

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 25

rok 2016

nr 4

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań), prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa), prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź), prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcijni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

Recenzenci tomu 25 (2016) 1–4/Reviewers of the volume 25 (2016) 1–4

ks. prof. UKSW dr hab. Andrzej Adamski, (UKSW, Warszawa), ks. dr Wojciech Błaszczak (Boliwijski Uniwersytet Katolicki), dr Damian Guzek (UŚ, Katowice), prof. UKSW dr hab. Piotr Drzewiecki (UKSW, Warszawa), ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Gręźlikowski (UKSW, Warszawa), bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba (UKSW, Warszawa), dr hab. Maciej Jońca (KUL, Lublin), ks. prof. KUL dr hab. Piotr Kulbacki (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski OFM Conv (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (UAM, Poznań), ks. prof. UKSW dr hab. Jan Niewęglowski (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK, Toruń), ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański, o. prof. UKSW dr hab. Marek Saj (UKSW, Warszawa), prof. KUL dr hab. Alina Rynio, prof. SAN dr hab. Zofia Wilk-Woś, (Społeczna Akademia Nauk, Łódź)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

**Z MYŚLĄ O PRZYSZŁOŚCI PODZIELONEGO
CHRZEŚCIJAŃSTWA**

**THINKING ABOUT THE FUTURE
OF DIVIDED CHRISTIANITY**

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./fr. Andrzej P. Perzyński

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ks. Andrzej P. Perzyński, *O idei Polskiego Forum Chrześcijańskiego* 7

*

ks. Wojciech Hanc, *Polska Rada Ekumeniczna i jej znaczenie dla ekumenicznego dialogu* 13

Leszek Jańczuk, *Wspólnoty pentekostalne w Polsce i ich klasyfikacja* 29

ks. Jarosław M. Lipniak, *Katolicko-luterański dialog na temat roli i miejsca Kościoła w zbawczym dziele Chrystusa od Soboru Watykańskiego II do Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* 43

ks. Andrzej P. Perzyński, *Jedność i misja. U źródeł ruchu ekumenicznego* (w jęz. ang.) 61

ks. Jerzy Tofiluk, *„Dekret o ekumenizmie” Soboru Watykańskiego II w spojrzeniu teologów prawosławnych* 71

Kalina Wojciechowska, *Wzbogacająca różnorodność. Recenzyjnie o dokumencie Na początku było Słowo. „The Bible in the Life of the Lutheran Communion” Światowej Federacji Luterańskiej* 81

*

Andrzej Grzegorzczak, *Dzieje łódzkich parafii ewangelicko-augsburskich w XIX i na początku XX w.* 89

Rafał M. Leszczyński, *Wychowanie religijne a wychowanie moralne w „Żywocie człowieka poczciwego” Mikołaja Reja* 103

Robert K. Zawadzki, *Anioła Ślęzaka polemika z luteranizmem* 115

Zofia Wilk-Woś, *„Jagielloński wymiar polskości” drogą do pojednania? Na kanwie polskich doświadczeń katolików i protestantów* 129

Z ŻYCIA SEMINARIUM

ks. Grzegorz Bugajak, *Sprawozdanie z XVI European Conference on Science and Theology: „Are we special? Science and theology questioning human uniqueness”* 141

*

Diariusz wydarzeń seminaryjnych 2015/2016 147

Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi 151

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 153

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

fr. Andrzej P. Perzyński, *The idea of the Polish Christian Forum* 7

*

fr. Wojciech Hanc, *Polish Ecumenical Council and its significance for ecumenical dialogue* 13

Leszek Jańczuk, *Pentecostal communities in Poland and their classification* 29

fr. Jarosław M. Lipniak, *Catholic – Lutheran dialogue on the place and role of the Church in the redemptive work of Christ from II Vatican Council to Joint declaration on the doctrine of justification* 43

fr. Andrzej P. Perzyński, *Unity and mission. The origins of ecumenical movement* 61

fr. Jerzy Tofiluk, „*The Decree on Ecumenism*” of the Second Vatican Council as seen by Orthodox theologians 71

Kalina Wojciechowska, *Enriching variety. A review of the document “In the beginning there was the Word” The Bible in the Life of the Lutheran Communion by the Lutheran Communion* 81

*

Andrzej Grzegorzczak, *History of parishes of the Evangelical Church of Augsburg Confession in Łódź in the 19th and the beginning of the 20th century* 89

Rafał M. Leszczyński, *Religious upbringing and moral upbringing in Life of an Honest Man by Mikołaj Rej* 103

Robert K. Zawadzki, *Angelus Silesius’ polemic against Lutheranism* 115

Zofia Wilk-Woś, *“Jagiellonian dimension of Polishness” – a way to reconciliation? on the basis of Polish experience of Catholics and Protestants* 129

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

fr. G. Bugajak, *Reprot from the 16th International Conference of European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) “Are we special? Science and Theology Questioning Human Uniqueness”* 141

*

A chronicle of seminary events 2015/2016 147

A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 151

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 153

KS. ANDRZEJ P. PERZYŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

O IDEI POLSKIEGO FORUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Słowa kluczowe: Globalne Forum Chrześcijańskie, Polskie Forum Chrześcijańskie, ekumenizm w XX wieku, organizacje ekumeniczne, Światowa Rada Kościołów

1. Wprowadzenie. 2. Zmiany religijnego krajobrazu świata. 3. Z historii Global Christian Forum. 4. Podstawowe cele Forum Chrześcijańskiego. 5. Powstanie Polskiego Forum Chrześcijańskiego (PFCh). 6. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Chrześcijanie reprezentujący różne tradycje wyznaniowe coraz częściej dziś spotykają się i angażują we wspólne działania, przekraczając granice konfesyjne, regionalne, narodowe, etniczne i kulturowe. W wielu miejscach na świecie członkowie różnych Kościołów, wspólnot chrześcijańskich i organizacji międzykościelnych razem podejmują działania na rzecz rozwiązywania problemów społecznych, etycznych, sekularyzacji, wyzwań związanych z sytuacją mniejszości narodowych czy prześladowań.

2. ZMIANY RELIGIJNEGO KRAJOBRAZU ŚWIATA

Na współczesną sytuację świata dominujący wpływ ma globalizacja, która występuje w postaci dotychczas nieznanej ludzkości. Wykracza ona daleko poza sferę powiązań gospodarczych. Narody i kultury zbliżyły się do siebie w wyniku obejmującej cały świat migracji wielu milionów ludzi, za pomocą nieistniejącej wcześniej łączności mediów elektronicznych, ogromnej mobilności ludzi i rozwoju turystyki masowej. Religie, które dotąd żyły w oddzielonych od siebie światach, dzisiaj przenikają się i są obecne wśród nas.

W ostatnich dziesięcioleciach daje się zauważyć na płaszczyźnie globalnej nie tylko rosnącą religijną mobilność, ale i rozdrobienie działalności chrześcijańskiej.

Punkt ciężkości chrześcijaństwa przesuwają się coraz bardziej w stronę globalnego Południa i Wschodu. W wielu krajach zachodnich, zwłaszcza w Europie, maleje liczba chrześcijan, przez co – czy to w skutek trwającego procesu sekularyzacji lub jako dziedzictwo ateistycznego wychowania w ostatnich dekadach – także coraz większe grupy ludności wycofują się z instytucji religijnych. Na Bliskim Wschodzie wskutek konfliktu w tym regionie i wynikającej z tej sytuacji wrogiej postawy wobec chrześcijan, liczba chrześcijan stale maleje, co jest zjawiskiem ogromnie niepokojącym. W przeciwieństwie do tych malejących liczb w niektórych regionach, w Azji i w Afryce, liczba chrześcijan jest stabilna, a niekiedy nawet obserwuje się znaczący ich wzrost. Wyraźnie wzrósł także ruch zielonoświątkowy i ugruntował się jako jeden z wielkich nurtów wiary chrześcijańskiej w dzisiejszym świecie.

Ze strony Światowej Rady Kościołów (WCC) odpowiedzią na zaistniałe zmiany religijnego krajobrazu w świecie była przełomowa inicjatywa, aby wspólnie z innymi partnerami stworzyć poszerzoną przestrzeń spotkań, duchowej wymiany i wielostronnego dialogu. Zaproponowano utworzenie forum spotkań i rozmów wykraczające poza instytucjonalne ramy i struktury Rady. Wraz z powołaniem do życia Globalnego Forum Chrześcijańskiego (*Global Christian Forum* = GCF) stworzono przestrzeń, w której spotykają się chrześcijanie reprezentujący szerokie spektrum obecnego światowego chrześcijaństwa. Gremium to stwarza możliwość budowania wzajemnego zaufania i podejmowania wspólnych wyzwań. Dotychczas odbyły się dwa globalne zgromadzenia GCF, pierwsze w Limuru, Kenia (2007), a drugie w Manado, Indonezja (2011)¹.

3. Z HISTORII GLOBAL CHRISTIAN FORUM

Współczesny ruch ekumeniczny przeszedł długą drogę od czasu swojego powstania na początku XX w. Wiele Kościołów zdecydowało się przekroczyć wzajemne uprzedzenia, historyczne podziały i tworzyć nowe relacje oparte na wzajemnym zaufaniu, współpracy i komunii. Powstały instytucje, takie jak: Światowa Rada Kościołów, Światowy Alians Ewangeliczny i Światowa Wspólnota Zielonoświątkowa, które reprezentują znaczną część wielkiej rodziny chrześcijańskiej. Denominacje historyczne przystąpiły do dialogu z nowymi Kościołami i wspólnotami. Był wśród nich Kościół rzymskokatolicki, który – zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II – prowadzi rozmowy bilateralne z partnerami z różnych rodzin, nurtów i tradycji chrześcijańskich, od Kościołów prawosławnych, przez Kościoły wyrosłe z historycznej Reformacji i późniejsze Kościoły powstałe na jej gruncie aż po współczesne wspólnoty zielonoświątkowe i ewangelikalne.

¹ Drugą przełomową inicjatywą było przyjęcie w 2011 r. przez ŚRK (WCC), Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego i Światowy Alians Ewangeliczny wspólnej deklaracji zatytułowanej *Świadectwo chrześcijańskie w multireligijnym świecie*. Podczas zwołanego przez GCF posiedzenia sondażowego zaproponowano, aby te same instytucje wspólnie ze Światową Społecznością Zielonoświątkową opracowały podobny dokument, z zaleceniem go w relacjach międzykościelnych, pod roboczym tytułem: *Świadectwo chrześcijańskie w świecie zamieszkałym przez liczne chrześcijańskie rodziny wiary*.

Do tej pory nie było jednak odpowiedniego miejsca, w którym przedstawiciele wszystkich głównych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, nurtów i tradycji wyznaniowych oraz międzynarodowych organizacji chrześcijańskich mogliby się spotkać i zasiąść do rozmów wokół jednego stołu. Takim miejscem spotkania stało się, powstałe w 1998 r. z inicjatywy ówczesnego sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów – Konrada Raisera, Global Christian Forum (GCF) – niezależny od istniejących struktur ruch złożony z reprezentantów różnych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, nurtów i tradycji wyznaniowych oraz międzynarodowych organizacji chrześcijańskich spotykających się na wspólnej płaszczyźnie, w atmosferze wzajemnego szacunku i zaufania, w celu podjęcia wspólnych wyzwań. GCF jest autonomicznym podmiotem, wspomagającym tworzenie miejsc spotkania i partnerskiej współpracy różnych chrześcijańskich tradycji wyznaniowych obecnych na wszystkich kontynentach. Zaprasza ono wszystkie Kościoły chrześcijańskie, by razem – jako równorzędni partnerzy i uczestnicy – zasiadły przy jednym wielkim stole forum².

Doświadczenie Globalnego Forum Chrześcijańskiego, które trwa już kilkanaście lat, pokazuje jak owocna i inspirująca dla wszystkich uczestników (tj. od najbardziej starożytnych Kościołów po wspólnoty powstałe w XX w.) może być partnerska współpraca. Sam mogłem tego doświadczyć jako uczestnik rzymskokatolickiej delegacji podczas ubiegłorocznej konsultacji Globalnego Forum Chrześcijańskiego w Tiranie (1-5/11/2015). Pierwszy raz we współczesnych dziejach chrześcijaństwa zebraли się wspólnie wysokiej rangi przywódcy oraz przedstawiciele różnych tradycji kościelnych, aby słuchać, uczyć się i być razem z dyskryminowanymi i prześladowanymi Kościołami i chrześcijanami. Codziennie rano wszyscy uczestnicy Forum brali udział w modlitwie, kolejno: w cerkwi prawosławnej, kościele rzymskokatolickim oraz zborze ewangelikalnym. Obrady odbywały się w nowoczesnym centrum konferencyjnym przy cerkwi prawosławnej. Miałem okazję nie tylko z bliska przypatrywać się współdzieleniu (modlitwa, liczne rozmowy, wspólne posiłki) i współdziałaniu (praca w grupach) chrześcijan z najróżnorodniejszych tradycji i Kościołów z całego świata, ale również uczestniczyć w tworzeniu tego niezwykle doświadczenia pojednanej różnorodności. Były to mocno poruszające doświadczenia spotkania z czymś nowym, co było zaskakującym i codziennie obecnym wydarzeniem wiary, które odpowiada w pełni najgłębszym wymagom serca i dokonuje wewnętrznej przemiany.

Po powrocie z Tirany nie mogłem nie podzielić się swoimi przeżyciami ze znajomymi i przyjaciółmi z własnego środowiska Wydziału Teologicznego UKSW, następnie rozmawiałem z liderami z Aliansu Ewangelicznego, z teologami i teologkami ze środowiska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, z Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej oraz innych ekumenicznych gremiów rzymskokatolickich i ewangelickich. Spotykaliśmy się na modlitwie i rozmowie o idei Polskiego Forum w gościnnych progach centrum zielonoświątkowego w Warszawie przy ul. Siennej. W ten sposób wyłonił się Komitet Stały PFCh, który pełni rolę inicjującą i koordynującą działania Forum. Został też jednogłośnie wybrany sekretarz Forum.

² Por. *Revisioning Christian Unity: The Global Christian Forum*, red. H. van Beek, Oxford: Regnum Books 2009.

4. PODSTAWOWE CELE FORUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Globalne Forum przyczyniło się do nawiązania nowych relacji. Decydującym momentem wszystkich spotkań jest dzielenie się swoimi doświadczeniami przeżywania wiary (opowiadanie o historii swojej wiary) w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym (w przypadku kilkudziesięciu osób siedzących przy stole taka wymiana doświadczeń może z łatwością zająć cały dzień!). Ten tryb postępowania okazał się wybranym środkiem (uprzywilejowaną metodą) do odkrycia wspólnych przekonań religijnych i przezwyciężenia uprzedzeń.

W duchu Ewangelii Jana 17, 21: „Aby wszyscy byli jedno [...], aby świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś”, i na podstawie naszej wiary w jednającego Boga (2 Kor 5, 18–21) Forum stawia sobie następujące cele:

1. Nadrzędnym celem Forum jest budowanie duchowej wspólnoty opartej na praktycznej i wymiernej współpracy, modlitwie oraz realizacji wspólnych przedsięwzięć. Uczestnicy Forum mogą lepiej się poznać, likwidować lub minimalizować wzajemne uprzedzenia i stereotypy, poszerzać horyzonty wiary i pogłębiać się duchowo.

2. Forum skupia się bardziej na nawiązywaniu więzi, rozszerzeniu i pogłębieniu relacji między Kościołami niż na prowadzeniu dialogu teologicznego i opracowywaniu tekstów teologicznego konsensu. Metoda pracy Forum polega na tworzeniu wzajemnych relacji oraz podkreślaniu znaczenia doksologii we wspólnych działaniach.

3. Uczestnicy Forum pragną stworzyć otwartą przestrzeń, w której mogą się zgromadzić reprezentanci i reprezentantki szerokiego spektrum Kościołów chrześcijańskich, teologicznych szkół wyższych i organizacji międzykościelnych, wyznający Trójjedynego Boga i Jezusa Chrystusa jako doskonałego w swojej boskości i człowieczeństwie, w celu wspierania wzajemnego zrozumienia oraz podjęcia wspólnych wyzwań.

5. POWSTANIE POLSKIEGO FORUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO (PFCH)

Polskie Forum Chrześcijańskie wskazuje na nowe możliwości rozszerzenia międzywyznaniowej współpracy między wszystkimi bez wyjątku tradycjami wyznaniowymi, które znajdują wyraz nade wszystko we wspólnotach kościelnych, ale również w rozmaitych organizacjach, ruchach kościelnych i stowarzyszeniach, instytucjach naukowych i akademickich.

Polskie Forum Chrześcijańskie (PFCh) określa swoją tożsamość jako mającą swe korzenie w idei Globalnego Forum Chrześcijańskiego (www.globalchristianforum.org). Na pierwszym miejscu wyraża siebie nie jako nową organizację, stowarzyszenie czy wspólnotę Kościołów, lecz jako miejsce spotkania i duchowej jedności, jako płaszczyznę chrześcijańskiego współdziałania i wspólnego świadectwa, bez formalnego członkostwa podmiotów zainteresowanych działaniami Forum. Prowadzi ono działalność opartą na zasadzie partycypacji, a jedyną jego strukturą jest Komitet Stały i sekretarz. W relacjach wewnętrznych Forum kieruje się „złotą zasadą”

różnorodności w jedności: „W tym, co konieczne – jedność; w tym, co wątpliwe – wolność; we wszystkim – miłość”.

Uczestnicy Forum pragną stworzyć otwartą przestrzeń, w której mogą się zgromadzić reprezentanci i reprezentantki szerokiego spektrum Kościołów chrześcijańskich, teologicznych szkół wyższych i organizacji międzykościelnych, wyznający Trójjedynego Boga i Jezusa Chrystusa jako doskonałego w swojej boskości i człowieczeństwie, w celu wspierania wzajemnego zrozumienia oraz podjęcia wspólnych wyzwań. Polskie Forum Chrześcijańskie odzwierciedla różnorodne bogactwo głównych nurtów polskiego chrześcijaństwa. Każdy Kościół, wspólnota, chrześcijańska, szkoła wyższa czy organizacja mogą czuć się zaproszone do udziału w działalności forum bez żadnych warunków wstępnych.

Inicjatorami PFCh, którzy stanowią jego Komitet Stały, są przedstawiciele: • Aliansu Ewangelicznego w RP (AE); • Środowiska teologicznego ChAT; • Środowiska teologicznego UKSW; • Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej (WSTS). Sekretarzem forum został wybrany ks. Andrzej Perzyński (a.perzynski@uksw.edu.pl). Website: www.christianforum.pl. Facebook/PolishChristianForum.

Wydaje się, że ta inicjatywa jest nową jakością na polskiej mapie Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Może stać się ona nowym miejscem spotkania i wymiany darów duchowych. Pierwszą tego rodzaju próbą dużego i otwartego spotkania na płaszczyźnie Forum była konferencja naukowa (20/10/2016 w WSTS) opatrzona biblijnym tytułem: „Jeden Duch, różne dary, wspólne dobro”. Ten fragment zaczerpnięty z 1 Listu do Koryntian (12, 4–7) dobrze oddaje duchowe założenia i najlepiej opisuje programowy cel Polskiego Forum Chrześcijańskiego. Uczestnicy Forum pragną rozpoznawać wzajemną jedność w Duchu Świętym, która docenia i afirmuje różnorodność darów, jakie przynoszą poszczególne tradycje i wspólnoty chrześcijańskie, i angażuje je w działania na rzecz wspólnego dobra.

W centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się wydarzenie pojednanej wspólnoty ludzi, którzy traktują się nawzajem w tym samym współczującym, miłującym i pojednawczym duchu, jaki Bóg pokazał nam przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i dalej stale pokazuje. Jako przyjaciele Boga każdy spośród nas realizuje swoje niepowtarzalne dary we wspólnocie z innymi i w solidarności z wszystkimi, których miłuje Bóg – to oznacza w rzeczywistości z całym stworzeniem. Dzielenie się tymi darami we wspólnocie prowadzi do nawrócenia, przemiany i wzrostu duchowego. Tylko Boża łaska i działanie Ducha Świętego może prawdziwie zgromadzić chrześcijan z całym bogactwem, jakie Bóg zasiał w każdym Kościele.

Uczestnicy Forum kierują się troską wyrażoną w pytaniu: kogo jeszcze brakuje? Wszystkie Kościoły są zaproszone, by razem zasiąść do stołu Forum. Jeśli jakiegoś Kościoła lub wspólnoty brakuje, przydatność Forum jest ograniczona i pomniejszona. W odpowiedzi na Boże wezwanie do jedności i w obliczu fragmentaryzacji współczesnej działalności chrześcijańskiej i kościelnej, PFCh zawsze stawia sobie pytanie: „Kogo brakuje wśród nas? Kto jeszcze powinien być zaproszony do naszego grona lub na nasze zebrania?”.

6. PODSUMOWANIE

Wszystkie przeprowadzone przeze mnie w ostatnich miesiącach rozmowy w różnych kręgach chrześcijańskich wskazują na to, że PFCh jest ideą, która powstaje we właściwym czasie. We wszystkich rozmowach koncepcja Forum spotkała się ze strony uczestników z życzliwym zainteresowaniem, a nawet entuzjastycznym przyjęciem. Podkreślali oni znaczenie Forum jako procesu, który mógłby obejmować stale rosnącą liczbę Kościołów, organizacji chrześcijańskich i teologicznych szkół wyższych oraz ich delegatów (reprezentantów).

Proces konsultacyjny umożliwia spotkanie i nawiązanie dialogu reprezentantom tradycji chrześcijańskich, którzy nie mieli jeszcze dotąd udziału we wspólnych spotkaniach i rozmowach. PFCh spełni swój cel przez tworzenie nowej przestrzeni (również na poziomie regionalnym i lokalnym) spotkania różnorodności tradycji wyznaniowych w jedności Kościoła Ciała Chrystusa, przestrzeni, w której może wzrastać wzajemne zaufanie.

Inicjatorzy i liderzy PFCh deklarują swoją stanowczą wolę trwania w łączności ze sobą. Czują się oni inspirowani myślą, którą autor 1 Listu Jana zawarł w nauce o Słowie życia: „To, cośmy widzieli i słyszeli, głosimy również wam, abyście i wy mieli z nami łączność. A nasza łączność jest [łącznością] z Ojcem i Synem Jego Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 3).

BIBLIOGRAFIA

- Choromański A. (PCPCU), *The Global Christian Forum – A New Dimension of Ecumenism*, L'Osservatore Romano, 01 February 2015; <http://www.globalchristianforum.org/docs/GCF%20-%20A%20New%20Dimension%20of%20Ecumenism%202015.pdf>
- Revisioning Christian Unity. The Global Christian Forum*, ed. by Huibert van Beek, series: Studies in Global Christianity, Oxford: Regnum Books International 2009.

THE IDEA OF THE POLISH CHRISTIAN FORUM

Summary

The Global Christian Forum was established in 1998 as a platform for open dialogue between major Christian confessions to discuss pressing challenges facing Christians today. The Polish Christian Forum finds its identity as drawn from the idea of the Global Christian Forum (HYPERLINK „<http://www.globalchristianforum.org>” www.globalchristianforum.org). The forum defines itself not as any new organization, association or union of the churches, but as a meeting place, as a space to learn about each other, space of cooperation and common testimony, without formal membership of the entities interested in Forum's initiatives.

The article about the idea of the Polish Christian Forum presents the following issues: changes in the world religious landscape; the beginnings of the Global Christian Forum; a new space for new challenges; basic objectives of the Christian Forum; formation of the Polish Christian Forum; conclusion.

Key words: Global Christian Forum, Polish Christian Forum, ecumenism in the 20th century, ecumenical organizations, World Council of Churches

KS. WOJCIECH HANC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

POLSKA RADA EKUMENICZNA I JEJ ZNACZENIE DLA EKUMENICZNEGO DIALOGU

Słowa kluczowe: Polska Rada Ekumeniczna, Kościół rzymskokatolicki, dialogiczny wymiar ekumenii, owoce dialogów, chrzest

1. Wprowadzenie. 2. Geneza i rozwój Polskiej Rady Ekumenicznej w jej dialogicznym wymiarze. 3. Inicjatywy ekumeniczno-dialogowe PRE i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. 4. Owoce multilateralnych dialogów lokalnych w Polsce prowadzonych przez PRE z Kościołem rzymskokatolickim. 5. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Chrześcijaństwo w Polsce, świadome okrucieństwa spowodowanego dwoma światowymi wojnami, a zarazem doświadczone deptaniem ludzkiej godności przez ponad 70 lat panowania totalitarnych systemów, gdzie sztuczne podziały dochodziły wręcz do absurdalnych rozmiarów, znalazło m.in. swój wyraz w konstatacji Jana Pawła II, iż „świadeństwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak i prawosławnych, anglikanów i protestantów [...]. To świadeństwo nie może być zapomniane [...]. W naszym stuleciu wrócili męczennicy”¹. Nie bez powodu więc coraz częściej dochodzący do głosu po II wojnie światowej ruch ekumeniczny wpisuje w swoją istotną treść i zakres męczeństwo chrześcijan, o którym Jan Paweł II w Encyklice *Ut unum sint* wspomina aż czterokrotnie². To właśnie w tym dokumencie Papież rodem z Polski przywołuje na pamięć słowa Jana XXIII, które stoją u początku dwudziestowiecznej

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 37; Całość dokumentu, zob. AAS 87 (1995), 5–41 oraz w języku polskim, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Sandomierz 1995, 13–62, tutaj, n. 37, 46.

² Por. Encyklika *Ut unum sint* (25.05.1995), Warszawa: KAI 1995; Odtąd skrót: UUS, z podaniem odnośnych numerów; tutaj zob. nn.: 1, 12, 48 i 84; zob. także: W. Hanc, *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, Paedagogia Christiana 13 (2010), nr 2 (26), 84–89.

ekumenii, iż „o wiele mocniejsze jest to, co nas łączy niż to, co nas dzieli”³. Powyższe stwierdzenie wpisuje się także w genezę i historię Polskiej Rady Ekumenicznej, która w 2016 r., jakby w przededniu upamiętnienia pięćsetnej rocznicy reformacji, obchodzi 70-lecie swojego istnienia.

2. GENEZA I ROZWÓJ POLSKIEJ RADY EKUMENICZNEJ W JEJ DIALOGICZNYM WYMIARZE

Pomijając w tym miejscu okres międzywojenny i zaznaczający się udział polskich ewangelików oraz prawosławnych duchownych w dwu ekumenicznych kierunkach ukonstytuowanych po Edynburgu (1910)⁴, a mianowicie: kierunku „Wiara i Ustrój” (*Faith and Order*) – 1927 oraz „Życie i Działalność” (*Life and Work*) – 1925, w następstwie czego w 1948 r. powstała Ekumeniczna Rada Kościołów w Amsterdamie (odtąd skrót: ERK lub ŚRK), w której tok podejmowanych prac włączyła się niebawem młoda struktura pod nazwą Polska Rada Ekumeniczna (odtąd skrót: PRE).

Wart odnotowania jest okres przygotowawczy powstawania Polskiej Rady Ekumenicznej, w tym także czas II wojny światowej, gdy od 1940 r. odbywały się w Warszawie konspiracyjne spotkania ekumeniczne, gromadzące w sumie około 20 ewangelików augsburskich, reformowanych, metodystów, ewangelicznych chrześcijan, mariawitów i polskokatolików. Ponadto pod koniec 1942 r. w Warszawie ukonstytuowała się Tymczasowa Rada Ekumeniczna, której przedstawiciele nie byli oficjalnymi reprezentantami wymienionych Kościołów. Pracowano ponadto nad tzw. „Konfesją Polską”, zawierającą zasady teologiczne, a w marcu 1944 r. w kaplicy Metodystów w Warszawie przygotowany dokument podpisali duchowni z pięciu Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, mariawickiego, metodystycznego i narodowego. Do wymienionych Kościołów 14 października 1945 r. dołączyli także baptyści i prawosławni⁵. Właśnie wtedy zorganizowano pierwsze ekumeniczne nabożeństwo z udziałem przedstawicieli siedmiu różnych wyznań, którzy podczas posiedzenia plenarnego potwierdzili uroczystie swą przynależność do Rady Ekumenicznej. Wszyscy członkowie zobowiązali się jednocześnie propagować we własnych środowiskach wyznaniowych ducha ekumenicznego braterstwa i współpracy. Wspomnieć także należy, iż 2 października 1945 r., czyli 12 dni przed ujawnieniem się Tymczasowej Rady Ekumenicznej, reprezentanci pięciu Kościołów ewangelickiego kręgu (ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego, metodystycznego, baptystycznego i ewangelicznych chrześcijan), utworzyli oficjalne przedstawicielstwo o nazwie Rada Kościołów Protestantckich w Rzeczypospolitej Polskiej, którego przewodniczącym został ks. Konstanty Najder, superintendent generalny Kościoła Metodystów. Stąd w okresie od października 1945 do połowy

³ Cyt. za: UUS, nr 20.

⁴ Został tam po raz pierwszy postawiony problem rozbitego chrześcijaństwa, co nastąpiło podczas Światowej Konferencji Misyjnych Towarzystw Protestantckich. Zob. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa 1986, 29–34.

⁵ Tamże, 351–352.

listopada 1946 r., a więc do momentu oficjalnego ukonstytuowania się PRE, w sferze międzywyznaniowej współpracy dominowała Rada Kościołów Protestantckich⁶.

Polska Rada Ekumeniczna oficjalnie ukonstytuowała się w Warszawie 15 listopada 1946 r. z udziałem 46 delegatów reprezentujących 12 tradycji wyznaniowych. Podjęto wówczas dwie ważne decyzje: uchwalono tymczasowy statut oraz wybrano władze Rady z jej prezesem ks. Zygmuntem Michelisem, duchownym Kościoła ewangelicko-augsburskiego⁷. Opisując zaś naturę PRE, należy powiedzieć, że jest ona „społecznością Kościołów”, która troszczy się o umacnianie atmosfery duchowej sprzyjającej jedności chrześcijan w myśl arcykapłańskiej modlitwy Pana Kościoła, „aby wszyscy byli jedno” (J 17, 21) oraz zgodnie z zasadami światowego ruchu ekumenicznego”. Zasadniczym zaś celem PRE jest „duchowe zbliżenie i pielęgnowanie braterskich stosunków między Kościołami zrzeszonymi w Radzie”⁸.

Nietrudno wydzielić w działalności Polskiej Rady Ekumenicznej dwa okresy. Pierwszy zakończył się w latach pięćdziesiątych, gdy usiłowano pracować nad wprowadzeniem w Polsce ekumenicznego klimatu, natomiast w teologii podejmowano próby refleksji ekumeniczno-teologicznej oraz działalności wydawniczej. Organizowano również Tygodnie Modlitwy o Jedność Chrześcijan, nabożeństwa ewangelizacyjne, Ekumeniczne Tygodnie Biblijne (np. w 1947 i 1948 r.), włącznie z ideą rozpowszechniania na terenie Polski miliona egzemplarzy Pisma Świętego. Zorganizowano nadto (w latach 1947, 1949 i 1950) trzy ekumeniczne konferencje teologiczne związane z katolickim i ewangelickim spojrzeniem na chrzest i Eucharystię. Wydaje się, że właśnie od tego momentu należy notować pierwsze rozmowy dialogiczne w sferze doktrynalnej. Podejmowano również wymianę myśli związaną z istotą i zadaniem Chrystusowego Kościoła – w świetle Biblii i Tradycji. Jednak działalności PRE nie ograniczano jedynie do terenu Warszawy, czemu miały służyć tzw. Okręgowe Rady Ekumeniczne powołane w Łodzi, Bytomiu, Gdańsku, Lublinie i Krakowie⁹. PRE ma prawo więc powoływać oddziały regionalne (wojewódzkie i międzywojewódzkie)¹⁰. Nadmienmy także, że

⁶ Według informacji podanych przez prof. K. Karskiego w pierwszych latach po wojnie używano nazwy: Chrześcijańska Rada Ekumeniczna. Por. K. Karski, *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców reformacji w dzieło jedności*, Warszawa 2001, 242–243; zob. także przypis 3 na s. 243.

⁷ Są to następujące tradycje wyznaniowe: Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Metodystyczny, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Związek Kościołów Chrystusowych, Kościół Wiary Ewangelicznej, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (ten ostatni wycofał się na jakiś czas z Rady, jednak w 1962 r. do niej powrócił), Polski Narodowy Kościół Katolicki (noszący aktualnie nazwę: Kościół Polskokatolicki w RP), Kościół Starokatolicki Mariawitów oraz Kościół Starokatolicki. Przy czym kilka lat później Kościół Ewangelicznych Chrześcijan, Związek Kościołów Chrystusowych i Kościół Wiary Ewangelicznej, połączyły się razem w Zjednoczony Kościół, by ponownie nieco później wycofać się z Rady włączając się do Kościoła Adwentystów. Por. Z. Zembrzuski, *Ekumenizm w Warszawie. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa 2001, 37–38; K. Karski, *Protestanci i ekumenizm...*, dz.cyt., 242–244.

⁸ Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Aktualne struktury ekumeniczne w Polsce*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, Kraków 2016, 49.

⁹ Por. K. Karski, *Protestanci i ekumenizm...*, dz.cyt. 243–244; Z. Zembrzuski, dz.cyt., 38–40.

¹⁰ Aktualnie działa szesnaście oddziałów Rady: dolnośląski, gdański, gorzowski, kaliski, kosa-

lata 1950–1957 na skutek coraz większego umacniania się systemu komunistycznego były dla PRE szczególnie trudne, stąd działalność ekumeniczna przeżywała poważny regres w wyniku powstałych nieporozumień między Kościołami co do problemu praktykowania interkomunii. Wystąpili wówczas z Rady prawosławni, ewangeliczni wolni chrześcijanie, adwentyści i metodyści. PRE wznowiła działalność dopiero w 1957 r., kiedy to w listopadzie wymienionego roku wyszedł pierwszy numer „Ekumenicznego Biuletynu Prasowego”, który ukazywał się do kwietnia 1959 r. Okazją do zmanifestowania więzi łączącej Kościół zrzeszone w PRE z ekumenizmem światowym było poświęcenie świątyni ewangelicko-augsburskiej Świętej Trójcy w Warszawie, odbudowanej po wojnie w 1958 r., w uroczystości wzięli udział przedstawiciele wszystkich Kościołów członkowskich PRE, wielu Kościołów zagranicznych, w tym również znanych działaczy Ekumenicznej Rady Kościołów, włącznie z sekretarzem generalnym dr. W.A. Visser’t Hooftem¹¹.

Według badań przeprowadzonych przez ks. Zbigniewa Zembruskiego, drugi okres działalności Rady należy wiązać z początkiem 1957 r., kiedy to PRE przyznano status Rady Stowarzyszeniowej ŚRK. Z kolei zatwierdzenie statutu wewnętrznego (organizacyjnego), odbyło się 25 sierpnia 1958 r., kiedy to Rada przyjęła oficjalną nazwę Polskiej Rady Ekumenicznej, w jej skład weszło 7 Kościołów i Chrześcijańskich Wspólnot oraz Chrześcijańska Akademia Teologiczna (CHAT). Zabrakło w Radzie Kościoła prawosławnego, który pod presją władz państwowych ponownie przystąpił do Rady w 1963 r., a z początkiem lat siedemdziesiątych w charakterze członków stowarzyszeniowych w poczet członków Rady włączyło się Społeczne Towarzystwo Polskich Katolików oraz Polski Oddział Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego. Natomiast w 1988 r. na skutek wewnętrznych podziałów i zaistniałych różnic od Rady odłączył się Zjednoczony Kościół Ewangeliczny. Stąd aktualnie PRE zrzesza 7 Kościołów: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Metodystyczny, Kościół Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów, Polski Kościół Chrześcijan Baptystów¹².

Według statutu zatwierdzonego w 1967 r. przez PRE, dwukrotnie nowelizowanego (1996 i 2001), PRE tworzą Kościoły „stojące na gruncie biblijnej zasady jedności chrześcijaństwa i zasad światowego ruchu ekumenicznego, nawiązując do polskiej tradycji zjednoczeniowej, wyrażonej w Ugodzie Sandomierskiej”¹³. Natomiast cel PRE pozostał bez zmian, do tej chwili jest realizowany poprzez szerzenie tolerancji religijnej i wzajemne poszanowanie; poprzez pogłębianie świadomości ekumenicznej, ewangelizacyjnej i pokojowej pośród członków wszystkich Kościołów oraz przez wspieranie Kościołów w ich wielorakich pracach i podejmowanych zadaniach, czego wyrazem może być m.in. podtrzymywanie relacji z zagranicznymi Radami Ekumenicznymi. Ponadto członkiem PRE może być każdy Kościół wyznający „zgodnie z Pismem Świętym, że Bóg jest jeden w Trzech Osobach, Ojciec, Syn i Duch

liński, krakowski, lubelski, łódzki, mazurski, pomorsko-kujawski, poznański, szczeciński, śląski, świętokrzyski, warszawski, zielonogórski. Zob. Z. Glaeser, K. Karski, Z. J. Kijas, dz.cyt., 50–51.

¹¹ Por. Z. Zembruski, dz.cyt., 40–41; K. Karski, *Protestanci i ekumenizm...*, dz.cyt., 247–248.

¹² Por. Z. Zembruski, dz.cyt., 42–43.

¹³ Cyt. za: K. Karski, *Dążenia ekumeniczne...*, dz.cyt., 354.

Święty, oraz że Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem”, co nietrudno zauważyć, iż formuła ta jest zbliżona do tzw. „bazy wyznaniowej” ERK, uchwalonej w 1961 r. w New-Delhi¹⁴. Nie można pominąć także faktu, iż w ramach PRE działa aktualnie 13 Komisji, podejmujących wspólne działania w ramach partnerów zewnętrznych, oraz Komisje wewnętrzne PRE¹⁵. Tutaj zwróćmy uwagę na dwie Komisje: Komisję ds. Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Komisję ds. Dialogu. Pierwsza powstała w 1997 r. w miejsce Komisji Mieszanej i Podkomisji ds. Dialogu. Ze strony katolickiej pierwszym współprzewodniczącym był ówczesny przewodniczący Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu arcybiskup A. Nossol oraz ze strony PRE biskup Jan Szarek z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Z kolei Komisja ds. Dialogu była odpowiedzialna za rozmowy doktrynalne, czyli za dialog teologiczny obejmujący swoim zakresem niwelowanie różnic doktrynalnych, mających duże znaczenie w wypracowywaniu wspólnych stanowisk w zakresie prawd wiary i obyczajów, różnych aspektów życia i działalności Kościołów. Wyjątkowym sukcesem była *Wspólna deklaracja o chrzcie Kościołów chrześcijańskich w Polsce*, z radością przyjęta przez papieża Jana Pawła II, oraz wspólne opracowanie zagadnienia małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej¹⁶, który to dokument czeka już ponad cztery lata na reakcje i zatwierdzenie właściwych po temu dykasterii Watykanu.

Pomijając w tym miejscu inne struktury organizacyjne PRE, skoncentrujemy pokrótce uwagę na współpracy z ekumenizmem w wymiarze światowym oraz lokalnym, włącznie z udziałem członków PRE w międzywyznaniowym dialogu ekumenicznym w skali międzynarodowej. I tak, od samego początku zaistnienia PRE jednym z najważniejszych nurtów Rady stał się ekumenizm, o czym świadczy skromny, bo dwuosobowy udział delegacji Kościoła ewangelicko-augsburskiego w pierwszym Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Amsterdamie (1948), kiedy to biskup Jan Szeruda wszedł w skład 90-osobowego Komitetu Naczelnego ŚRK. Zaproszenie na obrady otrzymał i przyjął Polski Narodowy Kościół Katolicki, który jednak nie wysłał swojego przedstawiciela. Z kolei delegacja Kościoła ewangelicko-augsburskiego nie mogła wziąć udziału w II Zgromadzeniu Ogólnym w Evanston (1954), ponieważ nie otrzymano na czas z amerykańskiej ambasady w Warszawie wizjadowych. Jednak kontakty PRE ze ŚRK jeszcze bardziej zaczęły się zacieśniać po październikowym przełomie, kiedy to w 1958 r. PRE otrzymała status Rady Stowarzyszeniowej ŚRK, czego wyrazem był m.in. udział delegacji trzech Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, polskokatolickiego i prawosławnego w III Zgromadzeniu Ogólnym w New-Delhi (1961). To właśnie wtedy przyjęto Kościół prawosławny w poczet członków ERK. Także i w IV Zgromadzeniu Ogólnym (Uppsala 1968),

¹⁴ Tamże, 355.

¹⁵ Są to następujące Komisje: Komisja ds. Dialogu PRE i Konferencji Episkopatu Polski; Komisja ds. Kontaktów PRE i Kościoła Ewangelickiego w Niemczech; Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i PRE; Komisja Diakonijna; Komisja Dialogu, Komisja ds. Kobiet, Komisja Mediów, Komisja Młodzieżowa, Komisja Wychowania Chrześcijańskiego; Pojednanie w Europie – zadanie Kościołów na Ukrainie, Białorusi, w Polsce i w Niemczech, Polsko-Niemiecka Współpraca Młodzieży oraz Ewangelicki projekt ekumeniczny „Znaki nadziei”. Zob. Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Aktualne struktury ekumeniczne...*, dz.cyt., 51–54.

¹⁶ Por. tamże, 51 i 52.

przedstawiciele wymienionych Kościołów nie tylko wzięli udział w tymże Zgromadzeniu, lecz rok później (1969) w charakterze członka został przyjęty Kościół Starokatolicki Mariawitów. Z kolei w następnym Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Nairobi (1975) brali już udział delegaci czterech polskich Kościołów oraz przedstawiciel PRE, który otrzymał status „zaprzyjaźnionego delegata”. Godne zasygnalizowania jest i to, że w charakterze doradcy uczestniczyła w obradach katolicka dziennikarka Halina Bortnowska. Natomiast najmłodszy z polskich delegatów – Jan Anchimiuk (obecnie arcybiskup Jeremiasz), długoletni prezes PRE z Kościoła prawosławnego został powołany w skład Komitetu Naczelnego. Tenże sam przedstawiciel Polski został ponownie członkiem Komitetu Naczelnego ŚRK podczas VI Zgromadzenia Ogólnego w Vancouver (1983), gdzie nasz kraj reprezentowała delegacja czterech polskich Kościołów członkowskich oraz przedstawiciel PRE, podczas dwu kolejnych Zgromadzeń Ogólnych w Canberze (1991) i w Harare (1998), gdzie Polska była godnie reprezentowana, gdyż podczas VII Zgromadzenia Ogólnego aż dwóch Polaków: biskup Jan Szarek z Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz dr Wsiewołod Konach z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego – weszło do Komitetu Naczelnego. Pośród delegatów zabrakło przedstawiciela Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Natomiast w VIII Zgromadzeniu Ogólnym był już pełen skład wszystkich przedstawicieli polskich Kościołów członkowskich, a do Komitetu Naczelnego powołany został prawosławny duchowny, ks. Paweł Stefanowski, który osiem lat później w Porto Alegre (2006) ponownie zajął miejsce w Komitecie. Tym razem zabrakło jednak w obradach przedstawiciela Kościoła Polskokatolickiego¹⁷.

ŚRK była również organizatorem ważnych Konferencji, w których brali udział przedstawiciele Kościołów wchodzących w skład PRE. Konferencje te śledził prof. K. Karski, m.in. Światową Konferencję ds. Kościoła i Społeczeństwa (1966), Światową Konsultację Rad Ekumenicznych (1971), konsultacje poświęcone realizacji Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (1976–1977), Światową Konferencję ds. Wiary, Nauki i Przyszłości (1979), Konsultacje dotyczące się stosunku Kościoła do przejawów rasizmu w świecie (1980), Światową Konsultację pt. „Diakonia 2000 – *Wezwani aby stać się bliźniami*” (1986), Konsultację poświęconą dzieleniu się posiadanymi zasobami (1987), czy wreszcie Światowe Zgromadzenie na rzecz Sprawiedliwości, Pokoju i Integralności Stworzenia (1990)¹⁸.

Nie bez znaczenia jest fakt, iż przedstawiciele Kościołów zrzeszonych w PRE byli współzałożycielami Konferencji Kościołów Europejskich (KKE), stąd wszystkie Kościoły członkowskie PRE stały się jednocześnie członkami tejże organizacji, biorąc udział we wszystkich Zgromadzeniach Ogólnych KKE. Ponadto przedstawiciele PRE od 1978 r. mieli swój udział w Europejskich Spotkaniach Ekumenicznych, jakie KKE organizowała wspólnie z Radą Konferencji Episkopatów Europy¹⁹.

Wreszcie, dzięki współpracy z międzynarodowymi gremiami ekumenicznymi, PRE nawiązywała kontakty i współpracę z Kościołami i Radami Ekumenicznymi różnych krajów europejskich, np. z Kościołami w RFN. Zresztą w 1974 r. powstała

¹⁷ Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, 276–277.

¹⁸ Tamże, 277.

¹⁹ Por. tamże, 277–278.

specjalna Komisja ds. Kontaktów PRE i Rady Kościoła Ewangelickiego w RFN, która m.in. wniosła swój wkład do II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego w Grazu (1997). Na jej zlecenie powstał dokument proponujący Kościołom Europy Środkowo-Wschodniej, wykorzystanie doświadczeń polsko-niemieckich w dziedzinie pojednania²⁰. I na koniec Kościoły będące w PRE: ewangelicko-augsburski i ewangelicko-reformowany, w 1973 r. sygnowały międzywyznaniowe porozumienie o nazwie: *Konkordia Leuenberska*, w wyniku czego powstała Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie, do której przyłączyły się w 1997 r. także Kościoły metodystyczne Europy, w tym Kościół ewangelicko-metodystyczny w Polsce²¹.

Oto garść wydarzeń, dialogicznej wymiany zdań, inicjatyw i przedsięwzięć związanych z działalnością PRE i jej ekumenicznym zaangażowaniem w dzieło zjednoczenia chrześcijan w skali ekumenii światowej i lokalnej, do której należą z istoty swej rozmowy i prowadzone dialogi z Kościołem rzymskokatolickim.

3. INICJATYWY EKUMENICZNO-DIALOGOWE PRE I KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W POLSCE

Początki dialogu nie były łatwe. Złożyły się na to trudne warunki polityczno-społeczne, wyznaniowe, zaszłości historyczne, jak również zadrażnienia bieżące. Do tego należy dodać różnice doktrynalne oraz utarte schematy pokutujące w mentalności Polaków, iż „Polak to katolik, Niemiec to protestant, Rosjanin to prawosławny”. Nie bez znaczenia były również konfliktowe sytuacje związane np. z korzystaniem z katolickich cmentarzy, z prowadzeniem działalności misyjnej, z posądzaniem katolików oraz prawosławnych o prozelityzm, z kwestią małżeństw mieszanych, zwłaszcza ze składaniem tzw. rękojmi. Rodziły się wówczas zarzuty nietolerancji i braku zrozumienia.

W relacjach międzywyznaniowych między PRE a Kościołem rzymskokatolickim, zdaniem prof. K. Karskiego, można wyróżnić po II wojnie światowej trzy etapy wzajemnych relacji i kontaktów, zwłaszcza od Soboru Watykańskiego II. Były to kontakty nieoficjalne (w tym także rozmowy i prowadzone dialogi lokalne), półoficjalne i oficjalne. Otóż w pierwszym etapie, trwającym do końca lat sześćdziesiątych, spora liczba duchownych, zakonnic i osób świeckich zaczynała uczestniczyć w nabożeństwach okolicznościowych z okazji Tygodnia Modlitwy o Jedność Chrześcijan, organizowanych przez Kościoły członkowskie PRE²². Tego rodzaju nabożeństwa od 1962 r., a więc od początku obrad soborowych, stały się także udziałem Kościoła rzymskokatolickiego. Na pierwsze nabożeństwo ekumeniczne zostali imiennie zaproszeni niektórzy delegaci z Kościoła ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego i prawosławnego. Nabożeństwo odprawiono w Warszawie, 10 stycznia 1962 r. w kościele św. Marcina. Z kolei 22 stycznia tegoż roku w zorganizowanym przez braci ewangelików nabożeństwie ekumenicznym w ewangelicko-augsburskim

²⁰ Bardziej szczegółowo na ten temat, zob. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz.cyt., 279.

²¹ Por. tamże.

²² K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz.cyt., 294.

kościół Świętej Trójcy w Warszawie uczestniczyło piętnastu księży katolickich, z ks. infułatem S. Mystkowskim na czele, oraz dwie siostry franciszkanki²³. Szczególna jednak rola w kierunku otwartości i stworzenia należącego klimatu owych spotkań przypadła w udziale dwóm duchownym ewangelickim: ks. Zygmuntowi Michelisowi, pierwszemu prezesowi PRE, oraz ks. Władysławowi Paschalisowi z Kościoła ewangelicko-reformowanego. Do tego należy dołączyć także s. Reginę Wit z Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Natomiast ze strony Kościoła rzymskokatolickiego pionierami w tym względzie byli: wspomniany wyżej ks. S. Mystkowski oraz siostry franciszkanki służebnice Krzyża, na czele z s. Joanną Lossow²⁴.

Ważnym momentem wpływającym na wzajemne relacje i na tym etapie czasowym prowadzone rozmowy miało stanowisko przyjęte na 111 Konferencji Episkopatu Polski, która odbyła się 23 października 1968 r. w Warszawie. Podczas tejże Konferencji Episkopat rzymskokatolicki przygotował List pasterski *O dążeniu do jedności chrześcijan*, w którym m.in. wezwano katolików do braterskiej postawy wobec chrześcijan prawosławnych, ewangelików i członków innych wspólnot chrześcijańskich, aby wyrazili pragnienie „oddzielenia spraw wiary Kościoła od sporów narodowościowych, co tak ujemnie zaciążyło w przeszłości na [...] wzajemnych stosunkach. Do dawnych zaś niezłatwionych dotychczas spraw spornych – stwierdzili biskupi – winniśmy podchodzić w duchu obopólnej lojalności, zrozumienia i chęci zgody. W ten sposób przy pomocy Bożej łaski, przewyciężać będziemy stopniowo atmosferę nieufności, oddalenia i nieżyczliwości, co umożliwi podjęcie bliższych kontaktów religijno-kościelnych i nawiązanie owocnego dialogu”²⁵.

Jako punkt wyjścia następnego, drugiego etapu wzajemnych, półoficjalnych relacji, należy uznać styczeń 1971 r. Wtedy to istniejąca od 10 lutego 1966 r. Komisja Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, przed kolejnym Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan, po raz pierwszy wystosowała oficjalne zaproszenie do wszystkich Kościołów zrzeszonych w PRE, co zostało przyjęte z dużą aprobatą. Z kolei PRE odwzajemniła się zaproszeniem przedstawicieli Komisji Episkopatu na nabożeństwa organizowane przez jej Kościoły członkowskie. Podobne spotkania w Tygodniu Modlitw odbyły się w latach 1971–1974. Wtedy to podczas nabożeństw zapoczątkowano praktykę przemawiania w świątyniach rzymskokatolickich przez duchownych z innych tradycji wyznaniowych i *vice versa*, za aprobatą kard. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski. Nie można tu także nie wspomnieć, iż w tych latach Kościół rzymskokatolicki przeprowadził po raz pierwszy dwustronny dialog z niektórymi Kościołami członkowskimi PRE nt. uznania ważności chrztu, co należy ocenić jako wstępny etap dialogu w tym temacie²⁶.

Etap trzeci (oficjalny) rozpoczyna się w 1974 r., kiedy powołano do życia Komisję Mieszaną z członków PRE i Komisji Episkopatu ds. Ekumenizmu, a w ramach jej kompetencji Podkomisję ds. Dialogu, istniejącą od 1977 r. To właśnie od tego czasu

²³ Por. Z. Zembruski, dz.cyt., 46–47.

²⁴ Por. tamże, 48–49, oraz K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz.cyt., 294.

²⁵ List pasterski Episkopatu „O dążeniu do jedności chrześcijan”, w: *Ut unum*. Dokumenty Kościoła Katolickiego nt. ekumenizmu, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1982; tutaj zob. p. 17, 213–214.

²⁶ Zob. Akta Konferencji Episkopatu Polski, 1 (1998), 63.

dostreaga się systematyczne pogłębianie wzajemnych kontaktów i rozmów na różnych szczeblach, w tym i na szczeblu dialogu doktrynalnego. Przyczyniły się do tego bez wątpienia wizyty papieża Jana Pawła II w Polsce oraz papieskie spotkania z przedstawicielami Kościołów członkowskich PRE. Zresztą nowe nadzieje i oczekiwanie dobrej współpracy zarówno ze strony Kościołów członkowskich PRE, jak i Kościoła rzymskokatolickiego, łączą się z powołanym w 1977 r. Zespołem ds. Kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną i to nie tylko w zakresie dialogu teologicznego, lecz również wypracowania wspólnego stanowiska w wielu kwestiach społecznych i moralnych²⁷.

Nie podlega dyskusji, iż nowe wyzwania stanęły przed powołaną do życia 1997 r. Podkomisją ds. Dialogu, której głównym celem było inicjowanie rozmów na różne tematy teologiczne. I tak, pierwsze posiedzenie poświęcono zasadom prowadzenia dialogu ekumenicznego, gdzie jako punkt wyjścia wzięto dokument Wspólnej Grupy Roboczej ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego, związany z dialogiem ekumenicznym (1967). Następne spotkanie było zdominowane tematyką chrztu na podstawie dokumentu Komisji „Wiary i Ustroju” ŚRK, czyli *Dokumentu z Akry* (1974). Finalnym aktem ze strony Polski było w tym względzie podpisanie w 1979 r. wspólnego stanowiska teologów ośmiu Kościołów zrzeszonych w PRE i Kościoła rzymskokatolickiego; oznajmiono, iż w *Dokumencie z Akry* nie ma niczego, co stałoby w kolizji do wiary wyznawanej przez powyższe Kościoły. Przeciwnie, uczestnicy dyskusji oświadczyli, iż z satysfakcją stwierdzają „wielkie bogactwo wspólnej wiary i teologii”. Tekst opublikowany w specjalnej broszurze przesłano do Komisji „Wiary i Ustroju” w Genewie oraz kierownictwa Kościołów w Polsce²⁸. Należy wrócić uwagę, że w *Słowie wstępnym* oświadczone, iż *Dokument z Akry* został przyjęty „jako wyraz [...] wspólnej wiary”, który winien ułatwić prace w różnych zespołach ekumenicznych w Polsce²⁹. I rzeczywiście tak się stało, chociaż końcowy tekst dialogowego dokumentu na temat chrztu, musiał jeszcze przebyć dość długą i niełatwą drogę, ponieważ podczas spotkania zespołu Podkomisji ds. Dialogu w Opolu 5 grudnia 1980 r. usiłowano jakby po trosze finalizować bilateralne dialogi związane z chrztem oraz przyjąć plan pracy na następne lata. Wtedy to Komisja podjęła sześciopunktowy program pracy związany z: formacją ekumeniczną, wspólnym świadectwem, dialogiem doktrynalnym, ekumenizmem w konfesyjnych propozycjach oraz z problemem małżeństw mieszanych³⁰.

Druga tura rozmów dialogowych rozpoczęta przez Podkomisję ds. Dialogu (1979–1983), skoncentrowała się na małżeństwach mieszanych jako niecierpiącym zwłoki problemie, przede wszystkim dla Kościołów mniejszościowych. O *meritum* podjętego tematu będzie mowa poniżej, tutaj zaś jedynie zaznaczmy, iż rozpoczęto debatę zamykającą się w sześciu punktach związanych z: (1) bazą źródłową odnoszą-

²⁷ Por. Z. Zembrzusi, dz.cyt., 50–51.

²⁸ K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz.cyt., 297.

²⁹ Tytuł publikacji brzmi: *Chrzest. Dokument z Akry*, Warszawa 1982, 5–19. Publikacja rozpoczęła się *Słowem wstępnym* (3–4), pod którym podpisali się członkowie Podkomisji ds. Dialogu w osobach: ks. prof. dra Woldemara Gaspary’ego oraz prof. Karola Karskiego – przedstawiciele PRE oraz ks. doc. dr hab. Władysława Hładowskiego i ks. doc. dr hab. Celestyna Napiórkowskiego – przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego.

³⁰ Zob. S.C. Napiórkowski, *Podkomisja ds. Dialogu 1977–1983*, SiDE 2 (1994), 104–107.

cą się do stanowiska poszczególnych Kościołów w kwestii małżeństwa; (2) przedstawieniem syntetycznego zarysu teologii małżeństwa, (3) a zwłaszcza nierozzerwalności, by przejść z kolei do pokazania (4) małżeństw mieszanych jako problemu pojawiającego się w poszczególnych wspólnotach kościelnych. W końcowej fazie (5) ukazano tzw. małżeństwa cywilne i opiekę duszpasterską nad nimi, by wreszcie zarysować (6) propozycje ekumenicznych rozwiązań³¹.

Po okresie dość ożywionego dialogu czynionego pod patronatem Podkomisji w latach 1983–1986, odnotowujemy przerwę w jej pracach, spowodowaną – zdaniem prof. K. Karskiego – głównie przez nieprzychylną postawę ówczesnego kierownictwa PRE wobec dialogu z Kościołem rzymskokatolickim. Pracę w ramach Podkomisji wznowiono najprawdopodobniej w 1987 r., powracając do problemu chrztu i Eucharystii, opierając się na tzw. *Dokumencie z Limy* (1982); kontynuowano także dialog na temat małżeństw mieszanych. Natomiast w latach 1990–1991 usiłowano dokończyć przegląd i oceny ekumenicznego charakteru teologicznych podręczników, na których kształcili się duchowni różnych wyznań w Polsce; podręczniki te zawierały bowiem wiele niedomagań i niedociągnięć. W dwóch następnych latach (1992–1993) koncentrowano się na konstytucyjnych zapisach określających stosunek Kościoła do państwa i odwrotnie, włącznie z wymienianiem imienia Bożego w preambule Konstytucji³².

