



Rok XII: 1996  
Nr 2 (38)

**STUDIA  
I DOKUMENTY  
EKUMENICZNE**

**Drogi Czytelniku!**

**Tylko prenumerata zapewni Ci  
regularne otrzymywanie naszego czasopisma.  
Jego bezkolizyjne ukazywanie się zależeć  
będzie w dużej mierze od liczby prenumeratów.  
Prenumerata za rok 1996 (dwa zeszyty)  
wynosi 10 złotych.**

**Prosimy o wpłacanie prenumeraty  
na następujące konto bankowe:  
Fundacja Ekumeniczna „Tolerancja”  
PKO BP XV Oddział Warszawa 1658-9074-132-3.**

***Redakcja***

FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”

# STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

ROK XII: 1996

Nr 2 (38)

Warszawa 1996

**Redaktor naczelny: Karol Karski**

**STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE**  
(PL ISSN 0239-5541)

**FUNDACJA EKUMENICZNA „TOLERANCJA”**  
**WARSZAWA**

Adres redakcji:

00-950 Warszawa, al. J. Ch. Szucha 3

telefon: 629-70-56

Konto bankowe:

PKO Bank Państwowy XV Oddział Warszawa

1658-9074-132-3;

Cena jednego egzemplarza zł 5;  
prenumerata za rok 1996 – zł 10

---

Warszawa 1996

Druk: ORTHODRUK, Biały stok, tel. 422-517

## SPIS TREŚCI

<b>ARTYKUŁY</b> .....	9
Michał Czajkowski, <i>Interpretacja Biblii w Kościele</i> .....	9
Karol Karski, <i>Powstanie i rozwój Polskiej Rady Ekumenicznej</i> .....	37
Krzysztof Leśniewski, <i>Na drodze ku pojednaniu. Refleksje w przededniu Drugiego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu, 22-27 czerwca 1997</i> .....	47
Tadeusz J. Zieliński, <i>Jak klasyfikować Kościoły protestanckie</i> .....	59
Stanisław J. Rostworowski, <i>Kłopoty z ekumenizmem Patriarchatu Moskiewskiego</i> .....	67
<b>SPRAWOZDANIA I DOKUMENTY</b> .....	73
<i>Baptyści i luteranie w dialogu. Poselstwo skierowane do naszych Kościołów. Raport Wspólnej Komisji ŚZB i ŚFL (1990).</i> .....	73
Teksty Czwartego Zgromadzenia Ogólnego Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów, Wiedeń, 3-10 maja 1994 .....	101
<i>Doktryna i praktyka Chrztu</i> .....	101
<i>Doktryna i praktyka Wieczery Pańskiej</i> .....	111
Wspólna Grupa Robocza Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego .....	123
<i>Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału. Dokument studyjny (1995)</i> .....	123
<i>Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa. Dokument studyjny (1995)</i> .....	137

<b>KRONIKA</b> .....	150
<i>Kronika wydarzeń ekumenicznych (Karol Karski)</i> .....	150
<b>PRZEGLĄD PRASY</b> .....	175
<i>Ekumeniczny przegląd prasy (Iga Czackowska)</i> .....	175
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	181
<i>Bibliografia ekumeniczna czasopism polskich (Grzegorz Polak)</i> .....	
<b>RECENZJE</b> .....	185

## CONTENTS

<b>ARTICLES</b> .....	9
Michał Czajkowski, <i>Interpretation of the Bible in the Church</i> .....	9
Karol Karski, <i>Origin and Development of Polish Ecumenical Council</i> ..	37
Krzysztof Leśniewski, <i>On the Way to Reconciliation. Reflection on the Eve of the Second European Ecumenical Assembly in Graz, June 22-27, 1997</i> .	47
Tadeusz J. Zieliński, <i>How to classify the Protestant Churches</i> .....	
Stanisław J. Rostworowski, <i>The Moscow Patriarchate and its Ecumenical Troubles</i> .....	67
<b>REPORTS AND DOKUMENTS</b> .....	73
<i>Baptists and Lutherans in Conversation. A Message to our Churches. Report of the Joint Commission of the BWA and the LWF (1990)</i> .....	73
Documents of the Fourth General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship, Vienna, Austria, May 3-10,1994	101
<i>On the Doctrine and Practice of Baptism</i> .....	101
<i>On the Doctrine and Practice of the Lord's Supper</i> .....	111
The Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches .....	
<i>The Ecumenical Dialogue on Moral Issues: Potential Sources of Common Witness or of Divisions. A Study Document (1995)</i> .....	123
<i>The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness. A Study Document (1995)</i> .....	137

<b>CHRONICLE</b> .....	150
<i>Chronicle of Ecumenical Events</i> (Karol Karski) .....	150
<b>PRESS REVIEW</b> .....	175
<i>Ecumenical Press Review</i> (Iga Czackowska) .....	175
<b>BIBLIOGRAPHY</b> .....	181
<i>Ecumenical Bibliography of Polish Periodicals</i> (Grzegorz Polak) .....	181
<b>BOOK REVIEWS</b> .....	185



## INHALTSVERZEICHNIS

<b>ARTIKEL</b> . . . . .	9
Michał Czajkowski, <i>Bibelinterpretation in der Kirche</i> . . . . .	9
Karol Karski, <i>Entstehung und Entwicklung des Polnischen Ökumenischen Rates</i> . . . . .	37
Krzysztof Leśniewski, <i>Auf dem Weg zur Versöhnung. Überlegungen vor der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, 22. bis 27. Juni 1997</i> . . . . .	
Tadeusz J. Zieliński, <i>Klassifizierung der protestantischen Kirchen</i> . . . . .	59
Stanisław J. Rostworowski, <i>Das Moskauer Patriarchat und seine ökumenischen Sorgen</i> . . . . .	67
<b>BERICHTE UND DOKUMENTE</b> . . . . .	73
<i>Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen. Bericht der Gemeinsamen Kommission des BWB und des LWB (1990)</i> . . . . .	73
Dokumente der 4. Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen, Wien, Österreich, 3.–10. Mai 1994 . . . . .	101
<i>Zur Lehre und Praxis der Taufe</i> . . . . .	101
<i>Zur Lehre und Praxis des Abendmahls</i> . . . . .	111
Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen . . . . .	123
<i>Der Ökumenische Dialog über ethisch-moralische Fragen: Potentielle Quellen des Gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung. Ein Studiendokument (1995)</i> . . . . .	123
<i>Die Herausforderung des Proselytismus und die Berufung zu Gemeinsamen Zeugnis. Ein Studiendokument (1995)</i> . . . . .	137

<b>CHRONIK</b> .....	150
Chronik ökumenischer Ereignisse (Karol Karski) .....	150
<b>PRESSESCHAU</b> .....	175
Ökumenische Presseschau (Iga Czackowska) .....	175
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	181
Ökumenische Bibliographie polnischer Zeitschriften (Grzegorz Polak) .	181
<b>REZENSIONEN</b> .....	185

MICHAŁ CZAJKOWSKI

## INTERPRETACJA BIBLIJ W KOŚCIELE

Na przełomie kwietnia i maja 1964 roku przyjechałem z Rzymu do Londynu. Właśnie prasa brytyjska rozpisywała się o nowym watykańskim dokumencie biblijnym w tonie: znowu zamach na wolność nauki, nałożenie kagańca biblistom katolickim, próba zatrzymania postępu badań biblijnych... Wiadomo: czyż z Rzymu może być coś dobrego? (por. J 1,46). Byłem przygnębiony. Żywa była w mym sercu pamięć ataków na Papieski Instytut Biblijny, żywe były nadal nadzieje związane z odbywającym się w Rzymie Soborem Watykańskim II... Rzymski kolega (biblista, dziś biskup) przysłał mi nad Tamizę numer (bodaj pierwszomajowy) „Osservatore Romano” z tekstem owej instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej z 21 kwietnia 1964 „O historycznej prawdzie ewangelii”. Czytam – i oczy przecieram: jakież to otwarty dokument, Bogu dzięki! Dziennikarze go nie czytali, bo i po co, szkoda czasu, kiedy i tak wiadomo, że co z Rzymu to zawsze wsteczne i hamujące... (Zresztą, bądźmy sprawiedliwi: kompromitujące dekryty – tzw. responsa – Papieskiej Komisji Biblijnej przez dziesiątki lat skutecznie hamowały rozwój biblistyki katolickiej).

### I. Przemówienie Jana Pawła II

Przypomniało mi się tamto wydarzenie sprzed – dokładnie – trzydziestu lat, kiedy otrzymałem i zacząłem czytać (nad Wisłą) najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”. Byłem zresztą do jego lektury przygotowany dzięki dużo wcześniejszemu przemówieniu papieskiemu wygłoszonemu 23 kwietnia 1993 roku do Papieskiej Komisji Biblijnej, Kolegium Kardynalskiego, Korpusu Dyplomatycznego i profesorów Papieskiego In-

stytutu Biblijnego. Na progu Soboru profesorowie tegoż Instytutu, mojej *Alma Mater*, byli represjonowani (jeden z tych, którzy wtedy otrzymali zakaz wykładania, o. Stanisław Lyonnet SI, głosił potem rekolekcje wielkopostne Janowi Pawłowi II). Papież „z radością” przyjął z rąk kardynała Józefa Ratzingera, prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, *ten dokument, owoc zbiorowej pracy, który odpowiada na tak serdeczną troskę Papieża*. Zgromadził on tak znaczne grono nie tylko dla prezentacji tego nowego dokumentu, ale przede wszystkim po to, aby uczcić dwa ważne dla Kościoła i biblistyki jubileusze: pięćdziesięciolecie encykliki „*Divino afflante Spiritu*” wydanej 30 września (dzień św. Hieronima, patrona egzegetów) 1943 i stulecie encykliki „*Providentissimus Deus*” wydanej 18 listopada 1893. Bez tych dwóch encyklik nie byłoby konstytucji Soboru Watykańskiego II „*Dei Verbum*”, ogłoszonej także 18 listopada, oczywiście w roku 1965. I właśnie dzień 18 listopada 1993 wybrano na publiczne ogłoszenie tego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej (noszącego jednak datę 15 IV 1993; wstęp do niego podpisał Ratzinger w święto Mateusza ewangelisty czyli 21 września 1993). Albowiem 18 listopada 1993 przypadło stulecie nowożytnej biblistyki katolickiej, zapoczątkowanej właśnie encykliką „*Providentissimus Deus*” (choć jako absolwent Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie upieram się stronniczo, że to stulecie przypadło wcześniej, albowiem w roku 1890, także w listopadzie, o. M.-J. Lagrange, dominikanin, założył w Jerozolimie pierwszą w świecie katolicką uczelnię biblijną).

Papież w tymże przemówieniu zwrócił uwagę na różnicę celów obu tych encyklik. Obie chciały odpowiedzieć na ataki skierowane przeciw biblistyce katolickiej, ale ataki owe nie z tego samego kierunku pochodziły. Leon XIII („*Providentissimus Deus*”) bronił tę biblistykę przed zaciętymi racjonalistami, a Pius XII („*Divino afflante Spiritu*”) przed gorliwymi katolikami (*plus catholiques que le pape*), którzy w łonie Kościoła, zwłaszcza na jego szczytach, protestowali głośno przeciwko korzystaniu przez egzegetów z dorobku nauki i chcieli narzucić interpretację nienaukową, zwaną „*duchową*”, *Pisma świętego*. Jan Paweł II wspomina anonimowe dziełko tamtej epoki szeroko wtedy rozprowadzane (jak dzisiaj w naszych kościołach i przy kościołach dziełka antysoborowe i antysemityczne) wytaczające ciężkie działa przeciwko straszemu niebezpieczeństwu dla Kościoła i dla dusz: *krytyczno-naukowemu systemowi w studium oraz interpretacji Pisma świętego, jego fatalnym dewiacjom i aberracjom*. *Nihil novi sub sole* – nic nowego pod italskim niebem: przechowuję kilka takich dziełek z epoki późniejszej, sprzed instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej „*O historycznej prawdzie ewangelii*”, dziełek pełnych świętej głupoty i żarliwości, denuncjujących nie tylko naszych profesorów z Papieskiego Instytutu Biblijnego, ale właściwie całą nowoczesną biblistykę katolicką. (Opisałem to dawno temu dla pewnego polskiego czasopisma teologicznego, ale mój artykuł został bardzo pobożnie ocenzurowany).

Papież nie tylko odcina się od fundamentalizmu biblijnego, ale także zwraca uwagę na harmonię między egzegezą a misterium Wcielenia: *Ziemskiej egzystencji Jezusa nie określają tylko miejsca i daty I wieku w Judei i Galilei, ale także Jego zakorzenienie w długiej historii małego ludu starożytnego Bliskiego Wschodu z jego upadkami i wzlotami, z jego ludźmi Bożymi i grzesznikami, z jego powolnym*

rozwojem kulturalnym i politycznymi wstrząsami, z jego klęskami i zwycięstwami, z jego dążeniem do pokoju i pragnieniem Królestwa Bożego. Kościół Chrystusowy bierze na serio realizm Wcielenia i dlatego tak wielką wagę przywiązuje do studium „historyczno-krytycznego” Biblii. I tak bardzo popiera – nie zawsze to czynił i nie wszędzie to czyni – swoich biblistów. Ich zadanie nazywa Jan Paweł *skomplikowanym, tak bardzo koniecznym i tak pasjonującym!* (W tym bardzo długim tekście wykrzykniki odnoszą się chyba tylko do biblistów). Biblistom zresztą poświęca Papież cały osobny wielki paragraf (16) swojego przemówienia: dwanaście długich pięknych zdań... Słowa *podziękowań i dodania odwagi*, także za wysiłki na rzecz *ekumenizmu i dobrych stosunków między chrześcijanami i Żydami*. I słowa serdecznej modlitwy za katolickich egzegetów. Czyż nie wolno mi odczytywać tych słów papieskich jako rehabilitacji ze strony najwyższego autorytetu w naszym Kościele tych biblistów katolickich, którzy za swą wierność Kościołowi od końca XIX wieku we własnym Kościele doznawali cierpień od własnego Kościoła?.. (A piszący te słowa nigdy nie zapomni, jak metropolita krakowski Karol Wojtyła jako przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej bronił młodego biblistę po serii jego artykułów na temat „Ewangelii o dzieciństwie Jezusa”).

Przedstawiając dokument Papieskiej Komisji Biblijnej Jan Paweł II podkreśla *otwartość umysłu*, z jaką został stworzony. Lektura tego dokumentu w wiele miesięcy po tym przemówieniu potwierdza w pełni prawdę słów papieskich.

## II. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej

Obszerny dokument PKB „Interpretacja Biblii w Kościele” (wydanie watykańskie oryginalne francuskie 120 stron, włoskie – 125, niemieckie – 136) po wstępie kard. Ratzingera i wprowadzeniu (problematyka aktualna i cel dokumentu) zawiera cztery wielkie części, które tutaj krótko zaprezentuję.

### 1. Metody i próby interpretacji

#### 1.1. Metoda historyczno-krytyczna

Jest to *metoda niezbędna w naukowym badaniu sensu tekstów starożytnych. A ponieważ Pismo święte, jako „Słowo Boże w ludzkim języku”, we wszystkich swoich częściach i we wszystkich swoich źródłach stworzone zostało przez ludzi, poprawne jego zrozumienie nie tylko dopuszcza posługiwanie się tą metodą jako prawomocną, lecz także jej się domaga.* Dokument „Interpretacja Biblii w Kościele” (IBK) podaje burzliwą historię tej metody, *aż nabrała ona znaczenia pierwszorzędowego.* Nazywamy ją „historyczną”, nie tylko dlatego, że sięga po teksty starożytne i bada ich znaczenie historyczne, lecz przede wszystkim dlatego, że próbuje ona wyjaśnić procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych, skomplikowane i długotrwałe procesy diachroniczne (*dia chronos* – poprzez czas). *Na różnych etapach swego powstawania teksty biblijne zwracają*

się do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników znajdujących się w różnych sytuacjach przestrzenno-czasowych. Jest to zarazem metoda „krytyczna”, gdyż w każdym stadium swoich badań posługuje się kryteriami ściśle naukowymi, aby współczesnemu czytelnikowi przybliżyć jakże trudny nieraz sens tekstu. *Jako metoda analityczna studiuje ona tekst biblijny w ten sam sposób, w jaki studiuje się każdy inny tekst starożytności, i wyjaśnia go jako produkt ludzkiego języka.* Następnie IBK opisuje po kolei etapy, na jakich wykonuje swoje zadanie ta metoda: krytyka tekstu, analiza lingwistyczna (morfologia i syntaksa) i semantyczna, krytyka literacka, krytyka historyczna (jeśli tekst dotyczy historii), krytyka gatunków literackich, krytyka tradycji, krytyka redakcji.

PKB ocenia wysoko tę metodę, także we wprowadzeniu, w którym rozprawia się z jej przeciwnikami uznającymi tylko interpretację czysto „duchową” i często nader subiektywną (zresztą członkowie Komisji – tak jak inni bibliści – posługują się metodą historyczno-krytyczną w swych pracach naukowych). *Albowiem jest to metoda, która (...) nie zakłada żadnego priori. Jeśli korzystaniu z niej towarzyszą takowe priori, to nie z winy samej metody, lecz z winy opcji hermeneutycznych, które (...) mogą być tendencyjne.* U swych początków ukierunkowana była nasza metoda na krytykę źródeł i na historię religii, dzięki czemu otworzyła nowy dostęp do Biblii, pokazując, iż jest on zbiorem pism, które przeważnie nie wyszły spod jednej ręki, lecz mają za sobą długą prehistorię, nierozzerwalnie związaną z historią Izraela lub Kościoła pierwotnego. Owocne okazało się wydobywanie sensu literalnego tekstów i określanie ich gatunków literackich. Oczywiście metoda ma swoje ograniczenia: zajmuje się tylko sensem tekstu w okolicznościach historycznych jego tworzenia, a nie interesuje się innymi jego możliwościami, które doszły do głosu na późniejszych etapach Objawienia Bożego i historii Kościoła. Zresztą żadna metoda nie jest adekwatna do bogactw Biblii. Metoda historyczno-krytyczna pomija pewne aspekty studiowanych przez się tekstów, nic więc dziwnego, że dla ich wydobycia powstały nowe metody interpretacyjne.

## 1.2. Nowe metody analizy literackiej

### Analiza retoryczna

Analiza retoryczna jest „stara jak świat”, novum to jest zastosowanie jej do Pisma świętego, a także powstanie „nowej retoryki”. Retoryka to sztuka przekonywania przy pomocy mowy. Jedni egzegeci badają Biblię pod tym kątem przy pomocy klasycznej retoryki grecko-lacińskiej, inni interesują się semickimi procesami tworzenia, trzecia grupa sięga do współczesnych prób „nowej retoryki”. Ci pierwsi zwracają uwagę na wielką rolę, jaką w kulturze hellenistycznej odgrywała retoryka jurydyczna (przed trybunałami), konsultatywna (na zebraniach politycznych) i demonstracyjna (przy obchodach); jej znajomość pozwala gruntowniej zanalizować pewne aspekty pism biblijnych, zwłaszcza nowotestamentalnych. Ci drudzy koncentrują swą uwagę na specyficznych cechach biblijnej tradycji literackiej, zakorzenionej w kulturze semickiej, która lubowała się w kompozycjach symetrycznych, umożliwiającących ustalenie

związków pomiędzy poszczególnymi elementami tekstu. Natomiast „nowa retoryka” nie ogranicza się do zwykłej analizy formalnej, lecz docieka, dlaczego taki czy inny użytek czyniony z języka jest skuteczny i potrafi wzbudzić przekonanie; w tym celu korzysta obficie z dorobku lingwistyki, semiotyki, antropologii i socjologii. Stosowana do Biblii próbuje ona niejako przeniknąć w sam głąb języka Objawienia i zmierzyć działanie tego języka w kontekście społecznej komunikacji.

Wedle dokumentu IBK analizy retoryczne ze wszech miar zasługują na uznanie, przynoszą bowiem ubogacenie studium krytycznego tekstu. Pismo święte to nie jest jakieś po prostu przekazywanie prawd; zwiastuje ono orędzie obdarzone funkcją komunikacji w określonym kontekście; w orędziu tym zawarty jest dynamizm argumentacji i strategia retoryczna. Zwłaszcza „nowa retoryka” skutecznie zwraca naszą uwagę na siłę perswazyjną języka. Oczywiście analizy retoryczne mają swoje granice. Jeśli są czysto opisowe, wtedy ich rezultaty nie wykraczają poza stylistykę. PKB wylicza różne wątpliwości, jakie może budzić ich bezkrytyczne stosowanie.

### Analiza narracyjna

Proponuje ona metodę zrozumienia i przekazywania orędzia biblijnego, która odpowiada jego charakterowi opowiadania i świadectwa. Stary Testament przedstawia nam przecież historię zbawienia, której opowiadanie staje się treścią wyznania wiary, liturgii i katechezy. Podobnie proklamacja kerygmatu chrześcijańskiego zawiera opowiadanie o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, które to wydarzenia prezentują nam ewangelie właśnie w formie narracyjnej. W tej formie znajdujemy w Nowym Testamencie także katechezę. IBK rozróżnia metody analizy i refleksję teologiczną. Obecnie proponuje się bardzo wiele takich metod; niektóre z nich zajmują się badaniem modeli narracyjnych przeszłości, inne opierają się na którejś ze współczesnych „narratologii”. Wiele z nich wprowadza rozróżnienie pomiędzy „autorem rzeczywistym”, który skomponował opowiadanie, i „autorem domyślnym” – chodzi o obraz autora, który tworzy się stopniowo w czytelniku w miarę lektury; i rozróżnienie pomiędzy „czytelnikiem rzeczywistym”, który ma dostęp do tekstu, od pierwszych jego odbiorców do czytelników czy słuchaczy dzisiejszych, i „czytelnikiem domyślnym” czyli tym, którego tekst zakłada i stwarza, który potrafi dokonać niezbędnych operacji umysłowych i uczuciowych, aby wejść w świat opowiadania i odpowiedzieć w sposób zamierzony przez autora rzeczywistego poprzez autora domyślnego. Tekst starożytny wywiera nadal swój wpływ, jeśli i o ile czytelnicy realni potrafią się utożsamić z czytelnikiem domyślnym, i właśnie egzegeza ma ułatwić tę identyfikację. Do tego dochodzi refleksja teologiczna, która określa wpływ opowiadania (a więc świadectwa) biblijnego na akt wiary, i wyprowadza wnioski hermeneutyczne dla życia i duszpasterstwa.

Metoda narracyjna stanowi wyraz zdrowej reakcji przeciwko redukowaniu tekstu natchnionego do serii tez teologicznych, sformułowanych często w niebiblijnych kategoriach i języku. Pozwala ona dojść do głosu opowiadaniu, które zawiera egzystencjalne wezwanie do czytelnika. Metoda ta, zgodna z naturą

narracyjną tak wielu tekstów biblijnych, ma ogromne znaczenie dla egzegezy. Umożliwia przejście od sensu tekstu w jego kontekście historycznym (czym się zajmuje metoda historyczno-krytyczna) do znaczenia tekstu dla dzisiejszego czytelnika. Winna jednak brać pod uwagę specyfikę tekstów biblijnych. Jej podejście synchroniczne (*sun chronos* – wespół z czasem), koncentrujące się na studium tekstu w jego fazie finalnej, musi być uzupełniane przez studia diachroniczne. Nie może też wykluczać interpretacji i nawet pewnej systematyzacji doktrynalnej danych zawartych w opowiadaniu. I w końcu: nie wolno zapominać, że subiektywna skuteczność egzystencjalna przekazanego na sposób narracyjny Słowa Bożego nie stanowi kryterium wystarczającego autentycznej interpretacji.

### Analiza semiotyczna

Znana lepiej pod nazwą „strukturalizmu”, rozwinęła się szeroko i rozwija w różnych nurtach. PKB wzięła na warsztat metodę A.J.Greimasa i jego „szkoły paryskiej”. Semiotyka opiera się na trzech założeniach. Pierwsze to zasada immanencji: każdy tekst stanowi autonomiczną jednostkę znaczeniową, analiza zajmuje się całym tekstem i tylko tekstem; następnie zasada struktury sensu: nie ma sensu jak tylko przez relację i w relacji, zwłaszcza relacji odmienności, trzeba więc ustalić sieć więzi między elementami tekstu dla wydobycia jego sensu; i wreszcie zasada gramatyki tekstu: każdy tekst stosuje się do jakiejś gramatyki, a więc również w tym zbiorze zdań, który zwiemy mową, każdy jej poziom posiada swoją gramatykę. Całość tekstu analizuje się na trzech poziomach. Na poziomie narracyjnym bada się przemiany w opowiadaniu, które miały miejsce między sytuacją początku a sytuacją końca; na poziomie dyskursywnym ustala się i klasyfikuje figury czyli elementy znaczenia tekstu (osoby, czas i miejsce), odnajduje się drogę każdej figury w tekście dla określenia sposobu, w jaki dany tekst się nią posługuje, wyszukuje się wartości tematyczne tekstów (dlaczego figury takim a nie innemu rozwojowi podległy); na poziomie logiczno-semantycznym, najgłębszym i najbardziej abstrakcyjnym, precyzuje się logikę, która rządzi podstawowymi wyróżnikami owej drogi narracyjnej i figuracyjnej tekstu. Metoda została najpierw zastosowana do tekstów narracyjnych Pisma świętego, dzisiaj coraz częściej stosuje się ją do innych także gatunków biblijnych.

Czyni nas ona wrażliwymi na fakt, że każdy tekst Biblii jest spoistą całością, która podlega określonym mechanizmom lingwistycznym. Pomaga więc lepiej zrozumieć Słowo Boże ludzkim wyrażone językiem. Atoli żeby mogła być używana w egzegezie biblijnej, musi być uwolniona od pewnych założeń rozwiniętych w filozofii strukturalistycznej, które negują podmioty i odniesienia pozatekstualne. Biblia jest Słowem o rzeczywistości wypowiedzianym przez Boga w historii, a zwróconym dzisiaj do nas za pośrednictwem ludzkich autorów. Semiotyka winna być otwartą na historię bohaterów tekstu, jego autorów i czytelników. Analizie semiotycznej zagraża zatrzymanie się na studium formalnym tekstu, bez badania jego orędzia. PKB ufa, że uproszczona analiza semiotyczna wzbudzi w chrześcijanach pragnienie studiowania tekstu świętego i pozwoli im odkryć nowe jego wymiary.



### 1.3. Próby oparte na tradycji

#### Próba kanoniczna

Metoda historyczno-krytyczna ma często trudności w dotarciu do poziomu teologicznego tekstu. Stąd próba interpretacji teologicznej, która – poruszając się wyraźnie na płaszczyźnie wiary – podchodzi do Biblii jako całości. Każdy tekst wyjaśnia w świetle kanonu (zbioru) ksiąg biblijnych, to znaczy w świetle Pisma świętego jako boskiej normy wiary dla wspólnoty wierzących. Usiłuje poszczególny tekst usytuować wewnątrz jedyne Bożego Zamysłu Zbawczego, by móc zaktualizować Pismo dla naszych czasów. Nie zastępuje więc metody historyczno-krytycznej, lecz próbuje ją dopełnić. B.S.Childs koncentruje swoją uwagę na fazie finalnej tekstu księgi czy zbioru, natomiast J.A.Sanders na procesie rozwoju: jak dawniejsze tradycje zostały zużytkowane w nowych kontekstach, aby stworzyć całość stabilną i koherentną, jednoczącą różniące się elementy, całość, z której wspólnota wierzących czerpie swą tożsamość. W trakcie tego procesu zostały uruchomione (i nadal działają, po zamknięciu kanonu) mechanizmy hermeneutyczne (często w gatunku midraszowym) służące aktualizacji tekstu biblijnego. Tego rodzaju interpretacja próbująca tradycję uczynić współczesną powoduje stałą interakcję między wspólnotą a jej Pismami.

To podejście „kanoniczne” słusznie – wedle PKB – reaguje przeciwko przywiązywaniu przesadnej wagi do tego, co pierwotne. Pismem świętym jest to Pismo, ten zbiór ksiąg natchnionych, który Kościół uznał za regułę swej wiary. Tylko w świetle całego kanonu księga staje się księgą biblijną. A wspólnota wierzących stanowi stosowny kontekst dla interpretacji tekstów kanonicznych: w niej wiara i Duch Święty ubogacają egzegezę. Oczywiście jest miejsce w tym podejściu kanonicznym na trudne pytania, np. od kiedy, na którym etapie owego „procesu kanonicznego”, można mówić o kanoniczności tekstu?.. Albo: czy proces interpretacyjny, który doprowadził do formacji kanonu, może być uznany za regułę interpretacji Pism aż do naszych czasów?.. Rodzą się też problemy interpretacyjne związane z różnicą między kanonem chrześcijańskim a hebrajskim i z odczytywaniem przez chrześcijan Starego Testamentu w świetle Nowego. To drugie nie oznacza, że należy odmówić wartości interpretacji kanonicznej przedpaschalnej (żydowskiej): trzeba brać na serio każdy etap historii zbawienia.

#### Korzystanie z żydowskich tradycji interpretacji

Stary Testament, Nowy Testament i Kościół poczęły się w łonie judaizmu. Nowsze badania (zwłaszcza po odkryciach w Qumran) pokazują ogromne bogactwo i niezwykłą złożoność świata żydowskiego. W tym świecie rozpoczęła się interpretacja Biblii. Jednym z najstarszych świadków tej interpretacji jest grecki przekład Siedemdziesięciu: Septuaginta, która stanie się potem pierwszą częścią Biblii chrześcijańskiej. Targumy, midrasze i cała obfita literatura żydowska pozakanoniczna (międzytestamentalna) to nieoceniona pomoc dla zrozumienia obu Testamentów. Nic dziwnego, że najlepsi egzegeci chrześcijańscy, od Orygenesusa i Hieronima po współczesnych, korzystali i korzysta-

tają z tego przebogatego dorobku tradycji żydowskiej, jak również z ogromnej erudycji żydowskich uczonych. IBK podaje przykłady. I przypomina, że przecież w samym Starym Testamencie znajdujemy już różne metody egzegetyczne uprawiane przez judaizm różnych orientacji (np. Księga Kronik w odniesieniu do Księg Królewskich). Podobnie w Nowym Testamencie (np. argumentacja biblijna św. Pawła). Różnorodność form literackich wspólna jest dla obu Testamentów i dla wszystkich środowisk żydowskich przed i po Chrystusie.

Bogactwo żydowskiej tradycji tudzież erudycji w służbie Biblii, od starożytności do naszych dni, stanowi – zdaniem PKB – pomoc pierwszorzędą dla egzegezy obu Testamentów. Pod warunkiem jednak, że korzysta się z niego ze znajomością rzeczy. Nie wolno zapominać, że judaizm starożytny odznacza się ogromną różnorodnością. Nurt faryzejski, który potem przeważał, nie był jedynym. Trzeba też pamiętać, że owo bogactwo rozkłada się na wiele wieków; zanim się teksty porówna, trzeba je usytuować chronologicznie. A przede wszystkim: mimo wszelkich zbliżeń i podobieństw różne są punkty wyjścia wspólnoty żydowskiej i chrześcijańskiej, które tworzą odrębne konteksty dla interpretacji Biblii. Judaizm mianowicie to religia, która określa lud i jego praktykę życia na podstawie objawionego Pisma i ustnej tradycji, chrześcijaństwo natomiast buduje swoją wspólnotę na wierze w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego.

### Spojrzenie na tekst przez historię jego oddziaływania

Tekst staje się dziełem literackim, kiedy znajduje czytelników, którzy dają mu życie przywłaszczając go sobie; to przywłaszczenie, prywatne lub społeczne, dokonujące się w różnych dziedzinach, na różnych polach, prowadzi do lepszego zrozumienia tekstu. Wychodząc z tych założeń, a także w obliczu hermeneutyki filozoficznej, która domagała się dystansu pomiędzy dziełem a jego autorem i czytelnikiem, zaczęto interesować się w studium interpretacji tekstu historią jego działania ("Wirkungsgeschichte"). Próbuje się więc śledzić rozwój interpretacji na przestrzeni wieków pod kątem zmieniającej się sytuacji czytelników i próbuje się określić znaczenie tradycji dla rozświetlenia sensu tekstów biblijnych. Spotkanie pomiędzy tekstem a jego czytelnikami wytwarza specjalną dynamikę, ponieważ posiada on w sobie moc promieniowania i zdolność prowokowania reakcji. Rozbrzmiewa w nim wezwanie, które podchwytyją czytelnicy lub czytelnik; ten ostatni nigdy nie jest izolowanym indywiduum: znajduje się w pewnej przestrzeni społecznej i w określonej tradycji. Podchodzi do tekstu ze swymi pytaniami, dokonuje wyboru, proponuje interpretację; może także stworzyć inne dzieło lub też podjąć przedsięwzięcia, inspirując się bezpośrednio swą lekturą Biblii.

Przykładów pozytywnych takiego oddziaływania tekstu jest mnóstwo i IBK kilka z nich przytacza. Ale historia pokazuje nam również istnienie i propagowanie tendencyjnych i wręcz fałszywych interpretacji tekstów o skutkach nieszczęsnych. Niektóre interpretacje biblijne rodziły np. iluzje millenarystyczne, a inne – co gorsza – prowadziły do antysemityzmu czy innych rasistowskich dyskryminacji. Widać więc, że historia oddziaływania tekstu biblijnego nie może być jedyną regułą jego interpretacji.

## 1.4. Próby interpretacji przy pomocy nauk humanistycznych

### Podjęcie socjologiczne

Teksty religijne, a więc także biblijne, połączone są wzajemnymi więziami ze społecznościami, w których się zrodziły. Studium krytyczne Biblii domaga się więc możliwie doskonałej znajomości zachowań społecznych charakteryzujących te środowiska, w których tradycje biblijne formowały się. Tego rodzaju informacja socjo-historyczna musi być uzupełniona przez ścisłe studium socjologiczne, które naukowo zinterpretuje wpływ warunków społecznych na konkretny tekst. Egzegeza nowoczesna ("Formgeschichte") zajmuje się od dawna środowiskiem rodzinnym tekstu biblijnego ("Sitz im Leben"), a dzisiaj podjęcie doń ścisłe socjologiczne stanowi integralną część biblistyki (począwszy od szkoły chicagowskiej). IBK wymienia mnóstwo pytań stawianych tak Staremu jak i Nowemu Testamentowi, na które odpowiada się z pomocą metod socjologicznych.

Podjęcie socjologiczne otwiera przed egzegezą bogactwo i zróżnicowanie świata Biblii, różnych jej środowisk. Dzięki niemu krytyka historyczna lepiej poznaje sytuację ekonomiczną, kulturalną i religijną świata biblijnego. Jak można np. usłyszeć poprawnie świadectwo wiary Kościoła apostołskiego bez naukowego studium ścisłych więzi pomiędzy tekstami Nowego Testamentu a kontekstem socjalnym Kościoła pierwotnego? Nie wolno jednak zapominać, że socjologia zajmuje się społecznościami żyjącymi, jej wyniki nie mogą więc być wyczerpujące i w pełni obiektywne, kiedy przykłada swoje oko i szkiełko do środowisk należących od dawna do historii i to zamierzchłej (a teksty biblijne i pozabiblijne nie stanowią dokumentacji wystarczającej dla tego rodzaju badań). I jeszcze jedno ostrzeżenie PKB: metoda socjologiczna więcej wagi przykłada do aspektów ekonomicznych i instytucjonalnych egzystencji ludzkiej aniżeli do jej wymiarów personalnych i religijnych.

### Podjęcie antropologiczne

Podjęcie do tekstu biblijnego przy pomocy antropologii kultury nadrabia wspomniane przed chwilą braki socjologii: zajmuje się językiem, sztuką, religią, a także strojami, ozdobami, świętami, tańcami, mitami, legendami i wszystkim, co należy do dziedziny etnografii. Antropologia kulturalna usiłuje określić cechy charakterystyczne różnych typów ludzi w ich środowisku socjalnym (np. człowiek śródziemnomorski) badając zarazem różne środowiska życia (rolnicze, miejskie itp.) i zwracając uwagę na wartości uznawane przez daną społeczność (honor, sekret, wierność, tradycja, wykształcenie), sposób wykonywania kontroli społecznej, koncepcję rodziny, domu, pokrewieństwa, sytuację kobiety itd., nie zapominając o idei *sacrum* i *profanum*, różnych tabu, rytach przy przechodzeniu do nowych sytuacji życiowych, magii... Na podstawie tych różnorodnych elementów ustala się typologie i modele wspólne różnym kulturom.

W interpretacji obu Testamentów wiele się korzysta z tego rodzaju podejścia naukowego. Dzięki niemu można także odróżnić elementy wieczne orędzia biblijnego od tych, które zawdzięczamy poszczególnym kulturom. Oczywiście i to podjęcie nie może sprostać w pełni specyfice Objawienia Bożego.

### Próby psychologiczne i psychoanalityczne

Psychologia i teologia nigdy nie zerwały dialogu – stwierdza PKB. Współczesne rozszerzenie badań psychologicznych na dynamiczne struktury nieświadomości sprowokowało nowe próby interpretacji starożytnych tekstów, także biblijnych. Całe dzieła poświęcono ich interpretacji psychoanalitycznej. Wybuchły ożywione dyskusje: w jakiej mierze i pod jakimi warunkami badania psychologiczne i psychoanalityczne mogą pomóc w lepszym zrozumieniu Pisma świętego? PKB przyznaje, że dzięki nim teksty biblijne stają się bardziej zrozumiałe jako doświadczenia życia i reguły postępowania. Przecież religia znajduje się w stanie ciągłego dialogu i napięcia z tym, co nieświadome. Uczestniczy we właściwym ukierunkowywaniu ludzkich popędów. Psychologia więc i psychoanaliza otwierają drogę wielowymiarowemu rozumieniu Biblii i pomagają w rozszyfrowaniu ludzkiego języka Objawienia. Przynoszą np. nowe rozumienie symbolu, a język symboliczny pozwala wyrazić te sfery doświadczenia religijnego, które dotyczą pytania o prawdę, a nie są dostępne rozumowaniu czysto konceptualnemu.

Stąd ważkość studiów interdyscyplinarnych egzegetów z psychologami i psychoanalitykami, np. dla wyjaśnienia sensu obrzędów, ofiar i tabu, języka obrazów, metaforyki opowiadań o cudach czy dramaturgii wizji i audycji apokaliptycznych. Chodzi nie tylko o opis języka symbolicznego Biblii, lecz przede wszystkim o uchwycenie jego istotnej funkcji: objawienia i wezwania (w nim przecież *numinosum* Boga wchodzi w kontakt w człowiekiem). Oczywiście dialog egzegetyczno-psychologiczny winien być krytyczny i szanujący granice obu dyscyplin. Psychologia i psychoanaliza ateistyczna nie potrafią wyrazić obiektywnie rzeczywistości wiary. Potrafią wspaniale określać rozmiary ludzkiej odpowiedzialności, ale nie powinny wykreślać prawdy o grzechu i zbawieniu. Nie powinny także mieszać biblijnego Objawienia ze spontaniczną religijnością ani też kwestionować charakteru historycznego orędzia Biblii. IBK ostrzega też przed absolutyzowaniem jednej szkoły „egzegezy psychoanalitycznej”, kiedy jest ich więcej i to bardzo różnych.

### 1.5. Próby kontekstualne

#### Teologia wyzwolenia

Tak jak trudno jest powiedzieć, czy istnieje jedna „teologia wyzwolenia” i trudno określić jej metodę, tak też trudno jest jednoznacznie opisać jej sposób czytania Biblii. Pewne jest, że uprawia ona lekturę biblijną pod kątem potrzeb uciemnionego ludu, który w Piśmie świętym szuka pokarmu dla swej wiary i swego życia. Nie zadawała się ona interpretacją obiektywizującą tekstu w jego pierwotnym kontekście, lecz interpretuje go w kontekście sytuacji przeżywanej przez lud. Jeśli żyje on w sytuacji krzywdy, trzeba uciec się do Biblii, aby w niej znalazł światło i siłę dla swych walk i nadziei. Światło Słowa Bożego stwarza nową *praxis*, autentycznie chrześcijańską, dążącą do przekształcenia społeczeństwa za pomocą sprawiedliwości i miłości. W Biblii wiara znajduje

dynamizm niezbędny dla walki o wyzwolenie integralne. Jest ona przecież Słowem Tego, który jest obecny pośrodku swego ludu, aby go ratować i zbawić; jest On Bogiem ubogich, który nie może tolerować ucisku ani jakiegokolwiek niesprawiedliwości. Dlatego egzegeza nie może pozostawać neutralna; musi ona – jak Bóg sam – brać stronę biedaków i angażować się w walkę o ich wyzwolenie. Udział w tej walce pozwala odkrywać nowe sensy tekstów biblijnych – ogromna satysfakcja dla człowieka, który odczytuje je w kontekście konkretnej solidarności z uciemiężonymi. A ponieważ wyzwolenie ich jest procesem społecznym, wspólnota ubogich jest najwłaściwszym adresatem Biblii jako Słowa wyzwolenia (zresztą wspólnotom zawdzięczamy powstanie ksiąg biblijnych). Słowo Boże pozostaje w pełni aktualne dzięki mocy wzbudzania nowych realizacji w ciągu całej historii, mocy, jaką posiadają wydarzenia fundamentalne historii zbawienia: wyzwolenie z Egiptu oraz męka i zmartwychwstanie Jezusa.

Teologia wyzwolenia zawiera bezsprzecznie wartości ogromne: głęboka świadomość obecności Boga-Wyzwoliciele, podkreślanie wymiaru wspólnotowego wiary, nacisk na praktykę wyzwolenczą zakorzenioną w sprawiedliwości i miłości, reaktura Biblii dla zaktualizowania Słowa Bożego i znalezienia w nim światła i pokarmu dla Ludu Bożego w jego walkach i nadziejach. Ale każda lektura zbyt zaangażowana niesie z sobą pewne ryzyko. Koncentrując się na tekstach narracyjnych i profetycznych Biblii, które rozświetlają sytuacje opresji i które inspirują dążenie do wyzwolenia społecznego, lektura „liberacyjistyczna” może być nie tylko wybiórcza, ale czasem nawet jednostronna i stronnicza. Pragnąc umieścić orędzie biblijne w kontekście socjo-politycznym, teologowie i bibliści musieli posłużyć się instrumentami analizy rzeczywistości społecznej; niektórzy z nich dokonali analizy inspirowanej doktrynami materialistycznymi i tak podeszli do Biblii (zasada marksistowska walki klas). A pod presją niesprawiedliwości i innych nierozwiązanych problemów społecznych nacisk położyli raczej na eschatologię ziemską, czasem kosztem transcendentnego wymiaru eschatologicznego Pisma świętego.

### Teologia feministyczna

Istnieje wiele feministycznych hermeneutyk biblijnych, wszystkie łączy wspólny cel: wyzwolenie kobiety i zdobycie dla niej praw zrównających ją z mężczyznami. Forma radykalna odrzuca całkowicie autorytet Biblii jako produktu mężczyzny dla celów androcentrycznych (dominacji męskiej nad kobietą). Forma neoortodoksyjna przyjmuje Biblię jako dzieło profetyczne, które bierze stronę słabszych, a więc także kobiet. Forma krytyczna posługuje się metodologią bardziej subtelną, próbując odkryć na nowo miejsce i rolę chrześcijanki w ruchu Jezusa i w Kościołach Pawłowych; panowała tam równość płci, ale tę sytuację pierwotną zamaskowano w pismach Nowego Testamentu i później, tak że stopniowo androcentryzm i patriarchalizm przeważały. Hermeneutyka feministyczna nie wytworzyła własnej metody, posługuje się metodami zastanymi (zwłaszcza historyczno-krytyczną), ale dorzuca dwa kryteria badawcze. Pierwsze jest feministyczne: historia pisana jest przez zwycięzców, nie można więc polegać na tekstach, trzeba tropić wszelkie inne wskazówki (hermeneutyka podejrzania). Drugie jest socjologiczne: należy studiować

dokładnie społeczeństwa czasów biblijnych, ich socjalną stratyfikację i pozycję kobiety w nich. Gdy chodzi o pisma nowotestamentalne, przedmiotem badań jest nie tyle koncepcja kobiety, ile rekonstrukcja historyczna dwóch różnych sytuacji kobiety w I wieku: tej zwyczajowej w społeczeństwie żydowskim i grecko-rzymskim, i tej nowatorskiej w ruchu Jezusowym i Kościołach Pawłowych, gdzie istniała wspólnota uczennic i uczniów Jezusa na równych prawach (zob. Ga 3,28: *...nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*). Chodzi więc o odkrycie na dzisiaj zapomnianej historii roli kobiety w Kościele pierwotnym.

PKB mówi o ogromnym wkładzie pozytywnym egzegezy feministycznej. Udało jej się odczytać obecność, znaczenie i rolę kobiety w Biblii, w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele. Kobieca wrażliwość potrafiła wykryć i skorygować pewne przyjęte interpretacje, które były tendencyjne i usprawiedliwiały męską dominację nad kobietą. Okazała nam też obraz Boga, który jest ojcem, ale jest także pełen macierzyńskiej czułości i miłości. Kiedy jednak egzegeza feministyczna opiera się na z góry założonym programie, naraża się na niebezpieczeństwo tendencyjnej interpretacji biblijnej. Z braku innych argumentów sięga czasem do tych *ex silentio* (z milczenia tekstów). Prowadzić to może do odrzucenia treści tekstu biblijnego na rzecz konstrukcji hipotetycznej. Egzegeza feministyczna podnosi też często nabrzmiały i dyskutowany problem władzy w Kościele. PKB ostrzega ruch feministyczny przed wpadnięciem w pułapki, przed którymi chce on ratować Kościół. I przypomina nauczanie Jezusowe o władzy jako służbie, skierowane do wszystkich uczniów i uczennic. (PKB podaje w przypisku – rzecz niespotykana w dokumentach rzymskich – ilość głosów, które padły za, przeciw, i głosów wstrzymujących się odnośnie ostatnich zdań).

### 1.6. Lektura fundamentalistyczna

Pismo święte jako natchnione i bezbłędne Słowo Boga samego musi być czytane i interpretowane literalnie (dosłownie) we wszystkich swoich szczegółach. Właściwie chodzi o lekturę i interpretację „literalistyczną”, wykluczającą wszelki wysiłek dla zrozumienia Biblii suponujący jej historyczny wzrost i rozwój. Odrzucić więc należy nie tylko metodę historyczno-krytyczną, ale każdą metodę naukową interpretacji Pisma świętego.

Nie chcąc się zgodzić na charakter historyczny Objawienia Bożego, fundamentalizm czyni się niezdolnym do przyjęcia w pełni prawdy Wcielenia. Odsuwa wszelką myśl o więzi ściślej między *divinum* a *humanum* w relacjach z Bogiem. Nie chce przyjąć, że natchnione Słowo Boże wyrażone zostało w języku ludzi i że zostało zredagowane – pod boskim natchnieniem – przez ludzkich autorów, których możliwości i środki były ograniczone. Traktuje tekst biblijny jak owoc dyktanda (słowo po słowie) Ducha Świętego, nie uznając, że Słowo Boże zostało sformułowane w języku i stylu uwarunkowanym daną epoką. Mowy nie ma oczywiście o gatunkach literackich i innych ludzkich sposobach wyrażania myśli, ani też o tworzeniu się i przetwarzaniu tekstu na przestrzeni nawet całych wieków oraz wpływie różnych sytuacji historycznych na

jego kształt. Fundamentalizm upiera się przy bezbłędności każdego szczegółu w tekście biblijnym, zwłaszcza gdy chodzi o fakty historyczne i rzekome prawdy naukowe. Historyzuje to, co nie ma wcale pretensji do historyczności, wykluczając możliwość sensu symbolicznego czy przenośnego. Ignoruje lub neguje problemy lingwistyczne tekstu hebrajskiego, aramejskiego czy greckiego. Nie przyjmuje wzrastania tradycji ewangelicznej, utożsamiając naiwnie jej stadium końcowe (redakcja ostateczna ewangelistów) ze stadium początkowym (czyny i słowa Jezusa historii). Uderza w fundamentalizm ogromna ciasnota umysłowa; przyjmuje np. jako zgodną z rzeczywistością dawno przebrzmiałą kosmogonię starożytnych, tylko dlatego, że znajduje się w Biblii. Opiera się na niekrytycznej lekturze niektórych tekstów biblijnych, aby usprawiedliwić poglądy polityczne i postawy społeczne sprzeczne z ewangelią chrześcijańską, bo naznaczone uprzedzeniami np. rasistowskimi. Nader często obywa się fundamentalizm bez Kościoła, tradycji, dogmatów i liturgii.

Podjęcie fundamentalistyczne do Biblii jest często atrakcyjne dla ludzi, którzy szukają łatwych odpowiedzi na trudne problemy życia. Oszukuje ich, oferując im interpretacje pobożne ale złudne, zamiast powiedzieć im, że Biblia nie zawiera gotowych recept na ludzkie kłopoty. Myląc nieświadomie ludzkie ograniczenia orędzia biblijnego z jego boską substancją, przynosi życiu ludzkiemu pewność fałszywą.

Żadna próba interpretacji Biblii nie została tak ostro potraktowana przez PKB jak właśnie ta próba fundamentalistyczna. Została nazwana niebezpieczną, oszukańczą i fałszywą. Powiedziano o niej wręcz, że zaprasza do pewnej formy *samobójstwa myśli*. Powiedziano też w dokumencie, że u kresu XX wieku zyskuje ona coraz więcej zwolenników w *grupach religijnych i sektach, jak również wśród katolików*.

## 2. Problemy hermeneutyki

### 2.1. Hermeneutyki filozoficzne

#### Perspektywy współczesne

Dostrzegając dystans kulturalny pomiędzy światem I wieku i światem wieku XX i pragnąc, żeby rzeczywistość, o której mówi Biblia, przemawiała do człowieka współczesnego, Rudolf Bultmann kładł nacisk na „przedzrozumienie” konieczne dla każdego zrozumienia i wypracował teorię interpretacji egzystencjalnej pism Nowego Testamentu. Opierając się na myśli Martina Heideggera twierdził, że egzegeza tekstu biblijnego nie jest możliwa bez założeń warunkujących zrozumienie. Owo przedzrozumienie bazuje na więzi życiowej interpretatora ze sprawą, o której mówi tekst. Żeby jednak uniknąć subiektywizmu, przedzrozumienie musi się pogłębić i ubogacić, a nawet dać się zmienić i poprawić, przez to, o czym mówi tekst. Analiza egzystencjalna Heideggera ofiaruje wedle Bultmanna struktury i pojęcia najważniejsze dla zrozumienia egzystencji ludzkiej objawionej w orędziu Nowego Testamentu.



Hans Georg Gadamer podkreśla również dystans historyczny między tekstem a jego interpretatorem. Rozwija dalej teorię „kręgu hermeneutycznego”. Wyprzedzenia i przedzrozumienia, które określają nasze zrozumienie, pochodzą z tradycji, która nas niesie. Składa się ona z całości danych historycznych i kulturalnych, które stanowią nasz kontekst życiowy, nasz horyzont rozumienia. Interpretator winien wejść w dialog z rzeczywistością, o której mowa w tekście. Zrozumienie dokonuje się w zlaniu się horyzontów odmiennych tekstu i jego czytelnika. Nie jest ono możliwe bez istotnego pokrewieństwa między interpretatorem a przedmiotem jego interpretacji. Hermeneutyka to proces dialektyczny: zrozumienie tekstu to zawsze głębsze zrozumienie siebie samego.

Paul Ricoeur podkreśla konieczność uprzedniego zdystansowania się od tekstu jako warunku właściwego uczynienia go swą własnością. Pierwszy dystans to ten pomiędzy tekstem a jego autorem: tekst gotowy zdobywa niezależność i jego sens zaczyna własną karierę. Inny dystans to ten pomiędzy tekstem a jego kolejnymi czytelnikami: winni oni respektować świat tekstu w jego odmienności. Metody analizy literackiej i historycznej są więc konieczne do interpretacji. A jednak sensu tekstu nie można w pełni uchwycić, jeśli nie zostanie on zaktualizowany w przeżyciu tych, którzy go sobie przywłaszczyli. Wychodząc z własnej sytuacji winni pozwolić tekstowi przemówić znaczeniami nowymi, ale opartymi na zawartym w nim sensie podstawowym. Wiedza biblijna nie może zatrzymać się na poziomie języka: musi próbować dotrzeć do rzeczywistości, o której mówi tekst. Język religijny Biblii to język symboliczny, który „daje do myślenia”. Jest to język o ogromnych nieodkrytych jeszcze bogactwach, który – wskazując na rzeczywistość transcendentną – równocześnie prowokuje człowieka do odkrywania najgłębszych wymiarów jego istnienia

### Wkład w egzegezę

Pismo święte jest Słowem Bożym na wszystkie czasy, z radością więc należy przyjmować teorie hermeneutyczne, które pozwalają włączyć metody krytyki literackiej i historycznej w szerszy model interpretacyjny. Chodzi przecież o przekroczenie dystansu pomiędzy autorami i pierwszymi adresatami tekstów biblijnych a naszą epoką, aby poprawnie aktualizować orędzie Boże dla współczesnych wierzących. Każda więc egzegeza musi być uzupełniana hermeneutyką. Wynika to z samego Pisma świętego i z historii jego interpretacji. Przecież pisma obu Testamentów to produkt długiego procesu reinterpretacji podstawowych wydarzeń historii zbawienia w ścisłej więzi z życiem wspólnot. Podobnie w tradycji kościelnej (począwszy od Ojców Kościoła) dawano nieustannie wyraz mocnemu przekonaniu, że egzegeza nie jest pełna, jeśli nie wydobywa sensu dla chrześcijan danej epoki w ich konkretnej sytuacji. Tylko wtedy jesteśmy wierni intencji tekstów biblijnych, kiedy próbujemy odnaleźć ukrytą w nich rzeczywistość wiary i powiązać ją z doświadczeniem wiary naszego świata.

Hermeneutyka współczesna to – wedle IBK – zdrowa reakcja na pozytywizm historyczny i próbę stosowania do Biblii li tylko kryteriów wziętych z nauk ścisłych. A przecież Biblia podaje nam wydarzenia już interpretowane; z drugiej strony nie rozumie w pełni tekstu biblijnego ten, którego nie łączy z nim pokrewieństwo duchowe. Egzegeta nie może więc pytać, czy ma się posługiwać hermeneutyką, lecz pytać tylko, która teoria hermeneutyczna pozwala uchwycić właściwie głęboką rzeczywistość, o której mówi Biblia, i przekazać jej pełne znaczenie dla współczesnego człowieka. Niektóre bowiem teorie hermeneutyczne nie są adekwatne dla interpretacji Biblii. Np. interpretacja egzystencjalna



Bultmanna prowadzi do zamknięcia orędzia chrześcijańskiego w obręczy jednej szczególnej filozofii. Co więcej, z winy założeń tej hermeneutyki, orędzie religijne Biblii pozbawione zostaje wielkiej części swej rzeczywistości obiektywnej (przesadna demitologizacja), przeradzając się w ten sposób w orędzie antropologiczne. Filozofia ma być instrumentem zrozumienia, a nie normą interpretacji. Autentyczna interpretacja to najpierw przyjęcie sensu danego nam w wydarzeniach; dla nas, chrześcijan, sensu najgłębszego w osobie Jezusa Chrystusa. Sens jest wyrażony w tekstach. Dla uniknięcia subiektywizmu trzeba więc aktualizację tego sensu nieustannie weryfikować na tekście. Pamiętając, że hermeneutyka biblijna, aczkolwiek należy do ogólnej hermeneutyki każdego tekstu literackiego i historycznego, posiada specyfikę, którą zawdzięcza swojemu przedmiotowi: są nim wydarzenia zbawcze, które nadają sens całej ludzkiej historii.

## 2.2. Sens Pisma świętego

### Sens dosłowny

Jest rzeczą konieczną wydobyć dokładnego, dosłownego sensu tekstów biblijnych. Tego sensu literalnego nie należy mylić – jak już było powiedziane – z sensem „literalistycznym” fundamentalistów. Nie wystarczy tłumaczyć tekst słowo po słowie, aby otrzymać jego sens dosłowny; trzeba go próbować zrozumieć zgodnie z konwencjami literackimi czasu jego powstania. Kiedy więc jakiś tekst jest np. metaforyczny, jego sensem dosłownym nie jest ten, który wynika ze słów (*niech będą przepasane biodra wasze* – Łk 12,35), lecz ten, który odpowiada użytej w nich metaforze (“bądźcie gotowi!”). Gdy chodzi o opowiadanie, sens literalny wcale nie musi być potwierdzeniem opowiedzianych wydarzeń, bo może ono należeć nie do gatunku historycznego, lecz być dziełem wyobraźni. Sensem dosłownym Pisma świętego jest sens wyrażony bezpośrednio przez natchnionych autorów ludzkich. Będąc owocem natchnienia jest to zarazem sens zamierzony przez Boga jako głównego autora. Wydobywa się go dzięki dokładnej analizie tekstu, studiowanego w jego kontekście literackim i historycznym. Zasadniczym zadaniem egzegety jest dokładne prowadzenie tego rodzaju analizy, przy czym winien on wykorzystać wszystkie możliwości badań literackich i historycznych, aby określić jak najdokładniej sens dosłowny tekstów biblijnych. Studium starożytnych gatunków literackich jest tu szczególnie ważne.

Czy sens dosłowny tekstu jest jego jedynym sensem? W zasadzie tak. Ale nie jest to zasada absolutna, gdyż – po pierwsze – autor ludzki mógł chcieć się odwołać, jak w poezji, do różnych poziomów rzeczywistości (ewangelia Jana), z drugiej strony Boże natchnienie mogło doprowadzić do świadomej wieloznaczności tekstu (zob. J 11,50, gdzie mamy równocześnie niemoralną kalkulację polityczną i Boże objawienie: oba aspekty należą do sensu dosłownego). Nie można więc brać zbyt ciasno sensu dosłownego. Szczególnie należy być otwarty na aspekt dynamiczny wielu tekstów. Np. sensu psalmów królewskich nie można ograniczać tylko do okoliczności historycznych ich powstania; psalmista nie tylko mówi o konkretnej instytucji (urząd królewski), ale wyraża także pewną wizję idealną królowania, zgodną z Bożym zamiarem, przekraczającą konkretną osobę i urząd. Słowo ludzkie otrzymuje niejako nowy status, kiedy jest przelane na papier; nowe okoliczności mogą rzucić nań nowe światło, tak iż jego sens ubogaca się lub wręcz częściowo zmienia. Ta potencja tekstu spisane go jest szczególnie owocna w wypadku tekstu biblij-

nego, który jest Słowem Boga. Właśnie przekonanie, że tekst ten także następnym pokoleniom wierzących będzie przynosił światło i życie, sprawiało, że tak go wiernie przechowywano i przekazywano. Sens dosłowny od początku otwarty jest na dalszy rozwój dzięki jego relekturom w nowych kontekstach. Co nie znaczy – ostrzega PKB – że można tekstowi przypisać jakikolwiek bądź sens, interpretując go na sposób subiektywny. Przeciwnie: odrzucić trzeba jako nieautentyczną wszelką interpretację, która byłaby heterogeniczna wobec sensu wyrażonego przez autorów ludzkich w ich tekście spisany. Dopuścić jakiegokolwiek sensy heterogeniczne to odciąć orędzie biblijne od jego korzenia, którym jest Słowo Boże historycznie przekazane, to otworzyć drzwi dla niekontrolowalnego subiektywizmu.

### Sens duchowy

Wydarzenie paschalne (śmierć i zmartwychwstanie Jezusa) stworzyło kontekst historyczny radykalnie nowy dla naszego rozumienia starożytnych tekstów natchnionych. Np. pewne starotestamentalne hiperbole przestają być nimi dla naszej wiary chrześcijańskiej: królestwo Chrystusa, syna Dawidowego, rzeczywiście będzie utwierdzone na wieki (zob. np. 2 Sm 7,13). I to jest sens duchowy: wyrażony przez teksty biblijne odczytywane przy pomocy Ducha Świętego w kontekście misterium paschalnego Chrystusa i zrodzonego z tego misterium życia nowego. Nie musi to być sens odrębny od dosłownego, chociaż wynika z wiary chrześcijańskiej; zresztą i w Starym Testamencie często sensem dosłownym tekstu jest jego sens religijny, duchowy. A kiedy istnieje taka odrębność, sensu duchowego nie wolno nigdy odrywać od sensu dosłownego. Inaczej nie można by mówić o „spełnieniu Pism”; żeby było spełnienie, musi istnieć ścisła więź i ciągłość (ale i przejście na wyższy poziom rzeczywistości). Sensu duchowego nie należy mylić z interpretacjami subiektywnymi zrodzonymi z bujnej wyobraźni albo z umysłowej spekulacji. Jest on owocem konfrontacji tekstu z wydarzeniem, które nie jest mu obce: z Paschą Chrystusa i jej niewyczerpalną owocnością.

Lektura autentycznie duchowa Biblii, czyniona prywatnie lub we wspólnocie, domaga się więc równoczesnego uwzględnienia trzech rzeczywistości: tekst biblijny, misterium paschalne i konkretna sytuacja współczesna życia w Duchu. Dawna egzegeza chrześcijańska szukała sensu duchowego w najdrobniejszych nawet szczegółach tekstów biblijnych, posługując się w tym celu metodami rabinackimi lub alegoryzmem hellenistycznym; nie jest to jednak interpretacja, którą moglibyśmy dzisiaj przyjmować. Jednym z możliwych aspektów sensu duchowego jest aspekt typologiczny; należy on jednak nie do Biblii, lecz do rzeczywistości przez nią wyrażanych (Adam figurą Chrystusa, potop figurą chrztu itp.).

### Sens pełniejszy

Chodzi o głębszy sens tekstu, zamierzony przez Boga, ale nie wyrażony jasno przez autora ludzkiego (sens, którego nazwa, a nawet samo istnienie podlegają dyskusjom). Odkrywa się go studiując tekst biblijny w świetle innych tekstów biblijnych, które się tamtym tekstem posłużyły, albo w jego relacji do wewnętrznego rozwoju Objawienia. Chodzi więc albo o znaczenie nadane przez autora biblijnego wcześniejszemu tekstowi, kiedy go podejmuje w kontekście nadającym mu nowe znaczenie, albo o znaczenie, które daje tekstowi biblijnemu autentyczna tradycja doktrynalna czy orzeczenie soborowe. Np. kontekst Mt

1,23 daje pełniejszy sens wyroczni Iz 7,14 o *almah*, która pocznie, posługując się przekładem Septuaginty (*parthenos*): *Oto Dziewica pocznie...* PKB powołuje się jeszcze na naukę o Trójcy Świętej i o grzechu pierwotnym. I ostrzega, że jeśli brak takiego sprawdzianu ze strony czy to tekstu biblijnego czy autentycznej tradycji doktrynalnej, uciekanie się do rzekomego sensu pełniejszego może prowadzić do interpretacji subiektywnych pozbawionych wszelkiego sensu.

Na sens pełniejszy można więc patrzeć jako na inne wyrażenie sensu duchowego tekstu biblijnego w wypadku, kiedy sens duchowy różni się od sensu dosłownego. Podstawą sensu pełniejszego jest przekonanie, że Duch Święty, zasadniczy twórca Biblii, może pokierować człowiekiem w wyborze sformułowań w taki sposób, że wyrażą one prawdę, której całej głębi człowiek tenże nie pojmuje. Będzie ona objawiona pełniej w przyszłości dzięki, z jednej strony, późniejszym inicjatywom Bożym jaśniej okazującym znaczenie tekstów, a z drugiej strony dzięki włączeniu tekstów do kanonu ksiąg świętych. W ten sposób tworzy się kontekst nowy pokazujący możliwości sensu skryte w kontekście pierwotnym.

### 3. Wymiary charakterystyczne interpretacji katolickiej

#### 3.1. Interpretacja w tradycji biblijnej

##### Relektury

Teksty biblijne późniejsze opierają się często na wcześniejszych. Albo czynią do nich tylko aluzje, proponując relektury, które rozwijają nowe aspekty sensu (nieraz mocno odmienne od sensu pierwotnego), albo też odwołują się do nich wyraźnie, dla pogłębienia znaczenia tekstu czy stwierdzenia jego wypełnienia. Tak więc dziedzictwo ziemi obiecanej przez Boga Abrahamowi dla jego potomstwa (Rdz 15,7-18) staje się wprowadzeniem do świątyni Bożej (Wj 15,17) i udziałem w Bożym odpoczynieniu (Ps 132,7-8) dostępnym tylko ludziom posłusznym Bogu (Ps 95,8-11; Hbr 3,7-4,11), a w końcu także wprowadzeniem do świątyni niebiańskiej (Hbr 6,12.18.20), *wiecznego dziedzictwa* (Hbr 9,15). IBK pokazuje podobnie późniejsze relektury proroctwa Natana o domu Dawidowym (2 Sm 7,12-16), proroctwa Jeremiasza o siedemdziesięciu latach kary dla Jeruzalem i Judy (Jr 25,11-12; 29,10) i częstego twierdzenia biblijnego o Bożej nagrodzie dla sprawiedliwych i karze dla zło czyniących...

##### Związki między Starym a Nowym Testamentem

Nowy Testament pełen jest cytatów i aluzji starotestamentalnych. Jego autorzy czytają i interpretują Stary Testament jako księgę Bożego Objawienia. I zwiastują, że Objawienie to znalazło swoje spełnienie w życiu, nauczaniu, a zwłaszcza w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. *Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy... zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem...* (1 Kor 15,3-5) – oto sam rdzeń przepowiadania apostoelskiego, z powołaniem się na Biblię. Ale związki między Pismem a spełniającymi je wydarzeniami nie są czysto materialne; są to relacje wzajemnego rozświetlania i dialektycznego postępu: Pismo objawia sens wydarzeń i wydarzenia objawiają sens Pisma, wydarzenia zbawcze każą zrezygnować z pewnych aspektów przyjętej inter-

pretacji i przyjąć nową. Jezus przyjął postawę własną wobec interpretacji przyjętej w Jego czasach: antytezy Kazania na górze (Mt 5,21-48), Jego wolność suwerenna wobec szabasu (Mk 2,27-28 par.), sposób relatywizowania przepisów dotyczących czystości rytualnej (Mk 7,1-23 par.), a z drugiej strony radykalizm wymagań w innych dziedzinach (Mt 10,2-12 par.; 10,17-20 par.), a zwłaszcza Jego postawa otwartości wobec *celników i grzeszników* (Mk 2,15-17 par.). Nie były to jakieś „zagrania” kontestatora, lecz wierność głębsza wobec Woli Bożej wyrażonej w Pismach (zob. Mt 5,17; 9,13; Mk 7,8-13 par.; 10,5-9 par.). Jego śmierć i zmartwychwstanie nadały nowy impuls tej ewolucji, doprowadzając czasem, w niektórych sprawach, do całkowitego zerwania, a równocześnie do niespodziewanego otwarcia. Śmierć Mesjasza, *Króla Żydowskiego* (Mk 15, 26 par), spowodowała przemianę ziemskiej interpretacji psalmów królewskich i wyroczni mesjańskich. Jego zmartwychwstanie i uwielbienie niebieskie jako Syna Bożego nadały tym samym tekstom pełnię sensu przedtem niewyobrażalną. Duch Prawdy, Paraklet, posłany przez Zmartwychwstałego, otworzy przed uczniami duchowy sens wydarzeń paschalnych (zob. J 15,26; 16,7.13). Odczytują oni Stary Testament – swoją jedyną Biblię – jako księgę profetyczną, relatywizując zarazem jego wartość zbawczą, zwłaszcza jego system prawny, który odtąd pozostaje własnością tylko jednego ludu. Nie obowiązuje on pogan, ale nie wolno im wyrzec się pokarmu Starego Testamentu jako Słowa Bożego.

Relacje więc wewnątrz Biblii chrześcijańskiej pomiędzy Starym a Nowym Testamentem nie są ani proste ani łatwe. Tym bardziej, że kiedy hagiografowie (autorzy) nowotestamentalni sięgają po teksty biblijne, korzystają z wiedzy i technik interpretacyjnych swoich czasów i swego miejsca. Zresztą trudno od nich wymagać dzisiejszych metod i dzisiejszej ścisłości. To raczej dzisiejsza egzegeza winna poznać tamte metody, ażeby lepiej zrozumieć tamte interpretacje. Trzeba jeszcze zauważyć, że w obu Testamentach istnieje zjawisko nakładania się różnych perspektyw, czasem wręcz sprzecznych, np. na temat sytuacji Jezusa (zob. J 8,29 i 16,32 a Mk 15,34), wartości Prawa Mojżeszowego (Mt 5,17-19 a Rz 6,14) czy konieczności uczynków dla usprawiedliwienia (Jk 2,24 a Rz 3,28 i Ef 2,8-9). Brak woli budowania systemu, obecność natomiast dynamiki napięć, oto jedna z cech charakterystycznych Biblii żydowskiej i chrześcijańskiej. Przyjęła ona różne sposoby interpretowania tych samych wydarzeń i problemów. Jest nieustannym zaproszeniem do unikania uproszczeń i wyzbycia się ciasnoty duchowej.

### Kilka wniosków

Od początku sama Biblia jest już interpretacją. Jej teksty zostały uznane przez Synagogę i Kościół jako autentyczne wyrażenie ich wiary. Właśnie według interpretacji tych wspólnot i zgodnie z nią teksty te zostały uznane za Pismo święte. W trakcie jego formacji jego teksty bywały przepracowywane i reinterpretowane, aby odpowiedzieć na wyzwania nowych sytuacji. Jeśli *consensus* wspólnot wierzących stworzył z różnych pism Pismo święte, to jego interpretacja winna być dla tych wspólnot źródłem zgody w zasadniczych sprawach wiary. Jeśli wyrażenie wiary wspólnot w tekstach biblijnych musiało się ciągle odnawiać dla sprostania nowym sytuacjom, interpretacja Biblii również winna mieć charakter twórczy dla odpowiedzi na wyzwania czasu. Jeśli pomiędzy tekstami tej samej Biblii istnieje czasem napięcie, to i nasza interpretacja winna być pluralistyczna (symfonia wielogłosowa), wyrzekająca się partykularyzmu i ekskluzywizmu.

Pismo święte jest w dialogu ze wspólnotami, wyszło zresztą z ich łona; jego teksty rozwinęły się w więzi z tymi tradycjami i przyczyniły się z kolei do ich rozwoju. Interpretacja dokonuje się więc w łonie Kościoła – z całym jego pluralizmem i jednością – i w tradycji jego wiary. Tradycje wiary stanowiły środowisko życiowe, w którym dokonywała się działalność literacka autorów biblijnych. Włączenie w to środowisko to także udział w jego życiu liturgicznym i włączenie w działalność zewnętrzną wspólnot, w ich świat duchowy, historię i wszelkie perypetie ich dziejowego losu. Interpretacja Pisma świętego domaga się podobnie udziału egzegetów w całym życiu i w całej wierze ich wspólnoty. Dialog z Pismem świętym, a więc również ze zrozumieniem wiary właściwym poprzednim epokom, jest zarazem dialogiem z ludźmi tamtych epok. To ustanawia konieczną więź ciągłości, ale także pokazuje różnice. Interpretacja więc to także weryfikowanie poprzednich tradycji egzegetycznych, przebieganie w nich, a nawet uwalnianie się od nich, żeby móc iść naprzód.

### 3.2. Interpretacja w tradycji Kościoła

#### Formacja kanonu

Ustalenie kanonu ksiąg natchnionych to owoc procesu bardzo długiego. Wspólnoty Starego Przymierza uznały w pewnej liczbie tekstów Słowo Boże, które budziło ich wiarę i kierowało ich życiem. Przystawały one być tylko wyrazem natchnienia poszczególnych autorów, stawały się wspólną własnością Ludu Bożego. Nowy Testament poświadcza swoją najwyższą cześć dla tych tekstów świętych, które otrzymał jako bezcenne dziedzictwo przekazane przez Lud żydowski. Z tymi tekstami stanowiącymi tzw. „Stary Testament” Kościół złączył nierozzerwalnie pisma, w których uznał autentyczne świadectwo apostołskie o Jezusie i nauki dawane przez apostołów i innych uczniów dla stworzenia wspólnoty wierzących; ta podwójna seria pism otrzymała później nazwę „Nowy Testament”. W tym procesie różne faktory grały rolę: pewność, że Jezus i Jego apostołowie uznawali Stary Testament jako Pismo natchnione i że Jego misterium paschalne stanowiło jego spełnienie; przekonanie, że pisma Nowego Testamentu pochodzą z przepowiadania apostołskiego (co nie znaczy, że tylko apostołowie byli ich autorami); stwierdzenie ich zgodności z regułą wiary i zasadą posługiwania się nimi w liturgii; i wreszcie doświadczenie ich współbrzmienia z życiem kościelnym wspólnot i ich mocy karmienia tego życia.

Określając kanon Pisma świętego Kościół określił swą własną tożsamość. Odtąd jest ono dlań zwierciadłem, w którym może ciągle na nowo odkrywać swą tożsamość i sprawdzać, czy odpowiada ona Ewangelii. Mają więc pisma kanoniczne walor zbawczy, teologicznie całkowicie odmienny od waloru innych pism starożytnych. Te ostatnie mogą skutecznie rozświetlić początki wiary, ale tylko pisma kanoniczne stanowią fundament tej wiary.

#### Egzegeza patrystyczna

Ojcowie Kościoła, którzy odegrali szczególną rolę w procesie kształtowania się kanonu, położyli fundamenty pod żywą tradycję, która kieruje biblijną lekturą i interpretacją Kościoła. Ich wkład w tradycję biblijną poświadcza tak homilie i komentarze biblijne, jak i dzieła teologiczne i polemiczne. Ich interpretacja jest zawsze teologiczna i duszpasterska, w służbie wiernych, zwłaszcza zgromadzonych na liturgii. Nie przywiązują specjalnej wagi do roli

ludzkich autorów Biblii i do rozwoju historycznego Objawienia. Całej Biblii nadają znaczenie chrystologiczne. Wyciągają zdanie z kontekstu, aby w nim odnaleźć prawdę objawioną przez Boga. Posługują się metodą alegoryczną. Wynika to nie tylko z chęci zapobieżenia zgorzeniu pewnymi tekstami, ale także z troski, aby nic z tego, co Bóg nam przekazał, nie zostało zmarnowane. Ojcowie Kościoła uczą nas teologicznego odczytywania Pisma świętego wewnątrz żywej Tradycji w duchu prawdziwie chrześcijańskim, ale ich interpretacja alegoryczna Biblii nie jest już naszą interpretacją.

### **Rola członków Kościoła w interpretacji**

Pismo święte to wspólny skarbiec wszystkich wierzących. Nie we wszystkich epokach istnienia naszego Kościoła zajmowało ono należne mu miejsce, ale odgrywało zawsze najważniejszą rolę w odnowie Kościoła, od ruchu monastycznego po Sobór Watykański II i ruchy religijne naszych czasów. IBK przypomina soborowe wskazania na temat wzajemnych relacji między ochrzczonymi a Biblią, konkludując: *tak więc wszyscy członkowie Kościoła mają swoją rolę w interpretacji Pisma świętego*. Następnie omawia krótko specjalną w tym względzie funkcję biskupów, księży (którzy mają przekazywać *nie swe własne poglądy, lecz Słowo Boże*), diakonów i całego Kościoła lokalnego. Wspólnoty kościelne, karmione Słowem, stają się środowiskami ewangelizacji i dialogu oraz sprawcami przemian społecznych. *Ale oczywiście Duch Święty dany jest także chrześcijanom indywidualnym, którzy przynoszą wspólnocie owoce swej lektury, aby ubogacić wspólną wiarę*. Słuchaczami uprzywilejowanymi Słowa – zgodnie z całą tradycją biblijną – są ci, których świat uważa za ludzi niskiego stanu. IBK przypomina nauczanie Jezusowe i kościelne na ich temat i dodaje: *Ci, którzy w swej bezsilności, pozbawieni ludzkich zabezpieczeń materialnych, pokładają całą swoją ufność w Bogu i Jego sprawiedliwości, osiągają specjalną zdolność słuchania i interpretowania Słowa Bożego, która powinna być wzięta na serio przez cały Kościół i która domaga się odpowiedzi także na płaszczyźnie socjalnej*.

