

# Władysław Miziołek

---

## Biuletyn ekumeniczny

---

Collectanea Theologica 38/2, 131-152

---

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN EKUMENICZNY

**Zawartość:** I. WIADOMOŚCI Z POLSKI I ZE ŚWIATA. 1. — Sympozjum naukowe poświęcone problematyce ekumenicznej (Kraków), 2. — II Ogólnopolskie Spotkanie Ekumeniczne Duszpasterzy (Warszawa), 3. — Spotkanie katolicko-prawosławne w Leningradzie. II. ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE. 1. — Prawica, centrum i lewica chrześcijańska a problem zjednoczenia chrześcijan. 2. — Soborowa Deklaracja o Wolności Religijnej wstępnym warunkiem wszelkiego dialogu.\*

### I. WIADOMOŚCI Z POLSKI I ZE ŚWIATA

#### 1. Sympozjum naukowe poświęcone problematyce ekumenicznej

Staraniem Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie przy czynnym poparciu metropolity krakowskiego ks. kardynała Karola Wojtyły w dniach 16 i 17 listopada 1967 r. odbyło się w pałacu arcybiskupów krakowskich Sympozjum naukowe poświęcone problemom ekumenicznym. Brali w nim udział wraz z ks. kard. Wojtyłą i ks. bpem A. Pawłowskim, rektorzy i profesorowie seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych mających swe siedziby na terenie Krakowa, oraz przedstawiciele seminariów duchownych z Przemyśla i Tarnowa.

Sympozjum zagałę prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie ks. doc. Władysław Smeręka kreśląc jego cel, którym jest próba sformułowania wynikających z soborowych postulatów ekumenicznych konkretnych wytycznych w kwestii wychowania i nauczania przyszłych kapłanów. Jest to pierwsze sympozjum na terenie Polski o charakterze naukowym. Działający od kilku lat ośrodek warszawski ma raczej charakter popularno-duszpasterski.<sup>1</sup>

Referat wprowadzający na temat *Historii ekumenizmu i wytycznych ekumenicznych zawartych w dokumentach soborowych, a zwłaszcza w Dekrecie o ekumenizmie* wygłosił ks. dr Eugeniusz Florkowski. Ruch ekumeniczny powstaje w łonie protestantyzmu, a datuje się od pierwszego dziesiątka lat obecnego stulecia. Dalszy jego, bardzo zresztą ważny etap, to utworzenie Światowej Rady Kościołów w 1948 r. na zjeździe w Amsterdamie, do której, jak dotychczas nie wchodzi katolicy, choć posyłają już obecnie na spotkania

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Miziołek, Warszawa.

<sup>1</sup> Sekcja teologiczna Komisji Ekumenicznej Episkopatu Polski zorganizowała w Warszawie dwa naukowe zjazdy ogólnopolskie w dniach 2. VI. 1965 r. i 15. II. 1967 r. (uwagi redakcji).

ekumeniczne z jej inicjatywy zwoływane, swoich przedstawicieli. Przez długi okres bowiem stosunek Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego cechowała duża rezerwa. Sytuację tę zmienia dopiero Instrukcja Św. Oficjum z 1949 r. *De motione oecumenica*, a zwłaszcza pontyfikaty pp. Jana XXIII i Pawła VI. Wyrazem ich ekumenicznej dążności są przedsięwzięcia soborowe oraz Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan kierowanego przez kardynała Beata.

Dochodząc do zasadniczych treści Soborowego *Dekretu o ekumenizmie* i akcentów ekumenicznych Konstytucji *Lumen Gentium* referent stwierdził, że podstawową wolą Jezusa Chrystusa jest jedność społeczeństw chrześcijańskich. Rozłamy, które istnieją jako wynik obopólnej winy, są przeciwne woli Bożej. Zadaniem tedy wszystkich chrześcijan jest dążenie do jedności, której odbudowa powinna opierać się z punktu widzenia Kościoła katolickiego na następujących założeniach:

1. Istnieje realna więź pomiędzy wszystkimi chrześcijanami opierająca się o wspólne środki zbawienia: Słowo Boże pisane, cnoty teologiczne oraz dary Ducha św.

2. Zbawienie ludzi dokonuje się poprzez chrześcijańskie wspólnoty religijne (a nie mimo tych wspólnot czy ponad nimi), bo istnieją w nich elementy prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Drogę zaś i środki prowadzące do zjednoczenia streścić można w następujących punktach:

a) Usuwanie opinii, poglądów i działań, które nie odpowiadają prawdzie o faktycznym stanie wspólnot chrześcijańskich.

b) Podawanie obiektywnych informacji o faktycznym stanie wspólnot chrześcijańskich oraz rzetelne przedstawianie i wyjaśnianie zasad katolickich.

c) Odnowa życia chrześcijańskiego w Kościele katolickim, by jego oblicze bardziej świeciło blaskiem całej i pełnej prawdy.

d) Studium teologii braci chrześcijan bez wszelkich uprzedzeń, a w imię obiektywizmu.

e) Współpraca w różnych dziedzinach życia, a zwłaszcza wspólna modlitwa i uczestnictwo w czynnościach świętych (prawosławie).

Mówiąc o aspektach ekumenicznych Konstytucji *Lumen Gentium* ks. dr Florowski zwrócił szczególnie uwagę na problem przynależności do Kościoła katolickiego.

Ks. dr Alfons Skowronek przedstawił *Omówienie Dyrektorium Ekumenicznego* z 14. V. 1967 r., które wydane zostało przez Sekretariat do Spraw Jedności. Są to szczegółowe wytyczne płynące z ogólnych zaleceń *Dekretu o ekumenizmie*.

Wszyscy są wezwani — głosi Dyrektorium — do wysiłków w kierunku jedności wszystkich chrześcijan, nie elita, lecz cały lud Boży. Toteż niewskazany jest ekumeniczny prudencjalizm, który obawia się nawet najmniejszego ryzyka i pod pretekstem roztropności wyłącza się z wszelkiej akcji na rzecz zbliżenia. Aby temu zapobiec Dyrektorium zaleca organizację pracy ekumenicznej na szczeblu diecezji lub okręgu przez stworzenie komisji diecezjalnych i krajowych, daje instrukcje dotyczące chrztu udzielanego „sub conditione” i wyznania wiary składanego przez dorosłych, a wreszcie zachęca do wspólnych modlitw o jedność i przestudiowania problematyki „communicatio in sacris”.

„Dyrektorium” nie rozwiązuje wszystkich problemów, bo to jest niemożliwe. Zresztą jest to tylko jego część pierwsza. Druga jest w przygotowaniu.

Ks. Stanisław Szymański SJ z Kalisza zajął się problemem *Wychowania ekumenicznego w seminariach duchownych*. Ponieważ referaty następne miały zająć się nauczaniem ekumenicznym w poszczególnych dyscyplinach teologicznych, prelegent skoncentrował się na formacji ascetycznej i apostołskiej alumnów. Jest to zadanie całego grona profesorskiego, ale szczególnie ojca duchownego. Ma on wszczepiać w serca alumnów miłość do braci od-

łączonych i cnoty, które krzewią ducha ekumenicznego — cierpliwość, roztropność i mądrość nadprzyrodzoną, a nade wszystko szacunek dla każdego człowieka oraz głęboką pokorę. Celem uniknięcia fałszywego irenizmu należy wytworzyć u alumnow poszanowanie dla mądrych dyrektyw Soboru i Stolicy Apostolskiej.

Aby natchnąć poszanowaniem do innych obrządków zwłaszcza tych, które istnieją na terenie przyszłej ich pracy należałoby zapraszać z celebrą odpowiednich kapłanów w tych obrządkach.

Przydałoby się w seminariach co miesiąc nabożeństwo specjalne o jedność chrześcijaństwa, a także dostęp do wiadomości ekumenicznych i czasopism braci odłączonych.

Sobór Powszechny Watykański II w *Dekrecie o ekumenizmie* zaleca podawanie nauki teologii w aspekcie ekumenicznym, by coraz dokładniej odpowiadała faktycznemu stanowi rzeczy (nr 10).

Zalecenie to odnosi się również do teologii moralnej. *Niektóre aspekty soborowych wskazań ekumenicznych w teologii moralnej* zasygnalizował ks. dr Jan Kowalski.

Skoro Sobór twierdzi, że „nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany” (nr 7) a do etyki należą ludzkie „agenda”, należy zatem etyczne zasady ewangeliczne tak ująć, by jednoczyły z Bogiem jako z celem ludzkiego życia, a także i wszystkich ludzi pomiędzy sobą, zwłaszcza chrześcijan. Ujęcie to uwzględnić powinno wszystkie aspekty i potrzeby współczesności. Unikając fałszywego irenizmu, nie pomijając zagadnień kontrowersyjnych należałoby jednak skoncentrować się na zasadach podstawowych, pamiętając o hierachii prawd w katolickiej etyce. Nie mogą też moralisci pominąć studium doktryny etycznej braci odłączonych, tym bardziej, że dotychczasowy stan badań jest ubogi, jak na to wskazuje *Bibliografia obcojęzyczna teologii moralnej z ostatniego ćwierćwiecza (1940—1964)* ks. Stan. Olejnika.

Biorąc pod uwagę najnowsze wyniki konfrontacji na temat zbieżności w nauce św. Tomasza i Lutra, najnowsze badania nad stosunkiem Pisma św. i Tradycji, nie pomijając postulatów jakie od pięćdziesięciu lat wysuwa się pod adresem katolickiej teologii moralnej, wydaje się, że jej najbardziej ekumenicznym ujęciem będzie skoncentrowanie się około problemu powołania człowieka przez Boga. Jego zaś rozwiązanie leży w Biblii. Biblia odczytana w Kościele będąca punktem wyjścia pozwoli na zbudowanie nauki moralnej zgodnej z tendencjami i problemami aktualnymi.

Wychodząc od stwierdzenia ewolucji, jaką od lat kilkunastu zwłaszcza zauważa się w przedstawianiu przez historyków kościelnych osoby Lutra i jego wystąpień, ks. dr Gustaw Klapuch przedstawił postulaty pod adresem *Ekumenicznego nauczania historii Kościoła*. Celem uniknięcia subiektywizmu historyk zarówno w badaniach, jak i w ujęciach pedagogicznych historiografii kościelnej ma mieć na celu jedynie dążenie i szukanie prawdy i tylko prawdy.