Wreszcie w następnym etapie prac Podkomisja powróciła do rozmów na temat chrztu i małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Przeprowadzono również analizę Encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint*, starając się jednocześnie objąć ekumenicznym wymiarem całość pontyfikatu papieża Jana Pawła II (1978–2005), aplikując jego przesłania do działalności ekumenicznej w Polsce. Na koniec należy także zaznaczyć, iż 19 marca 1996 r. Komisja Mieszana wraz z Podkomisją zaprzestała swojej działalności dialogowej³³. Stało się to za sprawą walnego zgromadzenia PRE, o czym poinformował prezes Rady biskup Jan Szarek. W związku z powyższym postulowano powołać nową Komisję Kontaktów do Współpracy z Radą Episkopatu ds. Ekumenizmu, by rzekomo nadać kontaktom ekumenicznym i dialogowi doktrynalnemu wyższej kościelnej rangi, do czego pozytywnie ustosunkowała się Konferencja Episkopatu Polski, powołując ze swej strony przedstawicieli do ekumenicznego dialogu z Kościołami przynależącymi do PRE³⁴.

4. OWOCE MULTILATERALNYCH DIALOGÓW LOKALNYCH W POLSCE PROWADZONYCH PRZEZ PRE Z KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM

W niniejszym przedłożeniu zostaną pominięte dialogi bilateralne, jakie w łonie PRE prowadziły między sobą Kościoły przynależące do Rady, czy też dwustronne dialogi prowadzone przez poszczególne Kościoły z rzymskokatolic-

³¹ Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz.cyt., 297.

³² Zob. bardziej szczegółowo tamże, 297–298.

³³ Zob. tamże, 298.

³⁴ Por. Z. Zembrzusi, *Ekumenizm...*, dz.cyt., 154–155.

ką tradycją wyznaniową, czego wyrazem były wspólne deklaracje i uzgodnienia w zakresie podejmowanych kwestii teologiczno-doktrynalnych. W niniejszym punkcie ze względu na ograniczony zakres tegoż artykułu, autor zwróci jedynie uwagę na niezwykle owoc wielostronnie prowadzonego dialogu, dotyczącego li tylko jednej kwestii – sakramentu chrztu³⁵.

Otóż, bardzo cennym owocem multilateralnego dialogu ekumenicznego prowadzonego między PRE a Kościołem rzymskokatolickim jest dokument *Sakrament chrztu jako znak jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*, pieczętujący jednocześnie dialogi bilateralne, które miały na celu doprowadzić do końca długi proces wzajemnego uznania ważności chrztu przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w PRE w 2000 r., czyli w roku Wielkiego Millenium, do którego przez wiele lat przygotowywał Kościół rzymskokatolicki w Polsce papież Jan Paweł II. I chociaż minęło ponad 15 lat od zakończenia dialogu bilateralnego z ostatnim Kościołem (24 maja 1982 r.), jeszcze wtedy przynależącym do PRE, czyli ze Zjednoczonym Kościołem Ewangelicznym, który niebawem opuścił szeregi Rady, liczba Kościołów członkowskich zmniejszyła się w Radzie do siedmiu. I tak, w 1997 r., a więc na trzy lata przed Wielkim Jubileuszem, zapadła decyzja powołania Komisji Mieszanej Konferencji Episkopatu Polski (odtąd skrót: KEP) Kościoła rzymskokatolickiego i PRE, w której skład weszli ze strony Kościoła rzymskokatolickiego: biskup Edmund Piszcz, biskup Władysław Miziołek, biskup Jan Szłaga oraz arcybiskup Alfons Nossol. Natomiast PRE reprezentowali: arcybiskup Jeremiasz z Kościoła prawosławnego, biskup Edmund Puślecki z Kościoła ewangelicko-metodystycznego, biskup Jan Szarek z Kościoła ewangelicko-augsburskiego (prezes PRE) oraz biskup Wiktor Wysoczański z Kościoła polskokatolickiego. Warto także w tym miejscu zaznaczyć, iż pastoralną potrzebę wydania przez KEP oficjalnego dekretu uznającego ważność chrztu udzielanego w Kościołach, z którymi podpisano dialogowe protokoły uzgodnieniowe, dostrzeżono już przy redagowaniu roboczego tekstu II Polskiego Synodu Plenarnego. Zauważono bowiem zgodność co do ważności chrztu oraz respektowania metryk chrzcielnych wydawanych przez Kościoły³⁶.

Pierwsze sformułowania związane z roboczą wersją *Millenijnego dokumentu* przypadły w udziale o. prof. S.C. Napiórkowskiemu, co w sumie doczekało się trzech wersji, o czym autor projektu szczegółowo informował podczas dorocznych posiedzeń KEP, a potem Radę Episkopatu ds. Ekumenizmu. Pierwszą wersję prof. Napiórkowski oznaczył następującym tytułem: *Chrzest – Sakrament chrześcijańskiej wspólnoty. Millenijne słowo Kościołów w Polsce*. Projekt ten został właściwie w całości oparty na Dokumencie ERK z Limy (1982)³⁷. Dokument mieli

³⁵ Na odrębne przedstawienie zasługują bowiem następujące dokumenty dialogowe: problem małżeństw wyznaniowo zróżnicowanych (tzw. małżeństw mieszanych) oraz dokument związany z zagadnieniem dzieła stworzenia i ze świętowaniem dnia Pańskiego. Zob. Z. Glaeser, W. Hanc, *Międzywyznaniowe dialogi...*, dz.cyt., 91–98.

³⁶ Por. II Polski Synod Plenarny, *Kościół katolicki w Polsce na drodze ekumenizmu. Teksty robocze*, w: *W służbie jedności*, Warszawa 1994, nr 13, 23–33.

³⁷ Konkretnie chodzi o następujące fragmenty tegoż dokumentu: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, nn. 1–2. 5–6. 9–10, 23, 24–25. 26 (skrót dokumentu: BEM, z podaniem konkretnych numerów i stron).

podpisać wszyscy zwierzchnicy Kościołów przynależących do PRE oraz prymas Polski kard. Józef Glemp z Kościoła rzymskokatolickiego. W sumie skonstruowano półtorastronicowy tekst ukazujący trynitarno-chrystologiczno-pneumatologiczno-eklezyjalny wymiar chrztu, włącznie z klauzulą dotyczącą materii, formy i ważności chrztu udzielanego w wymienionych wyżej Kościołach PRE³⁸. Według zamysłu prof. Napiórkowskiego, dokument ten powinien zawierać zwięzłe podsumowania bilateralnych dialogów w postaci krótkich danych historycznych oraz oficjalne uznanie ważności chrztu udzielanego w innych Kościołach, włącznie z gwarancją wydawania metryk chrzcielnych³⁹.

Podczas prac roboczych nad wersjami: pierwszą i drugą, przygotowanymi przez tegoż samego autora, skoncentrowano się nad odwiecznym stanowiskiem Kościoła chrześcijan baptystów, iż chrzest winna poprzedzać osobista wiara chrzczonego, co postawiło w trudnej sytuacji nie tylko Kościół katolicki, ale i Kościoły członkowskie PRE⁴⁰. Skoncentrowano się także nad przygotowaniem odpowiedniego sformułowania tytułu dokumentu, ponieważ o. prof. Napiórkowski przedstawił aż siedem propozycji, spośród których przedyskutowano propozycję trzecią: *Chrzest – sakramentem jedności. Deklaracje Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*. Ostatnia kwestia dotyczyła ustalenia kalendarza dalszych spotkań. Obydwie sesje odbyły się: pierwsza 23 lutego 1999 r., druga 12 kwietnia 1999 r. Podczas obydwu sesji zostały naniesione korekty przez poszczególnych członków Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu (28 II 1999 r.) oraz Komisji Mieszanej KEP i PRE 12 kwietnia 1999 r. Dlatego ze względu na naglące terminy ustalono następną datę spotkania, tym razem Rady Stałej KEP, kiedy to 14 stycznia 2000 r. nastąpiło ostateczne zatwierdzenie wspólnej *Deklaracji* o chrzcie, ustosunkowano się jednocześnie do propozycji Synodu Kościoła prawosławnego z 30 listopada 1999 r., iż „Kościoły uznają ważność chrztu udzielonego w innych, niżej podpisanych Kościołach i ogłaszają to w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁴¹. Te i inne uwagi przedstawicieli Kościoła prawosławnego zostały uwzględnione, choć w nieco zmodyfikowanej formie. Ostatecznie dokument nosi tytuł: *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia*. Akt podpisano 23 stycznia 2000 r. w świątyni ewangelicko-augsburskiej pw. Świętej Trójcy w Warszawie.

Dokument obejmuje swoim zakresem preambułę oraz trzy merytorycznie spójne punkty, sformułowane w wyniku wieloletnich wysiłków i prac teologiczno-ekumenicznych w świecie i w Polsce oraz uznanych dokumentów (z Akry – 1974, a zwłaszcza z Limy – 1982). Ponadto część merytoryczna została skonstruowana na podstawie Pisma Świętego czego podważyć nie można. *Preambuła*, mająca dziękczynny charakter, kieruje Kościoły ku Trójjedynemu Bogu, wyrażając dzięk-

³⁸ S.C. Napiórkowski, *Wersja pierwsza roboczego projektu*, Warszawa 1999, 1–2 (wydruk komp.). Zob. bardziej szczegółowo powyższe kwestie przez N. Przyborowskiego, *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa 2003, 84. Dokument roboczy w pierwszej wersji znajduje się w prywatnym archiwum ks. Wojciecha Hancę.

³⁹ Powyższe dywagacje zostały bardziej szczegółowo uwydatnione przez N. Przyborowskiego, dz.cyt., 84. Dokument roboczy w pierwszej wersji znajduje się w prywatnym archiwum piszącego (W.H.).

⁴⁰ Por. tamże, 84–85.

⁴¹ Cyt. za: tamże, 87.

czynienie za dwa tysiące lat Nowego Przymierza oraz za tysiąc lat chrześcijaństwa na polskich ziemiach. Stąd Kościół rzymskokatolicki i Kościoły należące do PRE (z wyjątkiem Kościoła chrześcijan baptystów, którzy ze względu na lojalność wobec własnej tradycji wyznaniowej nie podpisali *Deklaracji*, o czym było już wyżej), z radością potwierdzili i uznali swoją posługę czynioną poprzez chrzest⁴². W takim tonie i w takim dialogicznym duchu z Trójjedynym Bogiem i wzajemnie z Kościołami, które sygnowały dokument dialogowy, poświadczono jedność w wierze płynącej ze chrztu i do chrztu prowadzącej.

1. Zgodnie z biblijnymi przekazami, a zwłaszcza z Listami Apostoła Narodów, z nakazem misyjnym zawartym w Ewangelii Mateusza i Marka oraz według Ewangelii św. Jana: chrzest jest sakramentem bezpośrednio ustanowionym przez Jezusa Chrystusa wraz z poleceniem udzielania go; jest wyjściem z niewoli, wciela w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wprowadza w Nowe Przymierze, jest znakiem nowego życia w Chrystusie; jest także obmyciem z grzechu, oświeceniem czynionym przez Chrystusa, nowymi narodzinami, przyobleczeniem się w Chrystusa, odnowieniem przez Ducha, prośbą skierowaną do Boga o dobre sumienie oraz wyzwoleniem, które prowadzi do jedności w Jezusie Chrystusie, gdzie nie będzie podziałów bez względu na stan społeczny, rasę i płeć.

2. W drugiej części dokument dialogowy stwierdza, iż chrztu z wody i Ducha Świętego udziela się w imię Trójjedynego Boga. Chrzest taki jednoczy ochrzczonego z Chrystusem oraz chrześcijan pomiędzy sobą. Wprowadza do Kościoła i stanowi początek życia w Chrystusie.

3. Deklaracja, powołując się na Dokument z Limy (zob. BEM, nr 9), zwraca uwagę na świadectwo składane Chrystusowi i Ewangelii przez ochrzczonego, którzy winni żyć dla Chrystusa, Kościoła i świata, oczekując na ostateczne wypełnienie się nadziei w Bogu przy końcu czasów, kiedy to Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”. „Chrzest w Chrystusie jest dla Kościołów wezwaniem, aby przezwyciężyły swoje podziały i w widzialny sposób zmanifestowały swoją wspólnotę”⁴³.

Całość dokumentu została uwierzytelniona podpisami Kościołów, które uznały ważność chrztu udzielonego przez duchownych z następujących Kościołów przynależących do PRE: z Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce (sygnował metropolita Sawa), z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (podpisał biskup Jan Szarek, prezes PRE), z Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego (podpisał biskup Edmund Puślecki), z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (potwierdził biskup Zdzisław Tranda), z Kościoła Polskokatolickiego (sygnował biskup Wiktor Wysockański), z Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (podpisał biskup Włodzimierz Jaworski), natomiast z Kościoła Rzymskokatolickiego (kardynał Józef Glemp – Prymas Polski).

⁴² Zob. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia* (Warszawa, 23 stycznia 2001), SiDE 16 (2000), nr 1, 143–144. Tenże sam dokument umieszcza w swojej publikacji A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2000, 267–268.

⁴³ Por. Z. Glaeser, W. Hanc, *Międzywyznaniowe dialogi doktrynalne w Polsce*, w: *Encyklopedia ekumenizmu...*, dz.cyt., 90–91.

Niemożliwe stało się możliwe. Otrzymaliśmy w sumie dokument wieńczący dwudziestoletni trud prowadzonych dialogów bilateralnych, a przede wszystkim kilkuletniego dialogu multilateralnego, sygnowanego przez Kościoły PRE (z wyjątkiem Kościoła Chrześcijan Baptystów⁴⁴) oraz przez Kościół Rzymskokatolicki. Warte podkreślenia jest także i to, że ów historyczny akt, podsumowujący długoletni trud prowadzonych dialogów lokalnych w Polsce, został dostrzeżony przez papieża Benedykta XVI, który podczas ekumenicznego nabożeństwa w ewangelickim kościele pw. Świętej Trójcy w Warszawie z uznaniem powiedział: „Wiem, że i tu w Polsce, braterski ruch ekumeniczny może poszczycić się konkretnymi osiągnięciami. Wspominam w tym momencie: podpisanie w 2000 r., również w tej świątyni, Deklaracji o wzajemnym uznaniu ważności chrztu przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w PRE”⁴⁵.

5. PODSUMOWANIE

70-letnia historia Polskiej Rady Ekumenicznej oraz jej dialogiczny charakter wpisuje się złotymi zgłoskami zarówno w historię Ekumenicznej Rady Kościołów, jak i w historię dialogicznego nastawienia Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, który poczynawszy od ogłoszonej przez Sobór Watykański II Konstytucji *Lumen gentium* (1964) i Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964), oraz Encykliki papieża Jana Pawła II *Ut unum sint* o działalności ekumenicznej (1995), starającego się traktować dialog ekumeniczny jako istotny element ekumenii, brany zarówno w szerokim sensie (jako ekumeniczny wymiar wszelkiej działalności ekumenicznej), jak i w wąskim znaczeniu (jako dialog doktrynalny), co każe zwrócić także szczególną uwagę na lokalne struktury dialogu, zmierzające do usuwania trwających nadal rozbieżności, zarówno w sferze doktryny, jak i w realizowaniu praktycznych form współpracy. Potwierdza to historia obopólnych relacji między Kościołami lokalnymi w Polsce, które prowadzą między sobą dialogi bilateralne i multilateralne, czemu po raz pierwszy dała wyraz wydana Anno Domini 2016 *Encyklopedia ekumeniczna w Polsce (1964–2014)*, podkreślająca wagę międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych na naszej ziemi jako niezwykłego osiągnięcia spełniającego „kluczową rolę w dążeniu do widzialnej jedności” chrześcijan różnych tradycji wyznaniowych, zrzeszanych na przestrzeni siedemdziesięciu lat w ekumenicznej strukturze, jaką stanowi Polska Rada Ekumeniczna w jej dialogicznych odniesieniach do Kościoła rzymskokatolickiego i *vice versa* Kościoła rzymskokatolickiego do Polskiej Rady Ekumenicznej, w czym niemałe znaczenie miały tu takie Komisje, jak: Komisja Mieszana złożona z członków PRE i Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu oraz Podkomisja ds. Dialogu.

⁴⁴ Warto zwrócić uwagę na bardziej szczegółowe uzasadnienie stanowiska Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP w sprawie projektu dokumentu pt. *Sakrament chrztu znakiem jedności*, SiDE 16 (2000), nr 1, 144–147.

⁴⁵ Cytat odtworzony z pamięci przez piszącego niniejszy artykuł.

Dlatego taki właśnie cel postawił sobie autor niniejszego opracowania, na przykładzie multilateralnego dialogu związanego z sakramentem chrztu starał się potwierdzić głoszoną przez ekumenistów tezę, iż „niemożliwe staje się możliwe”, na skutek czego mogą być pogłębione bratersko-siostrzane relacje „w celu osiągnięcia jedności w prawdzie”. Dlatego niniejszy artykuł w pierwszej części przedstawia genezę i rozwój PRE; w drugiej rysuje inicjatywy ekumeniczno-dialogowe PRE i Kościoła rzymskokatolickiego, by w części trzeciej przybliżyć owoce dialogów lokalnych w Polsce prowadzone między wyżej wymienionymi podmiotami kościelnymi, opierając się na niezwykle ciekawym przykładzie dotyczącym „sakramentu chrztu jako znaku jedności”, przez co *Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia* pieczętuje dialogi dwustronne, które miały na celu doprowadzenie do finału procesu wzajemnego uznania ważności chrztu w wymienionych wyżej strukturach eklezjalnych.

BIBLIOGRAFIA

- Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin: Wydawnictwo KUL 1989.
- Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokumenty z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Glaeser Z., Hanc W., *Międzywyznaniowe dialogi doktrynalne w Polsce*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, red. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Zdzisław J. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2016, [Rozdział IV].
- Glaeser Z., Karski K., Kijas Z.J., *Aktualne struktury ekumeniczne w Polsce*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, red. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Zdzisław J. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2016, [Rozdział II].
- Hanc W., *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, *Paedagogia Christiana* 13 (2010) nr 2 (26), 84–89.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, AAS 87(1995), 5–41.
- Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, Warszawa: KAI 1995.
- Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Warszawa: Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum” 1986².
- Karski K., *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców reformacji w dzieło jedności*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2001.
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007.
- Nossol A., *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole: Uniwersytet Opolski. Wydział Teologiczny [Wydawnictwo Świętego Krzyża] 2000.
- Przyborowski N., *Chrzest. Teologiczne zbliżenia między niektórymi Kościołami w Polsce*, Warszawa: „Semper” 2003.
- Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia* (Warszawa, 23 stycznia 2001), *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 16 (2000), nr 1, 143–147.
- Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego nt. ekumenizmu*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1982.
- Zembruski Z., *Ekumenizm w Warszawie. Studium historyczno-teologiczne*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam” 2001.

POLISH ECUMENICAL COUNCIL AND ITS SIGNIFICANCE FOR ECUMENICAL DIALOGUE

Summary

Seventy-year history of the Polish Ecumenical Council and its dialogical character is particularly significant for the history of the Ecumenical Church Council and the history of a dialogical attitude of the Roman Catholic Church in Poland. The Roman Catholic Church has been involved in the ecumenical dialogue since the constitution *Lumen gentium* (1964) which was issued during the II Vatican Council, the decree on ecumenism *Unitatis redintegratio* (1964) and the encyclical *Ut unum sint* (1995), which was written by the pope John Paul II, who tried to treat an ecumenical dialogue as an important ecumenical factor; it was understood both widely (as an ecumenical dimension of all ecumenical activities) and narrowly (as a doctrinal dialogue), which makes us pay particular attention to local dialogical structures that aim to get rid of still existing discrepancies, both in doctrines and practical forms of cooperation. It is evidenced by the history of mutual relationships between local churches in Poland, which conduct bilateral and multilateral dialogues. "Ecumenical Encyclopedia of Poland (1964–2014)" was issued in 2016 and it stresses the importance of inter-denominational doctrinal dialogues in Poland as an unusual achievement which plays "a key role in the striving for visible unity" of Christians from various traditions, which in the last 70 years have been gathered in the ecumenical structure of the Polish Ecumenical Council in its dialogical relations with the Roman Catholic church and vice versa of the Roman Catholic Church with the Polish Ecumenical Council. The following commissions played a particular role in this process: Mixed Commission consisting of the PEC members and the members from the Ecumenism Commission of the Polish Episcopate and Dialogue Sub-commission.

This was the aim of the author of this article, who on the basis of multilateral dialogue related to the sacrament of baptism, attempted to confirm the thesis "the impossible becomes possible", which is proclaimed by the ecumenists. Consequently, brotherly and sisterly relations can deepen in order to "achieve unity in truth". For this reason the first part of this article presents the origins and development of the Polish Ecumenical Council; the second part contains ecumenical and dialogic initiatives of the Council and Roman Catholic church, while the third one demonstrates the results of local dialogues in Poland, which were conducted by the above mentioned church subjects; it is based on the incredible example regarding "the sacrament of baptism as a sign of unity" by which the "Declaration of Polish churches on the threshold of the third millennium" confirms bilateral dialogues, which aimed to finalize mutual recognition of the importance of baptism in the above mentioned ecclesial structures.

Key words: Polish Ecumenical Council, Roman Catholic church, dialogical dimension of ecumenism, dialogue results, baptism

Nota o Autorze

Ksiądz **Wojciech HANC**, dr hab., prof. UKSW w Warszawie; długoletni redaktor i redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”; przez 46 lat wykładowca teologii dogmatycznej i zagadnień ekumenicznych w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; specjalista w zakresie problematyki ekumenizmu, zwłaszcza w odniesieniu do międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych; od ponad 25 lat konsultor Komisji, a następnie Rady Episkopatu ds. Ekumenizmu Konferencji Episkopatu Polski; autor blisko 300 pozycji drukowanych z zakresu dogmatyki i ekumenizmu.

LESZEK JAŃCZUK

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna
Warszawa

WSPÓLNOTY PENTEKOSTALNE W POLSCE I ICH KLASYFIKACJA

Słowa kluczowe: pentekostalizm, zielonoświątkowcy, charyzmatycy, neo-zielonoświątkowcy, neo-charyzmatycy

1. Wprowadzenie. 2. Krótka charakterystyka i kryteria klasyfikacyjne. 3. Pierwsza fala. 4. Druga fala. 5. Trzecia fala. 6. Inne ugrupowania. 7. Trudności klasyfikacyjne. 8. Lista wspólnot pentekostalnych i ich klasyfikacja. 9. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Najbardziej żywotnym nurtem polskiego ewangelikalizmu jest pentekostalizm. Żywotność ta przejawia się zarówno w stopniowym wzroście liczebnym, jak i dużej liczbie podziałów. W okresie międzywojennym istniały praktycznie tylko dwa ugrupowania pentekostalne w Polsce. W 1989 r. spośród pięćdziesięciu zarejestrowanych związków wyznaniowych 11 należało do tradycji pentekostalnej, a w 2016 r. na 179 zarejestrowanych związków wyznaniowych przynajmniej 38 z nich miało pentekostalno-charyzmatyczny charakter. Samo już istnienie takiej liczby ugrupowań religijnych, zaliczanych do szeroko rozumianego pentekostalizmu, sygnalizuje potrzebę ich klasyfikacji.

2. KRÓTKA CHARAKTERYSTYKA I KRYTERIA KLASYFIKACYJNE

Północnoamerykański pentekostalizm klasyfikowany jest przez badaczy według trzech fal: pentekostalizm klasyczny, charyzmatyczny i neocharyzmatyczny¹.

¹ Podział ten zaproponował Walter J. Hollenweger. Zob. W. Hollenweger, *After Twenty Years Research on Pentecostalism*, *International Review of Mission* 75 (1986), nr 1, 3–12; J.F. Stitzinger, *Spiritual Gifts: Definitions and Kinds*, *The Master's Seminary Journal* 14 (2003) 2, 145–147; M. Wichary, *Nowa reformacja czy deformacja? Nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej reformacji na przykładzie teologii reformowanej*, Toruń: Konsekrea 2007, 20.

Podział ten jest przenoszony do innych części świata, choć często z pewnymi modyfikacjami². Biorąc pod uwagę analogie, polski ruch zielonoświątkowy zasadniczo wpisuje się w ten podział. *Pierwsza fala* ma najbliższe związki z protestantyzmem, zwłaszcza ewangelikalnym i cechuje ją radykalizm. Wywodzi się z XIX-wiecznego ruchu uświęceniowego, powstała jako wyraz nostalgii za pierwotnym chrześcijaństwem i w opozycji do teologii liberalnej. Nawrócenie oznacza wyrzeczenie się świata, wyrażające się w ascetycznym trybie życia i rezygnacji z przyjemności tego świata, takich jak: taniec, alkohol etc. Zaleca się ograniczenie kontaktów towarzyskich. Świat postrzegany jest jako siedlisko zła, dlatego wierny musi się od niego oddzielić i przyjąć rolę żołnierza Chrystusa. Przynależność do Kościoła nie jest traktowana jako gwarancja zbawienia. Jej początki sięgają lat 1890–1920.

Druga fala, nazywana dawniej *ruchem wiary*, powstała w latach 1950–1960. Za twórcę ruchu uważa się zwykle Kennetha Hagina. Bieda, bezrobocie, kryzysy ekonomiczne, a także problemy zdrowotne, czy inne nieszczęścia według tej grupy wynikają z braku wiary. Wiernych cechuje wysoka ofiarność (zalecana jest dziesięcina), często są organizowane rozmaite akcje na cele dobroczynne. Dostatek w ujęciu tej grupy jest rezultatem Bożego błogosławieństwa. Cechuje ją mniejszy radykalizm i większa swoboda dotycząca ubioru czy zachowania. Doktryna ma bardziej uniwersalny i konformistyczny charakter³. Od lat 60. kulturowe różnice pomiędzy zielonoświątkowcami a charyzmatykami stopniowo się zacierały⁴. Dlatego pomimo różnic nie zawsze można jednoznacznie zaklasyfikować poszczególne Kościoły do jednego z tych nurtów. Jedną z podstawowych różnic polega na tym, że wśród zielonoświątkowców fundamentaliści stanowią większość, natomiast wśród charyzmatyków są mniejszością. Zielonoświątkowcy są w większym stopniu zinstytucjonalizowani, co wynikało z naśladowania Kościołów protestanckich. Charyzmatycy zredukowali stopień zinstytucjonalizowania swego Kościoła. W latach 90. dominowało przekonanie, że *druga fala* jest doświadczeniem związanym przede wszystkim z tradycyjnymi Kościołami, a tylko w niewielkim stopniu z ruchem zielonoświątkowym.

W latach 80. i 90. XX w. pojawiła się *trzecia fala*, określana nieraz jako Reformacja Nowoapostolska lub Kościół postdenominacyjny. *Trzecia fala* zaakceptowała podstawowe tezy *ruchu wiary*. Kładzie wielki nacisk na „znaki i cuda”, przy czym nie chodzi już tylko o samo fizyczne uzdrowienie, ale także o niezwykle manifestacje mocy podczas spotkań, np. padanie na podłogę pod wpływem mocy Bożej. Innym wyróżnikiem jest „teologia sukcesu”. Dostatnie życie i powodzenie materialne mają cechować każdego chrześcijanina. Istotną częścią nauczania jest „dawanie, by otrzymać w zamian stokroć więcej”. Choroba i ubóstwo jest natomiast przekleństwem, za które odpowiedzialność ponosi Szatan. Ruch ten ma rozbudowa-

² Np. brazylijski pentekostalizm, który dzielony jest na trzy fale, ale nie są to literalne odpowiedniki północnoamerykańskich. Zob. P. Freston, «Neo-Pentecostalism» in *Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony / Néo-pentecôtisme brésilien: problèmes de définition et luttes de pouvoir*, Archives des sciences sociales des religions 1999, nr 105, 149.

³ E.L. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press 1993, 226.

⁴ Tamże, 236.

ną demonologię, wielką wagę przywiązuje się do związywania demonów⁵. *Trzecia fala* głosi ideę chrześcijaństwa ponadwyznaniowego (bezdenominacyjnego). Bożego działania nie da się zasufladkować ani włożyć w ludzkie ramki. Mało mówi się o grzechu, pokucie oraz o dobrach duchowych, natomiast wielki nacisk położony został na dobra doczesne i materialne błogosławieństwo w tym już świecie. Ważny jest rozwój liczebny Kościoła.

Trzecia fala zwykle jest utożsamiana z postacią Johna Wimbera, który uchodzi za prekursora bądź jednego z twórców ruchu⁶. Głównym ideologiem i jak dotąd jedynym teologiem ruchu jest Peter Wagner⁷. Według niego w epoce postmodernistycznej denominacje są przeżytkiem i dlatego nastał czas Kościołów lokalnych. Ruch ten powołuje apostołów. Liderzy powołują się na własne pozabiblijne objawienia, bazują na indywidualnym doświadczeniu religijnym⁸. Kościoły zaliczane do *trzeciej fali* są bardzo niejednolite, niestabilne doktrynalnie i wciąż ewoluują. Doktryna *trzeciej fali* jest trudna do usystematyzowania ze względu na jej nieustanną ewolucję, a każdy bardziej znany lider ma w istocie swoją własną doktrynę. W Polsce głównym autorytetem tego odłamu pentekostalizmu do 2014 r. był Ulf Ekman. Część badaczy twierdzi, że *trzecia fala* nie należy do ruchu zielonoświątkowego. Również wielu przedstawicieli tego ruchu odcina się od pentekostalizmu.

Tempo docierania do Polski poszczególnych *fal* nie było równomierne. O ile *pierwsza fala* dotarła dosyć szybko, to ze względu na panujący komunizm *druga fala* pojawiła się w Polsce ze znacznym opóźnieniem. Z kolei rozkład komunizmu w latach 80. i łatwość kontaktów z zagranicą sprawiła, że *trzecia fala* pojawiła się niemal natychmiast, w związku z czym przerwa między *drugą* a *trzecią falą* była niewielka i dochodziło do sytuacji, że do niektórych zborów najpierw docierała *trzecia*, a dopiero później *druga fala* (Wrocław, Szczecin). Często dochodziło do sytuacji, że obie fale były z sobą mylone nawet przez ich nie do końca zorientowanych propagatorów, dla których główną przesłanką stanowiącą o atrakcyjności ruchu było to, że pojawiło się coś nowego. Pewną wskazówką ułatwiającą rozróżnienie, które wspólnoty w latach 1990–2014 reprezentowały *drugą*, a które *trzecią falę*, jest propagowana przez nie literatura. Zbory charyzmatyczne czytały przede wszystkim K. Hagina (i zależnych od niego autorów), zbory neocharyzmatyczne czytały głównie U. Ekmana (i zależnych od niego autorów). Kryterium to nie jest jednak niezawodne, a podziały nie zawsze czytelne. Późniejsze przechodzenie zborów bądź części zborów do ugrupowań bardziej im bliskich czyniły te podziały przynajmniej częściowo bardziej czytelnymi. Z drugiej strony z katolickiego Ruchu Odnowy stale wychodzą wciąż nowe grupy o charakterze charyzmatycznym bądź neocharyzma-

⁵ Por. J.F. Stitzinger, *Spiritual Gifts: Definitions and Kinds*, The Master's Seminary Journal 14 (2003) 2, 147.

⁶ Wielką rolę w powstaniu ruchu odegrała książka: J. Wimber, *Power Evangelism*, San Francisco: Harper and Row 1986.

⁷ Ważną rolę dla ruchu odegrały następujące książki: C.P. Wagner, *Strategies for Church Growth*, Ventura: Regal Books 1987; C.P. Wagner, *The New Apostolic Churches*, Ventura: Regal Books 1998; C.P. Wagner, *Churchquake!*, Ventura: Regal Books 1998; C.P. Wagner, *Changing Church*, Ventura: Regal Books 2004.

⁸ Zaczęło się od stwierdzenia Johna Wimbera, że Bóg jest większy niż Jego pisane Słowo.

tycznym i zachodzi to szybciej niż procesy porządkujące. Dlatego różnice między *drugą* a *trzecią falą* są w Polsce mało czytelne.

Pod względem stosunku do materialnego powodzenia różnica zachodzi głównie między *pierwszą falą* a pozostałymi. Między *drugą* a *trzecią* nie jest ona wyrazista. Nacisk na kształcenie teologów kładziony jest tylko w denominacjach *pierwszej fali*, natomiast Kościoły *trzeciej fali* lekceważą teologię, uważają ją za zbędną i przeszkadzającą w rozwoju Kościoła. Denominacyjny kształt zachowuje *pierwsza* i *druga fala*. *Trzecia fala* bazuje na indywidualnym doświadczeniu, na objawieniach pozabiblijnych powstają całe doktryny, oparte na swoistych interpretacjach wybranych wersetów biblijnych. Kościoły *pierwszej fali* mają demokratyczny charakter, natomiast w *trzeciej fali* o wszystkim decydują liderzy. Wierni, oprócz czytania Biblii, muszą również czytać książki swoich liderów. Polscy przedstawiciele tego ruchu nie czerpią z terminologii polskiego protestantyzmu, unikają np. terminu „zbor”, stosowany przez dwie pierwsze fale, zastępują go terminem „Kościół”. Ich terminologia nosi wiele anglosaskich zapożyczeń, zamiast utartych i powszechnie w Polsce stosowanych „nurt chrześcijaństwa” bądź „odłam chrześcijaństwa”, preferują „segment chrześcijaństwa”.

3. PIERWSZA FALA

Pierwsza fala, inaczej klasyczny pentekostalizm, bierze swój początek w 1910 r. Najlepszymi reprezentantami tego nurtu w Polsce są Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa (ChWZ) oraz Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa (EWZ). Oba ugrupowania są konserwatywne i niechętne wobec charyzmatycznych nowinek. ChWZ lubi dystansować się wobec wszystkiego, co amerykańskie. Ponadto ChWZ nawiązuje do Woronajewa i stosuje umywanie nóg podczas Wieczery Pańskiej. EWZ wywodzi się z neopietyzmu i woli dystansować się wobec zborów, które wywodzą się z dawnego KChWE. ChWZ liczy obecnie ponad 2500, a EWZ około 550 wiernych.

Kościół Zielonoświątkowy (KZ) również reprezentuje *pierwszą falę*, jakkolwiek z nieznacznym odchyleniem w charyzmatycznym kierunku. Aż do końca lat 70. zielonoświątkowe zbory, wchodzące w struktury Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (ZKE), miały *stricte* pentekostalny charakter. Jednak po 1975 r. zaczęły docierać do niektórych zborów nauki ruchu wiary. W niektórych zborach krążyły książki Kennetha Hagina. Były jednak mało znane, a skala ich oddziaływania była niewielka, ponieważ nie istniał jeszcze ich polski przekład⁹. W 1980 r. wydano dwie broszury Johna Osteena¹⁰. Można uznać, że *drugą falę* reprezentował Michał Hydzyk, który przez 13 lat był zwierzchnikiem KZ, sympatyzował także nieco z *trzecią falą*, miał pozytywny stosunek do Johna Wimbera, ale był krytyczny wobec

⁹ We władzach ZKE nie było wtedy nikogo, kto byłby zainteresowany ich wydaniem w języku polskim.

¹⁰ J. Osteen, *Moc twego wyznania*, Warszawa: ZKE 1980; tenże, *Burzenie warowni*, Warszawa: ZKE 1980.

wszelkich wynaturzeń *trzeciej fali* (*Toronto Blessing*¹¹, ruch wstawienników¹²). Od połowy lat 90. Hydzik wyraźnie ewoluował w stronę klasycznego pentekostalizmu. Wydana w 2015 r. *Księga mojego życia* jest już pisana w stylu charakterystycznym dla autorów pierwszej fali. O zachowanie *stricte* pentekostalnego charakteru walczył Edward Czajko¹³, Kazimierz Sosulski¹⁴, Mieczysław Czajko, Anatol Matiaszuk i Zdzisław Józefowicz. Z wyjątkiem Mieczysława Czajki każda z wymienionych osób była absolwentem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Zwolennikami *drugiej* albo *trzeciej fali* były zwykle osoby bez teologicznego przygotowania¹⁵. Spór pomiędzy zwolennikami klasycznego pentekostalizmu a zwolennikami pentekostalizmu modyfikowanego często przypominał spór pomiędzy teologami, a nie teologami i przynajmniej część wiernych w taki właśnie sposób ten spór odbierała.

Granice między poszczególnymi *falami* nie dla wszystkich były widoczne, a osoby odgrywające ważną rolę w KZ nieraz je przekraczały¹⁶. W czasach, gdy zwierzchnikiem był Michał Hydzik, zauważalne było stopniowe przesuwanie w stronę charyzmatyków¹⁷. W 1991 oraz 1993 r. KZ uczestniczył w konferencjach Johna Wimbera, czołowego przedstawiciela *trzeciej fali*. Pierwsza konferencja oceniona została bezkrytycznie przez duchownych KZ, natomiast druga konferencja, podczas której John Wimber bardziej dokładnie przedstawił swoją doktrynę, była już krytykowana i część przedstawicieli KZ opuściło ją przed zakończeniem. W pierwszej konferencji uczestniczył też KBWCh oraz neocharyzmatyczne Centrum Biblijne

¹¹ „Znam J. Wimbera od co najmniej kilku lat i zawsze uważałem go za człowieka niekiedy zbyt otwartego na różne ekstremalne zachowania. Ileż wątpliwości u wielu wzbudziła jego usługa na temat oliwy pojawiającej się na dłoniach, mającej stanowić zewnętrzny znak pomazania”. [...] Hydzik zarzucał też Wimberowi zbytnią „otwartość na prorocтва”, (M. Hydzik, *Listy z podróży do Australii*, Chrześcijanin 1996, nr 5–6, 29.)

¹² M. Hydzik, *Księga mojego życia*, Skoczów: Arka 2015, 94.

¹³ E. Czajko, *Negatywne tendencje*, Chrześcijanin 1986, nr 3, 5; E. Czajko, *Jeszcze raz o „rema”*, Chrześcijanin 1987, nr 6, 5. E. Czajko, *Duchowi i nieduchowi*, Chrześcijanin 1997, nr 3–4, 18; E. Czajko, *Charyzmatyczne nienasycenie*, Chrześcijanin 1997, nr 9–10, 9. „Pilną potrzebą jest ożywienie ścisłych kontaktów z ustabilizowanymi Kościołami zielonoświątkowymi, a rozluźnienie więzi z tzw. marginesem zielonoświątkowym, a szczególnie z ruchem REMA, ruchem tzw. „pozytywnego wyznawania”, który posiada metrykę obcą naszej zielonoświątkowej tradycji.” (E. Czajko, *O teologii, historii i przebudzeniu*, Chrześcijanin 1989, nr 7, 8.)

¹⁴ K. Sosulski, *I zwiódł wielu*, Chrześcijanin 2000, nr 1–2, 3; tenże, *Serce czy umysł*, Chrześcijanin 2000, nr 7–8, 3; tenże, *Bóg poza ramami*, Chrześcijanin 2000, nr 5–6, 3.

¹⁵ Do wyjątków należą Ryszard Kwoka, obecnie pastor KChWE, oraz Bogdan Olechnowicz, który do 2002 r. był pastorem KZ, a obecnie jest w KBWCh. Obaj są absolwentami ChAT-u.

¹⁶ Michał Hydzik napisał po latach: „Po zorganizowaniu Kościoła Zielonoświątkowego ciągle nawiedzało mnie marzenie o połączeniu się istniejących społeczności zielonoświątkowych w Polsce. Tym bardziej że z niektórymi z nich nie dzieliły nas różnice dogmatyczne” (M. Hydzik, *Księga mojego życia*, 89.) KChWE przyjęło demonologię Dereka Prince’a, którą Michał Hydzik odrzucał, natomiast KBWCh nigdy nie reprezentował klasycznego pentekostalizmu. Trzeba też zaznaczyć, że opublikowana w 2015 r. autobiografia Hydzika – *Księga mojego życia* – nie naśladuje swoim stylem podobnych książek charyzmatyków i neocharyzmatyków i jest pisana w stylu przedstawicieli klasycznego pentekostalizmu.

¹⁷ Owo przesuwanie w wielu zborach pochodzących z dawnego Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej przyjmowane było z niepokojem i nieraz interpretowane jako rezultat dominacji stanowczych chrześcijan w KZ. Interpretacja ta była błędna.

„Jezus jest Panem”. Centrum Biblijne nie było jednak zbyt zainteresowane konferencją, a osoby z tego ugrupowania nie dotrwały do jej końca. Głównym powodem takiego odbioru mogła być zbyt spokojna forma¹⁸. Przykład ten pokazuje, do jakich nieporozumień i błędnych ocen dochodziło czasem w polskim pentekostalizmie. Dopiero podczas drugiej konferencji znaczna część przedstawicieli KZ zauważyła, że jest im nie po drodze z Wimberem. W 1996 r. neocharyzmatycy zaprosili Morrisa Cerullo, KZ w tym nie uczestniczył, natomiast podczas wizyty T.L. Osborna w 1998 r. wszystkie trzy fale współpracowały. To był wyjątek od reguły¹⁹.

Władze KZ zaprosiły do Polski na 2001 r. Benny Hinna, jednak gdy zwierzchnikiem został Mieczysław Czajko zaproszenie zostało odwołane²⁰. Za kadencji Mieczysława Czajki (2000–2008) nastąpiło lekkie przesunięcie w stronę klasycznego pentekostalizmu. W 2002 r. czterech pastorów wraz z częścią swoich zborów wystąpiło z KZ i przeszło do Kościoła Bożego w Chrystusie²¹. Pastorzy ci byli zaangażowani w ruch „Polska dla Jezusa”. W związku z tym stronnictwo charyzmatyczne i neocharyzmatyczne uległo osłabieniu. Wiosną 2014 r. Ulf Ekman przeszedł na katolicyzm, co ponownie wpłynęło na dalsze umocnienie *pierwszej fali*. W obecnej chwili przynajmniej kilka zborów KZ ma charyzmatyczny, lub nawet neocharyzmatyczny charakter (Łomża, jeden zbor w Częstochowie, trzy zbory na Mazurach, Krotoszyn). Pomimo tego KZ wciąż wpisuje się w nurt klasycznego pentekostalizmu i jest jego głównym reprezentantem w Polsce. KZ liczy 24 tys. wiernych i jest to ponad połowa polskich zielonoświątkowców (licząc łącznie z charyzmatykami i neocharyzmatykami).

4. DRUGA FALA

Idee ruchu wiary dotarły do polskich zborów ZKE już w końcu lat 70. i były wtedy pozytywnie odbierane. Zaczęły wtedy docierać pierwsze książki i broszury propagatorów tego ruchu (Kenneth Hagin, John Osteen), w języku angielskim lub rosyjskim. Niektórzy pastory zielonoświątkowi już w 1977 r. otrzymywali z USA w maszynopisach założenia programowe tego ruchu. Niektórzy polscy pastory w końcu lat 70. odwiedzili w USA zbory propagujące ten ruch (np. Michał Hydzik odwiedził zbor Osteena).

Pierwszym zarejestrowanym związkiem religijnym reprezentującym *drugą falę* jest Kościół Boży w Chrystusie (KBWCh). Początki tego Kościoła sięgają lat 60., kiedy powstał zbor warszawski²². Bolesław Dawidow, założyciel Kościoła, wywodził się z klasycznego pentekostalizmu, ale kilkakrotnie jeździł do USA i tam

¹⁸ W owym czasie Centrum Biblijne koncentrowało się na gromieniach i głośnym uwielbieniu. Tych elementów nie było u Wimbera, który cenił spokój i ciszę. Innym powodem braku zainteresowania ze strony Centrum Biblijnego mógł być fakt, że głównym organizatorem konferencji był lekceważony przez nich KZ.

¹⁹ Autor był obecny na każdej z owych imprez.

²⁰ K. Sosulski, *Bracie Tadeuszu, Chryścijanin* 2000, nr 5–6, 27.

²¹ M. Kamiński *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988–2008: Studium historyczno-ustrojowe*. Warszawa: Warszawskie Seminarium Teologiczne 2012, 151.

²² Z. Pasek, *Ruch Zielonoświątkowy: Próba monografii*, Kraków: Nomos 1992, 180.

zafascynowały go zbory o charyzmatycznym odchyleniu. Po powrocie do kraju wprowadzał w swoim zborze innowacje oparte na swoich amerykańskich doświadczeniach²³. Ponadto warszawski zbor prowadzony przez Dawidowa był często odwiedzany przez rozmaitych kaznodziejów nie reprezentujących klasycznego pentekostalizmu. Do Kościoła tego przyłączyło się wiele byłych oaz katolickich i tworzą teraz zbory tego Kościoła. Pierwszymi takimi zbarami były „Słowo Życia” we Wrocławiu i „Słowo Życia” w Szczecinie, które przystąpiły do tego Kościoła w 1988 r. W 1990 r. przyłączyło się Centrum Chrześcijańskie „Woda Życia” w Koszalinie (1990). Zasadniczo Kościół ten zachowuje denominacyjny charakter. KBWCh liczy około 4300 wyznawców.

Znaczna część zborów KBWCh reprezentuje *trzecią falę*. Część owych zborów po jakimś czasie występuje z tego Kościoła, przyłączając się do wspólnot neocharyzmatycznych. W 1988 r. w zborze warszawskim ok. 20 osób zainspirowanych nauką Ulfa Ekmana wystąpiło z KBWCh i utworzyło własną wspólnotę, zarejestrowaną w 1990 r. jako Centrum Biblijne i „Jezus jest Panem”. Zbor „Słowo Życia” w Szczecinie wystąpił ze struktur KBWCh w 2006 r. i przyłączył się do Kościoła Chrześcijańskiego w Warszawie, którego pastor, Maksymilian Pyra, został też zwierzchnikiem tego Kościoła.

Reprezentantem *drugiej fali* jest również Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (KChWE). Ma on tę samą genezę co KZ, jednak pod wpływem kontaktów zagranicznych nastąpiło przesunięcie w stronę nowych prądów charyzmatycznych. Owe kontakty miały na celu ożywienie tego Kościoła i jego wzrost liczebny. KZ również był zalewany nowymi naukami w mniej więcej takim samym stopniu jak KChWE, jednak to KZ lepiej się przed nimi bronił. Jednym z powodów była zapewne mniejsza liczba teologów w KChWE. Zbor lubelski jeszcze w latach 80. przyjął bezkrytycznie naukę Dereka Prince’a. W połowie lat 90. połowa zborów KChWE pozytywnie ustosunkowała się do *Toronto blessing*, kilka lat później pojawił się w Warszawie zbor „Spichlerz”, który reprezentuje *trzecią falę*. Spichlerz założył szereg zborów-córek, które tworzą wewnątrz tego Kościoła własną niezależną strukturę i stanowią około 1/3 liczebnego stanu Kościoła. Pomimo tego, przynajmniej niektóre zbory tego Kościoła zachowały nieco cech klasycznego pentekostalizmu. KChWE od chwili swego powstania ulega licznym zwrotom i w porównaniu z innymi denominacjami jest najmniej stabilny. Ze względu na ścieranie się rozmaitych nierzadko wykluczających się ze sobą nauk, co jakiś czas w Kościele tym dochodzi do rozłamów. Do jednych z nich dochodzi ze względu na mało charyzmatyczny charakter tego Kościoła, do innych z powodu zbyt charyzmatycznego charakteru. Przejście od *pierwszej* do *drugiej fali* i związana z tym transformacja nie przyniosły oczekiwanego wzrostu liczebnego, zamiast tego Kościół poniósł poważne straty. W 1989 r. KChWE liczył około 4 tys. wyznawców, w 2014 r. liczył około 1 100 wyznawców²⁴.

²³ Warto odnotować, że Bolesław Dawidow wielokrotnie mawiał, że nie zachodzi żadna różnica pomiędzy nim a Hydzikiem, różnica zachodzi pomiędzy nim a Czajką.

²⁴ W końcu 2015 r. w warszawskim „Spichlerzu” doszło do kolejnego rozłamu.

Po rozpadzie ZKE oba zielonoświątkowe ugrupowania planowały utworzyć jeden Kościół o nazwie Kościół Zielonoświątkowy. Jednak „grupa lubelska” nie chciała być w jednym Kościele ze „stanowczymi” i utworzyła własny Kościół – Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej. Z drugiej strony, zbór w Wiśle, należący do ugrupowania stanowczych chrześcijan, przyjął naukę „braci norweskich”, głoszących doktrynę o możliwości osiągnięcia doskonałości duchowej, i w 1986 r. został wyłączony z ugrupowania stanowczych i w 1990 r. zarejestrował się jako Zbór Stanowczych Chrześcijan. W połowie lat 90. około 100 osób wystąpiło ze wspólnoty i powróciło do starej pietystycznej duchowości stanowczych chrześcijan²⁵. Odtąd działają niezależnie.

W 1991 r. powstał Kościół Jezusa Chrystusa w Krakowie, zarejestrowany w 1996 r. W 2002 r. zmienił nazwę na Kościół Wiary, a w 2004 r. na Kościół Boży i stał się częścią Church of God z siedzibą w Cleveland (USA). W 2004 r. przyłączyło się doń kilka zborów charyzmatycznych z różnych części Polski, powstałych w latach 90. i nie mających rejestracji. Zbór krakowski wywodzi się z odnowy charyzmatycznej, inne zbory są efektem działalności amerykańskich misjonarzy. Kościół prowadzi własne wydawnictwo – „Compassion”, którego książki są kupowane przez wyznawców pozostałych wspólnot pentekostalnych. Wydawane książki reprezentują wszystkie trzy fale. Kościół liczy 31 zborów, a liczba wiernych wynosi prawie 1300²⁶. Kościół Boży należy do rodziny Church of God z siedzibą w Cleveland, który jest reprezentantem klasycznego pentekostalizmu w USA. Polskie zbory tego Kościoła reprezentują albo *drugą*, albo *trzecią falę*, z większym naciskiem na *drugą*. Kościół zachował denominacyjny charakter. W ostatnich latach obserwuje się stopniowe przesuwanie tego Kościoła w stronę *pierwszej fali*, pastorzy kształcą się na WSTS.

5. TRZECIA FALA

Pierwszą wspólnotą reprezentującą *trzecią falę* był zbór Franka Olszewskiego we Wrocławiu, utworzony w 1986 r.²⁷, oparty na byłych oazowiczach²⁸ oraz zielonoświątkowcach z wrocławskiego zboru ZKE²⁹. W 1988 r. zbór wszedł w struktury Kościoła Bożego w Chrystusie³⁰.

W 1988 r. z centralnego zboru KBWCh wystąpiło około 20 osób. Utworzyli oni własny Kościół Centrum Biblijne „Jezus Jest Panem”, zarejestrowany w 1990 r.³¹. Liderem był Tomasz Zadurowicz, dla którego inspiracją był Ulf Ekman, lider Livets Ord (Słowo Życia) z Uppsali. W 1996 r. wystąpił z tej wspól-

²⁵ Z. Pasek, *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, w: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T.J. Zieliński, Warszawa–Katowice: Credo, 2004, 25.

²⁶ Dane uzyskane od zwierzchnika Kościoła, W. Włocha, 27 lutego 2015.

²⁷ <http://slovozycia.wroclaw.pl/kosciol/historia> [dostęp: 2015-02-25]

²⁸ Z. Pasek, dz.cyt., 32.

²⁹ Informacja uzyskana od osób ze zboru KZ.

³⁰ <http://www.kbwch.pl/historia.html> [dostęp: 2015-02-25]

³¹ *Wyznania religijne stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009–2011*, red. P. Ciecieląg i M. Haponiuk, Warszawa: GUS, 2013, 104.

noty Kościół Chrześcijański w Warszawie. Natomiast w 2003 r. z tych dwóch wspólnot powstał Chrześcijański Kościół Reformacyjny³², który w 2013 r. przyjął nazwę Kościół Chwały³³.

W 1992 r. członkowie Ruchu Odnowy w Kielcach utworzyli wspólnotę „Wieczernik”, zarejestrowaną w 1996 r. jako Kościół Chrześcijański „Wieczernik”. Wspólnota już w 1993 r. nabrała niekatolickiego charakteru. W styczniu 1994 r. wystąpiono z Kościoła Katolickiego³⁴. Obecnie liczy około 30 wiernych.

W 1997 r. w Kaliszu z Ruchu Odnowy wystąpiła wspólnota zarejestrowana w 1998 r. pod nazwą Kościół Chrześcijański „Miecz Ducha”. W 2007 r. zmieniono nazwę na Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha”. Kościół ten związany był z nurtem charyzmatycznym reprezentowanym przez Ulfa Ekmana, w 2005 r. liczył około 360 osób i jest najliczniejszą grupą, jaka wystąpiła z Kościoła Katolickiego w Polsce po 1980 r. Jednym z celów Kościoła jest ewangelizacja krajów katolickich³⁵. W 2010 r. liczył ok. 200 członków³⁶.

Trzecią falę reprezentują ponadto: Centrum Chrześcijańskie „Woda Życia” z Koszalina, Kościół Chrześcijański „Droga Sprawiedliwych” z Warszawy, liczący 7 zborów, Kościół Wiary z siedzibą w Krakowie, Kościół Chrześcijański „Nowe Przymierze” z Gdyni³⁷.

Wrocławska wspólnota „Adonaj – Kościół Chrześcijan we Wrocławiu” w 2001 r. połączyła się ze wspólnotą „Syjon” i od tego czasu są jednym Kościołem o nazwie „Wrocław dla Jezusa”. Obie wspólnoty wywodziły się z katolickiego Ruchu Odnowy.

6. INNE UGRUPOWANIA

W końcu lat 60. Śląsk Cieszyński zaczęli odwiedzać niemieccy kaznodzieje propagujący naukę Williama Branhama i spośród stanowczych chrześcijan pozyskali zwolenników swojej nauki³⁸. W 70. i 80. w łonie „branhamowców” dochodziło do podziałów. Obecnie działają w Polsce cztery ich odłamy: biblijnie wierzący, Misja Wolnego Życia, Zbór Ewangelii Łaski i gromowcy. Wszystkie cztery liczą łącznie około 500 wyznawców³⁹.

W latach 80. Jednota Braci Polskich nabrała cech ewangelikalnego ugrupowania. Stało się to za przyczyną Roberta Kisiela, który w 1984 r. wraz z grupą zwolenników przystąpił do Jednoty Braci Polskich i zdominował to ugrupowanie.

³² Tamże, 175.

³³ <http://www.kosciolchwały.pl/o-nas/historia/> [dostęp: 2015-02-25]

³⁴ E. Ćwiercz, *Historia Wieczernika*, CEL: Magazyn Chrześcijański 2005, październik nr 2 (3), 17.

³⁵ <http://mieczducha.pl/w-co-wierzymy/> [dostęp: 2015-02-25]

³⁶ *Wyznania religijne...*, dz.cyt., 171.

³⁷ Por. Z. Pasek, dz.cyt.

³⁸ Tamże, 35.

³⁹ Szerzej na temat polskich branhamowców w: L. Jańczuk, *Branhamizm w Polsce*, Studia Theologica Pentecostalia 3 (2015), 41–59.

Jednota głosi antytrynitaryzm, a także obowiązek święcenia soboty⁴⁰. Również Kościół Chrześcijański w Toruniu reprezentuje antytrynitalny nurt pentekostalny⁴¹.

7. TRUDNOŚCI KLASYFIKACYJNE

Granice między trzema nurtami nie zawsze przebiegają według granic denominacyjnych i dlatego nie zawsze są łatwe do ustalenia. Jest to wynik indywidualnych kontaktów pastorów poszczególnych zborów z zagranicą, którzy przeszczepiali na swój grunt zaobserwowane gdzie indziej wzorce, albo też wynik ingerencji ze strony amerykańskich misjonarzy. Ci ostatni na ogół lubili działać niezależnie bez jakiegokolwiek kontroli ze strony władz polskich Kościołów. Zbór KZ w Łomży, trzy zbory na Mazurach, zbór w Częstochowie są *stricte* charyzmatyczne. Niektóre zbory na południu, zbór w Białymstoku, Krotoszynie mają pewne cechy charakterystyczne dla charyzmatyków. Zbory te na ogół nie utrzymują kontaktów z innymi zborami KZ, ale współpracują z charyzmatykami bądź neocharyzmatykami spoza KZ. Na ogół można to rozpoznać według książek propagowanych w danych zborach. W klasycznych zborach zielonoświątkowych nigdy nie propagowano książek Ulfa Ekmana. Książki Hagina mogły pojawić się okazjonalnie, ale bardzo rzadko. Jeżeli znajdują się w bibliotece zborowej, to zwykle w sekcji „Herezje”⁴². Z drugiej strony, wiele zborów Kościoła Chrystusowego ma charakter zielonoświątkowych (*pierwsza fala*). Niektóre z nich powstały w wyniku rozłamu w KZ. W środowisku warszawskim nie zachodzi żadna istotna różnica między zborami KZ a zborami KCh.

Dłużej istniejące wspólnoty neocharyzmatyczne z czasem dryfują w stronę umiarkowanego nurtu charyzmatycznego bądź nawet *stricte* pentekostalnego. Doskonałym tego przykładem jest Kościół Chwały. Widać to też na przykładzie Magazynu Chrześcijańskiego „Cel”, wydawanego przez ten Kościół w latach 2004–2012. W początkowych numerach tego pisma często pojawiał się Ulf Ekman i Aleksiej Lediajew, w dalszych numerach stopniowo zaczęły się pojawiać postacie z klasycznego nurtu pentekostalizmu (jak Smith Wigglesworth). Pismo przywiązywało wagę do tego, by nie podkreślać swej konfesyjności.

W warunkach polskich *trzecia fala* nie jest w stanie długo się utrzymać. Zbory są zbyt małe, aby normalnie funkcjonować i muszą tworzyć jakąś namiastkę denominacji. Kościół Chrześcijański „Nowe Życie” przystąpił do Kościoła Bożego, ale w dalszym ciągu zachował rejestrację. Kościół Chwały, Kościół Ewangeliczny „Misja Łaski” i inne nie stosują terminu zbór, lecz kościół. Dzięki takiej zmianie, wspólnoty te nie składają się ze zborów, lecz kościołów (w zamierzeniu megakościołów). Ma to na celu upodobnienie do Kościołów tego ruchu na świecie. Zmiana nomenklatury niczego nie jest jednak w stanie zmienić. Polska rzeczywistość weryfikuje założenia tego ruchu.

⁴⁰ Z. Pasek, dz.cyt., 36.

⁴¹ Tamże.

⁴² W bibliotece Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej książki te skatalogowane zostały w dziale „Herezje”.