Nie mogę powstrzymać się od zacytowania początku długiego, pięknego passusu poświęconego egzegetom: *Kościół obdarza czią tych, którzy wykazują specjalną zdolność przyczyniania się do budowania Ciała Chrystusowego przez swą kompetencję w interpretacji Pisma świętego (...). Mimo że ich prace nie zawsze doznawały takiego poparcia, jakiego doznają dzisiaj, egzegeci, którzy wiedzą swą służą Kościołowi, należą do długiej tradycji od pierwszych wieków... Obok Orygenesesa i św. Hieronima wymieniony jest o. Lagrange, który tak wiele wycierpiał od tego Kościoła, któremu tak wiernie służył. I jeszcze jedno zdanie: Ze specjalną satysfakcją wspomnijmy rosnącą liczbę kobiet egzegetek, które tak często wnoszą do interpretacji Biblii nowe a przenikliwe spojrzenie i wydobywają na światło dzienne te jej aspekty, które uległy zapomnieniu*.

### **3.3. Zadania egzegety**

#### **Kierunki podstawowe**

Egzegetki i egzegeci (oczywiście IBK ma zawsze na myśli także świeckich egzegetów, bez rozróżniania) mają dostęp do całego, oryginalnego dokumentu PKB, a moje sprawozdanie i tak jest już za długie, dlatego dokonam tutaj większego niż zazwyczaj skrótu. Otóż mają oni (one) brać na serio charakter

historyczny Objawienia biblijnego, a więc posługiwać się metodą historyczno-krytyczną, nie zamykając się na inne metody i próby interpretacyjne. Nie wolno im zapominać, że interpretują Słowo Boże – niech pamiętają o aktualizowaniu jego orędzia dla współczesnych. Mają wykazywać znaczenie chrystologiczne, kanoniczne, eklezjalne i ekumeniczne tekstów natchnionych. Niech będą otwarci na inne religie i wrażliwi na oczekiwania dzisiejszego świata.

### Badania

Konieczny jest podział pracy. Nieodzowna jest współpraca ze specjalistami z innych dziedzin nauki. I następuje stanowcze napomnienie pod adresem biskupów i przełożonych zakonnych, aby nie żalowali posyłania księży na studia i późniejsze badania biblijne.

### Nauczanie

Rola zasadnicza przypada nauczaniu egzegezy na wydziałach teologii, w seminariach i domach formacji zakonnej. Oczywiście na różnym poziomie, ale zawsze z poważnym podejściem intelektualnym. Jest sprawą nader ważną, aby nauczały w tych kościelnych instytucjach także kobiety. Nauczający Pisma świętego powinni nie tylko przekazać zasób wiedzy, ale także wtajemniczyć studentów w arkana nowych metod naukowych i przysposobić ich do samodzielnej pracy nad tekstem.

### Publikacje

Publikacje odgrywają ogromną rolę w postępie wiedzy biblijnej i w jej popularyzacji. Dzisiaj zaliczamy do nich także radio, telewizję i techniki elektroniczne – trzeba uczyć się posługiwania się nimi. Publikacje ściśle naukowe stanowią zasadniczy instrument dialogu, dyskusji i współpracy między badaczami. Natomiast różne środowiska i ruchy, od inteligencji aż do dzieci katechizowanych, oczekują od egzegetów publikacji przystępnych. *Egzegeci obdarzeni talentem popularyzacji dokonują dzieła niezmiernie pożytecznego i owocnego.*

## 3.4. Relacje z innymi dyscyplinami teologicznymi

### Teologia a „przedzrozumienie” tekstów biblijnych

Egzegeta katolicki wierzy: Biblia jest tekstem natchnionym przez Boga i powierzonym Kościołowi dla wzbudzenia wiary i kierowania życiem chrześcijańskim. To „przedzrozumienie” zawdzięczają bibliści teologom, zwłaszcza dogmatykom. Ci ostatni korzystają z dorobku biblistów zdobywając świadomość charakteru historycznego natchnienia biblijnego, a także żywej więzi między Pismem a Tradycją Kościoła (*Sitz im Leben*).

### Egzegeza a teologia dogmatyczna

Teologowie potrzebują pracy biblistów, aby móc interpretować Biblię z naukową ścisłością. Bibliści winni tak orientować swą pracę, aby Pismo święte stawało się rzeczywiście „duszą teologii”. Powinni pomagać dogmatykom w unikaniu dwóch niebezpieczeństw: dualizmu, który odcina prawdę dokt-



rynalną od jej językowego wyrażenia, i fundamentalizmu, który – mieszając boskie z ludzkim – nawet to co historycznie uwarunkowane traktuje jak prawdę objawioną. Trzeba więc rozróżniać bez rozdzielania. Słowo Boże wyraziło się w dziele ludzkich autorów; myśli i słowa są równocześnie Boże i ludzkie, co nie znaczy, iż Bóg nadał wartość absolutną uwarunkowaniom historycznym swego orędzia. Może ono być interpretowane i aktualizowane, to znaczy wyjmowane ze swej sytuacji historycznej i przenoszone w nasze sytuacje. Egzegeta buduje dogmatykowi podstawy dla tej operacji.

### **Egzegeza a teologia moralna**

Z opowiadaniem historii zbawienia łączy Biblia ściśle rozliczne pouczenia na temat postępowania ludzkiego: przykazania, zakazy, przepisy prawne, napomnienia prorockie, rady mędrców... Egzegeta musi określić znaczenie tego bogatego materiału przygotowując pracę moralisty. Nie jest to łatwe zadanie, gdyż po pierwsze nie ma w Biblii rozróżnienia powszechnych nakazów moralnych, przepisów dotyczących czystości rytualnej i partykularnych poleceń prawnych, a po drugie w Biblii jesteśmy świadkami wielkiej ewolucji w dziedzinie etyczno-moralnej. Nie wystarczy więc, że jakaś postawa nie została potępiona przez Biblię (np. praktyka niewolnictwa czy eksterminacji wojennej), aby ją uważać za dozwoloną lub wręcz poleconą (np. rozwód). Także Nowy Testament sprawia trudności interpretacyjne w dziedzinie moralności, bo wyraża się często na sposób obrazowy, paradoksalny lub nawet prowokacyjny. Egzegeta więc niejednokrotnie nie będzie miał odpowiedzi na pytanie teologa moralisty, ale świadectwo Biblii jako dynamicznej całości może skutecznie inspirować prace tego ostatniego. Zresztą Stary Testament zawiera zasady i wartości zawsze aktualne (np. godność osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży), dekalog stanowi podstawę wszelkiej etyki, a Nowy Testament stawia te same zasady i wartości w świetle miłości Bożej objawionej w Chrystusie.

### **Odmienne punkty widzenia i konieczna interakcja**

Między egzegezą katolicką a dogmatyką istniały momenty silnego napięcia. Istniał wręcz konflikt, ale spowodowany przez egzegezę liberalną. Zresztą napięcie zawsze może się przerodzić w konflikt, kiedy absolutyzuje się różnice. A przecież są one naturalne i nieuniknione. Zadaniem egzegety jest wydobyć sensu tekstu w jego kontekście literackim, historycznym i kanonicznym; jeśli tekst ma także sens teologiczny, buduje się most między egzegezą a późniejszą refleksją teologiczną. Ale zadanie teologa dogmatyka jest bardziej spekulatywne i systematyczne. Dlatego interesuje się on niektórymi tylko tekstami i aspektami Biblii i bierze pod uwagę różne dane niebiblijne: pisma patrystyczne, definicje soborowe i inne dokumenty *Magisterium Ecclesiae*, liturgię, systemy filozoficzne oraz współczesną sytuację kulturalną, socjalną i polityczną. Pragnie bowiem głębiej pojąć wiarę chrześcijańską we wszystkich jej wymiarach i w jej relacji do egzystencji chrześcijańskiej. Niestety dogmatyka zbyt często ulegała pokusie traktowania Biblii jako arsenału tzw. *dicta probantia*, których celem jest potwierdzanie przyjętych tez doktrynalnych.

Jako spisane Słowo Boże Pismo święte posiada bogactwo znaczeń, którego żaden system teologiczny nie może wyczerpać ani zamknąć w sobie. Jednym z głównych zadań Biblii jest kontestowanie wszelkich systemów teologicznych i nieustanne przypominanie, że istnieją ważkie aspekty Bożego Objawienia



i ludzkiej rzeczywistości, które bywały zapominane lub lekceważone w refleksji teologicznej. Ale i odwrotnie: refleksja teologiczna rzuca światło na egzegezę i prowokuje ją do stawiania tekstowi ważnych pytań i do odkrywania ukrytych w nim bogactw.

#### 4. Interpretacja Biblii w życiu Kościoła

Ostatnia, czwarta część dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma świętego w Kościele” zajmuje się jego interpretacją w życiu Kościoła. Poprzednie trzy części musiały doprowadzić, w sposób zupełnie naturalny, do tych wskazówek bardziej praktycznych, o charakterze teologiczno-pastoralnym. Biblia zrodziła się we wspólnocie wierzących – wspólnocie żydowskiej i chrześcijańskiej – i zarazem jest darem Bożym dla tejże wspólnoty. Duch Święty do niej ze stron Biblii przemawia. Ona też tę wspólnotę nadal nieustannie buduje i dlatego potrzebuje stałej aktualizacji i inkulturacji. Wszystko to służy właściwemu i owocnemu posługiwaniu się Biblią w życiu Kościoła.

##### 4.1. Aktualizacja

###### Zasady

Aktualizacja jest możliwa, ponieważ pełnia sensu tekstu biblijnego obdarza go znaczeniem na wszystkie czasy i dla wszystkich kultur. Jest konieczna, gdyż teksty biblijne zostały spisane pod kątem minionych sytuacji i w języku uwarunkowanym różnymi epokami. Winna ona uwzględniać skomplikowane związki istniejące w Biblii chrześcijańskiej między Starym a Nowym Testamentem. Dokonuje się ona dzięki dynamice żywej tradycji wspólnoty wiary, będącej kontynuacją wspólnot, którym Biblię zawdzięczamy. Ta kontynuacja sprawia, że aktualizacja nie staje się manipulacją.

###### Metody

Tradycja żydowska stosowała aktualizację (którą mamy już w samej Biblii) przy pomocy procedur, które znamy z *targumów* i *midrasz*: szukanie miejsc paralelnych, modyfikacja w lekturze tekstu i wprowadzanie drugiego sensu. Ojcowie Kościoła stosowali typologię i alegorię aktualizującą. Dzisiaj aktualizacja musi brać pod uwagę zmianę mentalności i postęp w metodach interpretacyjnych. Zakłada ona poprawną egzegezę tekstu, określającą jego sens dosłowny. Interpretacja Biblii poprzez Biblię jest metodą najpewniejszą. Aktualizacja jakiegoś tekstu w życiu chrześcijańskim winna się dokonywać w związku z misterium Chrystusa i Kościoła.

Proces hermeneutyczny zawiera trzy etapy: słuchanie Słowa Bożego w konkretnej sytuacji, rozróżnienie tych aspektów aktualnej sytuacji, które tekst rozświetla lub kwestionuje, wybranie z owej pełni sensu tekstu biblijnego tych

elementów, które mogą zmienić obecną sytuację. Dzięki aktualizacji Biblia może rzucić nowe światło na takie problemy aktualne jak kwestia posług ("urzędu") w Kościele, jego wymiar wspólnotowy, opcja preferencyjna na rzecz ubogich, teologia wyzwolenia, pozycja kobiety. Aktualizacja może także uwrażliwiać na prawa osoby ludzkiej, obronę życia, ochronę środowiska naturalnego, dążenie do powszechnego pokoju.

### Granice

Należy wykluczyć lektury tendencyjne, które posługują się tekstem np. dla celów sekciarskich. Aktualizacja traci na wartości, jeśli opiera się na zasadach teoretycznych (np. materializmu ateistycznego) sprzecznych z podstawową orientacją tekstu biblijnego. Należy oczywiście stanowczo wykluczyć wszelką aktualizację sprzeczną ze sprawiedliwością i miłością ewangeliczną, która by chciała biblijnie uzasadniać np. segregację rasową, antysemityzm czy seksizm. *Nadwyzajna ostrożność jest konieczna, w duchu Soboru Watykańskiego II (Nostra aetate, 4), żeby w żaden sposób nie dopuścić do aktualizowania pewnych tekstów Nowego Testamentu w sensie, który mógłby spowodować lub wzmocnić postawy niechętnie wobec Żydów. Przeciwnie, tragiczne wydarzenia przeszłości winny nas prowokować do nieustannego przypominania, że wedle Nowego Testamentu Żydzi pozostają „przedmiotem miłości” Bożej, „bo dary łaski i powołanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 28-29).*

### 4.2. Inkulturacja

Wysiłek inkulturacyjny zapewnia orędziu biblijnemu zakorzenienie w różnorodnych krajach, środowiskach, kulturach. Jego teologiczną podstawą jest przekonanie wiary, że Słowo Boże przekracza kultury, w których zostało wyrażone, i że posiada moc dosięgania ludzi w tych kulturach, w których żyją. Przekonanie to opiera się na świadectwie samej Biblii, która od Księgi Rodzaju po Listy apostołskie posiada perspektywę uniwersalną. Pierwszy etap inkulturacji to przekład Biblii na inny język, przy czym zmienia się przecież kontekst kulturalny. Atoli właściwa inkulturacja dokonuje się dopiero dzięki interpretacji, która konfrontuje orędzie biblijne ze sposobami odczuwania, myślenia, życia i wyrażania się właściwymi miejscowej kulturze. Od interpretacji przechodzi się następnie ku innym etapom inkulturacji, które prowadzą do powstania lokalnej kultury chrześcijańskiej rozciągającej się na wszystkie obszary życia. Słowo Boże jest bowiem ziarnem, które z gleby, na której zostało zasiane, czerpie soki konieczne do swego wzrostu i owocowania.

Nie jest więc inkulturacja procesem jednokierunkowym: chodzi o wzajemne zapładnianie. Z jednej strony, bogactwa różnych kultur pozwalają Słowu Bożemu przynosić ciągle nowe owoce, z drugiej strony, światło Słowa Bożego umożliwia dokonanie rozróżnienia w kulturach pomiędzy elementami pozytywnymi i negatywnymi. Na Wschodzie i Zachodzie inkulturacja Pisma świętego dokonywała się od pierwszych wieków chrześcijaństwa i okazała się nader owocna. Nigdy jednak nie można jej uważać za skończoną.

### 4.3. Posługiwanie się Biblią

#### W liturgii

Od początku Kościoła czytanie Pisma stanowi integralną część liturgii chrześcijańskiej, która pod tym także względem jest dziedziczką liturgii synagogałnej. Dziś również to przede wszystkim przez liturgię (zwłaszcza przez niedzielną Eucharystię) chrześcijanie wchodzą w kontakt z Pismem. Jest ona najdoskonalszą aktualizacją tekstów biblijnych: umieszcza zwiastowanie orędzia pośrodku wspólnoty wierzących, z tekstu spisane czyni żywe Słowo. Jest ogromną zasługą soborowej reformy liturgicznej, że otworzyła przed nami tak szeroko skarbiec Biblii. Integralną częścią liturgii jest aktualizująca w sposób szczególny Słowo Boże homilia. Posoborowy lekcjonarz domaga się rewizji, ale odegrał on ogromną rolę ekumeniczną. Pokazał także w niektórych krajach, jak słaba jest zażyłość katolików z Pismem świętym.

Liturgia Słowa stanowi – wraz z chwilami ciszy i modlitwy – element decydujący w celebracji każdego sakramentu. Czerpie ona obficie (zwłaszcza Liturgia godzin) z Psalterza. Także hymny i modlitwy nasycone są Biblią. Udział więc w liturgii winien być przygotowany i kontynuowany przez praktykę lektury Biblii. Liturgia Słowa domaga się ogromnej troski o właściwą proklamację i interpretację czytań, a więc domaga się także odpowiedniej formacji przewodniczących zgromadzenia i innych sług Słowa.

#### *Lectio divina*

Jest to lektura prywatna lub wspólnotowa fragmentu Biblii przyjmowanej jako Słowo Boże, prowadząca pod działaniem Ducha Świętego do medytacji, modlitwy i kontemplacji. Dzisiejsza troska o codzienną lekturę Pisma świętego nawiązuje do starożytnej praktyki Kościoła, później niestety zarzuconej (poza środowiskiem monastycznym). Nasz dokument przypomina zachęty do jej uprawiania ze strony Piusa XII i soborowej konstytucji *Dei Verbum* (nr 25); ta ostatnia zaprasza także świeckich do tego rodzaju czytania duchownego, chwając różnego rodzaju inicjatywy w tej dziedzinie.

#### W duszpasterstwie

Pierwszym źródłem wyjaśniania Słowa Bożego w katechezie jest Pismo święte; czytane w kontekście Tradycji stanowi ono punkt wyjścia, podstawę i normę nauczania katechetycznego. Jednym z celów katechezy winno być wprowadzenie w poprawne rozumienie Biblii i w owocną jej lekturę, prowadzącą do wspaniałomyślniej odpowiedzi na Boże orędzie. Katecheza winna wychodzić z kontekstu historycznego Objawienia, aby przedstawić osoby i wydarzenia biblijne w świetle Bożego Zamysłu Zbawczego. Nie wolno się zadowolić powierzchownym komentarzem typu np. chronologicznego; trzeba się posłużyć jakąś wartościową hermeneutyką, aby móc przejść od tekstu do jego zbawczego znaczenia dla człowieka współczesnego.

Podobnie kaznodziejstwo winno czerpać z tych starożytnych tekstów pokarm duchowy dostosowany do potrzeb aktualnych wspólnoty chrześcijańskiej; ta posługa dokonuje się przede wszystkim przez homilię. Papieska Komisja Biblijna poświęca jej trzy akapity, zachęcając do aktualizacji i inkulturacji, przestrzegając mocno przed moralizatorstwem (*orędzie biblijne winno zachować swój zasadniczy charakter radosnej nowiny*) i chwając publikacje homiletyczne przygotowane z pomocą egzegetów.

Celem apostołatu biblijnego jest rozpowszechnianie znajomości Biblii jako Słowa Boga i źródła życia. Na pierwszym miejscu troszczy się ów apostołat o tłumaczenia Biblii na różne języki i o rozprowadzanie tych tłumaczeń. Pobudza także różnorakie inicjatywy: formację grup biblijnych, konferencje biblijne, tygodnie biblijne, publikację książek i czasopism, itp. Wielki wkład wnoszą tutaj stowarzyszenia i ruchy kościelne oraz wspólnoty podstawowe; te ostatnie nie tylko poznają i czytają regularnie Biblię, ale też – dzięki temu – budują wspólnotę i służą ludowi. Papieska Komisja Biblijna wyraża swą radość z faktu, że Biblia znajduje się w rękach ludzi prostych, biedaków, którzy wnoszą silniejsze światło w jej interpretację i aktualizację pod kątem duchowym i egzystencjalnym. Komisja dostrzega ogromną rolę środków masowego przekazu w zwiastowaniu Słowa i poznawaniu Biblii, domagając się przygotowania fachowców *dla uniknięcia pożałowania godnych improwizacji i efekciarstwa najgorszej maści*.

### W ekumenizmie

Idea jedności Ludu Bożego jest głęboko zakorzeniona w Piśmie świętym. Omawiany dokument przytacza wiele na to argumentów skrypturystycznych. Większość jednak problemów dialogu ekumenicznego związana jest właśnie z interpretacją tekstów biblijnych. Niektóre z nich są natury teologicznej (jak np. eschatologia, struktura Kościoła, prymat i kolegiałność, małżeństwo i rozwód, kapłaństwo kobiet), inne dotyczą jurysdykcji (administracja Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych), jeszcze inne są ściśle biblijne (lista ksiąg kanonicznych, pewne kwestie hermeneutyczne, itp.). Egzegeza wnosi w ekumenizm ogromny wkład. Dzięki stosowaniu tych samych metod i dzięki podobnym optykom hermeneutycznym bibliści różnych wyznań osiągnęli zadziwiająco zgodność w interpretacji Pisma, jak o tym świadczą teksty i przypisy rozlicznych przekładów ekumenicznych Biblii i tyle innych publikacji. Różnice, które pozostają, mają często charakter stymulujący, uzupełniający i ubogacający, wyrażając wartości własne różnych wspólnot chrześcijańskich i różne aspekty misterium Chrystusa.

Pismo święte jest wspólną regułą wiary, a więc imperatyw ekumeniczny nakłada na wszystkich chrześcijan obowiązek odczytywania na nowo tekstów natchnionych, w postawie otwarcia na działanie Ducha Świętego, w miłości, w szczerości i pokorze, obowiązek medytowania i życia tymi świętymi tekstami, aby dojść do nawrócenia serca i świętości życia, to bowiem – wraz z modlitwą o jedność chrześcijan – stanowi duszę wszelkiego ruchu ekumenicznego. Stąd apel Komisji Biblijnej o umożliwienie jak największej liczbie chrześcijan nabycia Biblii, o dokonywanie jej przekładów ekumenicznych i o tworzenie ekumenicznych grup modlitewnych.

Kończy się dokument PKB konkluzją, w której najpierw oświadcza się w sposób stanowczy, że egzegeza biblijna pełni w Kościele i w świecie rolę niezastąpioną, i wyjaśnia się, dlaczego tak jest. Następnie podkreśla się, że sama natura tekstów biblijnych domaga się stosowania metody historyczno-krytycznej. Ale przypomina się, że również próby synchroniczne i różne hermeneutyki mogą wnieść ważki wkład w egzegezę. Jednak nie może ona zapomnieć, że jest także dyscypliną teologiczną. I że ma służyć wspólnocie wierzących.

### Uwagi końcowe

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”, poprzedzony ważnym przemówieniem Jana Pawła II, został przyjęty z radością i wdzięcznością przez biblistów i duszpasterzy katolickich. Widać w nim, jak poważnie potraktowano w Stolicy Apostolskiej konstytucję soborową „O Bożym Objawieniu”. Do niedawna było tak, że nowoczesna biblistyka z trudem torowała sobie drogę do Rzymu, dzisiaj to Rzym daje sygnał do odważnych poszukiwań. Nic dziwnego, że bardzo pozytywnie przyjęła rzymski dokument biblistyka niekatolicka, zwłaszcza ewangelicka. Ze strony żydowskiej obok pochwał czytałem także zastrzeżenia co do pewnej nadinterpretacji opozycji Jezusa wobec judaizmu (np. rzekome „antytezy” Kazania na Górze).

Mnie uderzyła ekumeniczna otwartość tego tekstu. Gdy chodzi o „ekumenizm” wewnątrzkatolicki, to cieszy pełna rehabilitacja i nobilitacja biblistów katolickich, na których zbyt długo i często spoglądano w Kościele naszym z nieufnością. Cieszy dowartościowanie świeckich fachowców i szafarzy Słowa, ruchu kobiecego i teologii wyzwolenia. Cieszy duch pozytywny, bez anatem, brak lęku, odwaga i zachęta do odwagi. Gdy zaś chodzi o ekumenizm *sensu stricto*, przypomina się już we wprowadzeniu, jak bardzo został ułatwiony dialog ekumeniczny dzięki otwarciu się naszego Kościoła od kilku dziesiątków lat na nową biblistykę. Potem mowa jest o współpracy biblistów katolickich z ich kolegami niekatolickimi. Podkreśla się także, że wymiar eklezjalny egzegezy jest nie do pomyślenia bez otwartości ekumenicznej. Cały osobny paragraf poświęcony jest związkowi między Biblią i biblistyką a ekumenizmem. Wspomina się nawet, jak szczęśliwe skutki ekumeniczne miało wprowadzenie w naszych kościołach posoborowego lekcjonarza.

Trzeci „ekumenizm” widzę w otwarciu na inne religie, a zwłaszcza na judaizm. Dokument poświęca cały paragraf żydowskim tradycjom interpretacji Biblii, ale i gdzie indziej odwołuje się do żydowskiej interpretacji Biblii, wspomina *targumy* i *midrasze*, mówi o ludzie żydowskim i kanonie żydowskim, przypomina *hebraica veritas* Hieronima i posługuje się terminologią hebrajską oraz bardzo mocno potępia antysemityzm. A jednak odczuwam pewien niedosyt: chyba jeszcze za mało została podkreślona samoistna wartość Starego Testamentu, o Pierwszym Testamencie i Pierwszym Przymierzu mówi się li tylko posługując się przymiotnikiem „Stary” (choć nie tylko w biblistyce, ale już nawet w dokumentach rzymskich zaczyna się używać obu form na przemian), i w ogóle chyba nie w pełni zostały wzięte pod uwagę dokumenty watykańskie na temat stosunku Kościoła do judaizmu, zwłaszcza te z roku 1974 i 1985 (każdy

uprawia swoją działkę i rzadko egzegeta jest równocześnie judaistą, jak ks. prof. F. Mussner). I jeszcze czwarte otwarcie „ekumeniczne”: na świat nauki i jego przeróżne „laickie” dyscypliny, na nowe metody naukowe, zwłaszcza lingwistyczne, na filozofię i kulturę, na świat współczesny, na wartości humanistyczne...

„Interpretacja Pisma świętego w Kościele” jest więc świetnym wprowadzeniem w trudne a fascynujące problemy współczesnej biblistyki. Oczywiście nie trzeba znać tego dokumentu ani w ogóle współczesnej naukowej biblistyki, aby owocnie czytać Biblię. Każdy wierny posiada świetną i wystarczającą metodę lektury biblijnej: swą wiarę. Czytając Biblię we wspólnocie wiary Kościoła (korzystającego z posługi fachowych egzegetów) staje się kompetentnym odbiorcą jej orędzia. Ale z jednej strony lektura Biblii może mu sprawiać trudność, a jej przynależność do innego kręgu cywilizacyjnego może mu uniemożliwić korzystanie z wszystkich jej bogactw, z drugiej zaś strony zagraża mu (czy jego grupie biblijnej) fundamentalizm. Stąd przydatność korzystania z dorobku naukowej biblistyki. (Niebezpieczeństwa fundamentalistycznego nie uniknął nawet nowy a wspaniały „Katechizm Kościoła Katolickiego”, chociaż byliśmy, bibliści, przy jego redagowaniu konsultowani; ale będą nowe wydania, ulepszone). Popularyzacja, duszpasterska i wszelka inna, możliwa jest tylko tam, gdzie poważnie traktuje się naukę. I dokument Papieskiej Komisji Biblijnej do takiego poważnego traktowania badań i osiągnięć naukowych wzywa nas wszystkich w Kościele: biskupów, teologów, duszpasterzy, katechetów i zwykłych zjadaczy biblijnego chleba.

Żeby nie stało się tak, jak po ogłoszeniu „Divino afflante Spiritu” pół wieku temu: że ani egzegeci ani inni czytelnicy Biblii nie śmieli korzystać z otwartych przez nią drzwi (a jeśli korzystali, to zaraz mieli kłopoty ze swoją władzą duchowną). Ufam, że dokumentu „Interpretacja Pisma świętego w Kościele” nie spotka los Piusowej encykliki i że przyczyni się on walenie do zasypywania przepaści między naiwnym rozumieniem Biblii a nowoczesną biblistyką. Kościół Chrystusowy potrzebuje współczesnej wiedzy – i nie może się jej obawiać. *Aby Słowo Pańskie rozszerzało się i rozślawiało (2 Tes 3,1).*

**KAROL KARSKI**

## **POWSTANIE I ROZWÓJ POLSKIEJ RADY EKUMENICZNEJ**

Polska Rada Ekumeniczna, której 50. rocznicę powołania do życia w tym roku obchodzimy, nie jest pierwszą strukturą ekumeniczną działającą na terenie naszego kraju. Pierwszą w Polsce organizacją międzywyznaniową był powstały w 1923 roku Oddział Krajowy Światowego Związku Krzewienia Przyjaźni między Narodami za pośrednictwem Kościołów. W pierwszych latach swego istnienia Oddział Krajowy był płaszczyzną spotkań sześciu Kościołów ewangelickich tradycji luterkańskiej, reformowanej i ewangelicko-unijnej, miejscem rozstrzygnięć różnych spornych kwestii, a także podejmowanych wspólnie akcji. Po przystąpieniu w 1930 roku do Oddziału Krajowego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, nastąpiło historyczne spotkanie we wspólnej organizacji dwóch odmiennych tradycji chrześcijańskich – ewangelicyzmu i prawosławia. W polu zainteresowań Oddziału Krajowego nie znalazły się natomiast Kościoły tradycji starokatolickiej i wolnokościelnej. Wzmagające się od początku lat trzydziestych napięcia między ewangelikami narodowości polskiej i niemieckiej sprawiły, że Oddział Krajowy Światowego Związku zaprzestał w 1935 roku swojej działalności.

Tymczasowa Rada Ekumeniczna, która ukonstytuowała się pod koniec 1942 roku jako rezultat organizowanych od mniej więcej dwóch lat konspiracyjnych zebrań ekumenicznych, była budowana od samego początku na szerszej bazie konfesyjnej. W warunkach okupacji było rzeczą oczywistą, że przedstawiciele poszczególnych wyznań należeli do niej personalnie, a nie jako oficjalni reprezentanci Kościołów. Opracowano ekumeniczne „Wyznanie Wiary Polskich Chrześcijan” (Konfesja Polska), formułujące zasady dogmatyczne uznane za wspólne dobro. Na zebraniu, odbywającym się w marcu 1944 roku w kaplicy metodystycznej w Warszawie, dokument podpisali duchowni następujących Kościołów: Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Me-

todystycznego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego.

Pierwsze publiczne wystąpienie Tymczasowej Rady Ekumenicznej miało miejsce 14 października 1945 roku. Poza reprezentantami pięciu wyżej wymienionych Kościołów, udział w pracach zadeklarowali baptyści i prawosławni. Zorganizowano pierwsze nabożeństwo ekumeniczne z udziałem reprezentantów siedmiu różnych wyznań, którzy potem, na posiedzeniu plenarnym, potwierdzili uroczystie swą przynależność do Rady Ekumenicznej. Wszyscy członkowie zobowiązali się propagować we własnych środowiskach wyznaniowych ekumenicznego ducha braterstwa i współpracy, w myśl sformułowania, że *to, co nas łączy, jest wyższego gatunku, aniżeli to, co nas dzieli*<sup>1</sup>).

Tytułem uzupełnienia trzeba jednak dodać, że 2 października 1945 roku, tj. 12 dni przed pierwszym publicznym wystąpieniem Tymczasowej Rady Ekumenicznej, reprezentanci pięciu Kościołów protestanckich – Ewangelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Metodystycznego, Baptystów i Ewangelicznych Chrześcijan – utworzyli wspólne oficjalne przedstawicielstwo pod nazwą: Rada Kościołów Protestanckich w Rzeczypospolitej Polskiej. Organ ten, którego prezesem został ks. Konstanty Najder, superintendent generalny Kościoła Metodystycznego, wyznaczał sobie następujące cele:

- 1) *pogłębienie współpracy na niwie religijnej i społeczno-charytatywnej;*
- 2) *reprezentowanie polskiego protestantyzmu wobec kraju i zagranicy;*
- 3) *wspólna obrona przeciwko wszelkim zakusom na wolność sumienia i pełnego równouprawnienia religijnego w kraju;*
- 4) *kultywowanie duchowej łączności z protestanckimi Kościołami za granicą, a szczególnie z Ameryką Północną;*
- 5) *pośredniczenie, uzyskanie i rozprowadzanie w kraju pomocy materialnej od zagranicznych protestanckich Kościołów*<sup>2</sup>.

Z zachowanych materiałów i dokumentów wynika jednoznacznie, że w okresie od października 1945 roku do połowy listopada 1946 roku, tj. do momentu oficjalnego ukonstytuowania się Polskiej Rady Ekumenicznej<sup>3</sup>, w dziedzinie współpracy międzywyznaniowej dominowała zdecydowanie Rada Kościołów Protestanckich. Jej działalność – o czym świadczy księga protokołów – była dosyć jednostronna: dotyczyła rozprowadzania pomocy materialnej otrzymywanej od zagranicznych Kościołów protestanckich. Poczynając od drugiej połowy listopada 1946 roku agendy Rady Kościołów Protestanckich przejął utworzony przy Polskiej Radzie Ekumenicznej Komitet Odbudowy Kościelnej, natomiast ona sama zaprzestała działalności.

Oficjalne ukonstytuowanie się Polskiej Rady Ekumenicznej nastąpiło w Warszawie, 15 listopada 1946 roku z udziałem 46 delegatów reprezentujących 12 wyznań: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Metodystyczny, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Związek Kościołów Chrystusowych, Kościół Wiary Ewangelicznej, Unię Zborów Adwentystów Dnia Siódmego, Polski

<sup>1</sup> „Kościół Powszechny” (organ Rady Ekumenicznej w Polsce), Warszawa 1947, nr 1-2, s. 29.

<sup>2</sup> Odpis dokumentu datowanego 17 października 1945 roku, w posiadaniu autora.

<sup>3</sup> W pierwszych latach po wojnie używano nazwy: Chrześcijańska Rada Ekumeniczna.



Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Polski Narodowy Kościół Katolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów i Kościół Starokatolicki<sup>4</sup>.

Podjęto dwie ważne decyzje: przyjęto statut (tymczasowy) i wybrano władze. Prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej został ks. Zygmunt Michelis (1890-1977), duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego<sup>5</sup>.

Do roku 1950 Polska Rada Ekumeniczna rozwijała bardzo ożywioną pracę, organizując tygodnie modlitwy o jedność chrześcijan, nabożeństwa ewangelizacyjne, ekumeniczne tygodnie biblijne (1947, 1948), podczas których zrodziła się m.in. idea rozpowszechnienia w Polsce miliona egzemplarzy Biblii. Ponadto zwołano trzy ekumeniczne konferencje teologiczne (1947, 1949, 1950) na temat katolickiego i protestanckiego stanowiska wobec sakramentu Chrztu i Eucharystii. Dyskutowano także nad istotą i zadaniem Kościoła w świetle Biblii i Tradycji.

Działalności nie ograniczano bynajmniej tylko do terenu Warszawy. W Łodzi, Bytomiu, Gdańsku, Lublinie i Krakowie powstały okręgowe rady ekumeniczne.

Żywo rozwijała się także praca wśród młodzieży. W czerwcu 1947 roku odbyła się Ogólnopolska Konferencja Chrześcijańskiej Młodzieży Ekumenicznej, a w lutym 1948 roku powołano Młodzieżową Radę Ekumeniczną, w której zasiadli przedstawiciele dziewięciu wyznań.

Nie zapomniano o wydawnictwach. W latach 1947-1950 ukazywał się, żywo redagowany, „Kościół Powszechny”, organ Polskiej Rady Ekumenicznej. Dla wspólnego użytku Kościołów członkowskich wydano „Śpiewnik Kościoła Powszechnego”<sup>6</sup>.

Ogromnie odważnym przedsięwzięciem, podjętym z inicjatywy ks. prezesa Z. Michelisa, były ekumeniczne nabożeństwa komunijne. Po raz pierwszy takie nabożeństwo odbyło się w kwietniu (Wielki Czwartek) 1950 roku w kościele ewangelicko-reformowanym na Lesznie w Warszawie. Celebrowali je ks. Z. Michelis i ks. Edward Narbuttowicz – duchowny Kościoła Narodowego. Po raz drugi ekumeniczne nabożeństwo komunijne odbyło się w tej samej świątyni w styczniu 1951 roku z okazji Powszechnego Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan. Przy ołtarzu stanęło wówczas 12 księży różnych wyznań. Za każdym razem do Stołu Pańskiego przystąpiło ok. 200 osób. Trudno ustalić, z jakich wyznań wywodzili się świeccy uczestnicy wspólnoty eucharystycznej. Na podstawie złożonych wypowiedzi i świadectw wiadomo natomiast, że czynny udział w nabożeństwie komunijnym wzięli duchowni sześciu Kościołów: Ewan-

<sup>4</sup> Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Związek Kościołów Chrystusowych i Kościół Wiary Ewangelicznej połączył się później w Zjednoczony Kościół Ewangeliczny. Kościół Starokatolicki zaprzestał działalności na terenie naszego kraju. Adwentyści, zgodnie z ogólną linią adwentyzmu światowego, nie angażują się bezpośrednio w ruchu ekumenicznym. Polski Narodowy Kościół Katolicki nosi dziś oficjalną nazwę – Kościół Polskokatolicki.

<sup>5</sup> Statut Tymczasowej Rady Ekumenicznej opublikowano w: „Kościół Powszechny”, Warszawa 1947, nr 1-2, s. 31 nn; por. też artykuł: Chrześcijańska Rada Ekumeniczna w Polsce, w: „Strażnica Ewangeliczna” (dwutygodnik religijno-społeczny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego), Warszawa 1947, nr 1, s. 6.

<sup>6</sup> Charakterystykę działalności Polskiej Rady Ekumenicznej opieram głównie na materiałach zamieszczonych w „Kościół Powszechny” i „Strażnicy Ewangelicznej” w latach 1947-1950 oraz na zachowanych protokołach posiedzeń.

gelicko-Augsburskiego, Ewangelicko-Reformowanego, Metodystycznego, Baptistycznego, Narodowego i Starokatolickiego Kościoła Mariawitów<sup>7</sup>.

Praktykowanie interkomunii napotkało jednak na pewne opory w niektórych Kościołach. Zwierzchnik Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, bp Roman Próchniewski, zgodnie z wielowiekową tradycją katolicką uważał, że *tylko ta Eucharystia jest ważna, którą konsekruje biskup lub przez niego upoważniony kapłan*. Podkreślał potrzebę przestrzegania trzech stopni kapłaństwa: biskupa, prezbitera i diakona. Natomiast reprezentant Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptistów, ks. Aleksander Kircun, oświadczył, że sam uczestniczył we wspólnej Komunii św., *ale wobec protestu wiernych postanowiliśmy nie brać nadal w niej udziału*<sup>8</sup>.

Zaostrzająca się pod koniec lat czterdziestych konfrontacja pomiędzy Wschodem a Zachodem, znana pod nazwą „zimnej wojny” i odczuwalna we wszystkich dziedzinach życia, nie pozostała bez wpływu na działalność Polskiej Rady Ekumenicznej. Poczynając od 1950 roku, przerwane zostały nie tylko personalne, ale nawet listowne kontakty z Światową Radą Kościołów w Genewie. Z powodu braku darów zagranicznych oraz funduszy na administrację, Rada zmuszona była zwolnić całkowicie personel administracyjny. Zawieszono wydawanie „Kościoła Powszechnego”<sup>9</sup>.

W atmosferze historycznego doszukiwania się wszędzie przez władze komunistyczne szpiegów amerykańskich, doszło do aresztowania wielu duchownych z protestanckich Kościołów wolnych i Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego; zwierzchnik ostatniego z wymienionych Kościołów, bp Józef Padewski, zmarł w areszcie w maju 1951 roku.

W tych trudnych dla ekumenizmu polskiego warunkach, 30 marca 1951 roku obradowało w Warszawie doroczne plenarne posiedzenie Polskiej Rady Ekumenicznej. Punkt 3 obrad przewidywał likwidację Rady i zerwanie łączności z Centralą w Genewie. W toku burzliwej dyskusji padło jednak wiele głosów w obronę Rady. Ks. Julian Pękala z Kościoła Narodowego, po wymienieniu jej dotychczasowych osiągnięć, stwierdził w konkluzji: *Dlatego moje serce pragnie, ażeby Rada Ekumeniczna nie rozwiązywała się, lecz żyła nadal dla wspólnego dobra*. W podobnym duchu wypowiedział się ks. A. Kircun: *Trzeba, żeby trwała tak długo, póki to będzie możliwe. Mam dla niej wiele wdzięczności i pragnę, żeby praca jej rozwijała się dalej*.

Ks. Edward Dietz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jako ostatni z dyskutantów oświadczył: *Stwierdzam, że nie ma wśród nas nikogo, kto by zgodził się na likwidację Rady. Wobec tego zapytuję Prezesa, czy projekt zlikwidowania Rady nie jest wynikiem sugestii Władz Państwowych*.

Odpowiedź Prezesa brzmiała następująco: *Dwie są przyczyny, które muszą być jasno wyrażone: jedna okoliczność – to przerzedzenie się naszych szeregów z przyczyn od nas niezależnych, a druga – pewne polityczne przejawy Światowej*

<sup>7</sup> Sprawozdanie z działalności Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej za rok 1950 (datowane 22 lutego 1951 r., podpisane przez prezesa ks. Z. Michelisa); Protokół posiedzenia Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w dniu 30 marca 1951 roku. Odpisy obu dokumentów w posiadaniu autora.

<sup>8</sup> Protokół posiedzenia Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w dniu 30 marca 1951 roku.

<sup>9</sup> Por. Sprawozdanie z działalności Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej za rok 1950.

*Rady, których my podzielać nie możemy. Umieszczając w porządku dziennym projekt likwidacji, chciałem usłyszeć o tym nie tylko wasze zdanie, ale i również zdanie Władz. I mogę stwierdzić, że Władze nasze wyznaniowe zupełnie pozytywnie odnoszą się do naszej działalności i nie domagają się bynajmniej likwidacji Rady Ekumenicznej. Ze strony władz nic więc nie stoi na przeszkodzie, żebyśmy dalej istnieli, choć nie mamy formalnie zatwierdzonego statutu<sup>10</sup>.*

Ostatecznie nie doszło więc do likwidacji Rady, a na stanowisko prezesa wybrano przez aklamację ponownie ks. Z. Michelisa. Ówczesna sytuacja społeczno-polityczna nie sprzyjała jednak przyjaznej współpracy Kościołów. Prezes PRE, w artykule opublikowanym w styczniu 1953 roku pisał: *Ruch ekumeniczny w Polsce przestał faktycznie być popierany przez Kościoły, a stał się akcją jednostek spośród różnych wyznań [...] Wystąpili oficjalnie z Rady prawosławni, ewangeliczni i wolni chrześcijanie, adwentyści, metodyści. Inne Kościoły oficjalnie nie wystąpiły, ale w rzeczywistości są reprezentowane tylko nieoficjalnie przez jednostki<sup>11</sup>.*

Zastój w działalności Polskiej Rady Ekumenicznej trwał ponad cztery lata. Odwilż polityczna, której pierwsze oznaki pojawiły się w 1955 roku, umożliwiła wznowienie pracy. 7 grudnia tegoż roku odbyło się pierwsze, po dłuższej przerwie zebranie Rady, w którym uczestniczyły nawet te Kościoły, które wcześniej zadeklarowały swoje wystąpienie. Na posiedzeniu tym postanowiono z uznaniem przyjąć do wiadomości wysiłki Światowej Rady Kościołów oraz Amerykańskiego Związku Kościołów dla zmniejszenia międzynarodowego napięcia i ochrony pokoju<sup>12</sup>. Możliwość podjęcia takiej uchwały ukazywała dobitnie, że atmosfera polityczna w kraju ulegała zdecydowanej poprawie.

Tak więc po długim okresie izolacji wolno znów było nawiązywać kontakty z światowymi organizacjami ekumenicznymi i konfesyjnymi. Rada, kierowana w dalszym ciągu przez ks. Z. Michelisa, podjęła energiczne starania o przyznanie jej statusu „rady stowarzyszonej” ŚRK. Wysiłki te zostały uwieńczone sukcesem w 1957 roku. W tym samym roku na posiedzeniu w Liselund (Dania), przygotowującym utworzenie Konferencji Kościołów Europejskich, prezes PRE mógł wygłosić jeden z głównych referatów na temat: „Nasza wspólna odpowiedzialność”.

Okazją do zademonstrowania wspólnoty i więzi, łączącej Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej ze sobą i z ekumenizmem światowym, było poświęcenie w 1958 roku kościoła ewangelicko-augsburskiego Św. Trójcy w Warszawie, zniszczonego przez okupanta, a teraz odbudowanego z gruzów. Na uroczystość tę przybyli przedstawiciele wszystkich Kościołów członkowskich PRE i wielu Kościołów zagranicznych; obecny był również sekretarz generalny ŚRK, Willem A. Visser 't Hooft<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Protokół posiedzenia Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w dniu 30 marca 1951 roku.

<sup>11</sup> Z. Michelis: *Kryzys ekumenii*, „Strażnica Ewangeliczna”, Warszawa 1953 nr 1, s. 6.

<sup>12</sup> Protokół z zebrania Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej z dnia 7 grudnia 1955 r.; cyt. za: H.P. Schreiner, *Udział Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce w latach 1923-1968*, Warszawa 1975 (praca magisterska, maszynopis).

<sup>13</sup> Por. „Ekumeniczny Biuletyn Prasowy”, Warszawa 1957, nr 1.

Pewną stabilizację wniosło również zatwierdzenie przez władze państwowe statutu PRE (1958). W działalności krajowej podjęto organizowanie spotkań referatowo-dyskusyjnych, podczas których przedstawiciele różnych Kościołów wypowiadali się na takie tematy, jak tradycja kościelna, prozelityzm, rola kobiety w Kościele.

W ramach Rady zaczęły działać komisje ds. pomocy międzykościelnej, piśmiennictwa i szkółek niedzielnych oraz młodzieży. W Warszawie PRE doczekała się lokalu, w którym mieściła się księgarnia, biblioteka i czytelnia czasopism. W każdy wtorek odbywały się tam wieczory dyskusyjne na tematy ekumeniczno-religijne. Wieczory te, cieszące się dobrą frekwencją, były jedną z form pracy, przez którą Rada chciała zainteresować problemem ekumenii szersze kręgi społeczeństwa<sup>14</sup>.

Chociaż Polska Rada Ekumeniczna była od samego początku radą Kościołów, to jednak w praktyce w pierwszym piętnastoleciu powojennym nosicielem idei ekumenicznej było stosunkowo wąskie grono przedstawicieli Kościołów. Ta sytuacja zaczęła się powoli zmieniać, gdy w 1960 roku prezesem PRE wybrano zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, bpa Jana Niewieczera (1914-1981), człowieka o niezwykłym darze zjednywania szerokiego grona przedstawicieli najróżniejszych Kościołów dla idei i współpracy ekumenicznej. W okresie jego prezesury, która trwała do stycznia 1975 roku, uaktywniły się różne komisje, przystąpiono do zakładania oddziałów regionalnych, dzięki czemu Rada uległa rozszerzeniu, a myśl i postawa ekumeniczna zaczęła powoli przenikać do stosunkowo szerokich rzesz wiernych. Liczba Kościołów członkowskich ustabilizowała się na poziomie ośmiu. Były to: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Polskokatolicki, Starokatolicki Kościół Mariawitów, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Metodystyczny, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów i Zjednoczony Kościół Ewangeliczny.

W działalności PRE w latach sześćdziesiątych rzuciła się w oczy przede wszystkim jej coraz większa aktywność na międzynarodowej arenie ekumenicznej. Kontakty i współpraca ze Światową Radą Kościołów stawały się czymś całkiem normalnym.

Przypomnijmy, że w I Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Amsterdamie (1948) uczestniczyła tylko dwuosobowa delegacja Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Zwierzchnik tego Kościoła, bp Jan Szeruda (1889-1962), wybrany wówczas w skład Komitetu Naczelnego, nie mógł uczestniczyć w jego posiedzeniach, gdyż władze komunistyczne nie wydawały mu paszportu. Przedstawiciele tego Kościoła nie byli obecni na II Zgromadzeniu Ogólnym w Evanston k. Chicago (1954), gdyż nie otrzymali na czas wiz amerykańskich<sup>15</sup>. Nie tylko w krajach komunistycznych, ale i w USA trwał wówczas kurs tzw. zimnej wojny, co znajdowało swój wyraz m.in. w szykanach, jakim poddawano przedstawicieli Kościołów z Europy środkowo-wschodniej i lewicujących działaczy kościelnych

<sup>14</sup> „Ekumeniczny Biuletyn Prasowy”, Warszawa 1959, nr 3.

<sup>15</sup> Por.: Oświadczenie delegacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w PRL na Światową konferencję Ekumeniczną w Evanston oraz: W. Niemczyk, *Wyjaśnienie nieobecności naszego Kościoła na Światowej Konferencji Ekumenicznej*, „Strażnica Ewangeliczna”, Warszawa 1954, nr 16, s. 230 n.

z Europy zachodniej. Ówczesny sekretarz generalny ŚRK, W.A. Visser 't Hooft wspomina w swojej autobiografii, że w pewnym momencie wydawało się, że wizy nie otrzyma nawet Gustav Heinemann (1899-1976), późniejszy prezydent RFN<sup>16</sup>.

W III Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi (Indie, 1961) uczestniczyli delegaci Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Polskokatolickiego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Ten ostatni Kościół został wówczas przyjęty w poczet członków ŚRK. Polską Radę Ekumeniczną, jako radę stowarzyszoną, reprezentował w New Delhi jej ówczesny prezes bp Jan Niewieczera.

W 1969 roku członkiem ŚRK został Kościół Starokatolicki Mariawitów. Innym Kościołom uzyskanie członkostwa uniemożliwiała zbyt mała liczba członków, były więc reprezentowane w ŚRK pośrednio – przez PRE.

Równie pomyślnie jak z Światową Radą Kościołów rozwijała się współpraca Polskiej Rady Ekumenicznej z Konferencją Kościołów Europejskich. Przedstawiciele Kościołów polskich brali udział we wszystkich kolejnych zgromadzeniach ogólnych KKE, wysyłając często liczne delegacje. Od początku Kościoły te miały też swego przedstawiciela w Komitecie Doradczym KKE. W latach sześćdziesiątych był nim zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, bp Andrzej Wantuła (1905-1976).

Dzięki współpracy w ramach ŚRK i KKE Kościoły członkowskie PRE mogły nawiązać kontakty i współpracę z Kościołami i radami ekumenicznymi w różnych krajach europejskich. Drogę do spotkania między chrześcijanami polskimi i niemieckimi utorowało Memorandum Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech z 1965 roku. Był to pierwszy dokument zachodnioniemiecki, który sugerował uznanie zachodniej granicy Polski oraz ułożenie stosunków między obu sąsiadującymi ze sobą narodami na nowej, przyjaznej podstawie. Od ukazania się tego dokumentu, Kościoły członkowskie PRE, w harmonijnej współpracy z reprezentantami różnych środowisk protestanckich w obu państwach niemieckich, podejmowały, krok po kroku, wielorakie starania na rzecz pojednania Polaków i Niemców. Symboliczną wymowę miał fakt, że w gronie rzeczników pojednania szczególną aktywnością odznaczyli się ludzie, którzy drugą wojnę światową przeżyli w obozach koncentracyjnych, jak np. ks. Waldemar Preiss sen. (1908-1973), jeden z czołowych duchownych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego lub ks. prof. Woldemar Gastpary (1908-1984), wieloletni rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w związku z ogłoszeniem przez papieża Jana XXIII planu zwołania soboru, w całym Kościele Rzymskokatolickim dokonano się ekumeniczne otwarcie, które dało się również odczuć na terenie naszego kraju.

Jednak pierwsze reakcje Kościołów zrzeszonych w PRE na wiadomość o przystąpieniu tego największego Kościoła do ruchu ekumenicznego były bardzo ostrożne i powściągliwe. Świadczył o tym wydany na początku 1963 roku dokument zatytułowany „Nasze stanowisko”, w którym PRE dokonała oceny sytuacji międzywyznaniowej w Polsce na tle II Soboru Watykańskiego. Doku-

<sup>16</sup> W.A. Visser't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, München 1972, s. 302 n.

ment odnotował z zadowoleniem fakt organizowania w świątyniach katolickich nabożeństw ekumenicznych, chęć nawiązania kontaktów z duchownymi innych wyznań, a nawet obustronny udział duchownych i wiernych w nabożeństwach o jedność chrześcijan. Z drugiej strony krytykował jednak hierarchię Kościoła Rzymskokatolickiego za to, że nie wypowiedziała się jeszcze w sprawach ekumenicznych. Dokument stwierdzał w konkluzji: *Kościół zrzeszony w PRE mają powody do wstrzemięźliwego ustosunkowania się do przejawów ekumenizmu rzymskokatolickiego*<sup>17</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że na początku lat sześćdziesiątych istniało wiele powodów do *wstrzemięźliwego ustosunkowania się do przejawów ekumenizmu rzymskokatolickiego*. Z drugiej strony wiadomo jednak, że władzom komunistycznym było bardzo nie na rękę jakiegokolwiek zbliżenie Kościołów członkowskich PRE i Kościoła Rzymskokatolickiego. Toteż skrupulatnego, źródłowego zbadania wymagałaby sprawa, w jakiej mierze wspomniana „wstrzemięźliwość” była postawą autentyczną, w jakiej zaś została wymuszona przez Urząd ds. Wyznań.

W każdym razie do końca lat sześćdziesiątych stosunki między Polską Radą Ekumeniczną a Kościołem Rzymskokatolickim miały charakter nieoficjalny. W okresie tym wielu duchownych, zakonnic i świeckich wyznawców Kościoła Rzymskokatolickiego zaczynało bywać na okolicznościowych nabożeństwach z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan, organizowanych przez Kościoły członkowskie PRE. Od 1962 roku Kościół Rzymskokatolicki przystąpił sam do urządzania nabożeństw z tej okazji, na które, z własnej inicjatywy, przybywali duchowni i wierni niektórych Kościołów zrzeszonych w PRE. Pionierska rola przypadła tutaj zwłaszcza dwóm duchownym ewangelickim: ks. Z. Michelisowi, pierwszemu prezesowi PRE, oraz ks. Władysławowi Paschalisowi (ur. 1892) z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, który zmarł latem 1996 r. w wieku 104 lat.

Siostra diakonisa Regina Witt w następujący sposób opisała współpracę ekumeniczną pierwszego prezesa PRE z środowiskami Kościoła Rzymskokatolickiego: *W roku 1959 ks. Zygmunt Michelis nawiązał kontakty z Kościołem Rzymskokatolickim, które kontynuował aż do śmierci. Wygłaszał referaty z zakresu problematyki ekumenicznej na zaproszenie księży biskupów, uczelni teologicznych, zakonów męskich i żeńskich oraz katolickiego laikatu. Informował także o najważniejszych wydarzeniach światowego ruchu ekumenicznego, prowadził z teologami dyskusje doktrynalne i eklezjalne, prezentował wizje różnych dróg zmierzających ku zbliżeniu Kościołów chrześcijańskich i pobudzał do coraz to nowych poszukiwań. Pisywał liczne artykuły z zakresu problematyki ekumenicznej do czasopism katolickich [...] Nade wszystko jednak żarliwie się modlił, angażując także innych do upraszania daru jedności u Zbawiciela*<sup>18</sup>.

Oficjalne stosunki między Polską Radą Ekumeniczną a Komisją Episkopatu ds. Ekumenizmu nawiązane zostały dopiero w styczniu 1974 roku przez powołanie Komisji Mieszanej.

<sup>17</sup> Cyt. za: *Nasze stanowisko*, „Jednota”, Warszawa 1963, nr 3, s. 19 nn.

<sup>18</sup> R. Witt, *Ksiądz Zygmunt Michelis – w dziesiątą rocznicę śmierci*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, Warszawa 1987, nr 4, s. 112.

Spoglądając wstecz na przebytą drogę i porównując wysiłki naszych pionierów z aktualną sytuacją ekumeniczną, nasuwają się pewne refleksje.

Polska Rada Ekumeniczna w pierwszych latach swojego istnienia zrzeszała dwanaście Kościołów, dzisiaj natomiast należy do niej tylko siedem. Spośród pięciu Kościołów, które usamodzielnili się po rozpadzie Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w 1988 roku, żaden – ani Kościół Zielonoświątkowy, ani Kościół Wiary Ewangelicznej, ani Kościół Zborów Chrystusowych, ani Kościół Wolnych Chrześcijan, ani wreszcie Kościół Ewangelicznych Chrześcijan – nie stał się członkiem PRE. Dlaczego? Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, który wystąpił z Rady w 1950 roku, nigdy więcej nie podjął starań o ponowne przyjęcie. Jakie dzisiaj byłyby szanse na bliższe związanie się adwentystów z PRE?

Mniej więcej przed dwudziestu laty stosunki Polskiej Rady Ekumenicznej z Kościołem Rzymskokatolickim uległy instytucjonalizacji w oparciu o dwie struktury: Komisję Mieszaną i Podkomisję ds. Dialogu. Czy nie nadeszła właściwa pora, by nadać tym stosunkom bardziej zobowiązujący charakter?

Przed 45 laty w łonie Kościołów członkowskich byli ludzie, wywodzący się z tradycji reformacyjnej, wolnokościelnej i starokatolickiej, którzy mieli odwagę praktykować eucharystyczną wspólnotę. Była to w skali światowej pionierska inicjatywa, która w następnych dziesięcioleciach nie znalazła jednak naśladowców. Toteż z okazji okrągłego jubileuszu, który właśnie obchodzimy, warto by zapytać, czy nie nadszedł właściwy moment dla wprowadzenia przynajmniej gościnności eucharystycznej między Kościołami członkowskimi Polskiej Rady Ekumenicznej, reprezentującymi wyżej wspomniane tradycje kościelne?

**KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI**

## **NA DRODZE KU POJEDNANIU**

### **Refleksje w przededniu Drugiego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu 23-29 czerwca 1997**

Coraz bliżej jesteśmy wydarzenia, o ogromnej doniosłości dla Kościołów chrześcijańskich Europy. W maju 1995 roku Zgromadzenie Ogólne rzymskokatolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE)<sup>1</sup> wraz z Zgromadzeniem Ogólnym Konferencji Kościołów Europejskich (CEC)<sup>2</sup> wybrały miasto Graz w Austrii, na miejsce, w którym odbędzie się w dniach 23-29 czerwca 1997 roku Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne. Ideą przewodnią tego spotkania będzie „Pojednanie – dar Boga i źródło nowego życia”. Zgromadzenie w Grazu, w zamierzeniu jego organizatorów, ma być decydującym krokiem

---

<sup>1</sup> Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE) jest organizmem kościelnym, powstałym w Rzymie 24 marca 1971 roku z myślą o pełniejszej realizacji zaleceń Soboru Watykańskiego II w aspekcie kolegalności sprawowanej konkretnie przez ok. 1500 biskupów Europy. W skład CCEE wchodzi wszystkie 33 Konferencje Episkopatów Europy. Najważniejszym ciałem jest Zgromadzenie Ogólne, które spotyka się raz w roku. W ramach CCEE powstało szereg komisji i grup roboczych, które podejmują różnorodne problemy: ekumenizmu, praw człowieka, sprawiedliwości i pokoju, migracji, misji chrześcijan świeckich, środków społecznego przekazu, katechezy, turystyki, pielgrzymek, duszpasterstwa młodzieży. Rada Konferencji Episkopatów Europy w przeciągu swego istnienia działalność ekumeniczną traktowała jako jeden z najważniejszych priorytetów. Od roku 1978 rozpoczęło współpracę z Konferencją Kościołów Europejskich (do znaczących wspólnych obrad należy zaliczyć m.in. spotkania w Chantilly, Santiago de Compostella, Limassol).

<sup>2</sup> Konferencja Kościołów Europejskich (CEC) jest regionalną organizacją ekumeniczną istniejącą od 1959 roku, która zrzesza 118 Kościołów z całej Europy. W tej wspólnotcie Kościołów obecni są anglikanie, baptyści, luteranie, metodyści, prawosławni, reformowani i starokatolicy. Naczelną władzą jest Zgromadzenie Ogólne, które zbiera się raz na sześć lat (ostatnia konferencja miała miejsce w Pradze w 1992 roku). Zgromadzenie Ogólne wybiera Komitet Naczelny, składający się z 35 osób, który spotyka się raz w roku i dogląda realizację postanowień uchwalonych przez Zgromadzenie Ogólne.



w propagowaniu pojednania pomiędzy Kościołami i narodami Europy. Przyczyni się również do integracji europejskiej. Jako takie, nie może stanowić tylko jednostkowego wydarzenia, lecz ma oddziaływać na Kościoły, zarówno wcześniej jak i potem.

Koniec drugiego tysiąclecia skłania wszystkich chrześcijan do zastanowienia się nad minionymi wiekami, które naznaczone zostały walką, cierpieniem, rozdarciem pomiędzy tymi, którzy noszą miano wyznawców Chrystusa. W komunikacie wydanym w styczniu 1996 roku przez kardynała Miłoslawa Vlka (arcybiskupa Pragi i obecnego prezydenta CCEE) czytamy: *Dla chrześcijan drugie milenium było historią podziałów. Początek trzeciego milenium naznaczy nieodwołalnie znak pojednania*<sup>3</sup>. Podobny charakter ma komunikat wydany w tym samym czasie przez Johna R. Arnolda, prezydenta CEC: *Nie wiemy, jaka będzie nowa era. Wiemy tylko, że Kościoły Europy muszą być obecne u jej początku i muszą być razem, a nie osobno, gdyż jednym z darów, którego nowy wiek będzie potrzebował, jest Boży dar pojednania ... Kościoły już wiele zrobiły, aby ulżyć cierpieniom obecnego wieku, ale też i do nich się przyczyniły. Z tego też względu pragnę, abyśmy kontynuowali naszą pielgrzymkę do Grazu w postawie pokornej i pokutnej, przygotowani do wyznania grzechów i szukania przebaczenia u Boga i naszych sióstr i braci, przeciwko którym zawiniliśmy*<sup>4</sup>.

Nie są to głosy odosobnione, lecz powszechna świadomość Kościołów chrześcijańskich. W tym kontekście nieodzowne wydaje się również przypomnienie głosu papieża Jana Pawła II: *Droga ku zjednoczeniu jest długa i nie brak na niej przeszkód. Trzeba nade wszystko wiele się modlić, dokonywać dzieła głębokiego nawrócenia, dokonywać go przez wspólną modlitwę, a także poprzez wspólne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju, na rzecz bardziej chrześcijańskiego urzędowania całego porządku doczesnego, na rzecz tego wszystkiego, co łączy się z posłannictwem wyznawców Jezusa Chrystusa w świecie*<sup>5</sup>. Biskup Rzymu wyraża w rozmowie z Vittorio Messori to co ma stanowić dwie zasadnicze idee Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu, a mianowicie potrzebę nawrócenia, pojednania i modlitwy oraz konkretnego świadectwa dawanego przez chrześcijan wobec siebie i wobec świata, w którym ciągle tak wiele jest niesprawiedliwości społecznej, wojen i różnego rodzaju ubóstwa, nie tylko materialnego, ale również duchowego.

Zmieniająca się świadomość Kościołów jest bez wątpienia dziełem Ducha Świętego, wzywającego wszystkich do wzmoczenia wysiłków na rzecz pojednania z Bogiem w Chrystusie oraz wzajemnego pojednania chrześcijan, a także zaangażowania się w różnorodne działania praktyczne.

Zbliżające się trzecie tysiąclecie nowej ery skłania wszystkie Kościoły chrześcijańskie do refleksji nad błagalną modlitwą Chrystusa: *Ojcze /.../, aby i oni stanowili w nas jedno* [J 17,21]. Jest to zadanie niesłychanie aktualne pośród dramatycznych poszukiwań współczesnego ekumenizmu. Papież Jan Paweł II

<sup>3</sup> M. Vlk, *The Dream of Jesus Christ: „that all may be one!”*, „On the Road to Graz”. Newsletter on the Second European Ecumenical Assembly to be held in Graz from 23-29 June 1997, Nr 1/February 1996, s. 2.

<sup>4</sup> J.R. Arnold, *That we may be inspired and strengthened!*, „On the Road to Graz”, s. 3.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 119.

w Liście Apostolskim *Tertio millenio adveniente* nazywa go *problemem kluczowym dla ewangelicznego świadectwa w świecie*<sup>6</sup>. Stanowi on zarazem jedno z zadań dla chrześcijan, zbliżających się do roku dwutysięcznego. Koniec drugiego milenium wzywa nas wszystkich do rachunku sumienia, a także do stosownych poczynań ekumenicznych, tak abyśmy wobec Wielkiego Jubileuszu mogli stanąć, jeśli nie całkowicie pojednani, to przynajmniej o wiele bliżsi przewyżczenia podziałów powstałych w drugim tysiącleciu<sup>7</sup>. Spotkanie w Grazu jest zamierzeniem ekumenicznym o wielkim znaczeniu. Warto byłoby zatem przypatrzeć się bliżej jego genezie, ideom przewodnim i konkretnym planom, związanym z jego przygotowaniem.

### I. Początki: poszukiwanie „pokoju przez sprawiedliwość”

Zaplanowane na 1997 rok spotkanie w Grazu jest kolejnym etapem w wielkim procesie pojednania Kościołów i narodów Europy. Proces ten przybrał strukturalny kształt podczas Pierwszego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Bazylei (15-21 maja 1989 r.). Przyczyną zwołania tego Zgromadzenia była sytuacja powszechnego kryzysu, która wymagała, by nie tylko pojedynczy chrześcijanie, ale również Kościoły, zabrały głos w kwestiach zagrożonego pokoju, sprawiedliwości i środowiska naturalnego. Już podczas IX Zgromadzenia Ogólnego Konferencji Kościołów Europejskich podjęto uchwałę zachęcającą Kościoły do poparcia idei zwołania ekumenicznego zgromadzenia pokojowego, w którym chrześcijanie jednym głosem przemówią do świata spragnionego pokoju. Hasło zgromadzenia w Bazylei: „Pokój przez sprawiedliwość”, nawiązywało do słów psalmu 85,11: *Sprawiedliwość i pokój obejmą się*. Wygłoszono wiele referatów, które poświęcono zagadnieniom sprawiedliwości, wojen, ochrony środowiska naturalnego. Część obrad odbywała się w dwudziestu grupach roboczych, zajmujących się kwestiami szczegółowymi dyskutowanych problemów. Widocznym owocem Pierwszego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego było uchwalenie Dokumentu Końcowego, który powstał w swej ostatecznej wersji po szeroko zakrojonej dyskusji i naniesieniu wielu poprawek. Niestety delegaci głosowali tylko we własnym imieniu, co miało wpływ na brak jego powszechniejszej recepcji w Kościołach chrześcijańskich<sup>8</sup>.

Dokument Końcowy<sup>9</sup> rozpoczyna się profetyczną proklamacją, będącą również wyrazem nadziei, iż Duch Święty spożytkuje Zgromadzenie w Bazylei dla swoich własnych celów, wiodąc Kościoły do pojednania, odnowy i przemian, przez co przybliży je do prawdy Ewangelii oraz umocni wśród nich solidarność i miłość wzajemną. Działanie Ducha Świętego zawsze stanowi zaproszenie do współpracy z człowiekiem. Jako takie ma charakter synergiczny, a więc jest

<sup>6</sup> List Apostolski *Tertio millenio adveniente* Papieża Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i Wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000, Warszawa 1994, pkt 34.

<sup>7</sup> Tamże, pkt 35.

<sup>8</sup> Por. K. Karński, *Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne „Pokój przez sprawiedliwość”. Bazylea, Szwajcaria, 15-21 maja 1989. Przebieg obrad*, SiDE 1(29) 1992, s. 39-42.

<sup>9</sup> *Dokument Końcowy pierwszego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Bazylei (15-21 maja 1989)*, tłum. K. Karński, SiDE 1(29) 1992, s. 42-69.

wspólną energią Bosko-ludzką, uzdalniającą człowieka do działania. Stąd też wypływa przekonanie autorów Dokumentu i ich wołanie do Kościołów: *Chrześcijanie na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego muszą złączyć swoje wysiłki i uzgodnić stanowisko co do sposobu powstrzymywania zagrożeń, które budzą obawy o przyszłość ludzkości. Wiele zależy będzie od ich życia i świadectwa. Dlatego jesteśmy wdzięczni, że wielu chrześcijan angażuje się już teraz w naszych Kościołach i społeczeństwach w służbę na rzecz sprawiedliwości, pokoju i większego poszanowania praw wszystkich stworzeń* (pkt 4).

Dokument z Bazylei rozpoczyna się stwierdzeniem faktu różnego rodzaju zagrożeń sprawiedliwości, pokoju, środowiska naturalnego oraz wzajemnego przenikania się kryzysów i ich korzeni. Następnie dokument nawiązuje do fundamentów naszej wspólnej wiary i Ewangelii pokoju, której istotnym elementem jest pojednanie z Bogiem (Rz 5,1). Kościół w swej istocie jest powołany do dawania świadectwa o Bożym pojednaniu w Chrystusie, który wzywa nas do głoszenia pojednania w świecie. *On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części ludzkości uczynił jednością, bo zburzył rozdziałający je mur – wrogość* (Ef 2,14). Prawdziwy pokój jest zapewniony wówczas, gdy idziemy tą samą drogą, co Chrystus. Mimo, że nadzieja chrześcijańska oczekuje *nieba nowego i ziemi nowej* (Ap 21,1) – to jednak oczekiwanie na panowanie Boga nie zwalnia nas z obecnych obowiązków. Dokument podkreśla, że nadzieja, rozumiana w sposób właściwy, *jest zachętą do odważnego i gorliwego występowania w obronie pokojowego, sprawiedliwego świata, w którym ludzie, kierując się miłością braterską, biorą, jako szafarze, odpowiedzialność za przyszłe losy stworzenia* (pkt. 36). Takie szafarstwo jest sprawowane dla dobra wszystkich ludzi (por. Łk 10,37; Mt 5,43-48) i z myślą o przyszłym życiu, wypełnionym powszechną solidarnością. Niestety, zbyt długo nie chcieliśmy dostrzegać nakazów Ewangelii dotyczących sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia. Potrzebny jest nam wspólny, nowy początek, czyli wyznanie grzechów i nawrócenie się do Boga.

W dalszej części dokumentu widoczna jest refleksja jego autorów nad konkretnymi wyzwaniem, jakie trzeba podjąć, by wspólnie zmierzać ku Europie jutra. Za obowiązek Kościołów uznano prace na rzecz przewyciężenia podziałów między narodami na naszym kontynencie. W tym celu Kościoły winny być dla wszystkich, którzy chociaż nie zgadzają się ze sobą, to jednak poszukują prawdy, miejscem otwartego przedstawiania swoich poglądów, również dla wyznawców innych światopoglądów i religii. Co więcej, powinny być gotowe do przyjmowania u siebie mniejszości, niechętnych asymilacji, i do obrony godności ludzi z tzw. marginesu. Podjęcie różnorodnych zadań przez Kościoły ma na celu dobro *wspólnego europejskiego domu*, który w swoim założeniu ma być *domem otwartym, miejscem schronienia, miejscem miłego i gościnnego przyjęcia, miejscem w którym przybyszów się nie dyskryminuje, lecz traktuje jak członków rodziny* (pkt. 68).

Ostatnia część dokumentu zawiera praktyczne zobowiązania, zalecenia i perspektywy. Nie zabrakło też w niej żarliwej prośby o włączenie się Kościołów i chrześcijan w proces recepcji, gdyż *o rzeczywistej sile oddziaływania Zgromadzenia zadecyduje ostatecznie żywe świadectwo Kościołów i pojedynczych chrześcijan dawane w życiu codziennym*. Całość kończy powszechnie znana i uznana przez

chrześcijan modlitwa pokoju św. Franciszka z Asyżu. Koresponduje ona dobrze z treścią „Postania do chrześcijan w Europie”, w którym znajdujemy stwierdzenie odpowiedzialności *chrześcijan z Europy* za obecny kryzys światowy i prośbę skierowaną do Boga o odpuszczenie win i łaskę pokuty, by stać się narzędziami Jego pokoju.

## II. Akt Przymierza z Seulu

Wędrowkę ku powszechnemu pojednaniu kontynuowano podczas Światowego Zgromadzenia na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności stworzenia, które odbyło się w Seulu (Republika Korei), w dniach 5-12 marca 1990 roku. Przedstawicielki i przedstawiciele wielu Kościołów, ruchów i wspólnot chrześcijańskich z całego świata zgromadzili się wówczas, by zająć wspólne stanowisko w obliczu zagrożeń, mających swe źródło w niesprawiedliwości, przemocy, otwartych i ukrytych konfliktach oraz gwałtownie wzrastającym zniszczeniu środowiska naturalnego człowieka. W wydanym Dokumentie Końcowym<sup>10</sup>, podobnie jak to było w Bazylei, doszła do głosu sprawa konieczności skruchy i nawrócenia. Jeszcze mocniej zaakcentowano fakt przymierza, które Bóg zawarł nie tylko z ludźmi, ale również z całym stworzeniem. Z tego też względu, jeśli Kościoły chcą w sposób właściwy odpowiedzieć na globalne zagrożenie, w jakim się znajduje współczesny świat – to muszą odkryć nowe sposoby wyrażania swego uniwersalnego powołania. Muszą żyć i działać jako jedno ciało, przekraczać granice dzielące narody, a jednocześnie czynić wszystko, aby burzyć bariery niesprawiedliwości, które dzielą dzisiaj ciało Chrystusa. Zajęcie stanowiska wobec współczesnych konfliktów i niebezpieczeństw oraz uświadomienie sobie jak bardzo miłość Boga jest nierozpoznawalna w naszym świadectwie i życiu, są nieodłączne od radykalnej zmiany przekonań. Należy dać odpowiedź na ustawiczne wezwanie Boga do skruchy i nawrócenia. Konieczne jest pojednanie z Bogiem, źródłem życia. Musimy usłyszeć wołanie Jezusa, które dociera do nas poprzez zagrożenia naszych czasów. Nie możemy zapominać, że skrucha i nawrócenie warunkują nasze przetrwanie.

Biorąc za wzór Dziesięć Przykazań Bożych, sformułowano w drugiej części Dokumentu Końcowego „Dziesięć postanowień na temat sprawiedliwości, pokoju i integralności stworzenia”. Ten „nowy” Dekalog ma służyć jako pomoc w ponownym zaangażowaniu na rzecz Królestwa Bożego na Ziemi. Może też być szeregiem wskazówek umożliwiających przeciwstawianie się siłom podziału i zniszczenia, jak również życia w aktywnej solidarności z cierpiącymi ludźmi i stworzeniami. W każdym z postanowień po stwierdzeniu jakiejś fundamentalnej prawdy, następuje określenie spraw, wobec których należy się sprzeciwić oraz wskazanie jakie należy podjąć działania dla dobra ludzkości i całego stworzenia.

<sup>10</sup> Dokument Końcowy Światowego Zgromadzenia na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia. Seul, Republika Korei, 5-12 marca 1990, tłumaczenie polskie: J. Czaczkowska i E. Adamiak, SiDE 1(31) 1993, s. 49-71.

Trzecia część Dokumentu Końcowego zawiera „Akt Przymierza”, będący jeszcze dokładniejszym uściśleniem zobowiązań, określonych w dziesięciu wcześniej zapisanych postanowieniach. Chrześcijańska odpowiedź na Boże przymierze musi się wyrażać konkretnym działaniem. „Akt Przymierza” zawiera wybrane cztery obszary o zasięgu ogólnoświatowym, w których niezbędne jest dziś współdziałanie. Zobowiązania dotyczą działania na rzecz:

- sprawiedliwego ładu gospodarczego oraz uwolnienia od ciężaru zadłużenia zagranicznego;
- rzeczywistego bezpieczeństwa wszystkich narodów i ludzi oraz na rzecz kultury niestosowania przemocy;
- troskliwego i zrównoważonego obchodzenia się ze wszystkim, co żyje oraz na rzecz zachowania atmosfery ziemskiej;
- zniesienia rasizmu i dyskryminacji wobec wszystkich ludzi na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej.

Ważnym osiągnięciem Zgromadzenia w Seulu jest poszerzenie zakresu pojęcia ruchu ekumenicznego: *Teraz jest właściwy czas, aby ruch ekumeniczny wyraźnie określił swoją wizję wszystkich ludzi żyjących na ziemi i troszczących się o stworzenie jako rodziny, w której każdy z członków ma to samo prawo do życia w pełni.* Globalny zasięg działalności ekumenicznej w coraz większym stopniu wydaje się nie tylko duchową wizją, lecz staje się rzeczywistością, w której próbują żyć nasze Kościoły. Ciągłe wzrastająca potrzeba bardzo konkretnych działań przekonuje nas chrześcijan, że nie możemy traktować ekumenizmu jako sfery jedynie doktrynalnej, lecz musimy podejmować odpowiedzialność za dalsze losy całego świata, a więc nieustannie być gotowymi do dialogu ze wszystkimi mieszkańcami planety Ziemia.

### III. Stan przygotowań do Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu

Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu stanowi następny ważny krok na drodze do jedności Kościołów i narodów.

Pracami przygotowawczymi do spotkania w Grazu kieruje powołana specjalnie do tego celu Wspólna Komisja Organizacyjna składająca się z przedstawicieli CEC i CCEE. W jej pracach udział bierze 29 osób z 18 krajów Europy. Komisji przewodzi dwóch współprzewodniczących, a mianowicie Daniel – prawosławny Metropolita Mołdawii i Bukowiny oraz Msgr. Paul Verschuren – rzymskokatolicki Biskup Helsinek.

W drugim Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym weźmie udział 700 delegatów ze 118 Kościołów członkowskich CEC i przedstawicieli Rady Konferencji Episkopatów Europy. Dobór delegatów odbywa się według pewnych kryteriów. Chodzi bowiem o to, by do Grazu przybyło jak najszersze grono uczestników: młodzież, teologowie, kapłani, działacze kościelni, ludzie świeccy. Nie zabraknie też przedstawicieli wspólnot religijnych i zakonów.