*Ekumenizm a Biblia* to temat rozważań ks. dr Józefa Homerskiego. Referent wyakcentował te elementy w Piśmie św., które są wspólną własnością całego rodzaju ludzkiego. Wskazał także na Biblię jako na wzór poszanowania dla każdej religii. Należałoby zatem każdemu przeczytać całe Pismo św. Ponieważ prawie cały Stary Testament napisany został w języku hebrajskim, należałoby jednak utrzymać w *ratio studiorum* w seminariach duchownych nauczanie tego języka. Bez zaznajomienia się przynajmniej z jego duchem nielatwe jest zrozumienie historii zbawienia jaką w sobie Biblia kryje.

*Aspekt ekumeniczny w wykładzie teologii dogmatycznej* przedstawił ks. dr Stefan Moysa SJ z Warszawy. Dokumenty soborowe, a zwłaszcza Dekrety o ekumenizmie i formacji kapłańskiej wraz z Konstytucją o Objawieniu Bożym sugerują zmianę dotychczasowej mentalności teologicznej i zrównoważenie intelektualnego i egzystencjalnego aspektu prawdy. To po-

ciąga za sobą także zmianę dotychczasowego wykładu teologii dogmatycznej, jeśli ma odpowiadać duchowi Soboru. Zmiana ta opiera się na wypełnieniu trzech zasadniczych warunków:

1. Zwrotu do żywego Słowa Bożego jako źródła teologii.
2. Uwzględnienia hierarchii prawd objawionych.
3. Zwrotu teologii do świata.

Słowo Boże jako czynnik przekazujący prawdę ma podwójny charakter: dynamiczny i konceptualny. Toteż w wykładzie teologicznym stanowiącym pewną syntezę, którego struktura ogarnia o ile możliwości całość objawienia i powinna z natury swej odpowiadać strukturze kerygmatu chrześcijańskiego, pominięcie aspektu dynamicznego, jak to się działo dotychczas, jest poważnym brakiem świadczącym o niezrozumieniu istotnego wymiaru teologii. Aby wykład wyrażał ten dynamiczny aspekt Słowa Bożego; winien używać odpowiednich pojęć, języka i formy, których szukać należy w Biblii.

Taż Biblia, jak określa nr 11 *Dekretu o ekumenizmie* sugeruje hierarchię prawd i odpowiedni ich porządek. Istnieją prawdy dotyczące porządku celu, czy porządku środków do zbawienia. W ekumenicznym wykładzie dogmatycznym chodzi o zgłębienie prawd fundamentalnych i wspólnie wyznawanych przez wszystkich chrześcijan, co ułatwi z biegiem czasu lepsze poznanie i wyjaśnienie różnic teologicznych, które jeszcze dzielą.

Teolog bada skrupulatnie zawartość chrześcijańskiego przekazu, takiego jak się ukazuje w Piśmie św., tłumaczonym i wyjaśnianym przez żywą tradycję Kościoła. Musi pamiętać jednak, że powinien przekazywać Słowo Boże ludziom swego wieku, nie w formie kerygmatu, lecz refleksyjnie opracowanej nauki. Dlatego trzeba badać fenomenologicznie także aktualną rzeczywistość świata. Przez analizę filozoficzną trzeba mu się włączyć w rzeczywistość człowieka i świata, rozpoznać kierunek jego ewolucji, odczytać znaki czasu charakterystyczne dla epoki, w której żyje, a także problematykę, która go interesuje. To właśnie badanie, ta analiza pokaże teologowi, że musi się liczyć z rzeczywistością świata współczesnego, stąd w imię jedności zwrot do człowieka i do świata.

Ostatni wreszcie referat wygłosił ks. dr Romuald Rak z KUL na temat *Ekumenizm w teologii pastoralnej*. Szczególnie interesujące były wskazania praktyczne skierowane pod adresem pastoralistów: ogólne i szczegółowe. Podstawowymi i ogólnymi wskazaniem dla pastoralisty są:

1. Stworzenie nowej wizji Kościoła w oparciu o Konstytucje Soborowe *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* oraz w oparciu o encyklikę Pawła VI *Ecclesiam suam*.

2. Rzetelne zaznajomienie księży, a poprzez nich także i wiernych, z dekretami soborowymi o ekumenizmie i o Kościołach Wschodnich, a także z najnowszymi dyrektoriami i instrukcjami Stolicy Apostolskiej odnośnie ekumenizmu.

3. Bezpośredni kontakt pastoralisty z Komisją Ekumeniczną przy Episkopacie Polski.

4. Próba ujednoczenia wykładów o ekumenizmie w seminariach duchownych.

Ze szczegółowych wskazań na uwagę zasługują:

1. postulat wyrobienia w kapłanach i wiernych postawy ekumenicznej w życiu codziennym,

2. częstsza niż dotąd modlitwa o jedność chrześcijaństwa,

3. wspólnota w przeciwstawianiu się ateizmowi,

4. wspólnota w akcji charytatywnej wszystkich chrześcijan,

5. wspólna dyskusja w zamkniętych grupach na tematy zbieżne i różniące.

Poza tymi, roztropność duszpasterska i znajomość sytuacji na własnym odcinku pracy podsunie jeszcze inne środki.

Wynikiem ożywionej dyskusji po każdym referacie, która miała też w wielu wypadkach charakter informacyjny, są następujące postulaty jako owoc całego Sympozjum Ekumenicznego:

1. prosić Episkopat Polski o wydanie listu pasterskiego do wiernych o sprawach ekumenicznych,
2. wnieść zapytanie do Komisji Ekumenicznej Episkopatu Polski, czy byłoby rzeczą możliwą zniesienie ekskomuniki rzuconej przez biskupa płockiego na mariawitów,
3. zalecić kapłanom i wiernym bliższe i serdeczniejsze kontakty z duchownymi i świeckimi innych wyznań chrześcijańskich,
4. zaopatrywać w formie darów Braci odłączonych w publikacje o ekumenizmie,
5. próbować częstszych niż dotychczas modlitw wspólnych o jedność,
6. uregulować sprawę kościołów spornych, a także, jeśli by to nie stworzyło ubocznych precedensów używać sobie wzajemnie kościołów na nabożeństwa,
7. zbadać i zalecić kierunek ekumeniczny w wykładach różnych dyscyplin teologii,
8. dokształcić ekumenicznie księży przez referaty o tematyce ekumenicznej na zebraniach dekanalnych, rejonowych albo na specjalnych sympozjach (na referenta doskonale nadaje się ks. Bogusiak z diecezji opolskiej),
9. zapraszać z referatami do księży przy różnych okazjach także Braci odłączonych.

Zabierając głos na zakończenie Sympozjum, ks. kardynał Wojtyła wysunął propozycję poinformowania o wynikach obrad Komisji Ekumenicznej Episkopatu Polski, której przewodniczy ks. bp Jerzy Modzelewski a także poszczególnych grup Braci chrześcijan. Zebrani przyjęli propozycję z uznaniem.

## 2. II Ogólnopolskie Spotkanie Ekumeniczne Duszpasterzy

Dnia 27 listopada 1967 r. odbyło się w Warszawie spotkanie przedstawicieli wydziałów duszpasterskich kurii diecezjalnych oraz księży interesujących się szczególnie duszpasterską problematyką ekumeniczną. Obradom przewodniczył ks. bp Jerzy Modzelewski, przewodniczący Komisji Ekumenicznej Episkopatu.

Ks. bp J. Modzelewski zapoznał na wstępie zebranych z pracami Komisji Ekumenicznej Episkopatu.

W 1965 r. odbyły się dwa spotkania ekumeniczne kapłanów w skali krajowej: 29 stycznia — duszpasterzy, a 2 czerwca — teologów. Na obydwu spotkaniach wysunięto postulat utworzenia specjalnej komisji episkopatu dla spraw ekumenizmu. Konferencja Episkopatu przychyliła się do tego życzenia i w dniu 10.II.1966 powołała do życia Komisję Ekumeniczną Episkopatu z przewodniczącym ks. bpem J. Modzelewskim; do Komisji jako członków mianowano 9 księży ze wszystkich większych miast Polski.

Regulamin określa następujące zadania Komisji:

- a) wprowadzenie w życie Dekretu *De Oecumenismo* oraz dyrektyw Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski, dotyczących rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce;
- b) organizowanie badań odnoszących się do problematyki ekumenicznej oraz urabianie postawy ekumenicznej wśród duchowieństwa i wiernych w Polsce;
- c) dążenie do zbliżenia między Kościołem katolickim i Braćmi odłączonymi w naszym kraju.

Komisja posiada cztery sekcje: Teologiczną, Duszpastersko-Liturgiczną, Informacyjną, Kontaktów.

1. Zadaniem Sekcji Teologicznej jest inicjowanie badań i prac naukowych, organizowanie ekumenicznych spotkań teologicznych, gromadzenie i opracowywanie materiałów przeznaczonych do formacji ekumenicznej duchowieństwa i do wykładów w seminariach duchownych.

2. Sekcja Duszpastersko-Liturgiczna organizuje nabożeństwa ekumeniczne, zwłaszcza w okresie Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność oraz oktawy Zielonych Świąt, rozprowadza materiały ekumeniczno-duszpasterskie, urządza spotkania o tematyce duszpastersko-ekumenicznej itp.

3. Sekcja Informacyjna gromadzi i rozprowadza wiadomości o stanie i rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce i zagranicą.

4. Sekcja Kontaktów ma zadanie inicjowania spotkań i współpracy między katolikami i chrześcijanami innych Kościołów, a także kontaktuje się z innymi Ośrodkami Ekumenicznymi, zarówno katolickimi, jak niekatolickimi.

Wszyscy członkowie Komisji Ekumenicznej Episkopatu należą do jednej z wymienionych sekcji. Prace Komisji i poszczególnych jej sekcji rozwijają się pomyślnie, choć potrzeba czasu, aby wypracować styl działania i zapoznać się gruntownie z metodami i formami aktywności w tej dziedzinie.

W dniu 15 lutego 1967 r. odbyło się II ogólnopolskie spotkanie teologów-ekumenistów, na które przybyło 74 księży z całej Polski. Wysunięto na nim ciekawe i pogłębione postulaty odnośnie badań naukowych ekumenicznych w Polsce i zagranicą.