Wspólnoty pochodzące z katolickiego Ruchu Odnowy należą albo do *drugiej*, albo do *trzeciej fali*. Na polskim gruncie nigdy nie powstały wspólnoty reprezentujące *pierwszą falę* (w USA powstawały takie wspólnoty). Dokładna klasyfikacja tych ugrupowań nie ma sensu, ponieważ owe wspólnoty prawie na pewno będą ulegać jeszcze ewolucji, w trakcie której mogą się przeorientować. Część z nich może się połączyć w większe związki⁴³, a część może się przyłączyć do już istniejących denominacji reprezentujących *pierwszą*⁴⁴ albo *drugą falę*⁴⁵, część może się rozwiązać⁴⁶. W warunkach polskich *trzecia fala* nie znajduje trwałego oparcia. Zbory powstają niemal wyłącznie w wielkich miastach, a wierni szybko zmieniają wyznanie. Charyzmatyczny charakter ma niezarejestrowany jeszcze Kościół Ewangeliczny Zgromadzenia Bożego.

8. LISTA WSPÓLNOT PENTEKOSTALNYCH I ICH KLASYFIKACJA

Biorąc pod uwagę wymienione wyżej kryteria, istniejące w Polsce ugrupowania o charakterze pentekostalno-charyzmatycznym (zarejestrowane i niezarejestrowane) należy klasyfikować następująco:

Pierwsza fala (klasyczni zielonoświątkowcy):

- Kościół Zielonoświątkowy
- Chrześcijańska Wspólnota Zielonoświątkowa
- Ewangeliczna Wspólnota Zielonoświątkowa
- pięćdziesiątnicy, znani zwykle jako „prostacy” (niezarejestrowani)
- stanowczy chrześcijanie (niezarejestrowani)
- inne grupy niezarejestrowane (np. „prawdziwi pięćdziesiątnicy” na Podlasiu⁴⁷)

Druga fala (neo-zielonoświątkowcy lub charyzmatycy):

- Kościół Boży w Chrystusie
- Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej
- Zbór Stanowczych Chrześcijan
- Kościół Boży
- Chrześcijański Kościół „Maranatha” w Wiśle
- Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”

⁴³ Np. utworzony w 1996 r. Zbór Ewangeliczny Horeb w 2000 r. zmienił nazwę na Kościół Pentekostalny i liczył wtedy 50 osób. W 2001 r. przystąpił doń Ewangeliczny „Jordan” w Gdyni i w 2005 r. liczył 75 osób, ale w 2011 r. Kościół liczył ok. 50 osób, (*Wyznania religijne...*, dz.cyt., 182) „Wrocław dla Jezusa” również powstał w wyniku połączenia dwóch małych wspólnot.

⁴⁴ Kościół Chrześcijański w Rypinie i Kościół Chrześcijański w Toruniu (w 1997) przeszły do Kościoła Zielonoświątkowego, (*Wyznania religijne...*, dz.cyt., 182.)

⁴⁵ Kościół Chrześcijański „Nowe Życie” w Świdniku wystąpił w 1997 z KChWE i funkcjonował jako niezależny związek, w 2005 r. siedziba zboru przeniesiona została do Lublina, następnie przystąpił do Kościoła Bożego, (*Wyznania religijne...*, dz.cyt., 170.)

⁴⁶ Rozwiązany został Zielonoświątkowy Kościół Przypowieści Salomona i Kościół Chrześcijan Pełnej Ewangelii Jezusa Chrystusa, (*Wyznania religijne...*, dz.cyt., 181.)

⁴⁷ Obszerny opis tej grupy w: I. Borowik, *Charyzma a codzienność : studium wpływu religii na życie codzienne*, Kraków 1990.

Trzecia fala (neocharyzmatycy):

- Centrum Biblijne „Jezus jest Panem”
- Kościół Chrześcijański w Warszawie
- Kościół Chwały
- Centrum Chrześcijańskie „Kanaan”
- Centrum Chrześcijańskie „Miecz Ducha”
- Chrześcijańskie Centrum „Nowa Fala”
- Kościół Chrześcijański „Wieczernik”
- Kościół Chrześcijański „Jezus Żyje”
- Kościół Chrześcijański „Miejsce Odnowienia”
- Kościół Ewangeliczny „Misja Łaski”
- Misja „Centrum Służby Życia”
- Zbór w Wodzisławiu Śląskim
- Kościół Chrześcijański „Arka” w Poznaniu
- Kościół Jezusa Chrystusa „Syjon” w Rzeszowie
- Wrocław dla Jezusa
- Chrześcijański Kościół „Dobra Nowina”

Trudne do sklasyfikowania:⁴⁸

- Chrześcijańskie Centrum „Pan jest Sztandarem”
- Kościół „Chrystus dla wszystkich”
- Kościół Pentakostalny
- Kościół „Misja dla Polski”
- Kościół Jezusa Chrystusa w Werbkowicach
- Kościół Jezusa Chrystusa Wiary Chrześcijańskiej
- Warszawski Kościół Międzynarodowy
- Kościół Chrześcijański ZOE (powstały w 2016 r.)

Pentekostalizm Jedności Bóstwa:

- Jednota Braci Polskich
- Zjednoczony Kościół Zielonoświątkowy
- Zbór Ewangelicznych Chrześcijan w Duchu Apostolskim
- Kościół Chrześcijański w Toruniu
- Apostolic World Christian Fellowship⁴⁹
- branhamowcy

9. PODSUMOWANIE

Od chwili powstania pentekostalizmu powstawały wciąż nowe doktryny, które na nowo kształtowały ten ruch religijny. Najpierw w latach powojennych pojawiła się praktyka umywania nóg podczas Wieczery Pańskiej, w 1968 r. pojawiła się nauka Branhama, której wpływ ograniczył się niemal wyłącznie do stanowczych

⁴⁸ Reprezentują one *drugą* lub *trzecią falę*.

⁴⁹ Niewielki zbór w Legnicy; wspólnota nie została zarejestrowana.

chrześcijan. W latach 80. pojawił się „ruch wiary”, który spowodował znaczącą dekompozycję na mapie polskiego ewangelikalizmu. Powstały nowe denominacje, szereg zborów się podzieliło, a niektóre zmieniły swoją przynależność denominacyjną. Około 1990 r. pojawił się nurt Nowej Reformacji Apostolskiej, a w końcu lat 90. ruch wstawienników. Oprócz tego pojawiały się też nauki o mniejszej skali oddziaływania („bracia norwescy”, „Toronto blessing”). Wciąż powstające nowe prądy powodują stałą dekompozycję szeroko rozumianego ruchu zielonoświątkowego w Polsce. Pomimo wielkiej liczby rozmaitych doktryn, polski ruch zielonoświątkowy dzieli się na trzy główne nurty: pentekostalizm, charyzmatycy (neopentekostalizm) i neocharyzmatycy.

BIBLIOGRAFIA

- Borowik I., *Charyzma a codzienność: studium wpływu religii na życie codzienne*, Kraków: Wydawnictwo Miniatura 1990.
- Blumhofer E.L., *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press 1993.
- Freston P., «Neo-Pentecostalism» in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony/ *Néo-pentecôtisme brésilien: problèmes de définition et luttes de pouvoir*, Archives des sciences sociales des religions 1999, nr 105, 145–162.
- Hollenweger W.J., *After Twenty Years Research on Pentecostalism*, International Review of Mission 75 (1986), nr 1, 3–12.
- Hydzik M., *Księga mojego życia*, Skoczów: Arka 2015.
- Jańczuk L., *Branhamizm w Polsce*, Studia Theologica Pentecostalia 3 (2015), 41–59.
- Kamiński M., *Kościół Zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988–2008: Studium historyczno-ustrojowe*. Warszawa: Warszawskie Seminarium Teologiczne 2012.
- Osteen J., *Moc twego wyznania*, Warszawa: ZKE 1980.
- Osteen J., *Burzenie warowni*, Warszawa: ZKE 1980.
- Pasek Z., *Ruch Zielonoświątkowy: Próba monografii*, Kraków: Nomos 1992.
- Pasek Z., *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*, w: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*, red. T.J. Zieliński, Warszawa – Katowice: Credo, 2004.
- Stitzinger J.F., *Spiritual Gifts: Definitions and Kinds*, The Master's Seminary Journal 14 (2003) 2, 143–176.
- Wagner C.P., *Strategies for Church Growth*, Ventura: Regal Books 1987.
- Wagner C.P., *The New Apostolic Churches*, Ventura: Regal Books 1998.
- Wagner C.P., *Churchquake!*, Ventura: Regal Books 1998.
- Wagner C.P., *Changing Church*, Ventura: Regal Books 2004.
- Wichary M., *Nowa reformacja czy deformacja? Nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej reformacji na przykładzie teologii reformowanej*, Toruń: Konsekrea 2007.
- Wimber J., *Power Evangelism*, San Francisco: Harper and Row 1986.
- Wyznania religijne stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2009–2011*, red. P. Ciecieląg i M. Haponiuk, Warszawa: GUS, 2013.

PENTECOSTAL COMMUNITIES IN POLAND AND THEIR CLASSIFICATION

Summary

Since the beginning of the Pentecostal Movement, several new doctrines have arisen, which have reshaped the Movement in new ways. In the postwar years, the practice of foot-washing during the Lord's Supper appeared. In 1968 the Branhamists appeared, whose influence was limited almost exclusively to the Determined Christians. In the 80s, the Faith Movement appeared, which caused a significant decomposition on the map of Polish evangelicalism. Several new denominations were created and several others were divided, some Churches changed their denominational affiliation. Around 1990, the New Apostolic Reformation appeared and at the end of the 90s, a movement of intercessors began. In addition, there were also teachings with a smaller scale of impact (Brunstad Christian Church, „Toronto blessing”). Every new trend created a permanent decomposition of the widely understood Pentecostal movement in Poland. Despite the large number of different doctrines, the Polish Pentecostal movement is divided into three main waves: Pentecostalism, Charismatics (Neo-Pentecostalism) and Neo-Charismatics.

Key words: Pentecostalism, Pentecostals, Charismatics, Neo-Pentecostals, Neo-Charismatics

Nota o Autorze

Leszek JAŃCZUK (ur. 1965), doktor nauk teologicznych (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 2005), uczestniczył w przekładzie Biblii Ekumenicznej organizowanym przez Towarzystwo Biblijne w Polsce. Jest wykładowcą w Wyższej Szkole Teologiczno-Społecznej w Warszawie.

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK
*Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław*

KATOLICKO-LUTERAŃSKI DIALOG NA TEMAT ROLI I MIEJSCA KOŚCIOŁA W ZBAWCZYM DZIELE CHRYSYTA OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DO WSPÓLNEJ DEKLARACJI W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU

Słowa kluczowe: Kościół, usprawiedliwienie, ekumenizm, kapłaństwo

1. Wprowadzenie. 2. Dialog katolicko-luterański. 3. Zróżnicowany konsensus. 4. Urząd kościelny. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Miejsce Kościoła i jego rola w dziele zbawczym Chrystusa oraz eklezjalne pośrednictwo łaski stanowią dla luteranów i katolików odwieczny punkt sporu. Żadna ze stron ekumenicznego dialogu nie neguje tak pojętej rzeczywistości Kościoła, różnica dotyczy jednak treściowego znaczenia tych wyrażeń¹. Celem niniejszego artykułu² jest ukazanie nauki o Kościele w świetle dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego od Soboru Watykańskiego II (1962–1965) do *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*³.

2. DIALOG KATOLICKO-LUTERAŃSKI

Dialog ekumeniczny między Kościołem Rzymskokatolickim a Światową Federacją Luterąską rozpoczął się po Soborze Watykańskim II. W 1967 r. utworzono Międzynarodową Komisję Studiów i zlecono jej opracowanie tematu: *Ewangelia*

¹ J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006, 248.

² Niniejszy tekst został wygłoszony na konferencji naukowej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie w grudniu 2016 r. Jego podstawą jest fragment mojej monografii *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, zwł. 248–268.

³ *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, 139–168.

a Kościół. Cztery lata później Komisja opublikowała raport, w którym podkreślono, że osiągnięto zróżnicowaną zgodność co do faktu, że Ewangelia powinna stanowić normę i kryterium dalszego działania. Doszło do zbliżenia poglądów na takie zagadnienia jak: Pismo Święte i Tradycja, rozumienie usprawiedliwienia, zadanie Kościoła we współczesnym świecie. Członkowie Komisji reprezentujący Kościół Rzymskokatolicki zwrócili się do Stolicy Apostolskiej, by podjąć teologiczny dialog nad luteraniskim urzędem duchowym. Przedstawiciele Kościoła Ewangelickiego nie wykluczali natomiast, że urząd papieża może być widzialną oznaką jedności Kościoła, przy jednoczesnym założeniu, że zostanie on podporządkowany prymatowi Ewangelii⁴.

Drugi etap rozmów obejmował lata 1973–1984. W tym czasie powstały cztery dokumenty problemowe i dwa okolicznościowe. Teksty problemowe dotyczyły następujących dokumentów: *Wieczera Pańska*⁵ (1978), *Drogi do wspólnoty*⁶ (1980), *Urząd duchowny w Kościele*⁷ i *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luteraniskiej wspólnoty kościelnej*⁸ (1984). Dokumentami okolicznościowymi były: *Wszyscy pod jednym Chrystusem*⁹ (1980), oraz *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*¹⁰ (1983).

Kolejny etap dialogu odbywał się w latach 1986–1993. Owocem tego etapu dialogu ekumenicznego jest raport *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*¹¹ (1993). Zwieńczeniem czwartej fazy dialogu była *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (1999).

3. ZRÓŻNICOWANY KONSENSUS

Zróżnicowany konsensus osiągnięty w nauce o usprawiedliwieniu opiera się na założeniu, że łaska Boża nie wyklucza ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym. Zasadniczy problem dotyczy odpowiedzi na szereg pytań związanych z określeniem miejsca Kościoła w dziele zbawienia: czy Kościół jest tylko owocem usprawiedliwiającej łaski, wspólnotą usprawiedliwionych, czy jest także środkiem, dzięki któremu wierzący otrzymują usprawiedliwienie? W jaki sposób Kościół pośredniczy w przekazywaniu Bożej łaski? Jak głęboko w rozumieniu kategorii sakra-

⁴ *Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. „Raport z Maltę”, nr 66, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luteraniski*, cz.1: 1965–1981, Lublin 1985, 117–137.

⁵ *Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 141–167.

⁶ *Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 169–198.

⁷ *Urząd duchowny w Kościele*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1987, nr 1, 41–69.

⁸ *Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luteraniskiej wspólnoty kościelnej*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne (1993) 2, 31–78.

⁹ *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, dz.cyt., 199–205. Dokument opublikowany z okazji 450-lecia Konfesji Augsburskiej.

¹⁰ *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1983, nr 4, 74–79. Dokument wydany z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra. Zob. M. Składanowski, *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luteraniskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, Studia Teologiczne. Nowe życie w Chrystusie 33 (2015), 65–79.

¹¹ *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1995, nr 2, 43–138.

mentalności i współudziału ludzkiej rzeczywistości w zbawczym działaniu Boga tkwi nadal istotna rozbieżność pomiędzy luteranami i katolikami? Co oznacza mówienie o „kościelnym pośrednictwie” i czy Kościół jako środek zbawienia ma konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem albo stanowi tylko zewnętrzne ramy, w obrębie których może dokonać się spotkanie z Bogiem i wydarzenie usprawiedliwienia? Istnieje ciągle pytanie – jak pisze Y. Congar – czy Kościół założony przez Chrystusa z jego hierarchiczną strukturą urzędu i kapłaństwa stanowi istotny element religijnych relacji, czy też relacje te dochodzą do skutku bezpośrednio na osobistej płaszczyźnie między człowiekiem a Bogiem¹²?

Podpisana *Deklaracja* musi pociągnąć za sobą dogmatyczne implikacje również na gruncie eklezjologii, aby nie było słyszane narzekanie, że dialog między Kościołami i podpisany dokument na temat usprawiedliwienia właściwie nic nie zmienił. Obie strony dialogu wspólnie wyznają, że ostatecznie chodzi o różne, historycznie uwarunkowane, rozłożenie akcentów na dwa zasadniczo nierozdzielne aspekty bytu Kościoła, który z jednej strony jest odbiorcą i miejscem zbawienia, z drugiej – instrumentem pośredniczącym, „sakramentem” zbawienia. Obie strony przyjmują powyższe określenia za komplementarne, choć luteranie zwracają uwagę na to, żeby Kościół był rozumiany przede wszystkim jako owoc zbawczego działania Boga, a katolicy – aby zachowano aspekt Boskiego posłannictwa i pośredniczącej roli Kościoła. Komplementarność sposobów rozumienia zbawczej funkcji Kościoła pozwala obu stronom dialogu mówić o Kościele jednocześnie jako owocu usprawiedliwiającej łaski i pośredniku, dzięki któremu wierzący otrzymują dostęp do usprawiedliwiającej łaski. Z tego względu tak dla katolików, jak i luteranów Kościół ma konstytutywne znaczenie w relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem.

Kościelne pośrednictwo pozostaje w ścisłej relacji i zależności od zbawczego udzielenia się Boga w Chrystusie. Obie strony różnią się w ocenie stopnia owej zależności. Luteranie mówią o pośrednictwie „pasywnym”, polegającym przede wszystkim na świadczeniu o otrzymanej łasce odkupienia. Według przekonania katolików pośrednictwo Kościoła dzięki otrzymanym prerogatywom i środkom ma charakter aktywnego i skutecznego przekazywania Chrystusowych darów zbawienia. Przy czym Kościół nie jest autonomicznym podmiotem zbawienia i nie dysponuje zbawieniem. W świetle poczynionych uzgodnień, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia Kościoła jako sakramentu, strona luterska zdaje się przyjmować inkluzywną interpretację zasady *solus Deus* i *solus Christus*. Kościół, rozumiany jako święty i grzeszny, zajmuje bowiem w przekonaniu obu stron istotne miejsce w trwałym przekazie zbawienia Chrystusowego.

Stronie katolickiej w ciągu długiej debaty ekumenicznej udało się częściowo ukazać, że w tradycji katolickiej istnieje takie zastosowanie pojęcia Kościoła jako sakramentu¹³, które rozprasza ogromną część luterskich zastrzeżeń i zarzutów.

¹² Y. Congar, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, 150.

¹³ J.M. Lipniak, dz.cyt., 250–251. Określenie Kościoła jako sakramentu dzięki dokumentom Soboru Watykańskiego II stało się istotną częścią składową katolickiej eklezjologii. Istnieje pokaźna liczba prac poświęconych temu tematowi. Szczególnie okres posoborowy obfitował w tego rodzaju opracowania, co było świadectwem szerokiej recepcji tego pojęcia. Wśród licznych pozycji

Rozstrzygające w tej kwestii wydaje się podkreślenie przez katolików całkowitej zależności i podległości Kościoła wobec Chrystusa oraz wyraźne odżegnanie się od jakiegokolwiek ich utożsamienia¹⁴. Usunięcia wszystkich zastrzeżeń i całkowitej jedności poglądów nie udało się jednak uzyskać. Wydaje się, że w świetle po-

należy wymienić: O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955; K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960; A. De Bovis, *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962; P. Kijnzle, *Sakramente und Ursakramente*, FZThPh 10 (1963), 428–444; E. Schillebeeckx, *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965; tenże, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; tenże, *Gott, Kirche, Welt* (Gesammelte Schriften, t. 2), Mainz 1970; G. Barauna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. 1 i 2, Freiburg 1966; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970; S. Moysa, *Mysterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, Kraków 1970, 17–20; A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München 1971; T. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979; tenże, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1990; tenże, *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt*, w: *Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg im Br. 1984; K. Rahner, *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, München 1974; tenże, *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976; Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; S. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982; O.H. Pesch, *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, w: *Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, 317–340; S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin 1984; W. Kasper *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg im Br. 1984, 221–239.

¹⁴ Swoje przekonania co do rozumienia sakramentalności Kościoła i wypływających stąd konsekwencji obie strony wyraziły szczegółowo w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*. Punktem wyjścia wyjaśnienia sakramentalności Kościoła stało się potwierdzenie przez obie strony w kontekście eklezjologicznym nadrzędnego miejsca Ewangelii jako orędzia zbawienia, przekazywanego przez Słowo i Sakrament. W ich służbie stoi Kościół, który, pełniąc pośrednictwo Ewangelii, pełni jednocześnie funkcję pośrednika zbawienia. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 118–119; por. *Raport z Malt*, nr 16. Strona luterkańska sformułowała jednak poważne zastrzeżenia odnośnie do rozumienia Kościoła jako sakramentu. Opierając się na poglądzie o obiektywnym oddziaływaniu Słowa i Sakramentu jako ustanowionych przez Boga środków łaski, które stają się skuteczne w Kościele, luteranie przyjęli wprowadzić, że w znaczeniu pochodnym Kościół jest narzędziem zbawienia, ale jednocześnie stwierdzili, że chociaż „pośrednicząca działalność Kościoła i zbawcza działalność Boga łączą się w jedno, to jednak oba rodzaje działalności różnią się wyraźnie od siebie”. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 127. Nie może bowiem ulec zatarciu różnica, że wyłącznie Chrystus, a nie Kościół, wyjednał zbawienie i obdarza nim wierzących. Kościół pozostaje całkowicie w służbie Chrystusa. Podstawowe założenia luteranizmu mogą zostać zagrożone – zdaniem luterkańskich członków Komisji – w przypadku stosowania w odniesieniu do Kościoła ujęcia sakramentu. Odpowiadając na obawy luteranów, strona katolicka stwierdziła, że pojęcie Kościoła jako sakramentu ma na celu bliższy opis jego istoty i uniwersalnego posłannictwa, podkreślając instrumentalny wymiar Kościoła. Istota Kościoła – w myśl teologii soborowej – wyraża się w jego chrystocentrycznym charakterze. Oznacza to, że fundamentem Kościoła i racją jego istnienia jest Chrystus i Jego uniwersalne dzieło zbawcze (por. KK 1). Chrystus jest pierwszym sakramentem, prasakramentem spotkania człowieka z Bogiem. W podobny sposób Kościół jest sakramentem zmartwychwstałego Chrystusa i pierwszym sakramentem w relacji do siedmiu sakramentów. Katolicy członkowie Komisji stwierdzili, że teologia katolicka jednoznacznie i całkowicie łączy sakramentalność Kościoła z Chrystusem, a bezpośrednią implikacją pojęcia sakramentalności Kościoła jest jego „radykalna zależność od Chrystusa”, *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 122.

wyższych uzgodnień, jak również zgłaszanych zastrzeżeń, teologia katolicka będzie musiała zrewidować swój język teologiczny dotyczący opisu zbawczej funkcji Kościoła. Musimy mieć świadomość, że jeśli w eklezjologii zaciemni się charakter daru i łaski, jako podstawy istnienia Kościoła, oraz zniweluje napięcie między obecną a jeszcze nie spełnioną rzeczywistością zbawczą, zaistnieje niebezpieczeństwo, że działanie i aktywność Kościoła utraci świadomość swej tymczasowości, która jest wynikiem z jednej strony przyszłego ostatecznego spełnienia, z drugiej – historycznej ograniczoności i skończoności. Gdzie brak struktury myślenia, kładącej nacisk na stałe podporządkowanie Kościoła Chrystusowi, tam nie trudno o nieporozumienia w relacjach z luteranami. Ważne jest, że w istocie zarówno katolicy, jak i luteranie mogą mówić o usprawiedliwieniu w Kościele oraz przez Kościół, ale nieodzwonane jest takie przedstawienie kościelnego pośrednictwa łaski Bożej, aby nie naruszać fundamentalnego paradygmatu Kościoła potrzebującego zbawienia¹⁵.

Kościół luterński akcentuje rozumienie Kościoła jako rzeczywistości zarazem świętej i grzesznej. Zdaniem luteranów mówienie o Kościele jako sakramencie nie może sprzeciwiać się powyższemu faktowi¹⁶. Katolicy wyjaśnili, że pojęcie sakramentu w odniesieniu do Kościoła stosowane jest zawsze w sensie analogicznym. Służy ono do wyrażenia złożonej rzeczywistości Kościoła, na którą składa się zewnętrzna widzialna struktura i ukryta duchowa rzeczywistość. Sakramentalność Kościoła wskazuje na skuteczną zbawczą obecność Chrystusa w Kościele. W perspektywie sakramentalnej Kościół służy przekazywaniu zbawienia wszystkim ludziom. Zbawcza służba Kościoła dokonuje się przy tym wyłącznie wskutek ożywiającej mocy Ducha Świętego. Cała aktywność zbawcza Kościoła wspierana jest przez Ducha Świętego. W przekonaniu strony katolickiej z pojęcia sakramentalności nie można zatem wnosić o tożsamości Kościoła z Chrystusem. Potwierdzeniem tej tezy są katolickie poglądy, że także poza organizmem Kościoła istnieją pierwiastki uświęcenia i prawdy; że działalność zbawcza Boga dokonuje się również tam, gdzie nie przyjęto jeszcze Ewangelii; że Kościół nie jest wolny od potrzeby ciągłej reformy i nawrócenia. Sakramentalność Kościoła nie implikuje więc w przekonaniu katolików eklezjalnej i autonomicznej podmiotowości zbawczej, lecz ukazuje ścisłą zależność Kościoła od Chrystusa, który umieścił go w kontekście skutecznego udzielania zbawienia wszystkim ludziom¹⁷. Instrumentalizacja Kościoła w dziele zbawienia rozumiana jest więc w ścisłym związaniu z Chrystusem, który włącza go w aktywne, choć nie w autonomiczne, pośrednictwo zbawienia. Powyższe wyjaśnienia strony katolickiej odnośnie do treści implikowanych przez rozumienie Kościoła jako sakramentu pozwoliły luteranским członkom Komisji na przyznanie istnienia realnego

¹⁵ J.M. Lipniak, dz.cyt., 252–253.

¹⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 129: „Chodzi o ustalenie relacji zachodzącej między rozumieniem Kościoła o „sakramentu” a rozumieniem go jako Kościoła świętego i grzesznego. W odróżnieniu od chrztu i Wieczery Pańskiej, których egzystencja sprowadza się do faktu bycia narzędziem i znakiem, Kościół jest narzędziem i znakiem zbawienia jako wspólnota tych, którzy je otrzymują. Innymi słowy: Kościół jest narzędziem i znakiem jako wspólnota wierzących, którzy jako usprawiedliwieni i święci są zarazem grzeszni. Teologia luterńska zwraca w ten sposób uwagę na to, że nazywanie Kościoła „sakramentem” nie może być sprzeczne ze stwierdzeniem, że jest on święty i grzeszny zarazem”.

¹⁷ Tamże, nr 123–124; por. KK 8; 16; 48; DE 3; 6; KDK 22.

związku z ujęciem katolickim, które w istocie nie sprzeciwia się założeniom teologii luterkańskiej¹⁸.

Mimo to Kościół luterkański stwierdza, że wyjaśnienia te nie usuwają całkowicie zastrzeżeń jego teologii wobec mówienia o Kościele jako sakramencie. Po stronie luterkańskiej nadal formułuje się pytanie: w jakim stopniu zaproponowana w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* interpretacja wypowiedzi Soboru Watykańskiego II znajduje uznanie w całokształcie katolickiej teologii i nauczaniu¹⁹?

Dokonując więc recepcji dokumentów ekumenicznych, warto zastanowić się i poddać krytyce propozycję, aby rzeczywiście zastąpić pojęcie „sakrament” w odniesieniu do zbawczej instrumentalizacji Kościoła, a w zamian używać określeń „znak” i „narzędzie”, lub też wypracować inny język teologiczny pozbawiony już dwuznaczności. Takie podejście do powyższego zagadnienia pozwoliłoby jeszcze bardziej podkreślić zgodę obu stron w tak ważnej dziedzinie jak eklezjologia. Tym bardziej że obie strony dialogu zgadzają się co do faktu, że związku Chrystusa z Kościołem nie można tak przedstawiać, by zaciemniać nierównorzędność tej relacji. Zarówno katolicy, jak i luteranie wyznają, że na podstawie pism Nowego Testamentu relacja Chrystusa do Kościoła opiera się jednocześnie na jedności i odmienności, wykluczając w ten sposób jakąkolwiek tożsamość²⁰. Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu jest przede wszystkim Kościołem odkupionym i obdarowanym, który wyłącznie dzięki Chrystusowi poprzez Słowo i Sakrament jest miejscem skutecznego udzielania zbawienia. Istnieje też zgoda, że ani ludzie, ani Kościół nie mogą być sprawcami zbawienia, ani też nim dysponować. Zbawienie zawsze pozostaje darem²¹.

Pomocą w dialogu może okazać się *Wspólna deklaracja*, która może pozytywnie wpłynąć na zbliżenie w bardzo newralgicznej kwestii, jaką jest wyraźnie zarysowana różnica poglądów dotycząca autorytetu urzędu kościelnego w podejmowaniu wiążących decyzji prawnych oraz stopnia ich podporządkowania Ewangelii. Luteranie przyznają, że CA 28 nadaje biskupom²² wyraźne, dwojakiego rodzaju uprawnienia jurysdykcyjne. Jedne wypływają z prawa Bożego, do których zalicza odrzucanie nauki niezgodnej z Ewangelią i wyłączanie ze społeczności Kościoła. Drugie pochodzą z ustanowienia ludzkiego i zalicza do nich między innymi uprawnienia w kwestiach małżeńskich, obrzędów kościelnych, dyscypliny nabożeństw czy też przepisów pokarmowych. Wszelkie uprawnienia jurysdykcyjne należy jednak pojmować ściśle w ramach urzędu pastoralnego. Uprawnieniom tym nie odpowiada żaden środek przymusu, lecz jedynie Słowo, któremu należy się posłuszeństwo. Jednakże każde działanie urzędu niezgodne z jego powołaniem – w ramach pierwszej grupy uprawnień jurysdykcyjnych naruszające treść Ewangelii, natomiast w ramach drugiej grupy zmierzające do wiążącego i koniecznego charakteru – pozwala

¹⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 128. Zob. J.M. Lipniak, dz.cyt., 254.

¹⁹ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 134.

²⁰ D. Wendebourg, „*Kirche und Rechtfertigung*“. *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, 93.

²¹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 254–255.

²² Ze względu na występujący w luteranizmie brak jasnego rozróżnienia teologicznego między biskupem a księdzem uprawnienia i funkcje biskupie można odnieść również do księży.

wierzącemu na odmówienie posłuszeństwa. Kryterium rozstrzygającym w ocenie prawidłowości działania urzędu, zdaniem luteranów, jest nauka o usprawiedliwieniu, która sprzeciwia się ograniczaniu wolności chrześcijańskiej i nakładaniu dodatkowych ciężarów podważających moc Ewangelii²³. W tej perspektywie strona luterkańska krytykuje zbytne usamodzielnienie i zabsolutyzowanie instytucji prawa w Kościele, które mogłoby prowadzić do nadania jej charakteru warunku zbawienia. Koncentracja na eklezjologicznej zasadzie *satis est* ma na celu odróżnienie i przyporządkowanie prawa Ewangelii oraz zagwarantowanie chrześcijańskiej wolności w Kościele. Jurysdykcyjna funkcja urzędu w ujęciu luterkańskim jest więc ściśle ograniczona przez kryterium nauki o usprawiedliwieniu. Stosowanie tego kryterium nie podlega jednak żadnemu unormowaniu, lecz opiera się na luterskiej zasadzie jasności i oczywistości Ewangelii. W praktyce jest zatem pozostawione subiektywnej wrażliwości wierzących²⁴.

Kościół katolicki przyznaje, że także w jego ujęciu jurysdykcję kościelną sprawowaną przez biskupów należy postrzegać w ramach pastoralnej troski o zbawienie ludzi. Władzę biskupa katolicy wyprowadzają z ustanowienia Chrystusa. Pełnienie władzy przez biskupów dokonuje się w imieniu Chrystusa. Władza ta, także w swym wymiarze jurysdykcyjnym, podporządkowana jest założeniu, że Kościół jest wspólnotą zbawienia opartą na wierze i sakramentach. W tej perspektywie również kanony prawne mają przyczynić się do wypełnienia misji zbawczej Kościoła, odwołującej się do sumienia i nieskrępowanej decyzji wiary. „Zamiarem prawodawstwa kościelnego jest dopomożenie wierzącym, aby możliwie jak najlepiej dostrzegli i wypełnili swoje prawa i obowiązki poznane w świetle wiary”²⁵. Prawo jest więc w ujęciu katolickim normatywną funkcją wiary, dlatego nie przewiduje się możliwości odmówienia mu posłuszeństwa, a jedynie działanie przeciw literze prawa. Prawo Boże, a nie kościelne, ustanawia wspólnotę ludzi wierzących, obdarowując ją jednocześnie zbawieniem. Prawo kościelne może więc wiązać tylko w sumieniu, zakładając wcześniejszą wolną decyzję wiary²⁶.

Obie strony dialogu ekumenicznego zgadzają się, że Kościół pojęty jako wspólnota potrzebuje autorytetu do utrzymania porządku i pełnienia funkcji kierowni-

²³ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 230–234.

²⁴ J.M. Lipniak, dz.cyt., 254.

²⁵ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 239; Por. Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, 208n.

²⁶ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 240: „Teologia katolicka nie mówi wprawdzie ogólnie o zastrzeżeniu wobec charakteru wiążącego prawa kościelnego, lecz w indywidualnych przypadkach liczy się z możliwością konfliktu. Zbawienie człowieka ma rangę najwyższego prawa. Jeśli w konkretnej sytuacji zastosowanie istniejących kanonów miałoby przynieść uszczerbek lub nawet zagrozić zbawieniu człowieka, wówczas powstaje przypadek, w którym wierzący w Chrystusa, okazujący pełną gotowość posłuszeństwa prawu kościelnemu i dający temu dowody w konkretnym życiu, mógłby lub nawet musiałby podjąć decyzję przeciw literze prawa, gdyż na bazie swojej wiary czułby się upoważniony lub nawet zobowiązany do tej decyzji sumienia”. Wyrażone wyżej przekonanie jest zgodne z DWR 2: „[...] wolność [religijna] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia [...]”, zob. DWR 11; 12.

czych. W obu Kościołach istnieją wykształcone w rozwoju historycznym różne formy sprawowania autorytetu. Istnienie autorytetu kościelnego nie sprzeciwia się – w ocenie obu stron – nauce o usprawiedliwieniu. Różnice pojawiają się jednak w rozumieniu i posługiwaniu się prawem kościelnym. Luteranie zgłaszają wyraźne zastrzeżenia wobec wiążącego charakteru jurysdykcyjnych rozstrzygnięć urzędu biskupiego, obawiając się, że doprowadzi to do zbyt jurydycznego rozumienia kościelnego porządku, a w konsekwencji do podważenia nadrzędnej pozycji Ewangelii w Kościele. Strona katolicka podkreśla z kolei, że prawo kościelne służy ostatecznie zbawieniu człowieka i prawo jurysdykcji kościelnej do wiążących decyzji skutecznie przyczynia się do zachowania Ewangelii w Kościele²⁷.

Niestety, pomimo upływu lat i podpisanych dokumentów, dalej nie doczekaliśmy się krytycznej oceny stwierdzenia zawartego w raporcie *Kościół i usprawiedliwienie*, iż kościelne prawo winno być podporządkowane Ewangelii i jej służyć. Stanowisko to, podzielane przez obie strony, wydaje się jedynie teoretycznym postulatem, nie rozstrzygającym problemu właściwej praktyki kościelnej. Luterkańskie stanowisko, umieszczające ostateczne kryterium oceny decyzji urzędu kościelnego w nauce o usprawiedliwieniu, wydaje się ulegać zbyt niemu subiektywizmowi i dowolności. W praktyce może to oznaczać odmówienie urzędowi kościelnemu prawa do jakichkolwiek decyzji. Stwierdzenie, że „urząd kościelny może sprawować funkcję jurysdykcyjną w sposób uprawniony w ramach określonych przez naukę o usprawiedliwieniu”²⁸, nie określa właściwie rzeczywistych uprawnień urzędu kościelnego w zakresie jurysdykcji. Trudno więc mówić tu o osiągnięciu jakiegoś porozumienia, zwłaszcza że katolicy stoją na stanowisku, iż prawo jest normatywną funkcją zobowiązującej decyzji wiary, a więc ma zawsze moc wiążącą i wymaga posłuszeństwa. Obie strony zatrzymały się na ogólnych i w konsekwencji niejasnych wypowiedziach²⁹.

4. URZĄD KOŚCIELNY

Kościół rzymskokatolicki i Kościół luterkański, mówiąc o istotnym i konstytutywnym znaczeniu urzędu dla Kościoła, nie przemilczają jednak istotnych i dzielących różnic. Nieodzowność urzędu kościelnego nie jest bowiem tożsama z nieodzownością istnienia jego historycznych form. Stąd również różna interpretacja teologiczna powstałych w historii form urzędu kościelnego³⁰. Obie strony ekumenicznego dialogu są zgodne, że powstanie różnych form urzędu kościelnego nie można ograniczyć jedynie do zwykłego procesu socjologicznego. Choć sam rozwój jest różnie postrzegany przez obie strony, pozostaje zgodność, że wypływa on z samej natury Kościoła, a zatem pozostaje w ścisłym związku z działaniem Ducha Świętego³¹.

²⁷ J.M. Lipniak, dz.cyt., 257.

²⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 234.

²⁹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 257.

³⁰ *Urząd duchowy w Kościele*, nr 40, 46.

³¹ Tamże, nr 45: „W obu Kościołach istnieją urzędy lokalne, związane ze wspólnotami, i urzędy ponadlokalne regionalne. Fakt ten, w przekonaniu obu Kościołów, nie jest tylko wynikiem czysto

Odmienne poglądy dotyczą znaczenia uformowania się i przekształcenia urzędu nadzoru (*episkopé*) w historyczny urząd biskupi, związany z przekazywaniem sukcesji apostołskiej. Luteranie przyjmują pogląd, według którego urząd nadzoru i przewodniczenia rozwinął się pod wpływem Ducha Świętego i stanowi dla Kościoła istotny element³². Księgi wyznaniowe kilkakrotnie podkreślają wolę zachowania episkopalnej organizacji Kościoła³³. Jeśli w dialogu powstanie urzędu biskupiego zestawia się z powstaniem kanonu biblijnego i starokościelnych wyznań wiary, to można sądzić, że urzędowi temu nadaje się równie trwałe i istotne znaczenie. Luteranie „nie mogą się jednak zgodzić na to, aby urząd nadzoru kościelnego w formie, jaka ukształtowała się w wyniku historycznego rozwoju, był uznawany za czynnik, który współdecyduje o bycie samego Kościoła”³⁴. Podstawą luteranckiego stanowiska jest eklezjologiczne rozróżnienie CA 7 na elementy konieczne (*satis est*) i niekonieczne (*nec necesse est*) w istnieniu i jedności Kościoła. Trójstopniowy podział urzędu kościelnego – według opcji luteranckiej – nie stanowi elementu koniecznego w trwaniu Kościoła. Każde inne stanowisko budzi obawę o zagrożenie suwerenności Bożego działania zbawczego w Chrystusie i bezwarunkowości zbawienia, o którą chodzi reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu. Nadanie historycznie ukształtowanym strukturalnym kościelnym charakteru konieczności byłoby – z punktu widzenia luteranów – zrównaniem ich z Ewangelią, która jako jedyna, obok sakramentów, ma status nieodzowności dla zbawienia i istnienia Kościoła. Strona katolicka, uznając urząd biskupi za konieczny dla Kościoła, odrzuca podejrzenie, jakoby równoważyła znaczenie tegoż urzędu ze Słowem i Sakramentem³⁵.

ludzkiego i historycznego rozwoju albo jakąś czysto socjologiczną koniecznością. Widzą w nim raczej owoc działania Ducha Świętego, którego to działania Kościół doświadczał i stwierdzał od początków swego istnienia. Rozwinięcie się jednego urzędu kościelnego w różne urzędy można w konsekwencji rozumieć jako fakt pozostający w głębokim związku z samą naturą Kościoła”. *Jedność przed nami*, nr 97: „Luteranie, podobnie jak katolicy, mogą uznać za owoc działania Ducha Świętego historyczne zróżnicowanie jednego urzędu apostołskiego na urząd o charakterze bardziej lokalnym i bardziej regionalnym; [...]”.

³² *Drogi do wspólnoty*, nr 23; *Urząd duchowny w Kościele*, nr 45; 49; *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 191.

³³ CA 28; por. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, nr 22.

³⁴ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 192. Cenne uzgodnienia na temat pochodzenia, charakteru, fikcji, modeli i sposobów pełnienia urzędu nadzoru (*episkopé*) powstały także w innych dialogach międzywyznaniowych: Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976), dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*, cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); ARCIC II, *The Final Report*, London 1982, 47–100, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Canterbury 1973, 17–24. Dokumenty te ukazują między innymi dowartościowanie urzędu biskupiego po stronie protestanckiej jako formy służenia Kościołowi. Grupa z Dombes i *Dokument z Limy* nr 37 i 38 dostrzegają w posługiwaniu biskupim istotny znak apostołskości całego Kościoła. Podkreśla się przy tym chrystocentryczny charakter posługiwania zwierzchnictwa. Różnicę między prezbiterem a biskupem wyjaśnia się w sposób funkcyjny, *Posługiwanie episkopé*, nr 33; *Autorytet w Kościele*, cz. 1 nr 8. Strona luterancka w USA IV nr 28 wyraża akceptację katolickiej formy biskupstwa jako zgodnej z modelem biblijnym. H. Schütte, *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Konsequenzen*, KNA-ÖKI, 13. Februar 1996, 8, 5–9.

³⁵ J.M. Lipniak, dz.cyt., 258–259.

Obie strony w rozwoju historycznym urzędu kościelnego widzą owoc Ducha Świętego. Różnica pojawia się jednak w teologicznej ocenie konkretnych form tego rozwoju. W ocenie katolików historyczny rozwój doprowadził do trwałej formy ordynowanego urzędu, który choć rozumiany jako jeden sakrament święceń, ma trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. Urząd ten – według katolików – jest formą urzędu poapostolskiego i wywodzi się bezpośrednio z Biblii. Na Soborze Trydenckim uznano ową strukturę jako pochodzącą z postanowienia Bożego (*divina ordinatione*), a zatem jako kierowaną, chcianą i poświadczaną przez Opatrzność Bożą³⁶. W tej perspektywie katolicy uważają historycznie powstały urząd za instytucję Boską, która dzięki sukcesji apostoelskiej stała się konieczną kontynuacją funkcji apostołów w zakresie opieki nad Kościołem. Dlatego urząd biskupi i jego pozostawanie w sukcesji apostoelskiej uchodzą w przekonaniu katolików za istotne, konieczne i nieodzowne dla Kościoła³⁷. Konieczności tej nie rozumieją jednakże w sensie autonomicznym i absolutnym. Kościół katolicki uważa, że konieczna i niezbędna dla zbawienia jest Ewangelia, rozumiana jako Słowo i Sakrament. Natomiast urząd biskupi, przekazywany dzięki sukcesji apostoelskiej, stoi w jej służbie. Ponadto jako narzędzie Ducha Świętego urząd biskupi, pozostający w ciągłości z normatywną tradycją apostołską, służy ponadhistorycznej identyfikacji i integracji Kościoła. „W tym sensie – w rozumieniu katolickim – urząd biskupi jest niezbędną służbą na rzecz Ewangelii, która jest z kolei czynnikiem niezbędnym dla zbawienia”³⁸.

Kościół luterński zna rozróżnienie między biskupem a proboszczem (pastorem). W ich ocenie jednak rozróżnienie to pochodzi z prawa ludzkiego. W związku z tym, choć uznaje się nieodzowność urzędu nadzoru do zachowania ciągłości jedności Kościoła, ze względu na obawy o zagrożenie bezwarunkowości zbawienia, nie nadaje się charakteru konieczności jego historycznej formie i sposobowi jego przekazywania³⁹.

Oba Kościoły mówią zatem o istotnym, czy też nieodzownym charakterze urzędu nadzoru, który w przypadku katolików jest tożsamy z przekazywanym w sukcesji apostoelskiej urzędem biskupim. Dla katolików więc historyczny urząd biskupi ma walor konieczności i nieodzowności dla Kościoła. Jakkolwiek strona luterska nie neguje ważności i znaczenia urzędu biskupiego, nie przypisuje mu jednak eklezjalnej konieczności. Obie strony upatrują różnicę w sposobie oceny urzędu biskupiego⁴⁰.

³⁶ DS 1776; BF 7, 551; por. J. Roloff, *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, 136–153.

³⁷ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 194–196; por. *Urząd duchowny w Kościele*, nr 48.

³⁸ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 196.

³⁹ G. Muller, *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, 154–173.

⁴⁰ *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 197. Tem oceny znaczenia urzędu biskupiego i jej uwarunkowaniem jest szerszy problem relacji między Kościołem i zbawieniem. Luteranie reprezentują stanowisko, według którego za konieczną dla istnienia Kościoła można uznać jedynie Ewangelię, zwiastowaną w Słowie i Sakramencie, która jest jednocześnie czynnikiem koniecznym do zbawienia. Inne rzeczywistości kościelne mogą uchodzić jedynie za ważne lub pożądane. Według luteranów, Ewangelii i urzędu biskupiego nie można rozumieć jako rzeczywistości znajdujących się na jednej płaszczyźnie znaczeniowej. Waleru rozstrzygającego nabiera tu pojęcie jednej płaszczyzny. Luteranie nie zaprzeczają bowiem, że urząd biskupi jest ważny,

Szukając konsensusu, musimy podkreślić, że stanowisko Reformatorów wobec urzędu biskupiego należy oceniać na tle teologii i praktyki późnego średniowiecza. Luter, wbrew często powtarzanym twierdzeniom, nie propagował chrześcijaństwa bez Kościoła ani Kościoła bez urzędu. Urząd uważał za konieczny, ponieważ głoszenie słowa i udzielanie sakramentów domagają się przedstawicieli urzędu i ordynacji⁴¹. Ojciec reformacji mimo wyraźnego już oparcia się na nauce o usprawiedliwieniu, w pełni uznawał Kościół hierarchiczny. Do charakterystycznych cech Kościoła zaliczał występowanie posługiwań kościelnych. Miał tu na myśli biskupów, proboszczów i kaznodziejów⁴², którzy – jego zdaniem – mieli spełniać poczwórną funkcję: przepowiadania Słowa, sprawowania chrztu i Wieczery Pańskiej oraz wykonywania władzy kluczy. Celem jego reform było przywrócenie starożytnego porządku w Kościele, z tym zaś związane było ponowne przemyślenie urzędu biskupa. Jak mu się wydawało, urząd ten został poważnie zagrożony w następstwie rosnącej władzy papieskiej⁴³.

Na początku do reformacji nie przyłączył się ani jeden biskup, który mógłby przekazywać sukcesję apostołską w tradycyjny sposób. W tej przymusowej sytuacji Luter powołał się na Kościół starożytny, w którym różnica między *presbyter* i *episkopos*, między starszymi a biskupem była jeszcze płynna. Szczególne znaczenie miała relacja św. Hieronima, według której w Aleksandrii w III w. prezbiterzy nie tylko wybierali swego *episkopos*; ale nawet udzielali mu święceń przez nałożenie rąk, z czego by wynikało, że nie robili różnicy między urzędem biskupa i prezbitera. Powołując się na to, Luter głosił niepodzielność urzędu kościelnego. Przez ordynację otrzymuje się jeden i niepodzielny urząd kościelny, a tym – samym władzę głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Od proboszcza odróżnia biskupa tylko władza jurysdykcyjna; czyli władza zarządzania, która jest niezależna od święceń. Według Lutra urząd biskupa realizuje się w urzędzie proboszcza. Z punktu widzenia teologii i funkcji duchowych proboszcz jest biskupem; a biskup nie jest niczym innym niż proboszcz. Wszelkie inne prerogatywy biskupa nie wynikają z podstaw teologicznych, lecz są podyktowane wymogami administracyjno-technicznymi. Urząd jest jeden i niepodzielny; udzielany jest przez ordynację i zawiera w sobie władzę

a nawet pożyteczny (por. *Jedność przed nami*, nr 97). Stoją jednak na stanowisku, że „niczemu co dobre i przydatne dla wspólnoty kościelnej, istniejącemu obok Ewangelii zwiastowanej w Słowie i Sakramencie, nie można przypisać konieczności eklezjalnej w ścisłym znaczeniu tego słowa” (tamże, nr 200). Dobre i pożyteczne nie implikuje zatem statusu konieczności. Ponadto – według luteranów – istnieje ścisłe powiązanie płaszczyzny Kościoła i zbawienia. Dla Kościoła tylko to jest konieczne, co jest konieczne dla zbawienia. Płaszczyzna elementów koniecznych do zbawienia jest tożsama z płaszczyzną konieczności eklezjalnej (por. CA 7).

W ujęciu katolików dostrzega się wyraźne rozróżnienie obu płaszczyzn, aczkolwiek bez ich izolowania. W ich przeświadczeniu istnieje wprawdzie uchwytny, wzajemnie uwarunkowany, związek Kościoła i zbawienia, jednakże w świadomości katolickiej tkwi również przekonanie, że ów związek nie należy zawężać do takiego rozumienia przynależności do Kościoła, która opiera się tylko na słuchaniu Słowa i przyjmowaniu sakramentów.

⁴¹ F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999, 457–458.

⁴² WA 50, 633, 1.

⁴³ J.M. Lipniak, dz.cyt., 262.

udzielania święceń⁴⁴. Luter był przekonany, że to, co było teologicznie prawomocne w Kościele starożytnym, jest zasadniczo możliwe w sytuacji przymusowej, w jakiej znajdował się ze swoimi zwolennikami. Po odkryciu tożsamości *presbyter* i *episkopos* w starożytnym Kościele nieprzerwany łańcuch nakładania rąk przez biskupa tracił znaczenie. Dodatkowy argument krytycy reformacji znaleźli w pewnych praktykach Kościoła w średniowieczu, kiedy na przykład opaci nie będący biskupami udzielali swoim mnichom święceń kapłańskich⁴⁵. W następstwie tego w Kościołach Reformacji święceń udzielali pastory, a więc niebiskupi⁴⁶.

W Skandynawii i w Anglii do reformacji przyłączyli się prawowicie wyświęceni biskupi, na skutek czego łańcuch sukcesji (biskupiej) w tych Kościołach nie został przerwany. Niejednokrotnie wyrażano nadzieję, że na tej drodze oraz dzięki uniom Kościołów misyjnych Kościoły reformacji będą mogły odzyskać sukcesję urzędu biskupiego. Poza tym trudności natury historycznej dotyczące nieprzerwanego łańcucha sukcesji biskupiej doprowadziły po stronie katolickiej do zajęcia postawy większej rezerwy i pod znakiem zapytania postawiły ogólną tezę, że Kościoły reformacji nie zachowały ciągłości Tradycji apostoelskiej⁴⁷.

Okazją do interweniowania i precyzowania nauki o posłudze był dla Magisterium Kościoła Sobór Watykański II. W dokumentach tegoż Soboru spotykamy bardziej całościowy wykład doktryny o kapłaństwie⁴⁸, chociaż niektóre problemy dominują tutaj z pewnym uszczerbkiem dla innych. Akcentuje się bowiem szczególnie mocno sakramentalność biskupstwa, dostrzegając w posługiwaniu biskupim podstawową formę sakramentu święceń oraz jego ściśle powiązanie z sukcesją apostoelską. Wynika stąd, że sakrament święceń⁴⁹ jest nie tylko uczestnictwem, ale i prawdziwą więzią życia i wiary z całą tradycją kościelną. Albowiem sakrament nałożenia rąk wyraża, tutaj i teraz, istotne i autentyczne elementy Kościoła, który nie dopuszcza żadnych zerwań czy braku ciągłości⁵⁰.

Ten szczególny nacisk wynika niewątpliwie z faktu, że przez ponad sześć wieków: od św. Tomasza z Akwinu aż po XX w., traktowano święcenia biskupie jako

⁴⁴ BSLK 457n.

⁴⁵ Znamiennym przykładem jest tu Bulla *Sacrae religionis* papieża Bonifacego IX z 1400 r. (DH 1145), która jednak po kilku latach została odwołana.

⁴⁶ J.M. Lipniak, dz.cyt., 262–263.

⁴⁷ Tamże, 263.

⁴⁸ Por. np. KK 18–29; DK 1–11.

⁴⁹ W polskim przekładzie dokumentów Soboru Watykańskiego II używa się terminu „sakrament kapłaństwa”, który przyjął się w języku polskim ze względów historycznych. Ostatnim z udzielanych siedmiu święceń był prezbiterat, czyli kapłaństwo, biskupstwo natomiast traktowano wówczas, gdy kształtował się język polski, jako sakrę – naddatek nie wchodzący w skład tego sakramentu. Jeżeli jednak obecnie, po Soborze Watykańskim II i decyzjach podjętych przez papieża Pawła VI, który w 1972 r. zlikwidował święcenia niższe oraz subdiakoniat, mamy tylko trzy stopnie sakramentu święceń, przy czym ostatnim i najwyższym święceniem nie jest prezbiterat, lecz biskupstwo, diakonów zaś wyświęca się jak mówi Sobór – „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to dalsze używanie nazwy „sakrament kapłaństwa” okaże się jako niewłaściwe, gdyż nie oddaje ona aktualnej struktury tego sakramentu.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań 1988, 65–76; tamże, G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, 77–93.

sakrę – inwestyturę, przekazującą świętą władzę, ale niejako ponad czy też poza „sakramentem kapłaństwa”, który składał się z siedmiu stopni – święceń uważanych na ogół za sakramentalne. Były to cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, o których wspomina już w 252 r. papież Korneliusz, a które wprowadzano w Kościele stopniowo między IV i V w., oraz trzy święcenia wyższe: subdiakoniat, diakonat i prezbiterat, chociaż Kościół Wschodni zaliczał zawsze subdiakoniat do święceń niższych. Taką też liczbę święceń przyjmował św. Tomasz, uzasadniając je wszystkie ukierunkowaniem na Eucharystię⁵¹, oraz podkreślając, iż „cała pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie (prezbiteracie): natomiast w innych jest jakaś część kapłaństwa”⁵². Gdy chodzi natomiast o biskupstwo, św. Tomasz wyjaśniał, że „święcenie – *ordo* można pojmować dwojako: 1. Jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii – jak tego wyżej dowiedziono. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan (prezbiter), biskupstwo nie jest święceniem – *non erit ordo*. 2. Jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup – w czynnościach hierarchicznych w stosunku do Ciała mistycznego – ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem”. Ostatecznie jednak „biskupstwo nie jest święceniem – *ordo*, jeśli święcenie brane jest jako sakrament”⁵³. Podobnie o sakramencie święceń wypowiedział się również Sobór Trydencki⁵⁴, akcentując w odnośnym kanonie: „Jeśli ktoś twierdzi, że prócz kapłaństwa nie ma w Kościele katolickim innych święceń – wyższych i niższych – które jak gdyby stopniami prowadzą do kapłaństwa – n.b.w.”⁵⁵. Ponieważ samo stwierdzenie tego Soboru, że „biskupi są wyżsi od kapłanów”, mają bowiem „władzę bierzmowania i udzielania święceń”⁵⁶, niczego wprost nie wyjaśnia, dlatego teologowie uważali niemal jednomyślnie biskupstwo za rzeczywistość poza-sakramentalną. Dopiero w pierwszej połowie XX w. zaczęli nieco mocniej akcentować sakramentalność święceń biskupich, sugerując przy tym – w celu zachowania tradycyjnej liczby siedmiu święceń – nieadekwatne odróżnienie biskupstwa od prezbiteratu⁵⁷. Znamienny może być przy tym fakt, że nawet w wydany w 1938 r. swym dziele poświęconym w całości sakramentowi święceń *Vom Sakrament der Weihe* R. Molitor omawia wnikliwie tonsurę oraz wszystkie święcenia niższe i wyższe (w liczbie siedmiu), nie wspominając ani słowem o biskupstwie⁵⁸. Dopiero Konstytucja apostolska papieża Piusa XII *Sacramentum Ordinis* z 1947 roku zmieniła dosyć radykalnie taki stan rzeczy, uwypuklając trzy stopnie święceń: diakonat, prezbiterat i biskupstwo jako

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Supl., q. 37, a. 2.

⁵² Tamże, a.1, ad 2.

⁵³ Tamże, q. 40, a.5.

⁵⁴ Por. BF VII, 542.

⁵⁵ BF VII, 547.

⁵⁶ BF VII, 552

⁵⁷ Czynią to np. F Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1943, t. 4, 408n; L.J. Fanfani, *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, Romae 1951, t. 4, 614n.

⁵⁸ R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1–2, Regensburg 1938.

jeden sakrament. Nic też dziwnego, że teologowie późniejsi, jak np. A. Piolanti⁵⁹, H. Lennerc⁶⁰ i inni, nie mają już najmniejszych wątpliwości co do sakramentalności święceń biskupich, traktując je na ogół jako kapłaństwo pierwszego rzędu lub pierwszego stopnia (*primi ordinis*)⁶¹.

Wydaje się, że w powyższej kwestii nauczania kościelnego odczuwa się niewystarczającą wolę zrewidowania swoich stanowisk konfesyjnych. Jeżeli jest bowiem faktem historycznie udowodnionym, iż bywali, zwłaszcza na terenach Państwa Kościelnego, biskupi – ordynariusze nie mający święceń wyższych⁶², to nie ulega wątpliwości, że mieli oni jurysdykcję, ale pozbawioną samej istoty kapłaństwa. Nie mogli więc siłą rzeczy sprawować żadnych funkcji sakralnych. Średniowieczny podział władzy w Kościele na sakramentalną, związaną z Eucharystycznym Ciałem Pana, i niesakramentalną, odnoszącą się do Jego Ciała Mistycznego, znalazły tutaj swe faktyczne zastosowanie. Wydaje się także, że niemiecki termin *Weihbischof*, określający biskupa pomocniczego, a powstały prawdopodobnie w tym czasie, gdy kształtował się język niemiecki, dobrze oddaje sytuację historyczną, w której biskup – ordynariusz, nie mający święceń kapłańskich, musiał mieć wyświęconego kapłana, który spełniał w jego imieniu funkcje kapłańskie. Inną trudność historyczną stanowi wspomniany już fakt dawania przez niektórych papieży oficjalnych pozwoleń opatom na udzielanie święceń diakonatu i prezbiteratu⁶³. Jeżeli zatem obecnie, po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum Ordinis*, za tzw. materię sakramentu święceń uważa się wyłącznie włożenie rąk, przy czym przy święceniach w stopniu diakonatu ręce na wyświęconych wkłada sam biskup udzielający tego święcenia, przy prezbiteracie – biskup oraz wszyscy uczestniczący w liturgii święceń księża, a przy święceniach biskupich – wszyscy obecni biskupi, to można by odnośnie do święceń prezbiteratu nie bez podstaw zapytać o rangę tego wkładania rąk na wyświęcanych przez uczestniczących w liturgii prezbiterów. Można postawić pytanie: czy jest to gest symboliczny, nie zawierający jednak w sobie żadnej treści, czy też oznacza on faktyczny, rzeczywisty udział w wyświęceniu tak, że można by mówić – podobnie jak w sakramencie bierzmowania – o koncelebrowaniu sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu przez samych księży stanowiących *presbiterium* biskupa? Odpowiedź na to pytanie ma istotny wpływ na teologiczno-dogmatyczne implikacje w prowadzonym ekumenicznym dialogu. Można by bowiem przyjąć, że w Kościołach ewangelickich zachowała się przynajmniej sukcesja urzędu prezbitera, gdyż także w nich święceń udzielali ludzie niewątpliwie ważnie wyświęceni. Ponieważ sukcesja biskupia okazuje się historycznie mniej pewna, można by w Kościołach ewangelickich porzucić ewentualnie na sukcesji prezbiterialnej i tę uznać za formę i znak Tradycji⁶⁴.