Przygotowania do Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu zataczają coraz szersze kręgi. Zaangażowanych jest w nie wielu działaczy z różnych dziedzin (ekumenizm, ekologia, gospodarka, polityka). W Europie organizowane są różnego rodzaju seminaria i konsultacje, podczas których

dyskutuje się problemy bezpośrednio i pośrednio związane z tematyką, która w Grazu będzie przedmiotem analiz i wspólnej modlitwy.

W dniach 19-25 czerwca 1995 roku, w Prawosławnej Akademii na Krecie, odbyła się zorganizowana przez CEC i CCEE we współpracy z Europejską Ekumeniczną Organizacją na rzecz Rozwoju (The European Ecumenical Organization for Development – EECOD) – Konsultacja Kościołów Europejskich na temat Środowiska i Rozwoju (European Churches' Consultation on Environment and Development).

Zasadniczym celem Konsultacji na Krecie była ocena dotychczasowych działań Kościołów w odniesieniu do środowiska naturalnego, trwałego i zrównoważonego rozwoju oraz takiego stylu życia, który brałby pod uwagę dobro przyszłych pokoleń. Ponadto Konsultacja stała się okazją do wymiany doświadczeń i pogłębienia współpracy na tym polu pomiędzy Kościołami oraz wspólnotami chrześcijańskimi na terenie Europy.

Podczas spotkania dyskutowano na temat roli Kościołów, trwałego i zrównoważonego rozwoju, zależności między preferowanymi modelami ekonomicznymi a stylem życia, zmian klimatu, turystyki. Obecność wielu specjalistów z różnych dziedzin od ekonomii, gospodarki, ochrony środowiska po teologię – sprawiała, że konsultacja ta miała charakter wybitnie interdyscyplinarny. Pluralizm stąd wynikający był z jednej strony wielką szansą w próbie całościowego spojrzenia na analizowaną problematykę, a z drugiej stwarzał trudności na poziomie języka i sformułowań. Zaznaczył się duży rozdźwięk pomiędzy językiem specjalistów, reprezentujących nauki ścisłe, a językiem teologów, jednakże podjęcie tego wyzwania było owocne dla wszystkich zainteresowanych stron.

Kolejnym etapem przygotowań do spotkania w Grazu będzie Konsultacja pod hasłem: „Chrześcijaństwo a trwałe i zrównoważony rozwój Europy” („Christianity and Sustainable Europe”). Odbędzie się ona w dniach 2-5 października 1996 roku w Akademii św. Franciszka w Eichstätt (Niemcy). Dominować będą tematy:

1. Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w 1997 roku a problem ekologiczny,
2. Bazylea – Rio – Graz. Nowe funkcjonowanie odpowiedzialności ekologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem przyszłych pokoleń,
3. Chrześcijaństwo a lokalna Agenda 21 w Europie. Przykłady nowego funkcjonowania odpowiedzialności ekologicznej.

Jednym z rezultatów Konsultacji w Eichstätt ma być opracowanie na Drugie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu „Raportu na temat chrześcijańskiej ochrony środowiska naturalnego”. W programie Konsultacji zasadniczo dominują treści ekologiczne (zmiany klimatyczne, zachowanie różnorodności biologicznej, ekorozwój Europy itp.). Trudno przewidzieć, czy na spotkaniu w Eichstätt wystarczająco dużo miejsca zostanie poświęcone teologicznej stronie proponowanych tematów. Można przypuszczać, że krótki czas konsultacji specjalistów pozwoli jedynie poruszyć zaplanowane kwestie. Brak zagadnień teologicznych w programie wzmaga obawy, iż chrześcijanie dyskutować będą o sprawach wybitnie specjalistycznych i nie znajdą już czasu na teologiczne uzasadnienie swoich wypowiedzi. Tymczasem eksperci od ekonomii, ekologii,

polityki oczekują od chrześcijan wyraźnego teologicznego uzasadnienia ich decyzji i czynów. Następną konsultacja ma szansę rozminąć się z oczekiwaniami i potrzebami. Można mieć tylko nadzieję, że chrześcijańscy organizatorzy kolejnych konferencji przygotowujących Graz w porę odkryją swoją rolę.

Wracając do Drugiego Zgromadzenia Ekumenicznego trzeba stwierdzić, iż program będzie rozległy i różnorodny. Dużą wagę przywiązuje się do celebracji jego otwarcia i zakończenia, jak również wszystkich nabożeństw, studiów biblijnych, wykładów, dyskusji, różnorodnych wydarzeń kulturalnych czy działań w ramach wioski ekumenicznej. Cały program jest ukierunkowany na jak największą możliwość dialogu, wymiany myśli pomiędzy delegatami z różnych Kościołów i pomiędzy wszystkimi innymi uczestnikami, zwłaszcza w grupach dyskusyjnych, w których analizowane będą poszczególne aspekty idei przewodniej Zgromadzenia – „pojednania”. Na spotkaniu CCEE i CEC w Asyżu (11-14 maja 1995) – Wspólna Komisja Organizacyjna zwróciła uwagę na 6 aspektów pojednania, którym należy poświęcić uwagę w Grazu:

- poszukiwanie widzialnej jedności pomiędzy Kościołami,
- nawiązanie dialogu pomiędzy Kościołami i kulturami,
- zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej, przewyciężenia ubóstwa, społecznej izolacji i innych form dyskryminacji,
- zaangażowanie na rzecz pojednania pomiędzy narodami oraz rozwiązywania konfliktów bez użycia przemocy,
- wzbudzenie większego poczucia odpowiedzialności za środowisko naturalne oraz przyszłe pokolenia,
- osiągnięcie dobrych relacji z innymi religiami.

Do delegatów należało będzie również ostateczne zredagowanie i przyjęcie Dokumentu Końcowego. Ma on następnie być rozesłany do Kościołów jako wyraz wspólnego świadectwa i zaangażowania w ruch ekumeniczny. Organizatorom spotkania w Grazu chodzi przede wszystkim o to, by treści i cele dokumentu zostały wcielone na poziomie lokalnym w codzienne życie Kościołów.

#### IV. Pojednanie – „Dar Boga i źródło nowego życia”

Już półtora roku przed Drugim Europejskim Zgromadzeniem Ekumenicznym, Wspólna Komisja Organizacyjna CEC i CCEE wydała materiały, które miały służyć jako pomoc w przygotowaniu do obrad w Grazu<sup>11</sup>.

Autorzy opracowania pt. „Reconciliation. Gift of God and Source of New Life” we wstępie przypominają, że wezwanie do pojednania w procesie ekumenicznego zbliżenia jest sprawą jak najbardziej oczywistą. Zagadnienie to zostało już podniesione podczas Pierwszego Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego. Jest ono wciąż szczególnie ważne dla sytuacji w Europie tuż przed końcem stulecia i tysiąclecia. Już kilka miesięcy po spotkaniu w Bazylei,

<sup>11</sup> Conference of European Churches (CEC), Council of European Bishops' Conferences (CCEE), *Reconciliation. Gift of God and Source of New Life. Study Guide for the Second European Ecumenical Assembly (1997)*, London 1995.



Europa stała się miejscem wielu bardzo istotnych przemian. Do najważniejszych spośród nich należy radykalna restrukturyzacja politycznego, ekonomicznego i społecznego życia w krajach środkowo-wschodniej Europy. Narody traktują przemiany zachodzące w Europie jako początek lepszej przyszłości. Niemniej jednak oprócz wielu bardzo pozytywnych zjawisk, rodzi się również wiele postaw i sytuacji, które napawają lękiem. Radość z odzyskanej wolności narodowej, społecznej i religijnej wielokrotnie przechodzi w narodowy szowinizm, dyskryminację mniejszości czy nietolerancję religijną. Stąd też wszyscy w Europie potrzebują pojednania. Jego źródłem jest sam Bóg, który miłuje wszystkie swoje stworzenia. To Boża miłość sprawia, że jesteśmy uwolnieni od dręczącego jarzma niesprawiedliwości, winy i braku pokoju. Przyjęcie daru miłości Bożej nie tylko uwalnia nas samych, lecz również uzdalnia do niesienia innym nadziei, miłości i pojednania.

Pojednanie jest jednym z głównych tematów Dobrej Nowiny. Autorzy materiałów (Study Guide) z wielu tekstów biblijnych na ten temat wybrali dwadzieścia cztery, jako propozycję do medytacji nad Słowem Bożym, zaopatrując je w krótki komentarz teologiczny, w którym koncentrują się szczególnie na trzech zagadnieniach:

- pojednanie jako dzieło miłości Bożej, która jest wyrażona w Chrystusie,
- pokuta i pojednanie „w” Kościołach i „pomiędzy” Kościołami,
- posługa pojednania w świecie.

W Chrystusie Bóg podejmuje inicjatywę pojednania całego świata ze sobą (2 Kor 5,19), tworząc przez to nową wspólnotę z ludźmi. Pojednanie nie może być zatem traktowane wyłącznie jako stan prawny i formalny, gdyż zakłada rzeczywistą przemianę człowieka, nowe życie zgodne z wolą Boga. Pojednanie to obejmuje nie tylko całą ludzkość, ale też całe stworzenie (Rz 8,22-23; Kol 1,20). Istotą pojednania jest położenie kresu wrogości pomiędzy Bogiem i ludzkością (por. Ef 2,14; Kol 1,20; Rz 5,10), co prowadzi do odnowy, nowego życia i nowego stworzenia (2 Kor 5,17).

W Kościele posługa pojednania jest sprawowana w sakramencie pokuty. Trzeba również podkreślić aspekt ekumeniczny pokuty (*metanoia*), którego wyrazem jest wspólna odpowiedzialność za grzech podziału chrześcijaństwa. Niestety w wyniku ciągle wzrastającego zamykania się wyznań, ekumeniczny wymiar pokuty zostaje zaniewany. Mamy tutaj ogromne pole do osobistej i wspólnotowej modlitwy w intencji jedności Kościoła.

Grzech ma nie tylko wymiar osobisty, niszczy także wspólnotę życia i jedność całej ludzkości. Posługa pojednania w myśl słów Ewangelii: *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi*, jest nie tylko powinnością Kościołów jako instytucji, ale również wszystkich chrześcijan oraz ludzi dobrej woli. Ma to ogromne znaczenie w sytuacjach konfliktowych, w których dochodzi do głosu niesprawiedliwość i rozpacz, nienawiść i pogarda, przemoc i śmierć. Stąd też potrzeba korzystania z żywych źródeł (takich jak: refleksja nad Słowem Bożym, żarliwa modlitwa, głoszenie „Ewangelii pojednania”, życie sakramentalne i różnorodna diakonia społeczna), inspirujących posługę pojednania w Europie, w której oprócz konfliktów interesów, do głosu dochodzą podziały militarne, ideologiczne, ekonomiczne, kulturowe i wyznaniowe.



Teologiczna część „Study Guide” kończy się propozycją ekumenicznej liturgii pojednania. Autorzy nie zapomnieli o znaczeniu wspólnej modlitwy chrześcijan. Liturgiczna modlitwa o pojednanie jest szczególnie bliska pragnieniu Chrystusa, który w *Wieczniku* błagał Ojca: *aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty Ojciec we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał* (J 17,21). Obietnica Chrystusa, pozostawiona uczniom, ciągle jest aktualna: *A o cokolwiek prosić będziecie w imię moje, to uczynię, aby Ojciec był otoczony chwałą w Synu* (J 14,13). Wspólne błaganie o pojednanie jest modlitwą, która z pewnością zostanie wysłuchana przez naszego Zbawiciela.

W III części „Study Guide” zamieszczono pięć raportów obrazujących praktyczne doświadczenia Kościołów i chrześcijan podejmujących działania na rzecz posługi pojednania. Dotyczą one: pojednania pomiędzy Żydami i chrześcijanami w Trydencie (Włochy); przemian w świadomości czeskich katolików w stosunku do Jana Husa; działalności wolontariuszy w „Liaison Centrum Ekumenicznej Posługi na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia”; refleksji ekumenicznych delegacji, reprezentującej CEC i CCEE, z podróży „dobrej woli” do Chorwacji, Bośni i Serbii w październiku 1994 roku, której celem były działania na rzecz pokoju i pojednania w tamtym rejonie Europy oraz postawy Kościołów wobec kryzysu w Irlandii Północnej.

Część IV zatytułowana „Europa potrzebuje pojednania” omawia nowe wyzwania, jakie pojawiły się po przemianach w Europie. W wielu krajach zauważa się powrót do pomijanych i przemilczanych uprzednio elementów narodowej i etnicznej historii. W wyniku tego procesu odnawiają się od dawna zapomniane historyczne rany. Konieczne jest, aby mniejszości i większości w społeczeństwach tak zorganizowały wspólne życie, by było w nim miejsce na szacunek dla kulturowej tożsamości wszystkich. Problem winy i przebaczenia, w przypadkach zdrady, dyskryminacji, opresji i zabójstwa, czy nawet ludobójstwa jest najbardziej kontrowersyjnym zagadnieniem dla całej Europy. Na poziomie społeczeństwa brak pojednania daje również o sobie znać w relacjach pomiędzy mężczyznami i kobietami, które są często niedopuszczane do uczestnictwa w życiu społecznym i ekonomicznym. Problem bezrobocia jest obecny zarówno w środkowo-wschodniej jak i zachodniej Europie, dotyczy on milionów osób. Z wielkim bólem należy uświadamiać sobie fakt trwania wojen w Europie. Szczególnie niebezpieczne są „czystki etniczne”, ustawiczne gwałty i terror przeciwko ludności cywilnej. Nic więc dziwnego, iż tak wielka liczba ludzi ucieka przed prześladowaniami ze względów politycznych, etnicznych czy religijnych. Uciekając od wojny i zniszczenia, ubóstwa i beznadziejności szukają ratunku w bogatych krajach Europy zachodniej. Uciekinierzy są tam witani z niechęcią, mimo że przynoszą nowe wartości i perspektywy.

Po tak nakreślonej sytuacji w Europie, autorzy „Study Guide” skupiają się na roli Kościołów w procesie pojednania. Rozpoczynają od dość szokującego w pierwszym momencie stwierdzenia: „Kościoły – dwuznaczeni świadkowie pojednania”. Zmusza to do refleksji nad rolą, jaką odgrywają Kościoły w wielu konfliktach. Niestety wzajemne relacje Kościołów i ich stosunek do świata pełne są podziałów i dyskryminacji, a ich życie wciąż w zbyt małym stopniu naznaczone jest gotowością do wyznania własnych win i prośbą o przebaczenie. Ciągle brakuje umiejętności i gotowości do dialogu. Można też zauważyć stały

lęk przed utratą tożsamości. W wyniku politycznych przemian, jakie zaszły w Europie, doszło do zmian w relacjach pomiędzy trzema głównymi „rodzinami” Kościołów chrześcijańskich: Kościołem rzymskokatolickim, Kościołem prawosławnym i Kościołami powstałymi w wyniku Reformacji. Wyraźnie rysuje się problem w dziedzinie nowych możliwości uprawiania działań misyjnych i ewangelizacyjnych, co często prowadzi do konfliktów w życiu narodów i państw. Kościoły chrześcijańskie również w Europie stają w obliczu konieczności dialogu z wielkimi religiami świata. U podłoża wielu konfliktów znajdują się różnego rodzaju ukryte kryzysy, spowodowane zmianami zachodzącymi w świadomości oraz zmieniającym się poczuciem tożsamości kulturowej. Wzrasta popularność modeli fundamentalistycznych i skłonność do totalitaryzmu. Prowadzi to do impasu i akceptacji przemocy oraz wyklucza wszelką gotowość do dialogu.

Pojednanie ma również wymiar kosmiczny. Jesteśmy świadomi jak bardzo, w ostatnich latach uległo zniszczeniu środowisko naturalne. Niszcząc przyrodę niszczymy samych siebie. Na co dzień doświadczamy skutków zatrucia powietrza, wody i ziemi. Czy jednak jesteśmy przygotowani do zmiany stylu życia, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę dotychczasowe określanie priorytetów ekonomicznych, metod produkcji czy naszych wzorów konsumpcji i zużycia energii? To pytanie wydaje się nieodzowne w rachunku sumienia chrześcijanina końca drugiego tysiąclecia.

W części V „Study Guide” znajdują się praktyczne rady dla Kościołów, co mogą zrobić na poziomie lokalnym i globalnym. Za warunek konieczny uznano wykształcenie „duchowości pojednania”, którą Kościoły, świadome swej wspólnej wiary, kształtować mają na poziomie lokalnym i regionalnym. Duchowość pojednania będzie niezmiernie pomocna we właściwym rozróżnianiu duchów oraz w konkretnych działaniach na rzecz pojednania. Autorzy dokumentu wzywają Kościoły, by przyczyniały się do rozwoju, szczególnie na poziomie lokalnym, kultury pojednania, która powinna się stać częścią ich świadectwa.

W nawiązaniu do kryteriów relacji ekumenicznych stwierdzono, że dla pojednania na głębszym poziomie niezbędna jest postawa wzajemnego zaufania. Misja i ewangelizacja, prowadzone bez ekumenicznego ducha, mogą i stają się źródłem ostrych konfliktów. Należy podjąć dialog szczególnie w sytuacjach, w których brak zaufania już doprowadził do polaryzacji i konfrontacji. Konieczny jest również na poziomie lokalnym dialog pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem i islamem, w celu przewyciężenia różnorodnych form totalitarnego fundamentalizmu.

Wśród zadań dla Kościołów podkreślono, że powinny dokładać starań, aby powstrzymać wszelkie użycie przemocy w państwach Europy oraz pomagać w politycznym rozwiązywaniu konfliktów wojennych. Na poziomie lokalnym i regionalnym niezbędne są wszelkie działania Kościołów w utrzymywaniu pokoju i przeciwdziałaniu wybuchowi konfliktów. Dzięki temu przyczynią się do zaprzestania wojen.

Pojednanie jest zadaniem dla całego ludu Bożego w Europie: poszczególnych chrześcijan, grup i ruchów. Kościoły chrześcijańskie, w obliczu naglących problemów społecznych, obecnych zwłaszcza na poziomie lokalnym, czują się

przytłoczone i mają wrażenie, iż ich dzieła miłosierdzia i konkretnej diakonii nie mają większego znaczenia. Mimo to ważne i niezbędne jest świadectwo pomocy biednym i potrzebującym oraz solidarności z nimi, gdyż tego właśnie wymaga Jezus z Nazaretu. Chrześcijanie we wszystkich krajach Europy nie mogą wstrzymywać się przed udziałem w walce przeciwko ubóstwu i dyskryminacji społecznej.

Nielatwo jest ogarnąć wszystkie wymiary pojednania. Potrzeba bardzo szerokiego serca, które gotowe będzie zapomnieć o swoich potrzebach i skoncentruje się głównie na potrzebach innych. Obecna sytuacja końca drugiego milenium skłania nas do bardzo poszerzonego i pogłębionego rachunku sumienia, w którym będzie miejsce na dostrzeżenie nie tylko grzechów popełnionych wobec bliźnich z naszego i innych Kościołów, ale również wobec wszystkich ludzi i wszystkich stworzeń. Nie można już współcześnie nie zauważać tych grzechów, które mają bezpośrednie odniesienie do świata powierzonego nam przez Boga. Przemiana świadomości jest jedynie początkiem wielkiej drogi ku pojednaniu. Udzielany przez Ducha Świętego dar przemiany i pogłębienia wrażliwości serca może zaowocować tylko wtedy, gdy zostanie przyjęty. Dokonuje się to poprzez zmianę naszego stosunku do „wszystkich” i „wszystkiego”. Przystajemy już chcieć panować nad innymi i światem, a pragniemy przyjąć za wzór postawę Chrystusa sługi. Takie pragnienie, wyrażone w naszych codziennych uczynkach na rzecz miłości, sprawiedliwości i pokoju, pozwoli nam być „zaczynem pojednania” w świecie. Oczekujemy, że Drugie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu będzie dla wszystkich chrześcijan naszego kontynentu czasem „wielkiej pięćdziesiątnicy pojednania” w nas, naszych Kościołach i w naszym europejskim domu.

**TADEUSZ J. ZIELIŃSKI**

## **JAK KLASYFIKOWAĆ KOŚCIOŁY PROTESTANCKIE?**

### **Rozważania na marginesie artykułu profesora Karola Karskiego**

Wielce pouczający i oczywiście poprawny artykuł profesora Karola Karskiego – niezrównanego szerzyciela ekumenizmu i wiedzy o Kościołach w kręgu polskich mniejszości wyznaniowych (choć nie tylko) – stał się dla mnie podniętą do zabrania głosu w sprawie kontrowersyjnej, jak się okazuje, kategoryzacji Kościołów przynależących do tradycji reformacyjnej. Wydrukowany na niniejszych łamach tekst poświęcony „Protestanckim wspólnotom wolnokościelnym”<sup>1</sup> opiera się bowiem na podstawowym, dość szeroko rozpowszechnionym założeniu, z którym nijak się nie mogę utożsamić, iż w łonie protestantyzmu dokonać można precyzyjnego i rozłącznego (dogmatycznego) pogrupowania Kościołów stosując kryterium historyczne. Albowiem wbrew pozorom profesor Karski, kwalifikując poszczególne wspólnoty chrześcijańskie do grona „protestanckich wspólnot wolnokościelnych” (dalej dla ułatwienia: PWW), w istocie – być może wbrew zamierzeniu – nie kierował się czynnikiem naczelnym znamion doktrynalnych i organizacyjnych poszczególnych społeczności. Uważam, że elementem, który przesądził o przypisaniu we wspomnianym tekście danego ugrupowania religijnego do PWW, było kryterium „polityczno-genealogiczne”, stosunkowo szeroko uznawane także przez innych badaczy. Poniżej postaram się rozszyfrować owe ukute naprędce dla potrzeb niniejszej wypowiedzi określenie. Ponadto spróbuję wykazać, iż ujawniona przez Profesora w ślad za innymi specjalistami kategoryzacja jest moim zdaniem nietrafna oraz przedłożę własną propozycję klasyfikacji Kościołów protestanckich. Czyniąc to, mam nadzieję, że fakt wejścia przeze mnie w spór z opinią mojego czcigodnego Mentora z zakresu dogmatyki ewangelickiej nie wywoła w Nim niebezpiecznego

---

<sup>1</sup> Karol Karski, *Protestanckie wspólnoty wolnokościelne*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1995 nr 1, s. 37–53.

dla mnie gniewu. Jestem pewien, że podejmując się rafinacji wspomnianych kategorii mogę polegać na Jego współczującej wyrozumiałości, na jaką zawsze u swego profesora powinien móc liczyć adept teologii.

### Wolne Kościoły – geneza pojęcia

Faktem jest, że pojęcie „Wolne Kościoły” przyjęło się w wielu częściach świata. Szczególnie mocno utrwaliło się w krajach, gdzie zwyciężyła Reformacja i gdzie powstały kościoły państwowe (urzędowe) czyli popierane przez państwo, utrzymywane przezeń i z nim strukturalnie zespolone. Państwo protestanckie z zasady nie dopuszczało możliwości istnienia kościołów konkurencyjnych względem oficjalnego, a członkostwo w kościele państwowym traktowane było jako obowiązek obywatelski i odpowiednio do niego przymuszano. Ponieważ jednak życie nie toleruje uniformizmu, szybko obok kościoła urzędowego pojawiły się i inne kościoły, w tym także dysydenckie kościoły protestanckie. Mogły one niewiele różnić się od wyznania oficjalnego, często różnica dotyczyła detalu organizacyjnego – jednak jeden element był niezwykle doniosły: kościoły dysydenckie były niezależne od państwa, posiadały charakter niepaństwowy, były od niego „wolne”. Tak się stało np. w Anglii, Szkocji, Niemczech, Holandii czy Szwecji. W Anglii państwo Kościół Anglikański szybko znalazł rywali w postaci Kościołów przynależnych do tradycji Reformacji szwajcarskiej: Kościoła prezbiteriańskiego i kongregacjonalistycznego. Z czasem dołączyły następne: baptyści, kwakrzy, metodyści i inni. Wspólnie określono je mianem „English Free Churches” – „Wolnych Kościołów Angielskich”. Elementem, który je łączył, był podobny stosunek do państwa (autonomiczna organizacja) i członkostwa kościelnego (nabywanego bez jakiegokolwiek przymusu państwowego). W Holandii przed zniesieniem w 1848 r. kościoła państwowego, którym był Holenderski Kościół Reformowany, powstał Wolny Kościół, również ewangelicko-reformowany, o nazwie Chrześcijański Kościół Reformowany. W Niemczech obok urzędowych krajowych Kościołów protestanckich (luteranckich, reformowanych i unijnych) powstawały Kościoły wolne: staroluteranckie, reformowane, baptystyczne etc. W luteranckiej Szwecji największym Kościołem wolnym jest obok baptyzmu Kościół Przymierza (Covenant Church) posiadający charakter ewangelicko-reformowany. Przykłady powyższe pokazują, że Wolne Kościoły powstawały w państwach „protestanckich”, popierających poszczególne konfesje ewangeliczne i reprezentowały różne nurty protestantyzmu od luteranckiego po zielonoświątkowy.

### Meandy losów Wolnych Kościołów

Wraz z powstaniem państw nie znających instytucji religii urzędowej (kościół państwowego), bądź wraz z odstępowaniem przez państwa od modelu zespolenia z Kościołem, pierwotne znaczenie terminu Wolny Kościół zaczęło się dezaktualizować. W państwach tych nie było już kościoła państwowego, a zatem wszystkie Kościoły były wolne (przykładowo, w USA kategoria Wolnego

Kościół jest słabo obecna). Natomiast w krajach, gdzie utrzymano kategorię wyznania oficjalnego, gdzie Kościoły niepaństwowe musiały tworzyć sojusze i koalicje w walce o równouprawnienie z religią urzędową, pojęcie Wolnego Kościoła zakorzeniało się coraz bardziej. A ponieważ kościoły dysydenckie korzystały z luksusu bycia społecznościami „elitarnymi”, zrzeszającymi ludzi, którzy przychodzili do nich najczęściej w oparciu o osobisty wybór, a nierzadko kontestację praktyki masowych, ludowych, często i zeświecczałych oraz zliberalizowanych kościołów oficjalnych, innym wyznacznikiem ich „wolnego” charakteru było dobrowolne wstąpienie w ich szeregi. Odtąd, obok niezależności od państwa, wolontaryzm członkostwa (jako alternatywa w stosunku do automatycznego, najczęściej związanego z faktem urodzenia czy chrztu w niemowlęctwie członkostwa w kościele państwowym) stanowił znamię Kościoła Wolnego. Dodać tutaj trzeba, że nie tylko w krajach nie znających instytucji kościoła państwowego kategoria Kościoła Wolnego jest nieaktualna. Większość państw formalnie uznających religię urzędową doprowadziła do faktycznego zrównania statusu wyznań tradycyjnie w nich obecnych, przez co niweluje się antagonizm pomiędzy kościołem oficjalnym a pozostałymi. W takich warunkach zaczyna się okazywać, że kategoria Kościół Wolny jest pojęciem przebrzmiałym.

Z racji wiadomych zaszczości historycznych pojęcie Wolnego Kościoła największe szanse na długowieczność miało oczywiście w Europie. Z Wielkiej Brytanii, Niemiec, Szwajcarii, Skandynawii pojęcie to trafiło do Polski. A ponieważ pierwszym zaistniałym na ziemiach polskich po Reformacji Kościołem protestanckim był baptyzm, wyznanie o genezie angielskiej (a tam, jak mówiliśmy, szeroko funkcjonowało pojęcie Free Church także w odniesieniu do baptystów), przez Wolny Kościół poczęto u nas rozumieć wspólnotę wyznaniową dopuszczającą do swych szeregów osoby świadome (dojrzałe) oraz udzielającą chrztu na wyznanie wiary przez zanurzenie (wyjątkiem są metodyści, którzy mimo, że posiadają odmienną praktykę w tym względzie, z uwagi na swe korzenie, tradycyjnie obdarzani są mianem PWW, jak też chce prof. Karski). I w ten sposób ukształtowało się drugie pojęcie terminu Wolny Kościół. Drugie pojęcie stanowi przedmiot dyskutowanego obecnie artykułu.

Aby jednak w sposób całościowy odnieść się do drugiego pojęcia Wolnego Kościoła, wykroczyć muszę poza zakres polemiki z wypowiedzią K. Karskiego i korzystając z okazji przedstawić treść obiegowego rozumienia terminu Wolny Kościół (obiegowego, co nie wyklucza tego, iż chętnie posługują się nim teologowie z cenzurem). Podkreślam potrzebę wykroczenia poza ramy sporu z prof. Karskim, bowiem nie chcę żadną miarą imputować naszemu wybitnemu znawcy stosunków konfesyjnych utożsamiania się ze wszystkimi elementami poniższej definicji. W skrócie, odwołując się do licznych napotkanych przeze mnie wypowiedzi, drugie pojęcie Kościoła Wolnego zrelacjonować można następująco: Wolny Kościół to niehistoryczna wspólnota protestancka, powstała w okresie poreformacyjnym, doktrynalnie w znaczącym stopniu odmienna od Kościołów Reformacji, opierająca się na świadomym akcesie członkowskim i niechętna ekumenizmowi. Nie muszę dodawać, że zdaniem niżej podpisanego definicja ta z wielu powodów uznana musi być za poważne nieporozumienie. Stwierdzić trzeba, że ujęcie to jest także chybione, z uwagi na fakt, że

niektórzy autorzy stosują je „hurtem” do baptystów, kwakrów, metodystów, wolnych chrześcijan (darbystów), campbellitów (Disciples of Christ), adwentystów, zielonoświątkowców, świadków Jehowy itp., Należałoby więc się do niego odnieść poprzez zbijanie poszczególnych tez, na których jest ono zbudowane:

1) *Sprawa historyczności i ahistoryczności wspólnot.* Różnicowanie Kościołów na historyczne i te, „które historycznymi nie są” jest oczywiście zabiegiem umownym. Historyczne – jak można w dobrej woli domniemywać – to wspólnoty istniejące kilkaset lat, zaś pozostałe Kościoły to społeczności świeżej daty. Umowność umownością – zakłada zgodę w podstawowych elementach i przymyka oko na niedogodności i niekonsekwencje tworzonej w oparciu o nią klasyfikacji. Jednak w tym wypadku zaproponowaną kategoryzację trudno przyjąć z uwagi na następującą rażącą słabość: Jeśli Kościoły Wolne są Kościołami niehistorycznymi, a za historyczne uchodzą oczywiście np. Kościoły Luterzańskie czy Reformowane, ukształtowane w pierwszej połowie XVI w., to dlaczego w kategorii Kościołów historycznych nie mieszczą się działające po dziś dzień (i chwała Bogu dobrze się mające) Kościoły anabaptystów, powstałe także w pierwszych dekadach szesnastego stulecia? Mogą się one wylegitymować taką samą historycznością, jak ich luterkańscy czy reformowani równolatkowie. Dlaczego baptyzm ma być mniej historyczny niż powstałe w XIX stuleciu Kościoły o charakterze ewangelicko-reformowanym, nie posiadające żadnych związków genetycznych z zwinglianizmem czy kalwinizmem europejskim, a zaliczane do Kościołów historycznych (np. wspomniany Covenant Church w Szwecji?). Przykłady można mnożyć. Oczywiście negacja tego typu argumentacji jest możliwa. Można twierdzić, iż określenie „historyczny” odnosi się nie tyle do czasokresu istnienia, lecz do faktu ukształtowania się w obdarzanych tym mianem wspólnotach w biegu dziejów tworzących system przekonań i praktyk. Ale przecież dobrze wiemy, że wszystkie doktryny i wszystkie praktyki we wszystkich Kościołach są historycznie ukształtowane. Jeśli zaś pod pojęciem „historyczny” rozumie się w kontekście typów Kościołów pewien rodzaj ujęcia prawd wiary czy praktyk religijnych, to aby nie mylić czytelnika, należy ukuć lepsze, celniejsze określenie. Na marginesie dodam, iż spotkałem się i z takim uzasadnieniem stosowania zróżnicowania na Kościoły historyczne i wolne („ahistoryczne”), które wskazuje, iż przez Kościoły historyczne rozumie się te, które akceptują dogmaty niepodzielonego Kościoła. Nie jest to szczęśliwa propozycja, bowiem wszystkie Kościoły protestanckie znajdujące się na powyższej liście Wolnych Kościołów (z wyjątkiem kwakrów i świadków Jehowy, którzy w katalogu tym nijak nie powinni figurować, gdyż nie są protestantami, a i chyba chrześcijanami) wyznają wiarę w pełne bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, w Trójcę Świętą itd.

2) *Sprawa pratestanckiego charakteru wspólnot.* Skoro przez Wolne Kościoły rozumie się wspólnoty protestanckie, a zarazem zalicza się do nich m.in. kwakrów i świadków Jehowy (jak też uczynił prof. Karski), to trzeba się zastanowić, czym jest protestantyzm. Wielu badaczy do protestantyzmu zalicza wszystkie społeczności, które wylonily się z Reformacji oraz z Kościołów powstałych w nurcie reformacyjnym. Stąd bez wahania obok luteranizmu, ewangelicyzmu-reformowanego, baptyzmu, metodyzmu itd. znajdziemy

kwaków, Christian Science, mormonów, świadków Jehowy i inne ugrupowania – kontrowersyjne a czasami niebezpieczne dla chrześcijaństwa, a także spokoju publicznego. Podejście takie jest do gruntu błędne. Można do protestantyzmu zaliczać wszystko to, co z niego genetycznie się wyłoniło, ale wtedy należy np. do katolicyzmu rzymskiego zaliczyć wszystkie jego ugrupowania heretyckie, począwszy od herezji starożytnych, średniowiecznych, przez luteranizm, kalwinizm, anglikanizm, starokatolicyzm, mariawityzm, lefebvryzm i setki innych większych czy mniejszych wspólnot, jakie wyłoniły się z Kościoła Rzymskokatolickiego. Nedorzeczności takiego stawiania sprawy nie trzeba dowodzić. Przy definiowaniu nurtu konfesyjnego należy zatem kierować się względami dogmatyczno-obrzędowo-ustrojowymi. Na tej zasadzie można stworzyć stosunkowo obiektywną systematyzację Kościołów chrześcijańskich. Oczywiście założenie to zastosować trzeba także do protestantyzmu. Wielu wybitnych znawców tego nurtu w chrześcijaństwie stwierdza, iż do rodziny Kościołów protestanckich zaliczyć trzeba wspólnoty chrześcijańskie (gdyż protestanci są przede wszystkim chrześcijanami, a więc uznają starożytny dogmat trynitarny i chrystologiczny), identyfikując się z naczelnymi hasłami Reformacji, a mianowicie: Biblia stanowi ostateczny autorytet w Kościele, grzesznik jest usprawiedliwiony z samej łaski przez samą wiarę dzięki jedynej i doskonałej ofierze krzyżowej Jezusa Chrystusa, każdy wierzący ma bezpośredni dostęp do Boga bez mediacji kapłańskiej i sakramentalnej. Takie ujęcie zagadnienia sprawia, iż dokonując klasyfikacji Kościołów protestanckich w ich obrębie nie możemy umieszczać takich ugrupowań jak np.: kwakrzy, mormoni, świadkowie Jehowy czy niektórych społeczności o zabarwieniu adwentystycznym, zielonoświątkowym.

3) *Sprawa genezy: okres reformacyjny i poreformacyjny.* Podział Kościołów protestanckich według czasu powstania jest chybiony. Kościoły Reformowane powstałe w latach czterdziestych XVI w. są Kościołami reformacyjnymi, a Kościoły Baptystyczne powstałe pięćdziesiąt-sześćdziesiąt lat później już nie? Kiedy się zakończyła Reformacja w Anglii – w XVI wieku? W XVII? A w której dekadzie? Jeśli już stosować podział na Kościoły reformacyjne i poreformacyjne, to wskazać należy o jaką reformację idzie: kontynentalną czy na Wyspie? Jak widać i ten element jest wyraźnie względny.

4) *Sprawa odmienności doktrynalnej od Kościołów Reformacji.* Na czym polega istotna odmiennostwo doktrynalna Kościoła Metodystycznego, zaliczanego z zasady do Wolnych Kościołów w stosunku do Kościołów Reformacji (chyba idzie o Kościoły Luteranckie i Reformowane – nota bene czy Kościół Waldensów, powstały w XII wieku i pozostający we Włoszech w ścisłej unii z metodystami i baptystami, jest Kościołem Reformacji?). Czy Kościół Baptystyczny, różniący się od Kościołów Ewangelicko-Reformowanych w zasadzie jedynie praktyką chrzcielną (choć nie od wszystkich – bowiem są Kościoły Reformowane praktykujące wyłącznie chrzest wierzących), odznacza się odmiennością doktrynalną od Kościołów Reformacji?

5) *Sprawę świadomego akcesu do członkostwa kościelnego.* Kategorie PWW nie można tworzyć w oparciu o kryterium sposobu przyjmowania członkostwa kościelnego. To prawda, że gros Kościołów zaliczanych do PWW zakłada świadome przystąpienie do zboru. Jednakże wśród Kościołów protestanckich,



których nie przypisuje się do tej grupy, istnieją denominacje przyjmujące świadomych członków – dotyczy to Kościołów Reformowanych z tradycji kongregacjonalistycznej (independenckiej) oraz niektórych presbiteriańskich. Jednocześnie niektóre Kościoły wymienione na liście PWW włączają do swego grona osoby uznane za wyznawców na podstawie chrztu udzielanego w wieku niemowlęcym.

6) *Sprawa stosunku do ekumenizmu*. W kontekście wypowiedzi na temat PWW nierzadko stwierdza się, iż są to Kościoły niechętne wobec ekumenizmu. To kolejne nieporozumienie. Metodysci zaliczani bez wahania do wspólnot wolnokościelnych są środowiskiem niezwykle żywo zaangażowanym w ruch ekumeniczny, czego znakiem jest fakt, iż dwóch Sekretarzy Generalnych Światowej Rady Kościołów (ŚRK) należało do tej konfesji. Z kolei baptyści, choć wiele ich unii dystansuje się od ekumenizmu, byli współtwórcami ruchu ekumenicznego, współzałożycielami ŚRK, jej członkami. Brytyjska Unia Baptystyczna czy Amerykańskie Zbory Baptystyczne to denominacje o zabarwieniu można rzec liberalnym, bardzo czynne w obrębie inicjatyw światowej ekumenii. Tak więc i w tym obszarze mamy do czynienia ze zjawiskami, które podważają tezę, iż jednym z kryteriów zaklasyfikowania do PWW może być antyekumeniczny kurs danego Kościoła.

W świetle powyższej klasyfikacji, zdaniem niżej podpisanego, zdyskwalifikować należy gros stwierdzeń obiegowej definicji Wolnego Kościoła. Jednocześnie zauważyć trzeba, iż konstrukcja pojęcia Wolnego Kościoła lub PWW opiera się wyłącznie na kryterium, jak to określiłem, „polityczno-genealogicznym”. A więc o przypisaniu danej wspólnoty do PWW zadecydowało jej ułożenie w stosunku do państwa jako kościoła nieurzędowego (element polityczny). Błędne jest także bezrefleksyjne stosowanie kryterium genealogicznego. Jak wykazano powyżej, czynnik ten też jest zawodny: bywa bowiem i tak, że z protestantyzmu wywodzą się ugrupowania, których nijak za protestanckie uznać nie można.

Mankamenty pojęcia PWW są oczywiste. A ponieważ jego założeń nie da się obronić, należy się zastanowić czy model kategoryzacji Kościołów protestanckich według wskazanej linii podziału jest zasadny. Czy w ogóle potrzebne jest różnicowanie Kościołów protestanckich? Ponieważ nauka stoi wobec wyzwania porządkowania wiedzy poprzez dokonywanie klasyfikacji poszczególnych jakości, także i tutaj ujawni się tendencja, by wprowadzić pewien rodzaj systematyzacji. W łonie protestantyzmu zaznacza się wielka różnorodność tradycji wyznaniowych, dogmatycznych, różnorodność specyfik konfesyjnych oraz obrzędowych i wszystko to może wzywać do dokonania kategoryzacji Kościołów protestanckich.

### **Kościoły protestanckie czyli ewangelickie**

Moim zdaniem, Kościoły spełniające kryterium zarysowanej powyżej „protestanckości” (trynitaryzm, chrystocentryzm, nadrzędność Biblii, zasada usprawiedliwienia z łaski przez wiarę, zasada powszechnego kapłaństwa wierzących) – to innymi słowy Kościoły ewangelickie. To staropolskie określenie dobrze oddaje ich postulowane zawierzenie Ewangelii i nie powinno odnosić się tylko do

jednej grupy Kościołów w łonie protestantyzmu, lecz do wszystkich. Kościoły ewangelickie czyli inaczej protestanckie (to ostatnie określenie ma jednak zabarwienie pejoratywne, mimo, iż *protestatio* ma dobrze brzmiącą konotację: dawać świadectwo!) pogrupować dają się następująco:

1. Tradycjonalistyczne i wolontarystyczne. Podział tutaj dokonywałby się wedle kryterium wstąpienia w szeregi Kościoła. Kościoły tradycjonalistyczne to zatem takie, gdzie członkostwo nabywa się poprzez fakt „tradycyjnej” przynależności rodziny kandydata (niemowlęcia) do danej konfesji. Kandydata przyłącza się bez pytania go o wolę wejścia do wspólnoty kościelnej. Decyzję podejmuje się za niego, a formą przyjęcia jest chrzest w niemowlęctwie.

Kościoły wolontarystyczne z kolei to te, gdzie o przynależności zborowej decyduje wyraźnie oświadczona wola świadomego kandydata. Z zasady (choć nie wyłącznie) byłyby to Kościoły praktykujące jako normę chrzest na wyznanie wiary (i to nie tylko baptystyczne lub typu baptystycznego). Trzeba jednak pamiętać, że kategorie te ulec mogą szybko dezaktualizacji, szczególnie w świetle faktu, iż wiele „Kościołów tradycjonalistycznych” coraz mocniej podkreśla konieczność świadomego przyjmowania członkostwa kościelnego, rezygnując z chrztu w niemowlęctwie lub podkreślając szczególną rolę confirmacji, jako świadomego przyjęcia członkostwa w zborze. Z drugiej strony w niektórych „Kościołach wolontarystycznych” postępuje proces obniżania wieku kandydatów do członkostwa w Kościele (np. znane są chrzty 6-letnich dzieci w zborach baptystycznych na Zachodzie), a i samo przyjęcie członkostwa kościelnego jest nierzadko efektem presji rodziny, a nie świadomej decyzji zainteresowanego.

Podział na ewangelickie Kościoły tradycjonalistyczne i wolontarystyczne nie może natomiast być dokonywany wedle kryterium stopnia zeświecczenia czy formalizmu w życiu kościelnym. Moje wyjazdy zagraniczne dały mi sporo dowodów na to, iż w niejednym „Kościele tradycjonalistycznym” jest o wiele więcej opartej na przekonaniu gorącej wiary niż w wielu „Kościołach wolontarystycznych”, gdzie panoszy się obojętność religijna i bezrefleksyjny rytualizm. Na marginesie zaznaczmy też, że wedle proponowanej dyferencjacji nie wszystkie (jak chcą zwolennicy tego określenia) „Kościoły Wolne” są Kościołami wolontarystycznymi. Przykład: Kościoły metodystyczne.

2. Kościoły konserwatywne i liberalne/modernistyczne. Inny model klasyfikacyjny dokonany został według kryterium stosunku do doktryny, a w szczególności do sporu fundamentalistyczno-modernistycznego/liberalnego w teologii. Jednak dokonanie tutaj rozłącznego i zupełnego wyodrębnienia Kościołów konserwatywnych (w ich obrębie uplasować trzeba by też Kościoły fundamentalistyczne jako skrajnie konserwatywne) i Kościołów liberalnych nie jest wcale łatwe, bowiem linia podziału przebiega najczęściej w obrębie poszczególnych wspólnot, gdzie istnieje wymieszanie zwolenników różnego podejścia do kwestii podniesionych w trakcie wspomnianego sporu teologicznego. Na marginesie tego wątku wspomnieć należy, iż na tle dychotomicznego podziału protestantyzmu na liberalny i konserwatywny w niektórych krajach nieangielskojęzycznych, gdzie istnieje tradycyjne określenie protestantyzmu mianem „ewangelicki”, wprowadza się pojęcie „ewangelikalny”. Ten drugi termin przeciwstawia się pierwszemu i oznacza protestanta konserwatywnego, tzn. wiernego teologii Reformacji i odrzucającego „nowinki” teologii

poświęceniowej. W Europie praktyka ta jest nietrafna, a wskazane przeciwstawienie szkodliwe. Sygnalizuję tylko tę ważną kwestię, bowiem brak tu miejsca na szerszy wywód na wzmiankowany temat. Aby jednak wykazać nieadekwatność tej propozycji, wskażę na jeden kazus: w USA i w Polsce działa Kościół, który w Ameryce występuje pod nazwą Orthodox Presbyterian Church (w tłumaczeniu to mniej więcej – Prawowierny (Biblijny) Kościół Prezbiteriański). Wedle polskich kryteriów jest to wspólnota ewangelicko-reformowana. Wedle jego zwolenników jest to wspólnota ewangelikalna. Czy należy zatem mówić o ewangelikalnych ewangelikach?

Sposobność odniesienia się do tekstu prof. Karskiego wykorzystałem jako okazję do szerszych, niż na to zezwala polemika, wynurzeń. Uczyniłem tak, bowiem sądzę, że istniejący w naszym kraju brak wyważonych i naukowych opracowań na temat nieluterańskich i niereformowanych Kościołów ewangelickich (a przecież próbuje temu zaradzić m.in. redaktor naczelny „SiDE”) powoduje niezrozumienie ich istoty, a w konsekwencji ferowanie niesprawiedliwych sądów. Przykładem niesprawiedliwego traktowania tej grupy wspólnot jest wrzucanie ich do „wspólnego wora” ze świadkami Jehowy, kwakrami itp., ugupowaniami daleko odstającymi i różniącymi się od takich Kościołów ewangelickich jak baptystyczny czy metodystyczny. Tekst niniejszy miał za zadanie nieść ze sobą pewien ładunek argumentów, przemawiających za porzuceniem sztucznego podziału protestantyzmu wedle kryterium polityczno-genealogicznego. Opowiadając się za stosowaniem kryterium dogmatyczno-obrzędowo-ustrojowego, chciałem zarazem wskazać na wewnętrzną jedność ewangelicyzmu, związaną z faktem, iż opiera on się na wspólnym podstawowym corpus wiary

STANISŁAW JAN ROSTWOROWSKI

## KŁOPOTY Z EKUMENIZMEM PATRIARCHATU MOSKIEWSKIEGO

Wiadomo, że już od paru lat stosunki pomiędzy Patriarchatem Moskiewskim a Stolicą Apostolską nie układają się najlepiej. Zapewne po to, by zrekompenzować ów stan istniejący na najwyższym szczeblu, Patriarchat Moskiewski jest wyraźnie zainteresowany w utrzymaniu przyjaznych stosunków z hierarchią niektórych diecezji włoskich, co do których twierdzi, że na serio podjęły zapewnienia Soboru Watykańskiego II, że Kościoły prawosławny i katolicki są Kościołami siostrzanymi. Odnosi się to do dwóch diecezji z północnych Włoch – diecezji Werony i Mediolanu.

We wrześniu 1995 r. do Moskwy przybyła delegacja Komisji Ekumenicznej pod przewodnictwem bp. Giuseppe Amari, byłego ordynariusza Werony, która przywiozła list z serdecznymi pozdrowieniami od obecnego ordynariusza.

Patriarcha Aleksy II wykorzystał wizytę delegacji, by wyrazić swój pogląd na temat stosunków panujących pomiędzy Patriarchatem i Stolicą Apostolską. Dał wyraz ubolewaniu, że *pozostały na papierze* zawarte dwustronnie zobowiązania, w których Kościół katolicki poręczył, że dystansować się będzie od wszelkiego prozelityzmu i że będzie informował w odpowiednim czasie Patriarchat Moskiewski o podjętych na terenie Rosji inicjatywach duszpasterskich. Aleksy II zacytował przykłady „osadzania” w Rosji wielu zakonników i księży katolickich, o czym żadne informacje nie były złożone Patriarchatowi. Mówił też o gwałtowności, z jaką grupy unitów na Ukrainie przeciwstawiają się obecnie wyznaniu prawosławnemu. Wskazywał na trudności, jakich doświadcza Kościół rosyjski teraz, gdy po 70 latach reżimu komunistycznego powraca do normalnych i należnych mu form życia religijnego. Przytłaczający ogrom tych trudności winien być właśnie zrozumiany we wzajemnych stosunkach pomiędzy Kościołami siostrzanymi.

Delegacja Komisji Ekumenicznej diecezji Werony została także przyjęta przez metropolitę Kiryła, przewodniczącego Wydziału Zagranicznego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Metropolita Kirył wspominał również o trudnościach, jakie pojawiły się w oficjalnych stosunkach pomiędzy Kościołem rosyjskim a Kościołem Rzymu. Niemniej głównie swą uwagę skoncentrował na

innym nurcie stosunków kościelnych, panujących pomiędzy Patriarchatem Moskiewskim a Patriarchatem ekumenicznym Konstantynopola. Z bólem nadmieniał, że w relacjach z Konstantynopolem nastąpiły zakłócenia, m.in. na tle spraw dotyczących się Estonii. Patriarchat Moskiewski nie podziela poglądu głoszonego przez patriarchę ekumenicznego, że część wyznawców prawosławia w Estonii może być przyjęta pod jego jurysdykcję, a pozostałe grupy nadal byłyby pod zwierzchnictwem patriarchy moskiewskiego. Wprowadzałoby to podwójną jurysdykcję kościelną w jednej niewielkiej republice bałtyckiej, co nie sprzyjałoby jedności Kościoła, ani jego stosunkom z władzami państwowymi. Metropolita Kirył jednak wyraził pogląd, że w miarę, jak sytuacja w byłym ZSRR z normalizuje się, prawosławni estońscy będą podlegać Patriarchatowi Moskwy, czego zresztą ich ogromna większość sobie życzy.

Podczas spotkań z delegacją diecezji werońskiej dostojnicy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego dali zatem wyraz dwum najbardziej dotkliwym kwestiom stosunków ze Stolicą Apostolską i Patriarchatem Konstantynopola. Patriarcha Aleksy II w tym czasie, udzielając wywiadu włoskiemu miesięcznikowi „Trenta Giorni”, skomentował również treść encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”. Uznał, że podtrzymuje ona praktykę prymatu rzymskiego. Wspomniał on także o poważnych trudnościach istniejących w stosunkach pomiędzy obu Kościołami (sprawa unitów na Ukrainie, prowadzenie ewangelizacji katolickiej w Rosji) i wyraził życzenie, by mogło się odbyć na najwyższym szczeblu spotkanie zwierzchników kościelnych, które jednak poprzedzone byłoby rozwojem bardziej właściwych stosunków intereklezyjnych. Aleksy II, nie określając ani daty, ani miejsca tego spotkania, wskazał tylko, że powinno się ono odbyć w kraju neutralnym, a zatem nie na terenie Rzymu lub Moskwy<sup>1</sup>.



Jest rzeczą ciekawą w jak poważnym stopniu stosunek do katolicyzmu angażuje i różnicuje stanowiska duchowych i świeckich wyznawców prawosławia, szczególnie na terenie diecezji moskiewskiej w samej stolicy Rosji. Nastroje te znalazły swoje odzwierciedlenie podczas dorocznego zgromadzenia diecezjalnego, jakie odbyło się 21 XII 1995 r. w Moskwie. W toku tego zgromadzenia patriarcha Aleksy II, jako biskup diecezji moskiewskiej, złożył bardzo obszerny raport obrazujący różne aspekty życia kościelnego. Przede wszystkim wskazał na wyraźną poprawę stosunków pomiędzy Kościołem a państwem i postęp w dziedzinie udostępniania budynków kościelnych i klasztornych. Istnieje obecnie 119 diecezji (w 1988 – 67 diecezji), wliczając w to diecezje autonomicznego Kościoła Ukrainy i inne znajdujące się za granicą. Rosyjski Kościół Prawosławny ma 144 biskupów diecezjalnych i pomocniczych (w 1988 było ich 74) i 13 000 księży (przed 7 laty było ich 6 674, ale i teraz jest to znacznie mniej niż w Polsce). Kościół ma też 17 000 parafii (w 1988 r. było ich 6 893, a w 1994 r. – 15 985) oraz 347 klasztorów (w 1988 było 21 klasztorów), ponadto działa 51 szkół teologicznych różnych poziomów. W samej Moskwie jest 119 parafii i 8 monasterów, a znajdują się też inne miejsca kultu związane z instytucjami kościelnymi.

<sup>1</sup> Podano na podstawie „Chronique des Églises” prowadzonej w piśmie „Irénikon”, wydawanym przez mnichów z Chevetogne w Belgii – nr 3 z 1995 r. s. 425–427.

Ogólnie Moskwa ma 350 kościołów prawosławnych, lecz czynnych jest 252, gdyż z pozostałych nie wyprowadziły się jeszcze instytucje świeckie, a także brak jest księży dla reaktywowania wszystkich placówek kościelnych.

Patriarcha zapewniał, że w ciągu dwóch lat wszystkie niedobory w dziedzinie liczby duchowych zostaną uzupełnione. Zwrócił także uwagę na to, że choć hierarchia kościelna pracuje nad rozwojem życia zewnętrznego Kościoła, to jednak siły trzeba koncentrować wokół tego, co najważniejsze, co stanowi o życiu wewnętrznym, a więc na odrodzeniu dusz ludzkich. Sprawowanie liturgii w parafiach nie może być zbyt skrócone, ale też odwrotnie i nadmiernie długie, jedynie w klasztorach należy respektować całość obrzędu. Kazania stanowczo winny być osadzone w realiach dnia dzisiejszego. Patriarcha podjął też kwestie związane z udzielaniem drugiego ślubu małżonkom. Duchowni winni badać, czy jest on następstwem zgonu poprzedniego współmałżonka, czy może pogwałcenia zasad wierności małżeńskiej. W każdym razie decyzja sądu cywilnego o udzieleniu rozwodu dla Kościoła nie jest rozstrzygająca i sprawa udzielenia ponownego ślubu powinna być przedłużona autorytetem diecezjalnym.

Tak oto przedstawiałaby się część organizacyjno-pastoralna sprawozdania składanego przez patriarchę. Z kolei przeszedł on do omówienia problemów ekumenicznych. I tu okazało się, że najpoważniejsze z nich wynikają ze stosunków z katolikami. Kościół katolicki, chcąc obchodzić uroczystości w 1996 r. czterystolecie Unii Brzeskiej, zupełnie zapomniał o tym, że uniatyzm był „błędem”. Wzmógł ekspansję katolicką na terytorium kanonicznym Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Patriarcha Aleksy II poinformował również, że niedawno katolickie stowarzyszenie charytatywne „Rodzina Marii” założyło swą filię w rejonie Jarosławia oraz że zainstalowano 106 księży misjonarzy polskich w Białorusi. Fakty te mogą wydawać się mało znaczące. Ale prawda jest taka, że pod pozorem pomocy humanitarnej dociera się do dzieci, potem w porozumieniu z rodzicami zaczyna się prowadzić katolicką katechizację i tak wprowadza się katolicyzm do samej głębi duchowej Rosji.

W prasie jawią się pytania – jak można przyjmować pomoc humanitarną od innych chrześcijan, a potem nie móc się z nimi wspólnie modlić. Wiadomo, że w Kościele prawosławnym można być dopuszczonym do wspólnoty eucharystycznej jedynie wówczas, gdy dana osoba przyjmuje w pełni prawdę wiary prawosławnej. Patriarcha Aleksy II unaoczniał to stanowisko, mówiąc że w Kościele nie ma miejsca dla pluralizmu demokratycznego, jest tylko koncyliarność i wolność odziania w poszanowanie kanonów Kościoła.

Krytyczne uwagi patriarchy Aleksego, skierowane pod adresem katolików, były jeszcze nadzwyczaj delikatne, jeśli je porównać z treścią listu 50 księży prawosławnych przesłanego patriarchszie, w którym autorzy ujawniają zagrożenia płynące z katolickiej działalności duszpasterskiej i misyjnej, tolerowanej lub nawet popieranej przez niektórych duchownych prawosławnych. Sygnatariusze tego listu przede wszystkim wskazują na to, że aktywność unitów na Ukrainie, w Białorusi i w Serbii jest dostatecznym wyrazem tego, że niezmiennie okazują się dążenia Watykanu do rozszerzania swych wpływów na Wschód. W samej Rosji ekspansja katolicka jest ostrożniejsza, lecz zarazem bardziej dalekosiężna, m.in. polega na mianowaniu biskupów katolickich w rejonach gdzie nie ma wyznawców katolicyzmu. Przykładem może być mianowanie jezuitę biskupem w Nowosybir-

ku na Syberii, co może świadczyć jedynie o zamiarach misyjnych. Zresztą już jeden z tych biskupów oświadczył, że Rosja nie jest krajem prawosławnym, co oznacza, że misyjność katolicka nie może być traktowana jako prozelityzm.

Działalność misyjna Kościoła katolickiego wspomagana jest przebogą propagandą uprawianą przez różne pisma wydawane w Moskwie, jak np. „Prawda i Życie”, „Nowaja Ewropa”, czy też w Paryżu – pismo „Simvol”, bądź przez radiostacje „Błagowest” i „Radio Watykan”.

Największą jednak grozę budzą zjawiska jawnej współpracy części duchownych i świeckich prawosławnych z rzecznikami katolicyzmu. Działalność taką prowadzi Christianskij cerkiewno-obszczestwiennyj Kanał (Niezależny Kościelny Kanał Chrześcijański) – radiostacja kierowana przez protoryja Jana Swiridowa. Ów Kanał współpracuje z katolicką radiostacją Błagowest, podaje bardzo wiele wiadomości z Watykanu, informuje o encyklikach papieskich, wiele wydarzeń społecznych i politycznych naświetla z punktu widzenia katolickiego. Na falach Kanału księża prawosławni podejmują obronę błędnych dogmatów katolickich, uprawiają apologię świętych obrządku łacińskiego, a nawet w duchu Unii Brzeskiej interpretują kanony Kościoła ortodoksyjnego. Opinie Ojców Świętych, negatywne wobec latynizmu, są tu komentowane jako przejaw ignorancji i braku kultury duchowej.

Autorzy listu poza o. Swiridowem zaatakowali też innych duchownych, jak np. ojca Jerzego Czistiakowa z moskiewskiej parafii Kosmy i Damiana, ojca Aleksandra Borisowa, prezydenta Rosyjskiego Towarzystwa Biblijnego, ojca Ignacego Krekczina, sekretarza Synodalnej Komisji ds. kanonizacji świętych oraz innych duchownych, którzy wywodzili się z kręgu podległego wpływom ideowym zamordowanego w 1990 r. ojca Aleksandra Mienia. Krytycznie ocenili oni również nominację ojca Jerzego Ziabliczewa, który ma reprezentować Kościół prawosławny w katolickiej komisji ds. beatyfikacji doktora Friedricha Haasa. Potępili też zaproszenie katolickich profesorów na Prawosławny Uniwersytet św. Jana Teologa, kierowany przez ojca Jana Ekonomczewa.

Napiętnowanie tej grupy duchownych – zdaniem autorów listu – może uchronić Rosyjski Kościół Prawosławny przed unicestwieniem. Księża ci bowiem należą do gatunku tych, którzy będąc lojalni wobec Watykanu, mogą się też okazać usłużni dla sprawy unii. Należą oni do kategorii neoreformatorów, którzy świętemu Kościołowi prawosławnemu chcą narzucić reformy analogiczne do tych, jakie przyjęte przez Vaticanum II wprowadziły Kościół katolicki w stan głębokiego kryzysu. Ich działalność podcina fundamenty istnienia Kościoła ortodoksyjnego.

Sygnatariusze tego wystąpienia należą do znanej grupy duchownych zdecydowanie konserwatywnych, którzy już we wcześniejszych swoich monitach domagali się kar dyscyplinarnych dla niektórych swych konfratrów. Dla przykładu można tu wymienić ojców Mikołaja Smirnowa i Walentina Asmusa, obu będących profesorami w Teologicznym Instytucie św. Tichona w Moskwie, ojca Cyryla Sacharowa, byłego reprezentanta rozwiązanej już w 1994 r. Unii Braterskich Prawosławnych Rosji, czy wreszcie ojca Tichona Szewkunowa, superiora Monasteru Ikony Matki Boskiej Władymirskiej w Moskwie.

Ich atak skierowany ku neoreformatorom został zneutralizowany innym listem, również wysłanym do patriarchy Aleksego, a podpisanym przez grupę świeckich prawosławnych z Moskwy. Odrzucali oni wniesione oskarżenia pisząc,

ze w wystąpieniach publicznych atakowanych księży nie ma nic przeciwnego doktrynie prawosławnej. Natomiast głoszone przez nich kazania, niesłuchanie bogate w treści religijne, umacniają wiarę parafian i wzywają do bardziej zaangażowanej służby Bogu w łonie Kościoła ortodoksyjnego. Sygnatariusze tego listu domagali się od patriarchy Aleksego, by całą mocą swojej władzy bronił przed kalumniami tych księży, których pracy duszpasterskiej należy się szczególne uznanie. Ów drugi list wkrótce podpisało ponad 600 osób.

Sprawę podjęła również „Russkaja Mysl”, która piórem Aleksandra Ginsburga poczyniła uwagę, że pismo wydawane jest w Paryżu, a zatem na terytorium kanonicznym Kościoła katolickiego, w mieście, w którym znajduje się więcej czynnych kościołów prawosławnych niż było ich przed 1989 rokiem w Moskwie. Jest to też miasto, w którym nikt nie próbuje utrudniać mieszkańcom uczęszczania do takiego Kościoła, jaki oni sobie obrali.

Tymczasem dla owego prawosławnego terytorium kanonicznego może istnieć jeszcze jedno zagrożenie, które jednak przy bliższym rozeznaniu na razie okazuje się czysto teoretyczne. Otóż „Annuario Pontificio”, wydawane przez Stolicę Apostolską, w latach 1992–1995 podaje informacje o istnieniu egzarchatu rytu bizantyjskiego w Rosji. W gruncie rzeczy są to tylko wzmianki, bowiem w „Annuario” nie jest wymieniona osoba obdarzona tytułem egzarchy ani miejsce jej rezydencji, brak jest też wszelkich innych danych o zakresie terytorialnym, ilości księży, kościołów, wiernych.

A jednak okazuje się, że egzarchat taki istniał. Powołał go w 1917 r. metropolita Andrzej Szeptycki na mocy uprawnień otrzymanych od papieża Piusa X. Siedzibą egzarchatu był Piotrograd, a jego zwierzchnikiem dla całej Rosji został ojciec Leonid Feodorow. Za czasów sowieckich został on usunięty i w 1935 r. zmarł jako deportowany.

Kolejnym wydarzeniem było to, że w 1928 r. został erygowany katolicki rosyjski egzarchat rytu bizantyjskiego dla Rosjan w Harbinie w Mandżurii, którego działalność i więź z Rzymem wygasła (suspendowanie egzarchy) wskutek późniejszych prześladowań dokonanych przez rewolucjonistów chińskich. O tym egzarchacie w „Annuario Pontificio” wzmianka pojawia się w 1931 r. i podane jest, że 31 V 1928 r. egzarchą mianowany został ks. Fabiano Abrantowicz.

Wreszcie kolejna wzmianka w „Annuario” podaje, że rzekomo w 1940 r., a faktycznie w 1941 r., kiedy część ZSRR znalazła się pod okupacją niemiecką, metropolita Szeptycki mianował swego brata Klemensa egzarchą rytu bizantyjskiego dla Rosji. Powołany Klemens zmarł dopiero w 1952 r. Tak więc egzarchat rytu bizantyjskiego dla Rosji czy dla Rosjan miał swoją bogatą, lecz zarazem tragiczną przeszłość.

Warto wskazać, że dla zwierzchnika Cerkwii rosyjskiej obszar dawnego ZSRR, gdzie dominowało prawosławie, nie jest jedynie przestrzenią geograficzną, lecz terytorium mającym znaczenie kościelne, określanym jako terytorium kanoniczne. Patriarcha Aleksy II pragnie, aby na ziemiach tych rzeczywiście ludzie oddawali cześć Bogu w duchu wiary prawosławnej. Wyrazem tego dążenia jest to, że 29 XI 1995 r. powołał Fundację Misyjną Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Na uroczystość inauguracyjną tego przedsięwzięcia przybyli przedstawiciele sfer politycznych i rosyjskiej dyplomacji. Patriarcha w swym przemówieniu wskazał, że *praca misyjna, dająca świadectwo i głosząca zmart-*



wychwstanie Naszego Pana Jezusa Chrystusa, posiada swą podstawę w naturze samego Kościoła. Zwierzchnik Cerkwi rosyjskiej wyraził też żal, że niektórzy starają się wykorzystać brak orientacji duchowej we współczesnym społeczeństwie rosyjskim i wyrывают z Kościoła prawosławnego wierzących, którzy otrzymali święty chrzest lub też tych, którzy są związani z Kościołem swymi korzeniami w sensie historycznym i kulturowym. Patriarcha Aleksy unikał rozważań, czy w wieku XIX i początkach XX misyjność prawosławna – jak pamiętamy to z historii – przyczyniała się rusefikacji i kolonizacji narodów wchłoniętych w obszar Cesarstwa Rosyjskiego. Natomiast wspominał, że *Wiek XX przekazał nam tradycję przekazu biblijnego i liturgię w językach dziesiątków narodów żyjących na terytorium Rosji i jest to jednym z dowodów na to, że prawosławna działalność misyjna podąża za tradycją Cyryla i Metodego, aby nieść Dobrą Nowinę, uświęcając i oświecając kulturę tych narodów.*

Jednym z pierwszych dzieł powołanej przez patriarchę Aleksego Fundacji Misyjnej winno być odnowienie struktur kościelnych na Syberii, gdzie zostały one zniszczone w okresie panowania władzy sowieckiej. Chodzi przede wszystkim o odnowę form życia parafialnego, której inicjacją może być tworzenie kół studiów biblijnych.

Kościół rosyjski pod rządami patriarchy Aleksego II niewątpliwie przejawia swój wewnętrzny dynamizm. Jest on w stanie procentować także w stosunkach zewnętrznych tego Kościoła, dla którego najważniejsze i najbliższe są stosunki z innymi Kościołami ortodoksyjnymi. Zaistniałe jednak okoliczności sprawiły, że Patriarchat Moskiewski nie był reprezentowany na organizaowanych przez patriarchę ekumenicznego w dniach od 24 do 26 września 1995 r. na wyspie Patmos uroczystościach obchodu 1900 rocznicy napisania księgi Apokalipsy przez św. Jana apostoła. Sprawie tej swą uwagę poświęcił Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jaki obradował pod przewodnictwem Aleksego II już po uroczystościach na Patmos, bo 6 X 1955 r. Synod ten dał wyraz temu, jak wielką wagę Cerkiew rosyjska przywiązuje do podtrzymywania braterskich stosunków ze zwierzchnikami lokalnych Kościołów ortodoksyjnych. A służy temu uczestnictwo we wspólnych obrzędach liturgicznych, będące świadectwem jedności kościelnej.

Jednocześnie święty Synod oświadczył, że ostatnio te braterskie stosunki między Kościołem Konstantynopola i Kościołem rosyjskim zakłócił fakt udzielenia przez Patriarchat w Konstantynopolu poparcia dla schizmatycznej diaspory na Ukrainie i w Estonii. Tytułem uzupełnienia patriarcha Aleksy w swym przemówieniu wyjaśnił, że Kościół rosyjski nie mógł być reprezentowany na wyspie Patmos, gdyż nie można było przyjąć, że występujące rozbieżności zostaną uregulowane podczas odbywającego się tam spotkania na najwyższym szczeblu, bez uprzedniego przygotowania podstaw dla takiego porozumienia w formie rozmów dwustronnych. Z tych też względów Patriarcha Moskwy i biskupi Świętego Synodu wyrazili gotowość do podjęcia dwustronnych dyskusji, by znaleźć uregulowanie nieporozumień pojawiających się pomiędzy obydwoma Kościołami. Zaznaczyli zarazem, że wszystko to nie może przynieść jakiegokolwiek uszczerbku stosunkom ludów prawosławnych Grecji i Rosji, które strzegą wspólnych wartości historycznych i duchowych<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Jw. „Irenikon” 1995 nr 4, s. 559–566 i 569–572.

## BAPTYŚCI I LUTERANIE W DIALOGU POSELSTWO DO NASZYCH KOŚCIOŁÓW

Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku  
Baptystów i Światowej Federacji Luterkańskiej (1990)

### Wprowadzenie

Przez pracę Wspólnej Komisji Baptystyczno-Luterkańskiej baptyści i luteranie z całego świata wrócili do wspólnej historii. Jej początki sięgają stosunków luteran i anabaptystów w okresie Reformacji XVI wieku. Choć dzisiaj baptyści nie są bezpośrednimi potomkami anabaptystów, to jednak niniejszy tekst wskazuje na istnienie pewnego pokrewieństwa. Historyczną podstawą dla naszych międzynarodowych rozmów były luterkańskie potępienia anabaptystów w księgach wyznaniowych XVI stulecia.

Rozmowy obecnej Komisji Wspólnej (1986-1989) sięgają bezpośrednio do zapoczątkowanej w 1975 r. wymiany listów między Światowym Związkiem Baptystów (skrót: ŚZB) a Światową Federacją Luterkańską (skrót: ŚFL). Po nawiązaniu kontaktów między oficjalnymi przedstawicielami obu organizacji międzynarodowych jak i w oparciu o wcześniejsze dialogi na szczeblu regionalnym i krajowym, postanowiono opracować plany dla szerszej pomyślanych rozmów. Po dwukrotnym odroczeniu, w 1984 r. przystąpiono wreszcie do realizacji tych planów.

Pierwsze posiedzenie Komisji Wspólnej odbyło się w 1986 r. w Rummelsbergu (RFN). W następnych latach Komisja spotykała się w Wildbad/RFN (1987), Dreźnie/NRD (1988) i w Smidstrup Strand/Dania (1989). W każdym miejscu obrad przewidziano czas na spotkania z czołowymi reprezentantami lokalnych Kościołów i zborów baptystycznych i luterkańskich; ich celem była wymiana doświadczeń i dyskusja nad kwestiami wspólnego zainteresowania.

Celem czteroletniej rundy rozmów – zgodnie z życzeniem delegujących nas organizacji – miało być *ustalenie różnic, konwergencji i konsensów w dziedzinie myśli i praktyki między obu naszymi Kościołami* [...] *Rezultaty miały zawierać opis*

*naszego współczesnego spojrzenia na dawne potępienia, propozycje dróg prowadzących do przewyciężenia współczesnych trudności oraz zalecenia prowadzące do poprawy wzajemnej wiedzy o sobie, wzajemnego poszanowania i współpracy między naszymi Kościołami.*

Z przedłożonego dokumentu wynika, że członkowie Komisji Wspólnej opracowali dla swoich posiedzeń plan, który był zgodny z propozycją ŚZB. Zgodnie z tym planem między innymi miano przedyskutować następujące tematy: wiara, łaska, chrzest, eklezjologia i posługiwanie duchowne. Ważnym punktem odniesienia w naszej pracy był multilateralny dokument z Limy Komisji Wiara i Ustrój w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego”. Stwierdziliśmy również, że wspólna praca biblijna nad właściwymi dla naszego dialogu perykopami pogłębiła i ubogaciła nasze wzajemne rozumienie Słowa Bożego, a jednocześnie pomogła nam w przewyciężeniu barier terminologicznych i językowych.

Poniższa deklaracja jest plonem naszych rozmów i wielu prac przygotowawczych wykonanych między posiedzeniami. Obecnie musi się ona potwierdzić jako nasz Raport adresowany do ŚZB i ŚFL, organizacji, które powołały nas jako Komisję. Nie udało się rozwiązać problemu chrztu, który dla występujących między nami różnic teologicznych stał się problemem o wymowie symbolu. Do usunięcia ich potrzebne będzie w przyszłości jeszcze dalsze przewodnictwo Ducha Świętego. Mogliśmy jednak dać wiele wspólnych wypowiedzi w kwestiach, które dotyczą jądra naszej wspólnej wiary chrześcijańskiej.

Charakter dokumentów ekumenicznych sprawia, że za ich pośrednictwem nie możemy w pełni wyczerpująco przekazać tego, co te cztery lata oznaczały dla nas jako uczestników rozmów. Mieliśmy przywilej wspólnego wzrastania w poczuciu chrześcijańskiego zrozumienia i chrześcijańskiej miłości oraz wzajemnego uznawania się za członków wierzącego ludu Chrystusowego. Wspólnie modliliśmy się, rozważaliśmy Pismo Święte i zgodnym głosem oddawaliśmy chwałę Bogu. Dzieliliśmy się naszymi poglądami na poselstwo Kościoła oraz na misję, jaką jako bracia i siostry w Chrystusie mamy do spełnienia. Staraliśmy się *jedni drugich nosić brzemiona i tak wypełniać zakon Chrystusowy* (Ga 6,2).

Modlimy się o to, aby nasz Raport mógł działać jako katalizator służący zbliżeniu baptystów i luteran w różnych częściach świata, którzy może przez własne wspólne studia w jednym Duchu poczynili już podobne doświadczenia w sferze jedności.

*Thornwald Lorenzen*

*Przewodniczący strony baptystycznej*

*Marc Lienhard*

*Przewodniczący strony luterskiej*

## I. Autorytet w dziedzinie zwiastowania i doktryny w tradycji baptystycznej i luterńskiej

### 1. Istota autorytetu

1. Obie nasze wspólnoty uznają, że ostateczny autorytet w dziedzinie zwiastowania i doktryny znajduje się u Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie i który jest pośród nas obecny w zbawczej i wyzwalającej mocy Ducha Świętego. Autorytet ten ma podstawę w radosnym poselstwie o miłości i łasce Boga. Dlatego ma on charakter autorytatywny, ale nie autorytarny. Dla obu wspólnot Chrystus sam jest uosobieniem autorytetu w dziedzinie zwiastowania i doktryny.

### 2. Pismo Święte i tradycja

#### Jedynie Pismo Święte (*sola scriptura*)

2. Autorytet wiąże się z konieczności z Biblią, ponieważ w wypowiedziach biblijnych znajdujemy poświadczenie zbawczego i wyzwalającego działania w dziejach ludzkości.

3. Pismo Święte należy do tradycji Kościoła chrześcijańskiego. W ramach tej tradycji Pismo Święte służy strzeżeniu Ewangelii o Jezusie Chrystusie przed wpływami, które są obce Ewangelii i Biblii.

4. W rozwoju kanonu biblijnego (ustalenie ksiąg Pisma Świętego) Kościół rozpoznaje działanie Ducha Świętego. Uznając ten kanon Kościół wyznaje, że Pismo Święte, tj. biblijna część tradycji, stanowi kryterium dla pozostałej tradycji. Jedynie Pismo Święte może zapewnić, że tradycja pozostaje wierna Ewangelii. Tylko ono może gwarantować, że tradycja opowiada w dalszym ciągu dzieje Jezusa jako Zbawiciela i Wyzwolicieła. Na tym polega znaczenie reformacyjnego podkreślania *sola scriptura*, którą to zasadę potwierdzają zarówno luteranie jak i baptysci. Formuła ta może być jednak niewłaściwie rozumiana i dlatego wymaga interpretacji.

#### Jedynie Chrystus (*solus Christus*)

5. Jako baptysci i luteranie spoglądamy z wdzięcznością i głębokim szacunkiem na wielki obłok świadków, który nas poprzedził. Zachowując integralność Ewangelii pośród zaburzeń dziejowych i przekazując nam ją dalej, świadkowie ci stali się dla nas matkami i ojcami we wierze. Wiele zawdzięczamy tradycji, przeto nie chcielibyśmy obniżyć jej wartości.

6. Uznajemy jednak, że nie wszystkie tradycje harmonizują z podstawą i treścią naszej wiary – Jezusem Chrystusem. Nasze wspólne reformacyjne dziedzictwo zwraca uwagę na fakt, że obok przemian uprawnionych, rzeczywistości potwierdzonej przez Biblię, wytworzyły się także doktryny i praktyki,

których nie możemy rozumieć jako zgodne ze świadectwem biblijnym. Przeto uznajemy i przyjmujemy dar *rozróżniania duchów* (1 Kor 12,10) oraz potrzebę badania duchów, czy są z Boga (1 J 4,1).

7. Duch Boży i Pismo Święte wskazują na Jezusa Chrystusa jako treść naszej wiary. W Jezusie Chrystusie Pismo Święte i tradycja mają swój ośrodek i swoją normę.

