresach Europejskiej Federacji Baptistycznej oraz Światowego Związku Baptistycznego, m. in. w Zurychu (1973), Sztokholmie (1975), Louisville w USA (1974) czy Manili na Filipinach (1978).

Szczególnego zaszczytu Zdzisław Pawlik dostąpił w 1978 roku, ponieważ był jednym ze współorganizatorów oraz osobistym tłumaczem i przewodnikiem znanego ewangelisty amerykańskiego, dr. Billy Grahama w czasie jego kampanii ewangelizacyjnej w Polsce w październiku 1978 roku oraz w czasie drugiej wizyty ewangelisty w styczniu 1981 roku, w czasie której B. Graham otrzymał tytuł doktora *honoris causa* ChAT w Warszawie²³. W tym celu przeszedł specjalne przeszkolenie i jako tłumacz tego wybitnego baptysty, wywiązał się z powierzonego mu zadania bardzo profesjonalnie. Po latach sam dr Billy Graham w swojej autobiografii tak wspominał współpracę z nim: „Moim tłumaczem był pastor Zdzisław Pawlik, jeden z przywódców Kościoła Chrześcijan Baptistów, który świetnie mówił po angielsku i miał wspaniałe poczucie humoru. Większość osób z naszego zespołu [ewangelizacyjnego – dop. autora] nie była w stanie wymówić jego imienia, tak więc powiedział im, aby mówili do niego Fred”²⁴.

W 1980 roku Z. Pawlik został powołany na stanowisko przewodniczącego Komisji Koordynacji Pomocy PRE i aż do roku 1986 prowadził i koordynował bezprecedensową akcję pomocy charytatywnej, jaka w czasie i po okresie stanu wojennego w Polsce zaczęła napływać z ponad 40 organizacji kościelnych i pozakościelnych z wielu krajów świata za pośrednictwem Wydziału Pomocy Międzykościelnej ŚRK z siedzibą w Genewie. Wartość tej pomocy wyniosła kilkadziesiąt

²¹ Były to 15-minutowe audycje religijne „Słowo Prawdy z Warszawy” nadawane co tydzień począwszy od 1969 roku. Zob. Protokół posiedzenia NRK z dnia 24 kwietnia 1969 roku w Archiwum KChB, *Protokoły NRK Kadencja Naczelnej Rady Kościoła po XXI Soborze*, s. 13.

²² Szerzej o jego działalności w Komisji Mieszanej zob: A. Seweryn, *Na drodze dialogu...*, dz. cyt., s. 200.

²³ Obie wizyty opisane tamże, s. 137-182.

²⁴ B. Graham, *Taki, jaki jestem Autobiografia*, Wydawnictwo THEOLOGOS, b/w, 2010, s. 528.

milionów dolarów²⁵. Z tej zakrojonej na bezprecedensową skalę pomocy, którą bardzo sprawnie i rzetelnie koordynował Z. Pawlik, skorzystały nie tylko Kościoły zrzeszone w PRE, ale także Kościół Rzymskokatolicki, liczne Domy Opieki, szpitale, organizacje społeczne i charytatywne oraz osoby prywatne.

Ks. Pawlik współpracował również z Ministerstwem Zdrowia i Opieki Społecznej, jak też z Komisją Charytatywną Episkopatu Kościoła Rzymskokatolickiego. Ponadto dużo podróżował po świecie, nawiązując kontakty z Kościołami chrześcijańskimi, organizacjami charytatywnymi, udzielając licznych wywiadów radiowych i telewizyjnych, zachęcając w ten sposób do udzielania pomocy naszemu krajowi. Na przykład w październiku 1976 roku, w czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych, odbył 40 publicznych spotkań w Kościołach różnych wyznań, a także na uczelniach świeckich i teologicznych²⁶. Sprzyjała temu wyjątkowa osobowość ks. Z. Pawlika i jego łatwość w nawiązywaniu kontaktów, co szczególnie w relacjach międzynarodowych ułatwiała mu znajomość języków obcych: angielskiego, niemieckiego, rosyjskiego i czeskiego.

Jego osobiste zasługi w koordynowaniu Akcji Pomocy PRE zostały dostrzeżone, docenione i nagrodzone. Otrzymał bowiem wiele listów z podziękowaniami i wyrazami wdzięczności od instytucji, Kościołów oraz osób prywatnych, a także od wiceprezesa Rady Ministrów, Jerzego Ozdowskiego czy ministra Zdrowia i Opieki Społecznej Tadeusza Szlachowskiego²⁷. Dlatego też w marcu 1985 roku, w uznaniu zasług ks. Pawlika na polu działalności charytatywnej, Ministerstwo Zdrowia i Opieki Społecznej odznaczyło go medalem „Pomoc współpraca”.

Niebagatelne zasługi na niwie ekumenicznej i charytatywnej ks. Pawlika dostrzegła również uczelnia amerykańska Whitworth College w Spokane w stanie Washington (USA), która dnia 13 listopada 1984 roku nadała mu tytuł doktora *honoris causa*²⁸. W laudacji napisano: „Przez ponad 10 lat Wielebny Zdzisław Pawlik był kluczową postacią w dostarczaniu pomocy charytatywnej dla ludności w Polsce (...). Jego odwaga i poświęcenie wzbudzały szacunek i zaufanie u polskich władz oraz u przywódców Kościoła Rzymskokatolickiego, który dominuje w tym kraju. W niekiedy burzliwych relacjach między Kościołami Protestantckimi i Katolickim a polskim rządem, pełnił rolę dyplomaty. Zawsze budujący mosty porozumienia, jest on człowiekiem posiadającym prawdziwego ducha ekumenicz-

²⁵ Zob. *Służyć wszystkim w potrzebie. O darach z zagranicy mówi dla „Za i Przeciw” ks. Zdzisław Pawlik – sekretarz generalny Polskiej Rady Ekumenicznej* [wywiad Andrzeja Magolewskiego], „Za i Przeciw”, nr 13/1303 z dnia 25 kwietnia 1982 roku, s. 10-11. Zob. też: A. Grześkowiak, *Aby pomoc ludzi zbliżała*, „Słowo Powszechne” z 22-24 października 1982 r., s. 1 i 5.

²⁶ Zob. W. Benedyktowicz, *Wolność i powołanie. Sprawozdanie z działalności Polskiej Rady Ekumenicznej za okres od 16 maja 1973 do 22 listopada 1976 r.*, s. 14-15. Archiwum PRE, Teczka Walne Zgromadzenia PRE 1967-1976.

²⁷ Zob. A. Seweryn, *Na drodze dialogu...*, dz. cyt., s. 205-207.

²⁸ O czym w krótkiej notatce prasowej informowało również „Życie Warszawy” w wydaniu z 3 grudnia 1984 roku.

nego, działającym na rzecz wzajemnego zrozumienia pomiędzy wszystkimi Kościołami w Polsce”²⁹.

W tym miejscu warto również odnotować, że ks. Pawlik osobiście zorganizował trzy ważne międzynarodowe konferencje ekumeniczne w Polsce. Pierwszą była konferencja teologiczna w siedzibie Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego przy ulicy Zagórnej 10 w Warszawie, poświęcona zagadnieniom świadectwa, służby, sprawiedliwości i pokoju (wrzesień 1979 r.), następnie konferencja teologiczno-ewangelizacyjna zorganizowana przez PRE oraz międzynarodową fundację *World Vision* z USA w świątyni baptystycznej przy ulicy Waliców 25 (czerwiec 1981 r.) i wreszcie trzecia konferencja ekumeniczna, w czasie której spotkali się w Warszawie przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w ŚRK z kilkunastu krajów Europy Zachodniej i USA, by ocenić akcję charytatywną dla Polski w pierwszych latach kryzysu (kwiecień 1983)³⁰.

Dnia 27 maja 1985 roku ks. Zdzisław Pawlik z powodów osobistych poprosił Naczelną Radę Kościoła Baptystycznego o skreślenie go z listy duchownych PKChB, natomiast z powodzeniem kontynuował swoją pracę w PRE. Pięć lat później, w 1990 roku, został powołany na stanowisko dyrektora specjalnego programu pomocy dla Europy Centralnej i Wschodniej w ramach organizacji *Christian Children's Fund* z siedzibą w Genewie, w której działał nadal na rzecz pomocy humanitarnej w tej części naszego kontynentu. Swoją wieloletnią i bardzo aktywną pracę w PRE zakończył w 1992 roku. Po przejściu na emeryturę wyjechał z Polski i zamieszkał w stolicy Czech – Pradze, gdzie powtórnie się ożenił. Zmarł dnia 12 listopada 2010 roku³¹ na udar mózgu. Przeżył 82 lata.

Ks. bp Zdzisław Tranda, który reprezentował PRE na pogrzebie ks. Pawlika w Pradze, wyraził opinię, że cechowała go szczególna pasja ekumeniczna i dodał: „Zawsze dobrze się rozumieliśmy i dobrze nam się współpracowało, co było szczególnie ważne w czasie, gdy byłem prezesem PRE [w latach 1990-1993 – dop. autora] i gdy działałem w Komisji Ewangelizacji PRE jako jej przewodniczący”³².

We wspomnieniach tych, którzy współpracowali i znali osobiście Z. Pawlika, pozostał on człowiekiem o szczególnej duchowości, mającym w sercu wybitnie ekumenicznego ducha, który pozwolił mu działać dla dobra wszystkich partnerów ekumenicznych, bez partykularnych akcentów w działaniach na rzecz Kościoła Baptystycznego, z którego się wywodził. Jego erudycja, znajomość języków obcych, wysoka kultura osobista i wreszcie wyjątkowe poczucie humoru,

²⁹ Zob. tekst „Citation for Honorary Degree DOCTOR OF DIVINITY” oraz kopię dyplomu doktorskiego w: Teczka personalna Z. Pawlika w Archiwum Rady Kościoła w Warszawie.

³⁰ Zob. A. Seweryn, *Na drodze dialogu...*, dz. cyt., s. 204-205.

³¹ A. Seweryn, *Prezbiter dr Zdzisław Pawlik (1928-2010)*, „Słowo Prawdy” 2011, nr 2, s. 7.

³² Z. Tranda, *Wspomnienie...*, art. cyt., s. 30.

a nade wszystko ekumeniczna otwartość – wszystkie te cechy jego nieprzeciętnej osobowości zjednywały mu przyjaciół nie tylko w kraju, ale także poza jego granicami. Stał się godnym zaufania partnerem i to wszystko, co sobą reprezentował, przekładało się później na wiele dowodów solidarnej życzliwości i spektakularnej pomocy chrześcijan z całego świata okazanej Kościołom w Polsce w trudnych latach 80. ubiegłego wieku.

Wielopłaszczyznowa i wykonywana z poświęceniem służba ks. Zdzisława Pawlika zarówno w Kościele Baptystycznym, jak i w Polskiej Radzie Ekumenicznej zasługuje na uznanie, szacunek i pamięć. Dzieło jego życia to znakomity przykład ekumenizmu praktycznego. Jego osobowość zaś – jako duchownego i działacza ekumenicznego – może być dzisiaj pozytywną inspiracją dla współczesnych działaczy kościelnych w Polsce.

Andrzej Seweryn

ARCYBISKUP JÓZEF ŻYCIŃSKI

1948 – 2011

10 lutego 2011 zmarł w Rzymie abp Józef Życiński, metropolita lubelski, członek Papieskiej Rady ds. Kultury, jeden z najwybitniejszych współcześnie hierarchów katolickich w Polsce, profesor filozofii, kosmolog, logik, teolog, autor 50 książek i kilkuset artykułów, ważny uczestnik debaty publicznej, człowiek dialogu.

Pogrzeb arcybiskupa Życińskiego miał wymiar symbolu. Przed uroczystościami katolickimi za zmarłego modlili się lubelscy Żydzi z naczelnym rabinem Polski Michałem Schudrichem.

„Możemy kontynuować jego drogę, taką samą, którą pokazał nam nasz papież Jan Paweł II. Od pierwszego spotkania mówił, że my Żydzi jesteśmy jego braćmi. Być może na początku nie do końca to rozumieliśmy. Ale on miał dużo cierpliwości i my rozumiemy dziś, że Józef to nasz brat” – stwierdził rabin.

Michael Schudrich wraz z lubelskimi biskupami pomocniczymi, wśród których był bp Mieczysław Cisko, przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem Konferencji Episkopatu Polski, siedł na czele konduktu pogrzebowego, z kościoła akademickiego KUL do katedry lubelskiej. Przed katedrą dołączył do nich imam Nidal Abu Tabaq, mufti Ligi Muzułmańskiej w RP. Duchowni niechrześcijańscy odmówili za zmarłego modlitwę. Następnie uczestnicy uroczystości byli świadkami sceny, którą trudno byłoby sobie wyobrazić na pogrzebie jakiegokolwiek biskupa w Polsce. Duchowni trzech religii: rabin, imam i biskup uściskali się serdecznie. Scena-symbol, będąca ukoronowaniem życia arcybiskupa, który szczerze szukał dialogu nie tylko z chrześcijanami innych wyznań, ale także z wszystkimi ludźmi wiary.

Tuż przed rozpoczęciem mszy prezydent RP Bronisław Komorowski odznaczył pośmiertnie abp. Życińskiego Krzyżem Wielkim Orderu Odrodzenia Polski za „wybitne zasługi w działalności duszpasterskiej, osiągnięcia w pracy naukowej i dydaktycznej, za chrześcijańskie świadectwo humanizmu i tolerancji”. Prezydent stwierdził, że Zmarły był wybitną postacią Kościoła i bardzo ważnym uczestnikiem polskiego życia publicznego. Jako myśliciel był pięknym dowodem na to, że rozum i wiara mogą działać wspólnie, a nie przeciwko sobie. Był człowiekiem dialogu i intelektualnej odwagi, był wierny tradycji, ale równocześnie bez lęków patrzył w przyszłość Polski i Kościoła w okresie wielkiej, głębokiej modernizacji – mówił prezydent Komorowski.

Stwierdził, że abp Życiński przekraczał bariery, był wzorem otwartości na ludzi myślących inaczej, potrafił nazywać po imieniu sprawy trudne i był często ostrym polemistą. Walczył z nienawiścią i pogardą wobec drugiego człowieka. Potrafił przeciwstawiać się podłości. Pochylał się przy tym nad codziennymi problemami ludzi, skutecznie organizował pomoc dla wszystkich potrzebujących. Był głosem Kościoła, służącego człowiekowi i widzącego w człowieku to, co dobre w polskim życiu publicznym i w Kościele. „Polska żegna dziś jednego z wielkich swoich synów” – zaznaczył prezydent RP.

Wśród osób żegnających zmarłego metropolitę był prawosławny biskup lubelski i chełmski abp Abel, który podkreślił, że „niespodziewane odejście do Pana metropolity lubelskiego jest ogromną stratą dla całego chrześcijaństwa”. – Żegnamy dzisiaj modlitewnie pasterza o wielkich zasługach, promieniującego dobrocią człowieka wielkiej wiary, pełnego otwartości ekumenicznej – mówił abp Abel. Prawosławny hierarcha wyraził też przekonanie, że „abp Józef pozostanie na ziemi lubelskiej kamieniem węgielnym w budowaniu relacji ekumenicznych między naszymi, siostrzanymi Kościołami” oraz że dzieło abp. Życińskiego wpisze się trwale w bieg historii współczesnego świata. Wyznał też, że w osobie abp. Życińskiego traci „serdecznego i otwartego przyjaciela”. W Lublinie obaj hierarchowie tworzyli osobliwy tandem, realizujący wspólne przedsięwzięcia duszpasterskie: arcybiskup Abel, mężczyzna potężnej postury, i arcybiskup Józef, człowiek o niepozornej sylwetce. Jednak metropolita lubelski z typowym dla siebie poczuciem humoru zastrzegł się, że nie może nazwać arcybiskupa Abła bratem. Pytany: dlaczego? Odpowiadał: „Bo nie chcę być dla niego Kainem”. Ci dwaj arcybiskupi pisali wspólne listy pasterskie do katolików i prawosławnych.

Zmarły położył wielkie zasługi dla dialogu z Żydami, pamiętając o dramatycznych losach tej bardzo licznej przed wojną na Lubelszczyźnie wspólnoty. Jako jedyny z polskich biskupów założył w swej diecezji Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego. Wprowadził także do programu duszpasterskiego „opłakiwanie Żydów”, organizując modlitwy za „starszych braci” w Izbicy, Trawnikach i Kazimierzu. Dało mu to wielkie uznanie w środowiskach żydowskich, za co drugiej strony u ludzi podłych zyskał przezwisko „Żydziniński”. W Drodze Krzyżowej na

Majdanku z udziałem metropolity lubelskiego zawsze uczestniczyli przedstawiciele różnych wyznań i religii.

Był jedynym biskupem w polskim Episkopacie, który realizował program autorski, nie oglądając się na dyrektywy z Watykanu. Abp Życiński doskonale korzystał z tego, że współczesna doktryna katolicka daje wprost nieograniczone możliwości dialogicznego działania, dlatego sam podejmował liczne inicjatywy, uwzględniając nie tylko kalendarz uroczystości katolickich. W organizowanych przezeń na KUL Kongresach Kultury Chrześcijańskiej uczestniczyli także intelektualiści i twórcy innych religii oraz agnostycy.

Ta postawa arcybiskupa wynikała z zauroczenia i przeżycia jednej z kluczowych dla niego scen ewangelicznych: rozmowy Jezusa z Samarytanką przy studni. Abp Życiński słowa Jezusa skierowane do samarytańskiej kobiety, że Bogu należy oddawać cześć „w Duchu i w prawdzie”, obrał sobie jako dewizę posługi biskupiej.

Był największą indywidualnością w Episkopacie Polski, dlatego – jak każda nieprzeciętna osobowość – często spotykał się z przejawami niechęci i niezrozumienia. Znamienne, że tytuł jednego ze wspomnień o nim w miesięczniku „Więź” brzmiał: „Samotność długodystansowca”. Nie da się ukryć, że był przez swych kolegów w biskupstwie marginalizowany. Niektórzy biskupi wręcz namawiali się między sobą, żeby na niego nie głosować przy wyborach do Rady Stałej. Zdziałało – utracili „liberała”.

Ale i tak jego głos był słyszany w debacie publicznej i brzmiał nieraz wyraziściej niż oficjalne enuncjacje Konferencji Episkopatu Polski. Zresztą abp Życiński często „robił za Episkopat” zabierając głos w palących sprawach społecznych zanim ukazało się oficjalne stanowisko biskupów. Z własnej inicjatywy pisał listy z podziękowaniami do dziennikarzy, którzy w swojej publicystyce wyróżniali się wrażliwością społeczną.

Walczył z głupotą w życiu publicznym, fanatyzmem, nietolerancją. Narażał się skrajnej prawicy krytykując „naszość” i wskazywanie, kto jest prawdziwym Polakiem a kto nie. Nie mógł liczyć na poklask tego środowiska, kiedy powiedział, że „Nasz Dziennik” ma tyle wspólnego z Kościołem katolickim, co „Trybuna Ludu” z robotnikami.

Jako jedyny polski biskup miał odwagę stawać w obronie ludzi opluwanych. Tak było, gdy bronił Jana Nowaka Jeziorańskiego, atakowanego na falach „Radia Maryja” na podstawie ubeckich fałszywek o kolaborację z hitlerowcami. Odważnie stanął w obronie Czesława Miłosza, kiedy środowiska ultrapravicowe gwałtownie zaprotestowały przeciwko jego pochówkowi na Skałce, a na pogrzebie poety wygłosił porywającą homilię.

Swoich kolegów z Episkopatu przewyższał nie tylko głębią intelektu, ale także wrażliwością i wielkością serca. Wyświechtane i w gruncie rzeczy nic nie znaczące określenie, że jakiś biskup „pochyla się z troską” nad potrzebującymi, w jego

przypadku urzeczywistniało się w wielu konkretach. Ze swoich honorariów autor-
skich pomagał bezrobotnym, pielęgniarce, a niedługo przed swoją śmiercią
przelał wszystkie swoje oszczędności na konto jednej ze smoleńskich wdów, wy-
chowującej wiele dzieci.

Był człowiekiem modlitwy, dziecięcej i ufnej wiary, co trochę nie pasowało do
jego wizerunku subtelного intelektualisty i erudyty. Pracował ponad siły, zupełnie
nie licząc się ze swoim zdrowiem, spalając się w służbie dla ludzi i Boga niczym
świeca. Żył krótko, tak jak to przewidział.

Grzegorz Polak

KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

lipiec 2010 – marzec 2011

Ze świata

■ W Watykanie 1 lipca podano do oficjalnej wiadomości, że następcą kard. Waltera Kaspra na stanowisku przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan został 60-letni biskup szwajcarski Kurt Koch. Od 1995 r. kierował diecezją Bazylei. Przedtem był profesorem dogmatyki i uchodził za największego intelektualistę wśród biskupów szwajcarskich. Bronił Hansa Künga, gdy ten znalazł się w konflikcie z watykańską Kongregacją Nauki Wiary. Opowiadał się za dopuszczeniem kobiet do kapłaństwa. Jako biskup i przewodniczący Szwajcarskiej Konferencji Biskupów w latach 2007-2009 zajmował już bardziej konserwatywną w porównaniu z latami wcześniejszymi postawę. Dla ewangelików jest ważne, że wraz z Kurtem Kochem na czele Papieskiej Rady stoi znowu osoba mająca bezpośrednie doświadczenia z Kościołami ewangelickimi. Był to też jeden z motywów tej nominacji. Zadowolenie z nominacji wyraziła Światowa Rada Kościołów. Jej sekretarz generalny ks. dr Olav Fykse Tveit oświadczył, że liczy na współpracę z nim na rzecz „widzialnej jedności Kościoła”. Jego zdaniem, hierarcha „jest dobrze znany ze swej otwartości i głębokiego zaangażowania ekumenicznego”. Jego książka „Aby wszyscy byli jedno. Perspektywy ekumeniczne” jest znakomitym podsumowaniem obecnego stanu dialogu ekumenicznego. „Widzimy w biskupie Kochu rzetelnego partnera tych wszystkich, którzy są włączeni w ruch ekumeniczny i ufamy, że będzie on nadal kładł nacisk, tak jak kard. Walter Kasper, na ekumenizm duchowy” – dodał. W wywiadzie dla szwajcarskiego dziennika „Neue Zürcher Zeitung” bp Koch stwierdził, że wprawdzie nie słabnie

pragnienie jedności wśród wielu ludzi, to jednak utracono z oczu właściwy cel ekumenizmu. – „Każdy Kościół posiada własną naukę o Kościele i jego jedności. Każdy narażony jest na pokusę przenoszenia własnych wyobrażeń o jedności na cel ekumenii i nazywać je ekumenicznymi. Stąd też uważam, że powinniśmy więcej mówić o rozumieniu Kościoła, abyśmy znowu posiadali wspólną wizję jedności Kościoła” – powiedział. Zapytany o rozumienie jedności i warunki jej urzeczywistnienia oraz o pluralizm dialogu bp Koch podkreślił, że każda ze stron musi zaakceptować ekumenicznego partnera takiego, jakim jest bez narzucania mu czegokolwiek, co jest nie do pogodzenia z jego tożsamością wiary. – „Nie możemy reformowanym narzucać papieżstwa, ale z drugiej strony możemy oczekiwać od reformowanych, że nie będą nas przynaglać do interkomunii i intercelebracji” – dodał. Kilka miesięcy po nominacji na przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan bp Kurt Koch otrzymał kapelusze kardynalski.

■ W dniach 9-13 sierpnia odbywał się w Zurychu jubileuszowy XXX Międzynarodowy Kongres Starokatolików. Obrady toczyły się pod hasłem „Z weselem wyjdziecie” zaczerpniętym ze starotestamentowej księgi Izajasza (Iz 55,12). Jego celem statutowym jest rozszerzanie współpracy między poszczególnymi Kościołami członkowskimi Unii Utrechckiej. Kongres nie może podejmować wiążących decyzji, jego zadaniem jest raczej wzmacnianie więzi wewnątrz wspólnoty starokatolickiej oraz dbanie o kontakty ekumeniczne. Pierwsze tego rodzaju spotkanie miało miejsce w 1871 r. w Monachium i od tego momentu starokatolicy spotykają się regularnie co 4-5 lat. Organizatorzy Kongresu zadbali o specjalną oprawę spotkania, przedstawiając program pełen konferencji i warsztatów. W Kongresie uczestniczyły liczne delegacje ze wszystkich Kościołów Starokatolickich Unii Utrechckiej oraz z Kościoła Anglikańskiego. Obecni byli także świeccy i duchowni z polskich Kościołów tradycji starokatolickiej – Kościoła Polskokatolickiego oraz Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W swych pozdrowieniach skierowanych do uczestników Kongresu sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. Olav Fykse Tveit podkreślił rolę Kościołów starokatolickich w ruchu ekumenicznym.

■ Minęło siedemdziesiąt lat od utworzenia ekumenicznej Wspólnoty z Taizé. Rocznicą ta zbiegła się również z piątą rocznicą tragicznej śmierci Brata Rogera – założyciela Wspólnoty. 20 sierpnia 1940 r. szwajcarski duchowny ewangelicko-reformowany Roger Schutz przybył do francuskiej wioski Taizé, gdzie postanowił osiąść i założyć ekumeniczną wspólnotę zakonną. Jej celem miało być dążenie do rozwoju życia wewnętrznego dzięki wspólnej modlitwie oraz praca na rzecz pokoju, zgody i praktycznego pojednania chrześcijan. W ciągu następnych lat do Wspólnoty zaczęły wstępować kolejne osoby. Obecnie należy do niej ponad stu braci wyznania ewangelickiego i katolickiego z ponad 25 krajów. Od lat 60. do

Taizé zaczęło przyjeżdżać tysiące młodych ludzi z różnych krajów, by wziąć udział w cotygodniowych spotkaniach modlitewnych i doświadczyć specyficznej duchowości Wspólnoty. Od 1978 r. w różnych miastach Europy Wspólnota organizuje dla młodzieży międzynarodowe spotkania sylwestrowe, zwane Europejskimi Spotkaniami Młodych. Ostatnie – na przełomie 2009 i 2010 r. – miało miejsce w Poznaniu. Na czele Wspólnoty z Taizé przez 65 lat stał Brat Roger. 16 sierpnia 2005 r. został on zamordowany przez niezrównoważoną psychicznie kobietę. Obecnie przeorem Wspólnoty jest Brat Alois. W związku z rocznicami 14 sierpnia w Taizé odbyła skromna i cicha uroczystość. Bracia ze Wspólnoty wraz z ok. 5 tys. obecnych pielgrzymów modlili się, śpiewali i czytali teksty biblijne. Z okazji podwójnej rocznicy wydana została też niewielka książka „Życ dla miłości”, która zawiera wybrane myśli Brata Rogera. Przywódcy różnych tradycji chrześcijańskich i organizacji ekumenicznych przysłali do Taizé okolicznościowe pozdrowienia. „To ostatnie siedemdziesięciolecie przyniosło owoce dzięki inspiracji i błogosławieństwom, jakie posługa Wspólnoty z Taizé dała światu. ‘Przypowieść o wspólnocie’ stała się pionierską służbą – zainspirowała Kościoły na całym świecie, stała się wzorem uczestniczenia w potrzebach duchowych i materialnych ludu Bożego, w szczególności ludzi młodych” – napisał sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. Olav Fykse Tveit.

■ Pośród wielu wyzwań, które napotykamy w poszukiwaniu chrześcijańskiej jedności, potrzebujemy przełamania podziałów i uprzedzeń, które wykluczają nas wzajemnie – powiedział ks. dr Olav Fykse Tveit, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów (ŚRK), podczas 22. Światowej Konferencji Zielonoświątkowej w Sztokholmie. Było to pierwsze przemówienie lidera ŚRK przed globalną organizacją zielonoświątkowców. Przemawiając do delegatów konferencji, ks. Tveit podkreślił wspólne zobowiązanie do misji. Światowa Konferencja Zielonoświątkowa odbywała się w dniach od 24 do 27 sierpnia pod hasłem „Wyposaż siebie, innych i Kościoł.” Konferencja zgromadziła przedstawicieli różnych nurtów zielonoświątkowych z ponad 70 krajów. Obecni przedstawiciele większości głównych denominacji zielonoświątkowych.

■ Kościoły prawosławne tradycji bizantyjskiej rozpoczęły 1 września nowy rok kościelny. W 1989 r. patriarcha Konstantynopola Dimitrios I wybrał tę datę jako Dzień Ochrony Środowiska. Przypomniął o tym w dorocznym przesłaniu na te obchody jego następcy, Bartłomiej I. Honorowy zwierzchnik prawosławia zwrócił uwagę, że zgodnie z nauczaniem Kościoła prawosławnego każdy człowiek ma ogromną odpowiedzialność za ochronę stworzenia. Przypomniął, że z Bożego nakazu człowiek ma obowiązek uprawiać ziemię i jej strzec. Zdaniem patriarchy ekumenicznego, przeżywany obecnie globalny kryzys finansowy winien skłonić do przestawienia polityki gospodarczo-społecznej. Bartłomiej I wskazuje,

że jej priorytetem w miejsce niepohamowanej pogoni za zyskiem winno stać się środowisko naturalne. Prawosławna inicjatywa Dnia Ochrony Środowiska przekroczyła z czasem granice wyznaniowe.

■ W podedynburskim Musselburgh (Szkocja) od 14 do 17 września obradował Komitet Wykonawczy Światowej Rady Kościołów. Komitet Wykonawczy podjął decyzję, że X Zgromadzenie Ogólne ŚRK będzie obradować od 2 do 13 października 2013 r. w koreańskiej miejscowości Pusan. Komitet Naczelny ŚRK, którego obrady są zaplanowane na luty 2011 r., ustali temat Zgromadzenia. Komitet Wykonawczy przyjął trzy oświadczenia. W obliczu nadchodzących wyborów w Birmie zwrócono się do tamtejszych władz o uwolnienie więźniów politycznych, respektowanie podstawowych wolności dla wszystkich oraz zadbanie o uczciwe i wolne wybory. W oświadczeniu dotyczącym sytuacji w Nigerii wezwano tamtejszy rząd, Kościół oraz grupy religijne i społeczne do podjęcia działań na rzecz pokoju. Trzecie oświadczenie odniosło się do procesu pokojowego w Sudanie. Wszystkie partie polityczne w tym kraju zostały wezwane do przestrzegania ustaleń w sprawie referendum, zawartych kilka lat temu w porozumieniu pokojowym. Poza oświadczeniami Komitet Wykonawczy wezwał Kościoły członkowskie ŚRK do wyrażenia solidarności i udzielenia wsparcia ofiarom powodzi w Pakistanie. Ponadto, w obliczu niedawnej groźby publicznego spalania Koranu przez florydzkiego pastora, co przyczyniło się do spalania kilku kościołów w Pakistanie, wezwano Kościoły w Europie i USA, by zachęcały swoich wiernych i społeczeństwa do unikania działań, które mogą ranić uczucia religijne innych wspólnot wyznaniowych. Po wysłuchaniu relacji sekretarza generalnego z jego niedawnej wizyty w Ziemi Świętej, Komitet Wykonawczy podkreślił, że ŚRK powinna się zastanowić nad tym, jak wspierać tamtejszych chrześcijan, by w ten sposób przysłużyć się procesowi pokojowemu w tym regionie. Przyjęto również projekt budżetu ŚRK na 2011 r. oraz podjęto kilka decyzji personalnych.

■ Papież Benedykt XVI odbył w dniach 16-19 września podróż do Wielkiej Brytanii, podczas której odwiedził kolejno Edynburg, Glasgow, Londyn i Birmingham. W Edynburgu papież został powitany przez królową Elżbietę II. W Londynie, w drugim dniu wizyty papież spotkał się z duchownymi i świeckimi różnych wspólnot religijnych kraju. W okolicznościowym przemówieniu stwierdził, że „katolicy, zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i na całym świecie, nadal będą budować mosty przyjaźni z wyznawcami innych religii, aby leczyć krzywdy przeszłości i wspierać zaufanie między jednostkami i wspólnotami”. Żydowskiej społeczności w Wielkiej Brytanii i na świecie papież życzył „szczęśliwych i świętych obchodów święta Jom Kipur”. W spotkaniu obok przedstawicieli Żydów, wzięli udział także muzułmanie, wyznawcy hinduizmu, sikhowie oraz członkowie innych wspólnot religijnych. Wyznawców różnych religii papież nazwał „ludźmi

ducha” żyjącymi w czasach, gdy „przekonania religijne nie zawsze są zrozumiane i doceniane”. Podczas spotkania z anglikańskim arcybiskupem Canterbury Rowanem Williamsem ten ostatni z wielkim uznaniem odniósł się do służby Biskupa Rzymu. Poruszył również dzielącą chrześcijan kwestię prymatu papieskiego, stwierdzając, że chrześcijanie mają bardzo zróżnicowane podejście do natury powołania, które związane jest ze Stolicą Rzymską. W odpowiedzi na wystąpienie anglikańskiego prymasa, Benedykt XVI odniósł się również do kwestii trudnych, jednak jak podkreślił: – „Nie mam dziś zamiaru mówić o trudnościach, które powstały na ekumenicznej drodze i wciąż będą powstawać. O wiele bardziej chciałbym Waszej Łaskawości wyrazić podziękowanie za serdeczną przyjaźń, która między nami wzrosła, za ogromny postęp w wielu obszarach dialogu podczas 40 lat”. Benedykt nie pominął kwestii beatyfikacji kardynała Johna Henry’ego Newmana, podkreślając jego anglikańskie korzenie, duchowość, dzięki której wzrastał, służąc Kościołowi Anglii. Papież wyraził przekonanie, że Newman może być nauczycielem ekumenicznych cnót w tym sensie, że z jednej strony poczuł się zobowiązany pójść za decyzją sumienia, a z drugiej pozostał wierny przyjaźniom ze swoimi byłymi współwyznawcami, z którymi dzielił tęsknotę za jednością w wierze. Zwracając się do prymasa Williamsa, Benedykt XVI powiedział: „Wasza Łaskawość, chcemy w tym duchu przyjaźni odnowić nasze zdecydowanie, zgodnie z wolą naszego Pana i Odkupiciela Jezusa Chrystusa”. Kulminacyjnym punktem papieskiej wizyty na Wyspach Brytyjskich była beatyfikacja kard. Newmana. We Mszy św. beatyfikacyjnej w Birmingham wzięło udział ponad 55 tys. osób. Papież ogłosił, że liturgiczne wspomnienie błogosławionego będzie miało miejsce 9 października. Nawiązując do słów kard. Newmana „Serce mówi do serca” Benedykt XVI podkreślił, że słowa te dają nam „wgląd w jego rozumienie życia chrześcijańskiego jako powołania do świętości, doświadczanej jako głębokie pragnienie ludzkiego serca wejścia w intymną komunę z Sercem Bożym”.