Komisja Ekumeniczna Episkopatu utrzymuje łączność z rzymskim Sekretariatem dla Spraw Jedności Chrześcijan; wyrazem tej łączności była m.in. wymiana myśli co do opracowania *Dyrektorium Ekumenicznego*. Dwie uwagi wniesione przez naszą Komisję zostały przyjęte przez rzymski Sekretariat i uwzględnione w tekście. Również w sprawie projektu wydania wspólnej z Braciami odłączonymi Biblii Komisja przesłała do Sekretariatu w Rzymie kompetentne wypowiedzi polskich biblistów.

Komisja Ekumeniczna posyła do Rzymu sprawozdania z rozwoju pracy ekumenicznej w Polsce. Utrzymuje również kontakty z ekumenicznymi ośrodkami za granicą i w kraju.

Komisja wysłała do wszystkich seminariów duchownych w Polsce, zarówno diecezjalnych jak zakonnych, ankietę dotyczącą formacji ekumenicznej alumnów. Ankieta dotyczyła szczególnie specjalnych wykładów z problematyki ekumenicznej oraz uwzględniania aspektu ekumenicznego we wszystkich dyscyplinach programu nauczania seminaryjnego. Zagadnieniem tym zajęło się również środowisko krakowskie na specjalnym sympozjum ekumenicznym. Stoi obecnie przed nami zadanie szczegółowego opracowania programu naukowej i duszpasterskiej formacji ekumenicznej kandydatów do kapłaństwa.

Komisja opracowuje każdego roku materiały na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność na podstawie ogólno-światowego programu, przysyłanego z Ośrodka ekumenicznego w Lyonie, skąd wyszła na początku tego stulecia inicjatywa Tygodnia Modłów. Nadmienić należy, że od kilku lat Lyoński Ośrodek *L'Unité Chrétienne* uzgadnia treść i program Tygodnia z odpowiednim sektorem Światowej Rady Kościołów w Genewie.

Ks. dr Jan Pytel z Poznania wygłosił referat na temat: *Duchowość ekumeniczna duszpasterzy*.

Na wstępie prelegent podkreślił, że ekumenizm jest wyrazem działania profetycznego w Kościele i duszpasterzowi nie wolno stawiać przeszkód ani hamować natchnień Ducha Św. na tym polu życia kościelnego. Obowiązkiem każdego chrześcijanina, a zwłaszcza kapłana, jest włączenie się w ten nurt i zajęcie właściwej postawy.

Każdy duszpasterz powinien starać się o odpowiednie przygotowanie intelektualne i gruntowną znajomość ekumenizmu. Kluczowym zagadnieniem jest tutaj znajomość Pisma św., nawrót w duszpasterstwie do Biblii w myśl dyrektyw Soboru. Formacja ekumeniczna duszpasterza w zakresie teologicznym wymaga ponadto dokładnej znajomości Konstytucji o Objawieniu oraz innych dokumentów soborowych, zwłaszcza zaś Konstytucji *Lumen gentium* (szczególnie rozdział o Ludzie Bożym), *Dekretu o ekumenizmie* i wydanego niedawno w Rzymie *Dyrektorium Ekumenicznego*.

Obok teologicznej konieczna jest dla duszpasterza formacja duchowa. Przede wszystkim winien on przyozdobić się w cnotę miłości, która otwiera oczy na problemy ekumeniczne, rzuca pomost ponad wyznania, przełamuje niechęci i uprzedzenia. — Obok miłości stoi pokora. Należy zerwać z triumfalizmem kościelnym i wyznaniowym; w prawdziwej pracy ekumenicznej i dążeniu do jedności nie może być zwycięzców i zwyciężonych, ważny jest tylko tryumf Chrystusa. — Należy dbać również o czystą intencję w pracy ekumenicznej, a nie o „modę” duszpasterską. Charakterystycznymi cechami postawy ekumenicznej to szacunek dla drugich, głęboka kultura duchowa rozumiejąca różnice, atmosfera wolności. — Ekumenizm nie ma jednak nic wspólnego z indyferentyzmem; przeciwnie: ma on prowadzić do większego ukocnienia Chrystusa i gorliwości apostołskiej, do bardziej ewangelicznego pojmowania duszpasterstwa, do odejścia od prawniczego typu duszpasterza. Należy tak wycynowywać parafian, aby czuli się powołani do pracy ekumenicznej i odpowiedzialni za nią. Trzeba im to przypominać, zwłaszcza w niektóre uroczystości ogólnochrześcijańskie, jak Wielki Czwartek i Piątek, Zesłanie Ducha Św. itp.

Nawet w tych wypadkach, gdy w parafii nie ma Braci odłączonych, wierni powinni żyć troskami i radościami całego Kościoła i włączać się w nurt ekumeniczny, przynajmniej modlitwą. Siebie i wiernych musi wychowywać duszpasterz do miłości w stosunku do wszystkich ludzi. Obecnie zmalała wartość słowa, natomiast wpływ ma przykład nieskazitelnego życia w duchu ewangelii. Kościół jest znakiem Bożym wśród narodów i takim znakiem ma być postępowanie jego dzieci: *Per caritatem ad unitatem*.

W dyskusji nad referatem zwrócono uwagę, że na kształtowanie postawy ekumenicznej duszpasterza w zakresie teologicznym ma duży wpływ znajomość *Dekretu o Kościołach Wschodnich* i *Deklaracji o wolności religijnej* oraz soborowej eklezjologii. Omawiano również konkretne sposoby kształtowania postawy ekumenicznej kapłanów i wiernych.

Ks. proboszcz Jerzy Bogusiak ze Skorogoszczy, diecezji Opolskiej, wygłosił referat na temat: *Praca ekumeniczna w parafii*. Były to w większości spostrzeżenia i refleksje wyniesione z własnej praktyki duszpasterskiej.

Na wstępie prelegent podał kilka informacji o swojej parafii: 2.500 wiernych, trzy kościoły (jeden parafialny i dwa filialne), siedem wiosek, dziewięć ośrodków PGR, ludność w 15% autochtoniczna, w pozostałych — element mieszany napływowy, na terenie parafii mieszka kilka rodzin z innych wyznań chrześcijańskich.

Praca ekumeniczna prelegenta trwa już szereg lat. Zaczęła się jeszcze przed Soborem, a z chwilą ogłoszenia *Dekretu o ekumenizmie* usiłowania proboszcza idą w kierunku praktycznej realizacji wskazań Dekretu. W aktywności ekumenicznej prelegenta w parafii da się wyodrębnić pięć kierunków:

1. **Wychowanie parafian do ekumenizmu.** — Ten dział pracy jest pierwszym i podstawowym. Należy przekonać wiernych, że każdy człowiek ma prawo do szacunku, że należy mieć oczy szeroko otwarte na potrzeby innych, że trzeba być obiektywnym i bezstronnym w sądzeniu innych, że powinno się pracować poważnie nad wyrobieniem w sobie przyjaznej



postawy do wszystkich ludzi bez różnicy poglądów. Proboszcz wykorzystuje do pracy ekumeniczno-wychowawczej ambonę, konfesjonał, katechizację oraz inne spotkania z parafianami.

2. **Opieka charytatywna.** — Ma ona obejmować nie tylko katolików, ale i rodziny niekatolickie, znajdujące się na terenie parafii, a będące w materialnej czy moralnej potrzebie. Można np. zaopiekować się matką po połogu, opuszczonymi i samotnymi starcami, przypilnowaniem dzieci, gdy rodzice udają się na swoje nabożeństwa lub z innych powodów muszą opuścić mieszkanie. Sposobności do udzielania takiej braterskiej pomocy znajdzie się z pewnością немало.

3. **Modlitwa** — ma ona wielką wagę w życiu parafii, gdy chodzi o jedność chrześcijan. W ramach duszpasterstwa parafialnego należy często nawiązywać do intencji: *Ut unum sint* i włączać parafian do żywego udziału w takiej modlitwie. Okazją do tego są niemal wszystkie nabożeństwa parafialne. Jeśli zaś chodzi o specjalne nabożeństwa ekumeniczne z udziałem Braci odłączonych, należy parafian gruntownie do nich przygotować, już na kilka miesięcy naprzód. Prelegent stosuje to u siebie i w ten sposób pogłębia ekumenizm duchowy u wiernych tak, że podobne nabożeństwa stają się dla nich głębokim przeżyciem religijnym, a nie ciekawym przedstawieniem.

4. **Pismo św. w życiu parafian.** — Słowo Boże łączy między sobą chrześcijan wszelkich wyznań, bo wszyscy chrześcijanie czczą je i miłują. Prelegent wychodzi z założenia, że Biblia jest podstawą pracy ekumenicznej i dlatego zamiast nieспорów wprowadził w swoim kościele godziny biblijne. Szeroko również posługuje się Pismem św. w katechizacji. Każdemu dziecku od czwartej klasy daje do ręki Nowy Testament, a katechezy dla dzieci i młodzieży opiera całkowicie na Piśmie św. Nawet z okazji nabożeństw różańcowych wprowadza czytanie ewangelii. W tych nabożeństwach uczestniczą nieraz wierni innych Kościołów.

5. **Kontakty i spotkania.** — Prelegent nawiązuje w miarę możliwości kontakty z Braćmi odłączonymi na terenie swojej parafii, troszczy się o ich losy, odwiedza ich mieszkania w ramach nawiedzin duszpasterskich. Z duchownymi ich wyznań dzieli się spostrzeżeniami o stanie duchowym, moralnym i materialnym ich współwyznawców. Sprawy małżeństw mieszanych, często bardzo delikatne, uzgadnia z duchownym wyznania, do którego należy strona niekatolicka projektowanego małżeństwa. Kontakty z duchownymi niekatolickimi w tych sprawach prowadzą do zgodnego współdziałania. W ramach bratniej pomocy za inicjatywą prelegenta jego parafianie ogrodzili cmentarz ewangelicki, dając swoją pracę i pomoc materialną w pokaznej ilości.

Ks. Stanisław Szymański SJ z Kalisza nawiązał do historii powstania Tygodnia Powszechnej Modlitwy o Jedność i do postaci prekursora ekumenizmu duchownego ks. Paul Couturier z Lyonu i przedstawił obecnym program najbliższego Tygodnia Modlitwy w styczniu. Hasło tegorocznego Tygodnia brzmi: *Ku chwale Jego Majestatu*. Prelegent wyjaśnił na podstawie biblijnej, w jaki sposób modlitwa o jedność i wszelkie dążenia ekumeniczne przynoszą chwałę Bożemu Majestatowi.

Prelegent opracował przysłane z Lyonu teksty w podwójnej wersji: w powiązaniu ze Mszą św. oraz jako samodzielne ekumeniczne nabożeństwo słowa Bożego.