8. *Sola scriptura* nie występuje przeciw tradycji jako takiej, lecz przeciw tradycji, która oddala się od biblijnego świadectwa o Jezusie Chrystusie lub próbuje zrównać żywą rzeczywistość Ewangelii z formułami dogmatycznymi. *Sola scriptura* kieruje naszą uwagę na Jezusa Chrystusa takiego, jaki jest zwiastowany w Piśmie Świętym, Jezusa Chrystusa jako podstawę, treść i normę wiary.

9. Jezus Chrystus jest darem zbawczym Boga dla ludzkości i dla całego stworzenia. W Chrystusie i przez Chrystusa zwiastujemy pojednanie z Bogiem, otrzymujemy odpuszczenie naszych grzechów i zostajemy wyzwoleni do tego, aby stać się narzędziami pojednania (2 Kor 5,18-20).

10. Między baptystami i luteranami istnieje zgodność poglądów co do roli autorytetu Pisma Świętego dla objawienia miłości Boga w Jezusie Chrystusie. Natomiast mogą się oni różnić między sobą w kwestii korzystania z Pisma Świętego jako normy dla życia i działania chrześcijańskiego. Baptyści mają skłonność do puszukiwania dla swojej wiary, swojego działania i nauczania wyraźnych uzasadnień w Piśmie Świętym, natomiast praktyka i tradycja luterkańska dopuszcza większą wolność w sprawach, których Pismo wyraźnie nie nakazuje. Baptyści i luteranie dążą do tego, aby żyć i pracować w zgodzie z Ewangelią, z objawieniem zawartym w Piśmie Świętym.

### Interpretacja Pisma Świętego

11. Jako luteranie i baptyści ufnie odsyłamy wszystkich ludzi do Pisma Świętego w przekonaniu, że tam mogą znaleźć drogę do zbawienia i wsparcie w swojej egzystencji chrześcijańskiej.

12. Niektóre fragmenty Pisma Świętego są trudne do zrozumienia, gdyż powstały dawno temu w kontekstach historycznych i kulturowych, które różniły się zupełnie od sytuacji współczesnej. Różne wersje zachowanych manuskryptów pism biblijnych skłaniają do stawiania pytań dotyczących tekstów pierwotnych. Dlatego badanie i interpretacja Biblii stanowi tak wielką pomoc przy odkrywaniu głębi i bogactwa poselstwa biblijnego. Autentyczne poselstwo Biblii jest jednak dobrze zrozumiałe dla każdego, kto pragnie je usłyszeć.

13. Ponieważ Biblia składa świadectwo o wydarzeniach historycznych i ponieważ wyznajemy, że Bóg w Jezusie Chrystusie, człowieku, i w Duchu Świętym stał się uczestnikiem naszego ludzkiego historycznego życia, przeto pisma biblijne musimy czytać i interpretować nie tylko w świetle ich historycznego kontekstu, lecz

także naszych własnych doświadczeń i historycznych okoliczności, aby przez to Boże poselstwo mogło się stawać nieustannie żywą rzeczywistością.

14. Wprowadzając poselstwo Boże w ludzki kontekst musimy zdawać sobie sprawę, że zawsze istnieje w nas skłonność do wykorzystania Biblii w celu potwierdzenia naszych z góry ustalonych poglądów doktrynalnych i zwyczajów. Gdy wraz z Kościołem wyznajemy przez stulecia, że poselstwo Biblii spotyka nas jako łaska i sąd, to wyraża się w tym dążenie do ustrzeżenia poselstwa Bożego przed ludzkimi wypaczeniami.

15. Wierzimy, że Pismo Święte zostaje zrozumiane właściwie tylko wówczas, gdy prowadzi nas do Chrystusa i gdy wytwarza w nas postawę wierzącego posłuszeństwa w codziennym życiu chrześcijańskim.

### Zadanie teologii

16. Wiara może zboczyć z właściwej drogi. Zdajemy sobie sprawę z istnienia stałej pokusy narazania na szwank rządów Jezusa Chrystusa, gdy strzeżemy tego, co stało się dla nas ważne w naszym życiu i w naszej wspólnocie chrześcijańskiej. Naszym teologicznym zadaniem jest zbadanie, jakie sformułowania doktrynalne i jakie zwyczaje są uprawnionymi formami wyrażania poselstwa biblijnego, którego ośrodkiem jest Chrystus, jakie zaś są wypaczeniami. Jednocześnie stale musimy się przeciwstawiać pokusie zrównania żywej rzeczywistości Ewangelii ze sformułowaniami i strukturami ludzkimi.

17. Obok tego krytycznego zadania teologowie mają do wykonania konstruktywne zlecenie stworzenia nowych form teologicznych, które przyjętą Ewangelię przygotowywałyby do spotkania z wyzwaniem teraźniejszości i wymogami przyszłości, służąc w ten sposób misji zwiastowania i nauczania. Wspólnie uznajemy, że szczególnym wyzwaniem naszej epoki jest stworzenie autorytatywnej bazy teologicznej dla udziału naszych Kościołów w walce o pokój, sprawiedliwość i zachowanie stworzenia.

18. Teologia chciałaby umożliwić Kościołom skuteczne wypełnianie ich misji, która polega na zwiastowaniu słowem i czynem Ewangelii oraz publicznym jej manifestowaniu.

### Rola wyznań wiary i pism wyznaniowych

19. Nasze obie wspólnoty mają spisane wyznania wiary i pisma wyznaniowe<sup>1</sup>), które jednak w oderwaniu od Pisma Świętego nie posiadają samodzielnego autorytetu. Pomagają one naszym członkom właściwie zrozumieć i zinterpretować

<sup>1</sup> Luterskie pisma wyznaniowe zostały opublikowane w: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 1979, 8 wydanie. Przekład polski: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980. W sprawie baptystycznych wyznań wiary por.: W.L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, rev. ed., Valley Forge 1969; G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History and Confessions of Faith*, Nashville 1982.

Pismo Święte. Są one „drogowskazami”, które zwracają naszą uwagę na centrum poselstwa biblijnego, Jezusa Chrystusa, w którym znajdujemy podstawę i treść naszej wiary. Są one „tablicami informacyjnymi”, które ułatwiają nam trzymanie się głównego szlaku przekonań chrześcijańskich. Są one „mapami ulic”, które pomagają osiągać cele naszej wiary. Powinny też one pomagać Kościołom w zachowaniu kontynuacji pośród dyskontynuacji czasu. Chociaż wyznania wiary i pisma wyznaniowe powstały w historycznie określonym środowisku życiowym, służą one do wyrażenia tożsamości Kościoła, objaśnienia wiary innym oraz ochrony przed nieuprawnionymi tradycjami i zwyczajami.

20. Różnicę między baptystami a luteranami można ustalić na podstawie znaczenia, jakie jedni i drudzy przypisują wyznaniom wiary. Luterzańskie wyznania wiary były pismami artykułującymi reformy, które ich autorzy i zwolennicy chcieli przeprowadzić w Kościele średniowiecznym. Toteż pisma te wywarły silny wpływ na ukształtowanie luteranizmu, pozostając ważną częścią składową tożsamości i teologii luterńskiej. Podczas ordynacji pastory luteranscy przyrzekają, że będą głosić Słowo Boże i nauczać w zgodzie z niektórymi lub wszystkimi luterzańskimi pismami wyznaniowymi.

21. Chociaż baptyści posiadają regionalne wyznania wiary, sporządzone w różnych czasach i dla różnych celów, to jednak nie znają pism wyznaniowych o zasięgu światowym. Autorytet wyznań wiary jest u nich ograniczony. Na ogół baptyści powołują się bezpośrednio na autorytet Pisma Świętego.

### 3. Wiara i praktyka

22. Duch Święty działający przez Ewangelię Jezusa Chrystusa stwarza wspólnotę wiary – Kościół. Baptyści i luteranie potwierdzają wspólnie, że wszyscy chrześcijanie przez Chrystusa w Duchu Świętym żyją w bezpośredniej łączności z Bogiem. Są oni powołani, aby być częścią wspólnoty zbawionych, a jako prawdziwi kapłani i prorocy mają prowadzić życie, które charakteryzuje się naśladowaniem Chrystusa i daniem świadectwa wobec świata. We wspólnocie wzajemnej wierzący winni zastanawiać się nad tym, na czym polega wola Boża, i kształtować życie w sposób, który dawałby najlepsze świadectwo o Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu i Panu.

23. Luteranie i baptyści wspólnie potwierdzają, że pośród „powszechnego” urzędu świadectwa i naśladowania, który został powierzony wszystkim członkom, istnieje urząd „specjalny”, na który również powołuje Bóg, urząd charakteryzujący się ordynacją. Luteranie podkreślili rolę urzędu na mocy ordynacji w obrębie Kościoła, natomiast baptyści skłaniali się raczej do podkreślenia ewangelizacyjnego i misyjnego wymiaru urzędu/służby.

24. Luterzańskie pisma wyznaniowe (CA 7) nie przewidują zasadniczo szczególnej struktury Kościoła – kongregacyjnej, prezbiterialnej lub episkopalnej – ale stoją na stanowisku, że każda struktura musi dawać swobodę Ewangelii

i nie może jej ograniczać. Tak więc przyjmuje się, że urząd na mocy ordynacji dany został przez Boga ze względu na Ewangelię, tzn. po to, aby zapewnić zarówno wolność jak i czystość Ewangelii jako Słowa i Sakramentu. Dlatego pełnomocnictwo ordynowanego duchownego do publicznego głoszenia i nauczania Słowa oraz do sprawowania sakramentów ma swoją podstawę nie w strukturze Kościoła, lecz w Ewangelii. Struktura pośredniczy w przekazywaniu tego pełnomocnictwa, tzn. struktura jest zawsze podporządkowana Ewangelii.

25. Praktyka baptystyczna jest zróżnicowana. Chociaż wykształcenie teologiczne jest często uważane za warunek ordynacji, a głoszenie kazań oraz sprawowanie Chrztu i Wieczerzy Pańskiej znajduje się na ogół w gestii osób ordynowanych, to jednak istnieje postawa wielkiej otwartości i szacunku wobec osób świeckich, które w zborach, obok ordynowanych, zajmują się kaznodziejstwem i sprawowaniem służby. U baptystów zbor lokalny decyduje o tym, kto spośród mężczyzn i kobiet może przewodniczyć nabożeństwu, głosić kazania oraz sprawować Chrztost i Wieczerzę Pańską. Pełnomocnictwo urzędu z mocy ordynacji ma swoją podstawę w Bogu, który powołuje mężczyzn i kobiety do służby na rzecz Ewangelii; powołanie to zostaje potwierdzone przez Kościół.

#### 4. Wniosek końcowy

26. Podczas naszych rozmów stało się oczywiste, że zarówno baptyści jak i luteranie stoją na stanowisku, iż wszelkie pełnomocnictwo ma ostatecznie swoją podstawę w objawieniu Bożym w Jezusie Chrystusie. Uważamy Pismo Święte za rozstrzygające świadectwo o Jezusie Chrystusie, według niego zostają ocenione wszystkie inne formy przejawiania się tradycji. Potwierdzamy wysiłki chrześcijan podejmowane w przeszłości i czasach dzisiejszych, a zmierzające do sformułowania wiary dla potrzeb danej epoki za pośrednictwem wyznań wiary, pism wyznaniowych i deklaracji teologicznych.

#### Zalecenia

27. Nasza zasadnicza zgodność poglądów w kwestiach dotyczących autorytetu w dziedzinie zwiastowania i doktryny pozwala nam sformułować następujące zalecenia:

– zachęcamy nasze Kościoły i zbory do uczestnictwa w międzywyznaniowych spotkaniach duchownych, wzajemnego udostępniania ambony oraz organizowania wspólnych nabożeństw i ewangelizacji;

– nasze zbory i Kościoły winny zachęcać swoje wydziały i seminaria teologiczne, studentów teologii i osoby odpowiedzialne za wychowanie chrześcijańskie do ponownego odkrywania naszych wspólnych korzeni historycznych w XVI stuleciu, zajęcia się historią stosunków między baptystami a luteranami wszędzie tam, gdzie one istniały, oraz do uświadomienia sobie, że między nami istnieje więcej elementów łączących niż dzielących;

– nasze wspólnoty trzeba pobudzić do dalszych badań i rozmów na temat podobieństw i różnic w dziedzinie doktryny i praktyki; dzięki temu będzie można zbudować pomosty przyszłego porozumienia.



## II. Wiara – chrzest – naśladowanie

### 1. Problem

28. Podczas rozważań na temat: wiara – chrzest – naśladowanie nasz dialog baptystyczno-luterański dotknął najbardziej zasadniczej i kontrowersyjnej kwestii – chrztu dzieci. Nawet jeśli pozostają jeszcze zagadnienia nierozstrzygnięte, to przecież trzeba podkreślić, że istnieje dostatecznie wiele aspektów tej kwestii, wobec których baptyści i luteranie reprezentują zgodne poglądy. Zgodność ta dotyczy nie tylko wiary i naśladowania; odnajdywaliśmy ją również w odniesieniu do chrztu tak długo, jak długo w rozważaniach pomijana była szczególna kwestia chrztu dorosłych.

29. Podkreślamy wspólnie ścisły związek między wiarą, chrztem i naśladowaniem. W tak nakreślonym szerokim kontekście życiowym trzeba zastanawiać się nad rozumieniem chrztu; nie wolno go traktować jako wyizolowaną oddzielną wielkość. Toteż nadzwyczaj ważne było dla nas rozważanie wiary i chrztu w ich relacji do naśladowania chrześcijańskiego. Przez to podkreślone zostało nasze przekonanie, że wiara w Jezusa Chrystusa i chrzest wiążą się zasadniczo z naszym zadaniem misyjnym i służbą w świecie jak i z naszą nadzieją na nadejście Pana. Wszelkie mówienie o wierze, chrzcie i naśladowaniu musi harmonizować ze świadectwem biblijnym, gdyż dzięki temu zostaje zapewnione ich miejsce w Bożym planie zbawienia. Bóg przez swoją łaskę powołuje ludzi na uczniów Jezusa Chrystusa; On przebacza ich winy, odnawia życie, obdarza Duchem Świętym i czyni członkami ciała Chrystusowego. Inicjatywa pochodzi zawsze od Boga. Reakcją człowieka jest odpowiedź, którą umożliwia Duch Święty.

30. Baptyści i luteranie są – z jednej strony – dziedzicami długich i żywych tradycji, które wywierają wpływ na ich przekonania, argumenty, zwyczaje i perspektywy; z drugiej strony jedni i drudzy stoją wspólnie przed nowymi i stale zmieniającymi się sytuacjami, które w odniesieniu do wiary, chrztu i naśladowania domagają się nowej perspektywy teologicznej. Wśród luteran daje się zauważyć jednocześnie wzrastająca rezerwa wobec praktyki chrzczenia każdego zgłoszonego dziecka i wzrastająca liczba chrztów osób dorosłych. Wśród baptystów trwa nieustająca debata nad miarą działania Bożego w chrzcie i sprawą przenoszenia członkostwa osób wywodzących się z innych Kościołów. Nadal jednak pozostaje niezmienną tradycyjną różnicą poglądów między luteranami a baptystami. Chociaż luteranie chrzczą coraz częściej dorosłych, to jednak trzymają się zasadniczej praktyki chrztu dzieci. Natomiast baptyści praktykują wyłącznie chrzest wierzących.

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

32. Jedni i drudzy uważają wiarę za stosowną odpowiedź na łaskawe zaproszenie Boga. Wiara jest zarazem odnawiającym życie wydarzeniem i trwającym przez całe życie procesem. Jest ona pełnym i ufnym zobowiązaniem wobec Boga, zobowiązaniem przeżywanym jako naśladowanie. Istnieją pewne różnice w stawianiu akcentów. Podczas gdy luteranie kładli nacisk na to, że odpowiedź wiary nie jest naszym czynem, a wiara naszą własnością, baptyści podkreślali aktualną realność i osobiste doświadczenie wiary. Baptyści mogą nauczyć się od luteran rozważania wiary jako daru Bożego; luteranie mogą nauczyć się od baptystów, że dar ten domaga się od ludzi odpowiedzi i że czyni zdolnym do przeobrażonego życia. Jedni i drudzy uważają naśladowanie – naśladowanie Jezusa, dokądkolwiek On wzywa, nawet gdy chodzi o to, aby nieść Jego krzyż – jako trwający przez całe życie proces, który obejmuje naszą całą ludzką egzystencję: we wspólnocie z ludem Bożym, w czynieniu woli Bożej, w modlitwie i kulcie oraz w służbie i poselstwie wobec świata.

33. Rozstrzygająca kwestia w stosunkach między luteranami a baptystami dotyczy relacji wiary do chrztu. Dla baptystów jest rzeczą nieodzowną osobista i świadoma wiara przed chrztem. Natomiast dla luteran chrzest może poprzedzić osobistą, świadomą odpowiedź wiary, ale pod warunkiem, że dana osoba jest otoczona wiarą zboru i rodziny. Nasze rozmowy skupiły się na tej różnicy, nie były jednak w stanie pokonać istniejącej przepaści. W drugiej części tego rozdziału przedstawimy różne powody, które decydują o takim stanie rzeczy.

34. Chociaż w teologii chrztu istnieje wiele elementów wspólnych dla luteran i baptystów, ci ostatni na ogół nie są w stanie uznać chrztu dzieci i chrztu dorosłych za dwie różne formy jednego i tego samego chrztu. W chrztach tych widzi się raczej następstwo dwóch różnych pozycji teologicznych. Na ogół baptyści nie są w stanie uznać chrztu dzieci za chrzest. Żadna strona nie kwestionuje, że należy chrzczyć dorosłych. Fakt, że baptyści nie są w stanie uznać chrztu dzieci za chrzest chrześcijański skłania luteran do postawienia pytania, czy rozumieją go oni za środek łaski.

## 2. Rozumienie chrztu

### Płaszczyzna biblijna

35. Baptyści jak luteranie opierają teologiczne rozumienie chrztu na Nowym Testamencie. Żaden pojedynczy fragment Nowego Testamentu nie zawiera wszystkich aspektów systematycznej nauki o chrzcie. Jednak jednoznacznie można stwierdzić, że chrzest ma swoją podstawę w Jezusie Chrystusie (Mt 28,18-20). Jest on związany z darem Ducha Świętego, który zostaje przyjęty we wierze i przeżywany w chrześcijańskim naśladowaniu (Dz 2,38). Przez chrzest *pogrzebani [...] jesteśmy wraz z Nim [...] w śmierć, abyśmy jak Chrystus wskrzeszony został z martwych przez chwałę Ojca, tak i my nowe życie prowadzili* (Rz 6,4). Dalsze tematy określające chrzest chrześcijański pod względem treści to: nowe życie (Ef 2,5n.), odrodzenie (J 3,5; Tt 3,5; 1 P 1,3n., 2,1n.), upamiętanie

i odpuszczenie grzechów (Dz 2,38), włączenie do ciała Chrystusowego (Dz 2,41; 1 Kor 12,13), zbawienie (Ef 2,5; 1 P 3,20n.), usprawiedliwienie (1 Kor 6,11; Tt 3,7), uświęcenie (1 Kor 6,11), obmycie grzechów (Dz 22, 16; 1 Kor 6,11; Hbr 10,22; 1 P 3,21), dziedzictwo królestwa Bożego i życia wiecznego (J 3,5; Tt 3,5-7; 1 P 1,3n.), przyoblekanie się w Chrystusa (Ga 3,27; Kol 3,9n.), nowa ludzkość nie znająca dzielących ją barier (1 Kor 12,13; Ga 3,27n.; Kol 3,9-11), nowe posłuszeństwo wobec Chrystusa (Rz 6,6nn.; Kol 3,5nn.; 1 P 2,1n.) i jedność chrześcijańska (Ef 4,4-6). Ten przegląd nowotestamentowych aspektów i odniesień pokazuje ściśle powiązanie chrztu z wiarą i naśladowaniem. Tutaj zostaje podkreślone początkowe doświadczenie nawrócenia, jak również nieustanny proces życia w Chrystusie i działania Ducha Świętego.

36. Choć nie da się ukazać ze schematyczną dokładnością stosunku między działaniem Boga a odpowiedzią człowieka, to przecież Nowy Testament ukazuje z całą oczywistością, że inicjatywa jest zawsze po stronie Boga: On posyła Syna, obdarza łaską, odpuszcza grzechy i odnawia życie. Biblijna teologia chrztu nie może oddzielić go nigdy ani od inicjatywy Bożej, ani od różnych powiązań w kontekście wiary i naśladowania. Chrzest ma miejsce w tym kontekście. Nie można widzieć w nim tylko zwykłego wyrazu ludzkiego posłuszeństwa, ani tylko rytu, który jest skuteczny sam z siebie. Chrzest jest raczej Bożym porządkiem, przez który Bóg przyjmuje nas do swojego Królestwa i włącza do ludu Bożego. Jest manifestacją przymierza Bożego i daje nam mandat do służby w świecie.

37. Luteranie i baptyści są zgodni co do tego, że w Nowym Testamencie nie ma żadnego powołania się na chrzest dzieci, chociaż niektórzy luteranie widzą pośrednie wzmianki w relacjach dotyczących chrztu stróża więziennego w Filippi i *wszystkich jego domowników* (Dz 16,33) oraz domu *Stefana* (1 Kor 1,16). Jednak jest rzeczą bezsporną, że punktem wyjścia teologicznych wypowiedzi o chrzcie jest w Nowym Testamencie chrzest wierzących dorosłych. Dlatego baptyści chrzczą tylko wierzących. Luteranie natomiast uważają, że chrzest dzieci nie jest sprzeczny z teologicznym rozumieniem chrztu, który ma głębokie podłoże biblijne.

38. Luteranie i baptyści uznają, że sytuacja misyjna, w której mają miejsce wypowiedzi biblijne dotyczące stosunku między wiarą a chrztem, wymaga, aby chrzest był poprzedzony wyznaniem wiary jako odpowiedzią na zwiastowanie Ewangelii. Choć wiara po chrzcie dojrzewa i wzrasta (nie jest ona darem w sensie statycznym), musi być ona łatwa do poznania, gdy ktoś chce być ochrzczony. Baptyści uznają tę nowotestamentową sytuację za sytuację normatywną, przeto nie widzą możliwości udzielania chrztu dzieciom. Luteranie jednak trzymali się poglądu, że Kościół, który uległ powiększeniu wskutek przychodzenia na świat dzieci w rodzinach chrześcijańskich, słusznie zmodyfikował dotychczasowe stanowisko powiadające, że chrzest musi być poprzedzony osobistym wyznaniem wiary. Luteranie byli przeto otwarci na jedno i drugie, na zasadniczą kolejność nowotestamentową (zwiastowanie, nawrócenie/wiara, chrzest) i na chrzest dzieci. Poza tym luteranie nie chcieli stawiać znaku równości

między darem wiary a osobistym jej wyznaniem, toteż biblijnej kolejności nie rozumieli jako następujących po sobie oddzielnych kroków.

### **Płaszczyzna teologiczna**

39. Luteranie podkreślają, że chrzest jest formą Słowa Bożego – widzialnym Słowem jako wyrazem priorytetu łaski Bożej. Bóg jest Tym, który włącza ochrzczonego do Królestwa Bożego i przez to do wspólnoty Kościoła. W chrzcie Bóg udziela zatem daru zbawienia, daru łaski, który może przyjmować tylko wiara. Chrzest i wiara należą do siebie, gdyż bez wiary dar chrztu jest bezcelowy. Ale brak wiary nie może unieważniać działania Bożego; jako łaskawe działanie Boga chrzest pozostaje ważny także bez wiary. Dlatego nie wolno go powtarzać. Niewierzący, którzy zostali ochrzczeni, muszą zostać wezwani, aby uznali to, co Bóg w nich dokonał, i odpowiedzieli na to we wierze. Priorytet łaskawego działania Bożego jest widoczny w chrzcie dzieci: stanowi on szczególne świadectwo, że chrzest jest darem, czymś, co się otrzymuje. Luteranie uważają, że nie bez znaczenia jest fakt, że Jezus wymienił przykładowo dzieci jako te, do których należy Królestwo Boże (Mt 19,14).

40. Baptyści nie widzą uzasadnienia dla interpretacji chrztu jako widzialnego Słowa poprzedzającego łaskę. Nie przypisują chrztowi pozycji, jaką zajmuje Ewangelia jako Ewangelia, która zostaje zwiastowana i poświadczona. Baptyści muszą uznać luterzańskie rozumienie jako zmianę istoty i pozycji chrztu w biblijnym porządku zbawienia. Chrzest nie jest pierwszym krokiem. Baptyści uważają, że pogląd luterński, który nadaje chrztowi samodzielne znaczenie teologiczne i własną funkcję powoduje to, iż dochodzi do jego wyizolowania i przeakcentowania. Wyrażają obawę, że mogłoby to prowadzić do przyznania mu miejsca, które jest zastrzeżone dla Chrystusa i Jego krzyża.

### **Płaszczyzna antropologiczna**

41. W kwestii różnych stanowisk, zajmowanych przez stronę luterzańską i baptystyczną, pewną rolę odgrywa też antropologia, a przede wszystkim zagadnienie wolnej decyzji. Nie jest, oczywiście, sprawą łatwą dokonanie precyzyjnego rozróżnienia między teologicznymi i antropologicznymi aspektami tego zagadnienia, ale wolna decyzja nie jest tylko zagadnieniem teologicznym. Baptyści podkreślają właściwą człowiekowi wolność decyzji na rzecz chrztu. Ani rodzice, ani Kościół nie mogą podejmować tej decyzji w imieniu danej osoby; przede wszystkim nie wolno tego czynić w okresie, w którym osoba ta nie jest jeszcze w stanie podejmować samodzielnych decyzji. Baptyści zdają sobie sprawę, że nikt nie jest wolny od wpływu wywieranego przez otoczenie i społeczeństwo, ale trzymają się przekonania, iż elementem osobistych praw człowieka jest decyzja, czy chce lub nie chce być członkiem Kościoła. Baptyści wiedzą również, że ludziom nie została dana wewnętrzna zdolność decydowania o członkostwie w Królestwie Bożym, lecz że takie decyzje powoduje Duch Święty. Jednak baptyści są zdania, że Bóg stworzył nas jako ludzi, którzy mogą i powinni udzielać osobiście odpowiedzi. Mimo niebezpieczeństwa przeakcen-

towania aspektów subiektywnych i aktywnych przez udzielającego odpowiedzi człowieka, baptyści uważają, że rzeczą ważną jest nie rezygnowanie zupełnie z tych aspektów.

42. Luteranie mogą dać wiele podobnych wypowiedzi na temat istoty ludzkiej, lecz mimo to nie odstępują od twierdzenia, że chrzest w wieku dziecięcym nie pozbawia możliwości podjęcia osobistej decyzji. Bóg, który w chrzcie oferuje zbawienie, domaga się odpowiedzi wiary. Można odmówić tej odpowiedzi. Tak więc zostaje utrzymany osobisty charakter wiary, nawet gdy wiara istnieje w pierwszym rzędzie po to, aby przyjmować już udzieloną łaskę chrztu. Luteranie nie mogą akceptować poglądu, jakoby chrzest dzieci naruszał prawa ludzkie. W tym przypadku widzą oni kwestię praw ludzkich w dialektycznym związku między darem łaski a odpowiedzią wiary. Związek ten musi być związkiem dialektycznym, gdyż łaskę i wiarę wprawdzie trzeba odróżniać od siebie, ale zarazem trzeba je koniecznie widzieć we wzajemnym powiązaniu.

43. Pozycje reprezentowane przez baptystów i luteran mogą być jeszcze przedmiotem dalszych dyskusji w odniesieniu do znaczenia chrztu we własnym życiu. Jedni i drudzy wyrażają zgodny pogląd, że chrzest i wiara są elementami trwającego przez całe życie procesu naśladowania.

44. Luteranie rozwijają tę myśl dalej mówiąc o tym, że chrzest jest przeżywany przez całe pozostałe życie. Traktują go jako wprowadzenie do trwającego przez całe życie procesu. Co raz zostało dane, trzeba stale na nowo aktualizować: *...gdyż chrześcijańskie życie nie jest niczym innym, jak codziennym chrztem raz rozpoczętym i ciągle trwającym<sup>2</sup>*. Proces ten osiągnie swoje spełnienie dopiero u kresu czasu w nowym stworzeniu. Chrzest jest paradygmatem życia chrześcijańskiego; daje nam pewność, że przez łaskę Bożą *jestemy pośród śmierci otoczeni życiem*.

45. Wprawdzie baptyści mówią także o chrzcie jako wprowadzeniu do trwającego przez całe życie procesu, jednakże podkreślają, że nawrócenie – wiara – chrzest to wydarzenie duchowe (odrodzenie), którego nie wolno mylić z wydarzeniem naturalnym (narodzenie). Dlatego wyrażają obawę, że praktyce chrztu dzieci, nawet w sposób niezamierzony, grozi niebezpieczeństwo stania się kulturowo-religijnym *rite de passage* w powiązaniu z naturalnymi narodzinami.

46. Również luteranie dokonują rozróżnienia między naturalnym i duchowym wydarzeniem. Wiedzą, że chrzest dzieci może być niewłaściwie zrozumiany jako *rite de passage*, gdy rodzice i rodzice chrzestni nie zwracają uwagi na nierozzerwalny związek między chrztem a wiarą. Z tego powodu wśród luteran narastają wątpliwości co do udzielania chrztu wszystkim zgłoszonym dzieciom, coraz większą wagę zaczyna się też przykładac do znaczenia rodziny i zboru jako środowiska wiary. Ale luteranie muszą postawić pytanie baptystom, czy praktyka chrztu stosowana w innym okresie życia (np. między dzieciństwem

<sup>2</sup> M. Luter, *Duży Katechizm IV*, 65, w: *Wybrane księgi symboliczne...*, op. cit., s. 112.

a wiekiem dorosłym) jest całkowicie wolna od niebezpieczeństwa, że zostanie niewłaściwie zrozumiana jako *rite de passage*.

### Plaszczyzna eklezjologiczna i socjologiczna

47. Wreszcie, różnice między luteranami a baptystami co do chrztu mogą wyrażać się także w aspektach eklezjologicznych i socjologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do roli rodziny. Uwidacznia się to w trzech następujących problemach. Po pierwsze, dla luteran narodzenie dziecka wiąże się z wprowadzeniem go do rodziny chrześcijańskiej. Sytuacja ta wchodzi w miejsce nowotestamentowej sytuacji misyjnej. Taka zmiana domaga się znowu zmiany w kolejności kroków wiodących do chrześcijańskiej egzystencji. Dla baptystów natomiast ogólna sytuacja misyjna obejmuje również rodziny chrześcijańskie. Po drugie, baptyści rezerwują pojęcie *rodzina Boża* wyłącznie dla Kościoła i odróżniają ją przez to od naturalnej rodziny. Oczywiście także luteranie zdają sobie sprawę z różnicy między pokrewieństwem duchowym i naturalnym; wiedzą, że linia podziału może przebiegać w poprzek rodziny. Mimo to jednak uważają rodzinę chrześcijańską za część rodziny Bożej. Luteranie są zatem przekonani, że rodzice chrześcijańscy i wspierający ich zbor stanowią dla chrztu ich dzieci kontekst wiary. Po trzecie, jaką pozycję, z punktu widzenia teologicznego, mają dzieci żyjące w rodzinie i otoczeniu chrześcijańskim? Luteranie stawiają sobie pytanie, czy baptyści doceniają pozycję dzieci, czy w ogóle zwracają na nią uwagę. Baptyści odpowiadają na to, że wychowanie chrześcijańskie dzieci jest dla nich ważną sprawą, lecz w miejsce chrztu dzieci praktykują modlitwę przyczynną i błogosławieństwa. Większość baptystów uważa chrzest dzieci za nic innego jak błogosławieństwo.

### 3. Wniosek końcowy

48. Dostyc szczegółowe akapity w drugiej części tego rozdziału, dotyczące wiary – chrztu – naśladowania, są próbą wyjaśnienia głównej różnicy między baptystami a luteranami dotyczącej teologii i praktyki chrztu. Część druga byłaby jednak zrozumiana fałszywie, gdyby pozostawiła wrażenie, że nasze rozmowy przerodziły się w teologiczną kontrowersję, z której nie widać wyjścia. Przeciwnie, obaj partnerzy byli pod przemożnym wrażeniem faktu, że łączy ich tyle wspólnych elementów. Przeto z radością zalecamy podjęcie jeszcze większych wysiłków na drodze do wspólnego świadectwa chrześcijańskiego wobec świata. Jest naszym pragnieniem, aby duch życzliwej wspólnoty i miłości, którego osobiście doświadczyliśmy, mógł wszędzie określać stosunki między baptystami a luteranami. W naszym wspólnym rozumieniu wiary i naśladowania widzimy mocną podstawę dla większej współpracy. Nasze spotkania pokazały, że wiele możemy się od siebie nauczyć. Różnice w poglądach oznaczają wzajemne wyzwanie, aby dążyć do większej jasności w działalności praktycznej, w ukazywaniu naszych przekonań i tradycji. Nasze rozmowy odbywały się w atmosferze wzajemnego zaufania i zainteresowania, która była dostatecznie silna, aby nas ustrzec przed zwykłym samousprawiedliwieniem. Widzimy w tym

znak nadziei. Nawet tam, gdzie nie zdołaliśmy uzgodnić naszych przekonań, nauczyliśmy się okazywać naszym sumieniom wzajemny szacunek.

### Zalecenia

49. Szczegółowo przeanalizowaliśmy zagadnienia dotyczące wiary, chrztu i naśladowania, przy okazji nauczyliśmy się otaczać głębokim szacunkiem integralność innej tradycji. Również uświadomiliśmy sobie z ubolewaniem, jaki ból sprawiamy sobie wzajemnie z powodu naszej praktyki chrzcielnej. Dlatego zalecamy:

– aby baptyści i luteranie z sąsiadujących ze sobą zborów organizowali wspólne studia nad teologią i praktyką chrztu, dzięki czemu nauczą się lepiej rozumieć i cenić drugą tradycję kościelną. Postępując w ten sposób przyczynią się do umocnienia wspólnoty chrześcijańskiej, wzrostu świadomości bogactw zawartych w ciele Chrystusa i lepszej realizacji wspólnego posłuszeństwa w świecie;

– aby baptyści i luteranie odrzucili praktykę uprawianą w ostatnim okresie czasu przez pewnych niezależnych ewangelistów, która zachęca jedną i tę samą osobę do przyjmowania na nowo chrztu po każdym przeżyciu nawrócenia;

– aby w świeckim społeczeństwie, w którym nie można już przyjąć bez zastrzeżeń założenia, że chrzest dziecka odbywa się we wspólnocie wiary, luteranie przyjęli i stosowali surową dyscyplinę chrzcielną;

– aby baptyści uznali ważność chrztu luteran, którzy zostali ochrzczeni jako wyznający wierzący, a następnie złożyli wniosek o członkostwo w Kościele baptystycznym;

– aby najbardziej sporna kwestia (tzn. krytyka chrztu dzieci przez baptystów), która nie mogła być rozwiązana w naszym dialogu, była rozważana w duchu wzajemnego szacunku wszędzie tam, gdzie w praktyce zborowej jest ona powodem konfliktu. Luteranie i baptyści winni zdawać sobie sprawę, że istnieją sytuacje, w których jedna strona zadaje ból drugiej stronie. Po stronie luterkańskiej odczucie takiego bólu ma miejsce, gdy baptyści „chrzczą ponownie” luterkańskiego konwertytę, gdyż przez to zostaje zakwestionowana integralność jednego chrztu; po stronie baptystycznej ma miejsce podobne doświadczenie, gdy luteranie praktykę baptystyczną nazywają „ponownym chrztem” i gdy baptyści przekonują się, że ich misyjne świadectwo zostaje odrzucone przez niewierzących opowiadających się za chrztem dzieci (jest to szczególny problem występujący w Kościołach ludowych i państwowych). Luteranie i baptyści winni dawać pierwszeństwo wspólnemu świadectwu chrześcijańskiemu wobec świata i nie dopuszczać do tego, aby dzielące ich różnice w kwestii chrztu stały się przedmiotem zgorszenia;

– aby baptyści zbadali i ocenili różne praktyki, które są stosowane obecnie w zborach baptystycznych: niektórzy baptyści nie przyjmują na członków Kościoła luteran, którzy nie zostali ochrzczeni jako wyznający wierzący, ponieważ baptyści ci nie uznają chrztu dzieci; inni przyjmują ich jako pełnoprawnych członków Kościoła po złożeniu wyznania wiary, co jednak nie oznacza, że tym samym uznają ich chrzest udzielony w wieku dziecięcym; inni respektują osobiste potwierdzenie własnego chrztu udzielonego w wieku dzie-

cięcym, co jednak nie oznacza, że akceptują wiążącą się z tym rodzajem chrztu naukę; inni przyjmują luteran jako członków i uznają też ich chrzest jako *ważny, choć udzielony w niejasnych okolicznościach*; jeszcze inni starają się znaleźć tymczasowe rozwiązanie, gwarantując status członkostwa stowarzyszonego, gościnnego lub braterskiego, dając tym samym sposobność do wspólnego sprawowania kultu i wspólnej służby, lecz uwydatniając w ten sposób różnicę w nauce o chrzcie. Luteranie byliby wdzięczni, gdyby dało się znaleźć rozwiązanie, które w odniesieniu do kwestii członkostwa nie kwestionowałoby integralności chrztu;

– aby luteranie podejmowali dalsze starania zmierzające do uporania się z problemem chrztu udzielanego na każde życzenie (problem szczególnie aktualny w Kościołach o strukturze narodowej) i wyjaśnili, co ta praktyka oznacza dla członkostwa w Kościele;

– aby nasza nieumiejętność znalezienia rozwiązania w kwestii chrztu dzieci była dla nas wyzwaniem do dalszego i gruntowniejszego zbadania teologicznych podstaw tego chrztu oraz wpływu współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego na jego praktykę. Zalecamy wspólne opracowanie takiego studium.

## II. Kościół chrześcijański

### 1. Rozumienie Kościoła i zboru

#### Nasze wspólne dziedzictwo biblijne

**50.** Baptyści i luteranie opierają się w swojej eklezjologii na reformacyjnym wyeksponowaniu Biblii jako źródła i miary tego, czym jest i być powinien Kościół/zbór. Jedni i drudzy starali się o to, aby możliwie jak najlepiej przedstawić bogactwo nowotestamentowej nauki o Kościele/zborze.

**51.** Wczesny Kościół jest kontynuacją działalności grupy uczniów skupionej wokół Jezusa, która po Jego zmartwychwstaniu została na nowo powołana i wyposażona w dary Ducha Świętego. Większość z jego określeń własnych wskazuje jednak na kontynuację związków ze starotestamentowym *ludem Bożym*, ludem przymierza i obietnicy Bożej (1 P 2,10; Rz 9,25n) jako prawdziwymi dziećmi Abrahama i prawdziwym Izraelem (Rz 2,28n; Ga 6,16). Oznacza to, że eklezjologia wczesnego Kościoła jest formułowana teocentrycznie i w świadomości pozycji Kościoła w dziejach zbawienia. Zbór Chrystusa składa się ze wszystkich, *którzy wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa* (1 Kor 1,2; Dz 9,21), jest on *królewskim kapłaństwem i narodem świętym* (1 P 2,9; Ap 1,6), *solą ziemi i światłością świata* (Mt 5,13n.).

**52.** Szczególna więź łącząca zbór z Jezusem Chrystusem zostaje wyrażona w różny sposób. Jezus wybrał swoich uczniów, by przestawali z Nim i by mógł ich wysłać jako tych, których wyposażył w swoje pełnomocnictwo (Mk 3,14n; J 15,16). On *umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy go kąpielą wodną przez Słowo* (Ef 5,25n). On jest Panem Kościoła,



który wzywa do posłuszeństwa. On jest pasterzem owiec (J 10, 2nn). Kościół jest zależny od Niego w taki sam sposób, jak latorośle od krzewu winnego (J 15, 1nn). Wokół Jego stołu gromadzi się zbór (1 Kor 11, 17nn). Zbór żyje w *Chrystusie, w Panu* (Flp 1, 1; 4, 4). Określenie ciała Chrystusa w szczególny sposób podkreśla jednocześnie jedność wszystkich różnych członków w Chrystusie i Jego władzę jako Głowy ciała (Rz 12; 1 Kor 12; Ef 1, 22; Kol 1, 18). Należenie do grona uczniów oznacza też pójście śladami Jezusa i branie z Niego przykładu przez noszenie krzyża, cierpienie ze względu na Jego imię i sprawowanie służby (Mk 8, 34; 10, 43-45; 1 Kor 4, 9nn).

53. Kościół jest tworem Ducha Świętego, który w Zielone Świątki został wylany na lud Boży. Duch Święty pośredniczy w przekazywaniu nowego życia i mocy objawionej w zmartwychwstaniu Chrystusa z umarłych (Dz 2, 32n). Tak członkowie zboru stają się *żywymi kamieniami*, z których buduje się *dom duchowy* i świątynia; ich cechą charakterystyczną jest świętość (1 P 2, 5nn; Kol 1, 22).

54. Zbór nowotestamentowy wyróżnia się wieloma charakterystycznymi właściwościami. Jest on zbozem uniwersalnym, obejmującym wszystkie narody i nie mającym żadnych barier, które dzieliłyby Żyda i Greka, niewolnika i wolnego, mężczyznę i kobietę (Ga 3, 28). Kościół stanowi jedność w Chrystusie (Ga 3, 28; Ef 4, 3n). Jego jedność jest dla niewierzącego świata znakiem, by uwierzył (J 17, 21). W podobny sposób miłość panująca w zborze jest znakiem zaproszenia skierowanym do wszystkich ludzi (J 13, 34n). Kościół jest Kościołem misyjnym, Kościołem powołanym przez Chrystusa do współuczestnictwa w Jego służbie wobec świata. Jest wspólnotą, która sprzeciwia się sposobom działania władców świeckich przez to, że sama nie sprawuje władzy, lecz służy innym w pokorze (Mt 20, 25-28). Kościół jest wspólnotą miłości, współczucia i przebaczenia, wspólnotą, która żyje z miłosierdzia Chrystusa (Mt 18). Jego służba polega na oddawaniu chwały, chociaż ma *skarb w naczyniach glinianych* (2 Kor 3, 8n; 4, 7); służba ta przejawia się często w paradoksalny sposób: *Jako zasmuceni, ale zawsze weseli, jako ubodzy, jednak wielu ubogacający* (2 Kor 6, 10).

55. Kościół/zbór nowotestamentowy jest pielgrzymującym ludem Bożym na drodze, na której objawi się dzień Pana Jezusa Chrystusa, gdy Ten, *który rozpoczął [...] dobre dzieło, będzie je też pełnił...* (Flp 1, 6). Perspektywa eschatologiczna uprawnia Kościół/zbór do dalszej pracy w dziele wiary, trudzie miłości i wytrwałości w nadziei (1 Tes 1, 3). Kościół jest pielgrzymującym ludem Bożym, który otrzymał obietnicę wielkiego *odpocznienia w Bogu* (Hbr 4) i pokłada nadzieję w tym, że zawsze będzie z Panem (1 Tes 4, 17). Dlatego Kościołowi nie wolno się chlubić (1 Kor 4, 7); jest on raczej, mówiąc słowami ap. Pawła, *wezwany, żeby poznać Go* (Chrystusa) *i doznać mocy zmartwychwstania Jego*, i uczestniczyć w cierpieniach Jego, i żeby zmierzać do celu (Flp 3, 10-14).

56. Chociaż luteranie i baptyści uznają autorytet posełstwa biblijnego i w ramach swoich tradycji starają się być mu wierni, to w dziedzinie jego rozumienia i doświadczania wytworzyła się u nich tendencja do odmiennego rozkładania akcentów.

### Rozumienie luterzańskie

**57. Znamiona Kościoła.** Luteranie, za przykładem luterzańskich reformatorów, trzymają się ekumenicznego rozumienia Kościoła, które znalazło swój wyraz w Nicejskim Wyznaniu Wiary. Jako rzecz oczywistą przyjmuje się cztery jego atrybuty: jedność, świętość, katolickość i apostołskość. Specyfiką tradycji luterńskiej jest to, że znamiona Kościoła utożsamia się przeważnie ze Słowem i sakramentami. Bez tych środków nie byłoby wierzących i tym samym Kościoła. *Kościół [...] jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane. To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu Ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane zgodnie ze Słowem Bożym. Do prawdziwej jedności Kościoła chrześcijańskiego nie jest zaś konieczne, ażeby wszędzie były zachowywane jednakowe ceremonie, ustanowione przez ludzi, jak mówi Paweł w liście do Efezjan r. 4: – „Jedno ciało i jeden duch, jak też powołani jesteście do jednej nadziei, która należy do powołania waszego; jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest”<sup>3</sup>.* Przeto luteranie uważają, że te widzialne skuteczne środki mają istotne znaczenie dla życia Kościoła. Luter, poszerzając listę znamion Kościoła wpisał na nią także formy wyrażania wiary: modlitwę, wielbienie, dziękczynienie i cierpienie w naśladowaniu.

**58. Reformatorzy luterzańscy** obstawali przy tym, aby rolę istotnych znamion Kościoła pełniły raczej formy wyrażania Ewangelii (tzn. Słowo i sakramenty) niż formy wyrażania wiary. Postępując w ten sposób kierowali się zasadniczym przekonaniem, że zbawienie jest wolnym darem Boga, którego nie da się uzyskać przez ludzkie działanie, i że środki łaski są widzialne i konkretne. Znamienne, że luteranie dają więc priorytet temu, co zostaje darowane przez Boga, i dopiero na drugim miejscu wspominają owoce wiary, które uwidoczniają się w zgromadzeniu wierzących. Podkreślają również, że Kościół w tym świecie nie jest nigdy wyłącznie Kościołem wierzących. W jego szeregach znajdują się też chrześcijanie nominalni (obłudnicy). Dopiero na Sądzie Ostatecznym dojdzie do rozdzielenia jednych od drugich.

**59. Różnorodna praktyka.** Identyfikowanie jakiegoś Kościoła z Kościołem tradycji luterńskiej nie jest możliwe tylko na podstawie stylu, praktyki i zwyczaju. Jedność nie zależy od zgodności w takich sprawach. Luterńska praktyka, wyrosła na podłożu wspólnego dziedzictwa katolicyzmu średniowiecznego, została ukształtowana przez reformy XVI wieku, zaś w okresie późniejszym ulegała wpływom pietyzmu i oświecenia. Europejskie Kościoły luterńskie, rozprzestrzeniając się na innych kontynentach, rozsiały tam pewne specyficzne cechy; jednocześnie dzięki wprowadzeniu nowych praktyk były w stanie odpowiedzieć na wyzwania i możliwości stworzone przez nowe środowisko życiowe. Mimo istnienia nowych praktyk, wszędzie, gdzie żyją luteranie, ich życie kościelne charakteryzuje się przywiązywaniem znaczenia do zasadniczej roli Słowa i Sakramentu.

<sup>3</sup> Cyt. za: *Konfesja Augsburska z 1530 r.* (nowy przekład), Warszawa 1970, s. 14 i 16.

**60. Nabożeństwo.** Naczelna pozycja Słowa i Sakramentu uwidacznia się przede wszystkim w nabożeństwie. W zborze zgromadzonym na nabożeństwie luteranie widzą ośrodek tego, czym jest Kościół. Sakramenty uważa się za równie ważne i skuteczne jak zwiastowane Słowo podczas przekazywania Ewangelii. Chleb i wino oraz woda połączona ze Słowem stają się nosicielami przebaczącej i wyzwalającej obecności Chrystusa w wierzącym. W wielu Kościołach luterzańskich łączność ze starożytnym i średniowiecznym Kościołem europejskim manifestuje się w korzystaniu z osiągnięć sztuki plastycznej i muzyki, w używaniu strojów liturgicznych i stosowaniu ustalonego rytuału podczas nabożeństwa. Luteranie w odpowiedzi na nakaz misyjny wyciągają rękę do ludzi reprezentujących inne dziedzictwo kulturowe i w coraz większej mierze zajmują otwartą postawę wobec różnorodności form stosowanych w nabożeństwie. Jednocześnie znajdują się pod wpływem liturgicznych ruchów odnowy, z czym wiąże się przywiązywanie większej wagi do klasycznych form liturgicznych.

**61. Zwiastowanie Słowa Bożego** jest w dalszym ciągu najistotniejszym elementem nabożeństwa luterńskiego. Luteranie rozumieją głoszenie kazania jako spotkanie z żywym głosem Boga przez Ewangelię (*viva vox evangelii*). Znamienne jest to, że kazanie luterńskie ma charakter egzegetyczny; zajmuje się ono wykładem tekstu biblijnego, który jest brany często z planu perykop, zawierającego ustalone teksty biblijne na niedziele roku kościelnego (lekcjonarz). W Kościołach luterzańskich istnieje możliwość okazynego głoszenia kazania przez świeckich. Na ogół jednak ci, którzy głoszą Słowo Boże lub sprawują sakramenty są duchowymi ordynowanymi zgodnie z ustalonym porządkiem lub osobami znajdującymi się pod ich nadzorem.

**62. Katecheza.** Centralne znaczenie Słowa uwidacznia się także w podkreślaniu roli katechezy w Kościołach luterzańskich. Od czasów Lutra propagowano zarówno czytanie katechizmu w rodzinie jak i katechezę prowadzoną przez duchownego. Jeszcze dzisiaj Kościoły luterńskie domagają się od swoich konfirmantów, aby przez pewien okres czasu zajmowali się poważnym studiowaniem Pisma Świętego i katechizmu. Konfirmacja, jako wspomnienie chrztu, jest ważnym etapem w życiu wierzącego, chociaż często przyjmuje też zabarwienie kulturowe. Kształcenie dorosłych we wierze chrześcijańskiej jest w życiu zborów i instytucji luterzańskich rozpowszechnionym zjawiskiem.

**63. Porządek kościelny.** W Kościołach luterzańskich autorytet sprawuje się za pomocą urzędu na mocy ordynacji, w którego gestii jest głoszenie Słowa i udzielanie sakramentów. Zbór luterński nie uważa się za jednostkę autonomiczną, gdyż swoje życie i byt wywodzi on z tych środków łaski, które – zgodnie z porządkiem – zostały powierzone powołanym i ordynowanym duchownym. Autorytet w dziedzinie kierowania zбором duchowny dzieli jednak z radą zborową. Z kolei zbory i duchowni dzielą swoje pełnomocnictwo w dziedzinie nauczania i administrowania ze synodami lub innymi strukturami ponadzborowymi. Poprzez takie wzajemnie zależne struktury kontroli i ugody Kościoły tradycji luterńskiej pragną uniknąć skrajności, które z jednej strony charakteryzują kongregacjonalizm, z drugiej zaś – hierarchię klerykałną. Prawie

wszystkie Kościoły luterzańskie praktykują między sobą wspólnotę kościelną oraz uczestniczą w pracy organizacji ekumenicznych na płaszczyźnie lokalnej, krajowej i międzynarodowej.

64. Kościoły luterzańskie występują zarówno w krajach, w których przysługuje im ranga Kościołów ludowych (Volkskirchen), jak i tam, gdzie istnieje ścisły rozdział Kościoła i państwa i gdzie luteranie stanowią jedną z wielu denominacji.

65. Wielkim wkładem i wielką siłą luterńskiego dziedzictwa konfesyjnego jest szczególne uwydatnienie daru. Jeśli jednak luteranie skupiają zbyt dużą uwagę na zwiastowaniu Słowa i sakramentach, to popadają w niebezpieczeństwo zapomnienia o tym, że te kosztowne dary nie są celem samym w sobie, lecz mają służyć jako środki do tworzenia i zachowania wiary. Słowo trzeba nie tylko głosić, lecz należy w nie także wierzyć, wyznawać je i żyć nim. Stała pokusa, jaka grozi luteranom, polega na skłonności do podkreślania usprawiedliwienia z łaski przez wiarę jako istoty Ewangelii z pominięciem uświęcenia jako dalszego etapu tego procesu; w konsekwencji zbawcza łaska, którą głosimy, staje się tanią łaską. Z powyższego wynika z jednej strony intelektualizacja teologii przez oderwanie jej od praktyki naśladowania, z drugiej zaś wspieranie postawy kwietystycznej w odniesieniu do takich zagadnień, jak sprawiedliwość, pokój i zachowanie stworzenia. Poza tym z podkreślaniem czystego zwiastowania Ewangelii i właściwego sprawowania sakramentów wiąże się skłonność do udzielania poparcia pewnej formie klerykalizmu, który jest nie do pogodzenia ze sprawowaniem darów przez każdego poszczególnego chrześcijanina. Tak więc wśród luteran występuje często słabość w dziedzinie wyrażania wspólnoty i przedstawiania misyjnej wizji.

### Rozumienie baptystyczne

66. Cechy zboru. Baptystycy potwierdzają na ogół tradycyjne cechy Kościoła jako jednego, świętego, powszechnego i misyjno/apostolskiego. Ich teologiczne podejście do eklezjologii można jednak rozpoznać łatwiej w skłonności do utrzymywania możliwie najściślejszych związków z Biblią; chcą oni być *zbozem żyjącym według zasad Nowego Testamentu*. Eklezjologię baptystyczną w szczególny sposób ukształtowały: pierwsze rozdziały Dziejów Apostolskich, pauliński obraz *ciała Chrystusa*, opis zawarty w Ef 4 oraz wskazania dotyczące życia zborowego, jakie można znaleźć w Mt 18 i w listach pastoralnych. Interpretując te akapity Pisma Świętego baptystycy podkreślali żywy charakter zboru, któremu przeciwstawiali czysto zewnętrzną formę chrześcijaństwa. Od samego początku baptystycy trudnili się poszukiwaniem *prawdziwego Kościoła*.

67. Baptystycy, w nawiązaniu do dziedzictwa kongregacyjnego, podkreślają, że zbor stanowią ludzie; chcą być oni *ludem Bożym*. Organizacja zboru nie może się przerodzić w instytucjonalizm, a życie chrześcijańskie – w rutynę. Pierwszeństwo udziela się aspektom osobistym, zwłaszcza osobistej wierze i osobistemu zobowiązaniu. Baptystycy mają upodobanie do nazwy *Kościół wolny*, która wskazuje zarówno na wolną decyzję jak i na wolność od niekościelnych wpływów.

68. W dziedzinie historii należy zwrócić uwagę na to, że baptyści zabiegali o to, by być spadkobiercami *radykałnej Reformacji*. Chętnie cytują przedmowę Lutra do „Deutsche Messe” (1526), gdzie jest mowa o tych, *którzy w sposób poważny chcą traktować swoje chrześcijaństwo*. Ponadto eklezjologia baptystyczna rozwinęła się częściowo jako reakcja na eklezjologię Kościołów zinstytucjonalizowanych; z tej perspektywy należy rozumieć jej aspekty antyhierarchiczne i antysakramentalne jak i przeciwstawienie zboru lokalnego, pielęgnującego bliskie, osobiste stosunki, anonimowości Kościoła ludowego (Volkskirche). Ruch baptystyczny tworzył się w czasie rodzenia się demokracji. Wiele jej aspektów znalazło odbicie w życiu baptystycznym, np. energiczne występowanie na rzecz wolności religijnej.

69. Eklezjologia baptystyczna przejęła wiele z tradycji reformowanej: z zwinglianizmu np. uwydatnienie roli Ducha Świętego, zaś z kalwinizmu podkreślanie uświęcenia i praktycznego działania chrześcijańskiego. Toteż ośrodkiem nabożeństwa baptystycznego jest nie tyle stół komunijny, ile raczej ambona; za rzecz ważną uchodzi nauczanie biblijne. Podkreślanie osobistego działania powiązane z podkreślaniem roli pietyzmu, ruchów przebudzeniowych oraz pracy misyjnej i diakonijnej.

70. Eklezjologia baptystyczna dałaby się opisać słowami Ga 4,19: *dopóki Chrystus nie będzie ukształtowany w was*. Wiąże się z tym konkretne naśladowanie chrześcijańskie, rozumienie Kościoła jako żywego organizmu, widzialny kształt Kościoła w znaczeniu doświadczenia gromadzącego się zboru i jego bycia znakiem wobec świata. Zbór istnieje po to, aby mógł uwidocznić się Jezus Chrystus. Ma on, rzecz jasna, wysuwać na pierwszy plan nie siebie, lecz Jego łaskę i Jego dary.

71. **Praktyka zborowa.** Baptystyczna praktyka zborowa kieruje się podstawowym przekonaniem, że zbór jest ciałem Chrystusa i narzędziem Boga do zbawienia świata.

72. Ludzie stają się członkami ciała Chrystusa i jako tacy również członkami zboru przez osobistą wiarę wyznaną w chrzcie wierzących. Doświadczenie Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Pana oraz publiczne wyznanie tej wiary w chrzcie ma podstawowe znaczenie dla baptystycznego rozumienia egzystencji zboru.

73. Życie w zborze charakteryzuje się duchem świadomej wspólnoty. Objawia się to w regularnych nabożeństwach, zgromadzeniach modlitewnych, pracy biblijnej, stosunkach między osobami i rodzinami oraz w trosce o chorych i cierpiących. Podkreśla się również potrzebę osobistego zaangażowania i wiarygodny chrześcijański styl życia. Członków zboru zachęca się do regularnego uczestniczenia w nabożeństwie, zwiastowaniu Słowa, katechezie i Wieczery Pańskiej. We wszystkich tych przypadkach przywiązuje się dużą wagę do Biblii jako podstawy życia i nabożeństwa baptystycznego.

74. Chociaż baptyści podkreślają kapłaństwo wszystkich wierzących i równość wszystkich członków, to są w posiadaniu struktur organizacyjnych,

które służą życiu i misji Kościoła. W centrum znajduje się służba całego zboru, a zadaniem zgromadzenia zborowego jest nadanie jej kształtu. Zbór wybiera diakonów i – niekiedy – starszych do duchowego i administracyjnego kierowania jego sprawami. Duchowni, którzy są również wybierani i mianowani przez zbór, przez swoją służbę umożliwiają mu wypełnianie zadania misyjnego. Od wszystkich członków zboru oczekuje się – i do tego się ich zachęca – aby rozpoznali swoje osobiste dary i talenty oraz wykorzystali je aktywnie w służbie dla zboru.

75. Ważne jest przekonanie, że zbór nie istnieje dla siebie. Toteż baptyści uważają ewangelizację, misję i służby społeczne za istotne zadania zboru. Naśladowanie Jezusa Chrystusa oznacza również wzięcie na siebie krzyża. Baptyści, jak inni chrześcijanie, doświadczyli także realności tej prawdy biblijnej; było to dla nich impulsem do przyjęcia jej jako jednej z cech zboru.

76. Dla baptystów autorytet znajduje się w zborze lokalnym. Zbory lokalne mogą jednak upoważnić inne struktury kościelne do skuteczniejszego wypełnienia ich zadania misyjnego.

77. Chociaż Kościół powszechny urzeczywistnia się widzialnie w zborze lokalnym, to większość baptystów zdaje sobie sprawę z istnienia szerszej wspólnoty baptystycznej i powszechnego Kościoła chrześcijańskiego. Dla koordynowania swojej pracy i skutecznego wypełniania swojej misji podejmują współpracę w strukturach regionalnych, krajowych i międzynarodowych. Ich uczestnictwo w różnych projektach i organizacjach ekumenicznych jest również dowodem, że uważają się za część uniwersalnego ciała Chrystusa.

78. Baptyści przywiązują dużą wagę do rozdziału Kościoła i państwa oraz do wolności religijnej, gdyż są przekonani, że Ewangelia musi być przyjmowana i przeżywana w wolności od przymusu lub zależności politycznej, społecznej, narodowej, prawnej i religijnej.

79. Spoglądając wstecz na nasze eklezjologiczne wypowiedzi doktrynalne spostrzegamy, że baptyści z luteranami dzielą świadomość, iż Kościół, który w Jezusie Chrystusie – i tylko w Nim – ma swoją tożsamość, jest też stale społecznością kruchą, grzeszną i ludzką. W świetle Chrystusa uświadamiamy sobie naszą niedoskonałość. Wspólnie musimy też sobie uprzytomnić, że koncentrowanie uwagi na naszych sprawach zborowych powstrzymuje nas niekiedy przed zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości i pokoju w świecie. Naszą wiarę w Chrystusa identyfikujemy niekiedy za łatwo z naszymi dążeniami i interesami społeczno-ekonomicznymi i kulturowymi. Nasze własne życie kościelne absorbuje nas często tak bardzo, że nie okazujemy dostatecznego zainteresowania naszej odpowiedzialności ekumenicznej. Baptyści winni zdawać sobie sprawę, że podkreślanie przez nich pobożności prowadzi łatwo do moralizmu. Winni poznać, że są niekonsekwentni, gdy z jednej strony eksponują kapłaństwo wszystkich wierzących, z drugiej zaś wzbraniają się przed zaangażowaniem na rzecz pełnoprawnego urzędu i ordynacji kobiet.

## 2. Poselstwo Kościoła

80. Bogu jesteśmy wdzięczni za to, że Ewangelia o Jezusie Chrystusie uwalnia nas z naszego wyobcowania i zainteresowania tylko sobą oraz przygotowuje do oddawania czci Bogu, miłowania bliźnich i przyjmowania odpowiedzialności za środowisko, w którym żyjemy. Bóg dzieląc z nami swe życie w Chrystusie i w Duchu Świętym wezwał nas jako pojedynczych ludzi i jako Kościoły, byśmy byli *współpracownikami Bożymi* (1 Kor 3,9). Przez stulecia słyszymy zaproszenie i wezwanie naszego Pana: *Tak niechaj świeci wasza światłość przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie* (Mt 5,16).

81. Jako luteranie i baptyści odpowiadamy radośnie na powołanie, byśmy byli ludem Bożym; w tym charakterze mamy możliwość współuczestniczyć w poselstwie Bożym, wzywać ludzi do wiary w Jezusa Chrystusa, być reprezentantami Jego mocy dla uzdrowienia życia ludzkiego wszędzie tam, gdzie jest ono zagrożone, i brać na siebie odpowiedzialność jako szafarze Jego stworzenia. Bóg, który umiłował świat (J 3,16) i przez Chrystusa z sobą pojednał, powołuje nas do służby pojednania (2 Kor 5,18.20). Służba ta konkretyzuje się w wielu różnych formach, za których pomocą nasze Kościoły próbują reagować na otaczające je potrzeby. W tych wszystkich formach służby chcemy dawać wyraz miłości Boga do naszego świata i być przez to świadkami Jego panowania.

82. W ramach naszych ewangelizacji opowiadamy historię Jezusa jako dzieje bezwarunkowej miłości Boga. Wierzymy, że Ewangelia jest mocą Bożą do zbawienia, że ludzie przez wiarę w Jezusa Chrystusa znajdują przebaczenie swoich win, nadzieję w okresach zwątpienia i sens tam, gdzie zdaje się dominować nad nimi brak nadziei. Dziękujemy Bogu za wiele znaków w życiu ludzi, które przyczyniają się do uwydatnienia mocy Ewangelii dziś.

83. Podczas naszych działań misyjnych współpracujemy wszędzie z braćmi i siostrami w Chrystusie w realizacji wspólnego zadania polegającego na składaniu słowem i czynem ewangelicznego świadectwa. Jako ci, którzy wiedzą, że Bóg, którego doświadczyliśmy jako Zbawiciela, jest również Stwórcą i Zachowawcą świata, oraz jako odbiorcy Jego zbawczej i jednajęcej miłości nie możemy postąpić inaczej jak tylko podzielić się z innymi tą miłością, której sami doświadczyliśmy. Chcemy przy tym respektować kulturowe dziedzictwo innych ludzi. Wiemy, że przymus i prozelityzm są sprzeczne z Ewangelią. Jednocześnie potwierdzamy, że gorliwość misyjna należy do istoty Ewangelii. Wyznając, że Kościół jest Kościołem „apostolskim” potwierdzamy, że należymy do wspólnoty tych, którzy zostali „posłani”, aby świadczyć o radosnym poselstwie zwiastowanym w Jezusie Chrystusie. Jak apostoł Paweł odczuwamy Bożą konieczność (1 Kor 9,16) i zobowiązanie (Rz 1,14) bycia świadkami *w Jeruzolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi* (Dz 1,8).

84. Elementem naszego uczestnictwa w Bożym poselstwie jest wspieranie przez nas ekumenicznego procesu na drodze do sprawiedliwości, pokoju i zachowania stworzenia. Zdajemy sobie sprawę, że godność człowieka,

społeczności ludzkiej i środowiska naturalnego są zagrożone w różny sposób przez egoizm, materializm, militaryzm i interesy własne narodów. Wyścig zbrojeń i kryzys ekologiczny zagrażają przetrwaniu ludzkości. Rasizm, apartheid, seksizm, ideologie, tortury i bezrobocie zagrażają godności i równości ludzi. Nędza, głód i choroba zmuszają miliony ludzi do życia w nieludzkich warunkach. Uchodźcy, azylanci i bezrobotni stali się we współczesnym społeczeństwie ludźmi z marginesu. Prostytucja i praca zarobkowa dzieci oraz rozkład rodziny niszczą energię i kreatywność następnej generacji. Obojętność, nieuwaga oraz indywidualny i kolektywny egoizm doprowadziły do poważnego zniszczenia natury, podkopując przez to podstawy życia naszej planety. W tej sytuacji – odpowiadając na wezwanie Boga – jako jednostki i jako wspólnoty chrześcijańskie powinniśmy być rzecznikami pokoju i pojednania. Winniśmy uzdrawiać tych, którzy odnieśli rany na ciele i duszy, oraz inwestować czas, pieniądze i siłę na dostarczenie uciskanym sprawiedliwości, a głodnym i chorym pożywienia i opieki lekarskiej. W tym sensie angażujemy się też na rzecz realizacji praw ludzkich. Ponieważ natura współuczestniczy wraz z nami w dziele stworzenia i zbawienia (Rz 8,19-22), przeto również na nią rozciąga się nasze poczucie odpowiedzialności. Toteż wzywamy nasze Kościoły, aby za istotny element naszej wiary w Jezusa Chrystusa uważały walkę na rzecz realizacji praw ludzkich, utrzymanie pokoju i otaczanie ziemi opieką.

85. Nasze rozmowy rozumieliśmy jako odpowiedź na wolę naszego Pana, abyśmy w procesie zmierzającym do jedności lepiej mogli odtworzyć prawdziwą istotę Boga i tak stali się bardziej wiarygodnymi świadkami dla świata, któremu są niezbędnie potrzebne słowa i działania przyczyniające się do pojednania, uzdrowienia i przebaczenia (J 17,20n; Ef 4,4-6).

### 3. Wieczerza Pańska

86. Baptyści i luteranie wyznają wspólnie, że Wieczerza Pańska została ustanowiona przez Jezusa Chrystusa jako wieczerza nowego przymierza między Bogiem i Jego ludem oraz jako wieczerza wspólnoty (koinonia) między wierzącymi.

87. Zgodnie z ustanowieniem przez Jezusa Chrystusa uroczystość Wieczerzy Pańskiej zgromadza zbor w celu wspólnego spożywania chleba i picia wina, słuchania Słowa obietnicy i modlenia się. Za pomocą modlitwy dziękujemy Bogu za Jego dzieło, którego dokonał w stworzeniu, zbawieniu i uświęceniu. Wspominamy cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz prosimy o przyście Ducha Świętego. Świętujemy obecność Chrystusa i oczekujemy chwili, gdy wspólnota z Nim spełni się w Jego Królestwie. Po odpowiednim przygotowaniu zostajemy posłani do tego świata jako świadkowie i narzędzia przyszłego Królestwa Chrystusowego.

88. Wspólnie wyznajemy, że pośród zboru sprawującego podczas nabożeństwa Wieczerzę Pańską jest obecny Jezus Chrystus. Istnieją jednak różnice



w rozumieniu sposobu Jego obecności. W perspektywie luteranńskiej Pan przez Słowo obietnicy i działanie Ducha Świętego daje siebie w swoim ciele i swojej krwi wraz z chlebem i winem. W ten sposób chce On się nam ofiarować. To przyjmowanie Chrystusa nie jest zależne od wiary pojedynczej osoby, chociaż tylko wierzący mogą Go przyjąć ku zbawieniu. Baptyści łączą obecność Chrystusa z uroczystością Wieczerzy Pańskiej ujmowaną całościowo: łamiąc chleb i pijąc wino zbor z gromadzony na nabożeństwie wspomina ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, który w mocy Ducha Świętego dzieli z nami swoje życie.

**89.** Co daje Pan w podarunku swojemu ludowi? Samego siebie. We wspólnocie z Nim otrzymujemy przebaczenie grzechów, wolność do prowadzenia uświęconego życia i służby w świecie, odnowioną wspólnotę sióstr i braci oraz nadzieję na przyszłe życie. Jest to nasza wspólna wiara, chociaż w przeszłości luteranie zaznaczali silniej przebaczenie grzechów i pewność zbawienia, baptyści natomiast (w znaczeniu 1 Kor 11) podkreślali pojednanie między członkami zboru i duchowe wzmocnienie życia nastawionego na uświęcenie i dawanie świadectwa.

**90.** Podczas sprawowania Wieczerzy Pańskiej gospodarzem jest Chrystus. Zaproszeni są wszyscy, którzy wyznają Go jako Pana i Zbawiciela. Dla luteran i baptystów udział w Wieczerzy Pańskiej jest stale ponawianym potwierdzeniem i wyznaniem, że przez wiarę i chrzest zostaliśmy włączeni do ciała Chrystusa i że jesteśmy Jego ludem.

### Zalecenia

**91.** Na podstawie wspólnego rozumienia Kościoła i jego zadania misyjnego, które udało się nam osiągnąć, zalecamy:

- uznanie się wzajemnie za wspólnoty w łonie Kościoła Chrystusowego;
- zachęcenie naszych Kościołów i zborów do udziału w aktualnie toczonych walkach o urzeczywistnienie praw ludzkich, ustanowienie sprawiedliwości i pokoju oraz zachowanie stworzenia;
- popieranie starań naszych zborów i Kościołów o pozyskanie świata dla sprawy autentycznego zaangażowania się na rzecz Chrystusa. Ponieważ każde prawdziwe świadectwo chrześcijańskie jest współuczestnictwem w poselstwie jednego Chrystusa, domagamy się wzmożonej koordynacji inicjatyw misyjnych podejmowanych przez nasze Kościoły i zbory.

**92.** Zalecamy potwierdzenie już istniejącej gościnności przy Stole Pańskim i udzielenie jej poparcia w nawiązaniu do przeprowadzonych rozmów na temat Wieczerzy Pańskiej.

#### IV. Luterzańskie potępienie anabaptystów w XVI wieku a współczesne stosunki między luteranami a baptystami

##### 1. Luterzańskie pisma wyznaniowe

93. Luterzańskie pisma wyznaniowe z XVI wieku zawierają potępienia anabaptystów i ich doktryny:

94. Konfesja Augsburska z 1530 roku (*Confessio Augustana/CA*) wyraźnie wspomina i potępia anabaptystów oraz ich doktrynę w pięciu artykułach. Są to:

– Artykuł V: *Potępia się nowochrzczeńców i innych, którzy uczą, że Ducha Świętego otrzymujemy bez zewnętrznego słowa Ewangelii, przez własne przygotowanie myśli i uczynki.*

– Artykuł IX: *Z tego powodu odrzuca się nowochrzczeńców, którzy nauczają, że chrzest dzieci nie jest właściwy.* Tekst łaciński dodaje jeszcze: *et affirmant sine baptismo pueros salvos fieri* (= „i utrzymują, że i bez chrztu dostępują one zbawienia”).

– Artykuł XII: *Damnant Anabaptistas, qui negant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum* (= „Kościoły nasze potępiają anabaptystów, którzy przeczą temu, że ci, co raz dostąpili usprawiedliwienia, mogą postradać Ducha Świętego”).

– Artykuł XVI: *Potępia się nowochrzczeńców, którzy nauczają, że żadna z powyżej wymienionych rzeczy nie jest chrześcijańska (...chrześcijanie mogą bez grzechu piastować zwierzchnie, książęce i sędziowskie urzędy, wydawać na podstawie cesarskiego i innych obowiązujących praw wyroki, wymierzać sprawiedliwość, karać mieczem złoczyńców, prowadzić słuszne wojny...).*

– Artykuł XVII: *Dlatego odrzuca się nowochrzczeńców, którzy nauczają, że diabli i ludzie potępieni nie będą cierpieli wiecznej udręki i męki.*

95. Formuła Konkordii z 1577 roku w paragrafie „Błędne artykuły nowochrzczeńców” (Epitome, rozdz. 12.3) poddaje krytyce antropologię anabaptystyczną z jej rzekomym odrzuceniem nauki o grzechu pierworodnym jak i odmowę chrzczenia dzieci przez anabaptystów. Poza tym krytykuje się pogląd, że *zбір, w którym znajdują się jeszcze grzesznicy, nie jest prawdziwym zбором chrześcijańskim.* W paragrafie tym zostają powtórzone potępienia, o których mówi CA XVI.

96. Reformatorzy luterzańscy rzadko dokonywali rozróżnienia między różnymi nurtami „lewego skrzydła” Reformacji, lecz mieli skłonność do uogólniającego określenia nowochrzczeńcami nawet tych grup, które znajdowały się ze sobą w konflikcie (jak np. stosujący przemoc marzyciele i anabaptyści o nastawieniu pacyfistycznym).

## 2. Skutki potępień

97. Potępienia, o których mówią Konfesja Augsburska i Formuła Konkordii, były skierowane przeciw naukom i nauczycielom, którzy sprzeciwiali się luterzańskiemu rozumieniu Ewangelii. Jednak skutki, jakie pociągały one za sobą, wykraczały daleko poza obszar polemiki teologicznej. Potępienia te przyczyniały się do wspierania mentalności, która miała poważne następstwa społeczne i prawne dla anabaptystów; m.in. miały miejsce: konfiskaty własności, tortury, wygnania i wyroki śmierci. Prześladowanie anabaptystów w XVI wieku świadczy o braku zaangażowania na rzecz wolności religijnej, zasady, którą potwierdzają dzisiaj luteranie i baptyści.

98. Nawet jeśli jest rzeczą sporną istnienie łączności między współczesnym ruchem baptystycznym, który zrodził się w XVII wieku, a anabaptystami XVI wieku, to jednak wielu dzisiejszych baptystów właśnie w anabaptystach XVI wieku zaczyna się doszukiwać coraz częściej korzeni własnej tożsamości i samozrozumienia. Niezależnie od przyjmowanych poglądów, faktem niezbitym jest to, że wskutek luterzańskich potępień dyskryminacja i ograniczenia prawne objęły także baptystów.

## 3. Luterzańskie pisma wyznaniowe a dzisiejsi luteranie

99. Współcześni luteranie uważają się za spadkobierców pism wyznaniowych XVI wieku. Świadomość konfesyjna nie wymaga jednak, aby teologowie przyjmowali bezkrytycznie każde zawarte w nich sformułowanie. Duch, który przenika wyznania wiary, sam zmusza wierzącego do odrzucenia lub zmodyfikowania tych sformułowań ludzkich, które nie dają się pogodzić z zastosowaniem Ewangelii w dzisiejszym świecie. I tak na przykład w świetle zmieniającego się współcześnie charakteru wojny trzeba poddać reinterpretacji art. XVI Konfesji Augsburskiej, który głosi naukę o „sprawiedliwej wojnie”. Podobnie ma się sprawa z art. IX, którym posługiwano się dla poparcia poglądu, że wszystkie dzieci muszą być ochrzczone lub że jedyną uprawnioną formą chrztu jest chrzest dzieci. I w tym przypadku potrzebna jest reinterpretacja, o ile we właściwy sposób chce się zareagować na stosunki panujące w zeświecczonym społeczeństwie. W sytuacji, która się wytworzyła, wielu wiernych luteran uważa, że nie jest rzeczą stosowną chrzczenie dzieci z rodzin, w których więź z chrześcijaństwem uległa zerwaniu.

100. We współczesnych stosunkach między luteranami a baptystami sprawą sporną pozostaje tylko nauka o chrzcie, o której mówi CA IX. Inne potępienia nie dotyczą współczesnych baptystów i nawet w XVI wieku często opierały się na niezróżnicowanej ocenie różnych nurtów „lewego skrzydła” Reformacji. Dzisiaj wiemy, że nie można dojść do pozytywnych osiągnięć, gdy na istniejące różnice odpowiada się potępieniami. Różnice w rozumieniu chrztu, które jeszcze pozostają, trzeba dalej dyskutować z myślą o naszym wspólnym zobowiązaniu wobec autorytetu Pisma Świętego i władzy Chrystusa, jak i w świadomości faktu,

że we wspólnym świadectwie i wspólnej służbie podążamy razem drogą w stronę nadchodzącego Pana.