■ W dniach 20-27 września w Wiedniu odbyło się XII posiedzenie Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Prawosławnym. Temat rozmów brzmiał: „Miejsce i rola biskupa Rzymu w Kościele w pierwszym tysiącleciu”. Obaj współprzewodniczący – abp Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan i prawosławny metropolita Jan – wyrazili na konferencji prasowej zadowolenie z wyniku obrad. Obaj podkreślili, że po obu stronach istnieje wielka gotowość wzajemnego poznawania się. Nawet jeśli nie osiągnęliśmy żadnego konkretnego, wymiernego postępu, to spotkania tego rodzaju pozwalają bliżej się poznać i lepiej zrozumieć stanowisko strony przeciwnej – powiedział abp Koch. Zarówno on, jak metropolita Jan podkreślili, że trwa dyskusja nad przyszłym modelem jedności. Tym, czym dla Kościoła katolickiego jest prymat, dla prawosławnych jest soborowość. Nie ma „Pierwszego” (*protos*) bez zasady soborowości i nie ma soborowości bez

„Pierwszego” – podkreślił prawosławny metropolita Pergamonu. Zauważył, że badania źródłowe wykazały, iż ta zasada „wzajemności prymatu i soborowości” była rzeczywiście wypełniana przez Kościoły w pierwszym tysiącleciu. Abp Koch uzupełnił tę wypowiedź, podkreślając, że Kościół katolicki, kierując się ideą prymatu, „w sprawie soborowości musi nadrobić trochę dystansu”. Dodał, że ekumenizm oznacza zawsze uczenie się od siebie nawzajem. Jako ważną kwestię na przyszłość przewodniczący Papieskiej Rady wymienił wspólne zastanowienie się nad tym, „jaki ma być wzorzec jedności, do której dążą Kościoły”. W tej sprawie potrzebne są jeszcze wyjaśnienia ze strony autokefalicznych Kościołów prawosławnych. – Będziemy musieli sobie otwarcie powiedzieć, jaki model jedności Kościoła sobie wyobrażamy – oświadczył arcybiskup. Jego zdaniem, nie może to być wzorzec monolityczny, jednolity, nie uwzględniający istniejących różnic kulturowych. Obaj współprzewodniczący Komisji byli zgodni, że należy to rozumieć jako bogactwo Kościoła. Metropolita Jan zapowiedział, że kolejne spotkania będą się bardziej skupiały na zagadnieniach teologicznych. Wyraził przy tym nadzieję, że następne spotkanie komisji odbędzie się za dwa lata. Zagadnienie dotyczące struktur hierarchicznych i prymatu biskupa Rzymu szerzej rozważano już we wrześniu 2006 roku w Belgradzie, na IX posiedzeniu. Z wielką uwagą spotkało się X. spotkanie w Rawennie we wrześniu 2008 roku. Podpisany tam dokument (z wyjątkiem przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego) zawierał po raz pierwszy wspólne stanowisko rozdzielonych od 1054 roku Kościołów w sprawie prymatu „Pierwszego” (Protos) Biskupa w Kościele powszechnym. Po raz pierwszy Kościoły potwierdziły, że „zgodnie z tradycją Kościoła” ma miejsce również w wymiarze powszechnym pierwszoplanowa pozycja „Pierwszego” taka, jaką posiadał w pierwszym wieku biskup Rzymu. W 2009 roku XI posiedzenie odbyło się w Pafos na Cyprze. Obrady dotyczyły kwestii przyszłości posługi papieskiej. Dyskusji na temat roli biskupa Rzymu w niepodzielnym Kościele, ze względu na wielką złożoność tego problemu, nie zamknięto również w Pafos. Dlatego temat ten powrócił również na XII. posiedzenie Komisji w Wiedniu.

■ Światowa Rada Kościołów zachęca chrześcijan i Kościoły na całym świecie do aktywnego uczestniczenia w Międzynarodowym Dniu Modlitwy o Pokój (MDMoP). W 2010 roku szczególna uwaga poświęcona była projektom pokojowym w Afryce. MDMoP jest co roku obchodzony 21 września – tego samego dnia, co Międzynarodowy Dzień Pokoju ONZ. Stanowi on również element Dekady Przewycięzania Przemocy – projektu Światowej Rady Kościołów (ŚRK) prowadzonego w latach 2001-2010. ŚRK zachęca w ten sposób chrześcijan i Kościoły na całym świecie do modlitwy o pokój oraz do wspólnych działań na rzecz eliminowania przemocy. W Afryce, gdzie miliony ludzi padło ofiarami wojen i konfliktów etnicznych, Kościoły i środowiska ekumeniczne prowadzą szereg pro-

jektów mających na celu zagojenie ran i pojednanie zwaśnionych grup. Tego rodzaju działania są prowadzone m.in. w Ugandzie, Ghanie, Nigerii i Tanzanii. ŚRK zaprasza Kościoły członkowskie na całym świecie do organizacji 21 września lub w najbliższą niedzielę modlitwy o pokój. Na stronie internetowej Dekady Przewycięzania Przemocy można znaleźć teksty modlitw przygotowanych na tegoroczny Międzynarodowy Dzień Modlitwy o Pokój.

■ Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie (GEKE, d. Konkordia Leuenberska) oraz Europejska Federacja Baptystyczna (EFB) podpisały 24 września w miejscowości Rocca di Papa (Włochy) umowę o zacieśnieniu współpracy. Członkostwo baptystów w GEKE nie jest na razie możliwe z powodu różnic teologicznych dotyczących rozumienia sakramentu chrztu świętego, jednak obydwie wspólnoty chcą mocniej współpracować na płaszczyźnie teologicznej oraz organizować spotkania informacyjne między władzami i agendami obydwóch instytucji. Do GEKE należy 105 Kościołów luterańskich, reformowanych, unijnych i metodystycznych z ponad 30 krajów, w tym z Polski. Z kolei do EFB należy 51 wspólnot baptystycznych z całego Kontynentu. W imieniu GEKE umowę podpisał sekretarz generalny ks. bp Michael Bünker, a EFB reprezentował jej prezydent, pastor Tony Peck.

■ W monasterze patriarchalnym w Saidnaya (Syria) w dniach od 26 września do 2 października odbyły się doroczne obrady Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. Rolę gospodarza pełnił miejscowy Kościół prawosławny. Obradom współprzewodniczyli prawosławny metropolita Nifon z Targoviste (Rumunia) i rzymskokatolicki arcybiskup Diarmuid Martin z Dublinia (Irlandia). Uczestnicy obrad dokonali poważnego postępu w pracy nad dwoma dokumentami studyjnymi, z których jeden dotyczy ekumenicznej recepcji, drugi zaś duchowych korzeni ekumenizmu. Przedstawiciele Kościołów syryjskich zwrócili uwagę na ogromne znaczenie dwóch kwestii: migracji i młodzieży. Dali wyraz głębokiemu z troskaniu z powodu spadającej liczby chrześcijan w tym regionie oraz przyszłości młodych ludzi.

■ Nie odmawiaj sprawiedliwości ubogim”. Taki tytuł nosi tekst, który Kościoły i organizacje chrześcijańskie Starego Kontynentu przekazały instytucjom i państwom członkowskim Unii Europejskiej. Wspólny ekumeniczny dokument wręczono 1 października w Brukseli podczas konferencji o walce z ubóstwem i wykluczeniem społecznym. Odbyła się ona z inicjatywy Kościołów chrześcijańskich w brukselskiej siedzibie Parlamentu Europejskiego pod patronatem jego przewodniczącego, Jerzego Buzka. Konferencję przygotowały organizacje charytatywne Caritas Europa i jej protestancki odpowiednik Euro diakonia, katolicka Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (COMECE) oraz Komisja „Ko-

ściół i Społeczeństwo” Konferencji Kościołów Europejskich (KEK), zrzeszającej chrześcijan innych wyznań. Przedstawiciele Kościołów zwrócili uwagę, że choć przed 10 laty w Unii Europejskiej zobowiązano się znacznie zredukować ubóstwo – 17 proc. jej obywateli, czyli 84 mln ludzi, nadal jest nim zagrożonych. Zaapelowano zatem do instytucji i państw Europy o wzmożenie wysiłków, by zmienić ten stan. Wiele nowych dróg pomocy ubogim z równoczesnym uszanowaniem ich godności wskazać mogą doświadczenia wolontariatu chrześcijan z różnych diecezji, parafii czy misji. Konferencję o walce z ubóstwem i wykluczeniem społecznym poprzedziła wystawa w Parlamencie Europejskim w Brukseli, poświęcona działalności charytatywnej chrześcijańskich organizacji.

■ Kościół Ewangelicko-Luterański Danii został 13. członkiem Wspólnoty Porvoo, do której należą niektóre nadbałtyckie i skandynawskie Kościoły luterańskie oraz Kościoły anglikańskie w Wielkiej Brytanii i Irlandii. Dokument z Porvoo podpisany przed 15 laty ustanawia pełną wspólnotę ołtarza i ambony między luterańskimi a anglikańskimi sygnatariuszami oraz wymaga obecności biskupów jednej tradycji przy introdukcji biskupa drugiej wspólnoty. Kościół Danii od dawna miał status obserwatora we wspólnocie Porvoo, jednak ze względu na brak akceptacji dla kobiet-biskupów w Kościele Anglii, nie zgłaszał akcesu do pełnego członkostwa. Teraz, kiedy Kościół Anglii finalizuje dopuszczenie kobiet do konsekracji biskupiej, duńscy luteranie postanowili przyłączyć się do Porvoo, co stało się podczas uroczystego nabożeństwa w kopenhaskiej katedrze.

■ W mieście Peć w zachodnim Kosowie odbyła się 3 października intronizacja patriarchy serbskiego Ireneusza. Zwierzchnik serbskiego prawosławia zaapelował o zgodę między Serbami a Albańczykami w Kosowie. Wspólnotę międzynarodową prosił zaś, by pamiętała o prawach tutejszej mniejszości serbskiej. Był to ostatni akord przejmowania przezeń najwyższego urzędu w Serbskim Kościele Prawosławnym, na który został wybrany w styczniu. Objął on to stanowisko już wówczas, jednakże – zgodnie z tradycją i przepisami serbskiego prawosławia – właściwa intronizacja winna się odbyć w katedrze patriarszej w Peću, który obecnie znajduje się w niezależnym od Serbii Kosowie. Na uroczystość przybyli wszyscy biskupi Serbskiego Kościoła Prawosławnego, hierarchowie innych Kościołów prawosławnych, a także prezydent Serbii Boris Tadić oraz wielu innych polityków serbskich i członkowie korpusu dyplomatycznego. Liturgię wraz z nimi i pozostałymi biskupami serbskimi sprawowali hierarchowie 14 pozostałych autokefalicznych Kościołów prawosławnych. Z Polski przybył biskup lubelski i chełmski, Abel. Kościół katolicki na uroczystości reprezentowali m.in. przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Obecni byli również przedstawiciele Kościołów: Anglikańskiego i Ormiańskiego, Światowej Rady Kościołów oraz wspólnot muzułmańskiej i żydowskiej z Serbii.

■ Bartłomiej I dostrzega oznaki poprawy sytuacji Patriarchatu Ekumenicznego w Turcji. Honorowy zwierzchnik prawosławia ma nadzieję, że być może w przyszłym roku zostanie ponownie otwarte słynne seminarium duchowne na wyspie Chalki – nieczynne od 40 lat. W rozmowie z austriacką agencją katolicką „Kathpress” (12 X) patriarcha stwierdził, że swoje nadzieje opiera na ostatnich wypowiedziach wicepremiera Turcji , Bülenta Arinca. W wywiadzie telewizyjnym polityk powiedział, że Chalki trzeba otworzyć, gdyż chrześcijanie w Turcji mają prawo do kształcenia własnych teologów i duchowieństwa. Seminarium na Chalki zostało zamknięte w 1971 r. w ramach wzmacniania kontroli państwowej nad prywatnymi instytucjami oświatowymi. Władze tłumaczyły wówczas, że w Turcji nie ma miejsca na prywatne uniwersytety. Od czasu zamknięcia seminarium i połączonej z nim Akademii Teologicznej Kościół prawosławny w Turcji nie ma możliwości kształcenia nowych księży. Większość duchownych mających obywatelstwo tureckie jest w wieku około 70 lat. Przywrócenie działalności uczelni na Chalki jest jednym z głównych warunków stawianych Turcji przez Unię Europejską w rozmowach na temat przystąpienia tego kraju do UE. „Po 40 latach nadszedł już czas, abyśmy mogli kształcić nowych księży” – podkreślił patriarcha Bartłomiej. Dodał, że teraz z większym optymizmem niż wcześniej myśli o tym, że rząd turecki znajdzie wreszcie drogę, która umożliwi mu ponowne otwarcie nieczynnej od lat uczelni. Kolejnym pozytywnym sygnałem ze strony rządu Turcji jest w ocenie patriarchy Bartłomieja fakt, że 10 października rząd przyznał obywatelstwo tureckie piętnastu metropolitom Patriarchatu Ekumenicznego pracującym za granicą, w tym m.in. metropolicie Austrii, Michaelowi Staikosowi. Według przepisów tureckich urząd patriarchy może sprawować tylko obywatel turecki. Pozytywnym sygnałem dla Patriarchatu Ekumenicznego jest niedawna zgoda władz tureckich na to, aby w przyszłości Kościół prawosławny mógł raz w roku – 15 sierpnia – sprawować liturgię kościele klasztoru w Sümeli. Na pierwszą po 88 latach liturgię w sierpniu br. przybyło tam 1,5 tys. chrześcijan. Liturgii przewodniczył patriarcha Bartłomiej. Od czasu wymiany ludności między Grecją i Turcją w 1922 roku klasztor był opuszczony i podlegał urzędowi ds. zabytków. Po tym nabożeństwie premier Turcji, Recep Tayyip Erdogan odrzucił krytykę kręgów nacjonalistycznych swego kraju. Podkreślił, że Turcja niczego nie straciła, jeśli tysiąc, czy nawet dwa tysiące chrześcijan przyszło na swoje nabożeństwo. Wielki problem stanowi w dalszym ciągu nierozwiązana kwestia prawnego uznania Patriarchatu Ekumenicznego w Stambule. Władze państwowe w dalszym ciągu nie uznają ani tytułu Patriarchy Ekumenicznego, ani honorowej pieczy Patriarchatu nad całym prawosławiem. Oficjalnie uznają patriarchę Bartłomieja I tylko jako zwierzchnika kilku tysięcy żyjących w Turcji wyznawców greckiego prawosławia.

■ W dniach 18-22 października na wyspie Rodos odbywało się II Forum Katolicko-Pravosławne. Jego organizatorami byli Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola oraz Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Hasło spotkania brzmiało: „Relacje Kościół-państwo. Perspektywy teologiczne i historyczne”. Forum zakończyło się podpisaniem wspólnej deklaracji, która zawiera panoramę relacji Kościół – Państwo w Europie oraz szereg postulatów. Kieruje ona także apel do wszystkich katolików i prawosławnych w Europie, aby swoim zaangażowaniem przyczyniali się do budowy społeczności opartej na walorach chrześcijańskich. Wzięło w nim udział 17 delegatów CCEE z 12 krajów i 17 przedstawicieli europejskich Kościołów prawosławnych. Forum współprzewodniczył metropolita Sassimy Genadiusz (Gennadios Limouris) z Patriarchatu Ekumenicznego oraz kard. Péter Erdő, przewodniczący CCEE i prymas Węgier. Wśród członków delegacji katolickiej obok biskupa sandomierskiego, Krzysztofa Nitkiewicza byli m.in. abp Tadeusz Kondrusiewicz z Mińska na Białorusi oraz teolog Domu Papieskiego, o. Wojciech Giertych OP. Następne spotkanie jest planowane w 2012 r. w Lizbonie. Pierwsze Forum Katolicko-Pravosławne odbyło się w Trydencie we Włoszech i dotyczyło spraw rodziny.

■ Pięciu biskupów anglikańskich wstąpiło do Kościoła katolickiego przez strukturę ordynariatu personalnego na mocy konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” z ubiegłego roku. Episkopat katolicki Anglii i Walii przyjął z zadowoleniem decyzję z 8 listopada podjętą przez Andrew Burnhama, Keitha Newtona, Johna Broadhursta, Edwina Barnes’a i Davida Silka. Rzecznik Watykanu, ks. Federico Lombardi, poinformował natychmiast, że „Stolica Apostolska studiuje utworzenie pierwszego ordynariatu personalnego dla grup byłych anglikanów”. Trzech z biskupów to sufragani przeciwni kapłaństwu kobiet, dwaj pozostali to biskupi-seniorzy. Grupy konwertytów nie będą tworzyć oddzielnego obrządku, a jedynie odrębne struktury w obrębie rytu łacińskiego, wzorowane na ordynariatach wojskowych. Duchowni żonaci, którzy zdecydują się na jedność z Rzymem, będą mogli przyjąć święcenia kapłańskie.

■ W Rzymie odbyły się obchody związane z 50. rocznicą powołania do życia Sekretariatu (od 1988: Papieskiej Rady) ds. Jedności Chrześcijan (okolicznościowy tekst zamieszczamy w dziale „Artykuły”)

■ Rosyjski Kościół Pravosławny i Kościół rzymskokatolicki jednym frontem bronią wartości chrześcijańskich – uważa patriarcha Moskwy i całej Rosji, Cyryl. Dialog prawosławno-katolicki określił jako trudny i stwierdził, że nie można oczekiwać natychmiastowych jego owoców. „W obliczu agresywnego, zsekularyzowanego liberalizmu razem z Kościołem rzymskokatolickim bronimy tradycyjnych wartości chrześcijańskich, takich jak rodzina i wartość życia ludzkiego. Na-

sze Kościoły jednym frontem występują przeciwko medyczno-biologicznym eksperymentom niezgodnym z postawą szacunku dla godności ludzkiej osoby” – mówił Cyryl na spotkaniu ze studentami prowadzonej przez rosyjskie MSZ Akademii Dyplomatycznej oraz z pracownikami rosyjskiej dyplomacji. Wyraził głęboką troskę z powodu tendencji do „liberalizacji teologii i moralności” w szeregu Kościołów protestanckich. Dawanie ślubów homoseksualistom i dopuszczanie do kapłaństwa uznał za niedopuszczalne. W podsumowaniu wskazał, że wiele wspólnot prawosławnych, katolickich, protestanckich w krajach Wspólnoty Niepodległych Państw i Europy Wschodniej pozostaje wiernymi tradycyjnym wartościom chrześcijańskim.

■ Honorowy przywódca prawosławia patriarcha Bartłomiej I przyjął delegację watykańską, która uczestniczyła w Stambule w uroczystościach ku czci świętego Andrzeja Apostoła (30 listopada), patrona Patriarchatu Konstantynopola. Przy tej okazji stwierdził: „Kościoły Rzymu i Konstantynopola mają obowiązek ponownego nawiązania więzów komunii, by ukazać, że są godne dziedzictwa, jakie pozostawili apostołowie Piotr i Andrzej”. Bartłomiej I podkreślił znaczenie oficjalnego dialogu teologicznego między obydwoma Kościołami, ponieważ „jedność w miłości nie wystarcza i wymaga jednocześnie jedności w wierze i prawdzie”. Patriarcha przypomniał, iż wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne są zgodne co do konieczności podtrzymywania tego dialogu, aby uczciwie, w „duchu miłości przemyśleć kwestie teologiczne zarówno te, które nas łączą jak i dzielące nas i abyśmy wszyscy doszli do jedności w wierze”. Bartłomiej I zapewnił też o swej modlitwie w intencji sukcesu tego dialogu, zwłaszcza w jego obecnej fazie, kiedy podejmowane są kontrowersyjne kwestie, które „w przeszłości doprowadziły do ostrego konfliktu obydwu naszych Kościołów”. Nawiązując do niedawnej sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym – patriarcha zauważył, że wskazała ona na istniejące trudności, a jednocześnie gotowość i determinację, by przezwyciężyć owe trudności z miłością i z dochowaniem wierności doktrynie i życiu Kościoła, jakie przekazało nam pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa, by posunąć się naprzód w swych rozwiązaniach. Delegacji watykańskiej na uroczystości przewodniczył szef Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Kurt Koch.

■ W dniach 3-5 grudnia przebywała w Rzymie delegacja Światowej Rady Kościołów pod przewodnictwem jej sekretarza generalnego – ks. dr. Olava Fykse Tveita. Stało się już tradycją, że nowi sekretarze generalni składają wizytę papieżowi. W skład delegacji wchodził m. in. pastor Martin Robra, odpowiedzialny w ŚRK za kontakty z katolikami oraz pastorka Fulata Mbano-Moyo, zajmująca się zagadnieniami feministycznymi. Delegacja najpierw spotkała się z kard. Kurtem

Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, z którym dyskutowała o możliwości podróży papieża do Genewy i wizyty w siedzibie ŚRK, a potem została przyjęta przez Benedykta XVI. Program przewidywał także wizyty w rzymskich kościołach protestanckich oraz w siedzibach Wspólnoty św. Idziego oraz Ruchu Focolari. Rozmowa z papieżem dotyczyła przyszłości ekumenizmu i sytuacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Sekretarz generalny powiedział Radiu Watykańskiemu, że papież podkreślił znaczenie ŚRK. Interesowało go, jak wyobrażamy sobie naszą działalność w przyszłości. Chciał wiedzieć, jak traktujemy kwestie teologiczne i w jaki sposób przyczyniamy się do umacniania jedności, widzialnej jedności między Kościołami. Tveit podkreślił, że jemu nie chodzi o formalne członkostwo Kościoła Rzymskokatolickiego w ŚRK, lecz o wzmocnienie dotychczasowej współpracy w różnych komisjach rady, a także codzienne zaangażowanie ekumeniczne na świecie. „A zatem bardziej niż o umocnienie relacji na linii Rzym – Genewa, chodzi o współpracę między Kościołami na całym świecie”. Benedykt XVI i ks. Tveit dyskutowali także o sytuacji politycznej i religijnej w Sudanie i na Bliskim Wschodzie. Obaj duchowni zauważyli, że sytuacja tamtejszych Kościołów jest związana z sytuacją polityczną zarówno w Izraelu i Palestynie, jak też w całym regionie. Ks. Tveit przypomniał także, że materiały do najbliższego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan przygotowały Kościoły z Jerozolimy.

■ Jedność protestantów chińskich jest istotnym powodem szybkiego wzrostu Kościoła w Chinach – stwierdził sekretarz generalny Chińskiej Rady Chrześcijan (CRC) Kan Baoping podczas pobytu w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie. Siedmioosobowa delegacja przywódców CRC spotkała się 6 grudnia z sekretarzem generalnym ŚRK i innymi współpracownikami organizacji kościelnych, które mają swoją siedzibę w Genewie. Była to czwarta tego rodzaju wizyta od czasu utworzenia postkonfesjonalnej CRC w 1980 r. Ostatnia z nich miała miejsce w 2003 r. CRC, która w 2009 r. miała 19 milionów członków, w 1991 r. została oficjalnie przyjęta na Zgromadzeniu Ogólnym w Canberrze (Australia) w poczet członków ŚRK. Delegacja chińska odbyła spotkanie „okrągłego stołu” z przedstawicielami ŚRK, a następnie spotkała się na obiedzie z sekretarzami generalnymi Światowej Rady Kościołów, Światowej Federacji Luteranckiej, Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych i Światowej Organizacji Chrześcijańskich Związków Młodych Kobiet. Odwiedziła też Instytut Ekumeniczny w Bossey k. Genewy.

■ Benedykt XVI przykładem do dialogu z Kościołami wywodzącymi się z Reformacji taką samą wagę, jak do dialogu z prawosławiem – podkreślił przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kardynał Kurt Koch w rozmowie z austriacką agencją katolicką „Kathpress”. „Gdy papież zapytał

mnie, czy podjąłbym urząd w Watykanie, jego istotnym argumentem było to, żeby miał znowu kogoś, kto z własnego doświadczenia, a nie tylko z książek zna Kościoły i wspólnoty kościelne wywodzące się z Reformacji” – powiedział pochodzący ze Szwajcarii kard. Koch. Hierarcha wskazał, że podczas gdy dialog z prawosławiem toczy się wokół prymatu papieża, w łonie Kościołów Reformacji powstała „wielka różnorodność wspólnot skupionych wokół fragmentarycznego nauczania, co utrudnia dialog, wyjaśniał watykański „minister ds. ekumenizmu”. „Dlatego niezbędne jest istnienie organizacji zwierzchnich, zwłaszcza takich, jak Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie (GEKE), której sekretarzem generalnym jest austriacki biskup Michael Bünker. Jest ona partnerem dialogu, z którym można rozmawiać w sposób wiążący” – stwierdził kard. Koch. Jako „dalszy” cel przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan wymienił wspólne oświadczenie na temat Kościoła, Eucharystii i urzędu. „Wydaje mi się, że jest to decydujący problem dla naszej przyszłości” – podkreślił szwajcarski purpurat.

■ Dla nas Reformacja jest radością wyzwającą moc Ewangelii, którą na nowo głosili reformatorzy i chcemy to świętować. Należy mówić o tym, co Reformacja uszkodziła, ale również o jej ekumenicznych aspektach – powiedział bp Munib Younan, prezydent Światowej Federacji Luteranckiej (ŚFL) podczas spotkania z Benedyktem XVI. Palestyński biskup zaprosił papieża do współpracy przy zorganizowaniu ekumenicznych obchodów 500-lecia Reformacji. Bp Younan podkreślił, że nie można osiągnąć widzialnej jedności w pojedynkę. – „Nie możemy tego uczynić bez Waszej pomocy. Dlatego zapraszam Waszą Świątobliwość do współpracy w przygotowaniu tej rocznicy, abyśmy w 2017 roku byli bliżsi w dzieleniu Chleba Życia niż jesteśmy dzisiaj” – zaznaczył. Younan wskazał na ogromne znaczenie jedności wokół Stołu Pańskiego. – „Musimy mieć przed oczyma ten cel, który Luter postrzegał jako sumę Ewangelii” – argumentował biskup. Z kolei Benedykt XVI wyraził wdzięczność za wiele znaczących owoców, jakie pojawiały się w ciągu dekad bilateralnych dyskusji między luteranami a rzymskimi katolikami. – „Powoli i cierpliwie usuwane były bariery, aby wzmocnić widzialne więzi jedności za pomocą dialogu teologicznego i praktycznej współpracy, szczególnie na poziomie społeczności lokalnych. Katolicy i luteranie są wezwani do podjęcia nowej refleksji, dokąd nas podróż ku jedności doprowadziła, oraz do zabiegania o Boże prowadzenie oraz pomoc na przyszłość” – powiedział Biskup Rzymu. Zwierzchnik Kościoła Rzymskokatolickiego przypomniał ponadto znaczenie Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu z 1999 roku, w której powstaniu sam miał udział, oraz zachęcił do pogłębiania ekumenicznych relacji. W skład luteranckiej delegacji, oprócz bpa Younana, który jest również zwierzchnikiem luteranów w Ziemi Świętej, wszedł ks. dr Martin Junge, nowy sekretarz generalny ŚFL oraz wszy-

scy wiceprezydenci regionów ŚFL. Luterkańscy goście spotkali się również z kardynałem Kurtem Kochem, przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan.

■ W swoim przesłaniu bożonarodzeniowym sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów ks. Olav Fykse Tveit odwołując się do historii narodzin Jezusa apeluje o wzmoczenie działań na rzecz pokoju na całym świecie. Ks. Tveit zwraca uwagę na kontrasty, jakie można znaleźć w historii narodzin Jezusa. Objawienie chwały niebiańskiej dane jest prostym ludziom żyjącym na polach i pastwiskach. Podobne kontrasty są zdaniem sekretarza generalnego ŚRK widoczne dzisiaj: bieda i zamożność, systemy tyranii i sprawiedliwości, przemoc i pojednanie. „W tym wszystkim jesteśmy dotkliwie świadomi potrzeby pokoju godnego imienia: sprawiedliwy pokój dla wszystkich” – pisze w swym przesłaniu ks. Tveit. Sekretarz generalny ŚRK przypomina również o mającym się odbyć w maju 2011 r. w Kingston na Jamajce Międzynarodowym Ekumenicznym Zgromadzeniu Pokojowym. Jego motto będzie brzmiało: „Chwała Bogu, pokój na ziemi”. Zgromadzenie będzie podsumowaniem projektu ŚRK „Dekada przewycięzania przemocy” (2001-2010) oraz okazją do podjęcia wspólnych zobowiązań Kościołów w sprawie działań na rzecz sprawiedliwego pokoju między narodami. Wszystkie Kościoły ŚRK są zaproszone na Zgromadzenie w Kingston.

■ Kongregacja Nauki Wiary utworzyła na terytorium Anglii i Walii Ordynariat Personalny dla grup anglikańskiego duchowieństwa i wiernych, którzy przeszli do Kościoła katolickiego. Patronem ordynariatu został John Henry Newman, który w XIX wieku sam przeszedł z anglikanizmu na katolicyzm. Benedykt XVI mianował też jego pierwszego przełożonego – ks. Keitha Newtona, który wraz z dwoma byłymi biskupami anglikańskimi: Johnem Charlesem Broadhurstem i Andrew Burnhamem przyjął święcenia kapłańskie w katedrze westminsterskiej w Londynie z rąk abp Vincenta Nicholasa. W komunikacie Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej przypomniano, że Ordynariat Personalny jest strukturą umożliwiającą grupowe zjednoczenie byłych anglikanów z Kościołem katolickim, z zachowaniem ich własnego dziedzictwa liturgicznego, duchowego i duszpasterskiego. Zaznaczono, że ze względów doktrynalnych Kościół nie zezwala na wyświęcenie mężczyzn żonatych na biskupów. Jednakże Konstytucja Apostolska *Anglicanorum coetibus*, pod pewnymi warunkami pozwala na wyświęcenie żonatych byłych duchownych anglikańskich na kapłanów. Stało się to w katedrze westminsterskiej, kiedy byli biskupi anglikańscy przyjęli święcenia z rąk abpa Nicholasa. Wraz z ordynariuszem, Keithem Newtonem dwaj pozostali będą nadzorowali przygotowanie katechetyczne pierwszych grup anglikanów, którzy na Wielkanoc, wraz ze swymi duszpasterzami zostaną przyjęci do Kościoła katolickiego. Będą też towarzyszyć duchownym przygotowującym się do

katolickich święceń kapłańskich, które odbędą się w okresie Zesłania Ducha Świętego. Watykański komunikat zaznacza, że utworzenie nowej struktury jest zgodne z zaangażowaniem w dialog ekumeniczny, który jest nadal priorytetem dla Kościoła katolickiego. „Inicjatywa prowadząca do opublikowania Konstytucji Apostolskiej oraz utworzenia Ordynariatu Personalnego wypłynęła od wielu różnych grup anglikanów, którzy oświadczyli, że wyznają wiarę katolicką, tak jak jest ona wyrażona w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz akceptują Posługę Piotrową, jako tę, której Chrystus pragnął dla swego Kościoła. Nadszedł dla nich czas wyrażenia tej domyślnej jedności w widzialnej formie komunii” – stwierdza komunikat Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej. Pierwszy ordynariusz Ordynariatu Personalnego Keith Newton urodził się w 1952 r. Odbył studia w londyńskim King’s College a następnie w Christ Church College w Canterbury. Został wyświęcony na prezbitera w Kościele anglikańskim w 1976 r. W 2002 został biskupem Richborough, sufraganiem arcybiskupa Canterbury odpowiedzialnym za parafie tradycyjne na wschodzie prowincji Canterbury. Przechodząc do Kościoła katolickiego podkreślił, że choć kwestia święcenia kobiet jest ważna, to nie była dla niego głównym powodem obecnej decyzji. Podjął ją, przyjmując bardzo osobiście słowa modlitwy Pana Jezusa „Aby wszyscy byli jedno”. K. Newton jest żonaty i ma troje dorosłych dzieci.

■ W liturgiczne święto Nawrócenia św. Pawła (25 stycznia), podczas uroczystych ekumenicznych nieszporów w bazylice św. Pawła za murami w Rzymie, kończących Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, papież Benedykt XVI zwrócił się do zgromadzonych dostojników kościelnych z różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych z pewnym skonsolidowanym programem ekumenicznym ujętym w tzw. „kryteria jedności”. Podstawowym apelem papieża stało się wołanie o rezygnację ze swoistego „pesymizmu ekumenicznego”, który jest aktualnie wyczuwalny we wszystkich próbach podejmowania wzajemnych rozmów przez ekumenicznych partnerów. Papież podkreślił, iż jedność, od której Kościoły chrześcijańskie są jeszcze dość daleko, nie polega na stworzeniu jedynie organizatorskich i logistycznych struktur owej przyszłej „wspólnotowości”, lecz musi się zdecydowanie urzeczywistniać na o wiele głębszej płaszczyźnie „współżycia”. Papież dosłownie: „Jest to naszym obowiązkiem, aby podążać tą drogą z zachwytem i entuzjazmem, a za pomocą poważnego i konsekwentnego dialogu pogłębiać wspólne dziedzictwo zarówno w wymiarze teologicznym jak i liturgicznym”. „Imperatywem moralnym” nazwał Benedykt XVI współpracę ekumeniczną Kościołów chrześcijańskich na drodze do takiej pełnej jedności chrześcijan, która w sensie biblijnym panowała w Jerozolimie w Kościele pierwotnym przed podziałami. Papież ostrzegł także, aby nie ograniczać mentalnie ruchu ekumenicznego tylko do relacji katolicko-protestanckich podkreślając ważkość współpracy i dialogu także z Kościołami wschodnimi.