Po tych wyjaśnieniach ks. St. Szymański przeprowadził, przy pomocy grupy alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, wzorcowe ekumeniczne nabożeństwo słowa Bożego na rozpoczęcie Tygodnia Modlitw.

Na zakończenie ks. bp J. Modzelewski poinformował zebranych, że w najbliższych miesiącach duszpasterze otrzymają do rąk *Directorium*

*Ekumeniczne* wraz z wyjaśnieniami i wskazówkami, jak należy zawarte tam ogólne przepisy stosować w konkretnej naszej sytuacji.

Zebrani wysłali okolicznościową depezę do ks. kardynała A. Bea, przewodniczącego rzymskiego Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan oraz do Konferencji Episkopatu. Skierowano również do Episkopatu petycję o wyśtosowanie listu pasterskiego o ekumenizmie.

### 3. Spotkanie katolicko-prawosławne w Leningradzie

W dniach 9—13 grudnia 1967 r. w Akademii Teologicznej w Leningradzie odbyło się spotkanie ekspertów katolickich i prawosławnych, na którym omawiano społeczną doktrynę Kościoła katolickiego. Grupie katolickiej przewodniczył bp Willebrands z Sekretariatu Jedności Chrześcijan, a grupie prawosławnej bp zarajski Juwenaliusz, z Wydziału Spraw Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego. Wygłoszono następujące referaty:

1. *Myśl społeczna od Leona XIII do Jana XXIII* — prof. Dymitr Ogitski i o. Jean Calvez SJ.
2. *Myśl społeczna w encyklikach „Mater et Magistra”, „Pacem in terris” i „Populorum progressio”* — prof. Pietro Pavan, prof. Mikołaj Zabołotski, Aleksy Bujewski.
3. *Myśl społeczna Vaticanum II* — ks. prof. Liwerij Woronow, ks. George Higgins.

Ponadto w spotkaniach wzięli jeszcze udział o. John Lyng SJ i sporadycznie metropolita leningradzki Nikodem, kierownik Wydziału Spraw Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego oraz bp Michał, rektor Akademii Teologicznej w Leningradzie.

W dyskusjach, toczących się w atmosferze szczerzej i serdecznej, poruszono takie tematy jak: kompetencje Kościoła na polu społecznym, stosunek między osobą ludzką, z jej prawami i dążeniami, a społeczeństwem, rozwój nauki Kościoła katolickiego dotyczącej własności, doświadczenia służby chrześcijańskiej w różnych systemach społecznych, pokój wewnętrzny i bogactwo osoby ludzkiej, a sprawiedliwość społeczna i pokój między ludźmi i między narodami.

Delegacja katolicka wzięła ponadto udział w konsekracji bpa tokijskiego Mikołaja, w czasie której bp Willebrands wygłosił kazanie, dwukrotnie też odprawił Mszę św. koncelebrowaną raz w kościele katolickim NMP z Lourdes, a raz w cerkwi Akademii Teologicznej.

Po zakończeniu spotkania delegacja złożyła wizytę w Wydziale Spraw Zagranicznych Patriarchatu, a następnie została przyjęta w Zagorsku przez patriarchę moskiewskiego i całej Rosji Aleksęgo. Bp Willebrands wręczył patriarche odręczny list od papieża.

We wspólnym komunikacie, opublikowanym po zakończeniu rozmów, obie strony stwierdziły celowość i pożyteczność takich kontaktów dla wzajemnego poznania swoich tradycji religijnych i odkrywania możliwości współpracy między chrześcijanami w służbie dzisiejszego świata. Obie strony jednomyślnie wypowiedziały się za kontynuowaniem takich spotkań.

## II. ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE

### 1. Prawica, centrum i lewica chrześcijańska a problem zjednoczenia chrześcijan

Można powiedzieć, że proces podziałów chrześcijaństwa przebiegał od strony prawej ku lewej. Jeżeli z tego procesu wyłączymy Kościół rzymskokatolicki, który przez długi czas — utrzymując integralność swojej doktryny i struktury hierarchicznej — stał na uboczu ruchu ekumenicznego, to na

prawicy znajdują się te denominacje, u których wyżej wymienione struktury (tj. nauka i ustrój) są zbliżone do Kościoła katolickiego, natomiast na lewicy te, które są od niego najbardziej oddalone na tychże dwóch płaszczyznach. Tak więc lewicowość wśród chrześcijan w naszym rozumieniu utożsamia się z radykalizmem doktrynalno-strukturalnym w Kościele. W układzie czasowym powstawania zasadniczych gałęzi chrześcijaństwa prawica w zasadzie będzie wcześniejszą, po niej pójdzie centrum, a dopiero ostatnie stulecia przyniosą lewicę.

Dwa wielkie odłamy chrześcijaństwa: monofizytyzm i prawosławie będą doktrynalnie i strukturalnie najbardziej bliskie Kościoła katolickiego. Ich też droga do wspólnoty kościelnej z rzymskim katolicyzmem wydaje się bliższa. Już Pius XII wzywał monofizytów do ponownej analizy sporów, które w perspektywie dzisiejszych badań wydają się raczej słowne, niż rzeczowe. Historyczna droga rozejścia się katolicyzmu z prawosławiem i protestantyzmem wskazuje również na kolejność poszukiwania jedności. W ostatnich latach spotkania między Pawłem VI i Atenagorasem I w Jerozolimie, Konstantynopolu i Rzymie są z tego właśnie względu logicznie i historycznie uzasadnione w pierzeństwie w stosunku do wysiłków, mających na celu zbliżenie z protestantyzmem.

Spojrzymy dalej na Kościoły centrum: Wspólnotę anglikańską oraz dwa Kościoły ewangeliczne: augsburski i reformowany. Otóż Kościół anglikański — to wspólnota, która początkowo poszła drogą prawosławia, zrywając jedność z Rzymem, ale zachowując depozyt wspólnej wiary oraz strukturę hierarchiczną; dopiero w drugiej fazie poddała się wpływowi Reformacji: początkowo luteranckiej, a następnie kalwińskiej; dziś nazywa ona siebie — i stanowi — most między Kościołem Katolickim a Kościołami Reformacji. Siostrzane stosunki, które łączą Wspólnotę anglikańską z Kościołami prawosławnymi, nurt katolicyzujący wewnątrz tej Wspólnoty oraz ostatnia wizyta anglikańskiego prymasa dr Ramseya w Rzymie, ukazująca swój głęboki wyraz we wspólnym nabożeństwie ekumenicznym z Pawłem VI, stanowią w swej intensywności jakby drugi zakres oddziaływania ekumenicznego.

W zastosowanym przez nas układzie wyznań chrześcijańskich do centrum należy również Konfesja augsburska. Ewangelicyzm augsburski w swej rdzennej klasycznej postaci, która powstała w Niemczech, odrzucał kapłaństwo, a więc a *fortiori* i biskupstwo, lecz ciekawą jest rzeczą, że Kościoły luteranckie w Skandynawii, przyjmując w okresie Reformacji nową wiarę, zachowały godność biskupią.

Różnice zarówno w dziedzinie doktryny, jak i struktury kościelnej są między katolicyzmem a ewangelicyzmem zbyt wielkie, aby rozpocząć od gestów w rodzaju wizyty w Konstantynopolu, dlatego właśnie na tej płaszczyźnie powstały dla prowadzenia dialogu mieszane komisje: Kościoła rzymsko-katolickiego ze Świątą Radą Kościołów, Wspólnotą Anglikańską i Federacją Luterancką. Podobna komisja powstała również dla pietystycznego kierunku, jakim są metodyści. W zakresie tych kontaktów i prac zjednoczeniowych należy zanotować dwa wybitne osiągnięcia dyskusyjne: uzgodnienie przez wspólną komisję biblijną najbardziej spornego tekstu listu do Rzymian na temat usprawiedliwienia, oraz uzgodnienie między katolikami i częścią ewangelików nauki o eucharystii.

Z kolei należy omówić miejsce Kościołów reformowanych w przedstawionym przez nas układzie. Zasadniczo miejsce ich znajduje się w centrum, ale podobnie jak anglikanizm jest mostem z prawicy do centrum, tak Kościoły reformowane stanowią punkt wyjściowy na lewicę. Typowa dla nich zasada: *Ecclesia semper reformanda*, zapożyczona zresztą od św. Bernarda lecz przeniesiona w inny kontekst doktrynalno-kościelny, zapłodniła dynamizm rozpadającego się na drobne odłamy chrześcijaństwa, rodząc coraz to nowe denominacje. Kierunek ten spowodował powstanie dwóch nowych ty-

pów chrześcijaństwa, raczej lewicowych: prezbiterian i kongregacjonalistów. Prezbiterianie, biorąc natchnienie z nauki Kalwina, reformowali macierzysty anglikanizm, rugując z niego urząd biskupa jako czynnik rządzący w Kościele, a ustanawiając na jego miejsce kolegia prezbiterów. Ich niewątpliwą zasługę stanowiło dążenie do wyzbycia się kurateli państwa, z którą dotychczas boryka się Kościół anglikański. Kongregacjoniści idą w podobnym kierunku, uważając, że każdy zbor jest samodzielnym Kościołem, stąd nie ma potrzeby nawet tworzenia synodu zarządzającego większą wspólnotą religijną.

Wreszcie do właściwej lewicy chrześcijańskiej zalicza się denominacje o charakterze pietystycznym. W postawie swojej nie przywiązują one wagi do tradycyjnej struktury Kościoła, a ponad doktrynę stawiają pobożne życie (stąd od „pietas” = pobożność ich nazwa). Większość z nich wnosila do protestantyzmu odrodzenie życia moralnego. Niezależnie jednak od ich układu pozytywnego, jakim było rozbudzenie głębszej pobożności, Kościół ponosił szkodę w postaci postępującej atomizacji. — Tendencjami pietystycznymi owładnięci byli m. in. pierwsi metodyści.

Nie jest więc kwestią jedynie przypadku, że jedna z głównych komisji Światowej Rady Kościołów nosi nazwę *Wiara i Ustrój*, depozyt wiary bowiem i struktura hierarchiczna są z jednej strony najbardziej kontrowersyjnymi, a z drugiej — najbardziej pożądanymi elementami na drodze do przebycia. Skrajna lewica ma tu najdłuższą i najtrudniejszą drogę do przebycia. Znalezienie miłości jest początkiem drogi, ale prawda stanowi jej wypełnienie. Tu właśnie, być może, należy szukać przyczyn faktu, że najbardziej dynamiczna lewicowa denominacja, jaką niewątpliwie są baptyści, nie wysłała swoich obserwatorów na II Sobór Watykański.