**101.** Luteranie zdają sobie sprawę dzisiaj ze skutków, jakie ich potępienia doktrynalne miały dla prześladowania anabaptystów, i wyrażają z tego powodu ubolewanie. Wydarzenia, które wówczas miały miejsce, uważają za ostrzeżenie przed stosowaniem wszelkiej dyskryminacji wobec ludzi inaczej wierzących i myślących.

#### **4. Luterzańskie pisma wyznaniowe a dzisiejsi baptyści**

**102.** W krajach, które zamieszkuje większość luterńska, niekiedy jeszcze dzisiaj baptyści czują się dyskryminowani przez instytucje (np. szkoły) i publikacje luterzańskie.

**103.** Luteranie uznają z ubolewaniem fakt, że potępienia skierowane przeciw anabaptystom przyczyniły się do dyskryminacji współczesnych baptystów i proszą z tego powodu o przebaczenie. Sytuacja wymaga stałej czujności, o ile nie chce się dopuścić do pogwałcenia zasad funkcjonowania wspólnoty chrześcijańskiej.

**104.** Baptyści z ubolewaniem uznają fakt, że reprezentowana przez nich postawa wyższości nie dostrzega skarbu duchowego, którym Bóg obdarzył Kościoły luterzańskie. Przyznają, że obraz innych Kościołów, jaki kreśliłi w przeszłości, był niesprawiedliwy i zniekształcony. Dlatego proszą o przebaczenie.

#### **5. Dywergencje i konwergencje między dzisiejszymi baptystami i luteranami**

**105.** Wcześniejsze rozdziały ukazały, że między luteranami a baptystami pozostają nadal jeszcze pewne różnice. Przewagę mają jednak konwergencje. Wynika z nich, że jedni i drudzy są pielgrzymującym ludem Bożym w świecie i dla świata, ludem, który w poczuciu wspólnego zobowiązania wobec jednego Pana Jezusa Chrystusa otwiera się na przyszłość Boga. Fakt ten zobowiązuje nas do rozważenia naszych różnic jako jednej rodziny chrześcijańskiej.

**106.** Wspólnie akceptujemy, że wobec sformułowań doktrynalnych, których nie możemy przyjąć, rzeczą stosowną jest posłużenie się siostrzanym „nie”. Staramy się jednak dać wyraz temu, że ciało Chrystusa ma wiele członków, i że ani baptyści, ani luteranie nie mogą rościć sobie prawa do wyłączenia innych z tego ciała. Przeto jako dzieci Boże zobowiązujemy się traktować siebie nawzajem jako braci i siostry w Chrystusie.

### Zalecenia

107. Przekonaliśmy się, jakie cierpienia zgotowały anabaptystom w XVI wieku potępienia luterzańskie. Z tego powodu zalecamy, aby

– luteranie i baptyści podchwycili to, co zostało powiedziane w paragrafach 103 i 104 oraz wykorzystali w odpowiedniej formie w zborach podczas nabożeństw, które, w miarę możliwości, powinny być wspólnie odprawione;

– przyszłe wydania luterzańskich pism wyznaniowych zawierały deklarację, z której wynikałoby, że potępienia nie dotyczą już naszych stosunków międzywyznaniowych (por. paragrafy 97, 99, 100, 103). Należałoby wyraźnie wskazać na wynikające z tego faktu konsekwencje, zwłaszcza dla osób przygotowanych do urzędu duchownego, dla aktu ordynacji i innych sytuacji, w których stosuje się oficjalnie pisma wyznaniowe;

– uznane różnice w doktrynie i praktyce były traktowane z przyjaznym „nie”, stając się powodem pogłębionych wspólnych studiów. Język, którym się posługujemy, winien odzwierciedlać nasze wzajemne zobowiązanie chrześcijańskie, i unikać wszelkiego potępienia także tam, gdzie poglądy doktrynalne spotykają się z odrzuceniem.

Uczestnicy:

**Strona baptystyczna:**

Członkowie:

Gerald Borchert, USA  
Nils Engelsen, Norwegia  
Shanti Kumari, Indie  
Thorwald Lorenzen, Szwajcaria  
Wiard Popkes, RFN  
Douglas Waruta, Kenia

Doradcy:

Wayne Pipkin, USA  
Jorg Swoboda, NRD

Sztab Światowego Związku Baptystów:

Knud Wumpelmann  
Ina Stevenson

**Strona luterńska:**

Członkowie:

Phyllis Anderson, USA  
Marc Lienhard, Francja  
Martin Schwintek, NRD  
Yakob Tesfai, Etopia  
Eduard R. Riegert, Kanada  
Per Erik Persson, Szwecja

Doradcy:

Gottfried Rotthermundt, RFN

Sztab Światowej Federacji Luterńskiej:

Eugene L. Brand  
Irmhild Reichen-Young

Tłumaczył: *Karol Karski*

# TEKSTY CZWARTEGO ZGROMADZENIA OGÓLNEGO LEUENBERSKIEJ WSPÓLNOTY KOŚCIOŁÓW WIEDENŃ, 3-10 MAJA 1994

## DOKTRYNA I PRAKTYKA CHRZTU

W Konkordii Leuenberskiej (skrót: KL) wspólne rozumienie Chrztu sformułowano następująco:

*Podstawę świadectwa o Ewangelii stanowi świadectwo apostołów i proroków zawarte w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Zadaniem Kościoła jest rozpowszechnianie tej Ewangelii za pośrednictwem słowa głoszonego w kazaniu i przez duszpasterstwo indywidualne, a także przez Chrzest i Wieczerzę Pańską. W zwiastowaniu, Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus jest obecny przez Ducha Świętego. W taki sposób usprawiedliwienie w Chrystusie staje się udziałem ludzi, w taki sposób Pan gromadzi swój lud. W tym celu posługuje się zarówno różnymi urzędami i służbami w Kościele, jak też świadectwem wszystkich członków swojej wspólnoty (KL 13).*

### a) Chrzest

*Chrztu udziela się wodą, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Przez Chrzest Jezus Chrystus nieodwołalnie przyjmuje do swojej społeczności zbawionych człowieka, ofiarę grzechu i śmierci, tak iż może on stać się nowym stworzeniem. W mocy Ducha Świętego powołuje go do swojej wspólnoty i do nowego życia w wierze, w codziennej skrusze i posłuszeństwie (KL 14).*

Kierując się tym rozumieniem i zgodnie z upoważnieniem, jakiego udzieliła Konkordia do prowadzenia rozmów doktrynalnych, grupa regionalna Europy południowej zajęła się zagadnieniami związanymi z praktyką chrzcielną. Upo-

ważnienie to, zawarte w par. 37 Konkordii, zostało sprecyzowane przez Zgromadzenie Ogólne w Driebergen w 1981 r. W grupie regionalnej Europy południowej były reprezentowane następujące Kościoły:

1. Związek Kościołów Ewangelickich w NRD (od 1991 r.: EKD)
2. Kościół Ewangelicki Waldensów, Włochy
3. Ewangelicki Kościół Krajowy w Badenii, RFN
4. Kościół Ewangelicko-Luterański w Bawarii, RFN
5. Kościół Ewangelicki Braci Czeskich w Republice Czeskiej
6. Kościół Ewangelicki w Niemczech (EKD)
7. Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego w Austrii
8. Kościół Ewangelicki Palatynatu, RFN
9. Kościół Ewangelicki w Nadrenii, RFN
10. Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego w Rumunii
11. Ewangelicki Kościół Krajowy w Wirtembergu, RFN
12. Kościół Ewangelicko-Luterański w Słowenii
13. Synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Bawarii, RFN
14. Kościół Luterański na Węgrzech
15. Stała Rada Kościołów Luterańskich i Reformowanych Francji
16. Reformowany Kościół Chrześcijański Jugosławii
17. Reformowany Kościół Chrześcijański Słowacji
18. Kościół Reformowany na Węgrzech
19. Śląski Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego w Republice Czeskiej
20. Szwajcarski Związek Kościołów Ewangelickich
21. Słowacki Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego w Jugosławii
22. Słowacki Kościół Wyznania Augsburskiego w Republice Słowackiej.

Grupa regionalna Europy południowej spotkała się trzykrotnie w latach 1984–1986 na rozmowach doktrynalnych w Gallneukirchen; temat obrad brzmiał: „Reformacyjne rozumienie Chrztu a problemy praktyki chrzcielnej dziś”. Zajmowano się podstawowymi kwestiami współczesnego rozumienia Chrztu oraz odmienną praktyką chrzcielnią stosowaną w różnych Kościołach i kontekstach społecznych. W rozważaniach brano pod uwagę wyniki dialogów dwustronnych i wielostronnych, zwłaszcza deklaracje konwergencji w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego” (Lima 1982).

Przedkładany zrewidowany tekst jest wynikiem pracy grupy regionalnej Europy południowej, która obradowała w Gallneukirchen w dniu 26 lutego 1986 r. Zrewidowana wersja została opracowana (6 lutego 1988) zgodnie z propozycjami zmian przedłożonymi na Zgromadzeniu Ogólnym w Strasburgu (18-24 marca 1987); ostateczny kształt nadał temu tekstowi komitet wykonawczy (28 października 1993) na podstawie stanowisk nadesłanych przez Kościoły (1988–1992). Wersja, którą publikujemy poniżej, została przyjęta przez IV Zgromadzenie Ogólne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów. Rozmowy teologiczne doprowadziły do następującego konsensu w zakresie teologicznego rozumienia i kościelnej praktyki.

## I. Znaczenie Chrztu

### 1. Chrzest jako dar Boży

Chrzest udzielany z pomocą wody i w imię trójjedynego Boga ma swój fundament w działaniu pojednawczym Boga w Jezusie Chrystusie. W Chrzcie akt pojednania, zrealizowany przez Jezusa Chrystusa, staje się osobistym udziałem każdej jednostki. W mocy Ducha Świętego Chrzest jest skutecznym znakiem Bożego wsparcia i Bożej obietnicy.

Bóg przez swojego Ducha, w tych, którzy zostają ochrzczeni, wzbudza i podtrzymuje wiarę oraz prowadzi ich do wspólnoty. Chrzest, udzielany w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, jest powołaniem jednostki w poczet ludu Bożego, a tym samym włączeniem jej do Ciała Chrystusa.

Bóg obiecuje i daje nam w Chrzcie przebaczenie grzechów, wyzwolenie z bezbożnych więzów i z upadku w grzech oraz odrodzenie, które umożliwia nowe życie. Jezus Chrystus wprowadza ochrzczonego w rzeczywistość już napoczętego a zarazem przyszłego Królestwa Bożego. Ochrzczony doświadcza we wierze wyzwalamą zmianę w sferze panowania i akceptuje ją. Wiara ta jest przeżywana jako nieustanny proces nawrócenia, które znajduje swoje urzeczywistnienie w naśladowaniu Jezusa Chrystusa.

### 2. Chrzest jako nieodwołalny i niepowtarzalny akt

Czyn zbawczy Boga dokonał się dla nas raz na zawsze w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Chrzest jest ważnym znakiem rozpoczęcia nowego życia. Wraz z nim nieodwołalnie zostajemy przyjęci do zbawczej wspólnoty Boga. Dlatego Chrzest jest aktem niepowtarzalnym. W Chrzcie, który jest wydarzeniem jednorazowym, poznajemy obietnicę wierności, którą trójjedyny Bóg dał nam na całe życie. Zawsze możemy się na nią powoływać. Nieustannie możemy też pokładać w niej naszą ufność.

### 3. Chrzest jako początek drogi z Jezusem Chrystusem

Podstawą i celem Chrztu jest wiara. Jest ona zarazem darem Boga i odpowiedzialnością człowieka. W wierze człowiek odpowiada z podziękowaniem, radością i posłuszeństwem na Boży dar. Bezwarunkowe „tak” Boga wobec człowieka, wyrażone w widzialnym znaku Chrztu, łączy się z oczekiwaniem, że ochrzczonego dokona wyznania wiary i w sposób nieskrępowany wypowie swoje „tak”.

Marcin Luter w „*De captivitate Babylonica ecclesiae*” powiada: *Każdy łatwo może się przekonać, że (w sakramencie) konieczne są zarazem dwie rzeczy – obietnica i wiara. Bez obietnicy bowiem nie można wierzyć. Bez wiary zaś obietnica jest bezużyteczna* (WA 6, 517, 8-10).

Jan Kalwin stwierdza: *Pierwszą rzeczą, którą trzeba uwzględnić przy Chrzcie, jest zatem Boża obietnica, która powiada (MK 16,16): „Kto uwierzy i ochrzczonej*



*zostanie... " Gdzie bowiem nie ma lub nie osiąga się wiary, tam Chrzest nie pomaga, a nawet szkodzi – i to nie tylko w momencie jego przyjęcia, lecz również przez całe późniejsze życie (Institiutio IV, 14,1; 15,13).*

Zbawienie, które ochrzczoneму zapowiedziane zostało w Chrzcie, stanowi podstawę jego dziejów powiązanych z Jezusem Chrystusem. W ramach tych dziejów Bóg daje wyraz swojej aprobacie i obietnicy, zwracając się do ochrzczonego po imieniu i pozostając z nim. Chrzest jest jednocześnie podstawą i początkiem trwającego przez całe życie wzrastania we wspólnotę wierzących.

Kościół chrzci na podstawie nakazu i obietnicy swojego Pana. Jest on ochrzczoneą i chrzczącą społecznością wierzących. Udzielając Chrztu Kościół zobowiązuje się, że poprzez modlitwę, opiekę duszpasterską i katechezę towarzyszyć będzie wierzącym na drodze wiary. Takie przyjęcie do wspólnoty i takie towarzyszenie społeczności wierzących stanowią dla ochrzczonego zachętę do uważania się za członka Ciała Chrystusa i do manifestowania tego w wyznaniu wiary.

#### **4. Chrzest jako wezwanie do naśladowania**

Czyn Boga w akcie Chrztu obejmuje dwa elementy: usprawiedliwienie i odnowę naszego życia. W ten sposób Chrzest staje się początkiem i fundamentem trwającego przez całe życie procesu uświęcenia. Ochrzczony podlega zarówno obietnicy Słowa Bożego jak i wysuwanemu przez nie żądaniu. Tak z Chrztu w mocy Ducha Świętego ma wyrosnąć manifestujące się widzialnie naśladowanie w świadectwie i służbie.

Chrzest ma także skutki etyczne. Chodzi w nim nie tylko o osobiste uświęcenie, lecz także o to, że chrześcijanie jako odkupiona społeczność ochrzczoneych są powołani do tego, aby wspólnie – ponad wszelkimi granicami podziału – dostrzegali swoją odpowiedzialność za świat. Właśnie Chrzest rzuca nam wyzwanie do angażowania się na rzecz urzeczywistnienia woli Bożej we wszystkich dziedzinach życia. Chrzest uzdalnia i przygotowuje nas do służby miłości, która zajmuje się niedostatkami ludzkimi i stara się usunąć ich przyczyny. Współcześnie ważnym elementem tej służby jest wysiłek na rzecz ustanowienia sprawiedliwości i pokoju w świecie.

#### **5. Chrzest jako niezbędna droga ku naszemu zbawieniu**

W śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Bóg złamał moc grzechu i zła oraz dał początek nowemu życiu przez zapowiedź swojej sprawiedliwości i obietnicę nowego stworzenia. W zwiastowaniu Słowa Bożego, w Chrzcie i świętej Wieczerzy Pańskiej Bóg przybliżył nam zbawienie. O konieczności Chrztu dla zbawienia mówimy mając na względzie fakt, że zwiastowanie Słowa Bożego, Chrzest i święta Wieczerza Pańska są tymi drogami, na których Bóg pragnie spotkać nas ludzi, odwrócić naszą niekorzystną sytuację i wyzwolić nas z mocy zła. To nie wyklucza faktu, że Bóg ma także inne drogi do człowieka, gdyż Jego wolność w okazywaniu miłości nie zna granic. Na nas jednak spoczywa nakaz trzymania się tych dróg, z którymi Bóg sam związał się w Ewangelii, dróg, które On nam proponuje.

## II. Chrzest dzieci i chrzest dorosłych

Podstawowym modelem wszelkich wypowiedzi Nowego Testamentu na temat Chrztu jest Chrzest misyjny. W naszych Kościołach praktykuje się zwyczajowo Chrzest dzieci (także Chrzest niemowląt). Jednak zgodnie ze współczesnym rozumieniem teologicznym, zarówno w Chrzcie dzieci jak i w Chrzcie dorosłych przejawia się ta sama wartość jednego Chrztu. Opowiedzenie się za Chrztom dzieci oznacza, że silniej podkreślona zostaje poprzedzająca wiarę *sola gratia*. Opowiedzenie się za Chrztom dorosłych oznacza, że silniej podkreślona zostaje ścisła łączność między *sola gratia* i *sola fide*. Obie formy Chrztu przyjmują w założeniu zwiastowanie Słowa Bożego i gotowość wsłuchiwania się w nie przez całe życie. W społeczeństwie ulegającym coraz większej sekularyzacji obie formy, Chrzest dzieci i Chrzest dorosłych, uzyskują coraz bardziej charakter wyznania wiary.

Argumentami przemawiającymi na rzecz Chrztu dzieci są:

- uprzednie zbawcze działanie Boga, dla którego Chrzest jest widzialnym znakiem;
- życzenie rodziców, aby ich dziecko zostało przyjęte do przymierza Boga z Jego ludem, co oznacza zarazem poddanie go władzy Chrystusa;
- koherencja dziejów wiary, których początek został dany przez Boga w Chrzcie;
- wiara jako dar Ducha Świętego udzielany niezależnie od wieku.

Za Chrztom dorosłych przemawiają następujące argumenty:

- wiara, która jest celem Bożej obietnicy danej we Chrzcie, zostaje wyznana osobiście;
- świadomie przeżyty własny Chrzest może mieć dla ochrzczonych i dla całego zboru znaczenie wzmacniające i zobowiązujące.

Zarówno w przypadku Chrztu dzieci jak i Chrztu dorosłych Boża obietnica łaski zawsze poprzedza ludzką odpowiedź. Pokładając ufność w Bożą obietnicę łaski Kościoły nasze akceptują praktykowany na ogół Chrzest dzieci. Praktyka ta zarazem traktuje z całą powagą uzasadnione pragnienie Kościołów i rodzin, aby ich dzieci miały od samego początku udział we wspólności z Bogiem, we wspólności, która zapewnia bezpieczeństwo. Domaga się to od nas poważnego potraktowania ścisłej łączności zachodzącej między wiarą a Chrztom przez zwracanie większej uwagi na odpowiedzialność, jaką niesie ze sobą ten sakrament.

W obecnej sytuacji, gdy w pewnych miejscach Chrzest dzieci nie uchodzi już za coś oczywistego, większe znaczenie z ewangelizacyjnego punktu widzenia zaczyna uzyskiwać Chrzest dorosłych; zachodzi potrzeba, aby zbory zwróciły baczniejszą uwagę na to zjawisko.

### III. Chrzest, członkostwo i apostołat

#### 1. Chrzest i członkostwo

*Przez Chrzest Jezus Chrystus nieodwołalnie przyjmuje do swojej społeczności zbawionych człowieka, ofiarę grzechu i śmierci (KL 14). W ten sposób przez Chrzest następuje włączenie do wspólnoty wierzących (congregatio sanctorum et vere credentium). Chrzest ustanawia i przypieczętowanie przynależność do powszechnego i apostołskiego Kościoła (ecclesia catholica et apostolica). Konkretyzuje się to przez członkostwo w jednym zborze i Kościele (ecclesia particularis). – Nasz wspólny Chrzest [...] jest [...] fundamentalną więzią jedności (Ef 4,3-6) i przeto wezwaniem dla Kościołów, aby przezwyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę (Dokument z Limy: Chrzest, nr 6).*

#### 2. Chrzest i apostołat

Kościół żyje ze stwórczej i zbawczej obecności Ducha Świętego, obecności, w której Jezus Chrystus jako Pan nieustannie oddaje siebie swojej wspólnotcie w zwiastowanym Słowie, Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej; w ten sposób gromadzi, zachowuje i ochrania On swój Kościół. Dlatego Kościół jako „lud Boży” jest wezwany i posłany, aby nieść wszystkim ludziom, słowem i czynem, świadectwo Ewangelii, i aby zapraszać ich do otwarcia się na nadejście Królestwa Bożego i stania się członkami Ciała Chrystusowego. Chrzest jest podstawą udziału w zadaniu misyjnym Kościoła (apostołat). Każdy członek Ciała Chrystusowego jest wezwany i upoważniony do poświadczania swojej wiary i do głoszenia Ewangelii całemu światu. Dla wypełnienia tego zadania Duch Święty posługuje się różnymi talentami i obdarza wieloma szczególnymi darami. Wszystkie te talenty i dary Duch Święty koordynuje w taki sposób, aby mogły być właściwie wykorzystane w służbie pojednania (por. 2 Kor 5,18n).

#### 3. Chrzest i kapłaństwo wszystkich wierzących

„Kapłaństwo wszystkich wierzących” ma swoją podstawę w Chrzcie:

*Wszyscy chrześcijanie są naprawdę stanu duchownego [...] Bowiem Chrzest, Ewangelia i wiara, one jedynie określają stan duchowny i chrześcijański lud [...] Bywamy potem wszyscy razem poświęceni przez Chrzest na kapłanów, jak św. Piotr (1 P 2,9) mówi: „Wy jesteście królewskim kapłaństwem i kapłańskim królestwem” (M. Luter, „Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego...”, WA 6, 407, 13nn; por. też WA 6,564, 11-12).*

Owo kapłaństwo wszystkich wierzących nakłada na wszystkich członków odpowiedzialność za posłannictwo Kościoła. Zadanie spoczywające na urzędzie z mocy ordynacji, a polegające na stałym i publicznym zwiastowaniu

Słowa i sprawowaniu sakramentów, nie uwalnia zboru z odpowiedzialności właściwej kapłaństwu wszystkich wierzących. Odpowiedzialność za świadectwo i służbę w dziedzinie zwiastowania, opieki duszpasterskiej i diakonii winna być raczej ponoszona w ramach skoordynowanej współpracy osób powołanych do kierowania Kościołem i wszystkich jego członków. Zadaniem urzędu z mocy ordynacji jest również przygotowywanie ochrzczonych przez zwiastowanie i sprawowanie sakramentów do działalności diakonijnej i misyjnej.

#### **4. Chrzest i dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej**

Chrzest otwiera dostęp do świętej Wieczerzy Pańskiej jako uroczystości tych, którzy przez wiarę i Chrzest należą do Chrystusa. W Kościołach wyrosłych z Reformacji osoba chcąca uczestniczyć w Wieczerzy Pańskiej musi być uprzednio poinstruowana o podstawach doktrynalnych, na jakich opiera się rozumienie wiary i sakramentów. Gdzie istnieje praktyka dopuszczania dzieci ochrzczonych do sakramentu Wieczerzy Pańskiej przed konfirmacją, tam trzeba zadbać o to, aby dzieci rozumiały właściwie znaczenie tego sakramentu.

#### **5. Chrzest i wystąpienie z Kościoła**

Rezygnacja z członkostwa w Kościele nie pociąga za sobą unieważnienia Chrztu. Przeto Kościół ponosi odpowiedzialność pastoralną także za tych, którzy opuścili jego wspólnotę.

### **IV. Praktyka Chrztu**

#### **1. „Aspekt prawny” Chrztu**

Pismo Święte mówiąc do nas o darze zbawczym Boga słowami i przykładami wziętymi z terminologii prawniczej (łaska, usprawiedliwienie i in.), pragnie przez to ukazać, jak Bóg traktuje nas poważnie i jak zobowiązujące są dla nas Jego słowa. Terminologia prawnicza pragnie wyrazić, że Boża obietnica stwarza nową relację. Taki metaforyczny język nie może być jednak przenoszony bezpośrednio na formalnoprawną płaszczyznę współczesnej rzeczywistości politycznej. Wyrażenia tego typu trzeba interpretować raczej ostrożnie, tak aby została zachowana ich pierwotna teologiczna dynamika.

Gdzie regulacje chrzcielne prowadzą do następstw prawnych, tam trzeba pamiętać o ich wymiarze pastoralnym. Ze szczególnym stylem prawa kościelnego wiąże się to, iż podczas interpretacji jego norm musi być przestrzegana zasada słuszności (Epikēa). Do podstawowych zasad interpretacji

należy również uznanie dobrych zwyczajów zborowych i możliwość stosowania rozsądnych wyjątków (dyspens). Wreszcie, pewną wolność interpretacji trzeba zostawić tam, gdzie zbyt pochopna decyzja prawna miałaby hamujący wpływ na rozwój duchowy. To nie oznacza, jakoby zalecało się ustępliwość tam, gdzie Kościół powinien znaleźć odwagę, aby powiedzieć „nie” („nie”, które jest wkomponowane w trwałe Boże „tak”). Jednak w prawie kościelnym musi być zawsze miejsce na świadczenie o miłości Chrystusa.

## 2. Porządek uroczystości chrzcielnej

Ponieważ przez Chrzest otrzymuje się powołanie do społeczności wierzących, przeto uroczystość chrzcielna winna odbywać się podczas nabożeństwa zborowego. Kościoły winny wymieniać między sobą liturgie chrzcielne i wzorce okolicznościowych kazań. Szczególny akcent należałoby położyć na sile oddziaływania symbolu. Wysoka ranga Chrztu winna znaleźć potwierdzenie w uroczystej oprawie nabożeństwa. Ze szczególną pieczołowitością trzeba traktować tekst liturgii chrzcielnej i zwiastowanie związane z tą czynnością sakramentalną. Rzeczą nieodzowną jest przeprowadzenie przed Chrztem rozmowy z rodzicami, w miarę możliwości również z rodzicami chrzestnymi.

## 3. Katecheza chrzcielna

W ramach zwiastowania kościelnego należy przywiązywać więcej uwagi do katechezy chrzcielnej. Zachodzi potrzeba lepszego objaśnienia znaczenia Chrztu oraz stworzenia warunków, w których ludzie uświadomiliby sobie, czym jest ich własny Chrzest, i potwierdzaliby go (organizując np. odpowiednią uroczystość w wigilię Wielkanocy). „Nadrabiana” katecheza chrzcielna nie może się ograniczać w żadnym wypadku do organizowania nauczania dla 14-letnich konfirmantów. Niezbędne np. są listy wysyłane rodzicom chrzestnym, seminaria dla rodziców konfirmantów, weekendy zborowe, szkolenia dla członków rad parafialnych. Wszystkie te inicjatywy mają służyć dorosłym w nabywaniu umiejętności wyrażania własnej wiary.

Podsumowanie tych wysiłków znajdujemy w rzymskokatolickich i ewangelickich katechizmach dla dorosłych. W codziennym życiu zborowym, np. w edukacji kościelnej dla dorosłych, musimy szukać odpowiedzi na pytanie, jak dzisiaj – zgodnie z parenezą nowotestamentową – możemy skłonić dojrzałych chrześcijan, aby wiedli życie w oparciu o swój Chrzest. Warto odnotowania jest to, że w ruchach charyzmatycznych ludzie wyrażają życzenie prowadzenia życia w sposób świadomy w oparciu o Chrzest i wyznanie własnej wiary. Zgodnie z reformacyjnym rozumieniem, konsekwencją takiego sposobu życia nie może być w żadnym wypadku ponowny Chrzest; wszelka odnowa musi mieć miejsce w zborze oraz przejawiać się w formie potwierdzenia Chrztu i dawania mu publicznego świadectwa.

#### 4. Chrzest i konfirmacja

Poglądy teologiczne w sprawie istoty konfirmacji nie są jednolite. Świadczy o tym fakt, że agendy kościelne proponują wybór różnych liturgii i pytań dla konfirmantów. Nauczanie konfirmacyjne osoby jeszcze nie ochrzczonej winno się skupiać na jej Chrzcie. Osoba, która po zakończonym nauczaniu została ochrzczone, nie musi być jeszcze dodatkowo konfirmowana.

Konfirmacja nie jest rozumiana tylko jako potwierdzenie Chrztu lub dopełnienie liturgii chrzcielnej; reprezentowane są także poglądy, że jest ona błogosławieństwem i posłannictwem opartym na Chrzcie, uroczystym zakończeniem nauczania kościelnego oraz „rytem nadania” oficjalnego członkostwa kościelnego. Dotychczasowy charakter konfirmacji jako dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej stracił częściowo na znaczeniu, odkąd w różnych Kościołach stwarza się możliwość przystępowania do tego sakramentu w towarzystwie rodziców jeszcze nie konfirmowanym dzieciom. Nie ma przekonujących argumentów teologicznych, które uzasadniałyby dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej dopiero po zakończeniu nauki konfirmacyjnej. Dalszej dyskusji wymaga kwestia relacji wzajemnej między Chrztem, konfirmacją a dopuszczeniem do Wieczerzy Pańskiej.

#### 5. Odroczenie Chrztu

Odroczenie Chrztu jest czynnością kościelną, która wymaga uregulowania przez odpowiednie przepisy:

a) Kościół, z przyczyn pastoralnych, uznaje skrupuły rodziców co do ochrzczenia ich dziecka w okresie przewidzianym w przepisach kościelnych i odracza termin udzielenia Chrztu.

b) Księża i prezbiterium mogą odroczyć termin udzielenia Chrztu tam, gdzie – według intuicji ludzkiej – osoba zabiegająca o Chrzest nie uznaje, że Boża obietnica łaski dana w Chrzcie domaga się wiary, i gdzie – w przypadku Chrztu dziecka – nie można spodziewać się wychowania osoby ochrzczonej w duchu chrześcijańskim. Z przyczyn pastoralnych udzielona odmowa nie może mieć charakteru ostatecznego, trzeba raczej proponować odroczenie Chrztu połączone z dalszymi rozmowami.

#### 6. Odrzucenie Chrztu

Kategoryczne odrzucenie Chrztu stawia pod znakiem zapytania rozumienie tego sakramentu jako nakazanej drogi do zbawienia. Takie zjawisko jest dla Kościoła wyzwaniem, które skłania go do wyjaśnienia w ewangelizacyjnym zwiastowaniu sensu i znaczenia Chrztu.

## 7. Ofiarowanie i błogosławienie dzieci

Pragnienie „błogosławienia” i „ofiarowania” dzieci może być, zgodnie z intencją rodziców, wyrazem przekonania, że szczególne znaczenie należy przywiązywać do Chrztu jako afirmacji wiary.

Gdy jednak wspomniane czynności prowadzą do dewaluacji Chrztu i zawarte w nim momentu obietnicy Bożej, to trzeba z nich zrezygnować.

W żadnym przypadku nie można dopuścić do tego, aby „ofiarowanie” lub „błogosławienie” dzieci przybierało formę „aktu podobnego do Chrztu”,

– ponieważ błogosławienie dziecka mogłoby być rozumiane jako czynność zastępcza i

– ponieważ wspólna praktyka chrzcielna i wzajemne uznanie Chrztu tworzą w dialogu ekumenicznym węzeł jedności; nie można lekkomyślnie narażać na ryzyko jednolitej praktyki i zgodności poglądów między Kościołami.

Dzieci mogą jednak, na życzenie swoich rodziców, być włączone imiennie do modlitwy przyczynnej podczas nabożeństwa zborowego.

**WE WSZYSTKICH NASZYCH PRZEMYŚLENIACH CHCEMY SIĘ KIEROWAĆ SŁOWEM APOSTOŁA PAWŁA: *POGRZEBANI TEDY JESTEŚMY WRAZ Z NIM PRZEZ CHRZEST W ŚMIERĆ, ABYŚMY JAK CHRYSZTUS WSKRZESZONY ZOSTAŁ Z MARTWYCH PRZEZ CHWAŁĘ OJCA, TAK I MY NOWE ŻYCIE PROWADZILI* (Rz 6,4).**

## DOKTRYNA I PRAKTYKA WIECZERZY PAŃSKIEJ

Kościół – sygnatariusze Konkordii Leuenberskiej (skrót: KL) opisują wspólne rozumienie zwiastowania, Chrztu i Wieczerzy Pańskiej następującymi słowami:

*Podstawę świadectwa o Ewangelii stanowi świadectwo apostołów i proroków zawarte w Pismie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Zadaniem Kościoła jest rozpowszechnianie tej Ewangelii za pośrednictwem słowa głoszonego w kazaniu i przez duszpasterstwo indywidualne, a także przez Chrztost i Wieczerzę Pańską. W zwiastowaniu, Chrztostie i Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus jest obecny przez Ducha Świętego. W taki sposób usprawiedliwienie w Chrystusie staje się udziałem ludzi, w taki sposób Pan gromadzi swój lud. W tym celu posługuje się zarówno różnymi urzędami i służbami w Kościele, jak też świadectwem wszystkich członków swojej wspólnoty (KL 13).*

*W Wieczerzy Pańskiej zmartwychwstały Jezus Chrystus przez Słowo obietnicy wraz z chlebem i winem udziela samego siebie w ciele i krwi, ofiarowanych za wszystkich. Odpuszcza nam przez to grzechy i umożliwia nowe życie z wiary. Pozwala nam doświadczyć na nowo, że jesteśmy członkami Jego ciała. Umacnia nas w służbie wszystkim ludziom.*

*Świętując Wieczerzę Pańską zwiastujemy śmierć Chrystusa, przez którą Bóg pojednał z sobą świat. Głosimy obecność zmartwychwstałego Pana pośród nas i radując się z Jego przybycia oczekujemy Jego przyszłego przyjścia w chwale (KL 15 i 16).*

Wobec tradycyjnych różnic między Kościołami luterańskimi i reformowanymi w nauce o Wieczerzy Pańskiej Kościoły oświadczyły:

*W Wieczerzy Pańskiej zmartwychwstały Jezus Chrystus przez Słowo obietnicy wraz z chlebem i winem udziela samego siebie w ciele i krwi, ofiarowanych za wszystkich. W taki sposób ofiarowuje siebie całkowicie tym wszystkim, którzy przyjmują chleb i wino. Wierząc przyjmuje się Wieczerzę Pańską na zbawienie, nie wierząc – na sąd.*

*Spółeczności z Jezusem Chrystusem w Jego ciele i krwi nie możemy oddzielić od samego aktu spożywania i picia. Oderwane od tego aktu dociekanie, w jaki sposób Chrystus jest obecny w Wieczerzy Pańskiej, grozi niebezpieczeństwem zaciemnienia Wieczerzy.*

*Gdzie taka zgoda między Kościołami istnieje, tam potępiania wypowiedziane w wyznaniach wiary z czasów Reformacji nie mają zastosowania w doktrynalnym stanowisku tych Kościołów (KL 18-20).*



Zgodnie z zaleceniem KL, wzywającym do *kontynuowania dyskusji doktrynalnych* w celu pogłębienia i stałego aktualizowania wspólnego rozumienia Ewangelii, grupa regionalna Europy południowej zajęła się zagadnieniami dotyczącymi doktryny i praktyki Wieczerzy Pańskiej. O tematyce i sposobie jej sformułowania zdecydowały cztery czynniki:

1. Nowe osiągnięcia w dziedzinie egzegezy oraz dwustronne i wielostronne dialogi ekumeniczne (por. dokument o „Wieczerzy Pańskiej”, deklaracje konwergencji w sprawie „Chrztu, Eucharystii i posługiwania duchownego”) przyczyniły się do pogłębienia i wzbogacenia rozumienia Wieczerzy Pańskiej. Przedmiotem ponownego odkrycia i refleksji stały się różne wymiary Wieczerzy (ekumeniczny, diakonijny, społeczno-etyczny i misyjny). Te osiągnięcia, uzyskane w dialogu ekumenicznym, wymagają krytycznego przyjęcia i owocnego wykorzystania dla wspólnego ewangelickiego rozumienia Wieczerzy Pańskiej.

2. W dziedzinie praktykowania Wieczerzy Pańskiej doszło w Kościołach do różnego rodzaju zmian; zwiększyła się częstotliwość organizowania uroczystości eucharystycznej i udziału w niej; upowszechniła się celebracja Wieczerzy Pańskiej podczas nabożeństw w każdą niedzielę; wprowadzono nowe formy celebrowania Wieczerzy. W jej rozumieniu nowego znaczenia nabrały następujące aspekty: Wieczerza Pańska jako widzialny znak wspólnoty oraz jako posiłek radości i nadziei eschatologicznej. Wiąże się z tym pytanie o relację pomiędzy nowymi a tradycyjnymi aspektami dotyczącymi rozumienia Wieczerzy Pańskiej (np. Wieczerza Pańska jako obietnica odpuszczenia grzechów, relacja między Wieczerzą a spowiedzią). Inne pytanie dotyczy odpowiedniej formy celebracji uwzględniającej jej potencjalną różnorodność i niezbędną jedność.

3. W ramach spotkań ekumenicznych oraz procesu przemiany i sekularyzacji życia pojawiają się w różnych kontekstach społecznych nowe pytania lub stare w nowej formie; dotyczą one np. dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej (zaproszenie do niej członków innych Kościołów, Wieczerza Pańska z udziałem dzieci, Wieczerza a Chrzest). Prowadzi to do postawienia pytań dotyczących powiązania między Wieczerzą Pańską a członkostwem kościelnym oraz między Wieczerzą a wiernością własnej konfesji, misyjnego aspektu Wieczerzy Pańskiej oraz jej praktyki odpowiedniej do kontekstu i zgodnej z Ewangelią.

4. Grupa regionalna – abstrahując od różnic między luteranami a reformowanymi – w sposób szczególny mogła się przekonać, jak różne modele eklezjologiczne i sposoby wyrażania pobożności, jak także rozmaite wyzwania pojawiające się w różnych sytuacjach i warunkach społecznych, współokreślają doktrynę i praktykę Wieczerzy Pańskiej. Dlatego grupa regionalna uznała, że rzeczą ważną i ubogacającą będzie poświęcenie uwagi właśnie tym zagadnieniom.

Przedkładany tekst, będący rezultatem przeprowadzonych konsultacji, nie może i nie chce zajmować się w sposób wyczerpujący zagadnieniami doktryny i praktyki Wieczerzy Pańskiej. Jego intencją jest raczej poczynienie w aktualnej sytuacji pewnych fundamentalnych wypowiedzi dotyczących rozumienia Wie-

czy i zaproponowanie wspólnego sposobu uporania się w praktyce z problemami, które wymagają rozwiązania. Zajmując otwartą postawę wobec nowych problemów i przekonań, a zarazem odnosząc się z pietyzmem do już istniejących typów pobożności, trzeba ukazać różnorodność w rozumieniu i formach Wieczery Pańskiej, a zarazem podkreślać to, co wspólne, co nam wszystkim zostało dane i powierzone.

Końcowy tekst niniejszego dokumentu powstał w wyniku trwającego kilka lat procesu. Grupa regionalna Europy południowej odbyła trzy rozmowy teologiczne na temat „Związku zachodzącego między doktryną, praktyką i wspólnotą Wieczery Pańskiej” podczas spotkań w Budapeszcie (1989) i w Gallneukirchen/Austria (1988 i 1990). Podczas rozmów każdy z zaangażowanych Kościołów przedstawił własny sposób praktykowania Wieczery Pańskiej oraz związane z nim aktualne przemiany i zagadnienia. Przedmiotem dyskusji były wspólne podstawy i różne rozłożenie akcentów w doktrynie i praktyce Wieczery Pańskiej, z jakimi mamy do czynienia w różnych Kościołach i sytuacjach społecznych. Sprawy te rozpatrywano w kontekście podstawowych przekonań teologicznych występujących w tradycji i teraźniejszości, a zwłaszcza w kontekście nowszych osiągnięć w dziedzinie egzegezy oraz dialogów ekumenicznych prowadzonych na płaszczyźnie dwustronnej i wielostronnej. Sprawą ważną, owocną i zachęcającą było to, że doszło do zintegrowania rozmów doktrynalnych z przeżywaną przez uczestników wspólnotą Wieczery Pańskiej.

W przedłożonym tekście, jak i w Konkordii Leuenberskiej używa się słowa *Wieczera Pańska*. Pojęcie to zakorzeniło się w Kościołach protestanckich. Odsyła ono do ostatniego posiłku, jaki spożył Jezus ze swoimi uczniami, a który jest głównym korzeniem Wieczery Pańskiej. Określeniu temu grozi, oczywiście, niebezpieczeństwo, że zostanie zrozumiane fałszywie jako coś, co przynależy tylko do przeszłości lub co ma niewiele do powiedzenia współczesnemu człowiekowi. Toteż trzeba podkreślić wyraźnie, że w Wieczery Pańskiej chodzi o naszego Pana Jezusa Chrystusa. On jest jej źródłem i ośrodkiem. Chcą to wyrazić takie określenia, jak *Uczta Pana, Wieczera Pańska* (1 Kor 11,20). Pojęcie *Eucharystia* (= dziękczynienie, 1 Kor 11,24) wskazuje na to, że pierwszą naszą odpowiedzią na dowody opieki Bożej jest wdzięczność. Dlatego wielką pomocą dla zborów może być zapoznanie ich z tym poszerzonym sposobem pojmowania i objaśnienie im jego znaczenia.

Rzeczą pouczającą jest także zapoznanie się z nazewnictwem stosowanym przez inne Kościoły wyrosłe z Reformacji...

Komitet wykonawczy przyjął 2 lutego 1991 r. wyniki konsultacji i skierował je do Kościołów-sygnatariuszy Konkordii Leuenberskiej z prośbą o zajęcie stanowiska. Nadesłane opinie były podstawą do przepracowania dokumentu grupy Europy południowej. Komitet wykonawczy na posiedzeniu w dniu 28 października 1993 r. opracował zrewidowaną wersję, po czym przesłał ją Zgromadzeniu Ogólnemu Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów, które zaakceptowało tekst w przedłożonej formie.

W ten sposób dyskusje doktrynalne przyczyniły się do uzyskania zgodności poglądów w dziedzinie rozumienia teologicznego i praktyki kościelnej Wieczery Pańskiej. Zgodność tę możemy tutaj zaprezentować.

*Część pierwsza:*

## **Doktryna Wieczery Pańskiej**

### **I. Ustanowienie Wieczery Pańskiej**

1. Nasze Kościoły celebryją Wieczery Pańską na podstawie nakazu i obietnicy Jezusa Chrystusa. On sam działa w Wieczery, zapraszając do swojego Stołu i dając w darze samego siebie. Zgodnie z rozumieniem Kościołów wyrosłych z Reformacji, Wieczera Pańska jest „fundacją” ustanowioną przez Jezusa Chrystusa.

Tradycyjna koncepcja opiera się na fakcie, że ustanowienie Wieczery Pańskiej nastąpiło przez Jezusa Chrystusa *tej nocy, której był wydany*. Nowsze badania naukowe – biorąc za punkt wyjścia fakt, że słowa ustanowienia mają różne brzmienie w Nowym Testamencie (1 Kor 11,23-26; Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,19-20) – doprowadziły do daleko sięgających pytań (brzmienie słów ustanowienia, jego datowanie, powiązanie ustanowienia z posiłkiem paschalnym i in.). Niezależnie od tego, do jakich osiągnięć dojdą w tych kwestiach badania historyczne, rzeczą bezsporną zdaje się być fakt, że Wieczera Pańska ma swoje historyczne oparcie w zwiastowaniu i praktyce życiowej Chrystusa oraz w Jego drodze na krzyż.

Ustanowienie Wieczery Pańskiej ma swą podstawę historyczną w Ostatniej Wieczery, jaką Jezus spożył ze swoimi uczniami. Jednak w kontekście zbawienia ustanowienie i znaczenie Wieczery Pańskiej sięga od zbawczego działania Boga wobec Izraela (posiłek paschalny), poprzez wspólnotę stołu Jezusa z grzesznikami, przeżywanie obecności Zmartwychwstałego przez uczniów i współcześnie działający zbór, aż po eschatologiczną wspólnotę Stołu.

2. Na podstawie przedstawionego rozumienia ustanowienia można powiedzieć, że celebrycja Wieczery Pańskiej ma trojaką podstawę:

– jest nią oddanie się Jezusa Chrystusa w służbie dla innych aż po śmierć i doświadczenie obecności zmartwychwstałego Pana;

– jest nią historia Boga Ojca z ludźmi, w której Bóg wyzwala grzesznika z niedoli i winy, okazuje mu swoje przebaczenie i swoją miłość, obdarza wspólnotą i otwiera wspartą na Słowie przyszłość;

– jest nią obecność Ducha Świętego, który obdarza nas wiarą, prowadzi do wspólnoty z Jezusem Chrystusem i jednych z drugimi, wyzwala oraz upoważnia do składania świadectwa i pełnienia służby w świecie przez naśladowanie Chrystusa.

### **A. Znaczenie Wieczery Pańskiej**

#### **1. Wieczera Pańska jako obietnica i dar**

Kościół żyje pod wpływem obietnicy i w pewności, że Jezus Chrystus działa w Słowie i Sakramencie przez Ducha Świętego jako Pan, który jest obecny. Nigdy nie ustaje w zanoszeniu próśb o Jego obecność. Jezus Chrystus daje

w swojej Wieczerzy początek przekraczającej granice wspólnoty oraz umacnia nas w oczekiwaniu Królestwa Bożego.

1. Znaczenia Wieczerzy Pańskiej nie da się wyrazić jednym pojęciem. Spośród wielu znaczeń szczególnie ważne są dla nas następujące:

a) W Wieczerzy Pańskiej sam Jezus Chrystus oddaje się nam w swoim ciele i swojej krwi z chlebem i winem. Miejscem, w którym nas spotyka, jest obietnica odpuszczenia grzechów i pojednania. On chce mieć z nami społeczność. We wierze przyjmujemy zatem samego Chrystusa (aspekt chrystologiczny).

b) W Wieczerzy Pańskiej przez zwiastowanie i wielbienie odbywa się wspomnienie i przyswajanie pojednawczego czynu Boga w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Spożywając chleb i pijąc wino otrzymujemy udział w jedynej ofierze Jezusa Chrystusa, w Jego ciele i krwi oddanej za nas wszystkich. W ten sposób stajemy się uczestnikami aktu pojednania (aspekt soteriologiczny).

c) W Wieczerzy Pańskiej celebrowujemy pierwsze oznaki przyszłego Królestwa Bożego w nadziei na ostateczną odnowę stworzenia. Tak więc Wieczerza Pańska jest wydarzeniem nowego przymierza oraz prorockim znakiem uniwersalnej woli zbawczej Boga i Jego przyszłego panowania, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkim. W ten sposób Wieczerza Pańska staje się świętem radości pośród smutku, świętem przebaczenia pośród wszelkiej winy, świętem wspólnoty pośród wszelkich podziałów (aspekt eschatologiczny).

d) W Wieczerzy Pańskiej Kościół staje się widzialny jako wspólnota. Każda celebrowana eucharystyczna jest zarazem znakiem, wspomnieniem i wyzwaniem wskazującym, że otrzymany dar przyczynia się do wspólnoty wszystkich wierzących i solidarności ze światem, którego dotyczy zbawcza wola Boga (aspekt eklezjologiczny).

2. W Wieczerzy Pańskiej zostajemy obdarzeni niczym innym niż podczas ustnego zwiastowania: całą Ewangelią. Przyjmujemy ją jednak w inny sposób: wraz z chlebem i winem każdy osobiście w mocy Ducha Świętego zostaje objęty obietnicą pojednania dokonanego w Jezusie Chrystusie. Obietnica i dar zbawienia urzeczywistniają się w elementarnych formach: w akcie dawania i przyjmowania, jedzenia i picia. Dzielenie chleba i wina oraz wspólnota Stołu Pańskiego stają się widzialnymi znakami jedności w Chrystusie i jednych z drugimi.

Podczas celebrowania Wieczerzy Pańskiej, Słowo i dar, zwiastowanie i czyn tworzą całość. Słowo jest potrzebne po to, aby wyraźnie opisać wydarzenie, udzielić obietnicy, wzbudzić wiarę, strzec wolności i umożliwić usprawiedliwienie. Jednocześnie zachodzi potrzeba występowania daru, czynu i wydarzenia jako widzialnych znaków wspólnoty. Udzielanie sakramentów jest ściśle związane ze zwiastowaniem Słowa.

3. Ze względu na publiczne zwiastowanie Słowa i specyficzny charakter Wieczerzy Pańskiej jako znaku widzialnej jedności Kościoła, prawomocne przewodniczenie celebrowania Wieczerzy Pańskiej wiąże się z oficjalnym upoważnieniem otrzymanym od Kościoła (por. Konfesja Augsburska, art. 14).

## B. Przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej

1. Stare – również w Kościołach protestanckich stosowane – określenie Wieczerzy Pańskiej jako Eucharystii (dziękczynienia) ukazuje, że winna zawierać ona w sobie element podziękowania i wielbienia trójjedynego Boga jako odpowiedź na otrzymany dar. Z tego wielbienia i podziękowania wyrasta nowe życie i nowa postawa, do których wyzwolił nas Jezus Chrystus.

2. W Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus udziela nam przebaczenia grzechów. Wyzwalając zobowiązuje nas zarazem, byśmy żyli z mocy przebaczenia, wzajemnie sobie przebaczali i umożliwiali innym uczestniczyć w radości przebaczonej winy.

3. W Wieczerzy Pańskiej Pan służy nam i umacnia nas na naszej drodze. Ponieważ pociesza nas w naszych obawach i zwątpieniach, udziela nowej odwagi i mocy, przeto jako powołani do służby w świecie możemy i powinniśmy innych umacniać i pocieszać, dodawać im otuchy, pomagać i stawać w ich obronie.

4. W Wieczerzy Pańskiej sprawiedliwy troszczy się o niesprawiedliwego, wolny o będącego w niewoli, uprzywilejowany o dyskryminowanego. Również i my winniśmy wszystkim, którzy nas potrzebują, dawać udział we wszystkim, co otrzymaliśmy.

5. W Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus oferuje nam pojednanie i wspólnotę. Czyniąc tak rzuca nam wyzwanie, byśmy wytrwale poszukiwali właściwych stosunków w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym. W społeczności z Chrystusem dochodzi do przewyciężenia wszystkich różnic będących przyczyną podziału, jak pochodzenie, rasa, płeć, klasa i naród. Dlatego nie możemy się pogodzić z różnymi niesprawiedliwymi stosunkami i licznymi podziałami występującymi w naszym społeczeństwie i w świecie.

6. Stół, przy którym sprawuje się Wieczerzę Pańską, jest Stołem jednego Pana, a Wieczerza znakiem jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Dlatego niedopuszczanie do społeczności Wieczerzy Pańskiej jest bolesnym przypomnieniem podziału Kościołów chrześcijańskich i zarazem wyzwaniem do jego przewyciężenia. Gościnność eucharystyczna jest pierwszym krokiem w tym kierunku.

## C. Zaproszenie do Wieczerzy Pańskiej

W Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus wyzwala nas do nowego życia. On jest podstawą naszej wiary, ponieważ w spotkaniu z Nim możemy stać się ludźmi zaufania i wolności, ludźmi, dla których nowy początek jest stałym doświadczeniem. On jest podstawą miłości, gdyż obietnica miłości Bożej sprawia, że każdy na swój sposób staje się godny miłości i zdolny do jej okazywania. On jest podstawą nadziei, która podtrzymuje nas w ciężkich

doświadczeniach i cierpieniach, nadziei, której cierpliwość nie pozwala nigdy na rezygnację, a jej święty niepokój nie godzi się nigdy z niesprawiedliwością. Toteż w Wieczerzy Pańskiej Chrystus zaprasza nieustannie cały zbor do wspólnoty z Nim i jednych z drugimi.

1. Zgodnie z porządkiem obowiązującym w naszych Kościołach, Chrzest jest warunkiem dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej. Zasada ta wynika z tradycji większości naszych Kościołów oraz z rozumienia relacji między Chrztem, Wieczerzą Pańską a zborom. Jeśli nawet Nowy Testament nie mówi wyraźnie o tym, że między Chrztem a Wieczerzą Pańską zachodzi ścisła więź, to przecież jest rzeczą oczywistą, iż pragnienie Chrztu jest zawsze pierwszą odpowiedzią na zwiastowanie Ewangelii o Jezusie Chrystusie (Dz 2,4; 8,36), podczas gdy uroczystość Wieczerzy odbywa się w zborze ukonstytuowanym przez Chrzest (Dz 2,42). Przez Chrzest następuje włączenie do *ciała Chrystusa* (1 Kor 12,13). Za pośrednictwem Chrztu dokonuje się wezwanie do nowego życia przez uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa (Rz 6,3n). Natomiast w Wieczerzy Pańskiej zbor stale na nowo doświadcza wspólnoty ze swoim Panem i otrzymuje wsparcie dla swojej wiary (1 Kor 10,14nn). Dlatego Wieczerza, w przeciwieństwie do Chrztu, jest czynnością powtarzaną (1 Kor 11,26).

2. W wyniku urbanizacji i sekularyzacji, jak i zanikającego zwyczaju uprzedniego zgłaszania się do Wieczerzy Pańskiej, powstają dzisiaj dwa problemy. Po pierwsze, nie można się już zorientować, kto z uczestników Wieczerzy jest ochrzczony. W tym przypadku nasuwają się dwie możliwości: ponowne wprowadzenie zwyczaju uprzedniego zgłaszania się albo zaznaczanie podczas zaproszenia do Wieczerzy, że warunkiem przystąpienia jest Chrzest i przynależność do Kościoła, przez co odpowiedzialność za uczestnictwo zostaje przeniesiona na jednostkę. W czasach dzisiejszych bardziej odpowiednia zdaje się być druga możliwość.

3. Z drugiej strony wśród ludzi, którzy szukają na nowo kontaktu z Kościołem, wzrasta pragnienie uczestniczenia w Wieczerzy Pańskiej bez uprzedniego Chrztu. W tym przypadku kierujemy się zasadniczą przesłanką, że przyjęcie do zboru Jezusa Chrystusa przez Chrzest umożliwia przystępowanie do Stołu Pańskiego. Mimo to wyrażonego pragnienia nie można po prostu odrzucać. W szczególnych przypadkach i sytuacjach trzeba podejmować decyzje oparte na pastoralnej odpowiedzialności. Jednocześnie jednoznacznym świadectwem Nowego Testamentu pozostaje to, że zaproszenie Jezusa adresowane do wszystkich jest wezwaniem do zobowiązującego naśladowania i konkretnego wyznawania. Dlatego Chrzest i Wieczerza Pańska są ściśle ze sobą związane.

4. W pierwszym okresie Reformacji dostęp do Wieczerzy Pańskiej był związany z rozumieniem sakramentu (znacząca była głównie elementy jego interpretacji). Po wprowadzeniu konfirmacji dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej, tj. przystąpienie do niej po raz pierwszy, było związane z ukończeniem nauki konfirmacyjnej (egzamin i uroczystość konfirmacji). Praktyka ta jest jeszcze dzisiaj stosowana częściowo w naszych Kościołach. Jednocześnie doko-

nały się pewne zmiany: w wielu zborach przystąpienie do Wieczerzy Pańskiej po raz pierwszy ma miejsce jeszcze podczas trwania nauki confirmacyjnej; większa częstotliwość nabożeństw komunijnych, a także organizowanie nabożeństw rodzinnych połączonych z Wieczerzą Pańską, skłania do postawienia pytania o udział w niej przyprowadzonych dzieci.

5. Zdarza się coraz częściej, że nasze Kościoły zapraszają do udziału w Wieczerzy Pańskiej także członków tych Kościołów, z którymi nie istnieje wspólnota komunijna; dzieje się tak przede wszystkim w ramach pracy duszpasterskiej prowadzonej dla małżeństw mieszanych pod względem wyznaniowym i ich rodzin. Nasze Kościoły rozumieją to zaproszenie jako krok do przewyciężenia podziału.

6. Kto występuje ze wspólnoty Kościoła, ten odłącza się tym samym od udziału w Wieczerzy Pańskiej. Ponowne przystąpienie do Kościoła oznacza powrót do wspólnoty tych, którzy są uczestnikami Stołu Pańskiego.

### *Część druga:*

## **Kwestie dotyczące praktyki**

### **I. Kwestie podstawowe**

1. Osiągnięcia w dziedzinie egzegezy, dialogi i spotkania ekumeniczne, jak i zwrócenie uwagi na całokształt ludzkich przeżyć sprawiły, że w różnych Kościołach osiągnięto nowe spojrzenie na wspólnotowy i radosny charakter Wieczerzy Pańskiej oraz na różne jej wymiary. Fakt ten pociągnął za sobą zmiany w praktyce komunijnej. Uwidoczniają się one w zwiększonej ofercie uroczystości komunijnych i we wzroście liczby ich uczestników.

Z zadowoleniem należy powitać okazywanie nowego zrozumienia Wieczerzy Pańskiej i publiczne zapraszanie do uczestnictwa w niej. Doszło tutaj do odzyskania istotnych aspektów w dziedzinie rozumienia Wieczerzy Pańskiej.

2. W naszych Kościołach Wieczerza Pańska ma zawsze i w każdej formie do czynienia z odpuszczeniem winy. Świadczą o tym najważniejsze katechizmy, jakimi posługują się nasze Kościoły. Ta zależność była stałą cechą charakterystyczną Wieczerzy Pańskiej sprawowanej w Kościołach od czasów Reformacji. Ale stopniowo wyrosło z tego przekonanie, że spowiedź, pokuta i otrzymanie przebaczenia stanowią wstępny warunek udziału w Wieczerzy. Doszło do tego, że obchodzona w niedzielę uroczystość Wieczerzy była poprzedzana nabożeństwem przygotowawczym, w którym uczestnictwo było obowiązkowe. W ten sposób święto radości zostało zdominowane coraz bardziej przez elementy surowości i przygnębienia. Fakt ten utrudniał wielu ludziom przystępowanie do Wieczerzy Pańskiej.

Z drugiej strony także dzisiejsza zmieniona praktyka niesie ze sobą pytania. Czy nie dochodzi do utraty – lub przynajmniej utraty znaczenia – tych aspektów, które w reformacyjnej pobożności związanej z Wieczerzą Pańską odgrywały zawsze centralną rolę (intensywne przygotowanie; refleksja, czy jest się godnym tego zaszczytu; powaga otaczająca przystępowanie do Stołu Pańskiego)? Wyraźnie daje się odczuć, że powiązanie między spowiedzią, przebaczeniem grzechów a Wieczerzą Pańską uległo rozluźnieniu, a spowiedź jako oddzielna forma straciła na znaczeniu. Wielu członków naszych zborów wyraża z tego powodu ubolewanie.

Nasze Kościoły winny trzymać się tego, aby uroczystość Wieczerzy Pańskiej była możliwa w odpowiedniej formie, aby członkowie zboru mogli osobiście wyznać swą winę i otrzymać przebaczenie. Zarazem jednak nie wolno tracić z pola widzenia samodzielnych form spowiedzi i pokuty.

Niezależnie od spowiedzi indywidualnej, która nie musi mieć związku z porządkiem liturgicznym, podczas dni pokutnych, nabożeństw weekendowych i spotkań modlitewnych, lecz także podczas szczególnych okazji w ramach nabożeństw niedzielnych, można posłużyć się uzupełniającymi tekstami wychodzącymi naprzeciw wspomnianym potrzebom.

3. Zwiastowanie Słowa i Wieczerza Pańska jako dwa sposoby wyrażania Ewangelii przynależą do siebie, toteż nie wolno ich sobie przeciwstawiać. W tym sensie akceptujemy powrót do praktyki wiązania ze sobą kazania i Wieczerzy Pańskiej podczas nabożeństwa niedzielnego. Ważne jest przy tym to, aby status kazania został zachowany i potwierdzony oraz aby Wieczerza Pańska zachowała swój charakter jako oferta.

4. Dzisiaj coraz częściej sprawuje się Wieczerzę Pańską w konkretnych grupach wspólnotowych lub w ramach realizacji projektów odnowy zborowej. Przy całym zrozumieniu dla tego rodzaju uroczystości eucharystycznych, ważne jest zwrócenie uwagi na to, że właściwe praktykowanie Wieczerzy Pańskiej odbywa się w łączności między grupą a zбором. Wieczerza jest aktem Kościoła, a w jej sprawowaniu ma uwidocznić się solidarność i jedność wszystkich jego członków. Każdy członek i każda grupa zborowa ponoszą odpowiedzialność za cały zbór, zbór zaś ponosi zbiorową odpowiedzialność ekumeniczną.

5. Ponieważ Wieczerza Pańska jest wspólną uroczystością ludu Bożego, przeto musi obejmować także tych, którzy z powodu choroby lub ułomności nie mogą uczestniczyć w nabożeństwie zboru. Przez organizowanie uroczystości Wieczerzy w domach prywatnych lub szpitalach, ludzie starzy i chorzy uzyskują poczucie wspólnoty z Chrystusem i łączności ze swoim zбором.

6. Względ na alkoholików jak i uczestniczące dzieci sprawił, że coraz częściej odbywa się uroczystość Wieczerzy Pańskiej, podczas której zamiast wina podaje się wszystkim uczestnikom sok z niesfermentowanych winogron. Praktyka ta ma jednak swoje granice ze względu na potrzebę przestrzegania zgodności między znakiem a słowami ustanowienia.



7. Trzeba przemyśleć na nowo zagadnienie łączności między Wieczerzą Pańską a dyscypliną kościelną. Wprawdzie reformatorzy reprezentowali pogląd, że oba te elementy należą zasadniczo do siebie. Trzeba jednak zapytać, jakim kryteriom winna odpowiadać dzisiaj dyscyplina kościelna, tak aby z jednej strony cechowała ją teologiczna poprawność, z drugiej zaś nadawała się do urzeczywistnienia w praktyce. Poza tym trzeba zbadać, jak argumentować na rzecz dyscypliny kościelnej w świetle przekonania, że w Wieczerzy Pańskiej zawarta jest oferta przebaczenia grzechów, i że Chrystus zapewnia przebaczenie wszystkim, którzy Go o to proszą.

## II. Podstawowe elementy liturgii

1. Forma liturgii eucharystycznej musi być zgodna z ustanowieniem Wieczerzy Pańskiej (Konfesja Augsburska, artykuły 10, 13 i 24). Wynikają z tego następujące elementy ewangelickiej uroczystości Wieczerzy Pańskiej:

- słowa ustanowienia (w brzmieniu biblijnym),
- zaproszenie,
- dystrybucja chleba i wina,
- modlitwa (Ojciec nasz, o ile nie był już zmówiony w innym momencie nabożeństwa,
- dziękczynienie i
- wielbienie.

Z Wieczerzą Pańską jest nierozłącznie związane zwiastowanie zbawienia przez Jezusa Chrystusa i odpuszczenie grzechów.

Na bazie tych podstawowych elementów istnieje znacząca ilość możliwych form. Trzeba jednak uwzględnić następujące zasady: w uroczystości Wieczerzy Pańskiej muszą być rozpoznawalne elementy zgodne z ustanowieniem. Nie można oczekiwać, aby zbor akceptował zbyt wiele niespodziewanych innowacji. Trzeba dbać o harmonię między płaszczyzną wolności i płaszczyzną elastyczności. Również z punktu widzenia ekumenicznego każda nowa forma winna obejmować podstawowe elementy. Z faktu odzyskania Wieczerzy Pańskiej dla nabożeństwa niedzielnego wynika potrzeba ponownego przemyślenia formy całego nabożeństwa.

2. Prośba o Ducha Świętego dla zgromadzonych na uroczystości komunijnej i dla całego Kościoła odpowiada w pełni reformacyjnemu rozumieniu Wieczerzy Pańskiej. Prośba ta wyraża, że obecność Pana *przez Ducha Świętego* (KL 13) następuje dla nas wyłącznie z łaski, i że wiara, w której otrzymujemy Pana, zostaje wywołana przez jego Ducha (epikleza).

3. Włączając modlitwę eucharystyczną (anamneza) do liturgii Wieczerzy Pańskiej trzeba wziąć pod uwagę jej pierwotny sens. Swój sens liturgiczny modlitwa ta uzyskuje przez bezpośrednie powiązanie jej ze słowami ustanowienia (1 Kor 11,24). Dzięki przedstawieniu w formie wielbiącej historii zbawienia uwydatnione zostaje znaczenie słów ustanowienia. Włączenie tych słów do

dziękczynienia i wielbienia chroni je przed niebezpieczeństwem potraktowania ich tylko w kategorii cytatu historycznego.

4. Czynności symboliczne, uzupełniające niezbywalne elementy liturgii Wieczerzy Pańskiej, mają swoje uzasadnienie w pragnieniu ukształtowania nabożeństwa w taki sposób, aby mogło być ono przeżywane intensywniej we wszystkich swoich wymiarach. Pocałunek pokoju jest np. znakiem pokoju z Bogiem i między ludźmi, a także znakiem wspólnoty, którą przeżywamy w Wieczerzy Pańskiej. Impuls do takich działań dają również spotkania ekumeniczne oraz dające się podczas nich zauważyć bogactwo i różnorodność. Gdzie jednak w słowach i formie nie dochodzi już do głosu podstawowy sens Wieczerzy Pańskiej, tam przekroczona została dopuszczalna granica czynności symbolicznych.

### **III. Porządek nabożeństwa – uczestnictwo zboru**

1. Zaproszenie do udziału w Wieczerzy Pańskiej musi być poprzedzone starannym zbadaniem sytuacji i tradycji. Forma winna odpowiadać wspólnotowemu i radosnemu charakterowi Wieczerzy.

2. Wszystkie kwestie związane z uroczystością Wieczerzy Pańskiej mają ścisły związek z zagadnieniem ludzkiej pobożności. Dlatego wprowadzenie jakichkolwiek zmian trzeba najpierw omówić i wyjaśnić w zborze. Pomocą mogłoby też służyć okolicznościowe kazanie poświęcone nauce o Wieczerzy Pańskiej. Nowe formy należy wprowadzać tylko za zgodą członków zboru lub ich reprezentantów. – Zmiany winny być też zrozumiałe dla tych, którzy tylko okazjnie uczestniczą w nabożeństwie, i dla gości z innych zborów.

3. Forma dystrybucji (podchodzenie rzędami, klęczenie lub stanie w kręgu, siedzenie za stołem, dystrybucja w ławkach) winna być dostosowana do możliwości przestrzennych i liczby uczestników Wieczerzy Pańskiej; szczególnie trzeba uwzględnić charakter daru, wspólnoty przy jednym stole i przyjmowania. Przystępowanie może być manifestacją przyjmowania i wyznania wiary.

4. Podczas Wieczerzy Pańskiej trzeba zaangażować starszych, współpracowników lub innych członków zboru jako pomocników przy dystrybucji chleba i wina. Ukaże to charakter Wieczerzy jako uroczystości zborowej. Pomocnicy muszą być uprzednio poinstruowani w sprawie sprawowanej przez nich posługi. Uroczystości Wieczerzy Pańskiej przewodniczy osoba, która otrzymała upoważnienie Kościoła i w tym celu została ordynowana.

5. Zachowanie wspólnotowego kielicha podczas dystrybucji chleba i wina w Wieczerzy Pańskiej wymaga w aktualnych warunkach troskliwego przestrzegania zasad higieny. Fakt ten nie może jednak wypaczyć charakteru uroczystości Wieczerzy Pańskiej jako doskonałej wspólnoty braci i sióstr.

Używając indywidualnych małych kielichów w łączności z kielichem nalewającym (i być może stosując metodę zamaczania chleba w winie) winniśmy pamiętać o dokładnym brzmieniu słów ustanowienia i głębokiej treści symbolicznej związanej z kielichem wspólnotowym.

6. Chociaż według ewangelickiego rozumienia elementy używane podczas Wieczerzy Pańskiej nie doświadczają przemiany, to jednak szacunek wobec użycia stwórczych darów chleba i wina w Wieczerzy Pańskiej oraz względy ekumeniczne wymagają odpowiedniego postępowania z tymi elementami, które nie zostały zużyte.

7. Wspólnym posiłkom w zborze (np. agapom) trzeba nadawać taki charakter, aby różniły się one wyraźnie od Uczty Pana.

### Uwagi końcowe

Przez całe stulecia Wieczerza Pańska była – też – znakiem podziału między Kościołami i konfesjami. Jako Kościoły związane z Konkordią Leuenberską poznajemy i doświadczamy z radością, jak wspólnota Wieczerzy Pańskiej nas łączy i trzyma razem, mimo że mamy do czynienia z różnymi wyzwaniami, żyjemy w różnych sytuacjach i reprezentujemy subtelne różnice poglądów w dziedzinie rozumienia Wieczerzy Pańskiej.

„Model ekumenii osiągnięty między Kościołami wyrosłymi z Reformacji”, z którym mamy do czynienia w Konkordii Leuenberskiej, jest konsensem osiągniętym w kwestiach zasadniczych. Model ten, otwarty na wielość w pojednanej różnorodności, sprawdził się w rozmowach doktrynalnych i we wspólnej praktyce. Jest to model zrealizowanej ekumenii, który umożliwia nowe spotkania oraz ustanowienie wspólnoty świadectwa i służby (KL 37). Zachęcenie doświadczeniem i uzyskanym zrozumieniem, wyniki naszych rozmów interpretujemy jako zaproszenie do dalszego dialogu i spotkań ekumenicznych. Uznana i urzeczywistniona społeczność Słowa i Wieczerzy Pańskiej jest dla nas znakiem nadziei i jednocześnie wyzwaniem do poszukiwania dialogu i wspólnoty w ramach ekumenii. Doznaliśmy wzmocnienia przez to, żeśmy zaprosili do wiary w ześwieczonym świecie, do wspólnoty w Kościele, do Wieczerzy Pańskiej jako obietnicy przebaczenia i jako święta radości.

*Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy,  
czyż nie jest społecznością krwi Chrystusowej?  
Chleb, który łamiemy,  
czyż nie jest społecznością ciała Chrystusowego?  
Ponieważ jest jeden chleb,  
my, ilu nas jest, stanowimy jedno ciało,  
wszyscy bowiem jesteśmy uczestnikami jednego chleba.  
(1 Kor 10, 16n)*

*Albowiem, ilekroć ten chleb jecie, a z kielicha tego pijecie,  
śmierć Pańską zwiastujecie, aż przyjdzie.  
(1 Kor 11,26).*

Na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej przełożył:

*Karol Karski*

# **WSPÓLNA GRUPA ROBOCZA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO**

## **Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziału Dokument studyjny (1995)**

### **Wprowadzenie**

Już w 1987 roku Wspólna Grupa Robocza (WGR), powołana przez Kościół Rzymskokatolicki i Światową Radę Kościołów, rozpoczęła dyskusję nad nowymi potencjalnymi i rzeczywistymi źródłami podziałów w Kościołach i pomiędzy nimi oraz stopniowo skoncentrowała się na indywidualnych i społecznych kwestiach etycznych oraz głoszonych twierdzeniach jako potencjalnych źródłach niezgody bądź wspólnego świadectwa.

Wspólna Grupa Robocza podsumowała swoje refleksje w Szóstym Raporcie, wydanym w 1990 roku. Zauważono w nim, że *faktycznie nie ma wystarczająco poważnej, dojrzałej i zrównoważonej dyskusji ekumenicznej na temat wielu kwestii etycznych oraz twierdzeń, dotyczących jednostek bądź społeczeństw; na przykład: na temat broni atomowej i środków zapobiegawczych, aborcji i eutanazji, trwałej miłości małżeńskiej i prokreacji, inżynierii genetycznej i sztucznego zapłodnienia (III.1.c).*

Wspólna Grupa Robocza przedstawiła swój Szósty Raport władzom Kościoła Rzymskokatolickiego oraz siódmemu Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów (ŚRK) w Camberrze w 1991 roku. Obie strony poleciły, aby WGR nadal pracowała nad pogłębieniem dokumentu i traktowała go jako jeden z priorytetów w najbliższym czasie. Nie chodziło jednak o zbadanie potencjalnych bądź rzeczywistych dzielących kwestii, lecz opisanie ich i wskazanie, w jaki sposób można się nimi zająć w dialogu, z nadzieją, że tego typu kwestie moralne mogą dawać nowe możliwości wzrostu wzajemnego zrozumienia i szacunku oraz wspólnego świadectwa, bez pójścia na kompromis z przekonaniem Kościołów lub sumieniem chrześcijan.

WGR zleciła zorganizowanie dwóch konsultacji, prowadzonych przez dr Annę Marię Aagaard (Uniwersytet Aarhus), która jest jednym z prezydentów ŚRK oraz O. Thomasa Stransky'ego CSP (Instytut Ekumeniczny w Tantur w Jerozolimie), który jest członkiem WGR ze strony rzymskokatolickiej. Raport z pierwszej konsultacji, która się odbyła w październiku 1993 roku w Rzymie<sup>1</sup> został przedstawiony podczas sesji plenarnej WGR w czerwcu 1994 roku na Krecie z prośbą o decyzje i określenie dalszych działań. Tantur był siedzibą drugiej większej konsultacji w listopadzie 1994 r.<sup>2</sup> Raport z tej konsultacji doczekał się komentarzy Zarządu WGR oraz uczestników spotkania w Tantur. WGR, podczas posiedzenia plenarnego w maju 1995 (Bose, Włochy), naniosiła poprawki do nowego szkicu oraz przyjęła tekst jako swój dokument studyjny.

Dokument składa się z dwóch części: 1. Dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych. Potencjalne źródła wspólnego świadectwa lub podziałów; 2. Wskazówki dla ruchu ekumenicznego na temat kwestii moralnych.

Studium skierowane jest do dialogów prowadzonych na poziomie lokalnym, krajowym i regionalnym, w których rzymskokatolicy są partnerami. Może być również pożyteczne w innych dwustronnych czy wielostronnych dyskusjach.

Ważne jest, aby zrozumieć, że studium nie analizuje szczegółowych, kontrowersyjnych kwestii jako takich, z zamierzeniem wypracowania norm. Opisuje raczej obecną sytuację i pokazuje niezbędny kontekst, który pomoże umiejscowić zagadnienie. Dokument sugeruje możliwe drogi, ale nie rezultaty dialogu.

WGR umieszcza ten dokument wewnątrz swoich rozważań na temat „Jedności Kościoła – celu i drogi” (por. Raport Szósty, III.A), a mówiąc bardziej szczegółowo, wewnątrz rozważań na temat nowych chrześcijańskich sposobów składania wspólnego świadectwa wobec całego społeczeństwa. Ponadto, WGR zdaje sobie sprawę, iż ŚRK (Zespół I i III) przygotowuje dokument pt. „Eklezjologia a etyka”, dlatego proponuje, by dopełnić go niniejszym dokumentem studyjnym WGR.

*Jego Eminencja Metropolita Elias z Bejrutu*  
*Czcigodny Alan C. Clark*  
*Moderatorzy Wspólnej Grupy Roboczej*

25 września 1995

<sup>1</sup> W konsultacji uczestniczyli: prof. Anna Marie Aagaard – University of Aarhus, ks. prof. Peter Baelz – Wielka Brytania, ks. Brian V. Johnstone C.S.S.R. – Academia Alfonsiana, Rzym, ks. John A. Radano – PCPCU, dr Teodora Rossi – Rzym, prof. Alexandre Stavropoulos – Athens University, ks. Thomas Stransky CSP. – Tantur Ecumenical Institute, Jerozolima, ks. dr Elisabeth S. Tapia – Union Theological Seminary, Nowy Jork.

<sup>2</sup> W konsultacji brali udział: prof. Anna Marie Aagaard – University of Aarhus, ks. prof. Peter Baelz – Wielka Brytania, ks. Frans Bouwen – M. Afr., Jerozolima, ks. Bénézet Bujo – Moralt-heologisches Institut, University of Fribourg, ks. Brian V. Johnstone C.S.S.R. – Academia Alfonsiana, Rzym, ks. William Henn OFM Cap – Collegio S. Lorenzo, Rzym, dr Donna Orsuto – Gregoriana University/The Lay Centre at Foyer Unitas, Rzym, ks. John A. Radano – PCPCU, prof. Larry Rasmussen – Union Theological Seminary, Nowy Jork, dr Martin Robra – WCC/Unit III ECOS, Theology of Life Programme, prof. Alexandre Stavropoulos – Athens University, rev. Thomas Stransky CSP -Tantur Ecumenical Institute, Jerozolima, ks. dr Elisabeth S. Tapia – Union Theological Seminary, Nowy Jork.

## I. Etyka a ruch ekumeniczny

*Sprawą niezwykle pilną w ruchu ekumenicznym, w relacjach pomiędzy Kościołami wezwanymi do składania wspólnego świadectwa jest potrzeba ustosunkowania się do tych kwestii moralnych, przed którymi stoją wszyscy ludzie oraz potrzeba przekazania członkom Kościoła oraz całemu społeczeństwu wskazówek na temat moralnej drogi życia.*

1. Przemiany społeczne i kulturowe, sprzeczne podstawowe wartości, osiągnięcia naukowe i technologiczne zagrażają moralnej strukturze wielu społeczeństw. Tego rodzaju kontekst nie tylko skłania do zakwestionowania tradycyjnych wartości i twierdzeń moralnych, lecz także wywołuje nowy zespół zagadnień etycznych w świadomości i sumieniu wszystkich ludzi.