⁵⁹ A. Piolanti, *De Sacramentis*, Casale 1955, 459n.

⁶⁰ H. Lennerc, *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953, 101n.

⁶¹ J.M. Lipniak, dz.cyt., 266–267.

⁶² Przez całe wieki o zaliczeniu kogoś do stanu duchownego decydowała jedynie tonsura, traktowana na ogół przez teologów jako *sacramentale*, a tylko przez niektórych włączana do sakramentu święceń.

⁶³ Niektóre z takich pozwoleń przytacza H. Lennerc, dz.cyt., 142n; por. L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg–Basel 1969, 101n, 156n.

⁶⁴ J.M. Lipniak, dz.cyt., 268.

P. Neuner zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny element. Otóż teologia ewangelicka wychodzi z tego, że w urzędzie proboszcza urzeczywistnia się urząd jeden i niepodzielony, a więc biskupi. Proboszcz jest biskupem, on ma całą związaną z urzędem władzę, także władzę ordynacji. Do Soboru Watykańskiego II także strona katolicka bez zastrzeżeń podtrzymywała pogląd, zgodnie z którym urząd jest w całości udzielany w święceniach kapłańskich, a sakra biskupia stanowi tylko akt prawny. Pojawia się dziś pytanie, czy tę koncepcję Kościoła ewangelickiego należy uważać za odejście od prawowitej doktryny⁶⁵.

W dialogu ekumenicznym dotyczącym kościelnego urzędu newralgicznym punktem okazuje się określenie relacji zachodzących między urządami biskupa i proboszcza. Pytanie o urząd biskupi, o jego specyfikę, stało się centralnym problemem ekumenicznym.

5. ZAKOŃCZENIE

Człowiek wierzący, który z niewzruszoną pewnością przyjmuje schemat: „Mój Kościół jest prawdziwy, inne Kościoły błędą” – nie może być szczerym chrześcijaninem ekumenicznym i nie jest w stanie prowadzić szczerego dialogu ekumenicznego. Nie może angażować się w taki dialog ten, kto schemat ten ujmuje tak, że wszystko, czego naucza Kościół, jest prawdziwe; że to, co on głosi, jest całą prawdą; że głoszona przez niego nauka nie wymaga korekty; że on, wzbogacając innych, sam z ich strony nie potrzebuje wzbogacenia; że poprawiając innych, sam nie potrzebuje poprawy; że jego dogmaty i tradycja wyrażają Bożą Tajemnicę w sposób pełny, wyczerpujący i całkowicie adekwatny⁶⁶. Sługa Boży ks. W. Granat, już przed laty, mając na uwadze takich „posiadaczy prawdy”, przestrzegał: „Należy przyznać, że wielu chrześcijan zapomniało o rzeczach, które wydają się jasne: Całą prawdę zna tylko Bóg, a umysł ludzki, nawet po Objawieniu, poznaje tylko fragmenty rzeczywistości i to w sposób niedoskonały; stąd wniosek, że różnice w ujęciach prawdy religijnej mogą być wygłaszane. W ten sposób nastąpi zbliżenie między chrześcijanami”⁶⁷.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AS** – *Schmalkaldische Artikel*, w: BSLK, 407–468. Tłum. pol. *Artykuły szmalkaldzkie*, w: KWKL, 335–358.
- BF** – *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań: Pallottinum 1988.
- BSLK** – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. Im Gedenkjahr der Augsburger Konfession 1930, Göttingen 1967.
- CA** – *Confessio Augustana Augsburger Bekenntnis*, w: BSLK, 31–137.
- Com** – *Communio*. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań: Pallottinum 1981–
- CT** – *Collectana Theologica* (poprzednio PT), Lwów 1920–1939, Warszawa 1949/50-

⁶⁵ P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf 1987, 149–153.

⁶⁶ S.C. Napiórkowski, *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, Więź nr 1, 2000, 15.

⁶⁷ W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, 477.

- DE** – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 288–324.
- DS** – H. Denzinger, A. Schttnmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976.
- DWR** – Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 410–421.
- FZThPh** – *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1954–
- KD** – K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. I–XII, München–Zollikon 1932–1967.
- KDK** – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 526–606.
- KNA-ÖKI** – „*Katholische Nachrichtenagentur. Ökumenische Information*”.
- KWKL** – *Księgi wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała 1999.
- WA** – *Wyznanie Augsburskie. Konfesja Augsburska*, w: KWKL, 143–163.
- ZThK** – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891–

BIBLIOGRAFIA

- Barauna G., *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. 1–2, Freiburg 1966.
- Bonifacy IX, *Bulla Sacrae religionis*, DH 1145.
- Congar Y., *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966.
- Congar Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, tłum. z fr. T. Mazuś, Warszawa: PAX 1980.
- Congar Y., *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964.
- Courth F., Neuner P., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków: Wydawnictwo M 1999.
- De Bovis A., *Die Kirche als Sakrament*, Aschaffenburg 1962.
- Diekamp F., *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Parisiis 1943.
- Drogi do wspólnoty*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 169–198.
- Ewangelia a Kościół*, czyli tzw. „Raport z Maltę”, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 117–137.
- Fanfani L. J., *Manuale theoretico-practicum Theologiae moralis*, Romae 1951.
- Ghirlanda G., *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań: Pallottinum 1988, 77–93.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin: TN KUL 1964.
- Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976), Dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*, cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); ARCIC II, *The Final Report*, London 1982, 47–100.
- Grupa z Dombes, *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*, Canterbury 1973, 17–24.
- Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1993, nr 2, 31–78.
- Kasper W., *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, red. E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg im Br. 1984, 221–239.
- Kijnzle P., *Sakramente und Ursakramente*, FZThPh 10 (1963), 428–444.
- Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 1995, nr 2, 43–138.
- Lennerc H., *De Sacramento Ordinis*, Romae 1953.
- Lipniak J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica: Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia 2006.

- Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1983, nr 4, 74–79.
- Molitor R., *Vom Sakrament der Weihe*, t. 1–2, Regensburg 1938.
- Moysa S., *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki S. Moysa, Z. Perz, Kraków: Wydawnictwo WAM 1970, 17–20.
- Muller G., *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, 154–173.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- Napiórkowski S.C., *Ku pełni prawdy, czyli po co nam ekumenizm*, *Więź* nr 1, 2000, 15–21.
- Napiórkowski S.C., *Z Chrystusem w znakach. Skrypt z sakramentologii ogólnej*, Lublin: RW KUL 1984.
- Neuner P., *Kleines Handbuch der Ökumene*, Düsseldorf: Patmos 1987.
- Nossol A., *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT 44 (1974) 2, 5–33.
- Ott L., *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969.
- Pesch O.H., *Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie*, w: *Verifikationen*, red. E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, 317–340.
- Piolanti A., *De Sacramentis*, Casale 1955.
- Rahner K., *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, München 1974.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976.
- Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960.
- Ratzinger J., *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen 1970.
- Ratzinger J., *Nauka Kościoła o „Sacramentum Ordinis”*, w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań: Pallottinum 1988, 65–76.
- Roloff J., *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, 136–153.
- Schillebeeckx E., *Christus. Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965.
- Schillebeeckx E., *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków: Znak 1966.
- Schillebeeckx E., *Gott, Kirche, Welt* (Gesammelte Schriften, t. 2), Mainz 1970.
- Schneider T., *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dargestellt am Beispiel der Rede von der Kirche als dem Sakrament des Heils für die Welt*, w: *Kirche. Ursprung und Gegenwart*, red. H. Althaus, Freiburg im Br. 1984.
- Schneider T., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979.
- Schneider T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. z niem. J. Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1990.
- Schütte H., *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Ökumenische Erkenntnisse und fällige Konsequenzen*, KNA-ÖKI, 13. Februar 1996, 8, 5–9.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1955.
- Składanowski M., *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*, *Studia Teologiczne. Nowe życie w Chrystusie* 33 (2015), 65–79.
- Skowronek A., *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie*, München, Paderborn & Wien: Ferdinand Schöningh 1971.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. S. Belch, t. 1–34, London: Veritas 1964–1986.
- Urząd duchowy w Kościele*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 1987, nr 1, 41–69.
- Wendebourg D., *„Kirche und Rechtfertigung“. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, 90–98.
- Wieczera Pańska*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 141–167.
- Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Marki: „Michalineum” 2000, 2000, 139–168.
- Wszyscy pod jednym Chrystusem*, w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański*, cz. 1: 1965–1981, Lublin: RW KUL 1985, 199–205.

**CATHOLIC-LUTHERAN DIALOGUE ON PLACE AND ROLE
OF THE CHURCH IN THE REDEPTIVE WORK OF CHRIST
FROM II VATICAN COUNCIL
TO JOINT DECLARATION ON THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION**

Summary

The role and place of the Church in the Christ's redemptive work and ecclesial mediation on grace are an everlasting moot point for Lutherans and Catholics. Neither of the parties negates this reality of the Church, the difference, however, regards the meaning of those expressions. At the end of the second stage of the Catholic-Lutheran dialogue and during the third one a statement on the existence of fundamental discrepancy (*Grunddifferenz*, *Fundamentaldissens*) appeared, which is at the core of the division between both denominations. The existence of that discrepancy has been evident first of all in the issue of the role of the Church in the event of redemption, in the understanding of sacramentality and instrumental role of the Church and human co-operation in the redemption event. Signed ecumenical documents, in particular *Joint declaration on the doctrine of justification*, must involve dogmatic implications also in the area of ecclesiology, so as to avoid complaints that the dialogue between the Churches and signed document on the justification have actually changed nothing.

Hence, drawing theological-dogmatic conclusions from the already signed documents, it is worth rethinking and expressing criticism of those proposal in order to fully replace a concept of "sacrament" regarding to redeemed instrumentalization of the Church and use the terms "sign" and "tool" instead or to develop a different theological language which will be devoid of ambiguity.

Such an attitude to the above mentioned issue would allow us to emphasize the consent of both parties in such an important discipline as ecclesiology. Both parties of the dialogue agree that the relationship of Christ and the Church cannot be presented in the way which would cover inequality of this relationship.

Both the Catholics and the Lutherans agree that in the New Testament the relationship between Christ and the Church is based at the same time on unity and distinctness, excluding, thus, any identity. The Church, in the light of the doctrine on justification, is first of all the redeemed and gifted Church, which exclusively due to Christ through the Word and Sacrament is the place of effective salvation. There is also a consent that neither people nor the Church can be perpetrators of salvation, nor can they administer it. The salvation is always a gift.

Key words: Church, justification, ecumenism, priesthood

Nota o Autorze

Jarosław M. LIPNIAK – dr hab. teologii dogmatycznej, lic. historii Kościoła. Prezbiter Diecezji Świdnickiej. Kierownik Katedry Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wiceprezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji. Przedstawiciel Biskupa Świdnickiego ds. Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego.

KS. ANDRZEJ P. PERZYŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

UNITY AND MISSION THE ORIGINS OF ECUMENICAL MOVEMENT

Key words: a divided Christianity, ecumenical movement, unity, mission

1. Introduction. 2. The institutional face of ecumenism. 3. Ecumenism and Orthodoxy.
4. Vatican II and Roman Catholic ecumenism. 5. Engaging in dialogue. 6. The hope of ecumenism.
7. Conclusion

1. INTRODUCTION

It is no mere historical accident that the beginnings of the modern ecumenical movement in the nineteenth century coincided with the beginnings of the modern missions movement. The missionaries quickly concluded that taking a divided Christianity to the mission field harmed their witness for Christ, and some of them issued the earliest modern calls for ecumenical convergence. In 1806, William Carey (1761–1834), a Baptist missionary to India, proposed that „a general association of all denominations of Christians from the four quarters of the Earth” meet each decade at the Cape of Good Hope¹. Carey’s dream was realized in part by the World Missionary Conference held in Edinburgh, Scotland, in 1910 that led to the founding of the ongoing International Missionary Conference in 1921. While these gatherings were initially limited to Protestants, they served as the nucleus for what became the primary institutional expression of the worldwide ecumenical movement².

One of the speakers at the Edinburgh World Missionary Conference was an Episcopal missionary to the Philippines from the United States, Bishop Charles Brent (1862–1929). Bishop Brent urged conference participants not to be content with me-

¹ William Carey to Andrew Fuller, Calcutta, May 15, 1806; quoted in: T.F. George, *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey*, Birmingham: New Hope 1991, 163.

² K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych* (From Edinburgh to Porto Alegre. A Hundred Years of Ecumenical Aspirations), Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007.

rely seeking greater cooperation in missions among the denominations, for visible unity would require that divisive issues of doctrine and church order be addressed. He called for the creation of an international commission devoted to the ecumenical study of the matters of faith and order that presently divided the churches, and he personally made this proposal to representatives of the Roman Catholic Church, the Eastern Orthodox churches, and the various Protestant communions³.

In 1927, a World Conference on Faith and Order held its initial meeting in Lausanne, Switzerland, with representatives of all major Christian communions, including the Orthodox, but with the exception of the Roman Catholic Church. Two years earlier, the Conference on Life and Work had been founded in Stockholm, Sweden, to seek worldwide cooperation between the churches in addressing social issues. A young Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), whose books *The cost of Discipleship*, *Letters and Papers from Prison*, and *Life Together* are now regarded as devotional classics, was one of the early participants in the Life and Work movement⁴.

2. THE INSTITUTIONAL FACE OF ECUMENISM

These three complementary expressions of the worldwide ecumenical movement-co-operation in mission, joint exploration of doctrine and church order, and solidarity in social action-ultimately coalesced in a unified institutional embodiment of the quest for Christian unity. In 1948 the Life and Work and Faith and Order movements joined to form the World Council of Churches and in 1961 the International Missionary Conference also merged into the WCC. The ecumenical movement has been its healthiest when these three emphases – mission, doctrine, and social justice – have gone hand in hand. It has suffered whenever any one of those emphases has dominated to the neglect of the others.

The third Assembly of the World Council of Churches in New Delhi, India, in 1961 also issued what is now regarded as the classic definition of the visible unity sought by the ecumenical movement. Drafted by Methodist theologian Albert Outler (1908–1989), the statement reads:

We believe that the unity which is both God's will and his gift to his Church is being made visible as all in each place who are baptized into Jesus Christ and confess him as Lord and Savior are brought by the Holy Spirit into one fully-committed fellowship, holding the one bread, joining in common prayer, and having a corporate life reaching out in witness and service to all and who at the same time are united with the whole Christian fellowship in all places and all ages, in such wise and that ministry and members are accepted by all, and that all can act and speak together as occasion requires for the tasks to which God calls his people⁵.

³ A.C. Zabriskie, *Bishop Brent, Crusader for Christian Unity*, Westminster–Philadelphia 1948.

⁴ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*, transl. E. Mosbacher and others, New York: Harper & Row 1970, 146–153.

⁵ *Report of the Section on Unity*, in: *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, New York: Association 1962, 116.

The New Delhi definition is now commonly embraced as the best concise explanation of the goal of the ecumenical movement: a visible unity in which all baptized Christians – in every place there are Christians – fully belong to one another in a covenanted community that is both local and worldwide in which they share the historic faith of the church, are able to share in the celebration of the Eucharist together, jointly engage in mission and service, accept the ministers and members of one another's churches as their own, and speak prophetic words to the world with a unified voice whenever God calls them to do so.

3. ECUMENISM AND ORTHODOXY

The general view among Orthodox participants in the ecumenical movement is that their contribution has been highly significant. At present, twenty-one Orthodox Churches are full members of the World Council of Churches (WCC) and officially take part in the international ecumenical movement. The Churches of Georgia and Bulgaria are exceptions. Of this number, fifteen are Eastern Orthodox and six belong to the family of Non-Chalcedonian Orthodox Churches.

From the early 20th century the Eastern Orthodox have been aware of the issue of the unity of the church to which the encyclical of Ecumenical Patriarch Joachim III in 1902 alerted them⁶. His letter was written as a response to the international congratulations he received on the occasion of his enthronements ecumenical patriarch. It speaks of his desire for union with all who share faith in Christ and talks of it as the subject of his constant prayer and supplication. The letter also sets out frankly how the differing doctrinal positions of the western churches create a problem on the way towards any hope of restored unity. Thus, from the very beginning of the Orthodox participation in the ecumenical movement, the prevailing theme has been a desire for unity in spite of the challenges that obvious and well-known ecclesiological differences between the churches bring to the fore. In facing up to this challenge of "difference" it soon becomes obvious how the Orthodox ecumenist needs discernment to tell apart legitimate differences of church practice (*Diaphora*) from differences which are "divisive" (*Diairesis*).

Even more significant and overtly ecumenical in tone was the encyclical of Ecumenical Patriarch Germanos, issued in 1920, which was addressed "To the Churches of Christ Everywhere" and which announced its theme in the epigraph taken from the First Letter of Peter: "Love one another earnestly from the heart" (1 Pet. 1, 22)⁷. This encyclical is considered foundational to the ecumenical movement in general, setting forth the very notion of creating a "league" or fellowship of churches. It speaks about the "blessed union" of the churches that awaits the faithful and urges all the different traditions to engage in joint study of the central issues surrounding the concept of reunion. The letter suggests that, as a first step towards union, the foste-

⁶ Cfr. *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements*, ed. by C.G. Patelos, Geneva: WCC 1978.

⁷ Cfr. G. Limouris, *Orthodox visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902–1992*, Geneva: WCC 1994.

ring of contacts between the churches is a most important thing. When the first such contacts were initiated, two prerequisites were asked to be kept in mind: first, “the removal and abolition of all the mutual mistrust and bitterness”; and secondly, that “love should be rekindled and strengthened among the churches”. Germanos then went on to list some eleven fundamental points as a working proposal and agenda for future collaboration among the churches: a list which indeed became the basis of the programmatic work of the WCC at the time of its creation in 1948. Then, only three Orthodox churches participated: the ecumenical patriarch itself, the Church of Cyprus, and the Church of Greece; though the Romanian Orthodox Episcopate in the USA sent representatives.

The spirit of Germanos’ influential agenda was the mutual enrichment of divided Christians through the sharing of experience, the common study of existing problems, and the charitable recognition of one another at various levels. In its final paragraph the encyclical referred to the fellowships it envisaged growing between the churches by using the Greek word *Koinonia*, which has since become a landmark, a focal idea, in the history of the worldwide ecumenical movement. It was on this encyclical that W. A. Visser’t Hooft, the first general secretary of the WCC, commented: “With its 1920 encyclical, Constantinople rang the bell of our assembling”.

A great deal of Orthodox theology in the 20th century has thus been written in the context of lively encounter with the non-Orthodox, which is especially true of the Orthodox theologians of the diaspora and also beyond (Lossky, Florovsky, Meyendorff, Nissiotis and others). There was a question of some urgency at first in terms of the self-defense and self-explanation of the Orthodox to the wider world (Western Europe and North America) which knew very little or nothing about Orthodox Church. Ecumenical Orthodox theologians of our times, whether from traditional Orthodox countries or not (Zizioulas, Clapsis, Limouris, Alfeyev, and Bouteneff, for example), address theological issues in their ecumenical settings, proclaiming the teaching of the Orthodox Church but also sharing the riches of their traditions with the rest of Christendom.

4. VATICAN II AND ROMAN CATHOLIC ECUMENISM

We’re still a long way from the sort of visible unity envisioned by the New Delhi definition. But it became a less unrealistic hope when the Roman Catholic Church officially embraced the worldwide ecumenical movement at the Second Vatican Council that convened from 1962 to 1965. In preparation for the Council, the Vatican established a Secretariat for Promoting Christian Unity and extended invitations to other churches and denominations to send official observers. One of the most significant developments of Vatican II was the unanimous approval on November 21, 1964, of the Decree on Ecumenism *Unitatis Reintegratio*. After acknowledging that “division openly contradicts the will of Christ, scandalizes the world, and damages the holy cause of preaching the Gospel to every creature,” the decree recognizes the modern ecumenical movement that began among Protestants as nothing less than the work of God:

In recent times more than ever before, He has been rousing divided Christians to remorse over their divisions and to a longing for unity. Everywhere large numbers have felt the impulse of this grace, and among our separated brethren also there increases from day to day the movement, fostered by grace of the Holy Spirit, for the restoration of unity among all Christians... [A]lmost everyone regards the body in which he has heard the Gospel as his Church and indeed, God's Church. All however, though in different ways, long for the one visible Church of God, a Church truly universal and set forth into the world that the world may be converted to the Gospel and so be saved, to the glory of God⁸.

This *Decree on Ecumenism* was the major twentieth-century turning point in the progress of the quest for Christian unity⁹. It acknowledged that all churches, including the Roman Catholic Church. Pope John Paul II and Pope Benedict XVI (1927–) have in fact re-affirmed what the *Decree on Ecumenism* teaches Roman Catholics about non-Catholic Christians and their churches¹⁰. The degree called for all Catholics, clergy and laity alike, to learn about and learn from the distinctive gifts that the other denominational traditions contribute to the body of Christ. It irrevocably committed the Roman Catholic Church to participation in various forms of the worldwide ecumenical movement, and thus it also opened the way for many other denominations to follow through on their own ecumenical convictions by entering into formal dialogue with Roman Catholicism.

5. ENGAGING IN DIALOGUE

The changed ecumenical situation that followed Vatican II fostered numerous bilateral and multilateral dialogues between representatives of various denominations. Over the past four decades these dialogues have produced a rich body of agreed statements that document strides toward unity in faith and practice along with that warrant future dialogue¹¹. The Baptist World Alliance, has engaged in bilateral dialogues with the Lutheran World Federation, the World Alliance of Reformed Churches, the World Mennonite Conference, the Anglican Consultative Council, and the Roman Catholic Pontifical Council for Promoting Christian Unity, and preliminary conversations have been held with the Orthodox Ecumenical Patriarchate¹². The most exciting outcome of the bilateral dialogues is the *Joint Declaration on the*

⁸ Vatican II, Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*, November 21, 1964, Introduction.

⁹ Cfr. L. Górka SVD, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim* (From Unionism to Ecumenism. Evolution in ecumenical thought in the Roman Catholic Church), w: L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy kościoły. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa: Verbinum 1995, 19–148.

¹⁰ Cfr. John Paul II, *Ut unum sint. On Commitment to Ecumenism*, May 25, 1995.

¹¹ Cfr. *The Nature, Goal and Reception of Dialogues*, chapter 6, in: J. Gros, *Introduction to Ecumenism*, New York: Paulist 1998.

¹² Baptist World Alliance and Secretariat for Promoting Christian Unity, „Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations, 1984–1988”, in: *Deepening Communion: International Ecumenical Documents with Roman Catholic Participation*, ed. by W.G. Rusch and G. Gros, Washington DC: US Catholic Conference 1998, 343–360.

Doctrine of Justification ratified by the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Pontifical Council for Promoting Christian Unity in 1999¹³. In 2006, the World Methodist Council also became an official party to this consensus on a doctrine that divided the Western Church in the Reformation¹⁴.

There have also been multilateral dialogues, conversations between representatives of three or more Christian communions, which have borne the fruit of convergence on divisive issues, even if not full visible unity. In 1982, the Faith and Order Commission of the World Council of Churches issued a convergence statement of Baptism, Eucharist and Ministry drafted by representatives of multiple Protestant denominations, the Eastern Orthodox Churches and the Roman Catholic Church¹⁵. Its commendation of two legitimate patterns for uniting baptism, personal faith, and Christian education in the churches' work of making disciples has been the basis of much progress toward unity between churches that baptize only believers who have embraced the faith of their own volition and churches that also baptize infants whom the church nurtures in faith. Multilateral dialogues of a different sort, church union conversations, have resulted in the merger of some denominations with diverse patterns of church life in a number of national contexts around the world.

6. THE HOPE OF ECUMENISM

A century ago it would have been difficult to imagine the progress made in the quest for Christian unity in the past few decades.

Cardinal Walter Kasper (1933), head of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, represented the worldwide ecumenical movement at its best in his address in January 2008 on the occasion of the one-hundredth anniversary of the Week of Prayer for Christian Unity. He said,

Ecumenical dialogue absolutely does not mean abandoning one's own identity in favor of an ecumenical "hotpotch." It is a profound misunderstanding to see it as a form of compromising doctrinal relativism. The aim is not to find the lowest common denominator. Ecumenical dialogue aims not at spiritual impoverishment but at mutual spiritual enrichment. In ecumenical dialogue we discover the truth of the other as our own truth. So through the ecumenical dialogue the Spirit leads us into the whole truth; he heals the wounds of our divisions and bestows on us full catholicity¹⁶.

¹³ Lutheran World Federation and Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Cambridge: Eerdmans Publishing Co.–Grand Rapids 2000; S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy: nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2001.

¹⁴ G. Wainwright, *World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Pro Ecclesia 16 (2007), 7–13.

¹⁵ World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No 111, Geneva: WCC 1982; *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokumenty z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013².

¹⁶ W. Kasper, *The Week of Prayer for Christian Unity: Origin and Continuing Inspiration of the Ecumenical Movement*, in *A Century of Prayer for Christian Unity*, ed. by C.E. Clifford, Eerdmans – Grand Rapids 2009, 38.

In other words, “we’re one, but we’re not the same.” Honestly addressing and coming to appreciate what makes us “not the same” can help the church become whole.

When Cardinal Walter Kasper spoke of “catholicity,” he wasn’t talking about something that belongs already to the Roman Catholic Church but not yet to the other churches. When the early Christians applied to the Church but not yet to the other churches. When the early Christians applied to the church the Greek world *katholikē*, from which our world “catholic” comes and which meant both “universal” and “whole,” they referred simultaneously to the universality of the church and to the wholeness or fullness of its faith and practice¹⁷.

When some evangelical Christians hear the word “catholic” today, they immediately think of the Roman Catholic Church, which they may have been taught to regard as a false church that teaches a false gospel and has as its head a pope who holds a false office. On the basis of a certain way of reading the New Testament book of Revelation, they may also identify it as the “whore of Babylon” that in the last days will usher in a false one-world church and the Anti-Christ himself. Some who think in this way also see the ecumenical movement itself as preparing the way for this false one-world church. The persistence of a deeply entrenched anti-Catholicism, then, is a additional factor that makes the quest for Christian unity seem humanly impossible right now.

The current ecumenical impasse does require a measure of realism on the part of everyone who longs for the unity of the church. But as Cardinal Walter Kasper also said in the speech quoted above, “If it is true that the Holy Spirit initiated the ecumenical movement, then he will bring it also to its goal”¹⁸. That is the hope of ecumenism, and we should be confident in this hope. In the meantime, “May the God of steadfastness and encouragement grant you live in harmony with one another, in accordance with Christ Jesus, so that together you may with one voice glorify the God and father of our Lord Jesus Christ” (Rom 15, 5–6).

7. CONCLUSION

Ecumenism calls churches and Christians to see global world from the perspective of God’s promise, with all its opportunities and possibilities, tensions, fault lines and divisions, and to change it as “in accordance with his promise, we wait for new heavens and a new earth, where righteousness is at home” (2 Pet. 3, 13). What happens globally is experienced in the local reality. Globalisation and localization are mutually dependent, as shown in the concept of “glocalisation”. This has also opened up new opportunities for national and international cooperation for the churches¹⁹.

¹⁷ The earliest usage is Ignatius of Antioch (d. before 118) in his letter to the *Smyrneans* 8.2.

¹⁸ W. Kasper, *Week of Prayer for Christian Unity*, in: *Century of Prayer for Christian Unity*, ed. by C.E. Clifford, Eerdmans – Grand Rapids 2009, 30.

¹⁹ On the importance of ecumenical joint action cfr.: *Revisioning Christian Unity: The Global Christian Forum*, ed. by H. van Beek, Regnum Books 2009.

For all people to experience God's saving work in body and soul, a "good life" must be possible for everyone²⁰. Therefore, churches are working to eradicate poverty, advocating for the marginalized and exerting their political influence to contribute to overcoming international tensions and conflicts. Human rights, environmental justice, global poverty, displacement and migration, wars and religiously charged conflicts are all challenges for ecumenical work. Ecumenical action and global responsibility are inseparable.

BIBLIOGRAPHY

- Baptist World Alliance and Secretariat for Promoting Christian Unity, „Summons to Witness to Christ in Today's World: A Report on the Baptist-Roman Catholic International Conversations, 1984–1988”, in: *Deepening Communion: International Ecumenical Documents with Roman Catholic Participation*, ed. by W.G. Rusch and G. Gros, Washington DC: US Catholic Conference 1998, 343–360.
- Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage*, transl. E. Mosbacher and others, New York: Harper & Row 1970.
- A Century of Prayer for Christian Unity*, ed. by C.E. Clifford, Eerdmans Publishing Co – Grand Rapids 2009.
- Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokumenty z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013².
- George T.F., *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey*, Birmingham: New Hope 1991.
- Górka L. SVD, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim*. w: L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy kościoły. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa: Verbinum 1995, 19–148.
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna 2007.
- Limouris G., *Orthodox visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902–1992*, Geneva: WCC 1994.
- Lutheran World Federation and Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Cambridge: Eerdmans – Grand Rapids 2000.
- Napiórkowski S.C., *Bóg łaskawy: nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2001.
- The Nature, Goal and Reception of Dialogues*, chapter 6, in: J. Gros, *Introduction to Ecumenism*, New York: Paulist 1998.
- The Orthodox Church in the Ecumenical Movement: Documents and Statements*, ed. by C.G. Patelos, Geneva: WCC 1978.
- Report of the Section on Unity*, in: *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961*, New York: Association 1962.
- Revisioning Christian Unity: The Global Christian Forum*, ed. by H. van Beek, Regnum Books 2009.
- Scola A., Cazzullo A., *La Vita Buona – Dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, Padova: Messaggero 2009.
- Wainwright G., *World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, *Pro Ecclesia* 16 (2007), 7–13.
- World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No 111, Geneva: WCC 1982.
- Zabriskie A.C., *Bishop Brent, Crusader for Christian Unity*, Westminster–Philadelphia 1948.

²⁰ A. Scola, A. Cazzullo, *La Vita Buona – Dialoghi su laicità, scienza e fede, vita e morte alla vigilia del Redentore*, Padova: Messaggero 2009.

JEDNOŚĆ I MISJA. U ŹRÓDEŁ RUCHU EKUMENICZNEGO

Streszczenie

Celem artykułu jest udokumentowanie znanego w gronie ekumenistów historycznego faktu, iż początki ruchu ekumenicznego pod koniec XIX wieku zbiegają się z poszukiwaniem jedności chrześcijan na polu ich misyjnego zaangażowania. Współczesny ruch ekumeniczny został zapoczątkowany w obrębie chrześcijaństwa ewangelickiego. Próby podejmowane na rzecz zjednoczenia chrześcijan przed Konferencją w Edynburgu (Szkocja, 1910) zwykło się określać mianem „preekumenizm”. Ograniczały się one najczęściej do solidarności we wspólnym podejmowaniu akcji społeczno-charytatywnych na terenach misyjnych.

Wiek XIX był okresem rozkwitu misji protestanckich. Z terenów misyjnych docierało pod adresem macierzystych Kościołów wołanie o jedność, której brak utrudniał i hamował działalność misyjną. Różnice w wierze i rywalizacja w praktycznej działalności misyjnej budziły nieufność u ludów ewangelizowanych. Wołanie o jedność Kościołów chrześcijańskich, co prawda przede wszystkim w dziedzinie praktycznej pomocy, stanowiło naturalny odruch młodych Kościołów i prowadzących w nich akcję ewangelizacyjną misjonarzy. Głosy te nie mogły pozostać bez echa w Kościołach Europy i Ameryki Północnej, które patronowały misyjnej działalności na terenach Indii, Azji i Afryki.

Artykuł składa się z następujących części: 1. Instytucjonalne oblicze ekumenizmu; 2. Ekumenizm i Prawosławie; 3. Vaticanum II i ekumenizm rzymskokatolicki; 4. Zaangażowanie w dialog; 5. Ekumeniczna nadzieja; 6. Zakończenie.

Słowa kluczowe: podzielone chrześcijaństwo, ruch ekumeniczny, jedność, misja

KS. JERZY TOFILUK

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

DEKRET O EKUMENIZMIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W SPOJRZENIU TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

Słowa kluczowe: *Dekret o ekumenizmie*, Vaticanum II, teologia prawosławna, eklezjologia, dialog ekumeniczny

1. Wprowadzenie. 2. Znaczenie *Dekretu o ekumenizmie*. 3. Eklezjologia *Dekretu o ekumenizmie*. 4. Relacje i stosunki rzymskokatolicko-prawosławne. 5. Trudne pytania. 6. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Próba zaprezentowania spojrzenia na *Dekret o ekumenizmie* z perspektywy Kościoła prawosławnego, o którą mnie poproszono, jest stosunkowo trudna, ponieważ do tej pory nie było oficjalnej oraz żadnej innej reakcji na temat tego dokumentu soborowego. Nie oznacza to jednak, że prawosławni nie wypowiadali się o znaczeniu *Dekretu o ekumenizmie* i nie formułowali uwag dotyczących zarówno samych treści, jak i ich pojmowania. Istnieje wiele wypowiedzi prawosławnych teologów, najczęściej wypowiadanych z okazji zakończenia Soboru Watykańskiego II, czy też kolejnych rocznic promulgacji *Dekretu o ekumenizmie*. Brak oficjalnej reakcji ze strony Kościołów prawosławnych na ten Dekret, pozwala traktować moje wystąpienie bardziej jako prywatne niż oficjalne, ale jednak, w co chciałbym wierzyć, pozostające w zgodzie z opiniami teologów Kościoła prawosławnego.

Przygotowując się do napisania tego wystąpienia, znalazłem w sprawozdaniu umieszczonym w Studiach i Dokumentach Ekumenicznych, wypowiedź jednego z teologów prawosławnych wygłoszoną przed dwudziestu laty na sympozjum zorganizowanym na KUL. Otóż po krytycznych głosach w dyskusji na temat *Dekretu o ekumenizmie*, powiedział on, że nikt spoza Kościoła rzymskokatolickiego nie ma prawa krytykować *Dekretu*¹. W tym miejscu powinienem chyba zakończyć swoje wystąpienie. Jednak, jeśli już zostałem poproszony o te kilka słów, to jednak nie

¹ Zob. A. Grześkowiak, *Dekret „O ekumenizmie” po 20 latach*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne (dalej: SiDE) 1985, nr 2 (10), 48.

zakończę w tym miejscu, tym bardziej że nie będą te słowa, taką mam nadzieję, aż tak bardzo krytyczne.

Na początku jednak chciałbym wskazać na pewną symbolikę wydarzeń. 26 września 1964 r. nastąpiło uroczyste przekazanie Kościołowi w Patras, relikwii głowy św. Andrzeja Apostoła. 27 listopada 2004 r., papież Jan Paweł II przekazał relikwie świętych Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu patriarche Konstantynopola Bartłomiejowi I. Być może niektórzy mogą to potraktować jako gest, ale te wydarzenia można postrzegać jako klamrę duchowo spinającą historię 50 lat *Dekretu o ekumenizmie* i jego znaczenia we wzajemnych stosunkach między Kościołami rzymskokatolickim i prawosławnym.

2. ZNACZENIE DEKRETU O EKUMENIZMIE

Niejednokrotnie i przez wielu było już powtarzane, że dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie ma znaczenie nie tylko dla Kościoła rzymskokatolickiego, ale również dla innych Kościołów. Był on impulsem do współpracy ekumenicznej zarówno dla wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, jak i innych chrześcijan. Nadał temu ruchowi nową jakość. Uwolnił dialog ekumeniczny od wszelkich rygoryzmów, ekskluzywizmów i fundamentalizmów. Przyczynił się do zastąpienia sporów i polemik wzajemnym poznaniem i dyskusją. W historii kontaktów między Kościołami rzymskokatolickim i prawosławnymi rozpoczął nowy rozdział, od spotkania papieża Pawła VI i patriarchy Atenagorasa I w Jerozolimie (5 I 1964 r.) oraz uchylecia anatem (ekskomunik) z 1054 r. równocześnie w Rzymie i Konstantynopolu w dniu poprzedzającym zakończenie Soboru Watykańskiego II (7 XII 1965 r.). Te dwa wydarzenia zapoczątkowały liczne wzajemne kontakty najpierw między Kościołami w Rzymie i Konstantynopolu, a następnie również z innymi Kościołami prawosławnymi. Również oficjalny dialog teologiczny katolicko-prawosławny zapoczątkowany przez papieża Jana Pawła II i patriarchę Dymitriosia I w 1979 r. jest następstwem *Dekretu o ekumenizmie* i uznania jego znaczenia dla ekumenizmu w Kościołach prawosławnych.

3. EKLEZJOLOGIA DEKRETU O EKUMENIZMIE

Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* wyraźnie kreśli dwa kierunki rozwiązywania problemów stojących przed Soborem Watykańskim II: świadomość Kościoła i dialog, określające dwojakie zadania w „programie odnowy”. Te dwa kierunki zostały określone formułą *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*². I w tym sensie Sobór Watykański II był soborem eklezjologicznym nie w wąskim znaczeniu tego słowa, ale w bardzo szerokim, ponieważ był otwarty praktycznie na wszystkie tematy współczesnego świata.

² K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst polski*, wyd. III, Poznań 1986, 13.

Dekret o ekumenizmie jako wpisujący się w optykę *ad extra* nie może być rozpatrywany bez odniesienia do niektórych dokumentów *ad intra*. Z perspektywy Kościoła prawosławnego dokumentami takimi są: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* oraz Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich, i w ich świetle należy czytać ten dokument.

Dekret o ekumenizmie, mimo że był tylko dekretem, a więc dokumentem nie najważniejszej rangi, obok Konstytucji dogmatycznej o Kościele zakłada inne postrzeganie nauczania o Kościele, niż dotychczas tradycyjnie uważano. Eklezjologia przedsoborowa rzeczywistość eklezjalną utożsamiała z kanonicznymi granicami Kościoła rzymskokatolickiego³. Na potwierdzenie warto w tym miejscu wspomnieć o niektórych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego prezentujących taką eklezjologię. Jeden dotyczy Kościołów Wschodnich i jest nim List apostolski papieża Leona XIII *Praeclare gratulationis*, wzywający te Kościoły do zjednoczenia się z Rzymem. Drugi to Encyklika Piusa XI *Mortalium animos* – O popieraniu prawdziwej jedności religii (z 6 stycznia 1928), w której czytamy:

Jasną rzeczą więc jest, Czcigodni Bracia, dlaczego Stolica Apostolska swym wiernym nigdy nie pozwalała, by brali udział w zjazdach niekatolickich. Pracy nad jednością chrześcijan nie wolno popierać inaczej, jak tylko działaniem w tym duchu, by odszczepieńcy powrócili na łono jedyne-go, prawdziwego Kościoła Chrystusowego, od którego kiedyś, niestety, odpadli. Powtarzamy, by powrócili do jednego Kościoła Chrystusa, który jest wszystkim widomy i po wsze czasy, z woli Swego Założyciela, pozostanie takim, jakim go On dla zbawienia wszystkich ludzi ustanowił.

W kontekście tak pojmowanej eklezjologii nie dziwi Instrukcja św. Oficjum wydana 20 grudnia 1949 r. postrzegająca ekumenizm jako środek wspomagający „powrót desydentów do prawdziwej wiary i Kościoła katolickiego”⁴.

Należy jednak zauważyć, że przy tak chłodnym stosunku do ruchu ekumenicznego jako całości, w tym okresie możemy również dostrzec w wielu oficjalnych dokumentach pozytywny stosunek do tradycji Wschodu, mimo że wizja jedności postrzegana była również i tu w kategoriach „powrotu” do Kościoła katolickiego.

Konstytucja o Kościele dokonała swoistego przełomu w pojmowaniu Kościoła. Nowatorstwo, jeśli użyć sformułowania kard. S. Nagyego⁵, polega na tym, że w dokumencie tym Kościół jest ukazany jako *tajemnica, sakrament* (gr. *mysterion*) *zbawienia*. Już pierwszy rozdział Konstytucji został zatytułowany *De mysterio Ecclesiae*. Ojcowie Soboru zwrócili uwagę, że Kościół jest tajemniczą rzeczywistością, złożoną z zespolonych elementów: boskiego i ludzkiego, jest rzeczywistością teandryczną przekraczającą wszelkie ramy instytucjonalne, mimo że osadzoną w historii. Uznanie teandrycznej rzeczywistości Kościoła musiało doprowadzić do postawienia pytania o granice Kościoła. Do rozumienia tego zagadnienia ważne są art. 8 i 15 Konstytucji *Lumen gentium*. Pierwszy z nich stwierdza, że „jedyne Kościół Chry-

³ Zob. Jan Zizoulas, *L'Être ecclésial* (Paris: Labor et Fides 1981). Published in English translation as *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press 1997, 1.

⁴ S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, 88.

⁵ Zob. S. Nagy, *Trwale wartości Dekretu oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną*, SiDE 1985, nr 2 (10), 57.

stusowy [...] trwa w Kościele katolickim (*subsistit in Ecclesia catholica*) rządonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie, choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako prawdziwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej”. Art. 15 natomiast stanowi: „Co zaś się tyczy tych ludzi, którzy będąc ochrzczeni noszą zaszczytne imię chrześcijan, ale nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności wspólnoty (*communio*) pod zwierzchnictwem Następcy Piotra, to Kościół wie, że jest z nimi związany z licznych powodów”. To nowe spojrzenie na tajemnicę Kościoła zostało doprecyzowane w *Dekrecie o ekumenizmie*: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnocie ze społecznością Kościoła katolickiego” i jeszcze dokładniej „usprawiedliwieni z wiary przez chrzest należą do Ciała Chrystusowego, dlatego zdobi ich należyte imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu” (art. 3). Tymi sformułowaniami *Dekret o ekumenizmie* rozwiewa wszelkie wątpliwości, co do tego, czy inni chrześcijanie rzeczywiście są członkami Kościoła – mistycznego ciała Chrystusa. W ten sposób wyraźnie został podkreślony aspekt wspólnotowy Kościoła, a nie hierarchiczny, czy też instytucjonalny.

Dekret o ekumenizmie w art. 3 odnosi się do podziałów, które nastąpiły w historii Kościoła, nie przesądzając o winie którejkolwiek ze stron, a uznając podział za skutek grzechu wszystkich stron, „brak wzajemnego zrozumienia i miłości” (14). Dodatkowo zostało dokonane również rozróżnienie pomiędzy winnymi podziałów a tymi, którzy urodzili się już po podziale i pozostają w swoich wspólnotach i „tych nie można obwiniać o grzech odłączenia” (DE3). Takie postrzeganie rozłamów w Kościele ma ważne implikacje dla dzisiejszego ekumenizmu, ponieważ daje możliwość interpretacji historii oraz wyzwolenie historii Kościołów i obecnych stosunków z obciążen, czy wręcz niewoli przeszłości.

4. RELACJE I STOSUNKI RZYMSKOKATOLICKO-PRAWOSŁAWNE

Dekret o ekumenizmie w art. 14–18 odnosi się do relacji między Kościołami Wschodu i Zachodu. Podtytuł do tej części Dekretu mówi o pewnym szczególnym traktowaniu (rozważanie) tych relacji. Te szczególne relacje wynikają z faktu, że „Kościoły Wschodu i Zachodu przez szereg wieków kroczyły swą własną drogą”, ale „załączone ... wspólnotą wiary i życia sakramentalnego” (DE 14). W tym sformułowaniu zostało przypomniane wspólne dziedzictwo pierwszego tysiąclecia.

Dekret podkreśla znaczenie Tradycji Kościołów Wschodu szczególnie „w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego” (DE 14) apelując równocześnie o „zapoznanie się, uszanowanie, poparcie i podtrzymanie przebogatej spuścizny liturgicznej i ascetycznej Wschodu” (15). Ponadto uznaje prawo do przyjmowania dziedzictwa Apostołów w różny sposób, kiedy kilkakrotnie mówi o „uprawnionej różnorodności i odmiennym teologicznym formułowaniu prawd wiary” (14 i 17).

Dokument nie tylko po raz pierwszy w odniesieniu do Kościołów Wschodu używa określenia „Kościół” w jego pełnym znaczeniu, ale również mówi o wzajem-

nych relacjach *jak między siostrami*. Przyznanie szczególnego statusu Kościołom Wschodnim nie wynika tylko z przyczyn historycznych. Uważna lektura dokumentu pozwala do sformułowania kilku ważnych tez, określających wzajemne relacje między Kościołami Wschodu i Zachodu.

Dekret uznaje w Kościołach Wschodnich pełną rzeczywistość sakramentalną: „Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostoelskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami związane najściślejszym węzłem” (15). Oznacza to, że Kościoły Wschodnie, w rozumieniu Dekretu, mają wszystkie środki potrzebne do zbawienia ich członków. W kontekście tego sformułowania konieczne jest podkreślenie sformułowań Dekretu zawartych w art. 15 o Eucharystii. Nazwanie Eucharystii „źródłem życia Kościoła i zadatkiem przyszłej chwały” oraz, że dzięki niej „wierni złączeni z biskupem [...] dostępują zjednoczenia z Przenajświętszą Trójcą, stawszy się „uczestnikami Bożej natury” (2 P 1, 4) jest dla prawosławnych bardzo ważne. Tym bardziej że następne słowa podkreślają moment eucharystyczny w definiowaniu i pojmowaniu Kościoła. „Sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje i rozrasta Kościół Boży, a przez koncelebrację przejawia się ich wspólnota” (DE 15). W słowach tych odnajdujemy elementy eklezjologii eucharystycznej, wywodzącej się od św. Ignacego Antiocheńskiego, a nawiązującej do słów Chrystusa: „albowiem gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20).

W tajemnicy Eucharystii objawia się pełnia i jedność Kościoła, które mają charakter jakościowy, gdyż Chrystus jest zawsze i wszędzie, w każdej Eucharystii, ten sam⁶. W tak pojmowanej eklezjologii, akceptowanej również przez *Dekret o ekumenizmie*, zakłada się analogię między sakramentalnym a eklezjalnym ciałem Chrystusa. Tam gdzie jest sprawowana Eucharystia, tam jest „jeden, święty, powszechny i apostoelski Kościół”.

5. TRUDNE PYTANIA

Eklezjologia *Dekretu o ekumenizmie* wynikająca z Konstytucji o Kościele zmusza również do postawienia kilku pytań, które mogą się zrodzić u niekatolików zapoznających się z tymi dokumentami. Powstaje pewne napięcie między sformułowaniami odnoszącymi się do wzajemnych stosunków, a wynikających z przyjętej formuły *ad intra* i *ad extra*.

1. Zarówno Konstytucja *Lumen gentium*, jak *Dekret o ekumenizmie* w odniesieniu do chrześcijan nie pozostających w łączności z Kościołem rzymskokatolickim nie używają już terminów *heretyk* i *schizmatyk*, ale określają ich mianem „braci odłączonych”. W kontekście eklezjologii prezentowanej w dokumentach soborowych, szczególnie w Dekrecie, ważne jest pytanie, które postawił metropolita Pergamonu Jan Zizoulas w swoim wystąpieniu

⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Eklezjologia. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin TN KUL 1983, kol.786.

podczas spotkania w Rzymie z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Dekretu. Co oznacza „odłączony”? Czytając te dokumenty, ma się wrażenie, że termin ten oznacza odłączony od Kościoła katolickiego. Czy oznacza to odłączenie od Kościoła instytucjonalnego, czy też od Kościoła w szerszym znaczeniu, wynikającym z definicji Kościoła jako „tajemnicy” i „ludu Bożego”? „[...] Czy podział dotyczy wyłącznie sfery poza kanonicznymi i instytucjonalnymi granicami Kościoła, czy może zagraża on pełni i powszechności Kościoła?”. Pytanie to jest o tyle ważne, że użycie takiego sformułowania nie definiuje czy podział następuje wewnątrz Kościoła, czy na zewnątrz Kościoła i ponownie stawia pytanie o określenie Kościoła.

2. Pewną trudność natury teologicznej stanowią sformułowania użyte w Dekrecie. Chodzi tu szczególnie o zapis w art. 3. „Ci, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważne chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego”, oraz „Kościół i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia...”. Mam świadomość, że te sformułowania czterdzieści lat temu były wyjątkowe, ale proszę zwrócić uwagę, jakie oburzenie wywołały one, gdy w 2000 r. zostały powtórzone w Deklaracji *Dominus Iesus*. Jednak chciałbym zwrócić uwagę na pewien ciąg myślowy. Chrzest (LG 15 i DE 3) jest warunkiem przywrócenia jedności Kościoła, i prowadzi do „jakiejś, choć niedoskonałej wspólnoty ze społecznością Kościoła Katolickiego”. Czy w związku z tym ta „niedoskonała wspólnota”, będąca konsekwencją chrztu, czyni niekatolików członkami Kościoła? Czy przebywanie w niedoskonałej wspólnotie stanowi o ich członkostwie, co prawda niedoskonałym, ale jednak w Kościele powszechnym? Czy chodzi tu o Kościół powszechny, czy Kościół rzymskokatolicki postrzegany instytucjonalnie?

Przy wszystkich tych pytaniach, ważne jest jednak to, że właśnie *Dekret o ekumenizmie* po raz pierwszy uczynił ważny krok ku uznaniu chrztu wszystkich chrześcijan, sprawowanego w imię Trójcy Świętej, niezależnie od tego, kto go sprawuje. Takie pojmowanie tajemnicy sakramentu zaowocował w naszym kraju podpisaniem deklaracji *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu Trzeciego Tysiąclecia* o uznaniu ważności chrztu przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły PRE.

3. Zachowanie samoświadomości Kościoła rzymskokatolickiego i równoczesne położenie fundamentów pod dialog ekumeniczny jest zadaniem bardzo trudnym. Tę trudność dostrzec można przy próbie przedstawienia dogmatu o prymacie i nieomyślności Biskupa Rzymu. Z jednej strony Dekret w art. 2–3 za Konstytucją *Lumen gentium* podkreśla rolę i znaczenie dogmatu Soboru Watykańskiego II oraz konieczność komunii hierarchicznej z Biskupem Rzymu. Uznaje równocześnie eklezjalny charakter Kościołów Wschodnich, akceptuje synodalny system zarządzania (DE14, 16) i prawo do rządzenia się według własnych norm (DE16). Jednak zapis tego ostatniego prawa i kontekst z nim związany potrzebuje pewnego doprecyzowania i wyjaśnienia. Sformułowanie to brzmi następująco:

Jeżeli więc pewna różnorodność w obyczajach i zwyczajach wcale nie stoi na przeszkodzie Kościoła [...] Sobór święty dla uniknięcia wszelkiej wątpliwości oznajmia, że Kościoły Wschodu pomne na nieodzowna jedność całego Kościoła mają możliwość kierowania się własnymi normami, jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz. Całkowite przestrzeganie tej tradycyjnej zasady, której nie zawsze się trzymano, należy do tego, co jest bezwzględnie wymagane jako wstępny warunek przywrócenia jedności. (DE16)

W tym fragmencie obok uznania struktury kanonicznej Kościołów Wschodnich sformułowany został warunek „nie zapominając o niezbędnej jedności całego Kościoła”. Warunek ten nie został ostatecznie nazwany, co też jest ważnym osiągnięciem *Dekretu o ekumenizmie*. Jednak, jak wiemy, w Kościele rzymskokatolickim jedność Kościoła zachowywana jest i chroniona przez urząd Biskupa Rzymu.

W chwili obecnej problem prymatu w Kościele jest jedną z najważniejszych kwestii w dialogu katolicko-prawosławnym. Świadczy o tym podjęcie tego zagadnienia w Encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint* oraz podejmowane w różnych środowiskach próby poszukiwania odpowiedzi na apel w niej zawarty: „poszukiwania takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”⁷. Częste obawy prawosławnych, że rzymskokatolickie pojmowanie powszechności Kościoła i posługi Biskupa Rzymu może doprowadzić do podporządkowania, czy też włączenia innych Kościołów do Kościoła rzymskokatolickiego nie znajdują potwierdzenia w Dekrecie. Ważne tu są również słowa Jana Pawła II wygłoszone podczas ekumenicznego spotkania w bazylice św. Mikołaja w Bari (26 lutego 1984 r.) i powtórzone w Encyklice *Slavorum Apostoli*, że pełnia wspólnoty, nie jest wchłonięciem ani fuzją, ale jednością w prawdzie i miłości (SlAp 27).

4. Ważnym zagadnieniem dla prawosławnych jest zapisana kilkakrotnie w Dekrecie akceptacja różnorodności. Arcybiskup Jeremiasz (Anchimiuk) w swojej ocenie Dekretu, wygłoszonej 20 lat temu na KUL-u, stwierdził, że ta „uprawniona różnorodność”, wyrażająca się w zakresie form liturgicznych, języka, organizacji kościelnej (przy czym nie chodzi tu o trójstopniowość hierarchii), jest w pełni akceptowalna przez Kościół prawosławny⁸. Jednak wówczas zauważył, że musi powstać pytanie o „odmienne teologiczne formułowanie prawd wiary” (17). Takie sformułowanie występuje tuż obok „uprawnionej różnorodności”. Historia uczy, że prawosławni są bardzo uwrażliwieni na wszelkiego rodzaju nawet niewielkie zmiany w zakresie doktryny w tym również „odmiennego teologicznego formułowania prawd wiary”.

W odniesieniu do obaw arcybiskupa Jeremiasza warto zwrócić uwagę na §11 Dekretu definiujący koncepcję „hierarchii” prawd w nauce katolickiej,

⁷ *Ut unum sint*, 88.

⁸ Bp Jeremiasz (Anchimiuk), „*Dekret o ekumenizmie*” po 20 latach w ocenie prawosławnych, *SiDE* 1985, nr 2 (10), 62.

która nawiązuje do rozróżnienia zawartego w §6 między depozytem wiary a formułowaniem doktryny. Konsekwencje takiego rozróżnienia mogą być bardzo ważne w dialogu teologicznym, ponieważ zakładają możliwość nie tylko reinterpretacji i ponownej recepcji, ale nawet przyznania, że niektóre wcześniejsze sformułowania mogły być niedoskonałe. Nie może więc dziwić opinia wspomnianego już metropolity Jana Zizoulasa, że „śmiałość takiej wypowiedzi musi budzić podziw u prawosławnego, ponieważ dla prawosławnych trudno by było mówić takie rzeczy w odniesieniu do decyzji soborów powszechnych”.

5. Na początku wystąpienia powiedziałem, że w prawosławnym rozumieniu dokumentem *ad intra* jest także Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich, uchwalony tego samego dnia i na tej samej sesji co Konstytucja *Lumen gentium* i Dekret o ekumenizmie. O Kościołach Wschodnich, znajdujących się w jedności z Biskupem Rzymu, Dekret mówi w § 17 przy okazji uznania różnorodności form liturgicznych, duchowości i dyscypliny. Podkreśla się, że dzięki istnieniu Wschodnich Kościołów katolickich „cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostołskości Kościoła”. To krótkie sformułowanie nie wnosi wiele w kwestii, często mającej zasadnicze znaczenie w dialogu katolicko-prawosławnym, tj. postrzeganiu roli i znaczenia Wschodnich Kościołów katolickich i problemu uniatyzmu. Dlatego warto w tym miejscu odwołać się właśnie do Dekretu ponownie ustanawiającego i zabezpieczającego przywileje i zwyczaje tych Kościołów. Jest nim Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich. Dekret ten podkreśla, że konieczny jest czynny udział Wschodnich Kościołów katolickich w pracy nad zjednoczeniem chrześcijan, szczególnie chrześcijan wschodnich. Mają one to czynić poprzez modlitwę, przykładowe życie, poszanowanie starożytnych tradycji Wschodu, współpracę i braterski stosunek. Jednak prawosławni do niektórych zaleceń tego dekretu podchodzą z podejrzliwością. Artykuły 25 i 26 akcentują potrzebę „coraz większego popierania jedności z Kościołami Wschodu, od nas odłączonymi”, a art. 28 zachęca do łączności w sakramentach: „można chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego, udzielać sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, jeśli dobrowolnie o to poproszą i będą mieli należytą dyspozycję”. Możliwość przystępowania katolików do tych sakramentów w Kościołach Wschodnich jest natomiast obwarowana „koniecznością, rzeczywistym pożytkiem duchowym i to wówczas, gdy dostęp do kapłana katolickiego fizycznie lub moralnie okazałby się niemożliwy”.

Późniejsza historia pokazała, że problem uniatyzmu zdominował prace prawie wszystkich gremiów tworzących dialog i praktycznie doprowadził do odłożenia prac nad innymi dokumentami teologicznymi. Sytuacja, jaka zaistniała w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w związku ze zmianami politycznymi końca lat osiemdziesiątych, jak również i dziewięćdziesiątych bardzo dużo zmieniła również w życiu Kościołów. Odrodzenie Kościołów

unickich, których oficjalne istnienie było zabronione od lat 1946–1948, przebiegało i przebiega w sposób budzący protesty ze strony prawosławnych. Kościoły prawosławne nie kwestionują historyczności i faktu istnienia Kościołów unickich, ale z drugiej strony nie akceptują metod i sposobu odradzania się tych Kościołów. Nawet wspólne oświadczenia obu Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego z Freising i Balamand nie doprowadziły do rozstrzygnięcia tych trudnych eklezjologicznych kwestii i nie rozwiąły obaw prawosławnych, że Wschodnie Kościoły katolickie służą jako model jedności i istnieją, aby nawracać prawosławnych.