Na koniec poniżej lewicy znajdują się denominacje XIX-go wieku o charakterze chiliastyczno-marzycielskim, zwane we własnym środowisku „przebudzeniowymi”. Włączyć do nich należy: adwentystów, badaczy Pisma św., irwingianów, darbystów, Stowarzyszenie Nauki Chrześcijańskiej oraz Armie Zbawienia (ta ostatnia nie uważa siebie za odrębną denominację).

Z kolei należy pokrótce wyjaśnić genezę tak daleko idącej atomizacji. Doktrynalnie tkwi ona w nauce Kalwina, geograficznie zaś — w Wielkiej Brytanii, stanowiącej swojego typu wylegarnię coraz to nowych denominacji. Po wprowadzeniu przez Henryka VIII Aktu Supremacyjnego rozpoczynającego schizmę w 1534 r., narodowy Kościół angielski przebywał długą drogę ewolucji, aż w czasie panowania Edwarda VI (1547—53), za przykładem Kramera, wszedł wyraźnie na drogę protestantyzmu, początkowo typu luteranckiego a następnie kalwińskiego. Doktryna kościelna uległa wpływowi dwóch zasad: luteranckiej *sola Scriptura* oraz kalwińskiej *Ecclesia semper reformanda*. Zasady te w skrajnie subiektywistycznym ujęciu Kalwina doprowadziły — szczególnie w krajach anglosaskich i częściowo, choć w mniejszym stopniu, germańskich — do indywidualistycznej interpretacji Pisma św. i tworzenia się coraz to nowych denominacji, które zawsze powoływały się w uzasadnieniu swoim na Objawienie Boże. Na podstawie zasady *Ecclesia semper reformanda* przeciwstawiano każdą nową formę życia religijnego starej, aby z kolei ustąpić miejsca nowszej — z tym, że każda zmiana nie pozostawała w ramach wyznania macierzystego, lecz zaraz się usamodzielniała. W tym ujęciu sam kalwinizm ze swoimi zasadami, można powiedzieć, był jeszcze wyznaniem klasycznym, choć nie tak zwartym, jak luteranizm. Proces rozdrabniania nie sprzyjał kształtowaniu się trwałych postaw religijnych ani trwałych konfesji dogmatycznych, prowadząc bądź do liberalizmu religijnego godzącego różne postawy religijne, jak to czyni Kościół anglikański, bądź to do adogmatyzmu, jak w metodyzmie. Nieraz proces ten postępuje jeszcze dalej: liberalne chrześcijaństwo i jego teologia idzie w kierunku zupełnie indywidualistycznych poglądów teologicznych i dochodzi nieraz do zaprzeczenia

chryścianizmu jako religii objawionej. Powstaje błędne koło: każda denominacja w oparciu o to samo Pismo św. głosi różną doktrynę, a w jednym Objawieniu Bożym znajduje sprzeczne zasady.

Na kontynencie europejskim prekursorami tych ruchów byli anabaptyści niemieccy z XVI wieku ze swoją skrajnie rewolucyjną ideologią oraz ich bardziej umiarkowani kontynuatorzy menonici, założeni przez Menno Simonsa. Należy jednak powiedzieć, że ruchy te powstały w zupełnie odmiennych warunkach: ich ojczyzną był kontynent europejski, a odskocznią luteranizm lub kalwinizm, podczas gdy uprzednio wymienione kierunki powstały w oparciu o Kościół anglikański na Wyspach Brytyjskich.

W Polsce poprzednikami dzisiejszej lewicy reformowanej byli Bracia Polscy i Bracia Czeszy (hernhuci), których wspólnoty egzystowały w XVI stuleciu. Bracia Polscy udzielili po raz pierwszy w naszym kraju chrztu przez zanurzenie w 1565 r., Bracia Czeszy zaś wywarli wpływ poprzez hrabiego Zinzendorfa na założyciela metodyzmu Jana Wesleya. Najważniejszymi przedstawicielami Braci Polskich byli: Piotr z Goniądza, Marcin Czechowicz i Paweł z Brzezina. Baptyści polscy uważają się za kontynuatorów Braci Polskich; istotnie ta niewielka, bo tylko 10-tysięczna grupa radykalno-religijna z XVI wieku podobna była pod wieloma względami do współczesnego ruchu baptystów, zwłaszcza w odrzucaniu wszelkiej tradycji, w skrajnej tolerancji i pacyfizmie, chrzcie dorosłych i dużych wpływach społecznych.

Tych kilka informacji można zakończyć refleksją ekumeniczną. Wieki XVI i XIX stanowiły okres atomizacji chrześcijaństwa, rozpadającego się w niektórych wypadkach na niewielkie ugrupowania. Jednym z wyników tego procesu było osłabnięcie ekspansji chrześcijaństwa na skutek ubytku sił duchowych. Od początku XX wieku obserwujemy zjawisko odwrotne: wielka fala poszukiwania jedności chrześcijaństwa stała się *signum temporis*. Od kongresu misyjnego w Edynburgu w 1910 r. chrześcijański ruch zjednoczeniowy doprowadza do utworzenia Światowej Rady Ekumenicznej, obejmującej stopniowo prawie wszystkie Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, z wyjątkiem baptystów holenderskich i kilku innych nielicznych denominacji.

Równolegle do prac Światowej Rady Kościołów widać wśród wielu denominacji tendencje wspólnych kontaktów i rozmów, mających na celu wzajemne porozumienie się i zjednoczenie. Jedną z pierwszych zapowiedzi połączenia było powstanie w czasie konferencji w Lund w 1952 r. z pięciu denominacji jednego Zjednoczenia Kościoła Indii Południowej. W unii tej znamienne jest przesunięcie na prawo: denominacje typu lewicowego uznały potrzebę i autorytet urzędu biskupiego, którego drogą święceń udzielają odąd biskupi anglikańscy. Dalej odnotować należy w dwuletnim okresie 1959—61 przeprowadzenie aż 54 tegoż rodzaju rozmów w 34 krajach: 10 w Afryce, 8 w Azji, 2 w Australii, 10 w Europie, 12 na Bliskim Wschodzie, 5 w Ameryce Południowej i 7 w Północnej. Niektóre z tych rozmów zakończyły się pożądanym wynikiem zjednoczeniowym.

W Polsce w Kościołach i Wspólnotach poza-katolickich możemy zaobserwować analogiczne zjawisko. W 1943 r. powstaje, jako jedna z pierwszych, Polska Rada Ekumeniczna, która skupia obecnie ewangelików augsburskich i reformowanych, metodystów, baptystów, Zjednoczony Kościół Ewangeliczny, dwa Kościoły staro-katolickie (polsko-katolicki i mariański) oraz Kościół prawosławny.

Podobnie jak na Zachodzie, widać również i u nas próby pewnych zbliżeń między-kościelnych. Już okresie międzywojennym było kilka takich prób, ale nietrwałych. Nie utrzymało się także przymusowe zrzeszenie Baptystów z Ewangelicznymi Chryścijanami, przeprowadzone przez władze niemieckie w 1941 r. W maju 1945 r. powstaje dobrowolne zjednoczenie: Polski Kościół

Ewangelicznych Chrześcijan i Baptystów, które skupiało baptystów, Ewangelicznych i Wolnych Chrześcijan, darbystów i Uczniów Chrystusa, lecz po dwóch latach rozpadło się. Trwałszą dopiero okazuje się próba, którą w roku 1952/53 podjęło pięć drobnych i różnych od siebie denominacji: Wolnych Chrześcijan i zielonoświątkowców, łącząc się w Zjednoczony Kościół Ewangeliczny; nowe to ugrupowanie nie przesunęło się jednak na prawo, a poszczególne grupy zachowały w ramach zjednoczenia pewną autonomię.

Procesowi konsolidacji chrześcijaństwa nie-rzymskiego towarzyszy od czasu J a n a XXIII życzliwa postawa i współpraca Kościoła katolickiego. Wszystkie zaś wysiłki zmierzają w jednym celu, aby spełniła się wola Chrystusa: *Ut unum sint*.

KS. ANTONI ŻMIJEWSKI, WARSZAWA

## 2. Soborowa „Deklaracja o wolności religijnej” wstępnym warunkiem autentycznego dialogu

### 1. Sytuacja współczesna

W ciągu ostatnich 20 lat trzy zgromadzenia o światowym znaczeniu — jedno polityczne i dwa kościelne — wydały deklaracje na temat wolności każdego człowieka do uznania i służenia Bogu, a w konsekwencji na temat wolności religii.

a) Organizacja Narodów Zjednoczonych — w *Powszechnej deklaracji praw człowieka* przygotowanej przez specjalny komitet powołany przez UNESCO (przewodniczył Jacques M a r i t a i n), a przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r. w Palais de Chaillot w Paryżu. Jej art. 18 brzmi:

„Każda osoba ludzka ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii. Prawo to zakłada wolność zmiany religii i przekonań jak również wolność ich manifestowania: indywidualnie czy społecznie, publicznie czy prywatnie, przez nauczanie, praktyki religijne, kult i wykonywanie rytów”<sup>1</sup>.

b) Światowa Rada Kościołów — w *Deklaracji o wolności religijnej*. Na swym I Zgromadzeniu Ogólnym (Amsterdam, 22. 8. — 4. 9. 1948) dyskutowała nad zagadnieniem, a III Zgromadzenie Ogólne (New Delhi 19. 11. — 5. 12. 1961) wydało *Deklarację* ratyfikując projekt z Amsterdamu oraz *Deklarację* ONZ-u.<sup>2</sup>

c) Sobór Watykański II — w *Deklaracji o wolności religijnej*, promulgowanej na zakończenie IV Sesji — 7. 12. 1965.

