Stawanie się wspólnotą

ChAT
Wydawnictwo
Naukowe

Jerzy Sojka

Stawanie się wspólnotą

Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

Warszawa 2021

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe ChAT, Warszawa 2021

Autor dzieła: *Jerzy Sojka ORCID 0000–0003–1154–5658*
Tytuł dzieła: *Stawanie się wspólnotą. Wieczerza Pańska jako „nota ecclesiae" w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej*

Recenzenci: *ks. dr hab. Rajmund Porada, prof. UO; prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński*
Opracowanie redakcyjne: *Monika Mendroch-Karbowska*
Opracowanie typograficzne: *Sławomir Chwastek*
Projekt okładki: *Bożena Giemza*
Zdjęcie główne na okładce: LWF/Albin Hillert
Zdjęcie autora na okładce: LWF/Albin Hillert

ISBN: 978–83–60273–57–9

DOI: 10.36124/isbn.9788360273579

Wydanie pierwsze, Warszawa 2021

Wydawnictwo Naukowe
Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie
ul. Władysława Broniewskiego 48
01–771 Warszawa
e-mail: wydawnictwo@chat.edu.pl

Nakład: 120 egz.
Druk i oprawa:
PARTNER POLIGRAFIA Andrzej Kardasz
ul. Szosa Baranowicka 77
15–523 Białystok

Spis treści

Wykaz skrótów 9

1. Wstęp 15
1.1. Uwagi wstępne 15
1.2. Problem badawczy 21
1.3. Materialna baza pracy i stań badań 27
1.4. Metoda i struktura pracy 34
1.5. Uwagi końcowe i podziękowania 36

2. Rozpoznawanie i uznanie istniejącej wspólnoty. Problem wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL 39
2.1. Zgromadzenie Ogólne w Lund (1947) i Hanowerze (1952) 41
Podsumowanie 43
2.2. Od Hanoweru po Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis (1957) 44
Podsumowanie 49
2.3. „Wielka debata" (1959–1961) 51
Podsumowanie 58
2.4. Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach (1963) 59
Podsumowanie 73
2.5. Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970) 75
Podsumowanie 80
2.6. Od Evian po Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam (1977) 82
Podsumowanie 87
2.7. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Dar es Salaam i Budapeszcie 89
Podsumowanie 100
2.8. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie 102
Podsumowanie 107
2.9. Podsumowanie 109

3. Pogłębianie rozumienia wspólnoty. ŚFL jako wspólnota – *communio – koinonia* 115
3.1. Pojęcie „wspólnoty" w dokumentach Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie ... 118
Podsumowanie 122
3.2. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Budapeszcie i Kurytybie 123
Podsumowanie 148
3.3. Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie (1990) 149
Podsumowanie 160
3.4. Od Kurytyby po Zgromadzenie Ogólne w Hong-Kongu (1997) 161
Podsumowanie 167
3.5. Projekt studyjny „Kościół jako wspólnota" 167
Podsumowanie 174

3.6. Od Hong-Kongu po Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg (2003) 175
Podsumowanie 188
3.7. Od Winnipeg do Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie (2010) 189
Podsumowanie 213
3.8. Od Stuttgartu do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017) 214
Podsumowanie 264
3.9. Podsumowanie 265

4. Odkrywanie wspólnoty w perspektywie Kościoła powszechnego. Ekumeniczne zobowiązanie ŚFL 271
4.1. Zgromadzenia Ogólne w Lund (1947) i Hanowerze (1952) 274
Podsumowanie 277
4.2. Od Hanoweru po Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis (1957) 278
Podsumowanie 285
4.3. Od Minneapolis po Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach 285
Podsumowanie 297
4.4. Od Helsinek po Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970) 297
Podsumowanie 307
4.5. Od Evian do Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam (1977) 308
Podsumowanie 319
4.6. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Dar es Salaam (1977) i Budapeszcie (1984) 320
Podsumowanie 330
4.7. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie (1984) 331
Podsumowanie 337
4.8. Od Budapesztu po Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie (1990) 338
Podsumowanie 352
4.9. Od Kurytyby po Zgromadzenie Ogólne w Hong-Kongu (1997) 353
Podsumowanie 363
4.10. Od Hong-Kongu po Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg (2003) 364
Podsumowanie 373
4.11. Od Winnipeg po Zgromadzenie Ogólne w Stuttgarcie 374
Podsumowanie 391
4.12. Od Stuttgartu do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017) 392
Podsumowanie 408
4.13. Podsumowanie 409

5. Nauka praktycznych konsekwencji bycia wspólnotą. Walka z apartheidem i zobowiązanie etyczne 417
5.1. Sprzeciw Światowej Federacji Luterańskiej wobec apartheidu 418
5.1.1. Problem rasizmu w publikacjach ŚFL przed Zgromadzeniem Ogólnym w Evian (1970) 419
Podsumowanie 423
5.1.2. Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970) 424
Podsumowanie 427

5.1.3. Okres po Zgromadzeniu Ogólnym w Evian 428
Podsumowanie 432
5.1.4. Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam (1977) 433
Podsumowanie 446
5.1.5 Okres po Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam 448
Podsumowanie 463
5.1.6. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie 464
Podsumowanie 473
5.1.7. Po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie 475
Podsumowanie 477
5.1.8. Podsumowanie 477
5.2. Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* podstawą zobowiązania etycznego – refleksja ogólna 479
5.2.1. Roszczenie etyczne wynikające z Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* od Zgromadzenia Ogólnego w Lund (1947) po Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie (1984) 479
Podsumowanie 488
5.2.2. Implikacje etyczne *communio* – od Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984) po Zgromadzenie Ogólne w Windhoek (2017) 490
Podsumowanie 515
5.2.3. Podsumowanie 517

6. Zakończenie 521

7. Bibliografia 533
7.1. Źródła 533
7.1.1. Publikacje ŚFL 533
7.1.2. Dokumenty ekumeniczne 564
7.1.3. Pozostałe 568
7.2. Opracowania 573
7.3. Literatura pomocnicza 578

Summary 587

Zusammenfassung 599

Aneks 1: Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez III Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej [fragmenty] 611

Aneks 2: Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras. Rezolucja V Zgromadzenia Ogólnego w Evian (1970) 615

Aneks 3: Modele jedności. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Dar es Salaam (1977) 617

Aneks 4: Południowa Afryka – integralność konfesyjna. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej 621

Aneks 5: Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej. Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984) 623

Aneks 6: Oświadczenie na temat „celu jedności". Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984)..... 625

Aneks 7: „Słyszałem krzyk mojego ludu..." Posłanie VIII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Kurytybie (1990) [fragmenty] 627

Aneks 8: Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja) [fragmenty] 637

Aneks 9: Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja, wraz ze zmianami przyjętymi na III Zgromadzeniu Ogólnym 1957, Minneapolis, Stany Zjednoczone, i IV Zgromadzeniu Ogólnym 1963, Helsinki, Finlandia) [fragmenty] 639

Aneks 10: Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja, wraz ze zmianami przyjętymi na III Zgromadzeniu Ogólnym 1957, Minneapolis, Stany Zjednoczone, IV Zgromadzeniu Ogólnym 1963, Helsinki, Finlandia, V Zgromadzeniu Ogólnym 1970, Evian, Francja, VI Zgromadzeniu Ogólnym 1977, Dar es Salaam, Tanzania, i VII Zgromadzeniu Ogólnym 1984, Budapeszt, Węgry) [fragmenty] 643

Aneks 11: Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia) [fragmenty] 647

Aneks 12: Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia, wraz ze zmianami przyjętymi przez IX Zgromadzenie Ogólne 1997, Hong-Kong, XI Zgromadzenie Ogólne 2010, Stuttgart, Niemcy, i XII Zgromadzenie Ogólne 2017, Windhoek, Namibia) [fragmenty] 651

Wykaz skrótów

ACA	„Obrona Wyznania augsburskiego"
AS	„Artykuły szmalkaldzkie"
BEM	*Baptism, Eucharist, Ministry* – dokument ŚRK, Lima 1982, (tłum. polskie: Komisja „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy" (1982)*, tłum. W. Hryniewicz i in., w: *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, wyd. II poprawione i uzupełnione, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin 2012, s. 16–68.)
BKE[1]	*Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 2014
BSELK	*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014
BSELK-QM1	*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Qellen und Materialen*, t. 1, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014
BUDAPESZT	*„In Christus – Hoffnung die Welt" Offizieler Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn 22. Juli-5. August 1984*, red. C.H. Mau, „LWB-Report" t. 19/20: 1985
CA	„Wyznanie augsburskie"
DAR ES SALAAM[DE]	*Daressalam 1977. In Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieler Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. H.-W. Hensler, G. Thomas, Frankfurt am Main brw.
DAR ES SALAAM[ENG]	*In Christ – a new community. The proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation. Dar-es-Salaam, Tanzania. June 13–25, 1977*, red. A. Sovik, Geneva 1977

DK	„Duży katechizm"
EVIAN	*Evian 1970. Offizieler Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, opr. Ch. Krause, W. Müller-Römheld, Witten-Berlin 1970
FC Ep	„Formuła Zgody. Epitome"
FC SD	„Formuła Zgody. Solida Declaratio"
FELKSA	Federacja Ewangelicko-Luterańskich Kościołów w południowej Afryce (*Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika*).
HANOWER[1]	*Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Hannover 1952*, Hannover 1952
HANOWER[2]	*Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Studiendokumente. Vollversammlung des Lutherischen Weltdundes 25. bis 3. Juli 1952 Hannover Deutschland*, red. C.E. Lund-Quist, Genf brw.
HELSINKI	*Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli – 11. August 1963*, Berlin-Hamburg 1965
HONG-KONG	*Im Christus – zum Zeugnis berufen. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Hong-Kong 8.-16. Juli 1997*, Genf brw.
ILC	Międzynarodowa Rada Luterańska [*International Lutheran Council*].
KL	„Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 (Konkordia leunberska)"
KURYTYBA	*„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Offizieler Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWB-Report" t. 28/29: 1990, s. 217–221
KWKL	*Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 2003
LCMS	Kościół Luterański Synodu Missouri [*The Lutheran Church Missouri Synod*]
LR	*Lutherische Rundschau*, Hamburg 1951–58; Stuttgart 1958–1977

LUND	*Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly Lund, Sweden June 30 - July 6, 1947*, Philadelphia 1948
MINNEAPOLIS[1]	*Offizieller Bericht der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis – Minnesota – USA 15.-25. August 1957*, München 1958
MINNEAPOLIS[2]	*Die theologische Arbeit in Minneapolis. Referate, Kommentare und Dokumente der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. E. Kinder, Berlin 1958
MK	„Mały katechizm"
NRD	Niemiecka Republika Demokratyczna
RELIGIA	*Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1–10, Warszawa 2002–2004. Wydanie elektroniczne: t. 10. W pracy odwołano się do wydania elektronicznego.
RPA	Republika Południowej Afryki
SiDE	*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, Warszawa 1983–
STATUT[BUDAPESZT]	*Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Mit der Änderungen der Siebten Vollversammlung, 1984)*, w: *„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWB-Report" t. 28/29: 1990, s. 217–221 (tłum. polskie art. I-IV zob. Aneks 10, s. 643–645)
STATUT[DAR ES SALAAM]	*Verfassung des LWB*, w: *Von Daressalam nach Budapest 1977–1984*, „LWB-Report" t. 17/18 April 1984, s. 407–412
STATUT[HELSINKI]	*Der Verfassung mit den Änderungen vom 10. August 1963*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 206–211 (tłum. polskie art. I-IV zob. Aneks 9, s. 643–645)
STATUT[HONG-KONG]	*Constitution of the Lutheran World Federation = Verfassung des Lutherischen Weltbundes*, w: *From Winnipeg to Stuttgart 2003–2010. The Report of the General Secretary on behalf of the Council*, Geneva 2009, s. 146–156
STATUT[KURYTYBA]	*Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien)*, w: *„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Offizieler Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N. A. Hjelm, „LWB-Report" t. 28/29: 1990, s. 217–221 (tłum. polskie: *Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie*

	Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia), tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 43–47; tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 11, s. 647–649)
STATUT^{LUND}	*Amended Constitution*, w: *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly Lund, Sweden June 30 – July 6, 1947*, Philadelphia 1948, s. 100–104 = *Die Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Ersten Vollversammlung, 1947, Lund, Schweden)*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, red. J.H. Schjørring i in., Hannover 1997, s. 465–468 (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 8, s. 637–638)
STATUT^{MINNEAPOLIS}	*Die gegenwärtige Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Inkraft bis einschliesslich 9. August 1964)*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 202–206
STATUT^{STUTTGART}	*Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997 and by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010)*, w: *LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. Handbook*, Geneva 2017, s. 44–50 = *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten LWB-Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien, mit den von der Neunten LWB-Vollversammlung 1997 in Hongkong und der Elften Vollversammlung, Stuttgart, Deutschland, 2010, angenommenen Änderungen)*, w: *Zwölfte LWB-Vollversammlung Windhuk, Namibia, 10. – 16. Mai 2017. Handbuch*, Geneva 2017, s. 44–50
STATUT^{WINDHOEK}	*Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, China, 1997, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, Germany, 2010, and by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_en.pdf (dostęp: 29.04.2020) = *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten LWB-Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien, mit den von der Neunten LWB-Vollversammlung 1997 in Hongkong, der Elften LWB-Vollversammlung 2010 in Stuttgart, Deutschland, und der Zwölften LWB-Vollversammlung 2017 in Windhuk, Namibia, angenommenen Änderungen)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_de.pdf

	(dostęp: 29.04.2020); (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 12, s. 651–653)
STUTTGART	*Give Us Today Our Daily Bread. Official Report LWF Eleventh Assembly Stuttgart, Germany, 20–27 July 2010*, Geneva 2010
ŚAKR	Światowy Alians Kościołów Reformowanych (*World Alliance of Reformed Churches*).
ŚFL	Światowa Federacja Luterańska [*Lutheran World Federation/ Lutherische Weltbund*]
ŚRK	Światowa Rada Kościołów [*World Council of Churches*]
Traktat	„Traktat o władzy i prymacie papieża"
USA	Stany Zjednoczone Ameryki
VELKSWA	Zjednoczony Ewangelicko-Luterański Kościół w Południowo-Zachodniej Afryce (*Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika*)
WA	*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009
WA DB	*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Deutsche Bibel*, Weimar 1906–1960
WINDHOEK	*LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017 „Liberated by God's Grace". Assembly Report*, Geneva 2017
WINNIPEG	*Zur Heiligung der Welt. Offizieller Bericht Zehnte Vollversammlung des LWB Winnipeg, Kanada, 21.–31. Juli 2003*, Genf 2005
WKEE	Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie

Sigla biblijne pochodzą z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opr. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2000, s. 13.

1. Wstęp

1.1. Uwagi wstępne

„Założona w 1947 roku Federacja jest światową wspólnotą 148 Kościołów członkowskich z 75 milionami członków w 99 krajach. Dzielimy wspólne dziedzictwo luterańskie, ukształtowane przez różnorodne konteksty, w których doświadczamy wyzwalającej łaski Bożej i świadczymy o niej"[1] – tak Światowa Federacja Luterańska [*Lutheran World Federation/Lutherische Weltbund*] przedstawia się w swojej strategii na lata 2019–2024. Jest to największa międzynarodowa organizacja zrzeszająca Kościoły tradycji luterańskiej. Jej Kościoły członkowskie gromadzą obecnie ponad 7 milionów członków[2].

Federacja powstała, jak wskazano wyżej, w 1947 r. w czasie I Zgromadzenia Ogólnego w Lund. Była ona kontynuacją działań zjednoczeniowych w luteranizmie rozpoczętych jeszcze w XIX wieku. W kontekście niemieckim,

[1] *With Passion for the Church and for the World. LWF Strategy 2019–2024*, Geneva 2018, s. 5 (tłum. E. Sojka, tłumaczenie niepublikowane, w archiwum autora). Por. encyklopedyczne ujęcia Światowej Federacji Luterańskiej: K Karski, *Światowa Federacja Luterańska*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003; G. Gaßmann, *Lutherischer Weltbund*, w: *Theologische Realenzyklöpadie*, red. G. Müller, t. 21, Berlin – New York 1991, s. 616–620; K. Gäfgen-Track, *Lutherische Weltbund*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. H.D. Betz i in., t. 5, wyd. 4, Tübingen 2002, szp. 604–606; H.H. Harms, *Lutherische Weltbund*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 3, red. K. Galling i in., t. 1–6, Tübingen 1960, szp. 527–529; E.L. Brand, *Lutherische Weltbund*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, wyd. E. Fahlbusch i in., t. 3, wyd. 3 (Neufassung), Göttingen 1992, szp. 209–212.

[2] Według aktualnych danych prezentowanych na oficjalnej stronie www ŚFL (*About the LWF*, https://www.lutheranworld.org/content/about-lwf; dostęp: 20.03.2021). Ostatnie dostępne szczegółowe dane statystyczne, z podziałem na poszczególne Kościoły, pochodzą z 2019 r. (zob.: *The Lutheran World Federation – 2019 Membership Figures. Summary*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/lwi-2019-statistics-en-20200825.pdf; dostęp 20.03.2021). Według nich najliczebniejsze Kościoły członkowskie Federacji to: Etiopski Ewangelicki Kościół Mekane Yesus [*The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus/Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus*] (ponad 10 mln członków); Ewangelicko-Luterański Kościół w Tanzanii [*Evangelical Lutheran Church in Tanzania/Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania*] (prawie 8 mln członków) oraz Kościół Szwecji [*Church of Sweden/Schwedische Kirche*] (5,9 mln członków).

a z czasem także z udziałem Skandynawów i Amerykanów, od 1872 działała Ogólna Konferencja Ewangelicko-Luterańska [*Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*][3]. Wraz z amerykańskimi luteranami, którzy jednoczyli się w ramach Narodowej Rady Luterańskiej [*National Lutheran Council*][4] dała ona w 1923 początek bezpośredniemu poprzednikowi ŚFL – Światowemu Konwentowi Luterańskiemu [*Lutheran World Convention/Lutherische Weltkonvent*][5]. Po II wojnie światowej Konwent przekształcił się w ŚFL[6].

Powyżej przytoczona autodefinicja ŚFL wskazuje, że jest ona organizacją luterańską. O takim jej charakterze przesądzają jej podstawy doktrynalne, które w Statucie przyjętym w Lund ujęto w artykule II następująco: „Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki, oraz traktuje wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione «Wyznanie augsburskie» i Katechizm Marcina Lutra za czysty wykład Słowa Bożego"[7]. Artykuł II w brzmieniu obecnie obowiązującej wersji Statutu niewiele odbiega od tego pierwotnego sformułowania: „Światowa Federacja Luterańska wyznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i normę swojej nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w księgach wyznaniowych Kościoła Luterańskiego, szczególnie w niezmienionym «Wyznaniu augsburskim» i w «Małym katechizmie» Marcina Lutra, widzi ona czysty wykład Słowa Bożego"[8]. Względem wersji z Lund należy odnotować po pierwsze uzupełnienie o odniesienie do

[3] Na temat Ogólnej Konferencji Ewangelicko-Luterańskiej zob.: P. Fleisch, *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, Berlin 1956; W. Kahle, *Wege zur Einheit im Luthertum von der ersten allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents*, w: W. Kahle i in., *Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, s. 157–208; S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln-Graz 1957 s. 141–171.

[4] Na temat działań zjednoczeniowych luteran w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej zob.: S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 252–315; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism. An American perspective*, Philadelphia 1982, s. 46–78.

[5] Na temat Światowego Konwentu Luterańskiego zob.: S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 335–354; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism…*, s. 70–349.

[6] Na temat prehistorii ŚFL Zob. także: K. Schmidt-Clausen, *Vorgeschichte des Lutherische Weltbundes*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 168–186; J.H. Schjøring. *Die lutherische Kirchen in der Welt von heute. Die Gründung des Lutherische Weltbundes*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 16–48; E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988, s. 22–38; S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 354–363; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism…*, s. 350–401.

[7] STATUT^{LUND}, art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[8] STATUT^{WINDHOEK}, art. II (tłum. polskie: Aneks 12, s. 652).

trzech ekumenicznych wyznań wiary. Chodzi o wyznania starożytnego Kościoła ujęte w zbiorze luterańskich ksiąg wyznaniowych – „Księdze zgody”[9], tj. nicejsko-konstantynopolitańskiego, apostolskiego i atanazjańskiego. Po drugie zaś dwa doprecyzowania. Uściślono, że chodzi o niezmienione „Wyznanie augsburskie”, a więc jego wersję z 1530 r., oraz „Mały katechizm” Marcina Lutra.

Cele organizacji, ujmowane w III art. Statutu, obejmowały pięć zasadniczych obszarów: 1. świadectwo wobec świata o Ewangelii o Jezusie Chrystusie, 2. rozwój pracy studyjnej wśród luteran, 3. wspieranie zaangażowania na rzecz jedności chrześcijaństwa, 4. wspieranie luterańskiej działalności misyjnej, 5. wsparcie pracy diakonijnej na rzecz potrzebujących[10]. Obecnie obowiązująca wersja Statutu definiuje cele ŚFL następująco: „Światowa Federacja Luterańska: a. wspiera zjednoczone świadectwo o Ewangelii o Jezusie Chrystusie i umacnia Kościoły członkowskie w wykonywaniu nakazu misyjnego i w ich staraniach o jedność światowego chrześcijaństwa; b. na całym świecie pośród Kościołów członkowskich wspiera działalność diakonijną, łagodzenie ludzkiej nędzy, promocję pokoju i praw człowieka, sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, dbałość o zachowanie Bożego stworzenia i wzajemne dzielenie się zasobami; c. poprzez wspólne studia wspiera wspólnotę [*communion*] i samorozumienie Kościołów członkowskich i pomaga im w pełnieniu wspólnych zadań”[11].

Powyższe podsumowanie zasadniczych treści Statutu ŚFL pomija kwestię zdefiniowania istoty Federacji. Wrócimy do niej niżej w kontekście zasadniczego pytania badawczego, którego naświetleniu poświęcone jest niniejsze opracowanie. Tak nakreślony obraz ŚFL należy uzupełnić o krótki szkic jej struktury. Odwoływać się on będzie do aktualnie obowiązującej wersji Statutu[12] i przepisów wykonawczych[13]. Prezentację należy rozpocząć od

[9] Szerzej na temat luterańskich ksiąg wyznaniowych zob.: J. Sojka, *Widzialne Słowo. Sakramenty z luterańskiej „Księdze zgody”*, Warszawa 2016, s. 78–90.

[10] Por.: STATUT^{LUND}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638); STATUT^{HELSINKI}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640); STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644); STATUT^{KURYTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

[11] STATUT^{WINDHOEK}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 12, s. 652).

[12] STATUT^{WINDHOEK}, art. VI–XIV.

[13] *Bylaws of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem-Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart, Germany, 2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010, by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010, by the LWF Council 2012, Bogotá, Colombia, by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017 and by the LWF Council 2018, Geneva, Switzerland)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lwf_bylaws_en.pdf (dostęp: 8.02.2020).

Zgromadzenia Ogólnego [*Assembly/Vollversammlung*], następująco opisanego w autoprezentacji Federacji zawartej w raporcie na ostatnie Zgromadzenie Ogólne w Windhoek (2017): „Najwyższym organem [Federacji] jest Zgromadzenie Ogólne, które odbywa się zwykle co sześć lat z delegatami ze wszystkich Kościołów członkowskich. Uczestnicy zgromadzenia udzielają ogólnych wskazówek na temat pracy ŚFL i wspólnie pielęgnują życie wspólnoty poprzez nabożeństwa i dzielenie się doświadczeniami, radościami i wyzwaniami. Zgromadzenie decyduje o Statucie ŚFL. Zgromadzenie wybiera prezydenta [*President/Präsident*] ŚFL i Radę [*Council/Rat*]"[14]. Zgromadzenia Ogólne są kluczowymi wydarzeniami w życiu Federacji. Jak zauważa Karol Karski: „Historię ŚFL można prześledzić na podstawie oficjalnych sprawozdań jej Zgromadzeń Ogólnych"[15]. Dotychczas takich spotkań światowego luteranizmu odbyło się dwanaście[16]:

- I Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1947 r. w Lund (Szwecja) pod hasłem[17]: „Kościół luterański w dzisiejszym świecie *[Die lutherische Kirche in der Welt von heute/The Lutheran Church in the World Today]*"[18].
- II Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1952 r. w Hanowerze (Niemcy) pod hasłem: „Żywe Słowo w odpowiedzialnym Kościele [*Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche/The Living Word in a Responsible Church*]"[19].
- III Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1957 r. w Minneapolis (USA) pod hasłem: „Chrystus uwalnia i jednoczy [*Christus befreit und eint/Christ Frees and Unites*]"[20].

[14] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report*, Geneva 2017, s. 14n.

[15] K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 180.

[16] Pierwszych osiem z nich scharakteryzowano w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 303–369.

[17] Tłumaczenia haseł Zgromadzeń Ogólnych od Lund do Hong-Kongu za: *50 lat Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 1997, z. 14, s. 14–17. Wyjątki stanowią hasła Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam, gdzie podobnie jak w całej pracy niemiecki termin *Gemeinschaft* oddano jako „wspólnota", a nie jak proponuje przywoływane źródło jako „społeczność", oraz hasła zgromadzenia w Kurytybie, które odwołuje się do tekstu biblijnego 2 Mż 3,7, gdzie przy wyborze wersji tłumaczenia kierowano się zgodnością z tekstem tego fragmentu ujętym w Biblii warszawskiej (por. polskie tłumaczenie „Posłania" zgromadzenia: *„Słyszałem krzyk mojego ludu…" Posłanie Zgromadzenia Ogólnego*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 26–42).

[18] Polska relacja ze zgromadzenia zob.: *Z życia ewangelickiego zagranicą. Światowa Federacja Kościołów Luterskich*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 2: 1947, z. 15/16, s. 16.

[19] W polskiej prasie kościelnej brak relacji z tego zgromadzenia, gdyż z powodu braku zgody komunistycznych władz Polski delegaci polskiego Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego nie wzięli w nim udziału (zob.: J. Kłaczkow, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010, s. 241).

[20] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: A. Wantuła, *Walny zjazd światowego luteranizmu*, „Strażnica

- IV Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1963 r. w Helsinkach (Finlandia) pod hasłem: „Chrystus dzisiaj [*Christus heute/Christ Today*]"[21].
- V Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1970 r. w Evian (Francja) pod hasłem: „Posłani do świata [*Gesandt in die Welt/Sent into the World]*"[22].
- VI Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1977 r. w Dar es Salaam (Tanzania) pod hasłem: „W Chrystusie – nowa wspólnota [*In Christ – A New Community/In Christus – eine neue Gemeinschaft*]"[23].
- VII Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1984 r. w Budapeszcie (Węgry) pod hasłem: „W Chrystusie – nadzieja dla świata [*In Christ – Hope for the World/In Christus – Hoffnung für die Welt*]"[24].
- VIII Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1990 r. w Kurytybie (Brazylia) pod hasłem: „Słyszałem krzyk mojego ludu [*I Have Heard the Cry of My*

Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 334–338; *Wybory nowych władz*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 338; K. Kotula, *Z podróży do Minneapolis*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 338–343; K. Kotula, *Z podróży do Minneapolis (dokończenie)*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 23, s. 362n; I. Heintze, *Pożegnanie z Minneapolis*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 24, s. 377n.

[21] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: A.W., *Luterański zjazd rodzinny w Helsinkach*, „Zwiastun" r. 3 (18): 1963, z. 18, s. 221–229; A.W., *Pokłosie Helsinek*, „Zwiastun" r. 3 (18): 1963, z. 20, s. 247n.

[22] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: *Z zagranicy. Genewa. Ekumeniczni mówcy w Porto Alegre*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 6, s. 96; *Z zagranicy. Genewa. Odpowiedzialność za stan rzeczy w Ameryce Płd.*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 6, s. 96; A. Wantuła, *W przededniu zjazdu światowej rodziny luterańskiej*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 12, s. 182n; *Oświadczenie Prezydium ŚFL*, „Zwiastun" r. 10 (25): 1970, z. 14/15, s. 233; *Z zagranicy. Opinie w sprawie Zgromadzenia w Porto Alegre*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 14/15, s. 236; A. Wantuła, *Zjazd światowego luteranizmu*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 17, s. 255–257.266; *Z zagranicy. Evian. Nowe władze Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284; *Z zagranicy. Evian. Luteranie za ścisłą współpracą z reformowanymi*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284; *Z zagranicy. Evian. Luteranie przeciw rasizmowi*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284; *Z zagranicy. Evian. ŚFL a zaangażowanie społeczne*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 19, s. 300; A. Wójtowicz, *Posłani do świata*, „Jednota" r. 1970, nr 10, s. 12–14; J. Narzyński, *Posłani do świata (Z problematyki teologicznej i społecznej V Walnego Zgromadzenia Światowej Federacji Luterańskiej w Evian)*, „Rocznik Teologiczny" r. 13: 1971, z. 2, s. 43–97.

[23] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: *Z zagranicy. Francja. Kościoły luterańskie w drodze do Dar es Salaam*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 4, s. 60; *Z zagranicy. Genewa. Przygotowania do Zgromadzenia Ogólnego* ŚFL, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 6, s. 96; E. Dietz, *Zgromadzenie Ogólne ŚFL*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 12, s. 182.187n; *W Chrystusie nowa społeczność. Studium biblijne na temat Listu do Rzymian*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 14, s. 222n; *Dar es-Salaam 1977 wielkim wydarzeniem w rodzinie luterańskiej*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 14, s. 223; *Z VI Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Dar es-Salaam*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 17, s. 260; T. Terlik, *Zgromadzenie ŚFL*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 18, s. 276n; *O prawa człowieka*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 18, s. 276.

[24] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: *Jeszcze sto dni do VII Zgromadzenia ŚFL*, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 8, s. 127; J. Szarek, *Budapeszt `84*, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 15/16, s. 229–232; K. Karski, *Siódme Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Budapeszt, Węgry, 22 lipca – 5 sierpnia 1984*, SiDE r. 3: 1985, z. 1 (9), s. 90–93.

People/Ich habe das Schreien meines Volkes gehört]"[25].

- IX Zgromadzenie Ogólne obradowało w 1997 r. w Hong-Kongu pod hasłem: „W Chrystusie – powołani do świadectwa [*In Christ – Called to Witness/In Christus – zum Zeugnis berufen*]"[26].
- X Zgromadzenie Ogólne obradowało w 2003 r. w Winnipeg (Kanada) pod hasłem: „Ku uzdrowieniu świata [*For the Healing of the World/ Zur Heilung der Welt*]"[27].
- XI Zgromadzenie Ogólne obradowało w 2010 r. w Stuttgarcie (Niemcy) pod hasłem: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj [*Give Us Today Our Daily Bread/Unser tägliches Brot gib uns heute*]"[28].
- XII Zgromadzenie Ogólne obradowało w 2017 r. w Windhoek (Namibia) pod hasłem: „Wyzwoleni przez Bożą łaskę [*Liberated by God's Grace/Befreit durch Gottes Gnade*]"[29]

Oprócz Zgromadzeń Ogólnych do ciał zarządzających Federacją należy także Rada, która nadzoruje prace Federacji w okresie pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi. Na jej czele stoi prezydent Federacji. Spośród jej członków wybierany jest Komitet Wykonawczy [*Executive Commitee/Executiv-Komitee*], który przejmuje odpowiedzialność za kwestie powierzone mu przez Radę[30].

---

[25] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: *Luterańskie forum młodzieżowe*, „Zwiastun" r. 29 (44): 1989, z. 11/12, s. 186; MP, *„Ouvi o clamor de meu povo..."*, „Zwiastun" r. 30 (45): 1990, z. 8, s. 58–60; MP, *„Ouvi o clamor de meu povo..."* 2, „Zwiastun" r. 30 (45): 1990, z. 9, s. 65n; *ŚFL zwiększa ilość kobiet w gremiach kierowniczych*, „Zwiastun" r. 29 (44): 1989, z. 1/2, s. 29.

[26] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: *Przed zgromadzeniem luteran*, „Zwiastun" r. 1997, z. 13, s. 18n; P. Gaś, *W Chrystusie powołani do świadectwa – IX Walne Zgromadzenie Światowej Federacji Luterańskiej w Hong-Kongu*, „Zwiastun" r. 1997, z. 15, s. 20–22.

[27] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: J. Below, *„Ku uzdrowieniu świata" – X Walne Zgromadzenie Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2003, z. 17, s. 19–21; K. K., *Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Winnipeg, Kanada, 21–31 lipca 2003*, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 94–96.

[28] Polskie relacje ze zgromadzenia zob.: M. Karski, *Chleba naszego powszedniego – przed IX Zgromadzeniem Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 12, s. 19n; M. Karski, *Luteranie o problemach świata – przed XI Zgromadzeniem Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 13/14, s. 17n; D. Bruncz, *Chleb, wspólnota, pojednanie – XI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 15/16, s. 24–26; M. Karski, *Dążąc do niewykluczającej wspólnoty – każdy człowiek jest równie cenny dla Boga*, „Zwiastun" r. 2010, z. 18, s. 14n; M. Karski, *Jedenaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Stuttgart, Niemcy, 20–27 lipca 2010*, SiDE r. 26: 2010, z. 2 (67), s. 78–82.

[29] Polskie relacje ze zgromadzenia zob. A. Godfrejów-Tarnogórska, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017: Przebieg obrad*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 71–79; AGT, *Oblicza luteranizmu – XII Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2017, nr 11, s. 25–27.

[30] Bardziej szczegółowo, z uwzględnieniem składu i zadań poszczególnych gremiów, struktura ŚFL

Za bieżące działanie Federacji odpowiada Sekretarz Generalny [*General Secretary/Generalsekretär*], którego wspomaga w tym zadaniu genewskie Biuro Wspólnoty [*Communion Office/Büro der Kirchengemeinschaft*]. Do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek działały w jego ramach następujące wydziały: Wydział Teologii i Studiów [*Department for Theology & Studies/Abteilung für Theologie und Studien*], Wydział Misji i Rozwoju [*Department for Mission & Development/Abteilung für Mission und Entwicklung*], Wydział Służby Światu [*Department for World Service/Abteilung für Weltdienst*] oraz Wydział Planowania i Operacji [*Department for Planning and Operations/Abteilung für Planung und Operationen*][31].

1.2. Problem badawczy

Podstawy doktrynalne[32] Federacji odsyłają do luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego, a konkretniej do autorytetu biblijnego interpretowanego przez pryzmat ekumenicznych wyznań wiary starożytnego Kościoła oraz luterańskich wyznań wiary doby Reformacji, ze szczególnym wskazaniem pośród nich „Wyznania augsburskiego"[33] oraz „Małego katechizmu"[34]. Biorąc po uwagę, że ŚFL jest największą globalną organizacją zrzeszającą Kościoły luterańskie, można stwierdzić, że jest ona jednym z najistotniejszych światowych forów, na których dokonuje się dyskusja nad aktualizacją luterańskiego dziedzictwa konfesyjnego w obliczu wyzwań współczesności. Co ważne, owa aktualizacja dokonuje się na forum międzykościelnym. W pracach Federacji widać więc, jak refleksja teologiczna realizuje się w życiu Kościołów luterańskich w ich różnorodnych kontekstach. Tym samym śledzenie refleksji teologicznej Federacji w jej różnych aspektach staje się studium przypadku w ramach jednego z ważniejszych wątków ewangelickiej refleksji teologicznej, a więc pytania o znaczenie refleksji teologicznej (bądź konkretniej dogmatyczno-systematycznej) dla Kościoła chrześcijańskiego. Ten związek w różnej formie silnie

została przedstawiona w kontekście reformy strukturalnej przeprowadzonej przez Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie (1990), zob. niżej przyp. 173, s. 158n.

[31] *From Stuttgart to Windhoek…*, dz. cyt., s. 15n. Historię działań Federacji w trzech obszarach merytorycznych (teologia i studia, misja i rozwój, służba światu) do Zgromadzenia Ogólnego w Hong-Kongu ujęto w: J.H. Schjørring, *Kontinuität und Wandel. Theologische Arbeit im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 164–191; J.A. Scherer, *Glaubwürdig im Auftrag. Mission im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 133–163; J.H. Schjørring, *Wir wollen einander helfen. Dienst im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 86–132.

[32] STATUT^{WINDHOEK}, art. II (tłum. polskie: Aneks 12, s. 652).

[33] CA, BSELK, s. 84–225 (KWKL, s. 143–163; BKE^{1}, s. 25–45).

[34] MK, BSELK, s. 852–899 (KWKL, s. 41–55).

obecny jest u takich klasyków jak Karl Barth[35] czy Paul Tillich[36], a z nowszych ujęć u Horsta Georga Pöhlmanna[37], Wilfrieda Joesta[38], Wilfrieda Härlego[39], Gerharda Sautera[40], Dietza Langego[41] czy Eilerta Hermsa[42]. W polskiej litera-

[35] „Dogmatyka jest nauką, w której odpowiednio do każdorazowego stanu swego poznania Kościół zdaje rachunek z treści swojego zwiastowania krytycznie, to znaczy podług miary Pisma Świętego oraz pod przewodnictwem własnych wyznań" (K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 7).

[36] „Rozwój tych norm [tj. norm teologii systematycznej] stanowi proces historyczny […] Dokonuje się on w i poprzez spotkanie Kościoła z orędziem chrześcijańskim. […] Norma rozwija się; nie jest tworem umyślnym – jej pojawienie się nie jest dziełem teologicznej refleksji, lecz duchowego życia Kościoła, ten bowiem jest «rodzinnym domem» teologii systematycznej" (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 51).

[37] „Dogmatyka jest w istocie funkcją Kościoła" (H.G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, wyd. 6 zmienione i rozszerzone, Gütersloh 2002, s. 26; tłum. polskie: *Kompendium dogmatyki ewangelickiej*, tłum. K. Karski, maszynopis w czytelni ChAT s. 4; por. H.G. Pöhlmann, *Abriss…*, dz. cyt., s. 26–28, tłum. polskie: *Kompendium…*, dz. cyt., s. 4n).

[38] „Dogmatyka pyta o swój przedmiot zakładając powierzoną Kościołowi misję zwiastowania i w interesie jej fundamentu dba o jej właściwe ukształtowanie. To z konieczności oznacza również: dogmatyka jest powiązana z chrześcijańską wspólnotą wiary z założeniem, że jej wiara i misja by wzywać do wiary nie jest iluzją, ale jest faktycznie ugruntowana w Bożej obietnicy samego siebie w Jezusie Chrystusie" (W. Joest, *Dogmatik*, t. 1, wyd. 3, Göttingen 1989, s. 20)

[39] „W obliczu historycznych przemian i krytycznego kwestionowania chrześcijańskiego zwiastowania i chrześcijańskiej wiary powstaje – oczywiście nie dające się ostatecznie zakończyć – zadanie, by ciągle na nowo wewnątrz Kościoła szukać konsensusu dotyczącego zwiastowania i wiary. Praca teologiczna odnosi się więc do obowiązującej w Kościele nauki, bez utożsamiania z tego powodu nauki Kościoła z nauką teologiczną. Teologia nie może więc ustanowić koniecznego w Kościele konsensusu, ale może poprzez zajmowanie stanowiska o charakterze «ekspertyzy» zaoferować Kościołowi uzasadnione propozycje interpretacyjne i może przekazać takie teologiczne kompetencje tym, którzy obejmują (przyszły) urząd kościelny lub szkolny, które uzdolnią ich do zgodnego z chrześcijańskim posłaniem postrzegania swoich zawodowych zadań" (W. Härle, *Dogmatik*, Berlin-New York, s. 13).

[40] „Jeśli pyta się o uzasadnienie kościelnego działania, o jego wewnętrzne powody, to odpowiedź należy sformułować w odniesieniu do teologicznego uzasadnienia, a więc dogmatycznie. […] Dogmatyka ukierunkowuje się przede wszystkim na niejasności konfliktu w Kościele – na to, co jest lub powinno być wśród chrześcijan kontrowersyjne, kiedy chodzi o wiarą i niewiarę, o mowę lub milczenie o Bogu, o naśladowanie Jezusa Chrystusa bądź sprzeniewierzenie się mu, a przede wszystkim kiedy chodzi o stawanie się i pozostawanie Kościołem" (G. Sauter, *Zugänge zur Dogmatik*, Göttingen 1998, s. 140.146; por. tamże, s. 139–242)

[41] „Jeśli nauka wiary ma określać tożsamość chrześcijańskiej wiary, to stoi w trojakiej relacji odpowiedzialności: musi nie tylko współpracować z Kościołem przy kształtowaniu względnie rozwijania kościelnej nauki i wykazywać jej racjonalność przed społecznością naukową, ale także szerszej sferze publicznej przedstawiać swoją mowę i odpowiedź" (D. Lange, *Glaubenslehre*, t. 1, Tübingen 2001, s. 88).

[42] „Opisu tej historycznej tożsamości ludu chrześcijańskiego, tak jak ugruntowana jest ona w osobie, działaniu i dziele wcielonego w Jezusie Chrystusie Słowa Bożego, żąda się od teologii. Żąda się od niej, by pod określonymi, mającymi charakter zmiennego wyzwania i ciągle na nowo powracającymi warunkami była konieczną pomocą dla samokierowania chrześcijańskiego życia w ludzie

turze przedmiotu wskazać należy stanowisko Manfreda Uglorza[43]. Sama Federacja, ujmując rolę namysłu teologicznego dla swoich działań, po pierwsze wyszła od ujęcia kluczowych treści reformacyjnej, luterańskiej teologii[44], by wskazać: „Teologia służy w ten sposób Kościołowi, że wyraża i analizuje misję Bożą, a ponadto ocenia, jak ta misja jest wypełniana"[45].

Biorąc pod uwagę perspektywę znaczenia teologii i dziedzictwa wyznaniowego dla życia Kościoła, monografia niniejsza skupia się na ewolucji myślenia eklezjologicznego w ŚFL. Dotyka więc jednego z kluczowych tematów teologicznych, który jest nie tylko konstytutywny dla samoświadomości Kościołów luterańskich, ale również jest jednym z kluczowych zagadnień współczesnego ruchu ekumenicznego, który, odwołując się do terminu ukutego przez Paula Tillicha, stał się współczesną nie tyle semantyczną, co ogólnoteologiczną „izbą rozrachunkową"[46] dla Kościołów chrześcijańskich i ich teologii[47].

---

chrześcijańskim, tak dalece jak życie to w sposób nieunikniony wpływa na postać, w której lud chrześcijański manifestuje się i oddziałuje w historii (E. Herms, *Systhematische Theologie*, t. 1, Göttingen 2017, s. 23).

[43] „Wielkim błędem jest pozwolenie na wyobcowanie się teologów zajmujących się profesjonalnie teologią (np. jako nauczyciele akademiccy) z klimatu wiary, jakim oddycha Lud Boży. Kościół powinien zabiegać o to, by teologowie kształcący duchownych byli mocno związani z Kościołem, pełnili konkretną służbę w tym Kościele i czuli się odpowiedzialni za wierzący zbór. Odpowiedzialna i budująca teologia – to teologia pielgrzymującego Kościoła. Teolog nie może przyglądać się drodze, po której kroczy Lud Boży, ale musi razem z nim wędrować ku wieczności. Teolog winien oddychać tym samym powietrzem co cały Kościół, miłować treść jego wiary. Aby przewodzić Kościołowi na jego drodze, jest zobowiązany karmić się tym chlebem, który dany jest przez Chrystusa Ludowi Bożemu w Ewangelii. Jak nie może stać obok Kościoła, tak też nie może ulec pokusie – a teolog nie jest bez grzechu – postawienia siebie ponad Słowem; wykładać go, lecz nie odnosić do siebie. […] Teolog powinien uprawiać teologię w Kościele, a nie poza jego strukturami […] Teolog nieustannie pogłębia świadomość treści wiary Kościoła. […] Teolog składa świadectwo o wierze Kościoła, któremu służy" (M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 39.127n).

[44] „Fundamentem ŚFL jest słuchanie Ewangelii. Przesłanie o usprawiedliwieniu ma przy tym normatywną i krytyczną funkcję, gdyż stawia Jezusa Chrystusa w centralnym punkcie całej nauki i praktyki Kościoła. To manifestuje się w luterańskiej wspólnocie poprzez doświadczenie uwalniającego Słowa Bożego, które uzdalnia nas, by wyznawać Zbawcę Jezusa Chrystusa we wszystkich obszarach naszego życia" (*Zehn Thesen zur Rolle der Theologie im LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 177, teza 1).

[45] *Zehn Thesen zur Rolle…*, dz. cyt., s. 178, teza 8.

[46] Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, dz. cyt., s. 56n.

[47] Por. ujęcie afiliowanego przy ŚFL Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu (zob. niżej przyp. 78, na s. 293): „Dialogi teologiczne są konieczne, ponieważ niektóre doktryny lub praktyki Kościołów znajdują się w konflikcie i Kościoły są z ich powodu podzielone. Dialogi powinny przyczynić się do naprawy relacji między Kościołami i przeniesienia ich na nową płaszczyznę. Konieczne są szczegółowe badania, które pokażą, na czym dokładnie polegają te konflikty. Decydujące dla ich

Ten zasadniczy eklezjologiczny wątek ujęty został w tytule niniejszej pracy jako „Stawanie się wspólnotą". Ujęcie to czerpie zarówno z diagnoz eklezjologicznego rozwoju Federacji, w których często podkreśla się, że przeszła ona drogę od federacji, a więc „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów", do wspólnoty[48]. Dynamiczne opisanie zmian eklezjologicznego samorozumienia ŚFL jako procesu „stawania się wspólnotą" zainspirowane zostało stanowiskiem Petera Brunnera w tzw. „Wielkiej debacie"[49] na przełomie lat 50. i 60. XX wieku, czyli jednym z istotnych momentów na drodze od federacji do wspólnoty. Brunner na zakończenie swojego artykułu diagnozującego eklezjologiczny status ŚFL jako problematyczny ze względu na fakt, że jego ujęcie w kategoriach Federacji nie odpowiada statutowym podstawom doktrynalnym, stwierdzał: „Federacja nie jest *esse* lecz *fieri*. Jest ona na drodze,

rozwiązania jest zrozumienie różnej pojęciowości oraz odmiennych sposobów myślenia partnera, tak aby rozpoznać postulaty i niepokoje drugiej strony. W ten sposób możliwe jest odróżnienie treści nauk(i), będącej lub będących przedmiotem kontrowersji, od form wyrazu. Dzięki temu uprawnione jest pytanie, czy istnieje możliwość, że konkurencyjne wobec siebie nauki są ze sobą zgodne co do treści. Konieczne jest przetłumaczenie treści z jednego języka teologicznego na drugi. Na pytanie, co w przypadku danej nauki należy do jej zewnętrznej postaci, a co do jej treści, Kościoły udzielają jednak odmiennych odpowiedzi. Stąd też nieodzowny jest cierpliwy i starannie prowadzony dialog w celu przezwyciężenia dzielącego charakteru danych doktryn. Intencją ekumenicznych dokumentów konsensusu jest przedstawienie za pomocą krótkich i wspólnych sformułowań – a nie oferowanie jedynie prostych stwierdzeń bez pokrycia – że dwie nauki mimo swoich różnic w formie w sposób rzeczywisty są ze sobą zgodne co do treści" (*Lutheran Identity*, w: *Lutherische Identität. Lutheran Identity*, Leipzig 2019, s. 110n, nr 81; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luterańskiej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 72n.)

[48] Odniesienie do takiego ujęcia pojawiało się już w tytule opracowania Eugene'a L. Branda poprzedzającego zasadnicze w tym względzie decyzje Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie (Zob. niżej 3.3., s. 155–160; por. także 3.2., s. 128–140): E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship* [W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony], „LWF-Report" t. 26: 1988. Sformułowanie „od federacji do wspólnoty" zostało wprost użyte jako klucz do omówienia 50 lat historii Federacji przygotowanego na zgromadzenie w Hong-Kongu, co zostało odzwierciedlone w tytule tego opracowania: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997 = *From Federation to Communion. The History of Lutheran World Federation*, red. J.H. Schjøring i in., Minneapolis 1997. Jako zdecydowana deklaracja sekretarza generalnego ŚFL Martina Junge pojawiło się ono także w toku dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, jaką w okresie przed ostatnim Zgromadzeniem Ogólnym ŚFL w Windhoek wywołały nieporozumienia w łonie Federacji na tle rozumienia małżeństwa, rodziny i seksualności (Zob. niżej 3.8., s. 216–254): „Istota podróży od federacji do wspólnoty jest nieodwracalna" (M. Junge, *Claiming the Gift of Communion in a Fragmented World*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 13). Por. także opracowanie Kjella Norstokke (K. Nordstokke, *The Ecclesiological Self-Understanding ot the Lutheran World Federation. From „Free Association" to „Communion of Churches"*, „Ecumenical Review" t. 44: 1992, z. 4, s. 479–490).

[49] Zob. niżej 2.3., s. 51–59.

na której powstająca między luterańskimi Kościołami partykularnymi wspólnota kościelna będzie się coraz bardziej i bardziej urzeczywistniać i na której stanie się organem jednego, obejmującego cały glob Kościoła luterańskiego"[50]. Ostatni wątek tego cytatu sugeruje myślenie o Federacji w kategoriach instytucjonalnego „Superkościoła". Ten typ myślenia został zdecydowanie odrzucony już na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach[51]. Nie zmienia to jednak faktu, że zasadnicza intuicja Brunnera co do tego, że ŚFL nie jest skończonym bytem, ale stawaniem się, drogą ku coraz lepszemu urzeczywistnieniu wspólnoty kościelnej, okazała się nadzwyczaj trafna. I to zarówno dla okresu dochodzenia do uznania jej Kościołów członkowskich za pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony[52], jak i w okresie późniejszym, gdy kluczem do samorozumienia była rozwijająca myślenie o wspólnocie kościelnej eklezjologia *communio*[53].

Podtytuł niniejszej pracy – „Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej" – definiuje zaś perspektywę, którą przyjęto w analizie rozwoju eklezjologicznego samorozumienia ŚFL. Kluczem do niej była wskazana wyżej intuicja o wadze ŚFL jako miejscu aktualizacji wyznaniowego dziedzictwa luteranizmu. Toteż zasadniczym punktem odniesienia przeprowadzonych w niniejszej monografii badań jest typowe dla luterańskiego myślenia eklezjologicznego ujęcie Wieczerzy Pańskiej w kategoriach *notae ecclesiae*, a więc znaku, znamienia Kościoła. W najbardziej klasycznej formie tę koncepcję wyraża artykuł VII „Wyznania augsburskiego", w którym czytamy w wersji łacińskiej: „Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregation sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut cerimonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc."[54], a w wersji

[50] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, LR r. 10: 1960–61, z. 3, s. 299.

[51] Zob. niżej 2.4., s. 59–75.

[52] Zob. niżej 2., s. 39–113.

[53] Zob. niżej 3., s. 115–270.

[54] CA VII, BSELK, s. 103. Tłum. polskie: „Kościoły nasze uczą, że jeden święty Kościół trwać będzie po wszystkie czasy. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza ewangelii i należycie udziela sakramentów. Dla prawdziwej tedy jedności Kościoła wystarczy zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest to konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje ludzkie albo obrzędy czy ceremonie ustanowione przez ludzi, wedle słów Pawła: »Jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich«" (KWKL, s. 146).

niemieckiej: „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht nötig zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4: »Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung eures Berufs, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe«"[55].

Monografia niniejsza stawia więc sobie następujące pytanie badawcze: jak ujęcie Wieczerzy Pańskiej w kategoriach *notae ecclesiae* wywodzone z CA VII[56] ukształtowało debatę nad samorozumieniem ŚFL, a co za tym idzie – jaka była rola tej koncepcji teologicznej na drodze stawania się przez ŚFL wspólnotą. Drogę tę omówimy od założycielskiego Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w szwedzkim Lund w 1947 roku, aż po ostatnie Zgromadzenie Ogólne Federacji, które odbyło się w namibijskim Windhoek w roku 2017, a więc w roku jubileuszu 500 lat Reformacji. Tym samym praca niniejsza obejmie całość historii Federacji od jej założenia aż po ostatni punkt kulminacyjny jej historii, jakim było Zgromadzenie Ogólne w Windhoek.

Specyfika debaty nad samorozumieniem ŚFL w kontekście CA VII powoduje, że praca niniejsza, obok zasadniczego pytania sformułowanego wyżej, postawiła sobie jeszcze trzy pytania uzupełniające. Wszystkie one zostały omówione w perspektywie historii Federacji od jej założenia w 1947 roku aż po jej ostatnie Zgromadzenie Ogólne w roku 2017. Pierwsze z pytań uzupełniających wynika z faktu, że interpretacja CA VII w kategoriach *notae ecclesiae* prowadzi nas w samo centrum luterańskiej debaty o szeroko rozumianym modelu jedności Kościoła, a co za tym idzie – dotyka kwestii stosunku luteran do ruchu ekumenicznego. Sformułowano je więc następująco, jak

[55] CA VII, BSELK, s. 102. Tłum. polskie: „Naucza się także, że jeden po wszystkie czasy istnieć i trwać musi jeden święty chrześcijański Kościół, który jest zgromadzeniem wszystkich wierzących, wśród których Ewangelia jest czysto zwiastowana i sakramenty święte zgodnie z Ewangelią bywają udzielane. To bowiem wystarcza do prawdziwej jedności Kościołów chrześcijańskich, gdy w nich zgodnie w czystym ujęciu Ewangelia jest zwiastowana, a sakramenty bywają udzielane zgodnie ze Słowem Bożym. Do prawdziwej jedności Kościoła chrześcijańskiego nie jest zaś konieczne, ażeby wszędzie były zachowywane jednakowe ceremonie, ustanowione przez ludzi, jak mówi Paweł w liście do Efezjan r. 4: »Jedno ciało i jeden duch, jak też powołani jesteście do jednej nadziei, która należy do powołania waszego, jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest«" (BKE[1], s. 34).

[56] Debatę na temat interpretacji eklezjologicznej CA VII relacjonuję obszernie w: J. Sojka, *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterańskiej „Księdze zgody"*, Warszawa 2016, s. 315–324.

CA VII i zawarta w nim koncepcja *notae ecclesiae* ukształtowały ekumeniczne zaangażowanie ŚFL. Znaczenie tej kwestii dla naszych rozważań wynika po pierwsze z tego, że model jedności Kościoła wywiedziony z CA VII był konsekwentnie stosowany w ŚFL nie tylko do opisu i kształtowania jedności wewnątrzluterańskiej, ale również do opisu i kształtowania ekumenicznego zobowiązania ŚFL. Po drugie zaś prześledzenie debaty nad samorozumieniem ŚFL ukazuje jej silne powiązanie i wzajemne uwarunkowanie z debatą nad jednością Kościoła w kontekście ekumenicznym. Waga kontekstu dyskusji o ekumenicznym zaangażowaniu dla zasadniczych wywodów niniejszej pracy prowadzi nas do drugiego z pytań uzupełniających, które także nakierowane jest na inny spór będący istotnym kontekstem dyskusji o samorozumienia ŚFL, a mianowicie jak CA VII i zawarta w nim koncepcja *notae ecclesiae* ukształtowały debatę nad stosunkiem do apartheidu praktykowanego przez niektóre Kościoły członkowskie ŚFL z RPA. Odpowiedź na ostatnie z pytań ma wyraźną konotację etyczną, a jednocześnie została udzielona z pozycji eklezjologicznych. Dlatego zasadnym jest uzupełnienie niniejszej pracy o odpowiedź na trzecie i ostatnie z pytań uzupełniających, czyli jak pojmowanie Wieczerzy Pańskiej w kontekście eklezjologicznym przekładane jest na myślenie w kategoriach etycznych. Dzięki temu będziemy mogli uzupełnić obraz myślenia wspólnotowego ŚFL o jego etyczne implikacje.

1.3. Materialna baza pracy i stan badań

Tak jak zostało to wskazane w podtytule niniejszej pracy, podstawowym źródłem do prowadzonych w niej analiz są publikacje ŚFL. Pozwala to precyzyjnie określić materiał wymagający analiz, gdyż Federacja prowadzi oficjalne listy swoich publikacji[57]. W tym miejscu należy zauważyć, że przyjęcie takich ram materiału źródłowego pozostawia dokumenty zgromadzone w Archiwum Federacji w jej siedzibie w Genewie poza nawiasem podejmowanej analizy. Ich uwzględnienie pozwoliłoby z pewnością na pogłębienie niektórych podnoszonych w niniejszej pracy wątków oraz szczegółowe odtworzenie okoliczności powstania poszczególnych omawianych dokumentów i stanowisk zawartych w oficjalnych publikacjach. Mając jednak na uwadze perspektywę, w której sformułowano pytania badawcze postawione w niniejszej pracy,

[57] Za lata 1947–1969: *List of LWF publications 1947–1969*, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications-1947–1969.pdf (dostęp: 14.04.2012). Za lata 1970–1989: *List of LWF publications 1970–1989*, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications-1970–1989.pdf (dostęp: 14.04.2012). Za lata 1990–2009: *List of LWF publications 1990–2009*, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications.pdf (dostęp: 14.04.2012). Za lata 2010–2017: *Appendix 3 – LWF publications 2010–2017*, w: *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report*, Geneva 2017, s. 250n.

a więc teologiczno-systematyczną kwestię aktualizacji luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego na forum największej organizacji zrzeszającej Kościoły tej tradycji, uznano, że trafniejszym będzie rekonstrukcja poszczególnych wątków w oparciu o materiały powszechnie dostępne wszystkim członkom Federacji. W tym miejscu należy oczywiście stwierdzić, że przebadanie omówionych w niniejszej pracy zagadnień z perspektywy dostępnych w archiwum ŚFL materiałów z pewności przyczyniłoby się do lepszego zrozumienia omawianych tutaj procesów w perspektywie historycznej. Takie opracowanie byłoby z pewnością cenne, jednak z perspektywy ram niniejszej pracy pozostaje ono w sferze postulatów dla dalszych badań.

Podobnie w sferze postulatów badawczych pozostawiono analizę wyników poszczególnych dialogów ekumenicznych prowadzonych przez Federację. Wynika to po pierwsze z obszerności wypracowanych w nich materiałów, które domagają się analizy w osobnym adekwatnie szerokim opracowaniu[58]. Po drugie z faktu, że zaangażowanie ekumeniczne ŚFL nie ograniczało się jedynie do udziału w dialogach ekumenicznych, ale niosło ze sobą szeroką refleksję nad rozumieniem jedności z perspektywy ŚFL. To właśnie ten wątek refleksji Federacji dostarczył szczególnych impulsów dla pojmowania jedności Kościoła na kanwie CA VII, co stało się istotnym wkładem w debatę nad samorozumieniem ŚFL.

Doboru analizowanych materiałów źródłowych ŚFL dokonano w oparciu o wspomniane wyżej kryterium oficjalnych list publikacji Federacji. Wśród nich znalazły się zarówno oficjalne sprawozdania ze Zgromadzeń Ogólnych, jak i wydawane w latach 1951–77 czasopismo „Lutherische Rundschau", a także serie wydawnicze ŚFL, takie jak „LWF-Documentation/LWB-Dokumentation", „LWF-Report/LWB-Report", „LWF-Studies/LWB-Studien", które ukazują się od drugiej połowy lat 70., oraz inne oficjalne publikacje wydane niezależnie od wyżej wymienionych serii. Większość materiałów dostępna jest w więcej niż jednym z czterech oficjalnych języków stosowanych w pracach ŚFL (angielski, niemiecki, francuski, hiszpański)[59], przy czym prawie wszystkie wydano w języku angielskim lub niemieckim.

W języku polskim dostępny jest niewielki, choć w ostatnich latach konsekwentnie rosnący, wybór dokumentów i opracowań z oficjalnych list publikacji ŚFL. Spośród dokumentów Zgromadzeń Ogólnych, które doczekały się przekładu na język polski, do najważniejszych należą, po pierwsze, przygotowane

[58] Lista dostępnych w języku polskim dokumentów dialogów zob. niżej przyp. 6, na s. 272; zaś przegląd głównych opracowań monograficznych problematyki luterańskich dialogów ekumenicznych ujęto w przyp. 7 na s. 272n.

[59] Por.: *Resources*, https://www.lutheranworld.org/resources (dostęp: 27.04.2020).

na III Zgromadzeniu Ogólne (1957) tzw. „Tezy z Minneapolis [*Theses/Thesen*]"[60], w pewnym sensie otwierające refleksję Zgromadzeń Ogólnych ŚFL nad jednością Kościoła. Po drugie – kluczowe dla opisu Federacji jako *communio* „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego [*The Assembly Message/ Botschaft der Vollversammlung*]"[61] VIII Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie (1990) oraz „Posłanie [*Message/ Botschaft*]"[62] ostatniego Zgromadzenia Ogólnego w Winndhoek (2017). Kluczowe dla refleksji w niniejszej pracy fragmenty pierwszych dwóch wymienionych dokumentów znalazły się w aneksach. Ponadto w aneksach po raz pierwszy udostępniono w całości polskiemu czytelnikowi rezolucje lub oświadczenia Zgromadzeń Ogólnych w Evian[63], Dar es Salaam[64] oraz Budapeszcie[65], kluczowe dla pojmowania samorozumienia ŚFL i jedności Kościoła w szerszej perspektywie. W tym miejscu należy także odnotować, że w języku polskim dostępne są również nieliczne wybrane dokumenty wypracowane przez Zgromadzenia Ogólne w Lund[66], Helsinkach[67], Dar es Salaam[68], Budapeszcie[69] i Hong-Kongu[70]

[60] *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej*, „Strażnica Ewangeliczna" *r. 13: 1958, z. 8, s. 120–122; Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej. Dokończenie*, „Strażnica Ewangeliczna" *r. 13: 1958, z. 9, s. 133n.139*; por. fragmenty w Aneks 1, s. 611–613.

[61] *„Słyszałem krzyk mojego ludu…" Posłanie Zgromadzenia Ogólnego*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 26–42; por. fragmenty w Aneks 7, s. 628–635.

[62] *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 80–89.

[63] Zob.: *Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras. Rezolucja V Zgromadzenia Ogólnego w Evian (1970)*, Aneks 2, s. 615.

[64] Zob. *Modele jedności. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Dar es Salaam (1977)*, Aneks 3, s. 617–619; *Południowa Afryka – integralność konfesyjna. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej*, Aneks 4, s. 621n.

[65] Zob. *Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej. Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984)*, Aneks 5, s. 623n; *Oświadczenie na temat «celu jedności». Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984)*, Aneks 6, s. 625n.

[66] *Orędzie Światowej Federacji Luterańskiej*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 2: 1947, z. 15/16, s. 7.

[67] *Poselstwo IV Walnego Zgromadzenia Światowej Federacji Luterańskiej w Helsinkach*, „Zwiastun" r. 3: 1963, z. 17, s. 214.

[68] *W Chrystusie nowa społeczność. Studium biblijne na temat Listu do Rzymian*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 14, s. 222n.

[69] *Orędzie do Kościołów Luterańskich na świecie*, tłum. K. Karski, SiDE t. 1: 1985, s. 93–95; ze względu na rangę zgromadzenia odbywającego się po raz pierwszy w regionie Europy Środkowo-Wschodniej, po polsku ukazały się także materiały przygotowawcze do zgromadzenia: *Informator ŚFL*, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, s. 213–217; *Nadzieja – temat VII Zgromadzenia*, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, s. 217–218; *Nadzieja dla świata*, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, s. 218–221.

[70] *Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej Hongkong, 8–16 lipca 1997. List Prezydenta i Sekretarza Generalnego do wszystkich Kościołów członkowskich*, SiDE r. 13: 1997, z. 2 (40), s. 137–139.

oraz raport sekretarza generalnego przedstawiony w Windhoek[71].

Poza tym polskiemu czytelnikowi udostępniono Statut ŚFL w jego wersji przyjętej na VIII Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie[72]. Jego fragmenty, kluczowe z perspektywy niniejszej pracy, a więc artykuły I–IV, zostały umieszczone w aneksie[73], podobnie jak ma to miejsce z innymi wersjami Statutu, zasadniczymi dla prowadzonych rozważań. Wśród nich znalazł się Statut przyjęty w Lund[74], w Helsinkach[75], Budapeszcie[76], a także zatwierdzony w Windhoek[77]. Ponadto należy odnotować, że w ostatnich latach pojawiły się przekłady dokumentów i opracowań ŚFL dotyczących Kościoła i urzędu kościelnego[78], konfirmacji[79], a także wybory dokumentów studyjnych poświęconych samorozumieniu ŚFL, hermeneutyce biblijnej oraz roli Kościoła w sferze publicznej[80], a także luterańskiej tożsamości i zaangażowaniu ekumenicznemu[81]. Warto także odnotować liczne przekłady dokumentów wypracowanych w bilateralnych dialogach ekumenicznych prowadzonych przez ŚFL[82], a także udostępnienie w języku polskim wyników dialogu luterańsko-żydowskiego[83]. Z perspektywy rozważań prowadzonych w niniejszej pracy szczególnie istotne są dokumenty studyjne i opracowania eklezjologiczne, a także najnowszy dokument studyjny dotyczący samorozumienia ŚFL.

Przedstawiwszy polskie przekłady publikacji ŚFL, należy wskazać na zróżnicowanie materiałów źródłowych, będących przedmiotem badań.

---

[71] M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej: Raport Sekretarza Generalnego*, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 30–50.

[72] *Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia)*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 43–46; por. Aneks 11, s. 627–635.

[73] Zob. Aneks 11, s. 647–649.

[74] Zob. Aneks 8, s.637n.

[75] Zob. Aneks 9, s. 639–641.

[76] Zob. Aneks 10, s. 643–645.

[77] Zob. Aneks 12, s. 651–653.

[78] Zob. *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014.

[79] Zob. *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. J. Sojka, Bielsko-Biała 2017.

[80] Zob. zbiór: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017.

[81] *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020.

[82] Zob. niżej przyp. 6, na s. 272.

[83] *Marcin Luter, luteranie i Żydzi. Oświadczenie ze spotkania Światowej Federacji Luterańskiej i Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych, Sztokholm, 11–13 lipca 1983 r.*, tłum. G. Ignatowski, w: G. Ignatowski, *Kościoły wobec antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 225–227.

Znalazły się wśród nich zarówno oficjalne dokumenty przyjęte przez najwyższe gremia kierownicze Federacji, takie jak Zgromadzenie Ogólne czy też Komitet Wykonawczy/Radę ŚFL, wystąpienia na najistotniejszym dla Federacji forum, a mianowicie Zgromadzeniu Ogólnym, wystąpienia prezydenta i sekretarza generalnego ŚFL na forum Komitetu Wykonawczego/Rady ŚFL, dokumenty studyjne, będące efektem badań prowadzonych przez poszczególne Komisje i Wydziały Federacji w ramach podejmowanych, zwykle na zlecenie Zgromadzenia Ogólnego lub Rady ŚFL, programach studyjnych, jak i powstające w ich trakcie opracowania stanowiące głos w dyskusji i wreszcie pojedyncze opracowania, będące głosami poszczególnych autorów, którym udostępniono łamy np. „Lutherische Rundschau".

W tej mnogości różnego rodzaju materiałów nie ma jednolitej ścisłej hierarchii ważności, ale można wskazać, że największą wagę mają dokumenty przyjęte przez Zgromadzenia Ogólne (posłania, oświadczenia, rezolucje). Następne co do ważności wydają się dokumenty będące efektem prac Rady ŚFL, kolejne to dokumenty będące efektem prac studyjnych prowadzonych przez ŚFL, przyjęte albo przez Komisję ŚFL, albo na forum Komitetu Wykonawczego/Rady ŚFL, następnie wystąpienia na forum Zgromadzenia Ogólnego, Rady ŚFL oraz opracowania dołączane do materiałów podsumowujących programy studyjne. Na końcu tak opisanej hierarchii znajdują się indywidualne głosy na łamach wydawnictw przygotowywanych przez ŚFL.

Analizę bazy źródłowej należy uzupełnić o wskazanie, że kluczowe dla naszej analizy teksty luterańskich ksiąg wyznaniowych przywołujemy za najnowszym ich wydaniem krytycznym[84], posiłkując się przy tym ich polskimi przekładami[85]. Ponadto swoją wagę dla dyskusji w ŚFL mają pisma Marcina Lutra, do których odwołujemy się z użyciem podstawowego ich wydania krytycznego, tzw. wydania weimarskiego[86]. Ważnym są także różnorodne wydania dokumentów ekumenicznych wypracowanych zarówno w dialogach bilateralnych, jak i na forach multilateralnych, takich jak ŚRK[87].

Jeśli chodzi o opracowania tematyki kluczowej dla niniejszej pracy, a więc refleksji eklezjologicznej ŚFL, to poza tymi, które są obecne na oficjalnych

[84] *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, red. I. Dingel i in., Göttingen 2014.

[85] *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011; *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutra z 1517 roku*, Bielsko-Biała 2014.

[86] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009.

[87] W przypadku dokumentów ekumenicznych, jeśli to tylko możliwe, odwołano się do ich polskich przekładów. Szczególnie istotnym w tym względzie były tłumaczenia publikowane od lat 80. XX wieku na łamach SiDE.

listach publikacji Federacji[88], trudno wskazać szeroki ich wybór. W literaturze zagranicznej tematem zajmował się zarysowo Kjell Nordstokke[89]. Ponadto treści interesujące dla niniejszej analizy znalazły się w opracowaniu początków ŚFL, które wyszło spod pióra Siegfrieda Grundmanna[90]. Jeżeli chodzi o grunt polski, to kilka prezentacji Federacji przygotował Karol Karski[91]. Wątki eklezjologiczne w pracach ŚFL obecne są w pracy Marcina Hintza[92], a także w opracowaniach autora niniejszej monografii[93]. Ponadto na marginesie rozważań w niniejszej pracy warto wskazać, że na gruncie polskim opracowano wybrane dokumenty studyjne ŚFL dotyczące sprawiedliwości płci[94] i hermeneutyki[95]. Należy także odnotować, że autor niniejszej pracy zajmował się w swoich badaniach różnymi aspektami myśli ŚFL[96].

[88] Wśród nich najważniejsze to: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988; a także opracowania zebrane w tomach: *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation" t. 42: 1998; *Vom Weltbund…*, dz. cyt.

[89] K. Nordstokke, *The Ecclesiological Self-Understanding of the Lutheran World Federation. From „Free Association" to „Communion of Churches"*, „Ecumenical Review" t. 44: 1992, z. 4, s. 479–490.

[90] S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln-Graz 1957.

[91] K. Karski, *Światowa wspólnota Kościołów luterańskich*, SiDE r. 5: 1988, z. 2 (22), s. 31–51; K. Karski, *Światowa Wspólnota Kościołów Luterańskich*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 11–28; K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 179–187; K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. drugie poprawione i zaktualizowane, Warszawa 2003, s. 163n; K. Karski, *Światowa Federacja Luterańska*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003.

[92] M. Hintz, *Rozumienie wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie. Światowa Federacja Luterańska jako rozwinięcie wizji eklezjologicznej Reformacji?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" t. VI: 2012, s. 171–188.

[93] J. Sojka, *Wokół Stołu Pańskiego – sakramentalne dziedzictwo Reformacji*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" t. 6: 2012, s. 197–212; J. Sojka, *Kościół w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów i opracowań*, w: *Kościół i urząd kościelny …*, dz. cyt., s. 19–27.

[94] M. Składanowski, *Polityka sprawiedliwości genderowej Światowej Federacji Luterańskiej. Uzasadnienie teologiczne i znaczenie dla ruchu ekumenicznego*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 203–215.

[95] K. Wojciechowska, *Wzbogacająca różnorodność. Recenzyjnie o dokumencie „Na początku było Słowo"*, „Łódzkie Studia Teologiczne" t. 25: 2016, z. 4, s. 81–88; M. Klukowski, *Luterańska hermeneutyka biblijna i jej współczesne wyzwania w świetle dokumentu „Na początku było Słowo". Biblia w życiu wspólnoty luterańskiej*, „Studia Oecumenica" t. 16: 2016, s. 233–252.

[96] Wieczerza Pańska: J. Sojka, *Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Studia Gdańskie" r. XXXVI: 2015, s. 95–109; J. Sojka, *Warunki dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Rocznik teologiczny" r. 58: 2016, z. 1, s. 59–74; J. Sojka, *Zagadnienie obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" r. LVII: 2015, z. 2, s. 203–244; współczesnego odczytania teologii reformacyjnej: J. Sojka, *Luterańska hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luterańskiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" t. 59: 2017, z. 4, s. 803–819; J. Sojka, *Dziedzictwo teologiczne*

Wśród opracowań należy także wskazać te poświęcone interpretacji CA i luterańskich ksiąg wyznaniowych[97]. Natomiast wśród literatury pomocniczej należy wspomnieć przede wszystkim monografie poświęcone teologii ekumenicznej[98], opracowania dotyczące historii i teologii XVI-wiecznej luterańskiej Reformacji, ze szczególnym uwzględnieniem myśli teologicznej Marcina Lutra[99], opracowania historii inicjatyw zjednoczeniowych luteranizmu[100]

Marcina Lutra jako inspiracja dla współczesnej krytyki globalizacji, na przykładzie publikacji Światowej Federacji Luterańskiej, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica", t. 9: 2017, z. 2, s. 44–55; J. Sojka, *Nauka o usprawiedliwieniu a współczesność. Pytanie o aktualizację kluczowego tematu teologii ewangelickiej na przykładzie refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Collectanae Theologica" r. LXXXV: 2015, nr 3, s. 49–66; J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie". Studium ekumeniczne*, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 49–74; pojmowanie zaangażowania ekumenicznego: J. Sojka, *Pojęcie i znaczenie ekumenizmu doktrynalnego. Perspektywa luterańska*, w: *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, red. T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2018, s. 63–89; pojmowanie urzędu kościelnego: J. Sojka, *Postrzeganie urzędu biskupa w luteranizmie*, w: *Edukacja ekumeniczna w społeczności Śląska Cieszyńskiego w II połowie XIX wieku. 130. rocznica święceń biskupich Franciszka Śniegonia*, red. J. Budniak, N. Ruman, Cieszyn 2015, s. 192–206; J. Sojka, *Urząd kościelny w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 157–169.

[97] *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980; *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, wyd. E. Iserloh, Münster 1980; *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, wyd. F. Hoffmann, U. Kühn, Berlin 1980; W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009; *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977; H. Fries i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979; P .Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Freiburg (Breisgau) 1980; *Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana*, red. P. Meinhold, Wiesbaden 1980; R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011; J. Sojka, *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterańskiej „Księdze zgody"*, Warszawa 2016; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996–98.

[98] P. Jaskóła, *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018; K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt.; *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011; por. przyp. 7 na s. 272n.

[99] P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1–2, Bielsko-Biała 2016–2017; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eini kritische Würdigung*, Gütersloh 2009; W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1982; M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006; C. Lindberg, *The European Reformations*, Oxford 2001; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995; T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main-Leipzig 2009; H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Poznań 2017; *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007.

[100] P. Fleisch, *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*,

wcześniejszych niż Federacja, a także opracowania dotyczące historii apartheidu w RPA i stosunku Kościołów do niego[101]. Wykorzystano także renomowane słowniki i encyklopedie teologiczne[102].

1.4. Metoda i struktura pracy

Scharakteryzowana wyżej baza źródłowa została poddana analizie z perspektywy postawionych pytań badawczych o charakterze systematyczno-historycznym. Uzyskane wyniki zaprezentowano w czterech rozdziałach merytorycznych. W pierwszych dwóch z nich przedstawiono odpowiedź na pytanie, jak ujęcie Wieczerzy Pańskiej w kategoriach *notae ecclesiae* wywodzone z CA VII ukształtowało debatę nad samorozumieniem ŚFL. Wywód na ten temat podzielono na dwa osobne rozdziały, by odzwierciedlić zasadniczą zmianę, jaka zaszła na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie, stanowiącym cezurę w historii samorozumienia ŚFL. Do tego zgromadzenia włącznie recepcja CA VII prowadziła do rozpoznania istniejącej między Kościołami ŚFL wspólnoty, co ostatecznie doprowadziło do jej oficjalnego uznania poprzez decyzje podjęte w Budapeszcie. Proces ten można sprowadzić do dyskusji nad problemem wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi Federacji. Od zgromadzenia w Budapeszcie mamy do czynienia z procesem pogłębiania uznanej w jego trakcie wspólnoty. Zasadniczym punktem odniesienia nie było już więc pytanie o możliwość i zasadność wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL, ale dyskusja nad pojmowaniem i implikacjami samorozumienia ŚFL w kategoriach *communio – koinonii*.

W obu tych rozdziałach materiał uporządkowano zasadniczo wokół poszczególnych Zgromadzeń Ogólnych, w poświęconych im podrozdziałach ujmując także okresy je poprzedzające. Od tej zasadniczej reguły znalazło się

Berlin 1956, W. Kahle i in., *Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, K. Schmidt-Clausen, *Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonvents (1923–1947)*, Gütersloh 1976; E.C. Nelson, The *Rise of world Lutheranism. An American perspective*, Philadelphia 1982.

[101] J. Balicki, *Historia Burów. Geneza państwa apartheidu*, Wrocław – Warszawa 1980; A. Gąsowski, *RPA*, Warszawa 2006; G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt*, Frankfurt am Main 2006.

[102] *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, wyd. E. Fahlbusch i in., t. 1–4, wyd. 3 (Neufassung), Göttingen 1986–1997; *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 1–10, Warszawa 2002–2004; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 3, red. K. Galling i in., t. 1–6, Tübingen 1956–1965; *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 4, red. H.D. Betz i in., t. 1–8, Tübingen 1998–2007; *Theologische Realenzyklöpadie*, red. G. Müller, t. 1–36, Berlin – New York 1977–2004.

kilka wyjątków. Do osobnych podrozdziałów wydzielono omówienie kluczowej dla pierwszego z omawianych okresów tzw. „Wielkiej debaty", która obyła się w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Helsinkach, a także programu studyjnego „Kościół jako wspólnota", który był pierwszą tak szeroko zakrojoną próbą opisania ŚFL w kategoriach *communio – koinonii* po istotnym dla ugruntowania tej koncepcji zgromadzenia w Kurytybie. Osobne podrozdziały, ze względu na wagę podejmowanej wówczas refleksji, poświęcono także okresom poprzedzającym zgromadzenia w Budapeszcie i Kurytybie. Tak jak wskazano, cezurę między rozdziałem drugim a trzecim stanowi Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie, przy czym rozdział drugi kończy omówienie jego prac, zaś rozdział trzeci otwiera analiza jego wyników z perspektywy użycia języka eklezjologii *communio – koinonii*.

W pozostałych dwóch rozdziałach ujęto odpowiedzi na postawione w niniejszej pracy uzupełniające pytanie badawcze. Rozdział czwarty zajmuje się kwestią, jak CA VII i zawarta w nim koncepcja *notae ecclesiae* ukształtowały ekumeniczne zaangażowanie ŚFL. Jest to więc analiza tego, jak ŚFL odkrywała wspólnotę w perspektywie Kościoła powszechnego. Tutaj także wyniki analiz uporządkowano chronologicznie w poszczególnych podrozdziałach omawiając kolejne Zgromadzenia Ogólne wraz z okresami je poprzedzającymi. Wyjątek od tej reguły stanowi ponownie zgromadzenie w Budapeszcie, okres je poprzedzający omówiono w osobnym podrozdziale, ze względu na wagę prowadzonych wówczas dyskusji.

Ostatni, piąty rozdział pracy, gromadzi odpowiedzi na dwa ostatnie z uzupełniających pytań badawczych, a mianowicie, jak CA VII i zawarta w nim koncepcja *notae ecclesiae* ukształtowały debatę nad stosunkiem do apartheidu praktykowanego przez niektóre Kościoły członkowskie ŚFL z RPA oraz jak pojmowanie Wieczerzy Pańskiej w kontekście eklezjologicznym przekładane jest na myślenie w kategoriach etycznych. Dotyczy on więc tego, jak ŚFL uczyła się i uczy nadal wyciągać praktyczne, etyczne konsekwencje ze swojego eklezjologicznego samorozumienia. Pierwszy z części rozdziału piątego została uporządkowana wokół poszczególnych Zgromadzeń Ogólnych od Evian do Budapesztu, na których kwestia apartheidu była zasadniczym problemem. W kolejnych jej częściach omówiono wynik prac zgromadzeń i debatę w okresach pomiędzy nimi. Całość uzupełnia część wstępna, szkicująca debatę nad rasizmem i apartheidem w ŚFL przed zgromadzeniem w Evian, a także zamykająca część poświęcona recepcji kluczowych ustaleń z Budapesztu. W drugiej części tego rozdziału skupiono się na bardziej ogólnej kwestii etycznego zobowiązania zakotwiczonego w Wieczerzy Pańskiej, a później także w ugruntowanej w tym sakramencie idei *communio*. Stąd też podrozdział ten

podzielono na dwie części. Cezurę znowu stanowi tutaj Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie, gdyż to ono rozpoczęło refleksję nad ŚFL jako *communio*.

Całość pracy uzupełnia zakończenie, bibliografia załącznikowa, z wydzielonymi źródłami (podzielonymi według klucza: publikacje ŚFL, dokumenty ekumeniczne, pozostałe) oraz opracowaniami, a także literaturą pomocniczą. Ponadto w pracy znalazły się wspomniane przy charakterystyce bazy źródłowej aneksy. Pierwsze siedem z nich to kluczowe dla wywodów zawartych w niniejszej pracy dokumenty wypracowane przez poszczególne zgromadzenia w Minneapolis (fragment tez tego zgromadzenia), Evian, Dar es Salaam, Budapeszcie (we wszystkich przypadkach najważniejsze oświadczenia bądź rezolucje tych zgromadzeń) oraz Kurytybie (fragment „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego"). Ponadto w następnych pięciu aneksach znalazły się kolejne wersje kluczowych dla prowadzonych tutaj wywodów artykułów I–IV Statutów ŚFL przyjętych na zgromadzeniach w Lund, Helsinkach, Budapeszcie, Kurytybie i Windhoek. Całość pracy uzupełniają streszczenia w języku angielskim i niemieckim.

1.5. Uwagi końcowe i podziękowania

Monografia niniejsza powstała na podstawie dysertacji doktorskiej „Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej" przygotowanej pod kierunkiem bp. dr. hab. Marcina Hintza, prof. ChAT, i obronionej w 2012 roku na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie[103].

Przywilejem autora jest złożenie podziękowań. W pierwszej kolejności kieruję je na ręce bp. dr. hab. Marcina Hintza, prof. ChAT, pod którego kierunkiem powstała dysertacja doktorska, która stała się bazą dla niniejszego opracowania. Bez jego konsekwentnego wsparcia powstanie tego opracowania nie byłoby możliwe. Dziękuję recenzentom w przewodzie doktorskim:

[103] J. Sojka, *Wieczerza Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej*, dysertacja doktorska, dostępna w Czytelni Biblioteki Głównej ChAT. Tekst dysertacji został zawężony do odpowiedzi na postawione wyżej pytania badawcze, ponownie zredagowany, a także uzupełniony. Zasadniczym uzupełnieniem jest prezentacja dyskusji, jaka odbyła się w ŚFL po Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie (2010), które stanowiło cezurę zamykającą wspomnianą dysertację. Ponadto obszerniej uzupełniono części poświęcone dyskusji na temat pojmowania *communio* oraz zobowiązania ekumenicznego po zgromadzeniu w Budapeszcie, dyskusji nad kwestią apartheidu jako *status confessionis*, jaka odbyła się po zgromadzeniu w Dar es Salaam, prowadzonego w okresie zgromadzenia w Stuttgarcie programu „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" w kontekście samorozumienia ŚFL i ekumenicznym, a także wątki dotyczące dialogu międzyreligijnego na zgromadzeniach od Kurytyby. Podczas przygotowania do wydania przejętych ze wskazanej dysertacji doktorskiej partii dokonano także pomniejszych uzupełnień, mających na celu przede wszystkim aktualizację wykorzystanej literatury.

ks. dr. hab. Rajmundowi Poradzie, prof. UO, oraz ks. dr. hab. Bogusławowi Milerskiemu, prof. ChAT. Niniejsza monografia przeszła także wydawniczy proces recenzyjny. W związku z tym swoje podziękowania za przygotowanie recenzji wydawniczych kieruję ponownie na ręce ks. dr. hab. Rajmunda Porady, prof. UO oraz prof. dr. hab. Tadeuszowi Zielińskiemu. Cenne, krytyczne uwagi recenzentów na wszystkich etapach pracy nad niniejszym tekstem przyczyniły się do ostatecznego kształtu pracy, który oddawany jest do rąk Czytelników.

Powstanie wspomnianej dysertacji doktorskiej, a co za tym idzie – niniejszej monografii, nie byłoby możliwe bez umożliwienia autorowi rocznego pobytu na Wydziale Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu Fryderyka Wilhelma w Bonn w latach 2010–2011. Ten zaś doszedł do skutku dzięki życzliwości ówczesnego prorektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ks. dr. hab. Bogusława Milerskiego, prof. ChAT, oraz prof. dr. h.c. Michaela Meyer-Blancka z bońskiego uniwersytetu, którzy koordynują długoletnie partnerstwo obu uczelni teologicznych. Dzięki nim autor zyskał czas i miejsce na komfortowe prowadzenie pracy badawczej.

Autor jest także wdzięczny swoim wykładowcom z okresu studiów na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a obecnie kolegom z jednej *Alma Mater*. Udział w waszych wykładach i seminariach, a także prowadzone rozmowy przyczyniły się do ostatecznej formy tej pracy. W tym kontekście szczególne podziękowanie należą się prof. dr. hab. Tadeuszowi J. Zielińskiemu, którego życzliwe uwagi stały się dla autora impulsem do podjęcia badań nad współczesną tematyką teologiczną, co poskutkowało skupieniem się na wynikach prac Światowej Federacji Luterańskiej.

Na kształt książki, która oddawana jest obecnie do rąk Czytelników, wpłynęła również możliwość pozyskania nowych, nieujętych wcześniej materiałów. W tej kwestii nieocenioną pomocą byli ks. dr. Ireneusz Lukas, sekretarz ds. Europy Światowej Federacji Luterańskiej, oraz pracownica Archiwum ŚFL Béatrice Bengtsson. Dziękuję także władzom Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce na czele z ks. bp. Jerzym Samcem, których decyzje i zaufanie pozwoliły autorowi brać udział najpierw w pracach studyjnych Federacji, a od 2017 r. być członkiem Rady ŚFL. To doświadczenie przyczyniło się do lepszego zrozumienia procesów i uwarunkowań, w jakich powstawały badane w tej pracy materiały. Dziękuję również kolegom i koleżankom z polskiego Komitetu Krajowego ŚFL z ks. dr. Adamem Maliną na czele, dzięki którym możliwe było udostępnienie polskim Czytelnikom przekładów

dokumentów i opracowań ŚFL istotnych dla zawartych na kolejnych stronach analiz. Osobne podziękowania należą się dr Iwonie Baraniec, członkini Rady ŚFL w kadencji 2010–2017, która chętnie dzieliła się swoją wiedzą na temat okoliczności najnowszych debat nad samorozumieniem ŚFL, które są przedmiotem analizy w niniejszej pracy. Dziękuję również Redakcji „Zwiastuna Ewangelickiego" z ks. dyrektorem Jerzym Belowem na czele oraz Stowarzyszeniu Księży i Katechetów wraz z jego Zarządem z ks. Władysławem Wantulokiem na czele za udostępnienie do publikacji w aneksach niniejszej pracy istniejących polskich przekładów dokumentów ŚFL – „Tez z Minneapolis", a także „Posłania Zgromadzenia Ogólnego" oraz Statutu ŚFL przyjętych za gromadzeniu w Kurytybie.

Książka ta nie przybrałaby swej ostatecznej formy, gdyby nie grupa osób wspierających autora w jej przygotowaniu. Dziękuję Monice Mendroch-Karbowskiej za zatroszczenie się o jej ostateczny tekst od strony redakcyjnej z szacunkiem i profesjonalizmem. W tym kontekście wdzięcznie wspomnieć należy również Julitę Ciećwierz, która redakcyjnie opracowała tekst, kiedy miał on jeszcze postać rozprawy doktorskiej. Dziękuję Marcie Brudny za angielski i niemiecki przekład streszczeń, Bożenie Giemzie za przygotowanie projektu okładki, a Sławomirowi Chwastkowi za trud opracowania technicznego pozycji. Dziękuję Wydziałowi Komunikacji ŚFL z ks. Árnim Svanur Daníelssonem na czele za udostępnienie zdjęć z Archiwum ŚFL wykorzystanych na okładce niniejszej książki. Dziękuję wreszcie Wydawnictwu Naukowemu ChAT z prof. dr. hab. Tadeuszem J. Zielińskim na czele za umożliwienie ukazania się tej pozycji i wsparcie na każdym etapie procesu wydawniczego.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie wierne towarzyszenie mojej Żony w życiu i pracy.

2. Rozpoznawanie i uznanie istniejącej wspólnoty. Problem wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL

Kwestia wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL jest pierwszym z zagadnień dotyczących samorozumienia Federacji, które należy omówić w kontekście pytania o rolę Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* w publikacjach ŚFL. Debata dotycząca tego tematu w zasadniczej mierze jest kształtowana poprzez recepcję CA VII[1], gdyż to właśnie podstawy doktrynalne Federacji, wśród których swoje miejsce ma „Wyznanie augsburskie", były jednym z zasadniczych czynników, których interakcja stymulowała debatę. Istniała sprzeczność pomiędzy podstawami doktrynalnymi odwołującymi się do CA VII a statutowym określeniem Federacji w Lund jako dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów[2]. Jej stwierdzenie stało się podstawą do postulatów wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony stawianych przez Petera Brunnera w toku tzw. „Wielkiej debaty"[3] u początku lat sześćdziesiątych oraz zasadniczym motywem debaty nad wprowadzeniem ołtarza i ambony w ŚFL. Oprócz tego nie należy oczywiście pomijać dwóch kolejnych zasadniczych czynników napędzających debatę[4], to znaczy zaangażowania ekumenicznego ŚFL oraz

[1] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30).

[2] Zob. STATUT[LUND], art. II-III.1 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637n); por. niżej 2.1., s. 41.

[3] Odnośnie do terminu por.: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische Reflexion im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 196–197; E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988, s. 43–47.

[4] Warto w tym miejscu wskazać na interpretację procesu zmian w samorozumieniu ŚFL jako zaproponował Kjell Nordstokke, widząc w nim odpowiedź na zmianę kontekstów w jakich dokonywała się eklezjologiczna refleksja ŚFL (od geograficznego, przez perspektywę postrzegania życia Kościoła po pojmowanie istoty i misji Kościoła nie tylko w kategoriach jego wewnętrznego życia, ale także

zagadnienia reakcji ŚFL na problem apartheidu, a szczególnie jego praktykowania w tak zwanych „białych" Kościołach RPA, które odmawiały wspólnoty ołtarza i ambony z tak zwanymi „czarnymi" Kościołami. Oba z nich zostaną scharakteryzowane w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy[5]. Przy czym należy zauważyć, że dwa ostatnie z wymienionych odgrywają szczególną rolę dopiero od Zgromadzenia w Porto-Alegre-Evian.

Mimo że po raz pierwszy otwarcie problem wspólnoty kościelnej rozumianej jako wspólnota ołtarza i ambony w ramach ŚFL postawił Peter Brunner w „Wielkiej debacie", to analizy dochodzenia Federacji do rozpoznania swoich Kościołów członkowskich jako pozostających w ramach takiej wspólnoty nie można rozpoczynać od analizy tej istotnej debaty początku lat 60. XX wieku. W niniejszym rozdziale poprzedzają ją dwa podrozdziały. Pierwszy z nich poświęcony jest dwóm pierwszym Zgromadzeniom Ogólnym – w Lund i Hanowerze, drugi natomiast obejmuje pierwszy okres intensywnego zainteresowania kwestią jedności Kościoła, w tym jednością wewnątrzluterańską, który rozpoczyna się po zgromadzeniu w Hanowerze i trwa do zgromadzenia w Minneapolis włącznie. Kolejny podrozdział charakteryzuje „Wielką debatę", zaś następne skupiają się na pracach kolejnych Zgromadzeń Ogólnych, gdyż to na nich ogniskowały się prace nad omawianą tematyką. Przy czym w częściach omawiających kolejne zgromadzenia został ujęty materiał dotyczący zagadnienia wspólnoty ołtarza i ambony z okresu je poprzedzającego. Wyjątek stanowią tutaj zgromadzenia w Helsinkach i Budapeszcie. Pierwsze z nich – gdyż zamykają okres, w którym toczy się omawiana już wcześniej „Wielka debata". Natomiast omówienie zgromadzenia w Budapeszcie, na którym dochodzi do ostatecznych rozstrzygnięć odnośnie do wpisania wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL, jest poprzedzone osobnym podrozdziałem poświęconym przygotowaniom do tego zgromadzenia. Został on wydzielony ze względu na intensywność prac nad omawianym zagadnieniem oraz wagę wypracowanych w jego trakcie materiałów.

Omówienie zgromadzenia w Budapeszcie zamyka niniejszy rozdział, a jednocześnie będzie otwierać kolejny. Jego przedmiotem będzie kolejny ważny etap rozwoju samorozumienia ŚFL, którym jest koncentracja na pojęciu wspólnoty – *communio* – *koinonii* dla opisania rzeczywistości ŚFL. Ten etap jest z jednej strony konsekwencją i kontynuacją wprowadzenia w Budapeszcie wspólnoty ołtarza i ambony, z drugiej zaś stanowi pogłębienie

towarzyszących mu uwarunkowań społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych), Zob. K. Nordstokke, *The Ecclesiological Self-Understanding ot the Lutheran World Federation. From „Free Association" to „Communion of Churches"*, „Ecumenical Review" t. 44: 1992, z. 4, s. 479–490.

[5] Zob. niżej 4., s. 271–416; 5.1., s. 418–478.

wewnątrzluterańskiej jedności w ramach Federacji. Ponownie Wieczerza Pańska będzie w tym okresie istotnym punktem odniesienia dla opisania rzeczywistości wspólnoty ŚFL.

2.1. Zgromadzenie Ogólne w Lund (1947) i Hanowerze (1952)

Punkt wyjścia debaty na temat wspólnoty ołtarza i ambony pomiędzy członkami Światowej Federacji Luterańskiej został określony przez „Statut" przyjęty na założycielskim Zgromadzeniu Ogólnym w Lund w 1947 roku. Określono w nim podstawy doktrynalne i istotę organizacji. Zgodnie z nim, ŚFL to „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów Luterańskich"[6] (w oryginale angielskim: „free association of Lutheran Churches"[7]; tłumaczenie niemieckie oddawało to przez sformułowanie: „eine freie Vereinigung des Lutherischen Kirchen"[8]). Źródłem takiego zdefiniowania charakteru ŚFL był fakt, że Federacja stanowiła pod względem prawnym kontynuację Światowego Konwentu Luterańskiego[9]. Ta organizacja zaś na swoim drugim spotkaniu w Kopenhadze w dniach 26 czerwca – 4 lipca 1929[10] przyjęła statut, który określał ją jako „wolne, dobrowolne zrzeszenie"[11]. Ponadto przyjęty w Lund Statut definiował wspólne podstawy doktrynalne następująco: „Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki, oraz traktuje wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione „Wyznanie augsburskie" i Katechizm Marcina Lutra, za czysty wykład Słowa Bożego"[12].

Takie ujęcie podstaw doktrynalnych i natury organizacji stało się w latach sześćdziesiątych impulsem do podjęcia debaty na temat istoty ŚFL.

---

6 STATUT[LUND], art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

7 *Amended Constitution*, art. III.1, LUND, s. 100.

8 *Die Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Ersten Vollversammlung, 1947, Lund, Schweden)*, art. III.1, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 465.

9 S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln-Graz 1957, s. 364.367–368; K. Schmidt-Clausen, *Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonvents (1923–1947)*, Gütersloh 1976, s. 86; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism. An American perspective*, Philadelphia 1982, s. 350n.

10 S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 344–350; K. Schmidt-Clausen, *Vorgeschichte des Lutherische Weltbundes*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 182–184; Zob. także: K. Schmidt-Clausen, *Vom Lutherischen Weltkonvent…, dz. cyt.*, s. 110–137; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism…*, dz. cyt., s. 226–261.

11 D. Morehead, *Bericht des Executivkomitees für Fortsetzungsarbeit an den zweiten lutherischen Weltkonvent*, p. 2, w: *Lutherische Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4 Juli 1929. Denkschrift*, Leipzig 1929, s. 163n; por.: STATUT[LUND], art. IV (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

12 STATUT[LUND], art. IV (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

Na Zgromadzeniu Ogólnym w Lund pojawiły się wyraźne wezwania do pogłębiania jedności między luteranami w ramach ŚFL. W swoim sprawozdaniu sekretarz wykonawczy Sylvester C. Michelfelder[13] zarysował perspektywę przyszłych działań i istnienia ŚFL i stwierdził, że „Jedność musi być hasłem przewodnim"[14]. W podobnym duchu w swoim wykładzie pod tytułem „Miejsce Światowej Federacji Luterańskiej w świecie dzisiejszym [*The Place of The Lutheran World Federation in the World Today*]" wypowiadał się Ralph H. Long, który podkreślał znaczenie i pilność przewidzianych w przyjętym Statucie zadań Federacji, w tym jedności świadectwa oraz wiary i wyznań[15]. Należy zauważyć, że powyższe wezwania do jedności nie miały jeszcze bezpośrednich odniesień do problemu wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL jako wyrazu jej jedności. Choć, jak zauważył Vilmos Vajta w opracowaniu przygotowanym na 35-lecie ŚFL, doświadczenie wspólnoty w nabożeństwie w Lund naznaczone było świadomością trudności związanych z brakiem możliwości wspólnego przyjmowania Wieczerzy Pańskiej[16].

Odnośnie do zgromadzenia w Lund należy także wskazać, że w sprawozdaniu Sekcji I – teologicznej – pojawił się fragment dotyczący Kościoła, który odwoływał się do CA VII[17]. Stwierdzono w nim, że Kościół można odnaleźć wszędzie tam, gdzie wiernie naucza się Ewangelii i należycie udziela sakramentów[18]. Tym samym już w pierwszych odniesieniach eklezjologicznej refleksji ŚFL CA VII jest istotnym punktem. Natomiast w sprawozdaniu Sekcji II – poświęconej kwestiom misji – zajęto się kwestią udzielania sakramentów na polach misyjnych. W tym kontekście wskazano, że powinny być one udzielane zgodnie z biblijnym ustanowieniem i rozumiane jako widzialne przejawy jedności wiary[19]. Oba raporty zatem po raz pierwszy w toku prac ŚFL powiązały sakramenty z zagadnieniem jedności.

Odwołanie do CA VII znalazło się także w dokumencie studyjnym poświęconym misji światowej, przygotowanym na kolejne Zgromadzenie Ogólne

[13] Na temat Sylvestera C. Michelfeldera, pierwszego sekretarza generalnego ŚFL działającego w latach 1947–1951, Zob. J.H. Schjørring, *Sylvester Clarence Michelfelder*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 426–432.

[14] S.C. Michelfelder, *Report of the Executive Secretary*, LUND, s. 38.

[15] R.H. Long, *The place of the Lutheran World Federation in the World Today*, LUND, s. 130–133; por. STATUT^{LUND}, art. III (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637n).

[16] V. Vajta, *Im Wandel der Generationen. Der Lutherische Weltbund 1947–1982*, „LWB-Report" t. 16: 1983, s. 4–6.

[17] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE^1, s. 30).

[18] *Report of Section I. Confessing „The Truth" in a Confused World*, LUND, s. 57.

[19] *Report of Section II. Performing Her Mission in a Devastated World*, LUND, s. 71n.

w Hanowerze. Zawarty w nim rozdział drugi „Kościół i autonomia Kościoła [*Kirchen und Kirchenautonomie*]" zawierał między innymi opis istoty Kościoła zdefiniowany przez CA VII: „Kościół powstaje tam, gdzie zawsze Ewangelia jest zwiastowana w czystości, a sakramenty są właściwie udzielane"[20]. W jego części zatytułowanej „Braterstwo (Partnerstwo) autonomicznych Kościołów [*Die Bruderschaft (Partnerschaft) der autonomen Kirchen*]" znalazło się także pytanie odnoszące się do relacji ŚFL – Kościoły członkowskie: „Jak dalece Światowa Federacja Luterańska jest koniecznością żądaną przez Boga, by urzeczywistnić braterstwo autonomicznych Kościołów luterańskich"[21]. Podobnie jak definicja istoty Federacji określona w Statucie przyjętym w Lund, takie sformułowanie powyższego pytania przykładało dużą wagę do podkreślenia autonomii Kościołów członkowskich. Jednocześnie w sprawozdaniu Sekcji I zajmującej się teologią, wśród tematów, które wymagały dalszego opracowania, pojawiło się bezpośrednie pytanie o warunki wspólnoty ołtarza: „Czy wspólnota ołtarza zakłada jedność nauki [*unanimity in doctrine/Einigkeit in Lehre*]?"[22]. Tym samym w Hanowerze pojawiły się dwie linie rozwojowe. Z jednej strony była to dbałość o autonomię Kościołów, z drugiej pytanie o wspólnotę ołtarza.

Podsumowanie

Na dwóch pierwszych Zgromadzeniach Ogólnych kwestia wspólnoty ołtarza i ambony nie miały jeszcze pierwszorzędnego znaczenia. Nie zmienia to jednak faktu, że decyzje odnośnie do ukształtowania Statutu podjęte w Lund zawierały w sobie punkt wyjścia do późniejszej intensywnej dyskusji, prowadzonej co najmniej od „Wielkiej debaty" w latach 60. XX wieku o tym, czy mając w Statucie zagwarantowane wspólne podstawy doktrynalne, Federacja może pozostać dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów. Trzeba także pamiętać, że doświadczenie nabożeństwa w Lund pokazało brak jedności między zgromadzonymi luteranami. Jednocześnie w refleksji dwóch pierwszych zgromadzeń widać, że już na tym etapie treść CA VII była oczywistą odpowiedzią na pytanie o Kościół, a kryteria jego istnienia sprowadzają się do pytania o obecność zwiastowej Ewangelii i sakramentów, a więc *notae* z CA VII. W Hanowerze pojawiły się też dwa zasadnicze pytania, które ukształtują dalszą dyskusję w ŚFL aż po zgromadzenie w Budapeszcie: po pierwsze, jakie powinny być podstawy wspólnoty ołtarza i ambony w zakresie nauki i po drugie, jak należy w tym kontekście postrzegać problem autonomii Kościołów członkowskich.

[20] *Studiendokument für Sektion II. Weltmission. Das Evangelium ruft die Völker zu Gott*, HANNOWER[2], s. 38.

[21] *Studiendokument für Sektion II. Weltmission…*, dz. cyt., s. 39.

[22] *Bericht der Sektion I. Theologie*, HANNOWER[1], s. 122.

2.2. Od Hanoweru po Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis (1957)

Po zgromadzeniu w Hanowerze kwestia jedności Kościoła, także w jej wymiarze wewnątrzluterańskim, stała się tematem przewodnim studiów Komisji Teologicznej ŚFL. W toku prac odniesienia do Wieczerzy Pańskiej były związane z dwoma punktami. Pierwszy z nich to CA VII[23]. Ernst Kinder, definiując w swoim referacie przygotowanym na potrzeby prac Komisji Teologicznej ŚFL wspólnotę kościelną, odwoływał się do *notae ecclesiae* zawartych w CA VII, stwierdzając, że jest ona wspólnotą Słowa i sakramentu[24]. Dwaj inni teologowie biorący udział w pracach Komisji Teologicznej ŚFL zajęli się problemem warunków, których spełnienie jest konieczne dla uczestnictwa we wspólnocie kościelnej. Martin J. Heinecken w swoim opracowaniu odwołał się do zawartego w CA VII sformułowania *satis est* [wystarczy]. Wskazał na dwie skrajne interpretacje tego sformułowania. Pierwsza z nich „zadowala się czystym poczuciem jedności, druga zaś domaga się dogmatycznego zjednoczenia, by umożliwić wspólnotę kościelną"[25]. W poszukiwaniu drogi środka pomiędzy obiema skrajnościami stwierdził: „Kiedy zgoda co do Ewangelii jest istotowa dla prawdziwej jedności wiary, wtedy obraliśmy właściwy kierunek"[26]. W podobnym duchu problem ujął Taito A. Kantonen, wskazując na pierwszeństwo w CA VII Ewangelii przed doktryną, co skutkuje tym, że tylko zgoda co do Ewangelii jest warunkiem jedności[27]. W toku prac Komisji Teologicznej nad problemem jedności Kościoła Wieczerza Pańska była więc widziana jako istotny element konieczny dla zaistnienia wspólnoty kościelnej. Jednocześnie kontynuowana była obecna już na wcześniejszych Zgromadzeniach Ogólnych praktyka odwoływania się do CA VII. W powyższych referatach CA VII została zastosowana jednak w nowy, szerszy sposób niż miało to miejsce wcześniej, kiedy była jedynie źródłem definicji Kościoła. W toku prac Komisji Teologicznej ŚFL po Hanowerze *notae ecclesiae* zaczerpnięte z CA VII zaczęły być stosowane jako elementy definiujące wspólnotę kościelną. Jednocześnie zwrócono uwagę na zawarte w CA VII *satis est* jako podstawę do rozstrzygania o warunkach wspólnoty kościelnej.

---

[23] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[24] E. Kinder, *Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana, Artikel VII*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 86n.

[25] M.J. Heinecken, *Lehrformulierungen und Einheit des Glaubens*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 39–40.

[26] Tamże, s. 50.

[27] T.A. Kantonen, *Die Einheit der Kirche*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 55n.

Drugi z punktów odniesienia podjętych w ramach prac Komisji Teologicznej ŚFL to odwołanie do pojęcia wspólnoty [*koinonii*]. Przywołał je Peter Brunner, omawiając kwestię jedności Kościoła i wspólnoty kościelnej. Wśród wskazanych przez niego elementów wspólnoty kościelnej znalazło się wzajemne dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej jako podstawowy warunek wspólnoty [*koinonii*], jednak sama wspólnota kościelna, by być pełna, musi obejmować także wspólnotę ambony i wzajemne uznanie urzędu[28]. Do roli Wieczerzy Pańskiej dla *koinonii* odwołał się także Károly Karner w swojej analizie poświęconej pojęciu Kościoła w Nowym Testamencie. Wskazał on, że *koinonia* była w nim wspólnotą w ciele i krwi[29]. W realiach nowotestamentalnych taka wspólnota nie była wymagana, ale też jej istnienie było zrozumiałe samo przez się, gdyż stanowiła ona granicę pomiędzy zborami a światem[30]. Jak widać na tych przykładach, prace Komisji nie skupiały się jedynie na CA VII, ale już na tym etapie rozwoju samorozumienia ŚFL swoje miejsce w nim zaczęło zyskiwać pojęcie *koinonii*. Na znaczeniu zyska ono w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie, kiedy stanie się kluczową kategorią opisu eklezjalnej rzeczywistości ŚFL. Wtedy też odniesienia do rozumienia pojęcia *koinonii* zakorzenionego w Nowym Testamencie staną się, obok CA VII, istotnym punktem odniesienia, podobnie jak miało to już miejsce w powyżej omówionych pracach Komisji Studiów ŚFL[31].

Oprócz powyżej omówionej refleksji teologicznej nad problemem sakramentów w kontekście jedności Kościoła, a co za tym idzie wspólnoty ołtarza, ta ostatnia budziła w okresie po Hanowerze także kontrowersje w kontekście praktycznych implikacji członkostwa w ŚFL. W liście z 1953 roku, który skierował do Komitetu Wykonawczego [*Executive Committee*/*Exekutivkomitee*] ŚFL Zjednoczony Kościół Australii [*United Evangelical Lutheran Church in Australia* – UELCA], zwrócono się o wyjaśnienie trzech kwestii. Po pierwsze, kto sprawuje Wieczerzę Pańską podczas nabożeństw w trakcie Zgromadzeń Ogólnych. Odpowiedź Komitetu Wykonawczego była następująca: „Federacja nie prowadzi żadnych nabożeństw z Wieczerzą Pańską, robi to raczej każdorazowo przez zapraszający Kościół"[32]. Powyższe zapytanie poświadcza, że ocena Vilmosa Vajty sformułowana w odniesieniu do obrad w Lund na 35-lecie Federacji, wskazująca, że wspólne przeżywanie nabożeństwa w czasie

[28] P. Brunner, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 23n.

[29] Por. 1 Kor 10,16.

[30] K. Karner, *Ekklesia und ekklesiai im Neuen Testament*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 64.68.

[31] Zob. niżej 3, s. 115–270.

[32] *Verschiedenes. b. Verfassung*, MINNEAPOLIS[1], s. 184.

tego zgromadzenia unaoczniło problemy, jakie rodził brak wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL[33], nie była pozbawiona podstaw. Statutowa definicja ŚFL jako dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów luterańskich[34] oraz brak wspólnoty ołtarza i ambony nasunęły pytanie o to, kto sprawuje w czasie zgromadzeń Wieczerzę Pańską. Tylko takie doprecyzowanie pozwalało bowiem pytającemu Kościołowi członkowskiemu rozstrzygnąć kwestię możliwości przystąpienia jego przedstawicieli do Sakramentu Ołtarza w trakcie zgromadzenia. Dwie kolejne kwestie podniesione w korespondencji z Australii także były ściśle powiązane z zakresem wspólnoty, jaka istnieje między luteranami w ramach ŚFL. Dotyczyły one bowiem podstaw doktrynalnych Federacji, a konkretniej roli „Wyznania augsburskiego" i „Małego katechizmu" przywołanych w Statucie przyjętym w Lund[35] dla teologicznych dyskusji i oświadczeń przygotowanych przez Federację, a także pytania o reakcję Federacji w sytuacji, kiedy pastor bądź profesor teologii w jednym z Kościołów członkowskich nie zostanie zdyscyplinowany w sytuacji, kiedy głosi błędne przekonania. Komitet Wykonawczy odpowiedział, że Federacja w swoich wszystkich dyskusjach opiera się na Piśmie Świętym i wyznaniach Kościoła, zaś jako „dobrowolne stowarzyszenie" Kościołów nie ma praw ingerować w sprawy wewnętrzne żadnego z nich, co wyklucza możliwość działań w ostatniej z podniesionych kwestii[36]. Jak wskazał Michael Root w opracowaniu historii Federacji wydanym z okazji jej 50-lecia, odpowiedź Komitetu Wykonawczego podnosiła także ciągłość z rozstrzygnięciami doktrynalnymi przyjętymi przez Światowy Konwent Luterański[37], a więc poprzednik Federacji[38]. Ponadto Root wskazał, że w ten sposób na forum działania Federacji przebiły się pytania formułowane przez Kościoły luterańskie nie będące jej członkami. Stało się tak ze względu na fakt, że Zjednoczony Kościół Australii stawiał swoje pytania w kontekście negocjacji zjednoczeniowych z Ewangelicko-Luterańskim Kościołem

[33] V. Vajta, *Im Wandel der Generationen…*, dz. cyt., s. 4–6.

[34] Zob.: STATUT[LUND], art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 8, s.637).

[35] Zob.: STATUT[LUND], art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[36] *Verschiedenes. b. Verfassung*, MINNEAPOLIS[1], s.184.

[37] Dotycząca tej kwestii rezolucja Światowego Konwentu Luterańskiego głosiła: „Światowy Konwent Luterański przyznaje się do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu jako do jedynego źródła i nieomylnej normy każdej kościelnej nauki i działania i widzi w wyznaniach Kościoła luterańskiego, szczególnie w niezmienionym «Wyznaniu augsburskim» i w «Małym katechizmie» Lutra czysty wykład Słowa Bożego" (*Der Lutherische Weltkonvent in Eisenach 10.-24. August 1923. XV*, „Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. Organ d. Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz" r. 56: 1923, z. 50, s. 788).

[38] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische Reflexion im LWB*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s.195.

Australii [*Evangelical Lutheran Church in Australia/Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Australien*]. Jak zauważa Root, pytania tego typu były charakterystyczne dla Kościołów luterańskich, które pozostawały poza ŚFL. Kwestionowały one bowiem istnienie faktycznego konsensusu co do Ewangelii w ŚFL, czego przykładem miały być choćby kontrowersje teologiczne w czasie obrad w Hanowerze. Ważniejszym jednak był po pierwsze fakt, że ŚFL wymagała od członków jedynie deklaracji wierności wyznaniu, bez faktycznego dążenia do weryfikacji ich rzeczywistego wobec nich zobowiązania. Po drugie zaś to, że brak konsensusu co do Ewangelii nie prowadzi ŚFL do powstrzymywania się od podejmowania działań zarezerwowanych dla Kościołów, takich jak deklarowane w III art. Statutu przyjętego w Lund „wspólne dawanie świadectwa światu o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej"[39]. Najważniejszym spośród niecłonkowskich Kościołów podnoszących takie obiekcje był LCMS[40], który, jak relacjonuje Root, poddał pod obrady specjalnie powołanej komisji pytanie, czy należy traktować członkostwo w ŚFL jako równorzędne z wejściem we wspólnotę kościelną z innymi Kościołami członkowskimi. Jej odpowiedź na to pytanie była twierdząca. Waga takiej opinii LCMS wynikała z tego, że szczególnie amerykańskim członkom ŚFL zależało na wstąpieniu tego Kościoła do Federacji[41].

Dyskusja na forum Komitetu Wykonawczego nie posunęła kwestii wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL w żaden sposób do przodu, natomiast dobrze pokazała, jakie praktyczne problemy w funkcjonowaniu Federacji powodował jej brak. Na Zgromadzeniach Ogólnych spotykali się przedstawiciele Kościołów członkowskich ŚFL, ale już o ich wspólnym przystąpieniu do Wieczerzy Pańskiej miały decydować niezwiązane z członkostwem w ŚFL rozstrzygnięcia odnośnie do wspólnoty ołtarza między poszczególnymi Kościołami członkowskimi a Kościołem będącym gospodarzem zgromadzenia. Ponadto dalsze pytania kierowane przez nie będące członkami ŚFL Kościoły luterańskie wskazywały na wagę deklaracji o wspólnych podstawach doktrynalnych i ukazywały jej problematyczność w kontekście pojmowania Federacji jako „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów Luterańskich".

Prace Komisji Teologicznej ŚFL dały impuls do tego, by jedność Kościoła stała się jednym z dominujących tematów kolejnego Zgromadzenia Ogólnego

[39] STATUT[LUND], art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[40] Na temat tego Kościoła zob.: S.H. Nafzger, *An introduction to the Lutheran Church – Missouri Synod*, St. Louis 2009; A.K. Swithart, *Luther and the lutheran church 1483–1960*, New York 1960, s. 396–422.465–468.

[41] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 194n.

w Minneapolis. Już dokument studyjny „Chrystus uwalnia i jednoczy [*Christ Frees and Unites/Christus befreit und eint*]" przygotowany na to zgromadzenie zawierał impulsy zaczerpnięte z wyników prac Komisji. Stwierdzał on, że pełnym wyrazem wspólnoty kościelnej jest wspólnota ołtarza i ambony, charakteryzując ją następująco: „wspólnota kościelna, która jest ukonstytuowana przez Słowo i sakrament, nie jest nawiązana przez wierzących, lecz staje się tam, gdzie jest dostępna, przez nich przyjmowana i wykonywana"[42]. Podkreślono przy tym niezależność tej wspólnoty od jej członków i jej związek z obecnością w Kościołach „ratującej i gromadzącej Ewangelii zwiastowanej według apostolskiego kanonu i udzielania sakramentów zgodnie z ich ustanowieniem przez Chrystusa"[43]. Dokument odrzucał przy tym koncepcję traktowania wspólnoty ołtarza jako środka do osiągnięcia wspólnoty kościelnej. Zdaniem autorów, wspólnota ołtarza jest zawsze wypełnieniem wspólnoty kościelnej. Zaznaczono przy tym, że w Wieczerzy Pańskiej w pierwszym rzędzie należy widzieć wspólnotę z Panem, czyli wertykalny wymiar sakramentu. Jako warunek dla osiągnięcia wspólnoty kościelnej, rozumianej jako „darowana wspólnota", autorzy dokumentu wskazali wspólnotę wyznania[44]. Zaznaczyli także, że osiągnięcie wspólnoty wyznania domaga się wspólnoty ołtarza: „Gdzie jest dana wspólnota wyznania, tam powinna być utrzymywana wspólnota ołtarza"[45].

Podobnie do omawianego zagadnienia odniósł się Hans-Werner Gensichen w jednym z głównych referatów wygłoszonych podczas zgromadzenia. Jego wystąpienie nosiło tytuł: „Jedność Kościoła w Chrystusie [*Die Einheit der Kirche in Christus*]". Wskazał w nim na *notae ecclesiae* z CA VII jako podstawy jedności Kościoła. Jednocześnie zgodził się z tezą dokumentu studyjnego, że wspólnota ołtarza nie jest środkiem do osiągnięcia jedności kościelnej. Zwrócił także uwagę, że różnice dotyczące rozumienia Wieczerzy Pańskiej są symptomem głębszych różnic odnośnie do wyznawanej wiary. Równocześnie jednak podkreślał, że obecność Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej nie jest zależna od ludzkich podziałów[46] i co więcej, „jest naszą odpowiedzialnością, by nasza nauka o i praktyka Wieczerzy Pańskiej nie pozostawały dłużne temu, co pozwala nam rozpoznać Pismo [Święte]"[47]. Gensichen zdiagnozował także

[42] *„Christus befreit und eint". Studiendokument für die Dritte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis, Minnesota, USA, 15. bis 25. August 1957*, MINNEAPOLIS[2], s. 31, p. 34.

[43] Tamże.

[44] Tamże, s. 33, p. 38.

[45] Tamże.

[46] H.-W. Gensichen, *Die Einheit der Kirche in Christus*, MINNEAPOLIS[1], s. 62.64.

[47] Tamże, s. 64.

sytuację braku wspólnoty ołtarza wśród Kościołów luterańskich jako sytuację kryzysową[48].

Temat jedności Kościoła znalazł także swój oddźwięk w tak zwanych „Tezach z Minneapolis [*Theses/Thesen*]", podsumowujących pracę teologiczną zgromadzenia. W ich II części, zatytułowanej „Jedność Kościoła w Chrystusie [*The Unity of the Church in Christ/Die Einheit der Kirche in Christus*]", znalazła się diagnoza, że Kościół jako wspólnota pojednania cierpi od podziałów, a brak widzialnej jedności zagraża służbie pojednania[49]. Kolejna teza wskazała na znaczenie CA VII i zawartego w nim *satis est* [wystarczy], które potwierdza wolność, jeśli tylko zachowane są dwa wymienione w CA VII *notae ecclesiae*, czyli wierne nauczanie Ewangelii i należyte udzielanie sakramentów[50]. Istotne znaczenie miało odniesienie w tezie II.5 *satis est* do współczesnej sytuacji luteranizmu (wraz z jego całym historycznym bagażem). Czytamy w niej: „słowo «wystarcza» przezwycięża tradycje miejscowe, narodowe i organizacyjne i domaga się od nas zamanifestowania naszej jedności u Stołu Pańskiego, gdzie jesteśmy uczestnikami jednego Ciała"[51]. Przytoczona teza wskazała po raz pierwszy tak wyraźnie, że na podstawie CA VII istnieje zobowiązanie do ponadlokalnej, luterańskiej wspólnoty wyrażonej we wspólnocie ołtarza, której nie mogą stanąć na przeszkodzie uwarunkowania wynikające z podziałów natury historyczno-organizacyjnej.

Podsumowanie

Zgromadzenie w Minneapolis podjęło dwa istotne wątki dostrzegalne na marginesie refleksji poprzednich zgromadzeń, a także bardzo silnie obecne w pracach Komisji Teologicznej ŚFL po Hanowerze, w której po raz pierwszy tak wyraźnie zajęto się problemem jedności, co zresztą ukształtowało temat samego zgromadzenia. Pierwszy z nich to odniesienie do CA VII w kontekście wewnątrzluterańskiej jedności. Szczególnie jest tutaj sformułowane po raz pierwszy tak wyraźnie i w dokumencie o takim znaczeniu dla ŚFL, jakim były zatwierdzone przez najwyższy organ Federacji, czyli Zgromadzenie Ogólne, „Tezy z Minneapolis", że zawarte w CA VII *satis est* daje podstawy do wspólnoty ołtarza, która ma wymiar ponadlokalny i powinna obejmować wszystkich luteran ponad podziałami historycznymi i organizacyjnymi. Warto także pamiętać, że ten sam program jedności Kościoła oparty na *notae ecclesiae*

[48] Tamże, s. 63.

[49] *Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, MINNEAPOLIS[1], s. 100, teza II.3 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 611).

[50] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.4 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 611).

[51] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.5 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 611).

odczytywanych w kontekście *satis est* odnoszono do jedności w perspektywie ekumenicznej zarówno na forum Komisji Teologicznej w ŚFL w jej pracach poprzedzających zgromadzenie, jak i dokumentach wypracowanych w czasie obrad w Minneapolis[52]. Drugi z wątków kontynuowanych w Minneapolis to jasne wskazanie na znaczenie wspólnoty ołtarza dla jedności Kościoła. Podkreślono przy tym dwa wcześniej nieakcentowane elementy. Po pierwsze to, że wspólnota w sakramencie jest darem, niezależnym od woli do niego przystępujących. Po drugie zaś fakt, że wspólnota ołtarza jest traktowana jako wypełnienie wspólnoty kościelnej, nie zaś instrument do jej osiągnięcia. Jako wstęp do przedstawienia kolejnego etapu debaty nad wspólnotą ołtarza i ambony w ŚFL należy wskazać jeszcze dwie tezy, jakie przewinęły się w refleksji zgromadzenia, które jednak w tak wyraźny sposób nie znalazły swojego miejsca w „Tezach z Minneapolis". Pierwsza z nich to zawarte w dokumencie studyjnym wskazanie, że wspólnota wyznania powinna implikować wspólnotę ołtarza. Druga natomiast to sformułowana w jednym z plenarnych referatów diagnoza podziałów przy Wieczerzy Pańskiej w łonie ŚFL jako sytuacji kryzysowej. Oba te elementy znajdą istotną kontynuację w toku tak zwanej „Wielkiej debaty".

Należy także w tym miejscu odnotować dwie istotne obserwacje. Po pierwsze w pracach przed zgromadzeniem w Minneapolis pojawiły się po raz pierwszy w debacie na forum ŚFL odniesienia do pojęcia *koinonii*, do której istoty oprócz opartej o CA VII wspólnoty ołtarza i ambony wliczano choćby wzajemne uznanie urzędu, przy jednoczesnym jasnym zaznaczeniu, że w przesłaniu nowotestamentowym *koinonia* ta jest zakorzeniona we wspólnocie Wieczerzy Pańskiej. Po drugie w dyskusji poprzedzającej zgromadzenia pojawiły się pytania o praktyczne implikacje członkostwa ŚFL. Ich waga wynikała nie tylko ze wskazania realnych problemów, jakie generuje brak wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL, takich jak pytanie o możliwość przystąpienia przedstawicieli poszczególnych Kościołów członkowskich do Wieczerzy Pańskiej w czasie Zgromadzeń Ogólnych, ale również z faktu, że za tymi sformułowaniami dostrzec można było obiekcje ważnych Kościołów luterańskich, które nie były jeszcze członkami ŚFL, z LCMS na czele. W tle tych pytań stało bowiem z jednej strony zakwestionowanie realności wspólnych podstaw doktrynalnych ŚFL, z drugiej zaś ocena, że wspólne podstawy doktrynalne muszą prowadzić do wspólnoty kościelnej. Z tym zagadnieniem zmierzono się dopiero na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach.

[52] Zob. niżej 4.2., s. 278–285.

2.3. „Wielka debata" (1959–1961)

Tak zwana „Wielka debata"[53] na przełomie lat 50. i 60. to dyskusja sprowokowana wykładem Petera Brunnera pod tytułem „Światowa Federacja Luterańska jako problem eklezjologiczny [*Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*]", który został wygłoszony w 1959 r. na posiedzeniu Komisji Teologicznej ŚFL, która realizowała w ten sposób studia nad istotą ŚFL zlecone jej na zgromadzeniu w Minneapolis[54]. Miano „Wielkiej debaty" otrzymała ona, gdyż w publikacji na łamach „Lutherische Rundschau" w 1960 roku towarzyszyło wykładowi Brunnera dziesięć komentarzy luterańskich teologów z różnych części świata (Skandynawia, Niemcy, USA, Australia, Węgry). Na tej liście znaleźli się: Regin Prentner, Bo Giertz, Ernst Kinder, Edmund Schlink, Stewart Herman, Paul C. Empie, Conrad Bergdorff, Robert H. Fischer, Siegfried Paul Hebart i Károly Proehle. Wprowadzenie do dyskusji przygotował Kurt Schmidt-Clausen[55], sekretarz wykonawczy ŚFL w latach 1960–1965[56].