6. ZAKOŃCZENIE

Mimo tych problemów, nie sposób nie dostrzegać roli i wielkiego znaczenia *Dekretu o ekumenizmie*. Ciągłe powinien być on traktowany jako początek drogi ku jedności chrześcijan i jego ocena musi odnosić się nie do tego, co wniósł, ale co może wnieść do sprawy jedności Kościoła. Tym bardziej że postawa ekumeniczna prezentowana w Dekrecie nie tylko nie wzbudza zastrzeżeń, ale może stanowić wzorzec do naśladowania i z pewnością często już odpowiada obrazowi stosunków między Kościołami.

Z perspektywy Kościoła prawosławnego ważne jest to, że problematyka ekumeniczna, dążenie do jedności zostało umocowane na mocnym fundamencie eklezjologii. Nawet, jeżeli Dekret często mówi o „jedności chrześcijan”, to jednak celem ruchu ekumenicznego jest jedność Kościoła, którą osiąga się również przez zbliżenie chrześcijan. Nie jedność chrześcijan, a jedność Kościoła, nawet jeżeli kwestia pojmowania istoty tej jedności Kościoła została przemilczana lub jak ktoś woli, pozostawiona otwarta⁹. W tym milczeniu też możemy dostrzec postawę ekumeniczną.

THE DECREE ON ECUMENISM OF THE SECOND VATICAN COUNCIL AS SEEN BY ORTHODOX THEOLOGIAN

Summary

Despite some disputable problems we must see the role and great significance of The Decree on Ecumenism. It still must be treated as the beginning of the way towards Christian unity; its assessment must refer not only to what it contributed to, but also to what it may contribute to - the unity of the Church. The ecumenical approach presented in The Decree on Ecumenism is correct and it may become a model to follow; it often corresponds with the image of the relationships between churches.

From the perspective of the Orthodox Church it is important that ecumenical issues and the desire for unity are based on the strong foundation of ecclesiology. Even though the Decree often speaks about the “unity of Christians”, the objective of the ecumenical movement is the unity of the Church, which is reached by the rapprochement of Christians. Not the unity of Christians, but the unity of the Church,

⁹ Zob. D.E. Lanne, „*Dekret o ekumenizmie*” jako punkt wyjścia w rozwoju katolickiej świadomości ekumenicznej (*fragmenty*), SiDE 1985, nr 2 (10), 89.

even if understanding of the nature of this unity is not discussed or, in other words, it is left open. In this silence the ecumenical approach can be seen.

Key words: *The Decree on Ecumenism*, Vaticanum II, Orthodox theology, ecclesiology, ecumenical dialogue

Nota o Autorze

Jerzy TOFILUK – duchowny prawosławny, mitrat, profesor nadzwyczajny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, rektor Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

KALINA WOJCIECHOWSKA
*Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa*

WZBOGACAJĄCA RÓŻNORODNOŚĆ RECENZYJNIE O DOKUMENCIE *NA POCZĄTKU BYŁO SŁOWO* „THE BIBLE IN THE LIFE OF THE LUTHERAN COMMUNION” ŚWIATOWEJ FEDERACJI LUTERAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: Światowa Federacja Luteriańska, Biblia, dokument *Na początku było Słowo. The Bible in the Life of the Lutheran Communion*

1. Wstęp: główna myśl dokumentu. 2. Miejsce Biblii. 3. Podstawowe zasady interpretacji Biblii. 4. Nowy interdyscyplinarny format metodologiczny. 5. Lektura dokumentu. 6. Systematyczny rys. 7. Podsumowanie

1. WSTĘP: GŁÓWNA MYŚL DOKUMENTU

„Wzbogacająca różnorodność”, tak można by zatytułować i oddać główną myśl dokumentu *Na początku było Słowo. Biblia w życiu wspólnoty luteriańskiej*¹ Światowej Federacji Luteriańskiej (ŚFL), przyjętego w czerwcu 2016 r. w Wittenberdze. Miejsce wybrano nieprzypadkowo – Wittenberga bowiem kojarzy się z wystąpieniem Marcina Lutra 31 października 1517 roku, które uważa się za symboliczny początek reformacji, a dokument ŚFL – jak się wielokrotnie podkreśla – jest pismem okolicznościowym, wprowadzającym w obchody jubileuszu 500-lecia ruchu mającego na celu reformę Kościoła Zachodniego.

2. MIEJSCE BIBLII

Światowa Federacja Luteriańska uznawała za stosowne przypomnieć, jakie miejsce zajmuje Biblia w Kościołach luteriańskich, jak była i jest interpretowana, ja-

¹ <https://2017.lutheranworld.org/content/beginning-was-word-bible-life-lutheran-communion-131>; https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/exhibit_9.2_in_the_beginning_was_the_word_study_document_1.pdf (dostęp: czerwiec 2016).

kie zasady hermeneutyczne można uznać za dziedzictwo reformacji i wyznaczniki tożsamości luterńskiej oraz jak w świetle Biblii postrzegać wyzwania i problemy współczesnego świata, z których wymienia się kilkakrotnie nacjonalizm, kwestie genderowe, ordynację kobiet i orientację seksualną. Poruszone też zostały zagadnienia, które od dawna stanowiły przedmiot dyskusji i kontrowersji we wspólnotach luterńskich – takie jak: rozumienie natchnienia, relacja Słowo Boże – Pismo Święte, rola Kościoła i doktryny w interpretacji Biblii, zasada *sola scriptura*, które teksty uznawać za normatywne, a które za przygodne, czy – mówiąc bardziej po lutersku – adiaforalne.

Nie na wszystkie pytania prezentowany dokument satysfakcjonująco odpowiada; niektóre problemy zostały tylko zasygnalizowane (czasem wyłącznie w śródtytułach, nawet nie w tekście), inne potraktowano bardzo ogólnie. Autorzy dokumentu uznali, że tekst ma być tylko pewnym rudymmentem, przypomnieniem historycznych i wskazaniem podstawowych współczesnych zasad luterńskiej interpretacji Biblii, ramami, które każdy wierny sam wypełnia.

3. PODSTAWOWE ZASADY INTERPRETACJI BIBLII

Trzeba jednak zaznaczyć, że te podstawowe zasady wygenerowane zostały na podstawie tekstów konferencyjnych i studyjnych z lat 2011–2015, wydawanych (lub czekających na wydanie) w ramach serii *LWF Documentation* i/lub *LWF Studies*. Tam znaleźć można szczegółowe omówienie problematyki skryptystycznej z perspektywy biblistycznej, systematycznej, historycznej, ekumenicznej.

W dokumencie *Na początku było Słowo* skupiono się na wnioskach płynących z tych międzynarodowych, interdyscyplinarnych spotkań, na których wypracowano „nowy, interdyscyplinarny format metodologiczny” (s. 10).

Wydaje się, że największy wpływ na kształt prezentowanego dokumentu miała pierwsza konferencja (Nairobi 2011), poświęcona Ewangelii Jana i (inter)kontekstualnej lekturze tej księgi, stąd tak często powtarzające się i rozsiane po całym tekście postulaty uwzględniania kontekstów historycznych i współczesnych przy lekturze Biblii.

Implikacje związane z drugą konferencją (Eisenach 2013), poświęconą Księdze Psalmów i aspektom egzystencjalnym, trzecią (Chicago 2014) – poświęconą Ewangelii Mateusza, dialektyce Zakon–Ewangelia i hermeneutyce czy czwartą (Aarhus 2015) – poświęconą listom apostoła Pawła i nauce o usprawiedliwieniu są nieco rzadsze i bardziej usystematyzowane.

4. NOWY INTERDYSCYPLINARNY FORMAT METODOLOGICZNY

Dokument opiera się na wspomnianym „nowym interdyscyplinarnym formacie metodologicznym” i zapewne dlatego bardziej przypomina teksty typowe dla teologii systematycznej niż biblistyki. Nie należy się temu dziwić, jeśli przeanalizuje się

skład grupy redakcyjnej, której członkowie brali udział i w spotkaniach roboczych, studyjnych i we wspomnianych konferencjach w latach 2011–2015 i w kształtowaniu formatu metodologicznego. Przewodniczącym zespołu był prof. teologii systematycznej Uniwersytetu w Augsburgu – Bernd Oberdorfer, tę samą subdyscyplinę reprezentuje prof. Hans-Peter Grosshans z Uniwersytetu w Münster, biblistami są prof. Eve-Marie Becker z Uniwersytetu w Aarhus, prof. Craig Koester z Luther Seminary w Saint Paul w Minnesocie, prof. Mercedes Garcia Bachmann z Uniwersytetu w Buenos Aires zajmuje się zarówno interpretacją ksiąg historycznych ST, jak i teologią feministyczną, natomiast Rospita Siahaan jest absolwentką Lutheran Theological Seminary w Hong Kongu, a przy tym czynną duchowną. Taki dobór członków zespołu redakcyjnego pozwalał też – obok tradycyjnej perspektywy systematycznej i biblistycznej – uwzględnić perspektywę teologii progresywnych – feministycznej, postkolonialnej (np. dalitów) i uwiarygodnić tak częste odwołania do odmiennych doświadczeń Kościołów luterzańskich na świecie, różnych kontekstów kulturowych, historycznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych czy rasowych i biologicznych, które mają wpływ na współczesną interpretację Biblii.

5. LEKTURA DOKUMENTU

Lektura opracowania *Na początku było Słowo* nie należy do najłatwiejszych, choć język (przynajmniej wersja angielska), jakim posługują się autorzy, jest prosty, nie nadużywa się w nim skomplikowanych i hermetycznych sformułowań teologicznych. Ponieważ dokument ma służyć nie tylko biblistom, starannie unikano nawet określania metod egzegetycznych, do których tekst się odwołuje – *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte* i *Wirkungsgeschichte*. Jednak układ materiału sprawia wrażenie nieco chaotycznego – wiele kwestii jest porzucanych po to, by w ciągu dalszym, w innym kontekście i innymi słowami do nich powrócić, sprecyzować i uzupełnić. Bardzo nierówno traktowany jest czytelnik. Z jednej strony np. w sposób niemal nachalny przypomina mu się porządek ksiąg w Biblii Lutra, hierarchizację tekstów biblijnych (na szczęście z uzasadnieniem hermeneutycznym i nawiązaniem do wewnętrznej krytyki Biblii) czy oczywistości typu: *Teksty biblijne zostały napisane w różnych językach – hebrajskim, aramejskim i greckim – a potem przetłumaczone na wiele innych języków* (s. 27), z drugiej – zakłada się jego bardzo dobrą znajomość pism wyznaniowych luteranizmu. Autorzy nie przywołują więc konkretnych miejsc z ksiąg symbolicznych, choć często nawiązują do nich w różnej formie (kryptocytały, parafrazy, aluzje). Źródła podawane lub cytowane są zazwyczaj tylko wtedy, gdy nie dotyczy to ksiąg symbolicznych, choć np. w przypadku naczelnej zasady hermeneutycznej – *was Christum treibet* – również nie podano źródła, przyjmując, że czytelnik doskonale wie, iż cytat ten pochodzi z *Przedmowy do Listów Jakuba i Judy* Marcina Lutra. Inaczej z odniesieniami biblijnymi. Nie ma ich wiele, ale zazwyczaj opatrzone są odpowiednimi sigłami.

6. SYSTEMATYCZNY RYS

Dominujący w opracowaniu systematyczny rys można dostrzec w próbach (jak wspomniano – niezbyt udanych) uporządkowania omawianych zagadnień. Często pod obiecującym tytułem rozdziału czy podrozdziału czytelnik nie znajduje jednak treści wystarczająco odpowiadających tytułowi.

Rozdział pierwszy (*The Lutheran Churches' Focus on the Bible and its Interpretation*) ma charakter wprowadzeniowy. W szerokim omówieniu problematyki konferencji z lat 2011–2015 i podkreślaniu różnorodności podejść, interpretacji, kontekstów i konieczności dialogu między nimi, gubią się wywodzące się częściowo ze starożytności i średniowiecza, częściowo zaś zdefiniowane lub zredefiniowane w czasach Lutra aksjomaty (na szczęście zostały one wyróżnione graficznie):

1. Biblia sama się uwierzytelnia i jest jedynym gwarantem swojego autorytetu.
2. Biblia sama się interpretuje, co oznacza, że jeden tekst można wyjaśniać odniesieniami do innego tekstu, zachowując przy tym jednak zasadę, że jest to możliwe tylko przy przyjęciu perspektywy chrystocentrycznej; innymi słowy – Jezus Chrystus jest tym podmiotem i przedmiotem, który spaja Stary i Nowy Testament.
3. Biblia jest tekstem zrozumiałym i jednoznacznym w odniesieniu do swojego podstawowego przesłania o zbawieniu, co jednak nie wyklucza, że niektóre fragmenty podejmujące inne, partykularne tematy, nie mogą sprawiać trudności interpretacyjnych.

Rozdział drugi (*What does Sola Scriptura mean? Reading the Bible in Light of Lutheran Reformation*) jest głównie historycznym ujęciem kwestii hermeneutycznych i pośrednio metodologicznych. Czytelnik może je jednak próbować odnieść do współczesności. Autorzy przytaczają, używając nieco innych sformułowań i rozszerzeń, zasady opisane już w rozdziale pierwszym. Ogólnobiblijny chrystocentryzm np. uzasadniany jest tu pryncypium hermeneutycznym *Was Christum treibet*, co oznacza, że funkcją całego Pisma Świętego zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu jest głoszenie Chrystusa i prowadzenie do Niego ludzi. Zasada ta stała się podstawowym kryterium Lutrowej hierarchizacji tekstów biblijnych oraz rozróżnienia między Zakonem a Ewangelią (Ewangelią nazywa reformator te teksty, które niosą przesłanie o usprawiedliwieniu, mogą być one obecne i w Starym, i w Nowym Testamencie, podobnie jak Zakon – czyli teksty skupiające się na wymaganiach wobec ludzi i obnażające ludzki grzech). Niezwykle ważne okazuje się odkrycie wewnętrznej dynamiki i dialektyki tekstu – w zależności od sytuacji czytelnika (nazywanej w dokumencie ŚFL najczęściej „kontekstem”) ten sam tekst może być uznany raz za Ewangelię i odczytany jako obietnica zbawienia, innym razem za Zakon i doczytany jako wymaganie i żądanie, którym człowiek nie może sprostać. Odejście od statycznego rozumienia tekstu jest jedną z ważniejszych przesłanek współczesnej afirmacji różnorodności interpretacyjnej i kontekstualnego podejścia do Biblii.

Kolejną przesłanką jest uwzględnienie luterskiej nauki o dwóch porządkach (regimentach): ziemskim/świeckim i duchowym. Od Biblii nie należy oczekiwać organizacji życia społecznego, małżeńskiego, rodzinnego, państwowego, politycznego, ekonomicznego itp. To należy do porządku świeckiego i jest zadaniem władzy świeckiej. Teksty biblijne natomiast należy odnosić do ludzkiej egzystencji i soteriologii i w tych kontekstach je odczytywać. Takie stanowisko otwiera drogę sankcjonowania współczesnych interpretacji związanych z teologiami progresywnymi (genderową, feministyczną, queerową, postkolonialną).

Szczególnie istotna w tym rozdziale jest refleksja dotycząca autorytetu Biblii oraz związana z tym zasada *sola scriptura*. Podkreślono, że *sola scriptura* nie odnosi się do sposobu interpretacji Biblii, choć często przywoływana jest jako uzasadnienie wykładu literalnego. *Sola scriptura* to zasada doktrynalna, opisująca sposób i kryterium autoryzacji doktryny, która – aby mogła być uznana za prawdziwą – musi zgadzać się (tylko) z przesłaniem Pisma Świętego. Innymi słowy – tylko Pismo Święte (*sola scriptura*) jest kryterium poprawności i prawdziwości doktryny. Takie podejście niesie za sobą pewne niebezpieczeństwo, przewidziane zresztą przez autorów opracowania, a mianowicie napięcie między tekstem Pisma i doktryną. Pojawia się nawet sugestia: jeśli lektura Biblii prowadzi do zakwestionowania doktryny, należy zachować wierność wobec Biblii i od doktryny odstąpić.

Jeśli tak, to narzuca się pytanie – jaka jest relacja między pismami wyznaniowymi/księgami symbolicznymi, będącymi wykładnią doktryny i konfesyjną interpretacją Pisma Świętego, a samą Biblią? Odpowiedzią jest koło hermeneutyczne: księgi symboliczne interpretują Pisma Świętego i są pomocne w jego odczytaniu, ale treść ksiąg symbolicznych podlega weryfikacji i ocenie zgodności z Pismem Świętym. Należy żałować, że autorzy dokumentu nie uwzględnili w tym miejscu kontekstualności interpretacji zawartej w księgach symbolicznych, jest to bowiem interpretacja historyczna, powstała w konkretnych okolicznościach, będąca reakcją na aktualne problemy i potrzeby młodej wspólnoty luterńskiej. Akurat kwestia autorytetu jest doskonałym przykładem szesnastowiecznych polemik międzywyznaniowych na temat prymatu i normatywności orzeczeń Biblii, soboru czy papieża. Luteranizm jednoznacznie wskazuje na Biblię. Już w poprzednim rozdziale pojawiła się teza o samointerpretacji Biblii, teraz jest ona rozwijana w kontekście nauki o łasce, Ewangelii i Zakonie. Człowiek własnymi siłami nie jest w stanie ani odczytać, ani zrozumieć przesłania biblijnego. Prawdziwe zrozumienie otrzymuje z łaski, co doskonale wpisuje się w szeroko pojmowaną zasadę *sola fide* oraz *solus Christus*, ponieważ według Lutra, jak już powiedziano, prawdziwe znaczenie, zasadnicza treść Pisma Świętego ogranicza się praktycznie do zwiastowania usprawiedliwiającego Chrystusa.

Zarysowane wyżej odejście od statycznego postrzegania Biblii oraz biblijnej interpretacji wiąże się bezpośrednio z dynamicznym pojmowaniem natchnienia. Współczesna teologia luterska rezygnuje z przekonania o inspiracji werbalnej i podkreśla dynamiczne działanie Ducha Świętego na czytelnika. Należy żałować, że dokument nie rozwija szerzej kwestii natchnienia, zwłaszcza w sposób pozytywny, a nie tylko polemiczny. W tym pneumatologicznym, a zarazem charytologicznym

kontekście (działanie Ducha Świętego jest łaską) nie dziwi pochwała dynamiki, różnorodności i bogactwa interpretacji czy przyjmowania różnych perspektyw.

Rozdział trzeci (*Challenges of Interpreting the Bible Today*) ma najbardziej praktyczny charakter. Stara się odnieść do pytania zadawanego dziś stosunkowo często w różnych wspólnotach luterzańskich, tych konserwatywnych i tych liberalnych: która z tak wielu różnych interpretacji jest najbardziej wiarygodna i miarodajna? Autorzy opracowania nie dają jednoznacznej odpowiedzi, ale przekonują, że nie można poprzestać ani na historycznym spojrzeniu na treści Pisma Świętego, ani na konfesyjnym odczytywaniu tych treści, ani też na indywidualnych i subiektywnych odczuciach. Zastosowana została tu ciekawa metafora potrójnej soczewki (*threefold lens*). Dopiero nałożenie się trzech obrazów – historyczno-krytycznego, doktrynalno-hermeneutycznego i kontekstualno-zindywidualizowanego pozwala przeprowadzić efektywną interpretację tekstu. Opisywane są też poszczególne kroki pracy z tekstem:

1. Tłumaczenie uwzględniające zmianę pól semantycznych poszczególnych pojęć.
2. Podejście historyczno-krytyczne oraz wprowadzające z uwzględnieniem wewnętrznych relacji między tekstami biblijnymi.
3. Doświadczenie poprzez tekst żywego Boga, co wiąże się ze wspominaną wcześniej, zindywidualizowaną i kontekstualną kwalifikacją tekstu jako Ewangelii lub Zakonu.

Tutaj autorzy dokumentu dają wyraz świadomości różnego rozumienia relacji między Pismem Świętym jako wytworem ludzkiej kultury a Pismem Świętym jako słowem Bożym, nawiązując tym do Lutrowej dialektyki duch-litera. Jak w całym opracowaniu stosują ireniczne, Melanchtonowskie podejście, które niczego nie rozstrzyga i nie narzuca, lecz implikuje szacunek dla wszystkich odmiennych stanowisk i gotowość do dialogu: *Różnice są głębokie i nie wolno ich lekceważyć. Powinniśmy się raczej cieszyć, że poprzez różne doświadczenia i sposoby rozumienia świata możemy usłyszeć Boży głos* (s. 21).

4. Uwzględnienie roli i tradycji Kościoła w procesie interpretacji, postrzeganie Kościoła jako „przestrzeni rezonansowej Biblii” (s. 21). Pozwala to uwzględnić wspólnotowe podejście do tekstu, perspektywę Kościoła pojmowanego nie jako ahistoryczny abstrakt, lecz jako wspólnotę działającą w określonym miejscu i czasie, która w tym właśnie miejscu i czasie rozstrzyga, co może być uznane za tekst dla niej normatywny (powszechny), a co za kulturowy (szczególny). Nie są to jednak rozstrzygnięcia uniwersalne i ponadczasowe, również one mogą podlegać zmianom, które prowadzić będą do bardziej zrozumiałego głoszenia podstawowego przesłania Biblii – usprawiedliwienia w Chrystusie. Podkreśla się już nie tylko kontekstualizm, ale też inkluzywizm interpretacyjny oparty na Jezusowym *etosie miłości* i egalitaryzmie opisywanym w Ga 3,28. Tak samo więc będzie uprawnione literalne podejście do tekstu, historyczno-krytyczne, feministyczne, queerowe, postkolonialne itp. Cały ten proces autorzy opracowania nazywają „spiralą hermeneutyczną”.

Polega ona na nieustannym powrocie do tekstów biblijnych i odczytywaniu ich w świetle aktualnego stanu wiedzy, aktualnej sytuacji, zgodnie z określonym kontekstem. Zakłada to oczywiście zaznaczaną wielokrotnie dynamikę tekstu oraz wzajemne oddziaływanie tekstu i kontekstów.

Rozdział czwarty (*Opportunities for Reading and Understanding in Bible in the Twenty-First Century*) jest w istocie postulatem wspólnej lektury Biblii przez i we wspólnotach luterzańskich, mających zupełnie różne uwarunkowania historyczne, kulturowe, polityczne, ekonomiczne, społeczne i tak samo różne doświadczenia. Owocem takiego wewnątrzluterńskiego dialogu, prowadzonego mimo napięć i przełamującego wzajemne uprzedzenia, jest nie tylko odkrywanie niezauważanych dotąd aspektów tekstu, ale też wspólnotowa integracja, możliwość wypracowania kolektywnych stanowisk wobec wyzwań, jakie niesie ze sobą współczesna polityka, kultura, obyczajowość. Ważnym elementem integrującym jest poszukiwanie w Piśmie Świętym tego, co łączy. Przy wspólnej lekturze Biblii następuje więc przeniesienie akcentu z naukowego i kontekstualnego podejścia do tekstu na podejście bardziej egzystencjalne, medytację, modlitwę, pokutę. Wszystko to służyć ma oczywiście *zapamiętywaniu, zwiastowaniu i praktykowaniu przesłania Ewangelii w życiu kościelnym i społecznym* (s. 26).

Dokument kończy się ponownym wskazaniem kierunków i celów wspólnej luterńskiej lektury i interpretacji Biblii – chodzi przede wszystkim o wzajemne uczenie się, inspirowanie i wspólne świadectwo. Zebrano też i w pięciu punktach ujęto rozsiane po całym tekście i nie zawsze dobrze wcześniej uchwytnie zasady luterńskiej hermeneutyki i interpretacji Biblii. Ta część byłaby dla czytelnika szukającego konkretów najbardziej przydatna, lecz w odniesieniu do całego opracowania wydaje się bardzo redukcyjna. W istocie można ją jeszcze bardziej zredukować i przedstawić w dwóch punktach. Prymarnym elementem pozostaje zasada hermeneutyczna: *Sercem Biblii jest przesłanie o zbawieniu* (s. 29) i w świetle tego przesłania należy interpretować Pismo Święte i szukać w nim inspiracji do rozwiązywania problemów i wyzwań XXI w. Elementem sekundarnym jest natomiast świadomość i akceptacja wielości interpretacji. Trzeba jednak bardzo wyraźnie podkreślić, czego niestety nie zrobili autorzy opracowania, że kryterium „poprawności” danej interpretacji stanowi właśnie zasada hermeneutyczna: poprawna interpretacja to taka, która pozwala na odkrycie Ewangelii o usprawiedliwiającym Chrystusie.

7. PODSUMOWANIE

Niewątpliwie należy się cieszyć, że ŚFL wydała takie kompendium luterńskiej hermeneutyki i interpretacji Biblii. Zapewne dla niektórych będzie ono zbyt ogólne, zbyt „poprawne politycznie” czy zbyt inkluzywne. Biblista odczuwa wyraźny niedosyt metodologiczny, choć może będzie usatysfakcjonowany powtarzanym wielokrotnie postulatem nieustannego tłumaczenia Pisma Świętego, uwzględniania w tych tłumaczeniach różnych celów – liturgicznego, filologicznego, egzegetycznego, duszpasterskiego itp. oraz prowadzenia szeroko rozumianej

edukacji biblijnej. Cennym uzupełnieniem prezentowanego opracowania będzie na pewno lektura materiałów pokonferencyjnych, które posłużyły za podstawę dokumentu *Na początku było Słowo*.

ENRICHING VARIETY

A REVIEW OF THE DOCUMENT “IN THE BEGINNING THERE WAS THE WORD” THE BIBLE IN THE LIFE OF THE LUTHERAN COMMUNION BY THE LUTHERAN COMMUNION

Summary

This text is a critical review from the Biblicist's perspective of the document “In the beginning there was the Word” The Bible in the Life of the Lutheran Communion by the Lutheran Communion.

We should be glad that the Lutheran Communion issued such a compendium of Lutheran hermeneutics and interpretation of the Bible. Probably for some it is too general, too “politically correct” or too inclusive. A Biblicist observes some methodological deficits, although he may be satisfied with the repeated postulate of constant Bible translation and taking into account liturgical, philological, exegetic and ministerial objectives in the translation. The document also proposes a widely understood Biblical education.

Key words: Lutheran Communion, the Bible, the document “In the beginning there was the Word” The Bible in the Life of the Lutheran Communion

Nota o Autorze

Kalina WOJCIECHOWSKA – ewangelicka (luterska) biblistka, profesor w Katedrze Wiedzy Nowotestamentowej i Języka Greckiego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, wykładowczyni Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu oraz Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwentka Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej; studiowała również w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego oraz na Ewangelickim Wydziale Teologicznym (Evangelisch-Theologische Fakultät) Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn. Od 2011 jest członkinią Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, a od 2015 r. zastępczynią przewodniczącego KNT PAN. Od 2012 r. jest członkinią Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium PAN. Bierze udział w pracach Międzywyznaniowego Zespołu Tłumaczy i Redaktorów Biblii Ekumenicznej przy Towarzystwie Biblijnym w Polsce.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK
Muzeum Miasta Łodzi

DZIEJE ŁÓDZKICH PARAFII EWANGELICKO-AUGSBURSKICH W XIX I NA POCZĄTKU XX W.

Słowa kluczowe: protestanci, ewangelicy, luteranie, Kościół ewangelicko-augsburski, Łódź

1. Wstęp. 2. Osadnictwo ludności protestanckiej w okolicach Łodzi. 3. Pierwszy kościół ewangelicki w Łodzi – św. Trójcy. 4. Problem budowy drugiego kościoła ewangelickiego – św. Jana. 5. Kryzys przemysłowy i wybuch Powstania Styczniowego. 6. Podział parafii ewangelickich. 7. Kolejne plany budowlane, szkoły kantoracie. 8. Kościół i ewangelicka parafia św. Mateusza. 9. Czwarta parafia i kościół ewangelicki – św. Michała. 10. Zakończenie

1. WSTĘP

Dzieje łódzkiego protestantyzmu stanowią jeden z ważniejszych aspektów historii rozwoju przemysłowej Łodzi – dynamicznie rozwijającej się metropolii przemysłowej powstałej u progu XIX w. Prowadzona wówczas polityka umożliwiająca powstawanie osiedli przemysłowych przyciągała przybyszów z różnych zakątków kraju oraz z zagranicy. Jedną z najliczniej reprezentowanych grup stanowili przybysze z krajów niemieckojęzycznych – w znacznej mierze wyznania ewangelickiego¹. Napływ rzeszy protestanckich osadników doprowadził do ukształtowania się silnego ośrodka luterńskiego, liczącego w szczytowym okresie ok. 100 tys. wiernych. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat można obserwować wzrost zainteresowania dziejami łódzkich ewangelików²,

¹ Określenia *ewangelik* i *luteranin* będą stosowane wymiennie, przy czym należy zastrzec, iż słowa te nie są tożsame. Określenie *ewangelik* jest nadrzędne w stosunku do *luteranina*, gdyż mianem ewangelików zwykło określać się członków dwóch Kościołów wywodzących się wprost z XVI-wiecznych ruchów reformacyjnych – Kościoła ewangelicko-augsburskiego (luterńskiego) i ewangelicko-reformowanego (kalwińskiego). Z względu jednak na niewielką liczbę przedstawicieli społeczności reformowanej w Łodzi, słowo ewangelik w tym wypadku zostało zawężone do przedstawicieli wyłącznie konfesji augsburskiej.

² H. Czembor, *Ewangelicy-Polacy w Łodzi w okresie międzywojennym*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 17 (1975), z. 1, 69–85; tenże, *Dzieje ewangelicyzmu w Łodzi (od początku do roku 1939)*, Kalendarz Ewangelicki 1978, Warszawa 1978, 217–225; tenże, *Dzieje luteranizmu w Łodzi*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 19 (1977), z. 2, 29–66; tenże, *Dzieje parafii luterskich w Łodzi do 1939 roku*, w: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski, K. Woźniak, Łódź 1998, 45–82.

historii architektury sakralnej³ czy zagadnień społeczno-kulturalnych⁴. Wciąż pozostają jednak kwestie wymagające dogłębnej analizy bądź weryfikacji.

2. OSADNICTWO LUDNOŚCI PROTESTANCKIEJ W OKOLICACH ŁODZI

Początki osadnictwa ludności protestanckiej w okolicach Łodzi sięgają drugiej połowy XVIII w., w szczególności lat 80. i 90. Związane były z napływem osadników olenderskich⁵, pochodzących najczęściej z zachodnich i północnych Niemiec oraz Holandii, gdzie przeludnienie i brak ziemi zmusiły część mieszkańców do emigracji. Tworzyli oni najczęściej oddzielne wsie-przysiółki, których zakładanie wspierała lokalna administracja publiczna (poprzez m.in. zwolnienia podatkowe, ulgi itp.). Do głównych osiedli powstałych w owym czasie zaliczają się: Ruda Bugaj (1782) w okolicach dzisiejszego Aleksandrowa Łódzkiego, Pustowa Góra (1783), Słowik (1785). W okolicach Zgierza do wsi ewangelickich należały: Dąbrówka (1788), Śwędów (1792), Żabieniec (1793), Radogoszcz (1794). Ponadto w latach 1799–1805 przybyśle zza Odry założyli jeszcze: Nowosolną, Wiączyn Górny, Wiączyn Dolny, Nowy Wiączyn i Augustów⁶. Proces ten został zintensyfikowany w okresie po wojnach napoleońskich, kiedy to ziemia łódzka znalazła się w obrębie nowo utworzonego Królestwa Polskiego. Kolonizacja niemiecka uzyskała przychylność ze strony władz rosyjskich, które to upatrywały w niej inwestycji o charakterze ekonomicznym. Łódź stanowiła podówczas niewielkie miasteczko o rolniczym charakterze. Z dostępnych dokumentów wynika, że jej pierwszym mieszkańcem-ewangelikiem był niejaki Reyterz, rzeźnik (1815)⁷.

W 1820 r. książę Józef Zajączek, namiestnik Królestwa Polskiego, wydał ukaz umożliwiający tworzenie osad przemysłowych na terenie miast rządowych. Miały one być zasiedlane tzw. fabrykantami (tj. tkaczami i sukiennikami). W ten sposób położono podwaliny pod rozwój przemysłu włókienniczego w naszym regionie. Na podstawie pozytywnej opinii wydanej przez Rajmunda Rembielińskiego, prezesa

³ K. Stefański, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995; J. Strzałkowski, *Kościół Ewangelicko-Augsburski św. Mateusza w Łodzi*. Przewodnik, Łódź 1995; tenże, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Łodzi*, Łódź 2005.

⁴ A. Kossert, „Nieprzejednane sprzeczności?”. *Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, w: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski, K. Woźniak, Łódź 1998, 151–174; B. Kopczyńska-Jaworska, K. Woźniak, *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź 2002.

⁵ Mianem olendrów określano przybywających osadników; lecz określenie to nie jest nacechowane etnicznie – ze względu na ich przynależność narodową, lecz wiąże się ze sposobem gospodarowania i tworzenia specyficznych struktur społecznych nawiązujących do Niderlandów, por. P. Fijałkowski, *Rozwój społeczności ewangelickiej i powstanie sieci parafialnej w środkowej Polsce w II połowie XVIII i początkach XIX w.*, w: *Przeszłość przyszłości...*, 26.

⁶ E. Kneifel, *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht 1962, 142, 152, 171, 178, 182; P. Fijałkowski, art.cyt., 33.

⁷ G. Schedler, *Eben-Ezer. Eine Jahrhundertgeschichte der evangel. St. Trinitatisgemeinde zu Lodz*, Lodz 1929, 10.

Komisji Województwa Mazowieckiego, Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Policji zezwoliła na utworzenie w miasteczku Łódź osady przemysłowej. W niedługim czasie wzrosła liczba mieszkańców, szczególnie za sprawą fali zagranicznych osadników – głównie z Saksonii, Czech, Moraw, Śląska, Łużyc, Ziemi Lubuskiej, Wielkopolski i Pomorza, a jak szacuje się w grupie tej 90% stanowili protestanci.

W 1821 r. miasto zamieszkiwało na stałe 799 osób, a w 1829 r. już ponad 4 tys.⁸. Burmistrz Antoni Czarkowski pisał wówczas, że miasto prócz Żydów zamieszkuje 496 chrześcijan oraz 12 osób *innych wyznań*⁹. W tym początkowym okresie do miasta przybyło łącznie 1008 rękodzielników, z czego już w 1828 r. liczba ewangelików przekroczyła 1400 osób, stanowiąc 31,7% całej populacji osady¹⁰.

Wyraźny wzrost liczby luteranów zamieszkujących miasto i jego okolice wpłynął na potrzebę budowy kościoła. Starania o utworzenie parafii rozpoczęto już w 1822 r., kierując do burmistrza Antoniego Czarkowskiego prośbę o pomoc przy budowie świątyni, powołując się na dokument księcia Józefa Zajączka (z 18 października 1820 r.), który w art. 7 stanowił:

Zabudowania na Kościół Ewangelicki i pomieszczenie dla Pastora mają być podług miejscowości obmyślane, lub do kosztu na ich wystawienie pomoc udzielona, za zniesieniem się Kommissyi Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji z Kommissją Rządową Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego¹¹.

Nie poprzestając na tym, wierni skierowali następnie pismo do komisarza okręgu łęczyckiego, w którym informowali:

Tu [w Łodzi – przyp. aut.] należy wybudować ewangelicki kościół, ponieważ w bliższej i dalszej okolicy miasta mieszka ponad 600 rodzin wiernych ewangelickiej religii i chcących złożyć dobrowolną ofiarę po 18 guldenów na budowę kościoła, jak również płacić roczny podatek o określonej wysokości na utrzymanie pastora i kantora¹².

Niejako potwierdzeniem tego stanu rzeczy był przeprowadzony wśród ewangelików spis urzędowy z czerwca 1824 r., z którego wynika, że na łączną liczbę 3200 osób żyjących w okolicach Łodzi, najwięcej zamieszkiwało Nowosolną (1028) i Antoniew (480), którą otaczała opieka parafia ewangelicka w Zgierzu.

3. PIERWSZY KOŚCIÓŁ EWANGELICKI W ŁODZI – ŚW. TRÓJCY

To właśnie zgierski proboszcz ks. Henryk Bando w marcu 1825 r. stanął na czele Komitetu Budowy łódzkiego kościoła. W jego skład weszli również fabrykant:

⁸ O. Flatt, *Opis miasta Łodzi pod względem historycznym, statystycznym i przemysłowym*, Warszawa 1853, 47; J. Janczak, *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica 11 (1982), 38–40.

⁹ Zwrot ten najprawdopodobniej wyznaczał relację liczbową między rzymskimi katolikami a wiernymi innych odłamów chrześcijańskich. Zob. J. Janczak, art.cyt., 114.

¹⁰ W. Puś, K. Badziak, *Gospodarka Łodzi w okresie kapitalistycznym (do 1918 r.)*, w: *Łódź. Dzieje miasta*, t. I, red. R. Rosin, Warszawa 1980, 223; J. Janczak, art.cyt., 108–109.

¹¹ O. Flatt, dz.cyt., 135.

¹² G. Schedler, dz.cyt., 11.

Christian F. Wendisch i kupiec Jan Adamowski (obaj z Łodzi)¹³. Jeszcze w tym samym miesiącu do miasta przybył Bonifacy Witkowski, adiunkt budowniczy Komisji Województwa Mazowieckiego, któremu powierzono zadanie wykonania projektu kościoła oraz ratusza (obydwie budowle wzniesiono następnie przy Nowym Rynku, obecnym pl. Wolności)¹⁴. W listopadzie projekt wraz z kosztorysem został przedłożony Komisji Rządowej, która zatwierdziła plany 17 lutego 1826 r. Koszty budowy świątyni oszacowano na 44 185 złp., a domu pastora na 7238 złp. Połowę sumy miała pokryć ze środków własnych nowo powstająca parafia¹⁵.

Pracę rozpoczęto najprawdopodobniej 26 kwietnia 1826 r., na dzień poprzedni bowiem sygnowane jest rozporządzenie komisarza obwodu łęczyckiego, wzywające parafian do stawienia się w dniu następnym na placu budowy w celu kopania fundamentów¹⁶. Oficjalne nadzór nad pracami objął Krzysztof Wilhelm Durring, budowniczy obwodu łęczyckiego, lecz na co dzień budowę prowadził jego pomocnik Józef Maliszewski. Prace posuwały się sprawnie, już w lutym 1827 r. wzniesiono dom pastora, a kościół nakryto dachem. Prace wykończeniowe przeciągały się do lipca 1828 r. za sprawą nie wywiązujących się z umów podwykonawców¹⁷. Uroczystego poświęcenia kościoła Świętej Trójcy dokonano 26 lipca 1829 r.

Równolegle w 1826 r. Rządowa Komisja ds. Kultu i Oświecenia Publicznego w wydanym rozporządzeniu określiła granice parafii. Nowo powstały zbór liczył 503 rodziny luterzańskie z Łodzi oraz okolicznych wsi, leżących w odległości 1,25 mil od granic administracyjnych¹⁸ oraz 40 rodzin wyznania kalwińskiego, pochodzących z Wiączyzna Górnego¹⁹. W połowie 1827 r. z Chemnitz przybył kandydat na księdza Fryderyk G. Metzner²⁰, wybrany na stanowisko proboszcza 8 lipca 1827 r. Podjętą decyzję bez wcześniejszych konsultacji z władzami kościelnymi oraz administracją państwową skrytykowano. Wyraźnie nieprzychylnie zareagowały organa rządowe, obawiając się, że nowy duchowny pochodzi z zagranicy oraz nie zna zupełnie języka polskiego²¹. Rozgorzały konflikt zażegnał dopiero Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, wskazując, że przepisy wewnętrzkościelne umożliwiają każdej parafii autonomiczne wybory duszpasterza. Fryderyk Metzner został oficjalnie wprowadzony w urząd proboszcza (tzw. instalację) 26 czerwca 1829 r.²².

W pierwszym okresie działalności nowa parafia borykała się z rozlicznymi trudnościami, szczególnie natury finansowej. W latach 1828–1830 główną część

¹³ Tamże, 11–12.

¹⁴ Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej APŁ), Akta miasta Łodzi 1794–1914, sygn. 1607, 60–62.

¹⁵ Tamże, 1–21.

¹⁶ Tamże, sygn. 1605, s. 7; G. Schedler, dz.cyt., 12.

¹⁷ G. Schedler, dz.cyt., 72–73, 76–77.

¹⁸ M.in. ze wsi Stoki, Antoniew, Dąbrowa, Mileszki, Górki, Janów, Wiączyn Górny, Wiączyn Dolny, Wiączyn Nowy, Augustów, Nowosolna, Andrespol, Justynów, Budy Bedońskie i Andrzejów.

¹⁹ *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, 90; G. Schedler, dz.cyt., 12–13.

²⁰ Fryderyk G. Metzner – został ordynowany na duchownego dopiero 9 grudnia 1827 r., czyli już po wyborze na proboszcza.

²¹ *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, dz.cyt., 90.

²² Tamże, 92.

wpływów do kościelnej kasy stanowiły dotacje państwowe w wysokości 1350 złp., drugie tyle otrzymywano z wpłat składek kościelnych²³. Jednocześnie parafia ponosiła wysokie wydatki wynikające z utrzymania duchownego i organisty oraz ze spłaty kredytu zaciągniętego na budowę²⁴. Wyrażna poprawa sytuacji materialnej w krótkim czasie na początku lat 30. XIX w. związana była ze zwiększeniem liczby parafian, a co za tym idzie, wzrostem dochodów od czynności kościelnych, np. ślubów, chrztów itp. Rozległy obszar parafii nie służył również należytej pracy duszpasterskiej. Szczególnie odczuwała to liczna społeczność Nowosolnej, gdzie w 1838 r. postanowiono o utworzeniu niezależnej jednostki parafialnej²⁵. Pod koniec lat 30. XIX w. zaczęli przybywać do Łodzi w większej niż dotychczas liczbie przedstawiciele społeczności herznuckiej²⁶, wpływając na wzrost aktywności religijnej wśród łódzkich ewangelików oraz zwiększanie liczebności parafii aż do 1847 r., kiedy to urządzili się w oddzielnej sali modlitw, mieszczącej się przy ul. Piotrkowskiej 105²⁷.

O kondycji parafii i zaangażowaniu w życiu zboru może świadczyć również wybór dopiero w 1849 r. pierwszego stałego Kolegium Kościelnego²⁸. W skład wybranego na trzy lata gremium weszli m.in.: Gottlieb Taubner (właściciel młyna), Friedrich Hoffmann (cieśla), Daniel Grubert (piekarz) i Martin Wegner (właściciel młyna z Antoniewa)²⁹, przy czym w poszczególnych kadencjach liczba członków mogła się wahać, osiągając maksymalną liczbę 12 osób.

W 1852 r. ofiarą panującej epidemii cholery padł ks. Fryderyk G. Metzner, a Konsystorz Kościoła w celu opieki nad społecznością oddelegował do parafii ks. Eduarda Lembkego z Wielunia. Ogłoszony na stanowisko proboszcza wakans spotkał się z dużym zainteresowaniem wśród duchownych. Do konkursu zgłosili się: ks. Karol Gustaw Manitus z Przasnysza, ks. Edward Lembke z Wielunia i ks. August Ranka (Rauh) z Aleksandrowa. Zgromadzenie Parafialne 19 grudnia 1852 r., spośród trójki kandydatów wybrało na proboszcza ks. Karola G. Manitusa, który wygrał z wyraźną przewagą – na 362 głosujących, 312 poparło właśnie jego³⁰. Nowy proboszcz został uroczystie wprowadzony w urząd 6 marca 1853 r. przez superintendenta kaliskiego Ignatzego von Börnera, w asyście ks. Henryka Bando ze Zgierza, ks. Daniela Biedermanna z Pabianic, ks. Eduarda Künzela z Nowosolnej

²³ Składek będących formą dobrowolnego samoopodatkowania na rzecz parafii, której to opłacanie pozwala m.in. na udział w Zgromadzeniach Parafialnych, kandydowanie i zasiadanie w wybieralnych gremiach kościelnych oraz wybór duchownych. Składka tego rodzaju stanowi do chwili obecnej jeden z elementów ewangelickiej ekonomii parafialnej.

²⁴ *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, dz.cyt., 93.

²⁵ E. Kneifel, dz.cyt., 171.

²⁶ Niekiedy określani mianem Braci Morawskich ze względu na region, gdzie ukształtował się ich ruch, stanowili pietystyczny nurt w ramach Kościoła luterańskiego, kładąc znaczny nacisk na modlitewną pobożność; G. Schedler, dz.cyt., 21–22.

²⁷ K. Stefański, dz.cyt., 118.

²⁸ Panujący ustrój kościelny w gminach ewangelickich stanowi, że poza duchownym ważną rolę odgrywa Kolegium Kościelne (nazywane również Radą Kościelną), będące wraz z proboszczem gremium zarządzającym parafią. Kolegium wybierane jest spośród świeckich członków parafii.

²⁹ G. Schedler, dz.cyt., 22; *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, dz.cyt., 93.

³⁰ G. Schedler, dz.cyt., 23; *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, dz.cyt., 94.

i ks. Teodora Kützela z Białegostoku³¹. Licząca wówczas 16 tys. wiernych parafia (ewangelicy stanowili 41,8% ogółu mieszkańców miasta), będąca największym zborem luteranskim w Królestwie Polskim, była bardzo dużym wyzwaniem organizacyjnym. W 1857 r. zatrudniono dodatkowo ks. Władysława Multanowskiego, odpowiadającego za nauczanie religii, a po jego odejściu w 1858 r. ks. Adolfa Rondthaler.

4. PROBLEM BUDOWY DRUGIEGO KOŚCIOŁA EWANGELICKIEGO – ŚW. JANA

Wychodząc naprzeciw rosnącej liczbie wiernych, Kolegium Kościelne na zebraniu w 7 czerwca 1858 r. zasugerowało przeprowadzenie przebudowy istniejącego kościoła (w celu jego powiększenia) bądź budowę drugiej świątyni. Pomimo braku projektu oraz odpowiedniej kwoty, jesienią 1859 r. zwrócono się do miejskiego magistratu z prośbą o wyznaczenie placu pod budowę³². Kolejność ta podyktowana była długim czasem oczekiwania na państwowe zezwolenia (wszystkie musiały być zaakceptowane przez carskie instancje wyższe). Można przypuszczać, że wpływ na podjęte starania miały również plany budowy przez łódzką społeczność rzymskokatolicką nowej świątyni. Niestety, przekazana prośba pozostała nierozpatrzona.

W sierpniu 1861 r. łódzki magistrat w piśmie do naczelnika obwodu łęczyckiego informował o powodach niewyznaczenia placu: „Magistrat postanowił pamiętać przy obecnie przygotowywanym planie regulacyjnym o miejscu pod nowy kościół [...] czas do budowy nie jest najlepszy”³³. Odmowa miała bezpośredni związek z kryzysem w przemyśle łódzkim spowodowanym brakiem dostaw amerykańskiego surowca na skutek wojny secesyjnej, a administracja państwowa wskazywała, iż: „projekt budowy drugiego kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w M. Łodzi z powodu niepomyślnego w obecnym czasie powodzenia fabryk miejscowych odłożony został do późniejszego czasu”³⁴. W odpowiedzi Konsystorz Kościoła w lutym 1862 r., w liście do Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchowych, stanowczo poprosił o wyznaczenie placu pod budowę. Wskazał jednocześnie na inne niż przytoczone przez administrację powody zaniedbania, które zdaniem władz kościelnych wynikały z następujących powodów:

nieprzychylnego w tym względzie Magistratu, usiłującego wynajdywaniem coraz nowych trudności, projektowaną budowę kościoła opóźnić. [...] Uważając się na to Konsystorz Ewangelicki utrzymuje, że w m. Łodzi, gdzie po większej części ludność składa się z wyznawców Ewangelickich – pobudowanie drugiego Kościoła Ewangelickiego jest konieczną potrzebą – i że skoro udzielone zostały place miejskie pod budowę bóżnicy i pod nowo-stawiający się kościół Rzymsko-katolicki przeto i wyznanie Ewangelickie w obliczu Rządu z łaski Monarszej równą opieką zaszczytane, nie może być systematycznie i dowodnie przez miejscowe jakieś niechęci pomijane i krzywdzone³⁵.

³¹ *Das 100 jährige Jubiläum der St. Trinitatisgemeinde...*, dz.cyt., 94.

³² APL, Anteriora Rządu Gubernialnego Piotrkowskiego, sygn. 2463, 561.

³³ Tamże, 561.

³⁴ Tamże, 565.

³⁵ Tamże, 566–568.

Ostatecznie w październiku 1864 r. teren pod budowę wyznaczono przy ul. Dzikiej, między ulicami Główną i Nawrot (obecnie skrzyżowanie ul. Sienkiewicza i Nawrot). Plac znajdował się w odległości niecałych 400 m na południe od budowanego kościoła katolickiego pw. Podwyższenia Świętego Krzyża.

5. KRYZYS PRZEMYSŁOWY I WYBUCH POWSTANIA STYCZNIOWEGO

Panujący w przemyśle kryzys oraz wybuch powstania styczniowego wpłynęły w zasadniczej mierze na przerwanie inwestycji. Toczący się przeciw rosyjskiemu zaborcy bunt zjednał również część nowo przybyłej ludności protestanckiej. Czynny udział w walkach bądź w organizacjach spiskowych brali także członkowie łódzkiej parafii³⁶. Jednym z najbardziej aktywnych był ks. Karol G. Mantius³⁷, darzący wyraźną sympatią ruch powstańczy – brał on aktywny udział w uroczystościach powstańczych, co zebrało mu liczne grono oponentów wśród administracji rządowej. 11 stycznia 1865 r. władze carskie postanowiły o jego karnym przeniesieniu do Łomży, gdzie gorliwie i z pozytywnym skutkiem działał na rzecz zagrożonej rozkładem parafii³⁸. Do czasu wyboru nowego proboszcza łódzką parafią administrowali kolejno: ks. Alfred Modl z Dąbia (1865–1867) i ks. Ernest Bursche ze Zgierza (1867–1868). Dopiero 3 maja 1868 r. dokonano wyboru nowego proboszcza, którym został dotychczasowy wikary ks. Klemens B. Rondthaler.

W okresie popowstaniowym działalność duszpasterska była obarczona wieloma trudnościami, wynikającymi przede wszystkim ze wciąż wzrastającej liczby wiernych. W ciągu blisko dwudziestu lat ich liczba podwoiła się, osiągając w 1885 r. przeszło 40 tys. osób. W tym czasie luteranie stanowili znaczny, bo aż 38% odsetek ludności miasta³⁹. Wyraz napotykanych trudności można odnaleźć w protokole z wizytacji parafii dokonanej 24 maja 1875 r. W dokumencie sporządzonym przez generalnego superintendenta Kościoła, ks. Woldemara von Evertha, czytamy:

W szkołach parafialnych uczyło się 1152 dzieci, a w szkole prywatnej dodatkowo 100 uczniów, nabożeństwa odprawiane były wyłącznie w języku niemieckim według obowiązującej Agendy w niedziele i święta, każdorazowo o godzinie 10.00 i 15.00, pieśni śpiewano ze śpiewnika wrocławskiego Gerharda, przy parafii istniał chór i orkiestra puzonistów⁴⁰.

W raporcie przytoczone zostały również dane o czynnościach kościelnych. W ciągu roku do Komunii św. przystępowało ok. 8 tys. osób, odbyło się ok. 200

³⁶ J. Szulc, *Oddźwięk Powstania Styczniowego wśród protestanckiej ludności łódzkiego okręgu przemysłowego*, Kalendarz Ewangelicki 83 (1970), 200.

³⁷ J. Szulc, *Luterkańscy organizatorzy życia kościelnego wobec powstania 1863 r.*, Kalendarz Ewangelicki 82 (1969), 216; T. Stegner, *Pastorzy ewangeliccy w Królestwie Polskim w latach 1815–1914*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 32 (1990), z. 2, 276.

³⁸ R. Waleczczak, *Parafia ewangelicko-augsburska w Łomży w XIX i początkach XX w. (do 1918 r.)*, Rocznik Mazowiecki 16 (2004), 163.

³⁹ J. Janczak, art.cyt., 108–109.

⁴⁰ Cyt. za: H. Czembor, *Dzieje parafii luterskich w Łodzi do 1939 r.*, w: *Przeszłość przyszłości...*, 51.

ślubów i 550 pogrzebów. Najmniej optymistycznie rysowała się sytuacja duchowa parafii:

Znaczna część parafian nie umie ani czytać, ani pisać, gdyż dzieci od rana zajęte są w fabrykach. Stan moralny Parafii jest w zasadzie zadowalający [...] tylko pijaństwo panuje wśród niższej klasy robotników [...] Parafia jest obficie zaopatrzona w Biblie i książki z rozmyślaniami i trzyma się wiernie Kościoła. Sekty baptystyczne występują słabo. Zbór braterski ma zwolenników, są oni jednak wiernymi członkami Kościoła⁴¹.

Polepszenie sytuacji w przemyśle bawełnianym pozwoliło powrócić do planów wzniesienia drugiego kościoła. Impulsem do tego było wystąpienie Karola Scheiblera na ogólnym zgromadzeniu parafian 17 lutego 1876 r. Ten najbogatszy łódzki przedsiębiorca zadeklarował przekazanie 50 tys. rb na ten cel⁴². Zawiązano Komitet Budowy, a w jego zarządzie znaleźli się Karol Scheibler jako prezes oraz Ludwik Grohmann – wiceprezes, następnie E. Selliger, A. Starke i J. Albrecht – skarbnicy, C. Ebhardt – rewizor. Łącznie Komitet Budowy liczył około 40 osób⁴³. W maju 1878 r. otrzymano zgodę na budowę, obarczoną jednak warunkiem zebrania dodatkowych 50 tys. rb kapitału⁴⁴. Przygotowanie projektu zlecono Ludwikowi (Louisowi) Schreiberowi budowniczemu, prawdopodobnie zatrudnionemu w zakładach schebilerowskich⁴⁵. W maju 1880 r. otrzymano ponowną zgodę na budowę i już 1 czerwca tego samego roku odbyło się uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego. Dzięki zebranych funduszom przedsiębiorstwo Roberta Nestlera mogło sprawnie prowadzić prace budowlane. W ciągu trzech lat kościół został oddany w stanie surowym. Poświęcenia nowego kościoła św. Jana dokonano w trakcie uroczystego nabożeństwa 8 października 1884 r.

6. PODZIAŁ PARAFII EWANGELICKICH

Jeszcze przed zakończeniem prac budowlanych 20 czerwca 1884 r. nastąpił podział obydwu parafii. Granicę podziału wytyczono wzdłuż ulic Andrzeja i Przejazd w taki sposób, aby północną część miasta obejmowała – parafia Świętej Trójcy,

⁴¹ G. Schedler, dz.cyt., 27–28.

⁴² J. Dietrich, *50 Jahre göttlicher Barmherzigkeit. Festschrift anlässlich des 50 jährigen Jubiläums der evans.-luth. St. Johanniskirche zu Lodz*, Lodz 1934, 8; tenże, *Zum 50-jährigen Jubiläum der Evans.-luth. St. Johanniskirche in Lodz*, Hausfreund. Evangelischer Volks-Kalender für das Jahr 1934, 80.

⁴³ J. Dietrich, *50 Jahre göttlicher Barmherzigkeit...*, dz.cyt., 9.

⁴⁴ W. P. Angerstein, *Andenken an die Jubelfeste in der St. Johanniskirche zu Lodz am 8. und 10. Oktober 1909*, Lodz 1909, 5.

⁴⁵ Tamże, 10; Ze względu na dokumenty sygnowane nazwiskiem miejskiego architekta Hilarego Majewskiego, niekiedy uważano, iż to właśnie on zaprojektował kościół, co jest jednak opinią błędną. Bardzo często zdarzało się bowiem, że oficjalne plany architektoniczne były podpisywane przez architektów urzędowych, którzy poświadczali tym samym ich zgodność z carskimi normami. Zabieg ten pozwalał również przyspieszyć rozpatrywanie zgody na budowę, w odróżnieniu od planów przedkładań przez zagranicznych, często nie mających odpowiednich kwalifikacji, architektów, zob. K. Stefański, *Atlas architektury dawnej Łodzi*, Łódź 2003, 119–120.

a południową – parafia św. Jana⁴⁶. Niedługo potem, 12 listopada, wybrano Kolegium Kościelne, w skład którego weszli znamienici łódzcy przedsiębiorcy m.in.: Ludwik Grohmann, Edward von Herbst, Wilhelm Schweikert, Juliusz Kunitzer, Juliusz Steigert i J. Albrecht⁴⁷. Natomiast 25 marca 1885 r. Zgromadzenie Parafialne wybrało na proboszcza ks. Wilhelma Piotra Angersteina.

Nowy duchowny dał się poznać jako dobry organizator życia religijnego oraz społecznik przejęty troskami swoich parafian⁴⁸. Od podstaw zorganizował liczne spotkania parafialne – godziny biblijne, godziny misyjne, zebrania oraz wykłady tematyczne. Wspierał działalność licznych powstałych stowarzyszeń, np. Ewangelicko-Luterańskiej Misji Miejskiej (powstałej w 1887 r.), której celem było docieranie do ludzi oziębłych religijnie. Aspekt misyjny widoczny był również w Regulaminie parafialnym (zaakceptowanym 7 czerwca 1892 r.). Nowo sformułowane zasady miały przyczynić się bowiem do pobudzenia zainteresowania życiem wspólnotowym, gdyż:

- 1) Od członków Ewangelicko-Luterskiej Parafii Św. Jana w Łodzi oczekuje się, że zgodnie z naszą wiarą i wyznaniem będą prowadzić chrześcijańskie, kościelne życie.
- 2) Wszyscy samodzielni członkowie Parafii mają obowiązek wpisania się do ksiąg parafialnych, a w razie wyprowadzenia się z terenu Parafii zameldować o tym.
- 3) Pragnący przystąpić do Wieczery Pańskiej winni się osobiście zgłosić.
- 4) W przypadku, gdy w domu ktoś z dorosłych choruje, jego bliscy winni o tym powiadomić pastora, aby on sam albo wikariusz czy misjonarz mógł go odwiedzić.
- 5) Rodzice mają zatroszczyć się o to, aby ich dzieci przed zgłoszeniem się na naukę konfirmacyjną umiały czytać przynajmniej drukowane litery i umiały na pamięć Mały Katechizm M. Lutra.
- 6) Każdy dorosły członek Parafii zobowiązany jest do płacenia rocznych składek kościelnych. Kto jest zbyt biedny, aby zapłacić choć najskromniejszą składkę, winien wystąpić z prośbą o zwolnienie go z tego obowiązku.
- 7) Kto tych zasad nie przestrzega, traci prawo głosu na Zgromadzeniu Parafialnym⁴⁹.