■ Papież przyjął na audiencji prywatnej delegację Kościoła koptyjskiego, syryjskiego, ormiańskiego i etiopskiego, jak i delegację Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec pod przewodnictwem bawarskiego biskupa Johannes Friedricha. Biskup Friedrich powiedział, że owocem papieskiej audiencji jest pragnienie, aby obchody 500-lecia Reformacji w roku 2017 na terenie Niemiec miały charakter ekumeniczny. Na tę okazję zostanie przygotowany wspólny dokument luterańsko-katolicki na temat rozumienia i roli Reformacji. Bp Friedrich zdradził też, iż poprosił papieża o katolicką, krytyczno-konstruktywną ocenę Marcina Lutra. Stać się to może już w tym roku, podczas planowanej na wrzesień wizyty apostolskiej Benedykta XVI w swojej ojczyźnie, gdyż w jej programie uwzględniono także pobyt w Wittenberdze, gdzie papież będzie celebrował nabożeństwo ekumeniczne i wygłosi homilię.

■ Liczba katolików na świecie wzrasta – wynika z nowego wydania „Annuario Pontificio”. Rocznik podaje podstawowe informacje o urządach Stolicy Apostolskiej i diecezjach, zakonach i wyższych uczelniach. Od 2008 do 2009 r. liczba katolików wzrosła o 15 mln, (o 1,3 proc.), osiągając 1,181 mld. Połowa wszystkich katolików mieszka w Ameryce. Liczba księży, po dłuższym okresie spadku, od 2000 r. powoli wzrasta. W 2009 r. było ich 410 593, o 5 tys. więcej niż 10 lat wcześniej. Utrzymuje się spadek liczby zakonnic, których w 2010 r. było 729 371, o 10 tys. mniej niż rok wcześniej. Liczba kandydatów do kapłaństwa wzrosła o 0,82 proc., osiągając 117 978. Największy wzrost odnotowano na kontynentach azjatyckim i afrykańskim.

■ W 2010 roku utrzymywał się negatywny trend dla Kościołów luterańskich w Europie i Ameryce Północnej. Powody do radości mają luteranie z Afryki, Azji i z Ameryki Południowej. Z danych opublikowanych przez Światową Federację Luterańską (ŚFL) wynika, że liczba wiernych, należących do Kościołów członkowskich ŚFL wzrosła o nieco ponad 213 tys. (+0,3%) i wynosi obecnie 70 milionów 308 tys. Szacuje się, że ogólna liczba luteranów na świecie wynosi 74 miliony, uwzględniając także Kościoły luterańskie, niezwiązane z ŚFL – oznacza to wzrost o 237 tys. O ile w Afryce przybyło prawie 700 tys. nowych wiernych, o tyle w Europie ubyło 400 tys., a w Ameryce Płn. ponad 84 tys. Tylko 16 spośród 145 Kościołów członkowskich ŚFL posiada ponad milion wiernych. Największym Kościołem luterańskim na świecie pozostaje wciąż Kościół Szwecji – posiada on 6,7 milionów wiernych, co stanowi spadek w porównaniu z rokiem poprzednim o 0,75% (- 51 tys. osób). Na drugim miejscu plasuje się Ewangelicko-Luterański Kościół Tanzanii (5,6 mln), a na trzecim Etiopski Kościół Ewangelicki Mykane Yesus oraz Ewangelicko-Luterański Kościół Ludowy Danii – każdorazowo po 4,5 mln wiernych. Tradycyjnie od kilku dziesięcioleci największy przyrost wiernych odnotowują afrykańskie Kościoły luterańskie – w 2010 roku o 3,7% do liczby 19

milionów 209 tys. wiernych. Największym Kościołem afrykańskim pozostaje wspomniany Kościół Tanzanii, który odnotował wzrost wiernych o 5,6% (prawie 300 tys.). Mimo ubytków Europa wciąż pozostaje kontynentem z największą liczbą luteran na świecie (36 mln 749 tys.). Duży spadek wiernych odnotował fiński Kościół luterski (-2,05 %, tj. – 91 tys. osób). Niemcy pozostają krajem z największą liczbą luteran – 12 mln 676 tys.- jednak w porównaniu z 2009 rokiem jest to spadek o 261 tys. (-2%). Dobre informacje napłynęły z Estonii, gdzie tamtejszy Kościół luterski powiększył się aż o 12 tys. osób (+7,5%) i posiada obecnie 172 tys. wiernych.

■ W dniach 16 – 22 lutego obradował w Genewie Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów (więcej na ten temat w dziale „Sprawozdania i dokumenty”).

■ W ośrodku Patriarchatu Konstantynopola w szwajcarskiej miejscowości Chambésy koło Genewy obradowała w dniach 21-27 lutego międzyprawosławna komisja ds. przygotowania Wielkiego i Świętego Soboru Ogólnoprawosławnego. W spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele 14 autokefalicznych Kościołów prawosławnych, w tym biskup wrocławski i szczeciński abp Jeremiasz. Posiedzeniu przewodniczył metropolita Pergamonu Jan z Patriarchatu Konstantynopola. Komisja kontynuowała rozpoczętą w 2009 r. debatę na temat tzw. tomosu o autokefalii. Nie udało się osiągnąć jedności w tej sprawie. Tym samym uznano, że sposób ogłoszenia i akceptacji autokefalii, tzn. niezależności kościelnej, wymaga dalszych prac. W trakcie obrad omówiono też problemy tzw. dyptychów, czyli liturgicznych spisów zwierzchników Kościołów prawosławnych, za których modlą się duchowni i wierni w Eucharystii. Zapoznano się z kanonicznymi i eklezjologicznymi aspektami tego zagadnienia oraz z obecną praktyką Kościołów prawosławnych. Zgodzono się, że w przyszłości spis imion zwierzchników prawosławnych umieszczonych w dyptychu powinien być jeden, obowiązujący wszystkie Kościoły miejscowe.

■ Jurysdykcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego podlega obecnie 150 milionów wiernych w ponad 60 krajach. Rosyjski Kościół Prawosławny (RKP) dzieli się na 164 diecezje, 30675 parafii w Rosji oraz w krajach powstałych z rozpadu ZSRR i innych. W ramach Kościoła działa też 805 monasterów. Hierarchia RKP liczy 217 biskupów – diecezjalnych i pomocniczych, a duszpastersko pracuje w nim ponad 30 tysięcy kapłanów i diakonów. Te i wiele innych danych przedstawił 2 marca na spotkaniu ze studentami Paryskiego Instytutu Badań Politycznych w Moskwie przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego metropolita wołokołamski Hilarion. Podkreślił, że „ważnym kierunkiem” działalności kierowanego przezeń urzędu jest współdziałanie z Kościołem rzymskokatolickim. – W ostatnich latach nasze stosunki wyraźnie

się ociepliły. Dotyczy to zarówno kontaktów Patriarchatu Moskiewskiego ze Stolicą Apostolską, jak i stosunków ze wspólnotami katolickimi w poszczególnych krajach.

■ Według uczestników tygodniowej konsultacji Kościołów prawosławnych i orientalnych na Cyprze, eklezjologia pozostaje „w naszych czasach bez wątpienia kluczową kwestią dla chrześcijańskiej teologii w ekumenicznej perspektywie”. Delegaci ustosunkowali się do opublikowanego w 2005 roku tekstu „Natura i misja Kościoła” opracowanego przez Komisję Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (publikowany na naszych łamach w 2010 nr 1). Konsultacje trwały od 2 do 9 marca. Uczestniczył w nich w roli obserwatora luterański duchowny, ks. dr Olav Fykse Tveit, który jest sekretarzem generalnym ŚRK, a także przedstawiciele Komisji Wiara i Ustrój. Teolodzy prawosławni i orientalni zwrócili uwagę na fakt, że dokument ŚRK odnosi się do wielu tradycji eklezjalnych i został napisany w duchu zachodniej filozofii. – To właśnie stwarza trudność w uznaniu tekstu jako reprezentującego prawosławny punkt widzenia. Dokument nie spełnia warunków tekstu konwergencyjnego – głosi komunikat ze spotkania. Jednocześnie uczestnicy obrad docenili wysiłek Komisji w poszukiwaniu widzialnej jedności Kościoła. Tekst z uwagami prawosławnych zostanie przesłany do Komisji i będzie przedmiotem dalszych poszukiwań ekumenicznego konsensu w kwestiach eklezjologicznych – informuje serwis ŚRK.

■ Wielki immam islamskiego uniwersytetu Al-Azhar w Kairze, Ahmad al-Tayyeb potępił atak na kościół koptyjski pw. św. Myny i św. Jerzego w wiosce Soul Atfif. Jednocześnie wezwał tamtejszych muzułmanów do odbudowania zniszczonej 5 marca świątyni w tej leżącej 30 km na południe od Kairu wsi. Konsekwencją napaści na koptów są trwająca od 6 marca ich demonstracje przed siedzibą telewizji w Kairze. Jak przypomina agencja Asianews brak policji sprawił, że fanatyczni muzułmanie oraz siły popierające byłego prezydenta, Mubarakę wykorzystały chaos do sprowokowania zamieszek. Straciło w nich życie 13 osób a 140 odniosło rany.

■ Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Kurt Koch przez pięć dni przebywał w Moskwie. Najważniejszym punktem wizyty było spotkanie z patriarchą Moskwy i całej Rosji Cyrylem I – 16 marca. Rozmawiano o współpracy pomiędzy Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem Rzymskokatolickim. Patriarcha i kardynał poruszyli problemy, nad którymi pracuje Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym. Zdaniem obu hierarchów Komisja ta jest „bazą dla dialogu prawosławno-katolickiego”. Mimo różnic teologicznych Kościoły prawosławny i rzymskokatolicki mogą ściśle współpracować w tych ob-

szarach, w których ich stanowiska są zbieżne. Dotyczy to: obrony tradycyjnych wartości chrześcijańskich w Europie, obecności wartości chrześcijańskich w sferze ekonomiczno-społecznej, przestrzegania zasad moralnych w badaniach naukowych i bioetyki. Według rozmówców współpraca w tych kwestiach powinna być prowadzona na forum organizacji międzynarodowych, takich jak ONZ, OBWE i Unia Europejska. Obie strony ustosunkowały też do problemu chrystianofobii obecnej nie tylko w krajach, w których jawnie prześladowuje się chrześcijan, ale również w państwach europejskich o wielowiekowych tradycjach chrześcijańskich. Rozmowa dotyczyła także przeciwstawiania wartości liberalnych wartościom chrześcijańskim i próbom dyskredytowania tych ostatnich. Kard. Koch wyraził zadowolenie, że w tej kwestii stanowiska papieża Benedykta XVI i patriarchy Cyryla są zbieżne, co sprzyja dalszej współpracy obu Kościołów. Ze swej strony patriarcha Cyryl zaznaczył, że szanuje poglądy papieża, który broni tradycji chrześcijańskiej, nie oglądając się na krytykę ze strony kręgów liberalnych. Kard. Koch poinformował, że nie rozmawiano na temat ewentualnego spotkania Benedykta XVI z patriarchą Cyrylem I. Zaznaczył jednak, że przy obecnych, dobrych relacjach takie spotkanie staje się coraz bardziej realne. Była to pierwsza oficjalna wizyta kard. Kocho jako przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan w Rosji. W Moskwie spotkał się on także z przewodniczącym Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego metropolitą wołokołamskim Hilarionem oraz innymi wysokimi przedstawicielami RKP. Odwiedził też świątynię Chrystusa Zbawiciela, cerkwie na Kremlu oraz udał się do Siergijew Posadu, gdzie odwiedził Ławrę Świętej Trójcy i św. Sergiusza oraz Moskiewską Akademię Duchowną.

■ Biskup Swiatosław Szewczuk został nowym zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego i arcybiskupem większym kijowsko-halickim. Wybrali go 23 marca uczestnicy Synodu Wyborczego UKGK, który obradował w Brzuchowicach pod Lwowem, a ich decyzję zatwierdził Benedykt XVI. Intronizacja, czyli uroczyste objęcie urzędu przez nowego zwierzchnika, odbędzie się 27 września w soborze katedralnym Zmartwychwstania Pańskiego w Kijowie. Arcybiskup Swiatosław Szewczuk urodził się 5 maja 1970 r. w Stryju na ziemi lwowskiej. Po ukończeniu szkoły średniej uczęszczał do szkoły pielęgniarskiej w Borysławiu, kształcąc się jednocześnie w podziemnym seminarium duchownym. Gdy na początku lat dziewięćdziesiątych grekokatolicy odzyskali możliwość normalnego wyznawania swej wiary, w 1991 roku władze UKGK wysłały go na studia filozoficzne na Uniwersytecie Salezjańskim w Buenos Aires. Po powrocie do kraju w 1994 r. studiował teologię w grekokatolickim seminarium duchownym we Lwowie. W tym samym roku przyjął święcenia kapłańskie. Wkrótce potem wyjechał na dalsze studia na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, które ukończył z wyróżnieniem w 1999 r., uzyskując doktorat z teologii. Nastę-

nie wrócił do kraju i do 2009 r. był kolejno prefektem, wicerektorem i rektorem Lwowskiego Seminarium Duchownego Świętego Ducha. Jednocześnie w latach 2002-05 był osobistym sekretarzem kard. Lubomyra Huzara. 14 stycznia 2009 r. Benedykt XVI mianował ks. prof. Szewczuka biskupem pomocniczym greckokatolickiej eparchii w Buenos Aires. Na tym stanowisku zastał go obecny wybór na najwyższy urząd w Ukraińskim Kościele Greckokatolickim. UKGK to największy liczebnie wschodni Kościół katolicki, a liczbę jego wiernych ocenia się na ponad 5 milionów. Mieszkają oni zarówno w samej Ukrainie, jak i poza jej granicami, m.in. w Polsce, Europie Zachodniej, Kanadzie, Stanach Zjednoczonych, Argentynie, Brazylii, Australii i w szeregu innych krajach. Kościół ma status arcybiskupstwa większego kijowsko-halickiego z siedzibą jego zwierzchnika w Kijowie a w jego skład wchodzi 4 metropolie. Zgodnie z ustawodawstwem wschodnich Kościołów katolickich cały episkopat UKGK tworzy Synod tego Kościoła, któremu przewodniczy arcybiskup większy kijowsko-halicki. Obecnie liczy on prawie 40 członków – w tym dwóch w Polsce.

■ W Jerozolimie odbyło się w dniach 29-31 marca dziesiąte spotkanie delegacji głównego rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. „Wspólne stanowisko” ogłoszone na zakończenie obrad zwraca uwagę, że religie i przywódcy religijni mają do odegrania „rolę krytyczną” wobec wyzwań, przed którymi stoją zsekularyzowane społeczeństwa. Szybki postęp technologiczny, „galopujący konsumpcjonizm” oraz nihilistyczna ideologia, wraz z „przesadnym skupieniem się na jednostce” kosztem dobra wspólnego, doprowadziły do kryzysu moralnego. Minione stulecie obok „korzyści emancypacji” było świadkiem „niespotykanej przemocy i barbarzyństwa”. – Nasz współczesny świat jest zasadniczo pozbawiony zmysłu przynależności, sensu i celu – diagnozują przedstawiciele judaizmu i katolicyzmu. W tej sytuacji religie i ich przywódcy powinni nieść nadzieję i zapewnić moralne przewodnictwo, „będące pochodnią Bożej obecności i Bożego obrazu w każdej istocie ludzkiej”. Dlatego judaizm i katolicyzm wskazują na znaczenie modlitwy, będącej wyrazem świadomości Bożej obecności, jak też sposobem pobudzania tej świadomości i wynikających z niej imperatywów moralnych. Zasadniczej inspiracji ukierunkowania życiowego obie tradycje religijne upatrują w słowie Bożym, zawartym w Piśmie Świętym, zaś wzorem pełnienia takiej roli jest dla przywódców religijnych postać Mojżesza. Autorzy dokumentu wyrażają także nadzieję, że „nierozstrzygnięte dotychczas problemy w negocjacjach między Stolicą Apostolską i Państwem Izrael znajdą rozwiązanie i szybko dojdzie do ratyfikacji dwustronnych porozumień z korzyścią dla obu wspólnot”. Ponadto delegacja katolicka potwierdziła „historyczne nauczanie Soboru Watykańskiego II” z nr. 4 deklaracji „Nostra aetate”, dotyczące trwałości przymierza Boga z narodem izraelskim. Delegacji żydowskiej przewodniczył rabin Shear Jaszuw Cohen, zaś katolickiej – kard. Jorge Maria Mejía.

Z kraju

■ W dniach od 16 do 20 sierpnia przebywał w Polsce ekumeniczny patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I. Po przylocie do Warszawy został przywitany w prawosławnej katedrze metropolitalnej pw. św. Marii Magdaleny. Podczas uroczystości podkreślił fakt, że Kościół Prawosławny w Polsce pomimo wielu trudnych okresów w swojej historii rozkwita. Bartłomiej I spotkał się również z marszałkiem Sejmu Grzegorzem Schetyną. W spotkaniu uczestniczył także prawosławny metropolita Warszawy i całej Polski Sawa. Głównym punktem wizyty patriarchy w Polsce było uczestnictwo w święcie Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Grabarce, które zbiegło się z 300. rocznicą cudu na tej górze. Ostatniego dnia pobytu Bartłomiej I otrzymał doktorat *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W uchwale senatu uczelni o przyznaniu tego tytułu czytamy: „Jego Świętobliwość Patriarcha Bartłomiej I oddając swoje siły ofiarnej i niezwykle trudnej służbie Kościołowi, jedności wszystkich chrześcijan oraz dialogowi z innymi religiami i współczesnym światem, jest rzeczywiście Człowiekiem Dialogu i Nadziei, przekonany, że historia jest w rękach Boga, do którego należy ostatnie słowo”. W uroczystości przyznania honorowego doktoratu wzięli również udział przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Patriarcha Konstantynopola otrzymał już wcześniej tytuł doktora *honoris causa* Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Bartłomiej I odwiedził również prawosławny Dom Pomocy Społecznej „Betania” w podwarszawskim Stanisławowie, wyświęcił cerkiew w Siemiatyczach oraz złożył kwiaty w byłym obozie koncentracyjnym na Majdanku. Była to czwarta oficjalna wizyta tego hierarchy w Polsce.

■ W Lublinie w ramach „Dyskusji dwóch ambon” abp Damian Zimoń z Kościoła Rzymskokatolickiego oraz ks. superintendent Jan Ostryk z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego rozmawiali o krzyżu jako znaku zwycięstwa nad śmiercią, nadziei i łaski. Spotkanie odbyło się 13 września u lubelskich dominikanów. Prowadzący debatę o. Tomasz Dostatni zapowiedział, że podczas gdy w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu krzyż jest ukazywany w kontekście politycznym, goście spotkania chcą o nim rozmawiać, ukazując jego znaczenie religijne. Ks. sup. Jan Ostryk podkreślił, że krzyż to miejsce, które powinno jednoczyć chrześcijan. „Miejsce, gdzie chrześcijanie przychodzą, aby się modlić i to jest przede wszystkim krzyż w rozumieniu ewangelików” – zaznaczył. Przypomniawszy, że krzyż jest znakiem pojednania świętego Boga z grzesznym człowiekiem, pojednania, którego inicjatorem jest Bóg. Abp Damian Zimoń zwrócił uwagę na związany z krzyżem aspekt uniżenia Chrystusa. „Uniżenie Pana Jezusa w aspekcie ekumenicznym ma wielkie znaczenie, bo im bliżej będziemy krzyża, tym bli-

żej będziemy siebie”. Nawiązał także do sytuacji na Krakowskim Przedmieściu. „Gdziekolwiek człowiek przychodzi pod krzyż ze swymi ambicjami, takimi czy innymi, ze swoją propozycją, chce przekazać coś swego, to nie pasuje, to jest drażniące” – dodał. „Dyskusje dwóch ambon” odbywają się w kościele ojców dominikanów w Lublinie od 10 lat. Jak przypomniał o. Tomasz Dostatni, ich inspiracją jest legenda o kazaniach wygłaszanych z dwóch naprzeciwległych ambon znajdujących się w bazylice.

■ W Kamieniu Śląskim koło Opola odbyła się międzynarodowa konferencja ekumeniczna „Migracje w Środkowej i Wschodniej Europie – problemy pojednania i współistnienia kultur”. Zorganizowała ją Polska Rada Ekumeniczna w ramach projektu „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Konferencja odbyła się od 15 do 18 września w Centrum Kultury i Nauki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Wśród ponad 40 uczestników byli przedstawiciele Kościołów i organizacji ekumenicznych z trzech tradycji chrześcijańskich – katolickiej, prawosławnej i ewangelickiej z Białorusi, Ukrainy, Niemiec i Polski. W konferencji wzięli także udział przedstawiciele międzynarodowych i krajowych organizacji i urzędów zajmujących się problematyką migracji, m.in. biura Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców (UNHCR), Departamentu Polityki Migracyjnej MSWiA, Polskiej Akcji Humanitarnej, La Strady. Celem kamieńskiej konferencji było m.in. umożliwienie Kościołom i organizacjom ekumenicznym w regionie Europy Środkowo-Wschodniej spotkania i wymiany doświadczeń na temat szeroko pojętych procesów migracyjnych. Istotne było także nawiązanie współpracy pomiędzy Kościołami a instytucjami rządowymi i pozarządowymi w zakresie pomocy migrantom oraz omówienie i zaplanowanie wspólnych, ekumenicznych działań dotyczących pracy z migrantami. Referaty wygłoszone podczas konferencji dotyczyły m.in. polityki Unii Europejskiej i Polski wobec migrantów, ich integracji ze społeczeństwami przyjmującymi, wielokulturowości, handlu ludźmi, a także roli Kościołów i prowadzonego przez nie duszpasterstwa wśród migrantów. Jednym z powodów, dla których konferencja została zorganizowana, był projekt „Rok migracji. Kościoły europejskie wobec migracji”, realizowany w 2010 r. wspólnie przez Konferencję Kościołów Europejskich oraz Komisję Kościołów ds. Migrantów w Europie. Symposium w Kamieniu Śląskim było regionalnym wkładem Polskiej Rady Ekumenicznej i jej Kościołów członkowskich w europejską debatę na temat migracji.

■ W dniach 16-18 września w Warszawskim Seminarium Teologicznym odbyła się sesja Synodu Kościoła Zielonoświątkowego połączona z doroczną konferencją duchownych. Największą kontrowersją podczas sesji Synodu miała być kwestia ordynacji kobiet. Stało się jednak inaczej. Synod wysłuchał prze-

wodniczącego Komisji Praw Kościelnych, który relacjonował jej stanowiska w spornych kwestiach zgłoszonych do komisji w okresie między sesjami Synodu. Następnie zwierzchnik Kościoła, bp Marek Kamiński, zaprezentował Synodowi plan rozwoju Kościoła na najbliższe lata, jednocześnie wycofując się z pomysłu ordynacji kobiet, który wzbudzał największe emocje. Według zapewnień biskupa, „nie będzie propozycji zmian dotyczących ordynacji kobiet”. Po prezentacji odbyła się dyskusja nad propozycjami. Już po zakończeniu sesji Synodu, a podczas konferencji duchownych, biskup poinformował zebranych delegatów o decyzji Naczelnej Rady Kościoła o wystąpieniu Kościoła z Aliansu Ewangelicznego. Według relacji biskupa, NRK wycofała KZ z Aliansu z powodu nieporozumień z jednym z Kościołów zrzeszonych w tej samej organizacji oraz krytycznych tekstów na temat braku lustracji w KZ w kwartalniku „Cel”, którego wydawcą jest fundacja będąca członkiem Aliansu. Brak reakcji ze strony Aliansu na te wydarzenia spowodowały wycofanie się KZ z tej organizacji. Alians Ewangeliczny jest organizacją zrzeszającą Kościoły i stowarzyszenia o charakterze ewangelikalnym. Polski Alians jest częścią Europejskiego i Światowego Aliansu Ewangelicznego, skupiającego zdecydowaną większość środowisk ewangelikalnych na świecie. Kilka zborów Kościoła Zielonoświątkowego, rozważa możliwość przystąpienia do Aliansu, który pozwala na udział w swoich pracach nie tylko całym denominacjom, ale także poszczególnym zborom czy innym jednostkom organizacyjnym.

■ W siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej 30 września odbyło się posiedzenie Komisji ds. Dialogu między PRE a Konferencją Episkopatu Polski. Omówiono stan przygotowań do Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w styczniu 2011 r. Przedstawiono także przebieg prac nad materiałami na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w 2012 r., za przygotowanie których odpowiedzialne były Kościoły chrześcijańskie w Polsce. W tej sprawie we wrześniu miało miejsce w Warszawie spotkanie międzynarodowej grupy roboczej, składającej się z przedstawicieli Światowej Rady Kościołów i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, która wypracowała końcową wersję tych materiałów. Wymieniono opinie o najważniejszych wydarzeniach w kraju: w pierwszej kolejności na temat instrumentalnego traktowania krzyża przez niektóre środowiska, potrzeby zachowania świątecznego charakteru niedzieli. Zastanawiano się nad sposobem wkładu Kościołów w Polsce na rzecz ochrony stworzenia, w tym szczególnie czystości lasów. Temu tematowi będzie poświęcone specjalne symposium ekumeniczne w ChAT. Przedyskutowano stan prac nad dokumentem na temat małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej. Komisja wyraziła zamiar zorganizowania sesji naukowej na ten temat. Najbliższe zebranie Komisji ds. Dialogu odbędzie się 14 marca 2011 r. w siedzibie Sekretariatu KEP w Warszawie.

■ W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się 7 października uroczystość inauguracji nowego roku akademickiego. Uroczystość rozpoczęło nabożeństwo ekumeniczne, odprawione przez nauczycieli akademickich reprezentujących trzy sekcje uczelni: ewangelicką, prawosławną i starokatolicką. W inauguracji wzięli udział przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, a także Kościoła Rzymskokatolickiego. W inauguracji uczestniczyli także przedstawiciele warszawskich uczelni wyższych. W ostatniej części uroczystości wykład inauguracyjny dotyczący problematyki pojednania jako kategorii soteriologicznej i społeczno-politycznej wygłosił abp Henryk Muszyński. W referacie hierarcha zwrócił uwagę na ewangeliczne nawoływania do życia w prawdzie i pojednaniu, poruszona została także problematyka porozumienia pomiędzy narodami na przykładzie Polski i Niemiec. Obecnie w ChAT studiuje 806 studentów, z czego prawie 200 osób to studenci I roku.

■ W Płocku odbyło się 13 października ostatnie, 25. posiedzenie robocze Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów. Zakończyło ono obecny etap dialogu katolicko-mariawickiego, rozpoczętego w 1997 r. W okresie 14-letniej działalności Komisja skupiła się na 4 zagadnieniach: 1. poznaniu nauki obu Kościołów w kwestii interesujących obie strony, np. rozumienia sakramentów, zasady *ex opere operato*, objawień prywatnych, prymatu, odpustów, sukcesji apostoelskiej, posłuszeństwa itp.; 2. analizie teologicznej pism Matki Marii Franciszki Kozłowskiej; 3. badaniu genezy ruchu mariawickiego w świetle najstarszych dokumentów uzyskanych w archiwach Kongregacji Nauki Wiary, bp. Adolfa Piotra Szelażka i innych; 4. rozwiązywaniu w miarę możliwości, problemów, pojawiających się we wzajemnych relacjach obu Kościołów, informowaniu o tym, że mariawici mogą być świadkami przy udzielaniu sakramentów chrztu i małżeństwa itp. Posiedzenia odbywały się dwa razy do roku. Podczas ostatniego posiedzenia uzgodniono treść dwóch publikacji, dokumentujących główne nurty prac Komisji: „Dwustronna refleksja na temat podstawowych pism Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia” oraz „Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903-1906”. Ustalono, że publikacją pierwszej książki zajmie się strona mariawicka, publikacją zaś materiałów historycznych, uzyskanych w toku prac Komisji, oraz ich oceną, przedstawioną przez obie delegacje – strona katolicka. Postanowiono wydrukować po 600 egzemplarzy każdej pozycji. Ustalono, że uroczyste zamknięcie prac Komisji nastąpi w Płocku, podczas obchodów Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w styczniu 2011 roku. Złożą się na nie następujące punkty: 1. Historia i podsumowanie prac. 2. Prezentacja publikacji, dokumentujących główne nurty prac Komisji. 3. Nabożeństwo dziękczynne. Wybiegając myślą w przyszłość stwierdzono, że ważną rzeczą będzie teraz przede wszystkim konty-

nuowanie wysiłków w celu usuwania nieporozumień i trudności, które w kontaktach obu Kościołów niesie codzienne życie. Dlatego Komisja zwróciła się do władz obu Kościołów z postulatem utworzenia Stałej Komisji Porozumiewawczej, która spotykając się raz, dwa razy do roku zajmowałaby się rozwiązywaniem tych problemów.

■ W dniach 15 do 17 października obradował w Bielsku-Białej Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Złożony do Synodu oficjalny wniosek o wprowadzenie ordynacji kobiet wywołał burzliwą dyskusję. W tajnym głosowaniu synodałowie go odrzucili. Za wprowadzeniem ordynacji kobiet było 20 głosów, przeciw 33, przy siedmiu wstrzymujących się. Synod przyjął także oświadczenie w sprawie transplantacji i dawstwa organów. „Polscy luteranie w niniejszym *Oświadczeniu* uznają, że transplantacja organów jest metodą moralnie akceptowalną i widzą w rozwoju transplantologii szansę na ratowanie życia wielu ludzi. Jednocześnie uznają, że przeszczep organów może być stosowany tylko w tym przypadku, gdy inne metody leczenia nie są możliwe” – czytamy w dokumencie. Ponadto przyjęto sprawozdania biskupa, Rady Synodalnej i Konsystorza oraz nowe przepisy dyscyplinarne dotyczące księży i osób świeckich. Uporządkowano też regulacje prawne dotyczące działalności gospodarczej prowadzonej przez kościelne osoby prawne. Synod wybrał również prezesa Diakonii Kościoła, którym ponownie został bp Ryszard Bogusz, zwierzchnik diecezji wrocławskiej.

■ W Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się 20 października ekumeniczna konferencja naukowa „Ekoteologia w duszpasterskiej praktyce. Stan obecny i postulaty na przyszłość”. Zorganizowały ją razem Polska Rada Ekumeniczna (PRE), Chrześcijańska Akademia Teologiczna (ChAT), Instytut Ekumeniczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Rada Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu. Sesja zgromadziła kilkadziesiąt osób. Sesję otworzył prezes PRE i rektor ChAT abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego. Wyraził on nadzieję, że konferencja dostarczy materiałów i chęci do tego, by wystosować wspólny apel do społeczeństwa o wzięcie odpowiedzialności za środowisko naturalne. Pierwszy referat na temat „Las i człowiek. Refleksja leśnika” wygłosił prof. Tomasz Borecki, były rektor warszawskiej Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego, leśnik i specjalista w zakresie leśnictwa. Kolejny referat przedstawiła dr Jadwiga Leśniewska, katolicka teolożka i ekumenistka. Swoje wystąpienie na temat „Ekoteologia – nowe możliwości dla duszpasterstwa” zaczęła od zwrócenia uwagi na to, iż człowiek znajduje się w trzech relacjach: z Bogiem, z innymi ludźmi oraz z innymi stworzeniami. Zauważyła, że mimo wielu ofert duszpasterskich, Kościół w Polsce nie uczy na szeroką skalę szacunku do przyrody. Referentka podkreśliła, iż ekoteologia ma sens tylko wtedy, gdy ją przełożymy na praktykę. O wkładzie Kościoła Prawosławnego mówił ks. archimandryta dr

Warsonofiusz Doroszkiewicz, adiunkt w Katedrze Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Z kolei dr Jarosław Pieniek, celnik z zawodu i doktor teologii ekumenicznej, zaprezentował inicjatywy ekologiczne Kościoła Anglii. Wskazał na szereg konkretnych działań podjętych w tym Kościele na różnych szczeblach. Perspektywę protestancką problemu przedstawił w referacie „Ziemia ukrzyżowana” ks. dr Marek J. Uglorz, biblista, adiunkt w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego ChAT. Mówiąc o potrzebie działań Kościoła na rzecz ochrony środowiska, ks. dr Uglorz ubolewał, że Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce nie podejmuje działań ekologicznych o charakterze całościowym, a jedynie jednostkowe, na poziomie parafii. Franciszkanin i ekolog o. dr Stanisław Jaromi zaprezentował inicjatywy Kościoła Rzymskokatolickiego w zakresie ekoteologii. Przedstawił szereg dokumentów Katolickiej Nauki Społecznej dotyczących tej problematyki. Mówił też o zakonie franciszkanów, prowadzącym szeroką działalność ekologiczną, m.in. na polu edukacji. Ostatni referat konferencji na temat „Ekoteologia w inicjatywach ekumenicznych” wygłosiła ponownie dr Jadwiga Leśniewska. Opowiadała o wielu projektach ekologicznych realizowanych przez Kościoły i organizacje ekumeniczne na świecie. Podczas krótkiej dyskusji, która miała miejsce na koniec konferencji, bp Zdzisław Tranda z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego odniósł się do koncepcji panowania człowieka nad przyrodą. Przytoczył w tym kontekście słowa Jana Amosa Komeńskiego, który zauważył, że panowanie to troska o poddanych.