Brunner w swoim wykładzie analizował podstawy doktrynalne ŚFL i w części zatytułowanej „Federacja kościelna[57], wspólnota kościelna, Kościół [*Kirchenbund, Kirchengemeinschaft, Kirche*]" stwierdził, że jest ona wspólnotą wiary i wyznania, w której zachodzi określony przez CA VII[58] *consensus de doctrina evangelii* [zgodność w nauce Ewangelii][59]. Podstawą do takiej konkluzji są dla Brunnera podstawy doktrynalne ŚFL określone w art. II[60] Statutu ŚFL, jak i następujące z celów Federacji określone w art. III.2: „jednomyślne zaświadczanie o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej"[61] oraz „pielęgnacja jedności wiary i wyznania Kościołów luterańskich w świecie"[62].

W powyższym kontekście Brunner stawiał dwa pytania: „Czy jest możliwe, że luterańskie Kościoły, które wspólnie potwierdziły podstawy

[53] Odnośnie do terminu por.: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 196–198; E.L. Brand, *Toward a Lutheran …*, dz. cyt., s. 43–47.

[54] *Empfehlungen der Theologischen Kommision*, MINNEAPOLIS[1], s. 120, p. 4; M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 196.

[55] Na temat Kurta Schmidt-Clausena zob.: J.H. Schjørring, *Kurt Schmidt Clausen*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 439–442.

[56] Całość debaty zob. LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 279–342.

[57] Dosłownie pojęcie *Kirchenbund* należy tłumaczyć jako „związek kościelny", jednak nawiązując do terminologicznej ekwiwalencji pojęcia *World Federation* przez niemieckie *Weltbund*, w nazwie ŚFL zdecydowano się na oddanie *Kirchenbund* jako „Federacja kościelna".

[58] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[59] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 291–294.

[60] Por. STATUT[LUND], art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[61] STATUT[LUND], art. III.2a (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[62] STATUT[LUND], art. III.2b (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

doktrynalne Federacji, łączą się jedynie w «dobrowolne stowarzyszenie Kościołów Luterańskich»[63] bez zawarcia między sobą wspólnoty kościelnej? Czy jest to możliwe z perspektywy aktu wyznania, który jest zawarty w przynależności do Federacji?"[64]. Zdaniem Brunnera odpowiedź na powyższe pytania wskazywała na eklezjologiczny konflikt istniejący w samorozumieniu ŚFL. Zaistniała sytuacja była sprzeczna z wymogami CA VII, które nakładają duchowy obowiązek wspólnoty kościelnej na tych, wśród których panuje zgodność w nauce Ewangelii[65]. Brunner wskazał także, że do wspólnoty kościelnej należą również wspólnota ołtarza i wzajemne uznanie urzędu[66].

Zdaniem Brunnera wspólnota kościelna, obejmująca przynajmniej większość Kościołów członkowskich ŚFL, jest warunkiem dla realizacji wyżej wskazanych celów Federacji[67]. Swoje twierdzenie argumentował faktem, że już „Tezy z Minneapolis" wskazywały podobny kierunek w zakresie wspólnoty kościelnej[68]. Odwoływał się także do ujęcia Siegfrieda Grundmana, który w swoim opracowaniu poświęconym powstaniu ŚFL opisywał ją jako „środek i narzędzie wzajemnego uznania przez luterańskie Kościoły partykularne i przez to do wprowadzenia pełnej wspólnoty kościelnej"[69]. Takie wzajemne uznanie luterańskich Kościołów w ramach wspólnoty kościelnej byłoby wypełnieniem *unitas ecclesiae* [jedności Kościoła] z CA VII środkami dostępnymi na płaszczyźnie prawno-kościelnej, ewentualne dalsze kościelno-prawne następstwa takich działań są zaś kwestią drugorzędną[70]. W tym kontekście sposoby i formy funkcjonowania ŚFL, która zaczyna zyskiwać wymiar światowego Kościoła, oraz relacje na linii ŚFL – Kościoły członkowskie wymagają dalszego opracowania w odniesieniu do pojęcia suwerenności i kwestii samoograniczenia Federacji[71].

Brunner kończył swoje rozważania, odwołując się do faktu, że luterańska eklezjologia przewiduje tylko jedną sytuację, w której podział Kościoła jest możliwy. Jest to oddzielenie się ze względu na prawdę Ewangelii. Odpowiedzią

[63] Por. STATUT^{LUND}, art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[64] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, art. cyt., s. 294.

[65] Tamże, s. 295.

[66] Tamże, s. 296; por.: P. Brunner, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, art. cyt., s. 23n.

[67] Por.: STATUT^{LUND}, art. III.2a-b (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[68] Por. *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.5 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[69] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, art. cyt., s. 296; por.: S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 416.

[70] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, art. cyt., s. 296.

[71] Tamże, s. 297n.

na takie podziały są rozmowy dotyczące nauki między poszczególnymi Kościołami, rola Komisji Teologicznej ŚFL jest tutaj jedynie pomocnicza. ŚFL nie pełni roli luterańskiego soboru, jednak otwartym pozostaje pytanie, czy światowy luteranizm może pozostać jedynie przy możliwości wypowiadania się przez organy Kościołów lokalnych[72].

Brunner powyższym opracowaniem z jednej strony kontynuował stwierdzenia obecne w Minneapolis, z drugiej natomiast, poprzez bezpośrednie odniesienie ich do krytyki sytuacji w ramach ŚFL, wyciągał z nich konsekwencje dla stanu ŚFL i przez to je radykalizował. Referat Brunnera jest pierwszą tak otwartą, krytyczną i kompleksową diagnozą sytuacji eklezjologicznej ŚFL, która była wynikiem sprzeczności zawartych w Statucie uchwalonym w Lund. Dokument ten chciał z jednej strony, idąc tropem rozwiązań przyjętych przez Światowy Konwent Luterański, chronić autonomię Kościołów członkowskich poprzez przyjęcie organizacyjnej formy „dobrowolnego stowarzyszenia". Z drugiej natomiast starał się określić ŚFL w kategoriach wspólnoty wyznania. Brunner wykorzystał tutaj obecny już we wcześniejszej refleksji punkt odniesienia, jakim była CA VII, i podkreślał, że w wypadku spełnienia zawartego w tym artykule warunku zgody co do nauczania Ewangelii nakłada on obowiązek wspólnoty kościelnej, a więc w pierwszym rzędzie wspólnoty ołtarza, a także ambony i urzędu. Warto odnotować, że mimo iż skupił się na kwestii wspólnoty kościelnej, Brunner dostrzegał problem autonomii Kościołów. Ograniczył się jednak do zasygnalizowania go jako kwestii do dalszego przemyślenia.

We wprowadzeniu w dyskusję ówczesny sekretarz wykonawczy ŚFL Kurt Schmidt-Clausen skupił się zasadniczo na kwestii roli i rozumieniu Statutu ŚFL oraz faktycznym stanie w Federacji. Zwrócił uwagę, że by w pełni móc zrozumieć przesłanie Statutu, konieczna jest teologiczna interpretacja użytego w jego treści i nazwie organizacji pojęcia „federacja [*Federation/Bund*]"[73]. Zaznaczył przy tym, że zadaniem Statutu nie jest w pełni oddawać teologiczną treść pojęcia, przy czym zwracał uwagę, że istnieje oczywisty związek pomiędzy teologiczną rzeczywistością Kościoła a jej prawnym opisem. Statut pełnił w tym jednak rolę szkieletu, nie zaś całego ciała. Chcąc w pełni zanalizować stosunki w ramach ŚFL, należałoby też poddać dokładnej analizie Kościoły członkowskie. To doprowadziłoby do powstania bardzo zróżnicowanego obrazu, w którym jest jednak obecny element wspólny – wspólnota zwiastowania Słowa Bożego[74].

Reakcje na tezy Brunnera były zróżnicowane. Edmund Schlink

[72] Tamże, s. 289n.

[73] Por. STATUT^{LUND}, art. I (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[74] K. Schmidt-Clausem, *Einleitende Bemerkungen*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 301–307.

zdecydowanie go popierał, a jednocześnie domagał się współczesnej interpretacji „Wyznania augsburskiego" i „Małego katechizmu", a więc tych z luterańskich ksiąg wyznaniowych, do których odwoływał się *expressis verbis* Statut[75], definiując podstawy doktrynalne ŚFL. Ponadto postulował wyciągnięcie z owej współczesnej interpretacji konsekwencji eklezjologicznych dla rozumienia jedności, w tym także dla ŚFL i udziału luteran w ruchu ekumenicznym[76].

Jako pozytywne odniesienie do postulatów Brunnera należy także potraktować odpowiedź Bo Giertza, przy czym nie sformułował on tak wyraźnej deklaracji poparcia, jak uczynił to Schlink, a raczej przedstawił własne rozumienie problemu, które umożliwiało realizację celu zarysowanego przez Brunnera, a więc wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Giertz wskazywał, że ŚFL jest *ekklesią*, jeśli pod tym terminem rozumiemy zbieranie się wierzących pod Słowem Chrystusowym, nie zaś wielkość socjologiczno-organizacyjną. Zwrócił także uwagę, że pomimo podziałów pomiędzy Kościołami lokalnymi w sferze organizacyjnej *de facto* istnieje wspólnota Kościołów. Jako przykład ją potwierdzający wskazał na funkcjonującą w Szwecji praktykę uznawania urzędu pastorskiego z innych państw skandynawskich, państw bałtyckich czy Niemiec, a także oczywistość faktu dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej członków innych Kościołów luterańskich. Jednocześnie stwierdził, że światowy luteranizm nie potrzebuje ciała wiodącego w rodzaju Synodu[77].

Poparcie dla Brunnera wyraził także Ernst Kinder. Podobnie jak u Giertza nie miało ono tak zdecydowanego charakteru jak w odpowiedzi Schlinka. Kinder ocenił wezwanie do realizacji treści „Tez z Minneapolis" (w tym kontekście konkretnie tezy II.5[78]), ale postawił jednocześnie istotne

[75] Co prawda Statut przyjęty w Lund mówił o „Katechizmie Lutra", ale należy tutaj rozumieć pod tym sformułowaniem „Mały katechizm". Świadczy o tym po pierwsze fakt, że Statut Światowego Konwentu Luterańskiego, z którego przyjęty w Lund dokument przejął zasadnicze sformułowania art. II (S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund*..., dz. cyt., s. 367–368), odnosił się do „Małego katechizmu" (*Der Lutherische Weltkonvent in Eisenach, art. cyt.*, s. 788). Po drugie zaś to, że Komisja Teologiczna ŚFL, w komentarzu do proponowanych na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach zmian statutowych, stwierdziła jednoznacznie, że w art. II „bez wątpienia autorzy Statutu myśleli tutaj tylko o «Małym katechizmie»" (*Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes. Erläuterungen zu den Artikeln II, III und IV seiner Verfassung*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 208). Poskutkowało to doprecyzowaniem w Statucie i od Zgromadzenia Ogólnego w Helsinkach artykuł ten brzmiał: „Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki, oraz traktuje trzy ekumeniczne wyznania wiary oraz wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione «Wyznanie augsburskie» i «Mały katechizm» Marcina Lutra za czysty wykład Słowa Bożego" (STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. II; tłum. polskie: Aneks 9, s. 639.)

[76] E. Schlink, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 313n.

[77] B. Giertz, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 311n.

[78] Por. *Christus befreit und eint. Thesen*..., dz. cyt., s. 100, teza II.5 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

zastrzeżenie. Według niego nie należało w sposób instytucjonalny wymuszać na Kościołach członkowskich wchodzenia we wzajemną wspólnotę kościelną. Taka decyzja jest bowiem przedmiotem indywidualnej odpowiedzialności Kościołów. Przy czym uznał wspólnotę kościelną za konieczny warunek wstępny przekształcenia ŚFL w organ wypowiadający się w imieniu wszystkich luteran[79].

Kolejny z komentujących – Regin Prenter – również odniósł się życzliwie do kwestii wewnątrzluterańskiej wspólnoty ołtarza i ambony. Jego ocena możliwości realizacji tego postulatu była odmienna od Brunnera i poprzednich komentujących. Prenter wychodził bowiem z założenia, że wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami luterańskimi nie wymagało stworzenia jakiegoś rodzaju organizacji centralnej. Co za tym idzie – wprowadzenie takiej wspólnoty nie zmieniałoby niczego dla ŚFL. Jednocześnie zwrócił uwagę, że wspólnota kościelna nie może się ograniczać jedynie do zewnętrznych przejawów wspomnianych przez Brunnera, czyli wspólnoty ołtarza czy uznania urzędu. Oprócz nich jest jeszcze miejsce na przykład na wzajemne odwiedziny przedstawicieli Kościołów[80].

W swoim komentarzu Conrad Bergendoff zgodził się z Brunnerem w podobnym zakresie jak Kinder. Zwrócił uwagę, że Kościoły działające razem jako związek nie mogą rezygnować z głoszenia Słowa i udzielania sakramentów, które przysługują każdemu z nich z osobna. Taka decyzja zdaniem Bergendoffa „nie wzmacnia mocy Kościołów członkowskich, lecz tylko obniża ich sprawność i czyni z nich coś mniejszego niż to, czym faktycznie są"[81]. Równocześnie jednak, podobnie jak Kinder, podnosił pewne wątpliwości. W jego przypadku dotyczyły one uzasadnienia postulatów Brunnera w oparciu o CA VII. Bergendoff stawiał pytanie, na ile historyczny kontekst *satis est* z CA VII uprawnia do wyciągania z tego artykułu takich wniosków, jakie proponował Brunner. Bergendoff dostrzegał problematyczność sformułowań zawartych w Statucie ŚFL nie tylko w artykułach II i III. Proponował więc doprecyzowanie dwóch kwestii: „1. jakie obowiązki przyjmuje na siebie Kościół, wchodząc do ŚFL; 2. jaką wolność pozostawiono Kościołom członkowskim w zakresie wykładu doktryny i praktyki"[82]. Dopiero wyjaśnienie tych zagadnień doprowadziłoby, zdaniem Bergendoffa, do wykrystalizowania się w ramach ŚFL „prawdziwych znaków Kościoła luterańskiego"[83].

[79] E. Kinder, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 312n.

[80] R. Prenter, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 307–311.

[81] C. Bergendoff, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 321.

[82] Tamże, s. 322.

[83] Tamże, s. 320–322.

Podobnie jak Bergendoff wątpliwości co do Brunnerowskiej interpretacji CA VII zgłaszał Siegfried Paul Hebart. Zwracał on uwagę na znaczenie pojęcia *dammnamus* [potępiamy] stosowanego w CA. Postulował jego ponowne przemyślenie jako zagadnienia istotnego dla praktyki Wieczerzy Pańskiej i wspólnoty ołtarza. Jednocześnie wskazywał, że wspólnota ołtarza i ambony nie jest lekarstwem na podziały w łonie luteranizmu, gdyż jej wprowadzenie nie zniesie tych podziałów w sposób automatyczny[84].

Także kolejny komentarz autorstwa Roberta H. Fischera dotykał przede wszystkim rozumienia CA VII. Miał przy tym wydźwięk bardziej krytyczny niż powyższe, gdyż wyrażał zaniepokojenie co do samego celu zarysowanego przez Brunnera, który Fischer interpretował jako rozwój ŚFL w kierunku światowego Kościoła. Odnośnie do interpretacji CA VII sprzeciwiał się on utożsamieniu *una sancta* [jeden, święty][85] z CA VII z luteranizmem. Jego zdaniem dopóki ŚFL nie jest tożsama z luteranizmem bądź Kościołem luterańskim, nie ma prawa przejąć władzy i odpowiedzialności Kościołów członkowskich. ŚFL jako związek Kościołów niekoniecznie zakłada pełną wspólnotę kościelną. Z drugiej strony Kościoły członkowskie ponoszą odpowiedzialność, w ramach której nałożona jest na nie prawdziwa jedność, choć w ograniczonej postaci. Fischer zwracał również uwagę, że ŚFL sama w sobie nie jest Kościołem, ale jest organizacją, która jest z Kościołów ukonstytuowana, jest też wspólnotą wyznania[86]. Zgoda z Brunnerem co do tego, że ŚFL jest wspólnotą wyznania nie pociągała za sobą u Fischera postulatu wspólnoty kościelnej. Tę ostatnią interpretował bowiem w szerszej i bardziej ekumenicznej perspektywie, podobnie jak sformułowanie *una sancta* z CA VII. Fischer pisał: „nasz pogląd nie powinien zakładać, że chcemy wchodzić we wspólnotę kościelną z określonymi ludźmi, tak dalece jak spełnią oni długi kodeks wymagań, lecz, że musimy mieć wspólnotę kościelną z tymi wszystkimi, którzy Jezusa Chrystusa mają za Pana i Zbawiciela, chyba że istniałyby istotne powody, żeby tej wspólnoty odmówić lub by ją kwalifikować”[87].

Zdecydowanie krytyczny wobec tez Brunnera był natomiast komentarz Paula C. Empiego. Podważał on diagnozę Brunnera, wskazując, że organizacja ujęta przez niego krytycznie jako „eklezjologiczny problem” faktycznie działa prawidłowo od trzynastu lat[88].

---

84 S.P. Hebart, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 327–332.

85 Chodzi oczywiście o „jeden, święty” Kościół.

86 R.H. Fischer, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 322–327.

87 Tamże, s. 327.

88 P.C. Empie, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 317–320.

Również krytycznie co do zasadniczej części rozumowania Brunnera odniósł się Stewart Hermann. Odrzucił ujęcie ŚFL jako gremium nauczającego. Argumentował, że Federacja nie ma możliwości zbadania szczerości podporządkowania Kościołów wyznaniu. Jednocześnie wskazał na termin „wspólnota kościelna" jako na wymagający doprecyzowania[89].

Ostatni z komentatorów – Károly Pröhle – przesunął akcent z kościelno-prawnej oceny jako podstawy dla wprowadzenia wspólnoty kościelnej na miłość braterską. Jego zdaniem drogą do uzyskania wspólnoty kościelnej jest braterska teologiczna rozmowa, nie zaś wzajemne ocenianie z perspektywy czystości nauki[90].

Powyższe odpowiedzi na referat Brunnera w większości nie opowiadają się w pełni za jego diagnozą i postulatami, zdecydowane tak pada jedynie ze strony Schlinka. W większości nie odrzucają także całkowicie jego tez – tak zinterpretować można jedynie odpowiedzi Empiego i Hermanna. Pozostali z wypowiadających się teologów wskazywali na różne budzące wątpliwości aspekty. Najogólniej można je podzielić na dwie grupy. Do pierwszej z nich należy zaliczyć wątpliwości związane ze znaczeniem samego pojęcia wspólnoty kościelnej, a przede wszystkim tego, co ma oznaczać jej zastosowanie w ramach ŚFL. Tutaj najbardziej znaczący jest głos Fischera sprzeciwiającego się ewolucji ŚFL w stronę światowego Kościoła, a także Prentera, popierającego wspólnotę ołtarza i ambony w luteranizmie, ale niedostrzegającego konieczności zaangażowania w to ŚFL. Z drugiej strony należy odnotować, że w wypowiedziach Kindera, Bergendoffa oraz Giertza zawarte było poparcie dla koncepcji luterańskiej wspólnoty kościelnej. Do pierwszej grupy wątpliwości należy także zaliczyć sceptycyzm Herbarta co do zniesienia poprzez wspólnotę kościelną podziałów w luteranizmie, a także sprzeciw wobec jej wprowadzania sposobami instytucjonalnymi, który artykułowali Kinder i Pröhle. Druga grupa wątpliwości jest związana z konsekwencjami wyciąganymi przez Brunnera z CA VII. Bergendoff nie dostrzegał uzasadnienia dla takiej interpretacji tego artykułu w jego kontekście historycznym, domagając się określenia na nowo znaków Kościoła luterańskiego w oparciu o badania stanu obecnego. Hebart postulował poważne potraktowanie *dammnamus* [potępiamy] zawartego w artykule. Fischer zaś odrzucał utożsamienie *una sancta*, o którym mówi CA VII, z luteranizmem.

Dyskusję redakcyjną na łamach LR zakończyła reakcja i podsumowanie Brunnera. W odpowiedzi na podnoszone wyżej wątpliwości powtórzył on w nim główne tezy swojego artykułu. Po pierwsze mimo krytyki

[89] S. Herman, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 314–317.

[90] K. Pröhle, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 332–338.

zaproponowanego rozumienia CA VII nie zmienił stanowiska co do tego, że jedność wyznania pociąga za sobą wspólnotę ołtarza i ambony oraz że ma to swoje implikacje dla ŚFL. To wyznania decydują o jedności Kościoła co do treści Ewangelii i rozdzielania sakramentów. Statut ŚFL domagał się uznania tych samych wyznań, ale jego zapisy nie odzwierciedlały świadomości konieczności wspólnoty kościelnej, co z perspektywy dogmatycznej stanowiło „anomalię eklezjologiczną"[91]. W dalszej części Brunner odpowiadał na wątpliwości z pierwszej z wyżej ujętych grup, dotyczące funkcjonowania ŚFL jako wspólnoty kościelnej. Podkreślał przy tym, że wspólnota ołtarza i ambony ugruntowana na wspólnym wyznaniu nie jest tożsama z jednością instytucjonalną w sensie prawnym. Co więcej taka wspólnota już istniała w sposób ukryty między Kościołami członkowskimi, co jest kolejnym argumentem za tym, żeby dokonać jej urzeczywistnienia w sposób oficjalny. Co do dalszych form jej wyrazu nie należało się martwić o to, jak będzie się ona dalej realizować, gdyż jest to sprawą impulsów Ducha Świętego, które wskażą konkretne formy i środki. Wspólnota ołtarza i ambony realizuje wszystko to, co istotowe dla widzialnej jedności Kościoła, stając się zarazem gruntem dla owoców Ducha Świętego. Podsumowując, urzeczywistniona wspólnota ołtarza i ambony jest legitymizacją anomalii eklezjologicznej, jaką jest dobrowolny związek Kościołów[92].

Podsumowanie

W toku tak zwanej „Wielkiej debaty" na temat wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL, podobnie jak miało to już miejsce w pracach Komisji Teologicznej ŚFL przed Zgromadzeniem w Minneapolis[93], punktem odniesienia było CA VII. Tym razem jednak konsekwencje rozumienia *notae ecclesiae* i wynikających z nich zobowiązań do wewnątrzluterańskiej jedności stały się podstawą postawionej diagnozy określającej ŚFL jako „anomalię eklezjologiczną" oraz stanowiły podstawowy motyw wywołanej tą diagnozą dyskusji. Pogląd Brunnera, ugruntowany na CA VII, ujmujący wspólnotę ołtarza i ambony jako konieczną konsekwencję jedności wyznania deklarowaną na poziomie statutowym w ŚFL budził w debacie jeszcze wiele wątpliwości, nie tylko natury prawnej czy praktycznej, ale także co do samego rozumienia pojęcia wspólnoty kościelnej oraz zastosowanej argumentacji opartej o CA VII. Z czasem diagnoza i postulat Brunnera staną się w debacie w ramach ŚFL oczywistym

[91] P. Brunner, *Nachwort*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 340n.

[92] Tamże.

[93] Zob. wyżej 2.2., s. 44n.

wykładem rozumienia CA VII w odniesieniu do Federacji, które będzie stało za podjętą ostatecznie w Budapeszcie decyzją o zmianach statutowych wprowadzających wspólnotę kościelną.

By tak jednak się stało, swoją pracę musiały wykonać wspomniane na wstępie dwa pozostałe czynniki stymulujące debatę na temat wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL, to jest zaangażowanie ekumeniczne i stosunek do apartheidu. Poza tym zadowalające rozwiązanie musiało znaleźć drugie z pytań, które obok debaty nad wprowadzeniem wspólnoty kościelnej kształtowało zmiany statutowe w ramach ŚFL, a które ujawniło się już na zgromadzeniu w Hanowerze. Chodzi o problem dbałości o autonomię Kościołów członkowskich w ramach ŚFL. W „Wielkiej debacie" nie ujawniło się ono co prawda wprost, nie licząc wskazania Brunnera, że ta kwestia wymaga dalszej refleksji, ale pobrzmiewało we wszystkich wątpliwościach, które stawiano wobec relacji wspólnoty Kościołów luterańskich do ŚFL, myślenia o ŚFL w kategoriach światowego Kościoła czy też jakiegoś rodzaju globalnego ciała wiodącego o charakterze synodu bądź pytań o rolę Kościołów członkowskich dla podjęcia decyzji o ogłoszeniu wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL.

2.4. Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach (1963)

Prace Zgromadzenia Ogólnego w Helsinkach zostały w dużej mierze ukształtowane przez problemy podniesione w „Wielkiej debacie". Kwestia wspólnoty ołtarza i ambony wyrosła na drugi co do ważności temat zgromadzenia, tuż po kwestii usprawiedliwienia. Powyższe potwierdza fakt, że tylko te dwa tematy były przedmiotem prac grup roboczych w trakcie zgromadzenia[94]. Zanim jednak przejdziemy do omówienia prac zgromadzenia należy odwołać się do dwóch opracowań, które pojawiły się tuż przed zgromadzeniem, w 1963 roku.

Pierwsze z nich to tekst Petera Brunnera opublikowany na łamach LR pod tytułem „Koinonia. Podstawy i podstawowe formy wspólnoty kościelnej [*Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*]". Opracowanie to

[94] Sprawozdania z dyskusji na temat usprawiedliwienia zob.: *Bericht über die Diskussion zum Thema „Rechtfertigung" (Dokument Nr. 75). Erste Fassung*, HELSINKI, s. 271–278; *Bericht über die Diskussion zum Thema „Christus heute" (Überarbeitete Fassung; Dokument Nr. 75)*, HELSINKI, s. 387–392; *Bericht der Diskussionsgruppen über die Rechtfertigung*, HELSINKI, s. 480–521. Ostateczna wersja dokumentu poświęconemu temu zagadnieniu (*Rechtfertigung heute (Endgültige Fassung des Dokumentes 75)*, HELSINKI, s. 522–529) została omówiona w: J. Sojka, *Nauka o usprawiedliwieniu a współczesność. Pytanie o aktualizację kluczowego tematu teologii ewangelickiej na przykładzie refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Collectanae Theologica" r. LXXXV: 2015, nr 3, s. 51–56. Sprawozdania z dyskusji nad istotą ŚFL, w której poruszano zagadnienie wspólnoty ołtarza i ambony zob.: *Bericht des Ausschusses für Gruppen-diskussionen zum Thema „Wesen des LWB" (Dokument nr 76)*, HELSINKI, s. 402–404; *Auszüge aus der Berichten der 26 Diskussionsgruppen über das Wesen des Lutherischen Weltbundes*, HELSINKI, s. 530–539.

można potraktować jako suplement do głosu Brunnera w „Wielkiej debacie", a jednocześnie kontynuację jego stanowiska na temat *koinonii* sformułowanego już w pracach przed zgromadzeniem w Minneapolis[95]. Analiza w artykule skupia się nowotestamentowej *koinonii*, w której punktem wyjścia jest lokalny zbór rozumiany jako *koinonia* Wieczerzy Pańskiej, warunkiem przyjęcia do której są Chrzest i podzielanie wyznania w apostolską Ewangelię. Oczywiście życie takie *koinonii* cechują jeszcze inne wymiary: etyczne, duchowe czy prawne, jednak nie są one dla niej istotowe. Taka *koinonia* z jednej strony jest tolerancyjna dla słabych w wierze, z drugiej domaga się jasnego odgraniczenia od tych, którzy uderzają w substancję Ewangelii oraz wspólnotę Stołu Pańskiego konstytuujące ją (na przykład poprzez formułowanie dodatkowych „zbawczo koniecznych" warunków, których spełnienie jest wymagane, by być jej uczestnikiem). Taka *koinonia* domaga się jasnego odgraniczenia Ewangelii od błędnych nauk, co zakłada uznanie apostolskiego autorytetu konkretnych osób. To nadaje lokalnej *koinonii* odniesienia do innych lokalnych *koinonii*. Kościół Boży na ziemi manifestuje się poprzez lokalne *koinonie* Wieczerzy Pańskiej. Negowanie ich wzajemnej łączności Brunner demaskował jako zwrócenie się przeciw uniwersalnej naturze Kościoła wynikającej z Bożego przykazania. Jedność co do Ewangelii i wzajemne uznanie urzędów apostolskich nie jest tożsame z uniformizacją sposobów myślenia. Pozwala ona zachować różnorodność, ale domaga się jednocześnie, by jasno i publicznie definiować jej granice. Tutaj Brunner widział szczególną odpowiedzialność pełniących urząd apostolski. Podkreślał również, że w konkretnym przeżywaniu *koinonii* może ona przybrać formy zobowiązania duchowego czy etycznego. Kończył swoje rozważania wezwaniem do krytycznej refleksji na ile luterańska koncepcja wspólnoty kościelnej odpowiada wizji nowotestamentowej, a na ile jest wynikiem późniejszych naleciałości. Wskazywał także, że wspólnota kościelna domaga się upublicznienia i pozytywnego oddźwięku w całym Kościele. By to osiągnąć, zadaniem Kościołów luterańskich jest ciągłe odkrywanie prawdy Ewangelii jako wołania o prawdziwą wspólnotę kościelną, która realizuje się w spontanicznej, pneumatycznej wolności[96]. Waga rozważań Brunnera polegała na uwypukleniu po raz kolejny, tym razem w oparciu o nowotestamentowe analizy, znaczenia i zobowiązania do bycia we wspólnocie kościelnej. Przeprowadzona przez niego analiza wskazywała, że kryteria jedności podnoszone w luteranizmie mają swoje biblijne ugruntowanie, należy je jednak traktować jako punkt wyjścia do opisania rzeczywistości wspólnoty, a nie tylko formalne warunki, które należy spełnić. Dla Brunnera było także

[95] Zob. wyżej 2.2., s. 44n.

[96] P. Brunner, *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR 13: 1963, z. 2, s. 151–173.

jasnym, że nowotestamentowana wizja wspólnoty kościelnej jest wezwaniem dla Kościołów luterańskich, które w jej świetle powinny krytycznie ocenić swoją praktykę.

Drugi z opracowań to plon prac Komisji Studiów. Tom „Kościół i Wieczerza Pańska. Studia i dokumenty dotyczące kwestii wspólnoty ołtarza w luteranizmie[97] [*Church in Fellowship. Pulpit and Altar Fellowship Among Lutherans/ Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*]"[98], który przedstawiał podejście do wspólnoty ołtarza w różnych Kościołach luterańskich w Niemczech, krajach nordyckich i Stanach Zjednoczonych. Była to pierwsza część wyników studiów nad kwestią wspólnoty ołtarza. We wstępie do tomu[99] Vilmos Vajta zwracał uwagę, że nie udało się zebrać na zgromadzenie w Helsinkach danych z pozostałych Kościołów. Komisja Teologiczna uznała jednak temat za tak ważny, że podjęto decyzję o opublikowaniu pierwszej części ustaleń[100]. W tomie oprócz analiz sytuacji w poszczególnych krajach zamieszczono także wybór adekwatnych dokumentów z poszczególnych Kościołów. Jego publikacja pokazała, że dyskusja toczona na forum ŚFL skłaniała także do przyjrzenia się sytuacji w tworzących ją Kościołach członkowskich.

Wspomniany tom zakończony był obszernym podsumowaniem pióra Vajty zatytułowanym „Jedność Kościoła i sprawowanie Wieczerzy Pańskiej [*The Unity of the Church and Holy Communion/Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*]"[101]. Tekst, co interesujące, skupiał się na implikacjach sprawowania Wieczerzy Pańskiej w kontekście ekumenicznym, stąd zostanie szerzej omówiony niżej[102]. W kontekście dyskusji nad wspólnotą ołtarza i ambony należy odnotować, że Vajta podkreślał w nim ścisły związek między jednością Kościoła a Wieczerzą Pańską od samego ustanowienia tej ostatniej[103]. Ponadto wychodząc od nowotestamentowego rozumienia *koinonii* wskazywał,

---

[97] Tłumaczenie tytułu za oryginałem niemieckim.

[98] *Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*, red. V. Vajta, Berlin 1963.

[99] V. Vajta, *Vorwort*, w: *Kirche und Abendmahl…*, dz. cyt., s. 5.

[100] Tom drugi ukazał się w 1969 roku jako:*Kirchengemeinschaft. Umfang und Grenzen der Kirchengemeinschaft in Leben und Praxis der lutherische Kirchen in Lateinamerika, Asien, Afrika und Australien, sowie der lutherische Minderheitskirchen in Europa*, red.. P.E. Hoffman, H. Meyer, Berlin, Hamburg 1969. Obejmował on analizy sytuacji w Kościołach w Ameryce Łacińskiej, Azji, Afryce, Australii i Nowej Gwinei oraz europejskich Kościołach mniejszościowych.

[101] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, w: *Kirche und Abendmahl…*, dz. cyt., s. 307–344.

[102] Zob. niżej 4.3., s. 287–292.

[103] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, art. cyt., s. 307.

że z perspektywy luterańskiej istnieje ścisły związek między wspólnotą kościelną i wspólnotą ołtarza. Obie żądają się nawzajem. Przy czym zawarte w tej tezie rozumienie wspólnoty kościelnej zakłada, że jej elementami są nie tylko Chrzest i zwiastowanie, ale również nabożeństwo, modlitwa i całość życia Kościoła. Idąc tym tropem, Vajta wskazywał, że tak pojmowana wspólnota kościelna nie pozwala rozumieć zgody co do zwiastowanej Ewangelii z CA VII w kategoriach wyłącznie intelektualnych. Odwołując się raz jeszcze do nowotestamentowego rozumienia *koinonii* podkreślał, że wspólnota kościelna jest darem Ducha Świętego[104]. Jednocześnie zaznaczał, że zgoda co do zwiastowanej Ewangelii i udzielanych sakramentów z CA VII stanowi konieczne minimum wspólnoty kościelnej (*satis est* [wystarczy] z CA VII). Zaś wymagana zgoda co do zwiastowanej Ewangelii jest dana w Kościołach luterańskich poprzez uznawanie przez nie tych samych ksiąg wyznaniowych, w szczególności „Wyznania augsburskiego" i „Małego katechizmu"[105]. To prowadziło go do diagnozy, że wspólnota wiary i wspólnota kościelna przynależą do siebie. To stawiało pytanie, czy Kościoły zrzeszone w ŚFL nie powinny uznawać siebie nawzajem za pozostające we wspólnocie kościelnej ze względu na swoją wspólną podstawę doktrynalną. Oczywiście możliwy jest model ogólnoświatowej federacji bez wspólnej podstawy doktrynalnej. Jednak Kościoły luterańskie tę ostatnią posiadają. Fakt, że mimo wspólnoty wyznania Kościoły luterańskie nie praktykują wspólnoty kościelnej i wspólnoty ołtarza Vajta uznał za dowód dla partnerów ekumenicznych, że luterańska droga do wspólnoty kościelnej nie jest skuteczne nawet w odniesieniu do samych Kościołów luterańskich. W odniesieniu do wspólnoty kościelnej i wspólnoty ołtarza Vajta pytał również, czy nie istnieje *satis est*, które kieruje wszystko inne do kategorii *nec necesse est*. Jeśli Kościoły członkowskie ŚFL urzeczywistniłyby między sobą wspólnotę kościelną, byłby to wzór dla *oikumene*. Tak długo jednak, jak to się nie dzieje, nie-luteranie nie uwierzą, że wspólnota wyznania i wspólnota kościelna przynależą do siebie[106].

W swoich wywodach Vajta przedstawił więc klasyczną wizję wspólnoty ołtarza jako istotowej części wspólnoty kościelnej, która ugruntowuje się na kryteriach CA VII, a jednocześnie opierając się o ten program minimum, dotyczy wszystkich wymiarów życia Kościoła. Zaznaczył także, że podstawy do takiej wspólnoty między luteranami buduje uznawanie tych samych wyznań, zaś sama wspólnota nie jest ludzkim przedsięwzięciem lecz Bożym darem. Jego rozważania prowadziły go także do klarownie wyrażonego

[104] Tamże, s. 314–316.

[105] Tamże, s. 333–335.

[106] Tamże, s. 337.

postulatu wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami ŚFL jako świadectwa poprawności luterańskiej intuicji o związku wspólnoty wyznania i wspólnoty kościelnej dla ekumenicznych partnerów. Zgadzał się w tym, podobnie jak w szukaniu odniesień dla luterańskiego modelu jedności w nowotestamentowej *koinonii*, z analizowanymi wyżej wypowiedziami Brunnera.

Na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach impulsy wynikające z „Wielkiej debaty", i prawdopodobnie powyższych opracowań, dotyczące samorozumienia ŚFL i ściśle z tym powiązanej kwestii wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony znalazły swoje miejsce w dokumencie przygotowanym przez Komisję Teologiczną zatytułowanym „Odnośnie do istoty Światowej Federacji Luterańskiej. Objaśnienia do artykułów II, III i IV jej Statutu [*The Nature of the Lutheran World Federation. Commentary on Articles II, III and IV of its Constitution/Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes. Erläuterungen zu den Artikeln II, III und IV seiner Verfassung]". Pod obrady zgromadzenia w Helsinkach trafił on jako tzw.* „Dokument nr 4". We fragmencie poświęconym artykułowi III Statutu dokument opisywał „nieuniknione" napięcie zachodzące między art. III.1 Statutu opisującym ŚFL jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów" a art. III.2, które wyznacza temu stowarzyszeniu eklezjologiczne cele[107]. Chodziło przede wszystkim o ujęcie pierwszego z celów stawianych przez ŚFL jako „wspólne dawanie świadectwa światu o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej"[108]. Jednocześnie podkreślono fakt, że zgodnie z art. III.1 wszelkie kompetencje ŚFL, które wykonuje ona, realizując art. III.2, otrzymała tylko na mocy przekazania ich przez autonomiczne Kościoły członkowskie. Odrzucono też możliwość zmiany charakteru ŚFL w kierunku rodzaju Superkościoła[109].

Tym samym diagnoza Brunnera wskazująca na napięcie wewnątrz Statutu ŚFL została przyjęta w złagodzonej formie, jednak nie pociągnęło to za sobą realizacji stawianych przez niego postulatów wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony. Po raz kolejny uwidoczniły się dwie perspektywy patrzenia na kwestie istoty ŚFL: pierwsza z nich zakładała wprowadzenie wspólnoty ołtarza, druga skupiła się na obronie autonomii Kościołów członkowskich. W Helsinkach zwyciężyła druga z nich, co ma swój wyraz w decyzjach dotyczących Statutu.

---

[107] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes. Erläuterungen zu den Artikeln II, III und IV seiner Verfassung*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 209n; Zob. STATUT$^{\text{MINNEAPOLIS}}$, art. III.1–2, który przejął sformułowania tych artykułów ze STATUT$^{\text{LUND}}$, art. III.1–2 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637n). Por. interpretację Michaela Roota: tenże, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 199.

[108] STATUT$^{\text{LUND}}$, art. III.2a (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[109] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 209.

Wspomniane zmiany statutowe przyjęte w Helsinkach umacniały autonomię Kościołów członkowskich w ramach ŚFL jako „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów luterańskich". Artykuł III.1 po zmianach zatytułowano „Istota" i przybrał on następujące brzmienie: „Światowa Federacja Luterańska jest dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterańskich. Działa jako ich organ w takich kwestiach, które zostaną jej przez nie powierzone. Nie wykonuje żadnych kościelnych zadań mocą własnego pełnomocnictwa. Nie ma żadnego pełnomocnictwa, by wprowadzać prawo w należących do niej Kościołach, ani ograniczać autonomii"[110]. Nie tylko więc zachowano dotychczasowe sformułowanie, że ŚFL wykonuje tylko to, co zostało powierzone jej przez Kościoły członkowskie, ale również dodano, że nie ma ona prawa podejmować żadnych działań właściwych Kościołowi. W części III.2. zaś dodano, że wszelkie funkcje, których podejmuje się ŚFL, muszą być realizowane zgodnie z art. III.1. oraz przeformułowano pierwszy z celów Federacji, który ujęto następująco: „wspieranie świadczenia o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej dla zbawienia przed światem"[111]. Natomiast w artykule IV dodano opis procedury rezygnacji z członkostwa w Federacji, która zakładała, że może się ono dokonać na prośbę zainteresowanego Kościoła, bądź też poprzez decyzję Zgromadzenia Ogólnego[112].

Michael Root w przygotowanym na 50-lecie Federacji opracowaniu jej historii oraz Elisabeth Parmentier w opracowaniu debaty eklezjologicznej w Federacji na potrzeby dyskusji o jej samorozumieniu prowadzonej po zgromadzeniu w Stuttgarcie[113] wskazali, że omówione wyżej zmiany statutowe były próbą realizacji postulatów, jakie zgłosił LCMS[114], uzależniając od nich swoje członkostwo w Federacji. Rozmowy na ten temat toczyły się w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Helsinkach, a ich promotorami byli dwaj Amerykanie piastujący najważniejsze funkcje w Federacji: wybrany w Minneapolis na prezydenta ŚFL Franklin C. Fry[115] oraz Carl E.

[110] STATUT^{HELSINKI}, art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[111] STATUT^{HELSINKI}, art. III.2a (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[112] STATUT^{HELSINKI}, art. III.1.IV (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640n); zmiany por. STATUT^{MINNEAPOLIS}, art. II-IV; w porównywanych artykułach II-IV STATUT^{MINNEAPOLIS} przyjmował zasadniczo brzmienie STATUT^{LUND}, art. III.1–2 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637nxxx), jedyna różnica dotyczyła doprecyzowania w art. IV, w którym dodano, że sprzeciw mogący zablokować przyjęcie nowego członka w okresie pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi musiała zgłosić 1/3 Kościołów członkowskich. Zmiany statutowe wprowadzone w Helsinkach zestawiono na łamach LR Zob. *Artikel II, III und IV der Verfassung des LWB*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 203–205.

[113] Zob. niżej 3.8., s. 216–254.

[114] Na temat tego Kościoła zob. wyżej s. 47, przyp. 40.

[115] Na temat Franklina C. Frya zob.: W.G. Rusch, *Franklin Clark Fry*, w: *Vom Weltbund...*, dz. cyt.,

Lund-Quist[116], sekretarz wykonawczy w latach 1951–1960. Działania ich obu odzwierciedlały zainteresowanie amerykańskich Kościołów członkowskich wstąpieniem LCMS do ŚFL[117]. Warto w tym miejscu odnotować fakt, że członkostwo LCMS w Federacji nigdy nie doszło do skutku[118]. Analizując zmiany, Root i Parmentier zwracają uwagę, że zmiany (zdanie wprowadzające w artykule III.2. oraz przede wszystkim uzupełnienia w art. III.3.) wprost gwarantowały autonomię Kościołów członkowskich. Ponadto przeformułowanie pierwszego z celów Federacji usunęło podejrzenie, że to sama ŚFL jest podmiotem składania świadectwa Ewangelii, co było uznawane za deklarację, że jest

s. 386–392.

[116] Na temat Carla E. Lund-Quista zob.: E.W. Gritsch, *Carl Elof Lund-Quist*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 433–438.

[117] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 200n; E. Parmentier, *Dealing with Difference in Communion Relationships*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 71.

[118] Root jako kluczowy moment dla porzucenia nadziei o wstąpieniu LCMS do ŚFL zidentyfikował wybór Jacoba A.O. Preusa na prezydenta LCMS w 1969 r., co zainaugurowało konserwatywny trend w ramach tego Kościoła (M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 202n). Kjell Nordstokke potwierdza, że dyskusja o członkostwie LCMS spowolniła refleksję eklezjologiczną ŚFL. Dopiero uznanie na początku lat 70. XX wieku, że członkostwo LCMS w ŚFL nie jest istotne dla debaty eklezjologicznej w Federacji, pozwoliło na nowo podjąć temat adekwatnie do jego wagi (zob.: K. Nordstokke, *The Ecclesiological Self-Understanding…*, art. cyt., s. 482). Spoglądając na dalszy rozwój wypadków, należy odnotować, że w 1993 r. LCMS stał się jednym z założycieli konkurencyjnej dla ŚFL organizacji – Międzynarodowej Rady Luterańskiej [*International Lutheran Council*], która jest „…rosnącym na całym świecie stowarzyszenie ustanowionych, konfesyjnych Kościołów [*church bodies*] luterańskich, które głoszą Ewangelię Jezusa Chrystusa na podstawie bezwarunkowego oddania Pismu Świętemu jako natchnionemu i nieomylnemu Słowu Bożemu oraz wyznaniom luterańskim zawartym w «Księdze zgody» jako prawdziwa i wierna wykładnia Słowa Bożego" (*Constitution/Guiding Principles International Lutheran Council*, art. II, http://ilc-online.org/files/2011/10/ILC-Constitution.pdf, dostęp: 12.02.2012). W kontekście obaw formułowanych w Helsinkach odnośnie do zagrożenia autonomii Kościołów członkowskich trzeba zauważyć, że w cytowanym statucie zaznaczono także, że Międzynarodowa Rada Luterańska „nie jest Kościołem [*church body*] ani nie pełni kościelnych funkcji [*churchly functions*]" (*Constitution/Guiding Principles International Lutheran Council*, art. III, dz. cyt.). Jednocześnie trzeba odnotować, że cytowane fragmenty statutu [*Constitution*] Międzynarodowej Rady Luterańskiej znalazły się na jej aktualnej stronie www w dziale „O nas" (*About us*, https://ilc-online.org/about-us/, dostęp: 22.12.2019), w którym zabrakło odniesienia do samego dokumentu. Jego miejsce zajął statut [*Bylaws*] przyjęty w 2017 r., który w swojej preambule deklaruje: „Zachowując ducha pierwotnego statutu [*Constitution*] Międzynarodowej Rady Luterańskiej, niniejszy statut [*Bylaws*] ma na celu wyposażenie Rady w osobowość prawną i związane z nim klauzule, aby umożliwić jej dalszy wzrost i rozwój w światowej służbie konfesyjnego luteranizmu" (*Bylaws of the International Lutheran Council, Inc.(Approved by the ILC Executive Committee 26 June 2017), Preamble*, https://ilc-online.org/wp-content/uploads/2018/04/ILC-Bylaws-Final.11–7–17.pdf, dostęp: 22.12.2019). Jak widać powody zmiany statutu wynikały z chęci zmiany prawnego statusu organizacji, przy czym nowy statut [*Bylaws*] także określa Radę jako „instrument swoich autonomicznych Kościołów członkowskich" (*Bylaws of the International Lutheran Council, Inc.(Approved by the ILC Executive Committee 26 June 2017)*, art. II.2b, dz. cyt.).

Kościołem. W sformułowaniu z Helsinek odpowiedzialność ta pozostawała po stronie Kościołów członkowskich, a ŚFL miała jedynie rolę wspierającą[119]. Należy także przytoczyć opinię Michaela Roota, który twierdzi, że zmiany statutowe wyszły tylko częściowo naprzeciw wizji LCMS, nie realizując stawianej przez ten Kościół alternatywy między ŚFL jako „dobrowolnym stowarzyszeniem" bez roszczeń do jakichkolwiek wspólnych podstaw doktrynalnych, bądź też jej bardziej eklezjologicznego ujęcia, które jednak zakładało egzekwowanie doktrynalnego konsensusu jako warunku wstąpienia i pozostawania w ŚFL. Co interesujące, a na co zwraca uwagę Root, uzupełnienie artykułu IV dotyczącego zakończenia członkostwa ŚFL okazało się najbardziej brzemienną w długofalowe skutki zmianą Statutu dokonaną w Helsinkach. Dawało ono bowiem Zgromadzeniu Ogólnemu prawo oceny Kościoła członkowskiego pod kątem możliwości kontynuacji jego członkostwa. Otwarło to statutową możliwość, z której skorzystano na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie, zawieszając członkostwo Kościołów z RPA praktykujących apartheid[120]. Był to jeden z kluczowych momentów dla eklezjologicznej samoświadomości ŚFL[121].

„Dokument nr 4" mimo swoich zasadniczych konkluzji co do istoty ŚFL nie pominął kwestii wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL. Została ona omówiona w jego ostatniej części, która uzupełniała analizy proponowanych zmian statutowych o omówienie kwestii wspólnoty kościelnej. Uznano w niej wspólnotę kościelną za konieczne uzupełnienie stosunków między Kościołami luterańskimi. Jednocześnie Komisja Teologiczna podkreśliła, że na bazie powyższych ustaleń problem wspólnoty kościelnej należy oddzielić od kwestii ŚFL jako stowarzyszenia Kościołów. Zaznaczyła przy tym, że nie może to doprowadzić do pomniejszenia znaczenia tej kwestii[122]. Tym samym Komisja Teologiczna zdystansowała się od sposobu myślenia Brunnera sformułowanego w „Wielkiej debacie", który kwestię tę widział łącznie. Stanowisko Komisji Teologicznej bliższe jest wyrażonym w jej trakcie stanowiskom Prentera i Kindera. Z pierwszym z nich wspólne jest rozdzielenie pytania o wspólnotę ołtarza i ambony od kwestii statutowych ŚFL, natomiast z drugim łączy je wyrażony w dalszej części dokumentu studyjnego nacisk

[119] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 201; E. Parmentier, *Dealing with Difference…*, art. cyt., s. 71n.

[120] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 201n.

[121] Zob. niżej: 2.8., s. 106n. Decyzje zgromadzenia w Budapeszcie w kontekście dyskusji nad apartheidem w Kościołach członkowskich ŚFL zostaną także omówione niżej, zbo. 5.1.6., s. 470–473.

[122] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 212n. Por. komentarz Michaela Roota w: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 199n.

na tezę II.5 z Minneapolis[123]. Dla autorów dokumentu była ona zobowiązaniem do pilnych działań na rzecz urzeczywistnienia wspólnoty kościelnej interpretowanej przez pryzmat ośrodkowego dla tej tezy odniesienia do CA VII[124]. Kładła ona w nim nacisk na sformułowanie *satis est* [wystarczy], definiując tym samym wystarczające warunki wstępne realizacji wspólnoty kościelnej: po pierwsze zgody w rozpoznaniu i poświadczaniu Ewangelii i po drugie – udzielaniu sakramentów w zgodzie z ich ustanowieniem. Warunki te spełniały Kościoły, których wyznanie odpowiadało podstawom doktrynalnym ŚFL, a tym samym były one zobowiązane duchowo do wstępowania we wzajemną wspólnotę kościelną[125].

Wspólnota kościelna według „Dokumentu nr 4" powinna wyrażać się w deklaracjach wspólnoty ołtarza i ambony złożonych przez odpowiednie organa poszczególnych Kościołów, a także wzajemnym uznaniu ordynacji pełniących urząd. Zwrócono uwagę, że zgodnie z luterańskimi księgami wyznaniowymi wspólnota ta nie wymaga jedności organizacyjnej, wspólnych władz kościelnych lub działań na rzecz uniformizacji pozostałych aspektów życia kościelnego (np. form pobożności, liturgii, życia kościelnego itd.). Kościoły pozostające w takiej wspólnocie mogą zachować samodzielność co do ustroju oraz sposobu działania. Zaznaczono przy tym, że nie jest możliwe, by Kościoły, pozostając we wspólnocie kościelnej, pozostawały w pełnej izolacji jeśli chodzi o podejmowane działania, gdyż niektóre problemy da się rozwiązać jedynie we wspólnocie, na drodze wzajemnego doradztwa czy wspólnych działań[126]. Wskazano także, że tak rozumiana wspólnota kościelna w księgach wyznaniowych ujmowana jest przede wszystkim jako manifestacja jedności Kościoła. To rodzi dalsze, obejmujące nie tylko luteranizm, implikacje ekumeniczne[127]. W tym kontekście w „Dokumencie nr 4" Komisja Teologiczna wskazała na konieczność dalszych badań nad praktycznym wymiarem funkcjonowania takiej wspólnoty kościelnej, zarówno w ramach ŚFL, jak i ewentualnie szerszych – ekumenicznych.

„Dokument nr 4" kończyło stwierdzenie, że „egzystencja i zadania Federacji wraz ze związanymi z tym jej strukturami statutowo-prawnymi muszą ciągle być oddzielane od manifestacji i aktualizacji wspólnoty kościelnej między jej Kościołami członkowskimi"[128]. Zauważono przy tym, że w przyszłości

[123] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.5 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[124] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[125] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 213.

[126] Tamże.

[127] Zob. niżej 4.3., s. 294.

[128] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 215.

będzie istniała możliwość, że ŚFL mogą zostać powierzone zadania, które będą wymagały nawiązania przez jej Kościoły członkowskie wspólnoty kościelnej. Nie zmienia to faktu, że w bieżących działaniach ŚFL powinna się, zdaniem autorów dokumentu, ograniczyć do poważnego potraktowania zadania pilnego wskazywania Kościołom członkowskim na wspólnotę kościelną i towarzyszące jej konsekwencje[129].

Podsumowując przesłanie przedstawionego wyżej „Dokumentu nr 4", należy raz jeszcze podkreślić, że przyjęto w nim linię, która radykalnie oddzielała kwestie Statutu ŚFL od kwestii wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony. Postulaty Brunnera z „Wielkiej debaty" zakorzenione w diagnozie napięć w Statucie, które także zostały skonstatowane w powyższym dokumencie, nie stały się podstawą do rozważań o wprowadzeniu wspólnoty ołtarza i ambony. Jak to już zostało podsumowane wyżej, w sporze o rozumienie istoty ŚFL wygrała perspektywa skupiona na zachowaniu autonomii Kościołów członkowskich, nie zaś dążąca do wspólnoty ołtarza i ambony w ramach Federacji[130].

Jednocześnie należy zauważyć, że w obrębie zarysowanej w „Dokumencie nr 4" perspektywy wspólnoty kościelnej, która zakładała, że jest to sprawą poszczególnych Kościołów członkowskich, nie zaś Federacji jako całości, Komisja Teologiczna jeszcze przed zgromadzeniem w Helsinkach podjęła działania mające ułatwić podejmowanie procesu nawiązywania takiej wspólnoty. Pomocą w tym procesie była przygotowana na zgromadzenie w Helsinkach pierwsza część opracowania „Kościół i Wieczerza Pańska. Studia i dokumenty dotyczące pytania wspólnoty ołtarza w luteranizmie [*Church in Fellowship. Pulpit and Altar Fellowship Among Lutherans/Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*]"[131], która omawia stan teologiczny i prawny w kwestii wspólnoty kościelnej w luteranizmie niemieckim, skandynawskim oraz w USA, diagnozując tym samym punkt wyjścia do dalszych rozmów między Kościołami członkowskimi[132]. Pod koniec lat 60., tuż przed zgromadzeniem w Evian ukazała się część druga powyższego opracowania, zajmująca się wspólnotą kościelną Kościołów luterańskich Ameryki Łacińskiej, Azji, Afryki, Australii oraz europejskich Kościołów mniejszościowych[133].

[129] Tamże.

[130] Por. ocenę Michaela Roota: tenże, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 200n.

[131] Tłumaczenie za tytułem niemieckim.

[132] Zob. *Kirche und Abendmahl…*, dz. cyt.

[133] Zob.: *Kirchengemeinschaft. Umfang…*, dz. cyt.

Omówiony „Dokument nr 4" przygotowany na Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach został w kolejnym roku opublikowany na łamach „Lutherische Rundschau" wraz z komentującymi go tekstami teologów i specjalistów od prawa kościelnego, które również powstały jeszcze przed zgromadzeniem i były na nim dostępne[134]. W swoich uwagach Siegfried Grundmann wskazywał na to, że wspólnota kościelna była ustanowiona jedynie między częścią luteran na świecie. Jednocześnie skrytykował stanowisko Komisji Teologicznej, które zakładało, że odpowiedzialność za zmianę tego stanu rzeczy spoczywa nie na ŚFL, a jedynie na Kościołach członkowskich. Wskazywał przy tym na dwa, jego zdaniem błędne, założenia, które doprowadziły do takiej wykładni. Po pierwsze chodziło o obawę, że ŚFL w sytuacji wprowadzenia wspólnoty kościelnej będzie musiała przejąć kompetencje regimentu kościelnego. Po drugie – o taktyczne względy, które poprzez uchylenie się od konieczności ustanowienia wspólnoty kościelnej miały umożliwić przyjęcie nowych członków do ŚFL. Grundmann odnosił się tutaj do zabiegów związanych z nadziejami na wstąpienie LCMS do ŚFL. Jak wskazują późniejsze, opublikowane przez ŚFL w latach osiemdziesiątych, opracowania zajmujące się historią dojścia Federacji do wprowadzenia statutowej wspólnoty ołtarza i ambony, wspomniane przez Grundmanna taktyczne względy wynikały z obawy, że decyzje wprowadzające wspólnotę kościelną do Statutu zostaną potraktowane jako zagrożenie dla autonomii Kościołów członkowskich, co mogło stanowić przeszkodę dla członkostwa LCMS[135]. Zdaniem Grundmanna nawet osiągnięcie taktycznego celu w postaci poszerzenia listy członków ŚFL byłoby zwycięstwem połowicznym, bo spowodowałoby powstanie związku luteranów niemającego relewancji eklezjologicznej[136]. Drugi z komentatorów „Dokumentu nr 4", Hans Liermann, skupił się na wykazaniu, że ŚFL reprezentuje *notae ecclesiae* przewidziane przez CA VII: zgodę co do wyznania i udzielania sakramentów zgodnie z Ewangelią[137]. Tym samym stanowiska obu komentujących są zdecydowanie bliższe postulatom Brunnera sformułowanym w „Wielkiej

[134] S. Grundmann, *Kirchenrechtliches Gutachten zum Studiendokument der Theologischen Kommission des LWB zu den Artikeln II, III, IV seiner Verfassung*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 216–231; H. Liermann, *Rechtsnatur und Verfassung des Lutherischen Weltbundes. Ein Kirchenrechtlicher Beitrag zu seiner Ekklesiologie*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 232–250; C. Bergendoff, *Einige Gedanken zur Verfassung des Lutherischen Weltbundes*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 251–254.

[135] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht eines Studienprozesses 1979–1982*, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai, s. 7n, p. 4–6; E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 49n. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wstąpienie LCMS do ŚFL nigdy nie nastąpiło, Zob. wyżej s. 64–66, szczególnie przypis 117 na s. 65.

[136] S. Grundmann, *Kirchenrechtliches Gutachten…*, art. cyt., s. 227n.

[137] H. Liermann, *Rechtsnatur und Verfassung des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 240–248.

debacie", w których domagał się on wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony, niż ujęciu „Dokumentu nr 4". Grundmann formułował takie stanowisko w sposób otwarty, natomiast próbę wykazania przez Liermanna, że ŚFL reprezentuje *notae ecclesiae* z CA VII również należy odczytać jako wezwanie do realizacji tego, co owe *notae* warunkują, a więc wspólnoty ołtarza i ambony.

W trakcie prac zgromadzenia w Helsinkach tematowi wspólnoty ołtarza i ambony znaczną część jednego z głównych referatów zgromadzenia zatytułowanego „Jeden Kościół i luterańskie Kościoły [*The One Church and the Lutheran Churches/Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen*]" poświęcił E. Clifford Nelson. Amerykański teolog wskazywał w swoim wystąpieniu, że *ekklesia* jest budowana jedynie przez Boga, Ducha Świętego, środkami Słowa – w kazaniu i sakramencie[138]. Zwracał przy tym uwagę na bosko-ludzką naturę Kościoła, na wzór tej, która cechuje jego Pana – Jezusa Chrystusa. Jednocześnie podkreślał, że da się przeprowadzić jasne oddzielenie pomiędzy Chrystusem i jego ludem ułaskawionych grzeszników[139].

W dalszej części omawianego referatu Nelson przedstawił eklezjologię, której punktem wyjścia był zbór. Organizował się on, by uniknąć anarchii, w sposób odpowiadający swojemu bosko-ludzkiemu charakterowi. Amerykanin zwracał uwagę na niewystarczalność struktur zborowych i konieczność budowania ich w wymiarze ponadlokalnym, aż po płaszczyznę światową. Dlatego Kościół, powstający ze wszystkich wierzących na świecie, nie jest sumą lokalnych zborów a *koinonią*, rozumianą jako wspólny udział w Chrystusie, który jest obecny w każdym lokalnym zgromadzeniu w pełni i niepodzielnie. Środkiem tej obecności są Słowo i sakramenty. Co więcej, Słowo i sakrament stanowią podstawę siły Kościoła, jak też są źródłem jego pełnomocnictw „przynależnych samej *ekklesii* jako ciału Chrystusa"[140], a zatem niezależnych od jego ciał prawnych. To duchowe pełnomocnictwo czerpie swoją siłę z obecności Chrystusa w Słowie i sakramencie w każdej grupie wierzących. Także tak zwane delegowanie autorytetu na struktury ponadlokalne nie opiera się o tradycję biblijną czy też o normy ksiąg wyznaniowych, a raczej jest konsekwencją przejętych tradycji politycznych (głównie oświecenia i wieku XVIII). Niezależnie od tego procesu delegacji praw ponadlokalne zgromadzenia wierzących również mają swoją podstawę w obecności Chrystusa w Słowie i sakramencie[141].

[138] E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen (Dokument Nr. 32)*, HELSINKI, s. 308.

[139] Tamże, s. 308.

[140] Tamże, s. 311.

[141] Tamże, s. 309–311.

Nelson stawiał również pytanie o światowy Kościół luterański. W tym kontekście dużą wagę przywiązywał do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony, a także wzajemnego uznania urzędu. Wskazywał przy tym na różnicę między ŚFL a ŚRK. Pierwsza z nich zrzeszała Kościoły tego samego wyznania, a mimo to nie było między nimi wspólnoty kościelnej. Dla Nelsona „jest to nie tylko sprzeczność, ale zgorszenie w nowotestamentowym sensie tego słowa"[142]. Odwoływał się tutaj do głosów z „Wielkiej debaty": Regina Prentera, który pisał o nieznośności tej sytuacji[143], Conrada Bergendoffa, który wskazywał, że w takiej sytuacji podstawą jedności Kościoła staje się coś więcej niż wyznania[144], oraz Petera Brunnera, który twierdził, że ten fakt powinien być powodem bezsennych nocy, w obliczu perspektywy Sądu Ostatecznego i Chrystusowego pytania: „dlaczego to uczyniliście?"[145]. Amerykański teolog ostrzegał przy tym, że pochopna akceptacja wspólnoty kościelnej mogłaby być przejawem faryzeizmu, lub też mogłaby nie brać pod uwagę, że *satis est* z CA VII „może wypowiadać zarówno dużo za mało, jak i dużo za dużo odnośnie do warunków dla jedności i wspólnoty"[146]. Ostatnia część wykładu poświęcona była szerszej ekumenicznej perspektywie. Nelson stwierdził w niej jednoznacznie: „Kiedy Kościoły «wierzą, nauczają i wyznają» tę samą treść Ewangelii i sakramenty, nie może być więcej przeszkód dla wspólnoty"[147]. To zobowiązanie dla luteran, by byli gotowi zawrzeć wspólnotę kościelną wszędzie tam, gdzie nie jest ona rzeczywistością[148].

W swoim wykładzie Nelson dokonał recepcji „Wielkiej debaty" w tych jej fragmentach, które podkreślały znaczenie i konieczność przyjęcia wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Jego stanowisko odzwierciedlało diagnozę i postulaty Brunnera, a tym samym przywiązywało większą wagę do kwestii wspólnoty ołtarza i ambony niż czyniła to Komisja Teologiczna w tak zwanym „Dokumencie nr 4". Jednocześnie należy odnotować, że Nelson w swojej analizie odwoływał się do tych samych punktów odniesienia, które już przywoływano w ramach prac Komisji Teologicznej po zgromadzeniu w Hanowerze, a mianowicie pojęcia *koinonii* oraz CA VII. Podkreślić należy także, że Nelson

[142] Tamże, s. 315.

[143] Tamże; por.: R. Prentner, *Stellungnahme*, art. cyt., s. 307.

[144] E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen…*, dz. cyt., s. 315; por.: C. Bergendoff, *Stellungnahme*, art. cyt., s. 321.

[145] E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen…*, dz. cyt., s. 315; por.: P. Brunner, *Nachwort*, art. cyt., s. 340.

[146] E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen…*, dz. cyt., s. 316.

[147] Tamże, s. 321

[148] Tamże.

bardzo wyraźnie definiował środki łaski jako podstawę istnienia Kościoła, gdyż to w nich obecny jest Chrystus.

Jak już wspomniano na wstępie, w trakcie zgromadzenia problem istoty ŚFL stał się przedmiotem debaty w 26 grupach dyskusyjnych; 15 z nich poparło postulat wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony[149]. Oprócz tego 3 wskazywały na konieczność realizacji tego postulatu poprzez doradztwo Kościołom i badania[150] a nie wprost, czyli środkami statutowymi (co zresztą już zdaniem jednej z grup się działo[151]), czy poprzez decyzje podejmowane suwerennie przez Kościoły[152]. Jedna z grup stwierdziła także, że wspólnota kościelna w ŚFL już istnieje[153]. Pozostałe grupy wskazywały na konieczność dalszych badań nad definicją Kościoła[154], tezami z referatu Nelsona[155], dopracowaniem przedstawionej tam eklezjologii (wskazano na jej ograniczenie odnośnie do kierunku z dołu do góry)[156], a także kwestią urzędu duchownego[157]. Jednocześnie w kilku sprawozdaniach pojawiły się wątpliwości co do koncepcji „Superkościoła". Koncepcja ta wywołała albo całkowity sprzeciw, albo sprzeciw na tym etapie rozwoju ŚFL[158].

Z powyższego podsumowania prac w grupach roboczych widać znaczące poparcie dla koncepcji wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL. Jednocześnie obecne były także wątpliwości co do tego, czy wprowadzenie wspólnoty kościelnej nie będzie prowadzić do stworzenia „Superkościoła". Wątpliwości budziło także wprowadzenie wspólnoty kościelnej środkami statutowymi, co powtarzało zastrzeżenia podnoszone już w „Wielkiej debacie". Ponadto jedna z grup wyraziła wątpliwości wobec koncepcji reprezentowanej przez „Dokument nr 4", który pozostawiał wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony jedynie w gestii Kościołów członkowskich bez angażowania statutowego Federacji, natomiast inna stwierdziła, że wspólnota kościelna już istnieje w ramach ŚFL. Jednocześnie należy zauważyć, że zasadniczo większość

[149] *Auszüge aus der Berichten der 26 Diskussionsgruppen über das Wesen des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt., s. 530n (grupy 1–4).532 (grupa 7).533 (grupy 10–12).535 (grupa 15).536n (grupy 17–20).539 (grupa 25–26).

[150] Tamże, s. 537 (Grupa 21).

[151] Tamże, s. 537 (Grupa 22).

[152] Tamże, s. 573n (Grupa 23).

[153] Tamże, s. 531 (Grupa 5).

[154] Tamże, s. 531n (Grupa 6).

[155] Tamże, s. 532n (Grupa 8, 9).534n (Grupa 14).

[156] Tamże, s. 534 (Grupa 13).

[157] Tamże, s. 535n (Grupa 16).538 (Grupa 24).

[158] Tamże, s. 532n (Grupa 9).533 (Grupa 11).534 (Grupa 13).535n (Grupa 16).538 (Grupa 24).

grup, spoza zdecydowanie popierającej wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony piętnastki, nie odrzuciła jednoznacznie koncepcji jej wprowadzenia, wskazując jedynie na konieczność dalszych badań różnych związanych z problemem aspektów.

Jedynym działaniem praktycznym zgromadzenia w Helsinkach podjętym dla realizacji wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony był fakt, że przyjęło ono zalecenie zawarte w sprawozdaniu Sekcji I – teologicznej. Nakazywało ono Komitetowi Wykonawczemu ustalenie, które z Kościołów członkowskich nie są gotowe do zadeklarowania wspólnoty ołtarza i urzędu z innymi z Kościołów członkowskich. Komitet Wykonawczy miał się do takich Kościołów zwrócić o przedstawienie powodów takiej decyzji oraz wejść z nimi „w braterską rozmowę teologiczną na ten temat”[159]. Tym samym mimo wezwań do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony formułowanych zarówno w toku „Wielkiej debaty”, jak i prac zgromadzenia, ograniczyło się ono ostatecznie jedynie do zlecenia diagnozy stanowisk Kościołów członkowskich w kwestii zadeklarowania takiej wspólnoty i podjęcia konsultacji z tymi z nich, które się inicjatywie wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL sprzeciwiały.

Na zakończenie omówienia prac zgromadzenia w Helsinkach należy wspomnieć, że w jego trakcie podjęto praktyczne kroki na rzecz zaangażowania ekumenicznego, które już na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym stanie się wspominanym na wstępie istotnym czynnikiem stymulującym debatę na temat wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony. Takim praktycznym krokiem było powołanie Instytutu Ekumenicznego w Strasburgu[160].

Podsumowanie

Podsumowując całość prac zgromadzenia w Helsinkach dotyczących kwestii wspólnoty ołtarza i ambony, należy zauważyć, że postulaty jej wprowadzenia formułowane w toku „Wielkiej debaty”[161] nie znalazły na nim praktycznej realizacji. Nie znaczy to jednak, że spotkały się one z zupełnym odrzuceniem. Przed zgromadzeniem powtórzył je sam Peter Brunner, wyrażając je tym razem przez pryzmat analizy nowotestamentowego pojęcia *koinonii*. Jego stanowisko znalazło wsparcie w analizach Vilmosa Vajty, który także odwoływał się do pojęcia *koinonii*. Odczytywał je przy tym w zgodzie z CA VII. Wsparcie dla postulatów Brunnera z „Wielkiej debaty” da się prześledzić w dyskusji na samym zgromadzeniu. Po pierwsze w głównym referacie

[159] *Bericht der Sektion für Theologie (Dokument nr 62)*, HELSINKI, s. 428n.

[160] Na temat ekumenicznego wymiaru zgromadzenia w Helsinkach zob. niżej, 4.3., s. 292–296.

[161] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

eklezjologicznym sformułował je raz jeszcze E. Clifford Nelson, także odnosząc się przy tym do pojęcia *koinonii*, a także tożsamości *notae ecclesiae* z CA VII ze środkami łaski z CA V. To ostatnie doprowadziło go do wniosku o wspólnocie jako Bożym darze i wyniku Bożego działania. Po drugie także większość z grup dyskusyjnych na zgromadzeniu zajmujących się problemem istoty ŚFL odniosła się pozytywnie do postulatu wspólnoty ołtarza i ambony. W tym kontekście istotne jest także to, że zarówno Vajta jak i Nelson widzieli realizację programu jedności Kościoła z CA VII, podobnie jak miało to miejsce już w Minneapolis, w perspektywie równocześnie wewnątrzluterańskiej i ekumenicznej oraz podkreślali, że brak jego realizacji w tej pierwszej pozbawia luteranizm wiarygodności w tej drugiej. To wszystko prowadzi do dwóch obserwacji. Po pierwsze stwierdzenia Vajty i Nelsona zapowiadają znaczenie, jakie zaangażowanie ekumeniczne mieć będzie jako impuls stymulujący wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony ŚFL, co zobaczymy już na kolejnym zgromadzeniu w Evian[162]. Po drugie znamienne jest, że wszyscy zdecydowani zwolennicy wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony sięgają do argumentów z nowotestamentowego pojęcia *koinonii*, zapowiadając tym samym dalszą linię rozwojową samorozumienia ŚFL dostrzegalną po Budapeszcie[163].

Pozytywna recepcja postulatów „Wielkiej debaty" nie dotyczyła jednak rozstrzygnięć Komisji Teologicznej ŚFL odnośnie do koniecznych zmian statutowych, zarówno w przygotowanym na zgromadzenie tzw. „Dokumencie nr 4", jak również w ostatecznych statutowych decyzjach zgromadzenia. Uchwalone w Helsinkach zmiany Statutu skupiły się na ochronie autonomii Kościołów członkowskich. Napięcie pomiędzy artykułem II deklarującym wspólne podstawy doktrynalne i III opisującym ŚFL jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów" nie zostało zniwelowane przez zmiany w artykule III, które wprowadzałyby wspólnotę ołtarza i ambony[164]. W przypadku tego artykułu obawiano się, że ruch w stronę wprowadzenia wspólnoty może być odczytany jako próba ograniczenia autonomii Kościołów. W tle zmian statutowych idących w takim kierunku stało oczekiwanie, że skłonią one LCMS do wstąpienia do ŚFL. Nadzieje te jednak okazały się płonne, samą zaś taktyczną ostrożność nakierowaną na poszerzenie listy Kościołów członkowskich ŚFL krytykował jeszcze przed zgromadzeniem Siegfried Grundmann. Co więcej okazało się z czasem, że najważniejszą częścią zmian statutowych z Helsinek było wprowadzenie zapisu o możliwości zakończenia członkostwa

[162] Zob. niżej 2.5., s. 75–79.

[163] Zob. niżej 3, s. 115–270.

[164] Por. . STATUT[HELSINKI], art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639–640).

danego Kościoła w ŚFL decyzją Zgromadzenia Ogólnego. Na zgromadzeniu w Budapeszcie zapewni to prawną ramę dla rezolucji zawieszającej Kościoły praktykujące apartheid[165].

Podsumowując, w Helsinkach spośród dwóch linii rozwojowych zmian statutowych wskazanych już w Hanowerze wygrała ta chroniąca autonomię Kościołów. Należy jednak zauważyć, że analizy formułowane w Helsinkach w duchu postulatów Brunnera z „Wielkiej debaty" właściwie nie dostarczyły propozycji rozwiązań, które umożliwiałyby w satysfakcjonujący sposób pogodzenie postulatu wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony z zachowaniem autonomii Kościołów. Istotność tego braku potwierdzają wyrażone w toku prac grup roboczych obawy co do przekształcania ŚFL w „Superkościół" poprzez wprowadzenia wspólnoty kościelnej.

2.5. Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970)

Kolejne zgromadzenie miało wyprowadzić obrady najwyższego ciała statutowego ŚFL poza tzw. „pierwszy świat", a więc krąg państw północnoatlantyckich. W obliczu sprzeciwu władz Niemieckiej Republiki Demokratycznej wobec planów zorganizowania go w Weimarze wybór padł na brazylijskie Porto Alegre. Jednak sytuacja polityczna w tym kraju, łamanie praw człowieka przez ówczesne władze, także względem chrześcijan (szczególnie rzymskich katolików) spowodowały, że w ostatniej chwili (czerwiec 1970) przeniesiono zgromadzenie do Evian, położonego niedaleko Genewy[166]. Na Zgromadzeniu Ogólnym w Evian ponownie podjęto kwestię wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL. Tutaj jednak główne impulsy dla dyskusji to nie, jak w trakcie „Wielkiej debaty" i zgromadzenia w Helsinkach, sprzeczności statutowe, ale zaangażowanie ekumeniczne ŚFL i problem stosunku do apartheidu. Tym samym w Evian lista czynników stymulujących debatę zostaje zasadniczo uzupełniona i od tego momentu przedstawia się tak, jak zostało to zarysowane we wstępie do niniejszego rozdziału. Pierwsza z wymienionych kwestii – zaangażowanie ekumeniczne – pojawiała się w powiązaniu z pytaniem o wspólnotę ołtarza i ambony co prawda już wcześniej, na przykład

[165] Zob. niżej 2.8., s. 106n oraz 5.1.6., s. 470–473.

[166] Zob. *Oświadczenie Prezydium ŚFL*, „Zwiastun" r. 10 (25): 1970, z. 14/15, s. 233; J.H. Schjørring, *Evian 1970. Die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 331–338, por. A. Appel, *Von Porto Alegre nach Evian*, EVIAN, s. 39–52; J. Jeziorowski, *„Gesandt in der Welt". Der Streit um des Tagungsort*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto-Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 7–23; Ch. Jahn, *Porto Alegre im Juli 1970. Überforderte lutherische Gemeinden*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft…*, dz. cyt., s. 24–40.

w Minneapolis i Helsinkach[167], jednak nie można w tych przypadkach stwierdzić, że stanowiła ona istotny czynnik stymulujący rozważania nad wprowadzeniem wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL. Powiązanie tych dwóch kwestii wynikało raczej z faktu, że były one rozważane jako dwa aspekty szerszego problemu jedności Kościoła. Drugie zagadnienie, a więc stosunek do apartheidu w RPA, jest dla ŚFL zagadnieniem zasadniczo nowym. Przy czym jest ono rozważane w perspektywie pytania o konsekwencje wspólnoty ołtarza dla oceny praktykowania apartheidu w Kościołach luterańskich Afryki Południowej. Tym samym powiązanie tego problemu z kwestią wspólnoty kościelnej w ŚFL jest od początku oczywiste. Na te dwa czynniki jako silną praktyczną motywację do podejmowania kwestii wspólnoty ołtarza w ramach ŚFL wskazują także badacze opracowujący ten temat w ramach projektów studyjnych ŚFL przed zgromadzeniem w Budapeszcie i po nim, a także w okresie po zgromadzeniu w Kurytybie[168]. Obie kwestie – zaangażowanie ekumeniczne oraz stosunek do apartheidu w perspektywie Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* – zostaną szczegółowo omówione w kolejnych rozdziałach[169]. W poniższej analizie zgromadzenia w Evian skupiono się jedynie na tych aspektach obu zagadnień, które mają znaczenie dla debaty o wspólnocie ołtarza i ambony w ŚFL.

Już przed zgromadzeniem E. Clifford-Nelson, zajmując się na łamach „Lutherische Rundschau" zbliżającymi się obradami, wtedy jeszcze planowanymi w Porto Alegre, zwracał uwagę na konieczność wyjaśnienia kwestii wspólnoty kościelnej między członkami ŚFL. Powtórzył tym samym wezwanie sformułowane już w referacie wygłoszonym w Helsinkach[170]. Jako kluczowy argument przywołał wskazanie, że domagała się tego sytuacja ekumeniczna, w której ŚFL coraz bardziej była postrzegana jako organ światowego luteranizmu. Dowodził tego na przykład fakt zaproszenia Federacji jako organizacji reprezentującej luteranizm na Sobór Watykański II (1962–65).

[167] Por. *Das Studiendokument „Christus befreit und eint"*, dz. cyt., s. 27–30.33, p. 24–30.38–40; H. -W. Gensichen, *Die Einheit der Kirche in Christus*, dz. cyt., s. 60–64; *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, tezy II.3n.6 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612); E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen…*, dz. cyt., s. 317–324.

[168] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 8–10, p. 7–15; E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 51–61; G. Gaßmann, *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen der Status confessionis-Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 177–184; H. Meyer, *„Koinonia/Communio" und das Verständnis von „Kirchengemeinschaft" im Luthertum, insbesondere im LWB. Historische und theologische Überlegungen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 309.

[169] Kontekst ekumeniczny zob. niżej 4.4., s. 297–308; sprzeciw LWB wobec apartheidu, zob. niżej 5.1., s. 418–478.

[170] E. Clifford-Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen…*, dz. cyt., s. 315.

Nelson postulował w związku z tym, by w Porto Alegre podjęto pytanie z Helsinek o to, czy wszystkie Kościoły luterańskie nie powinny zadeklarować wspólnoty między sobą. Wzywał nie tylko do ustanowienia wzajemnej wspólnoty kościelnej, ale szedł o krok dalej, postulując „zadeklarowanie, że ŚFL jako taka jest rzeczywistością eklezjologiczną"[171]. Zdaniem Nelsona nie byłaby to uzurpacja bycia „Superkościołem", ale stwierdzenie, że ŚFL spełnia na poziomie światowym definicję Kościoła określoną przez *notae ecclesiae* z CA VII[172], a więc jest zgromadzeniem wierzących stworzonym przez Słowo i sakrament. Takie stwierdzenie sformułowanoby się na takiej samej zasadzie na jakiej orzeka się, że Kościołem są ponadlokalne struktury, jak na przykład Ewangelicko-Luterański Kościół w Ameryce [*Evangelical Lutheran Church in America/Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika* – ELCA] czy Kościół Szwecji [*Church of Sweden/Schwedische Kirche*][173]. Nelson czerpał tutaj z wywiedzionych z CA VII założeń eklezjologicznych przedstawionych już w Helsinkach, jednocześnie odpowiadając na artykułowane zarówno w toku „Wielkiej debaty", jak i w trakcie poprzedniego zgromadzenia obawy odnośnie do stworzenia z ŚFL „Superkościoła" poprzez wprowadzenie w niej wspólnoty ołtarza.

W trakcie prac zgromadzenia głównym forum, na którym poruszany był problem wspólnoty ołtarza w ramach ŚFL, były obrady Sekcji II, które odbyły się pod hasłem „Ekumeniczne zobowiązanie [*Ecumenical Commitment/Ökumenische Verpflichtung*]". W pracach Podsekcji I „Jedność Kościoła [*The Unity of the Church/Die Einheit der Kirche*]"[174] w odpowiedzi na pytanie „Co jest konieczne dla chrześcijańskiej jedności?"[175] znalazło się odwołanie do *notae* z CA VII zinterpretowanych w kontekście chrystologicznym. Podstawa jedności jest identyczna z tym, który czyni Kościół Kościołem – „Jezus Chrystus, w Ewangelii obecny, jest zwiastowany przez Słowo i sakrament i w wierze przyjmowany"[176]. To odniesienie do spotkania z Chrystusem w głoszonym zgodnie z Pismem Świętym kazaniu i udzielanych zgodnie z nim sakramentach Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, które zapewniają o usprawiedliwieniu jedynie z łaski, zostało zidentyfikowane jako przesłanka wspólnoty kościelnej, która powinna mieć konsekwencje nie tylko wewnątrz luterańskiej rodziny. Zatem w tle pozostaje przekonanie autorów sprawozdania o konieczności odnoszenia tego kształtowanego przez CA VII pojęcia jedności w pierwszym

[171] E. Clifford-Nelson, *Gedanken zu Porto Allegre*, LR r. 18: 1968, z. 4, s. 402.

[172] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[173] E. Clifford-Nelson, *Gedanken…*, art. cyt. s. 401n.

[174] *Bericht der Sektion II. Ökumenische Verpflichtung*, EVIAN, s. 110–112, pp. 3–9,

[175] Tamże, s. 111, p. 5n.

[176] Tamże, s. 111, p. 5.

rzędzie do stosunków wewnątrzluterańskich. Jak miało to już często miejsce wcześniej w toku dyskusji o wewnątrzluterańskiej wspólnocie, punktem odniesienia pozostaje treść CA VII.

Potwierdzenie powyższego nastawienia można znaleźć w sprawozdaniu Podsekcji 2A obradującej pod hasłem „Luterańska wspólnota kościelna i zagadnienie działań na rzecz unii [*Fellowship among Lutheran Churches and Union Negotiations/Lutherische Kirchengemeinschaft und Unionsverhandlungen*]"[177]. Już samo hasło prac podsekcji wskazywało na znaczenie problemu wspólnoty ołtarza w ramach ŚFL, przy czym kontekst rozważań był szerszy i obejmował także kwestię działań na rzecz unii między Kościołami różnych wyznań[178]. Sprawozdanie Podsekcji 2A otwiera stwierdzenie, że „chrześcijanie i Kościoły luterańskich wyznań mogą tylko wtedy mówić wiarygodnie o jedności chrześcijaństwa, kiedy podejmują wysiłki, by urzeczywistnić jedność między sobą"[179]. Dalsza analiza jedności wewnątrzluterańskiej odnosi się do tematu przewodniego zgromadzenia, który brzmiał: „Posłani do świata [*Gesandt in die Welt/Sent into the World*]". Jedność ta, zdaniem podsekcji 2A zgromadzenia, obejmuje różne zakresy składanego świadectwa w jego wymiarze pastoralnym, diakonijnym i misyjnym, jednak realizowana przez nie wspólnota ma charakter „formy przejściowej, wspólnoty *de facto*" Kościołów luterańskich. Celem Kościołów luterańskich pozostających w takiej wspólnocie powinna pozostawać pełna wspólnota ołtarza i ambony[180]. Widać zatem, że wezwanie do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony zyskało w Evian na znaczeniu względem Helsinek. W Helsinkach było jedynie przedmiotem wezwań pojawiających się w debacie, natomiast nie znalazło, nie licząc zalecenia konsultacji w tej kwestii, odzwierciedlenia w przyjętych przez zgromadzenie dokumentach. W Evian stało się elementem oficjalnego sprawozdania jednej z sekcji zgromadzenia.

Sekcja II wprowadziła w oficjalne dokumenty zgromadzenia także wskazania praktyczne, mające na celu podjęcie działań na rzecz wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Podsekcja 2A w swoich zaleceniach stwierdziła, że dla pełniejszego wyrazu wspólnoty wewnątrz ŚFL zgromadzenie powinno zwrócić się do wszystkich Kościołów członkowskich oraz uznanych zborów, by te przez właściwe organy określiły, czy są we wspólnocie ołtarza i ambony z pozostałymi Kościołami członkowskimi. Takie odpowiedzi powinny spłynąć na ręce sekretarza generalnego, a ten powinien

[177] Tamże, s. 112–115, p. 8–21.

[178] Ekumeniczny kontekst takiego ujęcia został omówiony niżej, Zob. 4.4., s. 302–307.

[179] *Bericht der Sektion II. Ökumenische Verpflichtung*, dz. cyt., s. 112, p. 8.

[180] Tamże, s. 112n, p. 10.

je przekazać wszystkim Kościołom członkowskim. Zalecenie to zostało przyjęte przez zgromadzenie z następującym uzupełnieniem: „ŚFL kieruje uwagę Kościołów na fakt, że wspólnota kościelna zawiera w sobie istotowo także ludzką wspólnotę i wspólny udział w codzienny życiu”[181]. Na pierwszy rzut oka zalecenie to wydaje się nie odbiegać od tego, które sformułowano już w tej kwestii w Helsinkach. Należy jednak odnotować dwie zasadnicze różnice. Po pierwsze w Evian przewidziano dużo bardziej konkretną procedurę precyzyjnie angażującą zarówno Kościoły członkowskie, jak i organa statutowe Federacji, podkreślając jednocześnie, że powinna ona dotyczyć wszystkich członków, a nie tylko tych, którzy przejawiali rezerwę wobec postulatu wprowadzenia wspólnoty kościelnej. Po drugie i ważniejsze, istnieje zasadnicza merytoryczna różnica między zapytaniem sformułowanym w Helsinkach a tym z Evian. Zgromadzenie w Helsinkach pytało o teoretyczną możliwość wejścia we wspólnotę ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Natomiast w tle zapytania z Evian stoi przekonanie, że owa wspólnota już istnieje, należy tylko odebrać od Kościołów oficjalne deklaracje jej uznania.

Jako uzupełnienie powyższych zaleceń należy potraktować rezolucję przyjętą przez Komitet ds. Wytycznych zgromadzenia. Była ona nawiązaniem do prac Sekcji II. Zwrócono w niej uwagę, że kwestia wspólnoty Kościołów luterańskich nie może być rozważana w izolacji. Wręcz odwrotnie, zgodnie z sugestią sprawozdania Sekcji II, musi być ona postrzegana w kontekście uniwersalnego Kościoła. Zwrócono przy tym uwagę na toczące się oraz mające się rozpocząć bilateralne dialogi ŚFL z Kościołami różnych tradycji chrześcijańskich (reformowanej, rzymskokatolickiej, prawosławnej, anglikańskiej)[182].

Na wstępie wskazano, oprócz zaangażowania ekumenicznego, na kwestię problemu apartheidu w RPA jako element stymulującego refleksję nad wspólnotą ołtarza w ramach ŚFL. Zagadnienie to szerzej zostanie omówione niżej[183], tutaj należy jedynie odnotować fakt, że w rezolucji zgromadzenia dotykającej tego problemu podstawą do sprzeciwu wobec praktyki rasowych podziałów w Kościele był fakt, że „w luterańskich Kościołach wszyscy członkowie powinni być gotowi w każdym czasie wspólnie przyjmować komunię”[184]. Tym samym podstawowym argumentem przeciw podziałom rasowym stała się tutaj wspólnota Wieczerzy Pańskiej.

Kwestia wspólnoty ołtarza i ambony wśród Kościołów członkowskich ŚFL

[181] *Empfehlungen der Sektion II*, EVIAN, s. 122.

[182] Tamże, s. 122.

[183] Zob. niżej 5.1., s. 418–478.

[184] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, EVIAN, s. 195, p. A1 (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

poruszana w Evian znalazła swoje odzwierciedlenie także w komentarzach dotyczących zgromadzenia, jakie ukazały się na łamach „Lutherische Rundschau". Teolog rzymskokatolicki August Hasler wzywał, by nie przeceniać kwestii braku wspólnoty ołtarza i ambony wśród luteran. Jednocześnie diagnozował, że ten stan rzeczy jest wynikiem z jednej strony „doktrynalnej niecierpliwości", z drugiej zaś różnorodności interpretacji CA VII w łonie luteranizmu[185]. W swoim sprawozdaniu z prac Sekcji II Cuthbert K. Omari, duchowny Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Tanzanii, wskazał na brak wewnątrzluterańskiej wspólnoty kościelnej jako główny problem ekumeniczny luteranizmu. Zauważył także, że postulat naprawy tej sytuacji stał się priorytetowy. Podkreślił także, że zalecenia Sekcji II w tej kwestii zostały przyjęte nawet mimo obaw o przekroczenie mandatu, który posiada ŚFL na mocy swojego Statutu[186]. W innym sprawozdaniu Karl-Alfred Odin, korespondent niemieckiej „Frankfurter Allgemeine Zeitung" podczas Zgromadzenia Ogólnego w Evian wskazał, że przeciwnicy wprowadzenia pełnej wspólnoty kościelnej odwoływali się do zbyt zróżnicowanej sytuacji poszczególnych Kościołów członkowskich, dając do zrozumienia, że to jeszcze nie czas na takie kroki[187]. Widać zatem, że także komentatorzy prac zgromadzenia dostrzegli istotność problemu wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL w pracach Evian, a także fakt, że rozwiązanie tego problemu zyskało priorytetowy charakter w ŚFL.

Podsumowanie

Na zgromadzeniu w Evian kwestia wspólnoty ołtarza i ambony ponownie była jednym z istotnych tematów. Fakt ten został potwierdzony przez ujęcie wezwania do wprowadzenia takiej wspólnoty opartego o CA VII w oficjalnie zatwierdzonym jednym z raportów Sekcji zgromadzenia. Tym samym od strony formalnej był to o wiele silniejszy głos niż wezwania formułowane w debacie w Helsinkach. Od Helsinek zgromadzenie w Evian odróżniała zasadniczo jeszcze jedna kwestia. Podczas obu zgromadzeń przyjęto bowiem zalecenia dotyczące zbadania sytuacji co do stosunku do wspólnoty ołtarza i ambony w Kościołach członkowskich ŚFL. Przy czym Evian nie o teoretyczną możliwość wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony, ale o zadeklarowanie wspólnoty już istniejącej. Evian zatem nie tylko założyło, że istnieje możliwość, iż taka wspólnota de facto istnieje, ale również uznało, że nie jest to kwestia tylko tych, którzy wnoszą obiekcje, ale jest to zagadnienie o powszechnym

[185] A. Hasler, *Evian in ökumenischer Sicht*, LR r. 21: 1971, z. 2, s. 153.

[186] C.K. Omari, *Ökumenische Verpflichtung. Zur Arbeit der Sektion II*, LR r. 21: 1971, z. 2, s. 198.

[187] K.-A. Odin, *Rückblick auf Evian*, LR r. 21: 1971, z. 3, s. 363.

znaczeniu dla wszystkich Kościołów członkowskich Federacji, a tym samym pytania w tym względzie powinny trafić do każdego z nich.

Ważne dla debaty nad wspólnotą ołtarza i ambony w Evian było również to, że pojawiły się w jego trakcie dwa istotne konteksty, które od tego momentu były istotnymi impulsami stymulującymi rozwój dyskusji w kierunku pozytywnej decyzji co do uznania wspólnoty kościelnej między Kościołami członkowskimi Federacji. Pierwszym z nich jest zaangażowanie ekumeniczne. W Evian argument obecny już choćby w kontekście debaty w Helsinkach o tym, że brak wspólnoty ołtarza i ambony podważa ekumeniczną wiarygodność luteranizmu, stał się oficjalną linią wypowiedzi zgromadzenia, gdyż podobnie jak wezwanie do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony zawarto go w sprawozdaniu jednej z Sekcji. Ponadto w kontekście Evian pojawiły się pragmatyczne argumenty wskazujące, że ŚFL stała się reprezentantem luteranizmu na poziomie globalnym. Argument ten formułowano choćby w odniesieniu do faktu oficjalnego zaproszenia ŚFL jako obserwatora na Sobór Watykański II. Można tutaj także uzupełnić, że ŚFL koordynowało już wtedy luterańskie zaangażowanie w nawiązane w drugiej połowie lat 60. globalne dialogi ekumeniczne z Kościołem Katolickim, Kościołami tradycji reformowanej i Kościołami anglikańskimi[188], a także podejmowano wysiłki na rzecz podobnej współpracy z Kościołami prawosławnymi[189]. Drugim z impulsów sprzyjających wprowadzeniu wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL była dyskusja nad apartheidem praktykowanym przez niektóre Kościoły członkowskie Federacji z RPA. Już w Evian sformułowano zasadniczy argument krytyczny wobec apartheidu wywiedziony z odrzucenia podziałów przy Stole Pańskim między Kościołami, które uznają te same podstawy doktrynalne. W ten sposób zgromadzenie w Evian nie tylko założyło istnienie wspólnoty ołtarza oparte o kryteria CA VII, tak jak to rozumiano w dyskusji ŚFL od Minneapolis, ale zaczęła z takiego założenia wyciągać konsekwencje dla praktycznego życia Kościołów.

2.6. Od Evian po Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam (1977)

Po zgromadzeniu w Evian na wagę problemu ołtarza i ambony zwracał uwagę sekretarz generalny ŚFL André Appel[190] w swoim sprawozdaniu dla Komitetu

[188] S.C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 526–538). Por. także: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 167.178.184–186.

[189] R. Pracki, *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019, s. 113–116.

[190] Na temat André Appela zob.: J.H. Schjørring, *André Appel*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 443–447.

Wykonawczego za rok 1970. Wskazywał w nim, że pytanie o wspólnotę ołtarza i ambony pozostawało palące. Podkreślał, że otwartymi pozostawały pytania o możliwości i ograniczenia ŚFL w tej kwestii ŚFL. Jednocześnie w odwołaniu do obrad w Evian zauważył, że z powyższymi pytaniami powiązane było zagadnienie, na ile wspólnota kościelna może oddziaływać na pojedynczy Kościół członkowski[191]. Po raz kolejny zatem w kontekście wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony pojawia się problem autonomii Kościołów członkowskich. Znaczenie problemu wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL dostrzegł także Conrad Bergendoff w artykule na łamach LR podsumowującym 25-lecie ŚFL[192].

Po zgromadzeniu w Evian Appel zajął się również realizacją sformułowanego w trakcie zgromadzenia zalecenia dotyczącego określenia przez odpowiednie gremia Kościołów członkowskich, czy uznają się one za pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony z innymi członkami ŚFL. W opublikowanym na łamach „Lutherische Rundschau" w 1972 roku sprawozdaniu z prac genewskiego Sekretariatu Appel stwierdził, że zgodnie z zaleceniem przyjętym w Evian na jego ręce zaczęły spływać opinie odpowiedzialnych gremiów poszczególnych Kościołów członkowskich, oraz że „praktycznie wszystkie odpowiedzi były pozytywne"[193].

W kolejnym roku do Komitetu Wykonawczego w sprawie sytuacji w Południowej Afryki i Namibii zwróciły się Zjednoczony Ewangelicko-Luterański Kościół w Południowo-Zachodniej Afryce [*Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika* – VELKSWA] oraz Federacja Ewangelicko-Luterańskich Kościołów w Południowej Afryce [*Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afryka* – FELKSA]. Pierwszy z wymienionych wprost sformułował pytania o to, jakie kroki są planowane celem realizacji rezolucji z Evian dotyczącej Południowej Afryki oraz jak zostaną potraktowane Kościoły członkowskie, które ją zignorują. W odpowiedzi wskazano, że ŚFL nie ma pełnomocnictw, które umożliwiałyby nakazanie czegoś Kościołów członkowskim[194]. Jednocześnie Komitet Wykonawczy przygotował oświadczenie dotyczące sytuacji w Namibii, w którym oprócz opis konkretnych działań i zaleceń na Kościołów południowoafrykańskich, a także wszystkich członków ŚFL[195], znalazła się deklaracja, że kwestia podporządkowania się rezolucji

[191] A. Appel, *Wo steht der LWB heute?*, LR r. 21: 1971, z. 4, s. 464n.

[192] C. Bergendoff, *Nach fünfundzwanzig Jahren*, LR r. 22: 1972, z. 4, s. 454n.

[193] A. Appel, *Stand und Zukunft des ökumenischen Dialogs*, LR r. 22: 1972, z. 2, s. 170n.

[194] M. Juva, *Eisenach 1973. Rückblick und unterledigte Aufgaben*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 48.

[195] Oświadczenie to zostało omówione niżej, zob. 5.1.3., s. 430.

z Evian jest sprawą sumienia każdego z Kościołów członkowskich[196]. Jednocześnie, jak relacjonuje Michael Root w opracowaniu historii eklezjologicznej refleksji ŚFL z okazji 50-lecia Federacji, sekretarz generalny Appel dołączył do oświadczenia przesłanego namibijskim Kościołom list, w którym wprost stwierdzał, że jeśli któryś z Kościołów członkowskich będzie uniemożliwiał innym realizację rezolucji, to ŚFL będzie zmuszona podjąć konkretne działania w kontekście możliwości, jakie daje Statut ŚFL w zakresie zakończenia członkostwa Kościołów[197]. Konkretne pytania związane z realizacją rezolucji w Evian ponownie na agendzie ŚFL postawiły kwestię autonomii Kościołów członkowskich. Oficjalne odpowiedzi Komitetu Wykonawczego zachowują rozstrzygnięcia dotyczące autonomii Kościołów członkowskich, wskazując, że posłuszeństwo rezolucjom zgromadzenia to co najwyżej sprawa sumienia. Jednocześnie jednak w korespondencji sekretarza generalnego pojawia się po raz pierwszy myśl, że dalszy brak postępów w realizacji rezolucji może prowadzić do uruchomienia procedur odnośnie do zakończenia członkostwa wprowadzonych w Helsinkach w związku z postulatami LCMS. Przewidywały one, że do zakończenia członkostwa może dojść zarówno na skutek prośby zainteresowanego Kościoła, jak i decyzji Zgromadzenia Ogólnego[198].

W okresie po zgromadzeniu w Evian istotne w kontekście problemu wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL były dwie inicjatywy związane z pracami Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Pierwszą z nich było seminarium, które odbyło się w Saint Paul w Minnesocie w dniach 19–23 czerwca 1972 roku. Jego tematem była „Jedność w kontekście teologicznego pluralizmu [*Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus*]". Główny akcent obrad spoczywał na kwestiach stosunków ekumenicznych[199]. Ponownie zatem kwestia wewnątrzluterańskiej wspólnoty ołtarza i ambony pojawiła się w kontekście zaangażowania ŚFL na polu ekumenicznym. W sprawozdaniu z seminarium wskazano na problemy współczesności omawiane w odniesieniu do luterańskiej wspólnoty kościelnej (z zakresu przemian społecznych, różnic teologicznych, czy ruchu ekumenicznego), które wywoływały wśród luteran różne reakcje, co stanowiło z jednej strony zagrożenie dla ich wspólnoty, z drugiej zaś motywowało do „poszukiwania głębszych podstaw dla ich wspólnego życia"[200]. Zwrócono również uwagę, że luterańska wspólnota osiągana była w pierwszym rzędzie nie poprzez organizacyjne zjednoczenie, ale poprzez wspólno-

[196] *Erklärung zu Namibia*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 112–114.

[197] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 205.

[198] Por.: STATUT^{HELSINKI}, art. IV (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640n).

[199] *Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus. Bericht eines Kolloquiums*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 78–82.

[200] Tamże, s. 81, p. III.1.

tę ołtarza i ambony, a także towarzyszące jej wspólne świadectwo i służbę. Drogą dojścia do niej są nie tylko rozmowy doktrynalne, ale także przeżywanie wspólnoty, rozumiane jako wzajemne zainteresowanie i duszpasterski wpływ. Przy takim rozumieniu wspólnoty nie ograniczała się ona jedynie do przestrzeni wyznaczonej przez granice Kościołów luterańskich[201]. Odnosząc się do żywej wspólnoty Ewangelii wskazano także, że jej powstawanie to ciągły proces, w którego skład wchodzi między innymi rosnąca wspólnota zwiastowania i udzielania sakramentów[202].

Drugą zaś był projekt studyjny poświęcony ekumenicznej metodologii prowadzony wspólnie przez Instytut Badań Ekumenicznych oraz Wydział Studiów ŚFL w latach 1972–1976. W jego ramach pojawiła się koncepcja przeżywanej *koinonii*. Z jednej strony widziana ona była jako pożądana kontynuacja i rozwinięcie wspólnoty ołtarza i ambony, która jest efektem doktrynalnego konsensusu. Z drugiej wskazywano, że *koinonia* taka może powstać między partnerami, którzy takiego konsensus nie osiągnęli w oparciu o inne faktory niż doktryna. Wynika to z faktu, że wspólnota kościelna nie jest doktrynalną abstrakcją, ale musi prowadzić do realnej, funkcjonalnej wspólnoty w świadectwie i służbie, której wspólnota ołtarza i ambony jest tylko jednym z elementów. Jest ona skutkiem żywej wiary w Chrystusa jako Pana i Zbawiciela i zaufania w działanie Ducha Świętego. Może ona obejmować wiele praktycznych wymiarów, takich jak nabożeństwo, inicjatywy charytatywne itd.[203].

W ramach obu inicjatyw pojawiła się myśl o konieczności nieizolowania wspólnoty ołtarza i ambony, ale rozważania jej w szerszym kontekście całego życia Kościoła. Podkreślono przy tym, co stanowiło pewną nowość, wagę dynamicznego procesu ciągłego powstawania wspólnoty, dla którego istotną była wspólnota zwiastowania i sakramentów. Dla tak rozumianej wspólnoty równie istotne jak gruntujące ją rozmowy doktrynalne był fakt jej przeżywania, rozumiany w kategoriach wzajemnego zainteresowania i duszpasterskiej troski. Takie szerokie myślenie o realizacji wspólnoty kościelnej ułatwiało dostrzeżenie jej istnienia pośród Kościołów luterańskich. Należy także odnotować, że w czasie seminarium w St. Paul powtórzono także inny wątek refleksji z Evian, a mianowicie myśl o istnieniu wśród luteran wspólnoty kościelnej, którą jedynie należy realizować, a nie dopiero deklarować; tutaj rozwinięto ją w kierunku wskazania, że wspólnota ołtarza i ambony

[201] Tamże, s. 82, p. III.2.

[202] Tamże, s. 82, p. III.4.

[203] *Ecumenical Methodology. Basic Document*, w: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978, s. 5–7. Więcej na temat ustaleń tego programu studyjnego zob. niżej 4.5., s. 311–313.

jest podstawą luterańskiej wspólnoty, która wyprzedza formy organizacyjnego zjednoczenia.

W Evian debata nad kwestią wspólnoty ołtarza i ambony zyskała dwa nowe zasadnicze impulsy. Pierwszy z nich to zaangażowanie ekumeniczne, drugi to stosunek ŚFL do problemu apartheidu w RPA. Na zgromadzeniu w Dar es Salaam impulsem ekumenicznym było z pewnością zdefiniowanie modelu „jedności w pojednanej różnorodności [*Unity in Reconciled Diversity/ Einheit in versöhnter Verschiedenheit*]" w oświadczeniu zatytułowanym „Modele jedności [*Models of Unity/Modelle der Einheit*]"[204]. Jak zauważa Michael Root, szczególną wagę miało w tym przypadku nie tylko opisanie jedności w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony, ale wskazanie, że życie we wspólnocie to nie tylko samo współistnienie, ale powinno mieć przełożenie na nie tylko na wzajemne uznanie urzędu, ale również na wspólny, wiążący cel w służbie i świadectwie[205].

Wątek ekumeniczny był najistotniejszym impulsem w Evian, w Dar es Salaam jednak ważniejsza okazała się dyskusja o stosunku do problemu apartheidu. Kluczową decyzją z Dar es Salaam, mającą stymulujący wpływ na dalszy rozwój refleksji i świadomość konieczności wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL, było przyjęcie oświadczenia dotyczącego Południowej Afryki i integralności konfesyjnej. Jego punktem wyjścia było stwierdzenie, że jedność w wyznaniu zobowiązywała do zachowywania wspólnoty przy Wieczerzy Pańskiej. Odnosiło się to w szczególności do tzw. „białych" Kościołów luterańskich, które praktykowały politykę apartheidu, nie dopuszczając członków tzw. „czarnych" Kościołów tego samego wyznania do Wieczerzy Pańskiej. Ta krytyka sytuacji w RPA została rozwinięta w bardziej globalną diagnozę, która wzywała do uznania sytuacji istnienia apartheidu w RPA za *status confessionis*[206]. W tym kontekście wezwano szczególnie „białe" Kościoły z RPA do odrzucenia apartheidu[207]. Omawiając znaczenie tego oświadczenia, Günther Gassmann, w opracowaniu powstałym w ramach eklezjologicznego programu studyjnego ŚFL z lat 90. „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]", podkreślał znaczenie tej decyzji z Dar es

[204] *Modelle der Einheit*, DAR ES SALAAM[DE], s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619). Zostanie ono omówione niżej, zob. 4.5., s. 318n.

[205] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 208.

[206] Na temat definicji terminu zob. niżej przypis 83 na s. 442. Problemy z rozumieniem tego terminu były wielokrotnie podnoszone w dyskusji jeszcze w trakcie zgromadzenia w Dar es Salaam, a także po jego zakończeniu – zob. niżej: 5.1.4. oraz 5.1.5, s. 442–445, 448–464 .

[207] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, DAR ES SALAAM[DE], s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n); szerszy kontekst sprzeciwu wobec apartheidu, jak i szczegółowe omówienie oświadczenia, zob. niżej, 5.1.4., s. 433–447.

Salaam dla debaty o wspólnocie ołtarza i ambony: „Brak oficjalnego uznania pełnej eucharystycznej wspólnoty między Kościołami członkowskimi ŚFL został w bolesny sposób na nowo uświadomiony poprzez oświadczenie. Podczas gdy było ono nakierowane na Południową Afrykę, oświadczenie przypomniało luteranom o tym dotykającym ich wszystkich problemie"[208]. Zaś Michael Root w opracowaniu historii eklezjologicznej refleksji Federacji z okazji jej 50-lecia podkreślał, że decyzja z Dar es Salaam po pierwsze w jasny sposób wskazywała, że wspólna podstawa doktrynalna ŚFL powinna za sobą pociągać wspólnotę między jej Kościołami członkowskimi. Po drugie zaś jest przykładem, w którym ŚFL wprost naucza doktryny, stosując wyznania wiary do konkretnej sytuacji[209].

Problem wspólnoty ołtarza i ambony znalazł się także wśród priorytetów zawartych w podsumowaniu sprawozdania Komitetu Wykonawczego przygotowanego dla zgromadzenia. Stwierdzono w nim, że „ŚFL stale rozwija się w kierunku ogólnoświatowej wspólnoty Kościołów"[210]. Pomimo istniejących różnic teologicznych poglądów dało się zaobserwować rosnącą świadomość jedności, zarówno poprzez deklaracje, że poszczególne Kościoły widzą siebie wzajemnie jako pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony, jak i we wzajemnej służbie, wymianie darów i zasobów oraz podziale darów i zadań w ramach bycia jednym ciałem. W sprawozdaniu zauważono także, że niestety ciągle pewna grupa luterańskich Kościołów pozostaje poza ŚFL[211], przy czym zadeklarowano, że „ŚFL próbuje nadal nawiązać i zacieśnić kontakty z nimi"[212]. Sprawozdanie wskazywało także na wyzwania stojące przed ŚFL jako wzrastającą wspólnotą, które mogą stać się zagrożeniem dla jej konfesyjnej integralności. Chodziło o kwestie związane z napięciami politycznymi, społecznymi, rasowymi, kulturowymi czy związanymi z płcią. Zwrócono przy tym uwagę, że warunkiem powodzenia ŚFL jako globalnej wspólnoty jest traktowanie jej jako swojej przez wszystkie Kościoły członkowskie. Za priorytet uznano następujące stwierdzenie: „ŚFL jest widzialnym wyrazem Kościoła, który łączy się we wspólnej misji i służbie dla świata, dzieląc wspólne

[208] G. Gassmann, *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen…*, art. cyt., s. 177n.

[209] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 206n. Druga z konkluzji Roota zbieżna jest z ustaleniami, jakie podjęto w czasie dyskusji nad oświadczeniem z Dar es Salaam w okresie po tym zgromadzeniu, Zob. niżej 5.1.5., s. 448–464.

[210] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 198.

[211] Wśród nich pozostawał LCMS, na którego wstąpienie oczekiwała ŚFL, co stanęło na przeszkodzie podjęciu decyzji idących w kierunku wprowadzenia wspólnoty kościelnej na zgromadzeniu w Helsinkach, zob. wyżej 2.4, s. 64–66.

[212] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, dz. cyt., s. 198.

zasoby w partnerstwie Północy i Południa, Wchodu i Zachodu, mężczyzn i kobiet oraz wszystkich ras"[213]. Celem takiego podejścia do udziału w ŚFL jest „praktykowanie członkostwa w ciele bez ociężałych międzynarodowych hierarchicznych struktur"[214]. Jako warunek autorytetu i wiarygodności takich działań ŚFL wskazano wzrost posłuszeństwa Ewangelii i jakości wspólnoty w ramach Federacji[215].

Powyższe sprawozdanie potwierdzało, wskazywane już wcześniej przez Appela, pozytywne odpowiedzi na pytanie zadane w związku z zaleceniami z Evian, które dotyczyło kwestii, czy poszczególne Kościoły członkowskie postrzegają siebie jako pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony z innymi członkami ŚFL. Istotnym było także, że ujęto w nim problem wspólnoty jako bardziej wielowymiarowy niż dotychczas. Nie dotyczyła ona już tylko kwestii wspólnoty ołtarza i ambony, ale rozciągała się na wiele innych aspektów życia w ramach jednej wspólnoty. Kontynuowana i rozwijana jest zatem tendencja zasygnalizowana już w Evian, a potem na seminarium w Saint Paul czy studium nad ekumeniczną metodologią, by nie traktować kwestii wspólnoty ołtarza i ambony jako wyizolowanej z całości kontekstu życia Kościołów członkowskich ŚFL.

Podsumowanie

Okres dyskusji nad wspólnotą ołtarza i ambony zakończony zgromadzeniem w Dar es Salaam można podsumować w odniesieniu do dwóch istotnych kontekstów tej debaty, jakie ujawniły się już w Evian, to jest zaangażowania ekumenicznego ŚFL i dyskusji o apartheidzie w RPA. W decyzjach zgromadzenia na pierwszy plan wysunął się drugi z nich. Doszedł on do głosu w oświadczenia dotyczącego Południowej Afryki i integralności konfesyjnej[216], które w zdecydowany sposób wyraziło myśl, która stała już za rozstrzygnięciami z Evian, czyli że wspólnota między Kościołami luterańskimi oparta o wspólnotę wyznania musi prowadzić do wspólnoty przy Stole Pańskim. Widać tutaj praktyczne zastosowanie interpretacji CA VII obecnej w federacyjnej dyskusji co najmniej od Minneapolis[217], a mocno wyakcentowanego choćby w „Wielkiej debacie"[218]. To stało się punktem wyjścia do ogłoszenia całej sytuacji istnienia

[213] Tamże.

[214] Tamże.

[215] Tamże.

[216] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212–213 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[217] Zob. wyżej 2.2., s. 44–50.

[218] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

apartheidu w RPA, jak się później okazało kontrowersyjnym[219], pojęciem *status confessionis*, które wzywało do odrzucenia apartheidu ze względu na wierność wyznaniu i zachowanie jedności Kościoła. W tle tych rozstrzygnięć stała pewna ambiwalencja uwidoczniona w reakcjach Komitetu Wykonawczego i Sekretarz Generalnego ŚFL na zapytania Kościołów członkowskich z RPA o konsekwencję niepodporządkowania się rezolucji z Evian, jakie zadano bezpośrednio po tym zgromadzeniu. Oficjalna odpowiedź Komitetu Wykonawczego wskazywała tylko na moralną siłę tych rozstrzygnięć i niezdolność ŚFL do narzucania czegokolwiek autonomicznym Kościołom członkowskim. Z drugiej strony w korespondencji Sekretarza Generalnego ujawniła gotowość skorzystania w takiej sytuacji z możliwości zakończenia członkostwa tych Kościołów, jakie dawał Statut. Ponownie zatem widać, że kwestia autonomii Kościołów pozostawała istotnym wątkiem debaty. Przy czym pojawiła się myśl, że nie ma ona charakteru absolutnego, a ŚFL może egzekwować pewne postanowienia także do Kościołów członkowskich w zakresie dostępnych sobie środków, to jest decyzji o ich członkostwie w Federacji.

Kwestia wpływu zaangażowania ekumenicznego na debatę nad wspólnotą ołtarza i ambony widoczna jest natomiast w tym, że dyskusja nad nim dostarczyła poszerzonego pojęcia wspólnoty kościelnej, które wykraczało poza wspólnotę ołtarza i ambony i dopełniało ją w praktyce życia Kościołów. Taka myśl stała zarówno za koncepcją przeżytej *koinonii* ukutej w pracach studyjnych Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu i Wydziału Studiów ŚFL przed zgromadzeniem, jak i w oświadczeniu „Modele jedności"[220], w którym sformułowano model jedności Kościoła znany jako „jedność w pojednanej różnorodności".

Tym samym refleksja ekumeniczna sprzyjała konsultacjom prowadzonym ze wszystkimi Kościołami członkowskimi ŚFL na temat tego, czy dostrzegają istnienie wspólnoty między Kościołami luterańskimi. Ukazywała ona bowiem wielorakie praktyczne wymiary wspólnoty, co pozwalało ją dostrzegać także poza wspólnymi spotkaniami przy Stole Pańskim. Jednocześnie należy zaznaczyć, że wszystkie te analizy nie negowały kluczowego przekonania, że jądro wspólnoty definiują *notae ecclesiae* z CA VII. Takie postawienie sprawy zwiastowało jednak rozbudowę świadomości wspólnoty w ŚFL, która z czasem nabierze coraz większego znaczenia, a w okresie od zgromadzenia w Budapeszcie do Kurytyby włącznie stanie się kluczową dla samorozumienia Federacji[221]. To była jednak sprawa przyszłości, zaś w okre-

[219] Zob. niżej 5.1.5., s. 448–464.

[220] *Modelle der Einheit*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

[221] Zob. niżej 3.1.–3.3., s. 118–161.

sie zakończonym zgromadzeniem w Dar es Salaam taka refleksja sprzyjała temu, że na ręce Sekretarza Generalnego i Komitetu Wykonawczego spływały pozytywne opinie Kościołów członkowskich odnoszące się do kwestii istnienia luterańskiej wspólnoty między nimi. W wypowiedziach tych statutowych organów i na samym zgromadzeniu, jak i przed nim, widać było, że ten rozwój sytuacji sprzyjał wyrażaniu jasnego poparcia dla zmierzania w stronę oficjalnego ogłoszenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL.

2.7. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Dar es Salaam i Budapeszcie

Zgodnie z przytoczoną wyżej oceną Günthera Gassmana, decyzje dotyczące *status confessionis* podjęte w Dar es Salaam[222] uświadomiły brak wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL i przyczyniły się do nowego otwarcia debaty na temat istoty Federacji, której ta kwestia była istotnym składnikiem. Oprócz tego impulsów do ponownego podjęcia tego problemu dostarczyły ciągle istniejące napięcia pomiędzy art. II Statutu, który deklarował wspólne podstawy doktrynalne ŚFL a art. III.1, w którym Federacja jest opisana jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów"[223]. Tocząca się wokół tego problemu „Wielka debata"[224] i zamykające ją Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach z 1963[225] nie wyciągnęły żadnych konsekwencji praktycznych odnośnie do tego problemu statutowego. Oprócz tego pod koniec lat siedemdziesiątych pojawiły się nowe impulsy, które skłaniały do otwarcia debaty na nowo, w tym „rozwój i doświadczenia wzrastającej i coraz intensywniejszej wspólnoty ożywione przez współpracę Kościołów członkowskich w życiu i pracy ŚFL i przez nowe formy ekumenicznych wysiłków"[226]. Kwestią istotną był także status ŚFL jako światowej chrześcijańskiej wspólnoty[227]. Tym samym w debacie po Dar es Salaam zbiegły się wszystkie trzy podstawowe, wymienione na wstępie,

[222] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212–213 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[223] Por. STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. II i III; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639n).

[224] Por. wyżej 2.3., s. 51–59.

[225] Por. wyżej 2.4., s. 59–75.

[226] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 8, p. 7.

[227] Tamże, s. 8, p. 8, nt. roli chrześcijańskich światowych wspólnot i ich relacji do ŚRK toczyła się na przełomie lat 70. i 80. intensywna debata, na jej temat w publikacjach ŚFL zob.: D.F. Martensen, *Der lutherische Weltbund und der Ökumenischen Rat der Kirchen*, „LWB-Report" t. 3: 1978; Y. Ishida, H. Meyer, E. Peter, *Theologische Grundanliegen und Geschichte der Konferenz weltweiter Kofessionfamilien*, „LWB-Report" t. 5: 1979; G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, „LWB-Report" t. 15: 1983.

czynniki, które dotychczas stymulowały dyskusję nad wspólnotą ołtarza i ambony w ŚFL w jej różnych okresach: sprzeczności statutowych, zaangażowania ekumenicznego i konfrontacji z problemem apartheidu. Ponadto Michael Root w swoim opracowaniu historii debaty eklezjologicznej w ŚFL z lat 1947–77 obok wyżej wymienionych czynników wskazał jeszcze dwa. Po pierwsze wkład Kościołów globalnego Południa, które podkreślały, że wspólnota Kościołów w ŚFL nie może się ograniczać tylko do wspólnoty ołtarza i ambony, ale powinna być szerszym zobowiązaniem, które ma swoje znaczenie dla takich istotnych z ich perspektywy kwestii, jak podział zasobów, wzajemne wsparcie w tym względzie itp. Po drugie Root wskazał na rosnącą popularność w kręgach ekumenicznych tzw. eklezjologii *communio*[228].

Pierwsza odsłona debaty pod Dar es Salaam miała miejsce na dorocznym posiedzeniu Komitetu Wykonawczego ŚFL w Joinville w Brazylii w 1979 roku, na którym jednym z głównych punktów była kwestia ekumenicznej misji ŚFL, powiązana z debatą toczoną w kontekście ekumenicznym, a dotyczącą relacji ŚFL – ŚRK[229]. W jego trakcie tematyce tej poświęcone były dwa referaty: Daniela F. Martensena i Hardinga Meyera. Pojawiły się w nich znaczące stwierdzenia podkreślające „poczucie rosnącego doświadczenia wspólnoty wewnątrz ŚFL, które staje się jasne również w «*de facto* wspólnocie ołtarza i ambony»"[230]. Pod terminem „*de facto* wspólnota ołtarza i ambony" autorzy rozumieli postrzeganie się przez Kościoły członkowskie jako pozostające w takiej wspólnocie bez oficjalnych deklaracji tego stanu. Autorzy stwierdzili także „rozszerzające się rozumienie konfesyjnego charakteru ŚFL"[231]. Meyer, opisując ŚFL, zwracał uwagę, że obok bycia związkiem czy też „dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterańskich" jest ona także prawdziwą wspólnotą [*wirkliche Gemeinschaft*] Kościołów, które żyją we wspólnocie ołtarza i ambony i posiadają wysoki stopień eklezjalnej zwartości [*ecclesial density/ekklesiale Dichte*]. Nie oznacza to jednak, że taka wspólnota chce być w każdym aspekcie i w pełnym sensie tego słowa Kościołem[232]. W Joinville Martensen z Meyerem wskazali również z jednej strony na znaczenie udziału ŚFL w bilateralnych dialogach ekumenicznych. Stawiał on pytanie o status ŚFL, gdyż to ona

[228] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 209. Na temat eklezjologii *communio* zob. niżej 3, s. 115–117, tam też stosowna literatura.

[229] C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, „LWB-Report" t. 17/18: 1984, s. 11; *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 8, p. 7.

[230] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 8, p. 9.

[231] Tamże, s. 8, p. 10.

[232] H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des Lutherischen Weltbundes seit 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 190n.

w nich reprezentuje luteranizm i poszczególne Kościoły luterańskie. Z drugiej natomiast zwrócili uwagę na konsekwencje deklaracji o *status confessionis* ogłoszonej w Dar es Salaam, która była wyrazem konieczności wspólnego wyznawania wiary w obliczu współczesnych wyzwań[233].

Odwołanie do kontekstu sytuacji ekumenicznej i problemu apartheidu w RPA podkreślało pilną konieczność odpowiedzi na pytanie o eklezjalny charakter ŚFL, precyzyjnie definiując nowe impulsy, które skłoniły do podjęcia pytań postawionych już w „Wielkiej debacie" z nową intensywnością, jednak sformułowane tam jako postulaty wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL nie doczekały się ciągle praktycznej realizacji. Należy także odnotować, że Martensen i Meyer swoją tezą o „*de facto* wspólnocie ołtarza i ambony" ugruntowali przekonanie, które stało już za zaleceniami sformułowanymi w Evian, a które zakładało, że ogłoszenie wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL jest adekwatnym stwierdzeniem istniejącej rzeczywistości, nie zaś postulatem wprowadzającym rewolucyjne zmiany do istoty i samorozumienia ŚFL. Jednocześnie należy wyraźnie rozróżnić „*de facto* wspólnotę ołtarza i ambony", o której mówili Martensen i Meyer, od „*de facto* wspólnoty", która pojawiła się w sprawozdaniach sekcji zgromadzenia w Evian. Pod tą ostatnią rozumiano wspólnotę między Kościołami luterańskimi w różnych jej aspektach, za wyjątkiem wspólnoty ołtarza i ambony. W Evian wspólnota kościelna w takim rozumieniu była dopiero celem wynikającym ze „wspólnoty *de facto*". Zaś „*de facto* wspólnota ołtarza i ambony" to stwierdzenie realizacji tego celu pośród Kościołów członkowskich ŚFL. Widać zatem, że teza Martensena i Meyer stosowała podobną logikę jak dyskusja w Evian, to jest starała się nie stawiać postulatów teoretycznych, ale wychodziła od zastanej rzeczywistości, przy czym w swej diagnozie poszła dalej, widząc pośród Kościołów członkowskich nie tyko różnorodne przejawy praktyczne wspólnoty między nimi, ale faktyczną wspólnotę kościelną, która zakładała wzajemne uznanie zwiastowania i sakramentów, nawet jeżeli uznanie to nie pociągało za sobą wyraźnych deklaracji w tej materii.

W reakcji na wskazaną wyżej pilną konieczność uporania się z pytaniem o eklezjalny charakter ŚFL sekretarz generalny w porozumieniu z Komitetem Wykonawczym skierował do Kościołów członkowskich ŚFL cztery pytania odnoszące się do poszczególnych aspektów podnoszonych w dotychczasowej dyskusji o samorozumieniu Federacji. Z perspektywy wspólnoty ołtarza i ambony istotne jest pierwsze z nich: „Jak wasz Kościół ustosunkowuje się do

[233] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 8, p. 8.11; por.: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 58n, G. Gassmann, *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen…*, art. cyt., s. 178.

możliwości mocniejszego podkreślenia eklezjalnej istoty ŚFL?"[234]. Treść pytań, ze względu na możliwość błędnej interpretacji, spotkała się z krytyką. Niezależnie jednak od tego 15 Kościołów i Komitetów Narodowych (reprezentujących w sumie 25 Kościołów członkowskich) przedstawiło swoje odpowiedzi, które po opracowaniu przez grupę roboczą ds. stosunków ekumenicznych Komisji Studiów ŚFL zostały przedstawione do informacji Komitetowi Wykonawczemu na jego posiedzeniu w Turku (Finlandia) w 1981[235]. Przekazano je także wraz z referatem Günthera Gassmana wygłoszonym w czasie tego posiedzenia Kościołom członkowskim[236].