7. KOLEJNE PLANY BUDOWLANE. SZKOŁY KANTORACKIE

Erygowanie nowej parafii jedynie na krótki czas poprawiło sytuację ewangelików w Łodzi. Niewystarczająca liczba kościołów, zbyt duże parafie – Świętej Trójcy (25 tys.) i św. Jana (45 tys.), uniemożliwiały odpowiednią pracę duszpasterską.

W związku z dobrą koniunkturą w przemyśle bawełnianym powrócono do planów rozbudowy kościoła Świętej Trójcy. W listopadzie 1885 r. postanowiono przeznaczyć na ten cel sumę 35 tys. rb. Wykonanie projektu powierzono łódzkiemu przedsiębiorcy budowlanemu Otto Gehligowi. Przedłożony w lipcu 1887 r. plan zakładał wzniesienie jednak praktycznie nowego kościoła. Zgodę na rozbudowę otrzymano w 1888 r., aby w czerwcu 1889 r. rozpocząć prace – uroczystego położenia kamienia węgielnego dokonano 7 sierpnia 1889 r.⁵⁰. Trwająca blisko trzy lata (do 7 grudnia 1891 r.) budowa wpłynęła na zubożenie życia religijne-

⁴⁶ J. Dietrich, *50 Jahre göttlicher Barmherzigkeit...*, dz.cyt., 15.

⁴⁷ Tamże, 15; W. P. Angerstein, dz.cyt., 6.

⁴⁸ T. Stegner, *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk 2008, 147–167.

⁴⁹ J. Dietrich, *50 Jahre göttlicher Barmherzigkeit...*, dz.cyt., 18–19.

⁵⁰ G. Schedler, dz.cyt., 30–31.

go. W tym okresie wiernym pozostającym bez swojego kościoła pomocy udzieliła społeczność Braci Morawskich, dysponująca od 1859 r. własną kaplicą przy ul. św. Andrzeja (obecnie ul. Andrzeja Struga). Ukończoną świątynię Świętej Trójcy poświęcono 3 lutego 1892 r.

W końcu XIX w. Łódź była już największym ośrodkiem przemysłowym oraz drugim pod względem liczby ludności miastem Królestwa Polskiego, gdzie ewangelicy stanowili ok. 25% populacji⁵¹. Odbывające się wówczas wybory w łódzkich parafiach luterańskich doprowadziły do objęcia probostw przez nowe pokolenie duchownych – w parafii Świętej Trójcy wybrano ks. Rudolfa Gustawa Gundlacha⁵², a w parafii św. Jana drugim proboszczem został ks. Zygmunt Otto Manitius (wnuk Karola G. Manitiusa). Obydwaj aktywnie działali na gruncie misyjnym, szczególnie drugi z nich, który szczególną troską otoczył dzieci, często przygotowujące się do konfirmacji, nie mające jednak umiejętności czytania i pisania – a tym samym nie mające dostępu do Pisma Świętego oraz Ksiąg Wyznaniowych Kościoła. Zasadnicze trudności sprawiał dystans, który musieli pokonać wierni, aby przybyć do kościoła. Rekompensowano to, tworząc na miejskich peryferiach tzw. szkoły kantorackie. Ośrodki spełniały rolę szkoły (często również o charakterze świeckim, gdzie uczono czytać i pisać) oraz kaplicy, w której odprawiano niedzielne nabożeństwa. Parafia św. Jana prowadziła siedem, a parafia Świętej Trójcy sześć tego rodzaju placówek.

Działania te o wyrażnie doraźnym charakterze nie mogłyby wpłynąć jednak na zasadniczą poprawę stanu rzeczy. Szczególnie odczuwalne było to w południowej części miasta (w dawnej osadzie Łódka). W rejonie tym zlokalizowanych było najwięcej fabryk i osiedli przyfabrycznych, przy jednoczesnym braku kościołów wszelkich wyznań. W związku z tym już w 1898 r. na łamach jednego z czasopism kościelnych ks. Wilhelm P. Angerstein przekonywał o potrzebie podjęcia trudu budowy kolejnej świątyni⁵³.

8. KOŚCIÓŁ I EWANGELICKA PARAFIA ŚW. MATEUSZA

Miejsce pod nowy kościół wyznaczono na placu u zbiegu ulic Piotrkowskiej i Czerwonej. Do zorganizowanego w 1905 r. konkursu na projekt architektoniczny zaproszono trzech twórców, a za najlepszy uznano ten przedstawiony przez Johanna Wende, znanego lokalnego budowniczego. Wydarzenia Rewolucji 1905 r. i idące w ślad za nią kłopoty łódzkiego przemysłu spowodowały, że do budowy przystąpiono dopiero w listopadzie 1909 r. Stosunkowo szybko powstała kaplica konfirmacyjna, ale już w trakcie prowadzonych robót ziemnych uznano, że zgodnie z obecnym projektem kościół będzie zbyt mały dla wciąż wzrastającej liczby

⁵¹ J. Janczak, art.cyt., 108–109.

⁵² Zwiastun Ewangeliczny nr 9, 1898.

⁵³ J. Dietrich, *Allein Got in der Höh sei Ehr – Festschrift anlässlich der Einweihung der evang. luth. st. Matthäikirche*, Łódź 1928, 7.

wiernych⁵⁴. Postanowiono o przesłaniu projektu do znanego berlińskiego architekta Franza Schwechтена, który dokonał odpowiednich korekt⁵⁵. Pomimo licznych trudności, w szczególności w okresie I wojny światowej oraz w pierwszych latach powojennych, udało się dzięki ofiarności i zaangażowaniu społeczności ewangelickiej ukończyć budowę w 1928 r. Poświęconej 1 listopada 1928 r. świątyni nadano imię św. Mateusza, a nowo powstała trzecia już luterkańska parafia w mieście liczyła 17 tys. wiernych⁵⁶. W październiku 1929 r. proboszczem został wybrany ks. Adolf Löffler, który pełnił tę rolę do 1945 r.⁵⁷. W pracy duszpasterskiej duchownego wspierali go: diakon – ks. Gustaw Berndt⁵⁸, który 1935 r. został drugim proboszczem, oraz od 1937 r. dwaj wikariusze – Hary i Gerhardt Richterowie.

9. CZWARTA PARAFIA I KOŚCIÓŁ EWANGELICKI – ŚW. MICHAŁA

W ostatnich latach przed wybuchem II wojny światowej powołano do życia jeszcze jedną łódzką parafię – św. Michała. Zbór ten powstały w 1932 r. na Radoszcu (wyznaczającym ówczesną północną granicę miasta), został przekształcony z dotychczas działającego kantoratu. Oficjalnie powstała parafia nigdy jednak nie podjęła w pełni swojej działalności, wybudowany na jej potrzeby kościół (przy obecnej ul. Liściastej) został ukończony jedynie w stanie surowym do 1939 r.

10. ZAKOŃCZENIE

Okres XIX i pierwsze dziesięciolecia XX w. dla rozwoju miasta, a co za tym idzie również struktur kościelnych był czasem owocnym. Powstające wówczas fabryki i przedsiębiorstwa przyciągały do miasta tysiące osób pochodzących z różnych części kontynentu, w tym liczne grono protestantów. Doprowadzili oni do budowy kościołów, które do dnia dzisiejszego funkcjonują w krajobrazie miasta. Wokół nich powstały prężne parafie gromadzące łódzkich ewangelików. Pomimo trudności organizacyjnych okres ten był czasem rozwoju protestanckiej społeczności Łodzi, którego kres przyniósł wybuch wojny w 1939 r. oraz jej konsekwencje, m.in. przymusowe wysiedlenia ludności niemieckiej w 1945 r.

⁵⁴ W pewnej mierze rolę mogły odegrać również względy ambicjonalne. Świadczy o tym opinia ks. Juliusza Dietricha, który stwierdził „[...] budowa niewielkiego kościółka w bezpośrednim sąsiedztwie wznoszonej właśnie katolickiej katedry pw. św. Stanisława Kostki, świadczyłaby przeciw całej łódzkiej społeczności ewangelickiej”, cyt. za: E. Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555–1939. Eine Parochialgeschichte in Einzeldarstellungen*, Vierkirchen über München 1971, 166.

⁵⁵ K. Stefański, *Architektura sakralna Łodzi...*, dz.cyt., 69.

⁵⁶ Freie Presse, vol. 11 (1929).

⁵⁷ E. Kneifel, *Die Pastoren der evangelisch-augsburgischen Kirche in Polen. Ein biographisches Pfarrerbuch mit einem Anhang*, Eging-Passau 1968, 125.

⁵⁸ Tamże, 58–59.

BIBLIOGRAFIA

- Angerstein W.P., *Andenken an die Jubelfeste in der St. Johanniskirche zu Lodz am 8. und 10. Oktober 1909*, Lodz 1909.
- Czembor H., *Ewangelicy-Polacy w Łodzi w okresie międzywojennym*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 17 (1975), z. 1, 69–85.
- Czembor H., *Dzieje ewangelicyzmu w Łodzi (od początku do roku 1939)*, Kalendarz Ewangelicki 1978, Warszawa 1978, 217–225.
- Czembor H., *Dzieje luteranizmu w Łodzi*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, 19 (1977), z. 2, 29–66.
- Czembor H., *Dzieje parafii luterskich w Łodzi do 1939 roku*, w: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski, K. Woźniak, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św[iętego] Mateusza 1998, 45–82.
- Dietrich J., *Allein Got in der Höh sei Ehr – Festschrift anlässlich der Einweihung der evang. luth. St. Matthäikirche*, Lodz 1928.
- Dietrich J., *50 Jahre göttlicher Barmherzigkeit. Festschrift anlässlich des 50 jährigen Jubiläums der evang.-luth. St. Johanniskirche zu Lodz*, Lodz 1934.
- Fijałkowski P., *Rozwój społeczności ewangelickiej i powstanie sieci parafialnej w środkowej Polsce w II połowie XVIII i początkach XIX w.*, w: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski, K. Woźniak, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św[iętego] Mateusza 1998, 25–44.
- Flatt O., *Opis miasta Łodzi pod względem historycznym, statystycznym i przemysłowym*, Warszawa 1853.
- Janczak J., *Ludność Łodzi przemysłowej 1820–1914*, Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica, nr 11 (1982).
- Kneifel E., *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen*, Niedermarschacht 1962.
- Kopczyńska-Jaworska B., Woźniak K., *Łódzcy luteranie. Społeczność i jej organizacja*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Łódzkie Studia Etnograficzne [t. 41] 2002.
- Kossert A., „Nieprzejednane sprzeczności?”. *Napięcia narodowe w protestantyzmie łódzkim w latach 1918–1939*, w: *Przeszłość przyszłości. Z dziejów luteranizmu w Łodzi i regionie*, red. B. Milerski, K. Woźniak, Łódź: Wydawnictwo Ewangelickie Św[iętego] Mateusza 1998, 151–174.
- Puś W., Badaż K., *Gospodarka Łodzi w okresie kapitalistycznym (do 1918 r.)*, w: *Łódź. Dzieje miasta*, t. 1, red. R. Rosin, Warszawa: PWN 1980.
- Schedler G., *Eben-Ezer. Eine Jahrhundertgeschichte der evangel. St. Trinitatisgemeinde zum Lodz*, Lodz 1929.
- Stefański K., *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 1995.
- Stefański K., *Atlas architektury dawnej Łodzi*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2003.
- Stegner T., *Pastorzy ewangelicy w Królestwie Polskim w latach 1815–1914*, Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 32 (1990), z. 2, 245–286.
- Stegner T., *Ewangelicy ziem polskich XIX wieku. Sylwetki wybitnych postaci*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008.
- Strzałkowski J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski św. Mateusza w Łodzi. Przewodnik*, Łódź [nakładem autora] 1995.
- Strzałkowski J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Łodzi*, Łódź [nakładem autora] 2005.
- Szulc J., *Luterscy organizatorzy życia kościelnego wobec powstania 1863 r.*, Kalendarz Ewangelicki 82 (1969).
- Szulc J., *Oddźwięk Powstania Styczniowego wśród protestanckiej ludności łódzkiego okręgu przemysłowego*, Kalendarz Ewangelicki, r. 83 (1970).
- Waleszczak R., *Parafia ewangelicko-augsburska w Łomży w XIX i początkach XX w. (do 1918 r.)*, Rocznik Mazowiecki 16 (2004), 147–165.

HISTORY OF PARISHES OF THE EVANGELICAL CHURCH OF AUGSBURG CONFESSION IN ŁÓDŹ IN THE 19TH AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Summary

The period of the 19th century and the beginning of the 20th century was a very profitable period for Łódź and consequently for ecclesial structures. Factories and enterprises, which were set up in this period, attracted to Łódź many people from various parts of the continent, including many Protestants. This led to the building of four churches (Holy Trinity's, St. John's, St. Matthew's, St. Michael's) which up till now (although in new circumstances) exist in our city. At the same time active parishes were formed around them and gathered evangelicals in Łódź. Despite organizational difficulties this period was the time of development for protestant community in Łódź. This period ended with the outbreak of the war in 1939 and its consequences, i.e. deportations in 1945.

Słowa kluczowe: Protestants, evangelicals, Lutherans, Evangelical Church of Augsburg Confession

Nota o Autorze

Andrzej GRZEGORCZYK – absolwent archeologii na Uniwersytecie Łódzkim, adiunkt w Muzeum Miasta Łodzi, autor kilkunastu publikacji m.in. *Historii parafii ewangelicko-augsburskiej św. Mateusza w Łodzi* (2013), (and.grzeg@gmail.com).

RAFAŁ MARCIN LESZCZYŃSKI

Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

WYCHOWANIE RELIGIJNE A WYCHOWANIE MORALNE W ŻYWCIE CZŁOWIEKA POCZCIWEGO MIKOŁAJA REJA

Słowa kluczowe: Mikołaj Rej, wychowanie moralne, wychowanie, religijne wychowanie, ewangelik reformowany, Trójca Święta, antytrynitarianizm

1. Mikołaj Rej – prostak czy erudyta? 2. Po pierwsze filozofia. 3. Wychowanie religijne. 3.1. Wychowanie religijne a walka z antytrynitaryzmem. 3.2. Apologia nauki o Trójcy Świętej. 3.3. Ewangeliczne aspekty wychowania religijnego. 4. Konkluzje końcowe

1. MIKOŁAJ REJ – PROSTAK CZY ERUDYTA?

O refleksji wychowawczej Reja pisze się współcześnie stosunkowo mało¹. Zresztą, prawdę mówiąc, nigdy nie pisano o niej wiele, wspominając o Nagłowiczanie głównie przy okazji omawiania innych zagadnień z zakresu historii wychowania. Mamy więc do czynienia z deficytem monografii poświęconych myśli pedagogicznej Reja, zwłaszcza jeśli chodzi o rozprawy zwarte². Ponadto wielokrotnie wyrażano się o Rejowych koncepcjach wychowawczych z większym lub mniejszym lekceważeniem. Przykładem takiego nastawienia do Reja jest chociażby *Historia*

¹ Nieco uwagi myśli wychowawczej Reja poświęciła D. Żołądz w książce *Idealy edukacyjne doby staropolskiej*, Poznań 1990, passim.

² Onegdaj opublikowanych zostało kilka artykułów monograficznych dotyczących refleksji wychowawczej Reja: J. Leciejewski, *Zapamiętania Mikołaja Reja z Nagłowic na wychowanie*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego 24 (1898) 4, 441–486; J. Ciembroniewicz, *Mikołaj Rej z Nagłowic i jego żywot poczcziwego człowieka w świetle pedagogii*, Miesięcznik Pedagogiczny 12 (1903) 1, 7–10; M. Bielska, *Rej jako pedagog*, Szkoła 37 (1904) 2, 10–20; J. Nitowski, *Pedagogiczne poglądy Mikołaja Reja*, Wychowanie w Domu i w Szkole 7 (1914) 2, 125–137; F. Fidziński, *Rej o wychowaniu fizycznym w Polsce XVI w.*, Wychowanie Fizyczne 10 (1929) 4, 123–129; A. Karbowiak, *Mikołaj Rej na polu pedagogicznym*, Przyjaciel Szkoły 9 (1930) 9, 329–335; M. Mituła, *Mikołaj Rej z Nagłowic jako pedagog*, Przeszłość 3 (1931) 6, 83–85. Trzeba zauważyć, iż część z wyżej wymienionych opracowań była adresowana do nauczycieli i uczniów szkół średnich, dlatego też ma charakter popularyzujący.

filozofii polskiej Wiktora Wąsika. Specyfiką owego dzieła są odrębne rozdziały poświęcone filozofii wychowania, w których na próżno jednak będziemy wypatrywać nazwiska Reja. Autor umieszcza za to Okszyca w części odnoszącej się do renesansowej filozofii praktycznej³, nie wyciągając wniosku z tego, iż koncepcje wychowawcze Reja oparte są w dużym stopniu na filozofii starożytnej, co sprawia, iż należałoby zakwalifikować Nagłowiczana raczej do filozofii wychowania. *Notabene* pomijanie wyraźnych wątków filozoficznych zawartych w refleksji wychowawczej Reja nie jest jedynie przypadłością Wąsika, ale zjawiskiem nader częstym, zapoczątkowanym jeszcze przez lidera stańczyków, hrabiego Tarnowskiego, który żywił wyraźną niechęć do Reja⁴.

Innym kontrowersyjnym twierdzeniem, które pojawia się w opracowaniu Wąsika, jest teza, że Rej był słabo wykształcony, dlatego też nie miał należytego przygotowania do zajmowania się sprawami związanymi z wychowaniem⁵. Z tego powodu – zdaniem Wąsika – w *Żywocie człowieka poczciwego* potrafił on jedynie spolszczyć *De institutione principum* Reinharda Lorichiusa, a więc w sumie nie dokonał niczego istotnego w rozwoju polskiej myśli pedagogicznej⁶. Stereotypowe wyobrażenie o Reju, zgodnie z którym Nagłowiczanie był niewykształconym prostakiem, pojawia się zresztą nie tylko u Wąsika, ale także u innych autorów⁷. Gdy jednak wnikiemy głębiej w tekst *Żywota*, dostrzeżemy niechybnie, że sprawa wykształcenia Reja przedstawia się nieco inaczej. W Okszycowym dziele rzeczywiście można dostrzec wpływy podręcznika Lorichiusa, atoli znacznie silniej Seneka oddziałł na Reja⁸, a konkretnie jego pisma *De ira*, *De beneficiis* oraz *De brevitae vitae*, jak również Cyceon, co przekonująco udowodnił Aleksander Brückner⁹. Ponadto Rej czerpał również z *De liberis educationis* pseudo-Plutarcha¹⁰. W *Żywocie* pojawiają się również inspiracje pochodzące od renesansowych humanistów: Erazma z Rotterdamu, Hermana Schottena, Piotra Vergeriusa, Erazma Glicznara, Battisty Fulgosiusa,

³ Por. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, Warszawa 1958, 123–124.

⁴ Por. I. Chrzanowski, *Zwierciadło Reja przed sądem potomności*, w: Mikołaj Rej z Nagłowic, *Zwierciadło albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom, jako we zwierciadle, przypatrzeć*, t. 1, wyd. J. Czubek, J. Łoś, wstęp I. Chrzanowski, Kraków 1914, XXIV; Esk [S. Kot], *Mikołaj Rej z Nagłowic na tle swojej epoki*, *Promień* 8 (1906) 8–10, 208; R. Leszczyński (sen.), *Stanisława Kota myśli sprzed stu lat na temat obchodów ku czci Mikołaja Reja*, w: *Mikołaj Rej i dziedzictwo Reformacji w Polsce*, red. B. Tondera, Kraków 2006, 131–134.

⁵ Por. W. Wąsik, dz.cyt., 124.

⁶ Por. tamże, 123–124.

⁷ Por. np. B. Chlebowski, *Mikołaj Rej jako pisarz*, Warszawa 1905, 29, 84; R. Plenkiewicz, *Mikołaja Reja z Nagłowic etyka*, Warszawa 1905, 10, 33.

⁸ Por. E. Korecki, *Ze studiów nad źródłami „Zwierciadła” Reja*, Kraków 1928, 4.

⁹ Por. A. Brückner, *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905, 387–395. Zob. też H. Galle, *„Żywot człowieka poczciwego” Reja a „Cato maior” Cyceona*, w: *Z wieku Mikołaja Reja. Księga jubileuszowa 1505–1905*, Warszawa 1905, 324–328.

¹⁰ Por. Ł. Kurdybacha, *Staropolski ideał wychowawczy*, Lwów 1938, 10–11; H. Dziechcińska, *Szlachcic idealny w „Żywocie człowieka poczciwego”*, czyli *narracja perswazyjna*, *Pamiętnik Literacki* 60 (1969) 4, 47; W. Korzeniowska, *Myśl pedagogiczna Plutarcha z Cheronei*, w: *Filozofia i Pedagogika*, t. 1: *Paideia starożytnej Grecji i Rzymu*, red. A. Murzyn, Kraków 2011, 87.

Konrada Lycosthenesa, Boccaccia, Poggio Braccioliniego, Marcellusa Palingeniusa, Alessandro Piccolominiego oraz Leona Albertiego¹¹.

Okazuje się, że Okszyć znał nie tylko twórczość Lorichiusa, ale także prace wielu innych pisarzy, co świadczy o jego odczytaniu i erudycji. Konkluzja ta podważa tezę o rzekomym Rejowym nieuctwie i prostactwie¹². Nagłowiczanie był zatem solidnie przygotowany do zajmowania się zagadnieniami związanymi z wychowaniem. Wypada odnotować również fakt, iż pisma dydaktyczno-parenetyczne Reja były adresowane do polskich ziemian, a nie do profesorów uniwersyteckich, dworzan lub arystokratów¹³. Rej poruszał w nich problemy istotne dla przedstawicieli swojej klasy społecznej, dobierając tematykę i środki przekazu stosownie do potrzeb i możliwości odbiorców. Nagłowiczanie stosował więc w swoich rozprawach zasadę adekwatności edukacyjnej, wyprzedzając w ten sposób pedagogikę naturalistyczną, dla której stała się ona bardzo ważna¹⁴. Chcąc przybliżyć się do szlacheckich czytelników swoich publikacji, pan z Okszy stylizował się na prostego, poczciwego ziemianina, choć tak naprawdę był człowiekiem odczytanym z dworskimi szlifami, które uzyskał podczas pobytu na dworze Andrzeja Tęczyńskiego, a następnie jego brata Jana¹⁵. Stylizacja ta była najwyraźniej skuteczna, skoro nabrał na nią nawet część badaczy swego dorobku, jednak przy bliższej egzegezie pism Reja widać wyraźnie, że jego domniemane prostactwo było tylko zabiegiem retorycznym. Nagłowiczanie nie był zapewne subtelnym humanistą pokroju Erazma z Rotterdamu, ale nie był także wioskowym prostakiem o ograniczonych horyzontach.

2. PO PIERWSZE FILOZOFIA

Kolejnym stereotypem dotyczącym Reja jest teza, iż w *Żywocie człowieka poczciwego* koncepcje wychowawcze Nagłowiczanie zostały zdominowane przez wychowanie religijne. Przekonanie to żywił Wiktor Wąsik, wykluczając Reja z filo-

¹¹ Por. T. Sinko, *Źródła przykładów Reja w Żywocie człowieka poczciwego*, Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydział Filologiczny, seria 2, t. 28, Kraków 1906, 2–4, 17; J. Ślaski, *Czy jeszcze jedno źródło „Żywota człowieka poczciwego”?*, Pamiętnik Literacki 60 (1969) 4, 204–221; H. Galle, dz.cyt., 324; J. Leciejewski, dz.cyt., 480–483; E. Korecki, dz.cyt., 7, 15–16; Ł. Kurdybacha, dz.cyt., 11–13; H. Dziechcińska, dz.cyt., 47; R. Picchio, *O „poczciwości” od Albertiego do Reja*, Rocznik Komisji Historycznoliterackiej 24 (1987) 69–82.

¹² Por. B. Nadolski, *Droga Mikołaja Reja do literatury narodowej*, w: *Studia nad Mikołajem Rejem. Twórczość i recepcja. Praca zbiorowa w 400-lecie śmierci Mikołaja Reja*, red. B. Nadolski, Gdańsk 1971, 19. Trudno zresztą, aby prostakiem i nieukiem był pisarz, który – jak stwierdził prof. Julian Krzyżanowski – wykazał się w *Żywocie* mistrzostwem językowym najwyższej klasy (tamże).

¹³ Por. S. Windakiewicz, *Mikołaj Rej z Nagłowic*, Lublin 1922, 44; Ł. Kurdybacha, dz.cyt., 40; E. Korecki, dz.cyt., 67; M. Wichowa, *Żywot człowieka poczciwego Mikołaja Reja jako przykład renesansowego piśmiennictwa ziemiańskiego*, w: *Mikołaj Rej z Nagłowic. W pięćsetną rocznicę urodzin*, red. W. Kowalski, Kielce 2005, 141, 144; H. Dziechcińska, dz.cyt., 51.

¹⁴ Por. G.L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. z ang. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk 2003, 76.

¹⁵ Por. R. Leszczyński (sen.), *Mikołaj Rej (1505–1569). Wielki ewangelik, szermierz „szczyrego Słowa Bożego”*, Jednota 79 (2005) 1–2, 12.

zofii wychowania, o czym wspomniano już powyżej. Stereotyp ów upowszechniał także znany historyk wychowania, Łukasz Kurdybacha, według którego Okszyccy oparli swoje koncepcje wychowawcze na religii¹⁶. Kurdybacha rozumował zapewne, że skoro Rej był 'kalwinem'¹⁷, więc musiał być pobożny, a jeśli tak, to w jego refleksji pedagogicznej zasadniczą rolę odgrywało wychowanie religijne.

Takie myślenie na temat Reja z pozoru może wydawać się słuszne, wystarczy jednak przeczytać uważnie Okszyccy *Żywot*, aby przekonać się, że nie jest ono zgodne z treściami zawartymi w dziele Nagłowiczana. Czytelnik o otwartym umyśle rychło dostrzeże, iż jest on przesycony filozofią starożytną, a koncepcje wychowawcze w nim nakreślone należy określić mianem wychowania moralnego opartego na filozofii antycznej. Oprócz czwartego rozdziału pierwszej księgi, poświęconego w całości wychowaniu religijnemu, w większości rozdziałów *Żywota* poruszających tematykę wychowawczą pojawia się z większym lub mniejszym natężeniem problematyka filozoficzna. Co prawda Rej gdzieś tam odwołuje się w nich do Boga i chrześcijaństwa, ale w gruncie rzeczy nawiązania te sprawiają wrażenie doklejonnych do głównego toku Rejowych wywodów, które mają charakter wyraźnie filozoficzny. Wspomniane odwołania nie wpływają na zasadniczy sens rozważań Reja, a ich ewentualny brak nie zmieniłby konkluzji zapisanych w *Żywocie*.

O filozoficznym charakterze wychowania moralnego propagowanego przez Okszyca przesądza manifest programowy, który poprzedza pierwszą księgę Rejowego dzieła, a zawarty został w *Proemium* oraz w wierszu *Do tego, kto ma wolę czyść ty*

¹⁶ Por. Ł. Kurdybacha, dz.cyt., 28. Za Kurdybachą podąża również H. Dziechcińska, dz.cyt., 47.

¹⁷ Kalwinizm stanowi jeden z kierunków w teologii ewangelicko-reformowanej, dlatego też sporym uproszczeniem jest stawianie znaku równości pomiędzy nim a ewangelicyzmem konfesji helweckiej (reformowanym), którego wyznawcą był Mikołaj Rej. Równie błędne byłoby określanie Kościoła rzymskokatolickiego mianem tomistycznego w związku z faktem, iż tomizm (neotomizm) jest ważnym nurtem w teologii rzymskokatolickiej. Badając zagadnienia związane z Reformacją typu szwajcarskiego, należy pamiętać, że Kalwin nie był jedynym teologiem, do którego odwoływały się Kościoły tradycji reformowanej. Wśród ojców wyznania reformowanego bardzo ważną rolę odgrywał również Ulrich Zwingli, Guillaume Farel oraz Heinrich Bullinger. Oprócz tego wyznanie to sięga swoimi korzeniami do średniowiecznych ruchów kontestatorskich – waldensów i braci czeskich. Dla Kościoła ewangelicko-reformowanego w naszym kraju niezwykle istotne był zwłaszcza związki z braćmi czeskimi, z którymi ewangelicko-reformowana Jednota małopolska zawarła unię już w 1555 r., aby następnie w pierwszej połowie XVII w. na dobre połączyć się z nimi w jeden organizm kościelny. Należy dodać, iż nurt czesko-braterski odgrywa nadal ważną rolę w polskim Kościele ewangelicko-reformowanym, a potomkowie czeskich uchodźców zamieszkałych w Polsce wciąż bardziej identyfikują się z Husem niż z Kalwinem (A.T. Tys, *Początki wyznania ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej*, w: *Biblia brzeska – historia, język, teologia*, red. R.M. Leszczyński (jr), Łódź 2013, 12–15, 18; K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, 145; A. E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*, tłum. z ang. J. Wolak, Warszawa 2009, 286–288, 294; H. Gmiterek, *Kalwinizm po czesku? Kościół ewangelicko-reformowany i Jednota braci czeskich w Rzeczypospolitej XVI wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. D. Chemperek, Warszawa 2015, 88–103; R.M. Leszczyński (jr), *Nauka ewangelicko-reformowana w polskojęzycznych katechizmach z XVI wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany...*, dz.cyt., 58–59). Wszystko to sprawia, iż zwolenników ewangelicyzmu helweckiego (reformowanego) nie powinno nazywać się kalwinistami (kalwinami), czego konsekwentnie będziemy trzymać się w niniejszym artykule.

księgi. W *Proemium* pożądanym wzorem moralnym, a więc także wychowawczym, uczynił Rej filozofów pogańskich, którzy pomimo tego, iż nie znali Zakonu Bożego, byli ludźmi zacnymi i cnotliwymi¹⁸. W drugim z wymienionych tekstów Rej wskazuje na cel wychowania. Jego zdaniem jest nim cnota, którą można osiągnąć, poddając swe namiętności pod panowanie rozumu. Dzięki cnocie człowiek dostępuje wiecznej sławy, przyozdabiającej go znacznie piękniej niż złote *forboby* (koronki)¹⁹.

Jak wynika ze wspomnianych utworów, Rej postanowił oprzeć swoje koncepcje wychowawcze na ideałach zaczerpniętych ze starożytnej filozofii pogańskiej, wszak obsadzenie rozumu w roli elementu hegemonicznego w człowieku oraz przedstawianie cnoty jako skutku poddania ludzkich afektów pod władzę rozumu jest charakterystyczne dla antycznej filozofii pogańskiej. Należy także podkreślić, iż cnota, o której pisał Rej, niewiele ma wspólnego z aretologią głoszoną przez większość reformatorów ewangelickich, w tym również z nauczaniem Jana Kalwina. Teolog z Genewy sądził bowiem, że dążenie pogan do sławy i poważania wśród ludzi powoduje, iż ich cnoty trzeba uznać za pozorne²⁰. Dla każdego, kto ma nawet skromną wiedzę o teologii ewangelickiej, jest oczywiste, że założenia wychowawcze zaprezentowane przez Reja w *Proemium* oraz w utworze *Do tego, kto ma wolę czyść ty księgi* rozmiągają się z ewangelickim pojmowaniem wychowania religijnego. Zdaje się jednak, że Wąsik, Kurdybacha i im podobni uczeni wiedzy takiej nie posiadli, ponieważ gdyby ją mieli, byłoby dla nich jasne, że we wspomnianych tekstach mamy do czynienia z dominacją wychowania moralnego nawiązującego do filozofii pogańskiej, a nie z wychowaniem religijnym w duchu protestanckim.

Założenia sformułowane przez Reja w jego manifestie pedagogiczno-filozoficznym naszkicowanym powyżej zostały rozwinięte przez Okszyca w *Żywocie człowieka poczciwego*. W jego przekonaniu celem wychowania jest ukształtowanie człowieka, który za pomocą rozumu będzie poskramiał swoje namiętności, dzięki czemu osiągnie cnotę. Z cnotą wiąże się z kolei ściśle stan beznamiętności, za sprawą którego człowiek poczciwy wyzbywa się strachu przed światem, cierpieniem, śmiercią i zmiennymi kolejami fortuny, staje się wolny i zdobywa wieczną sławę²¹. Uczynienie z cnoty i beznamiętności głównego celu wychowania determinuje w *Żywocie* dobór przedmiotów szkolnych, programy nauczania, metody wychowawcze oraz listę lektur człowieka poczciwego, składającą się głównie z rozpraw filozofów starożytnych²².

¹⁸ Por. M. Rej, *Proemium*, w: *Żwierciadło...*, t. 1, dz.cyt., 7–9.

¹⁹ Por. M. Rej, *Do tego, kto ma wolę czyść ty księgi*, w: *Żwierciadło...*, t. 1, dz.cyt., 30.

²⁰ Por. R.M. Leszczyński (jr), *Etyka i doktryna polityczna Kalwina*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 26 (2010) 2, 31–35.

²¹ Por. M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego*, I, I, 36–37, 40; I, II, 39; I, V, 59–60; I, VI, 72–73, 75; I, VII, 80–81; I, VIII, 82–86; I, IX, 89–90, 94; II, II, 118–119, 120–129; II, III, 137–140, 149, 151–152; II, IV, 158–162, 164–165; II, V, 165–172; II, VI, 172–175, 178, 181–184; II, VII, 187–189, 192–200; II, VIII, 200–201, 207–209, 211–216; II, IX, 216–225, 229; II, X, 230–231, 233–237; II, XI, 237–238, 245–247, 250–253; II, XII, 253; II, XVI, 296–297, 304; II, XVII, 314–319, w: tenże, *Żwierciadło...*, t. 1, dz.cyt.; tenże, *Żywot...*, dz.cyt., III, I, 7–8, 11, 19; III, II, 26; III, III, 37–38; III, IV, 44–47, 55–57, 60–61; III, V, 64–68, 71–72; III, VI, 75–89; III, VII, 92–93, 96, 100, 103; III, IX, 112–116, 119–121, 125; III, X, 126–127, 146–148, w: tenże, *Żwierciadło...*, t. 2, Kraków 1914.

²² Por. M. Rej, *Żywot...*, dz.cyt., I, III, 44–48; I, V, 60–66; III, VII, 96–97, 100; III, X, 129–131.

Nietrudno zauważyć, że poglądy Okszyca były inspirowane przez filozofię starożytną, a zwłaszcza przez stoicyzm, który poznał Rej za sprawą pism Seneki²³ oraz rozpraw Cyserona²⁴. Oprócz wpływów stoickich pojawiają się w *Żywocie* nawiązania do platonizmu²⁵ i epikureizmu²⁶, aczkolwiek znacznie mniej liczne niż w przypadku stoicyzmu. Nagłowiczczanin starał się łączyć stoicką koncepcję cnoty i beznamietności z etosem chrześcijańskim, nie da się jednak ukryć, że główny trzon wywodów Reja ma rodowód filozoficzny. W świetle tego spostrzeżenia należy stwierdzić, iż w analizowanym dziele Okszyca na pierwszy plan wysuwa się wychowanie moralne oparte na filozofii antycznej. Błędne jest zatem mniemanie, że w *Żywocie* mamy do czynienia z dominacją wychowania religijnego.

3. WYCHOWANIE RELIGIJNE

3.1. WYCHOWANIE RELIGIJNE A WALKA Z ANTYTRYNITARYZMEM

Wychowaniu *sensu stricto* religijnemu poświęcił Rej w *Żywocie* właściwie tylko jeden rozdział, a konkretnie kapitulum czwarte pierwszej księgi. W rozdziale owym Nagłowiczczanin zaskakuje doborem tematyki i sposobem jej przedstawienia. Ewangelicko-reformowane wychowanie religijne w XVI stuleciu miało charakter głównie praktyczny, nastawione na ukształtowanie moralności wychowanka. Zagadnienia doktrynalne ustępowały w nim miejsca etyce²⁷. U Reja proporcje te uległy odwróceniu, ponieważ w czwartym rozdziale pierwszej księgi *Żywota* o moralności chrześcijańskiej mówi się mało, za to wiele uwagi poświęca się kwestiom doktrynalnym i to na dodatek skomplikowanym, gdyż związanym z nauką o Trójcy Świętej²⁸. Omawiając zagadnienia trynitarne, Pan z Okszy posługiwał się abstrakcyjnym językiem teologicznym, zdecydowanie trudnym dla dzieci. O tym, że Rej rzeczywiście chciał nauczać dzieci problematyki związanej z trynitologią, świadczy jego postulat, aby dziecko uczyło się od swojego preceptora biblijnej nauki o Bogu²⁹, który objawił się ludziom „[...] w trojakim stanie, ale w jednej istności”³⁰.

Rej nie sprecyzował jasno, w jakim wieku należy zacząć zapoznawać dziecko z zagadnieniami trynitarnymi, z *Żywota* wynika jednak, że edukacja religijna po-

²³ Por. E. Korecki, dz.cyt., 4; A. Brückner, dz.cyt., 387–395.

²⁴ Por. H. Galle, dz.cyt., 324–328.

²⁵ Por. M. Rej, *Żywot...*, dz.cyt., I, I, 33; II, VI, 186–187; II, XVII, 321; III, I, 8–9.

²⁶ Por. tamże, II, II, 122–123; II, XI, 252–253; II, XVI, 296–297; II, XVII, 318. O wpływie epikureizmu na Reja zob. E. Lasocińska, *Recepcja etyki starożytnej w literaturze renesansu, baroku i wczesnego oświecenia*, w: *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa 2010, 34–35.

²⁷ Por. M. Carbonnier-Burkard, *Odmiany protestanckie*, w: *Historia ojców i ojcostwa*, tłum. z fr. J. Radożycki, M. Paloetti-Radożycka, red. J. Delumeau, D. Roche, Warszawa 1995, 160.

²⁸ Wygląda na to, że Okszy wyczerpał problematykę wychowania moralnego w rozdziałach odwołujących się do filozofii starożytnej jako podstawy owego wychowania.

²⁹ Por. M. Rej, *Żywot...*, dz.cyt., I, IV, 49.

³⁰ Por. tamże, I, IV, 52.

winna nastąpić po wstępnej nauce pisania i czytania³¹, a przed edukacją na poziomie średnim³². Innymi słowy, wychowanie religijne, w którym centralną rolę odgrywają zagadnienia związane z trynitologią, powinno rozpocząć się – według Reja – już na etapie edukacji elementarnej. Wysoko więc postawił Nagłowiczanie poprzeczkę przed wychowankami w zakresie wiedzy religijnej.

Cóż takiego się stało, że praktycznie nastawiony Rej, stosujący zasadę adekwatności edukacyjnej, postanowił odejść od typowego dla ewangelików reformowanych wychowania religijnego, skupionego wokół moralności wychowanka, koncentrując się na transmisji skomplikowanych treści doktrynalnych do dziecięcych umysłów? Częściową odpowiedź na to pytanie odnajdujemy już na początku kapitulium czwartego, gdzie czytamy: „Ale iż w tych zamieszanych czasiech świata dzisiejszego iście nie każdy sie będzie umiał snadnie z tego wyprawić, co jest Bóg i jaka jest istność jego i wielmożność jego i co jest wola święta jego i jako ją rozumieć [...] trzeba sie w tym każdemu pilnie obaczać, a nie unosić sie za pismy i za wymysły roznemi a dziwnie zawikłanemi, jedno strzedz mocno słów a dekrétów Pańskich, które nieomylnie wyszły przez Ducha świętego z ust prorockich i apostolskich i z ust własnych tego dziwnego Bóstwa, człowieczeństwem zakrytego, a pilnie je rozeznawać a uważać sobie. Bo acz ludzie różni roznych pism i roznych nauk świat pełen rozsypali, ale iż byli ludzie, też się jako ludzie unosić mogli. Ale jako nas Duch święty nadobnie nauczył, abychmy każdego ducha i każdego pisma słuchali, ale iżbychmy to pilnie rozważali, który jest duch i która nauka z prawdy, powiedając, iż żaden duch nie jest z prawdy, jedno ten, który powie szczyre słowa Pańskie, a nie z żadnych wymysłów świata tego”³³.

Jak widać, w zacytowanym fragmencie Nagłowiczanie ustosunkował się do podziałów w łonie szesnastowiecznego Kościoła Zachodniego, przedstawiając swoje czasy jako okres zamieszania religijnego, w którym głoszone są różne ludzkie wymysły i dziwnie zawikłane poglądy na temat Boga. Jest zatem – zdaniem Reja – konieczne, aby dziecko nauczyło się rozpoznawać duchy, gdyż dzięki temu będzie zwracało się ku prawdzie i odrzucało błędne koncepcje dotyczące Boga. Z dalszych rozważań Reja wynika, że głosicielami fałszywych nauk obwołał on w tym fragmencie swoich pism zwolenników antytrynitarysty³⁴.

Rozprzestrzenianie się teologii antytrynitarnej tak bardzo zaniepokoiło Reja, iż uznał za ważne wychowywanie dzieci w duchu soborowej nauki o Trójcy Świętej. Dlaczego jednak pojawienie się antytrynitarzy uważał Okszyć za wydarzenie na tyle złowrogie, że postanowił uczynić z doktryny Trójcy Świętej zasadniczą treść nauczania religijnego? Przecież wydawać by się mogło, że spory trynitarne mają charakter przede wszystkim teoretyczny, zajmują głównie fachowców od teologii. Otóż Rej postąpił w ten sposób, ponieważ w jego oczach szerzenie się antytrynitarysty miało również wymiar praktyczny. Należy zauważyć, iż polsko-litewski antytrynitaryst, poczęty w łonie ewangelicyzmu konfesji helweckiej, rozdarł świeżo powstałe Jednoty ewangelicko-reformowane, co wyraźnie osłabiło ruch reformacyjny w naszym kraju. Z rozwojem owego ruchu wiązał Rej nie tylko nadzieję na reformę polskiego Kościo-

³¹ Por. tamże, I, III, 48.

³² Por. tamże, I, V, 60–68.

³³ Por. tamże, I, IV, 48–49.

³⁴ Por. tamże, I, IV, 50; I, IV, 57.

ła, ale także na odnowę moralną polskiego społeczeństwa i idące w ślad za nią wzmocnienie państwa³⁵. W ocenie Nagłowiczana rozłam wywołany przez antytrynitarzy w zborach ewangelicko-reformowanych znacznie oddalił perspektywę zwycięstwa reformacji w państwie polsko-litewskim, a tym samym postawił pod znakiem zapytania możliwość odrodzenia moralnego jego obywateli i naprawy kraju. Antytrynitarze byli więc z punktu widzenia Reja nie tylko przeciwnikami w abstrakcyjnych sporach trynitarnych, ale także zagrożeniem dla rozwoju Polski³⁶. Nagłowiczana sędził zatem, że wychowanie dzieci w szacunku dla doktryny Trójcy Świętej stanowić będzie antidotum przeciwko dalszemu rozkładowi Jednot reformowanych, przyczyniając się tym samym do przedłużenia nadziei na naprawę państwa polsko-litewskiego.

3.2. APOLOGIA NAUKI O TRÓJCY ŚWIĘTEJ

W omawianym rozdziale *Żywota* Rej sformułował szereg argumentów wymierzonych w braci polskich. W jego przekonaniu powinny być one przekazane przez nauczyciela uczniowi, aby uzbroić go przeciwko antytrynitarzom³⁷.

Swoje wywody rozpoczął od apologii tradycyjnej terminologii trynitarnej, a konkretnie pojęcia *istności* (natury) Boga. Zdaniem Reja antytrynitarze głoszą, że nie powinno się stosować w odniesieniu do Boga terminu *istność*, bo „[...] powiedają, iż jej w piśmie niemasz”. W odpowiedzi na zarzuty braci polskich Okszy zauważył, że „[...] wiemy pewnie, iż Bóg jest, tedyć wždy cokolwiek jest, wždyć musi mieć istność jaką; acz powiedają, iż to jest filozofia, ale tę filozofią samże ten Pan potym jaśnie wyłożyć raczył”³⁸. Wykład ów wystąpił, gdy Bóg objawił się Mojżeszowi i ludowi izraelskiemu jako Ten, który jest, co oznacza, że ma On swoją *istność* – przekonywał Rej³⁹.

Ludzkiemu rozumowi trudno jest pojąć Bożą naturę, albowiem „[...] w tej istności tego dziwnego Bóstwa są trzej stanowie (bo mędrkowie zakazują mówić «trzy persony»), to jest Ojciec, Syn i Duch święty, a ci trzej stanowie święci, oną dziwną istnością Bóstwa onego ogarnięci, są jednostajnej wolej, jednostajnej mocy, jednostajnej władzej, jednegoż dostojęństwa i błogosławieństwa, jedneje chwały i majestatu, a przedsię jedno są, jako tego Jan święty poświadczył [...]”⁴⁰.

Jak widać, Nagłowiczana wyłożył w tym miejscu tradycyjną naukę o Trójcy Świętej, aczkolwiek pewnym zaskoczeniem jest użycie przez niego pojęcia *trzej stanowie* zamiast zwrotu *trzy persony*. Określenie *trzej stanowie* brzmi nieco modalistycznie, choć całość rozważań trynitarnych Reja nie wskazuje na to, aby był on pod wpływem modalizmu⁴¹. Pan z Okszy użył zresztą tego określenia niechętnie, pod

³⁵ Por. J.T. Maciuszko, *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa 2002, 566–567.

³⁶ O walce Reja z braćmi polskimi zob. R.M. Leszczyński (jr), *Mikołaj Rej wobec kryzysu antytrynitarnego*, w: *Mikołaj Rej i dziedzictwo...*, dz.cyt., 61–75.

³⁷ Por. M. Rej, *Żywot...*, dz.cyt., 49.

³⁸ Por. tamże, I, IV, 50.

³⁹ Por. tamże, I, IV, 50–51.

⁴⁰ Por. tamże, I, IV, 51–52.

⁴¹ Por. np. tamże, I, IV, 56.

naciskiem *mędrków*, którym nazwa *trzy osoby* nie podobala się. Warto zastanowić się, kim mogli być owi *mędrkowie*? Nie może tu chodzić o antytrynitarzy, gdyż Rej nie po to ich zwalczał, aby ulegać następnie ich wpływow. Zresztą antrynitarze nie używaliby określeń sugerujących modalizm. Nie byli to także zwolennicy Franciszka Stankara, ponieważ nie przyznawali się oni do modalizmu⁴². Chodziło więc zapewne o jakichś teologów ewangelickich, którzy starali się wypracować polskojęzyczną terminologię trynitarną (słowo *persona* jest wszak pochodzenia łacińskiego), atoli przyznać trzeba, że nie bardzo im to wyszło⁴³.

Pomimo użycia przez Reja owego niefortunnego terminu, antytrynitarna argumentacja Okszyca mieści się w soborowej doktrynie Trójcy Świętej. Nagłowiczanie przekonywał, że zanegowanie istnienia wspólnej boskiej substancji (*istności*) Ojca, Syna i Ducha Świętego implikuje naukę o trzech Bogach, która jest sprzeczna z biblijnym przesłaniem o jedynym Bogu. Niebezpieczeństwa popadnięcia w tryteizm nie da się ominąć poprzez głoszenie twierdzenia, iż jedynym prawdziwym Bogiem jest Ojciec, podczas gdy Syn i Duch Święty są Bogami w sensie wtórnym, ponieważ posiadają bóstwo niższego stopnia, Pismo mówi bowiem wyraźnie o prawdziwej boskości Syna i Ducha Świętego. Należy więc przyjąć, że istnieje tylko jedna *istność* Boża i jeden Bóg, choć w *trojakim stanie*⁴⁴. Poświadcza to biblijne opowiadanie o upadku pierwszych ludzi, w którym mówi się o Bogu jednocześnie w liczbie mnogiej, jak i pojedynczej, z czego wynika – w mniemaniu Reja – że „[...] ci święci trzech stanowie od wieków są w jednej istności Bóstwa [...]”⁴⁵.

Za dobrą okazję do wyjaśnienia dziecku tajemnicy Trójcy Świętej uznał Rej naukę *Modlitwy Pańskiej*. Po sparafrazowaniu i wyjaśnieniu sensu owej modlitwy Nagłowiczanie stwierdził, że „co mówimy do Ojca, to bezpiecznie mówić możemy do Syna i Ducha Świętego”, a następnie przystąpił do uzasadnienia swojej tezy⁴⁶. Wykazywał zatem, że określenia odnoszone przez Pismo Święte do Boga Ojca mają zastosowanie także wobec Syna Bożego i Ducha Świętego. Izajasz nazywa Chrystusa *Bogiem mocnym i ojcem wieku przyszłego*, Dawid i Ewangelista Jan przedstawia Syna i Ducha Bożego jako stwórcy i odnowicieli wszechrzeczy. Apostoł Paweł stawia z kolei znak równości między kuszeniem Chrystusa a kuszeniem Boga. Jezus natomiast naucza, że ma możliwość odpuszczania grzechów i ożywiania podob-

⁴² Franciszek Stankar (1501–1574) był profesorem hebraistyki w Akademii Krakowskiej i duchownym ewangelicko-reformowanym. Już na początku lat pięćdziesiątych XVI w. zaczął głosić naukę *de Mediatore*, zgodnie z którą Chrystus nie może pośredniczyć pomiędzy Bogiem i człowiekiem w swej boskiej naturze, ponieważ pośredniczyłby wtedy do samego siebie. Oznacza to, że Chrystus jest pośrednikiem jedynie w naturze ludzkiej, co – zdaniem Stankara – potwierdza 1 Tm 2, 5. Przeciwnicy Stankara, na czele z Janem Łaskim, zarzucali mu, iż jego chrystologia prowadzi do modalizmu, niedostatecznie bowiem odróżnia od siebie osoby Boga Ojca i Boga Syna. Stankar i jego naśladowcy zaprzeczali tym konkluzjom, co jednak nie uchroniło ich przed wyłączeniem w 1560 r. z małopolskiego Kościoła reformowanego (R.M. Leszczyński (jr), *Biblia brzeska – ewangelicka czy antytrynitarna?*, w: *Biblia brzeska...*, dz.cyt., 71).

⁴³ Zdaniem Janusza Maciuszki termin *trzej stanowie* mógł być nawiązaniem do ustroju państwowego, w którym trzy stany tworzyły jeden sejm. Niewykluczone, że zastosowanie owego określenia miało przybliżyć szlachcie polskiej problematykę trynitarną (J.T. Maciuszko, dz.cyt., 582–583 [przypis 42]).

⁴⁴ Por. M. Rej, *Żywot...*, dz.cyt., I, IV, 52.

⁴⁵ Por. tamże, I, IV, 53.

⁴⁶ Por. tamże, I, IV, 55.

nie jak Bóg Ojciec, kto zaś Go widział, widział także Ojca. Wszystko to świadczy o tym, „[...] iż Syn i Duch święty są z Bogiem Ojcem w jednym Bóstwie [...]”⁴⁷. Według Reja oznacza to, że zwracając się do Boga w słowach *Ojcie nasz, któryś jest na niebie...*, modlimy się „[...] do tego społecznego, a nigdy nierozdzielonego Bóstwa [...]”⁴⁸, czyli całej Trójcy Świętej.

3.3. EWANGELICKIE ASPEKTY WYCHOWANIA RELIGIJNEGO

W analizowanym rozdziale *Żywota* nie występują treści jawnie ewangelickie ani otwarte polemiki z rzymskim katolicyzmem, które pojawiają się w innych utworach Okszyca. Wychowanie religijne skupione wokół zagadnień trynitarnych jest do zaakceptowania zarówno przez protestantów, jak i katolików czy prawosławnych. Nagłowiczanie najwyraźniej zależało na tym, aby jego koncepcje z zakresu wychowania religijnego miały charakter ogólnochrześcijański i dzięki temu mogły dotrzeć do szerszego kręgu odbiorców. Pomimo wszystko mają one jednak pewne rysy ewangelickie, wynikające z pominięcia przez Okszyca niektórych istotnych dla katolików elementów wychowania religijnego. Rej milczy zatem o wychowywaniu dziecka w duchu kultu maryjnego, który jest przecież bardzo ważny dla katolika. Podobnie ma się sprawa z kultem świętych. Owo milczenie ma wydźwięk typowo ewangelicki, wynikający z odrzucenia przez protestantów katolickiej mariologii i nauki o świętych. Nie znajdziemy też u Reja wzmianki o potrzebie wychowania klasztorного⁴⁹, ewangelicy mieli bowiem krytyczny stosunek do zakonów i wszędzie tam, gdzie zwyciężała reformacja, likwidowali klasztory⁵⁰.

4. KONKLUZJE KOŃCOWE

Analizując koncepcje wychowawcze Reja, zawarte w *Żywocie człowieka poczciwego*, bezstronny badacz rychło odkryje, iż wbrew obiegowym opiniom dominuje w nim wychowanie moralne oparte na filozofii starożytnej, a nie wychowanie religijne. Temu ostatniemu poświęcono w całości tylko jeden rozdział, który zamieszczony został w pierwszej księdze Rejowego dzieła. Treścią wychowania religijnego uczynił Rej problematykę trynitarną, chcąc w ten sposób przeciwdziałać szerzącemu się w zborach ewangelicko-reformowanych antytrynitaryzmowi. Ponieważ naukę o Trójcy Świętej uznaje większość chrześcijan, zatem wychowanie religijne zaproponowane przez Okszyca jest stosunkowo uniwersalne, a poniechanie przez Reja polemik z katolikami nadaje *Żywotowi* charakter ekumeniczny.

⁴⁷ Por. tamże, I, IV, 56–57.

⁴⁸ Por. tamże, I, IV, 57.

⁴⁹ Por. S. Sztobryn, *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2000, 106.

⁵⁰ Por. R.M. Leszczyński (jr), *Duchowość ewangelicko-reformowana*, *Studia Religiologica* 47 (2014) 1, 7.

BIBLIOGRAFIA

- Bielska M., *Rej jako pedagog*, Szkoła 37 (1904) 2, 10–20.
- Brückner A., *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków: Spółka Wydawnicza Polska 1905.
- Carbonnier-Burkard M., *Odmiany protestanckie*, w: *Historia ojców i ojcostwa*, tłum. z fr. J. Radożycki, M. Paloetti-Radożycka, red. J. Delumeau, D. Roche, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1995, 155–172.
- Ciembroniewicz J., *Mikołaj Rej z Nagłowic i jego żywot pocziwego człowieka w świetle pedagogii*, Miesięcznik Pedagogiczny 12 (1903) 1, 7–10.
- Chlebowski B., *Mikołaj Rej jako pisarz*, Warszawa: Wydawnictwo M. Arct 1905.
- Chrzanowski I., *Zwierciadło Reja przed sądem potomności*, w: *Mikołaj Rej z Nagłowic, Żwierciadło albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom, jako we zwierciadle, przypa- trzyć*, t. 1, wyd. J. Czubek, J. Łoś, Wstęp I. Chrzanowski, Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, Akademia Umiejętności 1914, IV–LV.
- Dziechcińska H., *Szlachcic idealny w „Żywocie człowieka pocziwego”, czyli narracja perswazyjna*, Pamiętnik Literacki 60 (1969) 4, 45–64.
- Esk [S. Kot], *Mikołaj Rej z Nagłowic na tle swojej epoki*, Promień 8 (1906) 8–10, 200–208.
- Fidziński F., *Rej o wychowaniu fizycznym w Polsce XVI w.*, Wychowanie Fizyczne 10 (1929) 4, 123–129.
- Galle H., *„Żywot człowieka pocziwego” Reja a „Cato maior” Cyserona*, w: *Z wieku Mikołaja Reja. Księga jubileuszowa 1505–1905*, Warszawa: Wydawnictwo Gebethner i Wolff 1905, 324–328.
- Gmiterek H., *Kalwinizm po czesku? Kościół ewangelicko-reformowany i Jednota braci czeskich w Rzeczypospolitej XVI wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. D. Chemperek, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015, 88–103.
- Gutek G.L., *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, tłum. z ang. A. Kacmajor, A. Sulak, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2003.
- Karbowiak A., *Mikołaj Rej na polu pedagogicznym*, Przyjaciel Szkoły 9 (1930) 9, 329–335.
- Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1994.
- Korecki E., *Ze studiów nad źródłami „Zwierciadła” Reja*, Kraków: Kasa im. Mianowskiego 1928.
- Kurdybacha Ł., *Staropolski ideał wychowawczy*, Lwów: Księgarnia A. Krawczyńskiego 1938.
- Korzeniowska W., *Myśl pedagogiczna Plutarcha z Cheronei*, w: *Filozofia i pedagogika*, t. 1: *Paideia starożytnej Grecji i Rzymu*, red. A. Murzyn, Kraków: Wydawnictwo Impuls 2011, 81–92.
- Lasocińska E., *Recepcja etyki starożytnej w literaturze renesansu, baroku i wczesnego oświecenia*, w: *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Warszawa: Wydawnictwo Neriton 2010, 21–50.
- Leciejewski J., *Zapatriwania Mikołaja Reja z Nagłowic na wychowanie*, Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego 24 (1898) 4, 441–486.
- Leszczyński R. (sen.), *Mikołaj Rej (1505–1569). Wielki ewangelik, szermierz „szczyrego Słowa Bożego”*, Jednota 79 (2005) 1–2, 12–13.
- Leszczyński R. (sen.), *Stanisława Kota myśli sprzed stu lat na temat obchodów ku czci Mikołaja Reja*, w: *Mikołaj Rej i dziedzictwo Reformacji w Polsce*, red. B. Tondera, Kraków: WiR Partner 2006, 131–134.
- Leszczyński R.M. (jr), *Mikołaj Rej wobec kryzysu antytrynitarnego*, w: *Mikołaj Rej i dziedzictwo Reformacji w Polsce*, red. B. Tondera, Kraków: WiR Partner 2006, 61–75.
- Leszczyński R.M. (jr), *Etyka i doktryna polityczna Kalwina*, Studia i Dokumenty Ekumeniczne 26 (2010) 2, 23–65.
- Leszczyński R.M. (jr), *Biblia brzeska – ewangelicka czy antytrynitarna?*, w: *Biblia brzeska – historia, język, teologia*, red. R.M. Leszczyński (jr), Łódź: Fot-Graf 2013, 55–104.
- Leszczyński R.M. (jr), *Duchowość ewangelicko-reformowana*, Studia Religioznika 47 (2014) 1, 1–15.
- Leszczyński R.M. (jr), *Nauka ewangelicko-reformowana w polskojęzycznych katechizmach z XVI wieku*, w: *Ewangelicyzm reformowany w pierwszej Rzeczypospolitej. Dialog z Europą i wybory aksjologiczne w świetle literatury i piśmiennictwa XVI–XVII wieku*, red. D. Chemperek, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2015, 57–87.