2. Jednocześnie w Kościołach i poza nimi znowu pojawiają się oczekiwania, że wspólnoty religijne mogą i powinny dać światu wskazówki w kwestiach moralności. Chrześcijanie, wyznawcy innych religii oraz osoby z przekonaniem świeckimi pragną żyć w pokoju i sprawiedliwie w społeczeństwie ludzkim. Czy Kościoły są już gotowe wspólnie dać wskazówki w sprawach moralności, co byłoby ich wkładem do dobra wspólnego, chociaż wciąż doświadczają nieładu i sprzeczności?

3. Powstanie osobistych i społecznych problemów moralnych wywołuje niezgodę pomiędzy chrześcijanami, a nawet grozi nowymi podziałami w Kościołach i pomiędzy nimi. Dlatego też istnieje pilna potrzeba, by Kościoły wspólnie znalazły sposoby podejścia do kontrowersyjnych spraw moralnych. Bez zbytniego pośpiechu, cierpliwie przysłuchując się innym chrześcijanom możemy poznać drogi, które doprowadziły ich do takich właśnie przekonań moralnych i twierdzeń etycznych, zwłaszcza jeżeli różnią się od naszych własnych. W innym przypadku chrześcijanie będą wypaczać motywy, rozumowanie i sposoby zachowania innych, często używając znieważającego języka i czynów. Dialog powinien zastąpić retorykę.

Inni chrześcijanie oraz inne Kościoły, posiadające odmienne przekonania moralne, mogą nam zagrażać. Mogą zakwestionować integralność moralną oraz podstawy naszych religijnych i etycznych przekonań. Mogą pomniejszyć autorytet, wiarygodność a nawet integralność naszego Kościoła. Gdziekolwiek jednostka bądź wspólnota wybiera jakieś twierdzenia moralne bądź praktykę jako papierek lakmusowy autentycznej wiary i jedyne kryterium podstawowej jedności Kościoła, tam niezwykle wzrastają emocje i trudno usłyszeć jedni drugich.

Chrześcijanie głosząc prawdę w miłości (Ef 4,15) są powołani, tak dalece jak to tylko możliwe, do *utrzymywania jedności Ducha w więzi pokoju* (Ef 4,3) oraz unikania wszystkiego, co w przyszłości może zranić już istniejącą, choć wciąż niedoskonałą wspólnotę pomiędzy chrześcijanami.

4. Dlatego też, nawet jeżeli niektóre kwestie etyczne wzbudzają namiętne emocje i tworzą niezręczne relacje ekumeniczne, Kościoły nie powinny unikać

dialogu, zwłaszcza dlatego, że kwestie etyczne mogą stać się jednoczącymi Kościoły sposobami wyrażenia wspólnego świadectwa. Bardzo różne sprawy wplecione są w twierdzenia moralne wspólnot. W atmosferze pełnej pokoju i pozbawionej lęku uczestnicy dialogu mogą dokładniej określić, gdzie znajdują się zgodności, niezgodności i sprzeczności. Dialog może potwierdzić wspólne przekonania, o których Kościoły są zobowiązane złożyć wspólne świadectwo wobec całego świata. Co więcej, dialog może określić, w jaki sposób przekonania etyczne i różne praktyki odnoszą się do jedności w życiu moralnym, które jest pragnieniem Chrystusa.

5. Uważne zainteresowanie złożonością życia moralnego nie powinno przyczynić się do tego, że chrześcijanie tracą z oczu to, co jest dla nich najbardziej fundamentalne: początkiem i końcem jest łaska Boga w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym, przekazywana w Kościele i stworzeniach. Życie w Bogu jest podstawowym, trwałym źródłem naszego zaangażowania na rzecz głębszej wspólnoty. Jedynie inicjująca i wspierająca łaska Boga umożliwia chrześcijanom przezwyciężenie różnic moralnych i podziałów oraz życie z zachowaniem jedności w wierze.

## **II. Kościół jako środowisko moralne umożliwiające stawanie się uczniami Chrystusa**

*Wezwanie do stworzenia środowiska moralnego, które pomoże uczniom Chrystusa ukształtować osobiste i wspólnotowe życie etyczne poprzez formację i rozważanie, włączone jest w powołanie Kościoła do bycia znakiem i narzędziem zbawienia w przemienionym świecie.*

1. Kościół ma stałe zadanie: być wspólnotą *Drogi* (por. Dz 9,2; 22,4), domem, rodziną, stwarzając środowisko moralne właściwego życia i zachowania w *Chryście*, który w Duchu pozwala poznać swoim uczniom *drogi życia* (Dz 2,28; Ps 16,11).

Do istoty pojęcia *być uczniem Chrystusa* (uczniostwa) należy to, w co chrześcijanie wierzą, jak ta wiara wyraża się w ich działaniu oraz w jaki sposób dają świadectwo o swojej wierze i czynach nie tylko wobec chrześcijan, ale i innych ludzi. Uczniostwo jest drogą wiary i działania w codziennych trudach, by być wiernym świadkiem Jezusa Chrystusa, który polecił wspólnotcie uczniów *głosić, nauczać i żyć wszystkim, co wam nakazałem* (Dz 1,8; Mt 28,20).

2. We wspólnotcie uczeń Chrystusa nie jest sam, dokonując rozróżnienia, w jaki sposób może wcielić w swoim życiu etyczne przesłanie Ewangelii. Wierne uczniostwo wyrasta z indywidualnej modlitwy i publicznego oddawania czci, braterstwa w podzielnianiu radości innych i wspólnego niesienia ciężarów. Karmi się ono przykładami świętych, mądrością nauczycieli, profetyczną wizją natchnionych oraz opieką duszpasterską.

W rzeczywistości, choć niedoskonałej wspólnotcie, każdy Kościół oczekuje od siebie i innych, że stworzy środowisko moralne poprzez formację i rozważanie.

3. Formacja i rozważanie oznacza kształtowanie charakteru i zachowania człowieka, takich chrześcijan, jakimi jesteśmy i staniemy się, takich działań, jakie zdecydujemy się podjąć. Zakres chrześcijańskiej moralności obejmuje zarówno naszą „istotę”, jak i „działania”.

Rozróżnienie pomiędzy wizją moralną, cnotą, wartością i powinnością są niezbędne, by pokazać nierozdzielne wymiary życia moralnego.

*Wizja moralna* jest indywidualnym, wspólnotowym bądź społecznym „podstawowym zapisem” królestwa moralnego; wizją tego, co dobre, prawe i słuszne. *Wizja moralna* obejmuje, ożywia i organizuje cnoty, wartości i powinności.

W chrześcijańskim życiu moralnym różne summy teologiczne oraz różnorodne obrazy wyrażają ewangeliczną wizję: przykazania miłości Boga i bliźniego, nauczanie proroków o sprawiedliwości i miłosierdziu, Błogosławieństwa, owoce Ducha Świętego, ascetyczne zmagania i pielgrzymowanie, uczniostwo i naśladowanie Chrystusa, zarządzanie ziemią, która jest dobra. Te i inne obrazy biblijne sugerują ścieżki, po których możemy dojść do definicji krajobrazu moralnego.

*Cnoty moralne* są pożądanymi cechami charakteru moralnego osób. Możemy do nich zaliczyć integralność, pokorę i cierpliwość, współczucie i przebaczenie, roztropność i sprawiedliwość, wstrzeźliwość oraz hart ducha. W analogiczny sposób możemy orzekać cnoty, którymi szczyli się wspólnota i społeczeństwo.

*Wartości moralne* nie są jakościami charakteru, lecz tymi dobrami moralnymi, które cenią jednostki i społeczeństwa, jak np. szacunek dla godności osoby ludzkiej, wolność i odpowiedzialność, przyjaźń, równość i solidarność oraz sprawiedliwość społeczna.

*Powinności moralne* są to te obowiązki, które osoby ludzkie sprawują względem siebie we wzajemnej odpowiedzialności, po to, by żyć w harmonii i integralności. Do obowiązków tych możemy zaliczyć mówienie prawdy i dotrzymywanie słowa bądź też imperatywy zawarte w biblijnej wizji moralnej, np. miłowanie i przebaczenie bliźnim, w tym również wrogom.

4. Ten sposób opisywania zakresu moralności (wizja, cnota, wartość, powinność) może dostarczyć dopełniających się kryteriów moralnego zadania Kościoła: być zawsze świadkiem wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków (Tyt 2,13-14). Etyka chrześcijańska jest redukcjonistyczna i niekompletna, o ile zajmuje się tylko jednym z czterech wymienionych elementów: każdy z nich pozostaje w relacji do innego oraz wzajemnie na siebie wpływa. Nawet jeśli etyka chrześcijańska obejmuje wszystkie cztery elementy, to ich różne konfiguracje mogą określić różny jej kształt.

5. Kościoły mają wspólne zadanie prowadzenia moralnej formacji i rozważań. Wszystkie Kościoły dążą do wzmocnienia u swoich wiernych moralnej odpowiedzialności za życie w sprawiedliwości oraz pragną wpłynąć pozytywnie na normy moralne oraz sposób funkcjonowania społeczeństw.

W tym kontekście można określić cel ekumenicznych działań: jakość środowiska moralnego, którą Kościoły wspólnie tworzą poprzez sprawowanie



kultu, edukację i wychowanie oraz świadectwo społeczne. Pozytywnym wkładem Kościołów w ukształtowanie środowiska moralnego jest szacunek dla godności każdej osoby stworzonej *na obraz Boży* (Rdz 1,27), uznanie podstawowej równości kobiet i mężczyzn, poszukiwanie twórczych, nie stosujących przemocy strategii rozwiązywania konfliktów w relacjach między ludźmi oraz odpowiedzialne zarządzanie stworzeniem. Oprócz tego pozytywnego wpływu Kościoły mogą także wypaczać charakter i zniekształcać sumienie. Czasami podtrzymują narodowy szowinizm i etnocentryzm oraz aktywnie dyskryminują ludzi ze względu na rasę, narodowość, klasę społeczną czy płeć.

### III. Wspólne źródła i różne sposoby prowadzenia rozważań moralnych

*Pośród dróg moralnej refleksji i rozważań, którymi podążają Kościoły podejmując decyzje etyczne, znajduje się wspólne Pismo Święte. Ponadto Kościoły mają do dyspozycji takie źródła jak: liturgia, tradycja moralna, katechizmy i kazania, stałe praktyki pastoralne, mądrość, która przenika z przeszłości oraz obecne doświadczenia, a ponadto umiejętność refleksji i duchowego rozróżniania. Kościoły dobierają jednak te wspólne bogactwa w różny sposób.*

1. Wizja biblijna nie dostarcza chrześcijanom wszystkich jasnych i wyraźnych zasad moralnych oraz norm praktycznych, których potrzebują. Pismo Święte również nie rozwiązuje każdego przypadku etycznego. Opisy biblijne zawierają wiele założeń na temat właściwego zachowania – ogólne nakazy i zakazy, natchnione napomnienia i oskarżenia, porady mądrości, prawo i rytualne przepisy itd. To, co teologia moralna nazywa uniwersalnymi zasadami moralnymi bądź normami jest w tekstach biblijnych wymieszane ze szczegółowymi choć zawsze obowiązującymi przykazaniami oraz praktycznymi, tymczasowymi przepisami. Pismo Święte używa obrazów w sposób prowokacyjny, a często nawet paradoksalny, utrudniając w ten sposób przyszłą interpretację biblijnego nauczania na temat moralności.

Pomimo to istnieje ogólny konsens, że poprzez modlitewne studiowanie Pisma Świętego i rozwijających się interpretacji tradycji biblijnych, poprzez refleksję nad doświadczeniem człowieka oraz dzielenie się intuicjami we wspólnocie, chrześcijanie mogą wygłaszać rozważne sądy oraz podejmować decyzje w wielu kwestiach, dotyczących etycznego zachowania.

2. W historii Kościoła chrześcijanie systematycznie rozwijali sposoby prowadzenia refleksji na temat życia moralnego poprzez porządkowanie biblijnych pojęć i obrazów oraz racjonalną argumentację. Metody tego typu miały na celu wprowadzenie jasności i stałości tam, gdzie odmienne sposoby rozróżniania mogły prowadzić do zamieszania i chaosu.

Na przykład, jedna tradycja sugeruje różne poziomy moralnej intuicji i rozróżnia pomiędzy zasadami pierwszorzędnymi (niezmiennymi) a drugorzędnymi (zmienną dopuszczalną) prawami. W ostatnich czasach język „hierarchii wartości” wprowadza rozróżnienie pomiędzy centralnymi war-

tościami, które znajdują się w sercu chrześcijańskiego uczniostwa oraz innymi wartościami, które są mniej centralne, chociaż integralnie należą do chrześcijańskiej moralności. Podkreślając „zasady pierwszorzędne” bądź „wartości centralne” chrześcijanie mogą odkryć, jak wiele mają wspólnego bez pomniejszania prawdy moralnej oraz poszukiwania jednego wspólnego mianownika.

3. Tradycje chrześcijańskie różnie oceniają naturę człowieka oraz możliwości jego rozumu. Niektóre z nich są przekonane, że grzech tak bardzo zepsuł naturę człowieka, iż rozum nie może osiągnąć poznania prawd moralnych. Inne natomiast utrzymują, że grzech tylko zranił naturę człowieka; dzięki łasce Boga i dyscyplinie człowieka rozum może osiągnąć poznanie wielu prawd o życiu moralnym, które można stosować powszechnie.

Na przykład: Kościół rzymskokatolicki, odwołując się do Pisma Świętego i Tradycji, rozumu i doświadczenia, wypracowuje swoje rozumienie osoby ludzkiej i godności człowieka, czynów człowieka i jego celów, praw człowieka i jego odpowiedzialności. W jego tradycji moralnej refleksji i nauczania najwyższą normą życia człowieka jest uniwersalne prawo Boskie, przez które Bóg, w swej mądrości i miłości porządkuje, zarządza i gromadzi cały świat oraz wszystkie wspólnoty ludzkie. Poprzez naturę i dzięki łasce Bóg uzdalnia każdą osobę, by mogła w sposób rozumny pojąć prawo Boże; zatem wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety mogą postrzegać prawdę w sposób pełny. Zatem objawione prawo Boże i to określane „prawem naturalnym” wspólnie wyrażają niepodzielną wolę Boga, która zobowiązuje osoby ludzkie do poszukiwania i poznawania jej w sposób najlepszy, jaki potrafią oraz do życia według sumienia.

4. Wyznaczenie różnych ścieżek, które wiążą wizję z osądem i decyzją może pomóc chrześcijanom określić oraz ocenić niektóre dzielące ich różnice. Na przykład chrześcijanie, którzy posługują się językiem praw człowieka, posiadają też skuteczny sposób wyrażenia troski o bezsilnych, biednych i odsuniętych na margines. Chociaż różne grupy mogą zgadzać się co do pewnych fundamentalnych praw, to jednak mogą dojść do sprzecznych wniosków: np. w kwestii prawa do wolności religijnej. Co więcej, sformułowania i poszerzenia praw stały się przedmiotem szerszej dyskusji, zwłaszcza w związku z takimi faktami etycznymi jak prokreacja człowieka i aborcja.

Jedna z chrześcijańskich wizji integralności życia seksualnego wiąże relacje seksualne z prokreacją poprzez interpretację prawa naturalnego i biblijnych opowieści o stworzeniu. Niektóre Kościoły, np. Kościół rzymskokatolicki, stoi na takim stanowisku. Inne Kościoły uważają za bardzo trudne lub wręcz niemożliwe utrzymanie takiego związku. Te Kościoły, które uważają odwołanie się do prawa naturalnego za nieprzekonujące, akceptują możliwość oddzielenia dobra prokreacji od dobra związku seksualnego oraz używają tego argumentu przy aprobacie metod antykoncepcyjnych, stosowanych w małżeństwie.

5. Chrześcijańskie stanowisko w sprawie wojny jest innym przykładem różnych dróg, które prowadzą do różnych konkluzji. Każda tradycja akceptuje biblijną wizję pokoju pomiędzy bliźnimi, a zwłaszcza nowotestamentalne

świadczenie o postawach i czynach opierających się na niestosowaniu przemocy. Rozdział powstaje jednakże w związku z różnymi opiniami na temat współpracy Kościołów z władzami cywilnymi w celu oddziaływania na losy człowieka. Te Kościoły, które opowiadają się za współpracą, akceptują niektóre odmiany teorii „sprawiedliwej wojny”; tolerują one, a nawet zachęcają patriotycznych chrześcijan do aktywnego uczestnictwa w niektórych wojnach pomiędzy narodami i w zbrojnych rewolucjach wewnątrz kraju. Istnieją jednak w tych Kościołach grupy chrześcijan, zgadzające się z innymi Kościołami, które składają świadectwo wewnątrz systemu politycznego jako bezkompromisowi przeciwnicy użycia jakichkolwiek sił militarnych, ponieważ jest to sprzeczne z pokojową, nie czyniącą przemocy, drogą Chrystusa. Chrześcijanie ci powstrzymują się od noszenia broni, nawet jeśli jest to traktowane jako nieposłuszeństwo cywilne.

Tutaj właśnie można wskazać precyzyjnie różnicę pomiędzy większością teorii teologicznych, która ma zasadnicze konsekwencje dla polityki Kościoła w stosunku do wojny i zachowania jego członków.

#### IV. Różne międzynarodowe sposoby rozróżniania moralnego

*Różne sposoby rozumienia i funkcjonowania ustroju kościelnego oraz struktur autorytetu oznaczają, że formacja moralna i konkretne twierdzenia etyczne rozwijane są w różny sposób, nawet jeśli często pojawiają się podobne postawy i wnioski.*

1. Formacja sumienia oraz formułowanie związanych z nią twierdzeń na temat szczegółowych kwestii etycznych odbywa się w różny sposób wśród różnych chrześcijan, takich jak: prawosławni, katolicy, reformowani bądź luteranie, baptyści czy kwakrzy. Każdy Kościół jest przekonany, że przed wiernymi stoi zadanie właściwego i bardziej pełnego wcielenia wiary w codzienne życie. Wszystkie tradycje mają swoje własne sposoby dyskusji, konsultowania i podejmowania decyzji oraz ich przekazywania i otrzymywania.

Na proces ten mają wpływ różne sposoby rozumienia działania Ducha Świętego oraz sprawowania szczególnej roli opiekuna duchowego w moralnym rozróżnianiu i kierownictwie.

Biskupi w Kościele rzymskokatolickim, zgodnie z darem otrzymanym od Ducha Świętego i pod Jego przewodnictwem, w swojej posłudze nadzoru (episkope) są międzynarodowymi strażnikami i interpretatorami całego prawa moralnego, tzn. zarówno praw Ewangelii jak i prawa naturalnego. Na biskupach spoczywa pastoralna odpowiedzialność i obowiązek zapewnienia moralnego kierownictwa, a nawet czasami wydania ostatecznego osądu, że jakieś konkretne działanie jest dobre bądź złe. Teologowie moralni zapewniają etyczne rozróżnianie w obrębie wspólnoty. Spowiednicy, duszpasterze, przywódcy duchowi starają się brać pod uwagę wyjątkowe potrzeby indywidualnej osoby.

W Kościele prawosławnym decyzje na temat kwestii etycznych leżą w gestii hierarchii: synodu biskupów bądź indywidualnego biskupa, działającego z inspiracji Pisma Świętego oraz długiej tradycji kościelnej opieki duszpasterskiej

i kierownictwa moralnego. Główną troską jest duchowe dobro osoby w jej relacjach do Boga i bliźnich. Rozważne stosowanie prawa kościelnego i ogólnych norm (oikonomia) czasami łagodzi surowość, czasami oznacza zaciętość. Stanowi to główny środek zarówno dla wzrostu duchowego jak i kierownictwa moralnego. W tradycji prawosławnej wielką rolę odgrywają doświadczeni duchowi ojcowie i matki. W procesie refleksji moralnej kładzie się nacisk na modlitwę zarówno świeckich jak i kapłanów.

Inne Kościoły nie przypisują posłudze pasterskiej kompetencji w interpretacji bądź takiego autorytetu w wydawaniu sądów. Sądy etyczne wydają różne ciała doradcze i decyzyjne, w skład których wchodzi duchowieństwo i świeccy. Na przykład Kościoły powstałe po Reformacji twierdzą, że żywe Słowo wszechmogącego Boga nieustannie reformuje Kościół w wierze i życiu. Sądy doktrynalne i etyczne powinny opierać się na Piśmie Świętym oraz czerpać z całej tradycji Kościoła katolickiego i ekumenicznego. Jednak żadne ciało kościelne nie posiada ostatecznej władzy definiowania Słowa Boga. Zbawieni i zarazem grzeszni ludzie z ufnością uczestniczą w procesie – inspirowanym przez Ducha Świętego – wyboru duchownych i świeckich przywódców oraz wypracowują miarodajne, choć reformowalne, formuły wiary i twierdzenia na temat etyki personalnej i społecznej.

2. Zatem dialog ekumeniczny na temat kwestii moralnych powinien dotyczyć natury misji i struktury Kościoła, roli posługi pasterskiej i korzystania ze źródeł przy formułowaniu wskazówek moralnych, a także reakcji na sprawowany w ten sposób autorytet w Kościele. Tego rodzaju zagadnienia pomogą z kolei określić ekumeniczne dary i możliwości składania wspólnego świadectwa, a także napięcia i konflikty.

*Napięcia i konflikty.* Czyż nie istnieje niepokój i trwoga, ponieważ wielu ludzi obawia się odejścia od podstawowych źródeł: Pisma Świętego i Tradycji, a także autorytetu kościelnego, na których ich zdaniem, można najbardziej polegać w kierowaniu chrześcijańskimi sumieniami i zachowaniami? Czy sposoby rozumienia, akceptacji, korzystania ze źródeł i sprawowania autorytetu przez poszczególne tradycje nie stanowią przyczyny napięć i podziałów? Czy dyskusja na temat kwestii etycznych nie wywołuje niepokoju i gniewu, ponieważ niektóre osoby mają negatywne doświadczenie na temat tych źródeł i sposobów ich używania – na przykład, interpretacji Pisma Świętego i Tradycji, w sposób, który eksponuje deprymujące oblicze społecznego i teologicznego patriarchalizmu.

Często najlepsze rozumienie uporczywych, niezmiennych stanowisk w pewnych kwestiach etycznych uzyskuje się nie poprzez wąską koncentrację na nich, lecz poprzez rozważenie, co ludzie odczuwają jako zagrożenie życia w społeczeństwie, jeśli niektóre źródła, struktury czy autorytety są ignorowane bądź wręcz wyśmiewane. Na przykład, już samo postawienie niektórych pytań na temat początku i końca życia – aborcji i eutanazji – niesie w sobie taki niepokój moralny.

Ponadto niektóre Kościoły kładą nacisk, większy niż inne, na struktury autorytetu i oficjalne szczegółowe wypowiedzi na temat wiary i moralności. Może to prowadzić do braku równowagi i realizmu w dialogu, jeżeli się zbyt łatwo porówna oficjalne nauczanie niektórych Kościołów z bardziej surowymi ocenami ogólnej wiary i praktyki innych.

Zatem świadomość moralnej niedookreśloności, która otacza źródła i autorytety – jakich użyto, przez kogo, jak zostały zinterpretowane i z jakimi sprawami zostały połączone – jest decydujące dla zrozumienia, dlaczego niektóre kwestie moralne są tak trudne i stanowią potencjalne źródło podziałów między chrześcijanami.

3. *Dary i możliwości.* Rozróżnienie darów w kościelnych tradycjach, które mogą pozostawać niezauważone jako skarby życia moralnego, zawiera inny zestaw zagadnień dla dialogu ekumenicznego.

Co tradycyjne sposoby rozumienia i formy *koinonia* (wspólnota), *diakonia* (służba) oraz *martyria* (świadczenie) oznaczają dla formacji moralnej dzisiaj?

Które wizje, cnoty, wartości i powinności są ukształtowane przez *lex orandi*, *lex credendi*, *lex vivendi* (reguła modlitwy, wiary, życia) jako szczególne tradycje i struktury je wcielające?

Które praktyki w różnych tradycjach składają się na uprawnioną inność i autentyczną różnorodność życia moralnego jednego Kościoła? W jaki sposób zarówno wspólne, jak i oddzielne praktyki przyczynić się mogą do moralnego bogactwa *koinonia*?

Zatem chrześcijanie, prowadząc dialog, potrzebują rozpoznać wspólne bogate dziedzictwo, pomocne w moralnej formacji oraz zapytać krytycznie, jak ono rzeczywiście funkcjonuje w różnych kontekstach, kulturach i narodach.

## V. Wyzwania ekumeniczne do prowadzenia formacji moralnej i rozważań

*Kościół, które żyją w rzeczywistej choć niedoskonaliej koinonia, stoją przed nowymi wyzwaniami jako wspólnoty moralnej formacji i rozważań: pluralizmem twierdzeń moralnych, kryzysem autorytetu moralnego, zmieniającymi się sądami moralnymi na temat tradycyjnych spraw oraz twierdzeniami na temat nowych kwestii.*

1. Chrześcijanie są zgodni, że istnieje świat moralny, zakorzeniony w mądrości i woli Boga, lecz mogą posiadać różne interpretacje mądrości Boga, natury tego świata oraz stopnia, w którym ludzie powołani są do jego kształtowania jako współpracownicy Boga.

Nie możemy zaprzeczyć trzem faktom:

Po pierwsze. Chrześcijanie podzielają długą historię głębokiej jedności w nauczaniu moralnym i praktyce, wynikającej częściowo ze wspólnej refleksji nad wspólnymi źródłami, takimi jak Dziesięć Przykazań i Błogosławieństwa.

Po drugie. Podzielone wspólnoty chrześcijańskie stopniowo wykształciły różnice w sposobach określania zasad moralnych i działania według nich.

Po trzecie. Różnice te doprowadziły dzisiaj do takiego pluralizmu struktur i twierdzeń moralnych wewnątrz tradycji kościelnych i pomiędzy nimi, że niektóre twierdzenia wydają się być w ostrym napięciu czy nawet sprzeczności. Taki sam zbiór podstawowych zasad moralnych może dopuścić różnorodność

praw, których celem jest wierna odpowiedź na biblijną wizję i wspomniane zasady. Nawet wyraźne Przykazanie Boże „Nie zabijaj” doczekało się sprzecznych zastosowań, na przykład „tak” lub „nie” dla kary śmierci jako takiej oraz za niektóre zbrodnie.

2. Kryzys autorytetu moralnego w Kościele dodatkowo komplikuje skuteczną moralną formację i rozważanie. Nawet tam, gdzie Kościoły mają ustanowioną tradycję moralną, niektórzy wierni zdecydowanie proponują twierdzenia alternatywne. Faktem jest, że członkowie Kościoła coraz częściej wypowiadają swoje zdanie i poddają ostrej krytyce autorytatywne nauczanie moralne i praktykę oraz używają tych samych źródeł jako podstawy formułowania innych twierdzeń etycznych. Kształtowanie skutecznej formacji moralnej i rozważań w tej sytuacji jest pilnym zadaniem ekumenicznym.

3. Proces formacji i recepcji decyzji etycznych zawiera również większe wyzwanie do uczestnictwa: kto kształtuje i formułuje moralne decyzje Kościołów, jakiego używa wpływu i działań oraz jakich narzędzi konsultacji? W jaki sposób członkowie Kościoła oraz całe społeczeństwo oceniają, aprobuje i odpowiadają na oficjalne wypowiedzi Kościoła? Jakie są sposoby wyrażenia tych odpowiedzi, do jakich odpowiedzi są zachęceni a do jakich zniechęceni?

4. Czyż warunki i struktury prowadzenia dialogu nie są pierwszorzędną kwestią etyczną dla Kościołów? Stanowią one potencjalne źródło podziału albo pojednania. Mogą wzmocnić ale też zachwiać koinonia w wierze, życiu i świadectwie. Na początku należy po prostu uznać, że sposób, w jaki Kościół (lub Kościoły razem) organizuje proces podejmowania decyzji i następnie przekazuje tę decyzję publicznie, zawiera już w sobie etykę społeczną oraz wpływa na nauczanie moralne i praktykę. Struktury, urzędy i funkcje wyrażają wartości moralne bądź ich brak. Sposoby sprawowania władzy mają wymiary moralne. Zignorowanie tego prowadzi do braku zrozumienia, dlaczego kwestie moralne i sposoby podejścia do nich mogą przyczynić się do podziału, nawet w jednym Kościele.

5. Zakres, w jakim sądy moralne mogą się zmienić, wymaga szczerego dialogu. Na przykład aż do połowy XVIII wieku Kościoły historyczne, nawet w swoich oficjalnych wypowiedziach, przyzwały na praktykę niewolnictwa, a niektórzy przywódcy nawet znajdowali biblijne i teologiczne argumenty do jego usankcjonowania. Dzisiaj wszystkie Kościoły twierdzą, że niewolnictwo jest istotowym złem, zawsze i wszędzie złem. Co oznacza ta zmiana, w porównaniu z wcześniejszym nauczaniem Kościołów, dla zrozumienia stopnia jedności w wiernym nauczaniu moralnym, którego wymaga pełna wspólnota?

Chrześcijanie, prowadzący dialog, nie powinni ignorować czy ukrywać dowodów zmian w nauczaniu moralnym i praktyce. Kościoły nie zawsze chętnie witają taką otwartość, pomimo podkreślania skończoności człowieka oraz grzechu w historycznym rozwoju nauczania i praktyki. Co więcej, interpretacja zmiany w nauczaniu moralnym jest sama w sobie źródłem niezgodności i napięć. O ile niektórzy mogą interpretować zmianę jako pozytywny wzrost w wierności nauczaniu moralnemu, inni mogą uznać ją za łatwy kompromis.

Apartheid jest szczególnym przykładem: po długich debatach niektóre Kościoły postanowiły odrzucić go jako sprzeczny z Ewangelią oraz określić tych, którzy utrzymują apartheid, jako chrześcijan znajdujących się z własnej woli poza wspólnotą Kościoła.

Jak widać ekumeniczne podejście do moralności wymaga świadomości różnych ocen wciąż zmieniających się tradycji moralnych.

6. Kilka nowych kwestii etycznych stanowi szczególne wyzwanie dla współpracy ekumenicznej, gdyż Kościoły nie mają jasno i szczegółowo określonych reguł postępowania, wystarczająco dużo doświadczenia i zgodności. Można wskazać wiele takich kwestii, np. polityka gospodarcza świata „posiadających” i „nieposiadających”; ustawodawstwo dotyczące migracji i uciekinierów wewnątrz kraju i pomiędzy państwami; uprzemysłowienie a środowisko; prawa kobiet w społeczeństwie i Kościołach; zapładnianie *in vitro*, inżynieria genetyczna i inne zdobycze biomedyczne. Chrześcijanie i inni ludzie doświadczają nagłej aktualności tych złożonych i nie dających się uniknąć kwestii etycznych. Oczekują, że Kościoły zaproponują moralne wskazówki na ich temat.

Nawet specjaliści w naukach doświadczalnych mogą zaproponować sprzeczne dane bądź nie zgodzić się co do wniosków płynących z osiągnięć naukowych. Sposób, w jaki Kościoły wspólnie poszukują, gromadzą i porządkują fakty, korzystając z najlepszej wiedzy, jaką dysponują specjaliści od nauk doświadczalnych, stanowi wyzwanie ekumeniczne. W tym świetle chrześcijanie mogą odpowiedzialnie zająć się moralnymi implikacjami nowych kwestii oraz zaproponować odpowiednie wskazówki.

## VI. Chrześcijańskie świadectwo moralne w społeczeństwie pluralistycznym

*Chrześcijanie są powołani do składania świadectwa na forum publicznym o swoich wspólnych przekonaniach moralnych, z pokorą i szacunkiem dla innych oraz ich przekonań. Ponadto powinni dążyć do dialogu i współpracy z członkami innych wspólnot religijnych, a także ze wszystkim ludźmi dobrej woli, którzy pracują dla dobra ludzkości.*

1. W politycznym procesie formułowania prawodawstwa oraz podejmowania decyzji prawnych Kościoły mogą słusznie wypowiedzieć się wygłaszając poparcie lub protest. Składając wspólnie świadectwo mogą zająć zdecydowane stanowisko, jeżeli są przekonane, że decyzje bądź prawa dotyczące społeczeństwa są zgodne lub sprzeczne z zamiarami Boga wobec godności osób czy integralności stworzenia.

Należy wyeksponować przykład wspólnego świadectwa Kościołów w walce z apartheidem i „etnicznymi czystkami”. Rzeczywiście, kwestie moralne dotyczące praw człowieka i równości są doświadczeniami budującymi wspólnotę w wierze i świadectwie, które można postrzegać jako głębsze doświadczenie „Kościoła”.

2. Czasami Kościoły i grupy poradnictwa chrześcijańskiego mogą zgadzać się co do podstawowych wartości, które powinny promować, chociaż nie zgadzają się co do środków, jakie należy użyć, zwłaszcza na arenie politycznej. W takiej sytuacji powinny dążyć do współpracy w stopniu, na jaki pozwala istniejąca zgodność, a jednocześnie określić przyczyny niezgodności. Niezgodność co do pewnych szczegółowych spraw czy używanych środków nie powinna całkowicie przekreślać współpracy. Jednakże w takich przypadkach ważne jest, otwarte i jasne przedstawienie obszarów niezgodności, po to, by uniknąć zamieszania we wspólnym świadectwie.

3. Na arenie publicznej Kościoły są jedną rodziną i wspólnotą moralną pośród innych wspólnot religijnych bądź świeckich. Rozróżnienie moralne nie jest czymś wyjątkowym jedynie dla chrześcijan. Chrześcijańska nauka moralna i podejście do kwestii etycznych powinny być otwarte na moralne intuicje i sądy innych. Często tradycje moralne są zbieżne, nawet jeśli sposób podejścia i sformułowania językowe pozostają różne.

W każdym przypadku sposób i metody, jakimi posługują się Kościoły, głosząc publicznie swoje przekonania moralne, muszą uszanować integralność innych ludzi oraz ich prawa obywatelskie i wolności. Autorytet Kościołów w publicznej debacie moralnej społeczeństw pluralistycznych jest autorytetem ich mądrości moralnej, intuicji i sądów, gdyż odwołują się one do rozumu i sumienia innych.

#### WSKAZÓWKI DLA DIALOGU EKUMENICZNEGO NA TEMAT KWESTII MORALNYCH

Akceptacja i praktyczne zastosowanie proponowanych dla dialogu wskazówek może promować cel ruchu ekumenicznego: widzialną jedność chrześcijan w jednej wierze i jednej wspólnotcie eucharystycznej, wyrażonych w sprawowaniu kultu, wspólnym życiu i służbie, ażeby cały świat mógł uwierzyć.

Jesteśmy przekonani, że Kościoły dążą do wierności Bogu w Chrystusie, do tego, by prowadził je Duch Święty i żeby były środowiskiem moralnym, które pomaga wszystkim wiernym w formacji chrześcijańskiego sumienia i działania. Potwierdzamy, że na każdym Kościele spoczywa odpowiedzialność za przekazanie moralnych wskazówek swoim członkom i całemu społeczeństwu.

Bóg, który w Duchu prowadzi chrześcijan do ukazania jedności Kościoła, wzywa ich – pomimo, że są podzieleni – do wspólnego świadectwa; oznacza to, że wspólnie, jako uczniowie Chrystusa, mają ukazać każdy Boski dar prawdy i życia, jaki już dzielają i doświadczają wspólnie.

Brak dialogu ekumenicznego na temat indywidualnych i społecznych kwestii moralnych oraz słaba wola przewycięzania tego, co warunkuje podział, tworzy inne trudności w głoszeniu jednej Ewangelii Jezusa Chrystusa, który jest *Drogą, Prawdą i Życiem* (J 14,16).



## Wskazówki

1. Dążąc do *koinonia* (wspólnota) pomiędzy Kościołami powinniśmy, tak szeroko jak tylko jest to możliwe, konsultować i wymieniać informacje pomiędzy sobą, w duchu wzajemnego zrozumienia i szacunku, zawsze *głosząc prawdę w miłości* (Ef 4,15).

2. Prowadząc dialog powinniśmy najpierw spróbować zrozumieć moralne twierdzenia i praktyki innych, aby każdy mógł rozpoznać siebie podczas dyskusji. Tylko wtedy będziemy mogli je ocenić niezależnie od naszej własnej tradycji i doświadczenia.

3. Porównując dobre cechy i moralne ideały, bądź słabości i praktyki różnych wspólnot chrześcijańskich, należy porównywać ideały z ideałami, a praktyki z praktykami. Powinniśmy zrozumieć, kim inni chcą być i co robić, ażeby być wiernymi uczniami Chrystusa, nawet jeśli ci inni – podobnie jak my sami – są obciążeni słabością i grzechem.

4. Stwierdzamy, że chrześcijanie doświadczali w historii głębokiej jedności w nauce moralnej i praktyce. Umieszczając kwestie etyczne wewnątrz tego dziedzictwa jedności moralnej, możemy dokładnie zrozumieć pochodzenie i naturę jakichkolwiek obecnych niezgodności czy podziałów.

5. Ufamy, że chrześcijanie mogą odkryć podstawy swojej moralnej wizji, wartości i sposobów zachowania w Piśmie Świętym i innych źródłach: tradycjach moralnych (włączając kościelne i międzykościelne oświadczenia), liturgiach, głoszeniu Słowa Bożego i katechizowaniu, praktykach duszpasterskich, powszechnym doświadczeniu ludzkim i metodach refleksji.

6. Powinniśmy czerpać z nauk empirycznych najlepszą wiedzę w kwestiach szczegółowych, a jeżeli jest to możliwe – dojść do zgody na temat danych oraz ich moralnych implikacji przed zaproponowaniem wskazówek moralnych.

7. Musimy uznać, że różne tradycje kościelne są zgodne bądź nie, co do sposobu, w jaki:

- używają Pisma Świętego i innych wspólnych źródeł, a także danych nauk doświadczalnych,
- określają szczegółowe kwestie moralne i formułują problemy,
- przekazują w Kościele te wartości i dziedziny, które pomagają rozwinąć ich własne środowisko moralne w kształtowaniu charakteru chrześcijan,
- rozumieją i sprawują opiekę pastoralną i nadzór w formułowaniu wskazówek moralnych.

8. Musimy zawsze być gotowi do potwierdzenia tego, co mamy wspólne oraz uznania poważnych różnic, a nawet sprzecznych stanowisk. Nie powinniśmy nigdy żądać, by inny chrześcijanin, z którym się nie zgadzamy, zrezygnował ze swojej integralności i przekonań.

9. Na arenie publicznej społeczeństw pluralistycznych powinniśmy prowadzić dialog z innymi osobami, zarówno członkami wspólnot religijnych jak i ze świeckimi. Spróbujmy zrozumieć i ocenić ich moralne intuicje i sądy oraz znaleźć wspólny język, służący wyrażeniu zgodności i różnic między nami.

10. Jeżeli w dialogu wciąż pojawiają się szczere i pozornie nie do pogodzenia twierdzenia moralne, przyjmijmy w wierze, że fakt wspólnej przynależności do Chrystusa jest bardziej fundamentalny, niż różnice moralne między nami. Głębokie pragnienie odnalezienia właściwego sposobu przewyciężenia niezgodności jest dowodem, że Bóg wciąż błogosławi *koinonia* pomiędzy uczniami Chrystusa.

# Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa

## Dokument studyjny Wspólnej Grupy Roboczej (1995)

### Wprowadzenie

Pragniemy przedstawić dokument pt. „Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa”, który został przygotowany przez Wspólną Grupę Roboczą Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego, w odpowiedzi na zaniepokojenie wyrażone przez niektóre Kościoły misyjną praktyką innych Kościołów. Praktyka ta posiada niekiedy znamiona prozelityzmu.

Kierując się troską o pełną jedność chrześcijan i wspólne chrześcijańskie świadectwo zajęliśmy się w tym dokumencie kwestią prozelityzmu. Istnieje powszechne przekonanie, że sprawą największej wagi dla dzieła chrześcijańskiej jedności jest pilna potrzeba złożenia prawdziwie wspólnego świadectwa o całej wierze chrześcijańskiej.

Opracowany w tym duchu dokument może pomóc chrześcijańskim wspólnotom w refleksji nad ich własną motywacją podjęcia działań misyjnych oraz stosowanymi przez nie metodami ewangelizacji. Dialog w prawdziwie ekumenicznym duchu z tymi, którzy podlegają działaniom prozelickim jest priorytetowy.

Wyrażamy nadzieję, iż dokument ten dotrze do różnych Kościołów i zostanie przez nie przedyskutowany. W ten sposób przyczyni się nie tylko do przezwyciężenia braku zaufania, podejrzeń, niezrozumienia i ignorancji, lecz także zachęci do wytrwałego podejmowania wysiłku w poszukiwaniu nowych dróg i sposobów bliższej współpracy w ewangelizacji, prowadzonej w różnych warunkach czasu, miejsca i kultury.

Podjęcie tego rodzaju działań oznacza głębsze zaangażowanie w osiągnięcie celu, jakim jest pełna wspólnota pomiędzy uczniami Chrystusa. Towarzyszy im przekonanie, że nasze braterstwo jest w Ojcu, poprzez Syna, w Duchu Świętym. Niniejszy dokument traktowany jest jako wkład w osiągnięcie wspomnianego celu.

*Jego Eminencja Metropolita Eliasz z Bejrutu*

*Czcigodny Alan C. Clark*

*Moderatorzy Wspólnej Grupy Roboczej*

25 września 1995

## I. Wstęp

1. Niniejszy dokument jest efektem dyskusji podjętej przez Wspólną Grupę Roboczą (WGR). Przedstawiamy go z przekonaniem, że jest bardzo aktualny. Wyrażamy również nadzieję, że posłuży jako impuls do dalszej refleksji i pracy w Kościołach. Debaty we Wspólnej Grupie Roboczej naznaczone były z jednej strony zgodnością co do wzrastającej praktyki składania wspólnego świadectwa przez chrześcijan z różnych tradycji, a z drugiej strony poważną troską o napięcia i konflikty, wywołane przez prozelityzm, szerzący się niemalże we wszystkich częściach świata. Nowa rzeczywistość wspólnego świadectwa oraz wzrost w *koinonii* stanowią tło krytycznych rozważań nad prozelityzmem, który został określony jako działania podejmowane świadomie i z intencją zdobycia członków innego Kościoła<sup>1</sup>.

2. Choć WGR podejmowała dwa razy kwestie wspólnego świadectwa i prozelityzmu, to jednak dramatyczne wydarzenia zmusiły ją do zajęcia się tym zagadnieniem raz jeszcze. W ciągu ostatnich kilku lat staliśmy się bardziej świadomi spraw zaistniałych w nowych sytuacjach i kontekstach, w których ludzie są bardziej narażeni i podatni na zranienie i gdzie potwierdzono, że mają miejsce działania prozelickie. Niektóre sytuacje domagają się pilnej ekumenicznej uwagi, na przykład:

– w klimacie niedawno odzyskanej wolności religijnej, np. w Europie Centralnej i Wschodniej, niektóre Kościoły odczuwają lęk, że ich wierni są zmuszani przez inne Kościoły do zmiany wyznania;

– w krajach rozwijających się (często zbyt łatwo utożsamianych z krajami leżącymi na południowej półkuli, chociaż można je znaleźć również gdzie indziej) działania prozelickie przynoszą ludziom konkretne korzyści, np. w sytuacjach ubóstwa w wioskach, czy masowej migracji do miast, która najczęściej oznacza poczucie anonimowości czy znalezienie się na marginesie, a niekiedy nawet pozbawienie opieki pastoralnej swojego Kościoła. Wszystko to skłania ludzi do zmiany przynależności kościelnej;

– sytuacje w których członkowie jakiejś grupy etnicznej, tradycyjnie wyznawcy jednego Kościoła, są zachęceni nieuczciwymi metodami do zostania członkami innego Kościoła;

– działalność niektórych nowych ruchów misyjnych, grup bądź pojedynczych ludzi, zarówno w Kościele, jak i poza nim, zwłaszcza pochodzących z krajów od niedawna uprzemysłowionych, którzy przyjeżdżają często bez zaproszenia ze strony jakiegokolwiek Kościoła i rozpoczynają działalność misyjną pośród miejscowej ludności, współzawodnicząc z Kościołami lokalnymi;

– w wielu miejscach przybycie grup ewangelizacyjnych, używających intensywnie wszelkiego rodzaju mass mediów, prowadzi do zamieszania i podziału w Kościołach lokalnych;

– w wielu częściach świata Kościoły doświadczają prozelickich działań sekt i nowych ruchów religijnych.

<sup>1</sup> Por. także bardziej szczegółowe określenie prozelityzmu w punktach 18-19.

3. Celem niniejszego dokumentu jest zachęcenie wszystkich chrześcijan, aby wypełniali swoje powołanie do składania wspólnego świadectwa o zbawieniu i pojednaniu w Bogu w dzisiejszym świecie oraz pomoc w unikaniu wszelkiego współzawodnictwa na misjach, gdyż sprzeciwia się to wspólnemu powołaniu. Z tak nakreślonym celem dokument jest pomocny w sformułowaniu duszpasterskiej odpowiedzi na stałe wyzwanie prozelityzmu, który nie tylko zagraża istniejącym relacjom ekumenicznym, ale stanowi również dodatkową barierę we wzrastaniu we wzajemnej miłości i zaufaniu jako braci i siostr w Chrystusie.

4. Dziękujemy dzisiaj Bogu za osiągnięcia ekumenicznych dialogów teologicznych ostatnich dziesięcioleci oraz za nowy klimat zrozumienia i przyjaźni, w którym rozwijają się relacje ekumeniczne. Jesteśmy również wdzięczni za wszystkie zachęcające znaki lepszego wzajemnego zrozumienia i wspólnych perspektyw w dziedzinie wspólnego świadectwa i prozelityzmu<sup>2</sup>. Zauważono je w bilateralnych i wielostronnych dialogach. Można je również dostrzec w ważnych inicjatywach mających na celu składanie wspólnego świadectwa na różnych poziomach życia Kościoła. Uzgodnienia te i wspólne działania są podstawą i zachętą do wzmożenia naszych wysiłków w dawaniu wiarygodnego świadectwa o Ewangelii we współczesnym świecie.

5. W tym dokumencie studyjnym pragniemy potwierdzić treści uzgodnione już w dwóch poprzednich dokumentach Wspólnej Grupy Roboczej, powołanej przez Światową Radę Kościołów i Kościół Rzymskokatolicki, a mianowicie: *Wspólne świadectwo i prozelityzm*<sup>3</sup> i *Wspólne świadectwo*<sup>4</sup>. Pragniemy również wziąć pod uwagę istotne materiały dotyczące ewangelizacji i prozelityzmu z niektórych wcześniej wymienionych dialogów.

<sup>2</sup> Pośród wielu innych przykładów, które moglibyśmy zacytować tutaj są: *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984; a Report*, „Information Service” (Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Vatican City), 60 (1986), s. 71-97; Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich, 1984-1988, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 11 (1995) 1, s. 55-70; *Letter of Pope John Paul II to Bishops of Europe on Relations Between Catholics and Orthodox in the New Situation of Central and Eastern Europe* (May 31, 1991), „Information Service” 81(1992), s. 101-103; *General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in the Other Countries of the CIS*, Pontifical Commission for Russia (from the Vatican, June 1, 1992); *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym*, Balamand 1993, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994) 2, s. 77-82; *US Orthodox/Roman Catholic Consultation at the Holy Cross Orthodox School of Theology, Brookline, Mass., May 26-28, 1992*, „Origins”, 22 (1992) 5, s. 79-80; *Towards Koinonia in Faith, Life and Witness* (dokument dyskusyjny na Piątą Światową Konferencję ds. Wiary i Ustroju, Santiago de Compostela, 3-14 sierpnia 1993), w: T.F. Best, G.Gassmann (red.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Geneva 1994, (Faith and Order Paper No. 166), s. 263nn.

<sup>3</sup> Polski przekład w: K. Karski (red.), *Watykan-Genewa – zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów*, Warszawa 1986, ss. 125-135.

<sup>4</sup> Polski przekład: jak wyżej, ss. 179-199.

Ponadto niniejszy dokument studyjny zostanie powiązany z innym studium o prozelityzmie, przygotowanym przez Zespół II Światowej Rady Kościołów<sup>5</sup>.

6. Uznajemy i doceniamy podobne studia, podjęte przez takie ciała ekumeniczne jak Konferencja Kościołów Europejskich<sup>6</sup> i Bliskowschodnia Rada Kościołów<sup>7</sup>. Pragniemy wzbudzić refleksję i zachęcić Kościoły różnych tradycji, aby realizowały zadanie, do którego jesteśmy wszyscy powołani w pielgrzymce do pełniejszego wyrażenia i doświadczenia widzialnej jedności chrześcijan.

## II. Misja i jedność: treść wspólnego świadectwa

7. Do istotnych elementów Kościoła należy uczestnictwo w misji Boga wobec świata w Jezusie Chrystusie, głosząc słowem i czynem Objawienie Boże oraz zbawienie dla wszystkich ludzi (1J 1,1-5). Rzeczywiście, misja Boga dla *pojednania ludzkości i odnowienia stworzenia* (por. Ef 1,9-10) stanowi istotną treść i impuls misyjnego świadectwa Kościoła.

8. Misja, rozumiana jako bycie posłanym z Dobrą Nowiną, skierowaną na duchowe i materialne potrzeby ludzi, stanowi nieodzowny mandat Kościoła. Imperatyw ten potwierdza współcześnie wiele Kościołów oraz wyraża zarówno przez swoją codzienną działalność jak i realizując szczególne zadania (Nowa Ewangelizacja, Dekady Ewangelizacji, Misja 2000). Kościół posłany do świata, który potrzebuje jedności i większej wzajemnej zależności pośród współzawodnictwa i podziału wspólnoty ludzi, jest powołany do bycia znakiem i narzędziem jednającej miłości Boga<sup>8</sup>.

9. Relacje ekumeniczne od początku współczesnego ruchu ekumenicznego kształtowały się pod wpływem myśli, że widzialna jedność Kościoła Chrystusowego musi zawierać zaangażowanie i działanie na rzecz wspólnego świadectwa misyjnego. Modlitwa Jezusa *aby wszyscy stanowili jedno, aby świat uwierzył* (J 17,21), przypomina nam, że jedność chrześcijan i misja Kościoła są głęboko

<sup>5</sup> Por. Raport Sekcji IV światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła: *Powołani do dawania wspólnego świadectwa dla odnowionego świata*, par. 14, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994) 2, s. 61 n.

<sup>6</sup> Por. „*Na Twoje słowo!*” Wymiana poglądów, wyjaśnienia i wspólne przemyślenia na temat ewangelizacji w Europie dziś – orędzie Piątego Europejskiego Spotkania Ekumenicznego, Santiago de Compostella, 12-18 listopada 1991, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 8 (1992) 1, ss. 73-79; *God Unites: In Christ a New Creation*, Report of the 10th Assembly of CEC, Prague, September 1-11, 1992, s. 182-183 (Final Report of the Policy Reference Committee, Appendix 18).

<sup>7</sup> *Proselytism, Sects and Pastoral Challenges – Working Document of the Commission of Faith and Unity*, MECC, 1989; *Signs of Hope in the Middle East*, MECC/EMEU Consultation, Cyprus, 1992: History of the Dialogue between the MECC and Western Evangelicals.

<sup>8</sup> Ta perspektywa jest wyrażona na przykład w Konstytucji Dogmatycznej Soboru Watykańskiego II – *Lumen Gentium*, par. 1 oraz w: *The Faith and Order Study Document Church and World: The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*, Geneva, 1990 (Faith and Order Paper No 151).

zespolone. Podziały między chrześcijanami są anty-świadcstwem o Chrystusie i stanowią zaprzeczenie ich świadcstwa o pojednaniu w Chrystusie.

10. Odpowiadając na wołanie o jedność chrześcijan, umożliwiającą skuteczne świadcstwo misyjne, musimy być świadomi faktu autentycznej różnorodności, zakorzenionej w tradycjach teologicznych i różnych kontekstach geograficznych, historycznych i kulturowych. Uznajemy zatem, że jedność, której poszukujemy obejmuje uprawnioną różnorodność duchowych, dyscyplinarnych, liturgicznych i teologicznych wyrażen, wzbogacających wspólne świadcstwo. Będzie ona zawierać odkrycie i docenienie wielu różnorodnych darów Chrystusa, które już teraz dzielają chrześcijanie w *rzeczywistej choć niedoskonalej wspólnotcie*. Dary te zostały dane dla wzrostu Kościoła (por. Rz 12,4-8). Chociaż Kościoły nie trwają we wspólnotcie to jednak są powołane do wiarygodnego i pełnego szacunku świadcstwa o innych Kościołach. Taka postawa nie zniekształca tożsamości i przekonania o posiadaniu prawdy, ale raczej ułatwia wspólne poszukiwanie jedności oraz wspólne składanie świadcstwa o miłości Boga do świata.

11. Wzrastając w ekumenicznej koinonii należy również znaleźć sposób wzajemnego składania świadcstwa o Ewangelii, zachowując wierność własnej tradycji i przekonaniom. Takie wzajemne świadcstwo może nas ubogacić oraz doprowadzić do odnowienia myślenia i życia, bez wywoływania postawy polemicznej w stosunku do tych, którzy nie trwają w tej samej, co my tradycji. *Głoszenie prawdy w miłości* (por. Ef 4,15) stanowi wyzwanie i doświadczenie od dawna obecne w ruchu ekumenicznym.

12. Uznanie już istniejącej, chociaż niedoskonalej wspólnoty pomiędzy Kościołami, jest ważnym skutkiem podjętych działań ekumenicznych oraz nowym elementem w XX wiecznej historii Kościoła. Istniejąca wspólnota powinna zachęcać do dalszych wysiłków w przełamywaniu barier, które ciągle utrudniają Kościołom osiągnięcie pełnej wspólnoty; powinna stanowić podstawę odnowy, wspólnego świadcstwa i służby Kościołów wobec ludzkości i wszystkich stworzeń, podejmowanej ze względu na zbawcze i jednoczące działanie Boga; powinna stanowić podstawę unikania wszelkiej rywalizacji i współzawodnictwa w misji, gdzie *użycie metod, które zniewalają, bądź manipulują ludźmi, wypacza koinonię*<sup>9</sup>.

13. Jeżeli chrześcijanie dążą do przewyciężenia braku wzajemnej miłości, wzajemnego zrozumienia i zaufania, podejmując wysiłki na rzecz wspólnego składania świadcstwa, będą też otwarci na wezwanie do pokuty i odnowienia swoich działań. Tędy wiedzie droga, po której *dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa*' (Ef 4,13).

14. Działania te obejmują samokrytyczną refleksję na temat relacji z innymi Kościołami, otwartość na uszanowanie ich prawdziwie ewangelicznych spo-

<sup>9</sup> Raport Sekcji IV Piątej Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju, par. 14, op. cit.

sobów życia oraz możliwość wzajemnego ubogacenia. Polegać będą one również na zaangażowaniu w bardziej autentyczny dialog, w którym będziemy mogli przemawiać w duchu pełnego zrozumienia i wzajemnej uczciwości, omawiając powstające trudności i odbudowując relacje między nami (por. Ef 4,15).

### III. Kilka głównych zasad pokoju religijnego

15. Uznajemy prawo każdej osoby *pojedynczej czy we wspólnocie z innymi, w życiu publicznym czy prywatnym*<sup>10</sup> do życia zgodnego z zasadami pokoju religijnego<sup>11</sup>. Wolność religijna zapewnia prawo wszystkim osobom do postępowania według prawdy i składania świadectwa o tej prawdzie według swego sumienia. Wolność religijna zawiera wolność wyznawania Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz wolność chrześcijan do składania świadectwa o swojej wierze w słowie i czynie.

Wolność religijna zawiera również prawo do swobodnego przyjmowania oraz zmiany religii i *wyrażania jej w nauczaniu, działaniu, kulcie i obrzędach*<sup>12</sup> bez żadnego przymusu, który mógłby naruszyć taką wolność.

Odrzucamy zarówno wszelkie naruszanie wolności religijnej i wszystkie formy nietolerancji religijnej jak również każdą próbę narzucania innym wiary i praktyk, czy jakiegokolwiek manipulowania bądź przymuszania innych w imię religii.

16. Wolność religijna dotyka *jednego z najbardziej fundamentalnych elementów koncepcji życia osobowego*. Głoszenie wolności religijnej przyczynia się do harmonijnych relacji pomiędzy wspólnotami religijnymi i jest z tego powodu istotnym wkładem do zachowania równowagi społecznej i pokoju. Z tego względu instrumenty międzynarodowe, prawodawstwo i konstytucje prawie wszystkich państw uznają prawo do wolności religijnej<sup>13</sup>. Prozelityzm może naruszać bądź manipulować prawem jednostki, potęgować napięcia i osłabiać relacje pomiędzy wspólnotami, a przez to destabilizować społeczeństwa.

17. Odpowiedzialność za umacnianie wolności religijnej i harmonijne relacje pomiędzy wspólnotami religijnymi są główną troską Kościołów. Tam, gdzie zasady wolności religijnej nie są przestrzegane i żywe w relacjach pomiędzy Kościołami, należy poprzez dialog prowadzony we wzajemnym szacunku

<sup>10</sup> *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, 25 November 1981, Art. 1,1.

<sup>11</sup> Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o Wolności Religijnej (Dignitatis Humane)*, *Dekret o Ekumenizmie (Unitatis Redintegratio)*, „*Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the World Council of Churches*”, *The Ecumenical Review*, Vol. 13, 1960, s. 79-89; WCC Executive Committee Statement on Religious Liberty, Geneva, Sept. 1979; *Study Paper on Religious Liberty*, WCC/CCIA Background Information, 1980/1; *Religious Liberty – Some Major Considerations in the Current Debate*, WCC/CCIA Background Information, 1987/1.

<sup>12</sup> *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, art. 7,7 and 7,2.

<sup>13</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 18. Por. Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie: *Porozumienie Końcowe z Helsinek*.

zachęcić do głębszych rozważań, docenienia tych zasad i ich praktycznego zastosowania przez Kościoły.

#### IV. Istota i cechy prozelityzmu

18. W historii Kościoła, termin „prozelityzm” używany był w znaczeniu pozytywnym, a nawet jako równoważnik pojęcia *działalność misyjna*<sup>14</sup>. Od niedawna, zwłaszcza w kontekście współczesnego ruchu ekumenicznego, nabral znaczenia negatywnego w odniesieniu do działalności chrześcijan, mającej na celu zdobycie wyznawców z innych wspólnot chrześcijańskich. Działania takie mogą być bardzo oczywiste bądź trudno uchwytnie. Ponadto mogą być podejmowane z niegodnych motywów bądź przy użyciu nieprawych środków, które naruszają sumienie osoby ludzkiej. Nawet jeśli podejmowane są z dobrymi intencjami, to lekceważą chrześcijańską rzeczywistość innych Kościołów lub właściwe im sposoby prowadzenia działalności duszpasterskiej.

19. Prozelityzm, opisywany w tym dokumencie, stoi w sprzeczności z wszelkimi działaniami ekumenicznymi. Zawiera pewne praktyki, które często mają na celu zmianę przynależności kościelnej wiernych. Jesteśmy przekonani, że praktyk takich należy unikać. Zaliczamy do nich:<sup>15</sup>

- czynienie niesprawiedliwych i nieprzychylnych uwag o wierze i praktykach innych Kościołów, albo ich wyśmiewanie;
- porównywanie dwóch wspólnot chrześcijańskich, podkreślając osiągnięcia i ideały jednej oraz słabości i praktyczne problemy drugiej;
- stosowanie wszelkiego rodzaju fizycznej przemocy, przymusu moralnego i nacisku psychicznego, np. używanie pewnych technik reklamowych w środkach masowego przekazu, które mogłyby wyrzucić nacisk na czytelników/widzów;<sup>16</sup>
- wykorzystanie politycznej, społecznej i ekonomicznej władzy jako środków zdobywania nowych członków dla własnego Kościoła;
- oferowanie, w sposób jawny lub ukryty, możliwości kształcenia, opieki zdrowotnej bądź przyciąganie korzyściami materialnymi i finansowymi z intencją zdobycia konwertytów;<sup>17</sup>
- manipulowanie postawami i praktykami, wykorzystując ludzkie potrzeby, słabości czy brak wykształcenia, szczególnie w sytuacjach biedy oraz nie szanując wolności i godności ludzkiej<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Historyczny przegląd ukazuje, że porozumienie „prozelityzmu” uległo poważnej zmianie. W Biblii pojęcie to nie ma negatywnych znaczeń. Prozelitą był ktoś, kto przez wiarę w Jahwe i przyjęcie Zakonu stał się człowiekiem wspólnoty żydowskiej. Chrześcijaństwo przyjęło to znaczenie dla opisanego osoby, która dokonała konwersji z pogaństwa. Praca misyjna i prozelityzm były do najnowszych czasów pojęciami równoważnymi. – Por. *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie. Raport z międzynarodowych rozmów baptystyczno-rzymskokatolickich (1984–1988)*, op. cit., par. 32.

<sup>15</sup> Por. *Wspólne świadectwo i prozelityzm*, op. cit.

<sup>16</sup> Por. *Wezwanie do dawania świadectwa o Chrystusie w dzisiejszym świecie*, op. cit.

<sup>17</sup> Por. *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*, op. cit., par. 24.

<sup>18</sup> Por. *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission*, op. cit., sekcja 7,3: *Unworthy Witness*.



20. W tym dokumencie koncentrujemy się głównie na relacjach pomiędzy chrześcijanami, ale ważne jest, by poszukiwać zastosowania tych zasad w relacjach z innymi religiami. Zarówno chrześcijanie jak i wyznawcy innych religii narzekają na niegodne i nie do przyjęcia metody pozyskiwania konwertytów z ich wspólnot. Wzrastająca współpraca i dialog pomiędzy wyznawcami różnych religii może wpłynąć na składanie wobec siebie wzajemnie świadectwa, szanującego wolność i godność człowieka oraz pozbawionego opisanych powyżej negatywnych działań.

### **V. Źródła napięcia w relacjach pomiędzy Kościołami**

21. Po to, by ukazać podstawy naszej troski należy przyjrzeć się niektórym źródłom napięcia w relacjach pomiędzy Kościołami, które mogą prowadzić do prozelityzmu. Jednym z nich jest podtrzymywanie zniekształconego obrazu nauczania czy doktryny innego Kościoła, a nawet atakowanie czy karykaturowanie go: np. potępienie modlitwy za zmarłych, gdyż stanowi ona zaprzeczenie potrzeby przyjęcia Chrystusa jako Pana i Zbawiciela; poddawanie w wątpliwość kultu ikon, gdyż jest on niedojrzałą idolatrią; interpretowanie stosowania sztuki w budynkach kościelnych jako wykroczenie przeciwko Pierwszemu Przykazaniu Bożemu.

22. Różne rozumienia misjologii i różne koncepcje ewangelizacji również leżą u podstaw niektórych napięć pomiędzy Kościołami, np. postrzeganie Bożego daru zbawienia jako przychodzącego jedynie poprzez własny Kościół; pojmowanie misji jako zadania związanego wyłącznie ze sprawami społecznymi lub wyłącznie duchowymi, a nie jako zadania całościowego. Wszystko to może prowadzić do współzawodnictwa czy nawet konfliktu w praktyce misyjnej pomiędzy Kościołami, a nie do współpracy na tym polu.

23. Różne teologiczne i pastoralne pojmowanie znaczenia pewnych koncepcji może również przyczynić się do napięć we wzajemnych relacjach. Na przykład, niektórzy dążą do powtórnej ewangelizacji ochrzczonych, ale niepraktykujących członków innych Kościołów. Istnieją jednak różne interpretacje, kto jest „niepraktykującym”, a kto „prawdziwym” wiernym. Z tego też względu konieczne są wysiłki mające na celu zrozumienie perspektyw innych wspólnot chrześcijańskich w tych kwestiach.

24. Różne rozumienie przynależności wiernych, istniejące w naszych Kościołach, również może stanowić niepotrzebne źródło napięcia. Jest to sfera zagadnień teologicznych. Sposoby wstąpienia bądź wystąpienia ze wspólnoty są w poszczególnych Kościołach rozumiane bardzo różnie. Także obowiązki i zakres odpowiedzialności wiernych różnią się w poszczególnych Kościołach. Ta różnorodność ma wpływ na sposób, w jaki postrzegamy zmiany w przynależności kościelnej.

25. Niestety, niekiedy korzysta się z sytuacji osobistej czy kulturowej niestabilności ludzi, ich społeczno-politycznych resentymentów, napięć w obrębie ich Kościoła, czy bolesnych doświadczeń we własnym Kościele, aby przekonać do konwersji.

26. Często ewangelizatorzy mogą być narażeni na pokusę wykorzystania duchowych i materialnych potrzeb ludzi czy niedostatków w życiu wiary, w celu zmiany ich przynależności kościelnej, gdyż stan taki mogą interpretować jako brak opieki pastoralnej i uwagi ze strony Kościoła, do którego należą. Jednakże faktem jest, iż opieka pastoralna, nawet jeśli nie byłaby wystarczająca, może być dostępna dla wiernych w ich własnym Kościele. Tutaj znowu można się zastanawiać co jest wystarczające, a co niewystarczające na polu opieki pastoralnej. Niemniej jednak Kościoły muszą szukać sposobów poprawy opieki pastoralnej w odniesieniu do wiernych, szczególnie zaś w nauce wiary.

27. Napięcia mogą również powstać w wyniku niesprawiedliwego ingerowania państwa w sprawy Kościoła, aby przez to wpłynąć na zmianę przynależności kościelnej.

28. W sytuacjach, gdy Kościół utożsamia się z rządem bądź działa w porozumieniu z nim w tak dużym stopniu, iż zatracą swą rolę profetyczną, wówczas rodzące się napięcia mogą być postrzegane przez wspólnotę chrześcijan jako skutek uprzywilejowanego traktowania przez rząd jednego tylko Kościoła.

29. Napięcia mogą być rezultatem działalności ewangelizacyjnej, tam gdzie brakuje szacunku wobec kultury narodowej i tradycji religijnych. Mogą również zaistnieć niebezpieczeństwa, jeśli przestaniemy dostrzegać, że Ewangelia musi zakorzenić się na podłożu różnych kultur. Nie można jej ograniczać do jednej kultury.

30. Ponadto, może też zaistnieć sytuacja braku szacunku dla wierzeń i praktyk grup mniejszościowych w sytuacji dominującej roli Kościoła większościowego, przez co nie traktuje się ich jako pełnoprawnych i równych partnerów w społeczeństwie. Wywołuje to oczywiście napięcia we wzajemnych relacjach. W niektórych przypadkach dominująca tradycja chrześcijańska dopuszcza, by państwo wydało restrykcyjne prawa, nieprzychylnie chrześcijanom innej tradycji.

## VI. Kroki w przyszłość

31. Pomimo podjętych wysiłków zwalczania prozelityzmu, problem ten jest ciągle aktualny, powodując bolesne napięcia w relacjach pomiędzy Kościołami i podrywając wiarygodność Kościołów w dawaniu świadectwa o powszechnej miłości Boga. Ostatecznie prozelityzm jest jedynie znakiem rzeczywistego skandalu, tzn. podziału między chrześcijanami. Umieszczając zagadnienie prozelityzmu w kontekście jedności Kościoła i wspólnego świadectwa, zalecamy perspektywę, w której problem ten będzie rozważany w odpowiedniej strukturze teologicznej.

32. Relacje ekumeniczne, podtrzymywane w sposób odpowiedzialny, w wielu różnych sytuacjach są złożoną rzeczywistością, wymagającą studiów i dialogu teologicznego, modlitwy i praktycznej współpracy. Mając na uwadze, iż ruch na rzecz jedności chrześcijan może również przyczynić się do przełamania barier pomiędzy ludźmi w całym społeczeństwie pragniemy:

- zachęcać Kościoły do wzajemnej modlitwy za siebie i o jedność chrześcijan, w odpowiedzi na modlitwę naszego Pana, aby jego uczniowie *byli jedno ... aby świat uwierzył* (J17,21);

- opracować w naszych Kościołach bardziej odpowiednie programy formacji chrześcijańskiej, aby lepiej przygotować wiernych do dzielenia się wiarą, a także programy ekumeniczne, które wzmocnią szacunek dla integralności innych Kościołów chrześcijańskich oraz otwartość na ich bogactwa;

- rozwijać wrażliwość na istniejące w danym rejonie ciała eklezjalne; można to czynić w atmosferze zrozumienia i odpowiednich rozmów, gdy zapewniamy opiekę pastoralną nad wiernymi naszego Kościoła<sup>19</sup>;

- potępiać publikację niesprawdzonych i domniemyanych informacji o wydarzeniach czy zajęciach, dotyczących działalności Kościoła, które jedynie rozniecają uczucia lęku i uprzedzenia, jak również jednostronnych bądź stronniczych raportów o wydarzeniach religijnych, które mogą utrudnić wysiłki na rzecz współpracy<sup>20</sup>;

- próbować rozumieć historię z perspektywy innych Kościołów, aby dojść do wspólnego jej rozumienia, a tam, gdzie to konieczne, dojść do pojednania, wzajemnego przebaczenia i uzdrowienia pamięci;

- wspólnie studiować istotę diakonii, aby cechy chrześcijańskiej służby stały się czyste i przejrzyste; t.j. aby była ona rzeczywiście zainspirowana miłością Chrystusa, a nie stała się powodem napięcia, ani narzędziem prozelityzmu;

- pomagać wiernym, podejmując wspólne działania, w osiągnięciu większej świadomości na temat fenomenu sekt i nowych ruchów religijnych, jak również rozważać kwestię, w jaki sposób odpowiadać uprzejmie lecz stanowczo na zniewalające praktyki religijne osób i grup, które nie kierują się zasadami wolności religijnej;

- przewidzieć w przyszłych studiach na temat prozelityzmu znaczny udział chrześcijan, zarówno ze Światowej Rady Kościołów jak i z kręgów rzymskokatolickich, a zwłaszcza tych, którzy są podejrzani o praktyki prozelickie oraz tych którzy zmienili przynależność kościelną, dzięki wysiłkom innego Kościoła<sup>21</sup>.

33. Wysiłki te będą skuteczne i powiodą się w takim w stopniu, w jakim wzrasta wspólnota wzajemnego zaufania pomiędzy Kościołami.

<sup>19</sup> Por. *Uniastyzm, metoda unijna przeszłości...*, op. cit., par. 22.

<sup>20</sup> Por. *US Orthodox/Roman Catholic Consultation at the Holy Cross Orthodox School of Theology*, op. cit., par. 2.

<sup>21</sup> Raport Sekcji IV Pątej Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju, op. cit., par. 14.

## VII. Wniosek

34. Mając na uwadze, że jednoczy nas wspólna wiara w Jezusa, Pana i Zbawiciela, oraz że chrzest jest skutecznym znakiem jedności, jesteśmy powołani do realizacji naszego chrześcijańskiego powołania, czyli życia w jedności oraz dawania o tym widzialnego świadectwa.

35. Z tego względu nie wystarczy odrzucenie prozelityzmu. W dalszym ciągu winniśmy przygotowywać się do dawania prawdziwego wspólnego chrześcijańskiego świadectwa poprzez wspólną modlitwę i wspólne rekolekcje, kursy biblijne, dzielenie się Słowem Bożym, powołanie grup studiów i działania, współpracę w edukacji religijnej, wspólną lub wspólnie koordynowaną działalność pastoralną i misyjną<sup>22</sup>, wspólną służbę (diakonia) w akcjach humanitarnych i dialog teologiczny. Niezwykle bogate duchowe dziedzictwo chrześcijańskiej modlitwy kontemplacyjnej może być źródłem dla wszelkich działań. Przyznajemy, że obecne podziały ograniczają zakres naszego zaangażowania we wspólne świadectwo. Przywołujemy i w pełni popieramy zasadę przytoczoną przez Trzecią Światową Konferencję Wiary i Ustroju w Lund, Szwecja (1952):

*W szczerości oczekujemy, że nasze Kościoły rozważą, czy czynią wszystko co powinny czynić, aby objawić jedność ludu Bożego. Czyż nasze Kościoły nie powinny zapytać siebie, czy okazują wystarczającą gotowość do nawiązania rozmów z innymi Kościołami i czy nie powinny działać razem we wszystkich sprawach, z wyjątkiem tych, w których różnice przekonań zmuszają je do działania osobno...? Posłuszeństwo Bogu wymaga również, aby Kościoły poszukiwały jedności w misji wobec świata<sup>23</sup>.*

36. Istnieje również pilna potrzeba dalszej wspólnej pracy w celu przekroczenia granic, które społeczeństwo nakreśliło pomiędzy tymi, którzy znajdują się w centrum, a tymi którzy pozostają na uboczu, pomiędzy tymi, którzy posiadają obfitość bogactw a tymi, którzy znaleźli się na marginesie z powodu rasy, płci, gospodarki czy z innych powodów. Tego rodzaju podziały społeczne tworzą kontekst ułatwiający podejmowanie działań prozelickich i dlatego stanowią wyzwanie dla naszych podzielonych Kościołów, by podjąć bliższą współpracę. Będzie ona wspólnym świadectwem chrześcijańskim<sup>24</sup>.

37. Inspirację do wszystkich refleksji czerpiemy z Ewangelii:

*To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umilowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich... Nie wyście mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby wszystko dał wam Ojciec, o cokolwiek Go poprosicie w imię moje. To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali. (J 15,12-13; 16-17)*

<sup>22</sup> *Wspólne świadectwo*, op. cit., par. 44.

<sup>23</sup> O. S. Tomkins red., *The Third World Conference on Faith and Order* (Lund, 15-25 sierpnia 1952), London 1953, s.16.

<sup>24</sup> Teologiczną podstawę dla wspólnego świadectwa i dalsze wskazówki można znaleźć w: *Wspólne świadectwo*, op. cit.

### Uwagi na temat niniejszego dokumentu studyjnego

Prozelityzm jest problemem, który zobowiązuje Kościoły do szukania rozwiązania. Powrócił on podczas różnych spotkań i obrad Komitetu Naczelnego ŚRK oraz w trakcie Zgromadzenia Ogólnego w Camberrze oraz podczas posiedzenia Wspólnej Grupy Roboczej w Wennigsen (Niemcy – marzec 1992). W związku z tym zdecydowano się opracować nowy dokument studyjny nt. prozelityzmu, który mógłby stać się szerszym forum, umożliwiającym zebranie opinii z różnych spotkań, włączając w to dialogi bilateralne oraz dokonanie syntezy proponowanych rozwiązań.

Podczas dalszych spotkań Wspólnej Grupy Roboczej zdecydowano, że nowy dokument studyjny powstanie na bazie dokumentów „Wspólne świadectwo a prozelityzm” (1970) oraz „Wspólne świadectwo” (1982). Poproszono George’a Lemopoulosa i siostrę Monicę Cooney o przygotowanie szkicu dokumentu. Prowadzono konsultacje z różnymi osobami, zarówno ze ŚRK, jak i spoza niej. Następnie pierwszy szkic dokumentu, przygotowany przy pomocy O. Karla M(llera SVD i prof. Reinharda Frielinga, został przedstawiony podczas spotkań Wspólnej Grupy Roboczej oraz spotkania plenarnego tejże grupy na Krecie w czerwcu 1994 roku.

Dr G(nther Gassmann i Monsignor John Radano zostali wyznaczeni do dalszej pracy nad dokumentem. Przedstawili oni poprawioną wersję dokumentu na spotkaniu Wspólnej Grupy Roboczej w październiku 1994 roku, po czym skonfrontowano go z Programem ŚRK: Zespołem II i Zespołem III (CCIA) (z tym ostatnim w kwestii wolności religijnej).

Nad ostateczną wersją roboczą dokumentu dyskutowano podczas spotkania plenarnego Wspólnej Grupy Roboczej w Bose (Włochy 1995). Prace nad dokumentem zakończono w Genewie we wrześniu 1995 roku.