■ W Pałacu Prezydenckim w Warszawie odbyło się 27 października spotkanie prezydenta Bronisława Komorowskiego z członkami prezydium Polskiej Rady Ekumenicznej. Omawiano bieżącą sytuację Kościołów zrzeszonych w Radzie. Wzięli w nim udział członkowie prezydium Polskiej Rady Ekumenicznej z prezesem Rady abp Jeremiaszem (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny) na czele. W trakcie spotkania omówiona została bieżąca sytuacja Kościołów zrzeszonych w PRE, kwestie administracyjno-prawne oraz plany związane z powstaniem nowej siedziby Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zebrani przekazali zaproszenie dla prezydenta do wzięcia udziału w odbywającym się corocznie w styczniu modlitewnym spotkaniu ekumenicznym. Jednocześnie Bronisław Komorowski, dziękując za spotkanie, wyraził nadzieję, że takie wydarzenia staną się stałym elementem dialogu oraz będą służyć wymianie informacji oraz inspiracji do dalszych działań.

■ Pod hasłem „Niech się nie trwoży wasze serce, wiercie w Boga i we Mnie wiercie!” zaczerpniętym z Ewangelii Jana (J 14,1) odbywało się w Poznaniu od 25 do 30 października IX Ekumeniczne Święto Biblii. Zorganizowała je Poznańska Grupa Ekumeniczna, do której należą: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny,

Kościół Rzymskokatolicki, Kościół Polskokatolicki i Kościół Zielonoświątkowy. W kościele ewangelicko-augsburskim ks. dr Ferdinand Schlingensiepen wygłosił wykład „Rzym – nieustająca tęsknota Dietricha Bonhoeffera”. Odbył się też wieczór Bonhoefferowski. W auli Uniwersytetu Adama Mickiewicza przedstawiciele Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Prawosławnego i Rzymskokatolickiego wzięli udział w panelu dyskusyjnym: „Kto lub co da mi pokój serca? Czyli, jak wierzyć, aby żyć pokojem serca?”. Głównym punktem Ekumenicznego Święta Biblii było nabożeństwo Słowa, które zostało odprawione w poznańskiej katedrze rzymskokatolickiej na Ostrowie Tumskim. Kazania wygłosili abp Stanisław Gądecki, rzymskokatolicki metropolita poznański, oraz bp Marek Kamiński, zwierzchnik Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce. – „Modlitwa ekumeniczna jest elementem budowania pokoju, jest sercem usiłowań zmierzających do budowania pokoju w porządku, sprawiedliwości i wolności” – powiedział abp Gądecki. Obaj kaznodzieje mówili o potrzebie obecności Chrystusa i Jego pokoju w życiu człowieka. – „Pismo Święte poucza, że Pan Jezus stał się grzechem za nas. Patrząc na Syna Człowieczego podwyższonego na krzyżu, widzimy podniesiony grzech, cierpienie, smutek, rozpacz, którymi został obarczony za nas Jezus Chrystus” – podkreślił bp Kamiński. Podczas nabożeństwa przedstawiciele Kościołów chrześcijańskich modlili się też o jedność i pokój.

■ Już po raz drugi we Wrocławiu zorganizowano Dni Reformacji. W programie tej ekumenicznej inicjatywy znalazły się nabożeństwa, koncert, konferencja, pokaz filmu oraz odsłonięcie popiersia ewangelickiego teologa Dietricha Bonhoeffera. Tegoroczne Dni Reformacji odbyły się od 23 do 31 października. Ich pomysłodawcą i organizatorem była Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna (EWST), zaś współorganizatorami trzy wrocławskie zbory protestanckie: Parafia Ewangelicko-Augsburska Opatrzności Bożej, I Zbór Kościoła Chrześcijan Baptystów oraz Zbór „Antiochia” Kościoła Zielonoświątkowego. Patronat honorowy nad imprezą objął zwierzchnik diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Ryszard Bogusz. „Intencją organizatorów Dni Reformacji jest przypomnienie wrocławianom, że impulsem dla szesnastowiecznej Reformacji była potrzeba powrotu do źródeł wiary chrześcijańskiej, która – poza teologią – przejawiać się miała w postawie autentycznej troski o drugiego człowieka. Dlatego też, swoistym mottem tegorocznych Dni Reformacji będzie zaangażowanie społeczne protestantów, a wszystkim wydarzeniom towarzyszyć będzie kwesta na rzecz wrocławskiego Hospicjum dla Dzieci” – czytamy na stronie internetowej Dni Reformacji. 28 października w Galerii Sławnych Wrocławian w ratuszu odsłonięto popiersie Dietricha Bonhoeffera, urodzonego we Wrocławiu ewangelickiego teologa, który podczas wojny działał w podziemiu antyhitlerowskim, za co został stracony w kwietniu 1945 r. W uroczystości wzięli udział m.in. zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Jerzy Samiec, luterańscy biskupi diece-

zjalni: bp Paweł Anweiler, bp Tadeusz Szurman i bp Ryszard Bogusz, a także bp Hans Wilhelm Pietz z Kościoła Ewangelickiego Berlina Brandenburgii i Śląskich Górnych Łużyc. W siedzibie EWST zorganizowano poświęconą Bonhoefferowi sesję naukową pt. „Nic nie jest warte życia oprócz miłości”.

■ W święto Reformacji, 31 października, w kościele ewangelicko-augsburskim Opatrzności Bożej we Wrocławiu odbyło się nabożeństwo ekumeniczne. Uczestniczący w nim rzymskokatolicki metropolita wrocławski abp Marian Głębiewski przypomniał o latach wojen i waśni pomiędzy ewangelikami i katolikami. – „To już jednak przeszłość, w tej chwili wyzwaniem dla ewangelików, katolików, prawosławnych i chrześcijan innych denominacji są ateizm, laicyzm, sekularyzm” – podkreślił katolicki hierarcha. Natomiast bp Ryszard Bogusz w wygłoszonym kazaniu mówił o trwającej Dekadzie Lutera, przygotowującej ewangelików na całym świecie do obchodów 500-lecia Reformacji. – „Dekada nie będzie festynem nostalgii, ale świętem wiary i chrześcijańskiej wolności” – zaznaczył, cytując słowa byłego zwierzchnika Ewangelickiego Kościoła Niemiec bp. Wolfganga Hubera.

■ W ośrodku Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego „Warfieldowo” w podwarszawskim Klarysewie odbyła się od 5 do 7 listopada doroczna Ogólnopolska Ekumeniczna Konferencja Kobiet. Temat konferencji brzmiał: „Problemy związane z emigracją zarobkową”, a na hasło biblijne wybrano słowa z Księgi Jeremiasza: „Pamiętajcie o Panu na obczyźnie, a Jeruzalem miejcie w sercu”. Jej organizatorami była Komisja Kobiet Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE) oraz Komitet Krajowy Światowego Dnia Modlitwy (ŚDM). W spotkaniu wzięło udział 26 kobiet z Kościołów: Chrześcijan Baptystów, Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Methodystycznego, Ewangelicko-Reformowanego, Greckokatolickiego, Prawosławnego, Rzymskokatolickiego, Starokatolickiego Mariawitów oraz Zielonoświątkowego. Co przynosi emigracja zarobkowa: korzyści czy straty? Jaką rolę mają w tym zakresie Kościoły, organizacje społeczne, charytatywne itp.? Wokół takich pytań toczyły się dyskusje podczas konferencji. Wstępne dane na temat skali migracji zarobkowej i kierunków migracji w Europie przedstawiła Ewa Kononienko-Pawlas, która brała udział w Walnym Zgromadzeniu Ekumenicznego Forum Chrześcijanek Europy. Jeden z warsztatów podczas tego Zgromadzenia poświęcony był tematyce migracji i sytuacji ekonomicznej. Głównym prelegentem na klarysewskiej konferencji był dr Olgierd Benedyktowicz, psycholog i pracownik naukowy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Przedstawił on problemy socjologiczne i psychologiczne związane z emigracją. Ciekawe były uwagi przedstawione przez przedstawicielkę Kościoła Greckokatolickiego Katarzynę Sirocką, która spotyka się bezpośrednio z dużą liczbą imigrantów przybywających do Polski ze Wschodu. Z kolei Urszula Ra-

kowska, luteranka z Ustronia, przedstawiła historię emigrantów, którzy 100 lat temu wyjechali za chlebem z Wisły na południe i osiedlili się w północnej Serbii. Osada istnieje do dziś, zachowali oni nawet wiślańska gwara. W konferencji brała udział dr Petra Heilig z Niemieckiego Komitetu ŚDM. Opowiadała ona o programach, jakie zarówno ŚDM, jak i inne organizacje przygotowują i realizują w stosunku do przybywających imigrantów. W drugiej części konferencji uczestniczki zapoznały się z liturgią ŚDM na rok 2011, przygotowywaną przez chrześcijanki z Chile. W niedzielę w kaplicy ośrodka „Warfieldowo” odbyło się nabożeństwo według tej liturgii.

■ 12 listopada w Pradze zmarł ks. Zdzisław Pawlik, duchowny baptystyczny, wieloletni działacz ruchu ekumenicznego, były dyrektor biura Polskiej Rady Ekumenicznej. Miał 82 lata. Ks. Zdzisław Pawlik urodził się 13 września 1928 r. w Nowym Sączu. Studiował w Baptistycznym Seminarium Duchownym w Malborku oraz na Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie w 1953 r. uzyskał tytuł magistra teologii. Pracował w zborach baptystycznych w Warszawie, Chorzowie i Łodzi. W 1958 r. został ordynowany na prezbitera zboru łódzkiego. W 1960 r. został dyrektorem Baptistycznego Seminarium Duchownego, w którym był też wykładowcą Nowego Testamentu. Od 1962 r. zasiadał w Naczelnej Radzie Kościoła, gdzie pełnił m.in. funkcje sekretarza i wiceprezesa. Od 1961 r. ks. Pawlik pracował w Polskiej Radzie Ekumenicznej, w której był dyrektorem biura. W PRE na przestrzeni lat pełnił też m.in. funkcje sekretarza Zarządu, dyrektora Akcji Pomocy, przewodniczącego Komisji Koordynacji Pomocy. Działał w międzynarodowym ruchu ekumenicznym, m.in. w Chrześcijańskiej Konferencji Pokojowej. W 1984 r. amerykańska uczelnia Whitworth College w Spokane (stan Waszyngton) nadała mu tytuł doktora *honoris causa*. Pogrzeb ks. Zdzisława Pawlika odbył się 19 listopada w Pradze. Polską Radę Ekumeniczną reprezentował bp Zdzisław Tranda z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego.

■ W warszawskim kościele ewangelicko-augsburskim Św. Trójcy zainaugurowano 27 listopada coroczne Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom. W tej ekumenicznej akcji charytatywnej uczestniczą Caritas Polska Kościoła Rzymskokatolickiego, Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Diakonia Kościoła Ewangelicko-Reformowanego oraz Prawosławne Dzieło Miłosierdzia ELEOS. Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom 2010 odbywało się pod hasłem: „Zapalmy dzieciom światło nadziei”. Podczas trwania adwentu wymienione kościelne organizacje charytatywne sprzedawały świece, z których dochód przeznaczono w szczególności na rzecz dzieci, które ucierpiały wskutek powodzi w Polsce. Trzy wigilijne świece Caritas, Diakonii i Eleos zapalono w miejscu, gdzie ponad 100 lat temu wyznaczono geodezyjny środek stolicy, dokładnie pod krzyżem wieńczą-

cym kopułę kościoła luterańskiego Św. Trójcy. Podczas inauguracji wystąpiły trzy chóry – Schola Młodzieżowego Zakładu dla Niewidomych w Laskach, Chór parafialny z Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Świętej Trójcy w Warszawie oraz Chór uczelniany Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Były to siedemnaste obchody Wigilijnego Dzieła Pomocy Dzieciom.

■ Pod przewodnictwem biskupa Tadeusza Pikusa odbył się 1 grudnia w Warszawie ogólnopolski zjazd diecezjalnych i zakonnych referentów ds. ekumenizmu. Uczestniczyli w nim również księża, siostry zakonne i świeccy, zajmujący się tą tematyką w placówkach naukowych i w ruchach kościelnych. Otwierając obrady przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, bp Tadeusz Pikus przypomniał niektóre najważniejsze wydarzenia ekumeniczne, do jakich doszło w Polsce i na świecie w kończącym się już roku 2010. Wymienił m.in. konferencję w Edynburgu w czerwcu, zwołaną w setną rocznicę zorganizowania w tym miesiącu w 1910 r. pierwszej Światowej Konferencji Misyjnej, uważanej za datę narodzin współczesnego ruchu ekumenicznego. Przypomniał o planowanych na rok 2014 uroczystych ogólnoswiatowych obchodach 50-lecia soborowego Dekretu o Ekumenizmie i zaapelował o nadsyłanie propozycji jak najlepszego uczczenia tej ważnej rocznicy. Za szczególnie ważne bp Pikus uznał rozpoczęcie oficjalnych rozmów między Konferencją Episkopatu Polski a Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (RKP). Kontakty te – nawiązane z inicjatywy strony rosyjskiej – stawiają przed sobą trzy cele: dialog ekumeniczny, przede wszystkim duszpasterski, w wymiarze lokalnym; wkład Kościołów katolickiego i prawosławnego do dzieła pojednania między narodami polskim i rosyjskim oraz wspólne świadectwo wiary przed światem. Dotychczas odbyły się trzy etapy tych rozmów: 26 lutego w Warszawie, gdy obie delegacje spotkały się po raz pierwszy i m.in. zaproponowały powołanie wspólnej komisji, 7 kwietnia – przy grobach polskich oficerów w Katyniu i 24 czerwca – ponownie w Warszawie. Mówca zwrócił uwagę na szereg trudności i różnic w porównaniu z podobnymi rozmowami, jakie przed laty prowadził episkopat Polski z biskupami niemieckimi, co doprowadziło do pamiętnego Listu o pojednaniu w 1965 r. Wtedy były to kontakty w obrębie Kościoła katolickiego, obecnie są to rozmowy między dwoma różnymi Kościołami. Poza tym ze względu na fakt, że spotkania odbywają się w kraju, który z prawosławnego punktu widzenia jest obszarem kanonicznym Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, strona rosyjska zaproponowała włączenie jego przedstawicieli do rozmów jako doradców. Podobny status będą mieli przedstawiciele Kościoła katolickiego w Rosji. Następnie dr Katarzyna Tempczyk wygłosiła referat nt. ważności chrztu w Kościele Katolickim Mariawitów (KKM). Prelegentka zaznaczyła, że głównym problemem, jaki pojawia się przy omawianiu tego zagadnienia, jest szczególna rola, jaką w tym Kościele odgrywa założycielka mariawityzmu – Maria Franciszka Kozłowska, uważana przez nurt felicjanowski za współodkupiciel-

kę i wcielenie Ducha Świętego. Stawia to pod znakiem zapytania naukę o Trójcy Świętej, będącą podstawą całego chrześcijaństwa. W odpowiedzi na list abp. Józefa Michalika wystosowany w imieniu episkopatu, Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła, że według stanu na dzień dzisiejszy chrzest udzielany w KKM należy uznać za wątpliwy. Oznacza to m.in., że ktoś, kto przechodzi z tego Kościoła na katolicyzm, musi przyjąć chrzest warunkowo. Z kolei o działalności powstałego w 2009 r. Stowarzyszenia Teologów Ekumenistów mówili jego przewodniczący ks. dr Janusz Bujak i ks. prof. Wojciech Hanc. Do organizacji tej mogą należeć zarówno duchowni, jak i świeccy, teologowie, wykładowcy wyższych uczelni i osoby po prostu interesujące się sprawami jedności chrześcijan. Ks. dr Sławomir Pawłowski SAC przedstawił zwięzły przegląd najważniejszych wydarzeń ekumenicznych w 2010 na świecie i w Polsce. Podobne przeglądy, tyle że dotyczące diecezji, uczelni i ruchów kościelnych, przedstawili również ich przedstawiciele. Zapowiedziano, że następny zjazd diecezjalnych referentów ds. ekumenizmu odbędzie się 16 listopada 2011 r. również w siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski w Warszawie.

■ W siedzibie prawosławnej parafii pod wezwaniem Świętego Ducha w Białymstoku odbyło się 10 grudnia plenarne posiedzenie Zespołu Bilateralnego Katolicko-Prawosławnego. Obradom przewodniczyli: abp Abel z Kościoła Prawosławnego oraz bp Tadeusz Pikus z Kościoła Rzymskokatolickiego. Podczas spotkania omówiono bieżące sprawy związane z ekumenicznym dialogiem katolicko-prawosławnym, w tym przyszłoroczny Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Kontynuowano także temat małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Najbliższe spotkanie odbędzie się w marcu 2011 roku w Warszawie. Zorganizuje je strona katolicka.

■ W Parafii Ewangelicko-Reformowanej w Warszawie odbyło się 10 grudnia spotkanie członków Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Rady Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego oraz przedstawicieli tych Kościołów działających w Komisji Trójstronnej. Rozmawiano m.in. o lokalnych relacjach między ewangelikami różnych wyznań oraz o dokumencie ekumenicznym na temat małżeństw mieszanych. Delegacjom Kościołów przewodniczyli ich zwierzchnicy: bp Jerzy Samiec (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Metodystyczny) oraz bp Marek Izdebski (Kościół Ewangelicko-Reformowany). Dyskutowano nad równoprawnym traktowaniem w społeczności lokalnej (na szczeblu parafialnym) ewangelika innej konfesji. Wyrażono wolę porozumienia w tej materii. Podkreślano znaczenie w codziennej praktyce podpisania przez trzy Kościoły „Konkordii leuenberskiej”, ustanawiającej wspólnotę Stołu Pańskiego i kazalnicy. Zauważono potrzebę wyjaśniających i zarazem regulujących rozmów bilateral-

nych, gdyż prawo, jakim w działaniach wewnętrznych kierują się Kościoły, różnie określa prawa i obowiązki członka parafii. Bp Edward Puślecki poruszył sprawę dokumentu przygotowanego przez Polską Radę Ekumeniczną i Konferencję Episkopatu Polski Kościoła Rzymskokatolickiego „Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej”. Zdecydowano, że trzy Kościoły ewangeliczne wydadzą wspólne oświadczenie o zawieraniu takich związków. Spotkanie zakończyło się wyznaczeniem tematyki prac na najbliższe miesiące dla Komisji Trójstronnej. Będzie to szeroko rozumiana rola rodziny.

■ W siedzibie warszawskiego Muzeum Niepodległości odbyła się 15 grudnia po raz 35. uroczystość wręczenia Nagrody im. św. Brata Alberta. Wśród trzynastu tegorocznych laureatów nagrody znalazła się Danuta Baszkowska, znana działaczka ekumeniczna i organizatorka comiesięcznych modlitewnych spotkań ekumenicznych. Po podpisaniu 23 stycznia 2000 r. przez sześć Kościołów członkowskich Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościół Rzymskokatolicki dokumentu o wzajemnym uznawaniu chrztu, utworzyła ona Stowarzyszenie Pokoju i Pojednania „Effatha”. Stowarzyszenie to co miesiąc organizuje w Warszawie modlitewne spotkania ekumeniczne. Odbywają się one zawsze 23. dnia każdego miesiąca – właśnie dla upamiętnienia podpisania deklaracji o chrzcie. Stowarzyszenie „Effatha” współorganizuje je wraz z Warszawskim Oddziałem PRE i Parafią Rzymskokatolicką św. Alojzego Orione. Spotkania te gromadzą duchownych i świeckich z wielu Kościołów, nie tylko tych zrzeszonych w PRE. Danuta Baszkowska aktywnie uczestniczy również w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan oraz Światowym Dniu Modlitwy. Angażuje się też w organizację Zjazdów Gnieźnieńskich – z jej inicjatywy wprowadzono do programów Zjazdu takie ekumeniczne elementy, jak Ekumeniczna Droga Krzyżowa czy Święto Biblii. Za działalność ekumeniczną wyróżniono w tym roku również ks. dr. Justusa Werdina z Niemiec oraz Międzynarodową Misję „Chrześcijańska Służba Socjalna” (Białoruś). Ks. Werdin otrzymał nagrodę zagraniczną za „budowanie jedności między Polakami i Niemcami oraz katolikami i ewangelikami przez pielgrzymkę ekumeniczną szlakiem cesarza Ottona III Magdeburg-Gniezno”. Nagrodę specjalną przyznano minister Ewie Kopacz za wsparcie okazane rodzinom tragicznie zmarłych w katastrofie smoleńskiej. Wśród pozostałych laureatów Nagrody im. św. Brata Alberta znaleźli się: Janusz Arent (działalność gospodarczo-charytatywna), red. Halina Bortnowska (literatura), prof. Zbigniew Judycki i mł. insp. Mirosław Karpowicz (ochrona zabytków), o. Wacław Oszajca SC (literatura), Michał Płoski (sztuka sakralna), Rajner Smolorz (renowacja i rekonstrukcja obiektów sakralnych), Jadwiga Sobol (działalność charytatywna) oraz Katarzyna Walentynowicz (nauka-edukacja).

■ Polska Rada Ekumeniczna uruchomiła na swojej stronie internetowej ekumenia.pl specjalny serwis poświęcony Tygodniowi Modlitw o Jedność Chrześci-

jan. To pierwszy w polskim internecie tak obszerny zbiór informacji i materiałów na temat tej inicjatywy. Tydzień modlitw obchodzony jest co roku w dniach od 18 do 25 stycznia. W Polsce od 1998 r. broszurę z materiałami na Tydzień Modlitw razem przygotowują Polska Rada Ekumeniczna oraz Rada ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski. W polskim internecie nie było dotychczas serwisu gromadzącego szersze materiały dotyczące Tygodnia modlitw. Serwis internetowy PRE od dwóch lat publikował w styczniu harmonogramy nabożeństw ekumenicznych i fragmenty broszury z materiałami. Obecnie na stronach www.ekumenia.pl powstał kompleksowy serwis, zawierający informacje o idei, historii i przebiegu Tygodnia modlitw, a także archiwalne i najnowsze materiały z kolejnych broszur.

■ Nakładem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ukazała się książka „Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny”. Publikacja ta zawiera blisko trzydzieści tekstów autorstwa teologów i ekumenistów różnych wyznań. Praca została wydana przy wsparciu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE). Okazją do jej wydania był jubileusz 70. urodzin prof. Karola Karskiego – kierownika katedry ekumenizmu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT), redaktora naczelnego „Studiów i dokumentów ekumenicznych”, a także pracownika PRE w latach 1970-1983. W książce znajdziemy 28 artykułów teologów katolickich, prawosławnych i protestanckich. Wśród autorów znaleźli się m.in. ks. prof. Marcin Hintz, ks. prof. Waław Hryniewicz, ks. prof. Bogusław Milerski, ks. prof. Stanisław Celestyn Napiórkowski, ks. dr Henryk Paprocki, prof. Bogusław Widła, prof. Kalina Wojciechowska, prof. Tadeusz J. Zieliński. Poruszana problematyka dotyka zagadnień z zakresu ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego, etyki, biblistyki, historii, prawa. Praca ukazała się pod redakcją ks. Marcina Hintza i Tadeusza Zielińskiego. Promocja książki odbyła się 21 grudnia podczas uroczystości jubileuszu prof. Karskiego w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Wzięło w niej udział kilkadziesiąt osób związanych z ruchem ekumenicznym w Polsce, w tym prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz, który pełni również funkcję rektora ChAT, a także kilku zwierzchników Kościołów, dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce, teologowie, duchowni, dziennikarze i przyjaciele jubilata.

■ „W Biblii i teologii chrześcijańskiej tkwi ogromny potencjał potrzebny do uświadamiania współczesnemu człowiekowi jego odpowiedzialności za stan stosunków wewnątrz społeczeństwa” – powiedział prezes Polskiej Rady Ekumenicznej abp Jeremiasz podczas Ekumenicznego Spotkania Noworocznego w Warszawie. W tegorocznym spotkaniu, które miało miejsce 11 stycznia w warszawskim Centrum Luterańskim i zgromadziło liczne grono osób związanych z ruchem eku-

menicznym i życiem publicznym w Polsce, udział wziął prezydent Bronisław Komorowski. Abp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego przypomniał w swym przemówieniu wydarzenia minionego roku oraz przedstawił pokrótce działalność PRE w tym okresie. Mówiąc o katastrofie smoleńskiej 10 kwietnia wyraził ból po stracie tak wielu osób, ale też satysfakcję, iż te tragiczne wydarzenia nie zdestabilizowały funkcjonowania kraju. Pogratił prezydentowi wyboru na to najwyższe stanowisko państwowe oraz wyraził radość z wyników osiągniętych w wyborach samorządowych przez kandydatów będących wiernymi Kościołów zrzeszonych w PRE. Opowiadając o działalności PRE abp Jeremiasz przywołał jej kontakty zagraniczne, szczególnie ważne w procesie pojednania z sąsiadami Polski. Mówił również o współpracy z Kościołem Rzymskokatolickim: ciągle opracowywany jest dokument o małżeństwach o różnej przynależności konfesyjnej, zorganizowano wspólnie dwie konferencje naukowe na temat stulecia ruchu ekumenicznego oraz ekoteologii. – „Wspólnym tematem jest też problem pracy w niedzielę oraz warunków pracy w wielkich domach handlowych. Ten problem staje się w odczuciu Kościołów sprawą godności człowieka i prawa do odpoczynku jako podstawowego prawa każdego człowieka. Wiąże się ten problem z kształtem życia rodzinnego i celów stawianych przed następnymi pokoleniami. Dominacja konsumpcji może stać się destrukcją moralną” – podkreślił prawosławny hierarcha. W kontaktach PRE z rządem abp Jeremiasz wymienił dwa szczególnie ważne konteksty: wieloletnie zaangażowanie Rady w sprawy związane z migracjami oraz zbliżająca się prezydencja Polski w Unii Europejskiej, będąca również wyzwaniem dla Kościołów. Po przemówieniu abp. Jeremiasza głos zabrał prezydent Bronisław Komorowski. Podkreślił, iż dzisiaj wspólną troską, przy całej mozaice różnych wyznań i kultur, jest budowanie wzajemnego zrozumienia. – „Chciałbym, aby Kościoły zarówno zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej, jak i te poza nią, czuły, że państwo polskie jest państwem wszystkich obywateli” – powiedział prezydent. Wszystkim złożył życzenia optymistycznego widzenia świata. W spotkaniu udział wzięli wszyscy zwierzchnicy Kościołów zrzeszonych w PRE. Obecni byli również: dyrektor Towarzystwa Biblijnego w Polsce, przewodniczący Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, przedstawiciele Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej, Kościoła Adventystów Dnia Siódmego, Kościoła Zielonoświątkowego, oddziałów i komisji PRE, ludzie nauki i mediów, politycy oraz wielu innych świeckich i duchownych zaangażowanych w dialog i ruch ekumeniczny.

■ Nakładem Towarzystwa Biblijnego w Polsce ukazało się na płytach CD „Pismo Święte Nowego Testamentu. Cztery Ewangelie. Przekład ekumeniczny”. To już drugi – po Księdze Psalmów – audiobook z księgami biblijnymi w tym przekładzie. Projekt ekumenicznego przekładu Pisma Świętego prowadzony jest przez Towarzystwo Biblijne w Polsce od 1995 r. Dotychczas w wersji książkowej

ukazały się Nowy Testament w 2001 r. oraz Księgi Dydaktyczne Starego Testamentu w 2008 r. Ponadto w 2008 r. wydane zostały Cztery Ewangelie alfabetem Braille'a, a w 2009 r. pierwszy audiobook z Księgą Psalmów. Towarzystwo Biblijne chce jeszcze w tym roku wydać w formacie audio Dzieje Apostolskie, Listy, Apokalipsę św. Jana oraz Księgi Dydaktyczne Starego Testamentu. Kontynuowane są też prace nad przekładem ekumenicznym pozostałych ksiąg Starego Testamentu. Tekst Nowego Testamentu i Ksiąg Dydaktycznych Starego Testamentu został zaakceptowany przez jedenaście Kościołów w Polsce.

■ Dnia 14 stycznia w Lutheraneum – podziemiach kościoła ewangelicko-augsburskiego Św. Trójcy w Warszawie – odbył się panel dyskusyjny „Religia, demokracja, konflikt?” Wzięli w nim udział: ks. prof. Tomáš Halík – duchowny katolicki, socjolog, prezydent czeskiej Akademii Chrześcijańskiej; ks. prof. Bogusław Milerski – duchowny luterański, teolog, pedagog, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; prof. Stanisław Krajewski – przedstawiciel gminy żydowskiej, filozof i matematyk, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów oraz o. Tomasz Dostatni – dominikanin, prezes Fundacji Ponad Granicami. Organizatorem spotkania był Instytut Obywatelski we współpracy z miejscową parafią ewangelicką oraz portalem ekumenizm.pl. Dyskusję prowadził dyrektor Instytutu Obywatelskiego Jarosław Makowski. W pierwszej części spotkania paneliści mówili o sekularyzacji. Ks. prof. Milerski stwierdził, że nie można mówić o śmierci sekularyzacji. Wyraźnie dostrzegalnym jest spadek tradycyjnej religijności, a droga fundamentalistyczna nie jest drogą przyszłości. Prof. Krajewski zauważył, że sekularyzacja jest faktem, ale fundamenty religii trwają. „Widać to wyraźnie przy rytuałach przejścia, które są religijne. Szczególnie pogrzeby”. Z kolei ks. prof. Halík podkreślił, iż człowiek jest stworzeniem nieuleczalnie religijnym. „Gdy umiera jeden typ religijności, pojawia się następny”. Następnie dyskutowano o miejscu religii w sytuacji demokratycznego państwa i pluralizmu światopoglądowego. O. Tomasz Dostatni podkreślił, że demokracja się opłaca. Zwrócił uwagę na demokratyczny ustrój zakonów. Mówił też, że religie i wyznania nie mogą żyć równolegle. „Konieczne jest przekraczanie murów, spotkanie człowieka z człowiekiem”. Jego zdaniem papierkiem lakmusowym demokracji jest stosunek do mniejszości. Ks. prof. Tomáš Halík podkreślił potrzebę dialogu tradycji chrześcijańskiej z oświeceniową. Dialog religii z ateizmem jest możliwy, ale sekularyzacja nie może stać się nową religią. Zdaniem prof. Stanisława Krajewskiego demokracja jest większym wyzwaniem dla religii niż sytuacja państwa ściśle związanego z religią. Odnosząc się do pluralizmu i relatywizmu w demokracji ks. prof. Bogusław Milerski stwierdził, że bez prawdy stracilibyśmy swoje człowieczeństwo. Ale nie wolno narzucać prawdy ani jej odgórnie sankcjonować. Na koniec dyskusji był czas na pytania z sali. Wśród różnych głosów pojawiło się m.in. pytanie,

w sytuacji prześladowań chrześcijan w krajach islamskich nie powinno się ograniczyć wolności wyznania dla muzułmanów w Europie. Wszyscy paneliści zdecydowanie sprzeciwili się takiemu rozwiązaniu.

■ Przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej spotkali się w należącej do diecezji warszawsko-praskiej bazylice katedralnej św. Michała Archanioła i św. Floriana na wspólnej modlitwie o jedność chrześcijan. Uroczystej Mszy św. przewodniczył abp Henryk Hoser, a homilię wygłosił ks. Piotr Gaś, proboszcz ewangelicko-augsburskiej parafii św. Trójcy w Warszawie. Witając zaproszonych gości abp Hoser przywołał postać Jana Pawła II nazywając Go wielkim chrześcijaninem, którego poprzez beatyfikację Kościół katolicki ukazuje światu jako przykład do naśladowania. „Jesteśmy wszyscy dłużnikami Jego długiego pontyfikatu i tej ciągle ponawianej woli zjednoczenia chrześcijan” – podkreślił abp Hoser. Odwołując się do encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint” przypomniał, że zapraszając chrześcijan do budowania jedności papież apelował, aby przy tym nie umniejszali zastanych podziałów. „Moc Ewangelii wzywa chrześcijan, aby ze szczerym i całkowitym obiektywizmem wspólnie uznali popełnione błędy oraz wskazali zewnętrzne czynniki, które stały się przyczyną godnych ubolewania podziałów między nimi” – cytował encyklikę abp Hoser. Ks. Piotr Gaś zwrócił uwagę, że „mimo tak wielu różnic, które nas dzielą, mamy coś wspólnego. Tym, który nas łączy, jest Jeden Jedyny Bóg”. Wyraził ubolewanie, że niejednokrotnie chrześcijanie bardziej niż samego Boga cenią własną tradycję. Nawiązując do postaci Abrahama podkreślił, że jeśli chrześcijanie pragną być rzeczywiście sługami Pana, to powinni na nowo wszystko złożyć przed Bogiem. Dziękując wszystkim za wspólną modlitwę abp Sawa, zwierzchnik Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego podkreślił, że celem ekumenicznych dążeń jest spotkanie się przy wspólnym Eucharystycznym Stole. „Jak budować tę jedność pokazywał nam Jan Paweł II” – zaznaczył hierarcha wyrażając radość z beatyfikacji polskiego papieża.

■ Nakładem Wydawnictwa „Signa Temporis” ukazała się książka pt. „Siostra Stanisława Andronowska i jej ekumeniczne dzieło. Lubelska Szarytka we wspomnieniach nierzymskokatolików”. S. Stanisława Andronowska była przez wiele lat niestrudzonym propagatorem idei ekumenizmu na terenie Lublina i okolic.

■ Co Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie sądzą o rodzinie, seksualności, grzechu, klonowaniu i in vitro? Tego można się dowiedzieć z książki Beaty Deskur i Tomasza Królaka „Drogi do Boga. Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie o sobie”. Podczas prezentacji książki, która odbyła się 9 lutego w siedzibie Episkopatu Pol-

ski w Warszawie, podkreślano, iż jest to religijny trójgłos na najważniejsze pytania dotyczące egzystencji człowieka. Publikację nazwano kompendium wiedzy o judaizmie, islamie i chrześcijaństwie. Wydana przez Edycję Świętego Pawła książka jest zapisem rozmów Beaty Deskur i Tomasza Królaka z trzydziestoma przedstawicielami trzech wielkich religii. Rabini, imamowie i teologowie katolicy starają się odpowiedzieć na pytanie, jak judaizm, chrześcijaństwo i islam odnosi się do tak fundamentalnych kwestii, jak miłość, rodzina, seksualność, grzech, cierpienie, śmierć oraz jak reaguje na nowe wyzwania – in vitro, klonowanie czy eutanazja. Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie opowiadają też m.in. o: tradycjach i obyczajach pielęgnowanych w ich religiach, szatanie, najważniejszych świętach, roli kobiety, modlitwie oraz o tym, jak wyobrażają sobie życie po śmierci. Podczas spotkania w siedzibie Episkopatu uczestnicy dyskutowali m.in. o relacjach między różnymi religiami.