W ramach Światowej Rady Kościołów powołano w 1959 r. Sekretariat do Badań nad Wolnością Religijną (na którego czele stanął A. F. C a r i l l o d e A l b o r n o z) z siedzibą w Genewie. Sekretariat ten dał wyraz swoim przekonaniom uważając, że „wolność religijna jest sama w sobie problemem ekumenicznym pierwszorzędnego znaczenia” i że chciałaby „szukać okazji, by dać poznać nowemu Sekretariatowi w Rzymie (do Spraw Jedności Chrześcijan, — powierzonemu kard. B e a) swoje przekonanie i swoje podstawowe ujęcia, jak np. o wolności religijnej”.<sup>3</sup>

Rzeczywiście Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, który przygotowywał schemat soborowy, czyni wyraźne referencje do Deklaracji ŚRK (*tex-*

<sup>1</sup> Cytuję za: J a n XXIII, *Pacem in terris*, Paris 1963, SEI. 178, gdzie stanowi dodatek.

<sup>2</sup> Zob. V. R o d r i g u e z O P, *Estudio historico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del concilio Vaticano II*, Ciencia Tomista 93 (1966), 193, 194; P. H u i z i n g, *Publications recentes sur la liberté religieuse*, Concilium (wyd. franc.) nr 18, 97.

<sup>3</sup> Zob. V. R o d r i g u e z, *art. cyt.*, 194.

*tus reemendatus*, nr 6) — w definitywnym jednak tekście Deklaracji *Vaticanium II* opuszczono je.

Temat był już przygotowany w encyklice *Pacem in terris*, która ogłaszała fundamentalne prawo do wolności religijnej w terminach różnych od tych, jakimi posługiwało się Magisterium wcześniejsze. Do tej encykliki Deklaracja soborowa czyni ciągle aluzje.

Nawiasem należy dodać, że zagadnienie było bliskie Janowi XXIII-u znacznie wcześniej od encykliki *Pacem in terris*. W kołach zainteresowanych dobrze pamiętano jego mistrzowskie przemówienie do UNESCO w 1951 r. Jako nuncjusz we Francji, abp Roncalli był wyznaczony przez Stolicę Apostolską pierwszym stałym obserwatorem w tej organizacji ONZ-u. Przemawiając w tym charakterze na VI Konferencji Genewskiej UNESCO chwalił jej dążność „do celów sprawiedliwości, wolności i pokoju dla wszystkich ludzi na ziemi, bez różnicy rasy, języka i religii”, i powtarzając ten *passus* podkreślał, że różny duch religijny i wartości każdego narodu muszą być respektowane.<sup>4</sup> Orientacja i duch tych słów znalazły pełny wyraz później, gdy został papieżem.

## 2. Punkt wyjścia Deklaracji

Zawartość Deklaracji wskazuje wyraźnie na pastoralne nastawienie Soboru, który zdawał sobie sprawę z relatywnych rzeczywistości dzisiejszego świata<sup>5</sup>.

### a) Aspiracje współczesnego człowieka do wolności

Pierwszym faktem, jaki Sobór bierze pod uwagę są aspiracje współczesnego człowieka do wolności: „W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się własną rozważą i odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku” (nr 1)<sup>6</sup>. Ten postulat wolności dotyczy przed innymi: „humanistycznych dóbr duchowych, przede wszystkim zaś swobodnego wyznawania religii w społeczeństwie” (nr 1). Stąd domagają się „prawnego określenia granic władzy publicznej, aby nie była nadmiernie uszczuplona, godziwa wolność zarówno osoby jak i stowarzyszeń” (nr 1).

Świat współczesny pragnie umocnienia praw jednostki ludzkiej, wszystko, co tych praw dotyczy, stanowi przedmiot jego żywego zainteresowania. Świat osądza również wartość religii według tego, jakie miejsce daje ona ludzkiej wolności, w jakiej mierze jest religią przeznaczoną dla człowieka i jaką posiada wartość humanistyczną. Człowiek religijny, który chce zarazem być człowiekiem dzisiejszym, zadaje sobie pytanie, czy można pogodzić szczerze uznanie wymogów religijnej prawdy z aspiracjami współczesnego człowieka do wolności. Pytanie to jest tylko częścią szerszego zagadnienia dotyczącego stosunku wartości religijnych do wartości humanistycznych.”<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Zob. E. D. Arcy, *The Logic and Meaning of the Dictum: „Error has no Rights”*, Thomista Morum Principia, t. I. Romae 1960, 287.

<sup>5</sup> Por. A. Bea, *La Iglesia catolica y la libertad religiosa*, Razon y Fe 66 (Mayo 1966), nr 820, 470.

<sup>6</sup> *Deklaracja o wolności religijnej*. Wszystkie cytaty według tłumaczenia: Znak 18 (1966), 378—390.

<sup>7</sup> S. Moysa SJ, *Uwagi na temat Deklaracji o wolności religijnej*, Znak 18 (1966), 393.

## b) Jedność wszystkich narodów.

Drugim z kolei faktem jest obecny stan ludzkości zmierzającej pod każdym względem do jedności: „Wyraźne jest bowiem, że wszystkie narody w coraz większym stopniu stają się jednością; powstają coraz ściślejsze związki między ludźmi różnych kultur i religii: zwiększa się wreszcie w każdym człowieku świadomość jego własnej odpowiedzialności” (nr 15). Ta jedność powinna naturalnie realizować się w zgodzie i pokoju, co jest osiągalne tylko przy zagwarantowaniu wszystkim słusznej wolności religijnej, z wszystkimi prawami i obowiązkami, które ona wnosi. (por. nr 15).

## c) Kościół i jego misja.

Trzecim momentem jest Kościół i jego misja. Mianowicie, Bóg nie zostawił ludziom samym szukania drogi do Niego, ale objawił się ludzkości, wskazał drogę zbawienia w Chrystusie a Kościół ustanowił depozytariuszem Objawienia dla ludzkości. (por. nr 1).

Deklaracja ustosunkowuje się do tych trzech faktów, wyjaśnia podstawowe pojęcie wolności oraz pokazuje jej dalsze implikacje jak konieczność wychowania do wolności, obowiązki jakie ona nakłada itd.

## 3. Podstawowe pojęcie wolności religijnej

*Powszechna deklaracja praw człowieka* ONZ-u jest przykładem wyłącznie praktycznego podejścia do problemu. Zaznacza po prostu, że każdy jest upoważniony do praw i wolności, które przytacza, bez względu na rasę, kolor, płeć, religię, przekonania polityczne itd. (por. art. 2), a szczególnie, że każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii w nauczaniu i praktyce, kulcie i wykonywaniu rytów (por. art. 18). W gruncie rzeczy ma ona charakter pozytywistyczny<sup>8</sup>, na co wskazał Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*<sup>9</sup>.

Jak Sobór odpowiada na te zagadnienia i skomplikowane problemy, które się pojawiają? — Przede wszystkim szuka uzasadnień dla wzmiankowanych aspiracji współczesnego człowieka do wolności. Stara się wyjaśnić „w jakim stopniu są one zgodne z prawdą i sprawiedliwością” (nr 1). Czyni to — zarówno rozważając naturę ludzką w świetle rozumu (cz. I Deklaracji, nr 2—8), by w ten sposób stać się zrozumiałym i dla tych, co nie uznają posłannictwa Chrystusa, — jak i rozważając na nowo „świętą tradycję i naukę Kościoła, z których wydobywa rzeczy nowe, a zawsze zgodne z dawnymi” (nr 1). (Temu zagadnieniu poświęcona cz. II Deklaracji, nr 9—14).

## a) Aspiracje do wolności w świetle rozumu ludzkiego.

„Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także zobowiązani moralnie — do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (nr 2).

Wolność religijna ma za podstawę samą godność osoby ludzkiej. Jej godność polega na tym, że jest obdarzona rozumem i wolną wolą, a dzięki temu posiada osobistą odpowiedzialność. Z tej godności płynie moralny obowią-

<sup>8</sup> „No attempt is made to give any theoretical justification of the rights thus proclaimed”. E. D A r c y, *art. cyt.*, 286.

<sup>9</sup> Zob. AAS 55 (1963), 295—296.



zek szukania prawdy, specjalnie w sprawach religii, za czym idzie obowiązek trwania przy niej i układania całego życia według jej wymagań. Jeśli się zniesie wolność religijną — uczyni się niemożliwym lub bardzo trudnym wypełnienie tego obowiązku i to nawet wtedy, gdy przymus będzie szedł po linii prawdy obiektywnej.

Potwierdzając w ten sposób istotny związek wolności z prawdą Sobór stwierdza: „Tego zaś zobowiązania nie mogliby ludzie wypełnić w sposób zgodny z ich naturą, gdyby nie mieli zarówno wolności psychologicznej, jak i wolności od zewnętrznego przymusu” (nr 2).

Widać tu wyraźnie prawdziwy cel wolności, którym ani nie jest ani być nie może jakakolwiek dowolność, kaprys, a jeszcze mniej — jak się często dziś sądzi — jedynie wolność od zniewolenia, które płynie z zewnątrz. Wolność zmierza istotnie do nabycia i posiadania prawdy i do życia według niej.

Tak pojęta wolność nie jest i nie może być wolnością absolutną — jest ona poddana prawdzie i dobru, jak również autorytetowi Boga, które są jej podstawą.<sup>10</sup> Potwierdza to jeszcze dobitniej konstytucja *Gaudium et spes*:

„Człowiek jednak może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. Wolność tę wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają. I mają słuszną. Często jednak sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, jeśli tylko się podoba, w tym także i zła. Wolność prawdziwa zaś to wyniosły znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w rękę rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoły, i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego, lub też zgola przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym. A każdy będzie musiał zdać sprawę przed trybunałem Boga z własnego życia wedle tego, czy czynił dobrze czy też źle” (nr 17)<sup>11</sup>.

Przechodząc do szczegółów, Deklaracja rozważa i wyjaśnia rozpiętość ostatniego z elementów podstawowego pojęcia wolności tj. wolności od przymusu: „Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, iż wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy też zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie” (nr 2).

Praktykowanie religii polega głównie na aktach wewnętrznych: dobrowolnych i wolnych, a aktów tego rodzaju żadna władza wyłącznie ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać (por. nr 3). Religijność ma sens wyłącznie wtedy, gdy wyrasta z dobrowolnego daru serca i z przekonania zgodnego z sumieniem.<sup>12</sup>

„Wolność od” musi być jednocześnie „wolnością do”. Stąd celem wolności religijnej jest dać możliwość człowiekowi zetknąć się z prawdą religijną, a tej

<sup>10</sup> Zob. J. Zabłocki, *Poszukiwanie musi trwać nadal. Rozmowa z O. Yves Congarem*, Więź 9 (1966) nr 7—8, 102.

<sup>11</sup> Znak 18 (1966), 1180—1181.