Gassman rozpoczął swój referat od odwołania do „Wielkiej debaty" i przypomniał podnoszoną w niej, a ciągle nierozwiązaną, kwestię napięcia między art. II i III Statutu, a więc wspólną podstawą doktrynalną i ujęciem ŚFL jako „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów"[237]. Podkreślił, że do starej debaty dołączyły między innymi kwestie związane z pogłębieniem wspólnoty w ŚFL, a także kwestie rozumienia konfesyjności i jej integralności w świetle decyzji z Dar es Salaam dotyczącej sytuacji w RPA, jak również czynnik zaangażowania ekumenicznego. Następnie Gassmann wstępnie podsumował[238] odpowiedzi na pytania, które skierowano do Kościołów członkowskich po posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Joinville. Jak już wskazano w perspektywie wspólnoty ołtarza i ambony istotne było pierwsze z nich. Na podstawie przesłanych przez Kościoły członkowskie odpowiedzi Gassmann wskazał, że we wszystkich z nich potwierdzono pogłębioną wspólnotę międzykościelną w ŚFL, a co za tym idzie, większość z nich nie widziała problemu w uznaniu, że ŚFL ma pewien kościelny charakter. To ostatnie stwierdzenie łączyło się jednak z zastrzeżeniem, że ten krok nie może się łączyć ze wzrostem znaczenia ŚFL jako organizacji. To zastrzeżenie wzmacniał fakt, że część z odpowiedzi sprzeciwiała się przyznaniu kościelnego charakteru ŚFL, gdyż postrzegała go wyłącznie w kategoriach organizacyjnych (struktury i posiadanych pełnomocnictw)[239].

---

[234] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 9, p. 12.

[235] *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees*, Genf 1982, s. 5–64.

[236] Rozesłano je jako: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation…*, dz. cyt.

[237] Por. STATUT[DAR ES SALAAM], art. II i III; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT[HELSINKI], art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639n).

[238] Pełniejsza analiza zawarta została w dokumencie *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., co zostanie omówione niżej.

[239] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes. Eine neue Phase der Reflexion*, w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige*

Komentując te odpowiedzi, Gassmann odwołał się do prac grupy roboczej powołanej do ich oceny i wskazał, że dowodzą one nowego poczucia wspólnoty [*communio*] w ŚFL. Konieczne były jednak dalsze badania nad implikacjami faktu, że Kościoły członkowskie Federacji postrzegają się jako pozostające w *communio*[240]. Jednak już na tym etapie Gassmann był w stanie stwierdzić: „Rozróżniamy […] między tą *communio* luterańskich Kościołów i ŚFL a jednocześnie umieszczamy obie w ścisłym związku. Ta *communio*, ta wspólnota kościelna, a nie ŚFL jako organizacja, wypełnia kryteria artykułu VII «Wyznania augsburskiego»[241] – jakkolwiek niedoskonała byłaby ta wspólnota, tak jak każda wspólnota kościelna"[242]. Ta wspólnota jest, zdaniem Gassmanna, utrzymywana i wyrażana przez wspólne wyznanie, doświadczana i manifestowana przez „*de facto* wspólnotę ołtarza i ambony" i w wielu innych formach (wzajemnej pomocy, doradztwa, wspólnych studiów, wzajemnej wymiany i wspólnego świadectwa), wymaga też dalszego wzmacniania. Jest to wspólnota, która zobowiązuje jej członków względem siebie, a także ma inkluzywny charakter i czuje się ekumenicznie zobowiązana[243]. Gassmann kończy te rozważania następującą tezą: „Luterańska wspólnota kościelna jest czymś więcej niż Światowa Federacja Luterańska, ale potrzebuje Federacji jako swojego instrumentu"[244].

We wnioskach ze swoich rozważań Gassmann komentował sformułowanie „*de facto* wspólnota ołtarza i ambony". Zwrócił uwagę, że doprecyzowanie *de facto* wynikało z faktu, że nie wszystkie Kościoły luterańskie wzajemnie zadeklarowały wspólnotę ołtarza i ambony. Jednocześnie stwierdził: „Chciałbym *de facto* całkiem świadomie interpretować w sposób pozytywny. W oparciu o dobre teologiczne powody można powiedzieć, że **zasadniczo, także bez wyraźnego zadeklarowania, między Kościołami luterańskimi istnieje wspólnota kościelna**"[245]. Swoją tezę Gassmann argumentował tym, że kryteria jedności z CA VII (a więc jedność powstaje tam, gdzie Ewangelia jest zwiastowana i sakramenty zwiastowane zgodnie ze Słowem Bożym) są spełnione tam, gdzie uznawana są luterańskie wyznania wiary, bądź też

Dokumentation…, dz. cyt., s. 69–74.

[240] Ten postulat stał się kluczowy w debacie po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie, kiedy refleksja nad samorozumieniem ŚFL zdominowana została przez interpretację pojęcia *communio* – zob. niżej 3, s. 115–270.

[241] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE1, s. 30).

[242] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 74.

[243] Tamże, s. 74.

[244] Tamże, s. 74.

[245] Tamże, s. 75. Wyróżnienia za oryginałem.

wyznania z nimi treściowo zgodne[246]. To, na ile są one spełniane, jest kwestią wzajemnej pomocy i korekty w ramach wspólnoty[247]. Dlatego mógł podsumować: „«*De facto* wspólnota kościelna» między Kościołami luterańskimi jest zatem dokładnie tym, czego oczekujemy, co potwierdzamy i czym teraz także powinniśmy konkretnie żyć"[248].

Rolą ŚFL względem tej wspólnoty było zdaniem Gassmanna to, że pozwala jej doświadczać jako rzeczywistości. Jednocześnie zastrzegał, że ŚFL nie jest tożsama z tak rozumianą wspólnotą kościelną Kościołów luterańskich. Nie jest w stanie odzwierciedlić w pełni jej eklezjologicznego charakteru, gdyż przy takim założeniu powstawałoby niebezpieczeństwo tego, że Federacja stałaby się „Superkościołem" analogicznym do struktur kościelnych czy *quasi*-kościelnych na poziomie lokalnym czy regionalnym. Gassmann podkreślił jednak, że ŚFL ma udział w kościelnym bycie luterańskiej wspólnoty Kościołów o tyle, o ile jest jej wyrazem i instrumentem. To prowadziło go do wniosku, że istniejące na tamtym etapie sformułowanie statutowe widzące w ŚFL „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów"[249] nie oddawały adekwatnie tego, czym jest Federacja. Ich zmiana powinna iść co najmniej w kierunku podkreślenia, że Federacja jest zobowiązującą wspólnotą, a także, że jest instrumentem i wyrazem tejże wspólnoty. Gassmann wskazał także, że przemyślenia wymagają również statutowe cele Federacji z artykułu III, gdyż w ostatnich latach „jej instrumentalny charakter otrzymał szersze znaczenie"[250]. To zaś jego zdaniem powodowało, że konieczne jest ich przeformułowanie,

[246] Gassmann nawiązał tutaj do przykładu Chrześcijańsko-Protestanckiego Kościoła Batak w Indonezji [*The Batak Protestant Christian Church/Protestantische Christliche Batakkirche*]. Obecnie używa on nazwy: Chrześcijański Wspólnotowy Kościół Batak [*Batak Christian Community Church/Christliche Batak-Gemeinschaftskirche*] (*Churches in Indonesia*, https://www.lutheranworld.org/country/indonesia, dostęp: 2.01.2020). Przyjęto go do ŚFL w 1952 r. Powstał w połowie XIX w. w wyniku działalności Reńskiego Towarzystwa Misyjnego, które odwoływało się do tradycji luterańskiej, reformowanej i unijnej. Kościół ten nie odwoływał się do konkretnych wyznań wiary epoki Reformacji (choć w praktyce katechetycznej stosowano „Mały katechizm" Lutra), a w momencie przyjęcia do ŚFL w swoich podstawach doktrynalnych powoływał się obok Pisma Świętego na własne wyznanie wiary przyjęte w 1951 r. Tekst wyznania Kościoła Batak: zob.: *Glaubenbekenntnis der HKBP*, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, red. V. Vajta, H. Weissgerber, Berlin-Hamburg 1963, s. 214–223); na temat okoliczności jego powstania i uwarunkowań zawartych w nim treści zob.: A.M. Lumbantobing, *Das Bekenntnis der Batakkirche*, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche…*, dz. cyt., s. 199–213.

[247] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 74n.

[248] Tamże, s. 75.

[249] Por. STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. II i III; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639n).

[250] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 76

również jeśli Federacja chciałaby zachować swój charakter jako związek Kościołów[251].

Referat Gassmanna połączył starsze wątki debaty mające za punkt odniesienia CA VII z diagnozą ówczesnego stanu faktycznego wspólnoty w ŚFL, która istniała, choć może nie była zadeklarowana oficjalnie. To prowadziło go do postulatu zmian statutowych, gdyż zawarte w Statucie uznał za nieadekwatne dla istniejącej sytuacji ŚFL. Sformułowany przezeń postulat wydaje się pokrywać z wnioskami z „Wielkiej debaty", które stawiał Brunner i wspierający go teologowie. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić zasadniczy rozwój względem stanowiska Brunnera. Gassmann wziął bowiem pod uwagę zastrzeżenia, które silnie wybrzmiały w Helsinkach, a które dotyczyły zabezpieczenia autonomii Kościołów członkowskich. Kontynuował także myśl, która pojawiła się w Evian, że wspólnotę ołtarza i ambony należy rozpatrywać nie jako teoretyczny plan na przyszłość, ale uwzględniając samoświadomości Kościołów członkowskich. Ta zmiana paradygmatu pozwoliła podjąć badania sytuacji w Kościołach członkowskich, co w efekcie pozwoliło Martensenowi i Meyerowi sformułować w Joinville tezę, że Kościoły luterańskie pozostają w „*de facto* wspólnocie ołtarza i ambony". Połączenie tych dwóch wątków doprowadziło go do zaproponowania rozróżnienia, które jak sam pisał „wydaje się […] pomocą w wyjaśnieniu samorozumienia [ŚFL] i jej kościelnego charakteru"[252]. Rozróżnienie to zakładało, że wspólnota kościelna Kościołów luterańskich, która zgodnie z CA VII pozostaje wspólnotą kościelną – wspólnotą ołtarza i ambony, nie jest tożsama z ŚFL jako organizacją. Ta ostatnia jest bowiem jedynie jej wyrazem i instrumentem. To rozróżnienie pozwoliło zagwarantować, że oficjalne uznanie Kościołów członkowskich za pozostające we wspólnocie kościelnej nie spowoduje, że Federacja stanie się „Superkościołem", który strukturalnie stanie się organizmem zwierzchnim dla jej Kościołów członkowskich.

Po posiedzeniu w Turku Komitet Wykonawczy powierzył uzyskane od Kościołów członkowskich odpowiedzi do opracowania w Wydziale Studiów. Na zakończenie swoimi uwagami opatrzyli je wybrani członkowie Komitetu Wykonawczego[253]. Tak powstał materiał zatytułowany „Samorozumienie i ekumeniczna rola ŚFL [*Self-Understanding and Ecumenical Role of the Lutheran World Federation/Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes*]", który stanowił podstawowe podsumowanie programu studyjnego

[251] Tamże, s. 75n.

[252] Tamże, s. 74.

[253] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 23.

ŚFL pod tym samym tytułem, który zainicjowany został na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Joinville w 1979, a swoje zakończenie znalazł w 1982 roku. Wspomniany dokument podsumowujący program studyjny, którego zasadnicze linie argumentacji zapowiedział referat Gassmanna w Turku, stał się podstawą dla prac na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie, w ramach zakresu tematycznego „Ekumeniczne zobowiązanie i luterańska tożsamość [*Ecumenica1 Commitment and Lutheran Identity/Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität*]", który poświęcony był kwestiom samorozumienia ŚFL[254].

Zawarta w opracowaniu „Samorozumienie i ekumeniczna rola ŚFL" szczegółowa analiza przesłanych odpowiedzi na pytanie pierwsze, dotyczące mocniejszego podkreślenia eklezjalnej istoty ŚFL[255], wykazała, że odpowiedzi szły w trzech kierunkach. Pierwsze dwa z nich odnosiły się do spojrzenia na eklezjalność ŚFL z perspektywy prawno-organizacyjnej oraz od strony jej Statutu, funkcji i zadań. Uwypuklenie eklezjalnej istoty ŚFL w tych dwóch perspektywach spotkało się z odrzuceniem. Natomiast pozytywna reakcja dotyczyła eklezjalności ŚFL postrzeganej w kategoriach wspólnoty i jedności Kościołów członkowskich, która powinna się wyrażać w pierwszym rzędzie we wspólnocie ołtarza i ambony[256].

Powyższe odpowiedzi, jak wskazuje w dalszej części opracowanie Wydziału Studiów, odróżniły wyraźnie duchową rzeczywistość *ekklesii* od jej wyrazu administracyjnego i federacyjnego. Pierwszy rozumie ŚFL jako reprezentanta żywej wspólnoty Kościołów, drugi odnosi się do ŚFL jako organizacji o określonej strukturze. Pierwszy spotykał się z pozytywnym odbiorem, gdyż w odpowiedziach wskazywano na takie aspekty jak istniejąca *„de facto* wspólnota ołtarza i ambony", więzi wynikające ze wspólnych ksiąg wyznaniowych czy też pogłębiające się doświadczenie wspólnoty na wielu płaszczyznach. Zatem eklezjalna istota ŚFL stała się wyraźniejsza i wzmocniona. Można i powinno się ją bardziej podkreślać dla jedności i integralności ŚFL, a także wspólnego świadectwa oraz służby, jak i celem wyciągnięcia konsekwencji z II art. Statutu o wspólnych podstawach doktrynalnych. Wskazano także, że

[254] Tamże, s. 5–10, p. 12–15; obok cytowanego tomu: *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt. ta grupa robocza miała się zająć także opracowaniem, które powstało po konsultacji nt. ekumenicznej pracy i orientacji ŚFL z grudnia 1983: *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung – Erfahrungen und Perspektiven – Bericht der Konsultation über die ökumenische Orientierung und Arbeit des LWB, Genf, 19.-22. Dezember 1983, Genf 1984*, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai; por.: *Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 15/16: 1984, s. 88–92.

[255] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 9, p. 12.

[256] Tamże, s. 10, p. 17.

pod względem istoty eklezjalnej należy rozumieć, że „ŚFL podobnie jak zbór czy Kościoły przedstawia formę Kościoła”[257], jak również, że proces stawania się wspólnotą ma swój wyraz w doksologii, sakramencie i zwiastowaniu[258].

Odpowiedzi rozważały także stosunek ŚFL do wspólnoty Kościołów luterańskich. Odwołując się do podobnych argumentów jak wyżej w przypadku pozytywnego przyjęcia i podkreślenia duchowego aspektu wspólnoty w ramach ŚFL[259], ujmowano ją jako światową wspólnotę Kościołów luterańskich. Wydział Studiów wskazał, że uznano ŚFL za instrument i widzialny wyraz wspólnoty Kościołów luterańskich, a kościelny charakter nadają jej Kościoły członkowskie[260].

Jednocześnie powyższe wnioski opatrzono zastrzeżeniami odnoszącymi się do kościelno-prawnej strony ŚFL, którą uznano za odmienną formę Kościoła niż zbór czy kościelna organizacja np. na poziomie krajowym. Wyraźnie zastrzeżono również odrzucenie pojmowania Federacji jako „Superkościoła”, który ma autorytet w zakresie prawa czy nauki nad Kościołami członkowskimi[261].

Podsumowując odpowiedzi, wskazano także, że wewnątrzluterańską jedność i wspólnotę należy wzmacniać i trzeba dawać jej wyraz. Wśród jego podstawowych elementów znalazła się wspólnota ołtarza i ambony. Kościelny charakter tej wspólnoty i Federacji musi być widziany w perspektywie uniwersalnego Kościoła jako ciała Chrystusa[262].

W ocenie odpowiedzi wskazano również, że przejęte z poprzedniego etapu refleksji, związanego z „Wielką debatą”, napięcie między II a III artykułem Statutu wyrażało podwójny charakter ŚFL. Oznaczało to, że jest ona z jednej strony wspólnotą Kościołów na bazie wspólnych wyznań – stąd naleganie na wspólnotę ołtarza i ambony, z drugiej natomiast nie ma uprawnień zwierzchnich wobec Kościołów członkowskich w sferze strukturalno-organizacyjnej[263].

Novum na tym etapie debaty stanowi ugruntowanie przekonania o istnieniu postulowanej wspólnoty jako stanu faktycznego, niezależnego od deklaracji statutowych. Stępiło to nieco intensywność nalegań na wprowadzenie jej do Statutu. Z drugiej strony natomiast zwiększyło gotowość do nadania

[257] Tamże, s. 11, p. 19.

[258] Tamże, s. 11, p. 18n.

[259] Por. tamże, s. 10, p. 17.

[260] Tamże, s. 11n, p. 20.

[261] Tamże, s. 12, p. 21.

[262] Tamże, s. 12, p. 22.

[263] Tamże, s. 17, p. 38–41.

Federacji kościelnego charakteru, ze względu na jej jedność czy panującą w niej kościelną wspólnotę w sensie CA VII. Wskazano także, że ŚFL nie jest jedynym wyrazem luterańskiej wspólnoty, co podkreśla instrumentalny charakter, jaki ma względem niej, oraz to, że jest jedynie jej wyrazem, a nie posiada eklezjalnej istoty sama w sobie[264].

W przygotowanych przez członków Komitetu Wykonawczego uwagach końcowych zaznaczono również, że tocząca się od lat debata na temat samorozumienia ŚFL doszła już do punktu, w którym Kościoły luterańskie na bazie wspólnych wyznań traktowały się jako pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony bez dodatkowych warunków. Obejmowała ona również wzajemne uznanie urzędów[265]. Wskazano także na pewne praktyczne przeszkody, takie jak dyskryminacja rasowa czy brak ordynacji kobiet w niektórych Kościołach, wyrażając jednocześnie zaufanie, że zostaną one jak najszybciej usunięte. Uwagi końcowe poświęcone wspólnocie ołtarza i ambony kończy rekomendacja poprawki do Statutu deklarującej, że „Kościoły członkowskie rozumieją się jako stojące we wzajemnej wspólnocie ołtarza i ambony"[266].

Podsumowując analizy zawarte w opracowaniu „Samorozumienie i ekumeniczna rola ŚFL", należy stwierdzić, że zawarte w nim główne linie myślenia odzwierciedlają wnioski, które po analizie odpowiedzi Kościołów członkowskich przedstawił już w Turku w 1981 r. Gassmann, który był jednym z członków grupy roboczej przygotowującej ten dokument[267]. Ich zasadnicza linia odwoływała się do rozróżnienia na wspólnotę luterańską i ŚFL jako jej instrument. Analiza odpowiedzi Kościołów członkowskich pozwalała potwierdzić, że to rozróżnienie stanowi poręczne narzędzie dla rozwiązania napięć pomiędzy zobowiązującym charakterem wspólnoty wyznaniowej, która powinna prowadzić do wspólnoty ołtarza i ambony, a kwestią zapewnienia wspólnoty kościelnej. Jednocześnie analizowane odpowiedzi Kościołów po raz kolejny potwierdziły ich samoświadomość jako członków luterańskiej wspólnoty rozumianej w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony.

Oparta o powyższe rozróżnienia koncepcja Federacji jako instrumentu luterańskiej wspólnoty pojawiła się także w kontekście prac nad ekumenicznym zaangażowaniem ŚFL. W ten sposób ŚFL została opisana w sprawozdaniu z konsultacji na temat ekumenicznego zobowiązania Federacji pod hasłem „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu [*Growth in Ecumenical Commitment/Wachsen in ökumenischer Verpflichtung*]", która odbyła się w Genewie

[264] Tamże, s. 18n, p. 42–46.

[265] Tamże, s. 19, p. 48.

[266] Tamże, s. 20, p. 50.

[267] Tamże, s. 23.

w dniach 19–22 grudnia 1983[268]. Do tej terminologii odwoływał się także zawarty w materiałach z tej konsultacji projekt oświadczenia dotyczącego istoty ŚFL, który zaproponowano do przyjęcia na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie[269]. Został on po zmianach przyjęty jako „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej [*Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation/Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*]"[270]. Projekt wraz z poprawkami zgromadzenia zostanie omówiony niżej w ramach analizy prac zgromadzenia w Budapeszcie[271].

Trzeba także zauważyć, że myśl o statusie Federacji jako instrumencie i wyrazie wspólnoty tworzących ją Kościołów pojawiła się również w dyskusji poświęconej po zgromadzeniu w Dar es Salaam przyjętemu tam oświadczeniu „Południowa Afryka – integralność konfesyjna [*Southern Africa: Confessional Integrity/Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]"[272]. Helmut Zeddies, analizując jego eklezjologiczne implikacje wskazał, że jedną z definitywnych konsekwencji przyjęcia tego oświadczenia dla samorozumienia ŚFL było to, że tym aktem Federacja stała się właśnie narzędziem wspólnoty tworzących ją Kościołów. Wspólnota ta zaś powinna stać się bardziej wiążąca i brać bardziej poważnie pod uwagę swoje wspólne podstawy doktrynalne[273]. W kontekście przywołanego stwierdzenia Zeddiesa, który dobrze oddaje eklezjologiczne wnioski płynące z dyskusji nad oświadczeniem z Dar es Salaam, należy także stwierdzić, że tocząca się dyskusja nie skupiała się tyle na kwestii wspólnoty ołtarza i ambony, co na drugim istotnym elemencie *notae ecclesiae* z CA VII, a więc wyznaniu wiary. Szerzej dyskusja ta zostanie omówiona niżej w rozdziale piątym[274].

Na zakończenie omówienia prac nad kwestią wspólnoty ołtarza i ambony po Dar es Salaam należy wskazać, że interpretacja CA VII w kategoriach zobowiązujących do wspólnoty ołtarza i ambony, jeśli tylko spełnione są kryteria ujęte w zawartych w tym artykule *notae ecclesiae*, znalazła swoje potwierdzenie

[268] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 7, p. 7.

[269] Tamże, s. 8, p. 12.

[270] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, BUDAPESZT, s. 184n (tłum. polskie: Aneks 5, s. 632n).

[271] Zob. niżej 2.8., s. 102–106

[272] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[273] H. Zeddies, *Confessing in Ecumenical Solidarity. Ecclesiological Aspects of the Declaration of the Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 114. Szerzej rozważania Zeddiesa zostały zrelacjonowane niżej w kontekście omówienia dyskusji nad stosunkiem ŚFL do apartheidu. Zob. niżej 5.1.5., s. 456–459.

[274] Zob. niżej 5.1.5., s. 448–468.

w jeszcze jednym kontekście. Chodzi mianowicie o intensywne badania nad CA prowadzone na zlecenie ŚFL z okazji 450-lecia tego wyznania[275].

Podsumowanie

Okres pomiędzy zgromadzeniami w Dar es Salaam i Budapeszcie okazał się kluczowy dla przygotowania przełomowych decyzji tego ostatniego zgromadzenia w kwestii ogłoszenia oficjalnie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL w jej Statucie. Obok dwóch kontekstów obecnych od Evian, a więc dyskusji ekumenicznej i debaty o stosunku do apartheidu, ponownie na agendę ŚFL powróciła w nim dyskusja o statutowym ujęciu podstaw doktrynalnych i istoty Federacji. Co ważne, zaangażowanie ekumeniczne ŚFL rozwijało się, coraz bardziej wskazując na jej znaczenie jako reprezentanta Kościołów luterańskich. Po drugie decyzje dotyczące apartheidu z Dar es Salaam niosły zdecydowane eklezjologiczne konsekwencje, gdyż na tym zgromadzeniu ŚFL stała się instrumentem wypowiedzi Kościołów członkowskich w sprawie nauki i wyciągnięcia konsekwencji opartych o CA VII z faktu posiadania przez Kościoły członkowskie ŚFL wspólnych podstaw doktrynalnych.

W okresie po Dar es Salaam plon przyniosła także zmiana perspektywy, jaka zaszła w Evian. Wspólnoty ołtarza i ambony nie postrzegano już jako postulatu, tak jak to miało miejsce w „Wielkiej debacie" czy na zgromadzeniu w Helsinkach[276], ale jako rzeczywistość, którą żyją Kościoły członkowskie ŚFL. Należało więc w dialogu z Kościołami zweryfikować, czy postrzegają się one jako będące we wspólnocie ołtarza i ambony. Pozytywne odpowiedzi płynące z Kościołów pozwoliły sformułować diagnozy o istniejącej między Kościołami członkowskimi Federacji „*de facto* wspólnocie ołtarza i ambony", która co prawda nie zawsze jest ogłoszona w sposób oficjalny, ale stanowi rzeczywistość przeżywaną przez Kościoły i to nie tylko w aspekcie wspólnoty ołtarza i ambony, ale w także w wielu innych praktycznych aspektach (świadectwo, służba, dzielenie się zasobami itd.). To prowadziło do tezy o „eklezjalnej zwartości" ŚFL, a także pozwoliło postrzegać rzeczywistość ŚFL w kategoriach wieloaspektowej *communio*. Ta koncepcja stanie się po zgromadzeniu w Budapeszcie kluczem do samorozumienia ŚFL[277].

[275] Zob.: E. Schlink, *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 21–27; S.M. Hutagalung, *Die Confessio Augustana als Bekenntnis des Glaubens in der Situation der Gegenwart*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 50; por.: *Die Confessio Augustana angesichts der Fragen Der Gegenwart. Gruppenspräche*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 112.

[276] Zob. wyżej 2.3. i 2.4., s. 51–75.

[277] Zob. niżej 3.1.-3.3., s. 118–161.

Te obserwacje pozwoliły sformułować kluczowe rozróżnienie eklezjalnej rzeczywistości ŚFL od jej aspektu administracyjno-organizacyjnego w dyskusji na forum Komitetu Wykonawczego i potwierdzić je w dialogu z Kościołami. W tej pierwszej realizuje się wspólnota wynikająca ze spełnienia kryteriów jedności z CAVII, która przejawia się w istniejącej, acz niekoniecznie ogłoszonej, wspólnocie ołtarza i ambony oraz w innych aspektach wspólnego życia. Druga zaś, mając charakter prawno-administracyjny, nie odnosi się do rzeczywistości wynikłej ze wspólnych podstaw doktrynalnych i ich konsekwencji wywodzonych na podstawie CA VII, ale w jej obszarze znajduje się kwestia autonomii Kościołów członkowskich i możliwość, a biorąc pod uwagę ton reakcji Kościołów członkowskich – raczej niebezpieczeństwo budowania struktur, które można by od strony prawno-organizacyjnej oceniać w kategoriach „Superkościoła". Co ważne, rzeczywistość prawno-administracyjna jest jedynie wyrazem i instrumentem rzeczywistości eklezjalnej rozumianej w kategoriach CA VII, a kościelność tej pierwszej rzeczywistości uwarunkowana jest jej udziałem w tej drugiej.

To rozróżnienie pozwoliło uporać się z konfliktem dwóch perspektyw patrzenia na samorozumienie Federacji, który stanął na przeszkodzie wcześniejszego wcielenia w życie postulatów „Wielkiej debaty". Perspektywa ochrony autonomii Kościołów członkowskich oraz podnoszony wielokrotnie sprzeciw wobec traktowania ŚFL jako „Superkościoła" przy powyższym rozróżnieniu nie stały już w sprzeczności z perspektywą zacieśniania wspólnoty poprzez deklarację wspólnoty ołtarza i ambony. Obie perspektywy uznano za równouprawnione rozumienia istoty ŚFL, odnoszące się jednak do jej dwóch odrębnych aspektów. Pierwszy z nich dotyczył jej charakteru kościelno-prawnego, w którym konieczne było zabezpieczenie autonomii Kościołów członkowskich. Drugi zaś rozumienia Federacji w kategoriach duchowej wspólnoty, które ze względu na wierność wyznaniu, a konkretniej CA VII, domagały się zacieśnienia i klarownego ogłoszenia. Zachowanie autonomii Kościołów i nieutworzenie z ŚFL „Superkościoła" nie pociągało więc już za sobą konieczności rezygnacji czy też powstrzymywania się od zadeklarowania wspólnoty ołtarza i ambony.

W powyższym sensie zanalizowano też napięcie statutowe między art. II definiującym wspólne podstawy doktrynalne, które w myśl CA VII zobowiązywały do wspólnoty kościelnej, a art. III, który widział w Federacji „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów", co uznano za zabezpieczenie autonomii Kościołów członkowskich, którym gwarantowało ono, że Federacja nie zyska nad nimi uprawnień zwierzchnich w sensie strukturalno-organizacyjnym. Takie ujęcie tego napięcia nie prowadziło jednak do jego

legitymizacji. Odkrycie istnienia wieloaspektowej luterańskiej *communio*, której Federacja służy, pociągnęło za sobą postulat odzwierciedlenia ich relacji na poziomie statutowym, co przybrało konkretną formę wniosku o wpisanie do III art. Statutu ŚFL deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL. Jak zobaczymy, przyjęcie tej poprawki na zgromadzeniu w Budapeszcie pogłębiło tylko napięcie statutowe, które zaczęło przebiegać nie pomiędzy art. II i III a w poprzek samego art. III mówiącego o istocie ŚFL, bo po zmianach z Budapesztu mówił on o wspólnocie Kościołów, która jest „dobrowolnym stowarzyszeniem". To napięcie zniwelowano dopiero na zgromadzeniu w Kurytybie po intensywnych dyskusjach drugiej połowy lat 80. nad samorozumieniem ŚFL w kategoriach *communio* i nad głęboką reformą Statutu.

Na koniec należy podkreślić, że tak jak w całej wcześniejszej dyskusji nad kwestią wspólnoty ołtarza i ambony tym, co stało u podstaw wszystkich powyższych wniosków i rozróżnień, pozostawała wykładnia CA VII jako luterańskiego programu jedności Kościoła. Programu opartego o spełnienie przewidzianych tym artykułem *notae ecclasie* (zgody co do Słowa i sakramentu), które *satis est* dla wspólnoty kościelnej.

2.8. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie zakończyło długą debatę toczącą się wokół problemu zadeklarowania wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Zasadnicze znaczenie w tym kontekście miało przyjęte w czasie zgromadzenia „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej [*Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation/ Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*]"[278]. Projekt oświadczenia, jak już wspomniano w poprzedniej części, zawarto w materiałach wypracowanych w ramach konsultacji „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu [*Growth in Ecumenical Commitment//Wachsen in ökumenischer Verpflichtung*]"[279] z 1983 roku.

Projekt ten znalazł się w materiałach przygotowawczych do zgromadzenia, przeznaczonych dla czwartego zakresu tematycznego, „Ekumeniczne zobowiązanie i luterańska tożsamość [*Ecumenica1 Commitment and Lutheran Identity/Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität*]", a więc grupy roboczej mającej się zająć samorozumieniem i zadaniami ŚFL. Uzupełniono go

[278] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

[279] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 8, p. 12.

omówieniem dotychczasowej debaty na temat istoty ŚFL i zestawem pytań pomocniczych do dyskusji[280].

Zanim przedstawiony zostanie sam projekt oraz wprowadzone do niego poprawki zgromadzenia, należy odnotować, że w trakcie obrad na wagę debaty na temat samorozumienia ŚFL w swoich sprawozdaniach zwracał uwagę sekretarz generalny Carl H. Mau, Jr.[281]. Zrobił to zarówno w szerszej wersji pisemnej, złożonej w imieniu Komitetu Wykonawczego, a zawartej w materiałach przygotowanych do zgromadzenia, jak i ustnej, wygłoszonej bezpośrednio w Budapeszcie[282]. W obu z nich znalazły się również przygotowane przez Komitet Wykonawczy propozycje zmian w art. III Statutu, które uwzględniały uzupełnienie go o deklarację wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi[283]. W sprawozdaniu pojawiła się także propozycja dalszych kroków dla rozwiązania nabrzmiałego od Dar es Salaam problemu apartheidu i praktykujących go „białych" Kościołów w Afryce. Przewidywała ona zawieszenie ich członkostwa w ŚFL[284].

Wspomniany na wstępie projekt, przyjęty ostatecznie jako „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej", stwierdzał, że luterańskie Kościoły na świecie są połączone wspólnotą, rozumianą jako pełna wspólnota kościelna. Jej podstawą jest, zgodnie z CA VII[285], jedność apostolskiej wiary w zwiastowaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów, jaka dana została w Piśmie Świętym i poświadczona luterańskimi wyznaniami. Jej wyrazem jest wspólnota ołtarza i ambony, a także wspólne świadectwo, służba, misja i otwartość ekumeniczna. Cechuje ją wzajemna wymiana i zobowiązanie w radości, cierpieniu i walce. Postrzega się ją jako część jednego świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła. W tym kontekście do jej powołania należy praca nad zamanifestowaniem jedności danej

[280] *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 88–92.

[281] Na temat Carla H. Maua Jr., sekretarza generalnego ŚFL w latach 1974–1985, Zob. N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 448–451.

[282] C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, dz. cyt., s. 32n; C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs*, BUDAPESZT, s. 171.

[283] C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, dz. cyt., s. 69; C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs*, dz. cyt., s. 172.

[284] C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, dz. cyt., s. 49–52; C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs*, dz. cyt., s. 170; na temat kwestii apartheidu w Budapeszcie zob. niżej 5.1.6., s. 464–475.

[285] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

w Chrystusie w sposób widzialny[286]. Żyjąc jako „koncyliarna wspólnota"[287], widzi ona swój instrument i wyraz strukturalny w ŚFL[288].

Oświadczenie w przyjętym przez zgromadzenie brzmieniu zawierało następujące zmiany i uzupełnienia względem zaproponowanego projektu. Po pierwsze wprowadzono wstęp odwołujący się do jedności uniwersalnego Kościoła jako ciała Chrystusa i świadomości powołania do świadczenia o niej wraz z innymi chrześcijanami całego świata przez wiarę i miłość. Po drugie obok luterańskich wyznań, jako poświadczających apostolską wiarę daną w Piśmie Świętym, znalazły się także ekumeniczne wyznania wiary (bez sprecyzowania, o które teksty konkretnie chodzi, przy czym tekst zawiera sformułowanie w liczbie mnogiej[289]) i odwołanie do jednego z zadań ŚFL – „zgodnego poświadczania Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej

[286] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, *dz. cyt.*, s. 9, p. 13.

[287] Chodzi o model jedności Kościoła wypracowany na łonie ŚRK, który był jednym z punktów odniesienia w dyskusji poprzedzającej Budapeszt (zob.: G. Gaßmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 5–8, p. 10–17). Zakłada on, że „«Jeden Kościół należy rozumieć jako koncyliarną wspólnotę Kościołów lokalnych faktycznie ze sobą zjednoczonych». W owej «wspólnocie koncyliarnej» poszczególne «Kościoły lokalne» uznają się wzajemnie «za członków tego samego Kościoła Chrystusa», wyznają tę samą wiarę apostolską, praktykują pełną wspólnotę Chrztu i Eucharystii, uznają wzajemnie swoje członkostwo i urzędy duchowne oraz stanowią jedność w dawaniu świadectwa i w służbie dla świata. Więź strukturalna niezbędna dla wspólnoty koncyliarnej zostaje zapewniona przez «spotkania koncyliarne», tzn. przez «reprezentatywne zgromadzenia» […] W przypadku «wspólnoty koncyliarnej» nie chodzi o jedność «monolityczną». Mamy tu raczej do czynienia z «różnorodnością», która winna być nie tylko «przedmiotem naszej tolerancji, lecz także aktywnego dążenia»" (K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 36). Polscy autorzy proweniencji rzymskokatolickiej określają ten model mianem „jedności soborowej", zob.: S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 484–488; P. Jaskóła, *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018, s. 116–118; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011, s. 197n. Kluczowe dla rozumienia modelu wspólnoty koncyliarnej było Zgromadzenia Ogólne ŚRK w Nairobi w 1975 r., zob.: Piąte Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi (raport sekcji II)*, tłum. K. Karski, SiDE r. 6: 1988, nr 4 (24), s. 98–108.

[288] *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht…*, dz. cyt., s. 9, p. 14.

[289] Tutaj należy zauważyć, że na gruncie luterańskim do starokościelnych wyznań wiary zalicza się, za „Księgą zgody", trzy teksty: Nicejskie Wyznanie Wiary (*Symbolum Niceanum*, BSELK, s. 49n; tłum. polskie: *Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie*, KWKL, s. 529); Apostolskie Wyznanie Wiary (*Symbolum Apostolicum*, BSELK, s. 42n; tłum. polskie: *Wyznanie apostolskie*, KWKL, s. 529) oraz Atanazjańskie Wyznanie Wiary (*Symbolum Athanasii contra Arianos scriptum*, BSELK, s. 57–60; tłum. polskie: *Wyznanie atanazjańskie*, KWKL, s. 530). Należy przy tym zauważyć, że teksty tzw. Apostolskiego i Atanazjańskiego Wyznania Wiary są znane tylko w tradycji zachodniej (K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. drugie poprawione i zaktualizowane, Warszawa 2003, s. 19–26), Wschód zna jeden symbol ekumeniczny – „Wyznanie Nicejskie" (K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 224–226).

mocy Bożej"[290]. Po trzecie podkreślono, że ŚFL jako wyraz (z pominięciem przymiotnika „strukturalny" z projektu) i instrument luterańskiej wspólnoty ma służyć jej zacieśnianiu. Po czwarte doprecyzowano fragment o ekumenicznej współpracy, wymieniając obok ekumenicznych wysiłków współpracę z ŚRK i innymi światowymi wspólnotami chrześcijańskimi. Po piąte dodano fragment wyjaśniający zakres pełnomocnictw ŚFL. Ma je ona tylko dla konkretnych celów, przekazanych przez Kościoły członkowskie. Oprócz tego dysponuje pełnomocnictwem moralnym, którego źródło tkwi w wewnętrznej sile przekonywania jej postanowień rozpowszechnianych wśród Kościołów członkowskich. Po szóste projekt uzupełniono także o deklarację otwartości ŚFL na te Kościoły, które czują się zobowiązane wobec luterańskich wyznań i są w stanie zgodzić się z ich podstawami doktrynalnymi[291].

Przyjęta ostatecznie przez zgromadzenie wersja oświadczenia nie zmieniała kluczowych treści projektu, który w zasadniczy sposób czerpał z wniosków płynących z dyskusji, jaka miała miejsce po zgromadzeniu w Dar es Salaam[292]. Wychodzi ono od stwierdzenia łączności luterańskich Kościołów świata w jednej wspólnocie na podstawie określonych w CA VII *notae ecclesiae*. Wspólnotę tę charakteryzuje pozostawanie we wspólnocie ołtarza i ambony. Już w zaproponowanym projekcie pojawiło się jasne wskazanie, że wspólnota ta ma więcej wymiarów niż tylko odnoszące się do kwestii zwiastowania i sakramentów. Skorzystano więc tutaj z wypracowanego po Dar es Salaam kluczowego rozróżnienia pojmowania ŚFL jako duchowej wspólnoty, do czego odnosiły się powyższe stwierdzenia dotyczące wspólnoty kościelnej, i jako wielkości kościelno-prawnej, co znalazło swój wyraz we wskazaniu, że ŚFL (rozumiana instytucjonalnie) jest wyrazem i instrumentem wyżej wspomnianej wspólnoty kościelnej. By usunąć wszelkie podejrzenia[293], że Federacja wraz z wprowadzeniem wspólnoty ołtarza i ambony będzie rościć sobie prawa do rozszerzenia swych kompetencji w sferze organizacyjnej czy kościelno-prawnej, ograniczając tym samym autonomię Kościołów, w poprawkach wprowadzonych do projektu na zgromadzeniu wyraźnie zdefiniowano zakres

[290] STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. III.2a; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[291] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

[292] Zob. wyżej 2.7., s. 89–102.

[293] Cel ten nie został osiągnięty, czego dowodzi dyskusja, jaka toczyła się wokół tej kwestii po Budapeszcie, w jej trakcie dopiero po protestach Kościołów zachowano w statucie gwarancje autonomii dla Kościołów, zob. niżej 3.2., s. 127n.

pełnomocnictw ŚFL, korzystając zarówno ze sformułowań statutowych[294], jak i wniosków płynących z dyskusji nad recepcją rezolucji „Południowa Afryka – integralność konfesyjna [*Southern Africa: Confessional Integrity/Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]"[295] przyjętej w Dar es Salaam[296]. Zmiany wprowadzone w trakcie obrad zgromadzenia uwypukliły również ekumeniczny kontekst i zobowiązanie do ekumenicznego zaangażowania tej wspólnoty kościelnej, której instrumentem jest ŚFL.

Oprócz powyższego oświadczenia zgromadzenie przyjęło także zaproponowaną przez Komitet Wykonawczy poprawkę do art. III.1 Statutu odnośnie do istoty ŚFL, uzupełniając go o stwierdzenie, że „Kościoły członkowskie Światowej Federacji Luterańskiej rozumieją siebie jako pozostające wzajemnie we wspólnocie ołtarza i ambony", dotychczasowy fragment o ŚFL jako „dobrowolnym stowarzyszeniu Kościołów luterańskich" pozostał bez zmian[297]. Warto tutaj przytoczyć komentarz Michaela Roota, który analizując 50 lat debaty eklezjologicznej wskazał, że poprawka do Statutu została sformułowana w taki sposób, że potwierdzała istniejący konsensus co do istnienia takiej wspólnoty. W dyskusjach w okresie poprzedzających zgromadzenie stwierdzili to Daniel F. Martensen i Harding Meyer, diagnozując „*de facto* wspólnotę" między Kościołami członkowskimi ŚFL. Jednocześnie przyjmując takie sformułowanie, zgromadzenie ŚFL nie sugerowało, że zyskało jakiegoś rodzaju władzę nad Kościołami członkowskimi[298].

W kontekście wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony należy wspomnieć, że zgromadzenie podjęło także decyzję o zawieszeniu członkostwa dwóch Kościołów z Południowej Afryki. Podstawą do tego było łamanie przez nie wspólnoty ołtarza i ambony z „czarnymi" Kościołami, do której wezwani zostali w oświadczeniu z Dar es Salaam, które kwalifikowało odrzucenie apartheidu jako *status confessionis*[299]. Warto tutaj odnotować obserwację

[294] Por.: STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. III.3; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. III.3 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[295] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[296] Por.: R. Deffenbaugh, *Practical Implications of Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 119; *Findings and Recommendations*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 131n; zob. niżej 5.1.5., s. 459–463.

[297] STATUT$^{\text{BUDAPESZT}}$, art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644); por.: STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. III.1; ta ostatnia wersja jest zasadniczo zbieżna ze STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. III.3 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[298] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 211.

[299] *Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, BUDAPESZT, s. 187n; por. *Südliches Afryka: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n); chodziło o Ewangelicko-Luterański Kościół w Afryce Południowej (Kościół Przylądkowy) [*Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (Cape Church)/Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Kapkirche)*] i Niemiecki Ewangelicko-Luterański Kościół w Afryce Południowo-Zachodniej (Namibia) [*German Evangelical*

w przywoływanym już opracowaniu Micheala Roota, że oświadczenie dotyczące RPA w swoich sformułowaniach wychodziło od stwierdzenia, że brak odrzucenia apartheidu przez „białe" Kościoły z Południowej Afryki doprowadził do tego, że same wykluczyły się one ze wspólnoty, jaką jest ŚFL, czego konsekwencją jest ich zawieszenie. Mamy tutaj zdaniem Roota do czynienia z takim samym zabiegiem, jak w przypadku poprawki statutowej, to znaczy oświadczenie stwierdza zaistniały stan rzeczy i działa w oparciu o niego, nie stara się zaś zredefiniować zastanych faktów mocą swojego autorytetu czy władzy[300].

Podsumowanie

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie zakończyło debatę nad wspólnotą ołtarza i ambony w ŚFL. Poprawka do Statutu przyjęta w jego trakcie po ponad 20 latach zrealizowała postulat formułowany już w trakcie „Wielkiej debaty", przede wszystkim przez Brunnera, by Statut odzwierciedlał fakt, że w ŚFL są podstawy dla istnienia wspólnoty ołtarza i ambony. W okresie bezpośrednio poprzedzającym zgromadzenie przypomniał go Gassmann. Jednocześnie nie uwzględniono jeszcze formułowanej przez obu wspomnianych teologów krytyki sformułowania „dobrowolne stowarzyszenie". Ta kwestia stanie się przedmiotem debaty po zgromadzeniu w Budapeszcie i znajdzie swój finał w głębokiej reformie Statutu na zgromadzeniu w Kurytybie[301].

Obok kluczowych zmian statutowych do zasadniczych osiągnięć Budapesztu w debacie nad samorozumieniem ŚFL należało „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej". Dokument ten nie tylko deklarował wspólnotę ołtarza i ambony w ŚFL, ale jednocześnie dostarczał jej szerszego uzasadnienia, omawiając samorozumienie Federacji, które wypracowano w toku toczącej się od lat debaty wprowadzającej do statutowych zmian w Budapeszcie. Opis ten łączył w sobie wnioski płynące z interpretacji CA VII w kontekście wewnątrzluterańskiej jedności, z kluczowym rozróżnieniem eklezjologicznym wypracowanym w okresie przed Budapesztem. Odróżnia ono wspólnotę Kościołów członkowskich od wymiaru organizacyjno-prawnego ŚFL. Ta pierwsza, będąca realizacją CA VII, wymaga wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL i spełnia się w niej. Ten drugi pozostaje wyrazem i instrumentem tak rozumianej wspólnoty Kościołów członkowskich Federacji. Co ważne, oświadczenie nie

Lutheran Church in South West Africa/Namibia/Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika/Namibia], więcej na temat zob. niżej 5.1.6., s. 464–475.

[300] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 212n.

[301] Zob. niżej 3.1.-3.2., s. 118–149.

ograniczyło się do stwierdzenia istnienia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL, ale opisało ją, czerpiąc z intuicji obecnych we wcześniejszej debacie, co najmniej od okresu po zgromadzeniu w Evian, że wspólnota, jaką jest ŚFL, nie powinna się ograniczać tylko do wspólnoty ołtarza i ambony. Tym samym oświadczenie stało się jednym z fundamentów opisania ŚFL w kategoriach *communio – koinoinii*, co stało się przedmiotem intensywnych prac po Budapeszcie, które zostały podsumowane decyzjami kolejnego Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie[302].

Od Evian dyskusję nad samorozumieniem ŚFL kształtowały dwa istotne czynniki: zaangażowanie ekumeniczne i dyskusja nad stosunkiem do apartheidu. To pierwsze doszło do głosu w ten sposób, że opis wspólnoty ŚFL w „Oświadczeniu na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej" dokonany został w perspektywie Kościoła powszechnego. Ponadto trzeba pamiętać, że drugim punktem odniesienia dla debaty o ŚFL jako communio, obok wspomnianego wyżej oświadczenia o samorozumieniu ŚFL, był dokument przyjęty w Budapeszcie, który kreślił ramy ekumenicznego zaangażowania ŚFL – „Oświadczenie na temat «celu jedności» [*Statement on „the Unity We Seek"/Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*]"[303]. Dyskusja nad apartheidem także znalazła swoje zwieńczenie w Budapeszcie w zawieszeniu Kościołów członkowskich ŚFL z RPA, które nie podporządkowały się decyzjom z Dar es Salaam, a tym samym ignorowały fakt, że podziały przy Stole Pańskim stosowane przez nie z powodów rasistowskich uderzają we wspólnotę, jaką tworzy ŚFL w zgodzie z CA VII[304].

Tym sposobem wnioski, jakie płynęły z CA VII, co było podnoszone w dyskusji na forum ŚFL co najmniej od Minneapolis, zyskały swoją praktyczną realizację, a jednocześnie otwarto nowy etap refleksji nad samorozumieniem ŚFL. Dokonania zgromadzenia w Budapeszcie trafnie oddano w „Posłaniu siódmego zgromadzenia [*Message from the Seventh Assembly/Botschaft der Siebten Vollversammlung*]": „To Zgromadzenie Ogólne potwierdziło wyraźniej niż jakiekolwiek inne istnienie jedności między Kościołami członkowskimi w dziedzinie wspólnoty ołtarza i zwiastowania Słowa Bożego"[305].

[302] Zob. niżej 3.1.-3.3., s. 118–161.

[303] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, BUDAPESZT, s. 183 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n). Tłumaczenie tytułu na podstawie oryginału niemieckiego. Zob. niżej 3.1., s. 121n oraz 4.7., s. 334–336.

[304] Zob. niżej 5.1.6., s. 427n.

[305] *Botschaft der Siebten Vollversammlung*, BUDAPESZT, s. 11 (tłum. polskie: *Orędzie do Kościołów Luterańskich na świecie*, tłum. K. Karski, SiDE r. 1985, z. 1 (9), s. 94).

2.9. Podsumowanie

Pytanie o wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL zostało postawione już na jej założycielskim Zgromadzeniu Ogólnym w Lund. Wynikało ono z przyjętego na tym zgromadzeniu Statutu powstającej organizacji, który zakładał z jednej strony, że ma ona wspólne podstawy doktrynalne w luterańskich wyznaniach, z drugiej strony definiował Federację jako dobrowolne stowarzyszenie Kościołów. Już w trakcie dwóch pierwszych Zgromadzeń Ogólnych w Lund i Hanowerze pytanie o wspólnotę ołtarza i ambony zostało ukonkretnione w pytaniach o podstawy takiej wspólnoty oraz w pytaniu o autonomię Kościołów członkowskich. W ich pracach widać także, że w odpowiedzi na te pytania od samego początku oczywistym punktem odniesienia była treść CA VII.

To właśnie ten artykuł stał się głównym punktem odniesienia w pierwszym etapie intensywnej refleksji eklezjologicznej, jaki nastąpił między zgromadzeniami w Hanowerze i Minneapolis. Forum tych prac była Komisja Teologiczna ŚFL, która jako temat swojej refleksji wybrała zagadnienie jedności Kościoła, łącząc perspektywę wewnątrzluterańską i ekumeniczną i odwołując się w swoich tezach wprost do CAVII i zawartych w nim *notae ecclesiae*, a także podkreślając, że są one opatrzone stwierdzeniem, że *satis est* [wystarczą] do jedności Kościoła. Ten sposób myślenia o jedności Kościoła jako darze, w którym wspólnota ołtarza i ambony jest celem, a nie tylko środkiem do celu, przejęło zgromadzenie w Minneapolis i po raz pierwszy tak wyraźnie zdefiniowało CA VII jako luterański program jedności Kościołach w przyjętych w trakcie obrad „Tezach z Minneapolis"[306]. Oprócz tego na zgromadzeniu pojawiła się także wyraźna teza interpretująca znaczenie zapisów CA VII dla ŚFL, zgodnie z którą wspólnota wyznania powinna implikować wspólnotę kościelną, co pociągało za sobą także diagnozę, że sytuacja w ŚFL jest kryzysowa, gdyż wspólne podstawy doktrynalne nie prowadzą do wspólnoty kościelnej.

Warto także odnotować, że w tych dyskusjach po raz pierwszy pojawił się w refleksji ŚFL motyw *koinonii* z jego nowotestamentowym zakorzenieniem, *koinonii*, która ma silne sakramentalne umocowanie, a jednocześnie przynależy do niej coś więcej niż tylko wspólnota w Słowie i sakramentach. Dla dalszego przebiegu dyskusji istotnym się także okazały praktyczne pytania o implikacje członkostwa, jakie skierowano do Komitetu Wykonawczego, nie tylko dlatego, że potwierdzały poczucie podziału przy Stole Pańskim, jakie obserwowano w Lund, ale również dlatego, że odzwierciedlały one wątpliwości co do wspólnoty wyznania w ramach ŚFL, jakie podnosiły Kościoły niebędące

[306] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., (tłum. polskie: Aneks 1, s. 611–613).

jej członkami, taki jak LCMS. Starania o doprowadzenie tego ostatniego do członkostwa jeszcze odegrają swoją rolę w debacie o wspólnocie ołtarza i ambony na zgromadzeniu w Helsinkach.

Debata teologiczna o jedności Kościoła otwarta ustaleniami z Minneapolis miała swoją żywą kontynuację w tzw. „Wielkiej debacie" na przełomie lat 50. i 60. Ponownie forum tej dyskusji była Komisja Teologiczna ŚFL. W jej ramach Peter Brunner wprost sformułował diagnozę, że ŚFL stanowi anomalię eklezjologiczną. Ta zdecydowana diagnoza płynęła z przyłożenia wprost warunków jedności Kościoła, a co za tym idzie – wspólnoty kościelnej rozumianej z luterańskiej perspektywy w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony, wywiedzionych z CA VII do sytuacji ŚFL, która deklaruje wspólne podstawy doktrynalne, a jednocześnie pozostaje „dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów".

Patrząc z perspektywy dalszego rozwoju dyskusji o wspólnocie ołtarza i ambony, należy stwierdzić oczywistość diagnozy Brunnera. Trzeba jednak pamiętać, że na przeszkodzie wyciągnięcia z niej praktycznych wniosków stanął na zgromadzeniu w Helsinkach problem sugerowany już w pracach Hanoweru, którego diagnoza Brunnera, a także szeroka dyskusja wokół niej nie rozwiązywały. Chodzi o kwestie zachowania autonomii przez Kościoły członkowskie. Rozstrzygnięcia statutowe podjęte na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach szły bowiem w stronę zagwarantowania Kościołom członkowskim ich autonomii. Była to odpowiedź po pierwsze na obawę, że ŚFL stanie się „Superkościołem", który podporządkuje sobie Kościoły członkowskie. Po drugie zaś miała ona zachęcić LCMS do wstąpienia do ŚFL, gdyż ewentualne ograniczenie autonomii Kościołów poprzez pójście w stronę zacieśniania wspólnoty uważano za przeszkodę do członkostwa tego największego amerykańskiego Kościoła pozostającego poza ŚFL. Takie myślenie obliczone na doraźne poszerzenie listy członków ŚFL poniosło klęskę nie tylko przez to, że LCMS nigdy do ŚFL nie wstąpił, ale także dlatego, że ironią historii okazał się fakt, że zmiany z Helsinek, które dotyczyły także wyklarowania procedury usuwania Kościołów członkowskich z Federacji, stały się w Budapeszcie narzędziem dla jednej z najważniejszych decyzji cementujących ŚFL jako wspólnotę kościelną, a więc zawieszenia członkostwa w Federacji Kościołów praktykujących apartheid.

Jednocześnie należy podkreślić, że mimo iż statutowe decyzje nie realizowały postulatów wynikających z „Wielkiej debaty", to jednak w dyskusji teologicznej poprzedzającej zgromadzenie w Helsinkach i w jego trakcie widać, że zasadnicza linia diagnozy zakorzenionej w CA VII, wedle której wspólnota wyznania domaga się wspólnoty kościelnej, nie została podważona. Warto

także odnotować, że ponownie te teologiczne rozważania prowadzone były z odwołaniem do nowotestamentowego pojęcia *koinonii*, które z jednej strony odczytywane było przez pryzmat CA VII, a z drugiej dostarczało ramy poszerzającej wnioski z CA VII co do elementów wspólnoty. Ta dyskusja przyniosła dwa istotne owoce. Po pierwsze wniosek o znaczeniu wspólnoty wewnątrzluterańskiej dla wiarygodności Kościołów luterańskich dla ruchu ekumenicznego, a po drugie praktyczne pytanie o stosunek Kościołów członkowskich do możliwości wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL.

Te dwa ostatnie wątki znalazły zasadniczą kontynuację na zgromadzeniu w Evian. Po pierwsze bardzo wyraźnie został sformułowany wniosek, że zaangażowanie ekumeniczne ŚFL domaga się odpowiedzi na temat statusu samej ŚFL. Pytanie to nie tylko ważnym, ale i pilnym czyniła coraz dłuższa lista ekumenicznych dialogów bilateralnych, które podejmowała ŚFL w imieniu swoich Kościołów członkowskich, realizując przy tym jeden ze swoich celów zdefiniowany już w Statucie z Lund. Co ważne, postulaty wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony znalazły w Evian posłuch i stały się nie tylko częścią dyskusji, ale i oficjalnych dokumentów wypracowanych podczas obrad. Zmieniono także podejście do pytania o wspólnotę ołtarza i ambony. Nie było to już pytanie o możliwość jej zaistnienia w przyszłości, ale pytanie o to, czy Kościoły członkowskie rozumieją siebie jako pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony z innymi Kościołami w ramach ŚFL. Założono więc, że wspólnota kościelna nie musi zostać stworzona, ale w oparciu o kryteria CA VII już istnieje i wymaga tylko oficjalnego ogłoszenia.

W Evian, obok sprzeczności w Statucie odczytywanym w duchu CA VII, pojawił się więc istotny element stymulujący dyskusję o wspólnocie ołtarza i ambony w ŚFL, a mianowicie zaangażowanie ekumeniczne. Na tym zgromadzeniu do głosu doszedł też drugi podobny czynnik, a mianowicie pytanie o reakcję na praktykowanie apartheidu w niektórych Kościołach członkowskich ŚFL, co prowadziło do wykluczania ze wspólnoty ołtarza i ambony na podstawie rasistowskiej mimo wspólnych wyznań wiary. Już w Evian pojawiło się klarowne odrzucenie takiej postawy[307].

Temat dyskusji wokół apartheidu zdominował także kolejne Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam, które w przyjętym oświadczeniu nie tylko potwierdziło tezę z Evian, że w tym kontekście należy pamiętać, że wspólnota wyznania zobowiązuje do wspólnoty kościelnej, ale również uznało praktykowanie *apartheidu* w Południowej Afryce za *status confessionis*[308]. W Dar es Sala-

[307] Por. niżej 5.1.2., s. 426n.

[308] Zob. niżej 5.1.4., s. 424–445.

am do dalszego postępu debaty nad wspólnotą ołtarza i ambony przyczyniło się także kluczowe ekumeniczne oświadczenie ŚFL, w którym sformułowano model „jedności w pojednanej różnorodności"[309]. Odniesiono go także do sytuacji wewnątrzluterańskiej, wskazując przy tym jednocześnie, że wspólnota kościelna nie ogranicza się tylko do wspólnoty ołtarza i ambony, ale niesie w sobie szersze elementy. Było to zgodne z dyskusją nad pojęciem *koinonii*, jaka pojawiła jeszcze przed Dar es Salaam. Ta linia rozwojowa ugruntowywała odniesienia do pojęcia *koinonii*, przygotowując dalszy rozwój samorozumienia ŚFL po Budapeszcie.

Kolejny okres intensywnej refleksji eklezjologicznej nastąpił po zgromadzeniu w Dar es Salaam. Trwająca wówczas dyskusja napędzana była przede wszystkim faktem, że z Kościołów członkowskich napływały pozytywne odpowiedzi na pytanie, czy rozumieją siebie jako pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony. Pozwoliło to na wniosek, że między Kościołami członkowskimi ŚFL istnieje *de facto* wspólnota ołtarza i ambony, a sama Federacja zyskuje coraz większą „eklezjalną zwartość". Przełomowe na tym etapie dyskusji było jednak przede wszystkim to, że udało się rozwiązać zasadnicze napięcie, które towarzyszyło jej już od pierwszych zgromadzeń, a które z całą mocą doszło do głosu w Helsinkach. Chodzi oczywiście o pytanie o zachowanie autonomii Kościołów i nierozwijanie ŚFL w kierunku „Superkościoła". Rozwiązaniem, które stało się podstawą dalszych działań, było zasadnicze rozróżnienie między wspólnotą między Kościołami luterańskimi a ŚFL jako jej instrumentem i narzędziem. Wspólnota ta opiera się na kryteriach CA VII, a więc jako wspólnota wyznania powinna skutkować wspólnotą kościelną, która nie tylko *de facto* istnieje, ale również *de iure* powinna być oficjalnie ogłoszona. Zaś w sensie prawno-organizacyjnym wyrazem i instrumentem tej wspólnoty jest ŚFL.

Wnioski płynące z dyskusji po Dar es Salaam znalazły odzwierciedlenie w decyzjach z Budapesztu: zarówno we wpisaniu do Statutu tego, że Kościoły członkowskie ŚFL postrzegają się wzajemnie za pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony, jak i w dwóch kluczowych oświadczeniach zgromadzenia dotyczących samorozumienia i misji ŚFL[310] oraz celu jedności[311]. Decyzje z Budapesztu zakończyły pozytywnym rozstrzygnięciem ciągnącą się od założenia ŚFL dyskusję o wspólnocie ołtarza i ambony między jej Kościołami członkowskimi. Należy przy tym podkreślić, że decyzja ta nie była stworze-

[309] *Modelle der Einheit*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

[310] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

[311] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, BUDAPESZT, s. 183 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

niem nowej rzeczywistości w ramach Federacji, ale była stwierdzeniem rzeczywistości już istniejącej. Dotychczasowa historia Federacji, współpraca jej Kościołów członkowskich na wielu polach, jej zaangażowanie ekumeniczne, a także walka z apartheidem doprowadziły do pojawienia się między Kościołami realnego poczucia bycia we wspólnocie kościelnej, które w duchu luterańskich wyznań wiary, a konkretniej CA VII, opisano teraz także statutowo jako wspólnotę ołtarza i ambony. W tym miejscu należy także odnotować, że ostatni ze wskazanych czynników – walka z apartheidem – zyskał w Budapeszcie swój finał w decyzji o zawieszeniu Kościołów członkowskich z RPA, które konsekwentnie odmawiały podporządkowania się rozstrzygnięciom z Evian i Dar es Salaam opartych o interpretację jedności Kościoła z CA VII.

Powyższa historia od Lund do Budapesztu nie kończy oczywiście historii rozwoju samorozumienia ŚFL. Będący zasadniczym punktem odniesienia i teologicznym fundamentem tej debaty CA VII nie straci po Budapeszcie swojego znaczenia. Jego waga w dalszej dyskusji będzie pokazywać raczej immanentną cechę luterańskich wyznań wiary, a mianowicie to, że ciągle na nowo domagają się one aktualizacji w zmieniających się kontekstach. Ta aktualizacja po Budapeszcie będzie prowadzona w odniesieniu do koncepcji, która znalazła się w dwóch wspomnianych oświadczeniach tego zgromadzenia, najważniejszych dla debaty o samorozumieniu ŚFL. Konsekwentnie zastosowano w nich język opisu Federacji w kategoriach *koinonii – communio*, a więc na pierwszy plan wysunęła się koncepcja, która obecna była już w dyskusji w ŚFL przynajmniej od debaty nad jednością Kościoła przed zgromadzeniem w Minneapolis. Ta koncepcja będzie domagała się rozwinięcia, co stanie się przedmiotem szczególnie intensywnej refleksji po Budapeszcie i znajdzie swoje pierwsze podsumowanie na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie. Dopiero Kurytyba uporządkuje w ramach szerszej reformy treści statutowe, bowiem trzeba pamiętać, że Budapeszt zdefiniował istotę ŚFL jako wspólnotę ołtarza i ambony, pozostawiając jednak nadal stwierdzenie, że Federacja jest „dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów". Zatem podróż ŚFL w odnajdowaniu swojego samorozumienia na tu i teraz będzie trwała dalej, a nadal na jej drodze zasadniczym drogowskazem pozostanie treść CA VII. Analiza jej dalszego przebiegu będzie przedmiotem kolejnego rozdziału.

3. Pogłębianie rozumienia wspólnoty. ŚFL jako wspólnota – *communio – koinonia*

Decyzja Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie o wprowadzeniu do Statutu ŚFL zapisu o wspólnocie ołtarza i ambony nie tylko zamykała debatę na temat zacieśnienia jedności ŚFL poprzez zadeklarowanie wspólnoty kościelnej obejmującej Kościoły członkowskie, ale otwierała i dała impuls do kolejnego etapu dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, a tym samym – dalszego procesu zacieśnienia wewnątrzluterańskiej jedności w ramach Federacji. Punktem odniesienia dla tego procesu stało się pojmowanie ŚFL jako wspólnoty – *communio – koinonii*. Pojęcie *koinonii* pochodzi od greckiego *koinōnía* (od *koinós* – wspólny) – „posiadanie czegoś z innymi", „dzielenie czegoś z kimś", „uczestniczenie w czymś" i jest to „wspólnota, relacja między osobami oparta na trwałych więzach wewnętrznych (krwi, tradycji, kultury, przekonań, miłości), np. małżeństwo lub naród; określenie używane w odniesieniu do Kościoła jako wspólnoty wyznawców Chrystusa, połączonych więzami wiary, nadziei i miłości; *koinonia* najpełniej wyraża się w łamaniu eucharystycznego chleba i wyznawaniu tej samej wiary oraz w braterstwie (por. Dz 2,42.44)"[1].

[1] *Koinonia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003; termin zadomowił się w refleksji ŚRK, zob.: Trzecie Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Raport Sekcji do spraw Jedności*, tłum. K. Karski, SiDE r.6: 1988, z. 4, s. 67–81; Światowa Rada Kościołów, *Jedność Kościoła jako koinonia: dar i powołanie. Dokument Siódmego Zgromadzenia Ogólnego w Canberze (1991)*, tłum. K. Karski, SiDE 9: 1993, z. 1 (31), s. 72–74; , a także w ramach prac Światowej Konferencji do Spraw Wiary i Ustroju, zob.: Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji I: Koinonia jako dar i powołanie*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 74–81; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji II: Koinonia we wierze apostolskiej*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 82–89; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji III „Udział we wspólnym życiu w Chrystusie"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 49–58; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji IV „Powołani do dawania wspólnego świadectwa dla odnowionego świata"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 58–68; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Orędzie. Ku pełniejszej koinonia*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 89–92; por.: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 39. Szersze omówienie rozumienia *koinonii* w dialogu ekumenicznym na różnych poziomach zob.: A. Malina, *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin 2015. Pojęcie to jest także obecne w eklezjologii rzymskokatolickiej,

Jak widać z przytoczonej definicji, Wieczerza Pańska stanowi dla pojmowania *koinonii* w kontekście eklezjalnym fundamentalny punkt odniesienia. Stąd też, mimo iż w opisaniu ŚFL jako wspólnoty – *communio* – *koinonii* widać dążenia do uzyskania bardziej całościowego obrazu niż ten, który proponują warunki jedności określone przez *notae ecclesiae* w CA VII[2], ten artykuł pozostaje dla Federacji także w tym okresie zasadniczym punktem odniesienia. Myśl o ŚFL jako wspólnocie – *communio* – *koinonii* ma silny rys sakramentalny, powiązany szczególnie z Wieczerzą Pańską. Ten sakrament jako jedna z *notae ecclesiae* określonych przez CA VII nie jest już tak wyraźnie akcentowana jak w poprzednim okresie, choć nadal jest stale obecny w prowadzonej debacie. Podstawą odniesień do Wieczerzy Pańskiej w omawianym okresie, oprócz wizji jedności określonej w CA VII i zdefiniowanych w nim *notae ecclesiae*, jest także samo pojęcie wspólnoty – *communio* – *koinonii*, z którym ten sakrament, jak poświadcza wyżej przywołana definicja, silnie się wiąże. Nowotestamentalna *koinonia*, a także późniejsze odwołania do tego terminu i jego ekwiwalentów, powiązane są w sposób nierozerwalny ze wspólnotą Wieczerzy Pańskiej[3]. Zresztą refleksja nad terminem *koinonia* w Nowym Te-

por.: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166; J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji Lumen gentium*, w: J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 111–137; J. Ratzinger, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1993; ponadto przegląd różnych aspektów podejścia rzymskokatolickiego oraz przegląd omówienia eklezjologii *communio* teologów różnych tradycji wyznaniowych (tradycję rzymskokatolicką reprezentują: Franciszek Blachnicki, Marie Dominique Chenu, Bruno Forte, Walter Kasper, Medard Kehl, Gérard Philips, Joseph Ratzinger i Jean Marie Roger Tillard; tradycję prawosławną: Nikos Angelos Nissotis i John Zizioulas, a ewangelicką: Dietrich Bonhoeffer i Jürgen Moltmann) zawarto w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2006. Obecne w tej ostatniej pozycji przyczynki odnoszące się do tradycji prawosławnej dotyczące eklezjologii odwołującej się do pojęcia *koinonii* należy uzupełnić o: R. Kozłowski, *Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasjewa*, „Rocznik Teologiczny" r. 24: 1982, nr 1, s. 55–97; R. Małecki, *Kościół jako „communio" w relacyjnej eklezjologii Johna D. Zizioulasa*, „Studia Włocławskie" r. 1: 1998, s. 84–93; W. Hryniewicz, *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collectanea Theologica" r. 52: 1982, z. 2, 70–81. Przegląd stanowisk różnych tradycji chrześcijańskich i dialogów ekumenicznych w tym względzie u progu lat 90. XX wieku na potrzeby dyskusji w ŚFL zaproponował Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance. A Study by the Institute for Ecumenical Research*, Strasbourg 1990, s. 17–25.

[2] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[3] W ramach publikacji ŚFL por. na ten temat: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988, s. 13–22; B. Rossing, *Modelle der Koinonia im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 61–74 (tłum. polskie: B. Rossing, *Modele koinonii w Nowym Testamencie i w Kościele starożytnym*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 56–66); S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 85–117 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny...*, dz. cyt., s. 67–90); R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation"

stamencie pojawiła się w publikacjach ŚFL w kontekście sakramentalnym i eklezjologicznym na długo przed Budapesztem[4].

Proces recepcji pojęcia wspólnota – *communio – koinonia* do opisu ŚFL jest połączeniem z jednej strony praktycznych decyzji o jego wprowadzeniu w myślenie Federacji, pociągających za sobą na przykład znaczące zmiany Statutu na Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie lub poszerzenie nazwy w Winnipeg, a z drugiej ciągle na nowo podejmowaną refleksją na temat znaczenia i implikacji tego terminu dla samorozumienia eklezjalnego ŚFL. Należy przy tym zauważyć, że w ostatnim okresie pomiędzy zgromadzeniami w Stuttgarcie i Windheok w debacie tej powrócił temat znany nam już z dyskusji nad wprowadzeniem wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL, a mianowicie kwestia autonomii Kościołów członkowskich. Pojmowanie Federacji w kategoriach *communio* było zarówno przedmiotem eklezjologicznych programów studyjnych, jak na przykład „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]", którego wyniki ukazały się w roku 1998[5], jak i jednym z punktów wyjścia refleksji na temat praktycznych wymiarów działania Kościoła. Za przykład tego ostatniego mogą posłużyć dwa podręczniki dotyczące misji i diakonii wydane odpowiednio w 2004 i 2009 roku, które odwołują się szeroko do pojęcia *koinonii* w warstwie zarówno teoretycznej, jak i praktycznej[6].

---

t. 42: 1998, s. 119–143 (tłum. polskie: R. Schäffer, *Communio w eklezjologii luterańskiej*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 91–109); Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen*, , „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 226–241. Tematowi *koinonii* poświęcone również było studium Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu, które ukazało się w 1990 roku: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt.

[4] Por.: przykłady z lat pięćdziesiątych: V. Vajta, *Unser Einssein in Christus*, LR r. 4: 1954, z. 2, s. 112n; P. Brunner, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 23n; K. Karner, *Ekklesia und ekklesiai im Neuen Testament*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 64.68 (Zob. wyżej 2.2., s. 45); sześćdziesiątych: P. Brunner, *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR 13: 1963, z. 2, s. 151–173 (zob. wyżej 2.4., s. 59–61); E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen (Dokument Nr. 32)*, HELSINKI, s. 309–311 (zob. wyżej 2.4., s. 70–72); siedemdziesiątych: *Ecumenical Methodology. Basic Document*, w: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978, s. 3–12 (zob. wyżej: 2.6., s. 84); a także debaty lat osiemdziesiątych: G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes. Eine neue Phase der Reflexion*, w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees*, Genf 1982, s. 74 (zob. wyżej 2.7., s. 89–102). W ostatnim przykładzie wprost został sformułowany postulat dalszych badań nad implikacjami faktu, że Kościoły członkowskie postrzegają siebie jako część jednej *communio*.

[5] *Kirche als Gemeinschaft*, red. H. Holze, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998. Część wyników tego programu (w tym wypracowany w jego ramach dokument studyjny, a także towarzyszące mu opracowania Barbary Rossing, Simo Peury i Rolfa Schäffera – zob. wyżej s. 116n, przypis 3) są dostępne w języku polskim, zob.: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 44–109.

[6] *Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment. An LWF Contribution to the*

Omówienie refleksji w publikacjach ŚFL nad jej samorozumieniem jako wspólnoty – *communio* – *koinonia* w kontekście Wieczerzy Pańskiej otwiera analiza odwołań do tych pojęć na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie. Kolejne podrozdziały omawiają chronologicznie refleksję na kolejnych Zgromadzeniach Ogólnych oraz w okresach je poprzedzających. Od tej reguły zastosowano dwa wyjątki. Pierwszy z nich to okres pomiędzy zgromadzeniami w Budapeszcie i Kurytybie, gdzie kształtowało się szersze niż tylko wspólnota ołtarza i ambony rozumienie pojęcia *communio*, stąd też okres ten omówiono w osobnej części. Również w osobnej części omówiono wyniki programu studyjnego „Kościół jako wspólnota", który w całości poświęcony był rozumieniu pojęcia *communio* w ŚFL. Program ten prowadzono w latach 1993–1997, jednak jego wyniki opublikowano dopiero w 1998 roku, a więc już po zgromadzeniu w Hong-Kongu. Ze względu na taką datę publikacji część poświęcona temu programowi umieszczona została po omówieniu zgromadzenia w Hong-Kongu.

3.1. Pojęcie „wspólnoty" w dokumentach Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984)

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie przyjęło dwa dokumenty: „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej [*Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation/ Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*]"[7] i „Oświadczenie na temat «celu jedności» [*Statement on „the Unity We Seek"/ Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*]"[8], a także uzupełniło III artykuł Statutu ŚFL o następującą deklarację: „Kościoły członkowskie ŚFL uznają się za związane wspólnotą ambony i ołtarza"[9]. Treść pierwszego z oświadczeń a także kontekst zmiany w Statucie zostały już omówione w rozdziale poprzednim[10], natomiast drugie z oświadczeń będzie przedmiotem analizy w rozdziale kolejnym, poświęconym zobowiązaniu ekumenicznemu ŚFL[11]. W niniejszym

Understanding and Practice of Mission, Geneva 2004; *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*, Geneva 2009.

7 *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, BUDAPESZT, s.184n (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

8 *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, BUDAPESZT, s.183 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n). Tłumaczenie tytułu na podstawie oryginału niemieckiego.

9 STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644); por.: STATUT$^{DAR\ ES\ SALAAM}$, art. III.1; ta ostatnia wersja jest zasadniczo zbieżna ze: STATUT^{HELSINKI}, art. III.3 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

10 Zob. wyżej. 2.8., s.102–107.

11 Zob. niżej 4.7., s. 334–336.

podrozdziale natomiast przedmiotem zainteresowania w wymienionych wyżej dokumentach będzie zastosowanie w nich pojęciowości odwołującej się do wspólnoty – *communio* – *koinonii* dla opisania ŚFL. Analiza poniższa zaczerpnięta została w zasadniczej części z opracowania poświęconego wprowadzeniu wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL autorstwa Eugena L. Branda zatytułowanego „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony [*Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship]*", które ukazało się w serii „LWB-Report"[12]. Otwiera on swoją analizę zgromadzenia w Budapeszcie stwierdzeniem, że przyjęte w jego trakcie dwa wyżej wymienione oświadczenia oraz dokonana zmiana Statutu „prezentują teologicznie spójny pogląd na *communio*"[13]. W tym kontekście warto przywołać obserwację Hardinga Meyera, który, podzielając pogląd Branda, że oba z oświadczeń mają w swoim centrum pojęcie *communio/koinonii*, wskazywał, że nie jest to jednak klarowne na poziomie zastosowanej terminologii, gdyż w samym tekście oświadczenia unikano greckiego *koinonia* i jego łacińskiego odpowiednika *communio*. Meyer widzi powód takiego stanu rzeczy w fakcie, że terminy te w 1984 roku nie były jeszcze elementami powszechnie używanego słownika ekumenicznego, co stanie się oczywiste już kilka lat później. Nie zmienia to jednak faktu, że użyte w tekście angielskie *communion* (a nie *fellowship*[14] bądź niemieckie *Gemeinschaft*) odpowiadają w swym zakresie znaczeniowym terminom *koinonia/communio* w jego późniejszym użyciu, czy to na forum ŚFL, czy też w pracach ŚRK[15].

Koncepcja wspólnoty luterańskiej zawarta w „Oświadczeniu na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej"[16] w skrócie przedstawia się zdaniem Branda następująco: po pierwsze, jest ona umieszczona w kontekście uniwersalnego Kościoła i jego powołania do świadectwa wraz ze wszystkimi chrześcijanami oraz jedności. Po drugie, jest to zarówno wspólnota wyznająca, jak i świadcząca. Po trzecie, ma ona swój wyraz we wspólnocie ołtarza i ambony, a także we wspólnym świadectwie, służbie, wypełnianiu misyjnych zadań, otwarciu na współpracę, dialog i wspólnotę ekumeniczną. Po czwarte, nie jest utożsamiana z ŚFL, a Federacja pełni rolę jej instrumentu

[12] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt.

[13] Tamże, s. 62.

[14] Ten termin jest przekładany na polski także jako „wspólnota". Podobnie ma się sytuacja w języku niemieckim, który zarówno *communion* jak i *fellowship* oddaje jako *Gemeinschaft*. Por. obserwacje terminologiczne Branda, Zob. niżej 3.3., przyp. 57 na s. 129.

[15] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit. Der Lutherische Weltbund in der ökumenischen Bewegung*, w: *Vom Weltbund …*, dz. cyt., s. 242.

[16] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

i wyrazu. Po piąte, autorytet ŚFL pochodzi z dwóch źródeł. Z jednej strony opiera się on na autorytetach Kościołów członkowskich, z drugiej natomiast ma charakter autorytetu wewnętrznego wynikającego z siły perswazji, którą posiadają decyzje podejmowane przez ŚFL. Po szóste, wspólnota luterańska jest otwarta na wszystkie Kościoły, które oddane są luterańskim wyznaniom i przyjmują podstawy doktrynalne ŚFL. Podsumowując ten opis samorozumienia ŚFL, Brand wskazał, że „wraz z tym oświadczeniem Kościoły członkowskie ŚFL sformułowały wyraźnie zbiorowe samorozumienie w terminach eklezjologii *communio*"[17]. Zwrócił przy tym uwagę na jego nowy aspekt: ŚFL nie jest już tylko instrumentem wspólnoty Kościołów luterańskich, ale także jednym z jej wyrazów[18].

Bardziej krytycznie wykorzystanie w omawianym oświadczeniu koncepcji *communio* oceniał z perspektywy czasu Michael Root, podsumowując debatę eklezjologiczną w ŚFL z lat 1947–97. Pozytywnie ocenił oddanie w oświadczeniu zmiany koncepcyjnej, jaka dokonała się w dyskusji po zgromadzeniu w Dar es Salaam, co ukazuje powyższa analiza Branda. Jednak ujęcie to nie jest zdaniem Roota pozbawione słabości. Według niego pominięto w nim, obecną we wcześniejszych dyskusjach, kwestię eklezjalnego charakteru światowego luteranizmu, zastępując ją pojęciem *communio*. Rootowi zabrakło także klarowności w określeniu wzajemnych relacji między luterańską wspólnotą, działań, w jakich się ona uzewnętrznia, a także Federacją jako narzędziem i wyrazem tej wspólnoty. To miało rodzić pytania. Po pierwsze, czy wspólnota luterańska poprzedza, czy nawet może istnieć niezależnie od takich swoich wyrazów, jak wspólnota ołtarza i ambony, wspólne świadectwo czy wspólna misja? Po drugie, czy Federacja jest wyrazem czy też konkretną realizacją luterańskiej wspólnoty[19]? Pytania Roota są świadectwem tego, że rozumienie ŚFL poprzez kategorię *communio* wymagało po Budapeszcie dalszej pracy. Widać to zarówno w drodze do ustaleń zgromadzenia w Kurytybie[20], jak i w dalszych wysiłkach w kolejnych programach studyjnych, by lepiej uchwycić i opisać wieloaspektowość *communio*, jaka łączy Kościoły luterańskie.

Wracając do opracowania Branda, należy wskazać, że zwrócił on również uwagę, że ujęcie ŚFL jako wyrazu wspólnoty Kościołów luterańskich łączy się

[17] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 63.

[18] Tamże, s. 62n.

[19] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische Reflexion im LWB*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 211n.

[20] Zob. niżej 3.2.-3.3., s. 123–161.

ze statutową poprawką przyjętą w Budapeszcie, gdyż powyżej zarysowane rozumienie ŚFL w kontekście wspólnoty luterańskiej domaga się wspólnoty ołtarza i ambony w ramach Federacji. Nie wymaga ona dodatkowych deklaracji, gdyż przystąpienie do ŚFL na podstawie przyjęcia Statutu zakłada, że Kościoły członkowskie są już wspólnotą wyznaniową, co w oparciu o CA VII[21] jest wystarczającą podstawą dla wspólnoty ołtarza i ambony. Brand zauważył także, że poprawka została sformułowana w trybie oznajmującym, co wskazuje, że oddaje ona, co to znaczy być we wspólnocie Kościołów. Zapis ten może nabierać charakteru imperatywu, gdyż jest ściśle związany z samorozumieniem ŚFL, zarówno jako opisu jej stanu faktycznego, jak i zarysowania celu, do którego Federacja dąży. Brand podkreślił również, że Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie nie poruszyło kwestii, która stała u początku „Wielkiej debaty" z lat sześćdziesiątych[22], a mianowicie sprzeczności pomiędzy ŚFL jako wspólnotą konfesyjną a ujęciem jej w statucie jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów luterańskich"[23]. Przyjęta poprawka wyostrzyła istniejącą sprzeczność, a logiczną konsekwencją przyjętej zmiany powinna być, zdaniem Brandta, rezygnacja z pojęcia „dobrowolnego stowarzyszenia"[24]. Ta obserwacja znajdzie swoje konsekwencje na Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie przy przeprowadzanej tam reformie Statutu[25].

Odnośnie do drugiego z dokumentów, „Oświadczenie na temat «celu jedności»"[26], Brand zwraca uwagę, że także ono przyjmuje język eklezjologii *communio*[27], wykluczając tym wszelki ekskluzywizm co do eklezjalnego rozumienia wspólnoty luterańskiej. Jest on także wyrazem dążenia do pogodzenia modeli „jedności w pojednanej różnorodności"[28], zaproponowanego w Dar

[21] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[22] Zob. wyżej 2.3, s. 51–59.

[23] STATUT[BUDAPESZT], art. III.1. (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[24] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 63–65.

[25] Zob. niżej 3.3., s. 157–160.

[26] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

[27] Harding Meyer komentuje, że oświadczenie to powstało „w czasie, w którym zaczął się zaznaczać ekumeniczny renesans myślenia kategoriach nowotestamentowo-starokościelnego pojęcia *communio/koinonia*" (H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 242); por. literaturę przywołaną w przyp. 1 na s. 115n.

[28] *Modelle der Einheit*, DAR ES SALAAM[DE], s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619); por. charakterystyki modelu jedności w pojednanej różnorodności w: K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 37n; S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 489–491; P. Jaskóła, *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018, s. 112–116; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011, s. 198.

es Salaam, z opracowanym przez ŚRK na Zgromadzeniu Ogólnym w Nairobi modelem „wspólnoty koncyliarnej/jedności soborowej”[29]. Wskazywał przy tym, że jedność nie może niszczyć różnorodności teologicznej, kulturalnej czy etnicznej, ale nie chodzi też o zachowanie *status quo* między Kościołami, które stały się jedynie bardziej tolerancyjne względem siebie[30].

Podsumowanie

W swojej analizie Brand wyłapał impulsy, które stały się podstawą dalszego rozwoju koncepcji rozumienia ŚFL jako *communio*. Wychodząc od wskazanych przez Branda elementów *communio* w okresie po Zgromadzeniu w Budapeszcie, podjęto starania na rzecz dalszego rozwoju koncepcji *communio* w ramach Federacji. W toku tego procesu rozumienie wspólnoty przekroczyło jej interpretację jako wspólnoty ograniczającej się do *communio in sacris* [wspólnoty w świętym], rozumianej zgodnie z CA VII jako wspólnota w Słowie i sakramencie, a więc wspólnota ołtarza i ambony, która była podstawowym celem oświadczeń i zmian statutowych przyjętych w Budapeszcie. W tym procesie nie bez znaczenia są wcześniejsze impulsy odnośnie do szerokiego pojmowania implikacji wspólnoty kościelnej, jakie wypracowywano w toku debaty na temat ekumenicznego zobowiązania ŚFL, pojawiające się już w okresie po zgromadzeniu w Evian, a które zyskały sobie później w tej debacie stałe miejsce[31]. Co prawda nie mają one przed Budapesztem decydującego znaczenia w kształtowaniu pojęcia wspólnoty w kontekście samorozumienia Federacji, gdyż tutaj debatę dominuje cel, jakim jest wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony, to jednak nie można zapominać, że takie impulsy są obecne, zanim jeszcze zaczął się w Budapeszcie decydujący proces aplikacji w samorozumieniu ŚFL koncepcji *communio*, która wykracza poza *communio in sacris*. Kluczowy dla tego procesu jest okres pomiędzy zgromadzeniami w Budapeszcie i Kurytybie omówiony w kolejnej części, natomiast zmiany statutowe podjęte na tym ostatnim zgromadzeniu oraz „Posłanie Zgromadzenia [*The Assembly Message/ Botschaft der Vollversammlung*]”[32] stanowią pewnego rodzaju jego zakończenie. Nie można jednak stwierdzić, że proces ten w Kurytybie został zakończony ostatecznie. Poszukiwanie pogłębionego rozumienia koncepcji *communio* w odniesieniu do ŚFL trwa bowiem także po Kurytybie, co zostanie zobrazowane w kolejnych częściach niniejszego podrozdziału, omawiających

[29] Na temat tego modelu jedności zob. przypis 87 na s. 104.

[30] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 62–65.

[31] Por. wyżej 2.5–2.8., s. 75–108.

[32] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört… Botschaft der Vollversammlung*, KURYTYBA, s. 127–143 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 627–635).

kolejne Zgromadzenia Ogólne i okresy pomiędzy nimi.

3.2. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Budapeszcie i Kurytybie

Jak zauważano wyżej, ustalenia Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie stały się podstawą do dalszych prac nad rozumieniem i zastosowaniem koncepcji *communio* w ramach ŚFL. Szczególnie duży wkład wnieśli w nie ówcześni Sekretarze Generalni ŚFL: Carl H. Mau, Jr.[33], a przede wszystkim jego następca Gunnar Stålsett[34]. W okresie po Budapeszcie doroczne spotkania Komitetu Wykonawczego stały się forum rozwijania koncepcji *communio*, która wykracza poza jej zakorzenioną w CA VII[35] interpretację jako *communio in sacris*, a która znalazła odzwierciedlenie w przeprowadzonych w Budapeszcie zmianach statutowych[36]. Rozwój ten ukierunkowany był na bardziej całościowe ujęcie fenomenu *communio*, która w swoich przejawach nie ogranicza się jedynie do wspólnoty ołtarza i ambony. W debacie dążono do tego, by bycie wspólnotą – *communio – koinonią* znalazło swoje odzwierciedlenie w całym spektrum zagadnień związanych z działaniem ŚFL. Poniższe omówienie najważniejszych kwestii poruszanych w tym okresie oparte jest przede wszystkim na przywoływanym już wyżej opracowaniu Eugene L. Branda „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony [*Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*][37] poświęcone historii wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL w perspektywie *communio*, zaś uzupełnienia pochodzą z także już przywoływanego opracowania debaty eklezjologicznej w ramach ŚFL przez Michaela Roota na 50-lecie ŚFL[38]. Wynika to faktu, który wskazał w swojej analizie Root. Debata koncentrowała się na forum Komitetu Wykonawczego, a jej głównym aktorem od 1986 r. był Stålsett. Niestety jej treść nie była szerzej upubliczniana, jak to miało miejsce choćby w czasie „Wielkiej debaty" z lat sześćdziesiątych, kiedy to jej przebieg, a także działania na forum ciał decyzyjnych ŚFL były regularnie publikowane na łamach „Lutherische

[33] Na temat Carla H. Mau Jr., sekretarza generalnego ŚFL w latach 1974–1985, Zob. N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 448–451.

[34] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, Zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 452–456; K. Załęski, *Gunnar Staalset – nowy sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 192–193.

[35] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[36] Por. STATUT[BUDAPESZT], art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644); STATUT[DAR ES SALAAM], art. III.1; ta ostatnia wersja jest zasadniczo zbieżna ze: STATUT[HELSINKI], art. III.3 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[37] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt.

[38] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt.

Rundschau". Zdaniem Roota taki stan rzeczy prowadził do braku transparentności debaty dla Kościołów członkowskich. To oraz fakt, że równolegle toczyły się dyskusje o samorozumieniu i zmianie struktury ŚFL, przyczynił się do skomplikowania procesu przygotowania zmian, które miały być przedmiotem obrad kolejnego Zgromadzenia Ogólnego[39], a także silnej opozycji wobec zmian, szczególnie w większych europejskich Kościołach[40]. Warto przy tym zauważyć, że poniższa analiza, obok rekonstrukcji debaty na forum ciał statutowych ŚFL, sięgnie także po teologiczne opracowania wypracowane w środowisku Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu[41].

Na spotkaniu Komitetu Wykonawczego w Genewie w 1985 roku, Mau w swoim sprawozdaniu ujął część zatytułowaną „Światowa Federacja Luterańska jako instrument i wyraz światowej luterańskiej wspólnoty"[42]. Wskazał w nim cztery obszary, w których powinna się rozwijać luterańska wspólnota. Po pierwsze, pogłębienie luterańskiej jedności poprzez wzmocnienie wspólnoty między Kościołami luterańskimi. Po drugie, otwarcie ŚFL na Kościoły luterańskie pozostające poza Federacją. Po trzecie, sytuacja związana z problemem apartheidu w RPA i zawieszeniem członkostwa południowoafrykańskich Kościołów w ŚFL przez Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie. Po czwarte, inkluzyjność w pracy i życiu ŚFL. Obszary zarysowane przez Mau stały się przedmiotem intensywnego zainteresowania ŚFL i oprócz obszaru trzeciego, gdzie problem został rozwiązany ze względu na przemiany polityczne, jakie zaszły w RPA, poruszane kwestie są stale obecne w refleksji ŚFL[43]. Na posiedzeniu w Genewie Mau podnosił też postulat, by poddać pilnej

[39] Zob. niżej 3.3., s. 149–160.

[40] M. Root, *Affirming the Communion. Ecclesiological Reflection in the LWF*, w: *From Federation to Communion. The History of Lutheran World Federation*, red. J.H. Schjøring i in.,Minneapolis 1997, s. 240n. Wniosek o negatywnym wpływie na debatę o samorozumieniu ŚFL nałożenia się na nią pytań o istotę Federacji i o zmiany strukturalne wynika także z relacji Kjella Nordstokke: tenże, *The Ecclesiological Self-Understanding ot the Lutheran World Federation. From „Free Association" to „Communion of Churches"*, „Ecumenical Review" t. 44: 1992, z. 4, s. 479n.486n.

[41] Zob. E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt.; *Communio/Koinonia. A New Testament--Early Christian Concept…*, dz. cyt. Należy tutaj zauważyć, że opracowanie Branda nie tylko relacjonowało debatę po Budapeszcie, ale umieściło ją na szerokim historycznym tle oraz zaopatrzyło we wnioski z natury systematyczne, co zostanie przedstawione niżej, zob. 3.2., s. 128–148.

[42] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 68.

[43] Pierwsza z wymienionych kwestii będzie przedmiotem rozważań niżej: 3.3.-3.8., s. 149–270 odnośnie do dążeń do jedności z Kościołami luterańskimi pozostającymi poza ŚFL zob.: G. Stålsett, *Bericht der Generalsekretärs. Administrativer programmatischer Überblick 1985–1989*, „LWB-Report" t. 27: 1989, s. 26n; *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 130 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 629); *Bericht und Verpflichtungen der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, HONG-KONG, s. 46; I. Noko, *Ansprache des Generalsekretärs*, WINNIPEG, s. 32; *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 56; I. Noko, *Address of the General Secretary*, STUTTGART, s. 16.26; *From Stuttgart to*

refleksji kwestię zmiany artykułu III.1 Statutu i zastąpienie określenia „dobrowolne stowarzyszenie" terminem wspólnota – *communio*, ze względu na eklezjologiczną słabość tego pierwszego[44].

Na kolejnym posiedzeniu Komitetu Wykonawczego, tym razem w Monachium w Republice Federalnej Niemiec (1986), następca Mau – Stålsett – w swoim sprawozdaniu odwoływał się do tła i podstaw koncepcji *communio*. Przedstawione wnioski zastosował do relacji wewnątrz ŚFL. *Communio* to nie tylko *communio in sacris*, a więc wspólnota w Słowie i sakramencie. Odnosi się ona także do kwestii autorytetu w światowym luteranizmie. Stålsett postawił pytania o ustalenie standardów doktrynalnych i dyscyplinarnych. Wskazał, że ŚFL pełni w tym zakresie rolę na zasadzie *ad hoc*. Wymaga to uregulowania i to nie poprzez tworzenie z Federacji „Superkościoła", ale poprzez autorytet warunkowany poprzez *communio*. Oznacza to nie centralizację a dążenie do pełnej partycypacji zarówno w prawach, jak i obowiązkach przez wszystkie Kościoły członkowskie, tak by wspólnie osiągnąć prawdziwie zobowiązujące partnerstwo[45].

Do tematu inkluzyjnej partycypacji wszystkich Kościołów członkowskich w działaniach ŚFL Stålsett wrócił w kolejnym roku na wspólnym posiedzeniu czterech Komisji ŚFL[46] w Genewie w 1987 roku. Dla Stålsetta zagadnienie to stało się podstawą do rozważań o adekwatności terminu „federacja" jako określenia ŚFL. Zwracał przy tym uwagę, że nie można pominąć wagi respektowania integralności Kościołów członkowskich, które kryje się za tym terminem. Przy tym Stålsett zwrócił uwagę na fakt, że wspólne wzrastanie w ramach ŚFL budzi świadomość bycia czymś więcej niż jedynie „federacją" Kościołów, co pociągało za sobą konieczność odróżnienia *communio in sacris* (w Słowie i sakramencie) od jej strukturalnego wyrazu w organizacyjnej formie „federacji". Podkreślał także, że bycie wspólnotą nie ogranicza się jedynie do kwestii ołtarza i ambony, ale ma swoje implikacje również dla wiarygodnego

Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report, Geneva 2017, s. 34; odnośnie do stosunku do apartheidu zob. niżej 5.1., s. 418–478, decyzje Budapesztu zostały omówione w 5.1.6., s. 475–477, zaś dalsze działania ŚFL w 5.1.7., s. 475–477; kwestia inkluzyjności w ŚFL por.: *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 130–132 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631); *Bericht und Verpflichtungen der Neunten Vollversammlung…*, dz. cyt., s. 50–52; *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, dz. cyt., s. 53–55; *Message from the Eleventh Assembly*, STUTTGART, s. 42n; I. Noko, *Address of the General Secretary*, STUTTGART, s. 22–24; *Message*, WINDHOEK, s. 59n (tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 85).

[44] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 68n.

[45] Tamże, s. 69n.

[46] Chodzi o komisje powoływane przez Komitet Wykonawczy dla nadzoru nad różnymi obszarami pracy ŚFL, jak np. diakonia, misja czy praca teologiczna.

świadectwa, efektywnej służby, rozwiązywania problemów w Kościołach członkowskich, zagadnień inkluzyjności (w odniesieniu do między innymi Kościołów mniejszościowych, kobiet, młodzieży), a także do zastosowanych w ŚFL rozwiązań strukturalnych, które są narzędziami wspólnoty[47].

Na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Viborgu (Szwecja) w 1987 roku Stålsett odwoływał się w swoim sprawozdaniu do pojęcia duchowości rozumianej jako życie w Duchu Świętym, czyli do normalnego i właściwego życia chrześcijańskiej wspólnoty, które decyduje o jakości życia chrześcijan. Wskazywał przy tym na wpływ duchowości na całościowość wspólnoty chrześcijańskiej oraz jej zakorzenienie w Słowie i sakramencie. Taka duchowość stanowi element integrujący zarówno pod względem konfesyjnym, jak i w odniesieniu do refleksji i *praxis* wspólnoty. Stålsett przedstawiał również duchowość jako serce wspólnoty, zaś ją samą jako wyraz dzielenia wspólnej duchowości. Idąc dalej tym tropem, wskazywał, że duchowość przenika wszystkie aspekty jej życia. Jednocześnie w odniesieniu do teologii sakramentów Lutra[48] oraz treści BEM[49] zwracał uwagę na sakramentalne ugruntowanie wspólnoty w Chrzcie, który jest paradygmatem chrześcijańskiego życia i łączy ją z Wieczerzą Pańską. Wskazywał również na rolę nabożeństwa dla wspólnoty, które pełni rolę jej podstawowej formy. W tym kontekście przywołał CA VII i wyrażone tam warunki jedności, podkreślając potrzebę różnorodności w granicach, jakie wyznacza zawarte w tym artykule *satis est*. Tylko centralne miejsce Ewangelii o usprawiedliwieniu z łaski zawartej w Słowie i sakramencie jest decydujące dla istnienia luterańskiej wspólnoty. Nie ma innych, dodatkowych wymagań, a jednocześnie powoduje ono, że wspólnota ta ma otwarty charakter. Stålsett podkreślał również, jak to już czynił w Monachium, że koncepcja *communio* ma wpływ na wszelkie aspekty życia luterańskiej wspólnoty[50].

W Viborgu podjęto także istotną decyzję potwierdzającą ustalenia Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie. Była ona odpowiedzią na pytanie ze

[47] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s.70.

[48] Stålsett nawiązał tutaj bezpośrednio do „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie świętego prawdziwego ciała Chrystusa i o bractwach (WA 2, 754; zob. E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s.109). Związek Chrztu i Wieczerzy Pańskiej Luter podkreślał także w „Dużym katechizmie": „Dlatego – sakrament ten [Wieczerza Pańska] nazywany bywa słusznie pokarmem duszy, który żywi i umacnia nowego człowieka. Przez chrzest bowiem bywamy najpierw na nowo narodzeni, lecz obok tego, jak powiedziano; pozostaje człowiekowi stara, grzeszna natura w ciele i krwi, a zatem jest tyle przeszkód i pokuszeń ze strony diabła i świata, że często bywamy zmęczeni i słabniemy, a nieraz potykamy się. Toteż sakrament został nam dany jako codzienna strawa, pokarm, aby się odświeżała i wzmacniała wiara, nie cofała się w walce, ale stawała się coraz mocniejsza" (DK, *O Sakramencie Ołtarza*, BSELK, s.1138; KWKL, s.123).

[49] Zob.: BEM, *Chrzest*, s.35–45, nr 1–33; BEM, *Eucharystia*, s.25–34, p. 1–23.

[50] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s.68–73.

strony Luterańskiego Kościoła Australii, czy po zmianach wprowadzonych do Statutu w Budapeszcie możliwe jest ubieganie się o członkostwo w ŚFL, które nie będzie rozumiane jako takie, które „zakłada wzajemną lub obustronną kościelną wspólnotę ze strony Luterańskiego Kościoła Australii z każdym z Kościołów członkowskich"[51]. Komitet Wykonawczy odrzucił kompromisowe propozycje Komitetu Statutowego i jednoznacznie potwierdził decyzję Budapesztu. We wstępie do decyzji stwierdzono: „Wspólnota ołtarza między luteranami jest fundamentalnym wyrazem ich wspólnoty między sobą, a taka wspólnota jest podstawą do bardziej wszechstronnej wspólnoty Kościołów, którą wyznajemy w wyznaniach wiary i potwierdzamy w luterańskich księgach wyznaniowych"[52]. W dalszej części stwierdzono, że członkostwo w ŚFL wymaga akceptacji Statutu, a na mocy przyjętych w Budapeszcie zmian artykułu III.1 zakłada ono także wejście we wspólnotę ołtarza i ambony ze wszystkimi Kościołami członkowskimi ŚFL[53].

Kwestie statutowe były także przedmiotem intensywnych prac w okresie po Budapeszcie. Celem tych prac było przygotowanie takiego Statutu, który zarówno pod względem zawartych w nim definicji ŚFL, jak i po względem struktury Federacji lepiej będzie odzwierciedlał zmiany, jakie zaszły w jej samorozumieniu w Budapeszcie. Zajmowały się tym dwa komitety powołane przez Komitet Wykonawczy – ds. restrukturyzacji i Statutu. Na czele obu zasiadał James Crumley. Root odnotował w swoim podsumowaniu, że założeniem nowego Statutu było, że ŚFL jest wspólnotą Kościołów. Widział w tym rezonans wystąpień Stålsetta na forum Komitetu Wykonawczego od 1986 r., w których dostrzegał wyraźne utożsamienie ŚFL z luterańską wspólnotą Kościołów. Zmieniony został też język Statutu. W proponowanych projektach nie mówiono już o delegowaniu odpowiedzialności, ale raczej o jej współdzieleniu. Mocno wybrzmiała także definicja ŚFL jako wspólnoty, co dodatkowo podkreślił fakt, że w proponowanym projekcie zachowano sformułowania o ŚFL jako instrumencie jej Kościołów członkowskich, ale pominięto wyraźne podkreślenie autonomii Kościołów członkowskich. To stawiało pytanie o zakres autonomii Kościołów członkowskich. Stojąca w tle takich pytań obawa o przekształcenie ŚFL w „Superkościół" znalazła pożywkę także w planach zastąpienia Komitetu Wykonawczego z jego różnorodnymi komisjami jedną Radą ŚFL. Rozwiązanie to zdaniem Roota było odbierane jako biurokratyczna centralizacja, który spowoduje, że realna moc decyzyjna przesunie się z Kościołów członkowskich na centralny organ ŚFL. To wzbudziło opór wśród

[51] Tamże, s. 67.

[52] Tamże.

[53] Tamże; por. STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.1.IV.2. (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644n).

większych Kościołów europejskich (Niemcy, kraje skandynawskie i Finlandia), a także w Kościele luterańskim w Stanach Zjednoczonych. W efekcie odniesienie do autonomicznych Kościołów członkowskich znalazło się w projekcie zmian Statutu, jaki przedłożono zgromadzeniu w Kurytybie[54]. Analiza Roota pokazuje, że nowe samorozumienie ŚFL zdefiniowane w Budapeszcie pokazało, że dawne napięcia wokół gwarancji autonomii Kościołów członkowskich, obecne choćby szczególnie mocno na zgromadzeniu w Helsinkach, nie są przeszłością, a wartością dyskusji sprzed Budapesztu było to, że udało się połączyć myślenie w kategoriach wspólnoty Kościołów z zachowaniem organizacyjnej autonomiczności Kościołów.

By dopełnić obrazu dyskusji w ŚFL nad jej samorozumieniem w kategoriach *communio*, jaki wyłania się z publikacji Federacji w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie, należy także sięgnąć do publikacji, jakie wyszły ze środowiska teologów Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu[55]. Poniższa prezentacja będzie dość szeroka i wykroczy poza zrelacjonowanie zastosowania w tych dokumentach CA VII i zawartej w tym artykule koncepcji *notae ecclesiae*. Wynika to z faktu, że poniższe opracowania dostarczyły merytorycznej treści paradygmatowi, który zastąpił w dyskusji nad samorozumieniem ŚFL dyskusję nad wspólnotą ołtarza i ambony. Z tego powodu konieczne jest przedstawienie szerszej wizji *koinonii/communio*, jakie proponują oba opracowania.

Pierwsze ze wspomnianych opracowań opublikowano w 1988 r. Przygotował je Eugene L. Brand i nosiło tytuł: „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony"[56]. Zawarte w nim ustalenia dotyczące pojęcia *communio* w dokumentach zgromadzenia w Budapeszcie oraz dyskusji na tym zgromadzeniu posłużyły nam wyżej do rekonstrukcji tych etapów dyskusji. Tutaj skupimy się jednak nie na historycznej analizie Branda dochodzenia do wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL i jej konsekwencjach w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie, ale sięgniemy do innych wątków jego opracowania, które stanowią istotny wkład w kształtowanie pojmowania *communio* w ŚFL.

Brand swoją prezentację rozpoczął od rozważań terminologicznych poświęconych ekwiwalentom słowa wspólnota w przekładzie na angielski

[54] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 214n.

[55] Instytut został powołany jako wyspecjalizowana agenda teologiczna powiązana z ŚFL do zajmowania się problematyką ekumeniczną na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach – zob. niżej 4.3., szczególnie przyp. 78 na s. 293.

[56] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt. Podobną tematyką, tj. kwestią wspólnoty kościelnej w luteranizmie, zajmował się w polskiej literaturze przedmiotu: M. Hintz, *Rozumienie wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie. Światowa Federacja Luterańska jako rozwinięcie wizji eklezjologicznej Reformacji?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" t. VI: 2012, s. 171–188.

i niemiecki terminu *koinonia/communio*[57]. Istotnym w nich dla niniejszej analizy jest teza: „wspólnota ołtarza i ambony jest frazą typowo luterańską. W ten sposób luteranie mówili – szczególnie między sobą – o byciu we wspólnocie"[58]. Potwierdzenie jej znalazło się nie tylko w częściach opracowania Branda analizowanych poniżej, ale również w zasadniczej jego części, to jest prezentacji XX-wiecznych wysiłków na rzecz wewnątrzluterańskiej jedności[59].

W kolejnym kroku Brand przeszedł do omówienia tła koncepcji wspólnoty ołtarza i ambony. Rozpoczął ją od nowotestamentowych korzeni eklezjologii *communio*, odwołując się szczególnie do tradycji Pawłowej i Janowej. U Pawła punktem wyjścia jest wymiar wertykalny – dar udziału w/*koinonii* z Chrystusem (jednostkowej i zbiorowej). *Koinonia* ma również wymiar horyzontalny konkretnego zobowiązania wobec współuczestników *communio* – ciała Chrystusa. Jest to relacja nie tylko prostego wzajemnego dawania, ale współzależności, która dotyczy zarówno jednostek, jak i całych zborów. Wszystkie te wymiary są obecne w najintensywniejszym zastosowaniu przez Pawła koncepcji *koinonii* – jego opisie wspólnoty eucharystycznej (1 Kor 10–12), gdzie apostoł stosuje tę koncepcję, by odpowiedzieć na podziały i brak solidarności w zborze korynckim. Brand zwrócił uwagę, że ten kluczowy tekst należy kojarzyć także z innymi dotyczącymi zakorzenienia *koinonii* w Chrzcie jako rycie inkorporacji w Chrystusa. Wracając do kontekstu Sakramentu Ołtarza, Pawłowe przesłanie do Koryntian opisuje go jako ekskluzywną wspólnotę, w której ukazuje się więź chrześcijan z Chrystusem i pomiędzy sobą poprzez udział w chlebie i winie, który jest udziałem w Chrystusie, w Jego ciele i krwi. Paweł krytykował w ten sposób podejście Koryntian do *koinonii* Wieczerzy Pańskiej, gdyż brak w nim było relacji współzależności. Prowadziło to do spożywania bez rozróżniania ciała i krwi Pańskiej (por. 1 Kor 11,29), przy czym ciało zdaniem Branda należy tutaj odnieść zarówno do Kościoła,

[57] Wskazuje przy tym, że angielski stosuje tutaj dwa terminy: *fellowship* w kontekście sformułowania „wspólnota ołtarza i ambony" i *communion* w kontekście przekładu terminu *koinonia/communio*. W przypadku niemieckiego nie ma tego rozróżnienia, a w obu kontekstach stosuje się termin *Gemeinschaft*. Jednak, jak zauważa Brand, luterska tradycja katechizmowa każe przekładać *communio* użyte w Apostolskim Wyznaniu Wiary nie jako *Gemeinschaft*, ale *Gemeine* (zob.: DK, *Trzeci artykuł*, BSELK, s. 1062; KWKL, s. 99; polski przekład oddaje *Gemeine* jako „zbór"), poza tym w niemieckim przyjął się na określenie eklezjologii zbudowanej wokół rozumienia wspólnoty termin *Communio-ekklesiologie*, a nie jak można by domniemywać *Gemeinschaft*, bądź *Gemeine-ekklesiologie* (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 12n).

[58] Tamże, s. 12.

[59] Brand omówił wysiłki zjednoczeniowe luteranizmu sprzed II wojny światowej skupione wokół Światowego Konwentu Luterańskiego [*Lutheran World Convention/Lutherische Weltkonvent*] (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 32–38), a także te po 1945 roku związane z działalnością ŚFL (.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 38–73).

jak i do sakramentalnego ciała Chrystusa. Brand uzupełnił opartą na tradycji Pawłowej refleksję odwołaniem do 1 Listu Jana, w którym *koinonia* między chrześcijanami była wynikiem i udziału w *koninonii* Ojca i Syna, której znakiem jest dar Ducha Świętego. Tradycja Janowa umieszczała pojęcie *koninonii* w odniesieniu trynitarnym, a także podkreślała jej eschatologiczny wymiar, gdyż jej dopełnienie jest sprawą przyszłości[60].

Dalej Brand skupił się na analizie koncepcji *koinonii*/*communio* w starożytności chrześcijańskiej. Wskazał na tożsamość tego terminu z Eucharystią, co wyrażało ścisły związek wspólnoty kościelnej ze wspólnotą ołtarza. Zwrócił jednocześnie uwagę na praktyki związane z dopuszczeniem do Stołu Pańskiego. Wymagało ono przygotowania katechetycznego i Chrztu. Przy czym także ochrzczony mógł zostać wyłączony ze wspólnoty ołtarza ze względów dyscyplinarnych albo ze względu na ekskomunikę. Brand zauważył, że problematyka indywidualnego dopuszczenia do wspólnoty Wieczerzy Pańskiej ma nikły wpływ na współczesne dyskusje o wspólnocie ołtarza między Kościołami. Podobnie ma się sprawa z wyłączeniem ze wspólnoty ołtarza heretyków, co było świadectwem, że jedność doktrynalna była jej założeniem. Brand podkreślił, że greckie *ekklesia* [Kościół] mogło oznaczać zarówno lokalny zbór, jak i cały Kościół, co prowadziło do tego, że lokalne Kościoły widziały siebie jako część większej całości. Wyrazem tego była właśnie wspólnota ołtarza. IV wiek, wraz z jego sporami doktrynalnymi, doprowadził do powstania w jednym miejscu zborów różnych wyznań, które nie pozostawały ze sobą we wspólnocie. Nastąpiła ewolucja rozumienia Kościoła w stronę utożsamienia go z lokalną wspólnotą pod przewodnictwem biskupa, te zaś tworzyły wspólnotę lokalnych wspólnot poprzez pozostawanie biskupów we wspólnocie ze sobą. Jednak nadal jej istotą było *communio in sacris* – wspólnota ołtarza, która dotyczyła nie tylko dopuszczenia do Eucharystii w innym zborze, ale także dopuszczenia do jej sprawowania, zakładała więc to, co dziś nazywamy uznaniem urzędu. Oczywiście Kościół ten był rozdzielany dogmatycznymi sporami, które od soboru w Nicei coraz częściej były zażegnywane z inicjatywy cesarskiej, a obowiązkiem cesarza stało się ściganie dysydentów[61]. Brand oceniał ten ostatni aspekt negatywnie i za Wernerem Elertem uznał go za „głębokie wypaczenie Kościoła"[62].

Brand, idąc tropem Elerta, podkreślał, że taka szkicowa rekonstrukcja sytuacji w Nowym Testamencie i pierwszych wiekach istnienia Kościoła była

[60] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 13–16.

[61] Tamże, s. 17–19.

[62] W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship*, tłum. N.E. Nagel, St. Louis 1966, s. 197, cyt. za: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 19.

konieczna. Widać w niej bowiem wytrwałość w Nowym Testamencie i starożytnym Kościele, by utrzymywać więzy wspólnoty kościelnej i wspólnoty ołtarza, której fundamentem była wspólnota wyznaniowa, a więc jedność wyznania. Analizy te pokazały także różnicę między problematyką indywidualnego dopuszczenie do Sakramentu Ołtarza a wspólnotą ołtarza, strukturalny rozwój relacji między lokalnie/regionalnie a uniwersalnie pojmowanym *communio*. Wreszcie powyższe podsumowanie początków chrześcijaństwa pokazało, że kwestia wspólnoty ołtarza nie pojawiła się po raz pierwszy w XVI w., a także wskazało na początek sojuszu tego, co duchowe, ze świecką zwierzchnością. Na koniec Brand zwrócił uwagę, że w powyższych rozważaniach zabrakło wątku wspólnoty ambony. Wskazał, że pojęcie to ma odpowiedników w Nowym Testamencie i starożytnym Kościele, przy czym przez cały okres było oczywistym, że należało się strzec fałszywych nauczycieli, a ci, którzy reprezentowali nieortodoksyjną naukę, byli wyłączani ze wspólnoty[63].

Następnym okresem historycznym, który interesował Branda, był wiek XVI. By jednak ukazać XVI-wieczne ustalenia we właściwym kontekście, swoją prezentację rozpoczął od przywołania wielkiej schizmy z 1054 r.[64] jako najważniejszego przykładu zerwania *communio*. Następnie nakreślił sytuację średniowieczną, którą cechowało silne poczucie uniwersalizmu chrześcijańskiego. Udział w tym wszechogarniającym porządku na chrześcijańskim zachodzie zapewniała wspólnota z biskupem, a w szczególności biskupem Rzymu. Wszelkie odstępstwa od niej były tępione, także dzięki trwaniu i rozwojowi sojuszu tronu i ołtarza. Brand dostrzegł przyczyny Reformacji zarówno w chęci miast i książąt wyrwania się z tej wszechobecnego porządku społecznego, jak również w odkryciu Ewangelii przez Lutra. Sukces jego działań zapewniło wsparcie władz świeckich, którym Reformacja pozwoliła oprzeć się dominującemu ideałowi chrześcijaństwa, a jednocześnie uwolnić się od „tyranii papiestwa". Te zasadnicze zmiany na chrześcijańskim zachodzie nie naruszyły jednego z dotychczasowych mechanizmów – sojuszu państwa i Kościoła, który utwierdziły takie rozstrzygnięcia, jak np. pokój augsburski (1555)[65], czy westfalski (1648)[66], pozostawiając decyzję o wyznaniu na danym terytorium w rękach jego władcy. To doprowadziło do powstania narodowych Kościołów poreformacyjnych, stojących naprzeciw Kościoła Rzymskiego. Ten ostatni utrzymywał poczucie uniwersalizmu i *communio* poprzez wspólnotę z lokalnym biskupem a przez niego z Biskupem Rzymu. Także narodowe

[63] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 19n.

[64] Zob.: *Historia chrześcijaństwa*, red. A. Corbin, Kraków 2009, s. 142–145.

[65] Zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 267–273.

[66] Zob. H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 161–163.

Kościoły zachowały, niezależne od Rzymu, rozumienie *communio*, ale nie mogło już ono mieć odniesienia do biskupa ze względu na to, że wiele z nich porzuciło strukturę episkopalną. Kluczem ich rozumienia była doktrynalna integralność, czego przykładem jest „Formuła zgody"[67] jako odpowiedź na kontrowersje w młodym niemieckim luteranizmie, do przestrzegania której zobowiązali się przedstawiciele świeckiej zwierzchności zreformowanych terytoriów (władcy i miasta). Tym samym *communio* była zachowywana przez pozostawanie tych przedstawicieli władzy we wspólnocie doktrynalnej ze sobą[68].

W następnym etapie analizy tła pojęcia wspólnoty ołtarza i ambony w luteranizmie Brand dokonał przeglądu sytuacji w luteranizmie od XVII do XIX wieku, a w praktyce do lat 20. XX wieku[69], kiedy to po raz pierwszy doszło do globalnego spotkania luteran w Eisenach w ramach Światowego Konwentu Luterańskiego [*Lutheran World Convention/Lutherische Weltkonvent*]. Przykłady rozwoju luteranizmu w Niemczech, Skandynawii, Ameryce Północnej i Australii prowadzą Branda do wniosku: „kwestia wspólnoty ołtarza i ambony między luteranami jest czymś raczej świeżej daty"[70]. W przypadku luterańskich terytoriów Niemiec i Skandynawii od XVI w. wspólnota ołtarza była czymś danym i zagwarantowanym. Sytuację tę zmieniły dopiero XIX-wieczne tendencje na rzecz unii z Kościołami tradycji reformowanej w Niemczech i separatystyczne ruchy przebudzeniowe w drugiej połowie XIX w. w Skandynawii. Temat ten pojawił się zatem w kontekście silnych tendencji indywidualistycznych związanych z pietystyczną i racjonalistyczną pobożnością. W przypadku Ameryki Północnej i Australii sytuacja była o tyle odmienna, że tamtejsze Kościoły luterańskie były Kościołami imigrantów i musiały zadbać o swoją tożsamość w środowisku wyznaniowo zróżnicowanym. Szczególnie w Ameryce konkurowały z innymi denominacjami, w których dominował model eklezjologiczny przejawiający indywidualistyczne tendencje i zakładający, że Kościół składa się z chrześcijan, którzy wyrazili wolę przynależności do danej denominacji. To prowadziło amerykańskich luteran do położenia

[67] *Formula Concordiae*, BSELK, s. 1184–1607, (tłum. polskie: *Formuła zgody z 1577 roku*, przeł. J. Pośpiech, KWKL, s. 387–528). Na temat kontrowersji, które doprowadziły do jej powstania i samego procesu przygotowania tekstu zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 273–317.

[68] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 20–22.

[69] W swoich rozważaniach Brand odwołuje się do wcześniejszych prac wydanych staraniem ŚFL: *Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*, red. V. Vajta, Berlin 1963; *Kirchengemeinschaft. Umfang und Grenzen der Kirchengemeinschaft in Leben und Praxis der lutherischen Kirchen in Lateinamerika, Asien, Afrika und Australien, sowie der lutherischen Minderheitskirchen in Europa*, red. P.E. Hoffmann, H. Meyer, Berlin-Hamburg 1969.

[70] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 31.

w procesach organizowania i jednoczenia się ich Kościołów nacisku na wspólnotę wyznania jako warunku wstępnego wspólnoty ołtarza. Szczególnie w Stanach Zjednoczonych wszelkie działania zjednoczeniowe poprzedzały formalne deklaracje zgodności co do (nieraz detalicznie definiowanych) podstaw doktrynalnych. Brand zwrócił uwagę, że właśnie na amerykańskim i australijskim gruncie powstały Kościoły luterańskie[71], które odmawiają innym Kościołom wspólnoty ołtarza i ambony, nie mówiąc o ich zupełnym braku zainteresowania ruchem ekumenicznym[72].

Brand podsumował swoje obserwacje historii rozwoju problematyki rozumienia *communio* w luteranizmie następująco: „Czytanie Nowego Testamentu i późniejszej historii Kościoła z otwartymi oczami nie przynosi żadnego przykładu szczegółowego teologicznego porozumienia między chrześcijanami, może z wyjątkiem małych i ściśle kontrolowanych sekt. Jednak przez wieki większość chrześcijan rozumiała się jako pozostający w *communio*, i to obejmowało wspólnotę ołtarza. Przez dwieście lat luteranie podzielali to samo rozumienie i praktykę, dopóki nie zostały one zakłócone przez założenia indywidualistyczne i denominacyjne. Nie chodzi o to, że teologia nie jest istotna dla wspólnoty ołtarza i ambony, ale o podejście eklezjologiczne, które polega na pytaniu, czy różnice są lub muszą być dzielące dla Kościoła. Eklezjologia *communio* zakłada teologiczną różnorodność. Jej pytanie brzmi, czy lub w którym momencie te różnice stanowią zaprzeczenie integralności wspólnoty wyznaniowej"[73]. Brand dodał również, że decyzja z Budapesztu o zadeklarowaniu wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL wynikała ze zrozumienia, że są wspólnotą Kościołów[74].

Kontynuując swoje rozważania, Brand przeszedł do prezentacji działań na rzecz jedności wewnątrzluterańskiej w XX wieku. Biorąc pod uwagę, że takie wysiłki od powstania ŚFL są przedmiotem prezentacji w niniejszej pracy[75], tutaj zasygnalizowanych zostanie jedynie kilka wątków z lat 1923–1947, które uwypuklał Brand. Początkowa data tego okresu odwołuje się do pierwszego zjazdu Światowego Konwentu Luterańskiego [*Lutheran World Convention/Lutherische Weltkonvent*][76] w Eisenach. Jego powołanie było wynikiem

[71] Przykładem takiego podejścia jest LCMS. Na temat jego podejścia do ekumenizmu zob. wyżej przyp. 40 na s. 47 oraz niżej przyp. 93 na s. 137n.

[72] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion*..., dz. cyt., s. 22–31.

[73] Tamże, s. 32.

[74] Tamże.

[75] Zob. 2.1.-3.2., s. 41–128.

[76] Szerzej na temat jego historii i działań zob.: K. Schmidt-Clausen, *Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonvents (1923–1947)*, Gütersloh 1976:

wspólnego wysiłku powstałej na gruncie niemieckim w 1868 roku Ogólnej Konferencji Ewangelicko-Luterańskiej [*Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*][77] i powstałej w 1918 r. Narodowej Rady Luterańskiej [*National Lutheran Council*] ze Stanów Zjednoczonych, której korzenie sięgały istniejącej od 1867 r. Rady Generalnej Kościoła Luterańskiego w Ameryce Północnej [*General Council of the Lutheran Church in North America*][78]. Choć pierwszy Konwent nie gromadził oficjalnych delegatów Kościołów, to jednak udało się zapewnić kontynuację prac. Wśród istotnych decyzji podjętych w czasie pierwszego konwentu było jasne zdefiniowanie jego podstaw doktrynalnych[79]. Konwent stał się zatem wspólnotą wyznania. Drugi ze zjazdów Konwentu w 1929 r. w Kopenhadze zgromadził już oficjalnych przedstawicieli Kościołów. Jak zauważył Brand, kontekst ekumeniczny[80] stymulował pytanie o związek między wiernością wyznaniowemu dziedzictwu a zobowiązaniem ekumenicznym. W tym kontekście sformułowano założenie, że wspólnota wyznania [*Bekenntnisgemeinschaft*] jest wspólnotą kościelną. Trzeci zjazd Konwentu odbył się w Paryżu w 1935 r. Jego prace w obliczu kryzysu walki kościelnej w Niemczech [*Kirchenkampf*][81] skupiły się na pytaniu o reakcję Kościoła w sytuacji konfrontacji z reżimem totalitarnym. Nie pozwoliło to na kontynuację rozważań nad wspólnotą kościelną. Jednak Konwent paryski zapewnił podstawy instytucjonalne dla dalszego działania. Powołany w Paryżu Komitet Wykonawczy nie zdołał, ze względu na wybuch II wojny światowej, przygotować kolejnego Konwentu zaplanowanego na rok 1940 w Filadelfii, ale po jej zakończeniu doprowadził do powstania Światowej Federacji Luterańskiej[82]. Z prac Komitetu Wykonawczego z lat 1935–47 Brand zwrócił uwagę na przyjęty

S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln-Graz 1957, s. 335–360; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism. An American perspective*, Philadelphia 1982, s. 113–349.

[77] Szerzej na jej temat zob.: P. Fleisch, *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, Berlin 1956; W. Kahle, *Wege zur Einheit im Luthertum von der ersten allgemeinen evangelisch-lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents*, w: W. Kahle i in., *Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, s. 157–208.

[78] Na temat tendencji zjednoczeniowych luteranizmu amerykańskiego zob.: S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 249–288; E.C. Nelson, *The Rise of world Lutheranism…*, dz. cyt., s. 46–78.

[79] Rezolucja definiująca podstawy doktrynalne konwentu został przytoczona wyżej, zob. przyp. 37 na s. 46.

[80] Brandowi chodziło o konferencje: ruchu „Praktycznego Chrześcijaństwa [*Life & Work*]" w Lozannie w 1927 r. i ruchu „Wiara i Ustrój [*Faith and Order*]" w 1925 w Sztokholmie (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 35; przy czym Brand myli ze sobą obie konferencje, por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 45–49).

[81] Zob.: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 53–80.

[82] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 32–36.

na posiedzeniu w Nowym Jorku w 1936 r. dokument[83] poświęcony udziałowi Konwentu w ruchu ekumenicznym[84]. Mówił on między innymi o luteranizmie jako ruchu ekumenicznym *par excellance*, przy czym termin ten odnoszony był do jedności wewnątrzluterańskiej. Wśród warunków luterańskiego udziału w ruchu ekumenicznym wskazywał na prawo i możliwość do składania świadectwa i oporu wobec błędu, a także definiował doktrynalne minimum, które musi być przez ów ruch spełnione. Wskazywał również, że powinna to być organizacja składająca się z Kościołów, których autonomia będzie zagwarantowana. Podkreślał przy tym konieczność wzajemnych porozumień między luteranami co do sposobu zaangażowania w ruch ekumeniczny[85].