■ W Rzymie 10 lutego zmarł nagle rzymskokatolicki metropolita lubelski abp Józef Życiński. Miał 62 lata. Znany był jako intelektualista i osoba o otwartej, ekumenicznej postawie. Józef Życiński urodził się w 1948 r. w Nowej Wsi koło Piotrkowa Trybunalskiego. W 1972 r., po ukończeniu studiów w Wyższym Częstochowskim Seminarium Duchownym w Krakowie, przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1990-1997 był biskupem tarnowskim, a od 1997 r. arcybiskupem metropolitą lubelskim. Abp Józef Życiński posiadał duży dorobek naukowy. Obronił dwa doktoraty – z teologii i filozofii. W 1980 r. habilitował się na podstawie pracy „Prostota i dyskfirmowalność jako kryteria heurystyczne w kosmologii relatywistycznej”. Pełnił funkcje dziekana i prodziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Był również konsultorem, współpracownikiem i członkiem wielu światowych środowisk naukowych. Uczestniczył też w różnego rodzaju inicjatywach ekumenicznych. W latach 1999-2005 należał do Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. W Lublinie powołał Archidiecezjalną Radę Ekumeniczną, wspierał wydawanie „Kalendarza Ekumenicznego”, uczestniczył wraz z przedstawicielami innych wyznań w modlitwach ekumenicznych, m.in. w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan czy z okazji 440. rocznicy zawarcia Unii Lubelskiej.

■ Benedyktyn, o. Jan Bereza, propagator medytacji chrześcijańskiej, zmarł po długiej chorobie 20 lutego w szpitalu w Lesznie. Miał 56 lat. Zakonnik związany był z klasztorem w Lubiniu. O. Bereza spędził w lubińskim klasztorze 26 lat jako mnich, w kapłaństwie przeżył 23 lata. W latach 1999-2002 był przeorem klasztoru. Założył Ośrodek Medytacji i Dialogu Międzyreligijnego, współpracował z założycielami Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej. Był członkiem Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi. Napisał

m.in. książki „Sztuka codziennego życia”, „Myśli codziennego umysłu”, „Posty i tosty” (wspólnie z Ewą Awdziejczyk). Prowadził programy telewizyjne, współpracował z czasopismami.

■ 21 lutego w Krakowie, w wieku 88 lat zmarł wybitny malarz, teoretyk sztuki, autor esejów poświęconych ikonom i teologii prawosławia Jerzy Nowosielski. Urodził się 7 stycznia 1923 roku w Krakowie. Z pochodzenia był Łemkiem, wychowanym na styku dwóch kultur: Wschodu i Zachodu. W 1940 roku rozpoczął studia malarskie w Instytucie Sztuk Plastycznych w Krakowie. Przez cztery miesiące 1942 roku mieszkał we wspólnocie podlwowskiej Ławry im. św. Jana Chrzciciela. Pracując w cerkwi w Bolechowie praktykował ikonopisanie. Z powodu choroby musiał jednak powrócić do Krakowa. Po wojnie (w latach 1945-47) studiował w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie u profesora Eugeniusza Eibischa. Od 1947 roku był asystentem Tadeusza Kantora. W 1961 roku otrzymał dyplom Państwowej Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych w Krakowie, rok później rozpoczął wykłady o malarstwie, które kontynuował w Łodzi i w Krakowie aż do 1993 roku, kiedy przeszedł na emeryturę. Już jego wczesne prace miały wyraźnie osobny, charakterystyczny styl, część była stylizowana na ikony. Zaprojektował i namalował polichromie i wystroje kilkudziesięciu świątyń katolickich i prawosławnych. Jego dziełem jest m.in. monumentalna polichromia w krakowskiej cerkwi prawosławnej, architektura, malarstwo i wystrój cerkwi grekokatolickiej w Białym Borze na Pomorzu Zachodnim (wybudowana dla niewielkiej społeczności przesiedlonych tam Łemków), a także polichromie w świątyniach rzymskokatolickich: Podwyższenia Krzyża Świętego na stolecznych Jelonkach i w Wesolej pod Warszawą. Wykonał ponadto Ikonę Krzyża Zbawiciela Miłosiernego, która wisi w kościele dominikanów na warszawskim Służewie oraz prace w kaplicy Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Był wiernym Kościoła prawosławnego, myślicielem i jednym z najwybitniejszych w Polsce znawców teologii wschodniej, który swoje poglądy formułował pod wpływem wybitnego filozofa rosyjskiego Lwa Szestowa. Twórczo rozwijał dziedzictwo myślowe wschodniego chrześcijaństwa, czego przykładem są m.in. książkowe wywiady-rzeki „Wokół ikony” (1985) i „Mój Chrystus” (1993). Był wielokrotnie nagradzany. Otrzymał m.in. nagrodę im. Brata Alberta (1977), a także najwyższe odznaczenie Kościoła prawosławnego w Polsce – Medal św. Marii Magdaleny II stopnia (1985). Z powodu choroby i podeszłego wieku od kilku lat nie tworzył.

■ W Warszawie odbyło się posiedzenie międzynarodowej grupy roboczej w ramach projektu ekumenicznego „Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech”. Omówiono na nim zeszłoroczną konferencję o migracjach oraz plany grupy na najbliższe miesiące. Spo-

tkanie odbyło się 1 marca w siedzibie Polskiej Rady Ekumenicznej (PRE). Udział w nim wzięli: ks. Andreas Hamburg (Niemiecki Kościół Ewangelicki na Ukrainie), ks. Jurij Sańko (Kościół Rzymskokatolicki na Białorusi), ks. Ihor Shaban (Ukraiński Kościół Greckokatolicki), doc. Włodzimierz Bureha (Ukraiński Kościół Prawosławny), dr Aleksander Dobroyer (Kościół Rzymskokatolicki na Ukrainie), ks. Ireneusz Lukas (Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, dyrektor PRE), dr Wsiewołod Konach (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny) oraz Michał Dmitruk (Polski Kościół Autokefaliczny Prawosławny, PRE). Podczas posiedzenia omówiono międzynarodową konferencję „Migracje w Środkowej i Wschodniej Europie – problemy pojednania i współistnienia kultur”, która odbyła się od 15 do 18 września 2010 r. w Kamieniu Śląskim. W ocenie uczestników spotkania konferencja otworzyła nowe perspektywy i możliwości bliższej współpracy z organizacjami zajmującymi się migrantami w kraju, a także przyczyniła się do intensyfikacji zaangażowania Kościołów w pomoc migrantom. Grupa robocza „Pojednanie” rozpoczęła także przygotowanie kolejnej konferencji, zaplanowanej na jesień tego roku na Białorusi. Podjęto decyzję o zorganizowaniu jeszcze jednego spotkania grupy roboczej w maju w Mińsku. Zostanie wtedy ustalony program oraz szczegóły konferencji. Przedstawiciele poszczególnych Kościołów tworzący projekt „Pojednanie” bezpośrednio zapoznają się z sytuacją ekumeniczną na Białorusi oraz spotkają się z hierarchią kościelną i duchowieństwem.

■ Po trzęsieniu ziemi i tsunami, które dotknęły Japonię, Kościoły w Polsce zaapelowały o pomoc dla ofiar kataklizmu. Zbiórki pieniężne prowadzi m.in. Caritas Polska, ewangelicka Diakonia Polska oraz Prawosławne Dzieło Miłosierdzia Eleos. Trzęsienie ziemi o sile dziewięciu stopni w skali Richtera miało miejsce 11 marca w północno-wschodniej Japonii. Kataklizm przyniósł wielotyśne ofiary śmiertelne. Wiele osób zostało bez dachu nad głową. Ponadto doszło do awarii w elektrowniach atomowych. „Poruszeni losem ludzi dotkniętych skutkami trzęsienia ziemi oraz tsunami, które tak tragicznie dotknęły w ostatnim tygodniu mieszkańców północnej-wschodniej Japonii, chcemy jako Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, włączyć się także w ogólnopolską oraz światową akcję niesienia pomocy osobom poszkodowanym” – napisali w swym apelu o pomoc dla ofiar kataklizmu zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego bp Jerzy Samiec oraz prezes Diakonii tego Kościoła bp Ryszard Bogusz. Diakonia organizuje pomoc w porozumieniu z Kościołem Ewangelicko-Luterańskim w Japonii, który 14 marca powołał Biuro Udzielania Środków Pomocowych. „Każdy przekazany przez nas, chociaż najmniejszy dar, jest świadectwem naszej solidarności i miłości bliźniego przekraczającej wszelkie bariery, kulturowe i geograficzne” – podkreślają w swym apelu bp Samiec i bp Bogusz, prosząc o wpłaty na rzecz ofiar kataklizmu.

■ Podczas 354. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Zakopanem w dniach 15 i 16 marca sporo uwagi poświęcono stanowi dialogu ekumenicznego w Polsce. Problematykę tę omawiał bp Tadeusz Pikus stojący na czele Komisji Ekumenicznej KEP. Podkreślił, że w porównaniu z wieloma innymi krajami, stan ekumenizmu w Polsce można uznać za dobry. Przypomniął, że do kalendarza ekumenicznego na trwałe wszedł już styczniowy Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan. Z kolei od 1994 r. tradycyjnie w maju odbywają się w Polsce Ekumeniczne Dni Biblijne. Ważnym osiągnięciem jest ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów, nad którym pracowało 30 tłumaczy z 11 Kościołów chrześcijańskich. Innym wyrazem ekumenizmu realizowanego w praktyce jest liczny udział polskiej młodzieży w wydarzeniach organizowanych przez ekumeniczną wspólnotę w Taizé. Od 1993 r. odbywają się ekumeniczne pielgrzymki do Wilna. Od 2005 r. ma miejsce ekumeniczna pielgrzymka między Magdeburgiem a Gniezmem, szlakiem Ottona III. Biskup poinformował także, że zakończona została pierwsza faza dialogu katolicko-mariawickiego, a obecnie trwa intensywny dialog z Kościołem Polskokatolickim. Prowadzone są też prace dotyczące dokumentu wspólnego nt. małżeństw o różnej przynależności kościelnej. Prowadzi je Komisja ds. Dialogu Episkopatu Polski oraz Polskiej Rady Ekumenicznej. Silnemu ożywieniu uległ dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym (RKP), o czym mówił bp Stanisław Budzik. Ważnym etapem tego dialogu była wizyta w czerwcu 2010 r. w Warszawie abp. Hilariona, odpowiedzialnego za kościelne kontakty zewnętrzne Patriarchatu Moskiewskiego. Obecnie przygotowwany jest wspólny dokument obu Kościołów, którego głównym tematem ma być kwestia pojednania. Ma też w najbliższym czasie nastąpić wymiana darów obu Kościołów. Kościół z Polski ofiaruje RKP ikonę Matki Bożej Częstochowskiej, a RKP ma ofiarować ikonę Matki Bożej Smoleńskiej. Kard. Stanisław Dziwisz dodał, że bardzo dobrze układa się współpraca z wyznawcami innych religii w Polsce – Żydami i muzułmanami.

■ W dniu 21 marca obradowała Komisja ds. Dialogu między Polską Radą Ekumeniczną (PRE) a Konferencją Episkopatu Polski (KEP). Spotkanie odbyło się w siedzibie Sekretariatu KEP w Warszawie przy Skwerze Kard. Wyszyńskiego. Ze strony KEP obradom współprzewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz. Ze strony PRE posiedzeniu współprzewodniczył jej Prezes, abp Jeremiasz (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny). W posiedzeniu uczestniczyli także: abp Abel (Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), bp Jerzy Samiec (Kościół Ewangelicko-Augsburski), bp Andrzej Czaja (Kościół Rzymskokatolicki), ks. Ireneusz Lukas (Kościół Ewangelicko-Augsburski) i ks. Sławomir Pawłowski SAC (Kościół Rzymskokatolicki). Omówiono

przebieg ostatniego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan i stan przygotowań do przyszłego Tygodnia w styczniu 2012, którego temat brzmi: „Przemienieni przez zwycięstwo Jezusa Chrystusa” (por. 1 Kor 15,51-58). Przedyskutowano stan prac nad wspólną deklaracją na temat małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej. Zastanawiano się nad sposobem wkładu Kościołów w Polsce na rzecz ochrony stworzenia w perspektywie przygotowania wspólnego dokumentu. Postanowiono, aby sprawie przeżywania dni wolnych, a zwłaszcza świętowania dnia Pańskiego, poświęcona została specjalna sesja ekumeniczna. Odbędzie się ona w Kamieniu Śląskim 27 października łącznie z następnym zebraniem Komisji.

■ W siedzibie prawosławnego metropolity Warszawy i całej Polski odbyła się wiosenna sesja św. Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Podczas obrad przedyskutowano problematykę krajową i zagraniczną oraz podjęto szereg decyzji. Sesja Soboru miała miejsce 28 marca. Obradom przewodniczył metropolita Sawa. Omówione zostały kwestie zewnętrzne i wewnętrzne dla Kościoła. Wśród zagadnień zewnętrznych biskupi prawosławni zapoznali się i omówili problemy dotyczące życia cerkiewnego w patriarchatach: konstantynopolińskim, moskiewskim, gruzińskim, serbskim i metropolii Kościoła amerykańskiego. Zapoznano się także z problematyką wynikającą ze sprawozdań z wyjazdów zagranicznych, m.in.: międzynarodowej konsultacji w sprawie ruchu ekumenicznego w kształceniu teologicznym i życiu Kościoła (Sibiu 9-12 listopada 2010 r.); Europejskiego Sympozjum „Zachowanie stworzenia – wyzwania i szanse dla zaangażowania kościelnego w sprawach dotyczących klimatu i środowiska naturalnego”, zorganizowanego przez Kościół Ewangelicki Westfalii we współpracy w Polską Radą Ekumeniczną (Schwerte, 26-29 października 2010 r.), Międzynarodowej Prawosławnej Komisji Przygotowawczej do Soboru Ogólnoprawosławnego (Chambésy, 21-27 lutego 2011 r.). Biskupi przyjęli też szereg decyzji związanych z wewnętrznym życiem Kościoła. Wysłuchano sprawozdań z życia wszystkich diecezji za rok 2010 i oceniono aktualny stan życia cerkiewnego w Polsce. Omówiono bieżące sprawy Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego. Przyjęto sprawozdanie z prac komisji prawosławno-rzymskokatolickiej i oceniono rezultat tych prac. Postanowiono przekazać materialną pomoc na potrzeby Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau, związaną z należyтым utrzymaniem tego szczególnego miejsca. Postanowiono również przekazać materialną pomoc dla Towarzystwa Biblijnego w Polsce na rozpowszechnianie Pisma Świętego. W związku z aktualną sytuacją międzynarodową ustanowiono 22 maja dniem modlitwy w intencji pokoju – zachęcały do tego Światowa Rada Kościołów i Polska Rada Ekumeniczna. W związku z pierwszą rocznicą tragicznej śmierci prezydenta Polski i abp. Mirona (Prawosławnego Ordynariusza WP), którzy zginęli 10 kwietnia 2010 r. w katastro-

fie lotniczej pod Smoleńskiem, ustalono, iż centralne nabożeństwo żałobne odbędzie się 9 kwietnia o godz. 9:00 w Supraślu. 19 kwietnia metropolita Sawa celebrować będzie św. Liturgię w soborze św. Trójcy w Hajnówce i poświęci tablicę upamiętniającą abp. Mirona. Sobór podjął decyzje o przyznaniu nagród z okazji święta Paschy, wyznaczono też ogólnometropolitalne kwesty na potrzeby poszczególnych parafii.

Opracował: *Karol Karski*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

Wrzesień 2010 – marzec 2011

1. *Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007)*, „SiDE” 2011, nr 2, s. 83-141.
2. Benedykt XVI, *Dążenie do jedności musi być pojmowane jako odpowiedź na wezwanie Pana*, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 3, s. 23-25.
3. Benedykt XVI, *Ekumenizm jest centralnym zadaniem Kościoła, przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijań*, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 2, s. 28-29.
4. Benedykt XVI, *Trzeba zdecydowanie czynić postępy na drodze ku pełnej jedności. Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Starożytnymi Kościołami Wschodnimi*, „L'Osservatore Romano” 2011, nr 3, s. 25-26.
5. Bielawny Krzysztof, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Wydawnictwo „Hosianum”, Olsztyn 2008. Rec. Karol Toeplitz, *Historyk jako ekumenista*, „Znak” 2010, nr 11, s. 136-138.
6. Broić Marko-Antonio, *Dialog międzyreligijny a pojednanie. Doświadczenie Bośni i Hercegowiny*, „Więź” 2011, nr 1, s. 39-41.

7. Bruncz Dariusz, *Luteranie i papież o dialogu i Reformacji*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 3 z 13.II.2011.
8. Bruncz Dariusz, *Nowy szef watykańskiej ekumenii*, „Zwiastun Ewangelicki” nr 15-16 z 22.VIII.2010.
9. Dorosz Krzysztof, *Kościół otwarty, Kościół zamknięty*, „Jednota” 2010, nr 11-12, s. 10-11.
10. Halik Tomasz ks., *Pojednana różnorodność. Przemówienie wygłoszone 15 stycznia 2011 r. w warszawskiej synagodze Nożyków podczas uroczystości nadania tytułu „Człowiek pojednania”, przyznanego przez Polską Radę Chrześcijańską i Żydów*, „Więź” 2011, nr 4, s. 65-70.
11. Ignatowski Grzegorz, *Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze rzymskiej dla relacji katolicko-żydowskich*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 66-74.
12. Karski Karol, *Trzydzieści lat dialogu luterkańsko-prawosławnego*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 9-22.
13. Karski Michał, *Jedenaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterkańskiej, Stuttgart, Niemcy, 20-27 lipca 2010*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 78-82.
14. Kaźmierczak Łukasz, *Instrukcja (nad)używania symboli*, „Przewodnik Katolicki” nr 36 z 5.IX.2010.
15. *Komunikat z 25. posiedzenia Komisji Mieszanej do spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów*, „Mariawita” 2010, nr 8-12, s. 47-48.
16. Kubacki Zbigniew SI, *Judaizm – sakrament odmienności*, „Przegląd Powszechny” 2011, nr 1, s. 128-139.
17. Leszczyński Rafał, *Etyka i doktryna polityczna Kalwina*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 23-65.
18. Majewski Józef, *Potrzeba reformacji. Przełom w ekumenizmie*, „Tygodnik Powszechny” nr 42 z 17.X.2010.
19. Paprocki Henryk, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010. Rec. Marek Blaza SJ, „Przegląd Powszechny” 2011, nr 4, s. 170-173.

20. Pierchala Marcin, *Analiza raportu „Islam i chrześcijaństwo w Afryce Subsaharyjskiej”*, „As- Salam” 2010, nr 2/3, s. 6-7.
21. Polak Grzegorz, *Trzej tragicznie zmarli ekumeniści (ks. Roman Indrzejczyk, abp Miron, ks. Adam Pilch)*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 142-146.
22. Poniewierski Janusz, *Papież i Brytyjczycy*, „Znak” 2010, nr 11, s. 8-9.
23. Przedpełski Borys, *Starokatolickie rozumienie sukcesji apostołskiej*, „Mariawita” 2010, nr 8-12, s. 23-25.
24. *Rozróżnianie różnic. O sytuacji ekumenizmu, rozczarowaniach i nadziejach z nim związanych z ks. Sławomirem Pawłowskim SAC rozmawia ks. Tomasz Jaklewicz*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 23.I.2010.
25. Rumpel Artur, *Religie w Polsce*, Wydawnictwo „Księży Młyn”. Łódź 2009. Rec. Łukasz P. Skurczyński, „Jednota” 2010, nr 5-6, s. 29-30.
26. Sakowicz Eugeniusz, *Meczeta w Warszawie*, „As- Salam” 2010, nr 2/3, s. 24-25.
27. Saramowicz Andrzej, *Przymierze muzułmańsko-chrześcijańskie*, „Muzułmanie Rzeczypospolitej” 2011, nr 1, s. 5-6.
28. Skurczyński Łukasz P., *Jedność – uniformizacja czy różnorodność?*, „Jednota” 2010, nr 11-12, s. 12-13.
29. Szostkiewicz Adam, *Mowa korzeni. Rozmowa z ks. dr. hab. Grzegorzem Rysiem, historykiem Kościoła, o dialogu chrześcijan i Żydów oraz jego znaczeniu dla sporów o polskość i patriotyzm*, „Polityka” nr 51 z 18.XII.2010.
30. Tranda Zdzisław bp, *70-lecie urodzin prof. Karola Karskiego*, „Jednota” 2010, nr 9-10, s. 16.21.
31. Tranda Zdzisław bp, *Wspomnienie o ks. Zdzisławie Pawliku*, „Jednota” 2011, nr 1-2, s. 29-30.
32. *Trwali we wspólnocie – Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan 2011*, „Zwiastun” nr 4 z 27.II.2011.
33. Turnau Jan, *Budowniczy Baszkowska*, „Bunt młodych duchem” 2010, nr 6, s. 18-19.
-

34. Turnau Jan, *Ekumenizm dwojakiego rodzaju. Jean Vanier i jego Arka*, „Bunt młodych duchem” 2011 nr 2, s. 14-15.
35. Turnau Jan, *Lewostawny chwali prawosławie. Ksiądz Jerzy Klinger uczy, arcybiskup Jeremiasz również*, „Bunt młodych duchem” 2011, nr 1, s. 13-15.
36. Turnau Jan, *Nie chciał być generałem. Wspomnienie o świętej pamięci księdzu Adamie Pilchu*, „Bunt młodych duchem” 2011, nr 4, s. 11-12.
37. Turnau Jan, *Ojciec Aleksander Mień, męczennik Cerkwi otwartej*, „Bunt młodych duchem” 2011, nr 5, s. 19-20.
38. Turnau Jan, *Rozwodnicy (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm)*, „Bunt młodych duchem” 2011 nr 3, s. 17-18.
39. *W sercu, nie na pomniku. Rozmowa z prof. Karolem Karskim, teologiem luteranckim, o protestanckiej wolności sumienia, świebodzińskim Chrystusie i kłopotach z wyświęcaniem kobiet*, „Polityka” nr 48 z 27.XI.2010.
- 40.. Wąs Adam SVD, *Meczet i kościół wyznacznikami wolności religijnej*, „As-Salam” 2010, nr 2/3, s. 27-28.
41. Weremiejewicz Mirosława R., *Kościół ewangeliczny. Takie same jak Kościoły ewangeliczne, podobne, czy całkiem różne?*, „Jednota” 2011, nr 1-2, s. 5-7.
42. Weremiejewicz Mirosława, *Kościół ewangeliczny działający w Polsce. Kwestie terminologiczne*, „Jednota” 2010, nr 9-10, s. 11-12.
43. Woźniak Marcin, *Rodziny są potrzebne Europie! (VIII Zjazd Gnieźnieński)*, „Jednota” 2010, nr 3-4, s. 29-32.
44. *Zawrócony? (sufi Andrzej Saramowicz)*, „Gość Niedzielny” nr 3 z 23.I.2011.
45. Zieliński Tadeusz J., *Złożoność ewangelikalizmu*, „Jednota” 2011, nr 1-2, s. 7-9.
46. Zjawin Jacek ks., *Po co jedność?*, „Przewodnik Katolicki” nr 47 z 21.XI.2010.
47. *Zjednoczeniowe Zgromadzenie Generalne Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych, Grand Rapids, Michigan, USA, 18-26 czerwca 2010*, „SiDE” 2010, nr 2, s. 75-77.

Opracował Grzegorz Polak

BIBLIOGRAFIA STUDIÓW I DOKUMENTÓW EKUMENICZNYCH 2003 – 2011

W 2002 roku, z okazji wydania 50. zeszytu „Studiów”, opublikowaliśmy bibliografię obejmującą lata 1983 – 2002. W bieżącym zeszycie kontynuujemy to przedsięwzięcie trzymając się tego samego układu tematycznego

(Redakcja).

Światowe wspólnoty chrześcijańskie

Anglikanie

Bruncz Dariusz, *Wspólnota Anglikańska po Konferencji Lambeth 2008*, 2008, z. 2 (63), s. 81-93.

Końcowe oświadczenie na temat globalnej anglikańskiej przyszłości, tłum. Dariusz Bruncz, 2008, z. 2 (63), s. 94-100.

Baptyści

Zieliński Tadeusz J., *Sam Chrystus jest naszą sprawiedliwością. Baptystyczna ocena Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 2004, z. 1 (54), s. 70-80. Zieliński Tadeusz J., *Urząd papieski w tradycyjnej i ekumenicznej perspektywie baptystycznej*, 2011, z. 1-2, s. 38-58.

Katolicy rzymscy

Chegurova Daria, *Dojrzałość ekumenizmu Benedykta XVI*, 2009, z. 2 (65), s. 9-18.

Karski Karol, *Papież Jan Paweł II a ekumenia*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 107-113.

Karski Karol, *Pięćdziesiąt lat Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan*, 2011, z. 1-2 (68-69), s. 11-24.

Kasper Walter kardynał, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, tłum. s. Maria Krystyna Rottenberg FSK, 2003, z. 1 (52), s. 19-32.

Kasper Walter kardynał, *Ruch ekumeniczny z perspektywy Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan*, tłum. Karol Karski, 2004, z. 1 (54), s. 34-47.

Kongregacja Nauki Wiary: Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele (10 lipca 2007), 2008, z. 1 (62), s. 105-109; *Komentarz*, tamże, s. 109-114; *Reakcje*, tamże, s. 114-120 [oprac. K. K.].

Polak Grzegorz, *Papież Benedykt XVI w Ziemi Świętej 8-15 maja 2009*, 2009, z. 2 (65), s. 177-180.

Skowronek Alfons J., *Tolerancja w myśli Kościoła – drogi i bezdroża*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 58-66.

Wawrzyńska-Furman Luiza, *Ekumenizm Benedykta XVI w krytycznym spojrzeniu katolickim*, 2008, z. 2 (63), s. 9-13.

Ziemkowski Marcin, *Ecclesia de Eucharystia a nadzieje chrześcijan na wspólnotę Stołu Pańskiego*, 2004, z. 1 (54), s. 48-69.

Luteranie

K(arski) K(arol), *Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej, Winnipeg, Kanada, 21-31 lipca 2003*, 2004, z. 1 (54), s. 94-96.

Karski Michał, *Jedenaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej, Stuttgart, Niemcy, 20-27 lipca 2010*, 2010, z. 2 (67), s. 78-82.

Posługa biskupia w ramach apostołowości Kościoła – Deklaracja z Lund. Światowa Federacja Luterska – Wspólnota Kościelna, Lund, Szwecja, 26 marca 2007, tłum. Karol Karski, 2008, z. 2 (63), s. 58-80.

Prawosławni

Karski Karol, *Kościół prawosławny w ruchu ekumenicznym*, 2005, s. 1-2 (56-57), s. 9-33.

Reformowani

K(arski) K(arol), *Zjednoczeniowe Zgromadzenie Generalne Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych, Grand Rapids, Michigan, USA, 18-26 czerwca 2010*, 2010, z. 2 (67), s. 75-77.

Zielonościakowcy

Józefowicz Tomasz, *Zielonościakowcy a ekumenizm*, 2008, z. 2 (63), s. 25-33.

Historia ruchu ekumenicznego

Dokumenty na temat jedności Kościoła (1): *Pierwsza Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Lozanna, Szwajcaria, 3-21 sierpnia 1927 – Raport końcowy*, tłum. Karol Karski, 2004, z. 1 (54), s.108-119; *Druga Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Edynburg, Szkocja, 3-18 sierpnia 1937 – Raport końcowy*, tamże, s. 120-156.

Dokumenty na temat jedności Kościoła (2): *Trzecia Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, Lund, Szwecja, 15-28 sierpnia 1952*, tłum. Karol Karski, 2004, z. 2 (55), s. 93-136.

Dokumenty na temat jedności Kościoła (3): *Czwarta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, Montreal, Kanada, 12-26 lipca 1963*, tłum. Karol Karski, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 165-219.

Kar, *75. rocznica Pierwszej Światowej Konferencji Kościołów ds. Wiary i Ustroju Kościoła*, 2003, z. 1 (52), s. 67-71.

Karski Karol, *Zgromadzenia Ogólne Światowej Rady Kościołów* (Amsterdam 1948, Evanston 1954, New Delhi 1961, Uppsala 1968, Nairobi 1975, Vancouver 1983, Canberra 1991, Harare 1998), 2006, z. 1-2 (58-59), s. 106-121.

Karski Karol, *Edynburg 1910 – sto lat dążeń ekumenicznych*, 2010, z. 1 (66),s. 9-15.

Światowa Rada Kościołów

Globalne Forum Chrześcijańskie: Streszczenie raportu na Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne, (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006), tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 79-85.

K(arski) K(arol), *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia – 2 września 2002*, 2003, z. 1 (52), s. 61-66.

K(arski) K(arol), *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia – 2 września 2003*, 2004, z. 1 (54), s. 81-86.

Karski Karol, *Z działalności Światowej Rady Kościołów* (Obrady Komitetu Naczelnego, Światowa Konferencja Misyjna, Dialog międzyreligijny, Spotkanie sekretarza generalnego ŚRK z papieżem, Delegacja ŚRK z wizytą Rosji), 2005, z. 1-2 (56-57), s. 126-136.

Karski Karol, *Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, Porto Alegre, Brazylia, 14-23 lutego 2006: Przebieg obrad*, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 9-17.

Karski Karol (oprac.), *Z działalności Światowej Rady Kościołów* (posiedzenia Komitetu Naczelnego: 30 sierpnia – 6 września 2006 i 13-20 lutego 2008), 2008, z. 2 (63), s. 49-54.

K(arski) K(arol) [oprac.], *Obrady plenarne Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów, Akademia Prawosławna w Kolumpari, Kreta, 7-14 października 2009*, 2010, z. 1 (66), s. 61-65.

Karski Karol, *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Genewa, Szwajcaria 16-22 lutego 2011*, 2011, z. 1-2 (68-69), s. 59-64.

Karski Michał, *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów, Genewa, Szwajcaria, 26 sierpnia – 2 września 2009*, 2010, z. 1 (66), s. 54-60.

Katolikos Aram I, *Raport Przewodniczącego Komitetu Naczelnego (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006)*, tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 19-41.

Kobia Samuel, *Raport Sekretarza Generalnego, (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006)*, tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 42-64.

Konsultacja w sprawie nowego kształtu ruchu ekumenicznego, Antelias, Liban, 17-20 listopada 2003: Komunikat i Raport, tłum. K. K., 2004, z. 1 (54), s. 87-93.

Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (2005), tłum. Renata Nehring, 2010, z. 1 (66), s. 66-108.

Pluralizm religijny a samorozumienie chrześcijańskie: Dokument dyskusyjny, (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006), tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 86-102.

Postanie IX Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów: Zaproszenie do modlitwy (2006), tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 103-105.

Powołani, by być jednym Kościołem. Zaproszenie do Kościołów o odnowienie zobowiązania w sprawie poszukiwania jedności i pogłębienie ich dialogu (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006), tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 65-71.

Raiser Konrad, *Aktualna sytuacja Światowej Rady Kościołów*, 2003, z. 1 (52), s. 9-18.

Raport końcowy Komisji Nadzwyczajnej do Spraw Uczestnictwa Kościołów Prawosławnych w pracach Światowej Rady Kościołów, tłum. Karol Karski, 2003, z. 1 (52), s. 72-123.

Wspólna Grupa Doradcza ŚRK i Kościołów zielonoświątkowych 2000-2005: Raport na IX Zgromadzenie Ogólne (fragmenty), (IX Zgromadzenie Ogólne ŚRK, 2006), tłum. Karol Karski, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 72-78.

Wspólne podstawy nadziei. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (1978), tłum. Krzysztof Doroszewski, 2011, z. 1-2 (68-69), s. 216-226.

Ziemkowski Marcin, *Z działalności Światowej Rady Kościołów (Zagadnienia chrztu i Kościoła w pracach Komisji „Wiara i Ustrój”)*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 120-125.

Światowa Rada Kościołów – Kościół Rzymskokatolicki

Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego: Ósmy Oficjalny Raport 1999 – 2005, 2006, z. 1-2 (58-59), s. 122-158; *Aneks A: Mandaty Wspólnej Grupy Roboczej: 1966, 1975 i 1999-2005*, tamże, s. 159-162; *Aneks B: Historia Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów (z Siódmego Oficjalnego Raportu Wspólnej Grupy Roboczej, 1998)*, tamże, s. 163-171; *Aneks C: Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu – studium Wspólnej Grupy Roboczej*, tamże, s. 172-206; *Aneks D: Istota i cel dialogu ekumenicznego – studium Wspólnej Grupy Roboczej*, tamże, s. 207-228; *Aneks E: „Zainspirowani tą samą wizją”: Udział Kościoła Rzymskokatolickiego w krajowych i regionalnych radach Kościołów – studium Wspólnej Grupy Roboczej*, tamże, s. 229-267 (tłumaczenie całości: Karol Karski).

Konferencja Kościołów Europejskich (KKE)

Bartłomiej I patriarcha, *Bogata w nadzieję przyszłość Konferencji Kościołów Europejskich* (XIII Zgromadzenie Ogólne, Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009), tłum. Karol Karski, 2010, z. 1 (66), s. 21-25.

Czwarta Konsultacja Ewangelicko-Prawosławna: Chrztę w życiu naszych Kościołów, Wiedeń, 30 października – 1 listopada 2008: Komunikat, tłum. Karol Karski, 2009, z. 1 (64), s. 101-103.