<sup>12</sup> Por. E. H. Schillebeeckx, *Po zakończeniu Soboru*, Znak 18 (1966), 842.

należy szukać środkami właściwymi godności osoby ludzkiej i jej społecznej natury tzn. za pomocą: — wolnego badania,

— nauczania czy wychowania,

— komunikowania się z innymi i dialogu (por. nr 3).

Prawda może się narzucać nie inaczej jak tylko siłą samej prawdy (por. nr 1).

W tym kontekście dokument rozstrzyga z mocą i jasnością długo dyskutowaną kwestię, która przez wiele lat hamowała swobodę myśli w tej sprawie: „prawo błędu do wolności”, czy w innym nieco sformułowaniu: „błąd nie ma żadnych praw”. Wielce starano się wykazać istnienie takiego prawa choćby tego błędu, który płynie z dobrej wiary.<sup>13</sup>

„Jeszcze jedno powiedzenie, na którego temat wylano morze atramentu. Rozumowanie wydawało się niezbite: tylko prawda jest uprawniona, błąd nie ma żadnych praw. (...) Zasada ta pękła jak bańka mydlana wobec prostego stwierdzenia, że o prawie można mówić tylko w odniesieniu do osoby, błąd zaś, tak jak i prawda, nie jest osobą. Prawda i błąd są to abstrakcje. Abstrakcja nie ma żadnych praw. Odtąd kwestia praw błędu jest w rzeczywistości kwestią, czy osoba ludzka, która błądzi, ma prawa”.<sup>14</sup>

Stanowisko Soboru jest w tym miejscu zdecydowanie jasne: „...prawo do owej wolności trwa również w tych, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej: i korzystanie z tego prawa nie może napotykać na przeszkody, jeśli zachowywany jest sprawiedliwy ład publiczny” (nr 2). Innymi słowy, prawo błędu nawet złej wiary pozostaje całkowicie zachowane — z tym samym warunkiem odnośnie porządku publicznego, który obowiązuje przy egzekwowaniu jakiegokolwiek prawa.

I dokument soborowy daje ostateczną rację tego stanowiska, tj. że to „prawo do wolności religijnej ma fundament nie w subiektywnym nastawieniu osoby ale w samej jej naturze” (nr 2) w ten sposób, że nie można go utracić z przyczyny pewnych warunków subiektywnych, które nie zmieniają ani mogą zmienić natury człowieka. Należy więc rozróżnić między przedmiotem a celem prawa. Stary aforyzm: *finis legis non cadit intra legem* ma tu również zastosowanie. Nie wystarczy, że ktoś źle używa swego prawa, by go tego prawa pozbawić — chyba, że co innego na to wskazuje, np. naruszenie porządku publicznego, który jest fundamentalną częścią dobra wspólnego.<sup>15</sup>

Jak już było powiedziane, Sobór dowodzi doktryny o prawie człowieka do wolności religijnej stwierdzając, że „prawo do wolności religijnej jest rzeczywistością zakorzenioną w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem” (nr 2).

Rozważając szczególnie naturę relacji człowieka z Bogiem, dokument taką wyprowadza regułę dla pozycji władzy świeckiej wobec wolności religijnej:

„...akty religijne, którymi ludzie prywatnie i publicznie, z osobistego przekonania zwracają się do Boga, przekraczają swą naturą ziemski i doczesny porządek rzeczy” (nr 3). Stąd „...władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale należy stwierdzić, iż przekracza ona wyznaczone dla niej granice, jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im” (nr 3).

Według tradycyjnej doktryny Kościoła, prawo naturalne jest partycypacją prawa wiecznego, a porządek naturalny — realizacją planu Stwórcy.

<sup>13</sup> Por. A. Bea, *Libertad religiosa y transformaciones sociales*, Razon y Fe 64 (Abril 1964), 341—356.

<sup>14</sup> J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, 170.

<sup>15</sup> Por. F. Belda SJ, *La Declaracion sobre la libertad religiosa*, Razon y Fe 66 (Abril 1966), 361.

Ta realizacja w człowieku dokonuje się w sposób o wiele doskonalszy niż w bytach nierozumnych. Świadomość włącza człowieka twórczo w plan Boży, jeśli świadome działanie odpowiada godności ludzkiej osoby.

„Zadaje się więc gwałt osobie ludzkiej i samemu porządkowi ustanowionemu dla ludzi przez Boga, jeśli odmawia się człowiekowi swobodnego, przy zachowaniu sprawiedliwego ładu społecznego, wyznawania religii w społeczeństwie” (nr 3).

## b) Aspiracje do wolności w świetle Objawienia.

Deklaracja przyznaje, że Objawienie „...nie formułuje wyraźnie prawa do wolności od zewnętrznego przymusu w sprawach religijnych” — ale podkreśla, że Objawienie „za to ujawnia w pełnych wymiarach godność osoby ludzkiej, ukazuje szacunek Chrystusa dla wolności człowieka, przy wypełnianiu przezeń obowiązku uwierzenia słowu Bożemu, i poucza nas, w jakim duchu powinni podejmować wszystkie swoje czyny uczniowie takiego Mistrza” (nr 9).

Przechodząc od tych spostrzeżeń ogólnych, dokument analizuje wolność właściwą aktowi wiary chrześcijańskiej: „Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiara” (nr 10).

Bóg liczy się z godnością ludzkiej osoby, która w Nim ma swój początek. Wzywa do siebie w duchu i prawdzie, wiąże za pomocą sumienia i zobowiązania moralnego a nie przymusu fizycznego (por. nr 11). Wyraźnie okazuje się to w Chrystusie, w którym Bóg się nam objawił.

Chrystus:

- zapraszał i pociągał uczniów cierpliwością (Mt 11, 28—30; Jn 6, 67—68).
- popierał swoje słowo cudami, by umocnić i ubezpieczyć ich wiarę, a nie przez przymuszanie ich (Mt 9, 2—29; Mk 9, 23—24, 6, 5—6),
- ganił niewiarę słuchaczy, zostawiając karę Bogu na dzień sądu (Mt 11, 20—24; Rzym. 12, 19—20; Tes 1, 8).
- zezwalał rość kłakolowi razem z pszenicą do czasu żniw, co nastąpi po wypełnieniu czasów (Mt 13, 30 i 40—42),
- nie chciał być Mesjaszem politycznym, ani panować siłą (Mt 4, 8—10; Jn 6, 15),
- dopełnił objawienia świadectwem swej śmierci na krzyżu: dał świadectwo prawdzie ale nie chciał narzucać jej siłą (Jn 18, 37; Mt 26, 51—53; Jn 18, 36; 12, 32).

Apostołowie pouczeni tą nauką i przykładem, pracowali by przywieść ludzi do Chrystusa nie przymusem a siłą słowa Bożego (1 Kor 2, 3—5; 1 Tes 2, 3—5): z silnym przekonaniem utrzymywali, że Ewangelia jest siłą Bożą dla zbawienia wszystkich wierzących (Rzym 1, 16; 2 Kor 10, 4; Tes 5, 8—9).

Wyeksponowanie klimatu Ewangelii i sposobu postępowania Chrystusa i Apostołów posiada dużą siłę przekonywającą, a jednocześnie wskazuje drogę — zwłaszcza dla teologii epoki soborowej — autentycznego powrotu do źródeł. Jest to niebagatelna zasługa *Deklaracji* wyrosłej z ducha Vaticanum II. Czyniąc jednak refleksję nad historią Ludu Bożego, *Deklaracja* zauważa z lojalnością i zgodnie z prawdą, że „choć w życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawiał się sposób postępowania niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny, zawsze jednak trwała w Kościele nauka, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary” (nr 12).

Wyznanie bolesne, ale szczere — akcent samokrytyki Kościoła. Podobne wyznanie — acz w innym kontekście — ma miejsce w Konstytucji *Gaudium et Spes*: „Dlatego niech wolno będzie uznać się nad niektórymi postawami

umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno zrozumiałej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywołałszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawiania wiary i wiedzy" (nr 36).

Przeanalizowawszy to, Sobór konkluduje, że w konsekwencji doktryna, według której w tym dokumencie „uznaje i popiera zasadę wolności religijnej jako harmonizującą z godnością ludzką i objawieniem Bożym”, jest wyrazem wierności Kościoła „prawdzie ewangelicznej” oraz „ślodom Chrystusa i Apostołów” (nr 12).

Jest to podwójnie ważna konkluzja:

- przede wszystkim upewnia wiernych, którym doktryna tego dokumentu może się w ten sposób wydawać nową i mało zgodną z tradycją,
- nadto z drugiej strony ta konkluzja oddaje na służbę w obronie wolności religijnej — cały ciężar 2000 lat trwającego autorytetu tradycji Kościoła.<sup>16</sup>

Reasumując: warto może wyeksponować istotne elementy dokumentu wyłożone w nr 2, akapit 1. Są to:

- 1) Każda osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej.
- 2) To prawo ma za swój przedmiot czy treść — wolność od przymusu, który płynie od jednostek, grup społecznych czy władz publicznych.
- 3) Tę wolność rozumie się w dwojakim sensie:
  - a) — nikt\*nie może być zmuszany w sprawach religii do działania wbrew własnemu sumieniu,
  - b) — nikomu nie wolno przeszkadzać — w tej materii i w słusznych granicach — w działaniu zgodnie z tym sumieniem, tak prywatnie jak publicznie, tak indywidualnie jak grupowo.
- 4) To prawo ma swą podstawę w godności osoby ludzkiej, która może być poznana tak w świetle Objawienia jak i za pośrednictwem rozumu.
- 5) To prawo domaga się uznania i usankcjonowania przez dyspozycje prawne każdej społeczności politycznej.<sup>17</sup>

#### 4. Znaczenie Deklaracji

Już na I Sesji Vaticanum II było wiadomo, że Sobór zajmie się — wedle rozróżnienia kard. Suenensa — Kościołem *ad intra* i *ad extra*. Był to olbrzymi zwrot — dotąd sobory zajmowały się przeważnie sprawami *ad intra*. Niewątpliwie zadecydowała o tym zastosowana metoda — metoda dialogu. Spontaniczna u J a n a XXIII, przeszła fazę zobiektywizowaną u P a w ł a VI, by stać się oficjalną doktryną Kościoła.<sup>18</sup>

Na tym tle — *Ecclesia ad extra* — zrodził się schemat o ekumenizmie, o religiach niechrześcijańskich i o Kościele w świecie współczesnym. Swoistą ewolucję przeszła *Deklaracja o wolności religijnej*. Zaczęła swoje losy od roli aneksu (rozdział V) do schematu o ekumenizmie (na II Sesji) mając na uwadze sprawy raczej wewnątrz chrześcijańskie, choć potępiała karę śmierci z powodów religijnych czy dyskryminację ludzi lub narodów ze względu na pochodzenie, kolor skóry czy krew. Dyskusja soborowa nadała jej zupełnie inne znaczenie — znaczenie ogólnoludzkie, a *Deklaracja* stała się pozycją dla siebie, rezygnując z usługowej tylko roli względem ekumenizmu, choć nie przez to nie utraciła ze znaczenie dla ruchu ekumenicznego, nie można bowiem mówić o ekumenizmie jeśli się nie zaakceptuje zasady wolności reli-

<sup>16</sup> Por. A. B e a, *La Iglesia ...*, art. cyt., 473.