Po szerokim zaprezentowaniu historii rozwoju wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL[86] Brand kończy swoje opracowanie rozdziałem zatytułowanym „*Communio* jako zadanie eklezjologiczne [*Communio as ecclesiological task*]". Rozpoczął w nim od przypomnienia, że wspólnota ołtarza i ambony jest istotowa dla *communio*, ta ostatnia jest jednak od niej szersza i głębsza. Przypomniał także, że oficjalne wprowadzenie w Budapeszcie wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL było skutkiem stwierdzenia istnienia wspólnoty kościelnej między jej Kościołami członkowskimi. Jednocześnie Brand zwrócił uwagę, że istnieją Kościoły luterańskie, które nie rozpoznały jeszcze siebie jako części tej luterańskiej wspólnoty, a także takie wymiary bycia częścią *communio*, które wymagają stałej reinterpretacji. Ponadto sama koncepcja *communio*, kiedy zaczyna być stosowana, domaga się swojej pełnej realizacji zgodnie z biblijnymi i historycznymi wzorcami. Te wszystkie argumenty przemawiały zdaniem Branda za tym, by ująć *communio* nie tylko jako istniejącą rzeczywistość, ale również zadanie. Wskazał, że jednym z takich obszarów, które domagają się aplikacji koncepcji *communio*, z uwzględnieniem zawartej w niej eschatologicznej wizji, współzależności, ekumenicznego zobowiązania i solidarności, są kwestie społeczno-polityczne, co dochodziło coraz silniej do głosu od zgromadzenia w Evian[87]. Brand nie rozwinął jednak tego tematu, ze

[83] Powodem jego przygotowania były zaplanowane na rok 1937 konferencje ruchów ekumenicznych „Wiara i Ustrój" w Edynburgu i „Praktycznego chrześcijaństwa" w Oksfordzie, które miały prowadzić do powstania ŚRK, co łączyło się z pytaniem o udział luteran w planowanej organizacji (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 36n).

[84] Pełny tekst zob.: *Auszug aus dem Protokoll des Exekutiv-Ausschusses des Lutherischen Weltkonvents, Sitzung vom 29. September bis 6. Oktober 1936*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 196–201; szczegółowa analiza zob. S. Grundmann, *Der Lutherische Weltbund…*, dz. cyt., s. 355–360.

[85] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 36–38.

[86] Tamże, s. 38–73.

[87] Przykładem jest tutaj dyskusja dotycząca *apartheidu* (zob. niżej 5.1., s. 418–478), przy czym oczywiście nie wyczerpuje ona zwrotu w myśleniu ŚFL, który zaszedł w Evian pod wpływem doświadczenia

względu na jego obszerność. Skupił się jedynie na odniesieniach do *communio* jako zadania w perspektywie wspólnoty luterańskiej i ekumenicznej[88].

Rozważania o *communio* jako zadaniu dla luterańskiej wspólnoty rozpoczął od przeglądu stanu rzeczy w luterańskich Kościołach odnośnie do wspólnoty ołtarza i ambony. Zarysował sytuację w Niemczech (uwzględniając kontekst europejski i „Konkordię leuenberską"[89]), Stanach Zjednoczonych i Szwecji, a także podsumowując sytuację w pozostałych Kościołach luterańskich. Jego konkluzja wskazywała, że nie jest ona zagadnieniem problematycznym[90]. W związku z tym w kontekście wspólnoty ołtarza i ambony Brand zdefiniował dwa zasadnicze zadania dla ŚFL. Po pierwsze towarzyszenie tym spośród jej Kościołów członkowskich, które mają problemy z akceptacją decyzji z Budapesztu celem objaśnienia im istniejącej wspólnoty jako obejmującej także *communio in sacris*. Po drugie podtrzymywanie kontaktu z Kościołami

Kościołów globalnego Południa oraz młodzieży, a którego skutkiem było włączenie do dyskusji nie tylko tradycyjnej teologicznej agendy, ale również bieżącej tematyki społecznej (J.H. Schjørring, *Evian 1970. Die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 331.334; H.-W. Hensler, *Die Zukunft des Lutherischen Weltbundes. Am Ende einer Ära*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto-Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 111–155; por. także: J.H. Schjørring, *Kontinuität und Wandel. Theologische Arbeit im LWB*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 172–180). Ta tendencja okazała się stała w ŚFL, jej wyrazem jest na przykład fakt, że temat ostatniego Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017) ,,Wyzwoleni przez Bożą łaskę [*Liberated by God's Grace/ Befreit durch Gottes Gnade*]", był rozwijany w trzech następujących podtematach: „Zbawienie nie na sprzedaż" [*Salvation – Not For Sale/Erlösung – für Geld nicht zu haben*]; „Ludzie nie na sprzedaż [*Human Beings – Not For Sale/Menschen – für Geld nicht zu habe*]"; „Stworzenie nie na sprzedaż [*Creation – Not For Sale/Schöpfung – für Geld nicht zu habe*]" (por.: *Message*, WINDHOEK, s. 56–62; tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 23: 2017, z. 2 (81), s. 80–89). Zakres tematyczny obejmowany przez poszczególne tematy dobrze oddają zbiory materiałów przygotowane jako wprowadzenie do poszczególnych zagadnień: *Salvation – Not For Sale*, red. A. Burghardt, Geneva brw.; *Human Beings – Not For Sale*, red. A. Burghardt, Geneva brw.; *Creation – Not For Sale*, red. A. Burghardt, Geneva brw. (wszystkie dostępne na: https://www.lutheranworld.org/content/resource-reformation-booklet-liberated-gods-grace, dostęp: 25.12.2019).

88 E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 73n. Wątek ekumeniczny jego rozważań zostanie omówiony niżej, Zob. niżej 4.8., s. 339–342.

89 Zob. *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie. Konkordia leuenberska*, tłum. K. Karski, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 29–39; na temat zastosowanego w tym dokumencie modelu eklezjologicznego i znaczenia dokumentu zob.: K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 140–145; S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, art. cyt., s. 499–501; J. Sojka, *Pojęcie i znaczenie ekumenizmu doktrynalnego. Perspektywa luterańska*, w: *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, red. T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2018, s. 71–73; na temat „Konkordii leuenberskiej" w kontekście wewnątrzprotestanckich podziałów zob.: J. Sojka, *Protestantyzm w dialogu ekumenicznym*, w: *Lublin – miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii i kulturze*, Lublin 2017, s. 332–335.

90 Jako wyjątek wskazał te z Kościołów mniejszościowych, które pozostają w bliskich kontaktach z LCMS (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 76n). Na temat warunków wspólnoty kościelnej formułowanej przez LCMS Zob. niżej przyp. 93 na s. 137.

luterańskimi, które pozostają poza ŚFL, by ukazać im istnienie wspólnoty Kościołów ŚFL w ramach Federacji[91].

W kolejnym kroku Brand podkreślił, że pojmowanie wspólnoty wyznania, która stanowi założenie dla wspólnoty kościelnej, ma w przypadku ŚFL charakter eklezjologiczny. Wynika to dla niego z poważnego potraktowania intencji CA VII, by przywrócić biblijną i starokościelną eklezjologię *communio*. Konsekwencją tego stanu rzeczy był dla Branda postulat, by rozważania na temat *satis est* [wystarczy] z CA VII nie przysłoniły punktu wyjścia tego artykułu, to jest zgromadzenia wszystkich wierzących. Kościół nie jest zatem jedynie zgromadzeniem osób, ale *koinonią*, a więc rzeczywistością, w której spotykają oni Chrystusa, ze względu na środki łaski (Słowo i sakramenty), które są im udzielane. To prowadziło do wniosku, że „«Wydarzenie Ewangelii» jest tym, co jest centralne i konstytutywne dla Kościoła, a nie teologiczna poprawność czy historyczne struktury"[92]. W podkreśleniu nierozerwalnego związku wspólnoty wyznania ze wspólnotą kościelną obejmującą *communio in sacris*, Brand dostrzegał ekumeniczny wkład luteranizmu, a także klucz do jego samorozumienia. Jednocześnie odciął się od stanowiska, które rozumiało wspólnotę wyznania w kategoriach poprawności teologicznej[93]. Uznał

[91] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 74–77.

[92] Tamże, s. 78.

[93] Takie podejście (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 78n.111, przyp. 179) zilustrował dwoma cytatami z dokumentu przygotowanego przez LCMS w 1981 r. pod tytułem „Natura i implikacje koncepcji wspólnoty [*The Nature and Implications of the Concept of Fellowship*]". Pierwszy z nich brzmiał: „Dlatego Komisja podeszła do tego zadania z perspektywy doktryny środków, za pomocą których Kościół jest tworzony, pielęgnowany i zachowywany (znaki Kościoła), a nie z samej doktryny Kościoła" (*The Nature and Implications of the Concept of Fellowship. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Curch – Missouri Synod*, bmw. 1981, s. 6, przyp. 3, dostępny on-line: https://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=331, dostęp 25.12.2019). By stał się on bardziej zrozumiały, przytoczymy tutaj stwierdzenia bezpośrednio go poprzedzające: „Wszystkie artykuł wiary są integralnie związane z Ewangelią i artykułują ją z różnych perspektyw. W rezultacie zwiastowanie Ewangelii zgodnie z jej czystym rozumieniem nie jest możliwe, kiedy którykolwiek z artykułów wiary jest zafałszowany albo odrzucony. […] CA VII nie jest w pierwszym rzędzie programową deklaracją dla rozwinięcia denominacyjnej wspólnoty" (*The Nature and Implications of the Concept of Fellowship…*, dz. cyt., s. 6, przyp. 3). Drugi zaś dotyczył praktyki zawierania wspólnoty ołtarza i ambony: „Pragnąc uniknąć zarówno sekciarstwa i separatyzmu, jak i synkretyzmu lub unionizmu, [LCMS] dążył do zewnętrznej jedności w Kościele poprzez zastosowanie modelu kościelnych deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony w oparciu o porozumienie w doktrynie i praktyce […] Dyskusje między oficjalnymi przedstawicielami każdego organu kościelnego są prowadzone w oparciu o następujące zasady: 1. zgoda co do wyznań [wiary] musi być *quia* nie *quatenus*, tzn. «ponieważ» nie tylko «na tyle, o ile» są poprawnym wykładem Pisma Świętego; 2. wszystkie doktryny nauczane w wyznaniach są wiążące; 3. zgoda co do wyznań musi zostać zrealizowana poprzez odpowiednie nauczanie publiczne (*publica doctrina*) na ambonie, w sali wykładowej, seminarium i w publikacjach kościelnych, oraz że wszyscy, którzy odeszli od tej normy, powinni być zdyscyplinowani" (*The Nature and Implications of the Concept of Fellowship…*, dz. cyt., s. 34n).

takie podejście za destruktywne dla wspólnoty kościelnej w perspektywie wyznaniowej i ekumenicznej[94].

Brand zwrócił także uwagę na wspólnotę ołtarza i przynależne do rozumienia wspólnoty wzajemne uznanie urzędów. Wskazał, że w klasycznym ujęciu istotniejsze dla luteranizmu było to, kto może zwiastować, niż to, kto przewodniczy Sakramentowi Ołtarza. Jednocześnie podkreślił inkluzywność *communio*, wynikającą ze Chrztu wszystkich jej członków. Konsekwencją tego jest dopuszczenie do Komunii Świętej[95] bez względu na płeć czy rasę, co podkreślono w odrzuceniu przez ŚFL rasistowskich podziałów przy Stole Pańskim w Kościołach w RPA[96]. Inkluzywność ta musi przejawiać się także w inkluzywnym podejściu do urzędu kościelnego[97]. Podkreślił, że zadaniem ŚFL

[94] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 77–79. Por. rozważania Komisji Teologicznej ŚFL nad problematyką ekumeniczną w okresie pomiędzy zgromadzeniami w Hanowerze i Minneapolis – zob. niżej 4.2., s. 278–281.

[95] Brand w tym kontekście wskazał, że tak rozumiana eklezjologia *communio* stawia także pytanie o Komunię Świętą niemowląt. Pytanie to jego zdaniem nie znalazło dostatecznego zainteresowania w Kościołach członkowskich ŚFL, za co odpowiada według niego fakt, że wiele z nich obniżyło wiek pierwszego przystąpienia do sakramentu i oddzieliło go od konfirmacji (E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 79). Na temat dyskusji w ŚFL o warunkach przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej zob.: J. Sojka, *Warunki dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Rocznik Teologiczny" r. 58: 2016, z. 1, s. 59–74; zaś o warunkach pierwszego dopuszczenia do sakramentu zob.: J. Sojka, *Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Studia Gdańskie" r. XXXVI: 2015, s. 95–109.

[96] Zob. niżej 5.1., s. 418–478.

[97] ŚFL przed zgromadzeniem w Budapeszcie przedstawiło w dokumencie studyjnym uzasadnienie praktyki ordynacji kobiet: *Frauen in kirchlichen Aemtern und Diensten. Bericht des Seminars des LWB ueber „Frauen in kirchlichen Aemtern und Diensten", Le Cénacle, Genf, 25.-28. Februar 1983*, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai (tłum. polskie: *Kobiety w posługach Kościoła*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 177–203). Zgromadzenie w Budapeszcie w swoich raportach przyjęło następujące zalecenia: „Wezwać Kościoły członkowskie ŚFL, które nie ordynują kobiet, by podjęły konstruktywne kroki w tym kierunku. Wezwać Kościoły członkowskie ŚFL, które ordynują kobiety, do rozwoju standardów działania, która zapewniłyby kobietom równość w możliwościach służby i korzyściach z niej płynących" (*Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 6: Partnerschaft von Frauen und Männer in Kirche und Gesellschaft*, BUDAPESZT, s. 239). Praca studyjna nad tym zagadnieniem była kontynuowana w latach 90. (*Report: Consultation on the Ordained Ministry of Women and the Episcopal Ministry*, „LWF Studies" r. 1993, s. 7–19, nr 1–33, tłum. polskie: *Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego – raport*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 218–228, nr 1–33). Wyraz trwałej linii ŚFL w kwestii ordynacji kobiet dało ostatnie Zgromadzenie Ogólne w Windhoek w swoim Posłaniu [*Message/Botschaft*]: „Od 1984 roku ŚFL uznawała zaangażowanie kobiet w ordynowany urząd. Pochwalamy 119 Kościołów członkowskich, które obecnie ordynują wszystkie osoby do tego powołane, mężczyzn i kobiety. Podczas gdy wspólnota Kościołów kontynuuje swoją podróż z tymi, którzy ciągle znajdują się w drodze do tego celu, zachęcamy Kościół członkowski, który zaprzestał ordynowania kobiet, do przygotowania procesu i harmonogramu, aby ponownie rozważyć tę decyzję" (por.: *Message*, WINDHOEK, s. 59n; tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 2017, z. 2 (81), s. 85).

jest ukazywanie eklezjologii *communio* jako niedającej się pogodzić z ograniczeniami ordynacji ze względu na rasę czy płeć [*gender*]. W tej perspektywie odrzucić jego zdaniem należy nie tylko teologiczne, ale również kulturowe uzasadnienia powstrzymywania się od ordynacji kobiet[98].

Brand zakończył wskazaniem, że przyjęte w Budapeszcie „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej" opisało ŚFL jako wyraz wspólnoty Kościołów luterańskich, przy czym zastosowany w nim język sugeruje, że Federacja nie jest tej wspólnoty jedynym wyrazem[99]. Jako przykład alternatywy Brand przywołał propozycję Vilmosa Vajty z opracowania przygotowanego z okazji 35 lat ŚFL, który w kontekście zobowiązania ŚFL do wzajemnej troski o duchowy stan Kościołów członkowskich[100] postulował powołanie kolegialnego luterańskiego episkopatu[101], którego zadania wzorowała na praktyce wizytacyjnej[102], znanej z praktyki XVI-wiecznych Reformatorów[103].

Przeanalizowane wyżej opracowanie Branda skupia się w swojej zasadniczej części na historycznym zarysowaniu koncepcji *koinonii/communio*. Rozpoczął od ukazania nowotestamentowego przekazu o *koinonii* jako udziale w Chrystusie, który buduje *koinonię* między wierzącymi, a więc tymi, którzy przez Chrzest zostali włączeni w Chrystusa i których wspólnota manifestuje się we Wieczerzy Pańskiej. Wspólnota ta zakłada współzależność i solidarność jej członków, ma wymiar eschatologiczny i jest ugruntowana trynitarnie. Związek *communio/koninonii* ze wspólnotą ołtarza został potwierdzony w starożytnym Kościele. Reformacja poszła tym tropem, choć gwarancją wspólnoty był już nie związek z lokalnym biskupem, a przezeń z biskupem Rzymu, ale konsens doktrynalny. Jednocześnie wspólnota ołtarza aż do XIX w. wieku była traktowana jako coś oczywiście istniejącego. Refleksję nad nią pobudziły

[98] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 79n.

[99] Brand zwraca uwagę, że tekst angielski oświadczenia mówi o ŚFL jako o *an expression* a nie *the expression* wspólnoty Kościołów luterańskich (*Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation*, w: *In Christ – Hope for the World. Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation, Budapest, Hungary, July 22-August 5, 1984*, red. C.H. Mau, „LWF Report" t. 19/20: 1986, s. 176). Podobnie tekst niemiecki mówi o *ein Ausdruck* a nie *der Ausdruck* (*Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt., s. 184). Takie sformułowania z perspektywy gramatycznej wskazują, że ŚFL nie jest jedynym czy wyłącznym wyrazem wspólnoty Kościołów luterańskich.

[100] Vajta nawiązywał tutaj do jednego ze statutowych zadań ŚFL, Zob. STATUT^{BUDAPESZT} art. III.2e (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[101] Zob.: V. Vajta, *Im Wandel der Generationen. Lutherische Weltbund 1947–1982*, „LWB-Report" t. 16: 1983, s. 36–38.

[102] Zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 173–178.

[103] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 80–82.

dopiero tendencje unionistyczne i indywidualistyczno-separatystyczne w Europie, a w Stanach Zjednoczonych czy Australii konieczność konkurowania przez luteran z innymi denominacjami. Te tendencje, szczególnie w Ameryce, prowadziły do podkreślenia związku wspólnoty ołtarza ze wspólnotą wyznania. Takie jej rozumienie potwierdził w swoich odpowiedziach na pytania związane z tworzącym się ruchem ekumenicznym bezpośredni poprzednik ŚFL, a więc działający w latach 1923–1947 Światowy Konwent Luterański, który sam siebie postrzegał właśnie jako luterańską wspólnotę wyznania. W podsumowaniu swoich badań poprzedzających analizę kwestii oficjalnego wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL Brand podkreślił, że kluczowe dla rozumienia wspólnoty ambony i ołtarza w perspektywie *communio* nie jest teologiczne porozumienie, ale pytanie o to, w którym momencie istniejąca wspólnota traci integralność. Te rozważania kontynuował w ostatniej, bardziej systematycznej a zarazem postulatywnej części swoich analiz. Zaakcentował w niej, że koncept *communio* jest szerszy i głębszy niż tradycyjnie luterańskie pojmowanie wspólnoty ołtarza i ambony. Definiując zadania Federacji, podkreślił konieczność ugruntowania wspólnoty ołtarza i ambony pośród Kościołów luterańskich w i poza ŚFL. Po drugie wskazał, że konieczne jest odczytywanie CA VII w duchu eklezjologii *communio*, a co za tym idzie – przy zachowaniu ścisłego związku między wspólnotą wyznania a wspólnotą kościelną, należy więc analizować warunki konieczne do jej spełnienia z perspektywy konstytuującego wspólnotę wydarzenia Ewangelii (za CA VII dostępnej w kazaniu i sakramencie), a nie poprawności teologicznej czy kontynuacji historycznych struktur. Zdystansował się tym samym od modelu, który warunkował wspólnotę kościelną szczegółową zgodnością doktrynalną. Postawił także pod znakiem zapytania model wspólnoty oparty na historycznym episkopacie, przy czym tutaj ostrość takiego wniosku została przez Branda złagodzona późniejszymi odniesieniami *communio* do sytuacji ekumenicznej, gdzie postulował intensywne zajęcie się przez luteran rozumieniem posługi *episkopé*[104]. Wśród zadań dla ŚFL wynikających z przyjęcia perspektywy *communio* Brand wskazał także dbałość o inkluzywność urzędu kościelnego oraz nieograniczanie wyrazów wspólnoty między Kościołami luterańskimi tylko do ŚFL.

Drugie z opracowań, jakie wyszły z kręgu badaczy Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu, pojawiło się w 1990 roku i było dziełem zbiorowym. Zatytułowano je „*Communio/Koinonia*. Nowotestamentowo-wczesnochrześcijańskie pojęcie i jego współczesne wykorzystanie i znaczenie

[104] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 84–86. Ten wątek opracowania Branda został zanalizowany niżej, zob. 4.8., s. 340n.

[*Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance/Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung*]"[105]. We wstępie do tego opracowania badacze z Instytutu wskazują, że od mniej więcej dekady na nowo podjęto dyskusję na temat samorozumienia ŚFL. Zgromadzenie w Budapeszcie dostarczyło w jej ramach istotnych wyjaśnień, ale w żadnym razie jej nie zakończyło. Pojawiły się w niej kolejne problemy, które były szczególnie istotne w kontekście planowanych zmian strukturalnych ŚFL, które faktycznie zaszły na zgromadzeniu w Kurytybie[106]. Autorzy stwierdzili, że pojęcie *communio/koinonii* stało w centrum dyskusji od zgromadzenia w Budapeszcie, a omawiane opracowanie miało następujący cel: „To studium znaczenia, historycznego kontekstu i współczesnego zastosowania koncepcji [*communio/koinonii*] zostało zaprezentowane jako wkład Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu do tej dyskusji"[107].

Pierwszy z rozdziałów strasburskiego opracowania odpowiadał na pytanie, czym jest *communio/koinonia*. Autorzy wskazali, że stało się ono przedmiotem intensywnego zainteresowania ze względu na tendencje szukania jedności w chrześcijaństwie zarówno w ramach rodzin wyznaniowych, jak i ponad konfesyjnymi granicami. Podkreślili przy tym, że wymiar organizacyjny był tylko zewnętrzną stroną tego procesu. Istotne dla jego powodzenia było zaś odpowiedzenie na pytanie, co konstytuuje jakość i głębię wspólnego życia chrześcijan. W tym kontekście pojęcie *communio/koinonii* stało się pomocnym pojęciem wiodącym. Idąc dalej, strasburscy badacze podkreślali, że nie jest to nowa koncepcja. Wskazali na jej zakorzenienie w Nowym Testamencie, starożytnym Kościele, a także luterańskiej Reformacji. Szerzej omówili to w drugim z rozdziałów swojego opracowania, zaś w tym miejscu podsumowali, że termin *communio* pełnił kluczową rolę w samorozumieniu eklezjologicznym i pytaniu o jedność z innymi praktycznie we wszystkich rodzin wyznaniowych, a tym samym stał się istotnym terminem dla całego ruchu ekumenicznego[108].

W ostatniej części pierwszego rozdziału teolodzy ze Strasburga odpowiedzieli na pytanie: Co znaczy *communio/koinonia*? Swoją odpowiedź rozpoczęli od wskazania na Kościół jako międzyludzką wspólnotę [*communio*], która jest zakorzeniona w *communio* jej członków z Chrystusem. Ta zaś rodzi się z wiary, która jest budzona przez zwiastowanie Ewangelii i wzmacniana

[105] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt.

[106] Zob. niżej przyp. 175 na s. 158n.

[107] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 5.

[108] Tamże, s. 7n.

sakramentami przyjmowanymi wiarą. Udział w *communio* z Chrystusem implikuje solidarność z innymi członkami tej samej *communio*. Koncepcja *communio* zobowiązuje także do pełnej jej realizacji, co znajduje wyraz we wspólnocie ołtarza i ambony zakładającej wspólnotę wyznań wiary i implikującej wspólnotę urzędu, czy też we wspólnych działaniach i decyzjach wyrosłych ze wspólnej wiary i wyznań. *Communio* z Chrystusem zakłada wspólnotę o zarazem partykularnym i uniwersalnym (przekraczającym granice miejsca i czasu) charakterze, przy czym realizuje się nie poprzez wymuszoną jednolitość, ale w wielości form. Ponadto, jak zauważają autorzy strasburskiego opracowania, wspólnota wierzących nie jest samowystarczalna i skupiona na sobie. Taka *communio* żyje ze wspólnoty z Chrystusem i służy mu jako znak i narzędzie zbawienia świata[109].

Drugi z rozdziałów analizy Instytutu Badań Ekumenicznych rozwijał kwestie nowotestamentowych, starokościelnych i reformacyjnych korzeni *communio*. Wskazano w nim na wielokrotne użycie w Nowym Testamencie pojęcia *koinonii* i jego derywatów. Jego znaczenie przybliżono, rozwijając następujące tezy: „1. *Koinonia* jest udziałem w Chrystusie. […] 2. *Koinonia* manifestuje się przede wszystkim w Chrzcie i świętowaniu Wieczerzy Pańskiej […] 3. *Koinonia* oznacza udział i dzielenie się wzajemnie cierpieniami i radościami […] 4. *Koinonia* jest wyrażana w dzieleniu się tym, co się ma z innymi […] 5. Chrystus stwarza *koinonię* bo jest w społeczności z Ojcem […] 6. *Koinonia* ma wymiar eschatologiczny"[110].

W kolejnej części zajęto się zastosowaniem terminu *koinonia*/*communio* w starożytnym Kościele. Rozpoczęto od stwierdzenia, że był on na początku ekwiwalentem Eucharystii. Następnie wskazano na formułę *communio sanctorum* [wspólnotę/społeczność świętych] znaną m.in. z Apostolskiego Wyznania Wiary, która pierwotnie odnosiła się do wspólnoty w rzeczach świętych, a więc konsekrowanych chlebie i winie. Z czasem zaczęła także oznaczać wspólnotę wierzących ze sobą, która także przekracza granice czasu. Te dwa aspekty ściśle się łączą. Wspólnota wierzących z jednej strony zakorzeniona jest w związku wierzących z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, którego doświadczają w Eucharystii. Z drugiej strony wspólnota Eucharystii nie jest możliwa bez wspólnoty w wierze, a więc zgody co do normatywnego nauczania. Ci, którzy go nie uznają, wyłączają się z *communio*. Te same zależności strasburscy teolodzy przełożyli na poziom międzykościelny, podkreślając, że wspólne świętowanie Eucharystii było zawsze wyrazem istniejącej *communio* w wierze, a nie drogą do jej osiągnięcia. Symbolem takiej

[109] Tamże, s. 8–10.

[110] Tamże, s. 11–13.

communio stawał się biskup – lokalny Kościół, będąc mu podporządkowanym, pozostawał w *communio* całego Kościoła[111].

W ostatniej części rozdziału drugiego zajęto się rozumieniem *communio* w luterańskiej Reformacji. Autorzy wskazywali na oczywistość zastosowania koncepcji *communio* przez Reformatorów, czego wyraz dostrzegli w definicji Kościoła i kryteriów jego jedności w CA VII. Artykuł ten postrzega opisaną przez siebie wspólnotę jako tożsamą z *communio sanctorum*, o której mówi Apostolskie Wyznanie Wiary. Także „Duży katechizm" utożsamia *communio sanctorum* z Kościołem[112]. Dalej zwrócono uwagę, że reformacyjna eklezjologia nie redukuje definicji Kościoła do zgromadzenia jednostek (jako opozycji do hierarchicznej instytucji), ale kładzie nacisk na skupienie wspólnoty wokół *notae ecclesiae*, które przyjęte wiarą niosą zbawienie. To właśnie owa zbawcza wiara jest tym, co jednoczy wierzących w Chrystusie. Zdaniem strasburskich teologów wynika z tego teza: „Kościół jako społeczność ludzka opiera się wyłącznie na wspólnocie wiary z Chrystusem"[113]. Kościół jest więc duchową wspólnotą wierzących, ale jednocześnie może być widziany i doświadczany w zwiastowaniu Słowa Bożego i udzielaniu sakramentów[114]. Na poziomie międzyzborowym i międzykościelnym ta widzialna wspólnota znajduje swój wyraz w tym, co później nazwano wspólnotą ołtarza i ambony. Ta wspólnota zawierała w reformacyjnym pojmowaniu wspólnotę urzędu, któremu powierzono zwiastowanie Słowa Bożego w kazaniu i sakramencie oraz dano za zadanie ochronę i podtrzymywanie wspólnoty[115]. Urząd ten pełniony przez pastora lub biskupa ma prawo wyłączać i ponownie włączać do wspólnoty[116].

[111] Tamże, s. 13n.

[112] Zob. DK, *Trzeci artykuł*, BSELK, s. 1060–1062 (KWKL, s. 99n).

[113] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 15. W tym kontekście autorzy przywołują następujący cytat Lutra: „«mieć społeczność» rozumie się na ogół mieć z kimś do czynienia. Lecz tutaj […] powinno znaczyć, że wielu używa, korzysta lub uczestniczy w jednej wspólnej rzeczy" (WA 25, 493, tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 186n).

[114] Odwołano się tu do Lutrowego określenia Kościoła mianem wewnętrznej, duchowej, niewidzialnej wspólnoty w sercu z „Kazania o ekskomunice" z 1519 r. (WA 6, 64), wskazując jednocześnie na opis Kościoła zawarty w „Obronie Wyznania augsburskiego", która stwierdza: „Atoli Kościół nie jest tylko wspólnotą rzeczy zewnętrznych albo obrzędów, jak inne instytucje polityczne, lecz w zasadzie jest wspólnotą wiary i Ducha Świętego w sercach, wspólnotą, która jednak ma zewnętrzne znamiona […] Nie oddajemy się też mrzonkom o jakimś idealnym państwie platońskim, jak to niektórzy w bezbożny sposób sobie pokpiwają, lecz mówimy, że Kościół istnieje, a są nim mianowicie prawdziwie wierzący i sprawiedliwi, rozproszeni po całym świecie" (*Obrona Wyznania augsburskiego*, art. VII i VIII, 5.20, BSELK-QM1, s. 492.494; KWKL, s. 226.228).

[115] Por.: „Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów" (CA V, BSELK, s. 101; KWKL, s. 144).

[116] Por.: „Zatem według Ewangelii lub – jak mawiają – według prawa Bożego, mają biskupi jako

Ze względu na to, że zbawiającą wiarę budzi jedynie czyste zwiastowanie Ewangelii i zgodne z nią udzielanie sakramentów, taka wspólnota zakłada, za CA VII, zgodę co do właściwego rozumienia Ewangelii. W czasach Reformacji przyjmowała ona formę zgody co do konkretnego wyznania wiary. Taka wspólnota wyznań wiary (wspólnota wyznająca) także została uznana za widzialny wyraz wspólnoty Kościołów. Ostatnim z poruszonych wątków reformacyjnych było wskazanie, że wspólnota chrześcijan pomiędzy sobą zakorzeniona w Chrystusie jest wspólnotą wzajemnego zobowiązania i współudziału[117]. To prowadziło do następującej konkluzji: „Dlatego etyczne i społeczne działanie dla dobra bliźniego jest także wyrazem i realizacją wspólnoty"[118].

Ostatni, trzeci rozdział omawianego opracowania skupiał się na znaczeniu pojęcia *communio* we współczesnym kontekście ekumenicznym. Autorzy przyglądają się, jak funkcjonuje ono w ramach rodzin wyznaniowych (w rzymskim katolicyzmie, prawosławiu, anglikanizmie, Kościołach reformowanych oraz luteranizmie), a także w dialogach ekumenicznych[119]. Poniżej zajmiemy się ich analizami dotyczącymi luteranizmu, gdyż to właśnie one wpisują się w analizowaną debatę na forum ŚFL.

Prezentację znaczenia *communio* w luteranizmie strasburscy teolodzy rozpoczęli od wskazania, że od drugiej połowy XIX wzrastała wśród luteran świadomość najpierw ich wewnątrzluterańskiej, a później także szerszej, ekumenicznej wspólnoty. Od powstania ŚFL koncepcja wspólnoty kościelnej odgrywała coraz bardziej znaczącą rolę, a to przyniosło zastosowanie na nowo terminów *koinonia* i *communio*. Wskazano, że podstawą tych dyskusji o wspólnocie były trzy zasadnicze i powszechnie podzielane przekonania o rodowodzie reformacyjnym: „Po pierwsze wspólnota między Kościołami

biskupi, czyli jako ci, którym powierzono posługiwanie słowem i sakramentami, odpuszczać grzechy, odrzucać naukę niezgodną z Ewangelią i wyłączać ze społeczności Kościoła bezbożników, których bezbożność jest jawna, bez użycia siły ludzkiej, lecz słowem" (CA XXVIII, BSELK, s. 195; KWKL, s. 160); „Ewangelia bowiem daje tym, którzy stoją na czele Kościołów, polecenie nauczania Ewangelii, odpuszczania grzechów, zawiadywania sakramentami, a oprócz tego orzecznictwo, mianowicie polecenie wyłączania ze społeczności tych, których przestępstwa są znane, i ponownego udzielania absolucji tym, którzy chcą się upamiętać. A przyznają to wszyscy, także i przeciwnicy nasi, że ta władza jest z prawa Bożego wspólna wszystkim, którzy stoją na czele Kościoła, czy zwą się pasterzami, czy starszymi, czy biskupami" (Traktat, nr 60n, BSELK, s. 822.824; KWKL, s. 366).

[117] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 15n.

[118] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 15. Tutaj przywołano „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie ciała i krwi Chrystusa i o bractwach": „wspólnota ta jest dwojaka. Po pierwsze, że korzystamy z Chrystusa i wszystkich świętych, po drugie, że wszystkim chrześcijanom pozwalamy korzystać z tego, co nasze, na tyle, na ile i my i oni jesteśmy w stanie" (WA 2, 754).

[119] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 17–25.

musi być wspólnotą wyznań wiary […] Po drugie wspólnota w zwiastowaniu i sakramentach jest istotowa dla wspólnoty między Kościołami […] Po trzecie wspólnota między Kościołami nie wymaga jednolitości w zakresie wyłącznie ludzkich struktur Kościoła, form nabożeństwa albo praktyk kościelnych, ale wzywa do wolności i uzasadnionej różnorodności w tych obszarach"[120]. W kontekście pierwszego i drugiego ze stwierdzeń wskazano na wagę wspólnej pracy misyjnej i diakonijnej, nie zmienia to jednak faktu, że dla jedności Kościoła kluczowa i wystarczająca jest wspólnota wyznaniowa odwołująca się do Biblii i luterańskich wyznań wiary. To one stały się podstawą jedności wewnątrzluterańskiej, choć realizuje się ona także w innych aspektach. Jednocześnie stwierdzono, że brak wspólnoty ołtarza i ambony w sytuacji posiadania wspólnych wyznań, który czasem zachodzi z powodu teologicznych różnic czy powodów pozateologicznych, należy uznać za „nienormalny lub nie do zaakceptowania"[121]. Zaznaczono również, że konsensus co do wyznawanej wiary jest istotowy także we wspólnocie z innymi wyznaniami. W odniesieniu do trzeciego ze stwierdzeń podkreślono, że w ramach luterańskiej wspólnoty istnieje różnorodność co do ustroju Kościoła, tradycji liturgicznych, prądów teologicznych czy form pobożności[122].

Strasburscy teolodzy uzupełnili swoją prezentację znaczenia *communio* dla luteranizmu prezentacją pytań, które były przedmiotem debaty, przy zachowaniu podstawowych przekonań, które zostały omówione wyżej: „[1.] Czy «wspólnota wyznań wiary» wymaga akceptacji tego samego tekstu wyznaniowego? […] [2.] Czy wspólne wyznanie Kościołów członkowskich ŚFL dopuszcza, a nawet żąda wspólnej deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony? […] [3.] W jakich formach wspólnego życia wyraża się i realizuje wspólnota? […] [4.] Jakiego rodzaju wspólne działania i decyzje luterańska wspólnota musi być zdolna podjąć, szczególnie poprzez ŚFL jako swój instrument i wyraz?"[123]. Zdaniem autorów opracowania odpowiedź na pierwsze z pytań brzmi „nie"[124]. Powołali się przy tym na przykład przyjęcia do ŚFL Kościoła z Indonezji[125], mimo braku uznania przez niego tekstu „Wyznania augsburskiego"[126], a także

[120] Tamże, s. 20n.

[121] Tamże, s. 21.

[122] Tamże, s. 20n.

[123] Tamże, s. 21n.

[124] Tamże, s. 21 oraz s. 28, przyp. 39.

[125] Chodzi o Chrześcijańsko-Protestancki Kościół Batak w Indonezji [*The Batak Protestant Christian Church/Protestantische Christliche Batakkirche*].]. Na temat jego podstaw doktrynalnych i okoliczności przyjęcia do ŚFL zob. wyżej s. 94, przyp. 246.

[126] Przywołano tutaj: *Erklärung zur Haltung des LWB gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen*, EVIAN,

na podpisanie przez większość europejskich Kościołów luterańskich „Konkordii Leuenberskiej”[127], która stała się podstawą do wejścia przez nie do wspólnoty ołtarza i ambony z Kościołami innych tradycji[128]. Odpowiedź na drugie z pytań w oparciu o przyjęte na zgromadzeniu w Budapeszcie „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej”[129] oraz przyjęte zmiany statutowe[130] brzmi „tak”. Także w odpowiedzi na trzecie z pytań powołano się na budapesztańskie „Oświadczenie na temat samorozumienia…” wskazując, że obok wspólnoty ołtarza i ambony przewidywało ono widzialne wyrazy wspólnoty we wspólnym świadectwie i służbie, wypełnianiu zadania misyjnego, czy też otwartości na ekumeniczną współpracę, dialog i wspólnotę. Postrzegało ono wspólnotę jako coś zobowiązującego[131]. W odpowiedzi na ostatnie z pytań wskazano, że Statut ŚFL ciągle definiował ŚFL jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów”[132]. To nasuwało pytanie, czy takie ujęcie jest wystarczające. Co więcej, pozostawało pytanie, czy Federacja, będąc tylko dobrowolnym stowarzyszeniem, mogła zawiesić w Budapeszcie swoje Kościoły członkowskie ze względu na ich praktykowanie apartheidu[133]. Dalej wskazano, że od założenia ŚFL podejmowano wspólne działania i decyzje, inaczej nie byłoby możliwe realizowanie założonego w art. III Statutu celu, jakim było wspólne świadectwo i służba[134]. Jednocześnie wskazano, że problemem pozostają decyzje i działania o charakterze wiążącym dla całej wspólnoty i jej Kościołów członkowskich. Pytanie o warunki i sposób podejmowania takich wiążących decyzji i działań zdaniem autorów strasburskiego opracowania wymagało jeszcze wyjaśnienia. Wskazali przy tym, że pojęcie *communio* nie dostarcza na te pytania wiążących odpowiedzi, ale zawiera w sobie przekonanie o konieczności wspólnego i wiążącego podejmowania decyzji w zakresie, który jest konieczny dla życia we wspólnocie[135]. Kończąc rozważania o znaczeniu *communio* dla luteranizmu, autorzy wskazali jego

s. 198n.

[127] *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie…*, dz. cyt. Wybór polskiej literatury przedmiotu na temat tego dokumentu zob. przyp. 89 na s. 139.

[128] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 28, przyp. 39.

[129] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

[130] Zob. wyżej 2.8., s. 106.

[131] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 21n.

[132] STATUT^{BUDAPESZT} art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[133] Zob. niżej 5.1.6., s. 470–473.

[134] STATUT^{BUDAPESZT} art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[135] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 22.

relewancję dla ekumenicznego zaangażowania ŚFL[136].

Zaprezentowane opracowanie Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu „*Communio/Koinonia*. Nowotestamentowo-wczesnochrześcijańskie pojęcie i jego współczesne wykorzystanie i znaczenie" dowodzi, podobnie jak wcześniej analizowane opracowanie Eugene L. Branda „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony"[137], że debata dotycząca samorozumienia Federacji, tocząca się na forum ŚFL po zgromadzeniu w Budapeszcie, zawierała w sobie istotny komponent *stricte* teologicznej refleksji. Autorzy strasburskiego opracowania we wstępie stwierdzili, że ich analizę należy traktować jako podsumowanie i rozszerzenie opracowania Branda[138]. Należy w tym kontekście zauważyć, że o ile Brand skupił się na wymiarze historycznym, czym dał podstawę do ustaleń w „*Communio/Koinonia*. Nowotestamentowo-wczesnochrześcijańskie…", to autorzy tego ostatniego przyjęli perspektywę bardziej systematyczną. Jednocześnie w ich ustaleniach da się zauważyć zasadniczy wniosek Branda, który wzywał, by w kontekście refleksji nad wspólnotą ołtarza i ambony jako wspólnotą wyznania w jej nierozerwalnym związku ze wspólnotą kościelną postrzeganą przez pryzmat eklezjologii *communio* pamiętać że „«Wydarzenie Ewangelii» jest tym, co jest centralne i konstytutywne dla Kościoła, a nie teologiczna poprawność czy historyczne struktury"[139]. Podejście, które w tym cytacie podsumował Brand, widać choćby w rozstrzygnięciach pytań postawionych w części trzeciej poświęconej luterańskiemu rozumieniu *communio*.

Podsumowując strasburskie opracowanie, należy także wskazać, że z jednej strony czerpało ono z utartego kanonu odniesień reformacyjnych, a więc CA VII, poszerzając go o różnorodne wypowiedzi Marcina Lutra. Z drugiej starało się tę refleksję umieścić w szerszej perspektywie rozumienia pojęcia *communio/koinonii*. Oprócz pokazania, jak wykłada się je na gruncie luterańskim przez pryzmat CA VII, starano się sięgnąć także do jego nowotestamentowych i starokościelnych korzeni, by poszerzyć zakres jego rozumienia. Wskazano także na jego relewancję ekumeniczną oraz wskazano, jak bieżąca dyskusja w ŚFL przyczyniła się do rozstrzygnięć co do jego różnorodnych praktycznych implikacji, głównie dotyczących luterańskiej wspólnoty kościelnej. W ramach tego ostatniego zagadnienia strasburscy teologowie zidentyfikowali chyba najtrudniejsze pytanie towarzyszące implementacji koncepcji *communio* na gruncie ŚFL, a mianowicie to dotyczące obowiązywalności dla całej wspólnoty

[136] Tamże. Na ten temat zobacz niżej: 4.8., s. 342–346.

[137] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt.

[138] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 5n.

[139] Tamże, s. 78.

i jej poszczególnych Kościołów członkowskich decyzji podejmowanych przez kościelną wspólnotę luterańską, której wyrazem i instrumentem jest ŚFL.

Podsumowanie

Omawiany okres pokazał, że ŚFL konsekwentnie podążała drogą wyznaczoną przez zgromadzenie w Budapeszcie. Doszło to do głosu zarówno w momencie, kiedy były potrzebne praktyczne rozstrzygnięcia co do stosowania zmienionego w Budapeszcie Statutu w kontekście potencjalnego przyjęcia nowych członków, jak i w dyskusji na forach zarządzających ciał Federacji, w którą duży wkład wnieśli Carl H. Mau i Gunnar Stålsett, pełniący w tym okresie kolejno funkcję sekretarza generalnego ŚFL. Ponadto dyskusja na poziomie Komitetu Wykonawczego znalazła swoje odzwierciedlenie w podjęciu wysiłku teologicznego celem lepszego zrozumienia pojęcia *communio* i jego szerokich implikacji dla bycia wspólnotą w ramach ŚFL. Tym bowiem były obszernie omówione wyżej opracowania Eugene L. Branda i Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu, w których po raz pierwszy podjęto próbę możliwie całościowego opisania rozumienia pojęcia *communio* z luterańskiej perspektywy. Pozwoliło to nie tylko sięgnąć do stale obecnej w dyskusji perspektywy CA VII, ale także poszukiwać inspiracji w treściach nowotestamentowych, starokościelnych oraz bieżącym rozwoju dyskusji w ramach ŚFL i na forum ekumenicznym. Tak szeroko zakrojona refleksja pozwoliła uwypuklić te aspekty wspólnoty kościelnej, które nie sprowadzały się do kryteriów jedności – *notae ecclesiae* – z CA VII. Ta linia teologicznego myślenia współgrała z dyskusją toczoną w ciałach zarządzających ŚFL, gdzie dostrzeżono konieczność, by nie ograniczać postrzegania Federacji jako wspólnoty jedynie do *communio in sacris*, ale wskazywano również na inne elementy współżycia Kościołów luterańskich. Należy przy tym zaznaczyć, że to poszerzenie perspektywy nie miało na celu pomniejszenia znaczenia zakorzenionego w CA VII rozumienia *communio* jako wspólnoty w Słowie i sakramencie, wyrażonej poprzez wspólnotę ołtarza i ambony. Chciano w ten sposób jedynie wskazać, że tak ugruntowana wspólnota ma szerokie implikacje dla całości życia swoich członków.

W tym kontekście, podobnie jak w przypadku całej debaty nad wprowadzeniem wspólnoty ołtarza i ambony przed zgromadzeniem w Budapeszcie, należy stwierdzić, że treść CA VII nadal pozostawała istotnym punktem odniesienia. Jednocześnie należy zauważyć, że w obszarze zainteresowania ŚFL pojawił się po raz kolejny problem, który był jądrem diagnozy Petera Brunnera sformułowanej w trakcie „Wielkiej debaty”[140]. Wskazywał on na sprzeczność

[140] Zob. wyżej 2.3., s. 51–53.

zapisów statutowych, które z jednej strony domagały się wspólnoty ołtarza i ambony w Federacji, a z drugiej określały ją jako „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów". Spełnienie postulatu Brunnera w Budapeszcie tylko pogłębiło sprzeczność statutową i spowodowało konieczność zasadniczej reformy tego dokumentu, która stała się przedmiotem prac kolejnego Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie.

Innym problemem, który udało się w tym okresie zidentyfikować, było pytanie o zakres obowiązywalności decyzji podejmowanych przez ŚFL dla niej samej jako całości oraz dla poszczególnych jej Kościołów członkowskich. Wagę, kluczowość i aktualność pytania o autonomię Kościołów członkowskich w kontekście ich odpowiedzialności wobec wspólnoty ŚFL potwierdza fakt, że było ono motywem przewodnim dyskusji nad samorozumieniem ponad 20 lat później, a więc w okresie między zgromadzeniami w Stuttgarcie i Windhoek[141].

3.3. Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie (1990)

Debata z lat osiemdziesiątych wskazała, że implikacje samorozumienia ŚFL jako wspólnoty – *communio – koinonii* sięgają poza wynikające z CA VII[142] *communio in sacris*, a więc poza wspólnotę ołtarza i ambony. Jej konkluzje znalazły swoje odzwierciedlenie w debacie, dokumentach oraz statutowych reformach Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie. Poniżej kolejno omówione zostaną: dyskusja w trakcie Zgromadzenia, rozumienie ŚFL jako *communio* opisane w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego [*The Assembly Message/ Botschaft der Vollversammlung*]" oraz związane z nim zmiany odnośnie do samorozumienia ŚFL wprowadzone wraz z całościową reformą Statutu.

Analizę odniesień do rozumienia *communio* i jej roli w ŚFL należy w przypadku zgromadzenia w Kurytybie rozpocząć od wystąpienia osoby, która wniosła znaczący wkład w dyskusję w okresie poprzedzającym zgromadzenia, a więc od sprawozdania sekretarza generalnego ŚFL Gunnara Stålsetta[143]. Omówienie kwestii *communio* rozpoczął od przywołania najważniejszych w tym kontekście dokumentów przyjętych w Budapeszcie: „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej" oraz „Oświadczenie na temat «celu jedności»"[144], a także zmian statutowych, które

[141] Zob. niżej 3.8., s. 216–254.

[142] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[143] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, art. cyt.; K. Załęski, *Gunnar Staalset…*, art. cyt.

[144] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n); *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

wprowadziły do artykułu III[145] zapis o wspólnocie ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi Federacji. Zauważył przy tym, że decyzje z Budapesztu po raz kolejny postawiły pytanie o eklezjalny status ŚFL. Jednocześnie zwrócił przy tym uwagę na rolę koncepcji *communio* dla odpowiedzi na to pytanie[146].

W swoim wystąpieniu Stålsett w pierwszym rzędzie wskazał na praktyczne zastosowanie koncepcji *communio* w wysiłkach sztabu ŚFL, by określała ona prace Federacji na wszystkich płaszczyznach. W dalszej części, korzystając m. in. z wyników badań opublikowanych przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu[147], zauważył, że w debacie na temat eklezjalnej istoty ŚFL doszło do recepcji koncepcji wspólnoty, która odnosi się do biblijnej nauki o *koinonii* i wspólnotowego języka starożytnego Kościoła[148], które mają swój wyraz w Apostolskim Wyznaniu Wiary i „Wyznaniu augsburskim". Stålsett podkreśla również sakramentalny rys *koinonii* – jej najwyższym i najbardziej skoncentrowanym wyrazem jest wspólne świętowanie Wieczerzy Pańskiej[149].

Idąc dalej, Stålsett podkreślił, że luteranizm wypracował typową dla siebie krótką formułę opisującą pozostawanie we wspólnocie: wspólnota ołtarza i ambony wraz ze wzajemnym uznaniem urzędu. Uznanie luterańskiej wspólnoty oznacza osiągnięcie punktu, w którym na gruncie wspólnego stosunku względem wyznania uznaje się w pełni wszystkie pozostałe Kościoły luterańskie. W tym wyznaniu centralne miejsce zajmuje Pismo Święte, ekumeniczne symbole wiary oraz klasyczne luterańskie księgi wyznaniowe. Są one określone w Statucie jako podstawa doktrynalna, której przyjęcie warunkuje członkostwo w ŚFL[150].

Stålsett wymienił także cztery faktory, na których oparte zostały dokumenty Budapesztu określające ŚFL jako *communio*. Są to: po pierwsze – teologiczno-biblijna dyskusja, po drugie – rosnąca percepcja wspólnoty, po trzecie – ekumeniczny dialog z innymi ogólnoświatowymi wspólnotami i po czwarte – pytanie o integralność konfesyjną, które pojawiło się w związku z problemem apartheidu i *status confessionis* w Dar es Salaam, a w Budapeszcie

[145] Zob.: STATUT$^{\text{BUDAPESZT}}$, art. III.1 ; STATUT$^{\text{DAR ES SALAAM}}$, art. III.1; ta ostatnia wersja jest zasadniczo zbieżna ze: STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. III.3 (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640).

[146] G. Stålsett, *Ansprache des Generalsekretärs: Von Budapest nach Curitiba*, KURYTYBA, s. 28.

[147] Zob.: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., a także: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 13–20. Oba opracowania zostały omówione wyżej, zob. 3.2.. s. 128–148.

[148] Dalsze rozwinięcie tej problematyki nastąpiło w projekcie studyjnym „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]", zob. niżej 3.5., s. 168–175.

[149] G. Stålsett, *Ansprache des Generalsekretärs: Von Budapest nach Curitiba*, dz. cyt., s. 28.

[150] Tamże.

pociągnęło za sobą decyzję o zawieszeniu Kościołów członkowskich z Republiki Południowej Afryki[151].

W dalszej części swojego przemówienia Stålsett omawiał działania na rzecz inkluzyjnego charakteru pracy ŚFL. Zwracał przy tym uwagę, że wynikają one z inkluzyjnego charakteru wspólnoty. Natomiast w kontekście misyjnego zadania Kościoła podkreślał, że nie może on żyć sam z siebie. Przez cały czas swojego istnienia jest zależny od Słowa i sakramentu, nauki i kazania oraz wspólnego sprawowania Wieczerzy Pańskiej oraz pouczenia Ducha Świętego a także przebaczenia grzesznych czynów i zaniedbań[152].

W powyżej omówionym wystąpieniu Stålsett dokonał podsumowania dotychczasowej refleksji nad *communio* w ramach ŚFL, która była dla niego niewątpliwą kontynuacją wcześniejszych debat na temat wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony. Wynikało to z faktu, że jego zdaniem właśnie ta formuła w specyficznie luterański sposób opisuje bycie we wspólnocie. Wskazał przy tym, idąc za przedstawionymi przed zgromadzeniem analizami Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu[153], na biblijne, starokościelne i reformacyjne źródła tego terminu. Poszerzył tym samym, po raz pierwszy na forum Zgromadzenia Ogólnego, zakres odniesień refleksji nad samorozumieniem ŚFL, która dotychczas skupiała się na myśli reformacyjnej na temat jedności Kościoła/Kościołów wyrażonej przede wszystkim w CA VII. Zwracał przy tym uwagę na szersze implikacje koncepcji *communio* dla życia ŚFL, przy czym ponownie, jak w okresie przed Kurytybą, nie tracił z oczu fundamentu wspólnoty, który skupia się na wspólnocie w Słowie i sakramencie, zgodnie z reformacyjnym wyznaniami, w tym szczególnie CA VII, które był podstawowym odniesieniem dotychczasowej debaty. Wieczerza Pańska zyskała tutaj szczególny status najwyższego i najbardziej skoncentrowanego wyrazu wspólnoty.

Kwestia ŚFL jako wspólnoty pojawiła się również w referacie Manasa Buthelezziego wprowadzającym do prac Sekcji I zgromadzenia, która obradowała pod hasłem „Słyszałem krzyk mojego ludu… o życie we wspólnocie [*I Have Heard the Cry of My People… for life in communion/Ich habe das Schreien meiner Volkes gehört… nach Leben in Gemeinschaft*]". Buthelezzi skupił się na teologicznym rozumieniu wspólnoty, zwracając uwagę na towarzyszące mu

[151] Tamże, s. 28–32; na temat kwestii stosunku ŚFL do apartheidu zob. niżej 5.1., s. 418–478, por.: *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, DAR ES SALAAM[DE], s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n); *Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, BUDAPESZT, s. 186–188.

[152] G. Stålsett, *Ansprache des Generalsekretärs: Von Budapest nach Curitiba*, dz. cyt., s. 28n.32.

[153] Zob.: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., a także: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 13–20. Oba opracowania zostały omówione wyżej, zob. 3.2.. s. 128–148.

problemy. Pierwszy z nich to samookreślenie się luterańskiej wspólnoty, która określa się poprzez przymiotnik „luterański [*lutheran/lutherisch*]". Odwołuje się więc do Lutra, który sprzeciwiał się jednak takiemu samookreślaniu się przez jego spadkobierców[154]. Nazwa ta jednak zyskała popularność ze względu na historyczną konieczność i tożsamość konfesyjną[155].

Kolejny problem wskazany przez Buthelezziego związany był z niedoborami wypowiedzi Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie odnośnie do koncepcji *communio*. Budapeszt wrócił do tradycyjnej koncepcji wspólnoty na określenie samorozumienia ŚFL, jednak nie znalazło to odzwierciedlenia w zmianach statutowych, gdyż przyjęte poprawki nie uwzględniały żadnej wypowiedzi, że ŚFL jest teologiczną konsekwencją ogólnoświatowej wspólnoty luterańskiej, a jednocześnie pozostawiono w artykule III.1 stwierdzenie o ŚFL jako „dobrowolnym stowarzyszeniu Kościołów luterańskich"[156].

Buthelezzi zauważa także, że „Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej" utrzymało pojęcie „federacji [*Federation/Bund*]", jednocześnie w swojej treści mówiąc o niej jako o „wspólnocie Kościołów [*communion of churches/Kirchengemeinschaft*]" odzwierciedlające poprzednie etapy rozwojowe samoświadomości ŚFL. Tym samym prawny termin „federacja", mający na celu podkreślenie autonomii Kościołów członkowskich, łączy się z terminem „wspólnota" – *koinonia*, który ma charakter biblijno-teologiczny, a który określa ścisłe, organiczne stosunki, charakteryzujące się wzajemnym udziałem i zapośredniczeniem darów życia, tak jak ma to miejsce między członkami jednego ciała (por. 1 J 1,3). Buthelezzi podkreślał w tym kontekście również, że oświadczenie z Budapesztu mówiło o wspólnocie ołtarza i ambony jako wyrazie wspólnoty kościelnej, a także że ta luterańska wspólnota kościelna jest wyrazem jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła[157].

W związku z powyższym Buthelezzi postawił postulat o wyciągnięcie pełnych konsekwencji z takiego ujęcia samorozumienia ŚFL także odnośnie do nazwy organizacji. Zauważa przy tym, że obecne sformułowanie „Światowa Federacja Luterańska [*Lutheran World Federation/Lutherischer Weltbund*]" zawiera elementy konfesyjne („luterańska [*lutheran/lutherisch*]), geograficzne

[154] Por.: „Po pierwsze proszę, żeby przemilczano moje nazwisko i nazywano się nie luteranami, ale chrześcijanami. Czym jest Luter? Bądź co bądź nauka nie jest moja. Nie byłem także za nikogo ukrzyżowany […] Jak więc ja – biedny, śmierdzący wór na robale – doszedłem do tego, że moim okropnym imieniem powinno się nazywać dzieci Chrystusa" (WA 8, 685).

[155] M. Buthelezzi, *…nach Leben in Gemeinschaft*, KURYTYBA, s. 58.

[156] Tamże, s. 58n; por. STATUT[BUDAPESZT], art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[157] M. Buthelezzi, *…nach Leben in Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 58n; por.: *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt., s. 184n . (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

(„światowa [*World/Welt-*]") i odnoszące się do sposobu zrzeszania („federacja [*Federation/Bund*]"), przy czym ten ostatni element zwykle nie występuje w nazwach Kościołów. Buthelezzi zatem proponował, by przyjąć nazwę „Światowa Wspólnota Luterańska [*Lutheran World Communion/Lutherische Weltgemeinschaft*]", która w bardziej adekwatny sposób będzie oddawać poziom, na jakim są związani ze sobą jej członkowie[158].

W dalszej części swojego referatu Buthelezzi zarysował szeroki zakres zagadnień, do których we wspólnotowym życiu odnosi się koncepcja *communio*. Są to: posiadanie, rasa, władza, charyzmaty, stosunki ekumeniczne. Natomiast w podsumowaniu odwołał się do powiązania wspólnoty z krzyżem Chrystusa oraz do konieczności, by jej członkowie nie tylko czerpali ze skarbów krzyża, ale też byli gotowi przyjąć krzyż jako styl życia. Oznacza to także gotowość rezygnowania z absolutyzacji własnej wolności. Ta rezygnacja jest jednocześnie próbą życia autentyczną wolnością, która jest w stanie podejmować samoograniczające ją decyzje, tak by możliwe było życie we wspólnocie, uwzględniające konieczność podejmowania konkretnych zobowiązań wobec innych. Granica tego samoograniczenia leży w przykładzie Chrystusa, który poniżył samego siebie aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,7n)[159].

Buthelezzi kontynuował zatem linie myślenia o *communio* zarysowane w Budapeszcie oraz, szczególnie, w trakcie prac po tym zgromadzeniu. Kładł przy tym szczególny nacisk na fakt, że decyzje Budapesztu odnośnie do Statutu pogłębiły sprzeczności między zapisami statutowymi a samorozumieniem Federacji wyrażonym w oświadczeniach przyjętych na tym zgromadzeniu. Przy czym w swojej refleksji wyciąga także dalsze konsekwencje dla samej nazwy organizacji, postulując rezygnację z terminu „federacja" na rzecz „wspólnoty". Poniekąd odpowiedział tym na pytania Stålsetta zadane w 1987 w Genewie, dotyczące adekwatności terminu „federacja" dla opisania ŚFL jako wyrazu wspólnoty luterańskiej. Buthelezzi, podobnie jak miało to już miejsce w toku prac poprzedniego okresu i w powyższym wystąpieniu Stålsetta, zachował wspólnotę ołtarza i ambony jako fundament myślenia o wspólnocie przy jednoczesnym wskazaniu, że ma ona szerokie implikacje dla wszystkich aspektów życia ŚFL.

W kolejnym referacie Sekcji I Prasanna K. Samuel opisała wspólnotę, zwracając uwagę, że *koinonia* to nie tylko koncepcja wspólnoty kościelnej, ale także partnerstwo międzyludzkie. Jednocześnie wspólnota kościelna

[158] M. Buthelezzi, *…nach Leben in Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 59n. W kontekście całości prac zgromadzenia Kjell Nordstokke widział w tym postulacie Buthelezziego wyraz poparcia dla zmian w samorozumieniu Federacji i jej strukturze, jakie wypracowano w dyskusji pod Zgromadzeniu w Budapeszcie (zob. wyżej 3.2., s. 127n) – zob.: K. Nordstokke, *The Ecclesiological Self-Understanding…*, art. cyt., s. 486n.

[159] Tamże, s. 60–67.

rozumiejąca siebie jako *communio* jest otwartą wspólnotą, skierowaną na zewnątrz, dążącą do tego, by objąć sobą wszystkich ludzi i całe stworzenie. Zatem nie mogą w niej występować ekskluzywne warunki uczestnictwa czy też światowe wzorce akceptacji, które traktują drugiego człowieka z perspektywy posiadanej potęgi, jego rasy czy też płci, a nie jako człowieka należącego do Bożego stworzenia. Samuel postawiła luterańskiej wspólnocie krytyczne pytanie, czy spełnia ona te warunki. Jednocześnie wskazywała, podobnie jak Buthelezzi, że właśnie pojęcie „wspólnoty" lepiej niż „federacja" oddawało charakter jej wspólnego życia. Nie szła jednak tak daleko jak Buthelezzi i nie formułowała postulatu zmiany nazwy ŚFL[160].

Samuel podkreślała, że wspólnota luterańska żyje w jedności wiary, zwiastowaniu jednej Ewangelii i we wspólnocie ołtarza i ambony. Kościoły luterańskie działają jako wspólnota, czego przykładem jest ich ekumeniczne zaangażowanie czy też działania w obliczu problemu apartheidu. Działania te to wyraz wspólnoty – odważne wyznanie, że Kościoły luterańskie taką wspólnotę stanowią, a jej realność jest rozpoznawana jako posiadająca coraz większe znaczenie. Podkreślała także, że życie we wspólnocie zakłada zniesienie wszelkich podziałów, co jednak nie udaje się w pełni osiągnąć. Dlatego istnieje rozziew między wspólnotą jako koncepcją a tym, jak ta koncepcja jest realizowana w praktyce. Zwracała przy tym uwagę, że obowiązkiem Kościołów jako wspólnot jest odzwierciedlanie Bożych zamiarów względem tych, którzy cierpią w tym świecie ucisk. Niestety w praktyce często Kościoły sprzeniewierzają się tym obowiązkom[161].

Powyższe wnioski Samuel podsumowała odwołaniem do obrazu Jezusa Chrystusa związanego z Wieczerzą Pańską. Chrystus przyszedł na świat jako chleb przełamany za człowieka i krew za niego przelana. Życie zmienione przez wspólnotę powinno pozwalać rozpoznawać dalsze konteksty przełamania, tak by nadać znaczenie konkretnym zakresom życia w niej. W tym miejscu, podobnie jak Buthelezzi, Samuel omówiła szerokie spektrum zagadnień życia wspólnoty, na które powinna mieć wpływ koncepcja *communio*. Wśród nich znalazły się stosunki mężczyzn i kobiet, rasowe, między biednymi a bogatymi, na linii północ-południe, między krajami uprzemysłowionymi a rozwijającymi się oraz sytuacja grup znajdujących się na społecznym marginesie. Zadaniem Kościoła jest znoszenie ograniczeń, które niszczą wspólnotę. W tych wysiłkach wspólnota nie jest skazana na siebie, ale towarzyszy jej stale obecność Chrystusa oraz Duch Święty ze swoim dziełem. Duch Święty obdarza wspólnotę między innymi solidarnością – Bożym darem dla *koinonii*

[160] P.K. Samuel, *...nach Leben in Gemeinschaft*, KURYTYBA, s. 70.

[161] Tamże.

tych, którzy należą do ciała Chrystusa, tak by miała ona swój wyraz w sposób widzialny i rozległy[162].

Samuel kontynuowała zatem w swoim wystąpieniu zasadnicze elementy obserwowane w poprzednich wystąpieniach, czy też w pracach po Budapeszcie. Akcent jej wystąpienia położony był na szerokich implikacjach *communio* dla praktyki życia, szczególnie w zakresie jej inkluzyjnego nastawienia. Przy czym ponownie punktem wyjścia była wspólnota Słowa i sakramentu, a sama Wieczerza Pańska stała się obrazem, który pozwala unaocznić konieczność przyjęcia inkluzyjnego nastawienia we wspólnocie. Samuel zgadzała się również z Buthelezzim odnośnie do nieadekwatności pojęcia „federacja" dla opisania ŚFL. Podjęta w referatach szeroka koncepcja implikacji rozumienia *communio*, która kontynuowała rozwój zauważalny już w pracach po zgromadzeniu w Budapeszcie, znalazła swoje odzwierciedlenie w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego". Jego pierwsza część zatytułowana „Życie we wspólnocie [*Life in communion/Leben in Gemeinschaft*]" opisywała pojmowanie koncepcji *communio* w odniesieniu do ŚFL[163].

Rozpoczynała się ona deklaracją, że zebrani przygotowujący „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" to wspólnota Kościołów złączona jedną wiarą i ufnością w to, że Bóg słyszy krzyk swojego ludu. Wskazano, że rozumienie tej wspólnoty ma swoje ugruntowanie w nauczaniu biblijnym, według którego wspólnota międzyludzka jest możliwa dzięki wspólnocie z Chrystusem. Życie w takiej wspólnocie domaga się konsekwencji w praktycznych postawach i sposobach działania, które są w pierwszym rzędzie nacechowane akceptacją oraz nakierowane na dobro drugiego człowieka we wszystkich aspektach jego egzystencji. Jednocześnie jedność wspólnoty pokonuje wszelkie ludzkie różnice na gruncie płci, wieku, ras, narodowości, kultur czy pozycji społecznych. Wspólna historia i gotowość do życia Słowem Bożym tworzy wzajemne powiązanie i połączenie w ramach wspólnoty. Podkreślono również zaufanie członków wspólnoty łasce Bożej, jak i praktyczny wymiar udziału jej członków w powszechnym kapłaństwie i urzędzie służby Ewangelii. ŚFL pełni ważną rolę jako wyraz powyższej jedności. Praktykowana w jej ramach wspólnota ołtarza i ambony jest oparta na wspólnym rozumieniu Słowa i sakramentu – źródeł życia członków wspólnoty. ŚFL jest nie tylko tej wspólnoty wyrazem, ale także narzędziem, które ma wspierać praktyczne konsekwencje jej życia oraz zachęcać do większej jedności[164].

[162] Tamże, s. 70–75.

[163] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–132 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631).

[164] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628).

W dalszej części „Posłania Zgromadzenia Ogólnego" wskazano pięć istotowych cech tej wspólnoty. Po pierwsze jest ona wspólnotą [*communion/Gemeinschaft*] duchową [*spiritual/geistliche*], ze względu na swoje złączenie w Duchu Świętym we wspólnej wierze w Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Po drugie jest to wspólnota sakramentalna [*sacramental/sakramentale*], którą do życia powołuje Ewangelia, jednoczy jeden Chrzest i która gromadzi się przy jednym stole Wieczerzy Pańskiej. Po trzecie wspólnota ta jest wspólnotą wyznającą [*confessional/Bekenntnisgemeinschaft*], powołującą się na swoje ugruntowanie w Piśmie Świętym, ekumenicznych wyznaniach wiary i luterańskich księgach wyznaniowych. Po czwarte jest wspólnotą świadczącą [*witnessing/Zeugnisgemeinschaft*], którą cechuje współpraca z innymi wierzącymi i która pozostaje z nimi w zależności wzajemnego dzielenia się. Ostatnia, piąta cecha określa ją jako wspólnotę służby [*serving/ Dienstgemeinschaft*], a więc taką, która ma nosić ból i cierpienia innych, będąc wobec świata narzędziem Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości. Wspólnota ta ma zadania wynikające z bycia wspólnotą ugruntowaną na wspólnocie z Chrystusem. Koncentrują się one na różnych aspektach jedności chrześcijańskiej (zarówno wewnątrzluterańskiej, jak i międzywyznaniowej) oraz wielorakich działaniach na rzecz inkluzyjności. W ramach tych ostatnich wskazano na zagadnienia, które już wyżej zostały wymienione w referatach Sekcji I[165].

„Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" przejęło także z referatu Buthelezziego odniesienie wspólnoty do krzyża. Stanowi ono wezwanie zarówno do pokuty i przemiany, jak i miłosierdzia oraz wzajemnej miłości realizowanych w noszeniu brzemion bliźnich. Podkreślono także za Buthelezzim, że życie we wspólnocie jest sprawdzianem wiarygodności wolności jej członków. Te wątki połączono z diagnozą niedoskonałości w urzeczywistnianiu służby wspólnoty, która postawiona została w referacie Samuel. W tym kontekście wyznano, że życie w służbie nie jest jeszcze doskonałe, widać w nim braki[166].

Tak jak pozostałe rozdziały „Posłania Zgromadzenia Ogólnego", tak i omawiany zakończony został listą zobowiązań do działań na przyszłość. W omawianym przypadku koncentruje się on na dwóch, uwypuklonych wyżej zakresach: jedności chrześcijańskiej i inkluzyjności[167].

[165] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631).

[166] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 130 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 629).

[167] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 132 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 631).

Powyższy opis *communio*, jak już zauważono wyżej, obejmuje szerokie implikacje rozumienia tej koncepcji dla życia wspólnoty, jej zaangażowania na rzecz jedności i inkluzyjności. Jednocześnie lista cech wspólnoty otwarta jest przez te, które mieszczą się w koncepcji *communio in sacris*, a więc jest to wspólnota wiary w Duchu Świętym, sakramentów i wyznania. Oprócz tych trzech dochodzi także świadectwo i służba. Ponownie widać, obecną już w innych wystąpieniach na zgromadzeniu, jak i w pracach wcześniejszych, troskę o wskazanie szerokiego praktycznego horyzontu koncepcji *communio* dla życia wspólnoty, przy jednoczesnej dbałości o podkreślenie, że jest ona zbudowana na wspólnej wierze, sakramentach i wyznaniu. *Communio,* by stać się nią w pełni, nie może być ani ograniczona do *communio in sacris*, ani też nie może zapominać o znaczeniu elementów przynależnych *communio in sacris*.

Zastosowanie modelu *communio* do opisania rzeczywistości ŚFL znalazło także swoje odzwierciedlenie w gruntownej reformie Statutu ŚFL i wiążącej się z tym zmianie struktury organizacyjnej Federacji. Jak zauważył Stålsett w swoim sprawozdaniu w tomie sprawozdawczym zatytułowanym „Od Budapesztu do Kurytyby 1985–1989 [*From Budapest to Curitiba 1985–1989*/*Von Budapest nach Curitiba 1985–1989*]", wprowadzenie w Budapeszcie pojęcia luterańskiej wspólnoty i, co za tym idzie, włączenie do artykułu III.1 deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL spowodowało konieczność dalszej aktualizacji tego dokumentu. Stålsett wskazał przy tym na sygnalizowany już wyżej problem sprzeczności w ramach artykułu III, w którym obok deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony nadal pozostawało określenie ŚFL jako „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów luterańskich"[168]. Powtarza tym samym tezę sformułowaną już w trakcie „Wielkiej debaty" przez Petera Brunnera[169], a w poprzedzającym Kurytybę okresie formułowaną przez Carla H. Maua[170]. Zwrócił także uwagę na znaczenie wyżej omawianych decyzji podjętych na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Viborgu (Szwecja) w 1987 r., gdzie jednoznacznie potwierdzono, że uznanie wspólnoty ołtarza i ambony jest koniecznym warunkiem członkostwa w ŚFL. Stålsett w swoim sprawozdaniu opisał także proces przygotowania zmian statutowych i restrukturyzacji ŚFL[171].

[168] Por.: *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).; STATUT[BUDAPESZT], art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

[169] Zob. wyżej 2.3., s. 51–53.

[170] Na temat sekretarza generalnego ŚFL Carla H. Maua zob.: N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 448–451.

[171] G. Stålsett, *Bericht der Generalsekretärs. Administrativer programmatischer Überblick 1985–1989*, dz. cyt., s. 43–45.

Sprawozdanie na temat restrukturyzacji Federacji i zmian *Statutu* w imieniu Komitetu Wykonawczego wygłosił James Crumley. Był on przewodniczącym komitetów powołanych przez Komitet Wykonawczy w okresie przed zgromadzeniem w Kurytybie do zajęcia się kwestiami reformy Statutu ŚFL, a także restrukturyzacji Federacji[172]. Przede wszystkim zwracał w nim uwagę, że zaproponowane zmiany w Statucie i strukturze miały na celu odzwierciedlenie celów i misji ŚFL z uwzględnieniem nowych akcentów jej samorozumienia wprowadzonych w Budapeszcie poprzez odwołanie się do koncepcji *wspólnoty – communio*[173]. Warto odnotować, że zarówno w okresie przed zgromadzeniem w Kurytybie, jak i w jego trakcie proponowane zmiany, łączące kwestie statutowe i wyrażoną w nich istotę Federacji z kwestiami struktury organizacyjnej, wywołały silne kontrowersje. W efekcie zreformowany Statut przyjęto 238 głosami „za" przy 103 głosach „przeciw", a więc uzyskano minimalną możliwą liczbę głosów popierających (dla podjęcia tej decyzji wymagana była większość 2/3 delegatów)[174].

Istotne z perspektywy zastosowania koncepcji *communio* są zmiany wprowadzone w ramach artykułu III *Statutu*, który dotyczył istoty Federacji[175].

[172] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 214.

[173] J. Crumley, *Referat von der Achten Vollversammlung zum Umstrukturierung …*, dz. cyt., s. 206n; por.: *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n).

[174] N.A. Hjelm, *Curitiba 1990. Die Achte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 365–367. Na temat dyskusji przed zgromadzenie zob.: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 214n; a także wyżej 3.2., s. 127n.

[175] Poza zmianami dotyczącymi istoty i celów ŚFL (zob. STATUT^{KURYTYBA}, art. I–IV; tłum. polskie: Aneks 11, s. 647–649) najważniejsze w reformie Statutu z Kurytyby były zmiany strukturalne. Najważniejszym ciałem decyzyjnym Federacji pozostało zwoływane co 7 lat Zgromadzenie Ogólne [*Assembly/Vollversammlung*], które gromadziło delegatów wszystkich Kościołów członkowskich, a do jego zadań należało wyznaczanie kierunków pracy Federacji na kolejne 7 lat. W Statucie z Kurytyby Komitet Wykonawczy [*Executive Commitee/Executiv-Komitee*] (liczący oprócz prezydenta [*President/Präsident*] ŚFL po zgromadzeniu w Lund 15 członków, a po zgromadzeniu w Dar es Salaam 29, w tym 7 nieordynowanych) zastąpiła Rada [*Council/Rat*] Federacji, w skład której wchodzi obok prezydenta i skarbnika [*Treasurer/Schatzmeister*] 48 członków. Reprezentują oni wszystkie 7 regionów geograficznych Federacji zdefiniowanych w przepisach wykonawczych: Azję, Afrykę, Północną Amerykę, Amerykę Łacińską i Karaiby, Europę Północną, Europę Środkowo-Zachodnią, Europę Środkowo-Wschodnią; zaś przy ich doborze obowiązują parytety: minimum 40% ordynowanych i nieordynowanych, minimum 40% kobiet i mężczyzn oraz minimum 20% osób do 30. roku życia w momencie rozpoczęcia kadencji (parytety dla wszystkich gremiów wybieranych w ŚFL zdefiniowała całościowo dopiero rezolucja Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie, zob.: *Resolution regarding LWF principles of inclusivity*, STUTTGART, s. 61n). Dopiero Rada wybierała spośród siebie Komitet Wykonawczy [*Executive Commitee/Executiv-Komitee*] w skład którego wchodzili prezydent, wiceprezydenci (po 1 z każdego geograficznego regionu), skarbnik oraz przewodniczący merytorycznych Komisji Rady nadzorujących różne obszary pracy ŚFL (np. praca teologiczna, diakonia, misja, czy stosunki ekumeniczne). W Stuttgarcie poszerzono jego skład o 2 dodatkowych członków, których powołanie ma umożliwić zachowanie

Po Budapeszcie w artykule tym funkcjonowały obok siebie określenie ŚFL jako „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów" oraz deklaracja wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL[176]. Statut przyjęty w Kurytybie likwidował to napięcie w rozumieniu ŚFL, z jednej strony jako dobrowolnego stowarzyszenia, a z drugiej jako wspólnoty. ŚFL jednoznacznie deklarowała w nim, że „jest wspólnotą [*communion*] Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza"[177]. To samookreślenie uzupełnione zostało odniesieniem do uniwersalnego Kościoła: „Światowa Federacja Luterańska wyznaje jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół i chce służyć jedności chrześcijaństwa na świecie"[178]. Druga część artykułu III, tak jak we wcześniejszej wersji, zawierała cele ŚFL, które względem wersji z Budapesztu nie zostały zasadniczo zmienione. Wśród nich znalazło się pięć tradycyjnych obszarów zdefiniowanych jeszcze na zgromadzeniu w Lund: 1. świadectwo wobec świata o Ewangelii o Jezusie Chrystusie, 2. rozwój pracy studyjnej wśród luteranów, 3. wspieranie zaangażowania na rzecz jedności chrześcijaństwa, 4. wspieranie luterańskiej działalności misyjnej, 5. wsparcie pracy diakonijnej na rzecz potrzebujących[179]. Ostatni z obszarów zgromadzenie w Budapeszcie uzupełniło o działania na rzecz wsparcia sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, a także praw człowieka[180]. Zaś w Kurytybie dodano działania na rzecz pokoju i zachowania stworzenia oraz wzajemnego dzielenia

parytetów podobnych jak w przypadku Rady. Komitet Wykonawczy działa w zakresie mandatu nadanego mu przez Radę w okresie między jej posiedzeniami. Stanowi też zarząd powierniczy Federacji oraz jej komisję ds. personalnych. Rada ŚFL obok zadań bieżącego nadzorowania prac Federacji (zatwierdzanie i nadzór nad realizacją budżetu, zatwierdzanie merytorycznych planów działań) w okresie pomiędzy zgromadzeniami zyskała w Kurytybie prawo wyboru prezydenta, które jednak już w Hong-Kongu powróciło do Zgromadzenia Ogólnego. Rada wybiera także sekretarza generalnego [*General Secretary/Generalsekretär*] Federacji (por. kolejne wersje Statutu: STATUT^{LUND}; STATUT$^{DAR\ ES\ SALAAM}$; STATUT^{BUDAPESZT}; STATUT^{KURYTYBA}; STATUT$^{HONG\text{-}KONG}$; STATUT^{STUTTGART}; STATUT^{WINDHOEK}; a także aktualnie obowiązujące przepisy wykonawcze: *Bylaws of the Lutheran World Federation(as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem-Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart,Germany,2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010 , by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010,by the LWF Council 2012, Bogotá, Colombia, by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017 and by the LWF Council 2018, Geneva, Switzerland)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lwf_bylaws_en.pdf; dostęp: 8.03.2020)

176 STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

177 STATUT^{KURYTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

178 Tamże.

179 STATUT^{LUND}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

180 STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644n).

się zasobami[181]. Tym samym Kurytyba zakończyła proces likwidacji sprzeczności w Statucie ŚFL dotyczących jej istoty, które po raz pierwszy zostały zdiagnozowane przez Brunnera już w trakcie „Wielkiej debaty"[182].

Podsumowanie

Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie było istotnym krokiem w ugruntowaniu samorozumienia ŚFL jako wspólnoty – *communio* – *koinonii*. Refleksja podjęta w referatach przedstawionych na zgromadzeniu kontynuowała linię myślenia, która wykształciła się w okresie po Budapeszcie. Zgodnie z nią wskazywano na jądro wspólnoty, którym jest *communio in sacris*. Wspólnota ołtarza i ambony traktowana była jako oczywisty wyraz wspólnoty, zgodny nie tylko z reformacyjnymi wyznaniami, a szczególnie CA VII, ale również z biblijnym myśleniem o *koinonii* oraz myślą starożytnego Kościoła. Podkreślono w tym kontekście szczególną rolę Wieczerzy Pańskiej, z jednej strony jako szczególnego wyrazu wspólnoty, z drugiej zaś jako obrazu, który wskazuje na drugi istotny aspekt, który pojawia się w debacie w okresie po Budapeszcie. Chodzi o wskazanie, że model *communio* nie ogranicza się do swojego jądra skupionego wokół Słowa i sakramentu. Ma on szerokie implikacje dla wszystkich aspektów życia wspólnoty, w tym szczególnie dla jej inkluzyjnego wymiaru. Fakt wieloaspektowości wspólnoty stał się także impulsem do sformułowania postulatu zmiany nazwy i odejścia od nieadekwatnego dla wspólnoty Kościołów, jaką jest ŚFL, terminu „federacja". Ten akurat postulat nie został na tym zgromadzeniu spełniony. Natomiast powyższe wieloaspektowe rozumienie *communio* zostało szeroko opisane w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego". Jej istotowe cechy – wspólnota duchowa, sakramentalna, wyznająca, świadcząca i wspólnota służby – ujmowały jądro *communio in sacris*, a także wskazywały na praktyczne wymiary jej działania w świadectwie i służbie. Jednocześnie towarzyszący im opis praktycznych wymiarów wspólnoty rysuje szeroki horyzont implikacji samorozumienia ŚFL jako wspólnoty dla wszystkich aspektów życia jej członków. Także w zmianach statutowych dokonanych w Kurytybie dokonano recepcji powyższego myślenia o wspólnocie. Jasno w art. III Statutu zadeklarowano, że ŚFL jest wspólnotą, która spełnia warunki jedności oparte na CA VII, co skutkuje wspólnotą ołtarza i ambony.

Podsumowując debatę i wyniki zgromadzenia w Kurytybie zawarte w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" i zmianach statutowych, należy stwierdzić, że dla samorozumienia ŚFL jako wspólnoty istnienie jako jej jądra

[181] STATUT^{KURTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

[182] Zob. wyżej 2.3., s. 51–53.

communio in sacris, a więc wywiedzionej z CA VII wspólnoty Słowa i sakramentu, realizującej się jako wspólnota ołtarza i ambony, zyskało status oczywistości. To wokół tego jądra budowane jest na tym zgromadzeniu rozumienie ŚFL jako wspólnoty także w innych zakresach jej życia i działania. Jednocześnie należy odnotować, że myśl, która pojawiła się w toku debaty po Budapeszcie, iż wspólnota ta nie ogranicza się do *communio in sacris*, znalazła tu swoją twórczą kontynuację, która przyswoiła szeroki kontekst myślenia o *communio*, jaki wskazały prowadzone w tym okresie badania teologiczne. Widać wręcz skupienie na implikacjach bycia wspólnotą dla różnych aspektów życia i działania ŚFL, które zyskują często bardzo praktyczny wymiar (np. kwestia inkluzyjności w działaniach wspólnoty). To poszerzanie rozumienia wspólnoty i szukanie jej odniesień w nowych obszarach nie oznacza jednak, że jądro oparte o *communio in sacris* straciło na znaczeniu. Wręcz przeciwnie, nadal było wyraźnie podkreślane, a Wieczerza Pańska stała się nie tylko jego elementem, ale także inspiracją do poszukiwań w zakresie praktycznych implikacji wspólnoty, jak czyniła to na przykład Prasanna K. Samuel w swoim koreferacie, widząc w Sakramencie Ołtarza obraz będący impulsem dla wspólnoty inkluzyjnej.

3.4. Od Kurytyby po Zgromadzenie Ogólne w Hong-Kongu (1997)

Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie stanowiło bardzo istotny krok w debacie nad ŚFL jako wspólnotą. Szczególne znaczenie miały tutaj wprowadzone podczas zgromadzenia zmiany statutowe, które objęły nie tylko fragmenty dotyczące samorozumienia Federacji, ale zmieniły zasadniczo jej strukturę[183] oraz model rozumienia *communio* przedstawiony w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego". Te znaczące dokumenty wypracowane w Kurytybie nie oznaczają jednak, że w debacie w ramach ŚFL w okresie po tym zgromadzeniu zainteresowanie tematem *communio* było mniej intensywne. Problem ŚFL jako *communio* nadal stanowił zarówno istotną kwestię analiz, jak i fundamentalny punkt odniesienia, zgodnie z samorozumieniem Federacji jako wspólnoty, zadeklarowanym w Statucie przyjętym w Kurytybie.

Rozważania na temat *communio* po Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie otwiera konstatacja prezydenta ŚFL Gottfrieda Brakemeiera[184] wygłoszona na pierwszym posiedzeniu nowo wybranej Rady ŚFL, której posiedzenie odbyło się w Genewie w lipcu 1990: „najpóźniej od Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984) «wspólnota» stała się słowem-kluczem Światowej Federacji

[183] Por. wyżej przyp. 175 na s. 158n.

[184] Na temat Gottfrieda Brakemiera, prezydenta ŚFL w latach 1990–1997, zob.: M. Dreher, V. Westhelle, *Gottfried Brakemeier*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 422–425.

Luterańskiej"[185]. To stwierdzenie Brakemeiera nie tylko trafnie podsumowywało to, co działo się w refleksji ŚFL od Budapesztu, ale także odzwierciedlało to, co będzie się działo w refleksji ŚFL po Kurytybie. Kwestia rozumienia i implikacji *communio*, w tym szczególne jej powiązanie z Wieczerzą Pańską, stała się także jednym z ważniejszych motywów wystąpień samego Brakemeiera na forum gremiów ŚFL.

W wykładzie, z którego pochodzi wyżej przywołany cytat, Brakemeier nie tylko wskazał na kluczową rolę wspólnoty dla myślenia ŚFL, ale podkreślał także, że „wspólnoty trzeba się nauczyć"[186]. Pod tym stwierdzeniem krył się proces recepcji decyzji i oświadczeń odnoszących się do koncepcji *communio* podjętej przez gremia ŚFL. Recepcji rozumianej nie jako formalna zgoda, ale faktyczne ich przyswojenie. W ocenie Brakemeiera nie przebiegała ona bezproblemowo, a rozwiązanie pojawiających się przeszkód i konfliktów wymagało szczególnego namysłu. W tym kontekście poruszył również kwestię rozumienia wspólnoty wyznaniowej i jej ugruntowania. Podkreślał, że nie jest ona wspólnotą czystej teorii, ale również praktyki. Nie chodzi o powtarzanie wypowiedzi wyznań wiary z przeszłości, ale o ich kontekstualizację, mówienie o nich w kontekście dzisiejszej wiary i odkrywania ich znaczenia dla współczesnej sytuacji, tak by móc z ich pomocą stawiać światu wyzwania. Zagadnienie kontekstualizacji powinno stać się w związku z tym przedmiotem namysłu teologicznego. Brakemeier zwracał także uwagę, że wspólnota to nie jedynie werbalne deklaracje, ale wspólnota w działaniu, pozostająca taką, także jeśli jest kontekstualnie zróżnicowana. Powinna się ona wywodzić ze wspólnego wyznania i udziału w Pańskim ciele i krwi, gdyż tylko wtedy możliwe jest, by znajdowała swój wyraz w prawdziwym braterstwie, którego możliwości i formy powinny być każdorazowo kreatywnie sprawdzane. W tym kontekście Brakemeier podkreślał także rolę misji i diakonii dla rozprzestrzeniania oferty Bożej wspólnoty w świecie[187]. Powyższe wystąpienie Brakemeiera zachowało dwa zasadnicze akcenty obecne już we wcześniejszych pracach. Po pierwsze – wskazanie na fundament wspólnoty odnoszące się do wyznania i Wieczerzy Pańskiej. Po drugie natomiast – szerokie rozumienie implikacji *communio* dla jej życia, co Brakemeier łączy z troską o ich praktyczną realizację.

W 1994 na konsultacji dla władz kościelnych w Genewie, w kazaniu ją otwierającym opartym o wybrane wiersze z 1 Kor 10, Brakemeier wskazywał, że dla wspólnoty w ramach ŚFL czynnikiem jednoczącym nie jest obraz

[185] G. Brakemeier, *Gemeinschaft und Konfliktbewältigung – Überlegungen zum Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 5.

[186] Tamże.

[187] Tamże, s. 5–11.

zewnętrznego wroga, gdyż takie podejście byłoby niewiernością samej sobie, ale fakt wspólnego udziału w jednym ciele i krwi Chrystusa podawanych w chlebie i winie Wieczerzy Pańskiej. Wspólnota ta jest darem Chrystusa, który przyjmuje do niej, nie rozróżniając Żyda czy Greka, mężczyzny czy kobiety itd[188]. Ponownie w tym wystąpieniu Brakemeier odwołał się do Wieczerzy Pańskiej jako podstawowego elementu tworzącego *communio*, a zatem do jej jądra w *communio in sacris*, jednocześnie wyraźnie akcentując znaczenie tego sakramentu dla wspólnoty.

Na tej samej konsultacji sekretarz generalny Gunnar Stålsett[189] zwracał uwagę, że deklaracja wspólnoty ołtarza i ambony wprowadzona na zgromadzeniu w Budapeszcie jest luterańskim sposobem ujęcia faktu, że w wielości stanowi się jedność. Podkreślał również sakramentalny wymiar wspólnoty, o którym mowa była w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby, i związek tego ujęcia z myślą ksiąg wyznaniowych, które poprzez treść CA V[190] nierozerwalnie łączą kluczowe dla Reformacji odkrycie na nowo usprawiedliwienia z samej wiary ze zwiastowaniem Ewangelii i udzielaniem sakramentów, by tę wiarę tworzyć i chronić tych, którzy do niej należą[191]. Stålsett, podobnie jak to czynił już w toku prac przed Kurytybą i na samym zgromadzeniu, wskazywał na zakorzenienie wspólnoty ołtarza i ambony w luterańskim pojmowaniu jedności oraz znaczenie jej sakramentalnego wymiaru, tym razem wskazując na łączność na gruncie CA myśli o usprawiedliwieniu z wiary ze środkami łaski. Należy przy tym odnotować, że tym razem punktem odniesienia w CA jest artykuł V a nie VII, a równocześnie nie należy zapominać, że środki łaski opisane w CA V są tożsame z *notae ecclesiae* z CA VII[192].

[188] G. Brakemeier, *Predigt im Eröffnungsgottesdienst. 1 Kor 10,16.17.31–33*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 5.12n.

[189] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, Zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, art. cyt., K. Załęski, *Gunnar Staalset…*, art. cyt.

[190] „Abyśmy tej wiary dostąpili, ustanowiona jest służba nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów. Albowiem przez Słowa i sakramenty, jak gdyby przez środki, udzielany jest Duch Święty, wzniecający wiarę, gdzie i kiedy Bóg zechce, w tych, co słuchają Ewangelii. Tak więc nie dla naszych zasług, lecz dla Chrystusa Bóg usprawiedliwia tych, którzy wierzą, iż dla Chrystusa są przyjęci do łaski. Kościoły nasze potępiają anabaptystów i innych, którzy sądzą, że Duch Święty zstępuje na ludzi bez zewnętrznego słowa, przez własne ich przygotowania i uczynki" (CA V, BSELK, s. 100n; tłum. polskie: KWKL, s. 144; por. przekład z niemieckiego: BKE[1], s. 28). Artykuł ten w swoim pierwszym zdaniu nawiązuje do artykułu IV, w którym mowa o usprawiedliwieniu ze względu na Chrystusa, przez wiarę. Kolejne zaś są jego rozwinięciem i mówią o konsekwencjach wiary w życiu indywidualnego wierzącego (CA VI poświęcony dobrym uczynkom, zob. BSELK, s. 100–103; KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30), a także wspólnoty wierzących (blok artykułów eklezjologiczno-sakramentalnych CA VII–CA XV, zob. BSELK, s. 102–111; KWKL, s. 144–146; BKE[1], s. 30–34).

[191] G. Stålsett, *Eine Agenda für die Gemeinschaft*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 18.20n; por.: *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628).

[192] Por. CA V.VII, BSELK, s. 100–104 (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28.30).

Refleksja nad *communio* pojawiła się także w sprawozdaniu podsumowującym dyskusję w trakcie omawianej konsultacji. W rozdziale zatytułowanym „Źródło naszej wspólnoty [*Die Quelle unser Gemeinschaft*]" zdefiniowano ją następująco: „Jesteśmy ze sobą nawzajem złączeni przez jednego Pana, jedną wiarę, jeden chrzest, dzielony chleb i dzielone wino Eucharystii"[193]. Ponownie zatem wskazano, że *communio* jest budowana na wspólnocie wiary i sakramentów.

Na jednym z kolejnych dorocznych posiedzeń Rady ŚFL, które odbyło się w Windhoek w Namibii w 1995 roku, Brakemeier w swoim referacie powrócił do kwestii rozumienia pojęcia wspólnoty. Wskazał, że w aktualnej literaturze omawiającej wspólnotę w kategoriach ekumenicznych spotyka się opis chrześcijańskiego zboru, w którym odzwierciedlają się cechy wspólnoty – wspólne sprawowanie sakramentów, wyznania, świadectwa, służby, czyli to wszystko, na co uwagę zwrócono odnośnie do ŚFL w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby. Istotą tej wspólnoty jest zbór. Dzieje się tak ze względu na cechującą go solidarność i wspólny udział w materialnych i duchowych potrzebach[194]. Brakemeier przekładał tutaj cechy wspólnoty określone w Kurytybie na płaszczyznę zboru, wskazując tym samym w wymiarze praktycznym najbardziej podstawowe miejsce realizacji tejże wspólnoty. Nie dotyczy ona tylko poziomu międzykościelnego czy międzynarodowego, ale zaczyna się w życiu każdego zboru, który jest częścią Kościoła należącego do luterańskiej wspólnoty, której wyrazem pozostaje ŚFL.

W powyższych wypowiedziach na forum gremiów kierowniczych ŚFL widać chęć ugruntowania rozumienia Federacji jako *communio* zbudowanego wokół *communio in sacris*. Nie ma w przywoływanych wypowiedziach, jak w okresach wcześniejszych, stałego cytowania CA VII. Jednak rozwój myśli wychodzi od recepcji tego artykułu w ŚFL, jaka dokonała się w dyskusji, która doprowadziła do wprowadzenia statutowych zapisów o wspólnocie ołtarza i ambony w ramach Federacji na zgromadzeniu w Budapeszcie. Dała ona także impuls do dalszej refleksji nad ŚFL jako wspólnotą, która ugruntowana jest w *comunio in sacris*, a więc eklezjologicznych rozstrzygnięciach CA VII. Widoczne jest to w odwołaniach do znaczenia Słowa i sakramentów, czy też samego sakramentu Wieczerzy Pańskiej, dla myślenia o ŚFL w kategoriach *communio*.

[193] *Zusammenfassung der Diskussion*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 59.

[194] G. Brakemeier, *„Gemeinschaft in Christus" in gesellschaftlichen Zusammenleben. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 36: 1995, s. 21; por.: *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129n (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631).

Na Zgromadzeniu Ogólnym w Hong-Kongu w swoim przemówieniu Brakemeier również uczynił ze wspólnoty jeden z podstawowych motywów. Odpowiadając na pytanie „Kim jesteśmy?" odnośnie do ŚFL, wskazał na element wyzwania, nazywając Federację eksperymentem, który polega na wprowadzeniu w niej koncepcji *communio* oraz na decyzji, że jest ona wspólnotą Kościołów, nie zaś ich dobrowolnym stowarzyszeniem. Zauważył przy tym, że samo pojęcie nie jest nowe, gdyż ma korzenie już w Nowym Testamencie i Apostolskim Wyznaniu Wiary. Odgrywa ono także znaczącą rolę jako cel stawiany przed dążeniami ekumenicznymi. Te odniesienia nie umniejszają jednak ambitności projektu tworzenia w ramach ŚFL globalnej wspólnoty[195].

Brakemeier wskazał również na paralelę między globalną wspólnotą ŚFL a zborem, do którego istoty także należy wspólnota. Koncepcja *koinonii* ma również znaczenie dla całej ludzkości w jej dążeniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie, jak i w doświadczeniach ŚFL w budowaniu wspólnoty podejmującej wysiłki na ich rzecz. Powrócił tutaj również motyw wspólnoty, która jako czynnika jednoczącego nie potrzebuje zewnętrznego wroga. Prawdziwa wspólnota jest darem, a jedynym fundamentem ŚFL jako wspólnoty jest Chrystus, który swoje miłosierdzie kieruje do słabych i winnych. Nieumniejszanie tego miłosierdzia mają za cel luterańskie wyznania. Brakemeier zwrócił również uwagę na przeszkody i pytania strukturalne stające na drodze do budowania wspólnoty. Podsumowując, wskazał, że konieczne jest dążenie do wspólnoty, która będzie jednością w pojednanej różnorodności. Podkreślił również, że ŚFL pozostaje wspólnotą w drodze, ciągłym eksperymentem, ale ta wspólnota jest koniecznością, nawet jeśli wspólna droga jest trudna[196].

W Hong-Kongu Brakemeier dokonał syntezy swoich wcześniejszych wypowiedzi na temat *communio* prezentowanych przy różnych okazjach na forum gremiów kierowniczych ŚFL. Ponownie przywołał paralelę *communio* i zboru, podkreślając praktyczny wymiar wspólnoty na podstawowym poziomie życia Kościołów oraz tezę o pozytywnej tożsamości wspólnoty, która nie jednoczy się przeciw komuś, ale wokół Chrystusa. Brakemeier w swojej syntezie wpisał się w tendencję zainspirowaną badaniami Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie, a podjętą na forum Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie przez Stålsetta, by ugruntowania *koinonia – communio* poszukiwać nie tylko w reformacyjnych wyznaniach, w tym przede wszystkim CA VII, ale również w odwołaniu do nowotestamentowych i starokościelnych źródeł tego pojęcia.

[195] G. Brakemeier, *„Damit Gott in allem gepriesen wird…" (1 Petrus 4,11). Ansprache des Präsidenten*, HONG-KONG, s. 11.

[196] Tamże, s. 11–13.

Na zgromadzeniu w Hong-Kongu znalazły również oddźwięk formułowane w Kurytybie postulaty, by nazwa ŚFL odzwierciedlała wspólnotowy charakter Federacji[197]. W swoim sprawozdaniu sekretarz generalny Ishmael Noko[198] w części poświęconej konsekwencjom wspólnoty między Kościołami luterańskimi przywołał fakt, że ŚFL jest instrumentem i znakiem wspólnoty, a luterańska wspólnota jest przejawem szerszej *koinonii* jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła. W związku z tym należy mieć świadomość, że podejmowane decyzje i zobowiązania Kościołów członkowskich to nie decyzje i zobowiązania organizacji a wspólnoty Kościołów. Pociąga to za sobą konieczność przemyślenia rozwiązań strukturalnych w ramach ŚFL. Skłania również do podjęcia prac nad realizacją postulatu, by nazwa ŚFL bardziej oddawała jej wspólnotową istotę. Noko zapowiedział uruchomienie procedury konsultacyjnej w ramach ŚFL, która ma na celu przedyskutowanie kwestii ze wszystkimi Kościołami członkowskimi i sformułowanie propozycji zmian na kolejne Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg[199].

Noko wskazał również w swoim sprawozdaniu na jeszcze dwie ważne implikacje rozumienia ŚFL jako wspólnoty Kościołów. Po pierwsze na świadomość przynależności obok lokalnego zboru także do światowej wspólnoty. To umieszcza plany i działania lokalnego zboru w jej światowym kontekście. Po drugie wspólnota ta ma zobowiązujący charakter, który wyraża się w regularnych wzajemnych odwiedzinach i modlitwie za innych członków, a także gotowości do podjęcia wspólnej perspektywy wobec teologicznych i etycznych pytań[200]. Tym samym Noko skupił się na praktycznych konsekwencjach koncepcji *communio* dla życia ŚFL, dotykając przy tym wielu aspektów – od kwestii związanych z odzwierciedleniem jej w nazwie Federacji przez praktykę wspólnego życia i kontaktów między Kościołami, aż po perspektywę funkcjonowania poszczególnych zborów, które także powinny mieć świadomość uczestnictwa w ogólnoświatowej wspólnocie.

Kluczową rolę pojęcia wspólnoty dla ŚFL oddawał w Hong-Kongu przyjęty przez zgromadzenie tekst „Sprawozdania i zobowiązań IX Zgromadzenia Ogólnego ŚFL [*Report and Commitments of the Lutheran World Federation Ninth Assembly/Bericht und Verpflichtungen der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*]. Był on zbudowany wokół kwestii powołania do wspólnoty,

[197] Por.: M. Buthelezzi, *…nach Leben in Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 59n.

[198] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm, *Ishmael Noko*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 457–464.

[199] I. Noko, *Von Curitiba nach Hong-Kong. Ansprache des Generalsekretärs*, HONG-KONG, s. 25n.

[200] Tamże, s. 26.

umieszczanego kolejno w różnych kontekstach: wspólnoty w Chrystusie, żywej wspólnoty oraz wspólnoty świadczącej. W ramach tych trzech kolejnych części omawiane są szczegółowe obszary zaangażowania ŚFL i formułowane zobowiązania odnośnie do działań w ich zakresie. Są to odpowiednio kwestie ekumeniczne, zagadnienia inkluzyjności wspólnoty oraz świadectwa. Wśród tematów dotyczących żywej wspólnoty odnoszącej się do jej inkluzyjności znalazło się zagadnienie kulturowego pluralizmu, kwestia płci oraz młodzieży. W ramach zagadnienia wspólnoty świadczącej ujęto szerokie spektrum kwestii, od bezpośrednio kojarzącego się z kwestią świadczenia zagadnienia w misji i dialogu w kontekście religijnie pluralistycznego społeczeństwa, przez kwestie związane z komunikacją, wiernego zarządzania powierzonym stworzeniem, służby cierpiącemu światu, po prace na rzecz praw człowieka, sprawiedliwości, pokoju i pojednania[201].

Podsumowanie

Koncentracja powyższego sprawozdania przyjętego w Hong-Kongu na pojęciu wspólnoty – *communio* – dobrze obrazuje koncentrację prac całego zgromadzenia, jak i wcześniejszych prac Federacji od zgromadzenia w Kurytybie, na koncepcji *communio*. O ile wykład Brakemeiera, podobnie jak jego wcześniejsze wypowiedzi, zajmował się także ugruntowaniem myślenia o *communio* jako *communio in sacris*, Słowie i sakramencie, to wystąpienie Noko, a przede wszystkim powyższe sprawozdanie ze zgromadzenia, wyraźnie przesunęło akcent na realizację implikacji bycia wspólnotą we wszystkich aspektach życia ŚFL. Skoncentrowanie się na tej stronie praktycznej nie oznacza jednak, że w refleksji zapomniano o odniesieniach do fundamentów wspólnoty, wśród których istotne miejsce zajmuje recepcja CA VII, wraz z jej programem jedności i *notae ecclesiae*, wśród których znalazła się także Wieczerza Pańska. Wydaje się, że takiemu rozłożeniu akcentów przyświeca troska o to, by wspólnota stała się faktycznie przeżywaną rzeczywistością wszystkich jej członków, a nie jedynie teoretycznym konstruktem, w którym co krok będzie się podkreślać odniesienia do jej fundamentów, co jednak nie będzie miało przełożenia na praktykę życia jej członków.

[201] *Bericht und Verpflichtungen der Neunten Vollversammlung…*, dz. cyt., s. 43–62.

3.5. Projekt studyjny „Kościół jako wspólnota"

Po zmianach w Kurytybie, które wprowadzały w pełni koncepcję *communio* do Statutu ŚFL na posiedzeniu w Kristiansand (Norwegia) w 1993 roku, Rada ŚFL zleciła Wydziałowi Teologii i Studiów wszechstronne (historyczne, teologiczne oraz etyczne) studia na temat *communio* w kontekście eklezjologii[202]. Prace, w które obok wydziału zaangażowane były także regionalne konferencje Kościołów członkowskich, zakończyły się wydaniem w 1998 roku tomu „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]", który podsumowywał proces studyjny[203]. Zatem chronologicznie rzecz ujmując, wypracowywanie poniżej omówionych wyników procesu studyjnego odbywało się w dużej mierze równolegle do już omówionych w poprzedniej części prac pomiędzy zgromadzeniami w Kurytybie i Hong-Kongu. Oprócz dokumentu końcowego „W drodze do luterańskiego rozumienia *communio* [*Toward a Lutheran Understanding of Communion/Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio*][204] i przygotowanych do niego komentarzy[205], tom kończący projekt zawierał wygłoszone przy różnych okazjach w trakcie procesu studyjnego referaty zajmujące się zagadnieniem *communio* zarówno w odniesieniu biblijnym i historycznym – do Nowego Testamentu, starożytnego Kościoła, jak i eklezjologii Reformatorów oraz myśli teologicznej XX wieku[206], oraz w kontekstach współczesnych: debaty w ramach ŚFL[207], dialogu ekume-

[202] H. Holze, *Einführung*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 7; na temat przebiegu procesu studyjnego zob.: tamże, s. 7–11.

[203] Zob.: *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation" t. 42: 1998.

[204] Zob.: *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio. Beitrag einer Arbeitgruppe zum Thema Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 15–30 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio – przyczynek grupy roboczej do tematu eklezjologii*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 44–55). Przekład tytułu odwołuje się w pierwszym rzędzie do wersji niemieckiej.

[205] Zob.: M. Root, *Das Communio-Statement in seinem Kontext*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 31–41; J. Track, *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio"*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 43–58.

[206] Zob.: B. Rossing, *Modelle der Koinonia im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, art. cyt. (tłum. polskie: B. Rossing, *Modele koinonii w Nowym Testamencie i w Kościele starożytnym*, art. cyt., s. 56–66); I. Montgomery, *Das Verständnis der Kirche im 16. und frühen 20. Jahrhundert*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 145–165; S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, art. cyt., s. 85–117 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, art. cyt., s. 67–90); R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, art. cyt., s. 119–143 (tłum. polskie: R. Schäffer, *Communio w eklezjologii luterańskiej*, art. cyt., s. 91–109); A. Zorzin, *Luthers Verständnis der Kirche als communio in seinen frühen Flugschriften*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 75–84.

[207] G. Gassmann, *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen der Status confessionis-Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 167–186; H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des*

nicznego[208] i uwarunkowań regionalnych[209]. Dokument końcowy i towarzyszące mu opracowania zwracały uwagę na kluczową rolę Wieczerzy Pańskiej w rozumieniu pojęcia *communio – koinonia*, zarówno w debacie współczesnej w ramach ŚFL, jak i w rozumieniu tej koncepcji w oparciu o pisma nowotestamentowe i myśl reformacyjną.

Część I dokumentu końcowego – „Wprowadzenie [*Introduction/Einleitung*] – rozpoczyna odwołanie do fragmentu III artykułu Apostolskiego Wyznania Wiary: „Wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół chrześcijański, społeczność świętych"[210]. Towarzyszył im komentarz, że te słowa wspólnie zmawiane w nabożeństwie są wyznaniem powołania do bycia wspólnotą świętych, której podstawy leżą w zwiastowaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów[211]. W kolejnym punkcie wskazano na rolę pojęcia „wspólnoty [*communio/koinonii*]" dla samorozumienia ŚFL inspirowanego zarówno łącznością ze starożytnym Kościołem, jak i spotkaniem oraz debatą teologiczną w ramach ŚFL i ruchu ekumenicznego. Na potwierdzenie przytoczono definicję istoty ŚFL: „wspólnota Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, zgadzają się w zwiastowaniu Słowa Bożego i są połączone we wspólnocie ołtarza i ambony"[212], zbudowaną wokół pojęcia „wspólnoty", a która znalazła się w przyjętym w Kurytybie Statucie[213]. Zwrócono także uwagę, że koncepcja *koinonii* jest wyzwaniem dla Kościoła, gdyż przypomina o zakorzenieniu wspólnoty przez Chrystusa i Ducha Świętego we wspólnocie Trójjedynego Boga, a przy tym odzwierciedla się ona we wszystkich zakresach chrześci-

---

Lutherischen Weltbundes seit 1977, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 187–204; H. Meyer, *„Koinonia/Communio" und das Verständnis von „Kirchengemeinschaft" im Luthertum, inbesondere im LWB. Historische und theologische Überlegungen*, tamże, s. 309–325; Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft…*, art. cyt., s. 205–260.

[208] Zob.: M. Root, *Lokale Kirche, universale Kirche und weltweiten christliche Gemeinschaften*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 327–345; R. Saarinnen, *Das Verständnis von Communio in der ökumenischen Gesprächen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 261–287; R. Saarinnen,, *Die Ost-West-Dialogue und die Theologie der Communio*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 289–308.

[209] Zob.: K.L. Bloomquist, *Die Postmoderne als Herausforderung für die ethische Reflexion in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 361–367; D.F. Martensen, *Lutherische Identität und Gemeinschaft in kirchlichen Kontext der Vereinigten Staaten von Amerika*, „LWB--Dokumentation" t. 42: 1998, s. 347–359; Y. Tokuzen, *Lutherische Identität und Gemeinschaft in multikulturellen Kontext Asiens*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 369–378.

[210] Por.: *Symbolum Apostolicum*, BSELK, s. 42n (tłum. polskie: *Wyznanie apostoloskie*, KWKL, s. 529).

[211] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 15, p. 1 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 44).

[212] STATUT[KURYTYBA], art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

[213] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 15, p. 2 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 44n).

jańskiego życia, w tym także w sprawowaniu sakramentów[214]. Podsumowując część pierwszą, należy zwrócić uwagę, że pierwszym punktem odniesienia refleksji jest tutaj Apostolskie Wyznanie Wiary, a nie któreś z wyznań wiary okresu Reformacji. Wydaje się to konsekwencją szukania w kontekście omówień *communio* odwołań nie tylko do spuścizny Reformacji, ale także dorobku starożytnego Kościoła obserwowanego już wyżej w wypowiedziach Stålsetta i Brakemeiera, a inspirowanego badaniami Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu sprzed zgromadzenia w Kurytybie[215],.

W części II „Podstawy wspólnoty [*Foundations of Communion/Grundlagen der Gemeinschaft*]" odwołano się do użycia pojęcia *koinonii* w kontekście Wieczerzy Pańskiej w Nowym Testamencie oraz jej rozumienia jako udziału w jednym ciele Chrystusa przez jeden chleb i jeden kielich (por. 1 Kor 10,16). Podkreślono przy tym wymiary soteriologiczny i eschatologiczny sakramentów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, wskazując, że przez nie dany jest udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz w nich oczekiwane jest ponowne jego przyjście, z którym łączy się udział w doskonałej wspólnocie w Królestwie Bożym (por. Mr 14,25)[216]. Zwrócono także uwagę na powiązanie takiego rozumienia *communio* z ujęciem luterańskim, które postrzega Kościół jako wspólnotę, odzwierciedlając tym biblijne rozumienie. Odwołano się w tym miejscu do zawartej w CA VII[217] definicji Kościoła jako zgromadzenia świętych, czyli prawdziwie wierzących. Ma ono swoją podstawę w usprawiedliwieniu z łaski dla Chrystusa. Są w nim obecne *notae ecclesiae*: czyste zwiastowanie Ewangelii i zgodnie z nią sprawowane sakramenty, przez które, zgodnie z CA V[218], jako przez środki, Duch Święty tworzy wspólnotę. Przywołano także pożytki Wieczerzy Pańskiej – przebaczenie i przedsmak wspólnoty z całą ludzkością w Królestwie Bożym. Wskazano także, że każdy lokalny Kościół gromadzący się dla zwiastowania Ewangelii i sprawowania sakramentów jest urzeczywistnieniem uniwersalnego Kościoła, a Słowo i sakrament to elementy łączące lokalną wspólnotę z całą wspólnotą Kościoła[219]. Na to odwołanie

[214] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. p. 4 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 45).

[215] Por.: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., a także: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt. Oba opracowania zostały omówione wyżej, zob. 3.2., s. 128–148.

[216] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 18, p. 8 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 46n).

[217] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[218] CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[219] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 19n, p. 11 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 47n); por.: CA IVn.VII.X, BSELK, s. 98–105 (KWKL, s. 144n; BKE[1], s. 28–32).

do reformacyjnego pojęcia Kościoła w połączeniu z przytoczonym wyżej zakorzenieniem wspólnoty w życiu, obecności i działaniu Trójjedynego Boga zwracał uwagę w swoim komentarzu do omawianego dokumentu Joachim Track, podkreślając jego ekumeniczny potencjał[220]. Ta część dokumentu podkreślała kontynuację myślenia o *koinonii – communio,* jaka zachodzi między wypowiedziami Nowego Testamentu a myślą okresu Reformacji, przy czym ponownie powraca tutaj CA VII jako podstawowy punkt odniesienia. Zwrócono jednocześnie uwagę, że zwornikiem jest tutaj odniesienie do sakramentalnego wymiaru wspólnoty. Kontynuowana jest tutaj zatem refleksja na temat pojęcia *koinonii/communio*, jaką sformułował Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu w swoich opracowaniach pojmowania przygotowanych przed zgromadzeniem w Kurytybie.

W dokumencie zwrócono także uwagę, że dzielenie darów wspólnoty w Słowie i sakramencie pociąga za sobą zobowiązanie do znalezienia takich form tejże wspólnoty, które będą odzwierciedlać godność tych darów[221]. Tym zajmuje się jego trzecia część: „Formy wspólnoty [*Forms of Communion/Formen von Gemeinschaft*], w której raz jeszcze podkreślono rolę Słowa i sakramentu dla jej utrzymania. Nie wskazano w niej konkretnych form, ale po pierwsze podkreślono, że kryterium ich form wspólnoty pozostaje nauka o usprawiedliwieniu jedynie z łaski ze względu na Chrystusa. Po drugie wskazano cechy, które powinny posiadać praktykowane formy życia we wspólnocie. Wśród nich znalazły się: jedność w różnorodności[222], dzielenie dóbr duchowych i materialnych, wzajemne powiązanie różnego rodzajów służby i darów duchowych dla budowania Kościoła oraz połączenie wymiaru uniwersalnego z partykularnym[223]. W odniesieniu do kwestii związku *notae ecclesiae*, Słowa i sakramentu z formą Kościoła, Track w przytaczanym już wyżej komentarzu podkreślał, że księgi wyznaniowe nie określają konkretnej jego formy. Ograniczają się jedynie do stwierdzenia, że środki – zwiastowanie Słowa i udzielanie sakramentów – konstytuują Kościół. Tam, gdzie są one obecne, urzeczywistnia się jeden, święty, apostolski i katolicki Kościół. Track uzupełnił również opis Kościoła, przywołując zagrożenie go grzechem ujęte w CA VIII, gdzie określono go jako *corpus permixtum* – w Kościele znajdują się zarówno

[220] J. Track, *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg…*, art. cyt., s. 48n.

[221] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 20, p. 12 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 48).

[222] Na temat tej koncepcji zob. wyżej 2.6. s. 85n, a także przypis 28 na s. 121n, a także niżej 4.5., s. 318n.

[223] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 20–24, p. 13–15 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 48–51).

prawdziwie wierzący, jak i grzesznicy[224]. W innym z załączonych komentarzy Michael Root zwracał uwagę, że cały dokument jest ukierunkowany praktycznie, a zatem także w części poświęconej formom wspólnoty nie skupia się on na jej strukturach, takich jak wzajemne uznanie sakramentów, czy wspólnota ołtarza, ale na kwestii życia w tych strukturach. Zwracał przy tym uwagę, że działania, które tę *communio* ugruntowują, w tym sakramenty, są w nieunikniony sposób wykonywane lokalnie, a nie w ponadregionalnych strukturach. Dla Roota zabrakło w omawianym dokumencie wyjaśnienia relacji lokalnego Kościoła i międzynarodowej wspólnoty, jaką jest ŚFL. Ocenił to jako zasadniczą słabość dokumentu[225].

Z perspektywy omówienia roli Wieczerzy Pańskiej dla pojęcia *communio* należy w podsumowaniu trzeciej części dokumentu odnotować, że ponownie znalazło się w niej odwołanie do *notae ecclesiae* określonych w CA VII. Tym samym dokument, mimo że rozpoczyna od odwołania do Apostolskiego Wyznania Wiary, nadal silnie zakorzeniony jest w myśli reformacyjnej, a szczególnie w CA VII, co widać było także w części II. Podsumowując wszystkie trzy omówione wyżej części[226], należy stwierdzić, że reprezentowane są w nich wszystkie trzy punkty odniesienia, które w kontekście koncepcji *communio* przywoływał już Stålsett w Kurytybie, a mianowicie Nowy Testament, Apostolskie Wyznanie Wiary oraz „Wyznanie augsburskie". Tym samym dokument kontynuował sposób opisu *communio/koinonii*, który zaproponował Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu przed zgromadzeniem w Kurytybie.

Dołączone do dokumentu i jego komentarzy opracowania starają się podjąć problem *communio/koinonii* w wielu aspektach. Odniesienia do Wieczerzy Pańskiej pojawiają się w tym szerokim kontekście zasadniczo w nawiązaniu do pojęcia *koinonii* w Nowym Testamencie i w myśli reformacyjnej, ze szczególnym skupieniem na dorobku Lutra. Zarówno Barbara Rossing, jak i Christoph Schwöbel, opisując biblijne pojęcie *koinonii*, wskazali na jego

[224] J. Track, *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg…*, art. cyt., s. 55n, por. CA VIII, BSELK, s. 103 (KWKL, s. 145, BKE1, s. 30).

[225] M. Root, *Das Communio-Statement in seinem Kontext*, art. cyt., s. 33.37n; problem ten próbuje rozwiązać w swoim komentarzu J. Track – zob.: J. Track, *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg…*, art. cyt., s. 53–58.

[226] Tematykę pozostałych trzech części dokumentu dobrze oddają ich tytuły: „IV. Wspólnota jako misja [*Communion as Mission/Gemeinschaft als Mission*] […] V. Wspólnota i jedność Kościoła [*Communion and the Unity of the Church/Gemeinschaft und die Einfeit der Kirche*] […] VI. Wspólnota i cała ludzkość [*Communion and the Whole of Humankind/Gemeinschaft und die ganze Menschheit*]" (*Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 24–30, p. 16–30; tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 51–55).). Część V będzie przedmiotem analizy niżej 4.10., s. 364n.

szerokie duchowe i materialne konotacje, odwołując się przede wszystkim do pism Pawłowych. Widzą w nim całościowy opis życia chrześcijańskiego w jego wielu aspektach, a także pryncypium, na które powołuje się Paweł, walcząc z podziałem w zborze korynckim (por. 1 Kor 10). Zwracają także uwagę na ścisłe powiązanie tego terminu z Wieczerzą Pańską jako centralnym wyrazem *koinonii*. Schwöbel uzupełnił ten obraz, zwracając uwagę, że także dla Łukasza w Dziejach Apostolskich *koinonia* ma charakter normatywnego opisu życia zboru chrześcijańskiego (zob. Dz 2,42–47). Wśród jej wyrazów ma także swoje miejsce łamanie chleba – Wieczerza Pańska[227].

W analizach rozumienia *communio* w dorobku Lutra ważnym punktem odniesienia zarówno dla Alejandro Zorzina, jak i Simo Peura oraz Christopha Schwöbela było pismo „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach" (1519)[228]. Wszyscy ci autorzy podkreślali fundamentalną rolę Wieczerzy Pańskiej dla rozumienia *communio* jako wspólnoty, która jest udziałem w dobrach duchowych i materialnych oraz ich współdzieleniem, zarówno między ludźmi – członkami wspólnoty, jak i w pierwszym rzędzie na linii wierzący – Chrystus[229]. Peura uzupełnił ten obraz także o analizę późniejszych pism Lutra, szczególnie „Dużego katechizmu". Zwrócił w niej uwagę na wskazane już wyżej elementy: postrzeganie Wieczerzy Pańskiej jako udziału w Bogu, jak również jako wspólnoty miłości[230]. W podsumowaniu swojego opracowania Peura stwierdził: „Na podstawie myśli Lutra dla luterańskiej teologii ekumenicznej nie byłoby też trudne rozwinięcie eklezjologii *communio*, która pozostałaby wierna dziedzictwu reformacyjnemu w rozumieniu Lutra, a równocześnie odpowiadałaby w znacznym stopniu wyobrażeniu *communio* z Santiago de Compostela"[231].

---

[227] B. Rossing, *Modelle der Koinonia im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, art. cyt., s. 61–74 (tłum. polskie: B. Rossing, *Modele koinonii w Nowym Testamencie i w Kościele starożytnym*, art. cyt., s. 56–66); Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft…*, art. cyt., s. 226–232.

[228] WA 2, 742–758.

[229] S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, art. cyt., s. 88–94 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, art. cyt., s. 71–76); Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft…*, art. cyt., s. 232–236; A. Zorzin, *Luthers Verständnis der Kirche als communio…*, art. cyt., s. 76–83.

[230] S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, art. cyt., s. 104–107 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, dz. cyt. s. 86–89); por.: DK, *O Sakramencie ołtarza*, BSELK, s. 1134–1157 (KWKL, s. 121–128).

[231] S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, art. cyt., s. 108 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra…*, dz. cyt. s. 90); Peura zestawił tutaj rozumienie *communio* u Lutra z ekumenicznym dorobkiem prac na ten temat V Światowej Konferencji „Wiary i Ustroju" w Santiago de Compostela w 1993. Relacja z przebiegu obrad znalazła się na łamach SiDE: K. K[arski], *Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, Santiago de Compostela, Hiszpania, 3–14 sierpnia 1993. Przebieg obrad*, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 72n; także tam można znaleźć przekład kluczowych

Odwołania do teologii okresu Reformacji w nawiązaniu do Wieczerzy Pańskiej uzupełniają analizy eklezjologii reformacyjnej w odniesieniu do CA VII zawarte w opracowaniach Schäffera i Schwöbela, w których położono nacisk na *notae ecclesiae* – zwiastowanie Słowa i udzielanie sakramentów[232].

Podsumowanie

Przytoczone wyżej analizy pojęcia *koinonii – communio* w Nowym Testamencie i w myśli Lutra wskazują z jednej strony na fundamentalne powiązanie koncepcji kryjących się pod tym terminem z Wieczerzą Pańską, z drugiej zaś strony na fakt, że zarówno w Nowym Testamencie jak i u Lutra ma ona szerokie implikacje dotyczące całości życia członków wspólnoty, które nie ograniczają się jedynie do ich praktyki sakramentalnej. Wspólnota sakramentalna jest punktem wyjścia całościowego kształtowania życia wspólnoty w jej codziennym funkcjonowaniu. Tym samym analizy te dostarczają punktów odniesienia zaczerpniętych z Nowego Testamentu i myśli Lutra dla sposobu rozumienia *communio*, który z jednej strony wskazuje na fundamentalne znaczenie jej wymiaru sakramentalnego, z drugiej jako nieodłączne mu traktuje implikacje praktyczne we wszystkich zakresach życia wspólnoty. Ten model jest obecny w refleksji ŚFL od momentu, gdy w okresie po Budapeszcie pojawił się postulat przekroczenia w myśleniu o *communio* postrzegania jej wyłącznie w kategoriach *communio in sacris*. Teologicznej konceptualizacji tej intuicji dostarczyły badania Instytutu Ekumenicznego w Strasburgu, którego opracowania pojęcia *communio*, oparte o szerokie odniesienia nie tylko reformacyjne, ale również biblijne i starokościelne, przygotowane przed zgromadzeniem w Kurytybie, dostarczyły impulsów dla debaty zarówno na tym zgromadzeniu, jak i na kolejnym w Hong-Kongu. Kontynuacją myślenia takimi kategoriami był również wyżej omówiony program studyjny.

dokumentów – raportów sekcji: Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji I: Koinonia jako dar i powołanie*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 74–81; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji II: Koinonia we wierze apostolskiej*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 82–89; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji III „Udział we wspólnym życiu w Chrystusie"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 49–58; Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji IV „Powołani do dawania wspólnego świadectwa dla odnowionego świata"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 58–68; oraz orędzia: Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Orędzie. Ku pełniejszej koinonia*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 89–92. Na temat miejsca pojęcia koinonii w pracach ŚRK zob. także literaturę przytoczoną wyżej – przyp. 1 na s. 115n.

[232] R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, art. cyt., s. 119–143 (tłum. polskie: R. Schäffer, *Communio w eklezjologii luterańskiej*, dz. cyt., s. 91–109); Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft…*, art. cyt., s. 236–241.