Daniel patriarcha, *Nadzieja powstaje z wiary i wyraża przez miłość* (XIII Zgromadzenie Ogólne KKE, Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009), tłum. Karol Karski, 2010, z. 1 (66), s. 26-32.

De Clermont Jean-Arnold, *Wstępne uwagi przewodniczącego Konferencji Kościołów Europejskich* (XIII Zgromadzenie Ogólne, Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009), tłum. Karol Karski, 2010, z. 1 (66), s. 16-20.

Karski Karol, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Konferencji Kościołów Europejskich, Trondheim, Norwegia, 25 czerwca – 2 lipca 2003* [oprac.], 2003, z. 2 (53), s. 87-90.

Karski Karol, *Pięćdziesięciolecie Konferencji Kościołów Europejskich*, 2010, z. 1 (66), s. 44-53.

Kar, *Obrady Komitetu Naczelnego Konferencji Kościołów Europejskich, Genewa, Szwajcaria, 13-18 grudnia 2003*, 2004, z. 1 (54), s. 97-99.

Karski Michał, *Trzynaste Zgromadzenie Ogólne Konferencji Kościołów Europejskich, Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009: Przebieg obrad*, 2010, z. 1 (66), s. 33-41.

Konsultacja na temat eklezjologii, Chania, Kreta, 28 listopada – 1 grudnia 2002: Komunikat, tłum. K.K., 2003, z. 1 (52), s. 127-129.

Przesłanie do wszystkich Kościołów członkowskich (XIII Zgromadzenie Ogólne KKE, Lyon, Francja, 15-21 lipca 2009), tłum. Michał Karski, 2010, z. 1 (66), s. 41-43.

Stosunek Unii Europejskiej do Turcji. Oświadczenie Konferencji Kościołów Europejskich (5 października 2004), tłum. Mirosław Jersak, 2009, z. 1 (64), s. 112-114.

Współpraca KKE – Rada Konferencji Episkopatów Europy

Hintz Marcin, *Impulsy etyczne Charta Oecumenica*, 2003, z. 1 (52), s. 33-43.

Kasper Walter kardynał, *Światło Chrystusa i Kościół* (wystąpienie na III Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym w Sibiu, Rumunia, 4-9 września 2007), tłum. Karol Karski, 2008, z. 1 (62), s. 23-28.

Kirył metropolita, *Światło Chrystusa i Kościół* (wystąpienie na III Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym w Sibiu, Rumunia, 4-9 września 2007), tłum. Karol Karski, 2008, z. 1 (62), s.29-34.

Konsultacja ekumeniczna na temat Karty Ekumenicznej. List z Otmaring, tłum. Zbigniew Zembrzuski, 2003, z. 1 (52), s. 124-126.

Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne, Sibiu, Rumunia, 4-9 września 2007: Przebieg obrad, 2008, z. 1 (62), s. 121-128; *Przesłanie*, tłum. ks. Sławomir Pawłowski, tamże, s. 129-133.

Współpraca ekumeniczna w Europie. Doroczne posiedzenie Konferencji Kościołów Europejskich i Rady Konferencji Episkopatów Europy, Londyn, 21-24 lutego 2008: Komunikat prasowy, tłum. Karol Karski, 2008, z. 2 (63), s. 55-57.

Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie

Dialog między Wspólnotą Kościołów Ewangelickich w Europie a Europejską Federacją Baptystyczną (dokument dialogu z lat 2002-2004), tłum. Karol Karski, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 142-158.

Huber Wolfgang biskup, *Kształtowanie wspólnoty – ewangelicki profil w Europie*, tłum. Karol Karski, 2008, z. 1 (62), s. 9-22.

Karski Karol, *Z działalności Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie*, 2004, z. 1 (55), s. 61-65.

Kościół metodystyczny w Europie a Leuenberska Wspólnota Kościołów: Wspólna deklaracja w sprawie wspólnoty kościelnej (1997), tłum. Karol Karski, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 159-164.

Szóste Zgromadzenie Ogólne Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie, Budapeszt, Węgry, 12-18 września 2006: Raport końcowy, 2008, z. 1 (62), s. 53-72; *Raport Sekretarza* (Wilhelm Hüffmeier), tamże, s. 72-79; *Statut*, tamże, s. 79-81; *Nowe władze*, tamże, s. 81-82; *Dialog z prawosławiem*, tamże, s. 82-85; *Ewangelizowanie – perspektywy ewangelickie dla Kościołów w Europie*, tamże, s. 85-104 (tłumaczenie całości: Karol Karski).

Z działalności Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (Dialog z Kościołami prawosławnymi na temat eklezjologii – komunikat, Konsultacja z anglikanami – komunikat, Posiedzenie Komitetu Wykonawczego), 2005, z. 1-2 (56-57), s. 137-141.

Różne organizacje i inicjatywy ekumeniczne

Jaromi Stanisław, *Ekumeniczny Kongres Ekologiczny „Religia, Nauka i Środowisko”*, 2003, z. 2 (53), s. 107-113.

Leśniewska Jadwiga, Pałac Hanna, *Czwarte Zgromadzenie Europejskiej Sieci Współpracy Ekologicznej Chrześcijan, Volos, Grecja, 6-12 maja 2003* (sprawozdanie), 2003, z. 2 (53), s. 91-106.

Leśniewska Jadwiga, *Konsultacja na temat teologii stworzenia, Genewa, Szwajcaria, 28 marca – 1 kwietnia 2004*, 2004, z. 2 (55), s. 87-92.

Obarski Ryszard, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, 2003, 2 (53), s. 15-59.

Romanowicz Wiesław, *Ruch ekumeniczny wobec przemian zachodzących we współczesnych społeczeństwach*, 2008, z. 1 (62), s. 35-44.

Wspólnota Wieczery Pańskiej: Wspólnota Wieczery Pańskiej jest możliwa. Tezy w sprawie gościnności eucharystycznej (dokument instytutów ekumenicznych w Bensheim, Strasburgu i Tybindze), tłum. Karol Karski, 2003, z. 2 (53), s. 76-86.

Ekumenizm w Polsce

Dokumenty dialogu ekumenicznego w Polsce 1944 – 1957, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 187-315.

Grekokatolicy a ekumenia: Podstawowe zasady stosunków międzywyznaniowych i działalności ekumenicznej w Archidiecezji przemysko-warszawskiej Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 226-229.

- Karski Karol, *Ruch ekumeniczny w Polsce 1940 – 1960*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 9-98.
- Karski Karol, *Noty biograficzne polskich działaczy ekumenicznych*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 316-325.
- Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia* (projekt dokumentu), 2010, z. 1 (66), s. 152-157.
- Polak Grzegorz, *VII Zjazd Gnieźnieński, Gniezno, 15-17 czerwca 2007*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 183-186.
- Romanowicz Wiesław, *Problematyka ekumenizmu w duszpasterstwie księży katolickich i prawosławnych na południowym Podlasiu*, 2003 z. 1 (52), s. 44-60.
- Romanowicz Wiesław, *Poziom religijności młodzieży a postawa wobec ekumenizmu*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 91-105.
- Tematyka ekumeniczna w „Kościele Powszechnym” 1940-1950*, opracowanie i wybór: Karol Karski, 2008, z. 2 (63), s. 101-148.
- Wizyta papieża Benedykta XVI w Polsce: Aspekty ekumeniczne* (Przemówienie abp. Jeremiasza, prezesa Polskiej Rady Ekumenicznej, przemówienie papieża Benedykta XVI, przemówienie Benedykta XVI podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau), 2007, z. 1-2 (60-61), s. 169-180.
- Zgromadzenie Ogólne Polskiej Rady Ekumenicznej: Komunikat* (11 grudnia 2006), 2007, z. 1-2, s. 181-182.

Sylwetki ekumenistów

- Kar, *Samuel Kobia – nowy sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów*, 2004, z. 1 (54), s. 157-160.
- Karski Karol, *Dotychczasowi sekretarze generalni Światowej Rady Kościołów* (Willem Adolf Visser 't Hooft, Eugene Carson Blake, Philip Alford Potter, Emilio Enrique Castro, Konrad Raiser), 2004, z. 1 (54), s. 161-165.
- Karski Karol (oprac.), *In memoriam* (wspomnienie zmarłych ekumenistów: George H. Tavard, William H. Lazareth, Lukas Vischer, Chiara Lubich, Witalij Borowej), 2008, z. 2 (63), s. 149-157.
- K(arski) K(arol), *Patriarcha Aleksy II (1929-2008)*, 2009, z. 1 (64), s. 120-124.
- Karski Karol, *Profesor Wacław Hryniewicz – ekumenista spolegliwy i odważny*, 2009, z. 2 (65), s. 181-187.
- Karski Karol, *Ksiądz Profesor Leonard Górka – wierny sługa ruchu ekumenicznego*, 2010, z. 1 (66), s. 158-161.
- Obarski Ryszard, *Pierre Michalon – krzewiciel ekumenizmu duchowego (1911-2004)*, 2004, z. 2 (55), s. 144-147.
- Polak Grzegorz, *Janowi Turnauowi na 70-lecie*, 2003, z. 1 (52), s. 140-144.
- Polak Grzegorz, *Ks. Jan Gross – w 65. rocznicę urodzin*, 2003, z. 2 (53), s. 172-176.

Polak Grzegorz, *Winfried Lipscher – Amicus Poloniae*, 2004, z. 1 (54), s. 166-170.

Polak Grzegorz, *Profesor Stefan Swieżawski – człowiek Soboru (1907-2004)*, 2004, z. 2 (55), s. 141-143.

Polak Grzegorz, *Metropolita Sawa – w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, 2008, z. 2 (63), s. 158-161.

Polak Grzegorz, *Stanisława Grabska (1922-2008)*, 2009, z. 1 (64), s. 125-126.

Polak Grzegorz, *Księdzu Adamowi Kleszczyńskiemu na 70. rocznicę urodzin*, 2009, z. 1 (64), s. 127-129.

Polak Grzegorz, *Trzej tragicznie zmarli ekumeniści* (ks. Roman Indrzejczyk, abp Miron, ks. Adam Pilch), 2010, z. 2 (67), s. 142-146.

Polak Grzegorz, *Abp Józef Życiński 1948 – 2011*, 2011, z. 1-2, s. 235-238.

Poniewierski Janusz, *Ojciec Stanisław Musiał 1938-2004*, 2004, z. 2 (55), s. 137-140.

Seweryn Andrzej, *Ksiądz Zdzisław Pawlik 1928 – 2011*, 2011, z. 1-2, s. 227-234.

Dialog dwustronny

Dialog katolicko-starokatolicki

Dialog między Polskim Narodowym Kościołem Katolickim a Kościołem Rzymskokatolickim: Wspólna Deklaracja o Jedności, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 165-168.

Kościół i Wspólnota Kościelna. Raport Międzynarodowej Rzymskokatolicko-Starokatolickiej Komisji Dialogu (2009), tłum. Dariusz Bruncz, 2011, z. 1-2, s. 65-105.

Dialog katolicko-anglikański

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i anglikanie, 2003, z. 1 (52), s. 130.

Konstytucja apostolska „Anglicanorum Coetibus” odnośnie do tworzenia Ordynariatów Personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną komunie z Kościołem katolickim: Tekst, 2010, z. 1 (66), s. 135-140; *Normy uzupełniające*, tamże, s. 140-145; *Komentarze*, tamże, s. 145-151.

Dialog katolicko-luterański

Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007), tłum. Karol Karski, 2010, z. 2 (67), s. 83-141 (część pierwsza i druga); 2011, z. 1-2 (68-69), s. 106-215 (część trzecia i czwarta).

Bruncz Dariusz, *Kościół jako koinonia zbawienia – luteranie i rzymscy katolicy o Kościele*, 2008, z. 2 (63), s. 14-24.

Bruncz Dariusz, *Służba dla uniwersalnego Kościoła – 15 lat po „Ut unum sint”*. *Luterański komentarz*, 2011, z. 1-2 (68-69), s. 25-37.

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i luteranie, 2003, z. 1 (52), s. 130-131. Jaklewicz Tomasz, *Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator” (prze-gląd stanowisk teologii katolickiej)*, 2004, z. 2 (55), s. 9-46.

Luteranie i katolicy: Piąta rocznica podpisania Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu (Wspólny list ks. dr. Ishmaela Noko, sekretarza generalnego Światowej Federacji Luterańskiej i kard. Waltera Kaspra, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan; wypowiedzi abpa Alfonsa Nossola i bp. Janusza Jaguckiego), 2005, z. 1-2 (56-57), s. 114-119.

Metodyści a Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 160-164.

Zieliński Tadeusz J., *Sam Chrystus jest naszą sprawiedliwością. Baptystyczna ocena Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, 2004, z. 1 (54), s. 70-80.

Dialog katolicko-reformowany

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i reformowani, 2003, z. 1 (52), s.131-132.

Dialog katolicko-baptystyczny

Zieliński Tadeusz J., *Dialog baptystyczno-rzymskokatolicki (nowa faza rozmów na szczeblu światowym)*, 2004, z. 1 (54), s. 100-102.

Dialog katolicy – uczniowie Chrystusa

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i uczniowie Chrystusa, 2003, z. 1 (52), s.132-133.

Dialog katolicko-zielonoświątkowy

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i zielonoświątkowcy, 2003, z. 1 (52), s.133.

Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim a niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami (1990-1997), tłum. Karol Karski, 2003, z. 2 (53), s. 119-160.

Karski Karol, *Dialog katolicko-zielonoświątkowy: historia dialogu*, 2003, z. 2 (53), s. 114-118.

Raport piątej fazy Międzynarodowego Dialogu między niektórymi klasycznymi Kościołami zielonoświątkowymi i ich przywódcami a Kościołem Rzymskokatolickim (1998-2006): O stawaniu się chrześcijaninem. Rozważania w oparciu o Pismo Święte i pisma patrystyczne oraz refleksje współczesne, tłum. Tomasz Józefowicz, 2009, z. 2 (65), s. 59-176.

Dialog katolicko-adwentystyczny

Dwustronne dialogi teologiczne: Katolicy i adwentyści, 2003, z. 1 (52), s.133-134.

Dialog prawosławno-luterański

Dialog luterańsko-prawosławny: Autorytet Kościoła i w Kościele. B. Rozumienie zbawienia w świetle soborów ekumenicznych. Deklaracja Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej, Limassol, Cypr, 1-8 sierpnia 1995, tłum. Karol Karski, 2010, z. 1 (66), s. 110-113; *Autorytet Kościoła i w Kościele. C. Zbawienie: Łaska, usprawiedliwienie i synergia. Deklaracja Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej, Sigtuna, Szwecja, 31 lipca – 8 sierpnia 1998*, tłum. Karol Karski, tamże, s. 114-117; *Misterium Kościoła. C. Chrzest i Bierzmowanie jako Sakramenty przyjęcia do Kościoła. Deklaracja Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej, Durau, Rumunia, 6-15 października 2004*, tłum. Karol Karski, tamże, s. 117-122; *Misterium Kościoła. D. Święta Eucharystia w życiu Kościoła. Deklaracja Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej, Bratysława, Republika Słowacji, 2-9 listopada 2006*, tłum. Marcin Ziemkowski, tamże, s. 122-127; *Misterium Kościoła. D/2. Święta Eucharystia w życiu Kościoła. Deklaracja Wspólnej Komisji Luterańsko-Prawosławnej, Pafos, Cypr, 30 maja – 7 czerwca 2008*, tłum. Marcin Ziemkowski, tamże, s. 128-134.

Dwustronne dialogi teologiczne. Prawosławni i luteranie: Komunikat i Wspólne oświadczenie, tłum. Wsiewołod Konach, 2003, z. 1 (52), s.135-139.

Karski Karol, *Trzydzieści lat dialogu luterańsko-prawosławnego*, 2010, z. 2 (67), s. 9-22.

Dialog luterańsko-adwentystyczny

Adwentyści i luteranie w dialogu. Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterańską a Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego, tłum. Karol Karski, 2004, z. 2 (55), s. 66-86.

Dialog chrześcijańsko-żydowski

Dialog katolicko-żydowski: 18. Spotkanie Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, Buenos Aires, Argentyna, 5-8 czerwca 2004 r., tłum. Grzegorz Ignatowski, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 220-225.

Dialog katolicko-żydowski: Deklaracja końcowa z obrad Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, Budapeszt, 12 listopada 2008, tłum. Grzegorz Ignatowski, 2009, z. 1 (64), s. 115-119.

Ignatowski Grzegorz, *Amerykański wkład na rzecz pojednania chrześcijańsko-żydowskiego*, 2004, z. 2 (55), s. 47-60.

Ignatowski Grzegorz, *Wpływ Szoah na teologię*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 67-76.

Ignatowski Grzegorz, *Religijny, polityczny i kulturowy wymiar wizyty Jana Pawła II w Instytucie Pamięci Yad Vashem*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 152-159.

Ignatowski Grzegorz, *Perspektywy współpracy judeochrześcijańskiej w dziedzinie kwestii społecznych i etycznych*, 2008, z. 1 (62), s. 45-52.

Ignatowski Grzegorz, *Międzynarodowa Rada Chrześcijan i Żydów – struktura, historia i sukcesy*, 2008, z. 2 (63), s. 34-48.

Ignatowski Grzegorz, *Światowa Rada Kościołów wobec Państwa Izrael*, 2009, z. 1 (64), s. 81-92.

Ignatowski Grzegorz, *Wpływ wizyty Benedykta XVI w Państwie Izrael na dialog katolicko-żydowski*, 2009, z. 2 (65), s. 19-30.

Ignatowski Grzegorz, *Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze rzymskiej dla relacji katolicko-żydowskich*, 2010, z. 2 (67), s. 66-74.

Leszczyński Rafał Marcin, *Justyn Męczennik wobec judaizmu*, 2009, z. 1 (64), s. 39-59.

Pasza Zbigniew, *Żydzi i judaizm w refleksji międzynarodowych organizacji luteranckich*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 77-90.

Pasza Zbigniew, *Specyfika postawy Lutera wobec Żydów i judaizmu*, 2009, z. 1 (64), s. 60-80.

Pasza Zbigniew, *Luteranie a Żydzi od czasów ortodoksji protestanckiej do epoki teologii racjonalnej*, 2009, z. 2 (65), s. 31-40.

Wawrzyńska-Furman Luiza, *Czy Kościół Rzymskokatolicki naucza pogardy wobec Żydów? Judaizm we współczesnej refleksji teologicznej*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 139-151.

Wawrzyńska-Furman Luiza, *Antyjudajizm chrześcijański – łączy czy dzieli w dążeniach ekumenicznych? Chrześcijańska refleksja nad antyjudajizmem*, 2009, z. 1 (64), s. 28-38.

Wspólna deklaracja Naczelnego Rabinatu Izraela i watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem na temat świętości życia oraz wartości rodzinnych, Wstęp i tłumaczenie: Grzegorz Ignatowski, 2004, z. 1 (54), s. 103-106.

Współpraca między Stolicą Apostolską z Naczelnym Rabinatem Izraela, tłum. Grzegorz Ignatowski, 2008, z. 1 (62), s. 134-138.

Dialog z religiami niechrześcijańskimi

Katolikos Aram I, *Światowa Rada Kościołów a religie niechrześcijańskie*, tłum. Karol Karski, 2004, z. 1 (54), s. 9-33.

Wytyczne dla dialogu i stosunków z wyznawcami innych religii (dokument Światowej Rady Kościołów), tłum. K. K., 2003, z. 2 (53), s. 161-171.

Teksty różne

Danielewicz Zbigniew, *Obraz Boga Stwórcy i stworzenia otwartego na przyszłość według Jürgena Moltmanna*, 2003, z. 2 (53), s. 60-74.

Hładowski Władysław, *Rola Kościołów w procesach integracji Europy. Uwagi na marginesie podjętej przez „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” refleksji*, 2003, z. 2 (53), s. 9-14.

Jersak Mirosław, *Wspólnota żydowska w Turcji*, 2009, z. 1 (64), s. 93-100.

Jersak Mirosław, *Kościoły protestanckie wobec sytuacji religijnej w Turcji w kontekście integracji europejskiej*, 2009, z. 1 (64), s. 104-111.

Karski Karol, *Karol Barth wobec dążeń ekumenicznych. W czterdziestą rocznicę śmierci*, 2009, z. 1 (64), s. 11-27.

Leszczyński Rafał Marcin, *Etyka i doktryna polityczna Kalwina*, 2010, z. 2 (67), s. 23-65.

Oseka Mateusz, *Topika „Loci Communes” Filipa Melanchtona. Rozważania nad XVI-wiecznym podręcznikiem ewangelickiej teologii systematycznej*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 127-138.

Weremiejewicz Mirosława, *Kościoły ewangelickie i ewangeliczne – podobieństwa i różnice*, 2007, z. 1-2 (60-61), s. 99-126.

Weremiejewicz Mirosława, *Alians Ewangeliczny*, 2009, z. 2 (65), s. 41-58.

Zieliński Tadeusz J., *Dogmatyczne wątki teologii społecznej Waltera Rauschenbuscha*, 2005, z. 1-2 (56-57), s. 34-57.

Kronika wydarzeń ekumenicznych

(oprac. Karol Karski)

2003, z. 1 (52), s. 145-170; 2003, z. 2 (53), s. 177-210; 2004, z. 1 (54), s. 171-206; 2004, z. 2 (55), s. 148-176; 2005, z. 1-2 (56-57), s. 231-264; 2006, z. 1-2 (58-59), s. 268-291; 2007, z. 1-2 (60-61), s. 326-344; 2008, z. 1 (62), s. 139-161; 2008, z. 2 (63), s. 162-187; 2009, z. 1 (64), s. 130-157; 2009, z. 2 (65), s. 188-217; 2010, z. 1 (66), s. 162-187; 2010, z. 2 (67), s. 147-176; 2011, z. 1-2 (68-69), s. 239-280.

Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich

(oprac. Grzegorz Polak)

2003, z. 1 (52), s. 171-179; 2003, z. 2 (53), s. 211-215; 2004, z. 1 (54), s. 207-212; 2004, z. 2 (55), s. 177-182; 2005, z. 1-2 (56-57), s. 265-272; 2006, z. 1-2 (58-59), s. 292-296; 2007, z. 1-2 (60-61), s. 345-354; 2008, z. 1 (62), s. 162-166; 2008, z. 2 (63), s. 188-192; 2009, z. 1 (64), s. 158-163; 2009, z. 2 (65), s. 218-226; 2010, z. 1 (66), s. 188-195; 2010, z. 2 (67), s. 177-180; 2011, z. 1-2 (68-69), s. 281-284

Bibliografie inne

Bibliografia ekumeniczna o. prof. Stanisława Celestyna Napiórkowskiego (1961-2008; w języku polskim i angielskim), 2009, z. 1 (64), s. 164-195.

Bibliografia „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych” 2003-2011 [oprac. Karol Karski], 2011, z. 1-2 (68-69), s. 285-299.

Podstawowa polska bibliografia do studium dogmatyki protestanckiej (Wybór), [oprac. Tadeusz J. Zieliński], 2004, z. 1 (55), s. 183-200.

Polska protestancka bibliografia naukowa. Druki zwarte. Materiały za lata 2001-2010 (oprac. Tadeusz J. Zieliński), 2011, z. 1-2, s. 300-325.

Wybrana polska bibliografia dziejów myśli chrześcijańskiej – druki zwarte [oprac. Tadeusz J. Zieliński], 2003, z. 1 (52), s. 180-195.

Recenzje

(nazwiska recenzentów w nawiasie)

Balmer Randall, *Encyclopedia of Evangelicalism*, wyd. 2, Baylor University Press, Waco Texas 2004 (Tadeusz J. Zieliński), 2011, z. 1-2, s. 332-335.

Biblia i ekumenizm, pod red. Tomasza Siudy, tomy 1-3, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2004-2006 (Grzegorz Polak), 2007, z. 1-2 (60-61), s. 355-356.

Bosch Navarro Juan, *Ekumenizm. Mały słownik*, Warszawa: Verbinum 2007, przekład: Ewa Burska, konsultacja naukowa, wprowadzenie i literatura polskojęzyczna: Leonard Górka, (Karol Karski), 2008, z. 1 (62), s. 167-172.

Bujak Janusz, *Człowiek jako imago Dei. Wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*, Szczecin 2007 (Marcin Hintz), 2009, z. 1 (64), s. 196-200.

Encyklopedia katolicka, t. IX: Kinszasa-Krzymuska, Lublin 2002 (Grzegorz Polak), 2003, z. 1 (52), s. 196-197.

Encyklopedia katolicka, t. XII: Maryja-modlitwa, Lublin 2008 (Grzegorz Polak), 2009, z. 1 (64), s. 201-203.

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, red. Eilert Herms i Lubomir Žak, Tübingen-Rom 2008 (Janusz Bujak), 2009, z. 1 (64), s. 208-214.

Hus Jan, *O Kościele*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007, przekład i komentarz: Krzysztof Moskal (Kar), 2009, z. 1 (64), s. 207.

Kałużny Tadeusz, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny: Natura – historia przygotowań – tematyka*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2008 (Karol Karski), s. 204-206.

Karski Karol, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007 (Grzegorz Polak), 2008, z. 1 (62), s. 173-175.

Kijas Zdzisław Józef, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004 (Alicja Chrin), 2004, z. 2 (55), s. 201-204.

Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne, praca zbiorowa Wspólnoty z Bose pod kierunkiem Riccardo Lariniego. Wprowadzenie Enzo Bianchi, przeor Bose, tłum. Krzysztof Stopa, Częstochowa 2004, Edycja Świętego Pawła (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv), 2004, z. 2 (55), s. 205-208.

Langner Albrecht, *Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998 (Marcin Hintz), 2004, z. 1 (54), s. 218-223.

Leksykon teologii fundamentalnej, red. ks. Marian Rusecki, Lublin-Kraków 2002 (Grzegorz Polak), 2003, z. 1 (52), s. 198-200.

Miniatury ekumeniczne. Księga pamiątkowa na stulecie urodzin siostry Joanny Lossow (1908-2005), pod redakcją s. Marii Krystyny Rottenberg FSK, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 2009 (Grzegorz Polak), 2009, z. 1 (64), s. 215-216.

Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii, pod redakcją ks. Zygryda Glaesera, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008 (Grzegorz Polak), 2009, z. 2 (65), s. 226-228.

Siwecki Leon, *Ecclesia universalis – Ecclesia localis. Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2008 (Marcin Hintz), 2011, z. 1-2 (68-69), s. 326-331

Sługa Słowa Bożego i jedności chrześcijan. Ks. Zygmunt Michelis, praca zbiorowa pod red. s. Joanny Lossow SFK i s. Reginy Witt, Warszawa 2003 (Grzegorz Polak), 2004, z. 1 (54), s. 215-217.

Warchoł Edward, *Zachwyt i upojenie. Rozczarowanie i bunt. Przyczynek do historii mariawityzmu*, Radom: Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE 2008 (Mariusz Orłowski), 2010, z. 1 (66), s. 196-200.

W służbie jedności chrześcijan. Instytut Ekumeniczny KUL 1983-2001, pod red. ks. Leonarda Górki SVD i ks. Stanisława Józefa Kozy, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002 (Grzegorz Polak), 2004, z. 1 (54), s.213-214.

Oprac. Karol Karski

POLSKA PROTESTANCKA BIBLIOGRAFIA NAUKOWA

Druki zwarte

Materiały za lata 2001-2010

Prezentowane zestawienie biograficzne nawiązuje do podobnych wykazów obejmujących lata 1900-2000 zamieszczonych na łamach „Studiów i Dokumentów Ekumenicznych” (nr 1 [39] z 1997 r., nr 1 [41] z 1998 r. i nr 2 [48] z 2001 r.). Różni się od nich przede wszystkim tym, że jest ograniczone do pozycji, które można umownie określić mianem naukowych. Nie uwzględnia ono zatem publikacji o charakterze pobożnościowym oraz kancjonałów, śpiewników i tekstów liturgicznych. Odnotowano natomiast przepisy prawa kościelnego. Kryterium rejestracji pozycji dotyczących zagadnień ściśle religijnych było kwalifikowanie się ich jako wypowiedzi przynależących do teologii akademickiej. Autor ma świadomość dość nieostrego charakteru tej przesłanki. Niektóre pozycje rodziły przeto wątpliwości co do swojego charakteru naukowego, ale uwzględniano je, jeśli posiadały poważny walor dokumentacyjny. Ów specyficzny profil wykazu znajduje wyraz w jego tytule, w którym – na tle wcześniejszych zestawień – pojawił się dodatkowy przymiotnik „naukowa”.

Bibliografia ma na celu rejestrowanie zwartych pozycji bibliograficznych będących źródłem poznania szeroko pojętego fenomenu protestantyzmu. Znalazły się tu wydane w języku polskim publikacje różnego pochodzenia, ukazujące to zjawisko w wielu aspektach, oczywiście nie tylko religijnym czy teologicznym. Uwzględniono także dzieła poświęcone problematyce szerszej niż protestancka, ale w poważnym stopniu jej dotyczące. Zdecydowano się na wymienienie takich publikacji twórców o wyraźnej autoindyfikacji protestanckiej nie dotyczących zjawiska protestantyzmu, które ukazują ich sposób myślenia o sprawach świat-

poglądowych (dotyczy to zwłaszcza biblistów, filozofów i pedagogów). Trzeba na koniec zaznaczyć, iż dziełem zawierającym imponującą liczbę haseł dotyczących protestantyzmu jest – nie odnotowywana dalej – wielotomowa publikacja: *Religia. Encyklopedia PWN t. 1-9*, red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001-2003.

2001

Był wśród nas... W 25. rocznicę śmierci ks. bp. Andrzeja Wantuły, red. Barbara Żyszkowska, Interfon, Ustroń 2001.

Dzieje protestantyzmu w Polsce. Przewodnik archiwalny – Geschichte des Protestantismus in Polen. Archivführer, red. Elżbieta Alabrudzińska i in., Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.

Ewangelicy na Warmii i Mazurach. Dzieje i współczesność, red. Erwin Kruk, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn 2001.

Ewangelicyzm na Pomorzu, red. Jan Wild, Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Słupsku, Słupsk 2001.

Fenomen chrześcijaństwa. Wybór tekstów źródłowych, red. Mirosław Patalon, Wydawnictwo Uczelniane Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2001.

Jan Łaski 1499-1560 – w pięćsetlecie urodzin. Materiały konferencji zorganizowanej przez Instytut Historii PAN, Uniwersytet Warszawski oraz Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, red. Wojciech Kriegseisen, Piotr Salwa, Instytut Historii PAN im. Tadeusza Manteuffla, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001.

Karski, Karol, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2001.

Kiec, Olgierd, *Protestantyzm w Poznańskim 1815-1918*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001.

Kizik, Edmund, *Wesele, kilka chrztów i pogrzebów. Uroczystości rodzinne w mieście hanzeatyckim od XVI do XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Officina Ferberiana, Gdańsk 2001.

Lane, Tony, *Wiara, rozum, świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, tłum. Leszek Kędziora, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2001.

Libiszowska-Żółtkowska, Maria, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Verbinum Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2001.

Napiórkowski, Stanisław C., *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Biblioteka „Więzi” t. 132, Warszawa 2001.

Pisarski, Grzegorz, *Reformator religijny spod Legnicy Kacper Daniel von Schwenckfeld i Szwenkfelderianie na Śląsku oraz na emigracji*, Legnica 2001.

Puślecki, Edward, *Powracająca fala. Działalność Południowego Episkopalnego Kościoła Metodystycznego w Polsce w latach 1920-1924. Studium historyczno-teologiczne*, Wydawnictwo Pielgrzym Polski, Warszawa 2001.

Szczudłowski, Piotr, *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.

2002

Dorosz, Krzysztof, *Sztuka wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Duszpasterstwo, red. Tomasz Józefowicz, seria: Studia i dokumenty zielonoświątkowe t. 1, Instytut Wydawniczy Agape, Warszawa 2002.

Grane, Leif, *Wyznanie augsburskie. Wprowadzenie w podstawowe myśli reformacji luterńskiej*, tłum. Kornelia Lazar, Janusz T. Maciuszko, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2002.

Historia chrześcijaństwa, red. Adrian Hastings, tłum. Marcin Mścichowski, Ewa Ziemska, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.

Historia chrześcijaństwa, red. Tim Dowley, tłum. Tadeusz Szafranski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2002.

Kaim, Andrzej, *Ekumenia w dobie renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002.

Kamieniecki, Jan, *Szymon Budny – zapomniana postać polskiej reformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

Klassen Peter, *Ojczyzna dla przybyszów. Wprowadzenie do historii mennonitów w Polsce i Prusach*, tłum. Aleksandra Borodin, Abora, Warszawa 2002.

Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku, tłum. Karol Karski, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2002.

Kopczyńska-Jaworska, Bronisława, Woźniak, Krzysztof, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

Kroniczka gminy ewangelickiej w Poznaniu, oprac. Ryszard Marciniak, Wydawnictwo Miejskie, Poznań 2002.

Kruk, Erwin, *Ewangelicy w Olsztynie. Z dziejów parafii w latach 1772-2002*, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn 2002.

Maciuszko, Janusz T., *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2002.

McDowell, Jose, *Przewodnik apologetyczny*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2002.

Michalak, R., *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.

Motak, Dominika, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2002.

Patalon, Mirosław, *Teologia a pedagogika. Teologia mediacji H. Richarda Niebuhra jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Wydawnictwo Akademii Pedagogicznej w Słupsku, Słupsk 2002.

Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, Warszawa 2002.

Przewodnik po Biblii, red. David i Pat Alexander, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2002.

Rott, Dariusz, *Bracia czescy w dawnej Polsce. Działalność literacka, teksty, recepcja*, seria: Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 2035, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002.

Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520-1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich, red. Alojzy Szorc, Hosianum 2002, Olsztyn 2002.

Siemieniowski, Andrzej, *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2002.

Sławiński, Wojciech, *Toruński synod generalny protestantów w 1595 r. Z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002.

Spener, Filip Jakub, *Pia desideria*, tłum. Małgorzata Platajs, Augustana, Bielско-Biała 2002.