Dokument zajmuje się problemem prozelityzmu, wskazując na różne uwarunkowania w różnorodnych sytuacjach, gdyż prozelityzm nie jest problemem dwóch Kościołów na danym terenie. Pracom nad dokumentem towarzyszyło przekonanie, że jeśli w dalszym ciągu będziemy podejmować działania prozeliczne i oskarżać się wzajemnie o prozelityzm, to zamiast głosić prawdę w miłości, nie będziemy mogli nawet odpowiedzieć na wezwanie do wspólnego świadectwa, ani żyć według przykazania miłości wzajemnej, jaką Bóg pierwszy nas umiłował.

tłumaczenie Iga Czackowska

## KRONIKA WYDARZEŃ EKUMENICZNYCH

styczeń – czerwiec 1996

### Z zagranicy

– Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, prof. Konrad Raiser, przemawiając 9 stycznia w Kapsztadzie (RPA) na kongresie poświęconym Dietrichowi Bonhoefferowi, zwrócił uwagę na znaczenie tego wybitnego teologa i duchownego ewangelickiego zamordowanego przez nazistów dla międzynarodowego ruchu ekumenicznego i chrześcijan na całym świecie. Jego życie i działalność dostarczyły impulsów nie tylko teologii i Kościołom w Europie, lecz również w Afryce południowej, Ameryce Łacińskiej i Korei południowej. Raiser wyraził ubolewanie, że dotychczas zbyt mało uwagi poświęcono badaniom nad wpływem na ruch ekumeniczny myśli i życia tego zamordowanego w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu teologa. Kongres w Kapsztadzie zwołano dla uczczenia 90 rocznicy urodzin Bonhoeffera.

– 12 stycznia w Hanowerze podano do wiadomości, że Kościoły ewangelickie w Niemczech i Kościół mennonitów osiągnęły porozumienie co do wzajemnego dopuszczania swoich wyznawców do Stołu Pańskiego. Mennonici uchodzą za jeden z najstarszych protestanckich Kościołów wolnych. Ich początki sięgają ruchu anabaptystycznego w XVI stuleciu. Swoją nazwę wyprowadzają od przywódcy Menno Simonsa (1496-1561). Na całym świecie żyje dziś ok. miliona mennonitów.

– Arcybiskup Canterbury George Carey, zwierzchnik duchowy anglikanizmu, przemawiał 12 stycznia w Londynie podczas obchodów 150 rocznicy powołania do życia Aliansu Ewangelickiego. Jego przemówienie otworzyło w Wielkiej Brytanii serię ośmiu uroczystości upamiętniających powstanie pierwszego międzywyznaniowego stowarzyszenia ewangelickiego. Impuls do powstania Aliansu dał Szkot Thomas Chalmers.

– 13 stycznia został wprowadzony w urząd nowy metropolita St. Petersburga i Ładogi Władimir. Ten 66-letni hierarcha został wyznaczony przez Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego na następcę metropolity Joanna, który zmarł na początku listopada 1995 r. Władimir kierował dotychczas eparchią Rostowa i Nowoczerkaska w południowej Rosji.

– Podczas spotkania z dziennikarzami w dniu 15 stycznia sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, prof. Konrad Raiser wezwał do ściślejszej współpracy z Kościołem Rzymskokatolickim. Ruch ekumeniczny bez tego Kościoła nie ma sensu – stwierdził Raiser. Prawdopodobnie Kościół Rzymskokatolicki nie stanie się nigdy członkiem ŚRK. Sekretarz generalny wyraził jednak nadzieję na podjęcie innych form współpracy, która znalazłaby wyraz w utworzeniu międzynarodowego forum. Najtrudniejszym punktem w dialogu z Kościołem Rzymskokatolickim jest – zdaniem Raisera – w dalszym ciągu zagadnienie urzędu kościelnego, zwłaszcza prymat urzędu papieskiego. W sprawie zagadnień etycznych, do których zalicza się także kontrola urodzeń, rozpoczął się *ostrożny proces refleksji*.

– Tematem papieskiej audiencji generalnej 17 stycznia był Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan. *Słusznie ktoś zauważył, że słuchając słów o Wieczery chrześcijańskie nie mogą nie myśleć ze zrozumiałą goryczą o eucharystycznym podziale. I to jest właśnie najważniejszym znakiem podziałów wśród chrześcijan* – powiedział papież. Omawiając z kolei stan dialogu z poszczególnymi wspólnotami chrześcijańskimi papież podkreślił, że – aby osiągnąć postęp w rozmowach z prawosławnymi – zdecydował się podjąć dyskusję na temat prymatu Biskupa Rzymu, bo *wiemy wszyscy, że sprawa ta stanowi największą dziejową przeszkodę na drodze przywrócenia pełnej jedności między katolikami i prawosławnymi. Zachęciłem więc wszystkich do „wspólnego poszukiwania takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie i uznawanie przez jednych i drugich posługi miłości” („Ut unum sint” 95)*. Jan Paweł II przypomniał też deklaracje i porozumienia zawarte niedawno z tradycyjnymi Kościołami Wschodu i stwierdził, że również dialog ze wspólnotami narodzonymi z Reformy *był i nadal jest owocny i obiecujący*.

– Sekretarz generalny Światowej Federacji Luteranckiej, ks. Ishmael Noko, po odbytej wizycie na Łotwie, oświadczył 22 stycznia w Genewie, że tamtejszy Kościół luterancki winien przeprowadzić otwartą dyskusję nad zagadnieniem ordynacji kobiet. Kościół ten, dopuszczający od 40 lat kobiety do urzędu duchownego, podjął w ubiegłym roku decyzję, która dotychczasową praktykę uznała za nielegalną. Wywołało to liczne protesty za granicą. *50 lat przymusowej izolacji pozostawiło ślady w życiu Kościoła* – oświadczył Noko. *Z tym faktem musimy się liczyć*. Kościół łotewski, zrzeszający ok. 250 000 członków, chce przy pomocy ŚFL zwołać międzynarodową konsultację poświęconą ordynacji kobiet. Mają w niej uczestniczyć przeciwnicy i zwolennicy ordynacji kobiet. Wśród 122 Kościołów członkowskich ŚFL zdecydowana mniejszość wypowiada się przeciw dopuszczeniu kobiet do urzędu duchownego.

– Delegacja Światowego Związku Baptistów odwiedziła w dniach 29-31 stycznia siedzibę Patriarchatu Ekumenicznego w Istambule. Delegacja przyjęta została na prywatnej audiencji przez patriarchę Bartłomieja, który życzył jej owocnych i konstruktywnych ustaleń w sprawie planowanych wstępnych rozmów pomiędzy Patriarchatem Ekumenicznym a ŚZB. Członkowie delegacji uczestniczyli w Świętej Liturgii w patriarchalnej katedrze św. Jerzego w Fanar, spotkali się z członkami Świętego Synodu oraz odbyli rozmowy z Synodalną Komisją ds. Międzykościelnych. Ustalono, że pierwsze spotkanie poświęcone wstępnym rozmowom odbędzie się w połowie maja w Istambule.

– 2 lutego powstała 27 prowincja Wspólnoty Kościołów Anglikańskich, obejmująca cztery diecezje Malezji i Singapuru. Dotychczas diecezje te podlegały bezpośrednio honorowemu zwierzchnikowi anglikanizmu, arcybiskupowi Canterbury George Carey'owi. Pierwszym arcybiskupem nowej Prowincji Azji Południowo-Wschodniej został dotychczasowy biskup Singapuru Moses Tay. Liczbę wszystkich anglikanów na świecie ocenia się na ok. 70 000 000.

– Przedstawiciele Kościołów: ewangelickiego i rzymskokatolickiego w Saksonii-Anhalcie i Turynii opublikowali 2 lutego w Magdeburgu wspólne słowo z okazji 450 rocznicy śmierci reformatora Marcina Lutra. Apel ten wzywa do wzmoczonych wysiłków na rzecz jedności chrześcijan. *Drogą ekumenizmu trzeba dalej kroczyć praktykując pojednanie, porozumienie i wspólne poszukiwanie prawdy.* Tylko w ten sposób można przezwyciężyć negatywne skutki wynikające z niewłaściwego obchodzenia się z dziełem Lutra.

– Dziennik „The Guardian”, powołując się na przeprowadzoną ankietę, stwierdził 12 lutego, że opór w Kościele Anglikańskim wobec ordynacji kobiet jest mniejszy niż oczekiwano. Tylko 201 spośród 13 025 parafii – tj. 1,5 % – odrzuca konsekwentnie kobiety-kapłanki. Parafiom tym przysługuje prawo proszenia odnośnego biskupa o kapłana-mężczyznę. Kościół Anglikański wyznaczył trzech biskupów do roztoczenia opieki nad duchownymi i wiernymi, którzy nie życzą sobie kobiet sprawujących posługę duchowną. Od wprowadzenia w 1992 r. ordynacji kobiet, 1500 niewiast zaczęło sprawować urząd duchowny. W tym samym czasie 374 duchownych złożyło na znak protestu swój urząd.

– Kościół Rzymskokatolicki stał się 13 lutego członkiem stowarzyszonym Ekumenicznej Rady Kościołów w Republice Czeskiej. Dotychczas katolicy mieli w Radzie status obserwatora; przyjęcie na członka stowarzyszonego zapadło jednomyślnie. Arcybiskup Pragi i przewodniczący Czeskiej Konferencji Biskupów, kardynał Miłosław Vlk podkreślił, że dotychczasowy status obserwatora nie odpowiadał już wymogom czasu, gdyż *ściska współpraca* z protestantami uległa dalszemu rozwojowi. Zgodnie ze słowami kardynała chodzi o spotkania reprezentantów kościelnych, nabożeństwa ekumeniczne, wzajemne uznanie chrztu między Kościołem Ewangelickim Braci Czeskich, Kościołem Husyckim a Kościołem Rzymskokatolickim, jak i o opracowanie dokumentów na temat małżeństw mieszanych. Ekumeniczna Rada Kościołów w Republice Czeskiej zrzesza 10 Kościołów; członkami stowarzyszonymi, obok Kościoła Rzymskokatolickiego, są: Kościół Apostolski i Armia Zbawienia, status obserwatora posiadają: adwentyści, parafia anglikańska w Pradze i Związek Gmin Żydowskich.

– Towarzystwo Biblijne w Stuttgarcie poinformowało 14 lutego, że księgi biblijne są dziś dostępne w 2123 językach. Tym samym Biblia należy w dalszym ciągu do najczęściej tłumaczonych ksiąg na świecie. Kompletna Biblia została przetłumaczona na 349 języków, Nowy Testament na dalszych 841.

– Uroczyste obchody 450. rocznicy śmierci Marcina Lutra odbyły się 17 i 18 lutego w Eisleben (Niemcy), mieście, które jest jednocześnie miejscem urodzin i śmierci Reformatora. Prezydent RFN Roman Herzog ocenił działalność Lutra jako istotny wkład w rozwój zachodniej demokracji. Wolność sumienia, równouprawnienie i solidarność ze słabszymi wywodzą się w prostej linii z nauki Marcina



Lutra – stwierdził prezydent. Przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD) bp Klaus Engelhardt podczas uroczystości w kościele pw. Andrzeja w Eisleben wskazał na znaczenie Biblii dla Reformatora. W obliczu wielu doświadczeń związanych ze śmiercią odkrył on w Biblii *ratujące Słowo życia*. Premier Saksonii-Anhalt, na terenie której leży Eisleben, Reinhard Höppner wskazał na znaczenie dzieła Lutra w byłej NRD. Uroczystości odbywały się najpierw w kościele pw. Piotra i Pawła, gdzie Luter był ochrzczony. Tam przemawiał między innymi biskup Ewangelickiego Kościoła Wyznania Augsburskiego w Rumunii Christoph Klein. Przedstawił on stosunek Lutra do śmierci wskazując, że można i dziś nauczyć się od niego umiejętności pożegnania. Luter stale myślał o śmierci – powiedział bp Klein. Z kolei nabożeństwo w kościele pw. Andrzeja, gdzie Luter wygłosił swoje ostatnie kazanie, miało charakter ekumeniczny. Teksty biblijne czytali: Ishmael Noko – sekretarz generalny Światowej Federacji Luteranckiej i rzymskokatolicki biskup Leopold Nowak z Magdeburga.

– Na Wydziale Teologii Prawosławnej w Belgradzie odbyła się w dniach 19-22 lutego konsultacja na temat pojednania. Zorganizowali ją wspólnie Konferencja Kościołów Europejskich i Serbski Kościół Prawosławny. Konsultacja zgromadziła 30 przedstawicieli Kościołów z 15 krajów Europy i Ameryki Północnej oraz dalszych 30 uczestników reprezentujących Kościoły tradycji prawosławnej, rzymskokatolickiej i protestanckiej z Serbii, Słowenii, Chorwacji i Bośni. Obecny był również dr Aldo Giordano, sekretarz generalny rzymskokatolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy. Ogółem wysłuchano 9 referatów. Przemawiał również patriarcha Serbskiego Kościoła Prawosławnego Pavle. Obrady zakończyły się ogłoszeniem deklaracji, w której uczestnicy konsultacji zwracają się do Kościołów, organizacji międzynarodowych i krajowych z apelem o współdziałanie w realizacji szeregu programów mających na celu przywracanie normalnych warunków życia w b. Jugosławii. Chodzi m.in. o pomoc w odbudowie domów uchodźców, którzy będą powracać w ojczyste strony, poszukiwanie zaginionych i godziwy pochówek ofiar, a także o naprawianie szkód moralnych, jakie bratobójcza wojna spowodowała w wychowaniu młodzieży, i żądanie stworzenia systemu oświaty zawierającego elementy wielokulturowości i wolności religijnej w duchu dialogu.

– Doroczna sesja Komitetu Konferencji Centralnej Kościoła Metodystycznego Europy Środkowej i Południowej odbyła się w pierwszej połowie marca w Bazylei. Najważniejszym punktem obrad były plany przystąpienia metodystów do Konkordii Leuenberskiej, jednoczącej dotąd Kościoły ewangelickie: luteranckie, reformowane i unijne. Poszczególne krajowe Konferencje Doroczne zostały poproszone o rozważenie i poparcie idei pełniejszej jedności ewangelickiego nurtu europejskiego chrześcijaństwa. W sesji bazylejskiej uczestniczyli przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego w Polsce: ks. sup. nac. Edward Puślecki i jego zastępca ks. sup. Zbigniew Kamiński.

– Wspólny Komitet Konferencji Kościołów Europejskich i rzymskokatolickiej Rady Konferencji Episkopatów Europy odbył od 14 do 16 marca w St. Gallen (Szwajcaria) swoje doroczne posiedzenie. Obradami kierowali: kardynał Miroslav Vlk, arcybiskup Pragi oraz ks. John Arnold, dziekan katedry (anglikańskiej) w Durham (Anglia). Obrady zdominowały dwa tematy: przygotowania do II

Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, które odbędzie się w czerwcu 1997 r. w Grazu (Austria) pod hasłem: „Pojednanie – dar Boga i źródło nowego życia” i raport Wspólnego Komitetu na temat „Islam w Europie”. Ustalono, że Zgromadzenie w Grazu skupi uwagę na następujących zagadnieniach: 1/ Poszukiwanie widzialnej jedności Kościołów; 2/ Dialog z religiami i kulturami; 3/ Zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i przezwycięzenie ubóstwa; 4/ Pojednanie narodów; 5/ Nowa postawa ekologiczna, zwłaszcza z myślą o przyszłych pokoleniach; 6/ Dialog z innymi regionami świata. Oczekuje się, że w Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym weźmie udział ok. 700 osób.

– Synod Kościoła Reformowanego Holandii (2,4 mln członków) na posiedzeniu w dniu 15 marca wypowiedział się pozytywnie na rzecz kontynuowania procesu zmierzającego do utworzenia wspólnie z Kościołem Noworeformowanym (900 000 członków) i Luteranckim (30 000 członków) Zjednoczonego Kościoła Protestantckiego Holandii. W tym samym dniu przeciwnicy zjednoczenia, wywodzący się z Kościoła Reformowanego, zgromadzili się w liczbie 2000 osób w nadmorskim Katwijk, aby zaprotestować przeciw planom zjednoczeniowym. Obawiają się oni, że w wyniku utworzenia jednego Kościoła protestanckiego reformowane wyznanie wiary ulegnie „rozwodnieniu”.

– W dniach od 24 do 28 marca odbyła się w Manili (Filipiny) konsultacja chrześcijańsko-muzułmańska zwołana przez Chrześcijańską Konferencję Azji i Światową Radę Kościołów. Przedstawiciele obu stron doszli do końcowego wniosku, że w świecie, w którym sukces gospodarczy ma priorytet przed sprawiedliwością społeczną, chrześcijanie i muzułmanie muszą próbować wspólnie uporać się z tym problemem.

– W stanowisku, przedstawionym 29 marca Komisji Praw Człowieka ONZ w Genewie, Światowa Rada Kościołów wezwała do solidarności z ludźmi wykorzenionymi. Zdaniem Rady, „wykorzenionymi” są zarówno emigranci zarobkowi, osoby, które były zmuszone opuścić własny kraj jak i te, które w swoim kraju zostały zepchnięte na margines życia społecznego. ŚRK zwraca uwagę, że rok 1997 ogłosiła Ekumenicznym Rokiem Solidarności Kościołów z wykorzenionymi. Wszyscy chrześcijanie są wezwani do aktywnego zaangażowania się na rzecz zachowania praw ludzkich i godności obcych.

– Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, prof. Konrad Raiser przemawiając 5 kwietnia w radiu niemieckim stwierdził, że katolicki urząd papieski jest *największą przeszkodą* na drodze do jedności Kościołów. Natomiast większość protestantów *czułaby się dobrze*, gdyby papież sprawował swój urząd według reguł pierwszego tysiąclecia. Wówczas był on czymś w rodzaju *sędziego rozjemczego*, w żadnym zaś razie administratorem najwyższego urzędu nauczającego, a już w żadnym wypadku nie stał na czele *najwyższego ośrodka władzy jurysdykcyjnej*. Zdaniem sekretarza generalnego, już dzisiaj istnieje więcej jedności wśród chrześcijan różnych wyznań niż oficjalnie pozwalają na to struktury kościelne. Katolickiemu rozumieniu ekumenii, zgodnie z którym jedność chrześcijan może istnieć tylko na warunkach reprezentowanych przez Watykan, Światowa Rada Kościołów przeciwstawia model wspólnotowy.

– Znany teolog ewangelicko-reformowany Jürgen Moltmann ukończył 8 kwietnia 70 lat. W 1952 r. uzyskał stopień doktora teologii, pięć lat później habilitował się w Getyndze. W latach 1958-1963 był profesorem historii dogmatów i dogmatyki w Wyższej Szkole Kościelnej w Wuppertalu, potem profesorem teologii systematycznej i etyki społecznej w Bonn. Od 1967 do emerytury w 1994 r. kierował katedrą teologii systematycznej i etyki społecznej Wydziału Teologii Ewangelickiej w Tybindze. Rozgłos w świecie teologicznym uzyskał Moltmann opublikowaną w 1964 r. pracą pt. „Teologia nadziei”. W późniejszym okresie czasu stał się jednym z głównych animatorów teologii ekologicznej. Tej problematyce poświęcił m.in. pracę „Bóg w stworzeniu”, która w 1995 r. została przełożona na język polski. W swojej najnowszej książce „Nadejście Boga” („Das Kommen Gottes”) powraca znowu do tematyki chrześcijańskiej nadziei. Myśl teologiczna Moltmanna cechuje się dużym zaangażowaniem społecznym.

– 11 kwietnia, podczas sympozjum ekumenicznego w Trewirze (Niemcy), sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. dr Konrad Raiser wystąpił z propozycją zwołania powszechnego soboru chrześcijańskiego. Odpowiedzialność za jego przygotowanie i przeprowadzenie winny ponosić w równej mierze *cztery wielkie rodziny chrześcijańskie*: rzymskokatolicka, prawosławna, protestancka i ewangelikalno-pentekostalna. Pierwszy krok polegałby na tym, że *Kościół chrześcijański podjąłby w roku 2000 wzajemne zobowiązanie w sprawie zapoczątkowania procesu przygotowania soboru*. Takie zobowiązanie nie byłoby wprawdzie jeszcze wielkim aktem pojednania, którego wielu chrześcijan spodziewało się w roku 2000. Byłoby ono jednak *wyrazem zaufania, że Duch Święty doprowadzi Kościoły do pojednanej wspólnoty, jak i gotowości bezwzględnej poddania się Jego przewodnictwu*. Według oceny sekretarza generalnego, dialogi dwustronne stworzyły w tzw. międzyczasie niezbędne warunki umożliwiające realizację propozycji zwołania soboru. Propozycja ks. dra K. Raisera spotkała się z pozytywną reakcją ze strony sekretarzy generalnych: Konferencji Kościołów Europejskich, Jeana Fischera, i Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych, ks. dr. Milana Opocensky'ego. Zdaniem tego ostatniego, ostatecznym celem takiego soboru musiałoby być wspólne wyznanie wiary i wspólna uroczystość komunijna.

– Ewangelicki Kościół Krajowy Westfalii wycofał 18 kwietnia swoje zastrzeżenie w sprawie powołania teologa baptystycznego Ericha Geldbacha na kierownika katedry ekumenizmu i wiedzy wyznaniowej Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Bochum. Zgodnie z porozumieniem między państwem a Kościołem, Ewangelicki Kościół Krajowy Westfalii akceptuje wszystkich profesorów powoływanych na katedry Wydziału w Bochum. Zastrzeżenia wobec osoby prof. Geldbacha nie miały charakteru merytorycznego, lecz prawnokościelny. Wynikały one z faktu, że Geldbach nie jest członkiem ewangelickiego Kościoła krajowego. Instytut Badań Konfesyjnych w Bensheim, którego wieloletnim pracownikiem jest prof. Geldbach, powitał decyzję Kościoła westfalskiego jako *zachęcający znak dla ekumenii*. Przyczyni się ona do zintensyfikowania i pogłębienia wspólnoty między baptystami a ewangelickimi Kościołami krajowymi. Związek Zborów Ewangelicko-Wolnokościelnych w Niemczech wyraził nadzieję, że doświadczenie, jakie poczyniono w całej tej sprawie, przyczyni się do wykluczenia w przyszłości *dyskryminacji baptystów ze*

strony Kościołów ewangelickich w Niemczech. Katedrą, którą obejmuje prof. Geldbach, kierował do niedawna obecny sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, prof. Konrad Raiser.

– Synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Niemczech wypowiedział się przeciw misji wśród Żydów. Elementem egzystencji ekumenicznej Kościoła jest baczenie na „jedyny w swoim rodzaju” stosunek między Bogiem a ludem Izraela – czytamy w deklaracji zatytułowanej: „Misja – ekumenia – partnerstwo”, którą przyjął Synod na zakończenie obrad w dniu 26 kwietnia. Tekst deklaracji został przekazany parafiom do dalszej refleksji. Kościół Ewangelicko-Reformowany w Niemczech zrzesza 200 000 członków.

– Znany ewangelista baptystyczny Billy Graham i jego żona Ruth otrzymali 2 maja w Waszyngtonie najwyższe odznaczenie Kongresu USA. Za pomocą złotego medalu Kongres odznaczył małżeństwo Grahamów *za wybitny wkład w poprawę moralności i stosunków międzyrasowych oraz w rozwój religii*. Billy Graham głosi Słowo Boże od przeszło 50 lat. W kwietniu – według jego własnych informacji – dotarł poprzez telewizję satelitarną do ok. 2,5 miliarda ludzi. Ruth Graham wspiera swego męża i współpracuje w organizacjach charytatywnych. W minionych 200 latach złotym medalem Kongresu USA odznaczono 114 ludzi.

– W dniach 6-9 maja odbyła się w Buckow koło Berlina VI Międzynarodowa Konferencja Diakonijna pod hasłem: „Społeczni współpracownicy w Kościele i diakonii – szansa czy konieczność?” W konferencji uczestniczyli delegaci z ośmiu krajów Europy (Czechy, Polska, Słowenia, Jugosławia, Rumunia, Węgry, Estonia, Niemcy). Uczestnicy mogli wysłuchać kilku wykładów, w których między innymi poruszono aspekt historyczny, jak i teologiczny diakonii. Starano się znaleźć odpowiedź na pytanie: Kto powinien zajmować się diakonią, profesjonalści czy wolontariusze? Podczas obrad zwrócono także uwagę na ogromne potrzeby pracy diakonijnej we wszystkich krajach. Przede wszystkim wymieniano pracę z dziećmi, młodzieżą, seniorami, uzależnionymi od alkoholu, narkotyków, bezrobotnymi, przesiedleńcami oraz problem zbudowania współpracy między Kościołami w sferze diakonii. Zajęcia w grupach dyskusyjnych, dzięki uczestnictwu ludzi różnych narodowości, dały możliwość wymiany doświadczeń z pracy diakonijnej w poszczególnych krajach. Dzięki ekumenicznej formule konferencji wzajemne poznanie stało się pełniejsze i bogatsze. W konferencji wzięły udział 54 osoby. W skład delegacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce wchodziły: Jerzy Fleszar-Kozak, Anna Wantulok i Wanda Wróblewska.

– W dniach 10-14 maja odbyły się w Istambule wstępne rozmowy prawosławno-baptystyczne poświęcone przygotowaniu oficjalnego dialogu teologicznego na płaszczyźnie światowej. Dyskutowano nad następującymi tematami: 1/ autorytet Biblii; 2/ ewangelizacja w życiu Kościoła w perspektywie baptystycznej; 3/ Tradycja i jej miejsce w nauce Kościoła Prawosławnego.

– W dniach od 10 do 20 maja przebywała w Chinach na zaproszenie Chińskiej Rady Kościołów 13-osobowa delegacja Światowej Rady Kościołów. Ks. Dwain Epps, koordynator ds. międzynarodowych ŚRK oświadczył po powrocie do Genewy: *We wszystkich prowincjach, które odwiedziliśmy, napotykalśmy żywy i szybko rosnący Kościół chrześcijański. Stosunki między Kościołem a państwem*

*ogólnie trzeba ocenić jako pozytywne, istnieją jednak pewne znaczące i niepokojące wyjątki.* Sprawozdanie z wizyty podkreśla, że w wielu częściach kraju ma miejsce silny wzrost zborów; działalność religijna podlega ścisłym przepisom; w pewnych regionach władze lokalne uprawiają w sprawach religijnych samowolę; zagraniczna działalność misyjna jest oficjalnie zakazana, lecz na niektórych obszarach jest potajemnie kontynuowana, co prowadzi do napięć w Kościołach i z władzami państwowymi. – Chrześcijanie stanowią w Chinach, które posiadają 1,2 miliarda ludności, niewielką mniejszość. Liczba protestantów w oficjalnych (zarejestrowanych) parafiach oceniana jest na dziesięć, katolików na siedem milionów. Poza tym kilka milionów protestantów i katolików należy do parafii nie zarejestrowanych.

– Zwierzchnik Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego, katolikos-patriarcha Ilija II odwiedził w dniach od 13 do 15 maja Szwajcarię, a następnie przebywał przez tydzień w Niemczech; w obu krajach przeprowadził liczne rozmowy z osobistościami życia kościelnego i politycznego. Do ojczyzny powrócił 23 maja. W przemówieniach katolikos zwracał uwagę na to, że jego kraj wskutek usamodzielnienia po upadku Związku Radzieckiego, wojny domowej oraz dążeń autonomicznych w Abchazji i południowej Osetii znalazł się w bardzo trudnej sytuacji gospodarczej i społeczno-politycznej. Swoją podróż do Szwajcarii i Niemiec uznał za pozytywny akt przełamania wieloletniej izolacji. Gruzja jest dzisiaj wolnym krajem i bardzo ceni swą wolność. Naród gruziński nie chce powrotu totalitarnego reżimu. Ilija II przypomniał czasy, w których wielu duchownych jego Kościoła zostało uwięzionych i zamordowanych, a wszelkie religijne wychowanie młodzieży było surowo zakazane przez państwo. Dla Gruzińskiego Kościoła Prawosławnego jego przyjęcie do Światowej Rady Kościołów w 1962 r. miało ogromne znaczenie, gdyż dzięki temu Kościół ten stał się znany na arenie międzynarodowej. Liczne kontakty ekumeniczne były dla Kościoła ogromną pomocą w jego walce o przetrwanie. Mimo trudnej przeszłości naród gruziński *przechował wiarę w sercu* – stwierdził w konkluzji katolikos.

– W dniach od 13 do 17 maja odbyło się w Bielefeld w Niemczech piąte sympozjum organizowane wspólnie przez Polską Radę Ekumeniczną i Kościół Ewangelicki Westfalii. Tematem przewodnim tegorocznego spotkania było pojednanie, co wynikało z hasła II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, które obradować będzie w Grazu (Austria) w 1997 r. W delegacji polskiej byli przedstawiciele Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i Prawosławnego. W referatach i dyskusjach omawiano sytuację ekumeniczną w obu krajach. Szczególnie szeroko zostały przedstawione doświadczenia polskie. Ważnym aspektem przy omawianiu pojednania są historyczne doświadczenia polsko-niemieckie. Zmiany ostatnich lat, a szczególnie coraz większa wymiana młodzieżowa dają nadzieję na przyszłość. W budowaniu pojednania między obu narodami konkretny wkład mają Kościoły ewangelickie poprzez kontakty partnerskie swoich parafii. Rozwijały się one głównie w latach osiemdziesiątych na bazie pomocy charytatywnej. Niektóre ustały, inne, dzięki zaangażowaniu najczęściej księży parafialnych, trwają dalej i szukają właściwej drogi w obecnych czasach. W części sympozjum brał udział także nowy prezes (biskup) Ewangelickiego Kościoła Westfalii Manfred Sorg. Uczestnicy sympozjum zwiedzili zakłady diakonijne w Bethel, a także brali udział w tradycyjnym nabożeństwie leśnym w Święto Wniebowstąpienia.

– Dyrektor ds. finansów i administracji Światowej Rady Kościołów, Michael Davies oświadczył 14 maja przedstawicielowi prasy w Genewie, że Rada chce przezwyciężyć swój kryzys finansowy przez redukcję personelu o 16 do 18 %. Aktualnie ŚRK zatrudnia 280 osób. Jednym z głównych powodów kryzysu finansowego jest wysoki kurs franka szwajcarskiego do innych walut. Rada, która 40 % swojego budżetu otrzymuje w markach niemieckich, ponosi corocznie wysokie straty finansowe. Davies zaapelował do Kościołów niemieckich, aby w przyszłości dokonywały wpłat w walucie szwajcarskiej. Tak czynią już Kościoły Wielkiej Brytanii i Szwecji. Rada chce w przyszłości wymóc na Kościołach członkowskich, aby corocznie zasilaty jej kasę przynajmniej sumą 1000 franków. Powiada się, że Kościół, który nie wpłaca żadnych pieniędzy do kasy ŚRK, musi się liczyć z tym, że jego delegaci na najbliższe Zgromadzenie Ogólne w 1998 r. w Hararae (Zimbabwe) nie otrzymają żadnego wsparcia finansowego. ŚRK zrzesza aktualnie 330 Kościołów członkowskich.

– W Torre Pellice (Włochy) odbywała się w dniach 15-20 maja pierwsza rozmowa teologiczna między przedstawicielami Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych a reprezentantami różnych odłamów ruchu zielonoświątkowego. Był to pierwszy przypadek, że zielonoświątkowcy, którzy na płaszczyźnie światowej są zorganizowani bardzo luźno, okazali gotowość do dialogu z inną protestancką wspólnotą światową. Celem spotkania było pogłębienie wzajemnego zrozumienia, ustalenie obszarów, w których występuje zgodność i różnica poglądów oraz zastanowienie się nad możliwościami dawania wspólnego świadectwa. Główny temat obrad brzmiał: „Duchowość a wyzwania współczesnego świata”. W jego ramach omówiono takie zagadnienia, jak: duchowość a interpretacja Pisma Świętego; duchowość a sprawiedliwość; duchowość a ekumenizm. Na zakończenie posiedzenia jego uczestnicy stwierdzili, że wspólną podstawę znajdują w dwóch ważnych dziedzinach. Są to: centralna rola Biblii oraz znaczenie Ducha Świętego w zwiastowaniu i praktyce. Gospodarzami następnego spotkania, które odbędzie się w maju 1997 r. w Chicago, będą Kościoły zielonoświątkowe. Przedstawiciele obu stron zajmą się tematem: „Rola i miejsce Ducha Świętego w Kościele”.

– 17 maja zażegnany został trwający od wielu tygodni spór między Patriarchatem Konstantynopola i Patriarchatem Moskiewskim na tle przynależności jurysdykcyjnej parafii prawosławnych w Estonii. Na początku marca spór ten doprowadził nawet do tego, że Moskwa zerwała wspólnotę komunijną z Konstantynopolem. Podpisane porozumienie przewiduje, że w przyszłości istnieć będą w Estonii parafie podlegające Konstantynopolowi oraz takie, które uznają jurysdykcję Moskwy. Parafie estońskie mają cztery miesiące czasu na zadecydowanie o tym, któremu patriarchatowi pragną podlegać. Kapłanom, chcącym podlegać Konstantynopolowi, Moskwa udzieli wymaganej zgody.

– Znany teolog ewangelicki Wolfhart Pannenberg w wykładzie wygłoszonym 21 maja w Paderborn (Niemcy) wypowiedział się na rzecz restrukturyzacji urzędu papieskiego. Jego zdaniem, pojedynczy biskupi nie są w stanie podjąć w odpowiedni sposób tematów ponadregionalnych. Biskupi ewangeliccy korzystają za mało ze swych prerogatyw, odpowiedzialność za sprawy kościelne jest zbyt przenieśniona na synody. Pannenberg już w przeszłości zwrócił na siebie

uwagę proponując, aby papież przejął funkcję reprezentanta jedności w imieniu wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Jego zdaniem, Rzym był i jest ośrodkiem wiary chrześcijańskiej. Z tego faktu daje się wyprowadzić jego szczególna odpowiedzialność za jedność chrześcijan. Sporne są jednak wynikające z tego prawa. Zdaniem Pannenberg, wszystkie czynności i wypowiedzi doktrynalne biskupa Rzymu muszą być podporządkowane Ewangelii.

– Kościół Starokatolicki w Niemczech przejdzie do historii jako pierwszy Kościół tradycji starokatolickiej udzielający święceń kapłańskich kobietom. 27 maja biskup Joachim Vobbe wyświęcił w Konstancji dwie diakonki: Reginę Pickel-Bossau i Angelę Berlis. Wydarzenie to bp Vobbe nazwał impulsem do dalszej refleksji nad posługiwaniem duchownym kobiet. Podejmując ten krok starokatolicy nie chcą prowokować, lecz znajdować odpowiedzi na wyzwania współczesności. Synod Kościoła Starokatolickiego we Niemczech, po wieloletniej dyskusji, podjął w maju 1994 r. uchwałę w sprawie dopuszczenia kobiet do kapłaństwa. Wśród tych, którzy jako pierwsi złożyli gratulacje, znajdowała się Maria Jepsen, która od kilku lat sprawuje urząd biskupa ewangelickiego w Hamburgu. Wiele gratulacji nadeszło również od różnych świeckich ugrupowań rzymskokatolickich. – Kościół Starokatolicki w Niemczech zrzesza 28 000 członków.

– Pod patronatem Światowej Rady Kościołów w dniach od 4 do 8 czerwca odbywało się w San Jose (Kostaryka) spotkanie przywódców głównych Kościołów protestanckich i zielonoświątkowych z Ameryki Północnej i Południowej. Uczestnicy spotkania ocenili jego atmosferę jako „przyjazną”. Przedstawiciele obu stron wyrazili nadzieję, że przyczyni się ono do przezwyciężenia istniejących różnic i wzajemnych uprzedzeń. Reprezentanci Kościołów członkowskich ŚRK dali wyraz oczekiwaniom, że zielonoświątkowcy będą obecni podczas przyszłych posiedzeń Rady, gdyż ich dotychczasowa absencja powoduje zubożenie społeczności Kościołów. Reprezentanci zielonoświątkowców oświadczyli, że tego rodzaju spotkania są pożyteczne, gdyż przyczyniają się do niwelowania fałszywych wyobrażeń o partnerze.

– Kościół Anglikański w Republice Południowej Afryki wybrał 5 czerwca nowego zwierzchnika w miejsce odchodzącego na emeryturę abpa Desmond Tutu, znanego i zasłużonego bojownika o równouprawnienie rasowe, laureata Pokojowej Nagrody Nobla. Został nim 55-letni biskup Kimberley i Kurumanu – Winston Njongonkulu Ndungane. Również on, podobnie jak abp Tutu, wywodzi się z tradycji przeciwników apartheidu. Jako działacz Afrykańskiego Kongresu Narodowego był więziony w latach 1963-1966. Podczas odsiadki wyroku zrodziło się w nim pragnienie studiowania teologii i zostania duchownym. Zaraz po wyborze abp Ndungane oświadczył: *Jednym z największych wyzwań jest zwalczanie ubóstwa. My jako chrześcijanie musimy się zobowiązać do walki z ubóstwem i troszczyć się o to, aby ludzie mieli wszystko co niezbędne dla życia godnego człowieka.* Abp Ndungane jest drugim po abp. Tutu czarnym, który został wybrany na najwyższy urząd w Kościele Anglikańskim w RPA. Spośród 2 mln. członków 80 % wiernych stanowią czarni; wpływy białych są jednak bardzo silne, gdyż przede wszystkim z ich środków finansowany jest Kościół.



– Komitet wykonawczy leuenberskiej wspólnoty Kościołów odbył w dniach 6-9 czerwca swoje doroczne posiedzenie w Rzymie. Porządek obrad przewidywał przyjęcie projektów dokumentów na temat: „Kościół i Izrael” oraz „Zakon i Ewangelia”, które zostaną przesłane Kościołom członkowskim do zaopiniowania. Inną rozpatrywaną sprawą była akceptacja Kościołów – sygnatariuszy Konkordii Leuenberskiej – dla wspólnoty kościelnej z Kościołami metodystycznymi Europy. Wspólnota ta przewiduje pełną społeczność ambony i ołtarza oraz wzajemne uznanie ordynacji i urzędów kościelnych. Członkowie komitetu wykonawczego przeprowadzili rozmowę informacyjną z przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, kard. Edwardem Cassidym. Chodziło w niej m.in. o encyklikę papieską „Ut unum sint”. Treścią rozmowy z prefektem Kongregacji Doktryny Wiary, kard. Josephem Ratzingerem, był między innymi projekt „Wspólnej deklaracji Światowej Federacji Luterkańskiej i Kościoła Rzymskokatolickiego na temat nauki o usprawiedliwieniu”. Poza tym omówiono z nim ekumeniczne aspekty dokumentu konsensu leuenberskiej wspólnoty Kościołów „Kościół Jezusa Chrystusa. Reformacyjny wkład do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła” (polski przekład tego dokumentu zamieściliśmy w poprzednim zeszycie „Studiów”). Komitet wykonawczy spotkał się również z kierownictwem Kościoła Waldensów, Metodystów i Baptystów. Leuenberska wspólnota Kościołów zrzesza 91 Kościołów tradycji luterkańskiej, reformowanej i ewangelicko-unijnej naszego kontynentu – sygnatariuszy porozumienia z 1973 r. znanego jako Konkordia Leuenberska. Przewiduje ono wspólnotę ambony i ołtarza oraz wzajemne uznanie ordynacji i urzędów kościelnych.

– Ks. dr Konrad Raiser, sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, otrzymał 8 czerwca tytuł doktora honoris causa w zakresie teologii od Uniwersytetu Genewskiego. Ofiarowując mu ten zaszczytny tytuł środowisko uniwersyteckie pragnęło uhonorować go za odnowienie od podstaw ruchu ekumenicznego oraz okazać wdzięczność za podtrzymanie istnienia Instytutu Ekumenicznego w Bossey (obchodzi on w tym roku 50-lecie istnienia), który podlega bezpośrednio sekretariatowi generalnemu SRK.

– Ukazujący się w Bazylei ewangelicko-reformowany „Kirchenbote” poinformował 11 czerwca, że Kościoły prawosławne w Szwajcarii i Szwajcarski Związek Kościołów Ewangelickich wydały ekumeniczny formularz ślubny. Oba Kościoły zalecają ten formularz dla par, które są członkami obu Kościołów i chcą zawrzeć tzw. małżeństwo mieszane. Praca nad tym dokumentem trwała od 1985 r. Formularz ślubny proponuje dwuczęściową uroczystość ślubną dla małżeństw mieszanych: „deklarację woli” i „ryt nałożenia koron”. Pierwszą część prowadzi duchowny ewangelicki, drugą – kapłan prawosławny. Zgodnie z tym porządkiem przeprowadzony akt zostaje uznany przez stronę prawosławną za sakrament i „ślub prawosławny”. Strona ewangelicka akceptuje ten ślub jako dokonane przed Bogiem zawarcie małżeństwa. Kościół prawosławny zapisze ten ślub w swoich księgach kościelnych jako ślub „prawosławny”, ewangelicka jako ślub „ewangelicki” lub „ekumeniczny”. Komisja, ze względu na sytuację panującą w Szwajcarii, pozostawia małżonkom decyzję co do wyboru Kościoła, w którym ochrzczą swoje dzieci. Zaleca jednak, aby dzieci te zostały zapoznane z Kościołem, w którym nie pobierają nauki religii. Oba Kościoły rozumieją ten formularz ślubny



jako *ważny krok na drodze do jedności chrześcijan*. Rozmowy, które doprowadziły do przygotowania tego formularza, winny *prowadzić do postępu w kluczowych kwestiach wzajemnego uznania naszych Kościołów i ich urzędów z mocy ordynacji* – podkreślają przedstawiciele obu Kościołów.

– W Toronto (Kanada) odbyła się od 17 do 21 czerwca druga konsultacja przedstawicieli Światowej Federacji Luterkańskiej i Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego. Komunikat wydany na zakończenie rozmów powiada, że ich celem jest *dojście do lepszego wzajemnego zrozumienia, zniesienie fałszywych stereotypów, wzajemne przedstawienie podstaw wiary oraz zlikwidowanie faktycznych i rzekomych punktów napięć*. Wspólna deklaracja, przyjęta przez przedstawicieli obu stron, z naciskiem zwraca uwagę na to, że *poczynione zostały godne uwagi postępy na drodze do lepszego wzajemnego zrozumienia*. Strona luterkańska przedstawiła referaty na następujące tematy: „Kościół luterkański – samoprezentacja”; „Usprawiedliwienie przez wiarę w dialogach ekumenicznych Światowej Federacji Luterkańskiej”; „Rola Zakonu w Nowym Testamencie – praca egzegetyczna”. Reprezentanci adwentyzmu przedstawili następujące tematy: „Adwentystyczny pogląd na relację między usprawiedliwieniem/uświęceniem a sądem ostatecznym” i „Adwentystyczne rozumienie Bożego przykazania i sabatu”. Obradom przewodniczyli: luteranka Faith Rohrbough (USA) i adwentysta Bert B. Beach (USA). – Pierwsza konsultacja odbyła się w listopadzie 1994 r. w Darmstadt (Niemcy). Była to w ogóle pierwsza oficjalna konsultacja, jaką Konferencja Generalna Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego przeprowadziła z jakąś ogólnościową wspólnotą chrześcijańską. Podczas trzeciej rundy rozmów, która odbędzie się od 1 do 6 czerwca 1997 r., główna uwaga zostanie zwrócona na zagadnienia eklezjologii i autorytetu Kościoła. Na zakończenie rozmów w 1998 r. przewiduje się opublikowanie wspólnej deklaracji. ŚFL zrzesza 122 Kościoły o łącznej liczbie 56 mln członków, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego posiada ponad 9 mln dorosłych ochrzczonych członków.

– W dniach 20-28 czerwca w Bossey K. Genewy obradował Komitet Naczelny Konferencji Kościołów Europejskich. Sekretarz generalny tej organizacji Jean Fischer wezwał w swoim sprawozdaniu Kościoły Wschodu i Zachodu do zintensyfikowania kontaktów i wzajemnej pomocy. Chociaż nie ma już „żelaznej kurtyny”, Kościoły wiedzą za mało wzajemnie o sobie. Fischer zaapelował szczególnie do Kościołów prawosławnych i protestanckich o głęboki i otwarty dialog. Służba pojednania jest wspólnym zadaniem Kościołów europejskich we wszystkich sytuacjach konfliktowych. Prezydent KKE, ks. dziekan John Arnold, zwrócił uwagę na plan połączenia Konferencji Kościołów Europejskich z Europejską Komisją Ekumeniczną ds. Kościoła i Społeczeństwa w Brukseli. Wyraził nadzieję, że zgromadzenia ogólne obu organizacji w 1997 r. podejmą ostateczną decyzję w sprawie fuzji obu organizacji. Komisja Brukselska zrzesza Kościoły i organizacje ekumeniczne z krajów będących członkami Unii Europejskiej i Rady Europy. KKE, mająca swoją siedzibę w Genewie, po przyjęciu czterech nowych Kościołów, zrzesza 122 Kościoły prawosławne, anglikańskie, starokatolickie i protestanckie z Europy Wschodniej i Zachodniej. – Komitet Naczelny poświęcił też sporo uwagi przygotowaniom do II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu (Austria) w czerwcu 1997 r.

Wszystkie cztery nowe Kościoły członkowskie wywodzą się z Europy Wschodniej. Są to: Unia Baptystów Chorwacji (2000 członków), Kościół Ewangeliczny w Chorwacji i Bośni-Hercegowinie (1800 członków wywodzących się z tradycji zielonoświątkowej i ewangelikalnej), Unia Baptystów w Bułgarii (3000 ochrzczonych członków) i Unia Ewangelicznych Kościołów Zielonoświątkowych Bułgarii (ok. 50 000 członków i sympatyków). Komitet Naczelny wyraził solidarność z tymi wszystkimi, którzy angażują się na rzecz pojednania i pokoju w Irlandii Północnej, powitał nowe inicjatywy prowadzące do pojednania na Cyprze oraz wystosował list do Kościołów członkowskich, w którym wzywa je do solidarności z ludźmi wykorzenionymi, tj. z uchodźcami, wypędzonymi, azylantami i robotnikami cudzoziemskimi.

– W Eisleben, miejscu urodzenia i śmierci reformatora Marcina Lutra, odbywał się od 21 do 23 czerwca lokalny kongres kościelny (Kirchentag); zgromadził on ok. 2000 ewangelików i katolików, którzy debatowali na temat stosunków katolicko-ewangelickich i chrześcijańsko-żydowskich. Przedmiotem dyskusji były też zagadnienia społeczno-polityczne i problemy ekologiczne. Spotkanie zakończyło się wydaniem apelu o zorganizowanie w roku 2000 ogólnoniemieckiego kongresu kościelnego z udziałem chrześcijan wszystkich wyznań.

– Wizyta papieża Jana Pawła II w Niemczech w dniach od 21 do 23 czerwca posiadała wiele akcentów ekumenicznych. Podczas pobytu w Paderbornie papież nawiązał do przypadającej w tym roku 450 rocznicy śmierci Marcina Lutra, wysoko ocenił jego dzieło i przyznał, że Kościół katolicki ponosi współwinę za rozłam chrześcijaństwa. Bp Klaus Engelhardt, przewodniczący Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD), zaapelował do Jana Pawła II, aby nabożeństwa ekumeniczne w niedzielę przed południem mogły się stać zjawiskiem powszechnym i oczywistym. Oświadczył też, że protestanci oczekiwali z *cierpliwą nadzieją* na to, aby Rzym wypowiedział publiczne zaproszenie do udziału w Eucharystii. *Szczególnie obiecującym osiągnięciem* ekumenii nazwał bp Engelhardt fakt, że między Kościołem ewangelickim i katolickim zaznaczył się podstawowy konsens w nauce o usprawiedliwieniu. Uzyskanie porozumienia w tej kwestii oznacza, że *stworzony został fundament, dzięki któremu możliwe jest przewyciężenie wszystkich różnic o charakterze kościelno-rozłamowym*. Zdaniem bpa Engelhardta, to, że u progu trzeciego tysiąclecia powstała możliwość pozytywnego sformułowania w dialogu ekumenicznym wspólnej wiary, jest dla Kościołów *wielką szansą i wyzwaniem*. Zadanie to jest palące tym bardziej, że dzisiaj dominują często *utrata orientacji, zwątpienie i obojętność* i wielu chrześcijan stało się w *swoich Kościołach bezdomnymi*. W związku z 450. rocznicą śmierci Marcina Lutra, przewodniczący Rady EKD stwierdził, że trzeba dokonać rozróżnienia między podstawowym dążeniem Reformatora a historycznym rozłamek kościelnym. Również Kościół katolicki dostrzega dzisiaj, że Luter umożliwił nowy dostęp do najbardziej wewnętrznego jądra wiary. Pamięć o tym może łączyć zamiast dzielić. Jan Paweł II podniósł przede wszystkim kulturowe i językowe dokonania Lutra. Dziś można wyraźniej dostrzec, jak wielką wagę przywiązywał on do teologii uprawianej w ścisłej łączności z Pismem Św. i jak bardzo zależało mu na duchowej odnowie Kościoła. Jak dotąd nie zostały jednak jeszcze zadowalająco wyjaśnione zasadnicze problemy w rozu-

mieniu przez Lutra wiary, Pisma Św., tradycji i Kościoła. Papież podkreślił, że *nastąpiło daleko idące zbliżenie Kościołów*. W kwestiach zasadniczych związanych z nauką o usprawiedliwieniu można mówić o *fundamentalnej zgodności*. Nie oznacza to jednak, że doszło do zniesienia wszystkich różnic. Dalszych rozmów wymaga jeszcze szczególnie katolicka nauka o chrzcie i Kościele. Podczas gdy bp Engelhardt wyrażał nadzieję na pozytywne wotum papieża odnośnie potępień doktrynalnych XVI w., Jan Paweł II zachowywał w tej kwestii rezerwę. Stwierdził, że prowadzony dialog nie wyjaśnił do końca wszystkich spornych kwestii. Podczas ekumenicznego nabożeństwa w katedrze w Paderborn papież podkreślił w obecności 1000 uczestników, że w obliczu dewaluacji wartości duchowych w Europie, katolicy, prawosławni i protestanci muszą podjąć energiczniejsze kroki na rzecz ewangelizacji. We wschodniej części naszego kontynentu ateistyczne reżimy pozostawiły *duchową pustynię*, na Zachodzie zaś trzeba stawić czoło nadmiernemu konsumizmowi.

– Biuletyn informacyjny Światowej Rady Kościołów poinformował 27 czerwca o zgonie Annie Jiagge, osoby wielce zasłużonej dla ruchu ekumenicznego. Urodzona w 1919 r. w Ghanie swoją działalność ekumeniczną rozpoczęła od Chrześcijańskiego Związku Młodych Kobiet (YWCA). W 1947 r. uczestniczyła w Światowej Konferencji Młodzieży Chrześcijańskiej w Oslo. Była regularną uczestniczką zgromadzeń ogólnych ŚRK, współpracowała z wieloma wydziałami Rady (ds. laikatu, pomocy międzykościelnej, uchodźców i służby dla świata). W latach 1984-1990 stała na czele Komisji Programu Zwalczania Rasizmu. V Zgromadzenie Ogólne ŚRK w Nairobi (Kenia) w 1975 r. wybrało ją na stanowisko jednego z siedmiu prezydentów Rady; funkcję tę pełniła do 1983 r. Była członkinią Kościoła Ewangelicko-Prezbiteriańskiego. W swoim kraju była pierwszą kobietą, której powierzono stanowisko sędziego sądu najwyższego.

### Z kraju

– 8 stycznia odbyło się w kościele ewangelicko-augsburskim pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Warszawie comiesięczne nabożeństwo ekumeniczne. Jako kaznodzieja wystąpił nuncjusz papieski abp Józef Kowalczyk. Witając zebranych na nabożeństwie proboszcz ks. Adam Pilch powiedział: *Zbliża się trzecie tysiąclecie Kościoła chrześcijańskiego. Czy jest możliwe, aby chrześcijaństwo pojednało się i połączyło w jeden Kościół? Chcemy o to prosić Boga już dziś w modlitwie zanoszonej do Niego podczas tego nabożeństwa*. W homilii wygłoszonej do zebranych abp J. Kowalczyk powiedział między innymi: *Tak jak co roku, podczas Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan zbierają się na wspólnym nabożeństwie prawosławni, protestanci i katolicy. Modlimy się o jedność Kościoła, bo taka była wola naszego Pana, Jezusa Chrystusa zawarta w Jego Modlitwie Arcykapłańskiej. Nie można się uchylać od rachunku sumienia za wszystkie podziały między chrześcijanami*. Kaznodzieja przytoczył wypowiedzi II Soboru Watykańskiego krytycznie oceniające wszelkie podziały. Po nabożeństwie, w którym udział wzięli: zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, bp Jan Szarek oraz księża katolicy i ewangelicy

z Warszawy, odbyła się wspólna agapa. Podczas jej trwania wywiązała się dyskusja, wymieniono poglądy dotyczące stosunków wzajemnych między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Ewangelicko-Augsburskim.

– Tydzień Modlitwy o Jedność Chrześcijan, obchodzony tradycyjnie w drugiej połowie stycznia (18-25 stycznia), odbywał się pod hasłem: „Oto stoję u drzwi i kołaczę” (Ap 3,20). W Warszawie, z inicjatywy parafii rzymskokatolickich, rozpoczął się on o wiele wcześniej, bo już 6 stycznia, i zakończył się 28 stycznia. Stołeczne obchody zapoczątkowało nabożeństwo w kościele pw. św. Klemensa. Odprawiający je ks. bp Władysław Miziołek powiedział, że *im bliżej będziemy Chrystusa i im bardziej przejmieni się Jego Duchem, tym szybciej dojdziemy do pełnej jedności*. Ks. dr Henryk Paprocki (praw.) podkreślił w kazaniu, że tragedią w dziejach chrześcijaństwa były podziały, w wyniku których każda z historycznych gałęzi chrześcijaństwa wypracowała własne podejście do problemów wiary i własną wizję chrześcijaństwa, uznając ją przy tym za jedyną i prawdziwą. Dramatycznym tego efektem stała się nienawiść, wzajemne niezrozumienie i izolowanie się poszczególnych wyznań. Były jednak w historii również poszukiwania jedności i wspólnej drogi do celu, jakim jest zbawienie w Jezusie Chrystusie. Zwyciężyła w końcu świadomość, że jesteśmy wyznawcami tego samego Zbawiciela, a *łaska, która wskazała Kościołom inny wymiar postrzegania tych, których dotąd uważaliśmy za heretyków i schizmatyków, pozwoliła chrześcijanom dostrzec w sobie nawzajem braci i dzieci tego samego Boga*. Podczas nabożeństwa w luterańskim kościele Świętej Trójcy (18 stycznia) kazanie wygłosił ks. Adam Kleszczyński (metod.), a błogosławieństwa końcowego udzielili biskupi: Zdzisław Tranda (ref.) i Władysław Miziołek (ryzm.). Centralne nabożeństwo z udziałem duchownych dziesięciu wyznań ze zwierzchnikami Kościołów członkowskich PRE odbyło się w kościele baptystów, natomiast drugie nabożeństwo, określane przez stronę rzymskokatolicką jako centralne, odbyło się w kościele na Rakowcu. Kazanie wygłosił biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, prezes PRE – ks. Jan Szarek. – We Włocławku obchody Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan rozpoczęły się 18 stycznia od turnieju koszykówki rozegranego między studentami Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie a klerykami Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie i Włocławku. Organizujący od 24 lat styczniowe modlitwy ekumeniczne w katolickiej diecezji włocławskiej ks. prof. Wojciech Hanc, rektor seminarium włocławskiego i referent ekumeniczny diecezji, zainicjował podobne imprezy już 6 lat temu. W diecezji włocławskiej nabożeństwa ekumeniczne odbywają się w różnych miejscowościach z udziałem duchownych i świeckich ekumenistów. Podczas głównego nabożeństwa (19 stycznia we Włocławku), prowadzonego przez miejscowego ordynariusza ks. bp. Bronisława Dembowskiego i ks. rektora Wojciecha Hanca, kazanie wygłosił ks. Roman Lipiński, proboszcz ewangelicko-reformowanej parafii w Zychlinie, a ks. Andrzej Mendrok, proboszcz luterańskiej parafii w Koninie, prowadził czytania biblijne i odmówił modlitwę. – W Krakowie Tydzień Modlitwy zainaugurowany został w prawosławnej cerkwi pw. Zaśnięcia Matki Bożej; nabożeństwa odbywały się ponadto w kościołach: ewangelicko-metodystycznym, ewangelicko-augsburskim, chrześcijan baptystów i polskokatolickim oraz w pięciu kościołach rzymskokatolickich. – Anglikanin, ks. David H. Williams, kapelan korpusu dyplomatycznego z Warszawy, rozpoczął 18

stycznia w lubelskim kościele akademickim KUL Tydzień Modlitwy. Główne nabożeństwo odbyło się tego samego dnia w miejscowym kościele ewangelicko-augsburskim, a wzięli w nim udział przedstawiciele Kościołów: polskokatolickiego, prawosławnego i rzymskokatolickiego.

– 23 stycznia ks. prymas Józef Glemp przyjął reprezentantów Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce oraz przedstawicieli dwóch zespołów tłumaczy pracujących nad przygotowaniem ekumenicznego wydania Pisma Św. W imieniu gości przemówił ks. bp Zdzisław Tranda (ref., członek honorowy Towarzystwa Biblijnego), który podkreślił ważność ekumenicznej wersji Pisma Św., nad którą pracuje Towarzystwo. Zwrócił też uwagę na potrzebę organizowania Niedziel Biblijnych i Ekumenicznych Dni Biblijnych (jest to nowa inicjatywa Towarzystwa), bo wydarzenia te, obchodzone co roku w maju, są przedłużeniem styczniowego Tygodnia Modlitwy. Dyrektor generalny Towarzystwa Biblijnego Barbara Enholz-Narzyńska podkreśliła, że Pismo Św., które zawiera tajemnicę zbawienia uobecnioną w Jezusie Chrystusie, jest *jednym wielkim sakramentem nawrócenia i pojednania chrześcijan*. Dlatego Towarzystwo, w którego pracach bierze udział 11 Kościołów, zaproponowało Polskiej Radzie Ekumenicznej, aby Kościoły zrzeszone w PRE wraz z Kościołem Rzymskokatolickim i innymi wspólnotami wniosły w jubileusz 2000-lecia ekumeniczny przekład Pisma Św. jako wyraz widzialnej wspólnoty i jedności. Prymas Józef Glemp podkreślił, że cieszy się bardzo z rozpoczęcia przekładu Ekumenicznej Biblii Polskiej, bo wspólna praca nad Pismem Św. doprowadzi do większego zbliżenia między Kościołami.

– Papieska Akademia Teologiczna we współpracy z krakowskim oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej zorganizowała 24 stycznia symposium nt. „Kościoł w dialogu ze światem – 30 lat po Vaticanum II”, a następnego dnia sesję nt. „Święci a pojednanie Kościołów”. Sesję drugą podzielono na dwie części. Pierwsza dotyczyła ewolucji kryteriów świętości w Kościołach Wschodu i Zachodu. W drugiej przedstawiciele różnych wyznań zastanawiali się, czy „święci łączą czy dzielą”. Referaty przedstawili: prof. A. Naumow z UJ, ks. prof. Ł. Kamykowski z PAT, ks. prof. K. Rudnicki reprezentujący poglądy mariawitów i starokatolików. Z protestanckiego punktu widzenia oddawanie czci świętym, proszenie ich o wstawiennictwo nie jest do zaakceptowania – podkreślił prof. Karol Karski z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Uznano, że obok postaci „świętych”, którzy często dzielą wierzących, są też postaci chrześcijaństwa, których wielkość jest do zaakceptowania przez członków wszystkich Kościołów. Ich postawa może wznaczać w wierze, mogą też być wzorem do naśladowania, jak np.: protestanci – Albert Schweitzer i Dietrich Bonhoeffer, katolicy – św. Franciszek i matka Teresa z Kalkuty oraz prawosławni święci Cyryl i Metody.

– 8 lutego w parafii ewangelicko-reformowanej w Warszawie miało miejsce kolejne spotkanie Rady Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego i Konsystorza Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Oba Kościoły od 1990 r. łączy wspólnota kazalnicy i Stołu Pańskiego (taka wspólnota wiąże je również z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim). Podczas spotkania poinformowano się o wewnętrznej sytuacji obu Kościołów i uznano, że należy rozszerzyć i pogłębić współpracę duchownych, parafii, grup młodzieżowych i wydawnictw.

Przedstawiono przygotowania do zbliżającego się Walnego Zgromadzenia Polskiej Rady Ekumenicznej oraz przedyskutowano obecną sytuację społeczno-polityczną w kraju.

– Ks. bp Jan Szarek, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP i prezes Polskiej Rady Ekumenicznej, ukończył 13 lutego 60 lat. Urodzony w Bielsku-Białej, absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, został ordynowany we wrześniu 1960 r. i rozpoczął wikariat w Nawiadach k. Mrągowa. Od 1962 r. przez 10 lat pełnił funkcję administratora, a następnie proboszcza parafii ewangelicko-augsburskiej w Giżycku. Po przeniesieniu do Bielska-Białej zajmował kolejno stanowiska: wikariusza senioralnego, II proboszcza parafii bielskiej, konseniora diecezji cieszyńskiej, I proboszcza parafii bielskiej, a od września 1980 r. – seniora diecezji cieszyńskiej. 3 maja 1991 r. wprowadzony został w urząd biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, a w 1993 r. wybrany na prezesa PRE. Jednocześnie od 1991 r. jest członkiem Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów.

– Od 14 do 17 lutego odbywało się w Warszawie posiedzenie przedstawicieli Towarzystw Biblijnych z Niemiec, Szwajcarii, Czech, Słowacji, Węgier, nowej Jugosławii, Wielkiej Brytanii i Polski. Na spotkaniu podejmowano sprawy związane z upowszechnianiem Pisma Świętego i czytelnictwa Biblii oraz problemy współpracy ekumenicznej w krajach Europy Środkowej. Ponadto omówiono przygotowania do planowanego na wrzesień w Kanadzie Walnego Zgromadzenia Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych. O pracy nad ekumenicznym przekładem Pisma Świętego oraz o obecnych zadaniach Towarzystwa Biblijnego w Polsce poinformowała dyrektor generalny Towarzystwa, Barbara Enholz-Narzyńska. Obradom przewodniczyli: ks. dr Sigfried Meurer (Niemcy), przewodniczący Komitetu Światowego Zjednoczonych Towarzystw Biblijnych i sekretarz generalny Towarzystwa Biblijnego w Niemczech, oraz ks. dr Urs Joerg, sekretarz generalny Szwajcarskiego Towarzystwa Biblijnego.

– 22 lutego, dokładnie w 450. rocznicę pogrzebu Marcina Lutra, w Warszawskiej Kurii Metropolitalnej odbyło się kolejne posiedzenie Podkomisji ds. Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Rzymskokatolickiego. Głównym punktem porządku obrad było wspomnienie o Reformatorze. O. prof. Celestyn Napiórkowski, uczestnik drugiej fazy dialogu katolicko-luterańskiego na płaszczyźnie światowej, przypomniał wspólne słowo Międzynarodowej Komisji Mieszanej z 1983 r. pt. „Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa” oraz najważniejsze wypowiedzi Kościoła Rzymskokatolickiego na temat Reformatora. Uczestnicy posiedzenia, reprezentujący Kościoły: Rzymskokatolicki, Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany i Ewangelicko-Methodystyczny, uznali za niezbędne wyciągnięcie praktycznych wniosków z myśli i działalności Marcina Lutra, której doniosłość uznają wszyscy członkowie Podkomisji ds. Dialogu, niezależnie od wyznania.

– Tegoroczny Światowy Dzień Modlitwy Kobiet przypadł 1 marca. Liturgię nt. „Bóg wzywa nas do odpowiedzi” przygotowały tym razem chrześcijanki z Haiti. Konfrontowała ona oporną postawę Jeremiasza z pełnym gotowości oddaniem Marii (Jer 1,4-10 i Łk 1,26-39), podkreślając nieustępliwość Bożego

wezwania i konieczność odpowiedzi na nie modlitwą i działaniem. Poruszała też problemy związane z codziennym życiem Haitanek, mobilizując uczestniczki ŚDMK do pomocy siostron z Haiti. Warszawskie nabożeństwo przygotował zespół Krajowego Komitetu ŚDMK i Komisji Kobiet PRE we współpracy z Polskim Związkiem Kobiet Katolickich. Z inicjatywy ks. bp. Władysława Miziołka miejscem ekumenicznego nabożeństwa stał się po raz pierwszy (w ponad trzydziestoletniej tradycji w Polsce) kościół rzymskokatolicki. Rektor kościoła św. Anny, ks. Zygmunt Malacki, pomagał w przygotowaniu i przeprowadzeniu tej uroczystości. W prezbiterium oprócz przewodniczącej europejskiego Komitetu ŚDMK, Marty Voser ze Szwajcarii, przewodniczącej polskiego Komitetu Ewy Walter i przewodniczącej PZKK Marii Wilczek, zasiedli: ks. rektor Z. Malacki, ks. sup. nac. Edward Puślecki, wiceprezes PRE, ks. bp. Zdzisław Tranda, zwierzchnik duchowny Kościoła Ewangelicko-Reformowanego i proboszcz warszawskiej parafii ewangelicko-metodystycznej ks. sup. Zbigniew Kamiński. Procesjonalne wejście kobiet z zapalonymi świecami, wystąpienie gościa ze Szwajcarii i początek nabożeństwa zostały zarejestrowane przez ekipę TVP i pokazane w ogólnopolskich „Wiadomościach” i „Panoramie”.

– 4 marca zakończył się kilkuletni spór między białostocką rzymskokatolicką kurią metropolitalną a prawosławną diecezją białostocko-gdańską o prawo własności do pobazylińskiego zespołu klasztornego w Supraślu. Sporny obiekt przekazany został przez URM Kościołowi Prawosławnemu (poprzednią decyzję URM, podjętą przez rząd premier Hanny Suchockiej, kuria rzymskokatolicka zaskarżyła do Naczelnego Sądu Administracyjnego). Prawosławny arcybiskup Sawa w związku z tą decyzją władz oświadczył m.in., że klasztor powinien także, obok swego podstawowego celu, *służyć w sensie ekumenicznym wszystkim chrześcijanom: prawosławnym, katolikom, protestantom czy też ludziom innych religii, a także niewierzącym.*

– W dniach 12-13 marca odbyło się we Wrocławiu naukowe sympozjum ekumeniczne zorganizowane przez Wydział Historii Uniwersytetu Wrocławskiego i wrocławski Papieski Fakultet Teologiczny. Poświęcone było tematowi „Eucharystia w dziejach Kościoła na ziemiach polskich ze szczególnym uwzględnieniem Śląska”. Zostało pomyślane jako przygotowanie do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, który odbędzie się w przyszłym roku w tym mieście i będzie miał również ekumeniczny charakter. Wśród referentów znaleźli się między innymi bp Jeremiasz z Kościoła Prawosławnego i biskup diecezji wrocławskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Ryszard Bogusz.

– Złożenie wspólnego świadectwa o jedności w Chrystusie było celem nabożeństwa pasyjnego, które odprawiono 14 marca w rzymskokatolickiej katedrze pw. św. Mikołaja w Bielsku-Białej. Jego wyjątkowość polegała na tym, że wykorzystano w nim elementy duchowości trzech nurtów chrześcijaństwa: katolicyzmu, ewangelicyzmu i prawosławia. Odbyło się ono w ramach comiesięcznych spotkań modlitewnych, organizowanych od ponad 13 lat przez ekumeniczną grupę świeckich z bielskich oddziałów Klubu Inteligencji Katolickiej i Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego. Modlitwy prowadzili duchowni dwóch wyznań: ks. Paweł Anweiler, biskup ewangelicko-augsburskiej diecezji cieszyńskiej, oraz księża katolicy: ks. dziekan Jan Sopicki, ks. prob. Zbigniew Powada i ks. prob. Józef Budniak, prezydent regionu polskiego Międzynarodowej Wspólnoty Ekumenicznej.



– W połowie marca obradowała w Warszawie Komisja Mieszana Kościołów Ewangelicko-Reformowanego i Ewangelicko-Methodystycznego ds. stałych kontaktów. Dr Dorota Niewieczyńska i ks. Jerzy Stahl (ref.) oraz księża Adam Kleszczyński i Jan Ostryk (met.) omówili obecną sytuację ekonomiczną i wewnętrzną obu Kościołów przed sesjami ich najwyższych gremiów: Synodu i Konferencji Dorocznej. Postulowane przez obie strony zacieśnianie wzajemnych kontaktów ma polegać na wymianie kaznodziejów, odnowieniu współpracy młodzieży i nawiązaniu więzi międzyparafialnych w miastach, gdzie działają oba Kościoły, a kontaktów tych jeszcze nie ma (bardzo dobre są np. w Warszawie). Potwierdzono zasadę wzajemnego zapraszania przedstawicieli bratniego Kościoła na zgromadzenia synodalne oraz możliwość uczestniczenia w Konferencjach Duchownych.

– W dniu 19 marca w Warszawie odbyło się Walne Zgromadzenie Polskiej Rady Ekumenicznej. Delegaci siedmiu Kościołów członkowskich: Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, Kościoła Polskokatolickiego, Kościoła Starokatolickiego Mariawitów i Kościoła Chrześcijan Baptystów wysłuchali sprawozdania ustępującego Zarządu PRE, które złożył biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego Jan Szarek – prezes Rady. Mówca podkreślił, że w okresie sprawozdawczym (1993-1996) Kościoły działały w złożonej sytuacji polityczno-społecznej. Jednocześnie wyraził zadowolenie z faktu uzyskania przez nie ustawowych regulacji prawnych (z wyjątkiem Starokatolickiego Kościoła Mariawitów). Podczas obrad poddano ocenie działalność komisji statutowych i oddziałów terenowych PRE, jak również stosunki z Kościołem Rzymskokatolickim. W tym kontekście ustępujący prezes wyraził nadzieję, że w najbliższym czasie współpraca ta będzie mogła przebiegać na wyższym od dotychczasowego szczeblu. Walne Zgromadzenie udzieliło absolutorium ustępującemu zarządowi. Drugim głównym punktem obrad było uchwalenie nowego statutu PRE. Prace nad jego redakcją trwały około sześciu lat, zaś ostatni rok był rokiem szczególnie intensywnym. Po wniesieniu poprawek, statut został przyjęty. Rozszerza on zadania PRE o działalność w dziedzinie praw człowieka oraz ekologii. Kadencję władz naczelnych przedłużono z trzech do pięciu lat. Następnie dokonano wyboru nowych władz. Prezesem został ponownie ks. bp Jan Szarek, zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, wiceprezesami: metropolita Bazyli (prawosł.) i ks. sup. nacz. Edward Puślecki (met.), sekretarzem ks. bp Zdzisław Jaworski (mariaw.), a skarbnikiem – ks. bp Wiktor Wysoczański (polkat.). Wybrany prezes, bp Jan Szarek, w swoim przemówieniu programowym podkreślił konieczność intensyfikacji wzajemnej współpracy międzykościelnej w dziedzinie teologicznej. Zwrócił uwagę na możliwość szerszego otwarcia się Kościołów na problemy praw człowieka, ekologii, ewangelizacji i misji. Zapowiedział konsultowanie wspólnego stanowiska Kościołów w bieżących sprawach społecznych. W najbliższej kadencji zostanie rozbudowana współpraca z Chrześcijańską Akademią Teologiczną. Obrady poprzedziło nabożeństwo z liturgią prawosławną. Kazanie wygłosił bp Jeremiasz, ordynariusz diecezji wrocławsko-szczecińskiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.



– 26 marca w siedzibie Towarzystwa Biblijnego w Warszawie odbyło się posiedzenie Komitetu Krajowego tegoż towarzystwa. Obradom przewodniczył wiceprzewodniczący Komitetu Krajowego ks. Jerzy Banak (rzym.), a modlitwą i Słowem Bożym rozpoczął je bp Zdzisław Tranda (ref.). Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Biblijnego za okres od 21 listopada 1995 do 26 marca 1996 przedstawiła dyrektor Barbara Enholc-Narzyńska. W swoim wystąpieniu zatytułowanym „Pismo Święte księgą wspólnoty” wskazała na trzyletni okres działalności towarzystwa w nowej strukturze organizacyjnej. *Zmiany wzbogaciły naszą posługę biblijną i nadały jej nową jakość. Szczególnie jesteśmy Bogu wdzięczni za dar ekumenicznego braterstwa w służbie Pismu Świętemu* – stwierdziła dyrektor TB. Dodała także, że widomym znakiem tych poczynań jest wydany niedawno przez bpa K. Romaniuka (rzym.) i Towarzystwo Biblijne „Czwarty Rozdział Ewangelii Łukasza. Komentarz biblijny dla potrzeb ekumenicznych obchodów jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa”. W związku z upływem kadencji dokonano wyboru nowych władz towarzystwa. Przewodniczącym Komitetu Krajowego Towarzystwa Biblijnego w Polsce został ponownie ks. prof. Witold Benedyktowicz z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego. Wiceprzewodniczącym wybrano ks. J. Banaka, skarbnikiem – ks. Mikołaja Lenczewskiego (praw.). W skład KKTB przyjęto trzech nowych członków: ks. Henryka Sacewicza z Kościoła Zborów Chrystusowych, ks. Gustawa Cieślara z Kościoła Chrześcijan Baptystów i ks. sup. Zbigniewa Kamińskiego z Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego.

– 29 marca w Toruniu odbyła się ekumeniczna procesja drogi krzyżowej. Procesja rozpoczęła się w kościele garnizonowym i przeszła ulicami miasta do bazyliki świętych Janów. Prowadził ją rzymskokatolicki biskup ordynariusz diecezji toruńskiej Andrzej Suski, zaś w modlitwach towarzyszyli mu przedstawiciele toruńskich parafii: ewangelicko-augsburskiej i prawosławnej.

– W dniu 29 marca w ewangelicko-augsburskim kościele Opatrzności Bożej we Wrocławiu odbyło się pierwsze na terenie dzielnicy czterech świątyni ekumeniczne nabożeństwo modlitewne w intencji pokoju na świecie. Wzięli w nim udział wierni Kościołów: Prawosławnego, Rzymskokatolickiego i Ewangelicko-Augsburskiego oraz członkowie Gminy Wyznaniowej Żydowskiej.