- Maciuszko J.T., *Mikołaj Rej. Zapomniany teolog ewangelicki z XVI w.*, Warszawa: Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 2002.
- McGrath A.E., *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*, tłum. z ang. J. Wolak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2009.
- Mitula M., *Mikołaj Rej z Nagłowic jako pedagog*, *Przeszłość* 3 (1931) 6, 83–85.
- Nadolski B., *Droga Mikołaja Reja do literatury narodowej*, w: *Studia nad Mikołajem Rejem. Twórczość i recepcja. Praca zbiorowa w 400-lecie śmierci Mikołaja Reja*, red. B. Nadolski, Gdańsk 1971, 9–19.
- Nitowski J., *Pedagogiczne poglądy Mikołaja Reja*, *Wychowanie w Domu i w Szkole* 7 (1914) 2, 125–137.
- Picchio R., *O „poczciwości” od Albertiego do Reja*, *Rocznik Komisji Historycznoliterackiej* 24 (1987) 69–82.
- Plenkiewicz R., *Mikołaja Reja z Nagłowic etyka*, Warszawa: Wydawnictwo Józef Sikorski 1905.
- Rej M., *Żwierciadło albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom, jako we zwierciadle, przypatrzeć*, t. 1–2, wyd. J. Czubek, J. Łoś, Wstęp I. Chrzanowski, Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, Akademia Umiejętności 1914.
- Sinko T., *Źródła przykładów Reja w Żywocie człowieka pocziwego*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, Wydział Filologiczny, seria 2, t. 28, Kraków: Akademia Umiejętności 1906, 1–68.
- Sztobryn S., *Polskie badania nad myślą pedagogiczną w latach 1900–1939 w świetle czasopiśmiennictwa. Ujęcie metahistoryczne*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2000.
- Ślaski J., *Czy jeszcze jedno źródło „Żywota człowieka pocziwego”?*, *Pamiętnik Literacki* 60 (1969) 4, 199–221.
- Tazbir J., *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1999.
- Tokarczyk A., *Ewangelicy polscy*, Warszawa: Wydawnictwo Interpress 1988.
- Tys A.T., *Początki wyznania ewangelicko-reformowanego w Rzeczypospolitej*, w: *Biblia brzeska – historia, język, teologia*, red. R.M. Leszczyński (jr), Łódź: Fot-Graf 2013, 12–28.
- Wąsik W., *Historia filozofii polskiej*, t. 1: *Scholastyka, renesans, oświecenie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1958.
- Wichowa M., *Żywoł człowieka pocziwego Mikołaja Reja jako przykład renesansowego piśmiennictwa ziemiańskiego*, w: *Mikołaj Rej z Nagłowic. W pięćsetną rocznicę urodzin*, red. W. Kowalski, Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe 2005, 159–175.
- Windakiewicz S., *Mikołaj Rej z Nagłowic*, Lublin: Księgarnia Arct i S-ka 1922.
- Żołądź D., *Ideale edukacyjne doby staropolskiej*, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990.

RELIGIOUS UPBRINGING AND MORAL UPBRINGING IN *LIFE OF AN HONEST MAN* BY MIKOŁAJ REJ

Summary

This article claims that a moral upbringing based on ancient pagan philosophy and not a religious upbringing, as maintained by many researchers, dominates in *Life of an Honest Man* by Mikołaj Rej. Rej placed the issues related to the Holy Trinity at the core of the religious upbringing, trying in this way to stop the spread of antitrinitarianism.

Key words: Mikołaj Rej, moral upbringing, religious upbringing, evangelical reformed, Holy Trinity, antitrinitarianism

Nota o Autorze

Rafał Marcin LESZCZYŃSKI junior (ur. 1972), doktor hab. teologii historycznej, profesor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zajmuje się filozofią starożytną, patrologią, filozofią wychowania oraz reformacją XVI w. (rafalmarcin5@wp.pl).

ROBERT K. ZAWADZKI

Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

ANIOŁA ŚLĄZAKA POLEMIKA Z LUTERANIZMEM

Słowa kluczowe: Barok, literatura polemiczna, literatura religijna, luteranizm, katolicyzm

1. Wprowadzenie. 2. Dane biograficzne. 3. Dzieło *Idea causarum...* 4. Argumenty dotyczące sukcesji apostoelskiej. 5. Argument dotyczące cudów. 6. Argumenty dotyczące życia religijnego. 7. Argumenty dotyczące Słowa Boże. 8. Argumenty dotyczące Lutra i jego zwolenników. 9. Argumenty dotyczące sprzeczności Kościoła luterńskiego. 10. Wnioski końcowe

1. WPROWADZENIE

Anioł Ślązak (Angelus Silesius), który faktycznie nazywał się Johannes Scheffler, miał polskie korzenie i z dumą określał siebie jako *Polonus*, jest znany tylko specjalistom badającym epokę baroku. Bardzo często nic o nim nikt nie wie, a zdarza się, że ktoś o nim pisze, daje mu etykietę pisarza niemieckiego¹, którym w rzeczywistości nie był². Za symbol tej ignorancji może służyć podstawowy podręcznik do literatury baroku autorstwa Czesława Hernasa³, w którym ten skądinąd znakomity i zasłużony uczony, Schefflerowi nie poświęcił ani jednego słowa. A przecież należał on do najwybitniejszych autorów mistycznych XVII w.⁴, był jedną z najciekawszych postaci swego czasu, jego

¹ Zob. *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998, 93.

² Nie oznacza to, że nie należy identyfikować Schefflera z niemieckim obszarem językowym, pisał w tym języku swoje wiersze religijne (zob. na ten temat: *Angelus Silesius. Święta uciecha duszy albo duchowe pieśni pasterskie*, tłum. A. Lam. Warszawa 2010; A.E. Radke, *Beispiele neuester Gryphius – und Angelus Silesius Rezeption*, w: *Tradycje kultury antycznej na Śląsku*, II, red. J. Rostropowicz, Opole 2003, 23–29). Niemniej sam Scheffler uważał się przede wszystkim za syna śląskiej ziemi, czemu dał wyraz nadając sobie przydomek *Silesius*. Imię *Angelus* przyjął na bierzmowaniu, prawdopodobnie pragnąc uczcić hiszpańskiego franciszkanina i mistyka Juana de los Angelos.

³ Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1998.

⁴ J. Prokopiuk, *Anioł Ślązak – mistyk barokowy*. w: *Anioł Ślązak, Cherubowy wędrowiec*, tłum. M. Brykczyński, J. Prokopiuk, Mikołów 2000, 121–125; K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, Warszawa 1984.

twórczość⁵ zachwycała współczesnych, a i później zafascynowała samego Adama Mickiewicza⁶.

2. DANE BIOGRAFICZNE

Johannes, syn polskiego szlachcica z Krakowa⁷, urodził się we Wrocławiu w grudniu 1624 r., tutaj też zmarł w lipcu 1677 r. Przyszedł na świat w rodzinie protestanckiej – jego ojciec był pastorem w zborze luteranckim. Otrzymał staranne wykształcenie. Pobierał naukę najpierw we wrocławskim Gimnazjum św. Elżbiety, później studiował w Strasburgu, Lejdzie i Padwie, gdzie uzyskał dwa doktoraty – z medycyny i filozofii. Po powrocie do Wrocławia rozpoczął pracę jako lekarz, dając się szybko poznać jako znakomity specjalista. Jego sława dotarła niebawem do księcia oleśnickiego Sylwiusza Nemroda, który mianował go swoim lekarzem nadwornym.

Chyba jednak najbardziej interesujący okres życia Schefflera rozpoczął się w grudniu 1653 r., kiedy wyrzekł się luteranizmu, a wyznał *credo* katolickie. To nawrócenie powiodło go do kapłaństwa, które przyjął w Nysie w 1661 r. Z wielkim zaangażowaniem rozpoczął wówczas działalność duszpasterską i literacką. Niezwykła sytuacja, w jakiej się znalazł, jego ludzka kondycja mogą zaciekawiać szczególnie dzisiejszego czytelnika, żyjącego częstokroć w świecie wrogim wobec wartości katolickich. W sposób zadziwiający łączył Scheffler żarliwość neofity z pasją polemiczną, krytykę „heretyków” z pragnieniem ich zbawienia, a jego upór w trwaniu przy Chrystusie – wbrew prześladowaniom i atakom ze strony luteranów, był po prostu nadzwyczajny, niecofający się przed cierpieniem – godny wielkich świętych Kościoła rzymskiego.

3. DZIEŁO *IDEA CAUSARUM*...

Sama twórczość Schefflera, choć może stanowić wartość immanentną i samodzielnią, stanie się w dużej części bardziej zrozumiała, jeśli powiąże się ją z okolicznościami, w jakich pisarzowi przyszło działać, jest ona bowiem nie tylko od nich tak czy inaczej zależna, stanowi też na nie odpowiedź, a często jest wobec nich wyzwaniem, stanowi formę krytyki.

⁵ Zob. Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, München 1924. Polskie przekłady: Angelus Silesius, *Pątnik anielski*, tłum. A. Szczerbowski, Warszawa–Zamość 1937, *Anioł Ślązak*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1924, *Anioł Ślązak. Wybór wierszy*, tłum. B. Antochewicz, Wrocław 1992.

⁶ A. Mickiewicz zamieścił niektóre wiersze Schefflera w zbiorze pt.: *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Boehmego, Anioła Ślązaka i Saint – Martina zebrane*. Zob. L. Siemieński, *Portrety literackie*, t. IV, Poznań 1875, 4.

⁷ O życiu Schefflera zob. *Geniusz i mistyk*, w: *Tajemnice Wiary*, t. 22, Warszawa 2015, 18–19. Zob. też: T. Sapota, *Angelus Silesius – wpływy potrojnej tradycji na twórczość śląskiego mistyka*, Pallas Silesia 2 (1998), 34–42; H.-J. Pagel, *Dichter des christlichen Gemeinde. Angelus Silesius*, Stuttgart 1985, 9–20; J. Prokopiuk, dz.cyt., 4–10; L. Siemieński, dz.cyt., 5–7.

Przykładem dzieła tej materii, któremu zamierzamy przyjrzeć się w niniejszym artykule, jest *Idea causarum fundatarum, transeundi a Lutheranis ad Ecclesiam Catholicam; comprehensarum Illationibus duabus*⁸, pomyślana jako swojego rodzaju enumeracja argumentów zarówno przeciw luteranizmowi, jak i za katolicyzmem. Schefflera nie interesuje długi wykład polemiczny, lecz te konkretne dowody i racje, które przynależą do dziedziny erystyki. Posługiwał się wyłącznie krótkimi wypowiedziami, potwierdzającymi prawdziwość rzymskiej wiary i obalającymi sądy o zaletach religii protestanckiej – pismo jego miało przede wszystkim uzasadnić porzucenie luteranizmu, ale i dostarczyć amunicji polemicznej zwolennikom Piotrowego Kościoła. Dokonał zaś tego, co częściowo tylko czynili inni pisarze kontrreformacyjni: argumenty wypunktował, odniósł do najważniejszych idei teologicznych, potraktował jako wyraz całkowicie merytorycznej postawy wobec obu religii – i zarazem wykazał się pewnymi aspiracjami retorycznymi, ujawniającymi się w dbałości o kunszt artystyczny wypowiedzi.

Można orzec, że jego dzieło ma dwie kardynalne zalety. Po pierwsze, autor ma dar pisania o obu religiach w ten sposób, że jego tezy i stwierdzenia są zrozumiałe dla czytelnika nie będącego zawodowym teologiem, przedstawia kolejne przesłanki rzeczowo i zarazem tak, że dzięki skrótowości ujęcia można je łatwo zapamiętać. Odbiorca po przeczytaniu utworu Schefflera dysponuje gotowymi odpowiedziami na zarzuty innowierców. Pisarz nie stylizuje swych uwag naukowo, mają one jednak niewątpliwie walor logiczny, nie sposób niejednokrotnie nie zgodzić się ze stwierdzeniami.

Po drugie, utwór Schefflera został osadzony w szczególnej, śląskiej rzeczywistości naznaczonej piętnem wojny trzydziestoletniej, kontrowersjami religijnymi, biedą i niepokojem⁹. Scheffler przywołuje kwestie żywo wówczas dyskutowane, pragnie wskazać czytelnikowi drogę wyjścia z chaosu światopoglądowego. Kiedy czyta się ten utwór, można odnieść wrażenie, że jest on czymś więcej niż tylko broszurą religijną mającą zgnieść przeciwnika, że jest wypowiedzią o położeniu katolików w luteranśkim świecie, rządzonym nie według ewangelicznych przykazań, lecz stosownie do praw siły i przemocy.

Ujawnia się więc w dziele Schefflera aspekt polemiki religijnej – spór o prawdę jednej i drugiej religii. Wachlarz poruszanych kwestii był ogromny, inaczej zresztą być nie mogło, skoro kontrowersje dotyczyły nie tylko spraw teologicznych, ale także tradycji, etyki i stylu życia. Śląski pisarz dobitnie te zjawiska przywołuje.

⁸ *Refleksja nad zasadniczymi przyczynami odejścia od luteranów do Kościoła katolickiego, ujęta w dwóch uzasadnieniach*. Korzystam z wydania: *Idea causarum fundatarum, transeundi a Lutheranis ad Ecclesiam Catholicam; comprehensarum Illationibus duabus* wyd. T. Sapota, Pallas Silesia 2 (1998), 15–19. Tamże polski przekład, 29–33.

⁹ O dynamice religijnej i kulturowej na Śląsku, prowadzącej do konfliktów różnego rodzaju zob.: G. Schramm, *Rozłam wyznaniowy i kultura szesnastego wieku w polsko-niemieckim porównaniu*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, 200–211; W. Czapliński, *Wpływ reformacji i kontrreformacji na stosunki narodowościowe na Śląsku*, *Przegląd Historyczny* 40 (1949), 144–155; J.A. Gierowski, *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności (1648–1763)*, Kraków 2001, 351–359. O kontrreformacji zob. też: *Historia Śląska*, t. I: *Do roku 1763*, red. K. Maleczyński, cz. III: *Od końca XVI w. do r. 1763*, Wrocław 1963, 303–309.

W niniejszym szkicu będę się zajmował przede wszystkim „luterąską” częścią *Idei causarum*. A jest to wywód na dwie części podzielony, albowiem składa się z rozdziałów *Illatio prior* i *Illatio posterior*. Ale do drugiej części dzieła poświęconej Kościołowi katolickiemu będę nawiązywał jedynie pobieżnie i sporadycznie, gdyż omówienie wszystkich kwestii tutaj przewijających się, wymagałoby napisania odrębnego studium. Skupię się głównie na polemice, jaką Scheffler prowadzi bezpośrednio z nową wiarą.

4. ARGUMENTY DOTYCZĄCE SUKCESJI APOSTOLSKIEJ

W orbicie jego zainteresowania znalazła się najpierw tradycja, przede wszystkim w kształcie sięgającym początków chrześcijaństwa. O prawdziwości katolicyzmu świadczy historia, zawiera on dawne dzieje, rozwijał się bowiem na przestrzeni wieków, ale to jeszcze sprawy nie wyczerpywało. Wagę podstawową miał swoisty wymiar apostolski Kościoła: *Quae Ecclesia 1. doctrinas fidei suae accepit e manibus et ore Apostolorum atque fidei hucusque conservavit*¹⁰ (*Illatio posterior*). Kościół katolicki zachowuje sukcesję apostolską, trwa przy dawnych obyczajach sięgających starożytności (*Illatio posterior: 9. nec observare desinit consuetudines antiquitatis pias – Illatio posterior*) i pozostaje wierny swoim zasadom (*Illatio posterior: 38. sola suis insistit principiis exacte*). Można tutaj mówić o wymogu świadectwa czasu, Kościół rzymski ów wymóg spełniał w dwóch podstawowych rodzajach tradycji: apostolskiej, jak i tej, która odnosi się do postaci świętych Ojców i Doktorów pełniących współcześnie funkcję autorytetów (*Illatio posterior: 2. cuius hodiernos doctores omnes a sanctis Patribus esse deceptos, absurdum dictum est*¹¹, oraz: 8. *Doctores Scripturis interpretandis humiles amat foveatque*¹²).

I właśnie tymi dwoma rodzajami tradycji nie może się wykazać luteranizm. Scheffler uznaje to za poważny mankament nowej wiary, która powstała niedawno, zaledwie kilka lat po tym, jak zaczęło się XVI stulecie: *Quae Religio 1. non inde ab Apostolorum tempore hucusque perpetuo duravit, sed diu post demum et MD. quidem pauculis post annis, extitit*¹³.

Ponieważ wyznanie Lutra nie ma wystarczająco dawnej historii, którą zresztą samo stara się całkowicie wymazać (50. *abolevit, quicquid est vestigiorum antiquitatis ecclesiasticae*¹⁴), konsekwencje tego faktu przykuwają uwagę Schefflera. Przekonanie o braku tradycji apostolskiej nakłada się u niego na powątpiewanie w trwałość nowej wiary: 2. *nullum certum et invictum fundamentum habet, cui su-*

¹⁰ Ten Kościół 1. nauczanie swojej wiary przyjął z rąk i ust apostołów i aż do tej pory wiernie je zachował.

¹¹ 2. [ten Kościół], o którym niedorzecznością jest mówić, że wszyscy dzisiejsi uczeni zostali oszukani przez świętych Ojców.

¹² 8. [ten Kościół], który kocha i ceni pokornych Doktorów objaśniających Pisma.

¹³ Ta Religia 1. nie trwa nieprzerwanie od czasu Apostołów aż do naszego wieku, lecz zaledwie kilka lat po 1500 roku się pojawiła. Cytat nieoznaczony pochodzi z *Illatio prior*.

¹⁴ 50. [ta Religia] usunęła wszystkie ślady starożytności Kościoła.

*perstrui quid solide possit*¹⁵. Luteranizm przestaje być oparciem dla wierzącego, pragnącego tworzyć swoje człowieczeństwo na niewzruszonych zasadach, staje się zaś tylko kontestacją zasad głoszonych przez magisterium Kościoła i jego świętych. Wypowiedzi Schefflera są w tej materii bardzo charakterystyczne: *14. sanctos Patres tractat irreverentissime atque inverecundissime*¹⁶; *8. non urget, sed negligit observantiam consiliorum Christi*¹⁷; *47. vetustas Ecclesiae sustulit praxes ac dogmata*¹⁸, oraz: *39. Symbolum Apostolicum interpretatione corrumpit adulterina*¹⁹.

Luteranizm jest więc zaprzeczeniem prawdziwej wiary, gdyż nie przestrzega zasad nauczanych przez Chrystusa, Apostołów oraz Doktorów i świętych Pańskich, gdyż bez skrupułów je łamie, by zademonstrować swoją pychę (*31. professoribus utitur mire superbis*²⁰). Tak więc nowa wiara sprowadzona została w zasadzie do rodzaju sekty. Twór, który w wyniku działania Lutra powstał, był tak dziwaczny i odezwany od dziedzictwa apostołskiego, że nie mógł zasługiwać na zaufanie, zwłaszcza że i szereg zjawisk wewnętrznych świadczył o jego błędach i sprzecznościach.

5. ARGUMENT DOTYCZĄCY CUDÓW

Nie zasługiwał na zaufanie także ze względu na brak cudów (*18. nullo claret miraculo*), którymi obfituje katolicyzm (*Illatio posterior: 12. abundat miraculis*) i które służą potwierdzeniu jego prawdziwości – pełnią rolę świadectwa. Gdy więc owe *miracula*, dokonujące się często pośród wyznawców Kościoła rzymskiego, polegały na nadprzyrodzonej interwencji Boga, ich nieobecność kompromitowała w istocie koncepcje wiary luteranńskiej. Kompromitowała w sposób wielce charakterystyczny, tak jak to zwykle bywa, gdy idei religijnej nada się znaczenie ludzkie i doczesne. Dlatego też tego rodzaju deficyt znaków objawionych musiał poszukującemu drogi człowiekowi dawać wiele do myślenia. W konsekwencji argument Schefflera stawał się dowodem, był kolejnym uzasadnieniem powodu, dla którego katolicyzm zyskiwał przewagę nad luteranizmem.

6. ARGUMENTY DOTYCZĄCE ŻYCIA RELIGIJNEGO

W wypowiedzi śląskiego pisarza obecny jest więc zawsze jeden, ten sam kierunek rozumowania antytytetycznego: w całej pełni ujawnia się kontrast między dwiema religiami, będzie on także polegał na pozorze i autentyczności życia religijnego. W luteranizmie współczynnik fasadowości był ogromny, działało się tak dlatego, gdyż

¹⁵ 2. [ta Religia] nie posiada żadnego pewnego i mocnego fundamentu, na którym można by coś trwałego zbudować.

¹⁶ 14. [ta Religia] nie szanuje świętych Ojców, odnosi się do nich w sposób bezczelny.

¹⁷ 8. [ta Religia] nie szanuje, lecz sobie lekceważy staranie o wypełnienie rad Chrystusowych.

¹⁸ 47 [ta Religia] zniszczyła stare obyczaje i dogmaty Kościoła.

¹⁹ 39. [ta Religia] niszczy apostołskie wyznanie wiary, błędnie je wyjaśniając.

²⁰ 31. [ta Religia] posługuje się wyznawcami owładniętymi nadzwyczajną pychą.

jego wyznawcy dezaprobowali w zasadzie wymiar wewnętrzny kultu: 6. *spiritualem, solitariam, ab ipso Christo et sanctis Patribus summe dilectam depraedicatamque vitam vituperat ac reiicit*²¹; odnosili się z całkowitą obojętnością do chrześcijańskich pragnień dążenia do doskonałości (9. *studium virtutum Christianarum colit frigidissime*²²), odrzucali teologię mistyczną (11. *reiicit theologiam mysticam*), repertuar błędów i uchybień, jakie wylicza Scheffler, był rozległy. W sumie fasadowość obejmowała wszystkie aspekty świata nadprzyrodzonego, o ile takowy w luteranizmie istniał. Stanowiła ona następstwo swoiście powierzchownego, a zawsze niezmiernie prymitywnego rozumienia religii, w tym także wiary. Zdaniem Schefflera, owa religia nie ma żadnej idei czy postaci (40. *non habet formam religionis ullius*). Wagę podstawową miał jednak zarzut dotyczący braku miłości i wiary. Luteranizm pozbawiony jest miłości chrześcijańskiej (20. *dilectione Christiana caret*), nie zabiega o prawdziwą wiarę wśród swych wyznawców (38. *suos homines non facit credere quidquam fide divina*²³). To ostatnie zwłaszcza oskarżenie okazywało się niezwykle ciężkie. Przypadek właśnie luteranizmu był bardzo charakterystyczny, stanowił on bowiem, jak wiadomo, religię konsekwentnie kreującą wartość wiary, której jako ważniejszej niż uczynki nadawał sankcje wiecznego zbawienia i którą podnosił do rangi największej cnoty. Naczelna idea luteranizmu u Schefflera została, jak widzimy, zakwestionowana.

To oskarżenie, choć bardzo krótkie, pociągało za sobą inne jeszcze przygany, zarzuty, pomówienia autora, ukazywało całą jego postawę krytyczną, było doskonałym „kijem w mrowisku”, miało swoją dozę paradoksów, mogło zarazem być przedmiotem sporów teologicznych, zaczynem dyskusji, otwarciem polemiki, o którą chyba pisarzowi chodziło. Dla niego różnica między katolikami a luteranami była przede wszystkim różnicą jakościową. Wyznawcy Lutra wcale nie żyli według tych zasad, według których postępowali pierwsi chrześcijanie (44. *nequamquam iis nititur principiis, quibus Christiani primitus*), nie modlili się nawet za zmarłych (25. *non orat pro defunctis*). Między obydwoma religiami nie było więc zgodności teologicznej, nie było zbieżności tradycji – po prostu treść duchowa jednych i drugich była inna, różniła ich sama istota wiary. Różnica więc była jakościowa.

Jeśli więc chodzi jeszcze o ową jakość, luteranie wyznawali dogmaty sprzeczne z katolickimi, które już w Kościele starożytnym zostały potępione (28. *tuetur dogmata, Catholicis opposita, quae pridem damnata in Ecclesia vetere*), zniszczyli jedność Kościoła, o którą modlił się Chrystus (46. *unitatem sustulit a Christo praeceptam*), nie uznawali wartości cierpienia i ofiary (24. *caret sacrificio*). Luteranizm nie był zatem, wbrew rozpowszechnionym przez jego wyznawców tezom, powrotem do czystości pierwotnego Kościoła, nie stanowił wznowienia prawdziwych zasad *Ewangeli*i, według Schefflera odciął się swoją kłamliwą ideologią od nauki Chrystusowej i apostoelskiej. Stąd – w konsekwencji – pozbawił się środków koniecznych do osiągnięcia zbawienia wiecznego (29. *caret mediis consequendi salutem aeternam*)

²¹ 6. [ta Religia] gani i odrzuca życie duchowe, samotne, szczególnie przez Chrystusa i świętych Ojców umiłowane i zalecane.

²² 9. [ta Religia] bardzo obojętnie traktuje dążenie do osiągnięcia cnót chrześcijańskich.

²³ 38 [ta Religia] nie zabiega o to, by jej wyznawcy uwierzyli w cokolwiek boską wiarą.

– i to był właściwie wniosek, jaki płynął z tych wszystkich stwierdzeń – luteranie skazywali się na wieczne potępienie, narażali się na utratę zbawienia, zasługiwali na karę piekła. To prawda, iż Scheffler nie wypowiedział dobitnie tak ciężkich słów, niemniej do takich konkluzji można było dojść na podstawie uwag, jakie zamieścił w swym dziele.

7. ARGUMENTY DOTYCZĄCE SŁOWA BOŻEGO

Dla śląskiego pisarza ważny przy ocenie niewiarygodności luteranów był także ich stosunek do Bożego Słowa. Otóż, z pewnością żaden z jego czytelników nie zdziwił się zbytnio, gdy się dowiedział, że zdanie, jakie Scheffler miał w tej dziedzinie, było zdecydowanie złe i niekorzystne dla wyznawców nowej wiary. Otwarcie bowiem stwierdził, że sprzeciwia się ona w sposób zdecydowany i nieustępliwy Słowu Bożemu głoszonym jawnie przez Kościół (7. *perspicuo et ab Ecclesia palam exposito Dei verbo expressa et pertinaciter adversatur*). Autor pisma nie wspomniał przy tym, że luteranie, przynajmniej oficjalnie, uznawali Słowo Boże objawione w *Biblii* za normatywne źródło wiary, nie zauważył, że nakłaniali wiernych do jej bezpośredniego i ciągłego studiowania, przemilczał, że nakładali na swych duchownych obowiązek nauczania prawd wiary zgodnie ze *Starym i Nowym Testamentem*, które tłumaczyli na języki narodowe. Skupił się natomiast wyłącznie na negatywnych zjawiskach, jakie, jego zdaniem, dokonywały się wśród nich. Orzekł więc, że ich wersja *Biblii* w wielu miejscach fałszywa (12. *versionem habet Bibliorum frequenter falsam*), oraz źle objaśniają liczne ustępy *Pisma Świętego* (13. *male quoque scripturam explicat multis locis*). Nie oszczędził więc znowu najważniejszych założeń luteranizmu, zwłaszcza że odnosiły się one do tej Księgi, która dla chrześcijan zawiera zasadnicze prawdy wiary.

W jego utworze nie mogło zabraknąć niczego ważnego, co znalazłoby się poza sferą jego polemicznego zainteresowania. Kaznodzieje protestanczy stali się zatem przedmiotem jego krytycznej obserwacji, byli obiektem analizy. Okazało się, że nie rozumieli oni w istocie *Pisma Świętego*, toteż błędnie się nim posługiwali – niczym jacyś „przekłeci sekciarze” (33. *per suos doctores non rectius, quam iisdem damnati alii sectarii Scripturas intelligit atque adhibet*). I tu ujawnia się niezwykle ciekawy aspekt polemiki religijnej, jaką pisarz podjął, jak wielu zresztą jego kolegów, którym przyszło działać w takich warunkach. Częścią owych kontrowersji wyznaniowych był stosunek do żywego Słowa głoszonego ludowi. Scheffler stawia tu religii luterńskiej zarzut typu homiletycznego: 19. *respuit verbum Dei, viva tantum voce per homines aut extra Biblia traditum*²⁴.

Idea, do której Scheffler nawiązuje, nie była w XVII stuleciu odosobnioną myślą samotnego katolickiego polemisty. Jak większość mniemań, które wówczas znajdowały się w obiegu kontrreformacyjnym, można ją odszukać w tradycji Kościoła rzymskiego. Była ona wyrazem poglądu, że Słowo Boże zawarte jest nie tylko w *Bi-*

²⁴ 19. [ta Religia] wypłuwa Słowo Boże, które jest głoszone przez ludzi czystą, żywą mową i które nie należy do Biblii.

blii, ale może być wypowiedziane przez proroka i kapłana, który zwraca się do ludu mocą swojego urzędu. Oczekiwano przecież interpretacji nowych zjawisk, które w *Piśmie Świętym* nie zostały poddane moralnej ocenie, usiłowano w zmieniającym się świecie odnaleźć sposoby postępowania, które wytrawni i pobożni kaznodzieje starali się rozeznaczyć zgodnie z wolą Boga.

Przekonanie, że osoba duchowna, czy będzie to ksiądz, czy mnich, głosi Słowo Boże, gdy wypowiada się o sprawach wiary i moralności, obowiązywało w Kościele katolickim niemal powszechnie. Obowiązywało także przeświadczenie, że każda homilia, która owe Boskie treści zawiera, powinna być łatwa, narzucająca się, nieprzeładowana balastem egzegetycznym, zrozumiała dla każdego, także dla maluczkich i prostaczków.

Ale to nie luteranizm przecież stosował się do tych kryteriów, on rozumiał je opatrnie bądź nie rozumiał wcale. Stawia więc Scheffler zarzut wyznawcom nowej wiary, że zatracili pierwotną, elementarną wrażliwość Kościoła na żywe Słowo, że nim pogardzali, lecz uprawiali tylko egzegezę tekstu biblijnego, nie odpowiadając w istocie na problemy ówczesnego człowieka. W takich warunkach luteranizm znaczył tyle, co nieporozumienie, nieprzystosowanie do świata. Upadek homiletyki wśród zwolenników Lutra, dla których jedynym odniesieniem stała się *Biblia*, miał jedno ze swoich źródeł w tej absurdalnej teorii egzegezy, odseparowanej od aktualnych zdarzeń, okoliczności i wyzwań.

8. ARGUMENTY DOTYCZĄCE LUTRA I JEGO ZWOLENNIKÓW

Scheffer w swoich atakach na luteranizm nie oszczędził jego założyciela, a także głosicieli nowej religii. I tu również dochodzi do głosu jeden element mechanizmu polemicznego, którym tak dobrze Scheffler się posługiwał: Marcin Luter, jego zwolennicy i wyznawcy – owi doktorzy (*doctores*), tak zostali ukazani, by jawili się jako nikczemnicy i grzesznicy. Bo to, co czynili, sprowadzali do doczesności, bo wszystko, co działali, stawało się błędem, nosiło w sobie załączek występku i pomyłki. Religia, jaką założyli – to nie była religia na miarę Apostołów i świętych, lecz heretyków i kacerzy. Grzeszność, pycha i przeciętność, propagowanie tego, co stanowi wypaczenie prawdziwej wiary, a jakże często – nawet godne jest wiecznego potępienia, było główną cechą tych ludzi.

Siedemnastowiecznego czytelnika interesował z pewnością sąd Schefflera o samym Marcinie Lutrze. Nas w tym kontekście zastanawia również to, co wchodzi w obręb ówczesnej wiedzy katolików o tej postaci i czego wyrazicielem był śląski pisarz, bo nie ulega wątpliwości, że nie tylko wypowiada on własne poglądy, ale i przekazuje opinie zatwierdzone w świadomości przeciwników nowej wiary. Marcin Luter – co zostało uwidocznione w tezie 21 – „przez diabła został wyuczony i wznicił najgorsze herezje” (*qui a diabolo doctus, haereses excitavit pessimas*). Formacja duchowa reformatora i jego poczynania przedstawione są w ten sam deprecjonujący sposób. Inspiracja diabelska, tak dobitnie, jakby *ex cathedra* orzeczoną, nie mogła być tylko sprawą pozorów, miała dalekosiężne reperkusje, gdyż do-

prowadziła do zerwania z Kościołem, czyli apostazji. W konsekwencji jej sprawca jawił się jako człowiek zły, zasługujący na karę wiecznego potępienia. Mamy więc do czynienia z klasycznym przykładem, kiedy sprawami dotyczącymi kacerza, przestrzega się innych przed tragedią i nieszczęściem, jakich można doświadczyć, gdy się za takim antywzorem podąży.

Luter tak właśnie przedstawiał się w oczach ówczesnych katolików, gdyż cechował go nie tylko brak świętości i boskich cnót wewnętrznych, ale również fizyczna brzydota (3. *non est plantata ab homine ullo sancto, seu divinis virtutibus intus et foris ornato*²⁵). W tych mniemaniach pobrzmiewa sięgający starożytności pogląd, że perwersja i brzydota idą w parze z podłością charakteru. Założyciel nowej wiary nie mieścił się w ówczesnym kanonie piękna, w żadnym wypadku nie mógł dostosować się do wyobrażeń obowiązujących u katolików, którzy wierzyli w pewien paralelizm między świętością i wartościami duchowymi a pięknem zewnętrznym. Taki układ dla Schefflera był bardzo ważny, dlatego ową Lutrową dysharmonię dobitnie przywołuje, raz jeszcze podkreślając, że był to człowiek splamiony bardzo wielkimi wadami (30. *vitiis inquinatissimus*). Idea brzydoty wewnętrznej i zewnętrznej, sprzęgniętej w osobie Lutra, służyła zohydzeniu tej postaci, a także – być może – przede wszystkim celom perswazyjnym, mającym ostrzegać potencjalnych adeptów nowej wiary.

Utwór Schefflera – jak się rzekło – ukazuje także uczniów Lutra – głosicieli nowej wiary. Można powiedzieć tak: pastorzy występują tu zawsze w roli najemników, to znaczy pełnią obowiązki kultowe na prawach urzędnika, który wykonuje określone funkcje, jednak bez jakiegoś zapału i zaangażowania. Nie są to więc funkcje dobrego pasterza, takich oczywiście trudno oczekiwać. Są natomiast traktowane tak, jakby miały być wykonane byle jak, aby prędkiej, aby się tylko pozbyć. Pastorzy nie troszczą się o swoje owce. I to nie tylko wtedy, gdy trzeba zadbać o całą trzodę, także wówczas, gdy jedna z nich gdzieś się zagubi²⁶. A więc z ewangelicznego punktu widzenia ocenia Scheffler duchownych protestanckich, także ich działalność misyjną spotyka się z jego dezaprobatą.

U śląskiego pisarza między innymi z tej racji ma tak wyrazisty wymiar polemiczny, że zajmuje się kondycją mentalną i moralną tych ludzi. Nie może nie mówić o ich niestałości²⁷, braku świętości²⁸, waśniach i sporach²⁹. Surowy recenzent

²⁵ 3. [ta Religia] nie została zasadzona przez jakiegoś świętego człowieka, czy też obdarzonego boskimi cnotami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

²⁶ 5. *Ministris utitur nullum divinum zelum habentibus ad conversionem gentium ac nationum mundi vel aliorum in Christianitate seductorum hominum, neque etiam pro suo grege et agnis diligenter et particulariter sollicitis, ut fidos pastores decet.* = 5. [ta Religia] posługuje się sługami, którzy nie czują żadnego zapału do nawracania ludów i narodów świata albo innych zagubionych ludzi – chrześcijan, nie troszczą się także o swą trzodę i owce, okazując zainteresowanie każdej z nich, jak przystało wiernym pasterzom.

²⁷ 4. *propagatur a suis amantibus, instabilibus.* = 4. [ta Religia] głoszona jest przez swoich miłośników, niestałych.

²⁸ 17. *Sanctum in suis nullum habet.* = 17. [ta Religia] nie posiada żadnego świętego wśród swoich.

²⁹ 23. *laborat pluribus dissidiis quam ulla res publica Gentilium.* = 23 [w tej Religii] powstaje więcej sporów niż w jakimkolwiek pogańskim państwie.

luteranckiego sposobu bycia, mający ambicję obnażyć całe zło, orzeka dobitnie, że adepci nowej wiary cechują się zarozumiałością, lenistwem, niechlujstwem. I dochodzi do konkluzji, że narażają się na bardzo wielkie zagrożenia³⁰. Jak przystało na próżniaków, nawet w walce z Kościołem katolickim zadają sobie mniej trudu niż inni jego przeciwnicy³¹. Przedstawicielom tej religii nawet na myśl nie przychodzi, że w tym swoim nieróbstwie mogą być figurami żalnymi i śmiesznymi.

Pisarz ponadto porównuje ich do os³². Jego ujęcie staje się teraz niewątpliwie ciekawe. Określenie kondycji ludzkiej cechami tego owada, niesie w sobie z pewnością treść pejoratywną. Osa jest tu metaforą człowieka uszczypliwego, zjadliwego, dokuczliwego – kogoś, kto nie przynosi żadnego pożytku, a przy tym wyrządza pewne szkody. Jej wizja jako doświadczenie luteranów, które może być groźne i bolesne, ale ostatecznie pozwala się przetrzymać i znieść, nabiera większego znaczenia, gdy zdamy sobie właśnie sprawę z ograniczonych możliwości szkodenia tego owada. Kontakt z wyznawcami nowej religii może być przykry, jest to jednak kontakt uświadamiający ich małość i zarazem wyższość moralną katolicyzmu.

Tego typu ujęcie przeciwstawne nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli wziąć pod uwagę stosunek wyznawców obu religii do kwestii celibatu. Jak się zdaje, stanowisko katolików wyraził Scheffler, gdy pisał, że wyznanie Lutra: 22. *negat, quod nec Turcae tamen nec Ethnici, negant, caste vivi in caelibatu posse*³³. Wynika z tego, że celibat pojmowany był przez luteranów jako stan naganny, wiodący ku grzechowi nieczystości. I ten pogląd stał się u śląskiego pisarza przedmiotem kontestacji, jej najbardziej wymowną postacią, szczególną odmianą paradoksu jest stwierdzenie, że nawet muzułmańscy Turcy i nieznający Boga poganie, mają bardziej poprawny stosunek do sprawy bezżenności niż luteranie. Ci ostatni owładnięci obsesją grzechów seksualnych, zdają się być wyzbyci nie tylko prawowierności, ale również rozumienia podstawowych, chrześcijańskich zasad życia duchowego.

Gdy rozpatruje się rzecz w kategoriach ogólnych, to właśnie przeciwstawienie znowu uznać trzeba za kwestię podstawową: luteranie stanowią grupę ludzi gorszych niż politeiści i niechrześcijanie, katolicy zaś są jedynymi, którzy poznali prawdę. Wymowa tego kontrastu nie wypływa z jakiegoś naukowego czy filozoficznego uzasadnienia, jest próbą opisanie samych faktów, a zarazem stanowi pochodną aksjologicznego oceniania ówczesnej rzeczywistości.

³⁰ 32. *et professoribus et discipulis referta est ut praesumptuosis, sic supinissime securis, ubi gravissime periclinantur.* = 32 [ta Religia] nafaszerowana jest nauczycielami i uczniami, którzy są zarówno bardzo zarozumiali, jak i leniwi i niechlujni, stąd też narażają się na wielkie zagrożenia.

³¹ 34. *per doctores eosdem suos nec pugnat solidius Ecclesiam, quam haeretici alii pessimi, ipsi quoque damnati.* = 34 [ta Religia] za pomocą tych samych swoich doktorów nie walczy ostrzej z Kościołem, niż inni najgorsi heretycy, za te same czyny również potępieni.

³² 35. *pro fundamento nil habet nisi referti vespis cerebri contumaciam.* = 35 [ta Religia] za podstawę nie ma niczego innego, jak wścieklą popędliwość ciętą jak osa.

³³ 22. [ta Religia] przeczy temu, czemu nie zaprzeczają nawet Turcy i poganie, temu mianowicie, że czysto można żyć w celibacie.

9. ARGUMENTY DOTYCZĄCE SPRZECZNOŚCI KOŚCIOŁA LUTERAŃSKIEGO

Różnica w myśleniu teologicznym i ideowym między luteranizmem a katolicyzmem jest tak wielka, są to światy tak od siebie inne, że śląski pisarz, przeżywszy ponad połowę swego życia w wierze luteranńskiej, przestał dostrzegać jakiegokolwiek zbieżności między obiema religiami i nawet zaczął irytować się faktem, iż jego dawna wiara nie ma nazwy katolickiej i rzymskiej³⁴. Teza Schefflera, iż luteranizm nie jest prawdziwym Kościołem Chrystusa (*non est religio salvifica, neque constituit nobis Christi Ecclesiam veram*), znajduje także ilustrację w stwierdzeniu, iż temu bytowi brakuje hierarchii kościelnych władz³⁵. Można zatem z tej opinii wyciągnąć wniosek, że w porównaniu z Kościołem katolickim jest on absolutnie odmienny w strukturze, ustroju, narażony na jawną anarchię, podlegający rozprężeniu, cechujący się nieładem i zamętem.

W istocie granica ideologiczna między obiema religiami przebiega nader wyraźnie, dzieląc nawet w sposób drastyczny jednych i drugich wyznawców w tak chrześcijańskiej kwestii jak obcowanie świętych. W katolicyzmie – jak wiadomo – szacunek do świętych Pańskich obowiązuje powszechnie, ludzie modlą się do swoich patronów, wierząc w ich pomoc i orędownictwo. Tymczasem słyszymy u Schefflera: „luteranizm świętym mieszkańcom Nieba nie okazuje należnego szacunku, nie pielęgnuje żadnej z nimi łączności”³⁶. Wynikałoby z tego, że tylko jedna ze stron docenia świat eschatologii, druga natomiast ma wobec niego stosunek obojętny.

Stwierdzenie Schefflera jest oskarżeniem, wyrafinowanym erystycznie oskarżeniem luteranńskiej teologii pełnej sprzeczności. Ale żeby tę sprzeczność pojąć, trzeba ją odnieść do nauki Lutra i uchwycić jej stosunek do kwestii życia wiecznego, które stanowi najważniejszy cel życia każdego człowieka. I oto teraz okazuje się, że ci, którzy to życie wieczne osiągnęli, nie zasługują na szacunek. Ignorowanie ich dokonań i w ogóle istnienia, można uznać za akt schizofrenii i nie ma ono wręcz żadnego sensu, skoro znaczy lekceważenie stanu, do którego należy ze wszystkich sił dążyć.

Ale nonszalancja wobec mieszkańców Nieba to tylko jedna z sprzeczności luteranizmu, Scheffler przywołuje kolejne niezgodności. W świetle tego, co dotyczy relacji między obiema religiami, motyw ataku na Kościół katolicki jest tu oczywisty. Jest to atak nieskuteczny – i, rzecz jasna, inny być nie mógł, gdyż zawierał tezy błędne, mimo iż ubrany był w pozory naukowości. To zaś, co niewprowadzonemu w wyznaniowe realia XVII w. wydawać się mogło wysublimowanym i w jakiejś mierze zaskakującym luteranśkim sylogizmem, okazało się też mistyfikacją i łgarstwem³⁷.

³⁴ 51. *amisit nomen Catholicae et Romanae*. = 51 [ta Religia] utraciła nazwę katolickiej i rzymskiej.

³⁵ Zob. przyp. 27.

³⁶ 15. *Sanctis caelitibus non tribuit honorem debitum*; 16. *nullam cum iisdem communionem colit*.

³⁷ 42. *nullum cudere contra fidem Catholicam valet syllogismum, qui vitiis sit expers*. = 42. [ta Religia] nie jest w stanie sporządzić przeciw wierze katolickiej żadnego sylogizmu, który byłby pozabawiony błędów.

Przywoływanie wewnętrznych sprzeczności luteranizmu koresponduje z tezą, iż „głosi on wbrew sobie, że katolicy mogą być zbawieni w swej wierze”³⁸. Oczywiście, jest to jeszcze jeden argument świadczący o słabości intelektualnej nowej wiary, a więc jeszcze jeden z dowodów na ową z góry założoną wyższość Kościoła Piotrowego, tak w tym utworze podkreślaną. A owo luterzańskie zbawienie dla katolików – to raczej nie był jakiś koncept teologiczny Schefflera, to stwierdzenie mające pewne pokrycie w nauce Lutra. Bo zbawienie w zasadzie może w tej religii osiągnąć każdy. Pojęcie grzechu śmiertelnego w istocie tu nie występuje, wszyscy wierzący, niezależnie od swych uczynków, zdobywają niebo.

I tutaj zapewne nasunęła się Schefflerowi gorzka refleksja: luteranizm, który jest tak wyrozumiały dla ludzkich ułomności, nie toleruje ich jednak zupełnie u przedstawicieli Kościoła katolickiego. Jest to zjawisko charakterystyczne, gdyż wskazuje, że luteranizm cechował się swego rodzaju hipokryzją, obłudą, a także posługiwaniem się metodami stanowiącymi uogólnienie, fałszującymi rzeczywistość. Charakterystyczne jest zatem stwierdzenie Schefflera, że nowa wiara „zniesławia Matkę katolicką z powodu obyczajów jej niektórych synów i z powodu bogactwa i blasku samego Kościoła”³⁹. Chodzi tu Schefflerowi o jeden z najważniejszych błędów luteranizmu, przede wszystkim przekłamanie uogólnienia polegało na tym, że traktowało się jako właściwość całego Kościoła katolickiego to, co miało charakter jednostkowy bądź było zjawiskiem znamionym dla określonych okoliczności, czy wręcz dotyczyło pojedynczych osób. Sprawą pod tym względem szczególnie interesującą jest stosunek Schefflera do kwestii bogactwa (*divitiae*), triumfalizmu (*splendor*) i niemoralnych czynów (*mores*) niektórych przedstawicieli Kościoła katolickiego. Problem ten zresztą ma szerszy wymiar, gdyż odnosi się do kontekstu historycznego, który spowodował powstanie nowej wiary. Często zwraca się uwagę na swoistą próbę kontestacji luteranizmu – jego protest wobec nieprawidłowości dokonujących się w Piotrowym Kościele. I tu ujawnia się istota sprawy u Schefflera. Same patologie, nawet jeśli się zdarzyły, w niczym Kościoła katolickiego nie deprecjonowały, były to bowiem zjawiska odosobnione, niewpływające negatywnie na istotę Instytucji, którą pisarz określa mianem Matki (*Mater*). Jego rozważania zyskują zatem tu niewątpliwie wymiar bardzo osobisty, opierają się bowiem na założeniu, że dla każdego człowieka najbliższą osobą jest Kościół – i niesprawiedliwie go ocenia luteranizm, który nie ma prawa tak czynić.

10. WNIOSKI KOŃCOWE

Czy Scheffler spełnia dzisiejsze kryteria ekumenizmu? Wydaje mi się – że nie, i to jest chyba zasadniczy zarzut przeciw jego dysertacji. *Idea causarum* to polemika doskonale napisana, zawierała gotowe argumenty przydatne w sporach z nową wiarą, stanowiła popis erystyki, ale brakowało w utworze właśnie owego miłosiernego

³⁸ 52. *fatetur contra semet Catholicos fide sua salvari posse.*

³⁹ 41. *carpit Matrem Catholicam ob mores filiorum eius quorum dam, ob Ecclesiae item ipsius divitias ac splendorem.*

spojrzenia na przeciwnika, brakowało perspektyw otwierających problemy utraconej jedności Kościoła najistotniejsze, czyniące z niej cel, do którego należy dążyć przy poszanowaniu godności innego człowieka. Scheffler teoretycznie wie, że zerwanie z katolicyzmem naraża heretyków na wieczne potępienie, że sama prośba o powrót na łono Kościoła to jeszcze mało, wobec czego swą naczelną tezę o nieprawdziwości luteranizmu postanawia poprzeć – miażdżącą krytyką wszystkiego, co stanowiło nową wiarę. I tu można widzieć błąd pisarza, który uznawał totalną krytykę jako formę sugestii problemowej: potępienie, skomasowany atak, dezaprobata wyrażona bez osłonek to dla niego metoda traktowania innowierców. Natarcie na luteraniską większość stanowi samo przez się pewien akt odwagi, niemniej wybranie metody moralizatorskiej wykluczającej dialog z oponentem i z góry skazującej go na anatemę, decyduje o pewnym ubóstwie literackim utworu i o jego ograniczonych perspektywach problemowych.

Nie oznacza to jednak, że Scheffler ponosi porażkę pisarską. Porażka dotyczy jedynie tego, że *Idea causarum* jest literaturą tendencyjną, uwzględniającą tylko jeden punkt widzenia; jest ona jednak ważną literaturą okresu baroku. Konstruuąc swoje tezy zawierające nie tylko ataki na luteranów, ale także stanowiące formę obrony przed nimi, jawi się Scheffler jako sprawny siedemnastowieczny polemista religijny. Faktem jest, że utwór napisał ze znanstwem teologicznym stylem prostym i logicznym, że wiele tu odniesień do ówczesnych realiów religijnych i społecznych. Specjalnym jednak walorem łacińskiej prozy Schefflera jest jego miłość do Kościoła katolickiego, który stał się dla niego – konwertyty, ową ewangeliczną, drogocenną perłą.

BIBLIOGRAFIA

- Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, München: O.C. Recht Verlag 1924.
- Angelus Silesius, *Pątnik anielski*, tłum. A. Szerzbowski, Warszawa–Zamość: Koło Miłośników Książki 1937.
- Angelus Silesius, *Święta uciecha duszy albo duchowe pieśni pasterskie*, tłum. A. Lam, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010.
- Anioł Ślązak, tłum. J. Jankowski, Warszawa: Księgarnia Kuncewicza i Hofmana 1924.
- Anioł Ślązak, *Wybór wierszy*, tłum. B. Antochevich, Wrocław: Rękodzielnia „Arhat” 1992.
- Czapliński W., *Wpływ reformacji i kontrreformacji na stosunki narodowościowe na Śląsku*, Przegląd Historyczny 40 (1949), 144–155.
- Gierowski J.A., *Rzeczpospolita w dobie złotej wolności (1648–1763)*, Kraków: Fogra 2001.
- Hernas Cz., *Barok*, Warszawa: PWN 1998.
- Historia Śląska, tom I: *Do roku 1763*, red. K. Maleczyński, część III: *Od końca XVI w. do r. 1763*, Wrocław: Ossolineum 1963.
- Pagel J., *Dichter des christlichen Gemeinde. Angelus Silesius*, Stuttgart: Quell-Verlag 1985.
- Prokopiuk J., *Anioł Ślązak – mistyk barokowy*. w: *Anioł Ślązak, Cherubowy wędrowiec*, tłum. M. Bryczyński, J. Prokopiuk, Mikołów: Instytut Mikołowski 2000.
- Radke A.E., *Beispiele neuester Gryphius – und Angelus Silesius Rezeption*, w: *Tradycje kultury antycznej na Śląsku*, II, red. J. Rostropowicz, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu 2003, 23–29.
- Sapota T., *Angelus Silesius – wpływy potrójnej tradycji na twórczość śląskiego mistyka*, Pallas Silesia 2 (1998), Katowice: Fundacja „Pallas Silesia” 1998, 34–42.
- Schramm G., *Rozłam wyznaniowy i kultura szesnastego wieku w polsko-niemieckim porównaniu*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 1997, 200–211;

Siemieński L., *Portrety literackie*, t. IV, Poznań: Nakładem i drukiem Józefa Ungra 1875.
Słownik literatury staropolskiej, red. T. Michałowska, Wrocław: PWN 1998, 93.
Wiśniewska K. J., *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, Warszawa: ATK 1984.

ANGELUS SILESIUS' POLEMIC AGAINST THE LUTHERANISM

Summary

The article first gives a short presentation of Angelus Silesius (1624-1677) or, Johannes Scheffler, and then more thoroughly analyses the first part of his work entitled *Idea causarum fundatarum, transeundi a Lutheranis ad Ecclesiam Catholicam; comprehensarum Illationibus duabus* which has been forgotten today.

The baroque writer used exclusively brief statements which confirm the truth of the Roman faith and simultaneously debunk arguments in favor of Protestant religion. Above all his work was supposed to provide polemical ammunition for the supporters of the Roman Catholic Church and to justify discontinuing relations with Protestantism. In order to achieve this purpose, the writer enumerated and discussed arguments related to the most important arguable theological issues, such as the apostolic succession, miracles, attitude to God's Word, religious life, celibacy, the figure of Luther and his adherents, etc.

Key words: Baroque, polemical literature, religious literature, Lutheranism, Catholicism

Nota o Autorze

Robert K. ZAWADZKI jest doktorem habilitowanym nauk humanistycznych, profesorem nadzwyczajnym Akademii Jana Długosza w Częstochowie. Jest kierownikiem Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej. Jego pasję badawczą stanowi literatura antyczna i literatura staropolska, zwłaszcza twórczość pisarzy polsko-łacińskich. Zajmuje się powieściopisarstwem greckim (Achilleus Tatios), starożytną teorią literatury (Horacy, Arystoteles, Kwintyliusz), historiografią antyczną, dydaktyką języka łacińskiego, autorami polskiego renesansu (Marcin Kromer, Jan Kochanowski), reminiscencjami i oddziaływaniami kultury starożytnej na czasy późniejsze, kulturoznawstwem (wiedza o kulturze, antropologia kultury). Napisał 7 książek i kilkadziesiąt artykułów. Ostatnio wydał dzieła Wawrzyńca Korwina wraz z przekładem i komentarzem.

ZOFIA WILK-WOŚ
Spółeczna Akademia Nauk
Łódź

„JAGIELLOŃSKI WYMIAR POLSKOŚCI” DROGĄ DO POJEDNANIA? NA KANWIE POLSKICH DOŚWIADCZEŃ KATOLIKÓW I PROTESTANTÓW

Słowa kluczowe: Kościół, Jan Paweł II, cywilizacja zachodnia, reformacja, reformacja w Polsce, „jagielloński» wymiar polskości”, Sprawa Samuela Zborowskiego, ekumenizm

1. Wprowadzenie: Papińska inspiracja. 2. Diagnoza współczesności. 3. Kościół a cywilizacja zachodnia. 4. Trudna epoka. 5. Reformacja w Polsce. 6. Konkluzja

1. WPROWADZENIE: PAPIESKA INSPIRACJA

W 1983 r. papież Jan Paweł II w liście do kardynała Jana Willebrandsa nawoływał uczonych ewangelickich i katolickich do krytycznej i pogłębionej refleksji nad spuścizną Marcina Lutra. Papież podkreślał, że czas, jaki upłynął od brzemiennego w skutki 1517 r. – roku symbolicznego rozłamu, może sprzyjać badaniom naukowym, gdyż „z dystansu czasowego można nieraz lepiej zrozumieć i przedstawić wydarzenia historyczne”¹.

Czy jednak to wezwanie Ojca Świętego, czy starania o dialog w duchu ekumenizmu płynące z obu Kościołów nie zostaną zmarnowane przez wiernych, którzy znajdują się pod coraz silniejszą presją zglobalizowanego i zsekularyzowanego świata? Z drugiej strony, pamiętając o już pewnych owocach procesu ekumenicznego, warto zastanowić się, czy pewnych wzorów i płaszczyzn dialogu nie można by znaleźć w doświadczeniach Rzeczypospolitej epoki reformacji, w tradycji polskiego chrześcijaństwa?

¹ *List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra, Watykan, 31 października 1983 r.* [online:] <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/477883.Przezyl-szok-widzac-ze-swiecczenie-Kosciola/2> (dostęp: 27.12.2016).

2. DIAGNOZA WSPÓŁCZESNOŚCI

„Człowiek XXI w. dziwnie przypomina [...] człowieka pierwotnego, który starał się wypchnąć zło poza ramy znanego mu świata i przekształcić je w tabu. Dla niego tak jak dla nas, zło niesie ze sobą nieszczęście. Trzeba się od niego odwrócić. Ale nasz świat nie ma już granic, poza które można było wyrzucić to, czego nie chcemy widzieć, a doświadczenie zła jest w świadomości współczesnych osadzone tak silnie, chaos w umysłach i rzeczach jest tak oczywisty, że przede wszystkim należałoby raczej tchnąć nowe życie we wszystko, co mogłoby złagodzić wszechobecny lęk. Strach przed jutrem i niezdolność do znoszenia przeciwności nie tylko zagrażają spokojowi ducha, ale nasilają również niestabilność otaczającego nas świata”². Diagnoza Thérèse Delpech jest przynębiająca, zwłaszcza dla zagubionego i bardzo mocno poranionego człowieka Zachodu. Człowieka, który wypchnął poza granice swojego świata także Boga i który zaprzecza, że „kamieniem węgielnym” cywilizacji europejskiej jest Chrystus.

Potwierdzają to słowa Jana Pawła II: „Odrzucając Chrystusa, a przynajmniej nie biorąc pod uwagę Jego działania w dziejach człowieka i kultury”³ człowiek otworzył sobie drogę ku całemu złu, ku okrucieństwom i barbarzyństwu XX w. Istotnie, obecny wiek przynosi ludzkości tylko kolejne wybuchy przemocy – po zamachach z 11 września 2001 r., społeczeństwa europejskie doświadczyły cierpienia i bólu w wyniku licznych aktów terrorystycznych, żeby przytoczyć tylko te najtragiczniejsze: 1 marca 2004 (Madryt), 3 września 2004 (Biesłana), 7 lipca 2005 (Londyn), 29 marca 2010 (Moskwa), 22 lipca 2011 (Norwegia), 7 stycznia i 13 listopada 2015 (Paryż), 22 marca 2016 (Bruksela) czy 14 lipca 2016 (Nicea). Świat przygląda się kolejnym wojnom (Afganistan, Irak czy Syria), w które w różnym stopniu politycznie, gospodarczo i militarnie zaangażowane są państwa europejskie i które wywierają pośredni lub bezpośredni wpływ na społeczeństwa tych krajów.