Tykfer, Mirosław, *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002.

Wiazowski, Konstanty, *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Wyższe Baptyistyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, Warszawa 2002.

Wojtkowski, Jacek Maciej, *Świątynie ewangeliczne przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, 2002.

Zieliński, Tadeusz J., *Iustificatio impii. Usprawiedliwienie „sola fide” jako główny artykuł wiary protestancko-konserwatywnego nurtu Kościoła Anglii na przykładzie teologii Alistera E. McGratha, Jamesa I. Packera oraz Johna R. W. Stotta*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2002.

2003

Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000, red. Karol Kar-ski, Stanisław Celestyn Napiórkowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

Brodzicki, Czesław, *Rzymskokatolicy, ewangelicy oraz Żydzi w tworzeniu społeczeństwa Marek koło Warszawy*, Warszawa 2003.

Bruce, Frederick Fyvie, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, wyd. 2 popr., Wydawnictwo Credo, Katowice 2003.

Cairns, Earle Edwin, *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła powszechnego*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2003.

Dworzaczkowa, Jolanta, *Z dziejów braci czeskich w Polsce*, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2003.

Dzieło łaski Boga. Diecezja Katowicka Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP (historia i współczesność), Wydawnictwo „Głos Życia”, Katowice 2003.

Jasiński, Grzegorz, *Kościół ewangelicki na Mazurach w XIX wieku*, seria: Rozprawy i materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 211, Olsztyn 2003.

Karski, Karol, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 2 wyd., Warszawa 2003.

Kłaczko, Jarosław, *Czasopiśmiennictwo protestanckie w Polsce w latach 1918-1939*, Dom Wydawniczy Duet, Toruń 2003.

Koneczny, Feliks, *Protestantyzm w życiu zbiorowym*, Milla, Warszawa 2003.

Kościół zakładnikami czasów. Kościoły protestanckie Niemiec i Polski w XX wieku, red. Berndt Krebs, Andrzej Wójtowicz, Polska Rada Ekumeniczna, Warszawa 2003.

Kronika parafii ewangelickiej w Rynie w Prusach Wschodnich ułożona przez proboszcza ryńskiego Alberta Sapatkę z okazji jubileuszu 300-lecia istnienia tutejszego kościoła (1604-1904), tłum. Małgorzata Szymańska-Jasińska, red. Grzegorz Białuński, Grzegorz Jasiński, seria: Moja Biblioteka Mazurska t. 4, Waldemar Mierzwa, Dąbrówno 2003.

Kruk, Erwin, *Szkice z mazurskiego brulionu*, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn 2003.

Kruk, Erwin, *Warmia i Mazury*, seria: A to Polska właśnie, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.

Leszczyński, Rafał Marcin, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003.

Lukđaitė, Ingė, *Reformacja a przemiany kulturowe w Wielkim Księstwie Litewskim*, Poznań Instytut Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2003.

Olson, Roger, E., *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. Konstanty Wiazowski, Chrześcijański Instytut Biblijny, Warszawa 2003.

Protestanci i katolicy pomorscy wobec hitleryzmu i stalinizmu. Protestanten und Katholiken in Pommern in der Zeit des Nationalsozialismus und Stalinismus. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej przez Arbeitsgemeinschaft für Pommersche Kirchengeschichte e. V., 24 kwietnia 2002 roku, red. Norbert Buske, Kazimierz Kozłowski, Oficyna Wydawnicza „Dokument” Archiwum Państwowego, Zamek Książąt Pomorskich, Szczecin 2003.

Przyborowski, Norbert, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003.

Rozmowa o tym: godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w kościołach służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować przez Stanisława Hozjusza uczyniona, oprac. Mirosław Korolko, „Hosianum”, Olsztyn 2003.

Słownik symboliki biblijnej, red. Leland Ryken i in., tłum. Zbigniew Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2003.

Sługa Słowa Bożego i Jedności Chrześcijan. W 25. rocznicę śmierci ks. Zygmunta Michelisa, Biblioteka Więzi, Warszawa 2003.

Stott, John, *Krzyż Chrystusa*, tłum. A. Gandecki, Wydawnictwo Credo, Katowice 2003.

Szturc, Jan, *Tymczasowa Rada Kościelna Ewangelickiego Kościoła Unijnego na Górnym Śląsku (1937-1939)*, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2003.

Wardin, Albert W., *Gotfryd Fryderyk Alf – pionier ruchu baptystycznego na ziemiach polskich*, tłum. Konstanty Wiazowski, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, Warszawa 2003.

Wegener, Tadeusz, *Juliusz Bursche – biskup w dobie przełomów*, Augustana, Bielsko-Biała 2003.

Zbory Niemieckie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce 1948-1970. Wybór materiałów, oprac. Kazimierz Urban, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.

Zuck, Roy B., *Teologia biblijna Starego Testamentu*, tłum. Izabela Bućkowska i 2 in., Chrześcijański Instytut Biblijny, Warszawa 2003.

2004

Alabrudzińska, Elżbieta, *Protestantyzm w Polsce w latach 1918-1939*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004.

Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu, red. Gordon Mursell, tłum. Jarosław Pieniek i 4 in., Edycja Św. Pawła, Częstochowa 2004.

Encyklopedia Kościoła tom 1 A-K, red. Frank L. Cross, Elizabeth A. Livingstone, tłum. Ewa Czerwińska i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2004.

Encyklopedia Kościoła tom 2 L-Z, red. Frank L. Cross, Elizabeth A. Livingstone, tłum. Ewa Czerwińska i in., Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2004.

Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia, red. Tadeusz J. Zieliński, seria: Rozprawy i materiały Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie t. 1, Wyższe Baptistyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie – Wydawnictwo Credo, Warszawa – Katowice 2004.

Hammond, Thomas Chatterton, *Zarys teologii*, tłum. Mateusz Wichary, Wydawnictwo Chrześcijańskie Legatio, Włocławek 2004.

Hieronim Skurpiski, red. Erwin Kruk, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn 2004.

Jagucki, Alfred, *Mazurskie dole i niedole. Wspomnienia i refleksje z lat pracy na Mazurach*, Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie, Olsztyn 2004.

Kantyka, Przemysław, *Autorytet w Kościele. Dialog katolicko-anglikański na forum światowym*, seria: Jeden Pan, jedna wiara. Studia i rozprawy Instytutu Eklezjologicznego KUL t. 15, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.

Kierkegaard, Sören, *O trudnościach bycia chrześcijaninem. Antologia*, oprac. Kamil Frączek, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Kierkegaard, Sören, *Wprawki do chrześcijaństwa. Anti-Climacusa nr I, II, III* wydane przez Sörena Kierkegarda, tłum. Antoni Szwed, Wydawnictwo De agostini, Warszawa 2004.

Martin, Walter Ralston, *Świat religii i sekt*, Chrześcijański Instytut Biblijny, Warszawa 2004.

Meller, Katarzyna, „*Noc przeszła, a dzień się przybliżył*”. Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku, seria: Filologia Polska nr 83, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.

Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945-1989, red. Adam Dziurok, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2004.

Napiórkowski, Andrzej, A., *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2004.

Pasek, Zbigniew, *Topika zbawienia w polskich kancjonatach ewangelikalnego protestantyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

Rozwód i powtórne małżeństwo. Cztery ujęcia z perspektywy chrześcijańskiej, red. H. Wayne House, tłum. Joanna Dąbrowska-Patalon, Wydawnictwo Credo, Katowice 2004.

Skwara, Marta, *Życie i twórczość Jerzego Laetusa Weselskiego. Przyczynek do dziejów braci czeskich na tle związków Polski i Niderlandów w XVII wieku wraz z tekstem kazania pogrzebowego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004.

Sławik, Jakub, *Egzegaza Starego Testamentu*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2004.

Słownik wiedzy biblijnej, red. Bruce Metzger, Michael Coogan, tłum. Agnieszka Karpowicz i in., seria: Prymasowska seria biblijna, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2004.

Stern, David H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2004.

Stott, John R. W., *Nieźrównany*, tłum. Piotr Blumczyński, Wydawnictwo Credo, Katowice 2004.

Szałygin, Jerzy, *Katalog zabytków osadnictwa holenderskiego na Mazowszu*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2004.

Szturc, Jan, *Wkład ewangelików w rozwój Katowic i Górnego Śląska. 150 lat parafii ewangelickiej w Katowicach*, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2004.

Świadectwo wiary i życia. Kościół Luterski w Polsce wczoraj i dziś, red. Jerzy Below, Magdalena Legendź, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2004.

Tillich, Paul, *Teologia systematyczna t. I*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Tillich, Paul, *Teologia systematyczna t. II*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.

Uroczystość nadania tytułu Doktora Honoris Causa Uniwersytetu Warszawskiego Arcybiskupowi Desmondowi Tutu. 10 marca 2004 roku, Biuro Informacji i Promocji UW, Warszawa 2004.

Winiarska, Izabela Maria, *Słownictwo religijne polskiego kalwinizmu od XVI do XVIII wieku na tle terminologii katolickiej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2004.

2005

50 lat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, red. Marek Ambroży, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2005.

Brzustowicz, Grzegorz Jacek, *Reformacja i wojny. Historia miasta Choszczno w latach 1536-1815*, Kombinat Artystyczny ASz Artur Szuba, Choszczno 2005.

Budziarek, Marek, *Świątynie Łodzi*, Wydawnictwo Piątek Trzynastego, Łódź 2005.

Doskonałość, zbawienie, rodzina. Z badań nad protestantyzmem, red. Zbigniew Pasek, WiR Partner, Kraków 2005.

Gloria in Excelsis. Monografia ewangelickich chórów i zespołów Diecezji Katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, red. Henryk Orzyszek, Ewa Bocek-Orzyszek, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2000.

Gołaszewski, Zenon, *Bracia polscy*, Dom Wydawniczy Duet, Łysomice 2005.

Kłaczek, Jarosław, *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Radom 2005.

Kościół – pluralizm – Europa, red. Marcin Hintz, Komitet Krajowy Światowej Federacji Luteranckiej, Warszawa 2005.

Koziróg, Bernard, *Problemy organizacyjne wczesnego adwentyzmu*, Wydawnictwo Signa Temporis, Podkowa Leśna 2005.

Losy wojenne ks. Andrzeja Wantuły, Towarzystwo Ewangelickie, Cieszyn 2005.

Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin. Cz. 1, Humanizm, reformacja, retoryka i język, red. Jan Okoń, Marcin Bauer, Michał Kuran, Małgorzata Mieszek, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005.

Maritain, Jacques, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, Fronda – Apostolicum, Warszawa – Ząbki 2005.

Miller, Stephen M., Huber, Robert V., *Historia Biblii. Dzieje powstania i odczytywania Pisma Świętego*, tłum. Ewa Czerwińska, seria: Przewodniki chrześcijańskie, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2005.

Pearce, Joseph, *C. S. Lewis a Kościół katolicki*, Kraków 2005.

Peck, Anna, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, Tycyn 2005.

Sidor, Ewa, *Bracia Polscy i ich ad fontes. O koncepcji powrotu do biblijnych źródeł chrześcijaństwa Braci Polskich, zwanych arianami, na tle epoki odrodzenia w Europie*, Wydawnictwo Echad, Poznań 2005.

Szczepankiewicz-Battek, Joanna, *Kościół protestancki i ich rola społeczno-kulturowa. Świat – Europa – Polska – Śląsk*, Silesia s. c., Wrocław 2005.

Szczepankiewicz-Battek, Joanna, *Łużyce – przestrzeń dysocjacji kultur narodowych i religijnych*, Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2005.

Terlikowski, Tomasz P., *Kiedy sól traci smak. Etyka protestancka w kryzysie*, Fronda, Warszawa 2005.

Tillich, Paul, *Teologia systematyczna t. III*, tłum. Józef Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

Walton, John H., Matthews, Victor H., Chavalas, Mark W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, seria: Prymasowska seria biblijna, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2005.

Wąs, Gabriela, *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.

Wiazowski, Konstanty, *Chrzest święty – jego znaczenie i praktyka*, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, Warszawa 2005.

Wspólnota Kościołów Chrystusowych w Rzeczypospolitej Polskiej, b. m. w. [2005].

Żygadło, Andrzej, *Reformacja w Szwecji, Danii i Norwegii, Studium porównawcze*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2005.

2006

Bednarz, Elżbieta, *Edukacja religijna dziecka głębiej upośledzonego umysłowo z uwzględnieniem zielonoświątkowego profilu konfesyjnego*, seria: Studia i dokumenty zielonoświątkowe t. 2, Instytut Wydawniczy Agape, Warszawa 2006.

Dzieje literatury polsko-ewangelickiej na Górnym Śląsku, red. Jan Szturc, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2006.

Ewangelicy na północno-wschodnim Mazowszu w XIX i XX wieku. Studia i materiały, red. Michał Natowski, Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wa-gów, Łomża 2006.

Hintz, Marcin, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2006.

Jaklewicz, Tomasz, *Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator” w kontekście ekumenicznym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

Jürgens, Henning P., *Jan Łaski 1499-1560. Europejczyk doby Reformacji*, tłum. Genowefa Olejnik, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006.

Kłaczek, Jarosław, *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu*, wyd. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Radom 2006.

Lelievre, Mattieu, *Jan Wesley. Jego życie i dzieło*, Chrześcijański Instytut Wydawniczy „Znaki Czasu”, Warszawa 2006.

Matka Ewa z Miechowic. Ewa von Tiele-Winckler (1866-1930), red. Jan Szturc, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2006.

Mikołaj Rej i dziedzictwo reformacji w Polsce, red. Bogusław Tondera, WiR Partner, Kraków 2006.

Mironczuk, Jan, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947-1989)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006.

Misja w Polsce jako problem międzykościelny, red. Tadeusz J. Zieliński, seria: Rozprawy i materiały Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie t. 2, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie – Wydawnictwo Credo, Warszawa – Katowice 2006.

Nie podzieleni i nie zjednoczeni. Ekumeniczna debata o Eucharystii/Wieczery Pańskiej z niemiecko-polskiej perspektywy – Nicht getrennt und nicht geeint. Der ökumenische Diskurs über Abendmahl/Eucharistie in deutsch-polnischer Sicht, red. Ignacy Bokwa, Piotr Jaskóła, Ulrike Link-Wieczorek, Verlag Otto

Lembeck, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Frankfurt am Main – Opole 2006.

Seweryn, Andrzej, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptistycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945-1989*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie, Warszawa 2006.

Synan, Vinson, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej*, Instytut Wydawniczy Compassion, Kraków – Szczecin 2006.

Szczech, Tomasz, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Szturc, Jan, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2006.

Tomaszewski, Henryk Ryszard, *Wspólnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858-1939*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie, Warszawa 2006.

Troeltsch, Ernst, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, wybór, wstęp, tłum. Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

Wojciechowska, Kalina, *Opowiadam wam jak Piotr. Elementy stylu i stylizacji w Ewangelii Marka*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2006.

Z dróg Erwina Kruka. Na 65. urodziny twórcy, red. Zbigniew Chojnowski, Polskie Towarzystwo Czytelnicze Oddział w Olsztynie, Olsztyn 2006.

2007

Arciszewski, K., *Krótką historia powstania i rozwoju ruchu braci wolnych*, Warszawa 2007.

Badura, Jadwiga Anna, *Kalendarz Ewangelicki. Bibliografia zawartości za lata 1947-2000*, Wydawnictwo Ewangelik Pszczyński, Pszczyna 2007.

Berger, Peter L., *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, tłum. Jerzy Łoziński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2007.

Birecki, Piotr, *Sztuka luterańska na ziemi chełmińskiej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2007.

Decot, Rolf, *Mała historia reformacji w Niemczech*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Dziedzictwo reformacji w księstwie legnicko-brzeskim. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej zorganizowanej w dniach 8-10 grudnia 2005 r. w Muzeum Miedzi w Legnicy, red. Jan Harasimowicz, Aleksandra Lipińska, Muzeum Miedzi w Legnicy, Legnica 2007.

Ewangelicy na Górnym Śląsku w ruchu oporu wobec hitleryzmu i stalinizmu (1939-1946), red. Jan Szturc, Wydawnictwo Głos Życia, Muzeum Śląskie, Katowice 2007.

Ewangelicy w Radomiu i regionie XVI-XX wiek. Studia i materiały, Instytut Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy, Parafia Ewangelicko-Augsburska, red. Jarosław Kłaczek, Radom 2007.

Ewangelicy warszawscy w walce o niepodległość Polski 1939-1945. Słownik biograficzny tom 1, red. Alina Janowska, Parafia Ewangelicko-Augsburska Św. Trójcy, Warszawa 2007.

Fath, Sébastien, *Religia w Białym Domu*, tłum. Ewa Cylwik, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.

Hintz, Marcin, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2007.

Karski, Karol, *Od Edynburga do Porto Allegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2007.

Kempa, Tomasz, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

Kierkegaard, Sören, *Modlitwy. Nowa interpretacja jego życia i myśli*, oprac. Perry D. Lefevre, tłum. Jacek Aleksander Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Kierkegaard, Sören, *Pisma mniejsze (wybór)*, tłum. Karol Toeplitz, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

Ks. Jerzy Janik w 100. rocznicę śmierci, Polskie Towarzystwo Ewangelickie Oddział w Ustroniu, Galeria „Na Gojach”, Ustroń 2007.

Luteranie w Gorzowie (1537-2007). Wydanie pamiątkowe z okazji 470-lecia luterkańskich nabożeństw w Gorzowie (Landsbergu) w 750 urodziny miasta, red. Robert Piotrowski, Paweł A. Leszczyński, Komisja Historyczna Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Św. Trójcy w Gorzowie, Towarzystwo Przyjaciół Archiwum i Pamiątek Przeszłości w Gorzowie, Gorzów 2007.

Mather, George A., Nichols, Larry A., Schmidt, Alvin J., *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, tłum. Aleksandra Czwojdrak, seria: Przewodniki chrześcijańskie, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007.

Mironczuk, Jan, *Mniejszości wyznaniowe chrześcijańskie w Ostrołęce i powiecie ostrołęckim (od schyłku XVIII w. do współczesności)*, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. Adama Chętnika, Ostrołęka 2007.

Misja, muzyka, Mazury. Księga pamiątkowa z okazji 60. urodzin Biskupa Kościoła Janusza Jaguckiego, red. Jerzy Below, Magdalena Legendź, Adrian Korczago, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2007.

Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce, red. Zdzisław J. Winnicki, Tomasz Dębowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.

Pałka, Elżbieta, *Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania na Zaolziu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.

Patalon, Mirosław, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, jr.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007.

Poradnik homiletyczny, red. Ted Kyle i in., seria: Przewodniki chrześcijańskie, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007.

Reformacja i kontrreformacja. Od roku 1500 do 1700, red. Juan Maria Laboa, tłum. Marek Myczkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007.

Seweryn, Andrzej, *Leksykon baptystów w Polsce po 1945 roku*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie, Warszawa 2007.

Słownik tła Biblii, red. James I. Packer, Merrill C. Tenney, tłum. Zbigniew Kościuk, seria: Prymasowska seria biblijna, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007.

Szymańska, Kamila, *Bracia czescy w Lesznie. Przewodnik po zbiorach Muzeum Okręgowego w Lesznie*, Muzeum Okręgowe w Lesznie, Leszno 2007.

Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła Lutrańskiego, red. Manfred Uglorz, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2007.

Toeplitz, Karol, *He/u/rezje, czyli Preantyczna terażniejszość*, Wydawnictwo Publisher-Innowacje Emilia Gibiec, Goleszów 2007.

Węgierski, Wojciech, *Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego*, red. Mariusz Pawelec, Parafia Ewangelicka, Kraków 2007.

Wichary, Mateusz, *Nowa reformacja czy nowa deformacja? Nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej reformacji na przykładzie teologii reformowanej*, Konsekrea, Toruń 2007.

Wilson-Dickson, Andrew, *Historia muzyki chrześcijańskiej. Od chorału gregoriańskiego do muzyki gospel*, tłum. Marzena Wiśniewska, seria: Przewodniki chrześcijańskie, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007.

2008

450 lat Reformacji pod Wawelem, red. Bogusław Tondera, WiR Partner, Kraków 2008.

Chwastek, Dariusz, *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rudolfa Bultmanna*, Lublin 2008.

Cobb, John B., *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tłum. Joanna Dąbrowska-Patalon, Mirosław Patalon, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

Czyż, Renata, Pasek, Zbigniew, *Kościół i wspólnoty religijne Wisły*, Wisła 2008.

Bielawny, Krzysztof, *Kościół Ewangelicko-Augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej Hosianum, Olsztym 2008.

Dary Ducha we współczesnym Kościele, red. Stanley N. Gundry, Wayne A. Grudem, tłum. Maciej Wilkosz, Wydawnictwo Credo, Katowice 2008.

Ewangelicki kościół Zmartwychwstania Pańskiego w Katowicach. 150-lecie poświęcenia kościoła, red. Jan Szturc, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2008.

Gołaszewski, Zenon, *Bracia polscy w Gdańsku i okolicach*, Wydawnictwo L&L, Gdańsk 2008.

Jaskóła, Piotr, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008.

Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest. 150 lat baptyzmu na ziemiach polskich, red. Mateusz Wichary, Wydawnictwo Słowo Prawdy, Warszawa 2008.

Kłaczek, Jarosław, *Protestanckie wydawnictwa prasowe na ziemiach polskich w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008.

Kantyka, Przemysław, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Eklezjologia dialogu katolicko-metodystycznego*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008.

Kopiec, Piotr, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, seria: Jeden Pan, jedna wiara. Studia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL t. 17, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008.

Koziróg, Bernard, *Geneza, dzieje i teologia adwentyzmu w latach 1831-1939*, Podkowa Leśna 2008.

Lloyd-Jones, Martyn, *Kim jest ewangelikalny chrześcijanin*, tłum. Jan Muranty, Fundacja Legatio, Włocławek 2008.

Luter, Marcin, *O wolności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Znaki Czasu, Warszawa 2008.

Lutowska, Małgorzata, *Powierzony klucz. Opowieść o niezwykłych losach protestantów na Dolnym Śląsku*, Wydawnictwo Ad Rem, Jelenia Góra 2008.

Mennonici na Żuławach. Ocalone dziedzictwo, red. Grażyna Szcześniak, Iwona Ziętkiewicz, Muzeum Narodowe w Gdańsku, Gdańsk 2008.

Pawlas, Justyna, *Z dziejów Parafii Ewangelickiej w Katowicach. Przewodnik po wystawie*, Wydawnictwo Głos Życia, Muzeum Historii Katowic, Katowice 2008.

Pesch, Otto Hermann, *Zrozumieć Lutra*, tłum. Andrzej Marniok, Krzysztof Kowalik, W drodze Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 2008.

Polok, Władysław, *Geneza i wczesny rozwój adwentyzmu europejskiego*, Wydawnictwo Signa Temporis, Podkowa Leśna 2008.

Pytlik, Władysław, *W poszukiwaniu tożsamości czyli kocham więc jestem*, Wydawnictwo „Głos Życia”, Katowice 2008.

Reformacja w powiecie włoszczowskim. Materiały z konferencji zorganizowanej w ramach III Europejskich Dni Dziedzictwa pod hasłem „Korzenie tradycji. Od ojcowizny do ojczyzny” w dniu 12 września 2008 r., red. Rafał Paweł Pacanowski, Włoszczowskie Towarzystwo Historyczne, Starostwo Powiatowe we Włoszczowie, Włoszczowa 2008.

Reszka, Benedykt, *Ewangelicy na Gochach*, BWM Studio, Borowy Młyn – Rumia 2008.

Fritz Rienecker, Gerhard Maier, *Leksykon biblijny*, tłum., Danuta Irmińska, wyd. 2, seria: Prymasowska seria biblijna, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2008.

Rozmowy z ewangelikami na początku wieku, red. Jan Szturc, Wydawnictwo Głos Życia, Katowice 2008.

Seweryn, Andrzej, *Historia Kościoła Baptystycznego w Kętrzynie w latach 1898-2008*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie, Warszawa 2008.

Stegner, Tadeusz, *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.

Stworzenie a ewolucja. Trzy ujęcia z perspektywy chrześcijańskiej, red. James Porter Moreland, John Mark Reynolds, tłum. Dariusz Sagan, Wydawnictwo Cre-do, Katowice 2008.

Szałygin, Jerzy, *Katalog zabytków osadnictwa holenderskiego na Ziemi Łęczyckiej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008.

Szymeczek, J., *Augsburski Kościół Ewangelicki w czechosłowackiej części Śląska Cieszyńskiego w latach 1945-1950*, Cieszyn 2008.

Töppen, Max, *Wierzenia mazurskie*, tłum. Eugenia Piltzówna, seria: Maja Biblioteka Mazurska t. 12, Oficyna Retman, Dąbrówno 2008.

Tomaszewski, H. R., *Baptyści w Polsce w latach 1918-1958*, Warszawa 2008.

2009

Burdziej, Stanisław, *Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych. Studium socjologiczne retoryki religijnej Billa Clintona i George'a W. Busha*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.

Burkhardt, Johannes, *Stulecie reformacji w Niemczech (1517-1617). Między rewolucją medialną a przełomem instytucjonalnym*, tłum. Justyna Górny, Niemiecki Instytut Historyczny, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 2009.

Człowiek z Noyon. O Janie Kalwinie na łamach „Jednoty”, red. Ewa Józwiak, Krzysztof Urban, Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego – Pismo społeczno-religijne „Jednota”, Warszawa 2009.

Dola, Kazimierz, *Studia nad początkami reformacji protestanckiej na Śląsku*, seria: Ekumenizm i Integracja nr 19, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009.

Dorosz, Krzysztof, *Bóg i terror historii*, Wydawnictwo Naukowe Semper, 2010.

Dzieje literatury mazurskiej, red. Grzegorz Jasiński, Seria: Maja Biblioteka Mazurska t. 14, Oficyna Retman, Dąbrówno 2009.

Estep, William R., *Anabaptyści*, tłum. Konstanty Wiazowski, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie, Warszawa 2009.

Guja, Jowita, *Koncepcja wiary w „Römerbrief” Karla Bartha*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.

Harasim, Mirosław, *Reformacja XVI wieku a współczesny adwentyzm*, Wydawnictwo Znaki Czasu, Warszawa 2009.

Hryniewicz, Wacław, Karski, Karol, Paprocki, Henryk, *Credo. Symbol naszej wiary*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2009.

Jan Amos Komeński i bracia czescy w 380. rocznicę przybycia do Leszna (1628-2008). Materiały wydane z okazji 380. rocznicy przybycia braci czeskich do Leszna i 10-lecia powstania Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Lesznie, red. Alojzy Konior, Leszczyńskie Towarzystwo Kulturalne, Leszno 2009.

Jelinek, Jadwiga, *Erazm Gliczner 1535-1603*, Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna, Żnin 2009.

Kalwin, Jan, *O zwierzchności świeckiej, porządne, według sznuru Pisma świętego opisanie. Zaraz o pożytkach i powinnościach urzędu jej. Z łacińskiego na polskie wiernie przetłumaczone*, oprac. Wojciech Kriegseisen, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.

Kolarzowski, Jerzy J., *Idee praw jednostki w pismach braci polskich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

Kościół chrześcijański – same o sobie, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Eku-
meniczne w Ustroniu, Ustroń 2009.

Kościół, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku, red. Olgierd Kiec, Stefan Dudra, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.

Kruk, Erwin, *Spadek. Zapiski mazurskie 2007-2008*, seria: Maja Biblioteka Mazurska t. 16, Oficyna Retman, Dąbrówno 2009.

Lubelczyk, Jakub, *Wirydarz krześcijański pięknie przyprawiony... Apoteka Ducha Świętego*, oprac. Katarzyna Meller, seria: Lubelska Biblioteka Staropolska t. 7, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.

Luter, Marcin, *Pisma etyczne*, red. Marcin Hintz, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2009.

Małek, Janusz, *Moje Prusy, moje Mazury. Szkice z dziejów Prus Książęcych, Królewca i Mazur*, seria: Moja Biblioteka Mazurska t. 15, Oficyna Retman, Dąbrówno 2009.

McGrath, Alister E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, tłum. Jerzy Wolak, Kościół Ewangelicko-Reformowany w Polsce, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.

Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu. Zbiór studiów, red. Jarosław Kłaczkow, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009.

Prarat, Maciej, *Gdzie Olędrzy mieszkali. Z badań nad drewnianymi zagrodami na Nizinie Sartowicko-Nowskiej*, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Pruefferowej, Toruń 2009.

Prengowski, Marcin, *Olędrzy w powiecie sochaczewskim*, Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania nad Bzurą, Agencja Reklamowo-Wydawnicza Arkadiusz Grzegorzczak, Sochaczew 2009.

Protestancka kultura słowa, red. Zbigniew Pasek, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.

Protestantyzm w Polsce na przestrzeni wieków, red. Piotr Gołdyn, Wydawnictwo Rys, Poznań 2009.

Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku w 300. rocznicę konwencji w Altranstädt, red. Lucyna Harc i Gabriela Wąs, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

Séguenny, André, *W poszukiwaniu prawdziwej wiary. Szkice z historii religii XVI wieku: humanizm, reformacja, spirytualizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009.

Sielicki, Krzysztof, *Onomastykon Biblii Hebrajskiej i Nowego Testamentu. Systematyzacja zapisu biblijnych nazw własnych*, seria: Prymasowska Seria Biblijna t. 21, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2009.

Spółeczność ewangelicka Radomia podczas okupacji hitlerowskiej. Studia i materiały, red. Jarosław Kłaczek, Instytut Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Badawczy, Parafia Ewangelicko-Augsburska, Radom 2009.

Stott, John R. W., *Chrześcijanin a problemy współczesnego świata. Wybrane zagadnienia moralno-etyczne*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2009.

Tokarczyk, Andrzej, *Adwentyzm. Rzecz o końcu świata. Mały słownik*, Verbum – Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2009.

Tomaszewski, Henryk Ryszard, *Zjednoczony Kościół Ewangeliczny 1947-1987*, Warszawa 2009.

Tschirschnitz, Alfred, *Kult Baala i Aszery w tekstach Starego Testamentu. Studium historyczno-teologiczne* Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2009.

Uglorz, Marek J., *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam i na wieki. Chrystologiczne wyznanie Listu do Hebrajczyków*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2009.

W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie, red. Hanna Tranda, Mirosław Patalon, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

W nurcie myśli Jana Kalwina, red. Józef Budniak, Piotr Jaskóła, Rajmund Porada, seria: Ekumenizm i integracja t. 22, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009.

Zieliński, Ariel, *W okolicy schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.

Zwykły niezwykły. Pamięci księdza Jerzego Stahla, red. Ewa Pokorska, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2009.

Żerański, Marcin, *Ewangelicy w Cieszynie. Przewodnik turystyczny*, Pracownia na Pastwiskach, Cieszyn 2009.

Żerański, Marcin, *Ewangelicy w Węgrowie. Przewodnik turystyczny*, Pracownia na Pastwiskach, Cieszyn 2009.

2010

Beeke, Joel R., Pederson, Randall J., *Purytanie. Biografie i dzieła*, Instytut Tolle Lege, Grand Rapids – Warszawa 2010.

Bobry Pana Boga. Zapomniany świat Olędrów, red. Magdalena Furmanik-Kowalska, Paweł Matwiejczuk, Państwowe Muzeum Etnograficzne, Warszawa 2010.

Bosch, David Jacobus, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiana paradygmatu w teologii misji*, Wydawnictwo Credo, Katowice 2010.

Bóg jest miłością. W 100-lecie urodzin ks. seniora Adama Wegerta, red. Tadeusz Konik, Diecezja Cieszyńska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Bielsko-Biała 2010.

Dorosz, Krzysztof, *Bóg i terror historii*, Wydawnictwo Literackie Semper, Warszawa 2010.

Dorosz, Krzysztof, Stanisław Obirek, *Między wiarą a Kościołem. Listy o szukaniu drogi*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.

Ekumenizm i ewangelicyzm. Studia ofiarowane Profesorowi Karolowi Karskiemu w 70. urodziny, red. Marcin Hintz, Tadeusz J. Zieliński, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 2010.

Kłaczek, Jarosław, *Historia parafii ewangelicko-augsburskiej w Radomiu (1826-2009)*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.

Kłaczek, Jarosław, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.

Kriegseisen, Wojciech, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka, Niderlandy Północne, Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010.

Krysiak, Dominik, *Ewangelicy w Mikołajkach. Dzieje parafii ewangelicko-augsburskiej w latach 1945-2007*, seria: Moja Biblioteka Mazurska t. 18, Oficyna Retman, Dąbrówno 2010.

Machul, Halina Maria, *Ariańskim szlakiem po ziemi kieleckiej*, seria: Kieleckie mniej znane, Agencja Wydawnicza Egros, Warszawa 2010.

Merecz, Robert, *(Współ)odpowiedzialność Boga za bieg historii według Ksiąg Samuela i Królewskich*, seria: Rozprawy i studia biblijne t. 37, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2010.

Migda, Andrzej, *Egzorcyzm pentekostalny. Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*, Wydawnictwo Dobry Skarbiec, Kraków 2010.

Pelikan, Jaroslav, *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, tłum. Marek Król, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Rada Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa 2010.

Reformacja w dawnej Rzeczypospolitej i jej europejskie konteksty. Postulaty badawcze, red. Piotr Wilczek, Wydawnictwo Sub Lupa, Warszawa 2010.

Seweryn, Andrzej, *Dzieje Kościoła baptystycznego w Chełmie w latach 1910-2010*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie, Warszawa 2010.

Ślawik, Jakub, *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2010.

Słownik teologii św. Pawła, red. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, tłum. Laura Canghaiaris i in., seria: Prymasowska seria biblijna, Oficyna Wydawnicza Vacatio, Warszawa 2010.

Stępkowski, Dariusz, *Pedagogika ogólna i religia. (Re)konstrukcja zapomnianego wątku na podstawie teorii Johanna F. Herbarta i Friedricha D. E. Schleiermachersa*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2010.