– Przeprowadzona 13 kwietnia na terenie obozu zagłady w Oświęcimiu manifestacja skinów, zorganizowana przez faszystującą Polską Wspólnotę Narodową, wywołała powszechne oburzenie i protesty w Polsce i na świecie. Obok głosów przedstawicieli licznych środowisk świeckich oraz Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów demonstrację potępili duchowni: rzymskokatolicy – ks. bp Tadeusz Pieronek (sekretarz generalny Episkopatu Polski) i bp Tadeusz Rakoczy (biskup bielsko-żywiecki) oraz prezes Polskiej Rady Ekumenicznej i zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego – bp Jan Szarek. Ten ostatni wydał następujące oświadczenie: *Z głębokim smutkiem przyjąłem wiadomość o neofaszystowskiej demonstracji, która miała niedawno miejsce na terenie byłego obozu Auschwitz w Oświęcimiu. Miejsce zbiorowej kaźni umęczonych przez nazizm narodów, przede wszystkim żydowskiego, stało się widowiskiem antyhumanitarnych wystąpień. Czuję się w obowiązku podkreślić negatywną rolę, jaką w demonstracji odegrały polityczne środowiska skrajnej prawicy. Godny najwyższego ubolewania jest również brak elementarnej wrażliwości osób odpowiedzialnych za*

*dopuszczenie do wspomnianej demonstracji. Pragnę zwrócić uwagę na konieczność wzmocnienia czujności środowisk, które przyjęły na siebie obowiązek czuwania nad poprawnym stanem stosunków polsko-żydowskich oraz na niezbędność poszerzenia tych gremiów o nowe osoby; uwaga ta dotyczy przede wszystkim Międzynarodowej Rady Muzeum Oświęcim-Brzezinka. Jako obywatele i chrześcijanie powinniśmy zadbać, aby młodzież spojrziała na historię byłego obozu koncentracyjnego Auschwitz w Oświęcimiu w oparciu o obiektywną prawdę, wolną od uprzedzeń i narodowych fobii. Kościoły mają w tym względzie ważną rolę do spełnienia.*

– Sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, ks. prof. Konrad Raiser, przebywał w Warszawie w dniach 15-17 kwietnia na zaproszenie Polskiej Rady Ekumenicznej w związku z uroczystościami jej 50-lecia. Pobyt w Polsce ks. K. Raisera rozpoczął się od spotkania z prezydentem RP Aleksandrem Kwaśniewskim. Podczas rozmowy, w której PRE reprezentował bp Jan Szarek, poruszono aktualną problematykę społeczno-polityczną ze szczególnym uwzględnieniem roli ŚRK we współczesnym świecie. Mówiono też o pracach nad nową konstytucją i losach ratyfikacji konkordatu pomiędzy Polską a Watykanem. Głównym punktem uroczystości jubileuszowych było sympozjum ekumeniczne w dniu 16 kwietnia. Uczestniczyli w nim przedstawiciele siedmiu Kościołów członkowskich PRE, a także byli prezesi Rady. Kościół Rzymskokatolicki reprezentował nuncjusz papieski abp Józef Kowalczyk i bp Alfons Nossol – przewodniczący Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu. Prof. Karol Karski (lut.) przedstawił genezę PRE i jej pierwsze dziesięciolecie (tekst ten publikujemy w dziale „Artykuły”). Z kolei bp Jeremiasz (praw.) wygłosił referat „Ruch ekumeniczny w Polsce – dzień dzisiejszy i przyszłość”. Ks. prof. Konrad Raiser w swoim wystąpieniu zatytułowanym „Sytuacja w światowym ruchu ekumenicznym – obecne zadania ŚRK” stwierdził m.in., że *ekumenia bez rzymskokatolików w przyszłości będzie niemożliwa. Żaden Kościół nie może być Kościołem, jeżeli będzie tylko dla siebie*. Podkreślił przy tym jednoznacznie, że perspektywy papieża i ŚRK są nadal różne. Każdy uczestnik ruchu ekumenicznego musi rozpoznać i przyjąć w drugim jeden powszechny apostolski Kościół. Oceniając 50-letnie dokonania ekumeniczne powiedział: *gdyby nie było Światowej Rady Kościołów i Polskiej Rady Ekumenicznej, należałoby te dwa dzieła Boże wymyśleć*. Ks. K. Raiser spotkał się z przedstawicielami czterech Kościołów z Polski należących do ŚRK. Zwierzchnik Kościoła Prawosławnego metropolita Bazyli udekorował gościa medalem św. Magdaleny, wyraził też podziękowanie wobec ŚRK za wszelkie wsparcie, jakiego udzielała Polsce. Podczas wizyty w Kościele Starokatolickim Mariawitów gość z Genewy zwiedził budowany właśnie nowy kościół. Ponadto zapoznał się z sytuacją w Kościele Ewangelicko-Augsburskim i Polskokatolickim. Sytuację w polskim i światowym ruchu ekumenicznym omawiano też na posiedzeniu prezydium PRE. W trzecim dniu pobytu ks. prof. K. Raiser został przyjęty przez prymasa Józefa Glempa. W krótkim przemówieniu powitalnym prymas wyraził uznanie dla ekumenicznych dokonań ŚRK. Podkreślił, że wszyscy poszukujemy jedności Kościoła, a modlitwa czyni te wysiłki solidniejszymi. Po spotkaniu kard. Glemp oświadczył, że rozmawiano o możliwościach zbliżenia poszczególnych Kościołów przed rokiem 2000 i to nie tylko na terenie Polski. Dodał, że chodzi nie tylko o modlitwy w intencji jedności, bo *ten odcinek naszych wspólnych działań funkcjonuje dobrze*,

ale także o większe *przełożenie tych wysiłków na praktykę*. Prymas przypomniał też, że podczas pobytu w Szwajcarii w ub. r. odwiedził siedzibę ŚRK, toteż obecne spotkanie z jej sekretarzem generalnym jest w gruncie rzeczy rewizytą. Wyraził nadzieję, że obecna wizyta ks. Raisera w Polsce przyczyni się do ożywienia i jeszcze większej poprawy stosunków ekumenicznych w naszym kraju. Sekretarz generalny ŚRK wspomniał, że rozmawiano o sytuacji ekumenicznej w Polsce i o oczekiwaniach związanych z III Europejskim Zgromadzeniem Ekumenicznym w Grazu w przyszłym roku, a także o zaplanowanym za dwa lata Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Zimbabwie. Wyraził również radość z możliwości odwiedzenia Polski i Kościołów członkowskich PRE. Wizyta sekretarza generalnego ŚRK spotkała się z żywą reakcją mediów.

– Zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i prezes Polskiej Rady Ekumenicznej bp Jan Szarek opowiedział się 28 kwietnia za podniesieniem rangi dialogu między Kościołami PRE a Kościołem Rzymskokatolickim. Przemawiając na zakończenie trzydniowej sesji IX Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, bp Jan Szarek zaproponował, aby w miejsce dotychczasowej Podkomisji ds. Dialogu (działającej od prawie 20 lat) powstała Komisja Dialogu Ekumenicznego PRE i Kościoła Rzymskokatolickiego. Bp Szarek poinformował również, że jego Kościół zgłosił gotowość podjęcia wspólnych przygotowań do II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, które w 1997 r. będzie obradowało w Grazu (Austria) z udziałem przedstawicieli większości Kościołów chrześcijańskich naszego kontynentu. Kościół Ewangelicko-Augsburski zaprosił też inne wspólnoty do ekumenicznych obchodów 2000. rocznicy wcielenia Syna Bożego.

– 1 maja został uroczystie wprowadzony w urząd biskupa diecezjalnego diecezji warszawskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego ks. Mieczysław Cieślak. Uroczystość odbyła się w kościele św. Mateusza w Łodzi, gdzie ks. Cieślak jest proboszczem. Aktu wprowadzenia dopełnił ks. Jan Szarek, biskup Kościoła, w asyście ks. Pawła Anweilera, biskupa diecezjalnego diecezji cieszyńskiej, ks. Ryszarda Bogusza, biskupa diecezjalnego diecezji wrocławskiej i ks. Torda Harlina, biskupa pomocniczego abpa Gunara Wemana z Kościoła Luterńskiego Szwecji. W uroczystości udział wzięli: rzymskokatolicki arcybiskup łódzki Władysław Ziółek i bp Szymon, ordynariusz prawosławnej diecezji poznańsko-łódzkiej. Abp Ziółek zwracając się do bpa Cieślaka powiedział: *Ożywia mnie nadzieja, że będziemy bliskimi sąsiadami. Nasze siedziby są od siebie kilkaset metrów, nasze sąsiedztwo będzie miało duchowy wymiar symbolu, a Kościoły, jakie reprezentujemy – będą bardziej braterskie*. Wyboru bpa Cieślaka dokonał synod diecezjalny diecezji warszawskiej na posiedzeniu w Warszawie 16 marca 1996 r.

– Ekumeniczne Dni Biblijne, pod hasłem zaczerpniętym z Ewangelii Łukasza „Wstanę i pójdę do Ojca mego”, miały miejsce w dniach 9-30 maja. Święto Biblii jest obchodzone na całym świecie, w Polsce zostało zainicjowane przez przedstawicieli jedenastu Kościołów chrześcijańskich wchodzących w skład krajowego Towarzystwa Biblijnego. W Warszawie nabożeństwa z tej okazji odbyły się w obu kościołach luteranckich, kościele prawosławnym, starokatolickim mariawitów, polskokatolickim, baptystycznym, zielonoświątkowym, adwentystycznym, w czterech kościołach rzymskokatolickich oraz w kaplicy Kościoła Zborów Chrystusowych. W centralnym nabożeństwie, które odbyło się 12 maja w katolic-

kiej katedrze św. Floriana, czynny udział wzięli między innymi biskup ewangelickiej diecezji warszawskiej Mieczysław Cieślak, ordynariusz diecezji warszawsko-praskiej bp Kazimierz Romaniuk – przewodniczący podkomisji biblijnej rzymskokatolickiego Episkopatu Polski. Przeznaczone na tę niedzielę teksty staro- i nowotestamentowe odczytane zostały z trzech różnych wydań tłumaczeń Pisma Świętego – tzw. Biblii tysiąclecia, Biblii ks. Wujka oraz Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego. Podczas licznych spotkań, m.in. w luterańskiej Parafii Św. Trójcy w Warszawie, wiele czasu poświęcono ekumenicznemu odczytaniu Pisma Świętego i jego znaczeniu dla współczesnego chrześcijanina oraz potrzebie ekumenicznego przekładu Biblii. Z okazji Światowego Dnia Biblii, Towarzystwo Biblijne wydało przesłanie, w którym między innymi czytamy: *Zapatrzonym tylko w mądrość tego świata, przypominamy zdanie „polskiego Horacego” – Macieja K. Sarbiewskiego, iż Biblia jest ważniejsza, mądrzejsza i wspanialsza niż „tysiąc Iliad czy Eneid”. Dzień, w którym nie bierzemy do ręki Biblii – to dzień stracony, każdego dnia podążajmy wytrwale na spotkanie z naszym Bogiem i Panem, obecnym w swoim wiecznie trwałym Słowie.*

– 14 maja odbyło się w Warszawie Czwarte Sympozjum Międzywyznaniowe zatytułowane: „Posługa papieża na podstawie encykliki 'Ut unum sint'”. Jego organizatorami byli: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Katolicki Uniwersytet Lubelski i Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie. W pierwszej części wygłoszone zostały cztery referaty prezentujące zagadnienie z różnych punktów widzenia. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Łukasz Kamykowski z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, prezentując poglądy Kościoła Rzymskokatolickiego. Drugi zabrał głos ks. dr Hubert Kirchner z Instytutu Badań Konfesyjnych w Bensheim. Zaprezentował on ewangelickie spojrzenie na sprawę. Kolejne referaty przedstawili pracownicy naukowci ChAT: mgr Marek Ambroży omawiający temat w ujęciu starokatolickim i ks. dr Jerzy Tofiluk reprezentujący stanowisko Kościoła Prawosławnego. Wszyscy referenci wskazywali na różnice w rozumieniu roli i posługi papieża. Szczególnie dużo miejsca poświęcono sprawie prymatu papieskiego. W drugiej części obrad pod przewodnictwem ks. prof. Wacława Hryniewicza z KUL zabierali głos przedstawiciele poszczególnych Kościołów. Mówiono o problemach wynikających z rozumienia miejsca papieża. Wskazywano też na drogi do uzgodnienia i wyjaśnienia swoich stanowisk. W dyskusji brali udział także przedstawiciele Kościołów, które wcześniej nie prezentowały swoich stanowisk.

– Z okazji dziesiątej rocznicy utworzenia Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie zorganizowała 22 maja okolicznościową sesję naukową. Próby sporządzenia bilansu działalności Komisji, pokazania blasków i cieni dialogu, podjęli się ks. prof. Waldemar Krajewski ze strony katolickiej i dr Stanisław Krajewski ze strony żydowskiej. Ks. prof. Łukasz Kamykowski z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w wykładzie pt. „Dialog Kościoła z Żydami i judaizmem a ekumenizm” na podstawie egzegezy poświęconych tej problematyce fragmentów Listu św. Pawła do Rzymian podkreślił, że miarą zaangażowania Kościołów w dialog ekumeniczny wewnątrz rodziny chrześcijańskiej jest ich postawa wobec Żydów. Trzeba dodać, że w związku z reorganizacją Episkopatu sesja odbywała się w ostatnim

dniu istnienia Komisji do Dialogu z Judaizmem. Odtąd bowiem działać będzie Komisja Episkopatu do Dialogu Religijnego, a w niej trzy oddzielne rady: do dialogu z judaizmem, z innymi religiami i z niewierzącymi.

– „Ut unum sint a Kościoły chrześcijańskie w Polsce i Europie” – to temat sympozjum ekumenicznego zorganizowanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego oraz Instytut Ekumeniczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, które odbyło się w dniach 22 i 23 maja w Opolu i Kamieniu Śląskim. Sympozjum miało na celu przedstawienie stanowiska Kościołów chrześcijańskich w Polsce i poza jej granicami wobec encykliki papieża Jana Pawła II „Ut unum sint”. Pierwszy dzień zajęły referaty. Część z nich wygłoszono przed południem w Opolu: „Od Vaticanum II do Ut unum sint” ks. dra Wojciecha Hanca z Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie; „Spojrzenie luteranina na Ut unum sint” prof. Karola Karskiego z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej; „Ut unum sint w świetle współczesnej kultury dialogu” ks. prof. Romana Rogowskiego z Papieskiej Akademii Teologicznej z Wrocławia; „Ut unum sint a ekumenizm w Warszawie” ks. prof. Michała Czajkowskiego z ATK. Natomiast po południu w Kamieniu Śląskim prof. Johannes Madey z Niemiec wygłosił referat pt. „Ekumenizm duchowy w Ut unum sint i Orientale lumen”, a następnie głos zabrali: bp prof. Wiktor Wysoczański – zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego, rektor ChAT; ks. prof. Zachariasz Łyko z Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego; ks. Eugeniusz Cebulski z Kościoła Prawosławnego; bp Ryszard Bogusz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego i bp Zdzisław Tranda z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego. Z kolei o. prof. Celestyn Napiórkowski przedstawił głosy o „Ut unum sint” zebrane w Podkomisji ds. Dialogu Polskiej Rady Ekumenicznej i Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu. Drugi dzień obrad poświęcony został na przedstawienie opinii na temat papieskiej encykliki przez przedstawicieli Kościołów z różnych krajów Europy. Głos zabierali goście z Niemiec, Rosji, Czech, Słowacji, Łotwy, Szwecji, Anglii, Ukrainy i Szwajcarii. Najwięcej kontrowersji budziły te wypowiedzi papieża, w których stwierdzał, że poza Kościołem Rzymskokatolickim inne Kościoły mają tylko część prawdy i część znamion prawdziwego Kościoła. Jednak najistotniejsze jest to – twierdzili przedstawiciele innych Kościołów – jak encyklika będzie realizowana w praktyce.

– 28 maja Senat Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wybrał, zgodnie ze statutem uczelni, nowe władze na kadencję 1996-1999. Nowym rektorem został bp prof. Jeremiasz (Jan Anchimiuk), ordynariusz diecezji wrocławsko-szczecińskiej Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. W przeszło 40-letniej historii uczelni będzie on pierwszym rektorem wywodzącym się z tradycji prawosławnej. Senat ChAT wybrał jednocześnie dwóch prorektorów. Zostali nimi: bp prof. Wiktor Wysoczański (Kościół Polskokatolicki, dotychczasowy rektor) i prof. Karol Karski (Kościół Ewangelicko-Augsburski).

– We Wrocławiu 1 czerwca w Parafii Ewangelicko-Augsburskiej Opatrzności Bożej odbyło się spotkanie organizacyjne Ekumenicznego Klubu im. Dietricha Bonhoeffera. Wzięli w nim udział przedstawiciele parafii ewangelicko-augsburskich w Szczecinie, Świdnicy i Poznaniu oraz Klubu Inteligencji Katolickiej i Uniwersytetu Wrocławskiego, a także reprezentant zarządu Międzynarodowe-

go Towarzystwa im. D. Bonhoeffera. Wrocławski klub ma być sekcją tego towarzystwa. Powołano komitet organizacyjny, który ma zastanowić się nad formą działalności klubu. D. Bonhoeffer urodził się w 1906 r. we Wrocławiu, stąd idea, aby w tym mieście, gdzie do dzisiaj stoi dom tego wybitnego teologa ewangelickiego, powołać ekumeniczny klub jego imienia. Ks. Dietrich Bonhoeffer, który został stracony w 1945 r. w niemieckim obozie koncentracyjnym za swoją działalność antyhitlerowską, cieszy się szacunkiem nie tylko w środowiskach protestanckich, ale także katolickich.

– Na zaproszenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w dniach od 31 maja do 3 czerwca przebywał w naszym kraju ks. Ishmael Noko, sekretarz generalny Światowej Federacji Luteranckiej. Gość z Genewy poświęcił dużo czasu parafiom wchodzącym w skład diecezji cieszyńskiej. W Bielsku-Białej przeprowadził rozmowy z biskupem diecezjalnym Pawłem Anweilerem, zwiedził Ośrodek Wydawniczy „Augustana” i Dom Opieki „Soar”. W niedzielę, 2 czerwca, wraz z biskupem Kościoła Janem Szarkiem uczestniczył w obchodach 40-lecia poświęcenia kościoła w Wiśle-Malince. Tego samego dnia odwiedził też dzieci biorące udział w festiwalu twórczości dziecięcej w Ustroniu i spotkał się z siostrami diakonisami w Dziegielowie k. Cieszyna. Ks. I. Noko w trakcie pobytu w Polsce złożył wizyty w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Polskiej Radzie Ekumenicznej i dwóch warszawskich parafiach luteranckich. W programie wizyty było także spotkanie w siedzibie Konferencji Episkopatu Kościoła Rzymskokatolickiego, gdzie prowadził rozmowy z wiceprzewodniczącym konferencji abp. Henrykiem Muszyńskim. Sekretarz generalny interesował się m.in. problemem recepcji na gruncie polskim dokumentu z dialogu katolicko-luteranckiego „Kościół i usprawiedliwienie”. W ostatnim dniu pobytu ks. I. Noko spotkał się z prezydentem RP Aleksandrem Kwaśniewskim. Sekretarzowi generalnemu podczas wizyty w Polsce towarzyszył sekretarz ŚFL ds. europejskich ks. Tibor Görök. Swój czterodniowy pobyt w naszym kraju ks. I. Noko podsumował następująco: *Jestem pod ogromnym wrażeniem prężności działania Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce. Jak się zorientowałem, przez ostatnie pięć lat uczyniono bardzo dużo w sferze poszerzenia dziedzin oddziaływania luteranizmu. Unormowano status prawny Kościoła, wzmocniono służbę ewangelizacji i diakonii, odmłodżono kadrę duchownych, która obecnie obok tradycyjnych działań duszpasterskich podejmuje również pracę w wojsku, więziennictwie i in. Podczas krótkiej wizyty w Polsce doświadczyłem determinacji moich braci, aby zachowywać i pomańżać dorobek poprzednich pokoleń, jak również bez kompleksów podejmować dialog ekumeniczny z Kościołem Rzymskokatolickim.*

– Przed 75. laty zorganizował się w Polsce Kościół Metodystyczny (obecnie Ewangelicko-Methodystyczny). Jubileuszowa 75. Konferencja Doroczna (najwyższe zgromadzenie synodalne Kościoła) odbywała w dniach od 13 do 16 czerwca pod hasłem: „Dziękujemy Bogu wraz – z wdzięcznością w przyszłość”. Wszyscy duchowni metodystyczni i delegaci parafii z całego kraju obradowali nad stanem Kościoła, przyjmując sprawozdania władz kościelnych oraz przedstawiciele różnych agend z ich pracy, jak też wytyczając plany działań na przyszłość. Szczególne znaczenie ma tu przeprowadzona nowelizacja prawa wewnętrznego oraz akces do Konkordii Leuenberskiej – wspólnoty obejmującej

dotychczas Kościoły luterzańskie, reformowane i unijne z terenu Europy. Na zakończenie Konferencji Dorocznej bp H. Bolleter z Zurychu dokonał ordynacji nowych duchownych. Konferencja toczyła swe obrady pod przewodnictwem zwierzchnika Kościoła ks. superintendenta Edwarda Puśleckiego.

– W ośrodku diecezjalnym Kościoła Prawosławnego w Jeleniej Górze-Cieplicach obradowała w dniach 17-19 czerwca Komisja Kontaktów Polskiej Rady Ekumenicznej i Kościoła Ewangelickiego Niemiec (EKD) pod przewodnictwem ks. bpa Jana Szarka i ks. bpa Martina Krusego. Przedstawiciele EKD podkreślili potrzebę restrukturyzacji niemieckiego protestantyzmu w związku z rosnącymi trudnościami finansowymi. Polscy uczestnicy posiedzenia poinformowali o zmianach społecznych, politycznych i gospodarczych oraz ich konsekwencjach w życiu Kościołów naszego kraju. Wymieniono poglądy na temat sytuacji ekumenicznej w Europie i świecie. Pozytywnie oceniono dotychczasowe prace wspólnej podgrupy, która przygotowuje dokument przedstawiający drogę pojednania polsko-niemieckiego, jaki ma być zaprezentowany na II Europejskim Zgromadzeniu Ekumenicznym w Grazu. Podjęto decyzję, iż w razie niewłączenia się Kościoła Rzymskokatolickiego z Polski do dalszych prac nad tym dokumentem ( w Episkopacie niemieckim istnieje duże zainteresowanie współpracą w tej dziedzinie), Kościoły ewangeliczne z Niemiec wspólnie z PRE (bez Kościoła Rzymskokatolickiego obu krajów) będą prowadziły nadal prace i same zaprezentują ten dokument w Grazu. Członkowie Komisji Kontaktów wysłuchali informacji o działalności ewangelicznej Fundacji „Znaki Nadziei” i Międzynarodowego Centrum Młodzieży w Oświęcimiu oraz złożyli wizytę w Krzyżowej, gdzie przeprowadzili rozmowy na temat działalności tego międzynarodowego ośrodka. Podczas obrad miały miejsce dwa wieczory tematyczne poświęcone Śląskowi oraz sytuacji ekumenicznej w Europie.

– Ks. prof. Witold Benedyktowicz, duchowny metodystyczny, teolog i ekumenista ukończył 25 czerwca 75 lat. W latach 1969-1983 kierował Kościołem Metodystycznym w naszym kraju w randze superintendenta naczelnego. W latach 1975-1983 był prezesem Polskiej Rady Ekumenicznej. W 1967 r. podjął pracę w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej jako kierownik katedry teologii systematycznej, wykładając dogmatykę i etykę; na emeryturę przeszedł w 1991 r. Z okazji jubileuszu 75-lecia ukazała się księga jubileuszowa pt. „Siła poselstwa” (sylwetkę Jubilata pióra ks. Adama Kleszczyńskiego zamieściliśmy w nr. 3 z 1986 r.).

– 28 czerwca odbyło się w Warszawie kolejne spotkanie Komisji Mieszanej Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego (ks. sup. Jan Ostryk i ks. Adam Kleszczyński) i Ewangelicko-Reformowanego (dr Dorota Niewieczerał i ks. Jerzy Stahl). Zebrani wymienili obszerne informacje z życia Kościołów, zwłaszcza na temat ostatnich obrad gremiów ogólnokościelnych. Poruszono też sprawę ujednoczenia tekstów liturgicznych, co jest istotne zwłaszcza podczas nabożeństw ekumenicznych.

Opracował: *Karol Karski*



## EKUMENICZNY PRZEGLĄD PRASY

Co pewien czas w środkach masowego przekazu wybucha dyskusja na temat mediów. Raz jest to debata o politycznym sterowaniu mediami, innym razem walka o respektowanie wartości chrześcijańskich w mediach. Ostatnie lata przynoszą w prasie, także chrześcijańskiej, coraz więcej artykułów ostrzegawczych na temat negatywnego wpływu mediów, zwłaszcza telewizji, na osobowość człowieka i życie społeczne.

Jest to temat, który w równym stopniu dotyczy odbiorców każdego rodzaju mediów, zarówno osób wierzących, jak i niewierzących. Myślę jednak, iż zasługuje na szczególne zainteresowanie chrześcijan, gdyż ich życie religijne, z każdej strony atakowane, wyśmiewane, albo chociażby ignorowane, ma szansę doczekać się jałowych lat.

W „Zeszytach Społecznych Klubu Inteligencji Katolickiej” (nr 4 z 15 maja 1996 roku, s. 9-10) znajdujemy artykuł ks. Janusza Mariańskiego pt. „Kościół i środki społecznego przekazu”. Autor omawia znaczenie środków społecznego przekazu (taką nazwę oficjalnie przyjęto w nauczaniu Kościoła Rzymskokatolickiego) w komunikacji między ludźmi, a zwłaszcza przekazywaniu informacji. Przedstawia sposób podejścia do tego zagadnienia, jaki reprezentuje Kościół Rzymskokatolicki w swoim oficjalnym nauczaniu. Podchodzi do tematu jako teoretyk mediów, a nie jak odbiorca. Widać to po spokojnym, rzeczowym tonie wykładu, wielkiej ilości cytatów z dokumentów społecznego nauczania Kościoła i chyba po zbyt wielkim optymizmie, jaki towarzyszy tym, którzy oceniają rzeczywistość według kryterium, jaka być ona powinna, a nie jaka jest.

Ks. Mariański rozpoczyna swój wykład od pokazania pozytywnej strony intensywnego rozwoju mediów: *udostępniają prawie natychmiast wiadomości z całego świata, stwarzają możliwości kontaktu pomimo odległości, sprzyjają sprawie jedności wszystkich ludzi, służą szerzeniu oświaty i kultury. Technika komunikacyjna – należycie stosowana – czyni świat coraz mniejszym, może uczynić go lepszym, w którym każdy człowiek będzie cieszył się powszechnym pokojem we*



wspólnocie z innymi. Podobny ton pobrzmiewa w dokumentach społecznego nauczania Kościoła, tzn. w tych, które zajmują się mediami. Ta optymistyczna wizja mediów wyrasta z przekonania, że środki przekazu stają się coraz wyraźniej obecne w życiu ludzi, coraz większy wpływ na nich wywierają, nawet wyznaczają niejednokrotnie kierunek życia społecznego.

Zdaniem ks. Mariańskiego podstawową funkcją mediów jest przekazywanie informacji. *Publiczne i szybkie przekazywanie informacji o wydarzeniach i faktach umożliwia poszczególnym ludziom pełniejszą i stałą ich znajomość. Mogą oni w ten sposób skutecznie przyczynić się do ogólnego dobra oraz łatwiej wpływać na szeroki postęp całej ludzkości, ponad podziałami geograficznymi, granicami państwowymi, rasowymi, religijnymi i innymi.* Dalej zaś czytamy: *Nowoczesne środki masowego przekazu są głównymi źródłami informacji i wiedzy, inspirują i kształtują ludzkie postępowanie na płaszczyźnie indywidualnej, rodzinnej i społecznej. Często wpływają one decydująco na proces osobowego i społecznego dojrzewania człowieka. W epoce i kulturze środków przekazu komunikowanie informacyjne staje się faktem społecznym, wywierającym głęboki wpływ na kulturę, na wizję świata i człowieka. Rzetelna informacja zbliża ludzi do siebie i ułatwia twórczy dialog, poszerza dostęp do wspólnego poznania dóbr kulturalnych innych ludów.*

Można długo kontynuować opis pozytywnej roli mediów. Nie można jednak zapomnieć, że zalew informacji nie służy odbiorcom. Niektórzy z nich nie są w stanie wybrać rzeczy ważnych, uporządkować, zrozumieć i ocenić.

Autor rozpatruje sposób funkcjonowania mediów na płaszczyźnie etycznej. Na ogół zapomina się o niej, podkreślając wymiar polityczny, społeczny etc. Tymczasem w każdym przekazie chodzi o wyraźne i pozytywne oddziaływanie na opinię publiczną, a więc mamy do czynienia z konsekwencjami moralnymi. Relację między odbiorcą a przekazującym informacje należy postrzegać w kontekście prawa do poznania i przekazywania prawdy. Z tego prawa wynika *moralne prawo do rzetelnej i obiektywnej informacji, czyli do informacji przedstawiającej rzeczywistość taką, jaka ona jest.* Nie jest łatwo obiektywnie ocenić w jakim stopniu media funkcjonują według tego prawa. Sam Autor stwierdza, że często może dojść do manipulacji odbiorcą, w wyniku czego zostaje on podporządkowany fikcyjnemu światu. W tym kontekście ocena mediów jest jednoznacznie negatywna: *Nowoczesne środki społecznego komunikowania przynoszą wiele sensacyjnych informacji (np. seks, terror, korupcja), które osłabiają wartości duchowe i moralne, podważają świętość małżeństwa i rodziny, etos pracy, odpowiedzialność polityczną i inne. Tego rodzaju sprawy mają nie tyle moc odstraszającą, lecz raczej stają się powoli normą działania dla innych. Szerokim frontem promuje się postawy praktycznego materializmu, sprzyjające upadkowi moralności i religii.*

Ks. Mariański podkreśla, że przejawy manipulacji w mediach są dobrze widoczne w prezentowaniu zagadnień religijnych, a zwłaszcza prowokowaniu ostrej krytyki Kościoła. Taka sytuacja wskazuje, iż media wykorzystywane są do laicyzacji społeczeństwa i sekularyzacji życia społecznego.

Autor podsumowuje swoje rozważania ogólną oceną mediów. Stwierdza, iż mimo często podkreślanej negatywnej oceny mediów w związku z używanymi przez nie nieuczciwymi metodami propagandowymi, jednak *generalna ocena jest pozytywna.* Autor artykułu zwraca uwagę, iż *w dokumentach społecznego*

nauczania Kościoła odnajdujemy wiele ostrzeżeń, a nawet ostrej krytyki pod adresem funkcjonowania nowoczesnych mediów, zwłaszcza w zakresie rozdźwięku pomiędzy przekazem społecznym a wartościami. Krytyka dotyczy także osób pracujących w mass-mediach, jeżeli w wypełnianiu swoich obowiązków nie kierują się wartościami moralnymi.

Kościół traktuje środki masowego przekazu jako 'dar Boży', który pomaga rozpoznawać 'znaki czasu' i wypełniać funkcje profetyczno-krytyczne. Zajmuje więc wobec mass mediów, ich działalności i wpływu na kulturę, postawę życzliwą, pozytywną i otwartą, dostrzegając jednak liczne przeszkody i trudności na drodze realizacji etycznych celów społecznego komunikowania.

Rzeczywiście nie sposób nie traktować mediów jako daru Bożego, jeżeli umożliwiają one skuteczne kształtowanie sumień chrześcijan, zapewniają powodzenie w ewangelizacji. Choć tak rzeczywiście być może, to jednak wpływ mediów na odbiorcę oceniany jest o wiele bardziej krytycznie przez współczesnych antropologów, psychologów i socjologów.

W marcowym numerze „W drodze” poświęcono mediom blok artykułów. Na szczególną uwagę zasługuje tekst Joanny Petry Mroczkowskiej pt. „Wygności z ogrodu dzieciństwa” („W drodze” 1996 nr 3, s.49-54). Autorka na tle historycznym pokazuje relacje między dorosłymi i dziećmi. Na początku trudno się nawet domyślić, że głównym tematem artykułu jest wpływ mediów na zmianę relacji między dorosłością a dzieciństwem. Autorka opisuje, jak te relacje stopniowo się zmieniały. Grecy i Rzymianie powoli rozwijali świadomość specyfiki dzieciństwa, aż do sformułowania pierwszych praw, zakazujących dzieciobójstwa i położenia dużego nacisku na wychowanie. Świat dorosłych, w niektórych aspektach pozostawał dzieciom niedostępny. Wieki średnie pozwoliły dzieciom dzielić z dorosłymi całą przestrzeń życiową. Dzieci *wiedziały wszystko i wszystko słyszały*. Wiek Oświecenia (koncepty Locke'a i Rousseau, wynalazek druku), pozwolił znów dzieciom zasmakować dzieciństwa. Aby stać się dorosłymi musiały nabyć pewną wiedzę. Przejście z wieku dzieciństwa do dorosłości było wyraźnie odczuwalne. Aż do czasów współczesnych dorosłość i dzieciństwo wyznaczały dwa światy, bliżej lub dalej od siebie oddalone. Cóż stało się współcześnie? Tutaj dochodzimy do interesującego nas zagadnienia. W wyniku rewolucji w dziedzinie środków masowego przekazu doszło do zaniku dzieciństwa. Przestały być już potrzebne jakiejkolwiek umiejętności i wiedza, by dostać się do świata dorosłych. Wszechobecna telewizja wprowadza dzieci i dorosłych w jeden świat, i jest to świat dorosłych. *Nie tylko nie są wymagane żadne umiejętności, ale też oglądanie żadnych umiejętności nie wyrabia. Z zasady wszystko jest dla wszystkich, bez istotnego różnicowania wiekowego. Powtórzmy: po pierwsze telewizja nie wymaga żadnego przygotowania, po drugie – nie stawia wymagań, tak pod względem przygotowania intelektualnego, jak i zachowania, po trzecie nie segreguje odbiorców według wieku.*

Autorka zastanawia się czy słuszne jest ukrywanie czegoś przed dziećmi, czy nie będzie to ze strony dorosłych obłudą. Odwołuje się do psychologii, która wciąż podkreśla, że dzieci przede wszystkim potrzebują poczucia bezpieczeństwa i przekonania, że dorośli wiedzą, co jest dobre, a co złe. Okrucieństwo oglądane w telewizji stępią wrażliwość, albo tworzy zupełnie inny rodzaj wrażliwości u dzieci i młodzieży. Śmiech wywołuje zarówno wywijanie

strzelbą przyglupiego bohatera, jak i okrucieństwa dokonywane w obozach koncentracyjnych.

O wpływie mediów (zwłaszcza filmów) na odbiorcę oraz zacieraniu się granic między dorosłością a dzieciństwem *świadczą statystyki dotyczące narkomanii, alkoholizmu, aktywności seksualnej i przestępczości*. W ostatnich latach cyfry wzrastają gwałtownie.

Joanna Petry Mroczkowska zwraca uwagę na jeszcze jeden niezwykle znaczący aspekt oddziaływania mediów. *W programach telewizyjnych zwłaszcza bardzo często obserwuje się unifikację pokoleniową – dzieci występujące w telewizji zatraciły dziecięcą osobowość – zachowują się jak starzy maleńcy (...). Równocześnie dorośli występujący w popularnych serialach, komediach sytuacyjnych i operach mydlanych są dorosłymi tylko w wymiarze biologicznym. Nie ma bowiem mowy o ich pracy, zainteresowaniach politycznych, przynależności wyznaniowej, tradycjach rodzinnych, planach życiowych i nigdy nie wypowiadają się na żaden temat, który byłby poza zasięgiem umysłowym ośmiolatka. Wartości i styl dzieci i dorosłych zlały się ze sobą*. Te same programy telewizyjne podobają się dzieciom i dorosłym, oglądają je na ogół wspólnie. Dzieci uciekają z dzieciństwa, podczas, gdy ich rodzice poszukują infantylnych doświadczeń!

Kto i w jaki sposób może zapobiec zanikowi dzieciństwa? Znaczący przedmiot odpowiadają, że szkoła i rodzina. Szkoła w każdym wymiarze przeżywa spadek autorytetu. Trudno więc oczekiwać, by mogła skutecznie przygotować młodego człowieka do rozsądnego podejścia do środków masowego przekazu. Rodzina zaś coraz niechętniej pełni funkcje wychowawcze, spychając je najczęściej właśnie na telewizję. Poza tym *rodzice sami zrzekają się autorytetu pod presją ekspertów – pediatrów, psychologów, psychiatrów, urzędników socjalnych, którym udało się rodziców przekonać, że tylko oni jako jedyni kompetentni specjaliści są im w stanie pomóc*. Wierzą oni chętnie tym specjalistom, gdyż na ogół sami zajęci są swoim życiem zawodowym. Możliwości przeciwstawienia się zanikowi dzieciństwa, jednego ze skutków wszechobecności mediów, nie są zbyt wielkie. Oznaczają działanie *wbrew wszystkiemu, z kulturą masową na czele*.

Środki masowego przekazu, jak sama nazwa wskazuje, promują na ogół kulturę masową, odwołującą się do podstawowych bodźców, uproszczoną i odtwórczą. W jaki sposób wpływa to na odbiorców mediów? Czy przez to przestaje istnieć kultura bardziej wymagająca, twórcza, trudna? Majowy numer „Znaku” zawiera artykuł Henryka Woźniakowskiego (z cyklu „Tematy i refleksje”) pt. „Media i konflikty w kulturze” (Znak 1996 nr 5, s.130-134). Autor rozpoczyna swoje refleksje od obiegowego przekonania, że istnieje konflikt między kulturą masową a kulturą elitarną, że ta druga przegrywa w spotkaniu z pierwszą, że podstawowym terenem konfliktu są środki masowego przekazu, a przede wszystkim *telewizja, której wewnętrzna logika narzuca preferowanie kultury niskiej kosztem wysokiej, czyniąc z niej oręż, za pomocą którego cywilizacja zachodnia, czy tego chce czy nie, dokonuje stopniowej kulturowej samoamputacji*.

Czy rzeczywiście istnieje taki konflikt – zastanawia się Autor. Poprzez refleksję o tym, czym kultura jest, jaką w stosunku do niej rolę pełnią media i jak w ogóle funkcjonują, Woźniakowski dochodzi do stwierdzenia, że taki konflikt nie istnieje. Dlatego, że jest telewizja publiczna, w pewnej mierze wolna od presji

rynkowej, która może promować (i na ogół promuje) bardziej ambitne programy w „dobrym” czasie antenowym. Tego nie należy spodziewać się po telewizji komercyjnej, która dąży do maksymalizacji widowni w każdym paśmie i o każdym czasie, natomiast bardziej wymagające programy nadaje w gorszym czasie antenowym. Autor podkreśla, iż ostatnio odkrywany jest pozytywny skutek oddziaływania telewizji. Otóż wzrasta zainteresowanie innymi formami uczestnictwa w kulturze wysokiej. Widoczne jest to zwłaszcza w krajach zachodnich, gdzie statystyki dowodzą, że *znaczny wzrost ilości wizyt w muzeach, turystyki kulturalnej, a nawet czytelnictwa w niektórych sektorach zawdzięczać należy promocji kultury poprzez telewizję*. Napięcie między kulturą masową a elitarną nie jest walką na śmierć i życie. Jest twórczym napięciem, oznaczającym proces przemian kulturowych. A proces ten zawdzięczamy bez wątpienia mediom.

Autor wspomina jednak o innym konflikcie w kulturze, który ma niezaprzeczalny związek z mediami. *Otóż nie ma kultury bez kontemplacji (natury, treści wewnętrznych, dzieł sztuki). Tymczasem media, zwłaszcza takie jak telewizja czy Internet, są przeciwieństwem kontemplacji – są czystą alteracją (by odwołać się do terminu Ortegi) – to jest atakują nas nieprzerwanym strumieniem informacji i obrazów. Trudno się przed tym atakiem obronić, trudno znaleźć siłę woli, by wyłączyć odbiornik i zastanowić się nad tym, co zostało obejrzone. Raczej przeciwnie: pomnażamy atak wrażeń, przeskakując z jednego programu na drugi (...). Jednym słowem logika współczesnych mediów jest antykontemplacyjna (...).*

Poza tym informacyjny zalew, jakiego doświadczamy ze strony mediów nie sprzyja budowaniu tożsamości. A to – zdaniem Autora – wraz z brakiem kontemplacji prowadzi do chaosu. Ten z kolei jest najbardziej wyróżniającą się cechą antykultury czy kontrkultury. Logika wewnętrzna mediów zdaje się skłaniać ku chaotycznej różnorodności kontrkultury... Skutki łatwo przewidywać.

Po lekturze tekstów o mediach można z różnych stron zobaczyć, jaki jest ich wpływ na świadomość człowieka, jego funkcjonowanie w rodzinie i społeczeństwie. Wszystkie gwałtowne zmiany kulturowe nie pozostają bez wpływu na sposób funkcjonowania Kościołów chrześcijańskich. Muszą one wciąż „doganiać” adresata Ewangelii, muszą wciąż poszukiwać właściwych i zrozumiałych sformułowań przekazu Ewangelii. Nie mogą tego robić oddzielnie, każdy na własną rękę. W dzisiejszym świecie, postrzeganym we fragmentach, chrześcijańskie przesłanie, przygotowane wspólnie, może mieć charakter wyjątkowo skalający. A tego bez wątpienia oczekuje świat.

Ostrzeżenia teoretyków mass-mediów brzmią przekonująco. Nie można „kawałkować” rzeczywistości i mieszać rzeczy ważnych z zupełnie błahymi. Gdzie jednak znaleźć całościową wiedzę o wierzącym człowieku, żyjącym w rodzinie i społeczeństwie? Poza nielicznymi wyjątkami w polskich „religijnych” mediach, słynących z dużego profesjonalizmu, na ogół odstrasza odbiorców jednostronność i wąskość poglądów (czy wymiar religijny w człowieku to wszystko, co o nim można powiedzieć?), nuda programów albo zwykła zawodowa nieudolność dukających przed mikrofonami „redaktorów”.

## BIBLIOGRAFIA EKUMENICZNA CZASOPISM POLSKICH

luty – sierpień 1996

1. Adamczak Eleonora, *XXIV Międzynarodowe sympozjum ekumeniczne siostr zakonnych*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 133–135.
2. Adamczak Eleonora, *Formacja siostr zakonnych dla ekumenizmu według wskazań Dyrektorium Ekumenicznego*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 21–32.
3. Anweiler Paweł bp., *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego z Janem Pawłem II. Skoczów, 22.V.1995*, „Chrześcijanin w świecie” 1995 nr 201, s. 142–143.
4. Bartłomiej I, *Patriarcha Kościoła (prymat papieski)*, „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 30.VI.1996.
5. *Chcielismy modlić się o jedność. Rozmowa z Maxem Thurianem z ekumenicznej wspólnoty Taizé*, „Tygodnik Powszechny” nr 35 z I.IX.1996.
6. Chrostowski Waldemar ks., *Źródła chrześcijańskich oporów wobec dialogu z Żydami i judaizmem*, „Magom” 1996 nr 1, s. 43–54.
7. Cupiał Dariusz, *Ewangelizacja a ekumenizm w doświadczeniach ruchu „Światło-Życie”*, „Roczniki Teologiczne” 1994, t. 61, z. 7, s. 37–46.
8. Czackowska Ewa K., *Ku pojednaniu różnorodności*, „Rzeczpospolita” nr 97 z 24.IV.1996.
9. Czackowska Ewa K., *Unia nie zawsze łączy (400 rocznica Unii Brzeskiej)*, „Rzeczpospolita” nr 189 z 14–15. VIII.1996.
10. Czackowska Iga, *Wspólnota losów kobiety i przyrody w teologii ekofeministycznej*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 39–53.
11. *Ekumeniczne Święto Biblii. Rozmowa z Barbarą Enholc-Narzyńską, dyrektorem generalnym Towarzystwa Biblijnego w Polsce*, „Biuletyn KAI” nr 20 z 14.V.1996.
12. *Ewangelia według św. Jana. Rozdział 1-2. Przekład ekumeniczny*, „Jednota” 1996 nr 4, s. 18-19.
13. *Fragmenty tekstu i reakcje na encyklikę Jana Pawła II „Ut unum sint”*, SiDE 1996 nr 1, s. 109–118.

14. Gebhardt Günther, *Nawracanie do tolerancji: zadanie dla religii*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 67-74.
15. Halik Tomasz ks., *Spór nie tylko o Husa*, „Gazeta Wyborcza” nr 156 z 6-7.VII.1996.
16. Hołownia Szymon, *Bokiem do siebie. Rzut oka na „ekumenizm praktyczny”*, „W Drodze” 1996 nr 7, s.46-55.
17. Hryniewicz Waclaw OMI, *Aby Unia nie dzieliła* (400 rocznica Unii Brzeskiej), „Gazeta Wyborcza” nr 150 z 29-30.VI.1996.
18. Hryniewicz Waclaw OMI, *Profesorskie rewelacje o prawosławiu* (polemika z ks. prof. Czesławem Bartnikiem), „Tygodnik Powszechny” nr 35 z 1.IX.1996.
19. Hryniewicz Waclaw OMI, *Supraśl: niech przeważy dobro całego Kościoła*, „Tygodnik Powszechny” nr 18 z 5.V.1996.
20. Jan Paweł II, *List apostołski na 400-lecie Unii Brzeskiej*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 2, s. 20-31.
21. Jan Paweł II, *Przemówienia na audiencjach generalnych* (problematyka ekumeniczna), „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 15-34.
22. Jan Paweł II, *Przemówienie w kościele ewangelicko-augsburskim, Skoczów, 22.V.1995*, „Chrześcijanin w Świecie” 1995 nr 201, s. 144-145.
23. Józwiak Ewa, *U początków dialogu 10-lecie Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem*, „Biuletyn KAI” 1996 nr 21 z 21.V.1996.
24. Józwiak Ewa, *Żydzi religijni w Polsce*, „Biuletyn KAI” 1996 nr 21 z 21.V.1996.
25. Karol Karski, *Studium eklezjologiczne Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 16-20.
26. Kijas Zdzisław OFMConv., Koza Stanisław Józef ks., *Międzynarodowy Instytut Ekumenii i Dialogu przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Geneza i pierwsze inicjatywy*. „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 41-45.
27. *Kim był Marcin Luter? Rozmowa z o. Stanisławem Celestynem Napiórkowskim*, „Tygodnik Powszechny” nr 9 z 3.III.1996.
28. Kleszczyński Adam ks., *Zarys nauki i ustroju Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego*, „Jednota” 1996 nr 8, s. 18-19.
29. Konach Wsiewołod, *Obrady Komitetu Naczelnego Światowej Rady Kościołów*, Genewa, Szwajcaria, 14-22 września 1995, „SiDE” 1996 nr 1, s. 123-128.
30. *Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła. Dokument przyjęty na Czwartym Zgromadzeniu Ogólnym Sygnatariuszy Konkordii Leuenberskiej. Wiedeń, Austria, 3-10 maja 1994*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 75-108.
31. Kowalik Krzysztof SDB, *Przełom w mariologii Lutera? Doktor Marcin komentuje „Magnifikat”*, „Collectanea Theologica” 1995 nr 3, s. 17-69.
32. Kracik Jan ks., *Prymat na drogach historii*, „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 30.VI.1996.
33. Krajewski Stanisław, *Źródła żydowskich oporów wobec dialogu z chrześcijaństwem*, „Magom” 1996 nr 1, s. 35-42
34. Kudelski Stanisław ks., *O Allah, Allah - jesteś wielki (islam-chrześcijaństwo)*, „W Drodze” 1996 nr 7, s. 56-60.

35. Leski Janusz, *Świadectwo prawdy. Szkic o życiu i twórczości Dietricha Bonhoeffera*, „W Drodze” 1996 nr 7, s. 73-82.
36. Leśniewski Krzysztof, *Konsultacje Kościołów europejskich na temat środowiska i rozwoju. Prawosławna Akademia na Krecie, 19-25 czerwca 1995 roku*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 119-122.
37. Łoziński Bogumił, *Matka Boża ekumeniczna*, „Biuletyn KAI” nr 35 z 27.VIII.1996.
38. *Małżeństwa o różnej przynależności kościelnej. Ankieta Podkomisji ds. Dialogu Ekumenicznego*, „Jednota” 1996 nr 4, s. 22-23.
39. Meyendorff John, *Małżeństwo w prawosławiu*, Lublin 1995, s. 143. Rec. Iga Czackowska, „SiDE” 1996 nr 1, s. 165-169.
40. *Międzynarodowy Kongres Maryjny na Jasnej Górze. Ekumeniczny wymiar kultu Matki Bożej*, „Biuletyn KAI” nr 35 z 27.VIII.1996.
41. Mikołajczyk Mirosław, *Kalendarium dialogu chrześcijańsko-judaistycznego 1994*, „Magom” 1996 nr 1, s. 55-61.
42. Milerski Bogusław, *Wiara poprzez dialog. Zagadnienia uprawomocnienia dialogu wiar*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 55-56.
43. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv., *Maryja w misterium Wcielenia. Perspektywa katolicka*, „Collectanea Theologica” 1995 nr 3, s. 5-15.
44. Napiórkowski Stanisław Celestyn OFMConv., *Maryja w wierze, teologii i kulcie Kościoła*, „Biuletyn KAI” nr 32 z 6.VIII.1996.
45. *O kolizjach naszych stosunków (katolicy-prawosławni)*, „Przegląd Prawosławny” 1996 nr 7, s. 12-14.
46. *Obchody 50-lecia Polskiej Rady Ekumenicznej*, „Biuletyn KAI” nr 17 z 23.IV.1996.
47. Piszcz Edmund abp, „*Colloquium Charitativum*”. *Przygotowania-przebieg-rezultat*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 78-91.
48. Polak Grzegorz, *Ekumenizm w Polsce AD 1995*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 59-62.
49. Polak Grzegorz, *Ekumenizm w Polsce po roku 1989*, „SiDE” 1996 nr., s. 9-15.
50. Porada Rajmund ks., *Przygotowania do Wielkanocy w tradycji anglikańskiej. Otwarte seminarium dyskusyjne w Instytucie Ekumenicznym KUL*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 2, s. 60-64.
51. Porada Rajmund ks., *Sukcesja apostołska i apostołskość w Kościele. Otwarte seminarium dyskusyjne Instytutu Ekumenicznego KUL*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 35-41.
52. *Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Africa”. Wybór elementów ekumenicznych*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1996 nr 1, s. 5-14.
53. Raiser Konrad, *Pierwszy pośród równych (prymat papieski)*, „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 30.VI.1996.
54. Rogowski Cyprian ks., *Ekumeniczny wymiar pielgrzymki Ojca Świętego w Niemczech*, „Niedziela” nr 27 z 7.VII.1996.
55. Rostworowski Stanisław Jan. *Rosyjski Kościół Prawosławny i sprawy jego jurysdykcji*, „SiDE” 1996 nr 1, s. 33-37.
56. Signer Michael A. rabin, *Stolica Apostołska a Żydzi: wczoraj, dziś, jutro*, „Magom” 1996 nr 1, s. 15-33.

57. Thurian Max, *Piotr i Kościół* (prymat papieski), „Tygodnik Powszechny” nr 26 z 30.VI.1996.
58. *U początków dialogu. Rozmowa z abp. Henrykiem Muszyńskim*, „Magom” 1996 nr 1, s. 9-13.
59. *Wizyta papieża Jana Pawła II w Skoczowie 22 maja 1995*, SiDE” 1996 nr 1, s. 129-132.
60. Wojtczak Adam OMI, *Ekumeniczne walory nauki encykliki „Redemptoris Mater” o pośrednictwie Maryi*, „Collectanea Theologica” 1995 nr 3, s. 71-84.
61. Zięba Maciej OP, *Brama sakramentów. Chrzest fundamentem jedności chrześcijan*, „Tygodnik Powszechny” nr 18 z 5.V.1996.

Opracował Grzegorz Polak



**Ecotheology. Voices from South and North, wyd. David Hallman, WCC Publications, Geneva and Orbis Books. Maryknoll. New York, Geneva 1994, ss.317.**

Światowa Rada Kościołów opublikowała kolejną książkę związaną z zagadnieniami teologii i ekologii. Tym razem zbierając oba zagadnienia w jednym haśle: ekoteologia. Przedrostek „eko” coraz częściej towarzyszy polskiemu wyrazom, mniej lub bardziej zasadnie. W połączeniu z teologią razi szczególnie. Jednak trudno byłoby oddać perspektywę ekologiczną myślenia teologicznego jakimś innym sformułowaniem. Stąd też coraz częściej „ekoteologia” gości w polskim słowniku teologicznym.

David Hallman jest pracownikiem Zjednoczonego Kościoła Kanady. Do jego obowiązków należą sprawy związane z energią i środowiskiem naturalnym. Autor ma duże doświadczenie w propagowaniu zagadnień teologiczno-ekologicznych. Prowadził nie tylko zajęcia z ekoteologii w różnych uniwersytetach na całym świecie, ale też brał udział w Konferencji na temat Środowiska i Rozwoju, jaka odbyła się w Rio de Janeiro w 1992 roku. W końcu lat 80-tych opublikował książkę pt. „Caring for Creation”, w której opisał największe problemy ekologiczne i rolę chrześcijan w ich rozwiązywaniu. Bez wątpienia „Ekoteologia” jest odpowiedzią na wciąż wzrastające zapotrzebowanie na tego rodzaju tematykę w różnych krajach. Autor łączy swoje zainteresowanie ekoteologią z prowadzonymi od dawna przez Światową Radę Kościołów studiami na ten sam temat. Stąd też niniejsza publikacja jest efektem praktycznie zrealizowanych zainteresowań obu stron.

Książka składa się z sześciu części. W pierwszej redaktor wydania próbuje spojrzeć na przyszłość dialogu pomiędzy Północą a Południem. W drugiej, zatytułowanej „Świadcstwo biblijne”, umieszczone zostały artykuły: Jose Pepez M. Cunanana „Prorok środowiska i rozwoju”, Margot Kässmann „Przymierze, chwała i sprawiedliwość w stworzeniu: pięć studiów biblijnych” oraz Renty Keitzar „Stworzenie i odnowienie: trzy refleksje biblijne”. Trzecia część omawia „Wyzwania teologiczne”. Znajdziemy tam artykuły K.C. Abrahama „Teologiczna odpowiedź na kryzys ekologiczny”, Tony Bruna „Ekologia społeczna: Aktualny paradygmat służący refleksji i praktycznemu życiu w Ameryce Ła-

cińskiej", Wesley Granberg-Michaelsona „Stworzenie w teologii ekumenicznej”, Kwok Pui-luna „Ekologia a odzyskiwanie (recycling) chrześcijaństwa”, Larry Rasmussena „Teologia życia i etyki ekumenicznej”, Samuel Rayana S.J. „Ziemia należy do Pana”, M. Adebisi Sowunmi „Dawco życia – wesprzyj swoje stworzenie”, Tsehai Berhane-Selassie „Ekologia a etiopska teologia prawosławna”. W czwartej znajdziemy „Intuicje ekofeministyczne”, zebrane w artykułach Chung Hyun Kyung „Ekologia, feminizm a afrykańska i azjatycka duchowość: ku ekofeministycznej duchowości”, Aruna Gnanadason „Kobiety, ekonomia i ekologia”, Anne Primavesi „Porządkowanie spraw kobiet”, Rosemary Radford Ruether „Ekofeminizm a teologia”. Część piąta z kolei dostarcza „Intuicje ludności rodzimej”. Piszą tutaj Rob Cooper „Poprzez moje stopy: osobowa wizja stworzenia”, Stan McKay „Perspektywy Aborygenów na temat integralności stworzenia”, George Tinker „Pełny krąg wyzwolenia: Indian amerykańskich teologia miejsca”. Ostatnia część, szósta, zawiera „Implikacje etyczne”. Znajdziemy tutaj artykuły Edwarda P. Antonio „Pozwólmy ludziom decydować: ku etyce przetrwania ekologicznego w Afryce”, Leonardo Boffa „Ekologia społeczna; ubóstwo i nędza”, M.L. Daneela „Afrykańskie niezależne Kościoły wobec wyzwania etyki ekologicznej”, Davida G. Hallmana „Etyka a trwałe i zrównoważony rozwój”, Dietera T. Hessela „Teraz zwierzęta można poddać inżynierii genetycznej: biotechnologia w teologiczno-etycznej perspektywie”, Catherine Keller „Wybrani ludzie a zielona wspólnota: możliwa odpowiedź chrześcijan na apokalipsę ludności”. Ponadto Hallman dołącza krótkie informacje na temat wszystkich autorów.

Książka stanowi swego rodzaju forum dyskusyjne. Wokół zagadnień ekoteologicznych spotkali się prawosławni, katolicy, protestanci, teologowie z różnych szerokości geograficznych i różnych kultur, przedstawiciele teologii wyzwolenia i teologii feministycznej, specjaliści od ekologii, socjologii, ekonomii itd. Hallman uczynił z tych wypowiedzi kompletną całość. Pozwolił zobaczyć chrześcijan dopełniających się swymi refleksjami, co najwyżej różniących się doświadczeniami, ale zgodnych w pragnieniu odczytania Pisma Świętego i tradycji teologicznych z korzyścią dla współczesnych społeczeństw i losu wszystkich stworzeń.

Redaktor książki, poprzez odpowiedni dobór artykułów, stara się pokazać, iż kwestie dotyczące środowiska i rozwoju łączą się nierozdzielnie. Od wielu lat już Kościoły, zwłaszcza zrzeszone w Światowej Radzie Kościołów, zajmowały się zagadnieniami pokoju, sprawiedliwości i integralności stworzenia, często wyprzedzając organizacje świeckie odwagą i nowatorstwem w pokazywaniu zależności wspomnianych zagadnień. Cechą szczególną „Ekoteologii” Hallmana jest wyraźne pokazanie, jak dalece dyskusja ekoteologiczna, prowadzona w społecznościach ekumenicznych na całym świecie, przecina tradycyjne społeczno-polityczne i geograficzne podziały pomiędzy Północą i Południem. Nie sposób po lekturze tej książki nie widzieć zależności między zniszczeniem środowiska naturalnego i niesprawiedliwością społeczną. Chociaż autorzy artykułów akcentują nieraz inne zależności i uwarunkowania, bardziej aktualne w ich kontekście, to jednak wydzwięk pozostaje ten sam: nie można zajmować się ratowaniem ginącej przyrody i jednocześnie nie dostrzegać potrzeb ludzi. Troskę o ochronę środowiska naturalnego należy łączyć z poszukiwaniem sposobów zaspokojenia podstawowych potrzeb społeczności ludzkich.

Ten aspekt książki w warunkach polskich może wydawać się nieco obcy: w środowiskach teologicznych ze względu na niewielkie zainteresowanie interdyscyplinarnym spojrzeniem na ekoteologię, natomiast w środowiskach ekologicznych ze względu na znikomą obecność zagadnień społecznych w rozważaniach i praktycznych działaniach na rzecz ochrony środowiska. Ekologowie w Polsce skoncentrowali się na gospodarczej stronie ochrony środowiska. Niekiedy pojawiają się aspekty polityczne, czasem humanistyczne bądź religijne. Społeczne zagadnienia w kontekście ochrony środowiska nie cieszą się zbyt wielką popularnością. Tym bardziej warto sięgnąć po książkę Hallmana.

Innym, trudnym do przyjęcia wnioskiem, płynącym z lektury „Ekoteologii” Hallmana jest spostrzeżenie, że Kościoły w krajach położonych na Północy nie zdołały jeszcze zrozumieć swojej roli, jaką odegrały w kształtowaniu zachodniego, kapitalistycznego modelu rozwoju, który od czasów rewolucji przemysłowej zdominował większość krajów europejskich i postkolonialnych. Pozostałe kraje zaś tęsknie wyglądają pożytków płynących z tego rodzaju ekonomii. Kościoły wciąż nie stać na właściwą ocenę swojej roli ani na szczerą krytykę modelu, który nie tylko bezpośrednio wpłynął na obecny stan środowiska naturalnego, ale też niezbyt korzystnie przekształcił tradycyjne społeczeństwa. Krytyka funkcji Kościołów i tradycji teologicznych, jaka przewija się w „Ekoteologii” Hallmana, w niczym jednak nie przypomina osławionej krytyki, jakiej dokonał Lynn White Jr. W przeciwieństwie do tego ostatniego autorzy artykułów zebranych przez Hallmana potrafią sięgnąć głębiej i pokazać współgranie spraw ekonomicznych, kulturowych i społecznych, nierzadko uwarunkowanych przekonaniem religijnymi i moralnymi. Książka może być szczególnego rodzaju przewodnikiem w ekologicznym rachunku sumień Kościołów.

Niewątpliwą zaletą książki jest bezpośrednie powiązanie refleksji teologicznej z wnioskami praktycznymi. Latynoscycy teologowie, proponując wręcz rewolucyjną interpretację Biblii oraz krytykę społecznych, ekonomicznych i politycznych systemów, jednocześnie pokazują w jaki sposób obecną sytuację można zmienić i co Kościoły mogą w tej dziedzinie zrobić. Podobnie rozważania feministyczne, nierzadko agresywne w swojej wymowie, nie pozostają na płaszczyźnie krytyki wciąż wszechobecnych struktur i mentalności patriarchalnej, lecz wskazują sposoby budowania społeczeństwa, pozwalającego bardziej harmonijnie rozwijać się kobietom, mężczyznom i wszystkim pozostałym stworzeniom. O ile współcześnie wciąż wytyka się Kościołom ich „winy”, polegające na braku wystarczającego wpływu na postawy wiernych, a zwłaszcza na ich materialistyczne i konsumpcyjne przyzwyczajenia, to w książce Hallmana znajdziemy spokojną refleksję nie tylko o powinnościach Kościołów, ale także o możliwościach praktycznego zastosowania intuicji biblijnych i teologicznych.

Książka w pełni zasługuje na zainteresowanie polskich czytelników. Zapewne jej polski przekład znalazłby odbiorców nie tylko wśród teologów ale także pracowników różnych instytucji, zajmujących się ochroną środowiska. Coraz częściej poszukują oni literatury uzasadniającej łączne rozwiązywanie problemów społecznych, ekologicznych, gospodarczych i humanistycznych. Teologiczny aspekt powyższych spraw leży również w kręgu ich zainteresowań. Być może nie jesteśmy w Polsce jeszcze przyzwyczajeni do tak kompleksowego

traktowania zagadnień. W literaturze światowej, obok wybitnie specjalistycznych dzieł, na ogół spotykamy kompleksowe opracowania konkretnych kwestii. Wydaje się, że takie podejście może przynieść tylko pożytek rozważanym zagadnieniom i czytelnikom.

W Polsce coraz częściej pojawiają się książki, które próbują kwestie ekologiczne naświetlić z wielu stron. Można w nich również znaleźć małe próby teologicznych rozważań. Teologowie jednak takich książek nie piszą. Tymczasem byłyby one nie tylko pomocne w naświetleniu teologicznych perspektyw ochrony środowiska, ale też stałyby się okazją do złożenia wspólnego chrześcijańskiego świadectwa wobec świata. Nie ma chyba dziedziny, która – podobnie jak ochrona środowiska czy ekologia – dawałaby tyle możliwości teologom z różnych wyznań. Ochrona środowiska naturalnego jest bez wątpienia zadaniem dla wszystkich chrześcijan. Intuicje teologiczne, uzasadniające zaangażowanie w działania ekologiczne są również wspólne dla wszystkich chrześcijan, gdyż pochodzą z zapisów biblijnych albo z teologii pierwszych wieków. Zarówno protologia, chrystologia, soteriologia jak i eschatologia pierwszych wieków stanowią cenne źródło teologiczno-ekologicznych rozważań. Podróż do Pisma Świętego i sposobów jego odczytywania w pierwszych wiekach może stać się wspaniałą przygodą doświadczania jedności w wierze i życiu. Do podróży takiej może zachęcić chrześcijan współczesne wyzwanie, jakim jest kryzys ekologiczny i potrzeba wspólnego zaangażowania chrześcijan w ochronę wszystkich stworzeń.

*Iga Czackowska*

**Krzysztof Leśniewski, „Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego”,  
Lublin 1995, ss.195.**

Na rynku wydawniczym pojawiła się książka Krzysztofa Leśniewskiego pt. „Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego”. Jej Autor dał się wcześniej poznać z tłumaczenia pozycji Johna Meyendorffa pt. „Małżeństwo w prawosławiu” (Lublin 1995) i redakcji pierwszego tomu „Żywotów świętych. Wrzesień”, (Lublin 1996). Jest absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Prawosławnego Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku. Wszystkie wyżej wymienione publikacje wydała Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, nad którą opiekę sprawuje biskup Abel. Działalność wydawnicza tej najmłodszej i najmniejszej diecezji prawosławnej w naszym kraju zasługuje na najwyższą uwagę. Zapoczątkowana przez nią seria wydawnicza „Światło Przemienienia”, według zapowiedzi jej inicjatorów, będzie wprowadzać na rynek księgarski publikacje z zakresu teologii i duchowości prawosławnej. „Ekumenizm w czasie” jest drugą pozycją z tej serii.

Z dwóch cytatów, zamieszczonych na okładce książki dowiadujemy, że praca jest *wysiłkiem pionierskim ... godnym szczególnego uznania* i cechuje się *szacunkiem dla tradycji prawosławia i zrozumieniem dla potrzeby otwartości i wspólnego poszukiwania dróg przewycięzania podziału*. Czy rzeczywiście tak jest?

Autor zdecydował się na analizę oraz usystematyzowanie ekumenicznych i eklezjologicznych poglądów wybitnego teologa prawosławnego i byłego rektora Seminarium św. Włodzimierza – Georges'a Florovsky'ego. Książka składa się z trzech części.

W części pierwszej, zatytułowanej „Tajemnica podziału i jedności w Kościele”, do głosu dochodzą głównie poglądy Florovsky'ego, dotyczące pojmowania podziałów i jedności w Kościele oraz poszukiwania kształtu przyszłej jedności. Część druga pt. „Jedność Kościoła” stanowi streszczenie eklezjologii prawosławnej. Autor rozpoczyna od postawienia problemu definicji Kościoła, następnie ukazuje rozumienie Kościoła jako Ciała Chrystusa, katoliczność i życie duchowe wspólnoty Kościoła. W części trzeciej, zatytułowanej „Synteza neopatrystyczna”, rozważane są zagadnienia związane z normatyw-

nym charakterem wczesnochrześcijańskiej Tradycji, postulatem powrotu do Ojców Kościoła i hellenizacją chrześcijańskiej teologii. Książkę zamyka kilkunastostronicowy wykaz bibliografii.

Już we Wstępie znajdujemy rozróżnienie dwóch rodzajów ekumenizmu: *ekumenizmu w przestrzeni i ekumenizmu w czasie*. Twórcą takiego rozróżnienia jest Georges Florovsky, który *wszystkie dotychczasowe osiągnięcia w ruchu ekumenicznym*, charakterystyczne głównie dla świata protestanckiego, określił jako – *ekumenizm w przestrzeni*, natomiast *ekumenizm w czasie* – będący istotnym zadaniem dla ruchu ekumenicznego, stanowi wkład jaki może wnieść prawosławie, ze względu na jego ustawiczne *odwoływanie się do sprawdzianu Tradycji, pośród ciągle trwających konfliktów i niezgodności z jakimi borykają się Kościoły chrześcijańskie* (s.19). To przekonanie Florovsky'ego zostało na III Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w New Delhi (1961) przedstawione jako oficjalne stanowisko delegacji prawosławnej, która stwierdziła, że *aktualne dążenia ekumeniczne polegają głównie na osiąganiu doraźnego porozumienia między aktualnie istniejącymi wyznaniem, jako takie z prawosławnego punktu widzenia są nieadekwatne i wymagają uzupełnienia* (s. 20). Krzysztof Leśniewski uważa, że *propozycja Florovsky'ego, ukierunkowująca działania ekumeniczne na ekumenizm w czasie, może się wydawać szczególnie interesująca w kontekście obecnego kryzysu ekumenicznego oraz pojawiających się wątpliwości, czy rzeczywiście należy dążyć do jedności*.

Czy ekumenizm w czasie jest szansą i alternatywną propozycją dla głównego nurtu Światowej Rady Kościołów, która mimo poszerzenia bazy dogmatycznej, ciągle bardziej skoncentrowana jest w swych działaniach na uprawianiu ekumenizmu praktycznego? Wszystkie Kościoły zdają się problem jedności Kościoła uważać za niezmiernie ważny czy wręcz palący, a zarazem poza deklaracjami pozostają w pewnym zawieszeniu, nie wykorzystując dostępnych im środków, by czynić wszystko w celu wzajemnego pojednania i szukania coraz to nowych dróg do jedności. Ewangeliczna modlitwa Chrystusa *Ojciec ..., aby i oni stanowili w nas jedno* (J 17,21) ciągle pozostaje jakby niejasna i niezrozumiała, być może za mało konkretna i wymagająca zbyt wielu radykalnych decyzji. Słusznie zatem zauważa Autor, że *bardzo trudno jest pogodzić miłość do własnego Kościoła, poszanowanie własnej tradycji z nieustannym wzrastaniem ku jedności, wciąż niedookreślonej i niedopowiedzianej* (s. 22).

Zrozumienie poglądów Florovsky'ego na temat jedności chrześcijan uwarunkowane jest znaczeniem podziałów między chrześcijanami? Przede wszystkim, ten wielki rosyjski ekumenista uważa, iż *o podziale można mówić w odniesieniu do chrześcijan; to nie Kościół lecz chrześcijanie są podzieleni* (s. 27). Zastanawiając się nad przyczyną tragedii chrześcijańskiej, Florovsky podkreśla, że *w wielu konkretnych momentach historii podziały powstały na skutek prób dochowania wierności Chrystusowi i szczerzej chęci zachowania prawdziwej wiary* (s. 29-30), co oznacza, iż nie można doszukiwać się wszystkich przyczyn podziału tylko na poziomie pozateologicznym, w sprawach społeczno-politycznych, czy zwyczajnych słabościach ludzkiej natury. Właściwe bowiem *źródło podziałów i schizm leży przede wszystkim w różnicy przekonań dotyczących Prawdy* (s.32). Z tego właśnie względu zaangażowanie w ruch ekumeniczny polegać ma na dążeniu do prawdziwej *ekumeniczności* czyli osiągnięciu jedności chrześcijan, pojętej integral-

nie (s.44). Możliwe jest to wówczas, gdy uwzględni się wymiar historyczny ekumenizmu. *Nie chodzi bowiem, by szukać zgodności w status quo. Poważnie należy również wziąć pod uwagę wieki przeszłe. ... żadna 'zgodność' między chrześcijanami nie ma trwałej wartości, jeżeli nie uwzględni się trwającego przez wieki procesu chrześcijańskiego myślenia i pobożności* (s. 46). W praktyce oznacza to, że Tradycja Kościoła może stać się miejscem spotkania podzielonych chrześcijan. *Powrót do Tradycji jest w rzeczy samej powrotem do 'świętego Kościoła, w którym Pan jest zawsze obecny,* (s. 47).

Jakie jest zatem miejsce prawosławia w ruchu ekumenicznym? Na to pytanie Florovsky odpowiada, że *reprezentuje ono patrystyczny moment w ekonomii ekumenizmu, świadcząc o zachowaniu wierności Kościołowi pierwszych wieków, całej apostołskiej i wspólnej Tradycji* (s.48). Na czym to zachowanie wierności miałyby polegać? Na pojednaniu, które *może przyjść dzięki stworzeniu nowej syntezy, będącej przywróceniem wspólnoty przekonań pierwotnego Kościoła*. Owa nowa synteza w założeniach rosyjskiego ekumenisty, nie może być bezrefleksyjnym powrotem do korzeni, *lecz ponownym rozważeniem teologicznych przekonań, wskazaniem źródeł niezgodności w świetle pytań nurtujących współczesnego chrześcijanina i wyzwiań, jakie stawia przed nim Bóg* (s. 55)

Dla prawosławnych rozważania o jedności Kościoła są nieodłączne od tła eklezjologicznego. W Kościele bowiem i poprzez Kościół urzeczywistnia się proces, dzięki któremu chrześcijanie odpowiadają na Modlitwę Arcykapłańską Jezusa w Wieczerniku. Oczywiście, Florovsky jak i wielu innych teologów prawosławnych sądził, iż Kościoła nie da się opisać w jakiejś zwięzłej definicji. To wielkie misterium wymyka się racjonalnej uporządkowanej refleksji. Można co najwyżej wskazać na pewne obrazy ukazujące czym Kościół jest? W myśli rosyjskiego teologa dominuje myślenie w kategoriach chrystocentrycznych, bardzo bliskie nie tylko aleksandryjskiej szkole egzegetycznej, ale i św. Augustynowi, który zaczerpnął je od św. Pawła. Ono to zdominowało całą jego eklezjologię, która zbudowana jest na bazie *chrystologii asymetrycznej* (s. 63) i uprzywilejowuje obraz *Ciała Chrystusa*. Taka wizja Kościoła dopełniona została rozważaniami na temat katolickości Kościoła, którą rozumie jako *'pełnię jedności' w obrazie Trójcy Świętej* (s.90). W tym sensie katolickość jest darem i zadaniem a wszystkie posługiwanie w Kościele są wyrazem służby dla jedności (s.97).

Część trzecia recenzowanej książki jest być może najbardziej kontrowersyjna, Już od dość dawna teologowie wiele dyskutują na temat roli *świętej Tradycji i różnego rodzaju tradycji* w przekazie wiary współczesnemu światu. W tej kwestii odnotować można duże zróżnicowanie stanowisk: Kościoły historyczne, a przede wszystkim prawosławie i katolicyzm, zupełnie inaczej ją traktują niż wszystkie Kościoły poreformacyjne, które charakteryzują się teologią liberalną. Autor „Ekumenizmu w czasie” skrupulatnie zebrał okruchy różnych wypowiedzi na ten temat z pism Florovsky'ego i zrekonstruował jego poglądy na szerszym tle współcześnie toczącej się debaty. Problem syntezy neopatrystycznej wymagał w pierwszym rzędzie odwołania się do normatywnego charakteru wczesnochrześcijańskiej Tradycji, z jej wymiarem charyzmatycznym, będącym darem Ducha Świętego, który *ustawicznie informuje i prowadzi Kościół* (s.120). Z drugiej strony *każde nowe pokolenie ma za zadanie wejść w dziedzictwo 'ciągłej i tożsamej*

*Tradycji' oraz przekazać je dalej* (s.120). W celu nieustannego urzeczywistniania się tej synergii bosko-ludzkiej konieczne jest odwołanie się do swoistego kręgu świętych świadków – za jakich Kościół prawosławny uznaje Ojców Kościoła. Skąd tak wielka ich rola w przeszłości i współcześnie? Opinia Florovsky'ego w tym względzie może się dla wielu współczesnych teologów wydać szokująca: *Jest prawdą o świętych Ojcach, iż to oni właśnie stworzyli nową filozofię, różną od platonizmu i arystotelizmu czy jakiegokolwiek nurtu filozoficznego* (s. 149). Ta nowa filozofia zwana *chrześcijańskim hellenizmem* (s.150) jest czymś nieprzemijającym, dlatego nie można jej odrzucić. *Teologia nie może być katolicka bez związków z hellenizmem* (s.155). Stąd już tylko mały krok do uznania, że *sformułowanie dogmatu chrześcijańskiego miało charakter ostateczny i dlatego należy je uznać w tym określonym kształcie i formie, w jakiej pierwotnie zostało sformułowane i zdeponowane w Kościele* (s.158). Na ataki niektórych teologów twierdzących, iż współczesność domaga się nowych kategorii pojęciowych, które są zrozumiałe dla naszego pokolenia, Florovsky ze spokojem odpowiada: *Świadomie i z całego serca trwam w wyznawaniu 'doktryny wiary', gdyż pojmuję przez wiarę ich trwałą adekwatność i znaczenie dla wszystkich wieków i sytuacji, włączając czasy współczesne* (s.162). Pomocą w tym jest wejście w ducha Ojców, czyli w teologiczną rzeczywistość tamtego czasu i stanie się patrystycznym, bowiem *autentyczna reintegracja chrześcijańskiej Tradycji może się dokonać jedynie za pośrednictwem syntezy neopatrystycznej, której punktem wyjścia jest uznanie Ojców Kościoła za 'żyjących mistrzów, obdarzających nas orędziem życia i prawdy'* (s.163). Dla wielu teologów liberalnych takie kategorie myślenia to *dogmatyczna petryfikacja powodująca obumieranie żywego doświadczenia wiary* (s.165). Skontrastowanie poglądów Florovsky'ego z jego adwersarzami wprowadza wiele twórczego napięcia do „Ekumenizmu w czasie”.

Poglądy Florovsky'ego, ukazane na ostatnich stronicach książki Leśniewskiego, domagają się głębszych analiz i niełatwo sformułować wobec nich jednoznaczne stanowisko. Trudna zatem będzie droga do praktycznej realizacji ekumenizmu w czasie poprzez syntezę neopatrystyczną, zwłaszcza dla współczesnego pokolenia, przywiązanego do myślenia w kategoriach dynamicznych i ewolucyjnych. Na pewno przeżywająca renesans wizja Florovsky'ego jest w stanie zdynamizować współczesną dyskusję ekumeniczną na temat dróg wiodących do jedności chrześcijan. A książka Krzysztofa Leśniewskiego ma szansę wywołać taką dyskusję wśród chrześcijan w Polsce.

Iga Czackowska



**Nasi autorzy:**

**IGA CZACZKOWSKA, doktor teologii katolickiej**

**MICHAŁ CZAJKOWSKI, duchowny rzymskokatolicki, profesor Akade-  
mi Teologii Katolickiej w Warszawie — kierownik Katedry Teologii  
Ekumenicznej**

**KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, doktor teologii ekumenicznej, asystent  
w Instytucie Ekumenicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego**

**GRZEGORZ POLAK, redaktor Katolickiej Agencji Informacyjnej**

**STANISŁAW ROSTWOROWSKI, publicysta katolicki i działacz  
społeczny**

**TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, członek Kościoła Chrześcijan Baptystów,  
doktor teologii ewangelickiej, poseł na Sejm RP**

# **STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE**

**W tym numerze między innymi:**

**Michał Czajkowski**

**Interpretacja Biblii w Kościele**

**Krzysztof Leśniewski**

**Refleksje w przededniu Drugiego Europejskiego  
Zgromadzenia Ekumenicznego – Graz 1997**

**Tadeusz J. Zieliński**

**Jak klasyfikować Kościoły protestanckie**

**Baptyści i luteranie w dialogu. Poselswo skierowane do  
naszych Kościołów – Raport Wspólnej Komisji (1990).**

**Teksty leuenberskiej wspólnoty Kościołów:**

**Doktryna i praktyka Chrztu oraz Wieczerzy Pańskiej**

**Dokumenty studyjne Wspólnej Grupy Roboczej**

**Światowej Rady Kościołów**

**i Kościoła Rzymskokatolickiego na temat  
kwestii moralnych i wyzwań prozelityzmu (1995)**

**Wizyta papieża Jana Pawła II w Skoczowie**

**Pismo Fundacji Ekumenicznej „Tolerancja”**

---