Podsumowując wyniki programu „Kościół jako wspólnota", należy odnotować, że swoje miejsce jako punkt odniesienia w refleksji nad *communio* zachowało CA VII. Dotyczy to zarówno wypracowanego dokumentu studyjnego „W drodze do luterańskiego rozumienia *communio*", jak i towarzyszących mu opracowań. Program ten potwierdził zatem wnioski sformułowane na podstawie materiałów ze zgromadzenia w Hong-Kongu. Skupienie tego zgromadzenia na realizacji *communio* w praktyce życia i działania ŚFL nie wyparło CA VII jako punktu odniesienia dla myślenia Federacji o wspólnocie, a brak odwołań do tego artykułu jest jedynie efektem położenia akcentu na kwestie praktyczne. Jak widać również omówiony eklezjologiczny program studyjny ŚFL nie zrezygnował z CA VII jako punktu odniesienia, a wręcz artykuł ten ma dla niego fundamentalne znaczenie. Należy także odnotować, że opracowania eklezjologiczne towarzyszące dokumentowi studyjnemu nie skupiały się wyłącznie na treści CA VII, ale szukają odwołań do teologii Lutra. Przywołują przy tym nie tylko „Duży katechizm", posiadający status księgi wyznaniowej, ale również wczesne pisma sakramentalne, a konkretniej – pierwsze tematyczne kazanie poświęcone Wieczerzy Pańskiej z 1519 roku[233].

3.6. Od Hong-Kongu po Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg (2003)

Tak jak w okresie po Kurytybie, również po kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Hong-Kongu pojęcie *communio* nie straciło swojego znaczenia jako punkt odniesienia refleksji ŚFL. W tym okresie nie stracił także wagi jego rys sakramentalny, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Wieczerzy Pańskiej dla *communio*. Podobnie jak przed Hong-Kongiem, także po tym zgromadzeniu odniesienia do koncepcji *communio* miały swoje miejsce na spotkaniach gremiów kierowniczych ŚFL, głównie w wystąpieniach sekretarza generalnego Ishmaela Noko[234], a także w prowadzonych w tym okresie programach

[233] Z perspektywy interpretacji Lutrowej teologii Wieczerzy Pańskiej zaproponowanej przez Paula Althausa (P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 318–323) ma to szczególne znaczenie, gdyż badacz ten wyróżnia okres do 1524 roku, wskazując na różnice w nim występujące względem późniejszych ujęć będących pokłosiem sporów z Zwinglim o Wieczerzę Pańską (zob.: P. Jaskóła, *Ulricha Zwingliego nauka o Wieczerzy Pańskiej*, w: P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole 2017, s. 173–188; J.T. Maciuszko, *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, dz. cyt., s. 7–20; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 44–53; J. Sojka, *Luter i Zwingli – konkurencyjne reformacyjne interpretacje Wieczerzy Pańskiej*, „Rocznik Teologiczny" r. 62: 2020, z. 2, s. 436–462), a które są reprezentowane między innymi w katechizmach. Simo Peura w jednym z referatów przygotowanych w ramach programu „Kościół jako wspólnota" polemizuje z tym ujęciem – rekonstrukcja stanowiska Althausa i popierających go luterologów oraz polemika z tym ujęciem zob.: S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, art. cyt. (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, art. cyt., s. 67–90).

[234] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm,

studyjnych. Pierwszy z nich – „Wspólnota, zbór, społeczeństwo [*Communion, Community Society/Gemeinschaft, Gemeinde, Gesellschaft*]"[235] z lat 1997–2000 – poświęcony był kwestiom eklezjologicznym. Drugi – „Duchowe życie we wspólnocie [*Spiritual Life in Community/Spiritualität und Gemeinschaft*]"[236] z lat 2000–2002 – dotyczył luterańskiej duchowości.

Do pojęcia *communio* sekretarz generalny ŚFL Ishmael Noko odwołał się, omawiając ekumeniczne zaangażowanie ŚFL na posiedzeniu Rady ŚFL w Genewie (Szwajcaria) w 1998 roku. Podkreślił po raz kolejny jego głębokie zakorzenienie w Nowym Testamencie i silne powiązanie z rozumieniem Kościoła. Zwracał także uwagę, że wspólnota w Chrystusie to w pierwszym rzędzie jedność wierzących w obecności Chrystusa, która dokonuje ich pojednania w zwiastowanym Słowie i udzielanych sakramentach. Podkreślał przy tym, że pojęcie wspólnoty pochodzi z sakramentalnego i chrystologicznego rozumienia Kościoła. Zdaniem Noko tylko z sakramentalnej i ekumenicznej perspektywy ma sens mówienie o ŚFL jako wspólnocie Kościołów, „które wyznają Trójjedynego Boga, zgadzają się w zwiastowaniu Słowa Bożego i są połączone we wspólnocie ołtarza i ambony"[237]. Noko w Genewie po raz kolejny, tak jak już to miało miejsce na przykład u Gunnara Stålsetta[238] i Gottfrieda Brakemeiera[239], wskazał na znaczenie fundamentu wspólnoty w Słowie i sakramencie, podkreślał przy tym, że to właśnie w nich obecny jest Chrystus. Jednocześnie nie zapominał, że wspólnota powinna mieć szersze implikacje praktyczne, tym razem skupiając się na kwestiach ekumenicznych[240].

Na kolejnym posiedzeniu Rady ŚFL, które miało miejsce w Bratysławie (Słowacja) w 1999 roku, pojęcie wspólnoty przywoływali w swoich przemówieniach zarówno prezydent ŚFL Christian Krause[241], jak i sekretarz generalny

Ishmael Noko, art. cyt., s. 457–464.

[235] Por.: *Communion, Community, Society. The Relevance of the Church*, red. W. Greive, „LWF Studies" r. 1998, z. 1; *Zwischen Vision und Realität: Lutherische Kirchen um Übergang*, red. W. Greive, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003.

[236] Wyniki programu zob.: *See How They Love One Another: Rebuilding Community at the Base*, red. P. Jussila, „LWF Studies" r. 2002, z. 4.

[237] I. Noko, *Bericht des LWB-Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 43: 1998, s. 54. Cytat odwołuje się do zapisów: STATUT$^{HONG-KONG}$, art. III; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT^{WINDHOEK}, art. III (tłum. polskie: Aneks 12, s. 652).

[238] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, Zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, art. cyt.; K. Załęski, *Gunnar Staalset…*, art. cyt.

[239] Na temat Gottfrieda Brakemiera, prezydenta ŚFL w latach 1990–1997, zob.: M. Dreher, V. Westhelle, *Gottfried Brakemeier*, art. cyt.

[240] Zob. niżej 4.10., s. 360n.

[241] Na temat Christiana Krausego, prezydenta ŚFL w latach 1997–2003, zob.: *Christian Krause*,

Noko. Krause wskazywał na potrzebę kultury pamięci, której jednym z istotnych wymiarów jest *koinonia*. Odnosi się ona do wrażliwości na historię, którą chrześcijaństwo odziedziczyło po judaizmie, a która realizuje się w anamnezie dokonującej się w Wieczerzy Pańskiej[242]. Noko ponownie w ekumenicznym kontekście podkreślał, że *communio* oddaje sakramentalne rozumienie Kościoła i jego jedności, a konkretyzuje się w lokalnym zborze. Jednocześnie zwracał uwagę na przeniesienie znaczenia tego terminu z dużych, konfesyjnie określonych Kościołów na ogólnoświatowe chrześcijańskie wspólnoty połączone wewnętrznie także wspólnotą ołtarza i ambony[243]. Krause przywołał dotąd nieobecny element kultury pamięci powiązany z *communio*, wskazując także na jego zakorzenienie sakramentalne w anamnezie. Noko natomiast kontynuował zwracanie uwagi na sakramentalny i ekumeniczny wymiar *communio*. Przywołał także już obecny wcześniej u Brakemeiera akcent na konkretyzację *communio* w zborze.

W 2000 roku posiedzenie Rady ŚFL odbyło się w Turku (Finlandia). Tutaj także sekretarz generalny Noko odwoływał się do pojęcia *communio*, tym razem jednak w kontekście prac Wydziału Teologii i Studiów [*Department for Theology & Studies/Abteilung für Theologie und Studien*]. Wskazał na konieczność uświadomienia sobie w Kościołach członkowskich konsekwencji i wyzwań związanych z przynależnością do *communio,* jaką jest ŚFL. Jedną z przykładowych odpowiedzi ŚFL na niedobór tej świadomości był prowadzony w latach 1997–2000 roku program studyjny „Wspólnota, zbór, społeczeństwo", w ramach którego zajęto się kwestiami eklezjologicznymi związanymi z *communio*, a także zagadnieniami z zakresu powiązania *communio* z etyką. Oprócz tego Noko podkreślił, że jedną z konsekwencji przynależności do *communio*, za którą uznaje siebie ŚFL, jest wspólnota ołtarza i ambony, która często nie została odzwierciedlona ani w statutach Kościołów członkowskich, ani też w ich praktyce. W tym kontekście sformułował jasny postulat, że należy się pilnie uporać z tymi niedoborami[244].

W swoim wystąpieniu w Turku Noko zwrócił także uwagę na problem luteranizmu i duchowości. Wskazał, że fundamentalne podstawy życia duchowego, które ujęto w Dz 2,42–44, wśród których swoje miejsce ma także

w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[242] Ch. Krause, *Die kulturelle Prägekraft des Evangeliums. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 44: 1999, s. 26n.

[243] I. Noko, *Vorlage des Berichts des Generalsekretärs. Einführende Bemerkungen*, „LWB-Dokumentation" t. 44: 1999, s. 42.

[244] I. Noko, *Bericht des Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 46: 2001, s. 67n.

Wieczerza Pańska, nie uległy przez całe dwa tysiące lat istnienia chrześcijaństwa żadnej zasadniczej zmianie. W tym kontekście przywołał nowo podjęty program Wydziału Teologii i Studiów „Duchowe życie we wspólnocie", mający się zająć życiem zborowym i nabożeństwem w perspektywie tych fundamentalnych pryncypiów duchowości chrześcijańskiej[245]. Ponownie widać u Noko zainteresowanie praktycznymi implikacjami koncepcji *communio* dla wspólnoty. Wskazując przy tym na kwestię duchowości chrześcijańskiej, Noko podkreślał, że sakramentalny fundament jest nierozerwalnie złączony z całokształtem życia wspólnoty. Nie można traktować go jedynie jako impulsu będącego punktem wyjścia, ale jako stały element życia duchowego chrześcijan.

Refleksja nad *communio* na forum gremiów kierowniczych ŚFL w omawianym okresie nadal podkreślała szczególne znaczenie Wieczerzy Pańskiej dla budowania i życia wspólnoty. Jednocześnie, tak jak w poprzednich omawianych okresach, rozważania uzupełniało wskazywanie na praktyczne implikacje bycia we wspólnocie. Przy czym w powyżej omówionych wypowiedziach widać dążenie do tego, by wskazać, że przywoływane elementy praktyczne mają bezpośredni związek z Wieczerzą Pańską, jak miało to miejsce w przypadku kultury pamięci, o której wspominał Krause, czy w wypowiedziach Noko odnośnie do duchowości chrześcijańskiej. Jednocześnie należy zauważyć, że podobnie jak w sprawozdaniu z Hong-Kongu, brak w powyższej refleksji bezpośrednich odniesień do CA VII[246]. Swoje miejsce znajdują natomiast teksty nowotestamentalne czy ujęcie Słowa i sakramentów jako środków łaski, jak wcześniej w wynikach badań Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu sprzed zgromadzenia w Kurytybie, u Stålsetta czy też w opracowaniach programu studyjnego „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]",. Ponownie jak w przypadku materiałów zgromadzenia w Hong-Kongu nie jest to wynikiem zmiany paradygmatu, który cechowałaby rezygnacja z odniesień do CA VII, ale raczej faktu oczywistości roli, jaką w budowaniu rozumienia *communio* w ŚFL odgrywała recepcja *notae ecclesiae* z CA VII. W omawianych wyżej wystąpieniach Noko i Krause dążyli do wskazania nowych impulsów i inspiracji, a nie do ciągłego wracania do przyjętych i zadeklarowanych także statutowo źródeł, które w zakorzenieniu w CA VII ujmują ŚFL jako wspólnotę ołtarza i ambony. Zainteresowanie wspólnotą ołtarza i ambony pojawia się jedynie w kontekście praktycznym – braków jej recepcji w statutach i praktyce Kościołów członkowskich.

[245] Tamże, s. 71.

[246] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

Jak wspomniano na wstępie, tematyka *communio* nie była tylko przedmiotem rozważań na forum gremiów zarządzających ŚFL. Odnosiły się do niej także dwa programy studyjne prowadzone przez Wydział Teologii i Studiów – pierwszy z nich po hasłem „Wspólnota, zbór, społeczeństwo". Był on pomyślany jako rozwinięcie ustaleń programu „Kościół jako wspólnota" w zakresie Kościoła jako wspólnoty w kontekście społecznym[247]. Prowadzący program stawiali pytania o rozumienie Kościoła w konkretnym kontekście społecznym, a także pytali o cechujące ten kontekst problemy, konflikty czy procesy[248]. Wnioski płynące z programu opracowano w dokumencie studyjnym „Kościoły luterańskie w okresie przejściowym – podsumowanie wyzwań i propozycje [*Lutheran Churches in Transition: Summary of Challenges and Proposals/Lutherische Kirche in Übergang: Zusammenfassung der Herausforderungen und Vorschläge*]"[249], a materiały z jego przebiegu opublikowano w dwóch tomach studyjnych[250]. Program ten jest przykładem tego, jak kompleksowo ŚFL stara się wykorzystać koncepcję *communio* nie tylko dla dookreślenia swojej tożsamości, ale także jako narzędzie pomocne w samointerpretacji jej Kościołów członkowskich[251].

Drugi z programów studyjnych po zgromadzeniu w Hong-Kongu prowadzony był pod hasłem: „Duchowe życie we wspólnocie [*Spiritual Life in Community/Spiritualität und Gemeinschaft*]"[252]. We wstępie do tomu podsumowującego

[247] *„Communion, Community, Society". A Project of the Lutheran World Federation (1997–2000)*, „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 229–232.

[248] *Questions for Theological and Social Analysis („Contextual Mediation")*, „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 233n.

[249] *Lutherische Kirche in Übergang: Zusammenfassung der Herausforderungen und Vorschläge*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 21–27 (tłum. polskie: *Kościoły luterańskie w okresie przejściowym – podsumowanie wyzwań i propozycje*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 110–116).

[250] Zob.: *Communion, Community, Society. The Relevance of the Church*, red. W. Greive, „LWF Studies" r. 1998, z. 1; *Zwischen Vision und Realität: Lutherische Kirchen um Übergang*, red. W. Greive, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003; program ten jest szerzej omawiany w kontekście zobowiązanie etycznego, zob.: 5.2.2., s. 496–498.

[251] Program ten należy także odczytywać w kontekście jednej z dziesięciu tez programowych dotyczących roli teologii w ŚFL przygotowanych przez Komisję programową ds. teologii i studiów [*Program Committee for Theology and Studies/Programauchschuss für Theologie und Studien*], a więc organ Rady ŚFL nadzorujący merytorycznie pracę teologiczną i studyjną w ŚFL, na jej posiedzeniu w 1995 r. (*Zehn Thesen zur Rolle der Theologie im LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 177, przyp. 1). Teza odnosząca się wprost do pojęcia *koinonii* brzmi w nich następująco: „Waga przyznawana teologii w ŚFL ma konkretne oddziaływanie na to, w jaki sposób ciągle złamana wspólnota staje się wyrazem przyobiecanej *koinonii*. Zobowiązanie ŚFL wobec takiej teorii i praktyki teologii jest więc wzorcem tego, jak efektywnie ŚFL jest wyrazem ten wspólnoty" (*Zehn Thesen zur Rolle…*, dz. cyt., s. 178, teza 9).

[252] Wyniki programu zob.: *See How They Love One Another: Rebuilding Community at the Base*, red. P. Jussila, „LWF Studies" r. 2002, z. 4.

jego wyniki, który ukazał się w 2002 roku, Päivi Jussila zwrócił uwagę, że Kościół jest w istocie eucharystyczną wspólnotą. Podkreślał też, że w antycznym, eucharystycznym użyciu termin *koinonia* opisywał jedność chrześcijan w ciele Chrystusa przez jeden chleb i kielich (por.: 1 Kor 10,16n). Ta jedność tworzyła wspólnotę miłości. Odwołując się do „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie świętego prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach" (1519)[253] Lutra oraz BEM[254] zwracał również uwagę na Wieczerzę Pańską jako ogarniającą całe życie człowieka. Jussila postulował również teologię duchowości, w której chodzi o partycypacyjną wiedzę o Trójjedynym Bogu. W tym kontekście odwoływał się do koncepcji starożytnego Kościoła, która łączyła teologiczną refleksję z przeżyciem liturgii, czyniąc tę ostatnią nie przedmiotem teologicznych dociekań, a raczej żywym źródłem i ostatecznym kryterium chrześcijańskiego myślenia. W tak rozumianej teologii Wieczerza Pańska ma kluczowe miejsce, w niej Kościół przestaje być instytucją i doktryną, a staje się życiem i zbawieniem. Łączą się w niej w jedno miłość, wiedza i modlitwa, innymi słowy treść wiary (*fides quae creditur*) z jej aktem (*fides qua creditur*)[255]. Tak rozumiana teologia nie zadowala się teoretyczną, częściową wiedzą o Bogu, ale domaga się holistycznego doświadczenia wspólnoty[256]. W studiach poświęconych nabożeństwu zawartych w tomie podsumowującym ten projekt studyjny ŚFL znalazło się także opracowanie Gail Ramshaw. Autorka podkreśliła w nim rolę wspólnotowego jedzenia i picia w Wieczerzy Pańskiej[257].

W wynikach omawianego programu zarówno Jussila, jak i Ramshaw dostrzegli znaczenie Wieczerzy Pańskiej dla wspólnotowej duchowości. Jussila, podobnie jak powyżej Noko, w swoich rozważaniach o duchowości podkreślał nierozerwalność sakramentalnego charakteru wspólnoty i jej szerokich implikacje dla praktyki życia członków zboru. Wskazywał, że sam wymiar sakramentalny powinien być bardziej postrzegany w wymiarze praktyczno-liturgicznym, by nie stał się tylko abstrakcyjną doktryną, ale pozostał przeżywaną rzeczywistością. Ponownie widać zatem obserwowaną już w wypowiedziach

[253] Jussila przywoływał następujący fragment: „Chrystus ze wszystkimi świętymi przez swoją miłość przyjmuje naszą postać, wraz z nami występuje przeciwko grzechowi, śmierci i wszelkiemu złu. Tak rozpaleni miłością przyjmujemy jego postać, polegamy na jego sprawiedliwości, życiu i błogosławieństwie, i jesteśmy więc przez wspólnotę jego dóbr i naszego nieszczęścia jednym ciastem, jednym chlebem, jednym ciałem, jednym napojem, i wszystko jest wspólne" (WA 2, 748). Całość tekstu kazania zob.: WA 2, 742–758.

[254] Por. BEM, *Eucharystia*, s. 41, nr 20n.

[255] Na temat pojęć *fides quae creditur* oraz *fides qua creditur* zob. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, Warszawa 1995, s. 83–87.

[256] P. Jussila, *Introduction*, „LWF Studies" r. 2002, z. 4, s. 10–13.

[257] G. Ramshaw, *Sparing Trinitarian Life*, „LWF Studies" r. 2002, z. 4, s. 65n.

na forum gremiów kierowniczych ŚFL w omawianym okresie koncentrację na tym, by w kontekście rozważań o Wieczerzy Pańskiej i jej roli dla sakramentalnego wymiaru wspólnoty wskazać, że ma ona bezpośrednie przełożenie na *praxis* życia wspólnoty, a konkretnie na jej duchowość. Jednocześnie należy odnotować, że w prowadzonych w ramach projektu rozważaniach sięgnięto po pierwsze do treści nowotestamentowych, co obserwujemy w dyskusji ŚFL od publikacji studiów Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu na temat *koinonii/communio* w 1990 roku. Po drugie, podobnie jak w programie studyjnym „Kościół jako wspólnota" – do wczesnego kazania Lutra poświęconego Wieczerzy Pańskiej. Po trzecie również do dorobku dialogów ekumenicznych w postaci BEM.

Pojęcie *communio* pełniło rolę punktu odniesienia także na Zgromadzeniu Ogólnym w Winnipeg. Nie stało się co prawda osią głównego dokumentu zgromadzenia, jak miało to miejsce w Hong-Kongu, ale nadal stanowiło zasadniczy kontekst prowadzonych w jego trakcie rozważań i przygotowanych dokumentów, których zasadniczym wątkiem było uzdrowienie. Wynikało to z tematu zgromadzenia, które obradowało pod hasłem „Ku uzdrowieniu świata [*For the Healing of the World/Zur Heilung der Welt*]".

Wagę terminu *communio* dla ŚFL potwierdzono w sprawozdaniu przygotowanym przez Wydział Teologii i Studiów na zgromadzenie w Winnipeg: „*Communio* jest kluczowym terminem dla samorozumienia ŚFL jako wspólnoty Kościołów"[258]. Jednocześnie zwrócono uwagę, że od Kurytyby podejmowano wysiłki na rzecz znalezienia odpowiedzi, co znaczy być wspólnotą. Jako ich wyraz wskazano programy studyjne „Kościół jako wspólnota" z lat 1993–1998, który przenalizowano wyżej[259], oraz „Wspólnota, zbór, społeczeństwo" z lat 1997–2000[260] omówiony w ramach dyskusji poprzedzającej zgromadzenie w Winnipeg[261].

Termin *communio* jest również obecny w materiałach przygotowawczych do zgromadzenia. Już na wstępie części pierwszej omawiającej jego temat – „Ku uzdrowieniu świata" – podkreślono, że ŚFL to wspólnota Kościołów luterańskich, zjednoczonych w Słowie i sakramencie. Wskazano także, że ta łączność jest dużo głębsza niż jakakolwiek klauzula Statutu Federacji[262].

[258] *Von Hongkong nach Winnipeg 1997–2003. Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rats*, bm. i r. wyd., s. 148.

[259] Por.: *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation" t. 42: 1998. Zob. wyżej 3.5, s. 168–175.

[260] Por.: *Communion, Community, Society. The Relevance of the Church*, dz. cyt.; *Zwischen Vision und Realität: Lutherische Kirchen um Übergang*, dz. cyt.

[261] *Von Hongkong nach Winnipeg…*, dz. cyt., s. 148n.

[262] *„Zur Heilung der Welt" Studienbuch zur Vollversammlung Zehnte Vollversammlung des Lutherischen*

W dalszej części, omawiając relację sakramentów i uzdrowienia, zwrócono uwagę na rolę Wieczerzy Pańskiej dla zrozumienia ugruntowania *communio*. W niej rozumienie to ma swoje źródło i kreatywną moc. Wieczerza Pańska daje również wyraz szczególności i katolickości Kościoła. W niej przyjmujący spotykają zmartwychwstałego Chrystusa i łamiąc między sobą chleb (por. Łk 24,23–35), stają się wspólnotą[263].

W materiałach przygotowanych dla tzw. *Village group/Dorfgruppe*[264] zajmującej się tematem „Boży leczący dar usprawiedliwienia [*God's Healing Gift of Justification/Gottes heilende Gabe der Rechtfertigung*]" połączono główny motyw zgromadzenia – uzdrowienie z *communio* i usprawiedliwieniem. Wskazano w nich, że usprawiedliwienie jako uzdrowienie wydarza się jako *communio*, które obejmuje zarówno ludzi, jak i całe stworzenie[265].

W materiałach dla kolejnej *Village group/Dorfgruppe* poświęconej „Bożemu uzdrawiającemu darowi wspólnoty [*God's Healing Gift of Communion/Gottes heilende Gabe der Gemeinschaft*]" zwrócono na wstępie uwagę, że wspólnota, do jakiej należą luteranie, jest Bożym darem ze względu na świat. Przemienienie w tę wspólnotę miłości dokonuje się poprzez uzdrawiającą moc modlitwy i Wieczerzy Pańskiej. Jednak ciągle jeszcze wspólnota ta wymaga wysiłku na rzecz pojednania i uzdrowienia wewnątrz niej, a także dla budowania wewnętrznej komunikacji, gdyż ciągle w jej łonie występują raniące różnice w zakresie historycznym, politycznym, teologicznym, tożsamości etycznej czy kulturalnej, a także nierówności gospodarcze i finansowe oraz różnice w perspektywie międzygeneracyjnej. Przypomniano też w skrócie historię rozwoju samorozumienia ŚFL od „dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów" po pytania o kościelny status Federacji, wskazując przy tym, że termin *communio/koinonia* pojawił się w ramach poszukiwań jej tożsamości. Jednocześnie

Weltbundes Winnipeg. Kanada 2003, Geneva 2002, s. 7.

[263] Tamże, s. 21n.

[264] Ich rolę tak opisano w materiałach przygotowawczych do zgromadzenia: *„Village groups/Dorfgruppen* będą służyć określonym, istotnym celom na zgromadzeniu. Są miejscem, w którym: 1. odbędą się dyskusje nad studiami biblijnymi w małych grupach; 2. rozwiniemy bliższe, międzyosobowe relacje, wymienimy doświadczenia i, miejmy nadzieję, doświadczymy uzdrowienia; 3. zmierzymy się i przepracujemy wyzwania międzykulturowej komunikacji; 4. zbadamy i pogłębimy teologiczne znaczenie naszego życia we wspólnocie «Ku uzdrowieniu świata»; 5. zbadamy i zanalizujemy wyzwania uzdrowienia w Kościele i świecie; 6. rozważymy określone aspekty pracy ŚFL, by zaproponować wytyczne i nowe zobowiązania dla przyszłej pracy ŚFL. […] *village groups/Dorfgruppen* dostarczą istotnego wkładu dla realizacji zadań postawionych przed zgromadzeniem […] W nich przepracowane zostaną treściowe podstawy posłania zgromadzenia i zaleceń co do przyszłej pracy ŚFL, które później będą przedmiotem obrad plenarnych" („*Zur Heilung der Welt" Studienbuch…*, dz. cyt., s. 34).

[265] *„Zur Heilung der Welt" Studienbuch…*, dz. cyt., s . 150.

podkreślono, że sam termin nie jest żadną nowością, gdyż ma swoje ugruntowanie zarówno w tradycji biblijnej – w niej szczególne znaczenie mają w tym kontekście pisma Pawła, jak i w tradycji wyznaniowej. Nowością jest jego zastosowanie do opisu ŚFL, co stało się powodem do licznych teologicznych badań tego problemu. Wskazano także, że do *communio* należy wspólnota ołtarza i ambony oraz wzajemne uznanie urzędu. Zwrócono jednak uwagę, podobnie jak Noko na posiedzeniu Rady ŚFL w Turku (Finlandia) w 2000 roku, że w niektórych miejscach nawet ten wymiar wspólnoty nie jest praktykowany. Stanowi on jednak warunek minimum i powinny mu towarzyszyć głębsze formy współudziału i solidarności. ŚFL w swoim samorozumieniu jako *communio* odnajduje się jako wspólnota w koncepcji *communio* opracowanej w ramach ŚRK przez V Światową Konferencję Wiary i Ustroju w Santiago de Compostela w 1993[266].

Odniesienia do terminu *communio* znalazły się także w materiałach dla *Village group/Dorfgruppe* zajmującej się kwestiami ekumenicznymi, obradującej pod hasłem „Uleczyć podziały w jednym Kościele [*Healing Divisions Within the One Church/Spaltungen in der einen Kirche heilen*]". W kontekście omawiania modeli jedności Kościoła zwrócono w nich uwagę na centralne znaczenia terminu *communio* dla eklezjologii ŚFL[267].

Podczas obrad samego zgromadzenia kwestia *communio* była również znacząco obecna. Sekretarz generalny Noko w swoim sprawozdaniu zwracał uwagę na wspólnotę ołtarza i ambony jako wyraz duchowej łączności w ramach Federacji. Podkreślał, że bez łączącej siły Ewangelii, Chrztu i Wieczerzy Pańskiej ŚFL nie byłaby wspólnotą Kościołów, a co najwyżej mogłaby funkcjonować jako organizacja społeczeństwa obywatelskiego. Noko wskazał także, że ta duchowa łączność wiąże również członków ŚFL z uniwersalnym Kościołem. Przypomniał, że w sensie organizacyjnym ŚFL pełni rolę narzędzia luterańskiej *communio*, przez które Kościoły członkowskie wspólnie zaświadczają o Bożej miłości do świata[268].

Noko w swoim sprawozdaniu powrócił także do kwestii zmiany nazwy ŚFL, mającej na celu lepsze oddanie jej eklezjalnej istoty. Zgodnie z zaleceniami Zgromadzenia Ogólnego w Hong-Kongu przeprowadzono proces konsultacyjny, na zakończenie którego Rada ŚFL przepracowała i zatwierdziła sprawozdanie „Istota i przyszłość ŚFL [*The Nature and Future of the LWF/Das*

[266] Tamże, s. 153–155; por.: dokumenty z V Światowej Konferencji Wiary i Ustroju w Santiago de Compostela wskazane wyżej – przyp. 231, s. 175n.

[267] *„Zur Heilung der Welt" Studienbuch…*, dz. cyt., s. 168n.

[268] I. Noko, *Ansprache des Generalsekretärs*, WINNIPEG, s. 29.

Wesen und die Zukunft des LWB]". Zawarto w nim cztery propozycje nazwy: 1. Wspólnota Kościołów Luterańskich [*The Communion of Lutheran Churches* (CLC)/*Die Gemeinschaft lutherischer Kirchen*]; 2. Światowa Wspólnota Luterańska [*The Lutheran World Communion* (LWC)/*Die lutherische Weltgemeinschaft* lub w wersji: *Die weltweite lutherische Gemeinschaft*], 3. Wspólnota Luterańska [*The Lutheran Communion* (LC)/*Die lutherische Gemeinschaft*], 4. Światowa Federacja Luterańska – Wspólnota Kościołów [*The Lutheran World Federation – A Communion of Churches* (LWF)/*Der lutherische Weltbund – eine Gemeinschaft von Kirchen* (LWB)]. Rada ŚFL jednogłośnie zaleciła propozycję numer cztery, ze względu na możliwość utrzymania w niej dotychczasowego brzmienia nazwy, które będzie używane w sytuacjach, gdy dłuższa wersja okaże się niepraktyczna[269]. Propozycję tę zgromadzenie zatwierdziło w odpowiedniej rezolucji[270].

Kończąc omówienie sprawozdania sekretarza generalnego, należy wskazać jeszcze jeden wątek, który był już istotnym tematem w ŚFL w okresie do zgromadzenia w Helsinkach. Chodzi o relację z luteranami spoza ŚFL. Noko wskazał, że jest ich ponad 3 miliony. Wskazał, że istnieją przykłady współpracy (np. diakonijnej) z Kościołami spoza ŚFL, ale nie zrealizowała się jednak jeszcze wspólnota obejmująca wszystkich luteran, którzy podzielają wspólne wyznania wiary. To podważa integralność luterańskich działań misyjnych, a także ogranicza żywotność zaangażowania ekumenicznego luteranizmu. Noko przypomniał w tym kontekście zasadnicze pytania, czy wspólne uznawanie tych samych wyznań wiary nie jest wystarczającą podstawą do wspólnoty, oraz jakie są realne powody podziałów między luteranami. Noko poinformował zgromadzenie w wynikach podjętych konsultacji z Międzynarodową Radę Luterańską [*International Lutheran Council*][271], której najważniejszym Kościołem członkowskim jest LCMS[272],

[269] Tamże, s. 30n.

[270] *Resolution zum Namenserweiterung des LWB*, WINNIPEG, s. 74.

[271] Zob. przyp. 118 na s. 65.

[272] Zob. przyp. 40 na s. 47.

która reprezentuje większość luteran spoza ŚFL[273]. Konsultacje te[274] przyniosły zidentyfikowanie różnic i wspólnych elementów, szczególnie w zakresie kwestii wyznaniowych i ekumenicznych, a także wskazały na konieczność polepszenia komunikacji, współpracy i dyskusji teologicznej[275]. W tym miejscu warto zaznaczyć, że rozmowy te podjęte w 2002 roku były kontynuowane, a w 2005 roku przekształciły się w doroczne spotkania[276]. Należy także odnotować, że gośćmi zgromadzenia byli oficjalni przedstawiciele zarówno Międzynarodowej Rady Luterańskiej[277], jak i LCMS[278].

Pojęcie *communio* znalazło się także w przemówieniu prezydenta ŚFL Christiana Krausego. Przywołał je w kontekście różnorakich wyzwań (na przykład różnice Północ-Południe czy problemy biedy lub AIDS), które

[273] Inną organizacją zrzeszającą Kościoły luterańskie reprezentujące jest Konfesyjna Konferencja Ewangelicko-Luterańska [*Confessional Evangelical Lutheran Conference*]. Organizacja ta przedstawia następująco swoją misję: „1. Wyrazić zewnętrznie jedność ducha i jedność w wierze i wyznaniu, która łączy członków Konferencji; 2. Zapewnić swoim członkom forum wzajemnej zachęty, duchowego wzrostu oraz umocnienia w wierze i wyznaniu; 3. Promować i wzmacniać istniejącą jedność w doktrynie i praktyce opartej na Piśmie Świętym wśród Kościołów członkowskich oraz dążenie do usunięcia wszystkiego, co mogłoby zagrozić naruszeniem lub zakłóceniem tej jedności; 4. Zachęcać członków Konferencji do gorliwego dzielenia się swoim luterańskim dziedzictwem czystej i niezafałszowanej Ewangelii Jezusa Chrystusa z tymi, którzy jeszcze nie znają i nie wierzą w Jezusa jako swego Zbawiciela; 5. Dać światu jasne, stanowcze i zjednoczone świadectwo dotyczące wszystkiego, czego naucza Biblia, werbalnie natchnione, nieomylne i autorytatywne Słowo Boże; 6. Zachęcać do przygotowania i publikacji jasnych, opartych na Piśmie Świętym oświadczeń wyznaniowych dotyczących kwestii, które od czasu do czasu napotyka Kościół i które mogą, ale nie muszą być poruszone w wyznaniach Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego zawartych w »Księdze Zgody« z 1580 roku" (*Mission Statement*, https://celc.info/information/mission-statement/, dostęp: 1.05.2020); por.: *Constitution and Bylaws of the Confessional Evangelical Lutheran Conference (Revised, 1996, 2002, 2008)*, https://celc.info/information/constitution/ (dostęp: 1.5.2020); G.R. Schmeling, *Make Known God's Manifold Wisdom. The Fifteenth Anniversary of the Confessional Evangelical Lutheran Conference Kiev, Ukraine June 3–5, 2008*, https://celc.info/wp-content/download/history/CELC-History.pdf (dostęp: 1.05.2020). Jej najważniejszym i największym członkiem jest Ewangelicko-Luterański Synod Wisconsin [*Wisconsin Evangelical Lutheran Synod* – WELS] (na temat tego Kościoła zob.: A.K. Swithart, *Luther and the lutheran church 1483–1960*, New York 1960, 422–431.468n; *The Lutheran Churches of the world 1952*, red. A.R. Wentz, Genewa brw., s. 367n)

[274] Ich celem było: „wzrost wzajemnego zrozumienia między dwoma luterańskimi organizacjami światowymi i ich Kościołami członkowskimi" (*Annual Report 2005. The Lutheran World Federation – A Communion of Churches*, Genf 2006, s. 24). Ponadto rozmowy te miały rozpatrywać napięcia uważane za skutki działań, oświadczeń czy przyjętej polityki przez organy lub agencje obu organizacji lub przez ich Kościoły członkowskie (tamże).

[275] I. Noko, *Ansprache des Generalsekretärs*, dz. cyt., s. 32.

[276] *Annual Report 2005…*, dz. cyt., s. 24.

[277] S. Nafzger, *Grusswort des Internationalen Lutherischen Rates*, WINNIPEG, s.171n.

[278] G.B. Kieschnick, *Grusswort der Lutherischen Kirche – Missouri-Synod*, WINNIPEG, s. 163n.

stawia współczesność, wobec których jego treść daje odpowiedzi i nadzieję[279]. *Communio sanctorum* pojawiło się także jako jeden z tematów w głównym referacie zgromadzenia przygotowanym przez Margot Kässmann. Wychodząc od Dz 2,42, podkreśliła ona, że życie we wspólnocie jest częścią wiary. Na tym polegało już życie Jezusa z uczniami, z którymi podróżował po Palestynie, dzieląc z nimi chleb i wino. Na tym opiera się także szczególny obraz zawarty w Dziejach Apostolskich. Znakiem i symbolem Kościoła jest wspólnota i dzielenie się, a także wzajemne wspieranie. W Chrzcie chrześcijanin staje przed Bogiem [*coram Deo*] i staje się częścią wspólnoty będącej częścią światowego chrześcijaństwa; Kościoła, który uczy się od siebie wzajemnie, czerpiąc z różnych doświadczeń. Wieczerza Pańska jest szczególnym momentem doświadczenia przynależenia do siebie, gdy nikną sprzeczki, ciężary i hierarchie. W jednym ciele zgromadzonym z wielu, we wspólnocie świętych nikt nie powinien być przeciw drugiemu. Wieczerza Pańska to wspólnota, do której przynależą Boży ludzie ponad granicami miejsca i czasu. *Communio sanctorum* to wspólnota dzielenia tego, co święte – Ciała i Krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. To wspólnota uzdrowienia, widzialny jego znak dla świata, sakrament wspólnoty, który Kościół powinien oferować jako centralne wydarzenie między Bogiem a człowiekiem i między ludźmi[280].

Najważniejszy dokument przyjęty przez zgromadzenie w Winnipeg – „Posłanie X Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Tenth Assembly/Botschaft der Zehnten Vollversammlung*]" – opisało to wydarzenie jako moment odnowienia poczucia przynależności do ciała Jezusa Chrystusa, które ugruntowana była na wspólnym przeżywaniu Wieczerzy Pańskiej i studiowaniu Biblii, w których doświadczano zbawczych obietnic. To wszystko było umocnieniem dla Bożej misji. Wspólnota, z jej codziennym życiem w uwielbieniu, świadectwie, wzajemnej trosce i dzieleniu się, do której jest się włączonym przez Chrzest, w której Słowo Boże i Eucharystia darują odpuszczenie grzechów i obecność Pana, jest miejscem doświadczenia Bożego daru usprawiedliwienia. Sama wspólnota jest także uzdrawiającym darem. Jest zwołana przez Ducha Świętego i wezwana, by dzielić się nie tylko zasobami, ale i swoimi doświadczeniami i punktami widzenia, tak by wspólnie ostać się w wierności, która przekracza perspektywę poszczególnych Kościołów członkowskich. W tym kontekście wskazano na potencjalne napięcia we wspólnocie, gdyż może ona budzić poczucie dyskomfortu, w sytuacji, gdy jej współuczestnicy kwestionują praktyki czy sposoby myślenia uznawane za oczywiste. Takie napięcia uznano za możliwe zagrożenie, ale także za oznakę życia wspólnoty.

[279] Ch. Krause, *Ansprache des Präsidenten*, WINNIPEG, s. 21.

[280] M. Kässmann, *„Zur Heilung der Welt". Hauptreferat*, WINNIPEG, s. 95n.

W tym kontekście zawarto także dziękczynienie za różnorodność we wspólnocie. Podkreślono też odpowiedzialność wszystkich jej członków za skutki ich działań nie tylko dla nich samych, ale dla całej wspólnoty. Przypomniano także, że to różnorodne rozumienie wspólnoty opiera się na nowotestamentowym pojęciu *koinonii*, do której przynależą wspólnota wierzących i uczestnictwo w Chrystusie, wspólnota z Duchem Świętym, w Eucharystii, nauczaniu apostolskim, a także dzielenie się ciężarami i zasobami[281].

Temu opisowi wspólnoty towarzyszyły zobowiązania zgromadzenia. Po pierwsze: do dalszego badania tego, co to znaczy żyć Bożym darem wspólnoty, jak się od siebie wzajemnie uczyć i przyjmować różnice, a także jakie znaczenie ma Wieczerza Pańska dla tworzenia i pielęgnowania tej wspólnoty. Po drugie: do badań nad luterańskim wymiarem tej wspólnoty, a do wysiłków na rzecz jej inkluzyjności. Po trzecie: do reagowania na elementy niesprawiedliwości z perspektywy całej *communio*, co nie sprowadza się tylko do solidarności i towarzyszenia. Po czwarte: do pracy nad komunikacją wielokulturową i zasadami radzenia sobie w sytuacjach konfliktowych, a także ułatwiania dialogu nad kwestiami spornymi. Po piąte: do zapraszania do udziału w tej wspólnocie luteran, którzy obecnie do niej nie należą[282]. W nawiązaniu do raportu sekretarza generalnego warto także odnotować priorytet, jaki zgromadzenie nadało dorocznym spotkaniom z Międzynarodową Radą Luterańską oraz wsparciu Kościołów członkowskich obu organizacji w podejmowaniu inicjatyw na szczeblu lokalnym[283].

Jak stwierdzono na wstępie omówienia zgromadzenia w Winnipeg, pojęcie *communio* nadal było na nim punktem odniesienia. Co prawda zgromadzenie nie koncentrowało się jedynie na kwestii wspólnoty, gdyż główny temat kierował refleksję w stronę problematyki uzdrowienia, to jednak koncepcja *communio* ma na nim wyraźne miejsce zarówno w refleksji nad głównym tematem zgromadzenia – uzdrowieniem, jak i w refleksji nad istotą ŚFL. W zasadniczej większości z powyżej przywołanych odwołań istotnym ich elementem było nie tylko odniesienie do koncepcji *communio*, ale zwrócenie uwagi także na jej sakramentalny charakter i powiązanie z Wieczerzą Pańską. Jednocześnie kontynuowana była obecna już wcześniej tendencja wskazywania szerokiego spektrum implikacji praktycznych *communio*. W Winnipeg szczególnie dotyczyło to analizy problematyki uzdrowienia, jak również kwestii ekumenizmu i wewnętrznego funkcjonowania ŚFL jako *communio*. Dużo miejsca, szczególnie w „Posłaniu X Zgromadzenia Ogólnego"

[281] *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 52–54.

[282] Tamże, s. 54n.

[283] Tamże, s. 56.

zajęła kwestia zacieśniania więzów wspólnotowych, pogłębianie wzajemnego reagowania na swoje potrzeby jako *communio*, uczenia się życia z różnorodnością, a także radzenia sobie w sytuacjach konfliktowych. Na zgromadzeniu, tak jak w okresie przed nim, nacisk położono na podkreślenie ścisłego związku sakramentalnego wymiaru *communio* z takimi jej praktycznymi aspektami, jak uzdrowienie, wyrażanie uniwersalności Kościoła, przezwyciężanie i pojednywanie dzielących ją różnic czy też doświadczanie obecności Chrystusa. Fundamentalne w kontekście rozważań o związkach *communio* z Wieczerzą Pańską jest oczywiście również stwierdzenie, że sakrament ten jest jednym z zasadniczych elementów, który tworzy wspólnotę.

Na zgromadzeniu swoje miejsce znalazło także wskazanie, że nieodłącznym elementem *communio* jest wspólnota ołtarza i ambony. Mimo braku bezpośrednich odwołań do CA VII widać, że jądro rozumienia ŚFL jako wspólnoty opartej o recepcję tego artykułu jest fundamentalnym elementem myślenia o Federacji jako *communio*. Podobnie jak w wypowiedziach Noko z okresu poprzedzającego zgromadzenie, powyższe stwierdzenie nie jest pozbawione implikacji *stricte* praktycznej. W Winnipeg wezwano do realizacji w praktyce wspólnoty ołtarza i ambony i wzajemnego uznania urzędu pomiędzy Kościołami członkowskimi Federacji. Fakt wejścia myślenia kategoriami CA VII w krwiobieg refleksji Federacji potwierdza także powrót zgromadzenia w Winnipeg do prawie nieobecnego w pracach ŚFL po Helsinkach problemu relacji z luteranami spoza ŚFL. W tym kontekście ponownie aktualne staje się wywiedzione z CA VII pytanie, czy możliwy jest brak wspólnoty w sytuacji podzielenia jednego wyznania. Stąd też nawiązanie rozmów z Międzynarodową Radą Luterańską, które miały zająć się także pytaniem o to, co jest realnym źródłem podziału.

Znaczenie roli koncepcji *communio* dla ŚFL odzwierciedlało również zakończenie procesu konsultacyjnego rozpoczętego w Hong-Kongu, który realizował postulaty zmiany nazwy podnoszone na zgromadzeniu w Kurytybie, a w formie pytań o adekwatność terminu „federacja [*Federation*/*Bund*] do opisania ŚFL także już wcześniej, w toku prac po Budapeszcie. Ostatecznie w wyniku decyzji zgromadzenia w Winnipeg nazwa ŚFL została uzupełniona o jasne stwierdzenie, że ŚFL to „wspólnota Kościołów".

Podsumowanie

Okres refleksji ŚFL zakończony zgromadzeniem w Winnipeg po raz kolejny potwierdził, że koncepcja *communio* pozostaje w centrum jej samorozumienia. Fundament jej rozumienia został zbudowany na wnioskach płynących z dyskusji o wspólnocie ołtarza i ambony w ŚFL stymulowanej przez recepcję

CA VII. W okresie zakończonym zgromadzeniem w Winnipeg, podobnie jak miało to miejsce na zgromadzeniu w Hong-Kongu, najistotniejszym pytaniem było to dotyczące praktycznych wymiarów wspólnoty, jak *communio* powinno być przeżywane. W zakres udzielanych odpowiedzi wchodziły zarówno wskazania na zasadnicze jądro wynikające wprost z CAVII, jakim jest wspólnota ołtarza i ambony, implikująca także uznanie urzędu, jak i bardziej praktyczne wątki, związane choćby z wzajemną solidarnością czy też praktycznymi konsekwencjami i przeżywaniem sakramentalnego wymiaru wspólnoty. Koncepcja *koinonii* bowiem z jej nowotestamentowym kontekstem eucharystycznym gwarantuje stałe odniesienie do Wieczerzy Pańskiej. Wśród praktycznych działań Federacji w kontekście *communio* warto wskazać trzy aspekty. Po pierwsze odzwierciedlenie jej samorozumienia w rozszerzonej nazwie Federacji. Po drugie zwrócenie uwagi na kwestię różnorodności we wspólnocie i idących za tym pytań o radzenie sobie z odmiennościami czy konfliktami. Jak zobaczymy po zgromadzeniu w Stuttgarcie, zagadnienie to stanie się kluczowe, a refleksja obecna już na zgromadzeniu w Winnipeg dotycząca kwestii stosunku do małżeństwa, rodziny i seksualności okaże się kluczowym zagadnieniem spornym[284]. Po trzecie zaś powróciło pytanie zakorzenione wprost w CA VII o zobowiązanie do wspólnoty pośród tych, którzy podzielają te same wyznania wiary. W kontekście mierzenia się z nim ŚFL powróciła do szukania kontaktu z luteranami niebędącymi jej członkami, nawiązując regularne kontakty z Międzynarodową Radą Luterańską.

3.7. Od Winnipeg do Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie (2010)

Po Zgromadzeniu Ogólnym w Winnipeg nadal w refleksji ŚFL *communio* stanowiło punkt odniesienia. Jego znaczenie dla samorozumienia ŚFL widoczne jest choćby w materiałach z jubileuszowego posiedzenia Rady ŚFL z okazji sześćdziesięciolecia Federacji, które odbyło się w Lund w Szwecji w 2007 roku. Wystąpienia zarówno prezydenta ŚFL Marka S. Hansona[285], jak i sekretarza generalnego Ishmaela Noko[286] zakładają rozumienie ŚFL jako *communio*. Hanson wskazywał za Oswaldem Bayerem, że stworzenie oznacza stworzenie wspólnoty. Jednocześnie wskazywał, że ludzka, grzeszna kondycja, którą

[284] Por.: *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 59–61; zob. niżej 3.8., s. 216–254.

[285] Na temat Marka S. Hansona, prezydenta ŚFL w latach 2003–2010, zob.: *Mark Hanson*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives--section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[286] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm, *Ishmael Noko*, art. cyt.

Luter opisywał jako *incurvatus in se* [spaczenie w sobie][287], zagraża wspólnocie z Bogiem i z innymi ludźmi. Dlatego wspólnota z Chrystusem jest ustanowieniem utraconej wspólnoty na nowo. Chrzest w Jego śmierć i zmartwychwstanie jest radykalnym odnowieniem i przemianą. Dzięki niemu życie staje się życiem w pełni. Ta wspólnota jest jako Boże dzieło i radykalna łaska czystym darem. Jednocześnie jako działanie Ducha Świętego i ludzkie powołanie jest też zadaniem, ponieważ wspólnota ta jest *koinonią* diakonii pojednania, przekraczającą w swej otwartości wszelkie granice świata. To wspólnota przeciwstawia się zarówno jednostkowemu, jak i występującemu w społecznych strukturach *incurvatus in se*. To wspólnota tych, którzy są *simul iustus et peccator* – zarówno usprawiedliwionymi, jak i grzesznymi. Wspólnota więc w pękniętym świecie pełnym niesprawiedliwości i grzechu jest drogą krzyża, to jest solidarności w cierpieniu, łączności w oporze, wspólnotą wiary, która żyje w nadziei i w niej działa na rzecz świata ukochanego przez Boga. Ta wspólnota stoi przed praktycznymi wyzwaniami. Jak żyć, by być jednocześnie ewangeliczną i misyjną, wyznaniową i ekumeniczną. W tym ostatnim kontekście Hanson wskazał na luterański konsensus co do fundamentu wspólnoty we wspólnym wyznaniu. Trzeba jednak pamiętać, że w kontekście grzesznej kondycji człowieka wyznanie nie jest tylko przyznaniem się do treści wiary, ale i wyznaniem win. W kontekście napięcia wyznaniowy-ekumeniczny oraz myśli o wspólnocie nakierowanej na pocieszenie i naprostowanie tego, co w sobie spaczone, Hanson przywołał także postulat międzyreligijnego dialogu i *diapraxis*[288].

Sekretarz generalny Noko wskazywał w Lund na działania ŚFL będące reakcją na wspomniane przez Hansona wyzwania życia we wspólnocie. Mają one charakter integrujący wewnętrznie wspólnotę, a także są podejmowane na rzecz świata, w którym ŚFL jako wspólnota funkcjonuje. Działania te obejmują szeroki zakres kwestii, do których należą takie współczesne wyzwania, jak pokój na świecie, bieda i głód, problem gospodarczej niesprawiedliwości i długów, zagadnienie określenia relacji między ŚFL jako wspólnotą a uniwersalnym Kościołem i powiązana z tym ściśle kwestia zaangażowania

[287] Por. WA 56, 258.304n.518 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. I. Slawik, Dzięgielów brw., s. 123.172.429). Na temat pojmowania grzechu w teologii Lutra zob.: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, dz. cyt., s. 128–143; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers…*, dz. cyt., s. 253–264; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung…*, dz. cyt., s. 264–273; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 95–97; G. Sauter, *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, Warszawa 2005, s. 22n.

[288] M.S. Hanson, *Als Gemeinschaft leben in der Welt von heute. Ansprache des Präsidenten des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 16–19.

ekumenicznego Federacji[289]. Ponownie zatem w obu wystąpieniach akcent położony był na praktykę życia we wspólnocie, co stanowi kontynuację możliwej do zauważenia już we wcześniejszej refleksji stałej tendencji do urzeczywistniania wspólnoty w praktycznym życiu i niepozostawiania jej jedynie w sferze deklaratywnych abstrakcji. Warto w tym miejscu także odnotować dwa motywy z wystąpienia Hansona. Po pierwsze umieszczenia myślenia o wspólnocie w kontekście diagnozy kondycji człowieka i świata jako grzesznej, a po drugie akcent na wspólnotę jako dar i zadanie.

Wokół pojęcia *communio* zbudowane zostały także analizy zawarte w opracowaniu „Misja w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie [*Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment/Mission im Kontext. Verwandlung – Versöhnung – Bevollmächtigung*]", które ukazało się w 2004 roku[290]. Jest to podręcznik rozumienia misji w ŚFL, zbudowany wokół wypracowanego w toku rozwoju misyjnej refleksji ŚFL konceptu misji holistycznej[291]. Znalazły się w nim odniesienia do jednoczącego wymiaru Wieczerzy Pańskiej. W kontekście jej znaczenia dla misji ukazano ją jako efektywny znak przynoszący jedność transcendującą wszystkie ludzkie powiązania: rasowe, językowe, narodowe, płciowe[292]. Rola pojęcia *communio* w powyższym opracowaniu, mającym być w zamyśle autorów podręcznikiem omawiającym praktyczne zagadnienie misji, dobrze obrazuje tendencję, by poszczególne aspekty funkcjonowania wspólnoty kształtować z perspektywy *communio*. Jednocześnie powyżej przytoczone odniesienia do Wieczerzy Pańskiej wskazują, że w tej aplikacji koncepcji *communio* na obszar misji nie zapomniano o jej wymiarze sakramentalnym.

Podobnie skonstruowany był kolejny podręcznik wydany przez ŚFL w 2009, poświęcony diakonii, zatytułowany: „Diakonia w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie [*Diakonia in Context: Transformation,*

[289] I. Noko, *Gemeinschaft leben in der Welt von heute. Bericht der Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 31–42.

[290] *Mission in Context…*, dz. cyt., s. 21–42.

[291] Koncepcję tę wypracowano w latach 70. i 80. w ramach ŚFL. Opisuje ona pojmowanie misji, które można podsumować następująco: „Zwiastowanie Ewangelii, wzywanie ludzi do wiary w Jezusa Chrystusa i udziału w nowej wspólnocie w Chrystusie, uczestnictwo w działaniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości oraz w walce przeciwko wszelkim niewolniczym i odczłowieczającym mocom są zatem integralną częścią misji Kościoła. Wszystkie takie działania wskazują na rzeczywistość Królestwa Bożego i na jego ostateczne urzeczywistnienie przy spełnieniu historii" (*Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe. Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission*, „LWF Documentation" t. 26: 1988, s. 9; por.: *Mission in Context…*, dz. cyt.). Por.: J.A. Scherer, *Glaubwürdig im Auftrag. Mission im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 149n.152–154.

[292] *Mission in Context…*, dz. cyt., s. 32.

Reconcilation, Empowerment/Diakonie im Kontext. Verwandlung – Versöhnung – Bevollmächtigung]. W nim także koncepcja *communio* pełniła rolę punktu wyjścia do refleksji nad praktyką diakonii[293], przy czym znaczącą rolę odgrywa jej sakramentalny wymiar[294]. Oba podręczniki kontynuowały tendencję widoczną już przy okazji programu studyjnego na temat duchowości chrześcijańskiej „Duchowe życie we wspólnocie [*Spiritual Life in Community/Spiritualität und Gemeinschaft*]"[295], przy okazji którego zarówno Noko, jak i Jussila podkreślali stałą rolę wymiaru sakramentalnego *communio* dla praktyki życia duchowego członków wspólnoty.

Wieloaspektową refleksję nad *communio* podjęto także w studiach prowadzonych w ramach rozpoczętego po Winnipeg programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół [*One Holy, Catholic and Apostolic Church*]". Wyniki programu ukazały się w dwóch tomach, pierwszy w 2009[296], a drugi w grudniu 2010 roku[297]. Co prawda drugi z tomów ukazał się już po zgromadzeniu w Stuttgarcie, jednak dokumentuje on refleksję podejmowaną w okresie pomiędzy zgromadzeniami w Winnipeg i Stuttgarcie, stąd też niżej wyniki programu zostaną omówione całościowo. Pierwszy tom jest pokłosiem konferencji w Bossey (Szwajcaria) w 2008 r., a więc jeszcze przed Zgromadzeniem Ogólnym w Stuttgarcie. Zawarto w nim, oprócz opracowań systematycznych i biblijnych, różne luterańskie i ekumeniczne spojrzenia na kwestię *notae ecclesiae*. Tom ten uzupełniły studia przypadków w konkretnych Kościołach luterańskich. W tomie drugim luterańscy teologowie analizowali z różnych perspektyw jedność, świętość, katolickość i apostolskość Kościoła. Eklezjologiczna refleksja została ujęta w kontekście tego programu jako narzędzie wzmocnienia luterańskiej wspólnoty. Szczególnie że, jak diagnozował Hans-Peter Grosshans, luteranie często instrumentalizowali swoje rozumienie Kościoła, tak że stawał się on jedynie drogą do osiągnięcia takiego czy innego celu (indywidualnego zbawienia, społecznej emancypacji czy też materialnej bądź intelektualnej poprawy). W perspektywie ostatecznej Kościół jest drogą do Boga i Bożego królestwa, co wyraźnie akcentował inny

[293] *Diakonia in Context…*, dz. cyt., s. 24–39.

[294] Tamże, s. 26–34.37; szerzej na temat roli Wieczerzy Pańskiej dla diakonii zob. niżej 5.2.2., s. 498n.503–506.

[295] Wyniki programu zob.: *See How They Love One Another: Rebuilding Community at the Base*, red. P. Jussila, „LWF Studies" r. 2002, z. 4.

[296] *One Holy, Catholic and Apostolic Church. Some Lutheran and Ecumenical Perspectives*, red. H.-P. Grosshans, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1.

[297] *„Like Living Stones" Lutheran Reflections on the One Holy, Catholic, and Apostolic Church*, red. H.-P. Grosshans, M. Sinaga, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2

uczestnik programu – Philipp Stoellger[298], ale w perspektywie doczesnej jest także ziemską i historyczną wielkością, która ma samoistną wagę[299].

Redaktorzy obu tomów, Hans-Peter Grosshans i Martin Sinaga, podkreślali, że program ten jest kontynuacją programu: „Wspólnota, zbór, społeczeństwo [*Communion, Community Society/Gemeinschaft, Gemeinde, Gesellschaft*]"[300]. Krytyczne pytanie, które płynęło z tego ostatniego, dotyczyło znaczenia koncepcji *communio* i sformułowane zostało następująco: „jak Kościół wyraża siebie jako miejsce społeczne, w którym realizuje się zbawienie, a nie tylko jako instrument zapośredniczenia zbawienia"[301]. Jako źródło krytycznych obserwacji potraktowała program „Wspólnota, zbór, społeczeństwo" także Else Marie Wiberg Pedersen. Przypomniała, że jego celem było empiryczne zbadanie na podstawie wywiadów z przedstawicielami Kościołów w ich wymiarze lokalnym i regionalnym, jak pojmują miejsce swojego Kościoła w odniesieniu do społeczeństwa, a także swoje miejsce w kontekście globalnej *communio*. Wiberg Pedersen podsumowała, że program ten przyniósł odkrycie, jak wielką rolę pełnią w tym kontekście nacisk na etniczność, kulturę albo narodową jednolitość kosztem akcentu na uniwersalność Ewangelii i jej obietnicy, że Chrystus będzie wszystkim we wszystkich. Wiberg Pedersen wskazuje, że jest to zaskoczeniem, szczególnie ze względu na wagę koncepcji powszechnego kapłaństwa[302] dla luteranizmu[303]. Te krytyczne obserwacje Wiberg Pedersen

[298] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals. Uunderstanding the church by drawing on Martin Luther*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 134n.140 (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy – rozumienie Kościoła, sięgając do Marcina Lutra*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 145n.151n).

[299] H.-P. Grosshans, *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 9n.

[300] Tamże, s. 5n; M. Sinaga, *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 6. Na temat programu „Wspólnota, zbór, społeczeństwo" zob. wyżej 3.6., s. 179–181.

[301] M. Sinaga, *Introduction*, art. cyt., s. 6.

[302] Tę kluczową myśl luterańskiej teologii zdefiniowano w opracowaniu Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu dotyczącego luterańskiej tożsamości następująco: „Wszyscy pojednani w Chrystusie są dziećmi Bożymi i mają bez wyjątku dostęp do Boga oraz mogą wstawiać się za sobą u Boga. Mają również udział w apostolskim posłannictwie, aby zaświadczać o Ewangelii w Słowie i życiu" (*Lutheran Identity*, w: *Lutherische Identität. Lutheran Identity*, Leipzig 2019, s. 89, nr 28; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luterańskiej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 38). Na temat tej koncepcji w teologii Marcina Lutra por.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 192–194; H.-M. Barth, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990, s. 29–53; V. Leppin, *Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte derReformation*, w: V. Leppin, *Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016, s. 33–44.

[303] E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ? Ecclesiology and Ministry between Good Theology and Bad Anthropology*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 63n.

współgrają z pytaniem, które postawił Hans-Peter Grosshans. Wyszedł on od stwierdzenia, że Kościoły luterańskie są świadome swojego bycia częścią wspólnoty. To prowadzi jednak do pytania, jak ta wspólnota powinna być przeżywana i wyrażana w wymiarze instytucjonalnym. Grosshans zwracał na to uwagę w kontekście faktu, że luterańska eklezjologia (model CA VII[304]) nie wymaga określonych rozwiązań co do ustroju czy struktury Kościoła[305]. Nie zmienia to jednak faktu, że pod względem organizacyjno-instytucjonalnym Kościoły luterańskie mają analogiczne struktury do innych ziemskich organizacji[306]. W kontekście tych krytycznych pytań warto także przywołać tezę Tomi Kartttunena, który w swoich rozważaniach na temat katolickości Kościoła podkreślił, że istnienie globalnej luterańskiej *communio* jest jedną z implikacji pragnienia Kościołów luterańskich, by być katolickimi, a więc być prawdziwymi i uniwersalnymi przejawami Kościoła Chrystusa[307].

Oprócz diagnoz stanu luterańskiej *communio* warto w tym miejscu także przytoczyć dwie obserwacje co do procesu przechodzenia ŚFL od „dobrowolnego stowarzyszenia" do wspólnoty ołtarza i ambony, a w kolejnym kroku do samorozumienia Federacji w kategoriach *communio*. Dagmar Heller wskazała, że proces ten był odpowiedzią na pytanie o wyrazy jedności definiowanej przez pryzmat CA VII i cytowanego w tym artykule Ef 4,4–5, a więc jedności rozumianej jako rozumieniu Ewangelii i sakramentach, dla której ten czy inny model porządku kościelnego nie jest konstytutywny. Jednocześnie uwypukliła wzajemne związki debaty w ŚFL z debatą o modelach jedności na forum ŚRK[308]. Wspomniana już Wiberg Pedersen dostrzegła znaczenie dla wprowadzenia koncepcji *communio* w ŚFL nie tylko w refleksji nad luterańską tradycją, ale także wpływie Kościołów globalnego południa oraz, podobnie jak Heller, kręgów ekumenicznych[309].

Punktem odniesienia refleksji w ramach programu był oczywiście CA VII. Martin Sinaga przypomniał kluczowość tego artykułu dla luterańskiego pojmowania Kościoła. Wskazał jego przełożenie na koncepcję *communio*, która niesie w sobie przekonanie o fundamencie luterańskiej wspólnoty

[304] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[305] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme. The One Holy, Catholic, and Apostolic Church as Realized in Lutheran Churches*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 17.

[306] H.-P. Grosshans, *Introduction*, art. cyt., s. 9.

[307] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love. A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church*, LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 133.

[308] D. Heller, *Confessing and Living out Unity from a Lutheran Perspective. Old and New Challenges*, „LWF--Studies" r. 2010, z. 2, s. 26–28.

[309] E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ?...*, art. cyt., s. 62n.

w Chrystusie. To powinno prowadzić do pojednania we wspólnocie we wzajemnej akceptacji[310]. Myśl o Kościele jako miejscu pojednania[311] i podkreślenie związku między eklezjologią a soteriologią w reformacyjnym myśleniu[312] pojawiają się także w opracowaniach Hans-Petera Grosshansa. Miejscem, przy którym to pojednanie jest przeżywane, jest stół Wieczerzy Pańskiej[313]. Powiązanie soteriologii i eklezjologii w luterańskiej teologii w pierwszym z tomów gromadzących wyniki programu „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" ukazali: na gruncie Nowego Testamentu Eve-Marie Becker[314], zaś w odniesieniu do teologii reformacyjnej Philipp Stoellger[315].

Także Eberhard Jüngel miał na myśli w swoich rozważaniach model jedności oparty o CA VII , wskazując, że rozumienie Kościoła z perspektywy protestanckiej zakłada, że jest to wspólnota wierzących ukonstytuowana przez Słowa i sakrament. Uczestniczy ona jako ciało Chrystusa w życiu Trójjedynego Boga, a także prezentuje to ostatnie dzięki mocy Ducha w ziemskiej i historycznej formie poprzez służbę Bogu w nabożeństwie i służbę światu[316]. Również u Philippa Stoellgera znajdujemy myśl o tym, że Kościół duchowy [*ecclesia spiritualis*] staje się widzialny w tych formach, które prowadzą do jego ostatecznego, eschatologicznego celu, a więc w Słowie i sakramentach. Przez nie Kościół staje się ziemskim fenomenem w ludziach, którzy słuchają Ewangelii, przyjmują sakramenty, a także odpowiadają na nie wyznaniami wiary, pieśniami, modlitwami, a także diakonią[317]. Pojmowanie *notae ecclesiae* nie jako obecności zestawu instytucjonalnych cech, ale jako dynamicznej realizacji tego, co jest sensem Kościoła, a więc wierne zwiastowanie Słowa i należyte udzielanie sakramentów, jest obecne także u Eckarhda Zemmricha. Zwracał on przy tym uwagę, że nabożeństwa Kościoła nie zamyka się tylko do służby liturgicznej. Ma ono wymiar służby światu. Taki wniosek płynął dla niego z szerszych katalogów *notae*, jakie Luter zawarł w swoich późnych pismach

[310] M. Sinaga, *Introduction*, art. cyt., s. 5n.

[311] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme...*, art. cyt., s. 18.

[312] H.-P. Grosshans, *Introduction*, art. cyt., s. 9.

[313] Tamże, s 14n.

[314] E.-M. Becker, *The Correlation between Ecclesiology and Soteriology in the New Testament*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 35–46.

[315] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals...*, art. cyt., s. 130n (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy...*, art. cyt., s. 140n).

[316] E. Jüngel, *Belief in the One Holy, Catholic and Apostolic Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 24n (tłum. polskie: E. Jüngel, *Wiara w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny...*, dz. cyt., s. 131).

[317] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals...*, art. cyt., s. 142 (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy...*, art. cyt., s. 152).

eklezjologicznych[318]. Podkreślał przy tym, że istota Kościoła będzie niepełna, jeśli ograniczymy się tylko do tego, co niewidzialne i dzieje się w liturgicznym nabożeństwie. Postaci Słowa Bożego, które Luter ujmował w swoich katalogach *notae*, nie są bowiem skierowane tylko do duszy, ale mają także kształtować odpowiedzialne życie chrześcijan w świecie[319].

Koncepcja szerokich konsekwencji luterańskiej eklezjologii wywiedzionej z CA VII pojawia się także u Yonasa Yigezu, który analizuje ją w kontekście doświadczeń Etiopskiego Ewangelickiego Kościoła Mekane Yesu [*The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus/Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus*]. Podkreślał, że rozumienie Kościoła nie sprowadza się do instytucji, ale wymaga widzialnej ekspresji poprzez wspólnotę (zbór). Jest ona konieczna zarówno dla wyznania, jak i dla misji. Akcent na ten drugi element jest w kontekście etiopskiego Kościoła oczywisty, jeśli wziąć po uwagę znaczenie jego wkładu[320] dla wypracowania w ŚFL koncepcji misji holistycznej[321]. Zgromadzenie się wokół Słowa i sakramentu nie ogranicza się tylko do tego, co dzieje się w kościele. Jego częścią jest także rozproszenie. To wyjście do świata to także istotowa część realizacji misji Kościoła[322]. Rozważania nad *notae ecclesia* w kontekście misji podjął także Wai Man Yuen. Swoje rozważania prowadził on w perspektywie eklezjologii eucharystycznej, jako skupionej

[318] W piśmie „O soborach i Kościele [*Von den Konziliis und Kirchen*]" (1539) Luter wymienił jako znaki Kościoła: 1. Słowo Boże, 2. Chrzest, 3. Sakrament Ołtarza, 4. władzę kluczy, 5. powołanie i ordynację księży oraz biskupów, 6. modlitwę oraz cześć i dziękczynienie względem Boga, 7. cierpienie krzyża oraz pokuszenie (WA 50, 628–643; tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, tłum. J. Gryniakow, „Z Problemów Reformacji", t. 6: 1993, s. 257–265). W piśmie „Przeciw Hansowi Worstowi [*Wider Hans Worst*]" (1541) lista ta została poszerzona do jedenastu znaków: 1. Chrztu, 2. Sakramentu Ołtarza, 3. władzy kluczy, 4. urzędu kaznodziejskiego i Słowa Bożego, 5. Apostolskiego wyznania wiary, 6. Modlitwy Ojcze nasz, 7. oddawania czci, jakie jest się winnym ziemskiej zwierzchności, 8. uwielbienia stanu małżeńskiego, 9. cierpienia prawdziwego Kościoła, 10. rezygnacji z zemsty za prześladowania, 11. pojmowania postu (WA 51,469–572). Na temat znaków Kościoła w teologii M. Lutra zob.: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, dz. cyt., s. 287–290; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 390n; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 301–304; M. Uglorz, *Eklezjologia w teologii Marcina Lutra*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 222–225; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 187–191.

[319] E. Zemmrich, *The Holiness of the Sinner—the Credibility of the Church*, LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 98.

[320] Zob. *Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Menschlichen Entwicklung*, LR r. 24: 1974, z. 2, s. 248–255. Na temat znaczenia tego dokumentu dla refleksji ŚFL nad misją zob.: J.A. Scherer, *Glaubwürdig im Auftrag. Mission im LWB*, art. cyt., s. 149n. Główne tezy dokumentu przedstawiono niżej, zob. przyp. 212 na s. 485.

[321] Zob. wyżej, przyp. 291, s. 191.

[322] Y. Yigezu, *Focusing on the Mission of the Church. Lutheran Ecclesiology in Ethiopia*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 149n.

na lokalnym Kościele, który jest widzialny i rozpoznawalny po *notae* z CA VII. Wai Man Yuen nie odwołuje się bezpośrednio do tego artykułu, ale do Lutrowego wyznania wiary z trzeciej części pisma „Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej"[323]. Zgodnie z nim Ewangelia, Chrzest i Wieczerza Pańska są trzema zasadniczymi elementami konstytuującymi Kościół. Słowo i sakramenty są ustanowione przez Boga i Jego samoobjawienie. Kościół i sakrament koegzystują, a chrześcijanie są posłani do świata, tak jak Chrystus jest obecny w sakramencie[324].

Obszerną kontynuację w wynikach omawianego programu studyjnego znajduje obecna u powyżej przywoływanych teologów myśl o nabożeństwowym wymiarze modelu jedności z CA VII. Hans-Peter Grosshans w swoim opracowaniu zawartym w II tomie wyników programu postawił tezę, że centrum luterańskiej eklezjologii jest zbór zgromadzony na nabożeństwie, który jest ludem Bożym i ciałem Chrystusa[325]. Taką interpretację, przywołując Wolfharta Pannenberga, proponował też Tomi Karttunen[326]. W podobnym kierunku szły rozważania Elieshi Mungure, która jednak za punkt wyjścia przyjęła CA V[327]. Na bazie tego artykułu rozwinęła pojmowanie Kościoła w kategoriach ludzkiego świadectwa Ewangelii. Jednocześnie podkreślała, że to Duch Święty za pośrednictwem sakramentów stwarza Kościół jako społeczność wiary. Tym samym każdy lokalny Kościół zgromadzony na nabożeństwie realizuje uniwersalny Kościół całego ludu Bożego. Stąd też nabożeństwo jest istotnym aspektem jedności Kościoła, gdyż to właśnie w nim przejawia się modlitwa, wyznanie wiary i zwiastowanie Słowa Bożego wraz z innymi chrześcijanami[328].

Z perspektywy debaty nad samorozumieniem ŚFL w wynikach programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" istotne wydają się jeszcze dwie kwestie. Pierwsza to dyskusja nad dalszym modelem rozwijania *communio* w ŚFL w dialogu z propozycjami ekumenicznymi, takimi jak WKEE,

[323] „W prawdziwym chrześcijaństwie, gdziekolwiek ono się znajduje, jest odpuszczenie grzechów, to znaczy Królestwo łaski i prawdziwego odpustu. Tam jest Ewangelia, Chrzest i Sakrament Ołtarza, w których odpuszczenie grzechów jest oferowane, odbierane i przyjmowane. Tam też jest Chrystus i Jego Duch i sam Bóg. Natomiast poza takim chrześcijaństwem nie ma ani zbawienia, ani odpuszczenia grzechów, lecz wieczna śmierć i potępienie" (WA 26, 507; tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, dz. cyt., s. 196).

[324] Wai Man Yuen, *The Church — Opium of God's People?*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 199n.

[325] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme...*, art. cyt., s. 17n.

[326] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love...*, art. cyt., s. 139.

[327] CA V, BSELK, s. 100n (tłum. polskie: KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[328] E. Mungure, *Lutheran Catholicity in Worship. The Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 150n.

która oparta jest o „Konkordię leuenberską"[329], oraz Wspólnota z Porvoo łącząca anglikanów i przede wszystkim skandynawskich luteran, zawiązana na podstawie „Deklaracji z Provoo" z 1992 roku[330]. Dyskusję w tym zakresie[331] rozpoczęła Dagmar Heller. Wskazała ona, że model jedności w „Konkordii leuenberskiej" odpowiada kryteriom jedności z CA VII[332]. Podobnym tropem szła w swoich rozważaniach Stephanie Dietrich. Zwróciła także uwagę, że model jedności przewidziany w „Konkordii leuenberskiej" nie określa w sposób wiążący wyznań wiary Kościołów członkowskich. Konkordia ta nie rozumie bowiem siebie jako nowego wyznania wiary, ale jako dokument porozumienia w kwestiach kluczowych, które umożliwia wspólnotę kościelną między Kościołami. Na jego podstawie Kościoły te podejmują się wspólnego świadectwa i służby oraz prowadzą dyskusje doktrynalne. W ramach tych ostatnich wskazała wewnętrzny dialog teologiczny jej członków co do kwestii doktrynalnych (dotyczący głównie tematyki eklezjologicznej, w tym urzędu kościelnego[333], a także interpretacji Pisma Świętego[334]) i etycznych (dotyczący m.in. problemu podejmowania etycznych decyzji w Kościele[335] i konkretnych

[329] Zob. przyp. 89 na s. 136).

[330] Zob.: *Wspólna deklaracja z Porvoo (1992)…*, dz. cyt.. Model eklezjologiczny wspólnoty z Porvoo w zestawieniu z wynikami dialogu anglikańsko-luterańskiego w USA przedstawiła w ramach programu „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" Minna Hietamäki (Zob. M. Hietamäki, *The Ecumenical Relevance of the Marks of the Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 58–63). Na temat modelu eklezjologicznego Wspólnoty i jego implikacji zob.: *Apostolicity and Unity. Essays on Porvoo Common Statement*, red. O. Tjørhom, Geneva 2002, szczególnie s. 89–215.

[331] Warto odnotować, że temat ten pojawił się w pracach Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie. Wyniki tych prac podsumowano w dokumencie końcowym: *Leuenberg – Miśnia – Porvoo. Modele jedności kościelnej z perspektywy Konkordii leuenberskiej*, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., 131–145. Komplet materiałów przygotowanych w ramach tej konsultacji zob.: *Leuenberg, Meissen and Porvoo*, „Leuenberger Texte/Leuenberg Documents" t. 4: 1996.

[332] D. Heller, *Confessing and Living out Unity…*, art. cyt., s. 28n.

[333] Wyniki tych prac publikowane są w serii „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" (wszystkie dotychczasowe 15 tomów dostępnych jest na stronie www WKEE, zob.: http://510319186.swh.strato-hosting.eu/GEKE/documents/, dostęp: 11.04.2020). Obszerny wybór dokumentów eklezjologicznych powstałych w ramach prac WKEE znaleźć można w języku polskim w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt.

[334] Zob.: *Schrift – Bekenntnis – Kirche. Scripture – Confession – Church*, „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" t. 14: 2013.

[335] Zob.: *Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung*, „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" t. 3: 1997; *Gesetz und Evangelium auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Law and Gospel. A study, also with reference to decision-making in ethical question*, „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" t. 10: 2007. Przedstawione tam ustalenia omówiono na gruncie polskim w: J. Sojka, *Wolność i kryteria etycznego osądu – tematyka encykliki Jana Pawła II Veritatis splendor z perspektywy ewangelickiej*, w: *Prawda oświeca rozum i kształtuje wolność. Encyklika „Veritatis splendor" Jana Pawła II po 20 latach*, Lublin 2014, s. 69–89.

zagadnień, takich jak eutanazja[336]), jak również o dialog WKEE z ekumenicznymi partnerami (z Europejską Federacją Baptystyczną[337], przedstawicielami prawosławia[338] czy anglikanizmu[339])[340].

Obie autorki następnie zadają pytanie o możliwość pogodzenia modelu jedności „Konkordii leuenberskiej" i Wspólnoty z Porvoo. Heller kluczową różnicę w obu modelach widzi w tym, że drugi z nich opiera się na porozumieniu co do natury i celu Kościoła, jego wiary i nauki, a także, co szczególne, co do apostolskości, która obejmuje także apostolskość urzędu kościelnego[341]. Heller konstatuje, że przy tak zdefiniowanym modelu tylko niektóre Kościoły luterańskie są w stanie do niego dołączyć. Na przykład jest on niedostępny dla Kościołów luterańskich w Niemczech ze względu na wspólnotę z Kościołami reformowanymi i unijnymi w ramach Ewangelickiego Kościoła Niemiec [*Evangelische Kirche Deutschland* – EKD]. Jednocześnie Heller zauważa, skandynawskie Kościoły luterańskie z Norwegii i Danii, przystępując do obu porozumień, pokazały w praktyce, że funkcjonowanie w obu wspólnotach jest możliwe. Nie zmienia to jednak faktu, że pozostaje pytaniem, czy model z Porvoo mógłby być modelem dla całej ŚFL. Szukając odpowiedzi, odwołuje się do przyjętej w 2007 roku tzw. „Deklaracji z Lund", której pełny tytuł brzmi: „Urząd biskupi w ramach apostolskości Kościoła [*Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church/ Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche*]". W niej obok zwiastowania Słowa Bożego oraz sakramentów pojawia się urząd kościelny, a także myśl o znaczeniu sukcesji apostolskiej[342]. Heller

[336] Zob. *Czas życia i czas umierania*, tłum. E. Sojka, Warszawa 2018.

[337] Zob. *Dialog między Kościołami leuenberskimi a baptystami*, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., s. 417–464.

[338] *Dialog z prawosławiem*, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., s. 465–478.

[339] *Dialog z anglikanizmem*, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., s. 483–479.

[340] S. Dietrich, *The Unity of Protestant Churches in Europe and the Compatibility of Ecumenical Agreements. The Community of Protestant Churches in Europe as an Ecumenical Model for Communion*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 84–89.

[341] Por.: „Ostateczną podstawą wierności Kościoła, znajdującego się w łączności z apostołami, jest obietnica Pana i obecność Ducha Świętego w całym jego życiu. Ciągłość urzędu nadzoru musi być rozumiana w obrębie ciągłości życia i misji apostolskiej całego Kościoła. W sukcesji apostolskiej urzędu biskupiego skupia się w sposób widzialny i osobowy apostolskość całego Kościoła" (*Wspólna deklaracja z Porvoo (1992)…*, nr 43, dz. cyt., s. 124n).

[342] „Ta jedność wierzących jest jednością wewnętrzną, polegającą na udziale w wewnętrznej wspólnocie miłości pomiędzy Ojcem i Synem (J 17,20–23) przez Ducha Świętego. Jedności chrześcijańskiej nie można postrzegać tylko jako celu ludzkich wysiłków. Jest ona przede wszystkim darem Bożym, który ma być przyjmowany z wielką radością w wierze i pokorze […] Dla luteran Kościół ma swoją jedność we wspólnym zwiastowaniu Ewangelii i sprawowaniu sakramentów [CA VII]. Każdy zbór, zgromadzony na nabożeństwie wokół Słowa i Sakramentu, jest Kościołem w znaczeniu. […] Wspólnota, której szukamy ekumenicznie, staje się widzialna we wspólnych formach zwiastowania, włącznie

komentuje, że „Deklaracja z Lund" wskazując, że z jednej strony dostrzega ona konieczność rozwiązania kwestii urzędu kościelnego, by umożliwić dalszy ekumeniczny postęp. Z drugiej strony luterańska pozycja w „Deklaracja z Lund" zakłada, podobnie jak „Deklaracją z Porvoo"[343], że sukcesja biskupów nie gwarantuje sukcesji apostolskiej[344].

Zanim przejdziemy do dalszych uwag Heller, należy przywołać opracowanie Tomi Karttunena, który zajął się między innymi pierwotną, przyjętą w 2002 roku wersją dokumentu, który w 2007 roku został przyjęty przez Radę ŚFL jako „Deklaracja z Lund". Jako jej punkt wyjścia wskazuje na istotowe miejsce katolickości dla natury Kościoła, rozumianego zgodnie z CA VII jako, z jednej strony, wspólnota zgromadzonych na nabożeństwie zborów (które pozostają w relacji do całego Kościoła jako ciała Chrystusa), a z drugiej także jako część uniwersalnego Kościoła, który przekracza granice miejsca i czasu[345]. Urząd *episkopé* w tym kontekście ma zadanie chronienia tożsamości

z uczestnictwem w jednym chrzcie i jednej Wieczerzy Pańskiej, oraz jest podtrzymywana przez wzajemnie pojednany urząd. […] Kontynuacja urzędu biskupiego jest ważna dla misji apostolskiej Kościoła. Służenie kontynuacji misji apostolskiej Kościoła jest nadrzędnym celem i sensem „sukcesji biskupiej". […] Kontynuacja w urzędzie biskupim ma złożyć świadectwo o wierności Kościoła wobec jego misji apostolskiej, nie jest ona jednak żadną gwarancją tej wierności […] Brak tej sukcesji biskupiej nie oznacza koniecznie, że utracona została kontynuacja wiary apostolskiej. Uznanie możliwości, że Kościoły mogą mieć charakter apostolski, nawet gdy nie zachowały znamion sukcesji biskupiej, ma duże znaczenie ekumeniczne, ponieważ wzajemne uznanie osób sprawujących posługę *episkopé* […] jest niezbędne dla ekumenicznego zbliżenia między Kościołami (*Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche…*, dz. cyt., s. 163–165, nr 53n.56.58; tłum. polskie: *Urząd biskupi w ramach apostolskości Kościoła…*, dz. cyt., s. 265–267).

[343] „Użycie znaku historycznej sukcesji biskupiej nie gwarantuje samo z siebie wierności Kościoła wobec każdego aspektu wiary, życia i misji apostolskiej" (*Wspólna deklaracja z Porvoo (1992)…*, nr 51, dz. cyt., s. 126).

[344] D. Heller, *Confessing and Living out Unity…*, art. cyt., s. 29–31.

[345] „Ponieważ urząd biskupi posiada szczególną misję wspierania [nabożeństwowej] wspólnoty wszystkich zborów […] z Kościołem uniwersalnym, to posiada on też szczególne zadanie zachowywania prawdziwej istoty *una*, *sancta*, *catholica et apostolica ecclesia*, który przekracza ograniczenia czasu i przestrzeni. Z definicji szczególnie urząd ordynowany zakłada uporządkowaną służbę dla katolickości i jedności świętego i apostolskiego Kościoła" (*The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. A Lutheran Statement 2002*, Geneva 2003, s. 14, nr 20; tłum. polskie: *Urząd biskupa w ramach apostolskości Kościoła Deklaracja Luterańska 2002*, tłum. D. Bruncz, http://www.magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=2003073019314737 , dostęp: 11.04.2020). W analogicznym passusie „Deklaracji z Lund" wyraźny episkopalny akcent został nieco złagodzony: „Wszyscy ordynowani są zobowiązani służyć jedności i katolickości Kościoła. Pastorzy parafialni sprawują ten urząd jedności w obrębie lokalnych zborów oraz między nimi. Osoby pełniące urząd biskupi są w sposób szczególny powołane do służenia jedności Kościoła oraz jego żywej tradycji i to w sposób dający się łatwo rozpoznać i ocenić. Ich urząd powinien wspierać i wyrażać duchową jedność pomiędzy lokalnymi zborami gromadzącymi się na nabożeństwach i Kościołem uniwersalnym. W tym celu osoby pełniące urząd biskupi przewodniczą ordynacjom…" (*Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche…*, dz. cyt., s. 163, nr 55; tłum. polskie: *Urząd biskupi w ramach apostolskości Kościoła…*, dz. cyt., s. 266).

i jedności Kościoła. Jest więc ich sługą i instrumentem jedności, apostolskości i katolickości, a nie ich gwarantem. Także „Deklaracja z Porvoo"[346] wypowiada się w podobnym duchu[347].

Wracając do rozważań Heller, należy wskazać, że rozważając tendencje docenienia urzędu *episkopé* w dokumentach ŚFL, należy także pamiętać, że tego modelu nie podzielają wszystkie Kościoły członkowskie Federacji. Jako przykład podała Zjednoczony Kościół Ewangelicko-Luterański w Niemczech [*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* – VELKD], który w swoich ekumenicznych rozważaniach[348] nie podkreśla widzialnego aspektu Kościoła, jak ma to miejsce w refleksji wspólnoty z Porvoo, ale niewidzialny, a kryteria jedności ogranicza do CA VII, zaś kwestię sukcesji apostolskiej pomija milczeniem[349].

Do kwestii oceny komplementarności modelu jedności WKEE i Wspólnoty z Porvoo, jak już wskazano, odniosła się także Stephanie Dietrich. Teolożka zgadza się, że podstawową różnicę między oboma modelami stanowi kwestia pojmowania wzajemnego uznania urzędu kościelnego, rozumienie *episkopé* oraz historycznego episkopatu. By pokazać możliwą kompatybilność, odnosi się do przykładu Kościoła Norwegii [*Church of Norway/Norwegische Kirche*]. W nim episkopalność uznawana jest za konieczną część życia Kościoła, a także jego samorozumienia, ale jednocześnie jej określone ukształtowanie nie ma statusu warunku koniecznego do wspólnoty kościelnej. To pozwoliło Kościołowi Norwegii przystąpić do obu wspólnot, widząc w nich realizację warunków koniecznych do jedności przewidzianych przez CA VII. Co ciekawe, brał on udział w negocjacjach prowadzących do przygotowania „Konkordii leuenberskiej:, została ona jednak przyjęta dopiero decyzją Synodu Generalnego Kościoła w 1999 roku. Proces ten wstrzymały protesty przeciw tendencjom unionistycznym, brak przedstawicieli Kościołów reformowanych w Norwegii, a także problemy związane ze statusem Kościoła norweskiego jako Kościoła państwowego (kwestionowano czy ministerstwo właściwe do spraw kościelnych ma prawo podpisywać w imieniu Kościoła teologiczne porozumienie). Kościół Norwegii uznał, że udział w obu porozumieniach będzie realizacją jedności w pojednanej różnorodności i powołania do bycia jednym w Chrystusie. Na skutek tych decyzji zostało potwierdzone stanowisko, które

[346] Zob. wyżej, przyp. 330, s. 198.

[347] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love...*, art. cyt., s. 137.144n.

[348] Zob.: *Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis. Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, Hanover 2004*, https://www.velkd.de/publikationen/download.php?ad972f10e0800b49d76fed33a21f6698 (dostęp: 11.04.2020).

[349] D. Heller, *Confessing and Living out Unity...*, art. cyt., s. 28–32.

w kryteriach jedności z CA VII – zgody co do Ewangelii i sakramentów – widzi konieczny warunek jedności. Zaś jednocześnie położono w zgodzie z duchem „Deklaracji z Porvoo" nacisk na wagę urzędu *episkopé* dla manifestowania jedności Kościoła. Przy czym Kościół Norwegii podkreślał, że występuje on we wszystkich Kościołach sygnatariuszach „Konkordii leueberskiej", bywa jednak w przypadku Kościołów o ustroju prezbiterialnym czy synodalnym realizowany w innej formie. Dietrich w swoich rozważaniach zwróciła uwagę, że poza Kościołem Norwegii do „Konkordii leuenberskiej" przystąpił jeszcze spośród nordyckich członków ŚFL tylko Kościół Danii (2001), pozostałe (Kościoły fiński, szwedzki i islandzki) podnoszą obiekcje teologiczne[350].

W kontekście rozważań o roli *episkopé* dla modelu jedności warto jeszcze przywołać stanowisko przedstawicielki Kościoła Duńskiego, a więc należącego do Wspólnoty z Porvoo, Else Marie Wiberg Petersen. W swoich rozważaniach skupionych na kwestii ordynacji kobiet w kontekście jedności Kościoła akcentuje ona[351], że w luterańskim modelu eklezjologii *communio* podkreślona jest wolność i równość chrześcijan. Zasadniczą myślą Lutra jest myśl o powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych, spójna z Pawłową deklaracją wolności i równości w Ga 3,28, jak również z partycypacyjnym modelem Kościoła odkrytym przez Wittenberczyka w 1 Kor 12–14, wedle którego wszyscy członkowie Kościoła służą Bogu i stworzeniu zgodnie ze swoimi darami. Wiberg Petersen wskazała wprowadzenie w Kościołach luterańskich ordynacji kobiet jako ważny krok realizujący ową wolność i równość, który przywrócił przywiązanie *ministerium Verbi* [służby Słowa] nie do osoby a do samego Słowa Bożego. Wiberg Pedersen odnotowuje także, że poprzez swoje zakorzenienie w wolności i równości ordynacja kobiet stała się ważnym elementem ŚFL rozumianej jako *communio*. Jak zwraca uwagę, tak postrzegało tę kwestię już Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie[352], które po raz pierwszy

[350] S. Dietrich, *The Unity of Protestant Churches…*. art. cyt., s. 87–91. By ukazać obiekcje teologiczne Kościołów nordyckich, Dietrich odsyła do głosów ich przedstawicieli zebranych w: *Leuenberg, Meissen and Porvoo*, dz. cyt., a także do monografii: T. Mannermaa, *Von Preussen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der Leuenberger Konkordie*, Hamburg 1981.

[351] W nawiązaniu do pisma Marcina Lutra „Napomnienie dla duchownych zgromadzonych na Sejmie Rzeszy w Augsburgu w roku 1530 [*Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*]" (WA 30 II, 268–356) i zawartego w nim sprzeciwu wobec hierarchicznej postaci Kościoła, który jest też spójny z linią reprezentowaną przez Filipa Melanchtona w CA.

[352] Potwierdza to przyjęte w Brazylii „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego", które w części poświęconej opisowi zawarło też następujące stwierdzenie: „Dziękujemy Bogu za wielki, ubogacający dla Kościoła i rozpoznany przez wiele naszych Kościołów członkowskich dar ordynacji kobiet na urząd duchowny i modlimy się, aby wszystkie kościoły członkowskie, jak i inne Kościoły w całej rodzinie ekumenicznej, rozpoznały i zachowały dar Boży, jakim jest ordynacja kobiet i ich dostęp do

konsekwentnie opisało ŚFL w kategoriach *communio*[353]. W tym miejscu należy przywołać rozważania innej uczestniczki programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" – Elieshi Mungure, która podobnie do Wiberg Petersen akcentowała znaczenie powszechnego kapłaństwa dla *communio*. Wskazywała, że teologiczne rozumienie tej koncepcji czyni oczywistym, że Kościoły luterańskie opowiadają się za globalną i lokalną wspólnotą[354].

Wracając do toku wywodów Wiberg Petersen, należy odnotować, że przypomina ona, iż w trakcie debaty na temat ordynacji kobiet w ŚFL wyraźnie przypomniano, że nie ma konieczności rozwijania szczególnej teologii urzędu duchownego kobiet. Wynika to z faktu, że luterańska tradycja wypracowała już teologię jednego urzędu duchownego wychodzącą z partycypacyjnej i inkluzyjnej nauki o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących. Podstawą dla niej jest nauka o usprawiedliwieniu, a rolę konstytutywną pełni w niej Chrzest. Na poparcie tej tezy Wiberg Pedersen przywołuje raportu ŚFL z 1993 r.: „Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego [*Consultation on the Ordained Ministry of Women and the Episcopal Ministry*]"[355], podkreślając, że odwołuje się on w swojej treści do tekstów z 1 P 2,5–9, Rz 12,1 oraz 1 Kor 12, które, odwołując się do Chrztu, kwestionują wszelkie społeczne i kulturowe podziały pośród wierzących[356].

Te rozważania prowadzą Wiberg Pedersen do krytycznej konkluzji. Wyszła w niej od uznania wprowadzenia ordynacji kobiet za najbardziej pozytywny krok ekumeniczny luteranizmu od XVI w., gdyż włączał on kobiety w pełną *communio*. Ten krok pozwolił, by połowa ludzkości, która urodziła się kobietami, mogła być powoływana do urzędu duchownego, a cały lud Boży (zgodnie

odpowiedzialnych stanowisk kościelnych" (*Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 130 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 629).

353 E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ?…*, art. cyt., s. 66n.70n.

354 E. Mungure, *Lutheran Catholicity in Worship…*, art. cyt. s. 155.

355 „Luteranie nie posiadają ani też nie potrzebują rozwijać teologii posługi i urzędu kobiet. Mamy raczej teologię ordynowanego urzędu rozwiniętą w relacji do rozumienia posługi całego ludu Bożego i ugruntowaną w reformacyjnym rozumieniu usprawiedliwienia przez wiarę. Kwestia tego, kto może być ordynowany, pojawia się dopiero po uzgodnieniu teologii posługi i urzędu. Pierwsze pytanie musi więc brzmieć: czy w naszym teologicznym rozumieniu ordynowanego urzędu istnieje podstawa powstrzymująca nas od ordynowania jakiejkolwiek ochrzczonej osoby, która posiada potrzebne dary i o której jesteśmy przekonani, że została powołana przez Boga? Na podstawie naszego obecnego rozumienia Pisma i ewangelii jesteśmy przekonani, że ordynowany urząd musi być otwarty zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet" (*Report: Consultation on the Ordained Ministry of Women and the Episcopal Ministry*, dz. cyt., s. 12, nr 13; tłum. polskie: *Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego…*, dz. cyt., s. 223n).

356 E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ?…*, art. cyt., s. 71n.

z CA XIV[357]) mógł wybierać i powoływać. Podstawą do tego jest Ewangelia i jedność w Chrystusie. Kontrastem do tego pozostają niektóre z dialogów ekumenicznych mocno skupione na kwestii episkopatu. Jako jeden z przykładów dokumentów takich dialogów Wiberg Petersen wskazuje „Deklarację z Provoo". Takie porozumienia przykładają, jej zdaniem, zbyt wielką wagę do urzędu biskupiego kosztem powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, a także modelu trójstopniowego urzędu, bądź też urzędu w trzech posługach[358] kosztem jednego urzędu Ewangelii. Tym samym wspólnota nie jest ugruntowana na kryteriach przewidzianych w CA VII, ale odwołuje się do „adiafora"[359], takich jak pojmowanie urzędu *episkopé*[360].

W powyższym kontekście krytyki formułowanej przez Wiberg Pedersen ciekawe są także wnioski Philippa Stoellgera, który w ramach programu „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" skupił się na interpretacji teologii reformacyjnej w kontekście pytań o uniwersalność, partykularność i duchowość Kościoła. Przestrzega on w swoich rozważaniach przed traktowaniem w Kościele porządku instytucjonalnego jako ekwiwalentu bądź analogii wiary. Wskazuje, że mogłoby to prowadzić do wyobrażeń o monarchicznej roli Kościoła, a także przypisywaniu urzędowi biskupa zbyt dużego znaczenia w kategoriach duchowych. To prowadzi do błędnego rozumienia związku urzędu biskupa z sukcesją apostolską, a także mogłoby powodować błędne mniemanie, że Kościół niewidzialny musi być reprezentowany w widzialnej jedności przez najwyższego biskupa [*episcopus maximus*]. Stoellger podkreśla również to, że głową Kościoła jest sam Chrystus. To wyklucza zarówno zarządzanie Kościołem duchowym [*ecclesia spiritualis*] przez porządek Kościoła powszechnego [*ecclesia universalis*], jak również zwierzchnictwo pełniących urząd w Kościele nad Słowem i sakramentem. Metafora Chrystusa jako głowy prowadzi także do wniosku o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących[361]. Tym samym rozważania Stoellegera wspierają krytykę Wiberg

[357] CA XIV, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE[1], s. 34).

[358] Na temat trojakiego bądź trójstopniowego urzędu Zob. BEM, *Posługiwanie duchowne*¸ s. 55–57.59n, nr 19–25.28–31. Por. ujęcie tego zagadnienia z luterańskiej perspektywy przez Kościół Szwecji [*Church of Sweden/Schwedische Kirche*]: *Biskup, Prezbiter (ksiądz) i Diakon w Szwedzkim Kościele Luterańskim*, tłum. E. Mastej, w: J. Gross, *Pochodzenie sukcesji apostolskiej polskich biskupów luterańskich*, Dzięgielów 2013, s. 229–241.

[359] „adiafora [gr. *adiáphora – rzeczy obojętne, rzeczy nieistotne*] – w teologii reformacyjnej określenie artykułów drugorzędnych dla wiary" (*adiafora*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003).

[360] E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ?...*, art. cyt., s. 81n.

[361] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals...*, art. cyt., s. 134n (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy...*, art. cyt., s. 145n).

Pedersen, odwołując się zarówno do postulatu nieprzeceniania instytucjonalnego porządku Kościoła, jak również metafory Chrystusa jako głowy Kościoła, będącej jego zdaniem podstawą myśli o powszechnym kapłaństwie.

Drugim zagadnieniem z istotnych dla debaty o samorozumieniu ŚFL podjętym w ramach programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" była kwestia wpływu różnic co do kwestii etycznych na jedność Kościoła. Istotność tego zagadnienia wynika choćby z faktu, że to właśnie podziały co do nich stały się zasadniczym impulsem dla rozwoju refleksji nad samorozumieniem ŚFL po zgromadzeniu Stuttgarcie[362].

Zagadnieniem w omawianym projekcie studyjnym zajęły się Dagmar Heller i Elsa Marie Wiberg Pedersen. Pierwsza z nich zidentyfikowała podziały na tle kwestii etycznych jako zasadnicze nowe wyzwanie dla jedności Kościoła. Chodzi o kwestie szczególnie z zakresu bioetyki i etyki seksualnej. W pracach ŚRK i ŚFL etyka nie była elementem refleksji w kontekście jedności Kościoła, ale obecna sytuacja pokazuje, że stosunek do tych problemów ma potencjał dzielący Kościół. Wskazuje przy tym, że w pracach ŚRK[363] pojawił się opis Kościoła jako moralnej społeczności, ze względu na wspólne wysiłki chrześcijan na rzecz pokoju i sprawiedliwości oraz wspomnienie Jezusa Chrystusa, które kreuje moralne istnienie Kościoła. Mowa jest także o „eklezjo-genetycznej" sile etyki, co z luterańskiej perspektywy krytykował Michael Root[364]. Dalej Heller zadaje pytanie o luterańską perspektywę etyki w kontekście jedności Kościoła. Podkreśla, że wychodząc od kluczowej nauki o usprawiedliwieniu, należy stwierdzić, że etyka nie jest kwestią zbawienia. Wskazuje też, że taką konkluzję formułuje również dokument wypracowany w ramach ŚFL w odpowiedzi na napięcia między jej Kościołami członkowskimi w kontekście rozumienia małżeństwa, rodziny i seksualności[365] pt. „Małżeństwo, rodzina i seksualność. Proponowane wytyczne i metody dla pełnego szacunku dialogu [*Marriage, Family and Sexuality. Proposed Guidelines and Processes for Respectful Dialogue/Ehe, Familie und menschliche Sexualität. Vorgeschlagene Richtlinien und*

[362] Zob. niżej 3,8., s. 216–254.

[363] Por.: *Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia, Ronde Folk High School, Ronde, Dania, 24–28 lutego 1993*, tłum. I. Czaczkowska, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 55–71; *Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (2005)*, tłum. R. Nehring, SiDE r. 26: 2010, z. 1 (66), s. 66–108.

[364] Zob.: M. Root, *The Unity of the Church as a Moral Community. Some Comments on „Costly Unity"*, „The Ecumenical Review" r. 46: 2010, z. 2, s. 194–203, szczególnie s. 201.

[365] Spór wokół tych tematów datuje się od roku 1995, zob.: *A Chronological Compilation of Key Official LWF Discussions and Decisions on Family, Marriage and Sexuality 1995–2013*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF-Emmaus_chronological_compilation1995–2013.pdf (dostęp: 11.04.2020).

Verfahren für einen respektvollen Dialog]" przyjęty przez Radę ŚFL w 2007 roku, który wyraźnie stwierdzał, że kwestie etyczne nie są wzmiankowane w CA VII, a co za tym idzie – nie są podstawą podziału Kościoła[366]. Stawiając pytania o granice różnic w kwestiach etycznych, Heller zaznaczyła, że zdarzają się sytuacje, w których kwestie etyczne wpływają na jedność Kościoła. Klasycznym przykładem takiego zagadnienia była dyskusja na temat stosunku do apartheidu w ŚFL toczona w latach 70. i 80. XX wieku[367]. Jednocześnie Heller za wskazanym wyżej dokumentem ŚFL[368] oraz pracami ŚRK stwierdza, że istotą problemu nie są same problemy etyczne, takie jak globalizacja, postępowanie z komórkami macierzystymi czy ocena homoseksualności, ale różnice w interpretacji Pisma Świętego, które w tych przypadkach dochodzą do głosu. Kluczowa jest tutaj relacja między rozumem ludzkim a Pismem Świętym, bowiem to ostatnie nie daje często wprost odpowiedzi na współczesne problemy, a więc w ocenach etycznych koniecznym jest odwoływanie się do dorobku współczesnej nauki[369].

Heller kończy swoje rozważania odwołaniem do nowotestamentowego pojęcia *koinonii*, które ma aspekt wertykalny i horyzontalny. Wertykalna wspólnota z Bogiem na podstawie usprawiedliwienia ma skutki dla horyzontalnej wspólnoty międzyludzkiej. Idąc tym tropem, Heller postuluje, by koncepcja *koinonii* nie była tylko modelem jedności, ale by również dostarczyła spójnych ze sobą kryteriów jedności Kościoła. Jej zdaniem pociąga to za sobą konieczność refleksji nad możliwością traktowania miłości jako kryterium jedności Kościoła. Wymaga to studium nad modelem, jaki stanowi Bóg, który jest miłością (por. szczególnie 1 Kor 13 oraz Flp 2,1–11). Takie rozwinięcie dyskusji, zdaniem Heller, pozwoli dopuszczać różnice co do pozycji teologicznych i akceptować odmienne stanowiska jako właściwe w odmiennym kontekście. Pozwoli ono także zachowywać jedność w obliczu różnic co do kwestii etycznych. Nie oznacza to jednak zachowywania jedności za wszelką cenę. Do jej zerwania prowadzić mogłoby stanowisko przeciwne miłości, na przykład prowadzące do uciskania jakiejś grupy mniejszościowej w Kościele czy społeczeństwie, bądź do marginalizacji ludzi[370].

[366] *Ehe, Familie und menschliche Sexualität. Vorgeschlagene Richtlinien und Verfahren für einen respektvollen Dialog*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 178.189. Dokument szerzej zostanie zaprezentowany niżej, Zob. 3.8., s. 218–220.

[367] Zob. niżej 5.1., s. 418–178.

[368] *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 184.

[369] D. Heller, art. cyt., s. 33–36.

[370] Tamże, s. 36n.

Elsa Marie Wiberg Pedersen uznaje rozstrzygnięcia etyczne w kontekście jedności Kościoła za przykład kwestii niebędących centralnymi dla teologicznego samorozumienia. Mogą one jednak zaszkodzić teologicznemu jądru. W przypadku jedności z luterańskiej perspektywy kluczowe jest centralne przesłanie o usprawiedliwieniu dla wszystkich w Jezusie Chrystusie przez wiarę. Wiberg Pedersen odnosi się przy tym do przywołanego już wyżej dokumentu „Małżeństwo, rodzina i seksualność…" i jego oceny[371], że wartości etyczne mają charakter kontekstualny i nie stanowią jądra Biblii. Ich kontekstualność powoduje, że dziś te same wartości należy chronić za pomocą innych środków niż w przeszłości. W konkluzji swoich rozważań wskazuje, że należy w kontekście jedności Kościoła także kwestie etyczne traktować jako adiaforę[372].

Wyniki programu „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" wpisują się z jednej strony w ekumeniczne zainteresowanie uniwersalnymi *notae ecclesiae* z *Niceanum*[373], z drugiej zaś stanowią przejaw krytycznej refleksji nad życiem ŚFL jako wspólnoty Kościołów w kontekście pytania, jak powinna się ona wyrażać. W tym kontekście potwierdzono CA VII jako zasadniczy punkt odniesienia dla refleksji ŚFL o jej samorozumieniu. Z jednej strony w wymiarze historycznym, widząc w tym artykule podstawowy czynnik przejścia Federacji od rozumienia się w kategoriach „dobrowolnego stowarzyszenia" do wspólnoty ołtarza i ambony i wreszcie eklezjologii *communio*. Jako istotny impuls wskazano także wpływ refleksji Kościołów globalnego Południa i czynnik ekumeniczny. Z drugiej strony w wymiarze aktualnym, gdyż CA VII pozostaje dla luterańskiej eklezjologii punktem kluczowym. Wskazuje ono na luterańskie roszczenia wobec katolickości, a jednocześnie wyraża pryncypia eklezjologiczne w kategoriach pojednania, a więc nauki o usprawiedliwieniu. Takim miejscem pojednania jest Wieczerza Pańska. Jest to przejaw szerszej tendencji akcentowania nabożeństwowego charakteru *notae ecclesiae* z CA VII. Gwarantują one widzialność Kościoła, która uchwytna jest w pierwszym rzędzie w nabożeństwie. Przy czym Kościół nie powinien redukować się do doświadczenia nabożeństwa, ale przeżyte w nim środki łaski domagają się wyjścia do świata w służbie (diakonii).

Omawiany program studyjny postawił też dwa istotne pytania dla dalszego rozwoju samorozumienia ŚFL. Pierwsze z nich dotyczyło modelu wspólnoty, jaki może być realizowany w ŚFL. Z jednej strony wskazano na

[371] *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 176–178.180n.

[372] E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ?…*, art. cyt., s. 81n.

[373] Zob. niżej 4.11., s. 374–386.

„Konkordię leuenberską", realizującą wprost założenia CA VII, z drugiej na Wspólnotę z Porvoo, dla której jedność co do natury i celu Kościoła, a także wiary i nauki obejmuje również apostolskość Kościoła z urzędem biskupim jako jej zasadniczym instrumentem. Wskazano przy tym, że Kościoły członkowskie ŚFL, będące członkami i WKEE i Wspólnoty z Porvoo pokazują, że łączenie obu tych modeli wspólnoty jest możliwe, przy czym zakłada ono nieprzecenianie roli urzędu biskupiego, który pozostaje nie warunkiem a instrumentem wspólnoty. Jednocześnie w tym kontekście wskazano na wzrost zainteresowania urzędem *episkopé* w ŚFL, co można potraktować jako pozytywną odpowiedź na pytania stawiane przed ekumenicznym zaangażowaniem ŚFL przez Eugene L. Branda już w latach 80. XX wieku[374]. Ekumeniczny kontekst, a konkretnie kontekst dialogu luterańsko-katolickiego dla rozważań Federacji o *episkopé* został ukazany w samych wynikach programu przez Theodore'a Dietera[375]. Jednocześnie należy przywołać krytykę tej tendencji do akcentowania *episkopé* w modelach wspólnoty. Oparta była ona na argumentach po pierwsze praktyczno-kościelnych, to znaczy fakcie, że dla wielu Kościołów członkowskich ŚFL element *episkopé* nie jest elementem ich tożsamości i widzą jedność wyłącznie w oparciu o kryteria CA VII. Po drugie teologicznych, domagających się docenienia powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako istotowego elementu luterańskiego myślenia oraz przestrzegających przed przecenianiem instytucjonalnej strony Kościoła, co uderza w istotę jego rozumienia.

Drugie z kluczowych pytań podjętych w omawianym programie dotyczyło znaczenia różnic w kwestiach etycznych dla jedności Kościoła. Zajmujący się nim teologowie jednoznacznie podkreślali, że pozostając wiernym CA VII, nie można przyznać etycznym wagi umożliwiającej bycie czynnikiem dzielącym Kościół. Wynika to z faktu, że uczynki nie są warunkiem zbawienia, a konkretne rozstrzygnięcia etyczne mają silnie kontekstualny charakter. Jednocześnie wskazano, że w tych różnicach dochodzą do głosu o wiele istotniejsze czynniki dla jedności, jak różnice w wykładzie Pisma Świętego. Zauważono także, że *koinonia*, mając swój fundament w wymiarze wertykalnym, musi mieć konsekwencje w wymiarze horyzontalnym. To prowadziło do pytań o możliwość rozważenia miłości jako kryterium jedności. Miłości rozumianej na wzór miłości konstytuującej *koinonię* Trójjedynego Boga.

[374] Zob. niżej 4.8., s. 340n.

[375] Zob.: T. Dieter, *On the Way to a Common Understanding of the Church's Apostolicity in the Lutheran–Roman Catholic Dialogue*, „LWF Studies" r. 2010, z. December, s. 167–176; por. *Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007)*, tłum. Karol Karski, SiDE r. 26: 2010, z. 2 (67), s. 83–141; SiDE r. 27: 2011, z. 1–2 (68–69), s. 106–215.

Temat *communio* był oczywiście także obecny na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie. Odniesienia do *communio* pojawiły się między innymi w materiałach przygotowanych dla *village groups*/*Dorfgruppen*. Warto zauważyć, że już w ich opisie zawartym w podręczniku dla uczestników zgromadzenia[376] jako jeden z ich celów podano: „grupy te powinny […] służyć jako rama dla pogłębienia […] naszego samorozumienia jako luterańskiej *communio*"[377]. Takie zdefiniowanie roli tych grup dyskusyjnych, w których regularnie spotykali się wszyscy uczestnicy zgromadzenia pokazuje, że już w samej strukturze obrad swojego najwyższego gremium ŚFL poszukiwała, z jednej strony, narzędzi dla rozwoju świadomości bycia *communio*, ale z drugiej – również narzędzi, by dać temu wyraz. To ostatnie było osiągane przez to, że wyniki dyskusji w ramach *village groups*/*Dorfgruppen* były podstawą dla przyjmowanych plenarnie rezolucji, które dawały wytyczne dla przyszłej pracy ŚFL, a także podstawowego dokumentu teologicznego zgromadzenia – jego posłania.

W kontekście pojmowania *communio* istotne są rozważania zaproponowane w materiałach przygotowanych dla piątej z *village groups*/*Dorfgruppen*, obradującej codziennie pod hasłem: „Łamać chleb – być solidarnym [*Breaking the bread – Sharing Solidarity*/*Das Brot brechen – solidarisch sein*]". W trzecim dniu zgromadzenia jej obrady poświęcono kwestii podzielonego Kościoła w podzielonym świecie. Wskazano, że o ile diagnoza podziału w świecie jest oczywista, to podział w Kościele już niekoniecznie, bowiem panujący w nim Książę Pokoju wprowadza doskonałą harmonię. Ta jednak nie oznacza, że lud Boży nie składa się z grzeszników. To grzech jest źródłem podziału. Dalej zadano pytanie o to, co dzieli Kościół w kontekstach, w jakich żyją uczestnicy dyskusji, a także o to, jak podchodzą do takich kwestii z perspektywy czasu, kiedy emocje dyskusji nad nimi już opadły, czy zmieniło się ich stanowisko wobec nich.

[376] Brzmiał on następująco: „Określenie *Dorfgruppe/village group* zastosowano po raz pierwszy na Zgromadzeniu Ogólnym w Hong-Kongu w 1997 roku. Miało ono przekazywać dynamikę relacji między uczestnikami zgromadzenia. Grupy te powinny: a) służyć jako «dom», w którym między delegatami może powstawać bliższa wspólnota. Są miejscem, by razem przemyśleć studia biblijne, by się modlić, by się wzajemnie wspierać. Ich członkowie dzielą się w nich także przeżyciami i doświadczeniami, reagują na wykłady i prezentacje, rozmawiają o troskach, pytaniach i trudnościach i badają możliwości rozwiązania problemów. b) służyć jako narzędzie i forum wymiany punktów widzenia i idei. W ramach wspólnej pracy uczestnicy będą opracowywać propozycje i zobowiązania dla przyszłej pracy i linii programowej ŚFL, na podstawie których całe zgromadzenie będzie później podejmowało decyzje. c) służyć jako rama dla pogłębienia międzykulturowej komunikacji i naszego samorozumienia jako luterańskiej *communio*" (*Teilnahme an der Elften LWB-Vollversammlung Stuttgart, Deutschland 20.–27. Juli 2010. Handbuch der Vollversammlung*, bmw. 2010, s. 9n).

[377] *Teilnahme an der Elften LWB-Vollversammlung Stuttgart, Deutschland 20.–27. Juli 2010. Handbuch der Vollversammlung*, bmw. 2010, s. 10.

Następnie podkreślono, że jedność Kościoła jest pierwszorzędną wartością dla wszystkich chrześcijan, a szczególnie dla luteran, i postawiono pytanie o to, czy Kościół nie powinien powstrzymać się od działania w sytuacji, kiedy wiadomo, że podjęta decyzja będzie przeszkodą dla jedności. W tym kontekście podkreślono kilka punktów odniesienia, których nie można stracić z oczu w takich dyskusjach. Po pierwsze – kluczowych elementów wiary (czym one zatem są?). Po drugie – odniesienia do opinii bliźnich (jaka jest waga dobrej reputacji Kościoła w tym kontekście?). Po trzecie – godności i szacunku wobec współdyskutantów (czy w toku dyskusji zostały one zachowane?). Po czwarte zaś – duszpasterskiej wrażliwości. W kontekście tego ostatniego sfomułowano kluczowe pytanie: czy Kościół powinien poddawać pod głosowanie tylko te sprawy, które nie mogą potencjalnie naruszyć jedności, czy też może takie kwestie sporne powinny być przedmiotem dyskusji i decyzji w Kościele? Być może jednak, by podjąć takie decyzje, trzeba szukać rozwiązań konsensualnych w miejsce większościowego głosowania[378]?

W szóstym dniu zgromadzenia w piątej *village group*/*Dorfgruppe* skupiono się na eschatologicznym wymiarze eucharystycznej gościnności. Materiały poddane pod dyskusję w ramach grupy rozpoczęto od przypomnienia bogactwa nowotestamentowych opisów Eucharystii. Sięgają one do języka przymierza (Mk 14,24; Mt 26,28; Łk 22,20; 1 Kor 11,25), a więc kontraktu, w którym silniejszy oferuje takie warunki słabszemu, że ten chętnie je przyjmie. W tym kontekście Eucharystia jest aktem nowego początku Boga z człowiekiem, który nie jest obciążony pamięcią ludzkiej rebelii przeciw Bogu. Inny obraz to odpuszczenie grzechów (Mt 26,28), a więc zapewnienie o ułaskawieniu ze względu na śmierć Chrystusa. Kolejny obraz to łamanie chleba (np. Dz 2,42), nawiązujący do historii uczniów idących do Emaus (Łk 24,13–35), którzy rozpoznali zmartwychwstałego Jezusa właśnie po łamaniu chleba. Obraz ten mówi o sakramentalnym posiłku jako doświadczeniu obecności zmartwychwstałego Pana uzdalniającym do misji. Pojawił się także obraz umywania nóg (J 13,1–20), który miał implikacje etyczne[379], a także obraz „chleba życia" (J 6, 35.48.50n.54n), który prowadzi do myślenia o sakramencie w kategoriach leku nieśmiertelności i wiąże go ze zmartwychwstaniem i życiem wiecznym. Sakrament jest również przedstawiony jako zapowiedź eschatologicznej uczty w Królestwie Bożym (Mt 14,25; Mt 26,29; Łk 22,18). Wszystkie te obrazy podsumowano wskazaniem, że odzwierciedlają różne aspekty ludz-

[378] *Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Divided church in a divided world*, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Three. Today*, Geneva brw., s. 15.

[379] Zob. niżej 5.2.2., s. 509n.

kiej egzystencji, oraz pytaniem, które z nich dotyczą budowania wspólnoty, a które indywidualnego dobrostanu wierzącego[380].

Materiały dla *village groups*/*Dorfgruppen* stawiają z jednej strony istotne pytanie o kwestie dzielące wspólnotę. Jego kluczowość ukaże rozwój wypadków w okresie po zgromadzeniu w Stuttgarcie, kiedy to pytanie o radzenie sobie z podziałami stanie się zasadniczym impulsem dla rozwijania refleksji o ŚFL jako *communio*. Z drugiej strony przypomniano w nich wyraźne zakorzenienie *communio* w Wieczerzy Pańskiej, stawiając pytanie o to, jak różne aspekty jej biblijnej interpretacji odnoszą się do wspólnoty.

Do tematyki *communio* nawiązał także w swoim przemówieniu prezydent ŚFL Mark S. Hanson[381]. Skupił się w nim na cechach samorozumienia ŚFL, wśród których wymienił: ewangelickość, sakramentalność, powiązanie z kontekstem, wspólnotowość, diakonijność i ekumeniczność. W kontekście niniejszej analizy szczególnie istotny jest aspekt drugi i czwarty. W omówieniu aspektu sakramentalnego odwołał się do ochrzczenia w Chrystusa i włączenia w jego ciało, śmierć i zmartwychwstanie. Zwraca także uwagę, że Słowo i środki łaski tworzą wspólnotę radykalnej integracji. Wiarygodność i jasność prowadzonego zwiastowania ma daleko idące konsekwencje, które dotyczą szczególnie troski o potrzebujących bliźnich, zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym. Odnośnie do wspólnotowości Hanson ponownie przywołał fakt, że jest ona darem i wynika z radykalnego działania Boga w łasce. Powołanie do życia w *communio* musi być przeżytym wydarzeniem, w którym zawiera się bycie nowym stworzeniem w Chrystusie, które jest pojednane, a także wyposażone w przesłanie i misję pojednania. Wiąże się to z faktem, że *communio* ma daleko idące konsekwencje dla egzystencji wszystkich jej członków, jest stylem życia. Hanson wskazał także na wymiar *communio* sięgający poza wspólnotę międzyludzką i obejmujący całe stworzenie. Warto także odnotować odniesienie do rozmów między Międzynarodową Radą Luterańską [*International Lutheran Council*] a ŚFL. Pojawiło się ono w kontekście konkretnych rozważań o przywództwie w ramach wspólnoty ŚFL i kwestii edukacji liderów. Hanson wyraził nadzieję, że prowadzone rozmowy między oboma organizacjami luterańskimi będą prowadzić do tego, że ich działania na rzecz kształcenia liderów (ordynowanych i nieordynowanych)

[380] *Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Your kingdom come: eucharistic hospitality*, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 14n.

[381] Na temat Marka S. Hansona, prezydenta ŚFL w latach 2003–2010, zob.: *Mark Hanson*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

nie będą okazją do wzajemnego kwestionowania wyznaniowej integralności obu organizacji i ich Kościołów członkowskich[382].

Prezydent ŚFL ponownie położył nacisk na wielowymiarowość *communio*. Podkreślił także to, że jej praktyczne kształtowanie jest ściśle związane z sakramentalnym wymiarem wspólnoty. Jednocześnie u Hansona po raz pierwszy pojawia się myśl wskazująca, że *communio* obejmuje nie tylko ludzką wspólnotę, ale dotyczy całego stworzenia. Natomiast zawarta w jego wystąpieniu wzmianka dotycząca wewnątrzluterańskiego dialogu z Międzynarodową Radą Luterańską wskazuje, co było jednym z elementów nieporozumień, które miały być w ramach tego dialogu wyjaśnione. Chodzi o kwestię zasadniczą, to jest ewentualne podważanie wyznaniowego profilu partnera.

„Posłanie XI Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Eleventh Assembly/ Botschaft der Elften Vollversammlung*]" kładło nacisk na rozumienie *communio* jako zadania. Ujmowało je w następującej deklaracji: „Jako członkowie ŚFL, wszyscy mocno trzymamy się naszej wiary i dziedzictwa. Przy wszystkich naszych różnicach zachęcamy się wzajemnie, by modlić się i słuchać historii i perspektyw innych, poszukiwać mądrości, wiedzy teologicznej i dowodów rzucających światło na nasze dyskusje, oraz by pogłębiać nasze uczenie się jako wspólnota"[383]. Deklarację tę opatrzono stwierdzeniem, że podstawą tej wspólnoty nie jest podzielanie opinii, w których dąży się do zgody, ale wspólna wiara. W „Posłaniu XI Zgromadzenia Ogólnego" wyrażono także radość z różnorodności w ramach wspólnoty, wskazując przy tym na przekonanie o równości ludzkości[384]. Ponownie zatem ujawnia się tendencja do akcentowania, że *communio* musi być przeżywaną rzeczywistością. Tutaj jednak zwrócono uwagę, że nie chodzi tylko o praktyczne działania, ale także o podejmowanie wysiłku refleksji nad tym, czym wspólnota jest.

Zgromadzenie w Stuttgarcie zajmuje się więc także praktycznym przeżywaniem *communio*. Tematem, który w tym kontekście był szczególnie istotny, stała się kwestia radzenia sobie z różnicami w ramach *communio*, a także podziałami wywołanymi grzeszną kondycją jej uczestników, a także przełożenie jej sakramentalnego fundamentu, przeżywanego szczególnie w Wieczerzy Pańskiej na praktykę życia i działania. Co ciekawe, w kontekście wątku o nieporozumieniach można wskazać diagnozę prezydent ŚFL odnośnie do przedmiotu rozmów z Międzynarodową Radą Luterańską, które dotyczyły zapobieżenia podważania wzajemnej wyznaniowej integralności w kształceniu liderów kościelnych. Ten przykład pokazuje, jak ważne są praktyczne,

[382] M.S. Hanson, *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, STUTTGART, s. 10–16.

[383] *Message from the Eleventh Assembly*, dz. cyt, s. 42.

[384] Tamże.

codzienne konsekwencje wynikające z dialogu o wspólnocie, nawet jeśli ta nie jest jeszcze w pełni zrealizowana. Warto także odnotować dwa inne motywy obecne w przemówieniu prezydenta ŚFL. Po pierwsze – kreślenie luterańskiej wspólnoty w perspektywie *communio* całej ludzkości i całego stworzenia. Po drugie – wyakcentowanie daru wspólnoty i zobowiązania, jakie z niej płynie. Ten ostatni akcent na wspólnotę jako zadania wybrzmiał także silnie w posłaniu zgromadzenia.

Podsumowanie

Podsumowując cały okres zakończony zgromadzeniem w Stuttgarcie, należy wskazać, że podobnie jak miało to miejsce od zgromadzenia w Hong-Kongu i Winnipeg, akcent w rozważaniach nad wspólnotą – *communio* – położony był na jej przeżywaniu i praktycznych implikacjach dla różnych aspektów jej życia i działania. *Communio* jest przy tym rozumiana zarówno jako dar, jak i zobowiązanie dla jej członków. Dowodem, że *communio* jest koncepcją ramową mającą określać wszystkie aspekty, są wydane w tym okresie podręczniki misji i diakonii pisane z perspektywy *communio*. W okresie zakończonym zgromadzeniem w Stuttgarcie szczególnym przedmiotem zainteresowania stał się aspekt podziałów we wspólnocie kościelnej i radzenia sobie z różnorodnością, który dochodził do głosu już w Winnipeg. W rozważaniach w tym okresie wskazano na rolę grzeszności jako źródła podziałów, a także stawiano pytania o możliwości radzenia sobie z różnicami. W okresie poprzedzającym Stuttgart powrócono także w programie studyjnym „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" do *stricte* teologicznej refleksji nad *communio*, szukając odpowiedzi na pytania, jakie przyniosły empiryczne studia nad *communio* w programach studyjnych w okresie przed Winnipeg. Ta refleksja potwierdziła fundamentalną wagę CA VII dla samorozumienia ŚFL, akcentując przy tym nabożeństwowy charakter zawartych w tym artykule *notae ecclesiae* i ich rolę jako impulsu dla służby światu. W tym kontekście swoją wagę ma także wskazanie na widzialność Kościoła w *notae ecclesiae* z CAVII, co współgra z pytaniami stawianymi przez cały okres zakończony w Stuttgarcie, które z wymiarów sakramentu Wieczerzy Pańskiej powinny mieć wspólnotową relewancję, nie tylko w praktyce misji i diakonii, ale w całym życiu wspólnoty.