<sup>17</sup> Por. P. P a v a n, *Le droit à la liberté religieuse dans la déclaration conciliaire*, Concilium (wyd. franc.) nr 18, 36—37.

<sup>18</sup> Enc. *Ecclesiam suam* P a w ł a VI pokazuje, co Kościół rozumie przez dialog.

gijnej. „W skali światowej niewątpliwie ta Deklaracja jest dokumentem soborowym, któremu demokratyczna ludzkość najżywiej przykłaśnie. Usuwam bowiem główną przyczynę nieufności, jaką świat żywi wobec Kościoła”<sup>19</sup>. Sam fakt że stosunkowo silna opozycja walczyła aż do końca, świadczy o tym, jak poważny zwrot wchodził w grę.<sup>20</sup>

Zresztą trzeba przyznać, że w ciągu ostatniej fazy debat soborowych, ojcowie, prawie jednomyślnie byli zdania, że dziś musi się przyznać prawo do wolności w sprawach religijnych wszystkim ludziom. Niemniej rozbieżność ujawniła się w motywacji tego prawa:

— mniejszość Ojców — solidna i zwarta — utrzymywała, że wolność religijna, rozumiana w sensie przedstawionym (nr 2, akapit 1) winna być rozważana jako pozytywne, cywilne prawo, usankcjonowane motywami dobra wspólnego. Te motywy według nich polegają na trzech zwłaszcza faktach, charakterystycznych dla sytuacji historycznej dzisiaj:

- pluralizmu religijnego,
- głębokiej współzależności wszystkich wspólnot politycznych na świecie,
- coraz większej wrażliwości ludzi na sprawy religijne.

Dorzucali jednak, że to prawo mogłoby — w przypadku, gdyby sytuacja historyczna uległa zmianie, przestać ewentualnie istnieć. Większość natomiast Ojców uznawała, że wolność religijna powinna być rozważana jako podstawowe, wrodzone prawo osoby, ważne zawsze i wszędzie. *Deklaracja* wyraża w terminach zupełnie jasnych stanowisko tej większości. Zdanie: „To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne” (nr 2), wyraźnie uwydatnia, że to prawo, obywatele mają już jako osoby i że w konsekwencji powinno tylko być wzmocnione prawem cywilnym.<sup>21</sup>

Choć Sobór wyraźnie się zastrzega, że nie chodzi tu o nowości i odejście od tradycji — niewątpliwie trzeba stwierdzić, że mamy tu do czynienia z przesunięciem akcentów, a już to zmienia u samych podstaw postawę Kościoła wobec świata. Te nienowe tematy w doktrynie Kościoła nigdy dotąd nie zostały wyrażone z taką siłą, a to musi przynieść rozliczne konsekwencje w dziedzinie struktur Kościoła i jego życia wewnętrznego.<sup>22</sup>

„Przyjmując za zasadę wolność religijną i opowiadając się za nią, Kościół przestaje tym samym traktować ludzi, którzy nie wyznają prawdy, jako błądzących, których można co najwyżej znosić i tolerować, lecz uznaje ich, w ich wolności danej od Boga. Tekst ten jest więc warunkiem wstępnym wszelkiego dialogu, zarówno w węższym jak i szerokim sensie. Tylko bowiem, gdy partner jest traktowany poważnie, a jego wolność naprawdę uznana, dialog może być autentyczny”.<sup>23</sup>

Wypada w dialogu zaafirmować tego, z kim się on toczy — mówił w auli soborowej abp Wojtyła. Dialog wymaga szczerości i szacunku wobec

<sup>19</sup> E. H. Schillebeeckx, *art. cyt.*, 843.

<sup>20</sup> Definitywne głosowanie nad *Deklaracją* w dniu promulgacji 7. 12. 1965 miało przebieg: na 2386 głosów — „za” było 2308, „przeciw” 70, nieważnych — 8, podczas gdy w decydującym o losach *Deklaracji* głosowaniu — 19. 11. 1965 na 2216 głosów — „za” było 1954, „przeciw” 249, nieważnych 13.

<sup>21</sup> Por. P. Pavan, *art. cyt.*, 37. — Szerokie omówienie doktrynalne i historyczne tych dwu postaw daje jeden z twórców schematu o wolności religijnej John Courtney Murray SJ w art. *The Problem of Religious Freedom*, *Theological Studies* 25 (1964) 503—575. Art. z małymi skrótami (w części historycznej) ukazał się w polskim tłumaczeniu *Problem wolności religijnej na Soborze*, *Zycie i myśl* 16 (1966) nr 11, 50—81.

<sup>22</sup> Por. J. Zabłocki, *art. cyt.*, 102.

<sup>23</sup> L. Vischer, *Zmiany w Kościele rzymskokatolickim*, *Znak* 18 (1966) 995.

partnera i jego przekonania, a te znalazły w *Deklaracji* swoje najgłębsze podstawy. I chyba ważniejsza jest postawa i duch *Deklaracji* niż jej poszczególne idee i detale. Stąd i postawa członków Kościoła nie powinna być talmudyczna.

Jednym z powodów, który pociąga uwagę ku *Deklaracji*, jest jej ton głęboko religijny — nic z deklaracji politycznej, nic z pragmatyzmu. Jest przejawem rezygnacji z tego, co bywa określane jako metody triumfalizmu i środków bogatych, popieranym przez *brachium saeculare* i klątwy, a przy tym usuwa choćby cień podejrzenia, że Kościół katolicki kieruje się podwójnymi zasadami przy praktycznym rozwiązaniu problemu wolności religijnej. Wielu ludzi stojących poza Kościołem żywi głębokie przekonanie, że katolicyzm tam, gdzie jest słaby i nie posiada wpływów politycznych, opowiada się za wolnością religijną, gdzie zaś stanowi większość — mówi tylko o prawach do prawdy. *Deklaracja* podcina takie przekonanie u samych podstaw, ujawniając ideę służebności Kościoła wobec człowieka i świata.<sup>24</sup>

Godność osoby ludzkiej i przyznanie jej wrodzonego prawa do wolności jest bazą, skąd płyną wnioski doktrynalne. Ogromne pogłębienie widzenia naturalnego i teologicznego: człowiek i jego godność osobowa. Oznacza to chyba koniec tego kierunku moralności, który za jedyną cnotę uważał posłuszeństwo „a jedyny grzech widział w ciebie. Tu wychodzi się od człowieka, by dojść do Chrystusa, a przez Chrystusa do Boga.

Stąd dominująca postawa, to postawa respektu:

- wobec człowieka w ogóle
- wobec braci odłączonych
- wobec niechrześcijan
- wobec niewierzących

Respekt nie jest niczym innym jak praktycznym uznaniem godności „drugiego”. Ta postawa respektu kulminuje w respekcie dla Boga, w akceptacji Jego tajemnych przeznaczeń, przede wszystkim w tym, co dotyczy zbawienia ludzi.

Istnieją dwie postawy przeciwne postawie respektu: — pierwszą jest postawa obojętności. Jest brakiem szacunku — szacunku praktycznego — względem „drugiego”. Tym „drugim” może być ktoś podobny, wyższy lub niższy, może być sam Bóg. Odrzuca się tu wszelkie prawo, wszystko, co wiąże możliwość działania według własnych upodobań. Jest to egoizm, koncentrowanie się na sobie bez spojrzenia na innych, chyba jako na przedmioty, które mogą być obrócone na środki do własnych celów.

Druga postawa to duch panowania. Chodzi o narzucanie swojej prawdy. Uważa się ją za ubraną w opatrnościową misję, która nadaje jej ważności. To inna forma egoizmu — pragnienie autoafirmacji, która nie będąc skoncentrowaną na Bogu, nie dowierza skuteczności Ewangelii, chce ją wzmacnić za pomocą przymusu.<sup>25</sup>

*Deklaracja* nie ma nic z tych postaw. Tylko respekt względem Boga i drugiego człowieka pozwala pojąć jej zawartość. Jest prawdą, która w swej części I (nr 2—8) opiera się o racje rozumowe dla wolności religijnej. Człowiek dobrej woli — niewierzący czy o religijności nieskrystalizowanej — zgodzi się na jej zawartość. Ale zrozumienie całego dokumentu wymaga ducha chrześcijańskiego.

Niewątpliwie zasada wolności religijnej wprowadza pewne ryzyko. Może dać okazję, że niektórzy nie będą słuchać głosu sumienia, a z korelacji: wolność — odpowiedzialność, wyakcentują tylko tę pierwszą lub popadną w błąd. Jest to dramat kondycji człowieka. Weszliśmy w tajemnicę wolności i mu-

<sup>24</sup> Por. Zb. Czajkowski, *Ostatnia Sesja Vaticanum II*, Warszawa 1966, 6—7.

<sup>25</sup> Por. F. Belda, *art. cyt.*, 357.

simy skłonić głowę uznając naszą przygodność, i ograniczenie. Sobór w *Deklaracji* stawia i liczy na dojrzałą odpowiedzialność. Nie wolno zatem przeczyć wielkości wolności, która, jeśli czyni możliwym upadek, również — i to głównie — czyni możliwym przyjęcie odpowiedzialne naszych obowiązków moralnych i religijnych.

Zasada wolności religijnej dopomaga stworzyć taki stan rzeczy, który pozwala ludziom usłyszeć wezwanie do wiary chrześcijańskiej, przyjąć ją spontanicznie i wyznawać czynnie w całym swym życiu! Można powiedzieć, że wolność religijna przygotowuje drogi Łaski.

O. EUGENIUSZ GAWĘŁ OP