Uglorz, Marek J., *Ekologiczne wątki w biblijnej historii zbawienia*, seria: Biblioteka teologiczna Augustany t. 1, Bielsko-Biała 2010.

Waluś, Monika, *Spiritus sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według ksiąg wyznaniowych luteranizmu (1529-1537)*, seria: Jeden Pan, jedna wiara. Stu-

dia i rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL t. 18, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2010.

Weber, Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. Jan Miziński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.

Władze Polski Ludowej a mniejszościowe związki wyznaniowe, red. Tadeusz J. Zieliński, seria: Rozprawy i materiały Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie t. 3, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie – Wydawnictwo Credo, Warszawa – Katowice 2010.

Wprowadzenie do nauki o Biblii oraz doktryny i praktyki ruchu zielonoświątkowego, red. Elżbieta Bednarz, Romuald Tomaszewski, Warszawskie Seminarium Teologiczne, Warszawa 2010.

Wspólnota Anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI, red. Tadeusz Kałużny, Zdzisław Kijas, seria: Biblioteka Ekumenii i Dialogu t. 33, Kraków 2010.

Żerański, Marcin, *Ewangelicy w Wiśle. Przewodnik turystyczny*, Pracownia na Pastwiskach, Cieszyn 2010.

Tadeusz J. Zieliński

RECENZJE

Ks. Leon Siwecki

ECCLESIA UNIVERSALIS – ECCLESIA LOCALIS

**TEOLOGICZNE RELACJE W POSOBOROWEJ
EKLEZJOLOGII WŁOSKIEJ**

**Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu
2008, 549 s.**

We współczesnej dyskusji teologicznej często pojawia się zagadnienie relacji pomiędzy lokalną wspólnotą wyznawców Chrystusa a Kościołem uniwersalnym, czyli powszechnym. Chyba jednak jeszcze częściej ten problem pojawia się „na dole”, w parafialnej społeczności, budząc szereg kontrowersji i wiele emocji.

Nawet w ramach jednej wspólnoty eklezjalnej: katolickiej, prawosławnej czy protestanckiej, spotykamy się z tak wielką różnorodnością lokalnych tradycji, obzędów i rytów, także charyzmatów i tym samym stanów, że często trudno jest nie tylko zwykłemu wierzącemu ogarnąć, co jest tym powszechnym wymiarem życia Kościoła. Teologowie raczej podkreślają, że bogactwo życia kościelnego jest właśnie formą pełni katolicyzmu w pierwotnym, starożytnym sensie tego słowa. Jednakże w tych dyskusjach akademickich, jak też i popularnych brakuje często ekumenicznego a nade wszystko „chłodnego”, naukowego, analitycznego spojrzenia. Ten brak na polskim rynku wydawniczym wypełnia monografia rzymskokatolickiego duchownego, kapłana Diecezji Sandomierskiej a zarazem pracownika naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II, ks. Leona Siweckiego (ur. 1967). Autor odwołuje się do mniej znanej polskiemu czytelnikowi perspektywy, jaką jest włoska debata na temat relacji pomiędzy lokalnym a powszechnym wymiarem Kościoła, jednak owa lokalizacja problemu, czyni nawet samo zagadnienie bardziej uniwersalnym.

Książka *Ecclesia universalis – Ecclesia localis. Teologiczne relacje w posoborowej eklezjologii włoskiej* podejmuje problem ważny i aktualny, zarówno

punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego, jak też debaty ekumenicznej. Jednym z najważniejszych zagadnień teologicznych znajdujących się dziś w centrum chrześcijańskiej teologii jest właśnie problem rozumienia Kościoła. Jest to problem, jak już zaznaczyliśmy, nie tylko natury teoretycznej, ale też i praktycznej. Obydwa te aspekty zostały przez ks. Siweckiego podjęte i poddane należytej analizie.

Problem badawczy zostaje ukazany w bardzo obszernym Wstępie (s. 15-50), który ma charakter *stricte* metodologiczny. Autor pracy podkreśla we Wstępie, że zagadnienie relacji pomiędzy Kościołem powszechnym a lokalnym stanowi jedno z najważniejszych zagadnień we współczesnej teologii katolickiej. Problem badawczy zostaje określony jednoznacznie: *W jakiej wzajemnej relacji, w jakich wzajemnych odniesieniach w płaszczyźnie teologicznej znajdują się Kościół powszechny i Kościół lokalny* (s. 35).

Precyzyjnie zostaje wyznaczona cezura czasowa, jaką stanowi teologia *Soboru Watykańskiego II*. Autor ograniczył też analizowany przedmiot badań do obszaru teologii włoskiej. Jest to duże zawężenie, ale metodologicznie uprawomocnione, analiza całej europejskiej eklezjologii posoborowej przekracza możliwości rzetelnego omówienia w jednej rozprawie lub czyniłaby takową analizę pobieżną. Odwołanie się zaś tylko do polskiej debaty, nie pozwoliłoby na ukazanie zagadnienia w szerszej perspektywie czy wręcz mogłoby mieć charakter prowincjonalny. Autor przedstawia już we Wstępie stan dyskusji w obszarze przed- i posoborowej eklezjologii rzymskokatolickiej, przy tym jasno określa przyjęty sposób rozwiązania problemu postawionego w tytule rozprawy.

Rozprawa ks. Siweckiego składa się ze Wstępu, 7 rozdziałów merytorycznych oraz Zakończenia zatytułowanego: *W Perspektywie dalszej dyskusji*. Całość dopełnia Wykaz skrótów oraz Bibliografia. Pracę zamykają: streszczenia w języku włoskim i angielskim oraz indeks osobowy, który w dużym stopniu ułatwia lekturę i ma też wartość poznawczą.

Omawiana książka stanowi rozprawę habilitacyjną, która została przedłożona w KUL a następnie pozytywnie przyjęta w kolokwium habilitacyjnym.

Sam fakt, że mamy do czynienia z dobrą rozprawą habilitacyjną, sprawia, że książka bardzo ściśle trzyma się wymogów rzetelnej pracy naukowej. Tym samym zachowane są właściwe proporcje, rozdziały są zbliżonej wielkości i, co należy podkreślić, każdy kończy się dłuższym podsumowaniem, będącym zarazem zestawieniem wyników badawczych i przejściem do następnej partii materiału. Tezy przedstawione w pracy mają charakter komplementarny, także interesujące jest zakończenie pracy, formułujące, co należy uznać za bardzo istotny walor pracy, wnioski natury praktycznej.

Metoda pracy zostaje określona, nie jak to zwykle bywa w podobnych analizach jako historyczno-systematyczna, lecz zostaje nazwana mianem analizy dokonanej według pewnego klucza w aspekcie logiczno-systematycznym (s. 46).

Od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Problem badawczy, cel, obrona metoda i struktura rozprawy zostają wyraźnie i jasno sprecyzowane we Wstępie. Autor konsekwentnie realizuje sformułowane tam cele badawcze na kartach następujących po sobie w logicznym porządku rozdziałów. Studium ks. Siweckiego oparte jest na bardzo rozległej literaturze obcojęzycznej a dokładnie włoskiej, w mniejszym zakresie odwołuje się do polskiej literatury przedmiotu, co wynika z przyjętego obszaru badań.

Bibliografia zawiera kilkaset nieponumerowanych pozycji. Zestawienie zostało podzielone na następujące działy: 1. Literatura źródłowa, 2. Dokumenty Kościoła, 3. Literatura pomocnicza. Podział ten jest oparty na dobrych racjach. Praca odwołuje się do najnowszych opracowań włoskich teologów, jest więc pracą typu *up to date*. Również zestaw przypisów załącznikowych dokumentujących, jak też komentujących, sporządzano starannie i poprawnie, miejscami przypisy są jednak zbyt przeciążone. Autor posługuje się dobrym językiem, choć miejscami występują w tekście pojęcia, które można zastąpić słownictwem polskim. Mnie osobście razi termin „faktor”, który w całym tekście zamieniłbym na „czynnik”.

Pewną nieścisłością metodologiczną jest umieszczenie w tekście pracy, na jednej liście teologów katolickich wraz z autorami ewangelickimi, jako teologami posoborowymi. Skoro Autor wpisuje się w dyskusję o charakterze ekumenicznym, to należałoby teologów innych tradycji konfesyjnych właściwie wyodrębnić. Gdy omawia się rzymskokatolicką teologię posoborową, należałoby zaznaczyć, że także w teologii ewangelickiej podobne rozstrzygnięcia eklezjologiczne były w danym okresie formułowane.

Tytuły poszczególnych rozdziałów zawierają słowo – klucz: „perspektywa”, poprzez który to termin określa się, z jakiej to właśnie „perspektywy” będzie w danym rozdziale omawiana relacja Kościół uniwersalny – Kościół lokalny.

W pierwszym rozdziale merytorycznym oznaczonym jako I. (*Eklezjologiczne tło dyskusji*, s. 51-98), omawia się przede wszystkim zagadnienia natury historycznej. Rozdział ten przedstawia myśl eklezjologiczną okresu przedsoborowego, wskazując na przemiany w eklezjologii katolickiej, w tym w sposób szczególnie włoskiej, w ostatnich 100 latach. Zmiana paradygmatu ujęta zostaje w określeniu: od eklezjologii *societas perfecta* do eklezjologii *communio* (s. 74). Rozdział I. odnosi się w interpretacji terminu *communio* do perspektywy biblijnej (I.2.2.1.), następnie do nauczania *Vaticanum II* oraz dyskusji w teologii posoborowej. Wnioskiem z rozdziału I. jest teza o odnowie eklezjologicznej, która doprowadziła do przejścia od eklezjologii o dominujących elementach hierarchiczno-jurydycznych do eklezjologii o charakterze misteryjno-sakramentalnym.

Autor w bardzo obszernym rozdziale II. (*W perspektywie istotnych aspektów*, s. 99-170) omawia podstawy biblijne, teologiczne fundamenty idei *communio*, pryncypia Kościoła lokalnego i na końcu jeszcze raz następuje wyjaśnienie terminów. Rozdział ten zawiera pewne powtórzenia tez zawartych już we Wstępie i rozdziale

I. Zwłaszcza opracowanie z zakresu biblistyki, w zbyt małym stopniu odwołuje się do dzieł klasycznych czy zapisów słownikowych, jak pomija najnowsze opracowania egzegetyczne, korzystając głównie z tez odnalezionych w pracach włoskich dogmatyków. Autor w odniesieniu do niektórych pojęć używa pisowni oryginalnej greckiej, w odniesieniu do innych stosuje tylko transkrypcję (s. 102). Terminy hebrajskie występują jedynie w transkrypcji. Tę partię książki należy ocenić najslabiej.

Rozdział III: *W perspektywie formuł eklezjologicznych* (s. 171-244) koncentruje się na analizie trzech formuł eklezjologicznych: 1. *Communio Ecclesiarum*, 2. *in quibus et ex quibus*, 3. Perychoreza eklezjologiczna. Rozdział ten omawia między innymi dokument: *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”* z roku 2000, który wywołał tak wiele napięć i nieporozumień w środowiskach ekumenicznych. Autor, niestety, jedynie relacjonuje treść tego Dokumentu, nie komentując zawartych tam rozstrzygnięć, stara się wyjaśnić treść terminu „wspólnoty kościelne” (s. 191), nie próbuje również odnieść się do krytyki, z jaką spotkał się *Dominus Iesus* po stronie protestanckiej.

Perychoreza eklezjologiczna nawiązuje do trynitologii, a dokładnie do nauki o przenikaniu się osób Bożych. Przez ks. Siweckiego formuła ta zostaje przeniesiona na grunt eklezjologiczny jako „wzajemna wewnętrzność” (s. 227). Zagadnienie eklezjologii trynitarniej zostaje jedynie zasygnalizowane przez Autora, który odsyła nas w przypisie 253 na s. 237 do całego szeregu pozycji, które nie zostają w najmniejszym nawet stopniu omówione w dalszych partiach książki. To wielka szkoda, bo ta tzw. eklezjologia trynitarna, tak bliska pojmowaniu protestanckiemu, jawiła się jako bardzo interesująca i rozwojowa partia rozprawy. W tym zakresie Autora odwołuje się właściwie tylko do jednego autora, jakim jest Bruno Forte. Wynik badań stanowi teza: Kościół jest nie tylko dziełem Trójcy, lecz został uformowany na obraz Boga Trójjedynego (s. 243).

Kolejny rozdział oznaczony jako IV. zatytułowany jest: *W perspektywie katolickości* (s. 245-284). Ta partia książki omawia aspekt powszechności, czyli katolickości Kościoła. Katolickość zostaje ujęta jako dar, powołanie i zadanie. Autor omawia naukę soborową w tym zakresie, jak też całościowo ujmuje wypowiedzi *Magisterium ecclesiae* sformułowane po obradach *Vaticanum II*. Podrozdział IV.2 naświetla pojmowanie katolickości w empirycznym wymiarze Kościoła powszechnego i lokalnego. W katolickim wymiarze wspólnoty lokalnej, Autor wypukla trzy wymiary: ekumeniczny, misyjny i antropologiczny (s. 260). W książce często spotykamy się z posługiwaniem się terminem ekumenizm w kontekście katolickości Kościoła, lecz pojęcie to nigdzie nie zostaje wyjaśnione ani zdefiniowane i tym samym nie do końca wiadomo, co autor rozumie pisząc, że ekumenizm i misja są priorytetowymi wyzwaniem dla współczesnego Kościoła (s. 270). Dziwi a wręcz razi, używanie przez Autora w odniesieniu do Kościoła prawosławnego terminu ortodoksyjny (przypis 102 na s. 102), gdyż w języku polskim słowo to ma

inny desygnat niż w niemieckim czy włoskim. Rozdział kończy się podsumowaniem, które wskazuje, że w Kościele lokalnym występuje pełnia tego, co nazywamy *Ekklesia tou Theou*.

Perspektywę uprzedniości ontyczno-czasowej omawia rozdział V (s. 285-332). Autor stwierdza, za R. Sobańskim i H. Legrandem, że pytanie o priorytet jednego z Kościołów (lokalnego czy uniwersalnego) jest rzeczą zbyteczną (s. 285), gdyż pomiędzy nimi zachodzi jedność i różnorodność zarazem. Rozdział ten omawia szczegółowo List Kongregacji Nauki Wiary *Communione notio* oraz list *La Chiesa come comunione*. Rozdział ten ma charakter wybitnie analityczny, w podrozdziale 2. autor sięga do koncepcji z różnych obszarów językowych – to jedyny tego typu wyłom metodologiczny w całej pracy. W rozdziale tym, w dalszej partii, omówiona została polemika z początku XXI wieku pomiędzy J. Ratzingerem a W. Kasperem. W zakończeniu ks. Siwecki podkreśla potrzebę wzmocnienia wymiaru pneumatologicznego Kościoła.

Aspekt sakramentalny, ze szczególnym akcentem na komunie świętą w sposób całościowy omawia rozdział VI: *W perspektywie eucharystycznej* (s. 333-374). Rozdział ten mógłby, po pewnym rozbudowaniu, stanowić samodzielny, bardzo dojrzałą monografię systematyczną. Punktem wyjścia rozważań jest encyklika *Ecclesia de Eucharistia* Jana Pawła II z roku 2003. Autor w swych analizach podkreśla znaczenie życia sakramentalnego zarówno dla Kościoła powszechnego, jak i lokalnego. Podkreślić należy rzetelne odwołanie się do teologii eucharystycznej Kościołów wschodnich, w którym to kręgu po raz pierwszy użyto tego terminu eklezjologicznego. Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego zostało naświetlone poprzez analizę eucharystycznej teologii soborowej oraz omówionych już w poprzednim rozdziale dokumentów kościelnych. Zestawieniem wyników badań jest teza: *Misterium Kościoła najdoskonalej urzeczywistnia się na płaszczyźnie sakramentalnej w lokalnym zgromadzeniu eucharystycznym* (s. 374).

Stosunkowo krótki rozdział VII (*W perspektywie struktury hierarchicznej*, s. 375-424), podejmuje analizę głównego paradygmatu przedsoborowego. Autor dość pobieżnie omawia rozumienie urzędu apostołskiego w Biblii a następnie w nauczaniu Kościoła, w tym partykularnie w *Vaticanum II*. Kolejny problem badawczy poddany analizie w omawianej przez nas pracy, to krąg problemowy biskup-kolegium. Rozważania kończy teza: *Kościół lokalny w komunii z najwyższą władzą: Papieżem i kolegium biskupów stanowi ekspresję Kościoła powszechnego i urzeczywistnia w sobie skutecznie zbawcze przesłanie* (s. 424).

W obszernym zakończeniu pracy zatytułowanym: *Zakończenie – w perspektywie dalszej dyskusji* (s. 425-460) Autor podkreśla, że jego opracowanie chce być głosem w dyskusji a nie zamknięciem, czy jej ostatecznym podsumowaniem. W Zakończeniu ks. Siwecki jeszcze raz przywołuje tezy będące wynikiem badań przeprowadzonych w poszczególnych rozdziałach (pkt. 1-9). Dobrem własnym Zakończenia jest podrozdział 10.: *Z perspektywy pastoralnej*, który wskazuje na

jeszcze jeden wymiar egzystencji Kościoła powszechnego i lokalnego. Autor podkreśla jeszcze raz, że *włoska teologia posoborowa dążyła do przesunięcia środka ciężkości w eklezjologii na Kościoły lokalne* (s. 460). Jest to wniosek końcowy wynikający z przeprowadzonych badań. Wniosek praktyczny wskazuje na zachowanie właściwej proporcji między uniwersalnością i lokalnością Kościoła.

Praca kończy się, podobnie jak wiele artykułów ks. Siweckiego cytatem, tym razem z książki A. Möhlera. Szkoda, że ostatnie zdanie nie należało do Autora rozprawy.

Od strony treściowej trzeba docenić, że w poszczególnych rozdziałach Autor bardzo szczegółowo przedstawia wyniki przeprowadzonych badań.

Postawić trzeba w tym miejscu pytanie, czy omawiana książka stanowi znaczący wkład w rozwój eklezjologii chrześcijańskiej? Ks. Siwecki dokonał bardzo rzetelnej analizy dyskusji, jaka toczyła się we włoskiej eklezjologii na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Ukazał główne koncepcje eklezjologiczne funkcjonujące we współczesnej debacie teologicznej po stronie rzymskokatolickiej. Praca stanowi więc doskonały materiał wyjściowy do podjęcia studiów dyscyplinarnych na temat relacji pomiędzy lokalną wspólnotą chrześcijan a Kościołem uniwersalnym, powszechnym. Autor sformułował kilka postulatów natury ekumenicznej, jednak w niewystarczającym stopniu odniósł się do zagadnienia: wspólnoty lokalne o różnej przynależności konfesyjnej i ich przynależność do Kościoła powszechnego. To właśnie na dole, w sytuacji spotkania konkretnych parafii konfesyjnych tworzy się prawdziwa ekumenia i próba budowania wspólnego, uniwersalnego świadectwa chrześcijańskiego wobec zeświecczonego świata. Tego aspektu relacji chrześcijan i ich wspólnoty do coraz bardziej zeświecczonej kultury globalnej w tej książce nie odnajdziemy.

Bez wątpienia, książka Leona Siweckiego stanowi ważny wkład w dyskusję na temat znaczenia terminu „powszechność” Kościoła. Dobrze by było tej dyskusji nadać ekumeniczną dynamikę.

Bp Marcin Hintz

Randall Balmer
ENCYCLOPEDIA OF EVANGELICALISM
Wyd. 2, Baylor University Press,
Waco Texas 2004, 781 s.

Spod pióra jednego autora wyszła monograficzna encyklopedia jednego z bardziej frapujących fenomenów współczesnego chrześcijaństwa czyli ewangelikalizmu. Twórcą tej pracy jest Randall Balmer (ur. 1954), profesor Uniwersytetu Columbia w Nowym Jorku oraz tamtejszego Union Theological Seminary, teolog i historyk Kościoła, jeden ze współredaktorów wpływowego czasopisma „Christianity Today”, związany z Wolnym Kościołem Ewangelikalnym (Evangelical Free Church) w USA. Wymienione kwalifikacje dały mu odpowiednią legitymację do realizacji ambitnego projektu ukazania w formie leksykograficznej złożonego zjawiska religijno-kulturowego, zrodzonego w świecie anglosaskim, lecz po ponad dwu i półwieczu istnienia obecnego we wszystkich częściach globu. Przedsięwzięcie R. Balmera można uznać za udane, o czym świadczy nie tylko wznowienie tego dzieła w rozszerzonej postaci, ale przede wszystkim jego jakość merytoryczna.

Zakres tematyczny encyklopedii został zakrojony bardzo szeroko. Ma ona bowiem ukazywać nie tylko rzeczywistość religijną (w tym teologiczną) ewangelikalizmu, ale także kulturę (subkulturę) przezeń wytworzoną. Ponadto zasięg geograficzny ukazywanego zjawiska nie został ograniczony do jednego obszaru, a zwłaszcza do centralnego jego ośrodka, którym bez wątpienia są Stany Zjednoczone. Zresztą międzynarodowy profil przedmiotu opracowania nie przedstawia się zadawalająco, czego świadomość miał już sam autor, który w przedmowie do swego dzieła słusznie wyznał, iż zaprezentowane treści koncentrują się na zagadnieniach amerykańskich (s. VII). Trudno wszakże R. Balmera za to poważnie wi-

nić, gdyż naukowa analiza ewangelikalizmu innego niż anglosaski i zachodnioeuropejski jest wciąż bardzo wyrywkowa. Autorom pragnącym przygotować syntetyczne hasła leksykograficzne brakuje zatem opracowań cząstkowych, na których mogliby się oprzeć. Największe zmiany jeśli idzie o fachowe badanie omawianej problematyki zachodzą w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej, co zdaje się wynikać z dynamicznego rozwoju tamtejszego ewangelikalizmu (głównie pentekostalizmu), który budzi żywe zainteresowanie świata naukowego. Przykładowo – według Agencji Reuters – liczba ewangelików w Brazylii wzrosła od 1980 r. trzykrotnie i wynosiła w 2000 r. 26 milionów wiernych (15 % całej populacji kraju).

Silnym atutem encyklopedii Balmera jest różnorodność i rozległość merytoryczna haseł. Nie zawiera ona jedynie występujących w licznych tematycznych leksykonach ewangelikalnych prezentacji pojęć teologicznych oraz teologów i działaczy religijnych tej tradycji, ale także przedstawienia denominacji ewangelikalnych oraz związanych z tym prądem religijnym organizacji międzykościelnych i parakościelnych, instytucji edukacyjnych i lobbystycznych, środowisk politycznych i ich reprezentantów, kluczowych wydarzeń historycznych oraz konkretnych przejawów ewangelikalnej kultury / subkultury religijnej i zjawisk stanowiących jej otoczenie. Zwłaszcza kilka ostatnich wymienionych elementów przesądza nowatorski charakter omawianego dzieła. Autor odwołując się do powstałych w ostatnich dwóch – trzech dekadach licznych naukowych, erudycyjnych studiów empirii (głównie amerykańskiego) ewangelikalizmu dostarczył czytelnikom związanej prezentacji tych zjawisk.

W grupie haseł z obszaru ściśle teologicznego wyróżnić trzeba przede wszystkim pojęcia teologiczne i biogramy teologów. Znajdziemy tu prezentacje terminów z różnych dyscyplin teologicznych jak dogmatyka, etyka, liturgika czy pastorałistyka, wspólnych dla całej teologii chrześcijańskiej (np. *Adoration, Apostasy, Baptism, Catechesis, Eschatology, Grace, Lord's Supper, Mercy, Original sin, Repentance, Salvation, Sanctification, Satan, Second Coming*), ale także specyficzne dla ewangelikalizmu lub jego niektórych segmentów (np. *Abstinence, Born Again, Camp Meeting, Conversion, Creationism, End Times, Eternal Security, Inerrancy, Intelligent Design, Millennium, Rapture, Repentance, Revival, Sola Scriptura, Speaking in Tongues, Watchnight Service*). W tym ostatnim obszarze dziwi brak haseł poświęconych kluczowemu dla ewangelików pojęciu nowego narodzenia (New Birth) względnie odrodzenia (Regeneration). Istotne są artykuły o doniosłych nurtach wyznaniowych, pobożnościowych i teologicznych, zarówno stanowiących jego część (np. *Arminianism, Calvinism, Fundamentalism, Holiness Movement, House Churches, Jesus Movement, Messianic Judaism, Millenarianism, Neoevangelicalism, Pentecostalism, Plymouth Brethren, Princeton Theology, Prosperity Theology, Reconstructionism*), leżących u jego źródeł (np. *Pietism, Methodism*), wywodzących się zeń (np. *Adventism, Catholic Charismatic Renewal*), jak i wpływających nań z zewnątrz (np. *Liberalism, Modernism, Neoorthodoxy, Social*

Gospel), choć mogącym mieć w nim niekiedy swe korzenie. W szeregu przypadków trudno jednoznacznie zakwalifikować je do jednej z wymienionych kategorii (np. *Adventism*, *Anabaptism*, zielonoświątkowa *Third Wave*). Pośród szeroko zakrojonych tekstów tego typu za bardzo trafne uznać należy hasło *Evangelicalism*, którego słabością jest jednak to, iż ogranicza się do sceny amerykańskiej. W ramach poszczególnych trajektorii tematycznych autor nie jest konsekwentny. Przykładowo zamieszczając artykuły o tradycjach konfesyjnych doniosłych dla ewangelikalizmu poświęca je metodyzmowi, anabaptyzmowi i pentekostalizmowi, pomija zaś baptyzm i prezbiterianizm.

Liczne w książce biogramy dotyczą zarówno wybitnych akademickich teologów oraz intelektualistów ewangelikalnych (np. F. F. Bruce, S. Grenz, C. F. H. Henry, J. Gresham Machen, G. M. Marsden, A. Mohler, R. Mouw, M. Noll, H. J. Ockenga, T. C. Oden, J. I. Packer, C. H. Pinnock, A. C. Plantinga, F. A. Schaeffer, R. C. Sproul, J. R. W. Stott, W. H. G. Thomas, C. Van Til, J. H. Yoder), jak i o wiele ważniejszych w ewangelikalizmie wiodących kaznodziejów, duszpasterzy i innych wpływowych działaczy (np. F. Asbury, I. Backus, W. Carey, J. N. Darby, J. Edwards, B. Graham, M. Lloyd-Jones, Mother Angelica, J. Newton, H. Venn, C. Wesley, J. Wesley, E. G. White, G. Whitefield, W. Wilberforce, N. Zinzendorf). Wśród pominiętych teologów wskazać trzeba zwłaszcza Donalda E. Bloescha i Alistera E. McGratha (słusznie jednak nie uwzględniono słynnych baptystów: Martina Luthera Kinga i Waltera Rauschenbuscha, których nie sposób uznać za ewangelikanów). Dobrze się stało, że autor encyklopedii ewangelikalizmu nie wprowadził na tę listę Marcina Lutera, co uczynili autorzy stosunkowo niedawno wydanego *Biographical Dictionary of Evangelicals* (red. T. Larsen, D. Bebbington, M. A. Noll, Leicester – Downers Grove Ill. 2003). Zabieg taki byłby zbyt mylący, gdyż sugerowałby, iż XVI-wieczny reformator jest reprezentantem ewangelikalizmu, choć niewątpliwie jego myśl znacząco nań oddziaływała. Wśród postaci, którym R. Balmer poświęcił odrębne hasła są jednak osoby, które choć doniosłe dla ewangelikalnych chrześcijan nie są przedstawicielami tego środowiska (np. C. S. Lewis, Matka Angelica, E. G. White). Zamieszczenie takich biogramów może być odbierane jako wprowadzające w błąd. Znacznie lepszym sposobem uwzględnienia ich na łamach tego rodzaju opracowania, bez przypisywania im niewłaściwego statusu, jest opis ich roli w hasłach przekrojowych (np. Lewisa można wskazać w tekście na temat apologetyki ewangelikalnej, zaś Ellen White w artykule o adwentyzmie, w którym zresztą wspólnota ta określana jest jako dla ewangelikanów kontrowersyjna). Hasła biograficzne pozwalają ustalić przyjętą przez autora cezurę początków omawianego zjawiska – najstarsze ukazane postaci urodziły się w pierwszej połowie XVII wieku, jak np. Theodorus Frelinghuysen (1691-1747), Salomon Stoddard (1643-1729) czy Roger Williams (1603-1683). Ich przynależność do ewangelikalizmu – tak jak się go dzisiaj pojmuje – jest dyskusyjna. Wymienionych duchownych, podobnie jak inne postaci żyjące przed po-

łową XVIII stulecia, należy jednak raczej określić mianem prekursorów tego prądu religijnego. Zauważmy przy tym, że tworzywo historyczne zostało w encyklopedii należycie dowartościowane, czego jednym z wyrazów jest opisanie w odrębnych hasłach przełomowych wydarzeń z dziejów ewangelikalizmu (np. *Amsterdam 2000*, *Great Disappointment*, *Lausanne Covenant*, *Scopes Trial*). Na odnotowanie zasługuje także uwzględnienie w omawianym tomie działaczy politycznych związanych z amerykańskim ewangelikalizmem (np. J. Ashcroft, G. W. Bush, J. Carter, R. Reagan, R. Reed, J. Sekulow, P. Weyrich) przy czym są to głównie osobistości z przełomu XX i XXI wieku. Ich charakterystykę uzupełniają hasła omawiające ważne zjawiska polityczne USA – z różnych stron politycznego spektrum – angażujące ewangelikanów (np. *Ku Klux Klan*, *Religious Right*, *Sojourners Community*). Omawiając wątek biograficzny warto też zauważyć, iż prezentując postaci kontrowersyjnych teleewangelistów i innych religijnych showmenów z ewangelikalnego kręgu, przypominających w niejednym aspekcie swego stylu działania o. Tadeusza Rydzyka, a nawet posuwający się dalej (np. Bonнке, Cerullo, Copeland, Falwell, Hinn, Robertson, Swaggart), autor zasadniczo ogranicza się do prezentacji faktów dotyczących ich kariery.

Pożyteczna jest ujęta leksykograficznie prezentacja rodziny denominacji ewangelikalnych USA, w całym ich konfesyjnym zróżnicowaniu (w tym mniej znane w Polsce: np. *American Indian Evangelical Church*, *Bible Presbyterian Church*, *Christian Reformed Church of America*, *Christian and Missionary Alliance*, *Church of the Nazarene*, *Cumberland Presbyterian Church*, *Evangelical Church of North America*, *Evangelical Congregational Church*, *Evangelical Covenant Church*, *Evangelical Mennonite Church*, *Lutheran Church – Missouri Synod*, *Presbyterian Church in America*, *Reformed Episcopal Church*, *Reformed Presbyterian Church of North America*, *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches*, *Wisconsin Evangelical Lutheran Synod*). Obok nich wymieniń trzeba istnienie haseł dotyczących innych ewangelikalnych instytucji kościelnych, międzykościelnych i pozakościelnych: do pierwszych zaliczają się przede wszystkim uczelnie, do drugich federacje Kościołów (jak np. *World Evangelical Fellowship*), do trzecich zaś przeróżne związki i zakłady oparte na ewangelikalnych zasadach (np. *American Bible Society*, *American Center for Law and Justice*, *Athletes in Action*, *Evangelical Council for Financial Accountability*, *Evangelical Theological Society*, *Jews for Jesus*, *Presbyterians United for Biblical Concerns*, *Religious Education Association* czy nawet *Fellowship of Christian Magicians!*).

Osoby bardziej zainteresowane teologiczną i pobożnościową specyfiką ewangelikalizmu z dużym zainteresowaniem powinny powitać części encyklopedii poświęcone praktyce religijnej tegoż kręgu, a zwłaszcza jej elementom posiadającym charakter religijności ludowej („folk religion”). Autor wyjaśnia znaczenie pojęć rzadko omawianych w środowiskach nieewangelikalnych jak „ława pokutujących” (*Anxious bench*), „flaga chrześcijańska” (*Christian flag*), „uścisk dłoni”

(*Handshake*), „werset życia” (*Life verse*), „ponowne oddanie życia Bogu” (*Rededication*), „modlitwa grzesznika” (*Sinners’ Prayer*), „składanie świadectwa” (*Witnessing*) czy ujęty w formie skrótowca slogan „Co by Jezus uczynił?” (*WWJD*). Terminy te określają konkretne zachowania i pojęcia będące częścią postawy religijnej przynajmniej części ewangelików anglosaskich. Autor nie zapomniał o przedstawieniu roli muzyki w duchowości ewangelikalnej, zwłaszcza muzyki Gospel i muzyki country. Wypowiedzi na ten temat są wzbogacone biogramami wybitnych artystów uprawiających popularną wśród ewangelików sztukę muzyczną (np. Johnny Cash, Bob Dylan, Amy Grant, Elvis Presley, Cliff Richard, Michael W. Smith) a także prezentacją nurtów czy przedsięwzięć muzycznych (*Contemporary Christian Music*, *Z Music*) i zespołów muzycznych (np. *Bride*, *Petra*, *Stryper*, *Whiteheart*).

Omawiana publikacja zdaje się być dziełem bez precedensu. Obszerny, ale nie przeciążony tom, oferuje bogatą i zobiektywizowaną informację przygotowaną (przy pomocy kilku asystentów) przez jednego kompetentnego autora. Choć nie jest wolny od wad, które w naturalny sposób zdarzają się w tego rodzaju pionierskich i poważnych przedsięwzięciach (poza wcześniej wskazanymi niedostatkami wskażmy inne pomniejsze, jak błąd w dacie urodzenia Billy Grahama, brak bibliografii przy istotnych hasłach jak np. *Messianic Judaism* czy zaburzenie typograficzne na s. 224), to jednak może dobrze służyć jako łatwe w użyciu wprowadzenie w zjawisko ewangelikalizmu. Dlatego z przekonaniem można polecić encyklopedię R. Balmera jako wartościowe uzupełnienie zbiorów bibliotek teologicznych, religioznawczych, historycznych, politologicznych i amerykańistycznych.

Tadeusz J. Zieliński