Refleksja teologiczna w programie studyjnym „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" postawiła także pytanie o dalszy rozwój wspólnoty ŚFL, zarówno w kontekście pytania o jej model i rolę w tym względzie takich czynników, jak *episkopé*, jak również wagi kwestii etycznych jako czynników potencjalnie dzielących Kościół. Jak zobaczymy w okresie po zgromadzeniu

w Stuttgarcie, szczególnie ten ostatni problem będzie zasadniczym dla dalszego rozwoju refleksji nad samorozumieniem ŚFL. W tym miejscu należy wskazać, że rozwój dyskusji po Stuttgarcie pokazał praktyczną niewystarczalność wniosku o braku dzielącej wagi tematów etycznych dla modelu jedności i *communio* opartego o CA VII, jaki płynął z programu „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół". Jako powód tego stanu rzeczy można wskazać podnoszony w ramach wyników tego programu fakt, że za sporami co do kwestii etycznych kryją się nieraz różnice dotyczące sposobu interpretacji Pisma Świętego. To zaś powoduje, że nie same w sobie kwestie etyczne, ale to, czego są one wyrazem, stanowi wyzwanie dla jedności Kościoła i jedności *communio*.

3.8. Od Stuttgartu do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017)

Jedną z pierwszych istotnych decyzji Rady ŚFL wybranej w 2010 roku podczas Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie było przyjęcie strategii na lata 2012–2017 noszącej podtytuł „Z Pasją dla Kościoła i dla świata [*The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World/LWB Gemeinschaft – Leidenschaftlich engagiert für die Kirche und die Welt*]". Samookreślenie się ŚFL w kategoriach wspólnoty określa treść całego dokumentu, czemu dano wyraz także w pierwszym zdaniu jego wstępu: „Ta globalna strategia Światowej Federacji Luterańskiej (ŚFL) określa wizję i drogę naszej wspólnej duchowej podróży jako wspólnoty luterańskich Kościołów oraz naszej służby dla ludzi i świata"[385]. W części poświęconej autoprezentacji wspólnoty punktem wyjścia była statutowa deklaracja, że ŚFL to wspólnota Kościołów, „które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza"[386]. Wspólnota ta określona jest pięcioma przymiotnikami: ewangelicka [*evangelical/evangelisch*], sakramentalna [*sacramental/sakramental*], diakonijna [*diaconal/diakonisch*], wyznająca [*confessional/konfessionel*] i ekumeniczna [*ecumenical/ökumenisch*]. To samookreślenie jest pewną modyfikacją opisu zawartego w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" w Kurytybie[387], gdzie ŚFL określono jako wspólnotę: duchową, sakramentalną, świadczącą, wyznającą i wspólnotę służby. Duchowość i świadectwo w postuttgarckiej strategii ujęto pod hasłem wspólnota ewangelicka, zaś aspekt wspólnoty służby wyrażono poprzez termin diakonijna. Listę uzupełniono o aspekt ekumeniczny, który był oczywiście obecny w opisie wspólnoty w „Posłaniu Zgromadzenia Ogó-

[385] *LWF Strategy 2012–2017. The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World*, Geneva 2011, s. 4.

[386] STATUT[KURYTYBA], art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 644n).

[387] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631). Zob. wyżej 3.3., s. 155–157.

lnego" z Kurytyby, ale nie miał rangi jednej z pięciu dystynktywnych cech. W opisie z posttugarckiej strategii zachowano akcent na sakramentalny wymiar wspólnoty, podkreślając, że oznacza on, że wspólnota jest przeżywana w nabożeństwie skoncentrowanym na Trójjedynym Bogu. Nabożeństwo to zaś niesie w sobie zwiastowanie Słowa Bożego (zarówno Zakonu, jak i Ewangelii[388]) i sakramenty[389].

W autoprezentacji ŚFL podkreślono drogę, jaką przeszła Federacja od „stowarzyszenia Kościołów" do bycia wspólnotą[390], co zostało uznane za wyraz dojrzewania relacji w ramach ŚFL i wyraz pragnienia, by pogłębiać więzi między jej Kościołami członkowskimi. Pojawia się też opis wspólnoty jako daru, który powstaje w korzystaniu ze środków łaski (zwiastowania w kazaniu, Chrztu i Wieczerzy Pańskiej) i który jest przeżywany przede wszystkim w nabożeństwie. Ta wspólnota powoduje, że Kościoły członkowskie ŚFL są uczestnikami wspólnej duchowej podróży, w której Duch Święty pozwala im się wzajemnie słuchać, dzielić radości i smutki, a także wzajemną troskę, napomnienie, przebaczenie i pojednanie, tak by lepiej rozumieć, że wszystkie one są członkami jednego ciała Jezusa Chrystusa. Ta wspólnota ma nie tylko wymiar organizacyjny, ale jest przeżywana w bardzo wielu formach na wielu różnych poziomach, zarówno globalnie, jak i regionalnie oraz lokalnie. Członkowie tej wspólnoty są współzależni, nie ma ona jednego, scentralizowanego ośrodka decyzyjnego. Jest siecią, w której spotyka się kulturowa różnorodność wszystkich członków, by wzajemnie być dla siebie wyzwaniem i od siebie się uczyć. Szacunek dla tej różnorodności [*Respect for diversity/Achtung der Vielfalt*] należy obok godności i sprawiedliwości [*Dignity and justice/Würde und Gerechtigkeit*], współczucia i zaangażowania [*Compassion and commitment/Mitgefühl und Engagement*], inkluzywności i partycypacji [*Inclusion and participation/Integrativität und Teilhabe*] oraz transparencji i odpowiedzialności [*Transparency and accountability/Transparenz und Verantwortung*] do kluczowych wartości tej wspólnoty. Strategie odnosi się także do relacji wewnątrz tej wspólnoty. Podkreśla, że nie dokonują się one tylko na poziomie formalnego zarządu i nie obejmują tylko ciał statutowych (Rada, Biuro Wspólnoty), ale są wzajemnym towarzyszeniem sobie przez Kościoły członkowskie we wzajemnej współzależności, solidarności i odpowiedzialności. Biblijne podstawy tej postawy sięgają historii o uczniach idących do Emaus (Łk 24,13–33). Do takiego wzajemnego towarzyszenia przynależy wymiana darów: przesłania Ewangelii, zasobów, doświadczeń, wsparcia, wzajemnych rad i przestróg. Dawanie ich

[388] Zob. wyżej przyp. 492 na s. 242.

[389] *LWF Strategy 2012–2017…*, dz. cyt., s. 8.

[390] Zob. wyżej 2–3.3., s. 39–161.

jest równie istotne co otrzymywanie. Takie wzajemne towarzyszenie jest nie tylko formą życia we wspólnocie, ale jest też sposobem, w jaki Bóg towarzyszy Kościołom członkowskim i wszystkim ludziom[391]. Praktycznym wymiarem tego aspektu pojmowania wspólnoty jest zawarta w strategii, w ramach realizacji pierwszego obszaru priorytetowego skupionego na nabożeństwie, teologii oraz relacjach ekumenicznych i międzyreligijnych deklaracja znajdowania lepszych sposobów dyskutowania w ramach wspólnoty kwestii potencjalnie dzielących, takich jak kwestia ludzkiej seksualności czy interpretacja Pisma Świętego. W tym kontekście zaznaczono, że punktem wyjścia będzie poleganie na mocy nabożeństwa z Wieczerzą Pańską i mocy modlitwy[392].

Strategia ŚFL na lata 2012–2017 podsumowuje dotychczasową refleksję o ŚFL jako wspólnocie. Czyni z niej też kluczowy koncept dla planowania aktywności Federacji na cały okres do kolejnego Zgromadzenia Ogólnego. Obok rdzenia skupionego tradycyjnie wokół środków łaski widzianych w ramach nabożeństwowych, widać w tych rozważaniach nacisk na praktyczne formy wyrażania się wspólnoty, ze szczególnym naciskiem na relację pomiędzy wszystkimi Kościołami członkowskimi Federacji. Strategia nazywa także kwestie, które szczególnie mają potencjał dzielący w łonie ŚFL – stosunek do ludzkiej seksualności i interpretacji Pisma Świętego – to zapowiedź dyskusji, jakie w dużej mierze naznaczą okres pomiędzy zgromadzeniami w Stuttgarcie i Windhoek.

Temat różnic w ocenach etycznych jako potencjalny czynnik dzielący jedność Kościoła pojawił się już w okresie pod zgromadzeniu w Winnipeg w analizach prowadzonych w ramach programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół [*One Holy, Catholic and Apostolic Church*]"[393]. W okresie po zgromadzeniu w Stuttgarcie to zagadnienie przestało być dla ŚFL jedynie problemem rozważanym od strony teoretycznej, ale stało się kwestią, która zaczęła stanowić poważne wyzwanie dla jej praktycznego życia i jedności. Kwestią etyczną, która okazała się dzielącą, stał się stosunek do osób homoseksualnych, zarówno w kontekście oceny związków par osób jednej płci, jak i kwestii ich służby w urzędzie kościelnym. Temat ten, ujmowany pod hasłem „Małżeństwo, rodzina i seksualność", był obecny w pracach ŚFL już od 1995 roku[394].

[391] *LWF Strategy 2012–2017…*, dz. cyt., s. 8–11.

[392] Tamże, s. 21.

[393] Zob. wyżej 3.7., s. 205–207.

[394] Przegląd dyskusji na forum organów statutowych ŚFL za lata 1995–2013 Zob. *A Chronological Compilation of Key Official LWF Discussions and Decisions on Family, Marriage and Sexuality 1995–2013*, dz. cyt.

Świadomość konieczności zajęcia się tematyką etyczną w ramach ŚFL doszła do głosu nie tylko w programie studyjnym „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół". Jedną z prób odpowiedzenia na istniejące w Federacji napięcia był tom studiów z 2005 roku zatytułowany „Etyka luterańska na skrzyżowaniu różnych dróg jednego Bożego świata [*Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*]"[395]. Zajęto się w nim nie tylko kwestiami seksualności[396], ale także ogólnym ujęciem luterańskiej etyki, prawami człowieka, obywatelstwem, technologią i własnością, a także procesem etycznego rozróżniania. W podsumowaniu redaktorka tomu Karen L. Bloomquist wskazała, że różnorodne problemy etyczne są odmiennie postrzegane w poszczególnych Kościołach członkowskich ŚFL. Podkreśliła przy tym, że kluczową dyrektywą etyczną luterańskiej tradycji jest miłość bliźniego, co nasuwa pytania o jej konkretną realizację w danych warunkach, a w konsekwencji prowadzi do kulturowej kontekstualizacji rozstrzygnięć. Bloomquist zauważyła również, że ŚFL podejmowała w swoich oficjalnych wypowiedziach różne zagadnienia etyczne, unikając jednak wypowiadania się wiążąco w tematach, które są silnie uwarunkowane lokalnymi różnicami kulturowymi. Za przykład wskazanego przez nią podejścia należy uznać rezerwę ŚFL w formułowaniu jednolitego stanowiska w kwestii małżeństwa, rodziny i seksualności. Jednocześnie Bloomquist podkreślała, że być może taka rezerwa nie jest wystarczającym sposobem funkcjonowania wspólnoty Kościołów. Tę diagnozę łączyła z protestem przeciw sprowadzaniu kontekstualnej różnorodności rozstrzygnięć etycznych do tezy o relatywizmie. Uzasadniała to nadrzędnością miłości bliźniego, która każe wchodzić w interakcję także z bliźnim myślącym inaczej w kwestiach etycznych. Taka postawa to nie tolerowanie stanowiska innego, ale spotkanie w mocy Ducha Świętego, które prowadzi do zmiany obu jego uczestników. W perspektywie wspólnoty Kościołów ważne jest, żeby ten proces uwzględniał nie tylko jednostki, ale całe ciało Chrystusa i wszystkie jego wzajemnie powiązane członki. Dlatego też za kluczowy uznaje nie tyle wynik dyskusji w formie takiej czy innej etycznej pozycji, ale sam proces dochodzenia do niego[397].

Analiza Bloomquist z jednej strony akcentowała kontekstualność rozstrzygnięć etycznych, z drugiej jednak podkreślała, że samo uświadomienie sobie tego faktu i powstrzymanie się w związku z tych od formułowania uniwersalnych ocen moralnych jest dla wspólnoty niewystarczające. Konieczne

[395] *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*, red. K.L. Bloomquist, „LWF-Studies", r. 2005, z. 2.

[396] Zob. tamże, s. 65–90.

[397] K.L. Bloomquist, *Ethical Discernment in a Global Communion*, „LWF-Studies", r. 2005, z. 2, s. 229–236.

jest wypracowanie procesu komunikacyjnego, który pozwoli się spotkać różnym stanowiskom i ich przedstawicielom, tak by mogli wejść ze sobą w interakcję kierowaną miłością bliźniego. W pewnym zakresie postulaty Bloomquist były zbieżne z działaniami ŚFL, która w 2004 roku, w odpowiedzi na stan dyskusji nad tą problematyką na zgromadzeniu w Winnipeg[398], powołała grupę roboczą z zadaniem koncepcyjnego opracowania ram dialogu na temat małżeństwa, rodziny i seksualności. Efektem tych prac był dokument pt. „Małżeństwo, rodzina i seksualność. Proponowane wytyczne i metody dla pełnego szacunku dialogu [*Marriage, Family and Sexuality. Proposed Guidelines and Processes for Respectful Dialogue/Ehe, Familie und menschliche Sexualität. Vorgeschlagene Richtlinien und Verfahren für einen respektvollen Dialog*]"[399], który został przez Radę ŚFL przyjęty w 2007 roku. Powstanie tego dokumentu należy uznać za najważniejsze wydarzenie w dyskusji dotyczącej seksualności w okresie przez gromadzeniem Stuttgarcie.

Wspomniany dokument dzieli się na dwie części. W pierwszej wskazano na ramowe dla luterańskiej teologii zagadnienia, które powinny być punktem odniesienia do dyskusji. Po pierwsze prymat Chrystusa i jego łaskawego dzieła zbawczego, co prowadzi do skupienia na teologii luterańskiej na zbawczym działaniu Chrystusa, a nie na ludzkich wysiłkach czy porażkach. Ludzka godność wypływa w tym kontekście z bycia przyjętym przez Boga. Przez taki pryzmat należy także czytać Pismo Święte jako źródło mówiące o zbawczym dziele Boga, które jest nadrzędne wobec ludzkich ustanowień. Autorzy dokumentu przypomnieli, że w zgodzie z CA VII[400] kryteriami jedności Kościoła są zgoda co do Ewangelii (a więc wspomnianego wyżej przesłania o zbawieniu) i udzielaniu sakramentów. Artykuł ten przypomina także, że ludzkie zwyczaje czy ustanowienia nie mogą być podstawą zerwania jedności Kościoła. Kolejnym przywołanym punktem odniesienia była tzw. nauka o dwóch

[398] Por. „Uznajemy różnorodność w ramach wspólnoty w sprawach ludzkiej seksualności. Jednocześnie uważamy, że ważne jest nawiązanie dialogu, aby wyjaśnić nasze sposoby rozumienia i uczyć się na podstawie Pisma Świętego, współczesnej wiedzy i naszych różnych doświadczeń. Podchodząc do takiego dialogu, dążymy do zachowania praw człowieka i godności wszystkich ludzi. […] Dlatego zobowiązujemy się i wzywamy Kościoły członkowskie do zachęcania i wspierania się nawzajem w badaniu i pełnym szacunku dialogu na temat małżeństwa, rodziny i seksualności ludzkiej, w sposób odpowiedni do potrzeb każdego z członków Kościoła, oraz popieraniu praw człowieka i godności wszystkich osób bez względu na płeć lub orientację seksualną" (*Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 59–61).

[399] *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 171–199. Wątki znaczenia etyki dla podziału Kościoła obecne w tym dokumencie były podnoszone w s. 205–207.

[400] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

regimentach [*Zwei-Regimenten-Lehre*][401], a także dwa przykłady z historii Kościoła: stosunek chrześcijan do służby wojskowej, a także pożyczania na procent[402].

Część druga skupiła się na wytycznych dotyczących stosowanych w debacie biblijnych i teologicznych podstaw, a także wspólnych punktów podlegających rozeznaniu i interpretacji (wśród nich znalazły się cele, normy i instytucjonalny wymiar małżeństwa, rodziny i ludzkiej seksualności). Ponownie w podsumowaniu zaakcentowano CA VII i płynący z tego artykułu wniosek, że nie ma podstaw, by kwestie małżeństwa, rodziny i seksualności burzyły jedność wspólnoty, w której współistnieją różne stanowiska w takich kwestiach, jak ordynacja kobiet, rozwód i ponowne małżeństwo, stosowanie środków antykoncepcyjnych czy życie w konkubinacie. Całość kończy podsumowanie wytycznych dla dialogu wraz z ogólnymi sugestiami do jego prowadzenia, które miały zapewnić zachowanie w nim szacunku dla uczestników. Ponadto grupa robocza sformułowała propozycję podjęcia pięcioletniego procesu konsultacyjnego w ramach ŚFL, który będzie poświęcony tematom małżeństwa,

[401] Tę kluczową dystynkcję luterańskiej teologii tak zdefiniowano w opracowaniu Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu dotyczącym luterańskiej tożsamości: „Rozwijając swoje rozumienie porządku politycznego, Luter musiał wyjaśnić relację między wymiarem świecko-politycznym a duchowym, jak i przełamać sprzeczność między Rz 13,1–7 oraz Mt 5,39. Posłużył się przy tym dwoma rozróżnieniami, co sprawia, że jego poglądy na ten temat mogą wydawać się na początku nieco mylące. Po pierwsze: Luter rozróżnia świeckie i duchowe jako dwie grupy osób (wierzących i niewierzących) – zgodnie z tym człowiek znajduje się albo w królestwie świata, albo w królestwie duchowym. Następnie Luter dokonuje rozróżnienia między ciałem a duszą, co w konsekwencji oznacza, że człowiek należy do obydwu regimentów jednocześnie, a więc do zewnętrznego, politycznego, jak i do wewnętrznego, a zatem duchowego. To ostatnie rozróżnienie jest szczególnie pomocne przy zrozumieniu politycznego ładu. Sprzeczność między przytoczonymi fragmentami Pisma Świętego Luter rozwiązuje w ten sposób, że Rz 13 odnosi do człowieka, który sprawuje publiczny urząd [*persona publica*] i w tej funkcji może i powinien się sprzeciwiać złu, podczas gdy Mt 5 dotyczy osoby prywatnej [*persona privata*], która podobnie jak Chrystus powinna być gotowa do znoszenia niesprawiedliwości. Obszar powinności władzy politycznej obejmuje koegzystencję ludzi, ich ciało i ich życie, własność i godność, podczas gdy duchowy regiment wraz z „duszą" dotyczy relacji człowieka z Bogiem („Wyznanie augsburskie" art. XXVIII). Władzy świeckiej nie wolno zatem ingerować w obszar duchowy; kwestie ortodoksji (prawowierności) i herezji to zadanie biskupów, którzy mają osądzać słowem i bez przemocy [*sine vi sed verbo* – bez użycia siły, lecz Słowem]. Biskupi nie mogą również sięgać po władze świeckie, jeśli chcą wprowadzać określone nauczanie. Niestety, reformatorzy nie zawsze pozostawali wierni swoim przekonaniom, przede wszystkim w swoim stosunku do anabaptystów" (*Lutheran Identity*, dz. cyt., s. 89, nr 44; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez…*, dz. cyt., s. 48n). Na temat nauki o dwóch władzach w teologii Lutra zob.: M. Hintz, *Marcin Luter – ojciec etyki ewangelickiej*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 22–26; M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 93–98; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 66–75; A. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014, s. 391–414; por. WA 11, 245–281 (tłum. polskie: M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, tłum. M. Hintz, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, dz. cyt., s. 179–215).

[402] *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 175–182.

rodziny i seksualności i realizowany według zaproponowanych wytycznych[403]. Dokument ten dążył więc po pierwsze do umieszczenia kwestii rodziny, małżeństwa i seksualności w szerszym teologicznym kontekście pojmowania etyki, podkreślając przy tym, że z luterańskiej perspektywy nie jest to kwestia dzieląca Kościół. Po drugie, podobnie jak wskazała już Bloomquist, uznając kontekstualność rozstrzygnięć w tych kwestiach, nie dążono do wypracowania jednolitego stanowiska ŚFL w tych kwestiach. Po trzecie wreszcie postanowiono szukać rozwiązań powstałych napięć w konstruktywnym dialogu, opis przebiegu którego stanowiła zasadnicza część dokumentu.

Rada ŚFL podjęła na posiedzeniu w Lund w 2007 roku decyzję postulowanego w dokumencie „Małżeństwo, rodzina i seksualność…". Po upływie przewidzianego w nim pięcioletniego okresu, na posiedzeniu do Bogocie w 2012 roku, Rada podjęła decyzję o kontynuowaniu rozmów dotyczących rodziny, małżeństwa i seksualności, nazywając ją od tego momentu „rozmową z Emaus" w nawiązaniu do Łk 24,17[404]. Decyzja ta była realizacją wspomnianej wyżej deklaracji, zawartej w strategii ŚFL na lat 2012–2017, poszukiwania lepszych sposobów dyskusji o kwestiach potencjalnie dzielących wspólnotę ŚFL, wśród których wymieniono ludzką seksualność[405]. Rada przyjęła też pięć zasadniczych stwierdzeń, które zostały przekazane Kościołom jako wkład w mającą się toczyć rozmowę z Emaus[406]: „1. Możliwe są pełne szacunku i godności dialogi na złożone tematy; 2. Należy wziąć pod uwagę wyjątkową sytuację każdego Kościoła członkowskiego; 3. ŚFL jest wspólnotą zajmującą się wieloma tematami; 4. Wspólnota ŚFL jako całość nie powinna podejmować działań w kwestii rodziny, małżeństwa i seksualności; 5. Podróż ŚFL jako wspólnoty Kościołów trwa"[407]. Stwierdzenia te ponownie zatem kładły nacisk na dialog w ŚFL, akcentując jej tożsamość jako wspólnoty złożonej z wielu, różnorod-

[403] Tamże, s. 182–199.

[404] Na oficjalnej stronie www Federacji tak objaśniono sens tego biblijnego obrazu i stojący za nim proces: „Patrząc na biblijną relację ze spotkania Jezusa z uczniami na drodze do Emaus, Kościoły członkowskie ŚFL przyjmują wzajemne towarzyszenie jako model relacji we wspólnocie. Kroczymy razem, realizując Bożą misję w solidarności, współzależności i wzajemnej odpowiedzialności. Uczestniczymy i zastanawiamy się nad naszą podróżą jako wspólnoty Kościołów, nad kwestiami teologicznymi w świetle aktualnych wyzwań oraz nad dalszymi procesami dialogu i rozeznania w całej wspólnocie" (*Family, Marriage and Sexuality*, https://www.lutheranworld.org/family-marriage-and-sexuality, dostęp 14.02.2020).

[405] *LWF Strategy 2012–2017…*, dz. cyt., s. 21.

[406] M. Junge, *Claiming the Gift of Communion in a Fragmented World*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 9n; *A Chronological Compilation of Key Official LWF Discussions and Decisions on Family, Marriage and Sexuality 1995–2013*, dz. cyt.

[407] Cyt. za: M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 10.

nych członków. Za przyjętymi stwierdzeniami stało także przekonanie o silnej kontekstualności pojmowanych kwestii[408] oraz wyrażona wprost decyzja, że ŚFL jako całość nie podejmie wspólnych, jednolitych decyzji w tych kwestiach. W stwierdzeniach Rady zawarto także sprzeciw wobec zredukowania dyskusji na forum ŚFL tylko do kwestii małżeństwa, rodziny i seksualności.

Zarówno w omówionych tutaj próbach zmierzenia się z problemem różnic na tle etycznym w ŚFL podjętych w dokumencie „Małżeństwo, rodzina i seksualność…" oraz tomie „Etyka luterańska na skrzyżowaniu…", jak i z analiz przeprowadzonych w programie studyjnym „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół"[409] płyną dwa spójne, zasadnicze wnioski. Po pierwsze etyka nie jest na gruncie CA VII zagadnieniem mającym potencjał dzielenia Kościoła. Po drugie zaś rozstrzygnięcia etyczne są pod silnym wpływem kontekstu kulturowego, w jakim się dokonują. W tym miejscu warto jeszcze przypomnieć, akcentowany przez Dagmar Heller w ramach programu studyjnego „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół", wątek dokumentu „Małżeństwo, rodzina i seksualność…", który podkreślał, że u podłoża różnic w kwestiach etycznych leżą różnice co do sposobu intepretowania Pisma Świętego[410]. Dlatego zanim przejdziemy do dyskusji nad samorozumieniem ŚFL wywołanych napięciami na tle etycznym należy odnotować, że równolegle do tego procesu studiów i dyskusji w latach 2011–2015 toczył się proces studyjny poświęcony luterańskiej hermeneutyce[411], który doprowadził do wydania w 2016 roku dokumentu: „«Na początku było Słowo» (J 1,1). Biblia w życiu luterańskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luterańskiej hermeneutyki [*«In the beginning was the Word» (Jn 1:1). The Bible in the Life of the Lutheran Communion*.

[408] Potwierdza to sposób rozwinięcia w liście, jaki z tymi ustaleniami przesłali do Kościołów członkowskich prezydent ŚFL Munib Yunan oraz sekretarz generalny ŚFL Martin Junge, który został także opublikowany na stronie www ŚFL (M. Yunan, M. Junge, *The LWF Council Meeting in Bogota, Colombia, June 2012*, List do Kościołów członkowskich ŚFL z 20 czerwca 2012, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/120620Joint%20PRes-GS%20letter_ENG.pdf , dostęp: 14.04.2020).

[409] Zob. wyżej 3.7., s. 205–207

[410] D. Heller, art. cyt., s. 35n. Por.: „Linie podziału nie są wyraźnie określone przez geografię, ale bardziej przez to, jak czyta się Biblię i co podkreśla się jako najważniejsze elementy w jej nauczaniu" (*Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 184; podkreślenia za oryginałem).

[411] W jego ramach skupiono się na interpretacji Ewangelii Jana, Księgi Psalmów, Ewangelii Mateusza i listów Pawła (szerzej na temat jego przebiegu zob.: J. Sojka, *Wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne*, dz. cyt., s. 16–18). Co istotne, wśród tematów podejmowanych w kontekście hermeneutyki biblijnej znalazły się bezpośrednie odniesienia do kwestii ludzkiej seksualności, por. U. Nõmmik, *The Pauline Letters and (Homo)Sexuality: Examining Hermeneutical Arguments Used in the Estonian Discussion*, „LWF Studies" r. 2016, z. 3, s. 127–142.

A Study Document on Lutheran Hermeneutics/«Im Anfang war das Wort» (Joh 1,1). Die Bibel im Leben der lutherischen Gemeinschaft Ein Studiendokument zur lutherischen Hermeneutik]"[412]. Co istotne, wykład podstawowych reguł hermeneutycznych Reformacji zawarty w tym dokumencie można potraktować jako rozszerzający komentarz do wspomnianych wyżej ramowych zagadnień dyskusji o małżeństwie, rodzinie i seksualności wymienionych w dokumencie „Małżeństwo, rodzina i seksualność…"[413].

Klarowne stanowisko obecne w studiach i dokumentach ŚFL, że w zgodzie z CA VII etyka nie może stanowić podstawy dla podziału Kościoła, nie przełożyło się na praktykę wzajemnych relacji Kościołów członkowskich ŚFL. Na odbywającym się w dniach 27 stycznia – 2 lutego 2013 roku Zgromadzeniu Ogólnym Etiopskiego Ewangelickiego Kościoła Mekane Yesus [*The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus/Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus*] zatwierdzona została wcześniejsza decyzja Rady tego Kościoła o zerwaniu relacji z Kościołem Szwecji [*Church of Sweden/Schwedische Kirche*] oraz Ewangelicko-Luterańskim Kościołem w Ameryce [*Evangelical Lutheran Church in America/Evangelisch-Lutherische Kirche in Amerika* – ELCA]. Decyzja etiopskiego Kościoła uzasadniona została decyzjami, jakie podjęły Kościół Szwecji i ELCA odnośnie do akceptacji małżeństw jednopłciowych i ordynacji osób homoseksualnych. Skutkiem tej decyzji było zerwanie wspólnoty ołtarza i ambony przez Kościół z Etiopii z Kościołami ze Szwecji i Stanów Zjednoczonych, a także wypowiedzenie umów partnerskich oraz zakończenie wspólnych programów i projektów rozwojowych[414]. Decyzja etiopskiego Kościoła stała w sprzeczności z samorozumieniem Federacji wyrażonym w artykule III jej Statutu: „Światowa Federacja Luterańska jest wspólnotą [*communion*] Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu

[412] *„In the beginning was the Word" (Jn 1:1). The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics*, Geneva 2016 (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1). Biblia w życiu luterańskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luterańskiej hermeneutyki*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne…*, dz. cyt., s. 65–97). Na temat dokumentu zob.: K. Wojciechowska, *Wzbogacająca różnorodność. Recenzyjnie o dokumencie „Na początku było Słowo"*, „Łódzkie Studia Teologiczne" t. 25: 2016, z. 4, s. 81–88; J. Sojka, *Luterańska hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luterańskiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" t. 59: 2017, z. 4, s. 810–817. Lektura z perspektywy rzymskokatolickiej zob.: M. Klukowski, *Luterańska hermeneutyka biblijna i jej współczesne wyzwania w świetle dokumentu „Na początku było Słowo". Biblia w życiu wspólnoty luterańskiej*, „Studia Oecumenica" t. 16: 2016, s. 233–252.

[413] *„In the beginning was the Word" (Jn 1:1)…*, dz. cyt., s. 15–18, nr 15–29 (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1)…*, dz. cyt., s. 81–85); por.: *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 175–181.

[414] M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 10.

Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza"[415]. Należy przy tym odnotować, że intencją Kościoła etiopskiego nie było zanegowanie własnego członkostwa ŚFL. Zaś decyzje dotyczące zerwania wspólnoty ołtarza i ambony z partnerskimi Kościołami zostały przesłane do Biura Wspólnoty ŚFL do Genewy w celach informacyjnych[416].

Fakt, że decyzja etiopskiego Kościoła dotykała samego jądra tożsamości ŚFL, sprowokował szybką reakcję. Relację z podjętych działań oraz kierunki na przyszłość w kontekście toczonej „Rozmowy z Emaus" zaproponował sekretarz generalny Federacji Martin Junge[417] na posiedzeniu Rady ŚFL w Genewie w czerwcu 2013 roku. W swoim wystąpieniu zatytułowanym „Postulowanie daru wspólnoty w podzielonym świecie [*Claiming the Gift of Communion in a Fragmented World*]" podsumował istniejącą sytuację, odnosząc się zarówno do decyzji Rady z Bogoty ws. „Rozmowy z Emaus", jak również relacjonując decyzje Kościoła Etiopskiego. Podkreślił natychmiastową reakcję Biura Wspólnoty, na którą składało się podtrzymywanie kontaktu z trzema zainteresowanymi Kościołami członkowskim, jak również dążenie do stworzenia przestrzeni, by możliwe było zrozumienie podjętych decyzji i podjęcie decyzji o dalszym kierunku działań. W toku podjętych rozmów Kościół etiopski zapewnił, że jego decyzja nie była wymierzona we wspólnotę, jaką stanowi ŚFL, ani też nie było jego intencją, by tą decyzją w jakikolwiek sposób na nią wpłynąć. Junge podkreślił, że szeroki odzew wśród Kościołów członkowskich, jaki wywołała ta sytuacja, potwierdza tylko bliskie więzi wspólnoty ŚFL. Sformułował też otwarcie wskazane wyżej pytanie o skutki decyzji Kościoła etiopskiego dla samorozumienia Federacji: „w jaki sposób zaprzestanie wspólnoty ołtarza i ambony między tymi trzema Kościołami odnosi się do faktu, że – na podstawie samorozumieniu i definicji ŚFL – te trzy Kościoły, jako członkowie ŚFL, w takiej wspólnocie pozostają?"[418]. Junge wyraźnie zaakcentował wagę i pilność tego pytania[419].

Idąc dalej, Junge podkreślił, że w tej sytuacji jedynym wyjściem jest pogłębienie i zintensyfikowanie dialogu, tak by wyjaśnić tę sytuację. Zadeklarował, że Federacja musi trzymać się w tym procesie swoje tożsamości wynikającej z jej wyznaniowych podstaw i teologicznego samorozumienia, z uwzględnieniem etosu ŚFL wyrażonego w jej strategii, a także decyzjach z Bogoty. Zasadą

[415] STATUT[KURYTYBA], art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

[416] M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 10n.

[417] Na temat Martina Junge, sekretarza generalnego ŚFL od roku 2010, zob.: *Rev. Dr Martin Junge*, https://www.lutheranworld.org/content/general-secretary (dostęp: 14.04.2020).

[418] M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 11.

[419] Tamże, s. 9–11.

tego procesu będzie dążenie do inkluzji a nie ekskluzji. Zadeklarował także pełną gotowość ŚFL do towarzyszenia Kościołom w procesie wyjaśnienia tej sytuacji. Wyrażając gotowość podjęcia tego procesu, jasno stwierdził, że „Istota podróży od federacji do wspólnoty jest nieodwracalna"[420]. Tym samym powstała sytuacja nie może odwrócić procesu kształtowania samorozumienia Federacji jako *communio*. Właśnie jako *communio* będzie ona musiała odpowiedzieć na ból spowodowany tą sytuacją, a także na pytanie, które z jej powodu powstały[421].

W tym kontekście Junge ostatnią część swojego wystąpienia zatytułował „Teologia ma znaczenie [*Theology matters*]". Zaproponował w niej trzy zasadnicze teologiczne pryncypia, które powinny okazać się pomocne w czekającej Federację dyskusji. Pierwsze z nich brzmiało „Autonomia i odpowiedzialność [*Autonomy and accountability*[422]]". Wyjaśniając je podkreślił, że gwarantowana statutowo autonomia Kościołów członkowskich[423] pozostaje w napięciu z ich wzajemną odpowiedzialnością. Stwierdził, że takie napięcie towarzyszy wszystkim Kościołom luterańskim w ich codziennym funkcjonowaniu, kiedy mierzą się z decyzjami synodów i ich recepcją na przykład na szczeblu kolegialnych ciał parafialnych. Zaakcentował, że w tym kontekście podejście legalistyczne nie rokuje pozytywnie. Odwołał się więc do „Wyznania augsburskiego" i wskazał je jako źródło odpowiedzi, jak poradzić sobie z tym głęboko duchowym napięciem. Przywołał także spory apostolskie Pawła z Piotrem (Dz 15, Ga 2) w kontekście pytania, jak ci dwaj po zakończeniu sporu zachowywali się względem siebie i czy nic on między nimi nie zmienił. Drugie z pryncypiów brzmiało: „Kontekstualność i katolickość [*Contextuality and catholicity*]". W tym kontekście odwołał się do przygotowanego przez ŚFL podręcznika misji i zawartej w nim wizji, która akcentowała związek katolickości i kontekstualności[424]. Podkreślił, że zdefiniowanie tej dialektycznej

[420] Tamże, s. 13.

[421] Tamże, s. 11–13.

[422] Tłumaczenie pojęcia *accountability* przyjmuję za polskim przekładem dokumentu: *The Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Study Document*, Geneva 2015, s. 13 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów. Dokument studyjny*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 43). Taki przekład uzasadniają też rozważania H.A.O. Mwakabany dotyczące sensu tego pojęcia przedstawione na forum grupy roboczej przygotowującej ten dokument, por.: H.A.O. Mwakabana, *What do Autonomy and Accountability Mean in the Relationships Among Churches?*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz .cyt., s. 53n.

[423] STATUT[KURYTYBA], art. IV (tłum. polskie: Aneks 11, s. 648).

[424] „Wiara jest z natury inkarnacyjna, zdecydowanie zobowiązana wobec czasu, miejsca i kultury. Ponieważ lokalne zbory starają się zaangażować w misję, muszą dążyć do równowagi między lokalnością a powszechnością, ponieważ powszechność i partykularność są ze sobą nierozerwalnie związane.

relacji w refleksji ŚFL akurat w kontekście misji nadaje zagadnieniu właściwe odniesienie. To bowiem definiowana Ewangelią misja Kościoła jako stworzonego przez Słowo Bożego [*creatura Verbi*[425]] wzywa do kontekstualności Kościoła, która jednak musi pozostać ujęta w jego katolickość. To dialektyczne napięcie w rozumieniu ŚFL trzeba wytrzymać. Ostatnie z pryncypiów to pytanie, czy *communio sanctorum* [społeczność/wspólnota świętych] powinno być wspólnotą tak samo myślących [*Communio sanctorum or communion of the likeminded?*]. Odpowiadając na nie, Junge podkreślił, że wiara jest darem *extra nos* [spoza nas]. To samo dotyczy jego zdaniem wspólnoty, jaką tworzy ŚFL, czego dowodzi jej historia. To nie myślenie tak samo jest tym, co tworzy relacje w ramach ŚFL. Stąd Junge wyraźnie sprzeciwił się współczesnej tendencji, by relacje między Kościołami opierać na kryterium jednomyślności, szczególnie w sprawach etycznych. ŚFL musi zachować swoje powołanie do służby relacjom wewnątrz luterańskiej wspólnoty ufundowanej na wspólnej wyznaniowej tożsamości. Na zakończenie Junge przypomniał deklarację ze strategii na lata 2012–2017 o gotowości do poszukiwania lepszych sposobów debaty o kwestiach potencjalnie dzielących wspólnotę ŚFL[426]. Strategia mówi w tym kontekście o chęci zachowania różnorodności oraz głębszych fundamentów jedności, a także wskazuje, że proces ten ma opierać się na mocy eucharystycznej nabożeństwa i modlitwy[427].

Wystąpienie Jungego dało klarowny sygnał, że ŚFL chce zmierzyć się z powstałą sytuacją przy zachowaniu swojego samorozumienia jako wspólnota Kościołów. Wskazane przez niego pryncypia teologiczne pokazywały te obszary, które będą wymagały refleksji, by wyjście z kryzysu było możliwe. Taką drogę do rozwiązania sytuacji przyjęła Rada ŚFL w rezolucji, w której poprosiła, by zaangażować „Kościoły członkowskie do dalszej refleksji teologicznej nad tym, w jaki sposób szanować autonomię decyzji Kościołów członkowskich ŚFL oraz mierzyć się z wynikającymi z tego różnicami, jednocześnie utrzymując swoje zobowiązanie do życia jako wspólnota Kościołów"[428]. To do-

Bez powszechnej wspólnoty wiary żaden lokalny Kościół nie jest w stanie znaleźć prawdziwego samozrozumienia w kontekście lokalnym. Dlatego dla Kościoła w misji katolickość lub powszechność bez kontekstu prowadzi do imperializmu, a kontekstualność bez katolickości prowadzi do prowincjonalizmu" (*Mission in Context…*, dz. cyt., s. 29n).

[425] Por. WA 7, 221; na temat tego aspektu eklezjologii Lutra zob.: W. Führer, *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1982, s. 133–143; J. Sojka, *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie". Studium ekumeniczne*, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 57–59.

[426] *LWF Strategy 2012–2017…*, dz. cyt., s. 21.

[427] M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 13–15.

[428] Cyt. za: M. Junge, *Introduction*, w: *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt.,

prowadziło do powołania siedmioosobowej grupy roboczej, reprezentującej wszystkie siedem geograficznych regionów Federacji[429], której powierzono przygotowanie dokumentu studyjnego. Ukazał się on w 2016 roku pod tytułem: „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów [*The Self-Understanding of the Lutheran Communion*]"[430]. Poza tym prace grupy roboczej udokumentowano zbiorem referatów przygotowanych na jej potrzeby[431], którym niżej zajmiemy się w pierwszej kolejności[432].

Wstęp do tego zbioru tekstów przypomniał kluczowe elementy samorozumienia ŚFL, znane z dotychczasowej debaty. Po pierwsze ŚFL to wspólnota Kościołów, która żyje, bo Bóg powołuje ją do życia i podtrzymuje. Jest ona zatem darem, ale i zadaniem wzrastania w eklezjologicznej zwartości [*ecclesial density/ekklesiale Dichte*][433]. Przywołano także kontekst zbliżającego się jubileuszu 500 lat Reformacji w 2017 r. oraz znaczenie dla luterańskiej eklezjologii modelu „jedności w pojednanej różnorodności"[434]. Wskazano również na bezpośrednie tło zawartych w tomie opracowań – podziały co do kwestii etycznych. Przypomniano biblijne podstawy rozumienia *koinonii*, odnosząc się szczególnie do obrazów Pawłowych i jego rozumienia *koinonii* w kategoriach współudziału w Chrystusie i w sobie nawzajem, a także do wizji Dziejów Apostolskich (Dz 2,42–47). Zwrócono uwagę, że z zawartych w przekazie Dziejów Apostolskich cech Kościoła czerpie CA VII, której konsekwencją jest myśl, że wspólnota Kościołów realizuje się we wspólnocie ołtarza i ambony[435].

Pierwszy z referatów przygotował kanadyjski teolog Allen G. Jorgensen. Zadawał w nim pytanie o to, gdzie jest Kościół i odpowiadał, opierając się na pismach reformacyjnych. W pierwszej części skupił się na liście *notae ecclesiae* zawartej w Lutrowym piśmie „O soborach i Kościele"[436]. Jorgensen przypomniał, że kontekstem tych eklezjologicznych rozważań Lutra były dyskusje

s. 5n (tłum. polskie: M. Junge, *Przedmowa*, w: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 32).

[429] Zob. wyżej przyp. 175, na s. 158.

[430] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 25–60).

[431] *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt.

[432] *Introduction*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 7n.

[433] Przywołano tutaj pojęcie ukute w dyskusji po zgromadzeniu w Dar es Salaam, zob. wyżej 2.7., s. 90n.

[434] Zob. wyżej przypis 28 na s. 121n, a także relacje z dyskusji na zgromadzeniach w Dar es Salaam i Budapeszcie – 2.6. oraz 2.8., s. 85–87.102–108; 4.5. oraz 4.7., s. 315–319.331–337.

[435] *Introduction*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 5–7.

[436] WA 50, 628–643 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, dz. cyt., s. 257–265).

nad zwołaniem soboru powszechnego w drugiej połowie lat 30 XX wieku[437]. W tym kontekście Reformator dał wykład na temat tego, po jakich siedmiu *Heiligthum*/*Heilthum*[438] można poznać Kościół. Jorgensen skupił się na ich prezentacji. Pierwsza z Lutrowych *Heilthum* to Słowo Boże, które Jorgensen intepretował jako wezwanie do słuchania bardziej niż mówienia. Druga to Chrzest, w kontekście którego Jorgensen podnosił, że sakrament należy do tego, kto go otrzymuje a nie do udzielającego. To uniemożliwia Kościołowi rozumienie siebie w kategoriach zarządcy łaski. Przypisanie do otrzymującego a nie udzielającego dotyczy także kolejnej *Heilthum* – Wieczerzy Pańskiej. To także dar, który przypomina Kościołowi, że jego świętość jest świętością darowaną. Wszystkie bowiem z Lutrowych *Heilthum* są nie tyle cechami Kościoła, ile wydarzeniami, które się w nim dokonują, dlatego też Kościół zachowujący wierność pozostaje Kościołem w ruchu. Jorgensen przypominał także, że Komunia Święta nie tylko jest spożywana i staje się częścią nas, ale także wprowadza nas w siebie, gdyż stajemy się tym, co spożywamy. Ona jest znakiem, że Kościół jest tu i teraz. Kolejna *Heilthum* to władza kluczy. Jorgensen przypomniał, że w jej kontekście Luter podkreślał zachowanie spowiedzi i absolucji. Ona potwierdza bowiem, że Boży lud jest tam, gdzie grzech jest odpuszczany bądź ganiony. Następna *Heilthum* to powołanie do urzędu. W jego kontekście Jorgensen wskazał na ilość miejsca, które jej Luter poświęcił, co potwierdza otwartą ranę bycia nieuznanym przez swoich rzymskich polemistów. Przesłanie tej *Heilthum* idzie więc w kierunku podkreślenia otwartości na dary służby innych, co jest odpowiedzią na rany klerykalizmu i dumy, a także zaproszeniem do łaskawego działania w świecie. Przedostatnia *Heilthum* to modlitwa, a konkretnie Modlitwa Pańska jako przykład *par excellence* wyrażający istotę modlitwy jako daru. Ostatnia *Heilthum* to krzyż mówiący o Kościele jako miejscu, w którym sam krzyż przyjmuje kształt, czyniąc Kościół gotowym do bycia w miejscu, w którym Bóg solidaryzuje się z cierpiącymi. Krzyż mówi także o Kościele jako rezygnującym z wszelkich pretensji do władzy w świecie, który nie boi się być głupim dla świata[439].

W drugiej części swojego opracowania Jorgensen szukał odpowiedzi na pytanie, gdzie jest Kościół w luterańskich wyznaniach wiary – „Księdze

[437] Zob. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 158–173.

[438] Dosłownie „świętość" albo „miejsce kultu" (por. WA 50, 642n). Polski przekład oddaje to, biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi Lutra jako „środek uświęcenia" (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach…*, dz .cyt. s. 264n). Renomowany angielski przekład w serii *Luther Works* oddaje te pojęcia jako *holy possesion*, co sam Jorgensen objaśnia jako *shrine* [miejsce kultu] albo *relic* [relikwia] (M. Luther, *On the Councils and the Church*, w: *Luther's works*, red. J.J. Pelikan, H.C. Oswald, H.T. Lehmann, t. 41, Philadelphia 1966, s. 165n).

[439] A.G. Jorgensen, *Where is the Church?*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 17–24.

zgody". Podkreślał, że w CA eklezjologia pojawia się bezpośrednio po zagadnieniu usprawiedliwienia[440]. CA V przypomina, że to Duch Święty jest tym, który ożywia zgromadzenie Kościoła, co także przypomina o istocie Kościoła jako wydarzenia. Dalej na bazie CA VII i VIII[441] akcentował obietnicę, że Kościół będzie trwał po wszystkie czasy, a także, że zgoda co do obrzędów nie jest znakiem kościelnej jedności. Podsumowując eklezjologiczne wypowiedzi CA, Jorgensen stwierdzał, że są one częścią systemowej całości, która nakierowana jest na łaskawy akt wyzwalającego Boga. W pozostałej części swoich rozważań Jorgensen skupił się na „Traktacie o władzy i prymacie papieża"[442], który ujmował jako rozwinięcie CA pod kątem pytania, jak Kościół mógłby wyglądać w praktyce. Za klucz do jego zrozumienia zawartej w nim odpowiedzi uznał odrzucenie lokowania tożsamości Kościoła w papiestwie z jego tyranią i roszczeniem do prymatu. W tym kontekście Jorgensen wyraźnie podkreślał, że Kościół nie jest panującym, ale pielgrzymem i zna siebie jako gościa, ale także jako gospodarza. Te dwie samoidentyfkacje Kościoła posłużyły Jorgensenowi do rozwinięcia pojmowania Kościoła w „Traktacie...". Kościół jest gospodarzem a nie panem. Chrystus zakazał panowania wśród apostołów, gdyż tylko On jest panem, a chrześcijanie są sługami. Kościół jest więc powołany, by stwarzać przestrzeń, by służyć. I nie chodzi tutaj o skomercjalizowane rozumienie gościnności globalnej północy. Kościół jest też gościem a nie krzyżowcem. Jorgensen przypomniał za Melanchtonem, że Kościół utracił swoje posłanie, by iść, kiedy stał się potęgą walczącą o dominację polityczną. Zamiast być pielgrzymem, stał się właścicielem nieruchomości i jednocześnie armią idącą na krucjatę. Kościół zaś ma pamiętać, że jest gościem, który żyje z łaski gospodarza. Jorgensen przywołał obraz Kościoła jako ludzi w namiocie, a więc tych, którzy swoją misję wykonują w obszarach granicznych, na peryferiach. Kościół realizuje swą misję tam, gdzie granice między gościem a gospodarzem się zacierają, a każdy przyjmuje drugiego jako dar. Kanadyjski teolog kończył przestrogą, że niestety Kościół często o tym zapomina, mniemając, że warownym grodem[443] jest on sam a nie Chrystus[444].

[440] Por. CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[441] Por. CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE[1], s. 30).

[442] Traktat, BSELK, s. 796–837 (KWKL, s. 359–369).

[443] To oczywiste nawiązanie do pieśni „Warownym grodem" (*Śpiewnik ewangelicki*, Bielsko-Biała 2002, nr 265). W jej kontekście Jorgensen przywołuje obserwację E. Jüngela, że luteranie zwykli ją śpiewać z mocą, jako hymn, a komponowana była do wykonania delikatnie, przy akompaniamencie lutni (A.G. Jorgensen, *Where is the Church?*, art. cyt., s. 28, przyp. 33).

[444] A.G. Jorgensen, *Where is the Church?*, art. cyt., s. 24–28.

Kolejny z referatów przygotowała fińska teolożka Minna Hietamäki. Poświęcony był on rozumieniu wspólnoty kościelnej w ustaleniach dialogów ekumenicznych prowadzonych przez ŚFL. Dowodził, że ŚFL chce swoją tożsamość budować w dialogu z partnerami ekumenicznymi. Tutaj zaznaczymy jedynie kilka obserwacji wywiedzionych z dokumentów dialogowych istotnych dla samorozumieniu ŚFL. Będą się one odnosić do pojmowania *communio*, *notae ecclesiea* z Niceanum oraz kontekstualności funkcjonowania Kościoła. Warto także odnotować uwagę Hietamäki, która w kontekście rozumienia ŚFL w kategoriach *communio* odsyłała do prac ŚRK[445] a nie tylko do wyników dialogów bilateralnych[446].

Jeśli chodzi o pojmowanie *communio/koinonii*, to dialogi ekumeniczne prowadzone przez ŚFL wskazują, że jest ona rzeczywistością bosko-ludzką zakotwiczoną w życiu Trójjedynego Boga. To akcentuje jej rozumienie w kategoriach daru i bezwarunkowego przyjęcia przez Boga, a co za tym idzie – ukazuje związek eklezjologii i soteriologii. Realizacja wspólnoty ołtarza i ambony możliwa jest na podstawie wspólnego rozumienia Ewangelii i jej przekazywania poprzez różne środki: zwiastowania i udzielania sakramentów, w tym Eucharystię, która jest zwiastowaniem i udziałem w tajemnicy Chrystusa. To ona motywuje Kościół do diakonii, misji i ewangelizacji. Powyższe łączy się z różnymi aspektami luterańskiego pojmowania *koinonii* jako wspólnego rozumienia i wyznania apostolskiej wiary (wspólnota wyznaniowa), jako wspólnota ołtarza i ambony, która implikuje wzajemne uznanie urzędu, gdyż ten ostatni jest służebny zwiastowania i sakramentów. Konsensus (także „zróżnicowany konsensus"[447]) w tych trzech elementach powinien

[445] Chodzi o V Światową Konferencję „Wiary i Ustroju" w Santiago de Compostela w 1993, zob. wyżej, przyp. 231, s. 173n.

[446] M. Hietamäki, *Understanding Ecclesial Communion. A Survey of Documents Arising from Ecumenical Dialogues of the Lutheran World Federation*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 29n.

[447] Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu tak zdefiniował „zróżnicowany konsensus" w swoim najnowszym opracowaniu dotyczącym tożsamości luterańskiej: „Praca ekumeniczna, która bada skonfliktowane doktryny, może powieść się jedynie wtedy, gdy możliwe jest osiągnięcie «konsensusu», który ukazuje zarówno zgodności, jak i dopuszcza różnice. Stąd też teologia ekumeniczna musi wskazać, w czym należy się zgadzać, a które różnice są dopuszczalne, oraz że przyjęcie obydwu perspektyw jest możliwe. Taki rodzaj konsensusu nazwano «zróżnicowanym konsensusem» lub lepiej «różnicującym konsensusem». Ten konsensus jest zróżnicowany, ponieważ rozróżnia między treścią podstawowych prawd, w których musi panować zgodność, oraz formami wyrazu tej treści, w których mogą istnieć różnice. Do tych form wyrazu należą różne pojęcia, odmienne wskazywanie akcentów, różne formy myślenia. Rozróżnienia wynikają z faktu, że ludzie, a zatem także Kościoły, żyją w danym momencie historii i w specyficznym kontekście. W ten sposób uwzględniane są różne postulaty i doświadczenia, jak i odmienne konteksty. Ich różnorodność wyłania się już z biblijnego świadectwa, w którym jedna Ewangelia wyrażana jest na różne sposoby. Gdy osiągnięty jest zróżnicowany konsens, pozostające różnice mogą zostać uznane za uzasadnione, a nawet być rozumiane

skutkować pełną wspólnotą kościelną. Jest ona celem, ale drogą do pełnego uznania może być stopniowanie zakresu wspólnoty, co może dotyczyć także wspólnoty ołtarza. Jednocześnie należy pamiętać, że sytuacja, w której wzajemnie uznawany jest Chrzest a nie ma wspólnoty eucharystycznej, jest wewnętrznie sprzeczna[448].

W kontekście *notae ecclesiae* z *Niceanum* dialogi ekumeniczne ŚFL wskazują, że jedność Kościoła definiowana jest z luterańskiej perspektywy przez pryzmat „Dużego katechizmu"[449], CA VII oraz siedmiu *notae* z „O soborach i Kościele"[450]. Świętość jest darem Ducha Świętego dla społeczności świętych – Kościoła, w którym jednak na ziemi znajdują się hipokryci i źli ludzie. Katolickość zakłada powszechność odkupienia w Chrystusie i jedność co do nauki oraz wielorakość lokalnych Kościołów na całym świecie. Ta różnorodność jest istotowo konieczna, by zachować bogactwo jedności. Wyrazem jej akceptacji może być dążenie do zamanifestowania jedności, pomocnym w tym może być urząd biskupi. Przy czym niejednokrotnie łatwiej uznać odmienność partnera z innej tradycji wyznaniowej, niż tych ze swojej własnej. *Satis est* [wystarczy] z CA VII może być traktowane jako imperatyw radzenia sobie z jednością i różnorodnością. *Satis est* domaga się przy tym strukturalnego wyrazu wspólnoty kościelnej, a więc musi być ona widzialna. Wspólnota ta musi też

jako ubogacające. […] Czym jest zróżnicowany konsensus, widać najlepiej na przykładzie «Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu», która została podpisana w 1999 roku między Kościołem rzymskokatolickim a ŚFL. Czytamy tam, że «między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu». Nie ma tam stwierdzenia, że luterańska nauka o usprawiedliwieniu jest identyczna z katolicką lub odwrotnie. Wspólne wypowiedzi we «Wspólnej deklaracji…» dokumentują jednak, że nauki obydwu Kościołów mimo swoich różnic odnoszą się do tej samej treści. Konsens ten nie wyklucza różnic, ale wyraźnie je uwzględnia i uznaje za możliwe do pogodzenia. Wzajemne potępienia z czasów Reformacji potraktowano w dialogach ekumenicznych z należytą powagą. Okazało się, że albo już w momencie powstania nie odnosiły się do nauki wyznawanej przez dany Kościół, albo «Wspólna deklaracja…» wyjaśnia, że potępienia nie dotyczą dzisiejszego stanu nauki danego Kościoła, który został przedstawiony w dokumencie" (*Lutheran Identity*, w: *Lutherische Identität…*, dz. cyt., s. 109n, nr 78n; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez…*, dz. cyt., s. 70n). Do tej definicji odnosi się także w ŚFL w wydanym już po zgromadzeniu w Windhoek dokumencie studyjnym ekumenicznym zobowiązaniom Federacji, por.: *The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion*, Geneva 2018, s. 18; tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej na Ekumenicznej Drodze do Wspólnoty Kościelnej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska …*, dz. cyt., s. 137–139). Szerzej na temat tej metody ekumenicznego dialogu zob. literatura odnośnie dialogu luterańsko-katolickiego dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu przytoczona w przyp. 7 na s. 272n.

[448] M. Hietamäki, *Understanding Ecclesial Communion…*, art. cyt., s. 33–52.

[449] Zob. DK, *III artykuł wiary*, BSELK, s.1058–1071 (KWKL, s. 98–102).

[450] Zob. WA 50, 628–643 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, dz. cyt., s. 257–265); por. także wyżej przyp. 318 na s. 196 oraz analizę opracowania A.G. Jorgensena (zob. wyżej 3.8., s. 226–228).

mieć swoje metody podejmowania decyzji. ŚFL uczy się tego aspektu bycia wspólnotą i wypracowuje odpowiednie procedury. Wreszcie apostolskość zakłada posłuszeństwo Kościoła Chrystusowi w realizowaniu powierzonej mu misji. Kościół zachowuje swoją apostolskość nie poprzez posiadanie określonych elementów, ale poprzez ich do odniesienia do właściwego centrum – Ewangelii[451].

Powyższe należy uzupełnić o wątki dotyczące kontekstualności Kościoła. Ma na niego wpływ świat i to, jak ten świat rozumiemy. Wspólnota Kościoła jest dynamiczna, obejmuje różne elementy, różnie akcentowane w różnych kontekstach kulturowych. Przy czym ostatecznym kryterium jego porządku pozostaje nauka o usprawiedliwieniu. Misja Kościoła zaś musi być realizowana z użyciem języka, który będzie w różnych realiach kulturowych zrozumiały dla adresatów. Jednoznaczne zobowiązanie na rzecz sprawiedliwości jest częścią bycia Kościołem. Stosunek wspólnoty Kościoła do świata a więc kwestii etycznych definiuje radykalne rozumienie miłości ujęte w Kazaniu na Górze (Mt 6–8). Co jednak nie wyklucza afirmacji doczesnego porządku, danego ze względu na powstrzymywanie zła[452].

Kolejny z członków grupy roboczej – Hance A.O. Mwakabana z Tanzanii – poświęcił swoje opracowanie jednemu z kluczowych aspektów sporu związanego z samorozumieniem ŚFL w kontekście etycznych rozstrzygnięć, o którym już wspominał także w swoim referacie Junge, a mianowicie kwestii relacji między autonomią Kościołów a ich odpowiedzialnością wynikającą z tworzenia wspólnoty. Mwakabana rozpoczął od wskazania, że pod pojęciem autonomii kryje się samorządność każdego z Kościołów członkowskich, jednocześnie podkreślił, że należy ją rozważać w kontekście ich członkostwa w szerszej, luterańskiej wspólnocie. Mwakabana podkreślił, że autonomia pociąga za sobą odpowiedzialność [*accountability*[453]], nikt bowiem nie jest w stanie być absolutnie autonomiczny. Każdy Kościół jest odpowiedzialny na swoim lokalnym poziomie wobec siebie samego i innych aktorów na tym poziomie, ale jest także odpowiedzialny globalnie, wobec wspólnoty Kościołów luterańskich jako całości, za jej pośrednictwem wobec wszystkich jej członków, a także, co najważniejsze, wobec Boga. Mwakabana dla objaśnienia związku autonomii i odpowiedzialności odwołał się do przykładu związków między członkami ciała (por. 1 Kor 12), które z jednej strony są autonomiczne, z drugiej tworzą jeden organizm i to pociąga za sobą ich odpowiedzialność za jego całość. Dlatego żaden z Kościołów członkowskich nie powinien nigdy

[451] M. Hietamäki, *Understanding Ecclesial Communion…*, art. cyt., s. 31–52.

[452] Tamże, s. 31–52.

[453] W kwestii przekładu tego pojęcia zob. wyżej przyp. 422 na s. 224.

argumentować w oparciu swoją autonomię, by usprawiedliwić swój brak odpowiedzialności[454].

Kolejną część swojego opracowania Mwakabana poświęcił przywilejom i obowiązkom. Podkreślił, że na każdym członku wspólnoty spoczywa obowiązek zachowania tego, co nie może być zmienione, jeśli luterańska tożsamość ma być zachowana. Dotyczy to szczególnie kwestii doktrynalnych. By zachować autonomię i odpowiedzialność, konieczne jest stałe, wzajemne uważne słuchanie się przez członków wspólnoty. Mwakabana sięgnął także do dyskusji w ramach Wspólnoty Anglikańskiej dotyczącej relacji autonomii i odpowiedzialności. Podkreślono w niej, że autonomia nie jest celem samym w sobie, jej realizacja zawsze powinna mieć na uwadze wyższy cel. Tym zaś jest zachowanie wspólnoty, które wymaga odpowiedzialności wobec niej. Każdy Kościół jest zobowiązany do zdawania sprawy z tego, jak służy Ewangelii. Kondycja ludzka naznaczona jest grzechem, ignorancją i słabością, stąd prawdopodobieństwo błędów, zaniedbań czy zafałszowań. Dlatego proces przedstawiania swojej służby Ewangelii powinien być nacechowany otwartością na korektę. Wychodząc od tych anglikańskich wskazówek, Mwakabana sugerował przedstawienie przywilejów i obowiązków członków wspólnoty ŚFL o wymiarze lokalnym i globalnym w formie klarownego kodeksu postępowania[455].

W kończących uwagach Mwakabana wskazał na niebezpieczeństwo, że każdy z Kościołów pójdzie własną drogą, bądź to celowo, bądź też z powodu niezrozumienia problemu. Co więcej, krytycznie stwierdza, że być może już tak w niektórych przypadkach się dzieje. Przestrzegał przy tym przed skupieniem się w życiu Kościoła bardziej na Zakonie niż na Ewangelii[456], a więc na tym, co ludzie mogą zrobić dla Boga, niż tym, co Bóg uczynił dla nich. Nieraz cenny czas Kościoła poświęcany jest na kwestie moralne i powiązaną z nimi dyscyplinę kościelną, zamiast na zapraszanie ludzi do Bożej łaski. Mwakabana podkreślił także konieczność wzajemnego informowania się w ramach wspólnoty, by uniknąć nieporozumień. Zwrócił także uwagę, że różne Kościoły w poszczególnych aspektach swojego życia i pracy działają z różnymi prędkościami. Mwakabana kończył kilkoma zasadniczymi wnioskami. Po pierwsze luterańskie samorozumienie powinno prowadzić do nowych, szerszych relacji między Kościołami członkowskimi, które uznają wzajemnie swoją autonomię i odpowiedzialność. Wszelkie konieczne objaśnienia relacji tych dwóch wartości, także przez Kościoły członkowskie w ich lokalnych kon-

[454] H.A.O. Mwakabana, *What do Autonomy and Accountability Mean…*, art. cyt., s. 53–55.

[455] Tamże, s. 55–57.

[456] Zob. wyżej przyp. 492 na s. 242.

tekstach, muszą unikać rozgrywania ich przeciw sobie. Konieczne jest za to ukazywanie łączności między nimi i wynikających z niej konkretnych implikacji. Po trzecie trzymanie się języka autonomii i odpowiedzialności pozwoli przy przekładaniu tej dyskusji na terminologię eklezjologiczną uniknąć wrażenia, że podejmowana jest próba stworzenia „Superkościoła". Po czwarte Mwakabana zakończył przypomnieniem, że odpowiedzialność Kościołów nie realizuje się jedynie wobec wspólnoty jako takiej i za jej pośrednictwem jej członków, ale także Pana Kościoła[457].

Kolejne opracowanie opublikowane w ramach udokumentowania prac grupy roboczej przygotowała francuska teolożka Elisabeth Parmentier. Poświęciła je pytaniu o radzenie sobie z różnicami w ramach wspólnoty. W jego pierwszej części zawarła podsumowanie drogi ŚFL od dobrowolnego stowarzyszenia Kościołów do bycia wspólnotą. Jako istotne momenty w tej historii Parmentier uwypukliła napięcia w Statucie przyjętym w Lund[458], eklezjologiczną dyskusję i zmiany statutowe na zgromadzeniu w Helsinkach[459], dyskusję o apartheidzie w RPA[460], a także decyzje zgromadzeń w Budapeszcie i Kurytybie[461]. Parmentier sięgnęła nie tylko do rozwoju świadomości bycia wspólnotą w ramach ŚFL, ale także do doświadczeń innych organizacji i wspólnot Kościelnych. Pierwszym przykładem były decyzje 21. Rady Generalnej Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych (Ottawa 1982) odnośnie do Kościołów członkowskich praktykujących apartheid w RPA[462] oraz przykład napięć wokół ordynacji kobiet w WKEE[463].

W odniesieniu do tego drugiego przykładu Parmentier podkreśliła proces zacieśniania więzi w ramach WKEE[464], jaki trwa od jej powstania w 1974 r., jeszcze jako Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów[465]. Wskazała, że w WKEE

[457] H.A.O. Mwakabana, *What do Autonomy and Accountability Mean…*, art. cyt., s. 57n.

[458] Zob. wyżej 2.1., s. 41.

[459] Zob. wyżej 2.4., s. 63–73.

[460] Zob. wyżej 2.5.–2.7., s. 75–102, oraz niżej 5.1., s. 418–478.

[461] Zob. wyżej 2.7.–3.1., s. 89–123 oraz 3.3., s. 149–161.

[462] Podsumowanie tych decyzji zob. niżej przyp. 156, s. 466.

[463] E. Parmentier, *Dealing with Difference in Communion Relationships*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 69–76.

[464] Ostatnim jego przykładem jest przyjęcie na VIII Zgromadzeniu Ogólnym w Bazylei w 2018 dokumentu poświęconego pojmowaniu wspólnoty kościelnej: *Kirchengemeinschaft – Church Communion – Communion Ecclésiale. Endfassung 2018. Von der 8. Vollversammlung der GEKE zu eigen gemacht. Originalversion: Deutsch*, https://www.leuenberg.eu/download/general-assembly-basel-2018/?wpdmdl=322&ind=1590132554093 (dostęp: 6.02.2021).

[465] Leuenberska Wspólnota Kościołów [*Leuenberg Church Fellowship/Leuneberger Kirchengemeinschaft*] przekształciła się we Wspólnotę Kościołów Ewangelickich w Europie [*Community Protestant Church*

istnieje szeroki konsensus odnośnie do pozytywnego stosunku do ordynacji kobiet. W tym kontekście zwróciła uwagę na napięcia w tej kwestii związane z dwoma Kościołami z Europy Środkowej. Pierwszy z nich to Ewangelicko-Luterański Kościół Łotwy [*Evangelical Lutheran Church of Latvia/Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands*]. Wprowadził on ordynację kobiet w 1975 r. W 1993 r. zaprzestał ordynowania kobiet[466]. Parmentier zwróciła uwagę na kluczową rolę w tym procesie Janisa Vanagsa[467] wybranego w 1993 roku arcybiskupem tego Kościoła oraz na fakt, że drugi z łotewskich Kościołów luterańskich – Łotewski Ewangelicko-Luterański Kościół za Granicą [*Latvian Evangelical Lutheran Church Abroad/Lettische Evangelisch-Lutherische Kirche im Ausland*] – kontynuuje ordynowanie kobiet. Parmentier wskazała, że WKEE nie zareagowała w tym konkretnym przypadku, jednocześnie jednak w 2012 roku na VII Zgromadzeniu Ogólnym we Florencji zatwierdziła dokument dotyczący urzędu kościelnego[468], w którym wyraźnie potwierdziła swoje zobowiązanie względem ordynacji kobiet[469].

Drugim z Kościołów, do którego odniosła się Parmentier, był Kościół

in Europe/Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa] w 2003 roku (zob.: K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 140).

[466] Od 1993 r. ordynacje kobiet na Łotwie były wstrzymane. Usunięcie takiej możliwości z prawa wewnętrznego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Łotwy nastąpiło w 2016 roku: D. Bruncz, *Kościół luterański na Łotwie zniósł ordynację kobiet*, https://www.ekumenizm.pl/koscioly/protestanckie/kosciol-luteranski-lotwie-zniosl-ordynacje-kobiet/ (dostęp: 17.04.2020).

[467] Jak pokazuje życzliwa Vanagsowi prezentacja jego osoby przez J. Grossa, kwestia ta jest problematyczna także w kontekście jego stosunku do ŚFL (zob.: J. Gross, *Pochodzenie sukcesji apostolskiej…*, dz. cyt., s. 65n).

[468] Parmentier przywołała w tym kontekście nr 58 z dokumentu WKEE pt. „Urząd – ordynacja – episkopé" z 2012 r., który brzmi: „Tematem o dużym znaczeniu jest «głębsze zrozumienie wszechstronności posługiwania, które odzwierciedla wzajemną zależność mężczyzn i kobiet». Kościoły członkowskie WKEE – z niewielkimi wyjątkami – praktykują ordynację kobiet na urzędy związane z tym aktem, gdyż za podstawowy warunek udzielenia ordynacji przyjmują tylko wiarę i Chrzest. Ta postawa została podkreślona przez wszystkie rodziny konfesyjne w ramach WKEE" (*Urząd – ordynacja – episkopé. Rezultat dialogu doktrynalnego Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (2012)*, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., s. 357n, nr 58). W tym kontekście warto przytoczyć także dwa kolejne punkty: „Między Kościołami członkowskimi WKEE panuje duża zgodność, że posługiwanie kobiet i mężczyzn jest darem Bożym. […] «Dla powołania, dla służby publicznego zwiastowania i sprawowania sakramentów ani rasa, ani płeć nie mogą mieć decydującego znaczenia (Ga 3,27n). Kościoły, w których kobiety nadal nie mogą być ordynowane i zostawać duchownymi, muszą sobie postawić pytanie, czy tę historycznie uwarunkowaną praktykę także dzisiaj mogą jeszcze pogodzić z reformacyjnym rozumieniem urzędu i zboru». Chociaż dla Kościołów członkowskich WKEE nie jest to zasada podlegająca pertraktacji, nie odrzucają one współpracy z Kościołami, które dotychczas nie ordynują kobiet. Wszystkie urzędy mogą być uznane za autentyczne, nawet gdy – zdaniem WKEE niesłusznie – są ograniczane do mężczyzn" (*Urząd – ordynacja – episkopé…*, dz. cyt., s. 358, nr 59n).

[469] E. Parmentier, *Dealing with Difference …*, art. cyt., s. 76n.

Ewangelicko-Augsburski w Polsce. Chodziło o reakcję na ordynację ks. Wiery Jelinek[470] przez bratni Kościół Ewangelicko-Reformowany w RP. Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP wydał komunikat Konferencji Biskupów[471], w którym zalecono wiernym niebranie udziału w Wieczerzy Pańskiej sprawowanej przez kobiety, nawet jeśli są one duchownymi Kościołów, z którymi Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP pozostaje we wspólnocie ołtarza i ambony. Parmentier zinterpretowała ten głos jako złamanie zasad „Konkordii leuenberskiej"[472], która zakłada wzajemne uznanie urzędu przez jej sygnatariuszy[473]. Komunikat wywołał reakcję ze strony WKEE. Polskę odwiedzili

[470] Zob.: K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Lipiec – grudzień 2003*, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 195.

[471] W komunikacie Konferencji Biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce z 11 grudnia 2003 roku czytamy: „1. Kościół nasz dopuszcza do ordynacji prezbiteriackiej tylko mężczyzn, a do ordynacji diakonackiej zarówno mężczyzn, jak i kobiety […] 2. Szanujemy prawo wszystkich naszych ekumenicznych partnerów do autonomicznego określania własnych reguł w tym względzie i tego samego poszanowania naszych zasad oczekujemy od innych. 3. W szczególności dotyczy to Kościołów reformacyjnych Europy i Kościołów ewangelickich w Polsce, z którymi łączą nas «Konkordia leuenberska» oraz deklaracje i porozumienia dwustronne. Istniejące różnice, dotyczące rozumienia i organizacji urzędu kościelnego, zasad dopuszczenia do niego oraz przypisanych do urzędu uprawnień i właściwości nie szkodzą jedności w różnorodności wszędzie tam, gdzie szanowana jest zasada respektowania odmienności i autonomii ekumenicznego partnera, o czym «Konkordia leuenberska» mówi w dziale c) Skutki organizacyjne pod pkt. 42 i 43. 4. W odniesieniu do Kościołów, z którymi łączą nas wspólnota sakramentów i kazalnicy [tj. wspólnoty ołtarza i ambony – dop. JS] oraz wzajemne uznawanie urzędu duchownego, w kontekście obowiązujących w naszym Kościele przepisów przypomina, co następuje: a. Diakoni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, uczestnicząc w roli duchownych w uroczystościach religijnych tych Kościołów, sprawują jedynie te czynności, które zgodnie z naszym prawem kościelnym przysługują posłudze Diakona. b. Księża i Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP uczestniczą czynnie jedynie w takich ordynacjach odbywających się w tych Kościołach, które byłyby dopuszczalne w oparciu o prawo własnego Kościoła dotyczące rozumienia i organizacji urzędu duchownego. c. Ordynowane kobiety tych Kościołów, występujące podczas nabożeństw w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP, będą zapraszane do pełnienia jedynie tych czynności, które zgodnie z naszym prawem kościelnym przysługują diakonom. d. Nasi duchowni i wierni, uczestnicząc gościnnie w nabożeństwach tych Kościołów w innych przypadkach i rolach niż mowa o tym pod lit. a. i b., mogą trzymać się przepisów własnego Kościoła lub zasad obowiązujących w Kościele, w którym odbywa się nabożeństwo, jednakże z duszpasterskim wskazaniem, aby raczej wybierać to pierwsze" (*Komunikat Konferencji Biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*, „Zwiastun Ewangelicki r. 2004, nr 5, s. 21).

[472] „Trwając w wierności wobec obowiązujących wyznań wiary lub w poszanowaniu własnych tradycji, przystępujące do tej Konkordii Kościoły oświadczają, że: […] c) służą sobie wzajemnie wspólnotą Stołu Pańskiego i kazalnicy, a to obejmuje także wzajemne uznawanie ordynacji oraz współusługiwanie duchownych" (*Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie…*, dz. cyt., s. 36, nr 30.33; literatura na temat modelu jedności w „Konkordii leuenberskiej" został przywołana wyżej zob. przyp. 89, s. 136).

[473] Warto zaznaczyć, że podobną ocenę sytuacji sformułował Karol Karski w dyskusji wewnętrznej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP nad komunikatem Konferencji Biskupów, zob.: *Głosy czytelników na temat komunikatu Konferencji Biskupów*, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2004, nr 8, s. 20n.

ówczesny sekretarz generalny Wilhelm Hüffmeier oraz prezydent Jan Kiviit. Przeprowadzone rozmowy doprowadziły do wydania przez ówczesnego Biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce – ks. Janusza Jaguckiego – oświadczenia, w którym potwierdzono, że Kościół ten uznaje urząd duchowny kobiet ordynowanych w innych Kościołach WKEE[474]. Parmentier podsumowała, że bezpośrednia wizyta w polskim Kościele luterańskim okazała się skuteczna. Nie wybrano rozwiązania zakładającego dyskusję na forum, czy oficjalne stanowisko Zgromadzenia Ogólnego WKEE. Odnotowała także, że w momencie powstawania jej opracowania, a więc już po przywoływanym wyżej dokumencie VII Zgromadzenia Ogólnego WKEE we Florencji potwierdzającym zobowiązanie względem ordynacji kobiet, cztery Kościoły członkowskie nadal takiej ordynacji nie praktykuję. Nie pociąga to jednak ze strony WKEE żadnych działań, gdyż te Kościoły te nie negują pozytywnych decyzji co do ordynacji kobiet w innych Kościołach członkowskich[475].

W dalszej części swoich rozważań Parmentier zajęła się kwestią fundamentalnego porozumienia i różnic. Wskazała, że wyznacznikami dla ŚFL są model „jedności w pojednanej różnorodności"[476] oraz metoda

Trzeba przy tym jednak odnotować, że w gremiach kierowniczych Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego linia Konferencji Biskupów cieszyła się poparciem, czego przykładem jest wypowiedź ks. Jana Grossa, ówczesnego Prezesa Synodu Kościoła: „Osobiście sądzę, że jeśli w[edłu]g zapowiedzi oprócz tej konsultacji mają jeszcze inne delegacje przybyć na konsultacje w powyższej sprawie, to odnoszę takie wrażenie, jak gdyby Kościół nasz znalazł się pod naciskiem innych Kościołów («*pushing*»), który w różnoraki sposób (prasa, wywiady, internet) wywierany jest na Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP. Mimo że Kościół nasz od samego początku, gdy nie było jeszcze problemu ordynacji kobiet, jest członkiem Światowej Federacji Luterańskiej i innych organizacji kościelnych, nie przestał być wolnym, krajowym Kościołem, niezależnym od jakiejkolwiek organizacji zagranicznej i krajowej, jeśli chodzi o jego prawa i wierność księgom symbolicznym. Niestety, całej tej sprawie nadały międzynarodowe znaczenie Kościoły, które są z nami we wspólnocie ołtarza i ambony. Jeden z tych Kościołów w internecie opublikował specjalny komunikat w języku polskim i angielskim, a inny wewnętrzną sprawę naszego Kościoła omawiał na swoim Synodzie, a następnie ją opublikował" (cyt. za: K. Bem, *Trzeba po sobie posprzątać!*, https://www.ekumenizm.pl/publicystyka/trzeba-po-sobie-posprzatac/, dostęp: 17.04.2020).

[474] Chodzi o oświadczenie z 21 października 2004 r., w którym czytamy: „W związku z pytaniami i rozbieżnościami interpretacyjnymi dotyczącymi komunikatu Konferencji Biskupów z dnia 11 grudnia 2003 r. wyjaśnia się, co następuje: […] 2. Komunikat, będąc wypowiedzią dotyczącą zasad uczestnictwa własnych duchownych w nabożeństwach organizowanych w innych Kościołach ewangelickich, nie podważał wspólnoty sakramentów i kazalnicy [tj. wspólnoty ołtarza i ambony – dop. JS] oraz wzajemnego uznania urzędu duchownego pomiędzy Kościołami ewangelickimi należącymi do tradycji luterańskiej, reformowanej, unijnej i metodystycznej, zrzeszonymi dzięki «Konkordii leuenberskiej» we Wspólnocie Kościołów Ewangelickich w Europie" (*Oświadczenie Biskupa Kościoła*, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2004, nr 24, s. 24).

[475] E. Parmentier, *Dealing with Difference* …, art. cyt., s. 77.

[476] Zob. wyżej 28, na s. 121n.

„zróżnicowanego konsensusu"[477]. Czy zatem możliwe jest wypracowanie tego ostatniego także w kwestiach społeczno-etycznych? By odpowiedzieć na to pytanie, Parmentier zaproponowała model porozumienia podstawowego, który rozwija w trzech konkretniejszych kwestiach. Zanim przejdziemy do ich zaprezentowania, trzeba odnotować akcent, jaki kładła na wyjaśnienie, jak w ramach tych porozumień mieszczą się różnice co do ich aplikacji i interpretacji. Jednocześnie zauważała, że wiarygodność porozumień jest sprawą Kościołów członkowskich i ich wspólnoty. Podstawowe porozumienie dotyczy daru usprawiedliwienia i odzwierciedla reformacyjne przekonanie o podstawie chrześcijańskiej wiary i życia. Stąd płynie wniosek o braku znaczenia dobrych uczynków dla definiowania chrześcijan, Kościoła czy jedności. Oznacza to, że kwestie społeczno-polityczne nie mają znaczenia dzielącego, dopóki nie zagrażają wyznaniu wiary[478]. Parmentier odwołała się do wyników dialogu protestancko-katolickiego we Francji na przełomie lat 80. i 90. XX wieku, w którym wskazano, że celem powinno być nie stworzenie wspólnej etyki, ale ustalenie takiej jej praktyki, która pozwoli przyjąć drugiego przy zachowaniu wierności sobie. Ma to być czynione w duchu otwartości na korektę i bez założonego *a priori* odrzucania odmienności. Wskazała także, że kwestie społeczno-polityczne są uwarunkowane kontekstowo i nie należy ich traktować jako równoważne zbawczemu przesłaniu. Nie oznacza to jednak izolacji wiary od pytań społeczno-etycznych, argumentem za czym jest choćby fakt, że wykład dekalogu[479] jest częścią luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego[480].

Podstawowe porozumienie co do daru usprawiedliwienia Parmentier skonkretyzowała w trzech aspektach. Po pierwsze porozumienia co do modelu jedności jako „jedności w pojednanej różnorodności". Różnorodność, choćby co do wagi przykładanej do etycznych pytań, jest determinowana także przez czynniki kulturowe i kontekstualne. Wchodzą tu w grę takie kwestie, jak siła norm społecznych, presja społeczna, uznawanie norm kulturowych za przynależne do chrześcijańskiej tożsamości. Dlatego Kościoły powinny być w stanie wyjaśnić teologiczne powody swoich decyzji w obszarze etycznym, to jest pokazać, jak w swoim kontekście w danej (nowej) sytuacji rozumieją swoją wierność Słowu Bożemu. Drugi ze szczegółowych

[477] Zob. wyżej przyp. 447 na s. 229n.

[478] Na interpretację apartheidu jako dzielącego w kwestii wiary zwracała uwagę Parmentier relacjonując rolę sprzeciwu wobec tego systemu dla debaty o samorozumieniu ŚFL (Zob. E. Parmentier, *Dealing with Difference…*, art. cyt., s. 72–74, zob. niżej szczególnie 5.1.2.–5.1.6., s. 424–475).

[479] MK, *Dziesięcioro przykazań*, BSELK, s. 862–871 (KWKL, s. 43–45); DK, *Cześć pierwsza*, BSELK, s. 930–1049 (KWKL, s. 62–85).

[480] E. Parmentier, *Dealing with Difference …*, art. cyt., s. 77–79.

aspektów porozumienia zakładał konieczność wspólnego podejmowania decyzji na różnych poziomach w Kościele. Chociaż Kościoły luterańskie podzielają zwykle hierarchię norm w decyzjach etycznych (Biblia, wyznania wiary, decyzje synodów, sumienie wierzących) to jednak pozostaje pytanie o relacje pomiędzy decyzjami poszczególnych gremiów w samych Kościołach (np. synodów i rad parafialnych) i ich przełożenie na poziom globalny (w tym znaczenie dla innych członków wspólnoty ŚFL). Parmentier wskazała, że chociaż w kwestiach wiary powstał mechanizm wspólnego podejmowania decyzji[481], to nie ma go w kwestiach społeczno-etycznych. Jako możliwe rozwiązanie wskazała prawosławną zasadę *oikonomii*[482], bądź też wskazany wyżej model WKKE, który akceptuje różne stanowiska w Kościołach o ile nie prowadzą one do podważania innych pozycji w ramach wspólnoty. Trzeci z aspektów porozumienia dotyczył uznania ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, którego nie można oddzielić od jego zaangażowania, życia i zwiastowania, za jądro biblijnej usprawiedliwiającej wiary. Powszechne uznanie tego stwierdzenia za klucz hermeneutyczny[483] nie usuwa różnic co do sposobu przekładania Biblii i wyznań na praktykę, a także co do stosowania tekstu biblijnego w dyskusji etycznej, szczególnie nad sprawami nieobecnymi w nim wprost. Kontekst kulturowy nie ma tutaj tej samej wagi, ale brak jest też jednolitego stanowiska wobec jego związku z Biblią i wyznaniami. Podziały co do interpretacji czasami przebiegają po liniach wyznaniowych czy geograficznych, ale dużo częściej są podziałami wewnątrz Kościołów, te zaś jeszcze nie wypracowały niezawodnego sposobu radzenia sobie z nimi. W tym kontekście Parmentier przywołała badania Marka Ellingsena z Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu[484], które pokazują, że w kwestiach etycznych Kościoły posługują się argumentami, które nie są unikalne dla ich tradycji wyznaniowej, a także to, że zwykle istnieją w nich dwa modele argumentacji etycznej: dominujący i uzupełniający. W tym kontekście Ellingsen zwracał uwagę, że nie można oczekiwać, by kwestie, które w poszczególnych Kościołach są przedmiotem różnorodnej

[481] Chodzi o zatwierdzenie „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu", na temat procesu jej przyjęcia zob. przyp. 351 na s. 358.

[482] Zasadę ekonomii zbawienia (kościelnej *oikonomii*) tak definiuje Marek Ławreszuk: „Zasada ta oznacza możliwość ustępstwa od literalnego przestrzegania kanonów kościelnych w sytuacji, kiedy możliwa jest zmiana i powrót człowieka na prawidłową drogę" (M. Ławreszuk, *Stosunek Kościoła prawosławnego wobec osób żyjących w związkach pozamałżeńskich*, „Miscellanea Historico-Iuridica" t. 13: 2014, z. 2, s. 144).

[483] Por.: *In the beginning was the Word" (Jn 1:1)…*, dz. cyt., s. 15, nr 17 (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1)…*, dz. cyt., s. 81n)

[484] M. Ellingsen, *The Cutting Edge. How Churches Speak on Social Issues*, Geneva 1993.

interpretacji, były dzielące dla tworzonych przez te Kościoły globalnych wspólnot wyznaniowych[485].

Parmentier podsumowała swoją analizę trzema pytaniami, które domagają się rozstrzygnięcia. Pierwsze z nich dotyczyło wagi decyzji społeczno-etycznych dla całej wspólnoty (a także dla jej poszczególnych Kościołów). Zaznaczyła przy tym, że nie ma możliwości podjęcia jednolitej decyzji, gdyż to, co w jednym kontekście będzie trafne, w innym może okazać się zupełnie nieadekwatne. Kluczowe więc jest wzajemne zaufanie Kościołów, że ich różne rozstrzygnięcia są przejawem ich zobowiązania wobec wspólnoty i pozostawania wiernym Ewangelii. To zaufanie musi być widzialne, do tego zaś potrzebne są jasne kryteria co do tego, co jest rozumiane za prawdę wiary. W przeszłości znaczenie w tym kontekście miały: wspólne zwiastowanie, sakramenty, świadectwo światu, służba i owoce w codziennym życiu. Drugie z pytań odnosiło się do kwestii, które z decyzji etycznych mogą być uznane za błędne nauczanie. Teza o braku znaczenia dobrych uczynków dla usprawiedliwienia nie oznacza, że złe uczynki nie mogą go zniszczyć. Tak jak trwanie w błędnych czy grzesznych decyzjach może niszczyć wyznanie wiary, a nawet samą wiarę[486]. Ze względu na fakt, że etyczne rozstrzygnięcia wynikają z rozstrzygnięć doktrynalnych, to, co dla niektórych Kościołów jest kwestią społeczno-etyczną, dla innych prowadzi do podważenia i zniszczenia wiary. Dlatego tak różna ocena danej kwestii przeradza się w spór dzielący Kościół co do nauki. Trzecie z pytań dotyczyło tego, kto decyduje we wspólnocie Kościołów i kreuje podstawowy konsensus. Nie można tutaj zastosować po prostu kryterium większościowego, bo wspólnota wszystkim członkom musi dawać przestrzeń na wyrażenie ich poglądów. Ponadto, jeśliby przyjąć kryterium większościowe, pojawia się problem, jakich argumentów użyć, by mniejszość pozostała częścią wspólnoty. Dlatego jeszcze nie istnieje w globalnej wspólnocie realny proces dzielenia się trudnościami i możliwymi reakcjami. Przed wspólnotą stoi decyzja, czy możliwe jest generalne ujęcie problemu i czy w jego kontekście możliwe są duszpasterskie wyjątki. Całość swoich rozważań Pamentier zakończyła nawiązaniem do wyników prac ekumenicznej Grupy z Dombes i jej wezwania do nawrócenia Kościołów[487], a więc skupienia

[485] E. Parmentier, *Dealing with Difference …*, art. cyt., s. 79–82.

[486] Parmentier przywołała w tym kontekście „Obronę Wyznania augsburskiego": „Spełniajcie dobre uczynki, abyście trwali w powołaniu, abyście nie utracili darów powołania, które uprzednio was spotykały nie ze względu na uczynki, które po nim następują, lecz ze względu na dary, które już przez wiarę zostają utrzymane. A wiara nie utrzymuje się w tych, którzy tracą Ducha Świętego, którzy odrzucają pokutę" (ACA XX, 13, BSLK-QM1, s. 541n; KWKL, s. 276).

[487] Na temat dokumentu Grupy z Dombes „O nawrócenie Kościołów" zob. M. Składanowski, *Czy Kościoły powinny się nawrócić? Szanse i trudności pewnej propozycji ekumenicznej*, w: *Nawrócenie. Ewangeliczne*

swojej tożsamości na byciu wierzącym w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, nie zaś na swojej tożsamości jako członka instytucji (Kościoła), czy jego konkretnej odmiany – wyznania[488].

Ostatnim z teologów, którego opracowanie znalazło się w materiałach grupy roboczej, był Argentyńczyk Guillermo Hansen, który zajął się analizą zaistniałego konfliktu w kategoriach wiary, kultury i władzy oraz znaczenia *communio* dla świadomości Kościołów. Swoje rozważania rozpoczął od diagnozy, że od momentu zastosowania w latach 80. koncepcji *communio* do opisu ŚFL ta mierzy się z jej implikacjami dla swojego działania. Co więcej, mimo teologicznego rozpoznania bycia *communio* ŚFL ciągle funkcjonuje w strukturach właściwych dla federacji. Ponadto luteranizm nigdy nie miał centralnego organu, a koncept *communio*, zgodnie z wyznaniem wiary w jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół, funkcjonuje w horyzoncie Kościoła niewidzialnego, a co za tym idzie – jest otwartą tożsamością, która istnieje o tyle, o ile podmioty ją reprezentujące wierzą w nią i mają na nią nadzieję. Jest więc teologiczną i symboliczną konwencją, która jednak pozostaje istotną przyczyną zmiany rzeczywistości. Jednocześnie staje się widzialna w relacjach pomiędzy różnymi Kościołami, ich organami i członkami. To prowadzi do zasadniczego wniosku o *communio* jako współudziale w życiu drugiego. Hansen podkreślał w tym kontekście rolę komunikacji i diagnozuje, że z jednej strony mamy do czynienia z odpowiedzialnością Kościołów za wspólnotę z podzielanym w niej porządkiem symbolicznym, wzajemnym uznaniem swoich zasadniczych praktyk (urząd kościelny), które to Kościoły jednak nie podzielają wspólnej świadomości w odpowiedzi na wyzwania ich kontekstów. Różnego rodzaju napięcia (kulturowe, ekonomiczne, geopolityczne, hermeneutyczne, polityczne, antropologiczne, psychologiczne czy wynikające z reakcji na nowoczesność) ukrywają się za sporem o „etyczną" kwestię homoseksualizmu.

W tym kontekście Hansen wskazał, że spór w ŚFL między Kościołami z Etiopii i Szwecji jest przykładem nie tylko różnicy w opiniach, ale także problemów z komunikacją i partycypacją poszczególnych Kościołów w życiu i decyzjach innych członków wspólnoty. Zabrakło dynamicznego przepływu komunikacyjnego koniecznego dla podtrzymania wspólnoty, a Kościoły działały według schematu odwołującego się do ich autonomii, właściwego dla

wezwanie i konteksty interpretacyjne, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 113–116; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012, s. 296–298, 334–348. Na temat samej Grupy z Dombes zob. R. Obarski, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, SiDE r. 19: 2003, z. 2 (53), s. 15–59; omówienie wspomnianego dokumentu – szczególnie s. 30–38.

[488] E. Parmentier, *Dealing with Difference* ..., art. cyt., s. 82–84.

myślenia w kategoriach federacji. Stąd spór o jednopłciowe relacje nie jest przyczyną podziału, ale jego symptomem[489].

W dalszej części swojego opracowania, sięgając zarówno do przesłania biblijnego (Rdz 1,27), jak i koncepcji antropologa Terrance'a Deacona czy socjologa Manuela Castellsa, Hansen wskazał na wagę kwestii seksualności (jako narzędzia władzy, ważkiego elementu porządku symbolicznego, odzwierciedlenia sytuacji społeczno-ekonomicznej czy ideologicznego konstruktu rzeczywistości) oraz znaczenie zmian, jakie w tym zakresie zaszły w świecie zachodnim od lat 60. XX wieku pod wpływem ruchów emancypacyjnych. Zwrócił przy tym uwagę, że zmiany te nie doprowadziły do zaniku rodziny, ale do jej przedefiniowania, zarówno co do składu, jak i emocjonalnych celów z nią wiązanych. Reakcje na te zmiany Hansen ujmował w dwóch zasadniczych strategiach. Pierwsza ma charakter reakcyjny – broni się w oparciu o istotowe odniesienia do Boga, narodu, etniczności, rodziny czy lokalności, odwołując się do kolektywnej pamięci instytucji i grup, które czują się zagrożone zmianami. Druga dąży do transformacji tożsamości poprzez redefinicję ich pozycji w społeczeństwie, tak by kreatywnie odpowiedzieć na nowe warianty życia. Ta dyskusja o porządku symbolicznym przekłada się na porządek społeczno-ekonomiczny, a także na jego ideologiczne legitymizacje. To dotyka także Kościołów, które mogą czuć się tym zagrożone, muszą jednak pytać, skąd bierze się to poczucie[490].

Znaczenie kwestii seksualności i emancypacyjne zmiany z nią związane dotykają tożsamości religijnej i postrzegane bywają jako zagrożenie dla integralności tradycji, a więc także władzy Kościoła. Władzy sprawowanej poprzez hermeneutykę objaśniającą wydarzenia historyczne w kontekście tego, co Bóg mówi o świecie i historii sprawiedliwości i miłości. Tak więc skupienie Kościołów na kwestii seksualności jest również symptomem ich hermeneutycznej niezdolności do ujmowania nowych warunków egzystencji, które wzywają do zmiany relacji i władzy, tak by odzwierciedlały miłość w sprawiedliwości i nie myliły ich z inercją przeszłych instytucji i praktyk. Różnica zdań w Kościołach wynika z różnicy co do pojmowania i konstruowania hermeneutyk władzy, miłości i sprawiedliwości w ich własnych kontekstach. To przekłada się na ich świadomości i prowadzi do niezdolności zrozumienia innej świadomości wykształconej w innym kontekście. Tu widać słabość działania w strukturach federacji. Konieczna jest nowa świadomość uwzględniająca choćby w minimalnym stopniu wzajemne relacje

[489] G. Hansen, *Faith, Culture and Power. Communio and the Church's Mind*, w: *Understanding the Gift of Communion…*, dz. cyt., s. 85–90.

[490] Tamże, s. 90–95.

we wspólnocie w kontekście wyobrażeń i doświadczeń władzy. Zadanie nie polega więc na wypracowaniu wspólnego stanowiska co do pojedynczych zagadnień (np. homoseksualności), ale zrozumieniu, dlaczego akurat kwestie seksualności stały się definiujące dla naszych tożsamości, stając się swoistym *casu confessionis*[491] – sytuacją, która domaga się jednoznacznego wyznania ze względu na wierność Ewangelii. W tym kontekście Hansen pytał, czy przypadkiem nie doszło w tym procesie do pomieszania Zakonu i Ewangelii[492], a także o sposoby, w jakie należy komunikować zmiany w Kościele, by nie powstawało wrażenie naruszenia wspólnych symboli i prawd. Nie analizował odpowiedzi na te pytania głębiej, wskazał jedynie, że różnice będą nie do przezwyciężenia, jeśli mylić się będzie Ewangelię z pewnym określonym społecznym rozwiązaniem. W kontekście problemu małżeństwa i seksualności postulował, by odwoływać się nie do porządków stworzenia[493], ale do

[491] To pojęcie, wraz ze *status confessionis*, było przedmiotem analiz w kontekście debaty o stosunku do apartheidu, zob. niżej 5.1.5., s. 448–464.

[492] Tę kluczową dystynkcję luterańskiej teologii tak zdefiniowano w opracowaniu Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu: „Słowo Boże, które zawsze było obecne w stworzeniu jako Słowo porządkujące i błogosławiące, rozbrzmiewa jako Słowo wymagające i sądzące (Zakon) i jako Słowo przebaczające oraz odnawiające (Ewangelia). To rozróżnienie chroni istotę łaski Ewangelii przed legalizmem, który zniekształciłby podarowaną w Ewangelii sprawiedliwość w zdobywaną przez człowieka własną sprawiedliwość. Jako stworzenia Boże wszyscy ludzie oskarżeni i skazani są jako grzesznicy przez żądający i sądzący Zakon. Cierpiący grzesznik, który w pokucie ucieka się do Chrystusa, otrzymuje w Nim zbawienie. Tam, gdzie zwiastowany byłby jedynie Zakon, skutkami byłaby pycha i rozpacz. Tam, gdzie zwiastowana byłaby tylko Ewangelia, musiałaby stać się «tanią łaską». Stąd też należy rozróżniać między Zakonem a Ewangelią, ale nie można ich od siebie oddzielać" (*Lutheran Identity*, dz. cyt., s. 85n, nr 17; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez…*, dz. cyt., s. 34). Zostało ono także ujęte jako jedno z kluczowych rozróżnień hermeneutycznych w dokumencie poświęconym interpretacji Biblii, jaki powstał w ŚFL w okresie po zgromadzeniu w Stuttgarcie, por.: *„In the beginning was the Word" (Jn 1:1)…*, dz. cyt., s. 16, nr 20 (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1)…*, dz. cyt., s. 82n). Na temat interpretacji tego rozróżnienia w teologii Marcina Lutra zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016, s. 218–237; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers…*, dz. cyt., s. 230–252; B. Lohse, *Luthers Theologie…*, dz. cyt., s. 283–293.

[493] To koncepcja rozwijana w luterańskiej teologii w nawiązaniu do Luterskiej koncepcji „stanów", którą tak objaśniono w opracowaniu Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu: „Według Lutra ludzie współdziałają z Bogiem w ustanowionych przez niego trzech obszarach, które Luter nazywa «stanami»: Kościół, rodzina oraz życie społeczno-polityczne. W zależności od kontekstu argumentacji Luter ma na myśli albo grupy osób, które różnią się od siebie, albo różnorodne zadania w grupach osób, które są od siebie różne lub posiadają inne zadania, tak że w zależności od swoich zadań jedna osoba należy do różnych stanów. Miejsce, w którym ktoś żyje i pracuje, jest miejscem, do którego dana osoba jest powołana (por. 1 Kor 7,20), aby realizować miłość do bliźniego – jako ojciec, matka lub dzieci, jako pani lub służebnica, jako sędzia lub urzędnik itd. Na opisanie codziennych aktywności ludzi Luter wprowadził pojęcie *Beruf* [zawodu], rozszerzając go przy tym o aspekt powołania [niem. *Berufung*, łac. *vocatio*], które dotąd (poza paroma wyjątkami) odnoszone było jedynie do kapłanów, zakonników i zakonnic. W niespotykanym dotąd wymiarze dowartościowano teologicznie codzienność, a wraz z koncepcją zawodu [*Beruf*] narodziło się nowe zrozumienie ludzkiej pracy oraz

tego co konstytuuje obietnicę [*promissio*] – miłości[494], rozumianej także jako treść Zakonu[495].

W ostatniej części swoich rozważań Hansen wskazał, że różnice, jak te odnoszące się do seksualności, mogą być skutecznie analizowane i negocjowane z perspektywy analizy teologicznego języka i jego działania. Na przykład kwestia samorozumienia wspólnoty nie odnosi się do jej formalnej definicji, ale powinna prowadzić do pytania o jej faktyczne działanie w obliczu presji wywołanej przez zmiany kontekstu, w jakim działają Kościoły. Pytanie powinno brzmieć: jak konkretny Kościół (bądź jego część) może przyjąć inną perspektywę, która dla jego świadomości nie jest oczywista? To pytanie łączy się z kolejnym: jak wyrazić doświadczenia spotkania z czymś, co wywołuje tak głęboki dysonans względem własnej pozycji? Federacja Kościołów luterańskiej wspólnoty buduje swoją tożsamość wokół Pisma Świętego, wyznań wiary, a przede wszystkim wokół pamięci Reformacji i jej misyjnych wyrazów. To tworzy symboliczną trajektorię. Należy uniknąć jednak pokusy, by traktować te symbole jako wyrwane z ich historycznych uwarunkowań. W obliczu nowych wyzwań stawianych przez późną nowoczesność i sytuację postkolonialną wspólnota musi na nowo negocjować swoje relacje, wyrażając je teologicznym językiem. Przy czym każde z odkryć poczynionych przez jej członków musi być ujęte w takich metaforach, które wyrażą to, co nieznane w znanych kategoriach. Tylko wtedy partykularne odkrycia poczynione w jakimś kontekście mogą stać się uniwersalnym wyrazem wspólnej wiary[496].

Powyższe rozważania Hansen przeniósł na rzeczywistość ŚFL w obliczu konfliktu. Postulował odejście od modelu federacji, która stawia na autonomię Kościołów, w której świadomość wspólnoty definiują „centra eksperckie", na rzecz modelu sieci łączącej i zapewniającej ciągłą wymianę pomiędzy poszczególnymi świadomościami tworzących ją elementów dotyczącą paradygmatów teologicznych, za pomocą których reagują one na zmiany, z którymi

społecznej odpowiedzialności pojedynczych osób" (*Lutheran Identity*, dz. cyt., s. 95, nr 42; tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez…*, dz. cyt., s. 47). Na temat nauki o stanach zob.: A. Stegmann, *Luthers Auffassung…*, dz. cyt., s. 415–500; I. Lichtner, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dzięgielów 2012, s. 28–49.

[494] Hansen odwołał się tutaj do Lutrowego postawienia ponad zakonami (porządkami) rodziny, władzy świeckiej i Kościoła zakonu miłości: „Natomiast świętymi zakonami i prawdziwymi ustanowieniami, danymi przez Boga, są te trzy: urząd kapłański, stan małżeński i świecka zwierzchność. […] Ponad tymi trzema ustanowieniami i zakonami jest jeszcze wspólny zakon chrześcijańskiej miłości, w której służy się nie tylko tym trzem zakonom, lecz w ogóle każdemu potrzebującemu, i to wszelkimi dobrodziejstwami…" (WA 26, 504n; tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, dz. cyt., s. 193n).

[495] G. Hansen, *Faith, Culture and Power…*, art. cyt., s. 95–98.

[496] Tamże, s. 98n.

są konfrontowane, by wyrazić swoją tożsamość. Nie chodzi przy tym tylko o treść tej komunikacji, ale także o sposób jej realizacji. Źródło skali problemu, z jakim mierzy się ŚFL, Hansen dostrzegał także w zaniedbaniu roli teologicznej refleksji w zachowaniu zdrowego rozsądku i trafności wspólnotowej świadomości. Trudność stanowi także brak w luteranizmie instancji, która w oczywisty sposób byłaby wyrazicielem wspólnotowego pojmowania wiary w obliczu nowych propozycji. To oraz umożliwienie realnego przejścia od federacji do *communio* stało za postulatem Hansena, by z premedytacją stworzyć organiczną i zinstytucjonalizowaną teologiczną debatę i sieć, która, zachowując pluralizm i nie stając się ciałem prawodawczym, stworzy środowisko dla budzenia nowego poczucia wspólnoty pomiędzy Kościołami, które z prawnej perspektywy tworzą Federację. Tego rodzaju inicjatywą jest „Rozmowa z Emaus", przy czym konieczne jest stworzenie podobnej inicjatywy, która kompleksowo będzie obejmować kwestie stanowiące wyzwanie i troskę dla poszczególnych Kościołów. Hansen kończy przywołanie Pawłowego obrazu Kościoła jako ciała z 1 Kor 12. Zwyczajowe jego odczytanie podkreślające współzależność członków i centralność potrzeb tych, którzy są słabi i cierpiący, uzupełnia obserwacją, że istotowym dla przetrwania ciała jest tworzenie świadomości, tego co w nim wspólne, bez wymazywania różnic między jego członkami[497].

Omówione wyżej analizy grupy roboczej prowadzą do diagnozy o zasadniczym braku w samorozumieniu ŚFL jako *communio*, który dotyczy praktycznego wymiaru jej funkcjonowania, tak by możliwa była rzeczywista partycypacja i wymiana między jej członkami. Wnioski te płyną z analiz, które w swojej tematyce odzwierciedlały zasadnicze rysy dyskusji, która doprowadziła ŚFL do teologicznego rozpoznania siebie jako wspólnoty Kościołów. Po pierwsze zakorzenienie w teologii reformacyjnej, której jądro widziane jest w CA VII, którego rozumienie rozwijane jest w dyskusji z innymi wątkami reformacyjnego myślenia, jak choćby szersze Lutrowe katalogi *notae ecclesiae*. Po drugie traktowanie wyników ekumenicznych dialogów i ekumenicznego zobowiązania ŚFL jako punktu odniesienia także w dyskusji o jej samorozumieniu. Po trzecie wysiłki na rzecz zagwarantowania autonomii Kościołów, tak by uniknąć powstania „Superkościoła" i równoważenie ich przez poczucie wspólnoty i wzajemnej odpowiedzialności jej członków. Po czwarte szukanie inspiracji dla dalszego rozwoju nie tylko we własnej dotychczasowej historii, ale również w działaniu innych chrześcijańskich wspólnot kościelnych. Podobnie jak miało to miejsce w programie „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół", ale inaczej niż miało to miejsce wcześniej, kiedy zasadniczym

[497] Tamże, s. 99–101.

odniesieniem były teoretyczne dyskusje nad modelem jedności Kościoła prowadzone choćby na forum ŚRK, punktem odniesienia są tutaj doświadczenia istniejących wspólnot, w tym wypadku Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych i WKEE. Jednocześnie przeprowadzone analizy podzielają stanowisko, wyrażone już w badaniach w ramach „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" oraz wspomnianego wyżej tomu pod redakcją Bloomquist, o kontekstualnej naturze decyzji etycznych, co prowadzi do różnorodności w tym aspekcie funkcjonowania wspólnoty. Jednocześnie w analizowanych badaniach istnieje silne przekonanie, że konieczne jest znalezienie nowego sposobu radzenia sobie z tymi różnicami, gdyż zwykłe stwierdzenie, że takie kwestie nie mają potencjału dzielenia Kościoła okazuje się niewystarczające. Widać zatem, że ŚFL w praktyce doświadczyła trafności diagnozy Eugene L. Branda z jego analiz *communio* z lat 80., które legły u podstaw rozwinięcia samorozumienia ŚFL w tych kategoriach. Brand za jedno z kluczowych wyzwań uznawał nie tyle teologiczne porozumienie, ile pytanie o to, kiedy wspólnota traci integralność[498].

W tej sytuacji wyraźnym postulatem wyłaniającym się z opracowań grupy roboczej, który przewija się przez większość z nich, jest skupienie się na procesach komunikacyjnych w ramach *communio*, To relatywnie nowa perspektywa, w zarysie obecna co prawda już na zgromadzeniu w Winnipeg[499] i w badaniach w programie studyjnym „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół"[500]. Dopiero jednak na tym etapie refleksji nad samorozumieniem ŚFL stała się postulatem dominującym. Punktem wyjścia dla takiej odpowiedzi na zaistniały kryzys jest diagnoza, że choć ŚFL widzi siebie teologicznie jako *communio*, to działa jak federacja autonomicznych Kościołów, które nie stworzyły środków wyrazu wspólnotowej świadomości i nie dostrzegają potrzeby udziału innych członków wspólnoty we własnych procesach decyzyjnych. Widać zatem, że nie udało się ŚFL zrealizować postulatu, by wyjaśnić procesy decyzyjne w ramach wspólnoty, jakie stawiano już w opracowaniu koncepcji *communio* przygotowanym przez strasburski Instytut Badań Ekumenicznych w 1990 roku[501]. Ten stan rzeczy, jak ocenili członkowie grupy roboczej, powoduje, że ŚFL jako *communio* jest teorią, brak jej bowiem praktyki wzajemnego zobowiązania i odpowiedzialności, a także współudziału w sobie nawzajem poprzez wszystkich członków *communio*. To zaś możliwe jest jedynie poprzez

[498] Zob. wyżej, 3.2., s. 135–139.

[499] Zob. wyżej 3.6., s. 186n.

[500] Zob. niżej, s. 378–380.

[501] Zob.: *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 21n. Zob wyżej 3.2,., s. 146n.

skupienie się nie tylko na treści komunikacji, ale gruntowne przemyślenie jej sposobów i metod. Wszystkie te analizy podzielają w swym wydźwięku zasadniczy postulat Jungego wyrażony na posiedzeniu Rady ŚFL w 2013 roku, że reakcja Federacji na kryzys musi wynikać z jej samorozumienia jako *communio* i nie może prowadzić do wycofania się z drogi, na której Federacja się znajduje. Ukształtowały one także treść dokumentu studyjnego „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów"[502], który będzie kolejnym przedmiotem niniejszej analizy.

Dokument studyjny, będący plonem omówionych wyżej prac grupy roboczej, zbudowany jest wokół analizy wspólnoty jako daru i zadania. Już wstępne wyjaśnienie tych pojęć zaczyna się od akcentu nie tyle na samą definicję *communio*, ile na jej praktyczne implikacje dla wspólnego życia i działania w jej ramach. Pojmowanie wspólnoty jako daru i zadania wywiedzione jest z luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego. Podkreślone zostało, że wspólnota jest zadaniem, dlatego że w pierwszej kolejności jest darem powstającym poprzez słuchanie Słowa i przyjmowanie sakramentów. To dzięki nim staje się ciałem Chrystusa, który jest naznaczony krzyżem. Wspólnota jest też zakorzeniona w Trójjedynym Bogu. Wspólnota jako dar odzwierciedla obietnicę Bożą daną w jego Słowie. Darem tym jest także różnorodność wspólnoty. Przyjęcie Ewangelii skutkuje naśladowaniem Chrystusa, wspólnota jest zatem też zadaniem. Jako cel dokumentu, w kontekście dialogu Kościołów członkowskich wskazano przedstawienie afirmowanych w ŚFL, nieustannie ważnych i żywych prawd wiary, szczególnie w obliczu nieporozumień[503].

Część poświęconą rozumieniu wspólnoty jako daru otwiera podsumowanie dochodzenia ŚFL do samorozumienia w kategoriach *communio* od zgromadzenia w Lund do Kurytyby. Cały ten proces potraktowano jako odpowiedź na dar wspólnoty. Przywołując ustalenia Budapesztu z „Oświadczenia na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej"[504], wskazano wyraźnie na ich zakorzenienie w CA VII, zaś cytując statutowe

[502] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt.).

[503] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 7 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 35n).

[504] „Ta luterańska wspólnota Kościołów znajduje swój widoczny wyraz we wspólnocie ambony i ołtarza, we wspólnym świadectwie i służbie, we wspólnym wypełnianiu nakazu misyjnego i w gotowości do ekumenicznej współpracy, dialogu i wspólnocie. Kościoły luterańskie na świecie rozumieją swoją wspólnotę jako wyraz świętego, katolickiego [powszechnego] i apostolskiego Kościoła. Dlatego są one zobowiązane do zaangażowania na rzecz manifestowania danej w Jezusie Chrystusie jedności Kościoła" (*Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt.; tłum. polskie: Aneks 5, s. 624).

zmiany z Kurytyby dotyczące istoty ŚFL[505], podkreślono zakorzenienie pojęcia *communio* w biblijnym pojęciu *koinonii*. Warto także odnotować, że w nagłówku pierwszego z fragmentów omówienia wspólnoty jako daru w wersji angielskiej pojawiła się zmiana terminologiczna. Pojęcia „jedności" nie oddano jako *unity*[506], ale jako *oneness*[507]. Można to potraktować jako nawiązanie do pierwszej *notae ecclesiae* z *Niceanum*, które w przekładzie angielskim mówi o wierze w „one […] Church"[508].

W dalszej części poświęconej darowi *communio* autorzy dokumentu odwołują się do biblijnego pojmowania *koinonii* jako wspólnoty wierzących. Sięgają do Pawłowych obrazów ciała, relacje w ramach którego powstają jako efekt zaproszenia Ewangelii i wspólnoty przy eucharystycznym stole. Ciało i krew Chrystusa poprzez chleb i wino Wieczerzy Pańskiej są podstawą okazywania i wzmacniania *koinonii* (1 Kor 10,16; 11,23–25). Ta wspólnota łączy ludzi z różnych środowisk ponad etnicznymi barierami (Ga 2, a także wspólnota Żydów i Greków opisana w Dz 2,42). Wspólnota ŚFL opisana jest jako oparta o teologiczną rzeczywistość bycia jedności w Chrystusie, jako efekt Bożego działania. Żyje ona nie dla siebie samej, ale ze wspólnoty z Panem i jest Jego znakiem oraz narzędziem zbawienia. Jest to wspólnota rozumiana zgodnie z tradycją apostolską (Dz 2,42–47) i jej interpretacją w CA VII jako wspólnota ołtarza i ambony, a więc wspólnota zbudowana wokół zwiastowania Ewangelii i sakramentów. Nie chodzi tutaj tylko o formalne kryteria, ale punkt wyjścia do realnych relacji, które domagają się solidarności z innymi, dzielenie się z nimi zasobami materialnymi i duchowymi. Zakłada wzajemne oddanie, wspólne życie i działanie, a także tworzenie struktur umożliwiających odpowiedź na istniejące potrzeby w sprawiedliwy sposób (Dz 4,32–35)[509]. Ten opis *communio* w dużej mierze wprost czerpie z wyników prac Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu opublikowanych w 1990 roku, tuż przed

[505] „Światowa Federacja Luterańska jest wspólnotą [*communion*] Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza" (STATUT[KURYTYBA], art. II, tłum. polskie: Aneks 11, s. 647).

[506] Wersja niemiecka pozostała przy terminie *Einheit*, którego używano także wcześniej na określenie jedności w ŚFL, przy czym w tekście umieszczono uwagę, że jest to tłumaczenie angielskiego *oneness* (*Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015, s. 9).

[507] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 9n (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 37–39).

[508] Zob.: *Second confession or Nicene Creed*, w: *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T.J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 23.

[509] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 10–12 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 39–41).

zgromadzeniem w Kurytybie[510]. W duchu recepcji *notae ecclesiae* z *Niceanum* akcentuje także kontynuację apostolskiej tradycji w pojmowaniu wspólnoty w kategoriach ołtarza i ambony.

Opis daru jedności [*oneness*] kończy wskazanie na jego przeżywanie w jedności i różnorodności. *Communio* zawiera w sobie zróżnicowanie. Jej jedność wynika z działania Ducha Bożego zgodnego z Jezusową modlitwą „aby wszyscy byli jedno…" (J 17,21). Została ona ukazana jako punkt wyjścia wzmocnienia relacji wewnątrzluterańskich i ekumenicznych. Podkreślono rolę dialogu ekumenicznego dla uchwycenia pojmowania *communio* w kategoriach widzialności, różnorodności i dynamizmu[511]. *Communio* musi być manifestem widzialnym dla świata. Dzieje się to poprzez Słowo i sakrament, jak również nabożeństwo i diakonię[512].

Druga część dokumentu studyjnego opisuje wspólnotę jako zadanie. Przy czym już w tytule tej części podkreślono, że chodzi w niej o dostrzeganie i rozumienie wspólnoty oraz urzeczywistnianie jej. Rozpoczyna ją część poświęcona autonomii i odpowiedzialności [*accountability*]. Na wstępie wskazano warunki członkostwa w ŚFL (formalna akceptacja podstaw doktrynalnych, bycie autonomiczną organizacją złożoną z więcej niż jednego zboru[513]). Dalej wskazano, że model funkcjonowania ŚFL oparty na byciu federacją autonomicznych Kościołów zmienił się wraz z decyzjami Zgromadzenia Ogólnego w Kurytybie[514], które opisało samorozumienia ŚFL jako *communio*. To poskutkowało tym, że Kościoły członkowskie zaczęły odkrywać, iż swoją autonomiczność muszą uzupełniać odpowiedzialnością. Odwołując się do biblijnych obrazów ciała (1 Kor 12,12–31), ludu Bożego (1 P 2,9) i świątyni Bożej (1 Kor 3,16) wskazano, że autonomia nie jest całkowitą niezależnością, ale współzależną od innych samorealizacją. Jest wolnością do służby bliźnim i wraz z nimi. Wolność nie jest taką zależnością ograniczona lecz wypełniona. We wspólnocie Kościoły powołane są do uczestnictwa w swoich troskach i radościach (1 Kor

[510] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt. Zob. wyżej 3.2., s. 141–147.

[511] Odwołano się przy tym do dialogu luterańsko-katolickiego, zob.: Wspólna Komisja Rzymskokatolicka-Ewangelicko-luterańska, *Drogi do wspólnoty*, w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt., s. 206–208, nr. 32–41.

[512] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 21 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 47).

[513] Por.: *Bylaws of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem-Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart, 2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010 , by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010 and LWF Council 2012, Bogotá, Colombia)*, art. 2.2.1, www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bylaws%20EN%20final.pdf (dostęp: 18.04.2020).

[514] Zob. wyżej 3.3., s. 155–160.

12), a także do wytłumaczenia się ze swoje nadziei (1 P 3,15). To ostatnie czyni je odpowiedzialnymi przed własnymi członkami i kontekstem, w którym funkcjonują, a także przed innymi członkami *communio*. Objaśnienie swojej nadziei musi uwzględniać własny kontekst kształtowany przez różnorodne pozateologiczne czynniki o charakterze politycznym, historycznym, geograficznym czy kulturowym. Elementem kontekstu jest też instytucjonalny wymiar poszczególnych Kościołów, z ich wewnętrznymi regulacjami prawnymi (np. dotyczącymi dopuszczenia do ordynacji czy Wieczerzy Pańskiej). W nich wyrażone jest zarówno teologiczne samorozumienie Kościoła, jak i uwarunkowania pozateologiczne. Wszystkie te czynniki teologiczne i pozateologiczne mają wpływ, pozytywny bądź negatywny, na realizację podstawowego aspektu wspólnoty, a więc wzajemnego uznania[515].

Dalej dokument studyjny rozwija kwestię wspólnoty jako zadania w kontekście procesu wspólnego podejmowania decyzji. Wskazano w nim na statutowe ciała ŚFL oraz przykłady decyzji, które ŚFL podjęła wspólnie[516]. Dalej zwrócono uwagę na konieczność rozwijania procedur konsultacyjnych odnośnie do decyzji podejmowanych w Kościołach członkowskich, które mogą wpłynąć na relacje wewnętrzne ŚFL. Podkreślono, że muszą one zająć odpowiednią ilość czasu, a wszystkie punkty widzenia muszą być wysłuchane. Następnie autorzy przeszli do omówienia kwestii nieporozumień we wspólnocie kościelnej. Wskazano, że przed Kościołami członkowskimi ŚFL stanęło pytanie, jak radzić sobie z nimi w sposób krytyczny i konstruktywny. Podkreślono, że różnorodność jest właściwym wyrazem wspólnej wiary i wierności Ewangelii. Może ona jednak prowadzić do nieporozumień, czego przykładem jest dyskusja dotyczącą rodziny, małżeństwa i seksualności. Przypomniano również jedno ze wskazań zawartych we wstępie „Małżeństwo, rodzina i seksualność…"[517] odzwierciedlające wspólnotowy kontekst tego problemu: „żaden Kościół członkowski nie może zlekceważyć tego zagadnienia ani uznać je za zamknięte (w ten czy inny sposób), jeżeli Kościoły siostrzane nadal się z nim zmagają"[518]. Sporne kwestie w ŚFL nie są niczym nowym. Dokument zwrócił uwagę, że niektóre z nich przyczyniły się do przekształcenia federacji

[515] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 13n (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 43–45).

[516] Wskazano w tym kontekście na „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" (1999; zob. wyżej przyp. 351 na s. 338) oraz decyzję co do pojednania z mennonitami na zgromadzeniu w Stuttgarcie (2010; zob. wyżej 4.11., s. 390).

[517] Zob. wyżej 3.8., s. 218–220.

[518] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 16 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 47). Por.: *Ehe, Familie und menschliche Sexualität…*, dz. cyt., s. 171.

w *communio*[519]. Będące źródłem obecnych sporów kwestie małżeństw jednopłciowych i ordynacji osób homoseksualnych są przez jednych traktowane jako kwestie duszpasterskiej troski i analizowane z perspektywy imperatywu niewykluczania nikogo. Dlatego nie widzą w nich też oni potencjału dzielącego *communio*. Dla innych zaś są one kwestią porządku i dyscypliny kościelnej, a więc mają wpływ na zwiastowanie Ewangelii, a co za tym idzie – zagrażają integralności *communio*. W tym kontekście przywołano pojęcie „adiafora"[520] i wskazano, że w luterańskiej tradycji wyznaniowej (CA VII i FC X[521]) w szczególnych warunkach także te kwestie drugorzędne mogą stać się zagadnieniem, od którego zależy wierność wyznaniu. Dlatego wszystkie spory należy rozpocząć od zadania pytania, czy ich przedmiot faktycznie zagraża luterańskiemu zwiastowaniu i nauce oraz na ile są one uwarunkowane kulturowym i społecznym przedrozumieniem. Musi więc zajść przeprowadzony starannie i jasno proces tworzenia teologicznego osądu, w który zaangażują się członkowie *communio*, mając na uwadze wspólną wierność Ewangelii i braterstwo w ramach *communio*[522].

Pozostała cześć omawianego dokumentu studyjnego zajmuje się podstawami podejmowania decyzji we wspólnocie. Są to, jak ujmują autorzy, dary będące sednem luterańskiej tożsamości. Ich analizy mają dostarczyć narzędzi, by pchnąć *communio* na właściwą ścieżkę życia pośród różnorodności. Dokument studyjny wymienia pięć takich darów, przy każdym z nich omawiając „Nasze przekonanie" i wskazując na kwestię do dyskusji. Listę otwiera Ewangelia jako sedno życia we wspólnocie' Ewangelia rozumiana jako przesłanie o życiu z usprawiedliwiającej łaski Boga, zaś uczynki są jedynie konsekwencją wiary a nie podstawą zbawienia. To ona jest sednem biblijnego przesłania, ale także luterańskiej wyznaniowej tożsamości wyrażonej w księgach wyznaniowych. W tym kontekście pojawia się temat Bożego przykazania wywiedzionego z różnorodnych biblijnych głosów. Widziane jest ono jako przejaw przepełnionej miłością łaski, który jednak może się stać też nieznośnym prawem, jeśli dotknie życia skupionego tylko na sobie. Ten opis utkany jest wokół kluczowego dla Reformacji rozróżnienia Zakonu i Ewangelii[523] i to właśnie ich ciągłe rozróżnianie w obliczu różnych kontekstualnych

[519] Chodzi o spór o stosunek do apartheidu, zob. wyżej 2.5.–2.8., s. 75–108, oraz niżej 5.1., s. 418–478.

[520] Zob. wyżej przyp. 359, s. 204.

[521] FC Ep X, BSELK, s. 1281–1285 (KWKL, s. 419–421); FC SD X, BSELK, s. 1549–1561 (KWKL, s. 507–511). Na temat kontekstu zob. niżej przyp. 126, s. 455.

[522] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 15n (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 45–48).

[523] Zob. wyżej przyp. 492 na s. 242.

uwarunkowań musi być przedmiotem dyskusji Kościołów. Szczególnie mając w pamięci, że co prawda uczynki nie są podstawą zbawienia, to jednak możemy się przeniewierzyć naszemu powołaniu do składania chrześcijańskiego świadectwa, a Kościoły mogą podejmować decyzje utrudniające doświadczenie wspólnoty. W takiej sytuacji inni jej członkowie mają prawa do wyrażenie niezgody, powinni jednak szukać w tym celu takich sposobów, które nie zagrożą istnieniu wspólnoty[524].

Kolejny dar to Słowo i sakramenty jako wydarzenia *communio*. Punktem wyjścia jest tutaj CA VII z jego *satis est* [wystarczy], które obejmuje to, co zapośrednicza Ewangelię, tak by była uchwytna w ludzkiej cielesności. Punktami odniesienia na tej drodze doświadczania Ewangelii jest Chrzest jako jej początek, stałe odniesienie jako codzienna szata chrześcijan[525], a także Wieczerza Pańska, w której Kościół w ciele i krwi Chrystusa staje się Jego ciałem, którego On pozostaje wyłączną głową i które cechuje różnorodność. Wśród pytań do dyskusji wskazano przypadki osób, które pragną Chrztu, ale jego przyjęcie łączyłoby się dla nich z zagrożeniem życia, a także kwestia podziałów przy stole Wieczerzy Pańskiej, które jeśli zaistnieją pokazują, że wspólnota została zniszczona. Trzeci z darów to przesłanie krzyża, który uzdrawia ludzkie złamanie. Kościół jest miejscem pod krzyżem, jest miejscem, w którym słychać Modlitwę Pańską. Tylko w modlitwie, która odzwierciedla krzyż, pozwala widzieć życie Kościoła we właściwej perspektywie, w jego zależności od Boga. Kościół jest skupiony wokół wydarzenia zbawienia, w którym jego członkowie są przemieniani, by żyć w solidarności z odrzuconymi. W kwestiach do dyskusji znalazła się przestroga przed fałszywą pokorą, która czyni z krzyża narzędzie ucisku[526].