Także społeczeństwo polskie jest „poranione i zagubione”. Polacy doświadczyli okrucieństwa dwóch ostatnich wojen światowych oraz obu systemów totalitarnych – nazizmu i komunizmu. Kolejnym poważnym wyzwaniem dla polskiego narodu okazała się także odzyskana po 1989 r. wolność, zbyt często rozumiana jako wolność od wszystkiego, również odpowiedzialności. Widowym świadectwem przemian, które dokonywały się w polskim społeczeństwie zarówno w czasach sowieckiego zniewolenia, jak i w czasach wolności po 1989 r. jest zmiana podejścia do sacrum i tradycji. Związane jest to ze spadkiem religijności, wyraźnym zeświecczeniem i laicyzacją życia publicznego oraz coraz silniejszym zindywidualizowaniem wiary. W ostatnich latach w Polsce stale zwiększa się odsetek osób deklarujących się jako niewierzące, wzrasta również liczba osób uważających się za wierzące, które nie uczestniczą w praktykach religijnych. W Polsce wyraźnie nasila się także tzw. proces prywatyzacji religii, czego widocznym przejawem jest kwestionowanie zasad moralnych i obyczajowych nauczanych przez Kościół. W ostatnich latach dane statystyczne pokazują, że w społeczeństwie coraz częstsze są postawy liberalizmu

² T. Delpech, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, Warszawa 2008, 296.

³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103.

obyczajowego, który związany jest z szeroko rozumianą seksualnością, wzrasta też poziom przyzwolenia na rozwody, życie w związkach pozamałżeńskich, seks przedmałżeński, stosowanie antykoncepcji czy homoseksualizm. Maleje liczba osób potępiających skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę, a powszechne staje się akceptowanie możliwości korzystania z zapłodnienia *in vitro* przez bezpłodne pary. Wzrost postaw liberalnych ma zapewne związek ze słabnącym autorytetem Kościoła w życiu społecznym, a duża część Polaków nie widzi obecnie nic złego w postępowaniu sprzecznym z nauczaniem Kościoła⁴.

Ale prawdziwą „zbrodnią przeciwko duchowi” jest utrata pamięci o tym, co stanowi o naszym człowieczeństwie, o naszej kulturze. Píše o tym także Thérèse Delpech: „Stosunek człowieka do upływu czasu określa zatem nieustanna konfrontacja z przeszłością, w której kryje się światło i źródło mądrości. Dla pełnowymiarowego człowieka przeszłość jest otwartą księgą, a więź z przodkami służy mu ku ochronie. Od chwili triumfu chrześcijaństwa, które nadało czasowi bieg i kierunek, świat przyjął dokładnie przeciwny pogląd: światło przeszłości jest za nami, a my стоимy odwróceniu twarzą ku mrokom przyszłości. Ale w tej ciemności kryje się oczekiwanie, obietnica, którą wolność ludzka powinna pomóc dotrzymać. Następstwo pokoleń pozwala więc człowiekowi spełnić swe przeznaczenie. Jak to wygląda teraz, skoro ludzkość nie może już liczyć ani na mądrość starożytnych, której nie zna, ani na obietnicę przyszłości, w którą nie wierzy? Czas, zamknięty między dwiema ścianami – ciężarem historii i lękiem przed przyszłością – nie wyzwala, lecz przygniat”⁵. Współczesny człowiek, tracąc sacrum, tracąc mity zakorzenione w kulturze, stracił swoją pamięć, stracił drogowskazy, które pozwalały mu się odnaleźć i zaakceptować fakt, że w życie ludzkie wpisana jest nie tylko radość i miłość, ale również ból, cierpienie i śmierć”. Zawsze bowiem, jak powiedział Jan Paweł II, „kąkol” rósł z „pszenicą”, a „[...] dzieje ludzkości są widownią koegzystencji dobra i zła”⁶.

3. KOŚCIÓŁ A CYWILIZACJA ZACHODNIA

Ale ta „historyczna amnezja Zachodu” nawet i dziś nie może podważyć roli Kościoła w budowaniu zachodniej cywilizacji, mimo że ta cywilizacja tak bardzo chce odciąć się od swoich chrześcijańskich korzeni⁷. Pamięć historyczna Kościoła bowiem trwa i rozrasta się, przy czym coraz więcej nowych kart w jego dziejach zapisują chrześcijanie z innych kontynentów. O specyfice tej pamięci z teologicznego punktu widzenia pisze Jan Paweł II: „Kościół zachowuje pamięć historii

⁴ Zob. szerzej: Komunikaty z Badań CBOS [online], <http://www.cbos.pl/PL/publikacje/raporty.php>: BS/111/2013 (sierpień 2013): *Wartości i normy*; Nr 25/2015 (luty 2015): *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*; Nr 31/2015 (marzec 2015): *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*; Nr 32/2015 (marzec 2015): *Oczekiwania zmiany w nauczaniu Kościoła* (dostęp: 27.12.2016).

⁵ T. Delpech, dz.cyt., 153–154.

⁶ Jan Paweł II, dz.cyt., 12.

⁷ T.E. Woods, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, przekł. G. Kucharczyk, Kraków 2006, 238–239.

człowieka od początku: pamięć jego stworzenia, powołania, wyniesienia i upadku. A w te zasadnicze ramy wpisują się całe dzieje człowieka, które są dziejami odkupienia. Kościół jest matką, która na podobieństwo Maryi przechowuje całe te dzieje, zachowując w sercu wszystkie istotne problemy”⁸. Kościół zachowuje więc też pamięć o smutnych kartach ze swojej doczesnej historii, także o tych, za które przeprasza, prosząc o wybaczenie, ale i sam też oczekuje przeprosin. Wbrew oczekiwaniom polityków, Kościół musi walczyć ze swoim zmarginalizowaniem w przestrzeni publicznej, musi odważnie mówić nie tylko o kryzysie wiary i tożsamości, o współczesnym barbarzyństwie i przemocy, ale o swojej tradycji. Ten głos Kościoła jest bardzo ważny, zwłaszcza dla jego wiernych, którzy uważają, że właśnie na Kościele spoczywa obowiązek wyjaśnienia współczesnemu człowiekowi zjawisk zachodzących w świecie. Inaczej milczenie Kościoła spotyka się z ciężkimi zarzutami, jakie padły z ust Alaina Besançona po paryskich zamachach z listopada 2015 r.: „Jest jedna instytucja, na barkach której spoczywał ten obowiązek – Kościół katolicki. A on do dzisiaj milczy i nie chce wyjaśniać swoim wiernym, czym jest islam. Kościół u nas milczał też w sprawie komunizmu, nazizmu. To wielkie trzy cisze. Ich konsekwencje ponosimy w ostatnich dniach. [...] Wiele zawdzięczam Kościołowi. Dlatego nie mogę przejść spokojnie nad tym, że wobec islamu «zdymisjonował». Że nie chce mówić prawdy o islamie. Kościół także jest uległy wobec muzułmanów, a to bardzo poważny błąd”⁹. W tej perspektywie także dialog ekumeniczny jest ważnym zadaniem Kościoła. Wierni oczekują, że Kościoły katolicki i ewangelickie opowiedzą im na nowo historię, tę samą historię, ale w inny sposób, wyjaśniając zmianę perspektywy i oceny szesnastowiecznych wydarzeń¹⁰.

4. TRUDNA EPOKA

Bardzo trudną epoką w dziejach Kościoła był okres zapoczątkowany przez pamiętny 1517 r. Obiektywna ocena okresu reformacji jest nadal obciążona ciężarem nagromadzonych przez wieki pomówień i oskarżeń, które niestety zbyt często prowadziły do przemocy i wojen. Od wielu lat Kościół katolicki i Kościoły protestanckie na drodze ekumenizmu szukają dróg pojednania. Dialog ten jednak jest nadal trudny, nie tylko dlatego że obie strony muszą sobie poradzić z odmiennym, często wręcz przeciwnym opisem wydarzeń, które zapoczątkowało wystąpienia Marcina Lutra. Dodatkowo nagromadzone przez wieki urazy i wspomniane już nasilające się zjawiska globalizacji kultury i laicyzacji życia społecznego pogłębiają kryzys Kościoła. Wielu chrześcijan nie potrafi sobie poradzić z życiem w wielokulturowym i wieloreligijnym otoczeniu, jakie staje się udziałem coraz liczniejszych

⁸ Jan Paweł II, dz.cyt., 155.

⁹ *Wielkie milczenie, z Alainem Besançonem, historykiem, o tym, dlaczego w Paryżu doszło do zamachów i jaka jest w tym rola islamu rozmawia Joanna Bątkiewicz-Brożek*, Gość Niedzielny, 48 (2015), [online:] <http://gosc.pl/doc/2839847.Wielkie-milczenie> (dostęp: 27.12.2016).

¹⁰ Zob. szerzej: *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku. Raport Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów 2013.

krajów europejskich. Pluralizm kulturowy stanowi więc wyzwanie dla obu stron tego ekumenicznego dialogu. Odejście wielu wiernych katolickich i protestanckich od swoich wspólnot lub zapomnienie tradycji Kościoła powoduje niejasności i niezrozumienie przyczyn, jakie doprowadziły do podziałów w jego łonie przed wiekami. Spór sprzed wieków nie jest również zrozumiały dla chrześcijan z Afryki, Azji czy Ameryki Południowej¹¹. Z drugiej strony, dla znajdujących się w kryzysie Kościołów chrześcijańskich na starym kontynencie, przeżywające rozwój wspólnoty na obszarach pozaeuropejskich są szansą na odrodzenie. Te młode Kościoły mają bowiem szansę, aby pójść drogą wskazywaną przez św. Pawła i swoją otwartością pomóc chrześcijanom z Zachodu w przewyciężeniu nasilających się w ostatnim czasie przejawów nietolerancji i ksenofobii w społeczeństwach europejskich. I paradoksalnie może obecny kryzys chrześcijaństwa okazać się dla niego szansą, przywrócić nadzieję, którą utraciło zbyt wielu wiernych¹².

Tomaś Halík uważa, że „jednym z tragicznych błędów chrześcijańskiego głoszenia nadziei – który przyczynił się do podważenia wiarygodności chrześcijaństwa w ogóle – była «prywatyzacja eschatologii», zamiana wspaniałej wizji «Niebieskiego Jeruzalem», «nowego nieba i nowej ziemi», owej uczty dokończonego aktu stworzenia, gdzie popłynie mocne i prawdziwie nowe wino z nowych bukłaków i «żadnej świątyni tam nie będzie», na obietnicę solidnego zaopatrzenia naszej prywatnej «duszy», gdy tylko nad naszym ciałem zamyka się wieko trumny»¹³. Taka chrześcijańska postawa, skupiającej się na tej trosce o to, jak dostać się po śmierci do nieba, spotkała się z krytyką ze strony Marcina Lutra i przyczyniła się z jednej strony do odnowy duchowości części wiernych Kościoła katolickiego, z drugiej – pchnęła niektórych na jeszcze bardziej zwodnicze tory.

Znamienne są słowa Andrzeja Frycza Modrzewskiego – jednego z uczestników przemian religijnych w szesnastowiecznej Polsce – o tym przełomowym okresie w dziejach chrześcijaństwa: „Niechże się każdy zastanowi, jakie zamieszanie wywołują te niezgody w duszach ludzi. Nikt uczciwy nie może patrzeć bez bóleści, jak bracia odsuwają się od braci, tak się, bowiem poróżnili, jakby czcili innego Boga, jakby innym chrztem byli ochrzczeni, jakby innego oczekiwali dziedzictwa, innego królestwa niebieskiego. Każdy z tych stron uważa drugą za godną wszelkiego pohańbienia i obelgi, godną skazania na wieczne potępienie. I do czego prowadzą walki między nimi? Do czego pisma jednych i drugich, pełne polemiki, srożenia się i obelg? Ludzie, w których jest choć odrobina chrześcijańskiej miłości, nie mogą patrzeć bez największej bóleści na dotkniętych tym braci i członków Chrystusowej społeczności”¹⁴.

¹¹ Por. *Od konfliktu do komunii...*, dz.cyt., 11–13.

¹² T. Halík, *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, przekł. A. Babuchowski, Kraków 2010, 76–77.

¹³ Tamże, 180–182.

¹⁴ A.F. Modrzewski, *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, Warszawa 1953, 373–374.

5. REFORMACJA W POLSCE

Reformacja w Polsce nie miała tak tragicznego przebiegu jak w innych krajach europejskich, na ziemiach Rzeczypospolitej nie doszło do wybuchu wojen religijnych, które stały się udziałem chrześcijan zamieszkujących krajem niemieckie czy Francję. Nauka Lutra czy Kalwina dzięki drukowi praktycznie prawie natychmiast dotarła na ziemie polskie. Już w 1520 r. wydane zostały pierwsze edykty królewskie zabraniające przywożenia do Polski dzieł Lutra. Następne zabraniały wyjazdów na uniwersytety, które jawnie opowiadały się po stronie reformacji. Nurty reformacyjne podzieliły Polaków, prowadziły do tego „srożenia się i obelg”, często wypowiedzianych pod adresem dawnych przyjaciół. Przykładem jest tu konflikt między Andrzejem Fryczem Modrzewskim a Stanisławem Orzechowskim. Przyjaciele spotkali się 24 marca 1561 r. na dyspucie religijnej zorganizowanej przez biskupa wrocławskiego Jakuba Uchańskiego w Wolborzu. Andrzej Frycz Modrzewski wspominał później, że mimo rozbieżności w poglądach liczył, że czterodniowe dyskusje będą prowadzone w atmosferze dialogu, rzeczywiście początkowo rozmowy nie miały zbyt dramatycznego przebiegu¹⁵. Jednak 29 marca Orzechowski złamał zasady ówczesnie obowiązujących dysput religijnych, spisał tezy przeciwko Modrzewskiemu i wywiesił je na drzwiach wolborskiej świątyni oraz domu biskupiego. Sprzeczności, jakie pojawiły się w czasie dysputy, znalazły oddźwięk w twórczości obu adwersarzy, przy czym Orzechowski nie szczędził oszczerstw i inwektyw pod adresem dawnego przyjaciela. W pismach skierowanych przeciw Modrzewskiemu przedstawiał się jako prawowierny katolik, zapominając o tym, że sam przez pewien czas był uczniem Lutra, a potem po powrocie na łono Kościoła i przyjęciu święceń kapłańskich, ze względu na poglądy w kwestii celibatu i zawarte małżeństwo znalazł się ponownie w konflikcie z Kościołem. Na mocy wyroku papieża Piusa IV został uwolniony od zarzutu herezji, choć ostatecznie pogodzenie z władzami kościelnymi nastąpiło dopiero po śmierci jego żony. Orzechowski nazywa Frycza heretykiem, poucza go i w niezbyt grzeczny sposób nakłania go do powrotu do nauk Kościoła katolickiego: „naśladować mój przykład, i ty się kiedyś postrzegł, a tę przeklętą i przebrzydłą sakramentarską gębę zamknął palcem wstydu i uczciwości, abyś z pokorą i skromnością wróciwszy z zagranicy tej dalekiej sakramentarskiej do papieża ojca, do papieżstwa, i bodajżeś, upadłszy z uniżeniem do nóg jego błogosławionych, ty także to mógł wyrzec: o miłościwy ojcze, zgrzeszyłem przeciw niebu przed tobą”¹⁶. Spór pomiędzy uczestnikami wolborskiej dysputy pokazuje atmosferę ówczesnej dyskusji religijnej, w której na rzeczowe, poważne teologiczne argumenty odpowiadano często demagogią i zwykłymi pomówieniami. Postępowanie Orzechowskiego było typowe dla wielu szesnastowiecznych teologów obu stron konfliktu. Przedsta-

¹⁵ Zob. szerzej: M. Wichowa, *Wolborska dysputa pomiędzy Fryczem a Orzechowskim w świetle relacji jej uczestników*, w: *Dziedzictwo Andrzeja Frycza Modrzewskiego w myśli humanistycznej*, t. 2, red. W. Piotrowski, T. Szperna, Toruń 2004, 575–591; J. Starnawski, *Wstęp*, w: S. Orzechowski, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, XLIII–XLVI; J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 2006, 188.

¹⁶ Cytat za: M. Wichowa, *art.cyt.*, 587.

wiali oni poglądy swoich przeciwników, których nie zawsze rozumieli, w sposób przesadzony i prześmiewczy, często świadomie zaostrzając konflikt, zamiast szukać kwestii wspólnych¹⁷. Z drugiej strony, badacze epoki uważają, że Stanisław Orzechowski, który nie potrafił poskromić języka w polemice z autorem dzieła *O poprawie Rzeczypospolitej*, był jednocześnie rzecznikiem ekumenizmu i głosił postulaty zjednoczenia Kościoła łacińskiego i prawosławnego. Na ekumenizm Orzechowskiego miały wpływ jego osobiste doświadczenia – jego matka była córką duchownego prawosławnego. A należy przypomnieć, że idee ekumeniczne były także bliskie sercu Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Zapewne na obu autorów duży wpływ wywarła myśl Erazma z Rotterdamu, zwłaszcza jego irenizm, który mógł dawać nadzieję na ocalenie jedności Kościoła.

Pokojowy przebieg reformacji w naszym państwie wynikał z faktu, że Rzeczpospolita należała do najbardziej zróżnicowanych pod względem etnicznym i religijnym krajów Europy. Na obszarze liczącym około miliona km² już przed wystąpieniem Lutra koegzystowały ze sobą różne wyznania – chrześcijaństwo w obrządku rzymskim i prawosławnym, judaizm, monofizytyzm (Ormianie) czy islam (Tatarzy), a wśród sporej części chłopstwa litewskiego nadal czczone były kultury pogańskie¹⁸. O tej wielokulturowości Rzeczypospolitej Obojga Narodów pięknie mówił papież Jan Paweł II, nazywając ją polskością epoki jagiellońskiej. Ta polskość oznaczała wielość i pluralizm – „wszyscy Polacy nosili w sobie tę religijną i narodową różnorodność”. Wydaje się, że sięgając do tego „«jagiellońskiego» wymiaru polskości”, można szukać dróg do zbliżenia, choć sam Ojciec Święty zauważył, że wymiar ten w naszych czasach przestał być czymś oczywistym¹⁹. Zapewne czynnikiem wpływającym na pokojowy przebieg reformacji, który pozwala nam dziś mówić o fenomenie polskiej tolerancji i nazywać Polskę państwem bez stosów, było poczucie bezpieczeństwa, jakiego doświadczali mieszkańcy ówczesnego państwa. Bo już kolejne stulecie, a zwłaszcza okres potopu szwedzkiego, które pozbawiło szlachtę owego poczucia bezpieczeństwa, odbiło się na stosunku szlachty do obcych grup etnicznych i wyznaniowych. Kurczące się stopniowo terytorium państwa, pojawienie się problemu egzulantów, szlachty, która musiała opuścić utracone ziemie, spowodował dość gwałtowny wzrost ksenofobii i między innymi doprowadził do wygnania arian²⁰.

Warstwy rządzące w Rzeczypospolitej zawsze zdawały sobie sprawę, że unia polsko-litewska jest oparta na dość kruchych politycznych podstawach i aby ją utrzymać należy unikać dodatkowych konfliktów na tle religijnym. W plastyczny sposób scharakteryzował sytuację ówczesnej Rzeczypospolitej Janusz Tazbir: „W olbrzymim państwie współżyły ze sobą, nie bez tarć, różne narodowości; szlachta wodziła się za łąby z magnaterią, wielcy panowie najeżdżali się wzajemnie, wszędzie krzy-

¹⁷ *Od konfliktu do komunii...*, dz.cyt., 76.

¹⁸ J. Tazbir, *Spółczesność wobec reformacji*, w: *Polska w epoce Odrodzenia. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa 1986, 333.

¹⁹ Jan Paweł II, dz.cyt., 92.

²⁰ J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, 64–65.

zowały się sprzeczne interesy polityczne i społeczne – widziano zagrożenie od południa i wschodu – brakowało tylko, by dołączyć do tego krwawe walki wyznaniowe. Ostatni z Jagiellonów był zbyt inteligentny, aby nie orientować się, że mogłaby wówczas rozpaść się cała ta wspólnota różnorodnych narodowości i plemion”²¹. Dodatkowo w Kościele polskim już od pierwszej połowy XV w. pojawiały się hasła potrzeby reformy, głoszone postulaty zarówno konieczności poprawy obyczajów i wykształcenia kleru, jak również hasła nawołujące do zmiany modelu pobożności²². Późniejsi adwersarze jeszcze w początkach XVI w. prowadzili wspólne dyskusje o potrzebie naprawy Kościoła i dopiero wzrost napięć religijnych zmuszał uczestników tych debat, jak również całe społeczeństwo do opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu. Zapewne duży wpływ na sytuację wyznaniową w Polsce miał jeszcze jeden fakt – w większości krajów do walki z wcześniej panującym katolicyzmem przystępowali wyznawcy tylko jednej konfesji, natomiast specyfiką ziem polskich było przyjęcie przez jej ludność kilku różnych wyznań protestanckich, które występowały przeciwko Kościołowi rzymskiemu. W Polsce środowiska katolickie przyjęły stanowisko biskupa Stanisława Hozjusza, który uważał, że nie można rozróżniać herezji lepszej i gorszej, bo wszystkie wyznania protestanckie grożą jednoci Kościoła. Zjawisko rozwoju mnogich nurtów protestantyzmu wzmocniła jeszcze konfederacja warszawska (1573), która, nie określając wyraźnie, jakich wyznań nie można prześladować, przyznała szlachcie praktycznie swobodę wyznawania wszystkich konfesji. Akt ten niejako potwierdził istniejący już stan rzeczy, w którym przedstawiciele szlachty bez żadnych poważniejszych przeszkód wprowadzali w swoich dobrach reformację, zamieniając kościoły na zbory, zwołując synody i zakładając szkoły protestanckie. To udane wprowadzenie zgody międzywyznaniowej zasługuje na szczególne podkreślenie, była ona bowiem kompromisem, gwarantującym pokój i opiekę różnowiercom i ostatecznie, mimo gróźb wynikających z edyktów królewskich, zadecydowała o tym, że Polska pozostała państwem bez stosów. „Mimo ograniczenia dobrodziejstw tolerancji religijnej przede wszystkim do szlachty, konfederacja warszawska stanowiła najszerzej pod względem wyznaniowym pomyślany akt prawny oraz szczytowe osiągnięcie polskiej tolerancji”²³. Zaniechanie radykalnych działań ze strony władców i Kościoła pozwoliło uniknąć krwawych prześladowań. To także sprawiło, że nie wykrystalizowało się w Polsce oddzielne stronnictwo innowierców, walczące z królem i hierarchiami kościelnymi, którzy starali się ograniczyć rozwój reformacji. Podkreślić należy również, że w pierwszych latach reformacji na ziemiach polskich trudno rozróżnić sympatie dla reformacji od postaw antyklerykalnych, ocenia się, że największe nasilenie sporów religijnych przypadło na czas sejmów egzekucyjnych, a więc łączyło się z walką polityczną. Potem od lat sześćdziesiątych zaczął się stopniowy odpływ fali reformacyjnej, zwłaszcza w środowisku szlacheckim, gdzie coraz częstsze były powroty na łono Kościoła katolickiego. W Polsce zaczęto wtedy wprowadzać uchwały Soboru Trydenckiego, zakończonego w 1563 r., jednak Zygmunt August

²¹ J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, w: tenże, *Prace wybrane*, t. 1, red. S. Grzybowski, Kraków 2000, 55.

²² J. Tazbir, *Spółczesność wobec reformacji...*, dz.cyt., 331–334.

²³ J. Tazbir, *Państwo bez stosów...*, dz.cyt., 99.

ani jego następcy nie byli skłonni do stosowania jakichkolwiek środków przemocy w sporach religijnych²⁴.

Bardzo złożoną ówczesną sytuację ukazuje nam sprawa Samuela Zborowskiego, przedstawiciela wpływowego rodu możnowładczego, skazanego na śmierć i straconego w 1584 r. Warto podkreślić, że w atmosferze wrzenia, jakie wywołała ta sprawa w społeczności szlacheckiej, nie akcentowano kwestii religijnych, Samuel był bowiem kalwinem, a jego przeciwnicy polityczni, których oskarżano o niesłuszny wyrok – kanclerz Jan Zamoyski i król Stefan Batory – katolikami. Głównemu adwersarzowi Zborowskich – Zamoyskiemu zarzucano (za życia Stefana Batorego zwolennicy Zborowskich starali się nie wymieniać króla, wszystkie oskarżenia koncentrując na kanclerzu) tyranie i łamanie wolności szlacheckiej, kwestionowano legalność przeprowadzonego procesu, widząc w postępowaniu Zamoyskiego element prywatnej zemsty i rywalizacji między dwoma potężnymi rodami możnowładczymi. Dopiero w kolejnych stuleciach współwyznawcy zaczęli wyraźniej podkreślać, że Samuel był niewinną ofiarą tyranii „papistów”, a ich katolicycy przeciwnicy widzieli w postępowaniu Zborowskiego jedną z licznych zrad popełnionych przez heretyków²⁵.

Podkreślając fenomen polskiej tolerancji, nie można jednak zapominać, że miała ona wyraźnie wymiar stanowy. Pamiętać też należy, że różnice konfesyjne nie powodowały większej odmienności w stylu życia i codziennym funkcjonowaniu mieszkańców Rzeczypospolitej, jak występowało to w innych krajach. Mówiąc o tolerancji szlacheckiej, można przytoczyć szereg przykładów, kiedy sprawy religijne ustępowały interesom i solidarności stanowej. Katolickiej szlachcie nie przeszkadzało, że autorem najbardziej poczytnego poradnika rolniczego epoki był kalwin Anzelm Gostomski. Jego *Gospodarstwo*, wydane w 1588 r., czytali wszyscy, którzy chcieli lepiej zarządzać swoim folwarkiem. Szlachta innowiercza nie protestowała, że sejmiki ziemskie odbywały się w kościołach katolickich i że z obowiązku poselskiego trzeba było uczestniczyć w mszy świętej inaugurującej obrady Sejmu. Dość liczne były małżeństwa mieszane, zawierane pomiędzy osobami odmiennych konfesji i często błogosławione przez duchownych katolickich. Duchowni ci wyrażali również zgodę na grzebanie protestantów na cmentarzach katolickich czy występowanie innowierców w charakterze jednego z rodziców chrzestnych. Niestety trudniej było zdobyć się przedstawicielom szlachty na tolerancyjną postawę wobec protestantów z innych warstw społecznych²⁶. Mimo wszystko warto przypominać o tym chlubnym okresie w dziejach Polski, bo postawa ówczesnej szlachty szukającej zgody wyznaniowej mimo różnic wyznaniowych jest elementem tradycji Kościoła, który należy upamiętnić.

²⁴ Zob. szerzej: J. Ziomek, dz.cyt., 39–42.

²⁵ Zob. szerzej: J. Tazbir, *Samuel Zborowski w życiu i legendzie*, w: tenże, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, 331–354.

²⁶ E.E. Wróbel, *Podzielony Kościół, XVI wiek*, w: *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wienciek, Kraków 2008, 214–215.

6. KONKLUZJA

Jan Paweł II zauważył, że wystąpienie Marcina Lutra dało początek reformacji i stało się przyczyną pęknięć i podziałów w Kościele, ale „wiarą w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego pozostała jako wspólny mianownik chrześcijan czasów reformacji. Różnili się oni w odniesieniu do Kościoła i do Rzymu, ale nie odrzucali prawdy o zmartwychwstaniu”²⁷. Ta prawda także i dziś łączy chrześcijan, a chrześcijanie, działający wspólnie, mają szansę pokazać współczesnemu światu, że zło można i należy zwyciężać dobrem, muszą jednak tak jak Elias pokonać zwątpienie oraz rozpacz i usłyszeć Boży nakaz: „Wstań, jedź, bo przed tobą długa droga” (1 Krl 19, 7)²⁸. Katolicy i protestanci pokonali już szereg przeszkód w wędrówce ku pojednaniu, ale może tradycja polskiego chrześcijaństwa, jego jagielloński wymiar wskaże nowe płaszczyzny dialogu.

BIBLIOGRAFIA

- Delpach T., *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, tłum. W. Dłuski, Warszawa: NADIR Media Lazar 2008.
- Halik T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję. Kryzys jako szansa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 2010.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2005.
- List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra, Watykan, 31 października 1983 r. [on line:] <http://ekumenizm.wiara.pl/doc/477883.Przezyl-szok-widzac-zeswiecczenie-Kosciola/2> (dostęp: 27.12.2016).
- Modrzewski A.F., *Dzieła wszystkie*, t. 1: *O poprawie Rzeczypospolitej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1953.
- Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku. Raport Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, tłum. D. Bruncz, Dziegielów 2013.
- Starnawski J., *Wstęp*, w: S. Orzechowski, *Wybór pism*, oprac. J. Starnawski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo 1972.
- Tazbir J., *Państwo bez stosów*, w: tenże, *Prace wybrane*, t. 1, red. S. Grzybowski, Kraków: TAIWPN UNIVERSITAS 2000, s. 1–252.
- Tazbir J., *Samuel Zborowski w życiu i legendzie*, w: tenże, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie 1986, 331–354.
- Tazbir J., *Spółeczeństwo wobec reformacji*, w: *Polska w epoce Odrodzenia. Państwo – społeczeństwo – kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa: Wiedza Powszechna 1986, 331–356.
- Tazbir J., *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1987.
- Wichowa M., *Wolborska dysputa pomiędzy Fryczem a Orzechowskim w świetle relacji jej uczestników*, w: *Dziedzictwo Andrzeja Frycza Modrzewskiego w myśli humanistycznej*, t. 2, red. W. Piotrowski, T. Szperna, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2004, 575–591.
- Wielkie milczenie, z Alainem Besançonem, historykiem, o tym, dlaczego w Paryżu doszło do zamachów i jaka jest w tym rola islamu rozmawia Joanna Bątkiewicz-Brożek*, Gość Niedzielny nr 48, 2015, [on line:] <http://gosc.pl/doc/2839847.Wielkie-milczenie> (dostęp: 27.12.2016).

²⁷ Jan Paweł II, dz.cyt., 100–101.

²⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 3 popr., Poznań–Warszawa 1980; 1 Krl, 19, 1–14.

- Woods T.E., *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, przekł. G. Kucharczyk, Kraków: Wydawnictwo AA 2006.
- Wróbel E.E., *Podzielony Kościół, XVI wiek*, w: *Dzieje Kościoła w Polsce*, red. A. Wienczek, Kraków: Wydawnictwo Szkolne PWN 2008, 200–225.
- Ziomek J., *Renesans*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Komunikaty z Badań CBOS [online], <http://www.cbos.pl/PL/publikacje/raporty.php>:
BS/111/2013 (sierpień 2013): *Wartości i normy*;
Nr 25/2015 (luty 2015): *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*;
Nr 31/2015 (marzec 2015): *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*;
Nr 32/2015 (marzec 2015): *Oczekiwania zmiany w nauczaniu Kościoła* (dostęp: 27.12.2016).

“JAGIELLONIAN DIMENSION OF POLISHNESS” A WAY TO RECONCILIATION? ON THE BASIS OF POLISH EXPERIENCE OF CATHOLICS AND PROTESTANTS

Summary

John Paul II mentioned that Martin Luther’s proclamation gave rise to the reformation and became the cause of breakages and divisions in the Church, but (despite everything) “the belief in the Crucified and Resurrected Christ remains as a common denominator of Christians of the reformation times. They differed in relation to the Church and Rome but they did not reject the truth about the Resurrection”.

This truth particularly characterized the actions of people on the Polish political scene in the Jagiellonian period. This truth even now unites Christians and Christians who act together stand a chance to demonstrate to the contemporary world that evil can and should be overcome by good but they must, like Elijah, conquer disappointment and despair and to hear God’s command: “Get up, eat as there is a long way ahead of you”.

Catholics and Protestants have already overcome many obstacles on their way to reconciliation but perhaps the tradition of Polish Christianity, its Jagiellonian dimension will point out new areas of dialogue.

Key words: Church, John Paul II, Western civilization, reformation, reformation in Poland, “Jagiellonian” dimension of Polishness, ecumenism

Nota o Autorze

Zofia WILK-WOŚ jest doktorem habilitowanym nauk humanistycznych w zakresie historii, profesorem nadzwyczajnym w Społecznej Akademii Nauk w Łodzi, jest kierownikiem Katedry Stosunków Międzynarodowych oraz prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych. Współpracuje z Katedrą Bezpieczeństwa Narodowego, prowadząc zajęcia z przedmiotów: Wiedza o państwie i prawie, Historia Polski i Międzynarodowe stosunki polityczne. Obok badań z zakresu nauk pomocniczych historii, drugi nurt jej zainteresowań naukowych związany jest z szeroko rozumianymi stosunkami międzynarodowymi (opublikowała artykuły poświęcone kwestii pomocy humanitarnej dla krajów Afryki i Haiti, konfliktowi w Sudanie, polityce kulturalnej Unii Europejskiej). Jest również Autorką prac z dziedziny kulturoznawstwa (rola czasu w kulturze, podróże jako wartość kulturowa). Obecnie wraz z prof. Piotrem Rozwadowskim przygotowuje projekt badawczy poświęcony kwestii bezpieczeństwa i ochrony zabytków w mieście Łodzi.

KS. GRZEGORZ BUGAJAK

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

**SPRAWOZDANIE
Z XVI EUROPEAN CONFERENCE
ON SCIENCE AND THEOLOGY: „ARE WE SPECIAL?
SCIENCE AND THEOLOGY QUESTIONING
HUMAN UNIQUENESS”**

Problematyka relacji między nauką a teologią cieszy się dzisiaj sporym zainteresowaniem zarówno wśród ludzi niezwiązanych profesjonalnie z żadną z tych dziedzin, jak i w świecie akademickim. Ci pierwsi próbują budować spójny światopogląd, w którym można przyjmować przekonania religijne, szanując jednocześnie zdobycze współczesnej nauki. Wobec faktu, że historycznie relacje te bardzo często przybierały postać, którą trzeba określić mianem konfliktu, w pewnym sensie dzisiaj każdy musi na własny rachunek poradzić sobie ze „sprawą Galileusza” czy ze „skandalem Darwina”. Profesjoniści z kolei próbują badać te relacje zarówno w ich historycznych kształtach, jak i rozważając merytoryczną treść „twierdzeń o świecie” formułowanych w obu tych dziedzinach; zajmują się zarówno stosunkiem religii (której prawdy wyrażają się w twierdzeniach teologicznych) do nauki generalnie, traktując strony porównania jako komponenty kultury, jak i badają konkretne pola potencjalnych konfliktów (lub zbieżności), które są zakreslane szczegółowymi odkryciami naukowymi, np. w kosmologii, biologii i psychologii ewolucyjnej, kognitywistyce czy antropologii. Współcześnie istnieje już wiele instytucji akademickich, począwszy od uniwersyteckich katedr, a skończywszy na niezależnych instytutach badawczych, które zasadniczym przedmiotem swojej działalności czynią właśnie relacje między nauką a religią. Jedną z pierwszych inicjatyw tego typu w Europie było powołanie, ponad 30 lat temu, Europejskiego Stowarzyszenia do Badań nad Nauką i Teologią (European Society for the Study of Science and Theology – ESSSAT). Był to i jest po dziś dzień ruch „oddolny”, niemający rozbudowanych struktur, grupujący teologów,

przedstawicielei tzw. nauk szczegółowych i filozofów, zainteresowanych tą problematyką. Praca Stowarzyszenia polega zasadniczo na gromadzeniu swych członków i innych zainteresowanych na odbywających się co dwa lata Europejskich Konferencjach nt. Nauki i Teologii (European Conference on Science and Theology – ECST).

Partnerem ESSSAT w organizacji szesnastej konferencji z tego cyklu (ECST XVI) był Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi, w którego gościnnych progach zgromadziło się ponad stu delegatów z około dwudziestu krajów. Obok przedstawicieli licznych ośrodków akademickich Europy, do Łodzi przyjechali też naukowcy z USA, RPA, a także z Libanu i Hong Kongu. Konferencja odbywała się od 26 kwietnia do 1 maja 2016 r., a na jej obrady złożyło się pięć wykładów plenarnych i blisko 70 wystąpień w kilku paralelnych sekcjach. Podejmowana problematyka dotyczyła przede wszystkim specyfiki człowieka, na co wskazywał tytuł tej konkretnej konferencji (każda konferencja ESSSAT ma taki szczególny temat; uczestnicy są zachęceni do wystąpień bezpośrednio z nim związanych, choć dopuszcza się także refleksje dotyczące innych zagadnień z dziedziny „nauka a teologia”): „Are we special? Science and theology questioning human uniqueness”.

Pierwszym mówcą plenarnym był prof. David Wilkinson, astrofizyk i teolog z Uniwersytetu Durham, który wygłosił wykład pt. *The Goldilocks Enigma, the accelerating Universe and SETI: Being human in a cosmic context*. Mówca nawiązał do szeroko dyskutowanej kwestii „precyzyjnego dostrojenia” różnych stałych fizycznych (*fine tuning*), co umożliwia istnienie naszego inteligentnego życia na Ziemi. Podkreślił jednak, że większą jeszcze zagadką niż ta która – można dodać – jest niekiedy nadmiernie eksploatowana w próbach formułowania „dowodu” na to, że Wszechświat został celowo zaprojektowany w taki sposób, by mógł w nim pojawić się człowiek, co jest treścią tzw. silnej zasady antropicznej, jest sam fakt, że świat jest inteligibilny, to znaczy, że jesteśmy w stanie odkryć, zrozumieć i dać matematyczne sformułowania prawom przyrody, które ostatecznie umożliwiają nasze istnienie. Odnosząc się z kolei do możliwości istnienia inteligentnego życia poza Ziemią, Wilkinson postawił pytanie, czy specyfika człowieka musi polegać na tym, że jesteśmy zasadniczo inni, a może nawet samotni w całym Wszechświecie. Jego odpowiedź na to pytanie jest negatywna, a ludzką wyjątkowość traktuje on jako ideę teologiczną, która wskazuje na boski dar dany istotom ludzkim w ich relacji do Boga i do siebie nawzajem. W tej ostatniej kwestii poglądy Wilkinsona są zbieżne z wyrażanymi przez wielu innych uczestników konferencji w referatach sekcyjnych: człowiek jest istotą szczególną nie przez miejsce, jakie zajmuje we Wszechświecie, ani przez swoje naturalne, biologiczne wyposażenie, ale dzięki unikatowej relacji, jaka łączy go ze Stwórcą.

Jako drugi prelegent wystąpił dr Jonathan Jong, psycholog społeczny z Uniwersytetu Oxfordzkiego (a jednocześnie duchowny anglikański), z wykładem nt. „What are human beings (that you are mindful of them?): Notes from neo-Darwinism and neo-Aristotelianism”. Jong stwierdził, że zanim spróbować odpowiedzieć na pytanie o ludzką wyjątkowość, najpierw trzeba się zastanowić, kim ludzie są. Pierwszą z tych kwestii należy – według niego – rozstrzygać empirycznie, druga zaś

(ta bardziej podstawowa) nie ma empirycznego charakteru. Następnie dokonał przeglądu esencjalistycznych i funkcjonalnych „definicji człowieka”, wskazując na ich zalety, ale także na ich ostateczną niewystarczalność. Podkreślił, że wiarygodność naszych intuicji na ten temat nie może być zakładana z góry i jest zawsze otwarta na dyskusję. Umieszczając ten problem w zasadniczym kontekście całej konferencji, a więc w kontekście „nauka a religia”, Jong podkreślił, że teologowie i filozofowie nie powinni polegać na nauce w wyjaśnianiu swoich specyficznych kategorii, lecz pracować niejako „wewnętrznie”, w ramach swoich własnych dyscyplin. Ludzka wyjątkowość jest, według niego, pojęciem i problemem teologicznym, w którego rozważaniu teologia powinna być niezależna od nauki. Warto zauważyć, że ten głos jest dość nietypowy wśród badaczy zajmujących się relacjami nauki i teologii. Większość z nich wyraża zwykle nadzieję, że epokę konfliktów między tymi dziedzinami mamy już za sobą, twierdzenie o niezależności uważa za przestarzałe, i mówi raczej o dialogu, a nawet o integracji (konflikt – niezależność – dialog – integracja, to klasyczna typologia stosunków między nauką a religią, sformułowana jeszcze w ubiegłym wieku przez Iana Barboura). Na przykład Charles Townes, fizyk, laureat Nagrody Nobla, pisał że skoro rzeczą nauki jest zrozumienie porządku we Wszechświecie (*order*), a rzeczą religii zrozumienie jego celu i znaczenia (*purpose and meaning*), to choć nie są to kwestie identyczne, nie są też od siebie bardzo odległe, i ostatecznie postulował jakiś rodzaj konwergencji między tymi dyscyplinami. Na tym tle, poglądy wyrażane przez Jonga można uznać albo za nadmiernie zachowawcze, albo za głos rozsądku wśród nie dość krytycznych badaczy stosunków między nauką a religią.

Trzeci wykład plenarny wygłoszono w siedzibie UKSW w Warszawie, gdzie uczestnicy konferencji pojechali z jednodniową wizytą. Był to dzień „wycieczkowy” (uczestnicy mieli do wyboru kilka opcji, np. zwiedzanie Warszawy czy wizytę w Muzeum Chopina), a wspomniany wykład był jedynym naukowym elementem programu tego dnia. Przedstawiła go prof. Johanna Rhaner, teolog z Uniwersytetu w Tybindze, która mówiła nt. „‘What is man that you are mindful to him?’ How theology can help to answer the question: What is it to be a human being?”. W odniesieniu do problematyki konferencji Rhaner wyróżniła dwa zadania teologii: zidentyfikować to, co czyni nas ludźmi, a następnie przenieść te teologiczne intuicje w szerszy, także naukowy kontekst. W ten sposób można i należy kwestionować te określenia człowieka, które z kolei same kwestionują owe teologiczne intuicje. Podstawowa zaś, według niej, teologiczna prawda o człowieku jest taka, że wolni ludzie są obrazem wolnego Boga. Akceptacja tej prawdy ma się stawać „nienegocjowalnym weto”, jakie teologia zgłasza wobec takich określeń człowieczeństwa, które jej zaprzeczają. Był to kolejny, dość nietypowy głos we współczesnej debacie między nauką a teologią, w której ta ostatnia stawiana jest najczęściej w roli „gorszego partnera”, który zawsze musi ustępować pod naporem nauki.

Kolejnym mówcą plenarnym był prof. Jerzy Dzik, światowej sławy polski paleontolog, dyrektor Instytutu Paleobiologii PAN. W wykładzie zatytułowanym „Darwinian evolution of the human body and culture” nakreślił bogatą panoramę biologicznej i kulturowej ewolucji człowieka, w której nie jest możliwe wskazanie

żadnej cechy, która czyniłaby nas unikatowymi. Przebieg ewolucji biologicznej, tak jak odczytujemy go np. w skamieniałościach czy w biochemicznym pokrewieństwie między różnymi organizmami, nie wykazuje żadnych szczególnych „punktów nieciągłości”; nie sposób wskazać takiego „miejsca” w historii życia biologicznego na Ziemi, w którym ludzie staliby się w sposób nagły czy oczywisty „inni” od reszty świata ożywionego. Również nasze mózgi ewoluowały stopniowo, w podobny sposób jak w przypadku innych wielkich ssaków. Ponieważ nie tylko ludzka biologia, ale i kultura jest produktem ewolucji, nawet nasza moralność i religijność jest w swoich rudymentach dziedziczona genetycznie. Oznacza to, że poszukując ludzkiej specyfiki, nie możemy zasadnie twierdzić, że mieści się ona w naszej potrzebie dokonywania wyborów moralnych, ani nawet w tym, co niektórzy badacze nazywają „zmysłem religijnym”. W ten sposób głos prof. Dzika stał się kolejnym argumentem na rzecz tezy, że ludzka wyjątkowość nie mieści się w niczym, co byłoby empirycznie uchwytne.

Ostatnim wykładowcą plenarnym był ks. prof. Michał Heller, którego w polskim środowisku filozofów i teologów nie trzeba przedstawiać. Jego wykład pt. „How to justify the history of the Universe?” był klamrą spinającą konferencję, nie tylko dlatego, że był ostatni, ale także dlatego, że w swojej treści nawiązywał po części do wykładu otwierającego, do wyrażonego tam przekonania o racjonalności świata. Ta racjonalność jest nie tylko oczywistą cechą Wszechświata, ale ma charakter fundamentalny. Do tego stopnia, że można ją w pewnym sensie utożsamić z samym istnieniem: istnienie i racjonalność świata to dwie strony tego samego medalu. Do tej diady Heller dodaje jeszcze jeden element: dobro. A zatem, to, co istnieje, jest racjonalne i dobre. Nietrudno zauważyć, że uzasadnienia takiego poglądu można szukać w rozważaniach teologicznych, choć prelegent poszukiwał ich raczej w perspektywie kosmologicznej, kreśląc panoramę „dziejów” Wszechświata. Jednym z interesujących wniosków jest to, że skoro dobro i racjonalność to w pewnej mierze synonimy, zło musi być nieracjonalne, a zatem jest niemożliwe do wyjaśnienia. Wniosek ten można uznać za głos w wielowiekowej debacie dotyczącej prób wyjaśnienia faktu zła w świecie. Kolejnym wnioskiem, który również zarysował się w toku wykładu jest stwierdzenie, że ponieważ dobro i istnienie są również ze sobą nierozzerwalnie związane, zło po prostu... nie istnieje. Odczytany powierzchownie taki wniosek może razić swoją nieadekwatnością, jednak sugestia w nim zawarta daje ciekawy asumpt do głębszej refleksji, a zestawiona z tematyką konferencji prowokuje do pytania: kim właściwie jesteśmy? W całej tej prezentacji przeświecała także inna myśl, a może raczej inny sposób wyrażania tych samych idei, nieobcy wcześniejszej twórczości Hellera, który opowiada się za pewną formą monizmu metafizycznego.

Wobec wielości referatów sekcyjnych, trudno byłoby im oddać tutaj sprawiedliwość. Można tylko zaryzykować najogólniejszą refleksję, że w wielu tych wystąpieniach, niezależnie od naukowej specjalizacji, a także religijnej i wyznaniowej przynależności ich autorów, pobrzmiwała nuta słyszalna także w większości wykładów plenarnych: unikatowość człowieka wydaje się umykać w ściśle naukowej refleksji, i pozostaje ideą teologiczną. Czy w takim razie także kwestionowalna? I czy sam

projekt poszukiwania związków między nauką i teologią nie trafia na tym polu na poważne, o ile nie fundamentalne przeszkody?

Mówiąc o referatach sekcyjnych, warto podkreślić również interesującą okoliczność o charakterze organizacyjnym, która może stanowić zachętę dla przyszłych potencjalnych uczestników konferencji ESSSAT: jest utrwalonym zwyczajem na tych konferencjach, że prelegenci mają obowiązek dostarczyć pełne teksty swoich wystąpień z pewnym wyprzedzeniem przed konferencją. Teksty te są następnie udostępniane zarejestrowanym uczestnikom, którzy mogą dzięki temu przygotować się do udziału w konferencyjnych dyskusjach. Właśnie to: wymiana myśli w takim interdyscyplinarnym środowisku, a nie tylko prezentacja wyników własnych badań, jest zasadniczym celem tych konferencji. Prelegenci mają zwykle do dyspozycji trzydzieści minut, z czego jednak nie więcej niż dziesięć mogą poświęcić na prezentację głównych tez swoich referatów. Większość czasu poświęcana jest na dyskusję, co czyni Europejskie Konferencje nt. Nauki i Teologii dość wyjątkowymi na tle innych konferencyjnych spotkań.

Notując wybrane kwestie o charakterze niemerytorycznym, warto zauważyć także, że utrwalonym zwyczajem jest, iż jednym z ostatnich aktów konferencji jest nabożeństwo ekumeniczne. Tym razem zostało ono odprawione w łódzkiej archikatedrze, a przygotowane przez luterańską prymas Szwecji, abp Antje Jackelén (wieloletniego członka i byłego prezesa ESSSAT), co w roku, w którym rozpoczynają się obchody pięćsetlecia reformacji, nadało temu łódzkiemu wydarzeniu dodatkową barwę. Trzeba podkreślić także życzliwość władz łódzkiego Seminarium, co sprawiło, że konferencja w ogóle mogła się odbyć (jej organizacja wymagała zmian w strukturze roku akademickiego), a także uczyniła to wydarzenie – co podkreślało wielu jego uczestników – spotkaniem nie tylko owocnym naukowo, ale i pełnym ludzkiej otwartości. Na uwagę i podziękowanie zasługuje też dobrowolny udział sześciu studentów-kleryków, którzy angażowali się w organizację konferencji na długo przed jej rozpoczęciem, a w czasie trwania zapewnili jej sprawny przebieg.

Ze względów kronikarskich, związanych ze środowiskiem łódzkiego Wyższego Seminarium Duchownego, warto odnotować także szerszy udział w pracach ESSSAT dwóch jego wykładowców: wraz z zakończeniem konferencji, z funkcji wiceprezesa tej organizacji ustąpił niżej podpisany¹, będący też od 2006 r. członkiem jej Zarządu. Walne Zgromadzenie Stowarzyszenia wybrało natomiast członkiem Zarządu na kolejną kadencję ks. dr. Dariusza Kucharskiego, wykładowcę w Wyższym Seminarium w Łodzi i UKSW.

Kolejna Europejska Konferencja nt. Nauki i Teologii odbędzie się na wiosnę 2018 r. w Lyonie. Informacje na jej temat, jak i na temat samego ESSSAT, można znaleźć na stronie internetowej: www.esssat.eu.

¹ Ksiądz dr hab. **Grzegorz BUGAJAK** jest profesorem w Katedrze Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych w Sekcji Filozofii Przyrody Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a także wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w innych uczelniach. Zob. <http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/48> [przyp. red.].

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2015

9 IX – Zjazd alumnów I roku.

22 IX – Powakacyjny zjazd alumnów pozostałych roczników.

23–25 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je ks. dr Krzysztof Wiśniewski, ojciec duchowny WSD w Legnicy.

26 IX – Wspólnota Seminarium wzięła udział w pielgrzymce Archidiecezji Łódzkiej do Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie i Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach-Krakowie.

27 IX – Obrzęd kandydatury (VI rok) i obłóczyny alumnów III roku w parafii Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi. Uroczystej Mszy Świętej przewodniczył biskup Marek Marczak.

28 IX – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2015/2016.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Patronki Seminarium.

3 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Archidiecezjalnym Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów.

5 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2015/2016 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat Centralnych obchodów Millenium Chrztu Polski w Diecezji Łódzkiej wygłosił ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

10 X – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział we Mszy Świętej i procesji ulicami miasta ku czci św. Faustyny, Patronki Miasta Łodzi.

19 X – Udział kleryków w łódzkich obchodach Dnia Walki z Ubóstwem.

12 X – Nawiedzenie Seminarium przez Krzyż Światowych Dni Młodzieży i ikonę Salus Populi Romani.

24 X – W gmachu Seminarium odbyła się IX Ogólnopolska Konferencja Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem, zorganizowana przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Kościół w przestrzeni publicznej*.

5 XI – Udział w marszu upamiętniającym dzieci pomordowane podczas II wojny światowej w niemieckim obozie koncentracyjnym w Łodzi przy ul. Przemysłowej.

7 XI – W Seminarium odbyła się konferencja naukowa z okazji inauguracji w Archidiecezji Łódzkiej obchodów 1050-lecia Chrztu Polski i 500-lecia sprowadzenia z Rzymu do Łasku wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus.

8 XI – Udział Wspólnoty Seminaryjnej w obchodach 500-lecia obecności wizerunku Matki Bożej w sanktuarium w Łasku.

14 XI – XI spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

12–13 XI – Miesięczne skupienie alumnów. Poprowadził je ks. Marcin Kowalewski CMF.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona WSD w Łodzi. W uroczystościach wzięły udział wspólnoty Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Konwentualnych w Łodzi-Łagiewnikach oraz Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu.

21 XI – W Seminarium odbyła się część obchodów Dnia Jedności Liturgicznej Służby Ołtarza.

7–8 XII – Miesięczne skupienie ogólne alumnów. Przewodniczył mu ks. Waldemar Hanas, dyrektor Caritas Archidiecezji Poznańskiej.

8 XII – Obrzęd włączenia alumnów V roku do grona kandydatów do święceń diakonatu i prezbiteratu podczas Mszy Świętej sprawowanej w parafii Trójcy Przenajświętszej w Łodzi. Uroczystości przewodniczył biskup Marek Marczak.

13 XII – Wspólnota Seminarium wzięła udział w uroczystej inauguracji Nadzwyczajnego Jubileuszowego Roku Miłosierdzia w Archikatedrze Łódzkiej.

22 XII – Wieczera wigilijna wspólnoty seminaryjnej.

23 XII 2015–5 I 2016 – Ferie Bożego Narodzenia.

2016

6 I – Udział Seminarium we mszy świętej (par. Matki Bożej Fatimskiej w Łodzi) oraz w Orszaku Trzech Króli.

9–10 I – Miesięczne skupienie alumnów.

10 I – Spotkanie opłatkowe z Rodzicami alumnów naszego Seminarium.

16 I – Zakończenie wykładów I semestru.

29 I–7 II – Ferie zimowe.

5–7 II – W Seminarium odbyły się rekolekcje powołaniowe dla uczniów szkół ponadgimnazjalnych „Wierz i walcz”.

8 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2015/2016.

18–22 II – Rekolekcje wielkopostne. Poprowadził je o. Marcin Ciechanowski OSPPE.

14 II – W kościele parafialnym św. Andrzeja Boboli w Łodzi-Nowosolnej podczas uroczystej Mszy Świętej biskup Adam Lepa udzielił święceń diakonatu, posług lektora i akolity alumnom III, IV i VI roku.

24 II – Obrona prac magisterskich alumnów VI roku na UKSW.

4–6 III – Alumni III roku wraz z ojcem duchownym Marcinem Pietrzykiem prowadzili rekolekcje dla maturzystów w Tomaszowie Mazowieckim.

6–9 III – Alumni kursu IV i V wraz z księżmi prefektami Pawłem Boguszem i Piotrem Mieloszyńskim prowadzili rekolekcje dla dzieci i młodzieży w parafii NMP Królowej Polski w Łodzi-Radogoszczy oraz w parafii Świętych Archaniołów Rafała i Michała w Aleksandrowie Łódzkim.

5–6 II – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w uroczystościach pogrzebowych arcybiskupa nuncjusza Janusza Bolonka; w archikatedrze łódzkiej (5 III) i kościele parafialnym w Dłutowie (6 III).

10 III – Arcybiskup metropolita Marek Jędraszewski dokonał uroczystego poświęcenia gruntownie odnowionej seminaryjnej kaplicy pw. Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza.

12–13 III – Dzień skupienia alumnów połączony ze skupieniem dla Rodziców alumnów. Skupienie alumnów prowadził ks. Mirosław Rakoczy, ojciec duchowny WSD w Świdnicy.

24–29 III – Ferie wielkanocne. Triduum Paschalne III rok przeżywał w Seminarium przez odprawienie rekolekcji.

2 IV – Seminarium wzięło udział w konferencji popularnonaukowej *Moralność – wspólnota – państwo. Prawo natury w dyskursie społecznym*. Konferencja odbyła się w Centrum Idei ku Demokracji przy Kościele Akademickim Panien Domini-

kanek w Piotrkowie Trybunalskim, w ramach archidiecezjalnych obchodów 1050. Rocznicy Chrztu Polski.

3 IV – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział w procesji z obrazem Matki Bożej Trybunalskiej i Mszy Świętej w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Piotrkowie Trybunalskim, w ramach archidiecezjalnych obchodów 1050. Rocznicy Chrztu Polski.

16 IV – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział w centralnych obchodach 1050. Rocznicy Chrztu Polski w Poznaniu.

23–24 IV – Alumni Grupy Tabor wzięli udział w Pikniku Naukowym odbywającym się w ramach XVI Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki w Łodzi, na rynku łódzkiej Manufaktury. Klerycy przygotowali stoisko zatytułowane Uczta Miłosierdzia.

26 IV–1 V – Wspólnota Seminarium pielgrzymowała do Wilna.

26 IV–1 V – Seminarium było współorganizatorem XVI Międzynarodowej Konferencji European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) pt. *Are we special? Science and Theology Questioning Human Uniqueness*.

12 V – Spotkanie łódzkich Seminariów Duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów Konwentualnych w Łagiewnikach.

23 V – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk biskupa Ireneusza Pękalskiego święcenia przyjęli: Rafał BALCERZAK, Maciej CHODOWSKI, Rafał DOBROWOLSKI, Łukasz GLAPIŃSKI, Piotr MARKOWICZ, Piotr NIEDZIELSKI, Dominik SUJECKI.

19 V – Święcenia prezbiteratu w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli: dn Mateusz JAROSZYŃSKI, dn Michał JASIAK, dn Kamil KACPRZYKOWSKI, dn Tomasz KRÓL i dn Mariusz TURCZYŃSKI.

4 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

12 VI – Seminarium wzięło udział w Archidiecezjalnym Święcie Eucharystii.

21 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2015/2016.

22 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

26 VI–1 VII – Seminarium było gospodarzem VI Warsztatów Chorału Gregoriańskiego „Cantus Gregorianus”, pt. *Powróćmy do źródeł wiary*.

21–23 VII – W Seminarium odbył się „Park Powołaniowy” w ramach diecezjalnej części Światowych Dni Młodzieży.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2016**

- MICHAŁ JASIAK – *Kościół na Zachodzie wobec niewolnictwa u schyłku starożytności na podstawie „Registrum epistolarum” św. Grzegorza Wielkiego*
Promotor: ks. dr Janusz Lewandowicz
- KAMIL KACPRZYKOWSKI – *Cnoty teologalne w kształtowaniu ludzkiej wolności w myśli papieża Benedykta XVI*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- TOMASZ KRÓL – *Znaczenie i wpływ wiary na życie moralne człowieka i jego zaangażowanie w świecie w świetle Encykliki papieża Franciszka „Lumen fidei”*
Promotor: ks. dr hab. Jan Wolski
- MARIUSZ TURCZYŃSKI – *Miejsce kapłana w Kościele wobec wyzwań współczesnego świata w świetle nauczania J. Ratzingera/Benedykta XVI o sakramencie święceń*
Promotor: bp dr Marek Marczak

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką.** Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce przedstawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.