Przedostatni z darów to jedność i różnorodność stwarzane i umacniane Bożym Słowem. To ono, przekazane w Piśmie Świętym, jest źródłem wspólnoty, a także życia, nadziei i wiary Kościoła. Świadectwo Pisma jest

[524] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 17–19 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 48–51).

[525] Por.: „Choćbyśmy pozwolili się sto razy zanurzyć w wodzie, niemniej Chrzest byłby tylko jeden; natomiast skutek i znaczenie jego trwają, i pozostają. Przeto pokuta nie jest niczym innym, jak tylko powrotem i zbliżeniem się do Chrztu – w tym celu, aby do tego, co się przedtem zaczęło, a od czego się odeszło, nawiązać i praktykować to. […] Z tego widać, jak wielką i znakomitą rzeczą jest Chrzest; wyrywa nas on z gardzieli szatana, czyni nas własnością Bożą, tłumi i gładzi grzech, następnie zaś codziennie wzmacnia nowego człowieka, jest on i pozostaje skuteczny dopóty, dopóki nie przejdziemy z doczesnej nędzy do wiecznej chwały. Z tego powodu powinien każdy uważać Chrzest za swoją codzienną szatę, w której powinien stale chodzić, aby zawsze żyć w wierze rodzącej owoce, tłumić starego człowieka i róść w nowym" (DK, *O Chrzcie*, BSELK, s. 1130–1132, KWKL, s. 121).

[526] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 19–21 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 51–55).

wielogłosowe i już samym tym faktem potwierdza różnorodność. Ta różnorodność Pisma i wspólnoty pojednana jest kluczowym przesłaniem Ewangelii o uwalniającej łasce Bożej danej w Chrystusie. To ono uzdalnia ich do naśladowania i misji. Te zadania stawiają pytania, na które Kościoły odpowiadają w obliczu obłoku świadków różnych miejsc i czasów, których głosy chcą brać na poważnie. Uznanie polifoniczności[527] Pisma i jego interpretacji pociąga za sobą także świadomość, że może ona prowadzić do nieporozumień. Kościoły, i to wymaga dyskusji, muszą więc szukać wiarygodnych sposobów radzenia sobie z konfliktami dotyczącymi interpretacji Pisma, tak by zachowywać jego historyczny kontekst bez tracenia relewancji dla odmiennego kontekstu współczesnego. Za podziałami nie stoją tylko konteksty wyznaniowe czy geograficzne, ale często różne orientacje hermeneutyczne. Stąd konieczne jest, by każdy z Kościołów był w stanie wyjaśnić, jak stosuje biblijne argumenty w danej dyskusji. Zaś zadaniem wszystkich członków wspólnoty jest poszukiwanie takich sposobów interpretacji, które będą dla niej jako całości odnawiające[528].

Ostatni z darów to owoce, jakie niesie ze sobą Ewangelia: wolność, szacunek i okazywanie sobie wzajemnie cierpliwości. Punktem wyjścia jest główna, paradoksalna myśl Lutrowego pisma „O wolności chrześcijanina", która mówi o chrześcijańskiej wewnętrznej wolności i zewnętrznej niewoli w służbie bliźnim[529]. Ewangelicka wizja wolności w służbie bliźniemu kształtuje także kwestię relacji we wspólnocie. Po pierwsze przypomina, że wolność nie może pomijać zaangażowania na rzecz bliźniego czy środowiska naturalnego. Po drugie wskazuje na sposób postępowania, kiedy nie zgadzamy się z decyzjami bliźnich. Wtedy mamy okazywać cierpliwość i szacunek wobec odmiennego stanowiska. Tym samym dajemy wyraz swojej niezgodzie, ale nie przestajemy się wzajemnie wspierać tak długo, jak jest to możliwe. Różnice kontekstów prowadzą do nieporozumień. Odpowiedzią na ten stan rzeczy może być jedynie pokorna służba wzajemnego szacunku i cierpliwości. Dokument

[527] Ta różnorodność i polifoniczność Pisma Świętego stanowi lejtmotyw wspominanego już wyżej dokumentu studyjnego ŚFL dotyczącego interpretacji Biblii, Zob. *„In the beginning was the Word" (Jn 1:1)…*, dz. cyt., (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1)…*, dz. cyt.). Literatura na jego temat zob. wyżej przyp. 412, na s. 222.

[528] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 22 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 55n).

[529] „Chrześcijanin jest całkowicie wolnym panem wszystkich rzeczy, nikomu nie podległym. Chrześcijanin jest najuleglejszym sługą wszystkich rzeczy i wszystkim podległy" (WA 7, 49; M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, przeł. z wersji łacińskiej W. Niemczyk, Warszawa 2008, s. 9). Całość tekstu w wersji niemieckiej zob.: WA 7, 20–38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 28–53); a w wersji łacińskiej zob.: WA 7, 49–73 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, dz. cyt.).

przypomina Kościołom członkowskim, że wszystkie są w pewnym sensie silne i słabe (por. Rz 14), zaś krzyż weryfikuje ludzkie definicje tego, co słabe i silne. Taka wzajemna służba w miłości to nie obojętność na integralność, ale świadomy wybór słuchania i służenia. Jako kwestię do dyskusji wskazano zaś to, że decyzja, by pozwolić innym na ich wybór w ich wolności, pociąga za sobą koszt, bo wiąże się z cierpieniem w obliczu konfrontacji z odmiennymi stanowiskami przyjmowanymi przez bliźnich, które jednak nie prowadzi do porzucenia własnych przekonań. Stąd też konieczność tworzenia we wspólnocie kościelnej przestrzeni do tego, by wzajemnie się poprawiać, napominać i zachęcać[530].

Dokument studyjny kończy zestawienie kwestii do dalszych rozważań. Koncentrują się one wokół trzech zagadnień, które pokazano przez pryzmat praktycznych wskazań wynikających z wcześniejszych wywodów. Po pierwsze – wokół wzajemnej odpowiedzialności członków wspólnoty Kościołów. Kościoły członkowskie *communio* niosą odpowiedzialność uwzględnienia w swoich procesach decyzyjnych ich wpływu na wspólnotę oraz zaangażowania w pełen szacunku dialog z innymi. Drugim zagadnieniem jest wspólna zasada hermeneutyczna, która każe czytać teksty biblijne z perspektywy ich sedna, to jest Ewangelii o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Powstająca różnorodność interpretacji jest uprawniona o tyle, o ile nie sprzeciwiają się one tej Ewangelii o zbawieniu w dziele Chrystusa, a więc artykułowi, od którego istnienia zależy byt Kościoła[531]. Po trzecie zaś wspólnota Kościołów musi zwracać uwagę na różnorodność głosów. To oznacza priorytet dla komunikacji w różnych formach współtowarzyszenia o gościnności, co jest kluczowe w czasie napięć w relacjach. Dalszy rozwój wspólnoty Kościołów wymaga szukania właściwego stosunku pomiędzy statutowo gwarantowaną autonomią Kościołów członkowskich a ich odpowiedzialnością niezbędną do zachowania *communio*[532].

Analizowany dokument studyjny nie chce być instrukcją podejmowania wspólnych decyzji etycznych czy też instrukcją rozróżniania, do którego

[530] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 23n (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 56–58).

[531] Autorzy odwołali się tutaj do określenia nauki o usprawiedliwieniu mianem *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* [Artykułu, od którego zależy, czy Kościół stoi, czy upada]. Pochodzenie tej formuły jest nieznane, po raz pierwszy potwierdzono ją w opracowaniu Franza Turretini *Institutio theologiae elencticae* (t. II) z 1682 r. Merytorycznie odpowiada ona stanowisku Lutra, ujętemu choćby w: AS, II, art. I, BSELK, s. 726–728 (KWKL, s. 338); (T. Mahlmann, *Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*, RGG[4] t. 1, szp. 799n).

[532] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 25n (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 59n).

momentu różnice etyczne są dopuszczalne, ale jest próbą klarownego przedstawienia wspólnych podstaw wiary, które postulowała Parmentier, oraz próbą stworzenia bazy dla wskazywanej przez Hansena wspólnej świadomości *communio* ŚFL. By to osiągnąć, zastosowano klucz mówienia o *communio* w kategoriach daru i zadania. Opis *communio* jako daru zaczerpnięto zasadniczo z dotychczasowych prac ŚFL, ze szczególnym uwzględnieniem zasadniczych dla ukształtowania tej koncepcji badań Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu z przełomu lat 80. i 90. XX wieku[533]. Widać w nim także ślady inspiracji pojmowaniem *communio* w dialogach ekumenicznych Federacji, które podsumowała Hietamäki. Wyraźną innowacją jest uwypuklenie odniesień do Nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary i zawartych w nim *notae ecclesiae*. Według *Niceanum* Kościół jest jeden, do czego nawiązuje użyty w angielskiej wersji dokumentu nowy termin na pojęcie „jedności" – oneness. Po drugie Kościół jest apostolski, co dostrzegalne jest w wyraźnym podkreśleniu, że koncepcja wspólnoty ołtarza i ambony zgodna jest z apostolską tradycją. W tej linii zgodności z tradycją apostolską została umieszczona także CA VII. Tymi nawiązaniami zrealizowano postulaty programu studyjnego „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół", by luterańska refleksja eklezjologiczna uwzględniała bardziej treść tego wyznania[534].

Część poświęcona wspólnocie jako zadaniu opiera się na akcentowanym przez Mwakabanę związku autonomii z odpowiedzialnością. By umożliwić jego realizację, zdefiniowano wspólne podstawy wiary. Sięgnięto, zgodnie z postulatami Hansena, nie do rozwiązań prawnych czy też czystych technicznych i formalnych rozwiązań co do sposobów wzajemnej komunikacji, ale do zasadniczych przekonań teologicznych, które w swoich działaniach we wspólnocie powinni brać pod uwagę wszyscy jej członkowie. W ich wyborze i opisie podstawową inspiracją była teologia reformacyjna podsumowana przez Jorgensena, a także wyniki badań nad zaangażowaniem w dialogi ekumeniczne ŚFL Hietamäki. Dokument nie dostarczył więc prostego algorytmu radzenia sobie z napięciami, ale podjął próbę uzupełnienia dotychczasowej, dość klarownej refleksji nad definicją i rozumieniem *communio*, o teologiczne punkty wyjścia a zarazem narzędzia, które pozwolą dynamicznie współprzeżywać wspólnotę wszystkim jej członkom. Kluczem do sukcesu jest tutaj nie tylko wzajemna odpowiedzialność członków wspólnoty, ale również teologiczna samoświadomość, która przekłada się choćby na konsensus co do klucza hermeneutycznego, a co najważniejsze – wzajemna komunikacja, która pozwoli na realny dialog między różnymi, uzasadnionymi teologicznie stanowiskami.

[533] Zob. wyżej 3.2., s. 128–148.

[534] Zob. niżej 4.11., s. 376–378.

Dyskusja nad samorozumieniem ŚFL jako wspólnoty Kościołów wpłynęła także na obrady Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek w jubileuszowym 2017 roku, w którym świętowano 500 lat Reformacji. Temat wspólnoty był obecny już w przesłaniach spotkań przygotowawczych do zgromadzenia (tzw.: *Pre-Assembly*)[535]. Są one organizowane we wszystkich regionach geograficznych Federacji, a także bezpośrednio przed rozpoczęciem obrad dwa takie spotkania odbywają się dla delegatów młodzieżowych oraz delegatek-kobiet. W przesłaniu Kościołów z Azji pojawił się akcent położony na różnorodności wspólnoty. Wskazano w tym kontekście na konieczność poszerzenia relacji wewnątrz wspólnoty, tak by nie ograniczały się do tradycyjnych relacji globalnego Południa z Północą, ale także obejmowały wymianę między członkami wspólnoty z globalnego Południa[536]. W przesłaniu spotkania przygotowawczego Kościołów z Ameryki Łacińskiej i Karaibów znalazło się potwierdzenie diakonijnego, misyjnego, teologicznego i ekumenicznego powołania ŚFL, tak jak zostało ono ujęte w Statucie Federacji. W kontekście samorozumienia ŚFL w odniesieniu do dokumentu „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów" podkreślono, że wspólnota jest darem, ale darem niełatwym. Akcent położono na konieczność wzajemnej odpowiedzialności za wspólnotę w podejmowaniu decyzji w Kościołach, wierność podjętym wspólnie ustaleniom, a także znaczenie szczerego, intencjonalnie prowadzonego i świadomie podtrzymywanego dialogu dla życia wspólnoty[537]. Delegaci z Kościołów Ameryki Północnej wezwali do rozwijania procesu towarzyszenia Kościołom, szczególnie w czasach konfliktu, a także mechanizmów konsultacyjnych w kwestiach istotnych dla Kościołów członkowskich[538]. Delegaci z trzech regionów europejskich[539] spotkali się na jednym spotkaniu przygotowawczym. W swoim przesłaniu, odnosząc się do tego, że ŚFL staje się rosnącą wspólnotą Kościołów, wyrazili postulat przemyślenia, czy nie należałoby

[535] Ich rolę tak opisywał podręcznik dla uczestników zgromadzenia w Windhoek: „Podróż w kierunku XII Zgromadzenia Ogólnego rozpoczęła się od czterech regionalnych spotkań przygotowawczych [3 regiony europejskie spotkały się wspólnie – JS], które odbyły się w okresie od sierpnia 2016 r. do lutego 2017 r. Spotkania przygotowawcze młodzieży i kobiet odbędą się bezpośrednio przed samym zgromadzeniem. Podczas tych spotkań wyznaczeni delegaci zbierają się, by modlić się, studiować Biblię i dyskutować na tematy związane ze zgromadzeniem. Delegaci [Kościołów] zebrani na regionalnych spotkaniach przygotowawczych określili kwestie ich zajmujące, aby pomóc delegatom [na Zgromadzenie Ogólne] w staniu się dobrze poinformowanymi przedstawicielami [ich regionu]" (*LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. Handbook*, Geneva 2017, s. 12)

[536] *Messages from the Pre-Assemblies. Asi*a, WINDHOEK, s. 110.

[537] *Messages from the Pre-Assemblies. Latin America and the Caribbean*, WINDHOEK, s. 113n.

[538] *Messages from the Pre-Assemblies. North America*, WINDHOEK, s. 117.

[539] Europa Środkowo-Zachodnia, Europa Środkowo-Wschodnia i kraje nordyckie.

dokonać zmiany nazwy ŚFL w kierunku określenia jej „wspólnotą [*communio/Kirchengemeinschaft*]"[540].

Spotkania przygotowawcze dały świadectwo recepcji dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, jaka obyła się przed Windhoek. W ich przesłaniach pojawiło się dostrzeżenie różnorodności wspólnoty, wcielenia w życie praktycznych wniosków sformułowanych w kontekście dyskusji o samorozumieniu, takich jak lepsza komunikacja i dialog, czy mechanizmy konsultacyjne, bądź też towarzyszenie skonfliktowanym Kościołom. Ponadto w tym kontekście powrócił znany z Winnipeg postulat zmiany nazwy Federacji, by lepiej wyrażała ona jej charakter jako *communio*.

Kwestia bycia wspólnotą była także ważnym wątkiem siedmioletniego raportu z działalności ŚFL, jaki przygotowano na zgromadzenie w Windhoek. Znaczenie tego okresu dla pogłębienia relacji wspólnotowych i łączności między Kościołami członkowskimi oparte o uzasadnienie teologiczne znalazło się już we wstępnym podsumowaniu raportu. Znaczenie relacji wspólnotowych ukazano w kontekście misji i świadectwa wobec świata. Zwrócono także uwagę na zacieśnianie relacji między Kościołami członkowskimi w regionach. Podkreślono, że w obliczu konfliktów i podziałów w świecie poczucie wspólnotowości może być najważniejszym świadectwem, jakie może złożyć ŚFL[541]. Motyw *communio* stał się także wiodącym wątkiem zawartej w raporcie autoprezentacji ŚFL, którą opatrzono hasłem: „Wspólnota w Chrystusie: kim jesteśmy i co robimy [*A communion in Christ: Who we are and what we do/Eine Gemeinschaft in Christus: Wer wir sind und was wir tun*]". Rozpoczęto ją od opisania istoty ŚFL, którą jest bycie wspólnotą ewangelicką, sakramentalną, wyznającą, diakonijną i ekumeniczną, powtarzając tym samym autoprezentację ze strategii ŚFL przyjętej po Stuttgarcie. Wspólnota ta jest w pierwszej kolejności darem, do którego powołuje i który podtrzymuje Bóg, poprzez zwiastowanie Słowa Bożego i sakramenty, które łączą w ciało Chrystusa. Ten dar jest także zadaniem, by żyć tym, co zostało nam powierzone. Współpraca w realizacji Bożej misji, wspólne przeżywanie wspólnoty powoduje, że ŚFL nie jest tylko organizacją, ale jej Kościoły członkowskie są połączone głębszymi, eklezjalnymi relacjami. Członkowie ŚFL coraz lepiej rozumieją, że potrzebują siebie nawzajem. Dlatego dla świadectwa i służby wobec świata oddają wspólnie swoje materialne i duchowe zasoby. ŚFL nauczyła się także o głębszej potrzebie solidarności i współzależności oraz tego, że każdy z jej Kościołów członkowskich ma coś do zaoferowania całej wspólnocie. W ŚFL

[540] *Messages from the Pre-Assemblies. Europe*, WINDHOEK, s. 119.

[541] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report*, Geneva 2017, s. 5n.

autonomiczne Kościoły są powołane do wspólnej duchowej podróży w duchu solidarności i wzajemnej odpowiedzialności względem wspólnoty[542].

Motyw wspólnoty pojawił się także w części raportu poświęconej teologicznemu zaangażowaniu i dialogowi. Na wstępie potwierdzono w niej zasadniczą rolę teologicznej refleksji dla ŚFL, gdyż to, w co wierzą jej członkowie i to, jak rozumieją samych siebie jako luteranie kształtuje ich życie wspólne jako *communio* Kościołów. Także teologia jest tym, co wzmacnia i podtrzymuje samoświadomość i jedność w ramach ŚFL, a także umożliwia wspólne świadectwo. Dalsze partie tej części raportu uporządkowano w oparciu o strategiczne priorytety w tym obszarze, jakie zdefiniowała przyjęta po Stuttgarcie strategia[543]. W kontekście rozważań nad ŚFL jako *communio* warto przypomnieć dwa z nich: położenie akcentu na wkład, jaki wnoszą do refleksji teologicznej kontekstualne perspektywy poszczególnych Kościołów członkowskich, oraz poszukiwanie dróg dla przepełnionego szacunkiem dialogu i rozeznawania w kwestiach mających dzielący potencjał. W dalszej części wskazano na rolę omówionej wyżej dyskusji nad samorozumieniem wspólnoty, podkreślając jej wymiary jako daru i zdania i wskazując, że kluczowymi pytaniami w ramach tej debaty były: co to znaczy być częścią globalnej luterańskiej rodziny i jakie formy przyjmuje wspólnota pojednanej różnorodności w obliczu różnic na przykład co do kwestii etycznych. W tym kontekście zwrócono uwagę zarówno na wypracowany dokument studyjny „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów", jak i opublikowany zbiór studiów przygotowanych przez członków grupy roboczej[544] dokumentujący proces refleksji prowadzący do powstania dokumentu[545]. W części poświęconej działaniom na rzecz pogłębienia relacji w ramach ŚFL i budowania potencjału misyjnego pojawiło się natomiast odniesienie do procesu „Rozmowy z Emaus". Wskazano, że jest ona odpowiedzią na odśrodkowe siły, które dotykają członków wspólnoty ze względu na fakt, że są oni częścią świata w którym żyją. Przypomniano pięć zasadniczych stwierdzeń kształtujących ten dialog, przyjętych przez posiedzenie Rady ŚFL w Bogocie (2012)[546]. Wskazano, że odwołując się do tych ram, Biuro Wspólnoty towarzyszyło Kościołom członkowskim także w kontekście konfliktów w ich bilateralnych relacjach. Zaznaczono także wagę dyskusji nad samorozumieniem wspólnoty. Proces „Rozmowy z Emaus"

[542] Tamże, s. 13n.

[543] *LWF Strategy 2012–2017…*, dz. cyt., s. 20.

[544] Oba zostały omówione wyżej, zob. 3.8., s. 223–254.

[545] *From Stuttgart to Windhoek…*, dz. cyt., s. 21n.26.

[546] Zob. wyżej 3.8., s. 220.

oceniono jako dodający kolejny stopień eklezjalnej zwartości [*ecclesial density*/*ekklesiale Dichte*] ŚFL jako wspólnocie Kościołów[547].

Raport potwierdził więc kluczowość rozwijanej od lat 80. koncepcji *communio* dla samorozumienia ŚFL. *Communio* rozumianej jako dar i zadanie. Warto w tym miejscu wskazać, że położył on akcent także na rolę teologicznej refleksji, która określa istotę ŚFL i jest punktem wyjścia dla jej dalszych działań. Doceniono także wagę dyskusji wokół samorozumienia ŚFL wywołanej w okresie przed zgromadzeniem w Windhoek nieporozumieniami wokół rozumienia małżeństwa, rodziny i seksualności. W tym kontekście nie tylko wskazano na wartość wyników podjętych prac (m. in. dokumentu „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów"), ale również „Rozmowy z Emaus" poświęconej temu zagadnieniu. Tę ostatnią uznano wręcz za przyczyniającą się do zwiększenia eklezjalnej zwartości ŚFL, przywołując termin kluczowy do dyskusji nad samorozumieniem na przełomie lat 70. i 80. XX wieku[548].

Rozwinięcie charakterystyki wspólnoty jako daru pojawiło się też w materiałach studyjnych dla uczestników zgromadzenia w ramach omówienia zasadniczego tematu zgromadzenia „Wyzwoleni przez Bożą łaskę [*Liberated by God's Grace*/*Befreit durch Gottes Gnade*]" przygotowanych między innymi z myślą o pracy w ramach *village groups*/*Dorfgruppen*[549]. Omówienie wspólnoty jako daru rozpoczęło wskazanie, że Boża łaska nie tylko uwalnia jednostki, ale i Kościoły z bycia „wykrzywionymi i wygiętymi w stronę samych siebie [*incurvatus in se*]"[550]. Historia luterańskiej wspólnoty przedstawiona została jako historia wspólnego wzrastania i zbliżania się do siebie. Bycie wspólnotą jest darem. Koncepcja wspólnoty zakorzeniona jest w biblijnej *koinonii* i jest dziedzictwem wszystkich Kościołów. Na wizję nowotestamentowej *koinonii* składa się kilka elementów, znanych już z wcześniejszych analiz, prowadzonych choćby w kontekście debaty nad samorozumieniem ŚFL w okresie przed zgromadzeniem. Po pierwsze odwołanie do wspólnoty świętych współdzielących Słowo, sakrament, modlitwę, nabożeństwo i Boże dary (Dz 2,43–47). Po drugie ciało Chrystusa, do którego przynależność wynika z zaproszenia Ewangelii i wspólnoty przy Stole Pańskim, gdyż to udział w ciele i krwi Chry-

[547] Tamże, s. 59n.

[548] Zob. wyżej 2.7., s. 90n.

[549] Tak ich role określał podręcznik dla uczestników zgromadzenia: „Po każdej plenarnej sesji tematycznej znajdzie swoją kontynuację w dyskusjach w *village group*s. […] Dyskusje w *village group* mają: 1. zapewnić możliwość znaczącego i międzykontekstowego zaangażowania w tematy zgromadzenia; 2. zapewnić możliwości wzajemnej wymiany i uczenia się; i 3. wytworzyć wkład w posłanie zgromadzenia" (*LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. Handbook*, Geneva 2017, s. 20).

[550] Zob. wyżej przyp. 287 na s. 190.

stusa jest fundamentem *koinonii* (1 Kor 10,16; 11,23–25). Po trzecie tak rozumiana *koinonia* przekracza etniczne podziały, co znowu najlepiej widać przy wspólnym posiłku Wieczerzy Pańskiej (Ga 2; Dz 2,42). Pojmowanie wspólnoty Kościołów, jaką jest ŚFL, w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony oparte jest właśnie na tych kryteriach wynikających z apostolskiej tradycji: wzajemne uczenie oraz dzielenie się sakramentami. Wspólnota z Chrystusem powstaje dzięki zwiastowaniu Ewangelii, które budzi wiarę, i sakramentom, które ją umacniają. Ma ona swoje konsekwencje etyczne, gdyż jest zobowiązaniem do wzajemnej miłości. Jest ona przeżywana nie w nakazanej i wymuszonej jedności, ale pośród różnic. Stąd znakiem luterańskiej eklezjologii jest „jedność w pojednanej różnorodności". Odzwierciedla ono przekonanie, że Ewangelia wyraża się w różnych głosach. „Pojednana różnorodność" pokazuje także *koinonię* w tym aspekcie, w którym wyraża ona Boży wyzwalający i pojednujący cel Jezusa Chrystusa. W tym kontekście przywołano Lutrowe kazania na niedziele *Invokavit* z ich myślą o konieczności cierpliwości wobec słabych[551]. *Koinonia* realizuje się tylko jeśli jest doświadczana w różnych formach: nabożeństwa, diakonii i uczniostwa. Zgromadzenie Ogólne zostało określone mianem miejsca, w którym luteranie świętują wspólnotę swoich Kościołów, która została im wszystkim dana, by ją odkrywali[552].

Materiały studyjne zgromadzenia w Windhoek kończy rozdział „Wyzwalająca łaska: powołanie, które dzielimy [*Liberating Grace: The Call We Share/ Befreiende Gnade: Unsere gemeinsame Aufgabe*]. W jego ramach omówiono trzy powołania: do udziału w Bożej misji, do wkładu Kościoła we współdzieloną przestrzeń publiczną i do bycia Kościołem we wspólnocie. Ten ostatni przypomina, że *koinonia* jest nie tylko darem, ale i zadaniem. Tak jak wcielenie, tak też działanie Kościoła realizuje się w określonym kontekście z jego różnorodnymi uwarunkowaniami. Biorąc je pod uwagę, Kościół musi znaleźć adekwatny sposób wyrażania Bożej wyzwalającej mocy. Jednocześnie zaś jest powołany do wspólnoty z innymi Kościołami, by wspólnie się radować i nieść ciężary innych. Wspólnota wzywa Kościoły do modlitwy za siebie nawzajem i do dzielenia się zasobami materialnymi i duchowymi. Każdy we wspólnocie został obdarowany, by móc wzbogacać innych. Przypomniano, że powołanie do wspólnoty zobowiązuje Kościoły do szukania właściwej równowagi między autonomią a wzajemną odpowiedzialnością. Bycie wspólnotą obejmuje

[551] WA 10 III, 6n. Na temat okoliczności, w jakich kazania te zostały wygłoszone, zob.: T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main-Leipzig 2009, s. 379–391; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung…*, dz. cyt., s. 161–168; H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Poznań 2017, s. 277–292; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, dz. cyt., s. 126–130; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 156–159.

[552] *Study Book*, Geneva 2017, s. 12n.

radzenie sobie z różnorodnością i różnicami. Konieczne jest więc wytworzenie ustrukturyzowanych sposobów dialogu w ramach wspólnoty. Zobowiązanie do dialogu i pojednania jest świadectwem mocy Bożej miłości wobec świata, w którym różnice prowadzą do rozłamów i polaryzacji. W tym kontekście przypomniano podstawowe twierdzenie będące podstawą dla odpowiedzialnego podejmowania decyzji, które wypracowano w dokumencie „Samorozumienie luterańskiej wspólnoty"[553]. To zobowiązanie do wspólnoty ma także wymiar ekumeniczny[554]. Jego omówienie zakończono wskazaniem, że wspólnota nie jest nigdy celem samym w sobie, ale jest Bożym dziełem, które winno prowadzić do oddawania Mu chwały[555]. Materiały studyjne na zgromadzenie w Windhoek stanowiły przypomnienie zasadniczych wymiarów *communio* jako daru i zadania. Zawarty w nich opis tych aspektów *communio* oparty był na wynikach dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, jaka odbyła się przed zgromadzeniem, które ujęte zostały przede wszystkim w dokumencie studyjnym „Samorozumienie luterańskiej wspólnoty"[556].

Temat pojmowania wspólnoty ŚFL był także obecny w wystąpieniach w trakcie zgromadzenia. Sekretarz generalny Martin Junge cały swój raport skomponował jako opis ŚFL jako wspólnoty. Kluczem do jego opisu była metafora zespołu ręcznych dzwonków, z których każdy jest inny, ale wspólnie grają wspólną pieśń. Takim zespołem jest wspólnota ŚFL, która musi decydować o swojej pieśni w zmieniających się kontekstach świata. Pieśń ta miała wiele aspektów przez minionych siedem lat, gdyż praca ŚFL jest różnorodna. Podkreślił w tym kontekście akcent, jaki położono na pogłębianie relacji wewnątrzwspólnotowych. Wspólnota ŚFL stoi także przed decyzjami, jaką pieśń chce śpiewać w przyszłości[557].

W swoim raporcie sekretarz generalny odniósł się bezpośrednio do wyników dyskusji nad samorozumieniem w okresie przed Windhoek. Omówił je jako jeden z elementów pracy teologicznej, która odpowiada za tonację pieśni wspólnie śpiewanej przez Kościoły ŚFL, gdyż świadectwo i służba Federacji są zakorzenione we wspólnym teologicznym rozumieniu. Wskazał,

[553] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 17–24 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 49–58); zob. wyżej 3.8., s. 246–254.

[554] Zob. niżej 4.12., s. 396n.

[555] *Study Book*, dz. cyt., s. 47–49.

[556] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt.); zob. wyżej 3.8., s. 246–254.

[557] M. Junge, *Report of the General Secretary*, WINDHOEK, s. 21–36 (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej: Raport Sekretarza Generalnego*, tłum. K. Karski, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 30–50).

że dokument „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów”[558] odpowiada na stare pytanie o autonomię Kościołów członkowskich i jej powiązanie z ich odpowiedzialnością wobec wspólnoty ŚFL. Junge wskazał, że ten proces studyjny był potrzebny w obliczu wzrostu Kościołów członkowskich i ich zaangażowania we wspólną podróż wspólnoty Kościołów. Konieczne stało się wyartykułowanie na nowo tego, jak wezwanie do wspólnoty ma być przeżywane. Jako przykład zacieśniania więzi wspólnotowych wskazał zaangażowanie kierownictw Kościołów w procesy w ramach ŚFL na szczeblu regionalnym i ponadregionalnym. Podkreślił także, że różnorodna współpraca pozwala Kościołom coraz lepiej doceniać dary innych i rozwijać współpracę i wspólne świadectwo. Co ciekawe, kwestię dyskusji nad pojmowaniem *communio* wpisał w ramy samorozumienia i budowania wspólnoty w regionach, zaś kwestie napięć we wspólnocie na tle małżeństwa, rodziny i seksualności omówił osobno, kładąc nacisk na proces „Rozmowy z Emaus”, rozumianej wedle wzoru ewangelicznego jako rozmowa w obliczu trudnych okoliczności, w której uczestnicy pozostają otwarci na siebie nawzajem i na obecność Chrystusa. Kreśląc perspektywę na przyszłość, Junge wskazał, że ustalenia teologiczne dokumentu „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów” należy teraz przełożyć na praktykę[559], która określi odpowiedzialność Kościołów członkowskich wobec wspólnoty, a także ich wzajemne relacje[560].

Raport Jungego odzwierciedlał kluczowość koncepcji *communio* dla całościowo pojmowanego życia i pracy ŚFL. Warto odnotować, że dyskusję nad samorozumieniem wpisał w trwający proces zacieśniania więzi wspólnotowych. Wskazał, że odpowiadał on na pytania od dawna obecne w dyskusji wewnątrz ŚFL. Śledząc debatę zrelacjonowaną w rozdziale poprzednim i niniejszym, nie sposób się z tą konkluzją nie zgodzić. Troska o zagwarantowanie autonomii Kościołów towarzyszyła ŚFL od jej początków i była istotnym

[558] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt.); zob. wyżej 3.8., s. 246–254.

[559] Za pewnego rodzaju przyczynek do realizacji tego postulatu należy uznać rezolucję zgromadzenia, która wzywała do sprecyzowania procedur regulujących pracę ciał zarządzających ŚFL, a szczególnie proces nominacji i wyboru członków Rady oraz prezydenta. Wskazano w tym kontekście na konieczność zachowania parytetu płci wśród nominowanych na urząd prezydenta i sekretarza generalnego (*Resolution on documenting guidelines and binding practices*, WINDHOEK, s. 68). W tym kontekście można odczytywać także rezolucję wzywającą do zbadania składu regionów ŚFL i ich obecności we wspólnocie, szczególnie w kontekście tego, czy podział jest sprawiedliwy w kontekście zmian demograficznych w ramach wspólnoty (*Resolution calling for an analysis of the composition and design of LWF regions*, WINDHOEK, s. 69).

[560] M. Junge, *Report of the General Secretary*, WINDHOEK, s. 29n.34 (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Raport Sekretarza Generalnego*, tłum. K. Karski, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 41n.49).

faktorem we wszystkich przełomowych decyzjach (np. zgromadzenie w Helsinkach[561] czy dyskusje prowadzące do reform zgromadzenia w Kurytybie[562]). Jednocześnie należy podkreślić, że Junge zaakcentował, iż ustalenia teologiczne sprzed Windhoek czekają na przełożenie praktyczne.

Zagadnienie ŚFL jako *communio* pojawiło się także w dokumentach wypracowanych przez zgromadzenie. Najważniejszym z nich było „Posłanie [*Message/Botschaft*]", które zajęło się *communio* w ŚFL w ramach rozważań nad zasadniczym tematem zgromadzenia „Wyzwoleni przez Bożą łaskę", który rozwinięto w aspekcie „Wspólnota i kontekst [*Communion and context/Communio und Kontext*]". Wskazano w niej na dokument studyjny „Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów"[563] jako opis Federacji jako wspólnoty Kościołów żyjącej w jedności w pojednanej różnorodności. To wynika z faktu, że każdy Kościół członkowski jest zarazem ukształtowany przez swój kontekst i powołany do wspólnoty. Każdy z nich wnosi do niej swój wyjątkowy głos. Dalej podkreślono otwartość wspólnoty na obecność Chrystusa i gościnność innych. Jako cel wspólnoty wskazano stałe wyznawanie Trójjedynego Boga i zgodność w głoszeniu Słowa Bożego. Zaakcentowano fakt pozostawania przez Kościoły członkowskie we wspólnocie ołtarza i ambony oraz konieczność towarzyszenia przez wspólnotę Kościołom, gdy poszukują swojej drogi wierności Ewangelii, która przekracza ich własny kontekst. Wskazano w tym kontekście na proces „Rozmowy z Emaus", a także na fakt, że to u stóp krzyża wspólnota znajduje się w jedności z Chrystusem. W odniesieniu do przyszłości wspólnoty wskazano, że właściwy stosunek autonomii i odpowiedzialności będzie kierował kolejnym etapem budowania wspólnoty[564]. Temat ŚFL jako *communio* powrócił także w zakończeniu „Posłania" zatytułowanym „Wyzwalająca łaska. Nasze wspólne powołanie [*Liberating grace — the call we share/Befreiende Gnade. Uunsere gemeinsame Aufgabe*]". Tutaj pojawił się akcent na *koinonię* jako dar łaski Bożej a zarazem zadanie. Wezwano także Kościoły członkowskie, by współdzieliły się swoimi troskami i radościami, modliły się za siebie, a także dzieliły zasobami duchowymi i materialnym, a także odrzuciły pokusę grzesznego zwrócenia się przeciw sobie[565].

[561] Zob. wyżej 2.4., s. 63–66.

[562] Zob. wyżej 3.2., s. 127n.

[563] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt.); zob. wyżej 3.8., s. 246–254.

[564] *Message*, WINDHOEK, s. 57n (tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 82n).

[565] *Message*, dz. cyt., s. 57n (tłum. polskie: *Posłanie*, dz. cyt., s. 89).

„Posłanie" oparte było na wynikach dyskusji nad samorozumieniem ŚFL z okresu przed zgromadzeniem. Oprócz akcentu na wspólnotę jako dar i zadanie oraz wagę relacji autonomii Kościołów i ich wzajemnej odpowiedzialności pojawiły się wątki praktycznych aspektów życia we wspólnocie, a także jej trynitarnego zakorzenienia. Sam model wspólnoty opisano w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony oraz jedności w pojednanej różnorodności. Swoje odzwierciedlenie znalazły też w „Posłaniu" napięcia we wspólnocie, wraz z obecną już przez Windheok diagnozą, że jednym z ich przyczyn są różnice kontekstów, w których poszczególne Kościoły starają się żyć Ewangelią. Waga zagadnienia wspólnoty dla ŚFL znalazło także w rezolucji zgromadzenia, która wzywała do przebadania możliwości zmiany nazwy z Federacji na wspólnotę [*Communion/Kirchengemeinschaft*][566]. Powrócił więc postulat, który był już przedmiotem dyskusji w Winnipeg, która jednak doprowadziła tylko do poszerzenia nazwy ŚFL o człon „Wspólnota Kościołów"[567]. Sama rezolucja oprócz wskazania na historię ewolucji samorozumienia ŚFL od Federacji do wspólnoty stwierdziła, że: „obecne samorozumienie [ŚFL] zakłada wzajemną odpowiedzialność, świadomość hermeneutyczną a także zwracanie uwagi na i akceptację różnorodności w Kościele Jezusa Chrystusa"[568].

Zanim przejdziemy do podsumowania, należy także wspomnieć, że podobnie jak na dwóch poprzednich zgromadzeniach w Winnipeg i Stuttgarcie, w Windhoek obecni byli przedstawiciele Międzynarodowej Rady Luterańskiej [*International Lutheran Council*][569]. Był to wyraz obecnych w pracach ŚFL ponownie od Winnipeg wysiłków na rzecz zjednoczenia luteranizmu oraz odzwierciedlenia faktu prowadzenia regularnych, dorocznych rozmów w okresie przed zgromadzeniem[570].

Zgromadzenie Ogólne w Windhoek, mimo tego, że temat *communio* nie był w jego trakcie pierwszorzędny, potwierdziło jego kluczowość dla samorozumienia ŚFL. Widać to zarówno w raporcie podsumowującym poprzedzające zgromadzenie siedmiolecie prac ŚFL, jak również w materiałach studyjnych zgromadzenia czy też raporcie sekretarza generalnego. Potwierdziły to również postulaty odnoszące się do zmiany nazwy ŚFL idące w kierunku odejścia od pojęcia „federacja". Związana ze zgromadzeniem refleksja nad *communio* w dużej mierze została ukształtowana przez dokument „Samorozumienie

[566] *Resolution to explore renaming the LWF as a communion*, WINDHOEK, s. 80n.

[567] Zob. wyżej 3.6., s. 186n.

[568] *Resolution to explore renaming the LWF as a communion*, dz, cyt., s. 80n.

[569] Zob.: H.-J. Voigt, *Ecumenical Greetings. International Lutheran Council*, WINDHEOK, s. 150n.

[570] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017…*, dz. cyt., s. 34.

luterańskiej wspólnoty" i prowadzącą do niego dyskusję. Co ważne, pierwszorzędnego znaczenia w tej recepcji nie miały podziały w kwestiach etycznych, które stały w tle jego powstania, ale opis *communio* w kategoriach daru i zadania, a także wnioski płynące dla ŚFL co do praktyki bycia *communio* płynące zarówno z dokumentu, jak i poprzedzającej go dyskusji. Istotnym wątkiem w tym kontekście było z pewnością zachowanie autonomii Kościołów, a więc dobrze znany motyw dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, w połączeniu z ich odpowiedzialnością za wspólnotę. Przekładało się to także na postulaty poprawy komunikacji i dialogu między Kościołami członkowskimi. Co istotne, wskazano także, że teologiczny opis punktów odniesienia życia w *communio* zawarty w dokumencie czeka na przełożenie na działania praktyczne.

Podsumowanie

Okres zakończony zgromadzeniem w Windhoek był okresem praktycznej weryfikacji założeń koncepcji *communio*, które do opisu samej siebie stosowała ŚFL od zgromadzenia w Kurytybie. Napięcia w ramach wspólnoty, ślady istnienia których dostrzec można było już w Winnipeg i Stuttgarcie w skupieniu się na problemach nieporozumień czy konfliktów we wspólnocie, doszły do głosu w kontekście różnic zdań co do kwestii małżeństwa, rodziny i seksualności. Przyniosły one praktyczne wyzwanie w postaci zerwania przez jeden z Kościołów członkowskich wspólnoty ołtarza i ambony z dwoma innymi Kościołami członkowskimi, fundamentalnej dla *communio* ŚFL. Ta decyzja postawiła wyzwanie jednoznacznemu opisowi ŚFL jako *communio*, który obecny był zarówno w autoprezentacjach Federacji w jej strategii na okres po Stuttgarcie, jak i później w materiałach na zgromadzenie w Windhoek. Powtórzenie tego opisu było możliwe, gdyż w obliczu kryzysu Federacja ponownie sięgnęła do teologicznej refleksji nad swoim samorozumieniem, czerpiącej z dziedzictwa biblijnego, reformacyjnego, impulsów ekumenicznych, a także krytycznego oglądu historii i stanu obecnego Federacji, a także innych podobnych ciał kościelnych (ŚAKR, WKEE). Praca ta przyniosła krytyczne wnioski wskazujące, że rozwijane właściwie cały czas od zgromadzenia w Budapeszcie wizje szerokich implikacji bycia wspólnotą nie znalazły realizacji w ŚFL. Teoretyczny opis tej wspólnoty był trafny, zabrakło jednak praktyki, a przede wszystkim stworzenia „miękkich" struktur dialogu i komunikacji, które pozwoliłyby się *communio* realizować jako realnemu, wzajemnemu współudziałowi Kościołów członkowskich w swoim życiu. W sytuacji konfliktu pozostał jedynie język i sposób postępowania właściwy dla autonomii Kościołów. Tym samym Federacja mierzyła się z postawami, które już wielokrotnie stawały na przeszkodzie

w pogłębieniu jej wspólnoty. Ponownie, jak miało to już miejsce w debacie nad wspólnotą ołtarza i ambony co najmniej od zgromadzenia w Helsinkach, było konieczne wypracowanie takiej teologicznej koncepcji, która przy zachowaniu autonomii Kościołów pozwoli na dalsze rozwijanie *communio*. Udało się to zrobić poprzez wskazanie na związek autonomii i odpowiedzialności, a także wyakcentowanie, że wspólnota to nie tylko dar, ale również zadanie dla wszystkich jej członków. Są oni powołani, by w kontekście swoich wspólnotowych relacji powracać do zasadniczych wątków swojego teologicznego dziedzictwa i pytać, jak mają one w praktyce, w zróżnicowanych kontekstach realizować się w dynamicznej rzeczywistości *communio*. Te założenia czekają po Windheok na realizację.

3.9. Podsumowanie

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie w swoich kluczowych oświadczeniach dotyczących samorozumienia ŚFL oraz zaangażowania ekumenicznego zaproponowało nie tylko wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony, ale także konsekwentnie zastosowało nowy język mówienia o wspólnocie, którego zwiastuny można odnaleźć w debacie wcześniejszej, gdy sięgano już w niej do koncepcji nowotestamentowej *koinonii*. Wspólnota rozumiana w tej perspektywie wykracza poza *communio in sacris*, a więc poza wspólnotę w Słowie i sakramencie zdefiniowaną w CA VII. Okres po tym Zgromadzeniu Ogólnym pozwolił wypracować zmiany statutowe przyjęte w Kurytybie, które usuwały wyostrzoną do skrajności decyzjami sprzeczność, którą zdiagnozował już Peter Brunner w „Wielkiej debacie"[571]. Po Budapeszcie ŚFL bowiem nadal pozostawała „dobrowolnym stowarzyszeniem" Kościołów, które posiadają wspólne podstawy doktrynalne, a jednocześnie deklarowała statutowo, że jej Kościoły członkowskie pozostają we wspólnocie ołtarza i ambony.

Zmiany statutowe wprowadzone w Kurytybie nie tylko likwidowały tę sprzeczność, ale w zapisach dotyczących istoty Federacji, a także w jej strukturze, starały się odzwierciedlić nowy punkt odniesienia w samorozumieniu ŚFL – wspólnotę – *communio* – *koinonię*. Czerpały one z dyskusji zapoczątkowanych w Budapeszcie, a potem prowadzonych intensywnie w drugiej połowie lat 80. To właśnie wtedy wykuwało się rozumienie *communio* – *koinonii*, jaką jest ŚFL. Kluczową rolę w tym procesie odgrywały zarówno organy zarządzające ŚFL, jak i teologowie związani z Instytutem Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Te pierwsze, mimo towarzyszących temu procesowi napięć, konsekwentnie kroczyły w kierunku zacieśnienia wspólnoty, która nie będzie

[571] Zob. wyżej 2.3., s. 51–53.

się ograniczać tylko do wspólnoty w Słowie i sakramencie. Ci drudzy dostarczyli wieloaspektowego opisu *koinonii – communio*, zakorzenionego nie tylko w luterańskiej tradycji wyznaniowej, ze szczególnym uwzględnieniem definicji eklezjologicznych zawartych w CA VII, ale także odwołujące się do biblijnej koncepcji *koinonii*, myśli starożytnego Kościoła, rozwoju teologicznego myślenia w luteranizmie i na forum ŚFL, a także dyskusji ekumenicznej. Co więcej, strasburskim teologom udało się w swoich analizach nie tylko zaproponować całościowe ujęcie *communio*, ale także wskazać jedno z kluczowych wyzwań, jakie w kontekście aplikacji koncepcji *communio* do samorozumienia ŚFL stoi przed Federacją, a mianowicie określenie zakresu jej obowiązywalności dla Kościołów członkowskich ŚFL. Wrócił więc tutaj stary problem obecny w debatach przed Budapesztem, a mianowicie kwestia: członkostwo w ŚFL a autonomia Kościołów.

Zgromadzenie w Kurytybie było kamieniem milowym na drodze Federacji do określania własnej istoty w kategoriach *communio – koinonii*. Wynika to z faktu, że w swoich obradach, decyzjach dotyczących Statutu, a przede wszystkim „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego"[572] dokonało ono oficjalnej recepcji dyskusji nad rozumieniem ŚFL w kategoriach *communio – koinonii*, a więc wspólnoty, której jądrem pozostaje zgodnie z CA VII wspólnota ołtarza i ambony – Słowa i sakramentu, która jednak widzi siebie jako wspólnotę wyrażającą się w daleko szerszym zakresie, jako wspólnotę duchową, sakramentalną, wyznającą, świadczącą i wspólnotę służby. Te pięć wymiarów wspólnoty odzwierciedlało z jednej strony zachowanie zasadniczego przekonania o wspólnocie zbudowanej wedle CA VII jako *communio in sacris*, z drugiej w zasadniczy sposób ją przekraczało, wskazując na szerokie implikacje bycia we wspólnocie dla całościowo rozumianej kościelnej *praxis*. W Kurytybie po raz pierwszy pojawiły się też postulaty, by to nowe samorozumienie Federacji odzwierciedlić w zmianie jej nazwy.

Dalsze prace ŚFL w dużej mierze koncentrowały się na rozwinięciu w różnych aspektach implikacji bycia wspólnotą w różnych aspektach życia Kościoła. Program studyjny „Kościół jako wspólnota" prowadzony w latach 90. XX wieku poszerzył teoretyczną refleksję nad *communio*. Zaproponował nie tylko dokument studyjny będący kolejną próba opisania implikacji wspólnoty, ale w przygotowanych w ramach opracowaniach szedł tropem badań strasburskich teologów z lat 80. XX wieku, w których czerpano nie tylko z luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego – ksiąg wyznaniowych, ale szerzej sięgnięto do materiału biblijnego i zawartej w Nowym Testamencie koncepcji

[572] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631).

koinonii, myśli starożytnego Kościoła, teologii Marcina Lutra czy kontekstów współczesnych w ramach doświadczeń ŚFL i jej partnerów ekumenicznych. Badania te potwierdziły, że *communio – koinonia* ma silny rys sakramentalny, a także domaga się zasadniczych konsekwencji praktycznych. Widać więc, że myślenie o Federacji w kategoriach eklezjologii *communio* pozwoliło rozwijać i wskazywać na implikacje praktyczne zasadniczej treści luterańskiego myślenia o jedności Kościoła, które wyrażało CA VII.

Wspólnota ołtarza i ambony pozostawała więc w myśleniu ŚFL o sobie oczywistością, a jednocześnie także kolejne Zgromadzenia Ogólne w Hong-Kongu i Winnipeg stawiały pytania o praktyczne implikacje samorozumienia Federacji w kategoriach *communio*. Zgromadzenie w Winnipeg dokonało także zmiany nazwy ŚFL uzupełniając ją o człon „Wspólnota Kościołów", realizując tym samym częściowo postulaty formułowane już w Kurytybie. Rozwiązanie to uznajemy za częściową ich realizację, gdyż postulat odejścia od terminu „federacja" w nazwie ŚFL powróci znowu na zgromadzeniu w Windhoek. W Winnipeg powrócono także do fundamentalnych pytań sformułowanych już w „Wielkiej debacie", a dotyczących wspólnych podstaw doktrynalnych, czy są one zobowiązaniem do pozostawania we wspólnocie. Pytania te pojawiły się w kontekście powrotu ŚFL do rozmów z luteranami pozostającymi poza jej strukturami a zrzeszonymi w Międzynarodowej Radzie Luterańskiej. Jej największym członkiem jest LCMS, a więc Kościół, pytanie o którego członkostwo w Federacji było jednym z zasadniczych kontekstów debaty o wspólnocie ołtarza i ambony w ŚFL już na zgromadzeniu w Helsinkach.

Wreszcie Winnipeg postawiło niezwykle istotne pytanie o sposoby postępowania w obliczu różnic i konfliktów we wspólnocie. Zagadnienie to podjęto w okresie w po tym zgromadzeniu i na kolejnym zgromadzeniu w Stuttgarcie od strony teoretycznej. Impulsem do takiej refleksji były napięcia ŚFL w obszarze kwestii etycznych dotyczących małżeństwa, rodziny i seksualności. Okres po zgromadzeniu w Winnipeg to także czas dalszego stosowania perspektywy *communio* do opisu praktycznych wymiarów pracy Federacji (misja, diakonia), a także powrót do pogłębionej refleksji teologicznej w programie studyjnym „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół". W zawartych w nim analizach po raz kolejny wybrzmiało, że CA VII jest fundamentalnym odniesieniem całej debaty eklezjologicznej w ŚFL, przy czym wyraźnie zwrócono uwagę na nabożeństwowy charakter zawartych w nim *notae ecclesiae*. W tym programie studyjnym zadawano także pytania o dzielący potencjał kwestii etycznych w Kościołach, a także o to, czy model jedności Kościoła oparty o Słowo i sakramenty, a więc *notae* z CA VII, jest

wystarczającym modelem dla ŚFL, czy też może konieczne jest jego uzupełnienie o odniesienia do posługi *episkopé*. Należy także zaznaczyć, że na kończącym ten okres zgromadzeniu w Stuttgarcie przedmiotem debaty stały się nie tylko kwestie potencjalnych podziałów w Kościele, ale wyraźnie doszło do głosu pytanie o to, które aspekty biblijnego rozumienia Wieczerzy Pańskiej powinny znaleźć wspólnotową realizację.

Refleksja nad podziałami w Kościele i negacja jako czynnika dzielącego kwestii etycznych nie zapobiegła istotnemu kryzysowi, do jakiego doszło w *communio* ŚFL po zgromadzeniu w Stuttgarcie, a mianowicie wypowiedzeniu wspólnoty ołtarza i ambony przez jeden z Kościołów członkowskich dwóm innym na tle sporu etycznego o rozumienie małżeństwa, rodziny i seksualności. W tej sytuacji odpowiedzią Federacji była nie tyle debata *stricte* etyczna, ale przemyślenie i praktyczne poszerzenie rozumienia ŚFL jako *communio*. Debata ta przyniosła diagnozę, że Federacja w praktyce swojego działania nie realizowała koncepcji *communio*. W chwili napięcia i kryzysu Kościoły zadziałały, odnosząc się wyłącznie do swojej autonomii, a nie biorąc pod uwagę wspólnotowych reperkusji swoich działań. Zabrakło koniecznego balansu między autonomią i odpowiedzialnością wobec wspólnoty. Zabrakło realnych struktur pozwalających na dialog i realne współuczestniczenie w życiu kościelnym partnerów. By przezwyciężyć ten kryzys, zaproponowano ponowny opis wspólnoty w dokumencie „Samorozumienie luterańskiej wspólnoty Kościołów", który kładł nacisk na wspólnotę jako dar i zadanie, a także postrzegania życia w niej w kategoriach autonomii nieodzownie uzupełnianej wzajemną odpowiedzialnością. Dokument jednocześnie katalogował wspólne teologiczne punkty odniesienia, które powinny być bazą do rozwijania faktycznej wspólnoty – *communio*.

Reakcja Federacji na konflikt o podłożu etycznym była analogiczna do rozwiązania konfliktu wokół apartheidu z lat 70. i 80. XX wieku, który był wielokrotnie w dyskusji po zgromadzeniu w Stuttgarcie przywoływany. Wtedy też konflikt etyczny stał się katalizatorem pogłębienia wspólnotowych relacji ŚFL. Takie potraktowanie tego problemu pozwoliło opisywać wspólnotę ŚFL jako ewangelicką, sakramentalną, diakonijną, wyznającą i ekumeniczną zarówno tuż po zgromadzeniu w Stuttgarcie w strategii ŚFL na lata 2012–2017, jak i na ostatnim Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek.

Ten pięcioprzymiotnikowy opis różni się nieco od tego zaproponowanego w Kurytybie i oddaje znaczenie zaangażowania ekumenicznego dla tożsamości ŚFL. Jednocześnie trzeba pamiętać, że kontekst ekumeniczny bycia wspólnotą nie jest jakimś *novum*. Był on wyraźnie obecny już w opisie

Kurytyby, tutaj został tylko mocniej wyakcentowany. Widać zatem, że wypracowane główne linie myślenia nad *communio*, jakie powstały w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie i zostały oficjalnie przyjęte w Kurytybie, pozostają w swej istocie niezmienione. To, co napędza dyskusję w ŚFL, to pytanie, jak te pryncypia przekładać na rzeczywistą praktykę. Ten proces w żadnym razie nie zakończył się w czasie debaty przed zgromadzeniem w Windhoek i na samym zgromadzeniu. Recepcja w dyskusji w kontekście Windhoek dokumentu „Samorozumienie luterańskiej wspólnoty Kościołów" stanowi co najwyżej kolejny istotny etap tego procesu. Jednak nadal przed ŚFL stoi zadanie, by przetłumaczyć opisane w nim pryncypia teologiczne na konkret sposobów współpracy i współżycia w ramach *communio*, tak by coraz bardziej realizowała ona swoje koncepcyjne założenia zakorzenione w biblijnej koncepcji *koinonii* odczytanej przez pryzmat luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego, którego wątek eklezjologiczny zogniskowany jest w CA VII. Patrząc na całość historii debaty eklezjologicznej w ŚFL, należy stwierdzić, że ocena, czy ta strategia rozwoju się powiedzie, wymaga dystansu co najmniej dwóch, trzech dekad. Tutaj pozostaje tylko mieć nadzieję, że sekretarz generalny ŚFL Martin Junge, reagując w 2013 roku na sytuację kryzysową między Kościołami członkowskimi, miał rację, stwierdzając: „Istota podróży od federacji do wspólnoty jest nieodwracalna"[573].

Wracając jeszcze do roli CA VII dla refleksji nad samorozumieniem Federacji, trzeba stwierdzić, że zmiana podstawowego punktu odniesienia debaty nad jej samorozumieniem z pytania o wspólnotę ołtarza i ambony w ramach Federacji na pytanie o ŚFL jako wspólnotę – *communio – koinonię* nie pozbawiła CA VII znaczenia jako czynnika kształtującego refleksję ŚFL. Poszerzenie spojrzenia zachowało w swoim jądrze zaczerpnięty z CA VII opis wspólnoty jako wspólnoty ołtarza i ambony, a samo CA VII i zawarte w nim *notae*, w tym Wieczerza Pańska, nie straciło statusu użytecznego elementu refleksji nad samorozumieniem ŚFL. Konteskt *communio – koinonii* pozwolił natomiast w nowy, bardziej całościowy sposób podejmować się stale obecnego w refleksji ŚFL wyzwania aktualizacji luterańskich wyznań wiary we współczesnej rzeczywistości.

Wśród pól takiej aktualizacji znajdziemy nie tylko skierowaną do wewnątrz Federacji jej dyskusję o jej samorozumieniu. Pytanie o jedność Kościoła nie jest tylko pytaniem wewnątrzluterańskim, dlatego też dyskusja w ŚFL dotyczyła również jedności w perspektywie ekumenicznej. Także tę dyskusję kształtowało CA VII z zwartym w sobie opisem *notae ecclesiae*, które *satis est* dla

[573] Por. M. Junge, *Claiming the Gift of Communion…*, art. cyt., s. 13.

jedności Kościoła. Refleksja ta, również ze względu na jej wagę dla procesów opisanych w tym i poprzednim rozdziale, będzie przedmiotem analizy w rozdziale kolejnym.

4. Odkrywanie wspólnoty w perspektywie Kościoła powszechnego. Ekumeniczne zobowiązanie ŚFL

Zobowiązanie ekumeniczne to kolejne istotne zagadnienie, które w refleksji dającej się uchwycić na podstawie publikacji ŚFL jest ściśle związane z Wieczerzą Pańską postrzeganą przez pryzmat CA VII[1], a więc jako *nota ecclesiae*. Zobowiązanie ekumeniczne zostało wpisane w zadania ŚFL już w pierwszej wersji jej Statutu, przyjętym w Lund[2]. Debata nad jego rozumieniem toczy się właściwie przez cały okres istnienia Federacji. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku kwestii wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony, recepcja CA VII była jednym z istotnych czynników, który tę debatę kształtował. W początkowym okresie, do Zgromadzenia Ogólnego w Helsinkach, w zainteresowaniu ŚFL kwestią jedności Kościoła właściwie trudno dostrzec jasne rozgraniczenie na refleksję nad jednością w wymiarze wewnątrzluterańskim i ekumenicznym. Jednym z czynników, który takiej sytuacji sprzyjał, był na pewno fakt, że dla obu tematów kluczowym punktem odniesienia było właśnie CA VII. Z czasem, na pewno od tak zwanej „Wielkiej debaty" początku lat 60.[3], dyskusja nad wewnętrzluterańską jednością zaczynała się koncentrować na specyficznym pytaniu o wspólnotę ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Nie oznaczało to jednak, że zostaje ona ściśle oddzielona od debaty o wymiarze ekumenicznego zaangażowania. Zaangażowanie to, jak już zostało podkreślone w rozdziale drugim, jest jednym z trzech podstawowych czynników ją stymulujących. Perspektywa ekumeniczna nie straciła także swojego znaczenia w kształtowaniu samorozumienia ŚFL jako wspólnoty, które rozpoczęło się na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie. Jednym z dwóch kluczowych dokumentów, które stały się punktami wyjścia refleksji o ŚFL jako wspólnocie,

[1] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[2] Zob. STATUT[LUND], art. III.2. (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[3] Na temat jej roli w dyskusji na temat samorozumienia ŚFL zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

było poświęcone kwestiom ekumenicznym „Oświadczenie na temat «celu jedności» [*Statement on „the Unity We Seek"/Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*]"[4].

Poniżej przedstawiono rozwój refleksji nad zobowiązaniem ekumenicznym ŚFL w publikacjach Federacji w perspektywie powiązań z Wieczerzą Pańską w kontekście jej roli jako *nota ecclesiae* zakorzenionej w CA VII. Świadomie skoncentrowano się na publikacjach wypracowanych przez ŚFL na forum jej gremiów, lub też będących głosem w wewnętrznej debacie Federacji, pomijając wszystkie dokumenty będące wynikiem zaangażowania ŚFL w poszczególne dialogi ekumeniczne[5]. Takie zawężenie przedstawionego materiału dokonane zostało z dwóch powodów. Po pierwsze ze względu na obszerność materiałów wypracowanych w toku dialogów ekumenicznych ŚFL prowadzonych w omawianym okresie[6], które domagają się analizy w osobnym obszernym opracowania[7]. Po drugie ze względu na to, że zaangażowanie

[4] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, BUDAPESZT, s. 183 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n). Tłumaczenie tytułu na podstawie oryginału niemieckiego.

[5] W polskiej literaturze przedmioty przeglądu wyników luterańskich dialogów ekumenicznych dostarcza: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre*, Warszawa 2007, s. 167.177–179.184–188.254–256.

[6] Aktualny wykaz globalnych dialogów prowadzonych przez luteran oraz wypracowanych w nich dokumentów zawarto na stronie www Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu (https://www.strasbourginstitute.org/en/dialogues/, dostęp: 2.01.2020). W języku polskim dostępne są: 1. regionalne ustalenia dialogu luterańsko-anglikańskiego będące podstawą powstania tzw. Wspólnoty z Porvoo (*Wspólna deklaracja z Porvoo (1992): Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterańskimi*, SiDE r. 15: 1999, z. 2 (44), s. 103–133); 2. jedyny raport dialogu baptystyczno-luterańskiego na poziomie światowym (*Baptyści i luteranie w dialogu. Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luterańskiej (1990)*, SiDE r. 12: 1996, z. 2 (38), s. 73–100); 3. jedyny raport dialogu luterańsko-metodystycznego na poziomie światowym (*Dialog luterańsko-metodystyczny: „Kościół – wspólnotą łaski", Bossey, Szwajcaria, czerwiec 1984*, SiDE 17: 2001, z. 2 (48), s. 59–84); 4. wszystkie dokumenty dialogu luterańsko-prawosławnego na poziomie światowym (zebrane w: R. Pracki, *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019, s. 455–539); 5. regionalne ustalenia dialogu luterańsko-reformowanego prowadzonego w ramach prac Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (*Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018); 6. wszystkie dokumenty dialogu luterańsko-katolickiego na poziomie światowym (dokumenty wydane do 1999 włącznie zebrano w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003; ponadto: *Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007)*, tłum. K. Karski, SiDE r. 26: 2010, z. 2 (67), s. 83–141; SiDE r. 27: 2011, z. 1–2 (68–69), s. 106–215; *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122); 7. jedyny raport dialogu luterańsko-adwentystycznego na poziomie światowym (*Adwentyści i luteranie w dialogu. Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterańską a Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego*, SiDE 20: 2004, z. 2 (55), s. 66–86).

[7] Należy odnotować, że polska literatura przedmiotu doczekała się opracowań monograficznych z tego zakresu. Najlepiej opracowany został dialog katolicko-luterański. Historię dialogu do

ekumeniczne ŚFL nie ograniczało się jedynie do udziału w dialogach ekumenicznych, ale niosło ze sobą szeroką refleksję nad rozumieniem jedności z perspektywy Federacji. To właśnie w tej autorefleksji szczególną rolę odgrywało i nadal odgrywa[8] odniesienie do CA VII, będące jednym z istotnych czynników kształtujących ekumeniczną otwartość ŚFL. Oczywiście wspomniana autorefleksja nie jest i nie może być traktowana jako oderwana od takich faktów jak wchodzenie ŚFL w kolejne dialogi ekumeniczne, recepcja wyni-

1981 roku przedstawił Stanisław C. Napiórkowski (S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Cz. 1: Lata 1965–1981*, Lublin 1985), kontynuacją tego opracowania są wstępy historyczno-teologiczne do poszczególnych faz dialogu pióra Stanisława C. Napiórkowskiego i Karola Karskiego w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt. Na temat przebiegu i podsumowania wyników dialogu katolicko-luterańskiego Zob. także: T. Kałużny, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012, s. 80–110. Monograficznego opracowania doczekały się następujące aspekty tego dialogu: 1. nauka o usprawiedliwieniu (A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000; M. Tykfer, *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002; J.M. Lipniak, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006; T. Jaklewicz, *Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator" w kontekście ekumenicznym*, Lublin 2006; W. Medwid, *Usprawiedliwienie w dialogu katolicko-luterańskim. Analiza dekretu o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego i wspólnej deklaracji z 1999 roku*, Kraków 2010; M. Niemiec, *Nauka o usprawiedliwieniu w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim*, Bielsko-Biała 2011); 2. sakramentologia (W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003; S. Klein, *Katolicy i Luteranie razem przy stole Pańskim? Wspólnota eucharystyczna według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego*, Lublin 2015); 3. eklezjologia (R. Porada, *Kościół w dziele usprawiedliwienia*, Opole 2000; R. Porada, *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostolskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008); 4. autorytatywność nauczania (A. Jankoski, *Autorytatywne nauczanie kościelne według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Lublin 2013); 4. interpretacji osoby i dzieła Marcina Lutra (A. Szałajko, *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013). Ponadto monograficznego opracowania doczekał się dialog luterańsko-prawosławny (R. Pracki, *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019). Różne aspekty dialogu były również przedmiotem opracowań przyczynkowych przygotowanych m.in. przez autorów wyżej przywołanych pozycji. Liczne opracowania przyczynkowe zgromadzono na przykład w SiDE.

[8] W 2018 roku ukazało się krótkie opracowanie będące podsumowaniem luterańskiego zaangażowania ekumenicznego zatytułowane: „Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej na ekumenicznej drodze do wspólnoty kościelnej [*The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion/Die Selbstverpflichtungen des Lutherischen Weltbundes auf dem ökumenischen Weg hin zur ekklesialen Gemeinschaft*]". Jego część pierwsza opisuje luterańskie rozumienie ekumenicznego zaangażowania. Rozpoczyna ją wskazanie na cytat z Ef 4,4–6 jako klucz do definicji Kościoła z CA VII, którą przytoczono następnie *in extenso* i potraktowano jako punkt wyjścia do refleksji nad luterańskim zaangażowaniem ekumenicznym (*The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion*, Geneva 2018, s. 9; tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej na Ekumenicznej Drodze do Wspólnoty Kościelnej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 113n). Ukazanie się wspomnianego opracowania po Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek powoduje, że jego szersze omówienie wykracza poza ramy czasowe przyjęte w niniejszej pracy.

ków ich poszczególnych etapów czy też różnego rodzajów gesty ekumeniczne mające siłę symbolu, jak na przykład zapraszanie gości ekumenicznych na Zgromadzenia Ogólne. Jednak ze względu na ramy tematyczne niniejszej pracy zasadnym wydaje się powyższe zawężenie tematyki, przy uwzględnieniu odwołań do szerszego kontekstu debaty i ustaleń ekumenicznych, jeśli te bezpośrednio kształtują sposób myślenia Federacji nad jednością i jej zaangażowaniem ekumenicznym.

Warto także zauważyć, że w pewnym sensie paralelnie i analogicznie do rozważań o zaangażowaniu ekumenicznym w toku prac Federacji od zgromadzenia w Budapeszcie pojawia się kwestia dialogu i zaangażowania międzyreligijnego. Oczywiście nie ma ono nigdy tego samego charakteru co dialog ekumeniczny, ale ze względu na fakt, że w nim także chodzi o otwartość na innego, i wyzwanie, jakie dialog stanowi dla własnej tożsamości, pewne wątki tej dyskusji także zostały uwzględnione w tym rozdziale.

Powyższa problematyka zostanie omówiona, podobnie jak kwestie samorozumienia ŚFL, w dwóch poprzedzających rozdziałach, w porządku chronologicznym, w którym jako punkty węzłowe traktowane są kolejne Zgromadzenia Ogólne ŚFL. Poszczególne podrozdziały omawiają kolejne Zgromadzenia Ogólne wraz z poprzedzającą je debatą. Wyjątek w tym porządku stanowią dwa pierwsze zgromadzenia, w Lund i Hanowerze, omówione łącznie w podrozdziale pierwszym, a także wyłączony do osobnego podrozdziału, ze względu na obszerność i znaczenie wypracowanych w jego trakcie materiałów, okres poprzedzający zgromadzenie w Budapeszcie.

4.1. Zgromadzenia Ogólne w Lund (1947) i Hanowerze (1952)

Jak już stwierdzono powyżej, zaangażowanie ekumeniczne znalazło się wśród zadań zdefiniowanych w Statucie ŚFL przyjętym na Zgromadzeniu Ogólnym w Lund. W art. III ujęto je następująco: „rozwijanie luterańskiego uczestnictwa w ruchach ekumenicznych"[9].

Element ekumeniczny w Lund nie ograniczał się jedynie do treści przyjętego Statutu. W sprawozdaniu sekretarza wykonawczego Sylvestra C. Michelfeldera[10] znalazły się odniesienia do zaangażowania ekumenicznego luteranizmu. Wskazuje on na udział luteran w powstającej ŚRK[11]. W jednym

[9] STATUT[LUND], art. III.2 (tłum. polskie: Aneks 8, s. 638).

[10] Na temat Sylvestera C. Michelfeldera, pierwszego sekretarza generalnego ŚFL działającego w latach 1947–1951, zob. J.H. Schjørring, *Sylvester Clarence Michelfelder*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 426–432.

[11] S.C. Michelfelder, *Report of the Executive Secretary*, LUND, s. 38n.

z wygłoszonych referatów zatytułowanym „Miejsce Światowej Federacji Luterańskiej w świecie dzisiejszym [*The Place of The Lutheran World Federation in the World Today*]" Ralph H. Long, omawiając miejsce ŚFL w świecie, zwracał uwagę na znaczenie wspólnego wkładu luteranów zrzeszonych w Federacji w ruch ekumeniczny[12]. Również Sekcja I zajmująca się kwestiami teologicznymi we fragmencie swojego sprawozdania dotyczącym kwestii Kościoła wskazała na fakt, że jest on jeden na mocy słów z Ef 4,5n („jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich"), a także, że „Kościoły mogą się od siebie uczyć i pomagać sobie, by osiągnąć prostsze, bogatsze i głębsze zrozumienie Ewangelii"[13]. Jednocześnie jako czynnik dzielący Kościół wbrew Chrystusowej modlitwie o jedność wskazano ludzką grzeszność. Sprawozdanie podkreślało także, że zjednoczenie nie może odbywać się kosztem powierzonej każdemu Kościołowi prawdy w jej różnych aspektach. Dla luteran takim aspektem, którego nie mogą porzucić, jest przesłanie usprawiedliwienia jedynie z wiary[14].

Refleksja w Lund skupiła się z jednej strony na wskazaniu na zaangażowanie luteran w ruch ekumeniczny, z drugiej zaś na stwierdzeniu, że na mocy przesłania biblijnego Kościół jest jeden, a w praktyce jest podzielony ze względu na ludzki grzech. Zabrakło tutaj odniesień do CA VII[15]. Warto jednak odnotować, że jako podstawę biblijną w sprawozdaniu Sekcji I przywołano tekst Ef 4,4n, do którego odwołano się także w tekście CA VII. W Lund nie podjęto także szerszej refleksji na temat tego, jak ŚFL postrzega swoje zaangażowanie ekumeniczne i jak powinno ono wyglądać w praktyce. Ograniczono się jedynie do zachęty do wzajemnego uczenia się Kościołów od siebie nawzajem i sformułowania wniosku, że jednoczenie Kościoła nie może prowadzić do porzucenia przez Kościoły powierzonego im specyficznego aspektu prawdy.

Kwestia jedności Kościoła i ruchu ekumenicznego została nieco szerzej podjęta na kolejnym Zgromadzaniu Ogólnym w Hanowerze. Przygotowany na nie dokument studyjny dla Sekcji II zajmującej się kwestią misji światowej w części zatytułowanej „Kościół i autonomia Kościołów [*Kirchen und Kirchenautonomie*]" w punkcie poświęconym istocie Kościoła odwołał się do CA VII. Zaczerpnięte z tego artykułu *notae ecclesiae* zostały przywołane w kolejnym punkcie, zajmującym się relacją Kościoła rozumianego jako ciało Chrystusa i empirycznych Kościołów. „Zwiastowanie Ewangelii w jej czystości i udzielanie sakramentów jako widzialnego Słowa [*verbum visible*]"[16] są kryteriami oceny,

[12] R.H. Long, *The place of the Lutheran World Federation in the World Today*, LUND, s. 134n.

[13] *Report of section I. Confessing "The Truth" in a confused world*, LUND, s. 58.

[14] Tamże, s. 58.

[15] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[16] *Studiendokument für Sektion II: Weltmission. Das Evangelium ruft die Völker zu Gott*, HANOWER[2], s. 38.

które z empirycznych Kościołów stanowią „przedstawienie [*Darstellung*] *Una Sancta*"[17]. Przy czym należy zauważyć, że jeden z kolejnych punktów omawianej części dokumentu studyjnego, zatytułowany „Braterstwo (partnerstwo) autonomicznych Kościołów [*Die Bruderschaft (Partnerschaft) der autonomen Kirchen*]" wskazywał, że perspektywa autorów dokumentu stawiających pytanie o przedstawienie *Una Sancta* była raczej skierowana na wzajemne uznanie się autonomicznych Kościołów luterańskich niż na odniesienie treści powyższych wniosków do ekumenicznych partnerów. Przywołany punkt otwierała deklaracja opisująca autonomiczne Kościoły posiadające *notae* prawdziwego Kościoła jako te, które „mają tego samego Pana, tę samą Ewangelię, te same sakramenty, tę samą walkę przeciw kacerstwu, każdy w swoim miejscu, w swoim czasie i okolicznościach"[18]. Z tego wynika ich wzajemna zależność jako braci (partnerów) w Chrystusie, a także zobowiązanie do uznawania się za wolne i odpowiedzialne w Nim, oraz do wzajemnej służby i uczenia się od siebie nawzajem. Na zakończenie zadano pytanie o rolę ŚFL w urzeczywistnieniu braterstwa autonomicznych luterańskich Kościołów[19].

Dopiero w części ostatniej omawianego dokumentu studyjnego, zatytułowanej „Luterańskie Kościoły i ruch ekumeniczny na polach misyjnych [*Die lutherische Kirche in ökumenische Bewegung in Missiongebieten*]", pojawiły się pytania odnoszące się do akcentowania przez Kościoły luterańskie ich konfesyjności, czy nie stanowiło to grzechu i nie szkodziło sprawie miłości Chrystusa. Próbę odpowiedzi na te pytania rozpoczynało stwierdzenie, że wspólne wyznania są absolutnym warunkiem wstępnym organizacyjnych wyrazów jedności Kościoła. W dalszej części postawiono szereg pytań o rolę wyznań w luteranizmie[20]. Na ich podstawie w sprawozdaniu Sekcji II pracującej nad tym materiałem na zgromadzeniu stwierdzono zmianę warunków względem wieku XVI i fakt, że dla wielu młodych Kościołów, będących owocami działalności misyjnej, sprawą wiary jest istnienie niepodzielonego Kościoła. Odwołując się do centralnego miejsca Chrystusa oraz roli Pisma Świętego jako świadectwa o nim, które stanowi jedyną podstawę i źródło nauki dla Kościołów luterańskich, podkreślono ich powołanie do stawiania swoich wyznań w służbie wszystkich Kościołów. Wyznań rozumianych nie jako „prawo wiary", ale jako jasny i zgodny z prawdą wykład Ewangelii, zapraszający innych do jej wyznawania. W tym uczestnicy obrad Sekcji II dostrzegli służbę, którą Kościół

[17] Tamże.

[18] Tamże, s. 39.

[19] Tamże.

[20] Tamże, s. 54–56.

luterański powinien i może pełnić wobec ruchu ekumenicznego[21].

W Hanowerze pojawiło się bezpośrednie odwołanie do *notae* z CA VII. Były one punktem odniesienia dla opisu istoty Kościoła i kryterium uznania danego Kościoła za przedstawienie Kościoła Chrystusa. Przy czym rozważania te były prowadzone w perspektywie raczej wewnątrzluterańskiej jedności autonomicznych Kościołów tej tradycji. Kwestie stosunku do ruchu ekumenicznego podniesione zostały jedynie w kontekście aktywności na polach misyjnych, która spowodowała powstawanie pytań o podział Kościoła. Przy tej okazji pojawiły się pytania o negatywny wymiar silnego dotychczas luterańskiego konfesjonalizmu. Były one jednak punktem wyjścia do refleksji na temat roli wspólnego wyznania, które uznano za absolutny warunek wstępny jedności organizacyjnej Kościoła. Przy tym luterańskie wyznania, rozumiane jako właściwy wykład Ewangelii, były postrzegane jako wkład i służba Kościołów luterańskich na rzecz ruchu ekumenicznego.

Podsumowanie

Pierwsze dwa Zgromadzenia Ogólne dały wyraz temu, że problematyka jedności Kościoła nie jest Kościołom członkowskim ŚFL obca i zdecydowanie chcą się na jej rzecz zaangażować. Odzwierciedleniem tego było między innymi ujęcie zaangażowania ekumenicznego jako jednego z celów istnienia Federacji już w pierwszej wersji jej Statutu przyjętej w Lund. Refleksja nad nią nie została jednak szeroko rozwinięta, ograniczono się jedynie do sformułowania założenia wprost wypowiedzianego w Hanowerze, że warunkiem jedności organizacyjnej jest jedność wyznania. Przy czym w tym kontekście odczytano luterańskie przywiązanie do własnej tożsamości wyznaniowej jako wkład w ruch ekumeniczny. Mamy więc już tutaj do czynienia z jednym z zasadniczych rysów luterańskiego myślenia o zaangażowaniu ekumenicznym. Szersze rozwinięcie refleksji nad nim to już sprawa przyszłości. Przyszłości bliskiej, bo fundamentalne rozważania nad jednością Kościoła będą prowadzone już w okresie poprzedzającym i w trakcie kolejnego zgromadzenia w Minneapolis[22]. W ten sposób w obszarze refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym potwierdziła się diagnoza Franklina C. Fry`a wybranego na prezydenta ŚFL właśnie w Minneapolis: „My, luteranie, nauczyliśmy się w 1947 w Lund wspólnie maszerować, w 1952 w Hanowerze wspólnie przeżywać nabożeństwo, a w Minneapolis w 1957 wspólnie myśleć”[23].

[21] *Bericht der Sektion II. Äußere Mission*, HANOWER[1], *s.* 144n.

[22] Zob. niżej 4.2., s. 278–285.

[23] Cyt. za: E. Kinder, *Einleitung*, MINNEAPOLIS[2], s. 6.

4.2. Od Hanoweru po Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis (1957)

W okresie po Zgromadzeniu Ogólnym w Hanowerze Komisja Teologiczna ŚFL za temat swojego pierwszego programu studyjnego obrała „Jedność Kościoła [*The Unity of Church/Einheit der Kirche*][24]. Wszystkie z powstałych w jego ramach opracowań, omówionych już wyżej w kontekście wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL[25], zawierały także treści istotne dla perspektywy ekumenicznej. Należy tutaj przypomnieć, że w tym okresie, jak to już zostało zaznaczone na wstępie, brak jeszcze wyraźnego rozdziału między refleksją nad jednością Kościoła w perspektywie wewnątrzluterańskiej i ekumenicznej. Zdaniem Petera Brunnera i Ernsta Kindera prawdziwa wspólnota kościelna zawiera w sobie wspólnotę zwiastowania i sakramentów (Brunner zwraca uwagę również na wspólnotę urzędu). Dla pierwszego z nich punktem odniesienia było pojęcie *koinonii*, dla drugiego – CA VII[26]. Brunner, widząc w konsensusie doktrynalnym bazę dla wspólnoty kościelnej, nie zakładał, że wymaga on porzucenia własnych wyznań wiary. Taki konsensus jest możliwy poprzez stosowne porozumienie doktrynalne [*Lehrkonkordie*] dotyczące tego, co zwiastowane jest jako wiążąca treść słów apostolskich. Współgra to z obserwacją Kindera, że problemem ruchu ekumenicznego nie jest wielość Kościołów, którą trzeba zlikwidować. Ta różnorodność musi zostać zachowana. Wynika to z faktu, że jedność Kościoła nie musi oznaczać scentralizowanej jedności organizacyjnej, która będzie wyrazem prawnej i administracyjnej jednolitości. Dlatego właśnie najodpowiedniejszą drogą dania wyrazu jedności Kościoła Jezusa Chrystusa jest wspólnota Kościołów pomiędzy historycznymi Kościołami. Brunner rozwija tę wizję wspólnoty kościelnej wskazując, że przejawia się ona poprzez faktycznie przeżywane, konkretne, historyczne i prawnie określone relacje oraz formy wyrazu[27].

Podobnie jak Brunner, także Károly Karner zwracał uwagę na rolę pojęcia wspólnoty [*koinonii*], rozumianej jako wspólnota sakramentalna, dla jedności Kościoła w Nowym Testamencie[28]. Natomiast obserwowane u Kindera odwołanie do CA VII było obecne także w opracowaniach Martina J.

[24] V. Vajta, *Vorwort*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 5; H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit. Der Lutherische Weltbund in der ökumenischen Bewegung*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 221.

[25] Zob. wyżej 2.2., s. 44n.

[26] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[27] P. Brunner, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 23n; E. Kinder, *Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana, Artikel VII*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 86n.

[28] K. Karner, *Ekklesia und ekklesiai im Neuen Testament*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 64.68.

Heineckena i Taito A. Kantomena. W oparciu o ten artykuł zawracali oni uwagę na wystarczalność zgody co do nauczania Ewangelii, odrzucając jednocześnie wymóg pełnej zgody doktrynalnej[29]. Podobnie jak miało to miejsce w pracach nad problemem wspólnoty ołtarza i ambony, także w przypadku rozważań nad jednością Kościoła w kontekście ekumenicznym pojawiają się zatem dwa – obecne już w Hanowerze – punkty odniesienia CA VII, ze zdefiniowanymi przez siebie *notae ecclesiae* oraz, co wcześniej nie występowało, pojęcie *koinonii*. Należy przy tym zauważyć, że interpretując CA VII, Heinecken i Kantonen wskazali na minimalny warunek jedności, czyli zgodę co do nauczania Ewangelii, odrzucając jednocześnie postulowany jeszcze w Hanowerze, w kontekście działań na rzecz organizacyjnej jedności Kościołów, warunek pełnej zgody doktrynalnej.

Szerszego omówienia w kontekście ekumenicznym z prac Komisji Teologicznej wymaga referat Andersa Nygrena. Autor przywołał w nim, w oparciu o CA VII, reformacyjną odpowiedź na pytanie, gdzie jest Kościół. Odpowiedź ta głosi, że Kościół jest tam, gdzie jest obecny Chrystus w Słowie i sakramencie. Obecność Chrystusa stanowi podstawę dla mówienia o jednym Kościele. Chrystus zaś jest obecny w Słowie i sakramencie (Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej). Stanowią więc one konieczną przesłankę nie tylko jedności, ale w ogóle egzystencji Kościoła. Nygren podkreślał również ekumeniczny wydźwięk *satis est* [wystarczy] z CA VII, które to sformułowanie radykalnie zawęża do Słowa i sakramentu warunki konieczne do jedności Kościoła[30]. Z faktu, że Kościół jest jeden, wynikała, jego zdaniem, konieczność wspólnoty kościelnej i wspólnoty ołtarza. Brak oficjalnej wspólnoty ołtarza między dwoma Kościołami, które spełniają warunki z CA VII, nie likwiduje między nimi dużo głębszej wspólnoty w Chrystusie. W tym kontekście Nygren postawił dwa pytania. Po pierwsze: czy i na ile głęboka jedność w Chrystusie musi się manifestować w sposób widzialny? Po drugie: czy w sytuacji braku głębokiej jedności w Chrystusie możliwa jest zewnętrzna wspólnota ołtarza? Zwrócił przy tym uwagę na możliwość, że Kościół, z którym pozostaje się we wspólnocie ołtarza, odpadnie od Ewangelii, co może wymusić konieczność zerwania tej wspólnoty. W tym kontekście Nygren analizował różne możliwości urzeczywistniania wspólnoty kościelnej. Wśród nich znalazły się intercelebracja i gościnność eucharystyczna. Za wystarczającą realizację wspólnoty Nygren

[29] M.J. Heinecken, *Lehrformulierungen und Einheit des Glaubens*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 39n; T.A. Kantonen, *Die Einheit der Kirche*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 55n.

[30] A. Nygren, *Die Einheit der Kirche (Über Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft)*, w: *Die Einheit der Kirche…*, dz. cyt., s. 96–98.

uważał tę drugą[31]. Jako wniosek przedstawia trzy elementy, których wymaga wspólnota kościelna: „1. […] «Kościoły» uznają się wzajemnie za członków ciała Chrystusa; 2. […] uznają one ważność Wieczerzy Pańskiej w innych «Kościołach», kiedy jest ona sprawowana według ustanowienia Chrystusa; 3. […] członkowie z innych «Kościołów» we własnym zborze są dopuszczani do Stołu Pańskiego"[32].

Referat Nygrena, podobnie jak powyżej omówione opracowania Kindera, Heineckena i Kantonena, za swój punkt odniesienia przyjął CA VII, przy czym Nygren treść tego artykułu potraktował jako impuls do sformułowania koncepcji warunków wspólnoty kościelnej. Istotne w rozważaniach Nygrena było podkreślenie, że rozstrzygnięcia podejmowane przez Kościoły odnośnie do wspólnoty kościelnej powinny być skutkiem wspólnoty, w której pozostają ze względu na spełnienie warunków jedności z CA VII, a więc zgody w nauczaniu/zwiastowaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Tym samym spełnienie tych warunków przez Kościoły tworzy między nimi wspólnotę w Chrystusie, ta zaś jest zobowiązaniem do tego, by podjęły decyzję o wspólnocie kościelnej. Komentując ten etap prac w ŚFL w swoim opracowaniu historii 50 lat zaangażowania ekumenicznego ŚFL, Harding Meyer zwrócił uwagę, że proponowany model świadomie odróżniał się od promowanej w kręgach ŚRK „unii organicznej"[33]. Komisja ŚFL świadomie dążyła do tego, by ekumenizm i jedność nie mogły być przeciwstawione tożsamości konfesyjnej, a stawiany za cel model jedności nie zakładał likwidacji istniejących Kościołów z ich konfesyjnymi tożsamościami[34].

---

[31] Tamże, s. 99n.

[32] Tamże, s. 100n.

[33] Model ten „odpowiada sposobowi myślenia, który w samym istnieniu różnych Kościołów wyznaniowych widzi decydującą przeszkodę dla urzeczywistnienia jedności chrześcijańskiej i dlatego uważa, że jedność można tylko zrealizować przez rezygnację z tradycji kościelnej lub konfesyjnej przynależności i tożsamości. Unia organiczna […] powstaje więc z połączenia dotychczasowych Kościołów i tożsamości kościelnych «w nową wspólnotę z (…) własną nazwą i własną nową tożsamością»" (K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 33). Por.: „Unia organiczna, w której oddzielne dotychczas denominacje zlewają się w jeden organizm, jest rodzajem śmierci, która zagraża tożsamości denominacyjnej swoich członków, ale jest to umieranie potrzebne do uzyskania bogatszego życia. I właśnie o to tutaj chodzi" (Piąte Zgromadzenie Ogólne ŚRK, Nairobi, Kenia, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi (raport sekcji II)*, tłum. K. Karski, SiDE r. 5: 1988, nr 4 (24), s. 102, nr 10). Por.: S.C. Napiórkowski, *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 479–483; P. Jaskóła, *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018, s. 110–112; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011, s. 196n.

[34] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 223.

Wszystkie powyższe rozważania prowadzone w ramach prac Komisji Teologicznej ŚFL skupiały się na opisaniu jedności Kościoła, a niektóre z nich, szczególnie referat Nygrena, także na analizie jej urzeczywistnienia w różnych formach wspólnoty kościelnej. Tym samym, w porównaniu do wyników prac zgromadzeń w Lund i Hanowerze, opracowanie kwestii jedności Kościoła było zdecydowanie bardziej kompleksowe. W polu zainteresowania obok pytania o rozumienie jedności pojawiła się kwestia sposobów jej konkretnego urzeczywistnienia. Widać zatem tendencję do całościowego pogłębienia refleksji nad problemem jedności Kościoła i modeli zaangażowania ekumenicznego, także w horyzoncie rozwiązań praktycznych. W tym kontekście jednym z podstawowych punktów odniesienia stało się CA VII.

Debata na temat jedności Kościoła znalazła w okresie po Hanowerze także odzwierciedlenie na łamach „Lutherische Rundschau" w artykule pióra Vilmosa Vajty. Zwrócił on uwagę, że Kościół nie może ograniczać się jedynie do wspólnoty w wymiarze duchowym, pomijając przy tym wspólnotę zwiastowania, Chrztu i Wieczerzy Pańskiej[35]. Ekumeniczną misję światowego luteranizmu widział tylko w powiązaniu z warunkami wspólnoty kościelnej, jakie wynikają z CA VII, to jest w powiązaniu ze Słowem i sakramentami, i towarzyszącej im „łaskawej obecności Pana"[36]. Podkreślał także, że taki punkt wyjścia jest zobowiązaniem dla luteran dla gorliwego poszukiwania, które z Kościołów innych tradycji wyznaniowych spełniają te warunki, to znaczy jest w nich „zwiastowane Słowo z perspektywy jego własnego centrum i sakramenty są udzielane zgodnie z Chrystusowym ustanowieniem w ich ziemskiej postaci dla rozbudzenia wiary"[37]. U Vajty, podobnie jak u Nygrena, to CA VII określało warunki wspólnoty, a ich spełnienie stanowiło zobowiązanie do zawarcia wspólnoty kościelnej. Vajta wpisał się w uchwyconą powyżej tendencję pogłębienia refleksji nad jednością Kościoła i jej praktycznymi formami. Jasno także dał do zrozumienia, że warunki jedności z CA VII mogą być spełnione także przez Kościoły nienależące do tradycji luterańskiej. Tym samym, podobnie jak Heinecken i Kantonen, zrezygnował z wyartykułowanego w Hanowerze kryterium pełnej zgodności doktrynalnej.

Na Zgromadzeniu Ogólnym w Minneapolis po raz pierwszy temat jedności Kościoła był jednym z kluczowych zagadnień. W dokumencie studyjnym „Chrystus uwalnia i jednoczy [*Christ Frees and Unites/Christus befreit und eint*]" przygotowanym na zgromadzenie cały II rozdział, zatytułowany „Jedność Kościoła w Chrystusie [*Die Einheit der Kirche in Christus*]", poświęcono

[35] V. Vajta, *Unser Einssein in Christus*, LR r. 4: 1954, z. 2, s. 113.

[36] Tamże, s. 124.

[37] Tamże.

kwestii jedności Kościoła w jej wielu aspektach. W kolejnych jego częściach wskazano, że jedność jest ściśle powiązana z uwolnieniem do bycia członkiem jego ciała, a jednocześnie jest ona zarówno darem, jak i zadaniem[38]. Dalej zajęto się wspólnotą ołtarza, co zostało już zanalizowane wyżej[39]. Tutaj należy jedynie przypomnieć, że zgodnie z ustaleniami dokumentu studyjnego, wspólnota Wieczerzy Pańskiej zdefiniowana została nie jako środek osiągnięcia wspólnoty kościelnej, a jako jej wypełnienie[40].

Ostatnia część II rozdziału dokumentu studyjnego „Ekumeniczna odpowiedzialność Kościoła luterańskiego [*Die ökumenische Verantwortung der lutherische Kirche*]" poświęcona była *stricte* kwestiom ekumenicznym. Ugruntowaniem tej odpowiedzialności jest luterańskie „poświadczanie Ewangelii w Słowie i sakramencie jako «prawdziwego skarbu Kościoła»"[41]. Dokument zobowiązywał luteran do aktywności w ekumenicznych wysiłkach na rzecz widzialnej jedności Kościoła, nie tylko w kontekście przeżyć czy akcji ekumenicznych, ale w działaniach na rzecz prawdziwej wspólnoty kościelnej[42]. Powyższe zawierało w sobie przezwyciężanie dzielących Kościół herezji, a także wysiłki na rzecz poszukiwania konsensusu z innymi Kościołami w zakresie zwiastowania Ewangelii i sakramentów. Wymagało to także postawy otwartości i gotowości do pełnego użycia własnych wyznań wiary, jak i poddania się pod osąd Pisma Świętego. Docelowo osiągnięcie takiego konsensusu miało prowadzić do praktykowania wspólnoty kościelnej[43].

W dokumencie studyjnym dokonano recepcji wyżej omawianych ustaleń w pracach Komisji Teologicznej w zakresie jej odniesień do *notae ecclesiae* z CA VII. Wzywał on, by to na ich podstawie szukać międzykościelnego konsensusu. Jednocześnie kontynuował obecne przed Minneapolis w opracowaniach Nygrena i Vajty spojrzenie na działalność ekumeniczną jako zobowiązanie, wyrażając to bezpośrednio w tytule części poświęconej ekumenicznemu zaangażowaniu, który mówi o ekumenicznej odpowiedzialności luteranizmu. W tle takiego spojrzenia stało reprezentowane w dokumencie postrzeganie jedności Kościoła zarówno jako daru, jak i zadania. Jednocześnie należy zauważyć, że reprezentowana w dokumencie ekumeniczna otwartość nie skłaniała jego autorów do zinstrumentalizowania wspólnoty ołtarza. Nadal

[38] *„Christus befreit und eint". Studiendokument für die Dritte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis, Minnesota, USA, 15. bis 25. August 1957*, MINNEAPOLIS[2], s. 27–30, p. 24–30.

[39] Zob. 2.2., s. 44n.

[40] *„Christus befreit und eint". Studiendokument…*, dz. cyt., s. 33, p. 38.

[41] Tamże, s. 33, p. 39.

[42] Tamże.

[43] Tamże, s. 33, p. 40.

widzieli w niej oni wypełnienie a nie środek do osiągnięcia wspólnoty kościelnej. Należy także zauważyć, że dokument doceniał znaczenie wyznań wiary luteranizmu, których wykorzystanie w połączeniu z otwartością ekumeniczną oraz poddaniem się pod osąd Pisma Świętego stanowiły elementy dążenia do konsensusu między Kościołami w zakresie *notae* i przezwyciężenia dzielących herezji.

Wątek jedności w kontekście ekumenicznym pojawił się również w wykładzie Hansa-Wernera Gensichena w trakcie zgromadzenia. Tak jak część autorów opracowań w ramach prac Komisji Teologicznej po Hanowerze, w swoim wykładzie ujął on zarówno kwestie ekumeniczne, jak i jedności wewnątrzluterańskiej. Podkreślał w nim znaczenie w odwołaniu do CA VII Słowa i sakramentu dla jedności Kościoła. Gensichen zwracał uwagę na komplikacje w luterańskim podejściu do wspólnoty ołtarza w kontekście ekumenicznym. Z jednej strony wskazał na bolesny podział, który jest związany z jej brakiem, i wzrastającą gotowość jego przezwyciężania. Z drugiej natomiast – na luterańskie roszczenie, by pozostać wiernym intencji Pana w swojej nauce o Wieczerzy Pańskiej, co w historii prowadziło do ostrego odgraniczania się luteranów od innych nurtów chrześcijaństwa[44]. Rezygnacja z tych granic była traktowana przez część luteranów jako porzucenie wiary ojców. Gensichen przywołał także kwestię krytyki tradycyjnej luterańskiej nauki o Wieczerzy Pańskiej z perspektywy współczesnych ustaleń egzegetycznych, które prowadziły do wniosku, że nie odpowiada ona w pełni świadectwu biblijnemu. Wskazywał również, że w dialogu oprócz Słowa i sakramentu, w których luteranie chcą widzieć podstawę jedności Kościoła, pojawia się cała lista innych faktorów, takich jak kwestie urzędu kościelnego, form liturgicznych i różnych innych czynników nieteologicznych, co do których próżno szukać rozstrzygnięć w CA VII i CA VIII[45], będących podstawą luterańskiego jednościowego myślenia odwołującego się do *notae ecclesiae*[46]. Gensichen kontynuuje zatem traktowanie CA VII (traktując ten artykuł łącznie z kolejnym – CA VIII, co odpowiada historii powstania tekstu[47]) jako punktu odniesienia luterańskiego myślenia o jedności Kościoła, a jednocześnie realistycznie wskazuje na inne faktory, które poza brakiem zgody w nauczaniu/zwiastowaniu Ewangelii

[44] Sytuacja w tym względzie zaczęła się zmieniać dopiero w II połowie XX wieku, a pierwszym formalnym porozumieniem zmieniającym ten stan rzeczy była „Konkordia leueneberksa" z 1973 r. (zob. *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie. Konkordia leuenberska*, tłum. K. Karski, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie…*, dz. cyt., s. 29–39.). Literatura odnośnie do tego dokumentu została wskazania wyżej, przyp. 89 na s. 136.

[45] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[46] H.-W. Gensichen, *Die Einheit der Kirche in Christus*, MINNEAPOLIS[1], s. 62–64.

[47] Zob. J. Sojka, *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterańskiej „Księdze zgody"*, Warszawa 2016, s. 132.

i udzielaniu sakramentów stoją na przeszkodzie ekumenicznemu zbliżeniu. Jednocześnie Gensichen krytycznie zanalizował luterańskie przywiązanie do nauczania o Wieczerzy Pańskiej sformułowanego w ogniu XVI-wiecznych sporów[48], wskazując na współczesne badania egzegetyczne, które częściowo podważają zawarte w nim ujęcia bywające często traktowane przez luteranów jako treści niemogące ulec jakiejkolwiek zmianie.

W „Tezach z Minneapolis [*Theses/Thesen*]" również szeroko zajęły się jednością Kościoła. W nich także paralelnie do dokumentu studyjnego znalazła się część „Jedność Kościoła w Chrystusie [*The Unity of the Church in Christ/Die Einheit der Kirche in Christus*]". W tezach otwierających tę część pojawiło się odwołanie do Chrystusowego dzieła pojednania, którego owocem jest Kościół, oraz powiązanego z tym przeświadczenia o jedności jako darze Chrystusa dla swojego Kościoła. Przy czym opatrzono je zastrzeżeniem, że to właśnie Chrystus określa wymiary tej jedności[49]. Dalej piętnowany był brak widzialnej jedności jako szkodzący Kościołowi – wspólnocie pojednania[50]. W kolejnej tezie podkreślono, że obecność *notae ecclesiae* z CA VII – wiernego zwiastowania Ewangelii i należytego udzielania sakramentów – poświadcza, że mamy do czynienia z Kościołem Chrystusa. Ma to swoje konkretne konsekwencje, gdyż „Tam nic nas nie oddziela od naszych braci, a wiara i miłość zniewalają nas do przezwyciężenia naszych podziałów"[51]. Przestrzeń wolności, którą zapewnia *satis est* z CA VII, odnosi się także do relacji z innymi Kościołami, gdyż: „Wiążąc nas, prowadzi nas ono do Pisma Świętego i w ten sposób wyzwala od nacisku instytucjonalnego oportunizmu, jak również od wygodnego zadowalania się dotychczasowym stanem (*status quo*)"[52]. Wskazano tutaj także praktyczne środki, mające wspomóc lepsze i głębsze rozumienie wiary, co może być także korzystne dla kwestii interkomunii. Chodzi o zaproponowane ekumeniczne studia biblijne prowadzone zarówno na poziomie specjalistycznych rozmów teologicznych, jak i na poziomie zborów[53]. Podobnie jak w dokumencie studyjnym i w referacie Gensichena widać w tezach negatywną ocenę zjawiska podziału w Kościele, a *notae ecclesiae* zawarte w CA VII stanowiły impuls do podejmowania wysiłku na rzecz jedności. Tylko ich obecność jest podstawą

[48] Literatura na temat sporu o Wieczerzę Pańską między Lutrem a Zwinglim Zob. wyżej, przyp. 233 na s. 175.

[49] *Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, MINNEAPOLIS[1], s. 100, teza II.2 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 611).

[50] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.3 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[51] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.4 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[52] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., 100n, teza II.6 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[53] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., 100n, teza II.6 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

do oceny, czy dane zgromadzenie to Kościół Chrystusowy. Natomiast zawarte również w CA VII *satis est* także na płaszczyźnie ekumenicznej zobowiązuje do przezwyciężania podziałów, jeśli tylko *notae ecclesiae* u partnera są zachowane.

Podsumowanie

Prace na forum Komisji Teologicznej ŚFL po Hanowerze i wieńczące ten okres Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis stanowią dla Federacji swoiste ekumeniczne otwarcie. Po raz pierwszy temat jedności Kościoła, zarówno w perspektywie wewnątrzluterańskiej, jak i ekumenicznej, stał się dominujący w trakcie zgromadzenia. Dokument studyjny przygotowany na zgromadzenie, a także poświęcone tematowi jedności referat oraz fragment „Tez z Minneapolis" kontynuowały tendencję do pogłębionej refleksji nad jednością Kościoła oraz jej formami, jaka była widoczna w pracach Komisji Teologicznej w okresie poprzedzającym zgromadzenie. Zarówno te prace, jak i refleksje zgromadzenia, były silne przywiązane do CA VII jako punktu odniesienia, przy czym zaproponowane interpretacje tego artykułu nacechowane były otwartością na ekumenicznych partnerów i gotowością dostrzegania w nich tych, którzy mogą spełniać wyznaczone przez *notae* z CA VII warunki. O ile ustalenia wcześniejszych zgromadzeń odnośnie do CA VII można interpretować jako chcące widzieć w *notae ecclesiae* probierz prawdziwego Kościoła utożsamianego z Kościołami tradycji luterańskiej, to okres refleksji zakończony zgromadzeniem w Minneapolis widzi już w tym artykule program także ekumenicznego zbliżenia. Powyższym wnioskom towarzyszyło podkreślenie konieczności bycia gotowym na krytykę stanowiska własnego Kościoła w świetle Pisma Świętego, a także realistyczna diagnoza Gensichena wskazująca, że sformułowany w oparciu o CA VII program ekumeniczny nie rozwiązuje wszystkich kwestii dyskusyjnych, które pojawiają się w kontaktach ekumenicznych. Na zakończenie należy także zauważyć, że powyższe, poświadczające otwartość ekumeniczną wnioski, nie podważyły oceny wspólnoty ołtarza jako wypełnienia wspólnoty kościelnej, nie zaś środka jej osiągnięcia. Należy również podkreślić jasno wyartykułowane w Minneapolis przekonanie o jedności jako darze Chrystusa dla jego Kościoła, które później okaże się stałym motywem w dalszej refleksji ekumenicznej ŚFL.

4.3. Od Minneapolis po Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach

Dyskusję eklezjologiczną w okresie po zgromadzeniu w Minneapolis zdominowała tak zwana „Wielka debata" dotycząca samorozumienia ŚFL[54]. Koncen-

[54] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

trowała się ona na kwestii wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL. W kontekście ekumenicznym należy jednak odnotować, że w odpowiedziach na postulaty Brunnera wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL pojawiały się wątki ekumeniczne. Edmund Schlink postulował podjęcie wysiłku interpretacji aktualizującej luterańskie wyznania wiary (szczególnie „Wyznanie augsburskie" i „Mały katechizm"), co umożliwi wyjaśnienie kwestii wewnątrzluterańskiej jedności, to zaś dopiero otworzy pole do wniesienia przez luteran właściwego wkładu w prace ŚRK[55]. Natomiast Siegfried P. Hebart zwrócił uwagę, że zamiar rozmów luteran z Kościołem Katolickim[56] nie może się powieść, kiedy są oni podzieleni tak głęboko w kwestii interpretacji pozytywnych wypowiedzi ich własnych wyznań[57]. Obaj komentatorzy tez Brunnera z „Wielkiej debaty" zwrócili więc uwagę, że stan relacji Kościołów luterańskich między sobą wpływa na ich możliwości owocnego udziału w dialogach i szerzej współpracy ekumenicznej. W kontekście „Wielkiej debaty" należy także odnotować fakt potwierdzający ekumeniczną otwartość ŚFL. Na łamach „Lutherische Rundschau" w odpowiedzi na „Wielką debatę" poświęconą samorozumieniu Federacji pojawiły się także komentarze teologów pochodzących z innych tradycji konfesyjnych (reformowanej, rzymsko-katolickiej i prawosławnej)[58].

Sam inicjator „Wielkiej debaty" – Peter Brunner – odniósł się do problematyki ekumenicznej nie w jej ramach, ale w opublikowanym w 1963 roku na łamach „Lutherische Rundschau" tekście poświęconym wspólnocie kościelnej. Rozumiał ją jako *koinonię* Wieczerzy Pańskiej, która łączy lokalne zbory z całym Kościołem[59]. W kontekście zaangażowania ekumenicznego ŚFL z rozważań Brunnera należy po pierwsze przywołać wskazanie, że warunkiem tej *koinonii* jest Chrzest i zachowanie apostolskiej Ewangelii. Nie wyklucza to różnorodności, ale wymaga jej klarownych granic opartych na wierności

[55] E. Schlink, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 313n.

[56] W kolejnym, 1962 roku miał się zacząć Sobór Watykański II, na który już w 1959 r. zapowiedziano zaproszenie przedstawicieli Kościołów nierzymskokatolickich. W jego trakcie podjęto pierwsze wstępne rozmowy o dialogu luterańsko-katolickim, do którego bardziej sformalizowane przygotowania ruszyły w 1965 r. Pierwszą formalną pozytywną decyzję co do rozpoczęcia dialogu podjął Komitet Wykonawczy ŚFL na swoim posiedzeniu w Reykjaviku w 1964 r. (S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem…*, dz. cyt., s. 25; W. Gastpary, *Dekret o ekumenizmie w rozumieniu protestanta*, „Rocznik Teologiczny" r. 12: 1970, z. 1, s. 78).

[57] S.P. Hebart, *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 332.

[58] L. Newbigin, *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 85–89; J. Hamer, *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 89–91; Emilianos [Timiadis], *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 91–99; L.S. Mudge, *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 99–103.

[59] Zob. wyżej 2.4., s. 59–61.

substancji apostolskiej Ewangelii. Po drugie podkreślenie, że żaden z lokalnych Kościołów nie ma prawa izolować się od wspólnoty kościelnej, jeśli jej warunki pozostają spełnione. Po trzecie sprzeciw wobec zawłaszczania katolickości przez konkretne organizacje kościelne. Jednocześnie Brunner pozytywnie oceniał tendencję, że współczesne konfesyjne Kościoły porzuciły takie nastawienie. To jednak prowadziło jego zdaniem do braku klarowności co do granic prawdy Ewangelii. Stawiało więc przed Kościołami zadanie, by na nowo odkrywać prawdę Ewangelii dzięki oświeceniu przez Ducha Świętego, tak by jasno ukazać światu konieczne oddzielenie Kościoła Bożego i tych, którzy od niego odpadli[60].

Dla dyskusji o ekumenicznym zaangażowaniu ŚFL w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Helsinkach istotne były także rozważania Vilmosa Vajty podsumowujące tom „Kościół i Wieczerza Pańska. Studia i dokumenty dotyczące kwestii wspólnoty ołtarza w luteranizmie[61] [*Church in Fellowship. Pulpit and Altar Fellowship Among Lutherans/Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*]"[62], który analizował sytuację dotyczącą wspólnoty ołtarza i ambony w Kościołach luterańskich w Niemczech, krajach nordyckich oraz w Stanach Zjednoczonych. Mimo że tom miał dostarczyć materiału do rozważań o wewnątrzluterańskiej wspólnocie ołtarza i ambony, to w kończącej go analizie Vajta zdecydowanie stawiał pytania z perspektywy stosunków ekumenicznych, co, podobnie jak nawiązania w „Wielkiej debacie", potwierdzało, jak ściśle w refleksji ŚFL powiązane są kwestie jej samorozumienia i zaangażowania ekumenicznego.

Vajta rozpoczął swoje opracowanie od wskazania na ścisły związek Wieczerzy Pańskiej z jednością Kościoła od samego jej ustanowienia. Już starożytny Kościół utożsamiał się ze zborem zgromadzonym przy Stole Pańskim, ci zaś, którzy do niego nie należeli, znajdowali się poza tą wspólnotą. Kontekst ekumeniczny na nowo uświadamia ból podziału, a także stawia pytanie o to, czy dzielące różnice, które są przedmiotem dyskusji w dialogach doktrynalnych, są wystarczającym uzasadnieniem dla braku jedności przy Stole Pańskim. W takie pytania wpisuje się reformacyjna teologia, a konkretniej CA VII[63] ze swoją świadomością, że Kościół jest czymś, co przekracza

[60] P. Brunner, *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR 13: 1963, z. 2, s. 151–173; szczególnie 171–173.

[61] Tłumaczenie tytułu za oryginałem niemieckim.

[62] *Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*, red. V. Vajta, Berlin 1963.

[63] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

kościelno-prawne granice. To ekumenicznie szerokie ujęcie. Prowadzi ono do pytania o wspólnotę ołtarza jako pytania w sposób fundamentalny eklezjologicznego[64].

W następnym kroku Vajta przystąpił do uściślenia terminologii dotyczącej obszaru wspólnoty ołtarza. Rozpoczął je od nawiązania do rozróżnień terminologicznych przyjętych na III konferencji do spraw Wiary i Ustroju w Lund w 1952 r.[65]. Jednocześnie wskazał, że zaproponowany tam podział nie oddaje w pełni eklezjologicznego wymiaru pojęcia *communio*. Nie można go ograniczać jedynie do kwestii Wieczerzy Pańskiej, bo wspólnota kościelna obejmuje oba sakramenty i zwiastowanie, a także urząd oraz wspólnotę modlitwy i życia. Poza tym ujęcie z Lund łączyło kwestie wspólnoty kościelnej z kwestami dopuszczenia. Dlatego Vajta zaproponował schemat odzwierciedlający

[64] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, w: *Kirche und Abendmahl…*, dz. cyt., s. 307–309.

[65] Są one następujące: „(1) Pełna wspólnota komunijna [*full communion*], przy czym rzadko zachodzi potrzeba wymieniania przymiotnika. Chodzi tu o sytuację, w której Kościoły, na podstawie porozumienia doktrynalnego lub przynależności do tej samej grupy konfesyjnej, pozwalają swoim członkom, uprawnionym do przystępowania do Stołu Pańskiego, przyjmować w pełnej wolności Wieczerzę Pańska w każdym z tych Kościołów, i w której duchowni tych Kościołów posiadają swobodę udzielania sakramentów w każdym Kościele (tzw. «intercelebracja»); wszystko to dzieje się w obrębie «rodzin» kościelnych: prawosławnej, anglikańskiej, luterańskiej i reformowanej (prezbiteriańskiej). (2) Interkomunia i intercelebracja [*intercommunion – intercelebration*]. Chodzi tu o sytuację, w której dwa Kościoły, które nie należą do tej samej grupy konfesyjnej, na podstawie porozumienia zezwalają swoim pełnoprawnym członkom na całkiem swobodne przyjmowanie Wieczerzy Pańskiej w każdym z obu Kościołów, i w której duchowni tych Kościołów posiadają swobodę udzielania sakramentów w każdym z obu Kościołów, np. w Kościołach luterańskich i reformowanych we Francji. […] (3) Interkomunia [*intercommunion*]. Chodzi tu o sytuację, w której dwa Kościoły, które nie należą do tej samej grupy konfesyjnej, na podstawie porozumienia pozwalają swoim pełnoprawnym członkom przyjmować całkiem swobodnie Wieczerzę Pańską w każdym z obu Kościołów; jako przykłady można tu wymienić Kościoły Wspólnoty Anglikańskiej i Kościół Starokatolicki, Kościół Protestancko-Episkopalny i Polski Narodowy Kościół Katolicki w USA. Gdzie nie występują bariery językowe i inne, tam interkomunia obejmuje również intercelebrację. (4) Otwarta komunia [*open communion*]. Chodzi tu o sytuację, w której jeden Kościół zaprasza zasadniczo członków innych Kościołów do przyjmowania Wieczerzy Pańskiej, gdy uczestniczą oni w jego nabożeństwie komunijnym. Np. dzieje się tak w relacjach między Kościołami metodystycznymi, kongregacjonalnymi i większością Kościołów reformowanych. (5) Wzajemnie otwarta komunia [*mutual open comunion*]. Chodzi tu o sytuację, w której dwa lub większa liczba Kościołów zasadniczo zapraszają członków innych Kościołów do Wieczerzy Pańskiej, i w której członkowie poszczególnych wspólnot mają zezwolenie na przyjęcie tego zaproszenia. Wydarzenie to niekoniecznie obejmuje «intercelebrację». (6) Ograniczona otwarta komunia [*limited open communion*]. Chodzi tu o dopuszczenie do sakramentu członków innych Kościołów, z którymi nie istnieje ani pełna wspólnota Wieczerzy Pańskiej ani interkomunia w przypadkach doraźnych lub w innych specjalnych okolicznościach. (7) Komunia zamknięta [*closed comunion*]. Chodzi tu o sytuację, w której dany Kościół dopuszcza tylko własnych członków do Stołu Pańskiego" (*Dokumenty na temat jedności Kościoła (2) Trzecia Światowa Konferencja do spraw Wiary i Ustroju Kościoła Lund, Szwecja, 15–28 sierpnia 1952*, tłum. K. Karski, SiDE r. 20: 2004, z. 2 (55), s. 124n).

luterańskie ujęcie, który rozdzielał te dwie kwestie: wspólnotę i dopuszczenie do sakramentu[66], przy czym poszczególne opcje rozumienia wspólnoty można było w jego propozycji łączyć z opcjami dopuszczenia[67].

W dalszych rozważaniach Vajta wskazał, że w Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej darowana jest jedność i wspólnota ludu Bożego. *Koinonia* w Nowym Testamencie oznaczała zarówno posiadanie udziału, jak i na tym udziale opartą wspólnotę wierzących. Termin „wspólnota" należy chronić przed dwojakim błędnym rozumieniem. Pierwszy błąd polega na traktowaniu wspólnoty w kategoriach wielkości socjologicznej, która implikuje, że jest ona przedsięwzięciem ludzkim. Drugi zaś sprowadza się do ograniczenia tego terminu jedynie do wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, nie można bowiem pozbawić wspólnoty sakramentu jej eklezjologicznego kontekstu, do którego przynależy także Chrzest, zwiastowanie, nabożeństwo, modlitwa czy całe życie Kościoła. Vajta sprzeciwił się także używaniu terminu *koinonia* dla określenia współpracy podzielonych Kościołów, gdyż biblijna *koinonia* to udział w jednym Panu. Dlatego z luterańskiej perspektywy wspólnota ołtarza jest powiązana ściśle ze wspólnotą kościelną, w jej wskazanej wyżej wielowymiarowości[68].

Idąc dalej, Vajta postawił pytanie, czy wspólnota ołtarza ma być celem, czy też środkiem do osiągnięcia jedności. Sprzeciwiając się temu drugiemu ujęciu, wskazywał po pierwsze na trudności praktyczne w określeniu warunków dopuszczenia bez urzeczywistnienia wspólnoty kościelnej. Po drugie wspólnota ołtarza między podzielonymi Kościołami tworzy pozór jedności i wspólnoty. W kategoriach środka można wspólnotę ołtarza traktować jedynie wtedy, gdy stwierdzimy, że wspólnota kościelna nie jest bez niej możliwa. Należy jednak pamiętać, że to twierdzenie zakłada, że to właśnie Wieczerza Pańska jest tym środkiem, przez który Duch Święty stwarza *koinonię*. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że punktem wyjścia dla dyskusji o jedności powinna być świadomość, że *koinonia* zawsze jest darem, a jedność Kościoła

[66] „A. Wspólnota
1. wspólnota kościelna – wspólnota w zwiastowaniu, wyznaniu i udzielaniu sakramentów.
2. interkomunia – dwa Kościoły różnych wyznań, nie pozostające we wspólnocie kościelnej, udzielają sobie na podstawie niepisanego zwyczaju lub formalnego porozumienia dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej i intercelebracji.
B. Dopuszczenie
1. ogólne dopuszczenie – Kościół dopuszcza wszystkich ochrzczonych do Wieczerzy Pańskiej sprawowanej zgodnie w jego porządkiem i przez jego duchownych.
2. ograniczone dopuszczenie – Kościół dopuszcza do Wieczerzy Pańskiej tylko swoich członków albo w szczególnych okolicznościach także członków innych Kościołów" (V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, art. cyt., s. 312n).

[67] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, art. cyt., s. 309–313.

[68] Tamże, s. 313–315.

jest wynikiem Bożego działania. Traktowanie interkomunii[69] jako drogi do jedności rodzi niebezpieczeństwo oddzielania Wieczerzy Pańskiej i koinonii. Ponadto jeśli interkomunia jest już osiągnięta, usunięty jest najbardziej widoczny znak podziału, co prowadzi do braku chęci dążenia do całościowej wspólnoty. Przykładem jest tutaj praktyka luterańsko-reformowanej interkomunii. Ponadto niejednokrotnie jest ona rozumiana jako udzielanie przez ordynowanego jednej tradycji komunii dwóm odrębnym społecznościom. Prowadzi to do wrażenia, że luterańskie i reformowane rozumienie Wieczerzy Pańskiej różni się tylko co do elementów zewnętrznych, nie zaś co do swojej istoty. To natomiast jest odwróceniem schematu z CA VII, który zakłada wolność co do rzeczy zewnętrznych, zaś domaga się zgody co do istoty[70]. Vajta przywołał też praktykę znaną z Kościołów luterańskich ze Stanów Zjednoczonych, gdzie kwestie dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej regulowane były na poziomie zborów, co stawiało pytanie o rolę całego Kościoła w tym kontekście. Za podobnie kontrowersyjną uznał praktykę dopuszczania do komunii przedstawicieli innych Kościołów w lokalnym zborze podczas organizowanych w danym miejscu konferencji ekumenicznych, kiedy nie jest to lokalnie rozumiane jako akt jedności Kościoła[71].

W dalszej części swojego opracowania Vajta poddał analizie związek Wieczerzy Pańskiej z Chrztem, urzędem kościelnym, zwiastowaniem, a także kwestie dopuszczenia do sakramentu w kontekście warunków wspólnoty kościelnej. W niniejszych rozważaniach interesować nas będą trzy pierwsze z tych czynników[72]. W kontekście Chrztu wskazywał, że nie jest to tylko ryt inicjacji, ale łączy się z całym życiem Kościoła. Dlatego w kontekście wspólnoty kościelnej pożądana byłaby sytuacja, w której uznanie Chrztu przekłada się na wspólnotę kościelną, która spełnia wszystkie konieczne dla niej warunki. W kontekście urzędu wskazał, że wspólnota kościelna jest wspólnotą urzędu rozumianego jako służba Słowa i sakramentu, przez które Bóg posila i utrzymuje w swojej wspólnocie. Przy czym luterańska definicja Kościoła z CA VII nie wymienia urzędu, skupiając się na działaniach, dla których jest powołany. To rodzi problem w dyskusji z partnerami, którzy wymagają określonej formy urzędu, gdyż luteranie nie zakładają, że zgodność co do tego jest

[69] To jest sytuacja A2 w typologii terminologicznej Vajty, zob. wyżej przyp. 66, s. 289.

[70] Należy pamiętać, że konkluzje Vajty są formułowane na 10 lat przed podpisaniem „Konkordii leuenberskiej" (*Konkordia między Kościołami…*, dz. cyt.). Literatura odnośnie do tego dokumentu została wskazania wyżej, przyp. 89 na s. 136.

[71] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, art. cyt., s. 313–320.

[72] Kwestia podejścia Vajty do warunków dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej została zanalizowana w: J. Sojka, *Warunki dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Rocznik Teologiczny" r. 58: 2016, z. 1, s. 61.63.66.68.

konieczna dla jedności Kościoła. Wspólnota urzędu jest w ich rozumieniu wspólnotą zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów, zaś wymaganie, by przybrała ona określoną formę, dzieli z perspektywy luterańskiej Kościół w miejscu, gdzie nie jest to konieczne. Luterańskie pojmowanie urzędu jest podporządkowane nie rytowi powołania do urzędu, ale funkcji, dla której jest powołany. To powoduje napięcia w kontekście nie tyle dopuszczenia ordynowanych przedstawicieli innych Kościołów do sprawowania Wieczerzy Pańskiej, ale przy pytaniu o możliwość wspólnoty kościelnej. Vajta podsumował, że urząd nie w sensie formalno-kościelno-prawnym, ale w sensie eklezjalnym służby i szafarstwa Bożych tajemnic jest istotowy także dla luterańskiego rozumienia Kościoła[73].

Ostatnim interesującym nas elementem rozważań Vajty, który, jak podkreślał, jest szczególny dla luteranizmu, jest związek Wieczerzy Pańskiej ze zwiastowaniem Ewangelii. Pod tym pojęciem nie rozumie on jedynie kazania, ale zaświadczanie o Ewangelii o zbawczym czynie Boga w kazaniu, publicznym świadectwie, nauczaniu szkolnym czy nauce Kościoła, a także w kształtowanych przez nią modlitwie czy liturgii. Jak zauważył Vajta, w postulacie zgody co do zwiastowania z CA VII nie chodzi o dogmatyczną zgodność. Nie można sprowadzać go także tylko do intelektualnej zgodności, bo obejmuje on zarówno zwiastowanie, jak i udzielanie sakramentów. Chodzi więc o kerygmatyczną treść pierwotnego chrześcijańskiego zwiastowania, a nie fundamentalistycznie interpretowane Pismo Święte lub dogmatycznie ujętą naukę. Vajta podkreślał, że wymóg zgodności co do zwiastowania i udzielania to z perspektywy luterańskiej program minimum (satis est [wystarczy] z CA VII). Nie chodzi o jakiś akt szczególnie ową zgodność potwierdzający, ale stan faktyczny, to jest występowanie takiego zwiastowania i udzielania sakramentów w danym Kościele. Jak zauważył Vajta, zwiastowanie ma także funkcję nauki, co widać szczególnie w wyznaniach wiary. Są one nie tylko deklaracją wiary przed Bogiem, ale i nauką dla wyznających, którzy składają je we własnej wierze, tak jak im zostało przekazane już w Chrzcie. Nie może ona zatracić swojego doksologiczno-sakramentalnego źródła i nie może się poddać intelektualizacji. Nie oznacza to rezygnacji z krytycznej roli teologii jako funkcji intelektu, ale wskazanie, że jest ona dla bycia Kościoła konieczna, ale nie konstytutywna. Vajta zwrócił także uwagę, że zgodność nie ogranicza się tylko do wspólnej nauki o Wieczerzy Pańskiej, ale też istotowych elementów porządku jej sprawowania, gdyż ten ostatni musi odzwierciedlać naukę przynajmniej co do słów ustanowienia, udzielania pod obiema postaciami oraz zwiastowania śmierci Pana. Vajta w swoich wywodach zawarł także postulat

[73] V. Vajta, *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, art. cyt., s. 320–332.

wprowadzenia w ŚFL wspólnoty ołtarza i ambony, motywując go kwestią wiarygodności wobec partnerów ekumenicznych. Brak takiej wspólnoty kościelnej w ŚFL neguje luterańskie przekonanie o nieodzownym związku wspólnoty wyznania i wspólnoty kościelnej, które wynika z CA VII[74].

Vajta dostarczył w swoim opracowaniu całościowej analizy związków Wieczerzy Pańskiej z jednością Kościoła w luterańskim ujęciu. Szczególnie istotne w jego analizach było wskazanie na istotowy związek wspólnoty kościelnej ze wspólnotą ołtarza, na wzór nowotestamentowego rozumienia *koinonii*. Z tego ostatniego wynikało także postrzeganie wspólnoty, podobnie jak już to wskazano w Minneapolis, jako daru Bożego. Warunki konstytutywne tej wspólnoty definiował w oparciu o CA VII. W jego interpretacji tego artykułu warto odnotować po pierwsze wskazanie, że zgodność co do Ewangelii nie oznacza pełnej zgodności doktrynalnej, ale zgodność co do istoty chrześcijańskiego kerygmatu, także o wymiarze praktycznym, przekładającym się na istotne części praktyki sakramentalnej. Po drugie zaś, idące tropem wypowiedzi Schlinka i Hebarta z „Wielkiej debaty" zwrócenie uwagi, że brak wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL podważa wiarygodność luterańskiej, opartej na CA VII, wizji jedności Kościoła, która ściśle wiąże wspólnotę kościelną ze wspólnotą wyznania.

Na zgromadzeniu w Helsinkach dwoma głównymi tematami były usprawiedliwienie i istota ŚFL. Nie oznaczało to jednak, że kwestie ekumeniczne nie były istotnym elementem refleksji. W Helsinkach zrealizowano inicjatywę, która wyszła od Niemieckiego Komitetu Krajowego ŚFL jeszcze przed zgromadzeniem w Minneapolis, a mianowicie powołania odpowiedniej agendy badawczej ŚFL zajmującej się zagadnieniami konfesyjnymi i ekumenicznymi. Była to odpowiedź na coraz liczniejsze kontakty międzywyznaniowe, które wymagały stosownej wiedzy eksperckiej co do samego luteranizmu, jak i jego partnerów ekumenicznych. Bezpośredni kontekst w Helsinkach dla tej decyzji stanowiły przygotowania do Soboru Watykańskiego II, w których brali udział także przedstawiciele luteranizmu[75]. W Helsinkach powołana została zatem Luterańska Fundacja Badań Ekumenicznych [*Lutheran Foundation for Inter-Confessional Research/Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung*][76], której cel określono następująco: „Celem tej Fundacji jest przyczynienie się do spełnienia przez Kościoły luterańskie ich ekumeniczno-teologicznej

[74] Tamże, s. 333–340.

[75] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 225.

[76] *Bericht der Sektion II. Ökumenische Forschung (Dokument Nr. 63)*, HELSINKI, s. 433n, *Bericht der Sektion für Ökumenische Forschung (Beschlüsse)*, HELSINKI, s. 432

odpowiedzialności"[77]. Jej narzędziem stał się otwarty 1 lutego 1965 roku Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu [*Institute for Ecumenical Research/ Institut für Ökumenische Forschung*][78]. Warto także odnotować, że jedną ze statutowych poprawek wprowadzonych na zgromadzeniu w Helsinkach było bezpośrednie odwołanie do trzech ekumenicznych wyznań wiary jako elementu podstawy doktrynalnej ŚFL. Art. III Statutu przyjęty w Helsinkach deklarował więc, że prawdziwą wykładnią normy nauki i życia Kościoła obok luterańskich wyznań wiary (spośród których wymieniono „Mały katechizm" i „Wyznanie augsburskie") są także ekumeniczne wyznania wiary[79].

Odniesienia do tematyki ekumenicznej, podobnie jak w Minneapolis, były już obecne w dokumencie studyjnym przygotowanym na zgromadzenie,

[77] *Verfassung für Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung (Dokument Nr. 79)*, HELSINKI, s. 435. Metody działania Fundacji zdefiniowano następująco: „Fundacja powinna prowadzić swoją pracę poprzez: 1. odpowiednie i krytyczne badania teologiczne, zarówno o charakterze historycznym, jak i systematycznym, w obszarach, w których Kościoły chrześcijańskie są podzielone w kwestiach doktryny i porządku kościelnego, oraz w których kwestie teologiczne są przedmiotem kontrowersji. […] 2. Organizowanie seminariów i konferencji teologicznych o charakterze naukowym. 3. Kontakty i rozmowy z teologami z innych Kościołów, by: a) uzyskać z pierwszej ręki wiedzę na temat ich doktrynalnych przekonań i metod teologicznych; b) przekazywać zrozumienia Ewangelii Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła odkryte w Reformacji luterańskiej, c) pogłębić zrozumienia prawdy chrześcijańskiej poprzez takie spotkanie teologiczne. 4. Publikacja wyników tych badań oraz takich konferencji i rozmów" (*Verfassung für Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung…*, dz. cyt., s. 435n).

[78] Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu powołano jako narzędzie realizacji celów i zadań Luterańskiej Fundacji Badań Ekumenicznych. Instytut od swego powstania prowadzi projekty studyjne (dotyczyły one dotychczas m.in. tożsamości luterańskiej, historii i teologii dialogów bilateralnych, Chrztu i jedności Kościoła czy też ekumenizmu i etyki), studia indywidualne, organizuje konsultacje w różnych częściach świata, przedstawiciele Instytutu biorą udział w bilateralnych dialogach ekumenicznych ŚFL, ze względu na powstanie Instytutu w okresie Soboru Watykańskiego II pierwotnie był to głównie dialog z Kościołem Katolickim, z czasem doszły dialogi z Kościołami tradycji reformowanej, anglikańskiej, metodystycznej, prawosławnej, baptystycznej, pentekostalnej czy menonitami, a także w rozmowach ze ŚRK i jej Komisją do spraw Wiary i Ustroju Kościoła. Ważnym elementem działań Instytutu są coroczne międzynarodowe seminaria organizowane w Strasburgu, poświęcone tematom związanym z ekumenizmem. Specjaliści z Instytutu prowadzą także jesienne sesje dorocznych seminariów „Studiowanie Lutra w Wittenberdze [*Studying Luther in Wittenberg*]", prowadzonych w ramach działalności Centrum ŚFL w mieście Lutra. Instytut współpracuje także w ramach edukacyjnych programów teologicznych z Kościołami luterańskimi, a jego pracownicy często odwiedzają Kościoły z wykładami poświęconymi tematyce ekumenicznej. Ostatnio szczególnym zainteresowaniem Instytutu cieszy się problem recepcji dotychczasowych wyników dialogów ekumenicznych (na podstawie informacji dostępnych na stronie www Instytutu: https://www.strasbourginstitute.org/; dostęp 3.01.2020; por.: *Instytut Badań ekumenicznych w Strasburgu*, SiDE r. 9: 1993, z. 2 (32), s. 115–117).

[79] STATUT$^{\text{HELSINKI}}$, art. II (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639); zmiany por. STATUT$^{\text{MINNEAPOLIS}}$, art. II; artykuł ten przyjmował zasadniczo brzmienie STATUT$^{\text{LUND}}$, art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637); zmiany zestawiono na łamach LR, zob. *Artikel II, III und IV der Verfassung des LWB*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 203.

który zajmował się istotą ŚFL, czyli omawianym już wyżej „Dokumencie nr 4"[80]. W części poświęconej kwestii wspólnoty kościelnej wskazano, że prawdziwa jedność Kościoła, której warunki przedstawia CA VII, nie odnosi się jedynie do luteranizmu, ale stanowi wspólny ekumeniczny cel całego chrześcijaństwa. Zdaniem autorów dokumentu luterańskie Kościoły powinny także pracować na „daną w Jezusie Chrystusie prawdziwą jedność Kościoła przede wszystkim we wspólnocie zwiastowania i wyznania jednej ratującej Ewangelii i we wspólnocie odpowiadającego tej Ewangelii udzielania Chrztu i Wieczerzy Pańskiej"[81], gdyż to stanowi centrum Kościoła Jezusa Chrystusa. Koncentracja na tych dwóch kwestiach – *notae*, które autorzy określali jako serce Kościoła, była ich zdaniem z luterańskiej perspektywy najbardziej obiecującym sposobem dojścia do uwidocznienia jedności Kościoła[82]. Kontynuowane jest zatem, obserwowane już w poprzednim okresie, zogniskowanie rozważań ekumenicznych na odniesieniu do CA VII, traktowanym jako luterański program ekumeniczny. Przy czym nie zostały pominięte także dwa inne motywy dotyczące jedności Kościoła, które pojawiły się już przed Minneapolis. Pierwszy z nich to postrzeganie jedności jako danej w Jezusie Chrystusie. Drugi to wizja jej praktycznej realizacji we wspólnocie zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów.

Zagadnienia ekumeniczne stały się także przedmiotem jednego z głównych wykładów zgromadzenia zatytułowanego „Jeden Kościół i luterańskie Kościoły [*The One Church and the Lutheran Churches/Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen*]. Jego autor – E. Clifford Nelson – podobnie jak Gensichen w Minneapolis, w ramach jednego opracowania łączył kwestie związane z perspektywą wewnątrzluterańską i ekumeniczną. Nelson odwoływał się w nim do luterańskich wyznań rozumianych jako ekumeniczne dokumenty i na tej podstawie wskazywał na ekumeniczny charakter luteranizmu. Zgodnie z CA VII „Ewangelia i sakramenty są konieczne i nieodzowne dla egzystencji Kościoła […] a zgoda odnośnie do treści Ewangelii i sakramentu jest wystarczająca dla jedności Kościoła"[83]. Taka interpretacja CA VII zdaniem Nelsona nie popada ani w zbytni minimalizm co do sformułowania *satis est* [wystarczy], ani też nie rozumie pod nim zbyt dużo. Tam, gdzie są wyżej wymienione środki łaski, tam jest wszystko, co konieczne dla wspólnoty kościelnej. Na tej podstawie można podejmować budowanie form organizacyjnych,

[80] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes. Erläuterungen zu den Artikeln II, III und IV seiner Verfassung*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 206–215; zob. wyżej 2.4., s. 64–68.

[81] *Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 214.

[82] Tamże.

[83] E.C. Nelson, *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen (Dokument Nr. 32)*, HELSINKI, s. 321.

które w najskuteczniejszy sposób będą służyć Ewangelii. Omawiając sposoby osiągania jedności, Nelson wskazywał w pierwszym rzędzie konieczność realizacji wspólnoty kościelnej między luteranami[84]. Podobnie jak w dokumencie studyjnym, refleksja ekumeniczna w omawianym wykładzie skupiona jest wokół CA VII. Podobnie jak w Minneapolis, Nelson uwypuklał z tego artykułu zarówno *notae ecclesiae*, jak i stwierdzenie wystarczalności zgody co do nich wyrażone w formule *satis est*. Należy także zaznaczyć, że podkreślał on też priorytetowe znaczenie dla zaangażowania ekumenicznego wprowadzenia wewnątrzluterańskiej wspólnoty ołtarza i ambony, tak jak to widzieliśmy u uczestników debaty przed zgromadzeniem w Helsinkach.

Kwestia zaangażowania ekumenicznego ŚFL znalazła również swoje odzwierciedlenie w sprawozdaniach niektórych z grup dyskusyjnych zajmujących się istotą ŚFL. Grupy skupiły się na pytaniu o zaangażowanie ŚFL w dialogi ekumeniczne. Zdystansowany stosunek do takiego zaangażowania ŚFL przejawiała grupa 23. Zwracała ona uwagę, że takie bezpośrednie zaangażowanie w rozmowy ekumeniczne jest kompetencją bezpośrednio Kościołów członkowskich[85]. Grupa 9. wskazała na związek tej kwestii z głównym problemem analizowanym przez grupy dyskusyjne, a więc pytaniem o ŚFL jako wspólnotę kościelną. W jej sprawozdaniu zasugerowano konieczność nadania Federacji pełnomocnictw dla prowadzenia takich rozmów[86]. Pozytywnie do kwestii zaangażowania Federacji w dialogi międzykonfesyjne odniosła się grupa 12., wskazując na jego konieczność. Zaznaczono przy tym, że ŚFL ma w nich specyficzne zadanie: przekazywanie w dialogu prawdy o usprawiedliwieniu[87]. Również pozytywne stanowisko wobec kwestii ekumenicznych, widzianych w szerszym kontekście pytań o ŚFL jako wspólnotę, zajęła grupa 17. Jej uczestnicy wskazali, że wspólnota ołtarza i ambony w ramach ŚFL to pierwszy etap do przywrócenia jedności chrześcijaństwa[88]. Na podstawie powyższych odniesień widać potwierdzenie tezy o ścisłym związku samorozumienia ŚFL z jej zaangażowaniem ekumenicznym, który był już widoczny w postulacie Nelsona, czy w wątkach ekumenicznych podnoszonych w czasie „Wielkiej debaty". Jak stwierdzono już w rozdziale drugim, zaangażowanie ekumeniczne było jednym z trzech najważniejszych faktorów stymulujących rozwój samorozumienia

[84] Tamże, s. 321n.

[85] *Auszüge aus der Berichten der 26 Diskussionsgruppen über das Wesen des Lutherischen Weltbundes*, HELSINKI, s. 538 (Grupa 23).

[86] Tamże, s. 532 (Grupa 9).

[87] Tamże, s. 533 (Grupa 12).

[88] Tamże, s. 536 (Grupa 17).

ŚFL w kierunku wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi.

Kończąc omówienie działań zgromadzenia w Helsinkach, należy wskazać na jeszcze jeden symboliczny gest. W poprawkach do artykułu II Statutu, który definiował podstawy doktrynalne ŚFL, oprócz doprecyzowania, że pod stwierdzeniem „Katechizm Marcina Lutra"[89] należy rozumieć „«Mały katechizm» Marcina Lutra", znalazł się też wniosek, by uznać trzy ekumeniczne wyznania wiary za „czysty wykład Słowa Bożego" równorzędny z luterańskimi księgami wyznaniowymi. Zmiana ta została przez zgromadzenie przyjęta, a artykuł o podstawach doktrynalnych ŚFL przybrał w Helsinkach następujące brzmienie: „Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki oraz traktuje trzy ekumeniczne wyznania wiary oraz wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione «Wyznanie augsburskie» i «Mały katechizm» Marcina Lutra za czysty wykład Słowa Bożego"[90].

Zasadniczo zgromadzenie w Helsinkach kontynuowało linie myślenia o zaangażowaniu ekumenicznym rozpoczęte w poprzednim okresie. Nadal szczególne znaczenie miało w tym kontekście CA VII, widziane w kategoriach programu ekumenicznego luteranizmu. Jednocześnie, tak jak już to miało miejsce w pracach Komisji Teologicznej ŚFL przed Minneapolis, uwaga skierowana była nie tylko na pogłębienie rozumienia jedności, ale także na praktyczne jej urzeczywistnienie. To ostatnie wyraźnie łączone było nadal z kwestią samorozumienia ŚFL. Przy czym postulat urzeczywistnienia jedności Kościoła zaczęto traktować jako element, który powinien zobowiązywać ŚFL do dążenia do wspólnoty ołtarza i ambony. Pojawiły się także w trakcie zgromadzenia dwa zagadnienia ściśle związane z praktyką działań ekumenicznych. Pierwsze z nich to zainteresowanie aktywnością ŚFL odnośnie do prowadzenia dialogów ekumenicznych, a drugie to powołanie fundacji, która już w swojej nazwie ma określone zadanie – wniesienie luterańskiego wkładu w badania ekumeniczne.

[89] Zob. STATUT^{HELSINKI}, art. II (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639); zmiany por. STATUT^{MINNEAPOLIS}, art. II; artykuł ten przyjmował zasadniczo brzmienie STATUT^{LUND}, art. II (tłum. polskie: Aneks 8, s. 637).

[90] STATUT^{HELSINKI}, art. II (tłum. polskie: Aneks 9, s. 639).

Podsumowanie

Okres od Minneapolis do Zgromadzenia Ogólnego w Helsinkach określiła tzw. „Wielka debata"[91] nad samorozumieniem ŚFL. Płynący z niej wniosek podkreślał, że relacje wewnątrzluterańskie mają wpływ na wiarygodność luteran względem partnerów ekumenicznych. Później w toku dalszej dyskusji wyostrzone zostały do stwierdzenia, że brak realizacji pryncypiów wspólnoty opartych o CA VII w łonie luteranizmu podważa wiarygodność ujętego tam modelu dla całości ruchu ekumenicznego. Te obserwacje współgrały z refleksją nad pojęciem *koinonii* korespondujące z analizami dotyczącymi ekumenicznej treści CA VII. Jako warunki *koinonii* zdefiniowano zarówno Chrzest i zachowanie apostolskiej Ewangelii, jak i wspólnotę ołtarza. Spełnienie tych warunków zobowiązuje do wspólnoty. W tym kontekście należy także odczytywać sprzeciw wobec przywłaszczania sobie katolickości przez konkretne organizacje kościelne. Jednocześnie wyraźnie podkreślono, że model jedności z CA VII nie jest modelem pełnej zgodności doktrynalnej, ale zgodności co do istotowych treści kerygmatu chrześcijańskiego i ich implikacji dla życia sakramentalnego. Zgromadzenie w Helsinkach potwierdziło przekonanie o zasadniczej roli CA VII jako ekumenicznego programu luteranizmu, stojące za powyższymi wnioskami z dyskusji je poprzedzającej. Jednocześnie dało wyraz zainteresowania teologicznym wkładem w dialogi ekumeniczne poprzez powołanie Luterańskiej Fundacji Badań Ekumenicznych, w ramach której powstała podstawowa instytucja ekspercka afiliowana przy ŚFL zajmująca się teologią luterańską w kontekście ekumenicznym – Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu.

4.4. Od Helsinek po Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970)

O ile Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis było pierwszym, na którym kwestie jedności Kościoła odgrywały tak znaczącą rolę w wypracowanych dokumentach, to Zgromadzenie w Evian było pierwszym, na którym tematyka ekumeniczna tak wyraźnie zaznaczyła się już w planie obrad. Było to pierwsze zgromadzenie, które poświęciło sprawie ekumenizmu obrady osobnej sekcji – Sekcji II, obradującej pod hasłem „Ekumeniczne zobowiązanie [*Ecumenical Commitment/Ökumenische Verpflichtung*][92]. Co prawda jedność Kościoła w Minneapolis stanowiła także jeden z pięciu głównych tematów, ale tam pod tym hasłem kryła się zarówno perspektywa ekumeniczna, jak i wewnątrzluterańska. W Evian Sekcja II skupiła się tylko na pierwszej z nich. Co więcej,

[91] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

[92] Por.: *Bericht der Sektion II. Ökumenische Verpflichtung*, EVIAN, s. 111–122.

hasło obrad Sekcji II oddawało stosunek ŚFL do zagadnień ekumenicznych rozumianych jako zobowiązanie. Takie ujęcie tej kwestii było obecne już w powyżej omawianej refleksji, szczególnie w Minneapolis i Helsinkach, po raz pierwszy jednak zostało ono tak jasno sformułowane w formie tematu prac osobnej sekcji zgromadzenia. Należy także odnotować jeszcze jeden istotny fakt ekumeniczny. Na zgromadzeniu w Evian po raz pierwszy powierzono jeden z trzech głównych referatów ekumenicznemu gościowi. Był nim kardynał Jan Willebrands, przewodniczący watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan[93].

Zanim jednak zostaną zaprezentowane prace nad zagadnieniami ekumenicznymi prowadzone w bezpośrednim związku ze zgromadzeniem w Porto-Alegre-Evian, należy odnotować, że w okresie je poprzedzającym ukazał się artykuł Georga F. Forella na łamach „Lutherische Rundschau", w którym omawiał on sytuację luteran w ruchu ekumenicznym. Autor odwołał się w nim do pisma Lutra z 1520 roku pt. „O papiestwie w Rzymie przeciw znanym rzymianom z Lipska [*Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberümhten Romanisten zu Leipzig*][94]. Na jego podstawie wskazał, że dla Lutra kryterium katolickości Kościoła nie były aspekty formalno-prawne czy administracyjne, a obecność prawdziwych znaków Kościoła, czyli zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów. Znalazły się one później w CA VII[95]. Ponownie zatem *notae ecclesiae* są wskazywane jako kryteria jedności Kościoła, przy czym Forell po raz pierwszy sięgnął poza „Wyznanie augsburskie", wskazując na ślady takiej koncepcji w stosunkowo wczesnych pismach Lutra.

W ramach przygotowań do zgromadzenia w Evian w kontekście tematyki ekumenicznej jedność Kościoła stała się istotnym tematem prac Komisji Teologicznej ŚFL. Na dorocznym posiedzeniu, które odbyło się w Moshi w Tanzanii w dniach 24.07–1.08.1969 pod przewodnictwem Gustafa Wingrena podjęto także analizę CA VII. Zwrócono w niej uwagę na obecność wszystkich rzeczy koniecznych do jedności Kościoła w lokalnym zborze, gdyż CA VII nie skupiła się na opisie stosunków Kościołów rozumianych jako instytucje. Wingren wskazał, że „jedność rządzi w zborze, kiedy konieczne działania [w zborze] są podejmowane w zgodzie z ustanowieniem Chrystusa"[96]. Jednocześnie podkreślił, że jest to różnorodnie interpretowane, na przykład angli-

[93] J. Willebrands, *Gesandt in der Welt*, EVIAN, s. 87–100.

[94] Por. WA 6, 285–324.

[95] G.W. Forell, *Lutheraner in der ökumenische Bewegung*, LR r. 15: 1965, z. 3, s. 335; zob. CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[96] Cyt. za E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969. Bericht und Stellungnahme*, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 80.

kanie domagają się ordynacji dokonanej przez biskupa, który jest członkiem historycznego episkopatu, konfesyjni luteranie z drugiej strony domagają się na podstawie słów o „wiernym nauczaniu/czystym zwiastowaniu" z CA VII dodatku w postaci rozstrzygnięć odnośnie do nauki dotyczących znaczenia Ewangelii. Wskazane zostało, że w obu przypadkach wykracza się poza płaszczyznę zboru, odchodząc tym samym od CA VII, która w tych kwestiach zakłada wolność, w żaden sposób nie ograniczając zboru[97].

Oprócz powyższej analizy CA VII, Wingren w toku prac zwrócił uwagę na wolność będącą konsekwencją powyższych ustaleń artykułu siódmego CA. Opisuje on „wolność w zakresie ustroju kościelnego jako bezpośredni znak kazania Ewangelii. Ta wolność jest najważniejszym pozytywnym wkładem, który mogą wnieść Kościoły Reformacji do współczesnej ekumenicznej debaty"[98]. To jednak nie będzie możliwe, dopóki sami luteranie nie będą mogli i chcieli urzeczywistnić w pełni wolności zawartej w CA VII. Stąd krytyka luterańskiego konfesjonalizmu, który stwierdza, że czyste zwiastowanie Ewangelii musi być uzupełnione przez rozstrzygnięcia z zakresu nauki. Takie ujęcie stoi w napięciu z treścią luterańskich ksiąg wyznaniowych. Jeśli taka byłaby intencja CA VII, to w logicznej konsekwencji artykuł ten zawierałby odniesienie do trzech starokościelnych symboli wiary. Tak jednak nie jest, stąd też powyższe stanowisko oceniono następująco: „Słowa ludzi, dodane poprzez kościelne postanowienia w ramach rozwoju historycznego w czasach pobiblijnych, nie są w tym kontekście – jeżeli chodzi o warunki jedności Kościoła – wymieniane"[99]. Podkreślono w tym kontekście, że nigdzie w „Księdze zgody" nie jest powiedziane, że chodzi o wyznanie luterańskie, a „Formuła zgody" wyraźnie podporządkowuje księgi wyznaniowe Pismu Świętemu[100]. W podsumowaniu Wingren wskazał na CA VII jako „niewykorzystany ekumeniczny kapitał jedności Kościoła"[101], który redukuje to, co konieczne do jedności, do kazania i sakramentów. Te dwa elementy dzieją się na płaszczyźnie lokalnego zboru. Zawarty w tej myśli kapitał czeka na urzeczywistnienie[102].

Komisja Teologiczna ŚFL ponownie, podobnie jak w okresie przed Minneapolis, sięgnęła w swoich pracach nad kwestią jedności Kościoła do CA VII. Artykuł ten, traktowany jako fundamentalny punkt odniesienia w debacie na temat jedności Kościoła, został w Moshi poddany analizie w kontekście

[97] E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969…*, art. cyt., s. 80.

[98] Cyt. za E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969…*, art. cyt., s. 80.

[99] E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969…*, art. cyt., s. 81.

[100] Por. FC Ep., *O zasadniczej regule i normie*, 8, BSELK, s. 1218n (KWKL, s. 398).

[101] Cyt. za E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969…*, art. cyt., s. 81.

[102] E.M. Carlson, *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969…*, art. cyt., s. 80n.

poglądów reprezentowanych po stronie luterańskiej, a także ze strony ekumenicznych partnerów. W toku analizy z jednej strony zwrócono po raz pierwszy uwagę, że wszystkie wymagane warunki jedności wyrażone w zgodzie co do *notae ecclesiae* są realizowane na poziomie zboru. Natomiast postulowane inne faktory jedności, jak urząd czy też zgodność rozstrzygnięć doktrynalnych, przekraczają tę płaszczyznę założoną przez CA VII. Tę refleksję uzupełniła stosunkowo szeroka analiza Wingrena na temat wolności ustroju Kościoła wynikającego z tego artykułu. Przy czym nie ograniczył się on jedynie do wykładu myśli CA VII, ale skupił się przede wszystkim na krytyce współczesnej sytuacji luteranów, którzy sami w pełni nie chcą między sobą urzeczywistniać implikacji wolności założonej w CA VII, a jednocześnie domagają się realizacji dodatkowych wymogów wstępnych przez partnerów ekumenicznych, tak by ekumeniczna współpraca i dialog były możliwe.

Oprócz wyników powyższych prac na posiedzeniu w Moshi, które zostały jedynie opublikowane w postaci sprawozdania na łamach „Lutherische Rundschau", Komisja Teologiczna ŚFL przygotowała na zgromadzenie w Evian dwa dokumenty, które dotykały kwestii ekumenicznych. Pierwszy z nich to dokument studyjny „Więcej niż jedność Kościołów [*More than Church Unity/Mehr als Einheit der Kirchen*]"[103], drugi natomiast to „Zalecenia dla stosunków ekumenicznych [*Guidelines for Ecumenical Encounter/Ratschläge für ökumenische Begegnungen*]"[104].

Dokument studyjny „Więcej niż jedność Kościołów" odczytywał zobowiązanie do jedności w szerszej perspektywie, nie tylko jedności Kościoła, ale także ras, klas i narodów. Centrum, z którego rozwija się taka wieloaspektowa jedność, jest zbór zebrany wokół Ewangelii i sakramentu[105]. Tak szeroki kontekst myślenia o jedności w dokumencie był podyktowany odczytaniem biblijnego rozumienia jedności[106]. Ewangelia pojednania dotyczy wszystkich ludzi, przełamując przy tym bariery tworzone przez rasy, klasy czy epoki[107]. Zaś jedność wszystkich zwiastowań Ewangelii stanowi „jedność, która nie mówi o nikim innym jak o Chrystusie, Panu i Pojednawcy"[108]. Wskazują na to jeden Chrzest, jedna Wieczerza Pańska i jedno Pismo Święte. Stąd także wynika wewnętrzna sprzeczność chrześcijańskiego świadectwa powodowana

[103] *Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument für der Fünfte Vollversammlung des LWB*, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 54–63. Tłumaczenie tytułu za oryginałem niemieckim.

[104] *Ratschläge für ökumenische Begegnungen*, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 63–74.

[105] *Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument…*, art. cyt., s. 54, p. 2.

[106] Tamże, s. 54, p. 3.

[107] Tamże, s. 54, p. 7.

[108] Tamże, s. 55, p. 8.

przez podziały wśród chrześcijan, mimo że mają jeden Chrzest i Wieczerzę Pańską, a także zwiastują jednego Pojednawcę[109].

Część druga dokumentu „Więcej niż jedność Kościołów" analizowała wpływ czynników świeckich powiązanych z historią kultury i kwestiami społecznymi[110]. Trzecia część natomiast była poświęcona podstawom ekumenicznych wysiłków. Odwołano się tutaj do reformacyjnego praobrazu widzialnego Kościoła, czyli zboru zgromadzonego wokół Słowa i sakramentu, zboru słuchającego swego Dobrego Pasterza[111]. Ze względu na jego urzeczywistnienie nieograniczone czasem, miejscem, językiem i tym podobnymi praobraz ten ma wymowę ekumeniczną[112]. W tym kontekście dokument zwracał uwagę, że CA VII mówi o jedności w dwóch aspektach. Pierwszy z nich to te elementy, które są konieczne a zarazem wystarczające do jedności, czyli zgoda co do Ewangelii, to jest Słowa i sakramentu. Drugi obejmuje wszystko ponadto i jest przestrzenią wolności[113].

Omawiając to, co jest nieodzownie konieczne do jedności, wskazano na tożsamość elementów wymaganych i wystarczających do tego, by uczynić Kościół Kościołem. W jednym i drugim przypadku chodzi o „w wierze przyjmowane zwiastowanie Ewangelii przez kazanie i sakramenty"[114]. Zwiastowanie powiązane jest z przysądzeniem grzesznikowi usprawiedliwienia jedynie z łaski, zgodnie z biblijnym świadectwem. Tam, gdzie jest zgoda co do takiego rozumienia Ewangelii, „jedność jest dana, a wszystkie warunki wstępne do wprowadzenia w życie wspólnoty kościelnej są wypełnione"[115]. W takiej sytuacji wszelkie pozostałe czynniki różniące nie mają już potencjału dzielącego dla Kościoła[116]. To była dla autorów dokumentu podstawa znaczenia bilateralnych dialogów odnośnie do kwestii doktrynalnych[117].

Wskazano także na dwa niebezpieczeństwa dla właściwego rozumienia Ewangelii. Pierwszym z nich jest zbyt częste w historii luteranizmu utożsamianie zwiastowania Ewangelii z konkretnymi ujęciami formuł

[109] Tamże, s. 55, p. 8.

[110] Tamże, s. 56–58, p. 13–21. Czynniki społeczne zostaną omówione niżej w części dot. sprzeciwu ŚFL wobec apartheidu – zob. 5.1.2., s. 426.

[111] *Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument…*, art. cyt., s. 58, p. 23; por. J 10; *Artykuły szmalkaldzkie*, III, XII, BSELK, s. 776 (KWKL, s. 355).

[112] *Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument…*, art. cyt., s. 58, p. 24.

[113] Tamże, s. 58n, p. 25.

[114] Tamże, s. 59, p. 26.

[115] Tamże.

[116] Tamże.

[117] Tamże, s. 59, p. 27.

wyznaniowych. Takie ujęcie było szkodliwe dla prawdziwej jedności Kościoła. W opozycji do niego stoi przekonanie, że pod czystym i wiernym zwiastowaniem Ewangelii kryje się ostatecznie stwierdzenie, że Ewangelia przysądza grzesznikowi sprawiedliwość, przez to daruje mu pociechę sumienia i jednocześnie czyni go wolnym do służby bliźniemu"[118]. Drugim niebezpieczeństwem jest kwestionowanie zwiastowania Ewangelii poprzez wyznaczane przez ludzi porządki, normy i granice, a także różnorakie współczesne spory, zarówno natury teologicznej, jak i duchowej i światopoglądowej. W tym kontekście ostrzeżono przed poszukiwaniem zbyt pochopnego kompromisu, gdyż zaciemnienie Ewangelii jest zagrożeniem dla prawdziwej jedności Kościoła[119].

Omawiając przestrzeń wolności, którą w swoim rozumieniu jedności pozostawia CA VII, autorzy dokumentu wskazali na cały zestaw kwestii, który pozostaje w tej przestrzeni. Są to między innymi porządki nabożeństwa, przekazywane formuły wyznań, określone formy pobożności, urząd duchowny, władze i administracja Kościoła[120].

W ostatniej części, zatytułowanej „Naprzód do jedności [*Vorwärts zur Einheit*], we fragmencie poświęconym przeżytej wspólnocie, doceniono akty wspólnego przystępowania do Wieczerzy Pańskiej z przedstawicielami innych Kościołów. Potraktowano to „jako znaki obiecanej jedności i dla wspomagania żywej wspólnoty"[121]. Jednocześnie nie oznaczało to przyzwolenia na łamanie porządków kościelnych tylko w kategoriach protestu wobec ich ustaleń czy też przyjętej tradycji. Kontekstem tutaj były zarówno prowadzone rozmowy ekumeniczne, jak i szczególna sytuacja na przykład diaspory[122]. Szerzej problem ten ujęty został w omawianym niżej dokumencie „Zalecenia dla stosunków ekumenicznych".

Dokument studyjny „Więcej niż jedność Kościołów" ponownie jako punkt wyjścia luterańskiej refleksji ekumenicznej przyjął CA VII[123]. Oprócz wskazania na minimalne warunki jedności w dokumencie, związane ze zgodą odnoszącą się do zwiastowania/nauczania Ewangelii i udzielania sakramentów, co było już wyraźne wcześniej, szczególnie podkreślono uwypukloną już

[118] Tamże, s. 59, p. 28.

[119] Tamże, s. 59, p. 29.

[120] Tamże, s. 60, p. 31; nt. kwestii urzędu por. tamże, s. 60, p. 32; nt. kościelnych wyznań por. tamże, s. 60, p. 33; nt. porządków życia kościelnego por. tamże, s. 60, p. 33.

[121] Tamże, s. 62, p. 45.

[122] Tamże, s. 62, p. 44n.

[123] Zwraca na to uwagę także Harding Meyer w swoim opracowaniu ekumenicznego zaangażowanie ŚFL, zob. H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 232.

podczas obrad w Moshi kategorię wolności, która obejmuje wszystkie zagadnienia, nieobjęte powyższymi wymaganiami minimum. Z obrad w Moshi przejęto także podkreślenie, że Słowo i sakrament realizują się na poziomie zboru. To właśnie skupiony wokół nich zbór staje się w omawianym dokumencie centrum jedności, która, co również było nowością, obejmuje o wiele szersze spektrum zagadnień niż tylko jedność Kościoła, dotyczy również ras, narodów itd. Jednocześnie, podobnie jak u Wingrena w Moshi, analiza kategorii wolności skłoniła do krytycznego podejścia do sytuacji luteranizmu w stosunkach ekumenicznych. Z jednej strony poddano krytyce luterańskie przywiązanie do konkretnego brzmienia formuł wiary, co było przeszkodą ekumenicznego zbliżenia, z drugiej strony wskazano także na zagrożenie szybkiego kompromisu, który zaciera treść Ewangelii. Jako drogę środka pomiędzy tymi skrajnościami wskazano rozumienie Ewangelii w kategoriach przesłania o usprawiedliwieniu grzesznika. Na koniec podsumowania dokumentu „Więcej niż jedność Kościołów" warto przytoczyć ocenę Hardinga Meyera, który wskazał, że omawiany dokument zasługuje na większą uwagę, niż zyskał w momencie swojej publikacji[124].

Drugi ze wspomnianych dokumentów przygotowanych przez Komisję Teologiczną na Zgromadzenie w Evian to „Zalecenia dla stosunków ekumenicznych". Jak odnotowuje Harding Meyer, było to opracowanie analogiczne do wytycznych ekumenicznych wydawanych przez poszczególne Kościoły luterańskie[125]. Zawierał on opracowanie praktycznych wytycznych odnośnie do stosunków ekumenicznych. Wśród omawianych zagadnień ujęto w nim także kwestię wzajemnego udziału w nabożeństwach i nabożeństwowych działaniach, takich jak Wieczerza Pańska. Wskazano, że wzajemne ekumeniczne dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej jest jednym z zagadnień budzących szczególne trudności. Jego tło stanowi rozumienie Kościoła i urzędu, a co za tym idzie, są to problemy, z którymi muszą się mierzyć nie tyle pojedynczy chrześcijanie, ale o wiele bardziej całe Kościoły, kiedy przyjmują określone rozstrzygnięcia w zakresie regulacji co do nauki i porządku w Kościele. Zwrócono uwagę, że udzielenie wspólnoty ołtarza i ambony jest zależne od zgody w rozumieniu Ewangelii i sakramentów, jak i wiążących regulacji biorących w niej udział Kościołów. Zastrzeżono przy tym, że takie ekumeniczne wydarzenia jak wspólna Wieczerza Pańska nie powinny być zalecane tak długo, aż Kościoły nie podejmą świadomie związanej z tym duszpasterskiej odpowiedzialności oraz dopóki zainteresowane Kościoły będą charakteryzo-

[124] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 233.

[125] H. Meyer, *To serve Christian Unity. Ecumenical Commitment in the LWF*, w: *From Federation to Communion. The History of Lutheran World Federation*, red. J.H. Schjøring i in., Minneapolis 1997, s. 262.

wać wzajemnie się wykluczające przekonania i wyznania. Stwierdzono przy tym, że w szczególnych sytuacjach takie wzajemne dopuszczenie może być praktykowane. Przykładem takiej sytuacji były małżeństwa mieszane. Jednak zastosowanie w ich przypadku dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej partnera z nieluterańskiego Kościoła powinny poprzedzić takie zmiany w obowiązujących porządkach kościelnych, które by zabezpieczały kościelne prawa każdego z biorących udział[126]. Także w przypadku praktycznych zaleceń odnośnie do kontaktów ekumenicznych w kontekście pytań o wprowadzenie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej decydujący charakter ma spełnienie przez partnerów kryteriów zawartych w CA VII.

Oprócz opracowań studyjnych przygotowanych na zgromadzenie przez Komisję Teologiczną ŚFL kwestia ekumeniczna pojawia się także w dokumencie studyjnym pt. „Nasze posłanie do świata [*Our commitment to the World/ Unsere Sendung in der Welt*]"[127], który został przygotowany przez Luterański Kościół Węgier jako wkład Kościoła mniejszościowego w prace zgromadzenia. Dokument ten kwestię jedności chrześcijaństwa rozpatrywał z perspektywy chrystologicznej – „Jezus jedynym gwarantem jedności Kościoła"[128]. W tym duchu zinterpretowano też *notae ecclesiae* z CA VII. Zgoda co do Ewangelii i sakramentów oznacza, że to „Jezus Chrystus, który działa przez nie jako przez środki, przyjmując grzesznika do swej obecności i usprawiedliwiając go i przez to uwalnia go do służby bliźniemu"[129]. Ponownie zatem punktem odniesienia dla refleksji nad jednością Kościoła była CA VII, przy zaznaczeniu, że wymienione w tym artykule *notae* są tożsame ze środkami łaski. Przy czym zinterpretowano je w perspektywie chrystologicznej – przez nie działa Chrystus. Pominięto przy tym akcent pneumatologiczny, który jest obecny przy omówieniu środków łaski w CA V[130].

Refleksja odnośnie do zagadnień ekumenicznych Zgromadzenia Ogólnego w Evian znalazła się przede wszystkim w wynikach prac wyznaczonej do tego zagadnienia Sekcji II, pracującej pod hasłem „Ekumeniczne zobowiązanie". Punkt wyjścia jej rozważań stanowił omówiony wyżej dokument studyjny „Więcej niż jedność Kościołów"[131]. Sprawozdanie z jej prac rozpoczyna materiał przygotowany przez Podsekcję I „Jedność Kościoła [*The Unity of the*

[126] *Ratschläge für ökumenische Begegnungen*, art. cyt., s. 73n, p. 76n.

[127] *Unsere Sendung in der Welt. Our commitement to the World*, Budapest 1970.

[128] Tamże, s. 93.

[129] Tamże.

[130] CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[131] *Bericht der Sektion II. Ökumenische Verpflichtung*, dz. cyt., s. 110, p. 2.

Church/Die Einheit der Kirche][132]. Uznała ona kwestię jedności Kościoła za niecierpiącą zwłoki. Wskazała przy tym na trzy impulsy do działań na jej rzecz: 1. „poszukiwanie jedności Kościoła danej w Chrystusie, bez której Kościół nie może skutecznie wypełniać swojego posłania" [133], 2. „pracę Ducha Świętego nad odnowieniem Kościoła" [134] (obejmującą całe bogactwo Kościoła, który podzielony nie jest dobrze przygotowany do służby pojednania), 3. „wyzwanie świata, który coraz bardziej staje się jednym przez technologiczny postęp"[135].

W części zajmującej się elementami koniecznymi dla kościelnej jedności przejęto linie dokumentu studyjnego „Więcej niż jedność Kościołów", wskazującego na tożsamość warunków wstępnych jedności z CA VII z tym, co czyni Kościół Kościołem. Jednocześnie kazanie, Chrzest i Wieczerza Pańska postrzegane były jako spotkanie z Chrystusem, w którym człowiek otrzymuje zapewnienie o usprawiedliwieniu jedynie z łaski. Przekaz ten był, podobnie jak w dokumencie studyjnym, treścią jednej zwiastowanej Ewangelii, która mówi o „Jezusie Chrystusie jako Panu i Pojednawcy"[136]. Pismo Święte, Chrzest i Wieczerza Pańska wskazują na tę jedność[137]. Kazanie, Chrzest i Wieczerza Pańska są jedynymi warunkami jedności Kościoła. Tam, gdzie one są wypełnione, jedność jest dana, a wszystkie pozostałe elementy różniące wynikające z wykładu Pisma Świętego nie mają potencjału dzielącego dla Kościoła. Dla podkreślenia ekumenicznego potencjału tego ujęcia odwołano się do stwierdzenia Wingrena, że stanowi to „ekumeniczny kapitał luterańskiej tradycji"[138], który został ukształtowany przez CA VII[139].

W Podsekcji 2A, zajmującej się bezpośrednio „luterańską wspólnotą kościelną i zagadnieniem działań na rzecz unii"[140], w części poświęconej „Wspólnocie wszystkich Kościołów [*Fellowship among All Churches/Die Gemeinschaft aller Kirchen*]"[141] podkreślono również ekumeniczne znaczenie sformułowania *satis est* [wystarczy] z CA VII[142]. Zaznaczono przy tym, że postulaty wykraczające poza to, co przewidziane jest jako *satis est* „zakłamują ekumeniczny wy-

[132] Tamże, s. 110–112, p. 3–7.

[133] Tamże, s. 110n, p. 3.

[134] Tamże.

[135] Tamże.

[136] Tamże, s. 111, p. 6.

[137] Tamże.

[138] Tamże, s. 111, p. 5.

[139] Tamże.

[140] Tamże, s. 112–115, p. 8–21.

[141] Tamże, s. 113–115, p. 14–20.

[142] Tamże, s. 114, p. 18.

miar wyznań Reformacji"[143]. Co za tym idzie, różnice kościelnych form organizacji, czy też powszechnie przyjęte opinie teologiczne, nie mogą naruszyć wspólnoty kościelnej[144].

Podsekcja 2B zajmowała się stosunkami ze ŚRK i samorozumieniem ŚFL jako federacji konfesyjnej[145]. W jej sprawozdaniu również znalazło się wskazanie na potencjał kryteriów jedności z CA VII oraz zawartego tam *satis est*, dla poszerzenia wspólnoty kościelnej także poza kręgiem Kościołów luterańskich w ramach ŚRK[146].

Jak widać powyżej, prace sekcji kontynuowały linie myślenia wypracowane w toku przygotowań do zgromadzenia, zarówno w czasie posiedzenia w Moshi, jak i zdefiniowane w dokumencie studyjnym „Więcej niż jedność Kościołów". CA VII było podstawowym punktem odniesienia refleksji ekumenicznej. Przy czym doceniono zarówno warunki jedności Kościoła zdefiniowane w tym artykule, jak i fakt wolności co do innych kwestii, których one nie określają, co zapewnia formuła *satis est*. Powtórzono tym samym myśl o znaczeniu tego sformułowania, która pojawiła się już wyraźnie choćby w „Tezach z Minneapolis". Podjęto także krytykę postulatów, które chcą w różnej formie uzupełniać lub rozszerzać kryteria jedności ujętych w CA VII. Oprócz stwierdzenia wyraźnych nawiązań do CA VII należy zauważyć, że w impulsach do działań ekumenicznych zdefiniowanych przez sekcję obecne było również postrzeganie jedności jako daru, jak to miało miejsce już w Minneapolis w połączeniu z jego chrystologicznym ugruntowaniem, które oprócz refleksji z Minneapolis znalazło się w dokumencie Luterańskiego Kościoła Węgier „Nasze posłanie do świata". Natomiast trzeci ze zdefiniowanych przez sekcję impulsów dla jedności kontynuował w pewien sposób zapoczątkowane w dokumencie studyjnym „Więcej niż jedność Kościołów" patrzenie na jedność w szerokiej perspektywie, tym razem szukając motywacji do działań na rzecz jedności w procesach jednoczenia świata ze względu na postęp technologiczny.

Omawiając znaczenie Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* w kontekście ekumenicznym na zgromadzeniu w Evian, należy także zwrócić uwagę na przyjęte „Oświadczenie w sprawie stosunku ŚFL do Kościołów prowadzących negocjacje na temat unii [*Statement concerning the Attitude of the LWF to Churches in Union Negotiations/Erklärung zur Haltung des LWB gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen*]". Było ono reakcją na pytanie „stawiane Federacji ciągle

[143] Tamże.

[144] Tamże.

[145] Tamże, s. 115n, p. 23–26.

[146] Tamże, s. 116, p. 26.

na nowo ze strony jej indyjskich i wschodnioafrykańskich Kościołów członkowskich, a ze szczególnym naciskiem ze strony ŚRK i powiązanych z nią organizacji"[147]. Wskazano w nim na wymogi CA VII, czyli zgodę co do rozumienia Ewangelii w kazaniu i udzielanych sakramentach, jako na warunki uznawania międzykościelnych porozumień unijnych Kościołów członkowskich i odczytywania ich jako wyrazu prawdziwej jedności Kościoła[148]. Ze względu na autonomię Kościołów członkowskich, ŚFL co do zasady nie sprzeciwiła się wchodzeniu swoich członków w unie kościelne[149]. Stwierdzono także, że przystąpienie Kościoła członkowskiego do unii nie wyklucza go z ŚFL tak długo, jak deklaracja wiary powstałego Kościoła unijnego nie jest sprzeczna z podstawami doktrynalnymi ŚFL określonymi w art. II Statutu. Przypadki, w których taka sprzeczność zachodzi, będą rozważane jednostkowo[150]. Zatem także w tym wymiarze praktycznym odnoszącym się do możliwej współpracy między Kościołami kryterium jedności zaczerpnięte zostało z CA VII.

Po zgromadzeniu w Evian pojawił się na łamach „Lutherische Rundschau" komentarz do prac Sekcji II autorstwa Cuthberta K. Omari. Autor wskazał w nim zarówno na ekumeniczną pilność uporania się z kwestią wewnątrzluterańskiej wspólnoty ołtarza i ambony, jak i zwrócił uwagę na współpracę na linii ŚFL-ŚRK z zastrzeżeniem, że jej granice wyznacza CA VII. Podkreślił także wagę ekumenicznych wysiłków na poziomie lokalnym[151]. Ponownie zatem uwidoczniła się zarówno rola CA VII dla refleksji ekumenicznej ŚFL, jak i nieodłączne powiązanie tego tematu z omówioną już wyżej kwestią wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL[152].

Podsumowanie

Podsumowując ekumeniczną refleksję w Evian, należy zauważyć, że CA VII także na tym zgromadzeniu pełniło rolę ekumenicznego programu ŚFL. W tym kontekście kontynuowano obecne w refleksji Federacji już od Minneapolis wskazanie, że jedność jest darem, oraz podkreślenie kategorii wolności związanej z formułą *satis est* zawartą w tym artykule. Jednocześnie recepcja *satis est* związana była z nowym elementem w refleksji zgromadzeń – krytyką zbytniego przywiązania luteran do utartych formuł wyznań,

[147] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 233.

[148] *Erklärung zur Haltung des LWB gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen*, EVIAN, s. 198, p. b.

[149] Tamże, s. 198, p. a.

[150] Tamże, s. 198, p. b.

[151] C.K. Omari, *Ökumenische Verpflichtung. Zur Arbeit der Sektion II*, LR r. 21: 1971, z. 2, s. 198.

[152] Zob. wyżej 2., s. 39–113.

co powodowało, że zbyt szeroko interpretuje się kryteria jedności z CA VII, a szczególnie wymóg zgody w nauce/zwiastowaniu Ewangelii. Tym samym w Evian twierdzącą odpowiedź znalazło pytanie z Hanoweru, czy luterański konfesjonalizm godzi w sprawę miłości Chrystusa? Przy czym jej konsekwencją nie była próba zreinterpretowania roli wyznań, jak to miało miejsce w Hanowerze, ale wskazanie, idące tropem rozważań Vilmosa Vajty poprzedzających zgromadzenie w Helsinkach, że kryterium zgodności w nauczaniu/zwiastowaniu Ewangelii z CA VII nie jest tożsame z wzajemnym uznaniem wszystkich stosowanych wśród luteranów formuł dogmatycznych. Zgodnie z ustaleniami zgromadzenia, właściwa interpretacja tego kryterium odnosi się do rozumienia Ewangelii jako przesłania o usprawiedliwieniu grzesznika. Nowością w interpretacji CA VII było także podkreślenie, że warunki przewidzianej w tym artykule jedności realizują się na poziomie zboru, CA VII zaś nie towarzyszy myśl o jedności instytucjonalnej, a raczej duchowej jedności zborów, w których jest zgoda co do zwiastowania Ewangelii i zgodnie z nią sprawowanych sakramentów. Ostatnim wymagającym wzmianki nowym elementem było wskazanie na dwóch nowych, oprócz jedności danej w Chrystusie, impulsów dla rozwoju zaangażowania ekumenicznego. Pierwszy z nich to stałe działanie Ducha Świętego na rzecz odnowy Kościoła, drugi natomiast to cywilizacyjne przemiany w świecie. Tym samym zaangażowanie ekumeniczne zyskało motywację chrystologiczną i pneumatologiczną oraz związek z aktualną sytuacją w świecie.

4.5. Od Evian do Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam (1977)

Zgromadzenie Ogólne w Evian swoim zainteresowaniem problematyką ekumeniczną zintensyfikowało debatę na ten temat w ramach ŚFL. Jej rolę poświadcza na przykład Mikko Juva[153], ówczesny prezydent ŚFL, w artykule z okazji 25-lecia Federacji. W tym miejscu należy przytoczyć dwa zawarte w jego analizie elementy. Po pierwsze wskazanie na znaczenie środków łaski w kontekście ekumenicznym, po drugie – znaczenie działalności ekumenicznej dla walki z rasistowską dyskryminacją[154]. Tym samym ponownie tłem refleksji ekumenicznej było „Wyznanie augsburskie", tym razem jednak Słowo i sakrament nie były ujęte za CA VII[155] jako *notae ecclesiae*, ale zgodnie z CA V jako środki łaski[156]. Poza tym Juva wskazał na łączność aktywności

[153] Na temat Mikko Juva, prezydenta ŚFL w latach 1970–77, zob. R. Lehtonen, *Mikko Juva*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 397–403.

[154] M.E. Juva, *Der LWB heute*, LR r. 22: 1972, z. 3, s. 427n.

[155] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[156] CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

ekumenicznej z istotnym polem zainteresowań ŚFL w tamtym okresie, jakim była walka z dyskryminacją rasową, w kontekście stosunku do apartheidu w RPA[157]. Dodatkowo stymulujące dla jej przebiegu w okresie po Evian było podpisanie przez europejskie Kościoły tradycji luterańskiej, reformowanej i unijnej, a także waldensów i braci czeskich „Konkordii Leuenberskiej" w 1973 roku, która również była przedmiotem szerokiej dyskusji w ramach ŚFL[158].

W kontekście odwołań do CA VII w toku debaty w perspektywie ekumenicznej w ramach ŚFL należy wskazać na krytyczny głos w artykule Battalige H. Jackayya na łamach „Lutherische Rundschau". Autor podkreślał, że podstawowymi dla jedności Kościoła są chrześcijańskie życie i służba na poziomie lokalnym. To z nich powinny wyrastać struktura i postać jedności. Zwracał przy tym uwagę, że ten wymiar został pominięty w warunkach jedności określonych w CA VII. Jackayya akcentował, że nie wystarczy posiadać Ewangelii i sakramentów, rozumianych jako powiązane instytucjonalnie i urzędowo. One muszą przyjść do człowieka. Dopiero wtedy we wspólnocie mogą tworzyć aktywnych, służących, dających świadectwo chrześcijan[159]. Jackayya, podejmując krytykę wystarczalności *notae ecclesiae* dla działań ekumenicznych, wskazał na znaczenie tego, jak są one realizowane na poziomie lokalnego zboru w kontekście jego struktur i służby, czego zabrakło w CA VII. Kontynuuje tym samym w pewien sposób refleksję zogniskowaną wokół roli zboru dla działań ekumenicznych, która w kontekście nie tylko rozumienia CA VII była już obecna w Evian, co też uchwycił w wyżej przytaczanym komentarzu Omari. Ten aspekt lokalności znajdzie też swoje miejsce w wynikach prac programu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi [*The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being/Die Identität der Kirche und ihre Dienst zum ganzen Menschen*]"[160] z lat 1973–77, gdzie na kon-

[157] Zob. niżej 5.1., s. 418–478.

[158] Tekst dokumentu opublikował LR: *Leuenberger Konkordie*, LR r. 23: 1973, z. 4, s. 451–458, tłum. polskie tekstu zob.: *Konkordia między Kościołami…*, dz. cyt.; także na jego łamach znalazło się oficjalne stanowisko sekretarza generalnego ŚFL: A. Appel, *Stellungnahme des LWB-Generalsekretariats*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 456n; oraz sekretarza generalnego ŚAKR: E. Perret, *Stellungnahme des RWB-Generalsekretariats*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 458n; jak również sprawozdania z przyjęcia dokumentu przez Kościoły: A. Aarflot, *Die Leunberger Konkordie und ihre Annahme durch die Kirche*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 529–541; *Luthertum nach Leunberg: Schlußbericht*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 527–529; oraz komentarze do niego: M. Lienhard, *Leunberg – protestantische Blockbildung oder Dienst an der Una Sancta?*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 41–43; M. Lienhard, *Kirchengemeinschaft durch Leuenberger Konkordie*, LR r. 24: 1974, z. 4, 460–468. Literatura odnośnie do tego dokumentu została wskazana wyżej, przyp. 89 na s. 136.

[159] B.H. Jackayya, *Die Rolle Luthertums im ökumenischen Zeitalter*, LR r. 22: 1972, z. 1, s. 22.

[160] Por.: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977. Raport końcowy programu zawarty w tym tomie dostępny jest w tłumaczeniu na język polski: *Studium eklezjologiczne – oświadczenie końcowe i zalecenia Komisji Studiów ŚFL*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół*

sultacji w Arushy (Tanzania) z 1976 roku podkreślono wagę oceny wszelkich modeli ekumenicznych na poziomie parafialnym[161].

Ważnym wydarzeniem dla debaty ekumenicznej w ramach ŚFL w okresie między Evian i Dar es Salaam było dwie inicjatywy przygotowane przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Pierwsza z nich to seminarium, które odbyło się w St. Paul w Minnesocie w dniach 19–23 czerwca 1972. Jego tematem było: „Jedność w kontekście teologicznego pluralizmu [*Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus*]"[162]. Druga to program studyjny prowadzony we współpracy z Wydziałem Studiów ŚFL poświęcony ekumenicznej metodologii[163].

W ramach seminarium w St. Paul wykład o roli ŚFL w ruchu ekumenicznym wygłosił Harding Meyer. Wskazał on na specyficznie luterański wkład w ruch ekumeniczny. Do jego elementów zaliczył po pierwsze luterańskie ujęcie, a konkretniej podkreślenie kondescendencji Boga zarówno w ramach chrystologii, jak i w odniesieniu do Słowa, a szczególnie sakramentu, wyrażone w formule *finitum capax infiniti* [skończone ogarnęło nieskończone][164]. Po drugie luterańskie ujęcie *notae ecclesiae* – podkreślenie zwiastowania Słowa i udzielenia sakramentów jako jedynych konstytutywnych elementów Kościoła i wspólnoty kościelnej, co w konsekwencji wskazuje na podkreślenie wolności w przestrzeni kształtowania życia, ustroju i struktur Kościoła. Meyer przywołał także reformacyjne rozumienie Kościoła jako *creatura verbi* [stworzonego przez Słowo][165]. Zwrócił uwagę, że związane z nim konstytutywne znaczenie Słowa Bożego w połączeniu z napięciem pomiędzy *viva vox Evangelii* [żywym głosem Ewangelii] a Pismem Świętym zmusza do ciągłych wysiłków w poszukiwaniu prawdy zaświadczanej Ewangelii tu i teraz. Stąd też reformacyjne postrzeganie rozmów dotyczących nauki Kościoła i osiągnięcie w jej zakresie konsensusu jako drogi i warunku wstępnego wspólnoty kościelnej. Inaczej rzecz ujmując, wspólnota wyznania jest warunkiem wstępnym wspólnoty kościelnej. Meyer ocenił, że to luterańskie pryncypium stawiające najpierw rozmowy i konsens doktrynalny przez nawiązanie wspólnoty kościelnej jest

i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 28–43).

[161] *Bericht der dritten und abschließenden Internationalen Konsultation. Aruscha, Tanzania 10.-18. Oktober 1976*, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen…*, dz. cyt., s. 33.

[162] *Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus. Bericht eines Kolloquiums*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 78–82.

[163] Zob.: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978.

[164] Por. *Kompendium dogmatyki ewangelickiej*, tłum. K. Karski, maszynopis w czytelni ChAT, s. 261.

[165] Zob. wyżej przyp. 425, s. 225.

dziś uznawane za jednostronne i wyraźnie modyfikowane. Nadal pozostaje ono charakterystycznym wymogiem strony luterańskiej, ale z perspektywy oczekiwanego efektu końcowego dostrzeżono także znaczenie wzajemnego powiązania i oddziaływania między *explicite* wyrażoną zgodą w nauce i wierze a faktycznie przeżywaną i doświadczaną wspólnotą[166].

W sprawozdaniu z omawianego seminarium przywołano także referat Williama H. Lazaretha poświęcony „Poszukiwaniu różnych modeli jedności [*Das Suchen nach verschiedenen Modellen der Einheit*]". Relacjonując kwestie poruszone przez Lazaretha, położono szczególny nacisk na model wykorzystany w projekcie „Konkordii leunberskiej", a więc wspólnoty ołtarza i ambony z innymi chrześcijanami (np. reformowanymi, anglikanami, katolikami) na podstawie teologicznej konkordii[167].

W podsumowaniu sprawozdania znalazły się obok siebie zarówno kwestie wewnątrzluterańskiej wspólnoty, jak i odniesienia do szerszego, ekumenicznego kontekstu. Autorzy sprawozdania starali się określić relację pomiędzy tymi dwoma zakresami zagadnień związanych z jednością. Wskazali przy tym, że luteranizm stanowi ruch konfesyjny w ramach uniwersalnego Kościoła i dlatego jedność luterańska nie jest zasadą nadrzędną. Stąd też obok wysiłków na rzecz jedności wewnątrzluterańskiej równolegle podejmowane są wysiłki na rzecz jedności z innymi chrześcijanami. Zwrócono przy tym uwagę na aktualne przykłady toczącego się dialogu z Kościołami reformowanymi, który doprowadził do „Konkordii leunberskiej", czy rozmów luterańsko-anglikańskich. Zaznaczono, że w obu przypadkach ustalenia podejmowane są na podstawie luterańskiego wyznaniowego dziedzictwa[168]. W tym kontekście warto raz jeszcze wskazać, że w tym samym podsumowaniu w odniesieniu do wspólnoty kościelnej stwierdzono, że w postrzeganiu luterańskim jest ona osiągana w pierwszym rzędzie we wspólnocie ołtarza i ambony, a także wspólnocie służby i świadectwa[169].

Projekt studyjny poświęcony ekumenicznej metodologii był przejawem nowej tendencji obecnej w pracy teologicznej ŚFL, która za swój punkt wyjścia przyjmowała bardziej empiryczne ujęcia badanych problemów w oparciu o studium przypadków w poszczególnych Kościołach członkowskich ŚFL[170].

---

[166] H. Meyer, *Der Lutherische Weltbund und seine Rolle in der ökumenischen Bewegung*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 25n.28n.

[167] *Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus…*, art. cyt., s. 79, p. II.4; por.: literatura na temat modelu jedności w „Konkordii leuenberskiej", zob. przyp. 89 na s. 136.

[168] *Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus…*, art. cyt., s. 82, p. III.3.

[169] Tamże, s. 82, p. III.2.

[170] J.H. Schjørring, *Kontinuität und Wandel. Theologische Arbeit im LWB*, w: *Vom Weltbund zur*

Studium było nastawione na przyjrzenie się praktycznemu oddziaływaniu ustaleń uzyskanych w dotychczasowych dialogach ekumenicznych w Kościołach członkowskich[171]. W otwierającym go dokumencie studyjnym wskazano, że dotychczasowe ekumeniczne zaangażowanie ŚFL miało zasadniczo formę dialogów doktrynalnych, które w oparciu o konsens doktrynalny miały prowadzić do wspólnoty ołtarza i ambony. Ten sposób ich rozumienia zaangażowania ekumenicznego nie jest jedynym możliwym wynikiem międzywyznaniowych wysiłków. Trzeba także uwzględnić powtarzające się apele o ukonkretnienie teoretycznych wyników dialogów teologicznych. Konsensus co do rozumienia Ewangelii nie powinien być widziany w izolacji od praktyki życia Kościołów. Grozi to bowiem uniemożliwieniem teologii ekumenicznej składania świadectwa Bożego objawienia wobec świata. Zauważono także, że czasami deklaracja wspólnoty ołtarza i ambony jest traktowana jako zakończenie ekumenicznego spotkania, ignorowana jest bowiem potrzeba wcielenia jej w życie na wszystkich stopniach życia Kościoła[172].

W tym kontekście pojawia się koncepcja przeżytej *koinonii*, rozumianej w kategoriach nie doktrynalnej abstrakcji, ale realnej wspólnoty [*fellowship*] świadectwa i służby, obejmującej także wspólnotę ołtarza i ambony. Tylko doktrynalny konsensus (świadectwo) łączony ze służbą Kościoła, a więc Ewangelia Jezusa Chrystusa wiarygodnie i efektywnie ujęta w ramy konkretnych, historycznych warunków społecznych we współczesnej i skontekstualizowanej formie może zapewnić podstawę umożliwiającą wspólnotę kościelną. Stąd też konsens doktrynalny nie może być traktowany jako wyłączny warunek wstępny wspólnoty kościelnej, a poza tym nie zawsze taki konsensus prowadzi do wspólnoty kościelnej między Kościołami. Taka *koinonia* oparta na żywej wierze w Chrystusa jako Pana i Zbawiciela oraz zaufaniu w działanie Ducha Świętego może istnieć bez formalnych deklaracji zgody doktrynalnej. Może ona być realizowana w inicjatywach z zakresu nabożeństwa czy pracy charytatywnej. Jej bazą są wtedy inne faktory niż zgodność doktrynalna. Stąd zwrócenie uwagi na niedoktrynalne faktory, które powstrzymują

Gemeinschaft…, dz. cyt., s. 172–180.

[171] Na tym etapie historii zaangażowania ŚFL dostępne były już tak istotne dokumenty, jak „Konkordia leuenberska" (zob. wyżej przyp. 89 na s. 136), a także wypracowany w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim tzw. „Raport z Malty" (*Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów Ewangelia a Kościół (1972)*, *(Raport z Malty)*, tłum. I. Druski, w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt., s. 37–67) oraz „Raport z Pullach" w dialogu anglikańsko-luterańskim (*Report of the Anglican-Lutheran International Conversations 1970–1972*, *Pullach*, *1972*, „LWF-Documentation" t. 49: 2004, s. 23–46).

[172] *Ecumenical Methodology. Basic Document*, w: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978, s. 4–6.

powstawanie wspólnoty kościelnej, mimo zaistnienia dogmatycznej zgodności. Jest to zatem pytanie o to, co rzeczywiście dzieli Kościół[173].

Powyżej omówione głosy zaprezentowane w St. Paul, a także wyniki programu studyjnego poświęconego ekumenicznej metodologii stanowią podsumowanie i ocenę stanu refleksji ekumenicznej w łonie ŚFL w latach 70. Nadal ważką rolę pełniły w niej kryteria jedności sformułowane w dobie Reformacji, a określone w CA VII. Z nich wynika fundamentalne znaczenie wspólnoty ołtarza i ambony dla rozumienia wspólnoty kościelnej. Ma to również niebagatelne znaczenie dla toczącej się wówczas debaty o wprowadzeniu wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL. Podsumowanie dyskusji w St. Paul oraz dokument studyjny poświęcony ekumenicznej metodologii kontynuowały także obecną już przed zgromadzeniem w Evian krytyczną refleksję na temat postrzegania doktrynalnego konsensusu jako warunku wstępnego wspólnoty kościelnej. Odnosząc się do tego problemu, Meyer wskazał, że ten wymóg nadal jest charakterystyczny dla stanowiska luterańskiego, ale dostrzegał też znaczenie nowych aspektów ekumenicznego zbliżania się, którego ukoronowaniem miałaby być wspólnota kościelna. Wśród nich znalazły się przeżywanie i doświadczanie wspólnoty, a także wspólnota służby i świadectwa. Jednocześnie zwrócono uwagę, że współczesna sytuacja konfrontowała z nowymi modelami jedności Kościoła, takimi jak teologiczna konkordia, będąca podstawą wspólnoty ołtarza i ambony. Zaś w dokumencie studyjnym programu poświęconego ekumenicznej metodologii pojawiła się koncepcja przeżytej *koinonii*, która ukazuje, że wspólnota kościelna nie sprowadza się tylko do zgody doktrynalnej, co więcej – nieraz mimo jej zaistnienia nie powstaje, bądź też istnieje mimo braku doktrynalnego konsensusu. Wynika to z faktu, że istotnymi założeniami dla wspólnoty kościelnej są także czynniki pozadoktrynalne.

Kolejnym głosem w dyskusji nad kwestiami ekumenicznymi był artykuł Wolframa Kistnera zatytułowany „Zwiastowanie Ewangelii i pozostałe znaki Kościoła. Konfesyjne i historyczne perspektywy [*Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Konfessionelle und historische Perspektiven*]"[174]. Artykuł poświęcony był szerszemu spojrzeniu na znaki Kościoła, wykraczającemu poza tradycyjne dwa *notae ecclesiae* z CA VII. Kistner przywoływał w tym kontekście zmianę myślenia o znakach Kościoła, która dokonała się za sprawą Lutra. Odszedł on od instytucjonalnego wymiaru zna-

[173] Tamże, s. 6–8; por.: H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 235n.

[174] W. Kistner, *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Konfessionelle und historische Perspektiven*, LR r. 26: 1976, s. 16–23.

ków na rzecz czystego Słowa Bożego, które jest zwiastowane i, jako widzialne Słowo, udzielane w sakramentach. Kistner stwierdzał, że przełomowe, nieodwołujące się do wymiaru instytucjonalnego ujęcie „odkrywa na nowo ekumeniczny wymiar Kościoła"[175]. Kościół jest rozumiany jako ten, który powstaje tam, gdzie zwiastowane jest Słowo. To ono zapewnia w danej grupie czy też instytucji obecność uniwersalnego Kościoła, niezależnie od opinii zinstytucjonalizowanego Kościoła. Przez Słowo działa sam Chrystus. Dlatego Kościół jako jego ciało, którego pozostaje głową, jest podporządkowany kryterium Słowa. Kistner zaznaczał także, że takie ujęcie zabezpiecza przed prostym utożsamieniem Chrystusa i jego Kościoła. Kościół ma charakter Bożego narzędzia, które ma przynieść jego miłość wszystkim ludziom[176].

Kistner zwracał również uwagę na ekumeniczny potencjał *notae ecclesiae* z CA VII. Posiadają go, gdyż ustanawiają minimum jedności Kościoła oraz warunkują obecność Kościoła uniwersalnego w Kościele partykularnym. Kistner zauważa, że Luter odwoływał się do szerszego katalogu znaków Kościoła[177], jednak CA VII redukuje te listy, uwypuklając ekumeniczny wymiar Kościoła, a zarazem jego ekumeniczne zobowiązanie. Rezygnuje przy tym z pretensji do bycia wyczerpującym opisem Kościoła. Po Reformacji nastąpiło odejście od tej uniwersalistycznej, ekumenicznej interpretacji CA VII na rzecz utożsamienia opisywanego tam uniwersalnego Kościoła z konkretnymi Kościołami – Kościołami luterańskimi, jako tymi, które właściwie udzielają sakramentów i zwiastują Słowo Boże. Pomijano przy tym wezwanie zawarte w CA VII, by Kościół partykularny był gotowy poddawać się samokrytycznie osądowi Słowa Bożego. Kistner w tej zmianie interpretacji CA VII widział źródło wielu zjawisk i poglądów rozpowszechnionych w Kościołach luterańskich. Są to między innymi zatracenie perspektywy ekumenicznego wymiaru wyznań czy uznania ujętego w CA VII zwiastowania Słowa i udzielanie sakramentów za podporządkowane ordynowanemu duchownemu. To ostatnie czyni jednocześnie duchownego wyłącznie odpowiedzialnym za zwiastowanie i udzielanie sakramentów i jest powiązane z brakiem nacisku na powszechne kapłaństwo oraz jednostronnym ukierunkowaniem życia Kościoła na budowanie jednostkowej wiary[178].

Kistner, podobnie jak wcześniej Jackayya, wychodząc jednak z innych niż on pozycji, podjął się krytycznego spojrzenia na rolę *notae ecclesiae* z CA VII w kontekście ekumenicznym. Inspirację dla niego stanowiły Lutrowe szersze

[175] Tamże, s. 18.

[176] Tamże, s. 17n.

[177] Chodzi głównie o jego późne pisma, zob. przyp. 318, na s. 196.

[178] Tamże, s. 21n.

katalogi *notae*. Wskazywał na dwie niebezpieczne i wzajemnie uzupełniające się tendencje. Z jednej strony rezygnację z ekumenicznego potencjału *notae ecclesiae*, których katalog w CA VII jest ograniczony ze względu na ekumeniczne zainteresowanie tego artykułu. Z drugiej natomiast na towarzyszące tej antyekumenicznej interpretacji dążenia do redukcyjnego postrzegania *notae* jako wyczerpującego obrazu funkcjonowania Kościoła, co prowadzi do negatywnych zjawisk w życiu Kościoła, takich jak skupienie wyłącznie na jednostkowej wierze czy też brak gotowości do osądu Kościoła w perspektywie Słowa Bożego.

Na samym Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam, podobnie jak w Evian, kwestie ekumeniczne stanowiły jeden z głównych tematów. W materiałach przygotowawczych dla Seminarium II prowadzonego pod hasłem: „W Chrystusie – wspólnota w Duchu Świętym [*In Christ – One Community in the Spirit/In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*]" podjęto temat „Luterańskie wyznania i ekumeniczne zobowiązanie [*Lutherische Bekenntnis und ökumenische Verpflichtung*]"[179]. W jego ramach wskazano na brak sprzeczności między luterańskimi wyznaniami a ekumenicznym zobowiązaniem. Jako argument przywołano Reformację, która domagała się orientacji chrześcijaństwa na Ewangelię jako jego misję i zadanie, zaś jej celem była odnowa a nie podział Kościoła. Na tej podstawie stwierdzono, że „luteranie mogli i mogą uznać obecność Kościoła Jezusa Chrystusa także w innych Kościołach, w których biblijne świadectwo jest zwiastowane zgodnie z Ewangelią, a sakramenty zgodnie z nią są rozdzielane"[180].

W omawianych materiałach odwołano się również bezpośrednio do CA VII. Wskazano przy tym na ponowne odkrycie w luteranizmie ekumenicznego wymiaru jego początków. To rodziło pytania o stosunek wyznań i ekumenii czy też o możliwość zachowania wierności wyznaniom w obliczu ekumenicznego zobowiązania. Te pytania prowadziły do dobierania różnych modeli jednoczenia Kościołów. Wskazano, że niezależnie od przyjętego modelu chodzi o wzajemne uznanie i nawiązanie wspólnoty ołtarza i ambony. Jako kwestię otwartą pozostawiono, czy jest to wystarczającym wyrazem chrześcijańskiej jedności i czy wymagane są jakieś dodatkowe elementy. W ramach pytań do dyskusji pojawiło się kilka kwestii. Po pierwsze, jakie podstawowe dla luterańskiej konfesyjności przekonania wiary muszą być wniesione w ekumeniczne wysiłki. Po drugie. czy luteranie mogą zaoferować jakieś doświadczenia i modele wspólnoty i jedności dla całości ekumenicznych wysiłków. Po

[179] *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 13. bis 25. Juni 1977 in Daressalam/Tanzania*, Genf brw., s. 73n.

[180] Tamże, s. 73.

trzecie, jak można wykorzystać wielość luterańskich doświadczeń ekumenicznych dla wypełniania ekumenicznego zobowiązania[181].

W powyższych materiałach przygotowawczych widać, obok już obecnych w okresach wcześniejszych odniesień do CA VII jako źródła kryteriów jedności Kościoła, czy też szerszego odwołania się do ekumenicznego ducha myśli reformacyjnej, także nowy element. Jest nim zainteresowanie pytaniem o praktyczny model jedności Kościoła, który może być przyjęty z luterańskiej perspektywy. Refleksja nad takim modelem stanie się głównym dorobkiem ekumenicznym zgromadzenia w Dar es Salaam. Nadal kontynuowane jest także zainteresowanie pytaniem o wkład w ruch ekumeniczny, który może i powinna wnieść luterańska tradycja, odwołując się do treści swoich wyznań.

Podczas zgromadzenia kwestiom ekumenicznym poświęcony był drugi z głównych referatów wygłoszony przez Andreasa Aarflota i zatytułowany „Kościół luterański i jedność Kościoła [*The Lutheran Church and the Unity of the Church/Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche*]"[182]. Aarflot wskazał w nim na cztery ekumeniczne wymiary luterańskiej Reformacji. Po pierwsze zwrot jedynie do Pisma Świętego, po drugie powrót do wczesnego Kościoła, po trzecie gotowość wchodzenia w dyskusje i dialog z innymi, czego wyrazem była między innymi CA, i po czwarte zdolność rozróżnienia podstawowych i pobocznych wypowiedzi wiary. Do tych pierwszych należy to, co CA VII przewiduje jako *satis est* dla jedności Kościoła: rozumienie Ewangelii, interpretowanej w kluczu nauki o usprawiedliwieniu jedynie z wiary, i zgodnego z nią udzielania sakramentów. „Gdzie zawsze jest możliwe porozumienie między Kościołami czy ludźmi w tym istotowym rozumienia Ewangelii, tam także jest możliwa prawdziwa jedność"[183]. Aarflot zarysował także podstawowe znaki rozpoznawcze luterańskiej tożsamości, wśród nich znalazło się podkreślenie zwiastowania Słowa i udzielania sakramentów jako środków, przez które Chrystus tworzy i utrzymuje swój Kościół, a które są konieczne do zbawienia[184].

Omawiając ekumeniczne zobowiązanie, wskazał, że głównym motywem luterańskich wysiłków powinna być podstawowa uniwersalna jedność[185]. Jest to jedność darowana w Chrystusie, który zbiera i rozsyła Kościół poprzez użyczanie swojego zbawienia w kazaniu i sakramentach. Są to widzialne znaki

[181] Tamże, s. 73n.

[182] A. Aaflot, *Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche*, DAR ES SALAAM[DE], s. 40–54.

[183] Tamże, s. 42.

[184] Tamże, s. 43n.

[185] Tamże, s. 47.

jedności. Na koniec Aarflot postawił pytanie: „Do jakiej jedności dążymy”[186]? Odpowiadając, wskazał na konieczność rozpoznania na podstawie CA VII, jakie elementy są konieczne w każdej formie jedności Kościoła. Chodzi o *satis est* z CA VII, czyli o prawdziwą naukę i zwiastowanie Ewangelii, rozumianą z perspektywy jej jądra dotyczącego usprawiedliwienia, i rozdzielanie sakramentów zgodne z nią i jej jądrem[187]. Podkreślił również, „że jedność i pojednanie nie oznacza prostej koegzystencji, ale prawdziwą kościelną wspólnotę zawierającą wszelkie istotowe elementy, którymi są uznanie Chrztu, wspólnota ołtarza i ambony, wzajemne uznanie urzędów kościelnych i łączący wspólny cel świadectwa i służby”[188].

Aarflot w swoim wykładzie dokonał eksplikacji ekumenicznych elementów myśli reformacyjnej, kontynuował także dotychczas obserwowane tendencje odwołań do CA VII, szczególnie w kontekście istotnego w Evian, a wcześniej w Minneapolis, przeprowadzonego w tym artykule rozdziału między tym co *satis est* dla jedności Kościoła, a tym, co pozostaje przestrzenią wolności. Podkreślił także znaczenie tego, co objęte jest klauzulą *satis est* dla luterańskiej tożsamości, podobnie jak w St. Paul wskazywał na to Meyer. Przy czym Aarflot przejął doprecyzowanie poczynione najpierw przez zgromadzeniem w Helsinkach, a później w okresie przed zgromadzeniem w Evian i na tym zgromadzeniu, że zgoda w zwiastowaniu/nauczaniu Ewangelii, którą za kryterium jedności Kościoła przyjmuje CA VII, dotyczy jej rozumienia jako przesłania o usprawiedliwieniu. W wykładzie Aarflota przywołane było również obecne już w Minneapolis oraz w Evian podkreślenie, że jedność jest darem, a także powtórzona została tendencja materiałów przygotowawczych do zgromadzenia, by inspiracji ekumenicznych szukać w całości reformacyjnego dziedzictwa a nie jedynie w dotychczas tak często przywoływanym CA VII. Oprócz tego Aarflot kontynuował również, widoczny już przed Dar es Salaam, rozwój postrzegania wspólnoty kościelnej. Nadal kluczowe znaczenie ma w niej wspólnota ołtarza i ambony, ale obok niej pojawiają się nacisk na wzajemne uznanie urzędów czy też wspólny cel świadectwa i służby.

Element ekumeniczny znalazł się także w priorytetach sformułowanych w sprawozdaniu Komitetu Wykonawczego, które zostało przedstawione podczas zgromadzenia. W odwołaniu do Statutu[189] wskazano, że ŚFL postrzega siebie jako część ruchu ekumenicznego. Zobowiązanie wobec niego czerpie

[186] Tamże, s. 48–54.

[187] Tamże, s. 51.

[188] Tamże, s. 52n.

[189] Por. STATUT^{EVIAN}, art. III.2.a.b.d; tekst ten jest zasadniczo zbieżny ze STATUT^{HELSINKI}, art. II i III (tłum. polskie: Aneks 9, s. 640)

ze swojego rozumienia Kościoła i jego misji. Jednocześnie zaznaczono, że ŚFL nie widzi sprzeczności między konfesyjnością a ekumenicznością. Swoje zadanie dostrzega w dostarczaniu ram dla znaczącego wkładu luterańskich Kościołów w proces ekumenicznego dawania i brania. Realizuje to poprzez prowadzone w imieniu Kościołów dialogi bilateralne, branie udziału w poszukiwaniu modeli jedności, a także przez udział w dialogach multilateralnych i współpracę z innymi ekumenicznymi organizacjami (np. ŚRK)[190]. Tym samym Komitet Wykonawczy podsumował praktyczne oblicze realizacji zobowiązania ekumenicznego ŚFL.

Najważniejszym wkładem ekumenicznym Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam było przyjęcie oświadczenia zatytułowanego „Modele jedności [*Models of Unity/Modelle der Einheit*]"[191]. W oświadczeniu tym wskazano na koncepcję „jedności w pojednanej różnorodności [*Unity in Reconciled Diversity/Einheit in versöhnter Verschiedenheit*]"[192]. Samo sformułowanie pojawiło się po raz pierwszy w dokumencie przygotowanym na Konferencji Sekretarzy Światowych Wspólnot Chrześcijańskich[193] w grudniu 1974 r. pt. „Ekumeniczna rola rodzin wyznaniowych w jednym ruchu ekumenicznym [*The Ecumenical Role of the World Confessional Families in the One Ecumenical Movement*]"[194]. Model ten traktuje specyfikę konfesyjną jako różnorodność posiadającą swoją wartość, która jednak odniesiona do centrum przesłania zbawienia i niekwestionująca go nie może już dzielić Kościoła. Podkreślono także, że w praktyce nie chodzi o czystą koegzystencję, a o „prawdziwą wspólnotę kościelną, do której jako konstytutywne elementy należą uznanie Chrztu, przywrócenie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, wzajemne uznanie urzędu kościelnego i zobowiązująca wspólnota świadectwa i służby"[195]. Zaznaczono także, że koncepcja ta nie ma charakteru oficjalnego stanowiska ŚFL w sytuacji, gdy w dialogu ekumenicznym dyskutowane są różne modele jedności, nie jest także szczegółowym i ostatecznym celem ekumenicznych wysiłków. Ma za to charakter pomocniczy w orientacji we współczesnych ekumenicznych zmaganiach, wskazując

[190] *Bericht der Exekutivkomitees an die Sechste Vollversammlung*, DAR ES SALAAM[DE], s. 199.

[191] *Modelle der Einheit*, DAR ES SALAAM[DE], s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

[192] Nt. tego modelu zob. G. Gaßmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, „LWB-Report" t. 15: 1983, s. 10–17, p. 22–42; por. także literaturę podaną wyżej – przypis 28 na s. 121n.

[193] Na jej temat zob.: K. Karski, *Światowe wspólnoty chrześcijańskie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra…*, dz. cyt., s. 262–268.

[194] Opublikowano go pierwotnie w: „WCC Exchange" r. 1977, nr 3/2, July. Istotne fragmenty przedrukowano w: G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 29–34.

[195] *Modelle der Einheit*, dz. cyt., s. 205n (tłum. polskie: Aneks 3, s. 618).

taką drogę ku jedności, której ceną nie będzie poświęcenie konfesyjnej tożsamości[196]. Tym samym w powyższym oświadczeniu znalazła się propozycja odpowiedzi na stawiane przed zgromadzeniem w Dar es Salaam praktyczne pytanie o model jedności. Przewidziany model za cel stawiał prawdziwą wspólnotę. Jako jego konieczne elementy wskazano, obok występującej już wielokrotnie w dotychczasowej refleksji ŚFL, a opartej na CA VII, wspólnoty zarówno Wieczerzy Pańskiej, jak i Chrztu, także te, o których wspominał w referacie Aarflot – wzajemne uznanie urzędu oraz wspólnota świadectwa i służby. Doceniono zatem poszerzone rozumienie wspólnoty kościelnej, na którego pojawienie się zwracano uwagę także w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Dar es Salaam. Podsumowując powyższe oświadczenie, należy podkreślić, że jest ono traktowane jako propozycja w debacie na temat modeli jedności, natomiast nie jest uważane przez zgromadzenie za ostateczne oficjalne stanowisko ŚFL w tej kwestii.

Podsumowanie

Zgromadzenie w Dar es Salaam i okres je poprzedzający pogłębiły ekumeniczne otwarcie ŚFL. Nadal punktem odniesienia refleksji ekumenicznej było CA VII, przy czym był on rozważany na tle innych nakierowanych ekumenicznie elementów dorobku Reformacji. Należy jednak zauważyć, że interpretacja przedstawionych w CA VII kryteriów podejmowana była w duchu otwartości na wyniki dialogu z innymi tradycjami chrześcijańskimi. Poświadczał to zarówno nacisk na znaczenie właściwej interpretacji *satis est*, która była silnie obecna w refleksji ŚFL już od Minneapolis, a która pozostawia szerokie pole wolności. Widać to również w interpretacji poszczególnych, zawartych w CA VII *notae*. Zgodność w zwiastowaniu/nauczaniu Ewangelii rozumiana była jako dotycząca przesłania o usprawiedliwieniu, nie zaś szczegółowych formuł wyznań czy ujęć doktrynalnych. W przypadku drugiej z *notae*, odwołującej się do sakramentów, widać z jednej strony wierność własnemu wyznaniu w rozumieniu wspólnoty kościelnej jako wspólnoty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej, z drugiej zaś gotowość na uwzględnienie innych perspektyw, które reprezentują szersze rozumienie wspólnoty kościelnej. Obejmowało ono także postulaty uznania urzędu i wspólnoty świadectwa i służby. Powyższe dwa akcenty oraz wierność konfesyjnemu dziedzictwu, która jednak współgra z ekumeniczną otwartością, znalazły miejsce w proponowanym przez ŚFL modelu „jedności w pojednanej różnorodności". Jest on traktowany jako wkład, propozycja i pomoc ŚFL w debacie ekumenicznej. Powyższe

[196] *Modelle der Einheit*, dz. cyt., s. 205 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 618n).

rozważania o jedności w tle mają cały czas kontynuację myśli o jedności jako darze Chrystusa obecnej w ekumenicznej refleksji ŚFL od Minneapolis.

4.6. Okres pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Dar es Salaam (1977) i Budapeszcie (1984)

W okresie po Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam nadal kontynuowana była intensywna debata na temat ekumenicznego zaangażowania ŚFL. Na wstępie omówienia tego okresu należy wskazać, że tuż po zgromadzeniu w Dar es Salaam ukazał się na łamach „Lutherische Rundschau" głos, który można zaliczyć do kontynuacji rozważań na temat roli *notae ecclesiae* w kontekście ekumenicznym, jakie toczyły się po Evian. Głos ten to artykuł Warrena A. Quanbecka poświęcony ekumenicznej roli ŚFL. Rozpoczynał się on od diagnozy, że poza *notae ecclesiae*, czyli wiernym zwiastowaniem Ewangelii i zgodnym z ustanowieniem udzielaniem sakramentów, właściwie wszystko różni między sobą Kościoły luterańskie (np. porządek nabożeństwa, forma życia kościelnego i inne)[197]. W obliczu takiej sytuacji w dalszej części Quanbeck zarysował zadania ŚFL dla zminimalizowania obaw luteran przed ekumenicznym zaangażowaniem. Szczególną rolę pełniła w tym kontekście praca teologiczna w ramach ŚFL[198]. Wzywał przy tym do niezaprzeczania, że także w innych Kościołach jest Duch Święty, gdyż „tak długo, jak ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan wierzących jest zapośredniczony przez Słowo i sakrament, luteranie powinni czuć się w Kościele jak w domu, niezależnie od tego, jaka nazwa będzie wypisana nad drzwiami czy w informatorze parafialnym"[199]. Tym samym w rozważaniach Quanbecka powróciło w kontekście działań ekumenicznych skupienie na *notae ecclesiae* z CA VII tak silnie obecne w refleksji w poprzednich okresach. Obecność *notae* była kryterium uznania partnera za Kościół, a co za tym idzie – dawała podstawy do dalszych działań na rzecz ekumenicznego zbliżenia.

Impulsów do debaty ekumenicznej w ramach ŚFL, podobnie jak przed zgromadzeniem w Dar es Salaam, dostarczały również dokumenty wypracowywane w ramach światowego dialogu ekumenicznego. Przed Dar es Salaam taką rolę pełniła „Konkordia leunebrska", natomiast w okresie Dar es Salaam–Budapeszt podobną rolę pełniły: proces przygotowania tzw. „Dokumentu z Limy", czyli „Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowe [*Baptism, Eucharist and Ministry – BEM*], oraz sam powstały w wyniku

[197] W.A. Quanbeck, *Die ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbunds*, LR r. 27: 1977, z. 4, s. 563.

[198] Tamże, s. 567n.

[199] Tamże, s. 568.

procesu konsultacyjnego dokument[200]. Przygotowano go w ramach prac Komisji „Wiara i Ustrój" ŚRK. Dokumentuje on konwergencję stanowisk w trzech tytułowych tematach, jaką osiągnięto w ramach dialogu multilateralnego na poziomie światowym. Jak ocenia Karol Karski, tekst ten uchodzi za największe osiągnięcie w dziejach dialogu multilateralnego[201]. Oprócz odniesień do BEM w toku debaty w ramach ŚFL, co szczególnie będzie widoczne w toku prac zgromadzenia w Budapeszcie, gdzie poświęcono część prac IV grupy roboczej „Ekumeniczne zobowiązanie i luterańska tożsamość [*Ecumenica1 Commitment and Lutheran Identity/Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität*]"[202], pod auspicjami ŚFL powstały opracowania luterańskich reakcji zarówno na tzw. Dokument z Akry z 1974 roku[203], który poprzedzał BEM, jak i odpowiedzi na sam BEM, które to opracowanie ukazało się już po Budapeszcie[204].

Kolejnym ważnym impulsem do rozważań ekumenicznych również w ramach ŚFL była rocznica 450-lecia powstania i odczytania „Wyznania augsburskiego". Oprócz kwestii jego uznania przez Kościół Katolicki, która była wówczas żywo dyskutowana[205], kwestia ekumenicznego wymiaru CA

[200] Zob. BEM; por. oficjalne reakcje i komentarze zawarte w dwóch polskich wydaniach BEM: *Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989, s. 67–194; *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, wyd. II poprawione i uzupełnione, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin 2012, s. 69–240.

[201] K. Karski, *Wiara i Ustrój*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003; por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 81; na temat powstania BEM zob.: H. Paprocki, *Posiedzenie plenarne Komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, Lima 1982 rok*, SiDE r. 1983, z. 1, s. 18–21.

[202] Por. *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 4: Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität*, BUDAPESZT, s. 222–224; *Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 15/16: 1984, s. 61–66.

[203] Zob.: *Taufe, Eucharistie und Amt*, w: *Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente*, red. G. Müller-Fahrenholz, Korntal b. Stuttgart 1975, s. 93–139.

[204] Na temat Dokumentu z Akry zob. D.F. Martensen, *Zum Konsens gefordert. Eine erste Analyse lutherischer und anderer Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glaube und Kircheverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt*, „LWB-Report" t. 8: 1980; na temat luterańskich reakcji na BEM zob. M. Seils, *Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, „LWB-Report" t. 25: 1988; por. także: *Recepcja dokumentów z Limy. Oficjalna odpowiedź Kościoła Luterańskiego w Ameryce*, tłum. J. Kruczyńska, SiDE r. 5: 1987, z. 3 (19), s. 73–81.

[205] Podsumowanie z perspektywy ŚFL zob.: *Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburgischer Bekenntnis. Dokumente 1977–1981*, red. H. Meyer, „LWB-Report" t. 10: 1982; podsumowanie debaty z innych perspektyw zob.: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, red. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977; H. Fries

była przedmiotem intensywnych badań i dyskusji w ramach inicjatyw ŚFL związanych z jego rocznicą. Jedną z nich była konsultacja na temat CA zorganizowana przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu w 1978 roku z udziałem partnerów ekumenicznych[206].

Wykład wprowadzający podczas powyższej konsultacji zatytułowany „Ekumeniczny charakter i roszczenie «Wyznania augsburskiego» [*Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*]" wygłosił Edmund Schlink. Rozpoczął go od omówienia kontekstu historycznego ekumenicznego charakteru CA. Wskazał, że jej ekumeniczny cel nie został w XVI wieku osiągnięty oraz że ten jej wymiar został ponownie odkryty dopiero w XX wieku[207]. Następnie zwrócił uwagę na praktyczny kontekst interpretacji CA VII i zawartych w tym artykule *notae ecclesiae*. Zwiastowanie Ewangelii intepretował przede wszystkim z perspektywy towarzyszącej mu pociechy a nie nauki o zwiastowaniu, natomiast udzielanie sakramentów z perspektywy udzielania i przyjęcia, nie zaś poprawnego nauczania o sakramentach, czy też właściwych agend. W obu przypadkach *notae* te nie mają być statycznie posiadane przez Kościół, a mają się realizować dynamicznie w nabożeństwie. Odnośnie do urzędu wskazał, że uniformizacja jego porządku jest niekonieczna, tak jak się to ma w przypadku rytów, ceremonii, tradycji czy brzmienia wyznań Kościoła, jednak sam urząd jest nieodzowny dla jedności, gdyż to powołani słudzy (CA XIV[208]) mają zwiastować Ewangelię i udzielać sakramentów w konsensusie wiary[209].

W dalszej części omawianego referatu Schlink w oparciu o CA sformułował pryncypia służące po pierwsze rozpoznaniu ukrytej w podziałach jedności i po drugie – przedstawieniu rozpoznanej jedności w przyjęciu wspólnoty kościelnej. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia podkreślał konieczność

i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979; *Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana*, red. P. Meinhold, Wiesbaden 1980; *Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn-Frankfurt am Main 1980; *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, red. E. Iserloh, Münster 1980; *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, red. F. Hoffmann, U. Kühn, Berlin 1980; P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Freiburg (Breisgau) 1980.

[206] Zob.: *Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext. Beiträge aus anglikanischer, baptistischer, katholischer, methodistischer, orthodoxer und reformierter Sicht*, red. H. Meyer, „LWB-Report" t. 6/7: 1979.

[207] E. Schlink, *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 1–21.

[208] CA XIV, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE[1], s. 34).

[209] E. Schlink, *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, art. cyt., s. 22n.

przebadania własnego Kościoła za pomocą krytycznych kryteriów ujętych w CA VII. Odnośnie do drugiego wskazywał, że nieodzowny jest konsensus co do fundamentalnych kwestii odnośnie do zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów. Zaznaczał, że poza nimi możliwa jest różnorodność. Zwracał również uwagę, że w zwiastowaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów nie są wymagane te same formuły u wszystkich partnerów, a jedynie ich wzajemne uznanie. Nieodzowne jest też wzajemne uznanie urzędu kościelnego. Schlink podkreślał, że przyjęcie wspólnoty ołtarza, rozumianej jako nieograniczenie zaproszenia i dopuszczenie według CA oznacza, że podzielone Kościoły stały się na powrót jednym, mimo utrzymujących się różnic w poszczególnych zakresach życia Kościoła, np. liturgii, dogmatyce czy prawie kościelnym. Na tej podstawie wskazał, że model „jedności w pojednanej różnorodności" przyjęty w Dar es Salaam[210] faktycznie urzeczywistnia jedność. Zwracał również uwagę, że CA w obszarze różnorodności pozostawia Kościołom wolność co do ustanawiania wspólnych rozwiązań, nie czyniąc z nich istotowego warunku jedności Kościoła[211].

Kolejny z referatów na tej samej konsultacji przedstawił Arthur B. Crabtree. Był on poświęcony omówieniu CA z perspektywy ekumeniczno-baptystycznej. Pojawił się w nim zarzut, że CA w sposób niejasny definiuje sakramenty[212]. W dyskusji, która towarzyszyła referatowi, pojawiła się propozycja, by tę niejasność oceniać pozytywnie „jako wyraz otwartego rozumienia sakramentów, które może wnieść pozytywny wkład w ekumeniczną dyskusję"[213].

W trakcie dyskusji nad kolejnym z referatów, który wygłosił Walter Kasper[214], pojawiło się istotne pytanie natury praktycznej korespondujące z wyżej przedstawionymi tezami Schlinka. W kontekście pytania o wymóg wspólnoty urzędu dla ustanowienia wspólnoty kościelnej luterańscy teologowie sformułowali pytanie: „czy pozostające jeszcze różnice na tych wprawdzie ważnych, ale jednak «sekundarnych» płaszczyznach mogą tak obciążyć istniejącą i osiągniętą zgodę w rozumieniu przesłania apostolskiego, sakramentów i Kościoła, że w praktyce sprawią, że będzie ona bez znaczenia dla urzeczywistnienia wspólnoty kościelnej?"[215].

[210] *Modelle der Einheit*, dz. cyt., s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

[211] E. Schlink, *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, art. cyt., s. 23–26.

[212] A.B. Crabtree, *Das Augsburger Bekenntnis in baptistisch–ökumenischer Perspektive*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 61–78.

[213] H.M., *Bericht über Diskussion*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 79–81.

[214] Zob. W. Kasper, *Die Confessio Augustana in katholischer Sicht*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 83–106.

[215] H.M., *Bericht über Diskussion*, art. cyt., s. 109.

Przedstawiona przez Schlinka ekumenicznie otwarta interpretacja CA, szczególnie CA VII, stanowiła z jednej strony ugruntowanie dotychczasowych sposobów rozumienia CA, a szczególnie artykułu VII w debacie ŚFL jako impulsu do podejmowania ekumenicznego zaangażowania. Z drugiej natomiast była stosunkowo szerokim komentarzem wyjaśniającym na gruncie tekstu i jego historycznego kontekstu rolę tego wyznania jako ekumenicznego impulsu, którą pełnił dotychczas w debacie ŚFL. Należy także odnotować kierunek, w którym podążały reakcje na zarysowane przez partnerów ekumenicznych trudności związane z interpretacją CA VII z ich perspektywy. Z jednej strony stała za nimi gotowość interpretowania niejasności w interesie ekumenicznej otwartości luteranizmu, tak jak miało to miejsce w przypadku niejasności pojęcia sakramentu w CA. Z drugiej natomiast są one zorientowane na obronę wystarczalności kryteriów jedności Kościoła zawartych w CA VII, jak wykazano to w przypadku kwestii wspólnoty urzędu jako koniecznej do jedności Kościoła. Pytanie sformułowane w kontekście tej ostatniej kwestii potwierdziło obserwację Vilmosa Vajty z okresu przed zgromadzeniem w Helsinkach[216], która wskazywała, że specyficzna relacja urzędu do *notae ecclesiae* z CA VII może stać się przeszkodą w dialogu ekumenicznym z partnerami, którzy kładą nacisk na określoną formę urzędu, co w konsekwencji może prowadzić do braku powstania wspólnoty kościelnej, mimo spełnienia warunków z CA VII.

Kolejną inicjatywą poświęconą CA, w związku z którą pojawił się jej aspekt ekumeniczny, była konsultacja teologów luterańskich z 1979 roku zorganizowana również przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu pod hasłem: „Refleksja i introspekcja [*Commemoration and Self-Examination/ Besinnung und Selbstprüfung*][217]. Grupa dyskusyjna zajmująca się CA i współczesnymi pytaniami w swoim sprawozdaniu, w punkcie poświęconym kwestii podziału w chrześcijaństwie zwróciła uwagę, że CA wyznaje jeden, święty, chrześcijański Kościół i rozumie siebie jako wyznanie tego jednego, świętego, chrześcijańskiego Kościoła[218]. Wskazano, że dla CA Kościół to pojedyncze lokalne zbory gromadzące się przy zwiastowanym Słowie i sakramencie. Do jego istoty należy jedność, gdyż to Duch Boży przez kazanie Ewangelii i udzielanie sakramentów tworzy i utrzymuje Kościół. Podkreślono także, że dla jedności Kościoła istotową nie jest uniformizacja form, a jedynie zgoda co do

[216] Zob. wyżej 2.4., s. 61n.

[217] Zob. *Confessio Augustana 1530–1980. Besinnung und Selbstprüfung*, red. V. Vajta, „LWB-Report" t. 9: 1980.

[218] *Gruppenspräche. Die Confessio Augustana angesichts der Fragen Der Gegenwart*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 113.

zwiastowanej Ewangelii i udzielanych sakramentów. Pojmowanie jedności Kościoła i samorozumienie zawarte w CA kierują do nas współcześnie pytania o każdy ze swoich elementów[219].

W podsumowaniu tomu wydanego po zakończeniu konsultacji Vilmos Vajta pisał, że coraz intensywniejsza dyskusja na temat ekumenicznego programu CA i zawartych w niej treści ugruntowujących jedność otwierała kolejne pytania wymagające dalszych badań. Wskazał przy tym, że dla ekumenicznych rozmów szczególnie ważna była odpowiedź na pytanie, na ile możliwy jest konsensus w *notae* z CA VII z partnerami, dla których CA nie jest obowiązującym wyznaniem? Vajta wskazał tutaj na konieczność badań z odwołaniami do innych tradycji chrześcijańskich[220].

W trakcie powyższej konsultacji ponownie podkreślono, że CA VII daje przestrzeń do ekumenicznego zaangażowania. Zwrócono przy tym uwagę, że kryterium jedności odwołujące się do *notae* w CA VII nie zakłada uniformizacji, ale zgodę co do zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów. Podobnie zatem jak na poprzedniej konferencji widać tendencję do jak najbardziej ekumenicznie otwartej interpretacji CA VII. Jednocześnie podsumowując konsultację, Vajta zwracał uwagę, że zgoda co do *notae* wymaga jeszcze szczegółowych analiz w dialogu z partnerami ekumenicznymi. Należy także zauważyć, że w kontekście interpretacji *notae* z CA VII ponownie pojawił się w trakcie konsultacji aspekt ich lokalności. Podobnie jak przed Dar es Salaam zwrócono uwagę, że realizują się one w lokalnym zborze.

Oprócz powyższych badań nad CA w okresie poprzedzającym Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie powstały dwa opracowania studyjne dotyczące kwestii zaangażowania ekumenicznego ŚFL, będące bezpośrednim przygotowaniem do tego zgromadzenia. Pierwsze z opracowań dotyczy warunków wstępnych i postaci jedności Kościoła. Należy zauważyć, że zostało ono przez Günthera Gassmana i Hardinga Meyera przygotowane z myślą nie tylko o Budapeszcie, ale również o Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w Vancouver (1983)[221]. Drugie z opracowań podsumowuje konsultację ŚFL poświęconą ekumenicznej orientacji i pracy Federacji pod hasłem: „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu [*Growth in Ecumenical Commitment/Wachsen in ökumenischer Verpflichtung*]" (1983)[222].

---

[219] Tamże, s. 112–113.

[220] V.V., *Zur Selbstprüfung. Das Notwendige Nachdenken*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 135n.

[221] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt.; opracowanie zawiera także w załączniku wyciągi z dokumentów dialogu w różnych gremiach ekumenicznych, por. tamże, s. 29–57.

[222] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung – Erfahrungen und Perspektiven – Bericht der Konsultation über*

Pierwsze z powyższych opracowań pióra Gassmanna i Meyera omawiało różne modele jedności Kościoła: „wspólnoty koncyliarnej”[223], „unii organicznej”[224] oraz zaproponowany przez w ŚFL w Dar es Salaam model „jedności w pojednanej różnorodności”[225]. Temat relacji między tymi modelami stał się między innymi przedmiotem obrad I Forum do spraw Dialogów Bilateralnych w kwietniu 1978, z udziałem przedstawicieli Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK, Kościołów unijnych i światowych wspólnot chrześcijańskich reprezentowanych w dialogach bilateralnych. Efekty prac Forum poddano konsultacji w ramach posiedzenia Komisji „Wiara i Ustrój” w Bangalore (sierpień 1978) i konsultacji ŚRK ze światowymi wspólnotami chrześcijańskimi (październik 1978)[226]. W ramach tych prac ustalono, że koncyliarna wspólnota „to ogólnie przyjęta koncepcja jedności Kościoła w jego uniwersalnej postaci”[227], zaś dwa pozostałe powyższe modele to „dwie różne, ale uprawnione formy «faktycznego jednoczenia lokalnych Kościołów»”[228]. W perspektywie roli Wieczerzy Pańskiej Gassman i Meyer, omawiając proces wyjaśniania i pogłębiania modelu „jedności w pojednanej różnorodności”, wskazali na wyjaśnienie terminologiczne, jakiego dokonano w czasie I Forum do spraw Dialogów Bilateralnych, na którym stwierdzono, że koncepcja „pojednanej różnorodności” mówi o prawdziwej i pełnej wspólnocie kościelnej[229]. Stąd stwierdzenie, że jej wiodącym punktem widzenia jest jedność a nie różnorodność, co wyraża się w świadomym podkreśleniu jedności w formule „jedność w pojednanej

die ökumenische Orientierung und Arbeit des LWB, Genf, 19.-22. Dezember 1983, Genf 1984, „LWB-Studien” r. 1984, z. Mai.

[223] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 5–8, p. 10–17. Na temat modelu „wspólnoty koncyliarnej” zob. wyżej przypis 287 na s. 104.

[224] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 5–8, p. 15–17. Na temat modelu „unii organicznej” zob. wyżej przypis 33 na s. 280.

[225] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 10–17, p. 22–42; por. *Modelle der Einheit*, dz. cyt., s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619). Na temat modelu „jedności w pojednanej w różnorodności” zob. wyżej przypis 28 na s. 121n.

[226] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 17n, p. 43.

[227] Tamże, s. 18, p. 46; por. *Report from the First Forum on bilateral Conversations to the participating World confessional families and churches and to the World Council of Churches (Faith and Order Commission)*, „LWF-Report” t. 3: 1978, s. 59–63; *Report of a consultation between the World Council of Churches and the world confessional families on their relations Le Cenacle, Geneva, Switzerland, October 23–25, 1978*, „LWF-Report” t. 3: 1978, s. 75n, p. 8.

[228] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 19., p. 47; por.: *Report from the First Forum on bilateral Conversations…*, dz. cyt., s. 59–63; *Report of a consultation between the World Council of Churches and the world confessional families…*, dz. cyt., s. 75n, p. 8; *Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente*, red. H. Müller-Fahrholz, Frankfurt am Main 1979, s. 231.

[229] G. Gassmann, H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, dz. cyt., s. 22, p. 55.

różnorodności"[230]. Powyższe podsumowanie zaangażowania ŚFL w dialog dotyczący modeli jedności Kościoła potwierdza stanowisko wyrażone w oświadczeniu z Dar es Salaam „Modele jedności [*Models of Unity/Modelle der Einheit*]"[231], gdzie model „jedności w pojednanej różnorodności" był traktowany jako propozycja do debaty, nie zaś ostateczne i oficjalne stanowisko ŚFL. Jednocześnie powyższa analiza modelu uwypukliła ujęte już w oświadczeniu z Dar es Salaam stwierdzenie, że celem tego modelu jest pełna wspólnota kościelna.

Kolejne opracowanie, będące sprawozdaniem z konsultacji „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu", w pierwszej części poświęcone było luterańskiemu zobowiązaniu ekumenicznemu. Jako jego podstawę wskazano ekumeniczną świadomość Reformacji jako ruchu odnowy wewnątrz jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła[232]. Pomimo że ten wymiar nie był zawsze realizowany, to jednak pozostaje on zobowiązaniem dla Kościołów luterańskich, a ŚFL jako narzędzie i wyraz ich wspólnoty od początku postrzega swoje zadania w odniesieniu również do niego[233]. W części poświęconej omówieniu dialogów multi- i bilateralnych nie zabrakło odniesienia do BEM. Wyrażono radość z przyjęcia tego dokumentu[234] oraz skupiono się przede wszystkim na relacjach pomiędzy dialogami multi- a bilateralnymi[235], proponując, by w procesie recepcji dokumentu Kościoły członkowskie brały pod uwagę wyniki bilateralnych dialogów ŚFL, szczególnie pod kątem tych aspektów, które mogą się wzajemnie ubogacać[236].

W odniesieniu do form i znaków rosnącej wspólnoty wśród kwestii o szczególnym znaczeniu znalazł się problem wspólnoty ołtarza. Wskazano, że z luterańskiej perspektywy wspólnota kościelna jest nierozerwalnie związana ze wspólnotą ołtarza, a wspólna Wieczerza Pańska jest warunkiem pełnej wspólnoty w nabożeństwie. Stąd też celem ekumenicznym nie jest interkomunia a „wspólna Wieczerza Pańska w jednym Kościele, gdyż jest jeden Pan, który nas do swojej wieczerzy zaprasza"[237]. Jednocześnie wskazano na wielowymiarowość wspólnoty kościelnej. Jej wymiarem jest nie tylko przystępowanie do Wieczerzy Pańskiej, ale również zakorzenienie we wspólnocie jako ciele Chrystusa przez Chrzest czy codzienność życia w niej. Przez

[230] Tamże, s. 22, p. 55.

[231] *Modelle der Einheit*, dz. cyt., s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

[232] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 7, p. 5.

[233] Tamże, s. 7, p. 6n.

[234] Tamże, s. 17, p. 50.

[235] Tamże, s. 17n, p. 51.

[236] Tamże, s. 18, p. 52.

[237] Tamże, s. 21, p. 67.

tę wielowymiarowość wspólnoty kościelnej wyżej zdefiniowany cel nie wyklucza różnego stopnia wspólnego praktykowania Wieczerzy Pańskiej, adekwatnego do aktualnego stanu przeżywanej wspólnoty kościelnej. Chodzi na przykład o gościnność eucharystyczną, pod warunkiem jednak, że jest ona rozumiana jako antycypacja przyszłego zjednoczenia, a nie staje się celem ostatecznym. Jednocześnie jasno sprzeciwiono się stawianiu poszczególnym członkom Kościołów definitywnych zakazów uczestnictwa w Wieczerzy Pańskiej udzielanej w innym Kościele, gdyż ostatecznie zawsze jest to kwestia zobowiązania człowieka w jego sumieniu wobec Pana, który zaprasza do ołtarza. Zaznaczono przy tym, że taki udział w Wieczerzy Pańskiej nie może być izolowany od wspólnoty w modlitwie i wierze ze zborem, z którym przystępuje się do sakramentu[238]. Zwrócono także uwagę, że jeśli w trakcie dialogu jeszcze podzielonych Kościołów dojdzie do wzajemnego uznania „obecności darów Chrystusa w jego ciele i krwi w nabożeństwie Wieczerzy Pańskiej […] i wspólnoty kościelnej na podstawie Chrztu"[239], wszelkie czynniki, które jeszcze stoją na drodze wspólnoty ołtarza, muszą zostać jasno uzasadnione[240].

W materiałach konsultacji sformułowano także projekt oświadczenia na temat jedności, przedłożony do przyjęcia Zgromadzeniu Ogólnemu w Budapeszcie[241]. Był on odpowiedzią na powyżej zarysowany proces uzgadniania rozumienia modeli jedności Kościoła w ramach ruchu ekumenicznego i wynikające z niego konieczności doprecyzowania ujęcia przez ŚFL modelu „jedności w pojednanej różnorodności"[242]. Treść projektu zostanie omówiona niżej, wraz ze zmianami, które ostatecznie przyjęło Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie[243].

Powyższe opracowanie kontynuowało obecną już w Dar es Salaam tendencję, by szukać impulsów do działań ekumenicznych w całości dorobku Reformacji. Jednocześnie ponownie zwrócono w nim uwagę na kluczowe znaczenie wspólnoty ołtarza dla celu podejmowanych działań ekumenicznych, jakim jest pełna wspólnota kościelna. Odrzucono traktowanie etapów przejściowych, takich jak gościnność eucharystyczna czy interkomunia, jako celów ostatecznych. Są one usprawiedliwione jedynie, jeśli odzwierciedlają wzrost wspólnoty kościelnej i są etapami na drodze do jej pełnego

[238] Tamże, s. 21n, p. 68.

[239] Tamże, s. 22, p. 69.

[240] Tamże.

[241] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 19n, p. 56–58; por. *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 83n.

[242] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 18n, p. 54n.

[243] Zob. niżej 4.7., s. 334–336.

urzeczywistnienia. Wspólnota kościelna, jak to już miało w miejsce w Dar es Salaam, była traktowana szerzej niż tylko wspólnota ołtarza – obejmuje także uznanie Chrztu i codzienne w niej funkcjonowanie. Dzięki tej wielości jej wyrazów jest możliwa powyższa droga do pełnej wspólnoty, na której jako etap mogą pojawić się gościnność eucharystyczna czy interkomunia. Jednocześnie podkreślono wolność i odpowiedzialność poszczególnych członków Kościołów za ich udział w sakramencie Wieczerzy Pańskiej w innym Kościele. To nie jest kwestia instytucjonalnej decyzji, ale indywidualnego sumienia odpowiedzialnego przed Panem, który na wieczerzę zaprasza. Istotnym elementem dorobku powyższej konsultacji jest projekt oświadczenia, który będzie przedmiotem obrad w Budapeszcie.

Należy także wspomnieć, że do zaangażowania ekumenicznego ŚFL odnosił się już omówiony przy okazji kwestii wspólnoty ołtarza i ambony projekt studyjny ŚFL prowadzony przed Budapesztem pod hasłem „Samorozumienie i ekumeniczna rola ŚFL[*Self-Understanding and Ecumenical Role of the Lutheran World Federation/Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes*]". Sformułowane w jego ramach pytania do Kościołów członkowskich zajmowały się kwestiami szczegółowymi. Po pierwsze odnosiły się do stosunków między ŚFL z ŚRK. Po drugie natomiast dotyczyły możliwych form wsparcia działań ekumenicznych w Kościołach lokalnych[244]. Odpowiedzi podsumował Günther Gassmann w ramach raportu z postępu prac w czasie posiedzenia Komitetu Wykonawczego w Turku (Finlandia) w 1981 r.[245].

Gassmann odnośnie do odpowiedzi na pytanie dotyczące stosunków z ŚRK stwierdził, że koncepcja by ŚFL włączyła się w prace ŚRK by umożliwić lepszy luterański wkład spotkało się z pozytywnym przyjęciem (choć rezerwę zgłaszały większe Kościoły członkowskie ŚFL). Wskazano na znaczenie koordynacji pracy ŚFL i ŚRK. Odnośnie do pytania zajmującego się formami wsparcia zaangażowania ekumenicznego Kościołów lokalnych Gassman wskazał, że odpowiedzi przyniosły różnorodną listę możliwych sposobów wsparcia. Jako przykłady wymienił wsparcie regionalnej ekumenicznej współpracy i studiów, wsparcie krajowych dialogów poprzez działania na forum dialogów światowych, wymiana doświadczeń ekumenicznych między

[244] Zob. pytania 3. i 4. rozesłane do Kościołów członkowskich: *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht eines Studienprozesses 1979–1982*, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai, s. 9, p. 13 (por. s. 8, p. 10n).

[245] Zestawienie odpowiedzi zawarto w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees*, Genf 1982, s. 5–64; zaś ich obszerniejsze podsumowanie można znaleźć w kończącym program dokumencie studyjnym: *Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht eines Studienprozesses 1979–1982*, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai, s. 14–16.18.21, pp. 27–32.33–36.43.54.

Kościołami członkowskimi, działania na rzecz konkretyzowania luterańskiej tożsamości w interesie uczestnictwa luteran w inicjatywach ekumenicznych[246].

Przywołany wyżej referat Gassmanna w swojej zasadniczej treści poświęcony był kwestii samorozumienia ŚFL i wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony między jej Kościołami członkowskimi[247]. Prowadzone w nim rozważania miały wymiar ekumeniczny nie tylko w kontekście wyżej przytoczonych omówień odpowiedzi na zadane Kościołom członkowskim pytania. Komentując ŚFL jako instrument *communio* luterańskich Kościołów, istniejącej zgodnie z CA VII, Gassmann podkreślił, że *communio*, o której mowa, nie ma charakteru ekskluzywnego, ale służy zobowiązaniu ekumenicznemu siebie jako całości jak i swoich pojedynczych członków. Wspólnota ta pozwala działać luterańskim Kościołom wspólnie w ramach postępu ekumenicznego ostatnich dziesięcioleci[248].

Rozważania Gassmanna poświęcone konkretnym pytaniom skierowanym do Kościołów pokazały ekumeniczną otwartość Kościołów członkowskich uwidocznioną w odpowiedziach dotyczących relacji z ŚRK, czy też różnorodnych oczekiwaniach wieloaspektowego wsparcia działań ekumenicznych na poziomie lokalnym. Także ogólne tezy dotyczące samorozumienia ŚFL pokazały, że w toku tej kluczowej dla Federacji dyskusji ekumeniczne zaangażowanie było istotnym faktorem konceptualizacji jej samorozumienia odwołującego się do *communio* istniejącego na podstawie CA VII między Kościołami luterańskimi.

Podsumowanie

Dorobek poprzedzający Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie po pierwsze charakteryzuje się pogłębionym zainteresowaniem ekumenicznym wymiarem CA w kontekście badań związanych z 450-leciem tego wyznania. Zaproponowane interpretacje nie tylko w sposób oczywisty traktowały CA VII jako ekumeniczny program luteranizmu, ale widać w nich także tendencję, by rozstrzygnięcia wysnuwane z tego programu cechowała możliwie duża otwartość ekumeniczna. Po drugie refleksja odnosząca się bezpośrednio do zaangażowania ekumenicznego ŚFL nie tyle odnosiła się do CA VII, jak miało to miejsce w poprzednich okresach, ale rozwijała to, co w ramach przyswojenia

[246] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes. Eine neue Phase der Reflexion*, w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation…*, dz. cyt., s. 73.

[247] Zob. wyżej 2.7., s. 92–95.

[248] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes…*, art. cyt., s. 74.

inspiracji z tego artykułu zostało w nich wypracowane. Programy studyjne skupiały się na doprecyzowaniu zaproponowanego w Dar es Salaam modelu „jedności w pojednanej różnorodności" i podkreśleniu, że ma on na celu osiągnięcie wspólnoty kościelnej, która podobnie, jak to miało miejsce w Dar es Salaam, jest rozumiana szerzej niżby to wynikało z *notae* w CA VII, a więc obejmuje także wymiar jej codziennego funkcjonowania. Jednocześnie jasno zostało stwierdzone, że wspólnota ołtarza jest nieodłącznym elementem wspólnoty kościelnej i jako taka powinna być traktowana jako cel dążeń ekumenicznych. Nie można się w nich zatrzymać na gościnności eucharystycznej czy też intercelebracji. Obraz pracy studyjnej w tym okresie uzupełnia stwierdzenie, że także refleksja nad samorozumieniem ŚFL miała swój silny ekumeniczny wymiar, a wyrażona w niej ekumeniczna otwartość potwierdzona była w stosunku jej Kościołów członkowskich do ekumenicznych kwestii praktycznych (stosunków z ŚRK czy wsparcia lokalnych działań ekumenicznych).

Z powyższego widać, że w omawianym okresie w rozważaniach dotyczących jedności Kościoła akcent położono na refleksję nad jej urzeczywistnieniem. Dotychczasowy dorobek poprzednich zgromadzeń ogólnych od czasów Minneapolis i okresów je poprzedzających utwierdził przekonanie, że luterańskie wyznania, wśród nich szczególnie CA VII, stanowią ekumeniczne zobowiązanie. Zatem na pytanie o konieczność ekumenicznego zaangażowania ŚFL należy odpowiedzieć zdecydowane tak. Dzięki temu w okresie przed Budapesztem możliwe było, w obliczu wypracowania w Dar es Salaam propozycji modelu jedności, skupienie się w refleksji ekumenicznej przede wszystkim na zagadnieniach ekumenicznej *praxis*. Należy także zauważyć, że w toku prac przed Budapesztem przygotowano projekt istotnego oświadczenia dotyczącego kwestii ekumenicznych, które po niewielkich zmianach zostanie w Budapeszcie przyjęte[249].

4.7. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie (1984)

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie jest kolejnym, na którym zagadnienia ekumeniczne odgrywały istotną rolę. Podobnie jak w Evian, wśród mówców znaleźli się znaczący goście ekumeniczni. Referaty na temat ekumenicznego zobowiązania z perspektywy rzymskokatolickiej wygłosił kardynał Jan Willebrands, przewodniczący watykańskiego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan, który był już gościem w Evian[250], a z perspektywy Kościołów reformowa-

[249] Por.: *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 19n, p. 56–58; por. *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 83n; *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

[250] Zob.: J. Willebrands, *Ökumenische Verpflichtung – ein römisch-katholische Sicht*, BUDAPESZT, s. 135–143.

nych Lukas Vischer, odpowiedzialny za kontakty ekumeniczne w Szwajcarskim Ewangelickim Związku Kościelnym [*Federation of Protestant Churches of Switzerland/Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund*], były dyrektor Sekretariatu „Wiary i Ustroju" w ŚRK [251].

W materiałach przygotowawczych do Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie jednym z ważnych ekumenicznych tematów był fakt przyjęcia BEM[252]. Uznano go za znaczący krok ekumeniczny, o czym świadczy między innymi wydzielanie osobnej grupy roboczej poświęconej temu dokumentowi w ramach zakresu tematycznego dotyczącego ekumenicznego zobowiązania i samorozumienia ŚFL[253]. Fakt udziału Kościołów luterańskich w ŚRK i procesie tworzenia BEM uznano za dowód ich świadomości bycia w szerokiej światowej wspólnocie Kościołów, do której wnoszą istotny wkład luterańskiej tradycji. Oceniono to jako aktywność komplementarną względem ich członkostwa w ŚFL i udziału w ekumenicznym zaangażowaniu Federacji. Odnosząc się do relacji z dialogów multilateralnego, którego efektem jest BEM, i bilateralnych, wskazano na ich wzajemną zależność. To powinowactwo widać także w kwestiach dotyczących Wieczerzy Pańskiej, w takich sprawach jak: aspekt ofiarniczy, stosunek Słowa i sakramentu, realna obecność Chrystusa, wspólnotowy i eschatologiczny wymiar tego sakramentu. Jak zauważano wypowiedzi w BEM i dokumentach dialogów luterańskich, w wielu z tych kwestii są tożsame. Jednocześnie wskazano na różnice, które wynikają z różnej struktury i celów dialogu multi- i bilateralnego – wśród nich szczególnie na to, że dla tych ostatnich celem ostatecznym jest umożliwienie pełnej wspólnoty kościelnej między partnerami. BEM ma w tym jedynie pomóc, przypominając jednocześnie o szerszym ekumenicznym kontekście. W zaleceniach dla grupy roboczej na zgromadzeniu zajmującej się kwestiami ekumenicznymi wskazano konieczność podjęcia prac w jej ramach nad zagadnieniem recepcji BEM. Chodziło o zachęcenie Kościołów do aktywnego udziału w procesie recepcji z uwzględnieniem w jego trakcie rezultatów dialogów bilateralnych oraz oceny znaczenia BEM z perspektywy światowego spotkania luteran opartego o księgi wyznaniowe oraz luterańskiego ekumenicznego zobowiązania[254]. Powyższe materiały przygotowawcze obrazowały wspominaną wyżej rolę BEM jako impulsu refleksji ekumenicznej ŚFL. Jednocześnie pokazywały

[251] Zob.: L. Vischer, *Ökumenische Verpflichtung – eine reformierte Sicht*, BUDAPESZT, s. 144–150.

[252] Zob. BEM. Na temat „Dokumentu z Limy" zob. literatura wskazana wyżej – przyp. 201, s. 321.

[253] *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 63; *In Christus – Hoffnung für die Welt. Ein Studienheft für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 13: 1983, s. 42.

[254] *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 61–66.

także, że całość autorefleksji ekumenicznej ŚFL na temat jej zaangażowania ekumenicznego była powiązana z zaangażowaniem ŚFL w dialogi bi- i multilateralne[255].

W zakresie tematycznym dotyczącym ekumenicznego zobowiązania i samorozumienia ŚFL omówiono w materiałach przygotowawczych również kwestie z zakresu misji luteranizmu w kwestii kościelnej jedności. Wskazano przy tym na fakt, że zarówno koncepcja „koncyliarnej wspólnoty" wypracowana przez ŚRK, jak i „jedności w pojednanej różnorodności" wypracowana w Dar es Salaam obejmują wszystkie istotne elementy pełnej kościelnej jedności. Wśród nich są: 1. zgoda co do centrum wiary chrześcijańskiej, 2. przezwyciężenie dzielących faktorów w stosunku do innych Kościołów, 3. wspólnota w Chrzcie i Wieczerzy Pańskiej oraz wzajemne uznanie urzędu, 4. wspólne nastawienie w świadectwie, misji i służbie. Koncepcje te różni fakt, że pierwsza z nich wydaje się zakładać na poziomie lokalnym i narodowym związek Kościołów, druga pozostawia Kościoły z ich pojednanymi tożsamościami. Jednocześnie wskazano, że dotychczasowe prace różnych gremiów ekumenicznych nad wyjaśnieniem wzajemnych relacji tych modeli jedności ukazały ich wzajemną komplementarność[256]. Ponownie zatem w powyższych materiałach prezentowane było szerokie pojmowanie wspólnoty kościelnej, przy czym obok obecnych już przed Dar es Salaam zgody co do centrum nauki chrześcijańskiej, wspólnoty Chrztu i Wieczerzy (zgodnie z kryteriami jedności z CA VII[257]) oraz uznania urzędu, a także wspólnego świadectwa i służby, pojawiła się kwestia misji oraz uwypuklone zobowiązanie do przezwyciężania dzielących Kościołów czynników. Ponownie również potwierdzono komplementarność wypracowanej w Dar es Salaam koncepcji „jedności w pojednanej różnorodności" z koncepcją „koncyliarnej jedności", wskazując, że różnica między nimi odnosi się przede wszystkim do formy instytucjonalnej, w jakiej jedność będzie się realizowała.

Prace Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie odnośnie do kwestii ekumenicznych przebiegały według wyżej omówionych linii wyznaczonych przez wcześniejsze projekty studyjne oraz ujętych w materiałach przygotowawczych. Prace nad BEM w Budapeszcie podtrzymały pozytywną ocenę dokumentu. Wskazano na niego jako na pomoc dla dialogów bilateralnych.

[255] Por. literatura wskazana wyżej w przyp. 5–7 na s. 272n.

[256] *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 81n; por. ujęcie ze Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Vancouver 1983 mówiące o wspólnocie ludu Bożego „w całym bogactwie jej różnorodności" (Szóste Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Działania zmierzające do jedności. Raport Grupy problemowej II*, tłum. K. Karski, SiDE r. 6: 1988, z. 4, s. 110).

[257] CA XIV, BSELK, s. 108n (KWKL, s. 146; BKE[1], s. 34).

Jednocześnie ponownie zwrócono uwagę na sprzężenie zwrotne z dialogami bilateralnymi, gdyż dokumenty tych ostatnich powinny również służyć pomocą w ocenie „Dokumentu z Limy". Podkreślono także, że BEM nie prowadzi do powstania Superkościoła, czy też nie jest nowym ekumenicznym wyznaniem wiary, ale pozostaje dokumentem konwergencji, nie konsensusu. Zauważono, że jest to ważny krok w kierunku wzajemnego uznania Chrztu, Wieczerzy Pańskiej i urzędu duchownego. Odnośnie do kwestii Wieczerzy Pańskiej w BEM wskazano na podkreślenie dziękczynienia i radości, roli Ducha Świętego, wymiaru trynitarnego, a także roli anamnezy oraz powiązania z całym życiem chrześcijańskim. W oparciu o to uznano, że luteranie powinni być zachęceni do coniedzielnego świętowania Wieczerzy Pańskiej, a z ekumenicznych względów powinni mieć na uwadze uważne obchodzenie się z jej konsekrowanymi elementami. Wskazano także na konieczność gruntownych studiów nad pojęciem epiklezy, czy jest ono dość jasno wyrażone w reformacyjnym ujęciu Wieczerzy Pańskiej jako Słowa i czynu Boga, w, z i pod czynem zboru[258]. Wśród zaleceń dotyczących BEM znalazły się zarówno te kierowane do Kościołów w związku z ich studiami nad „Dokumentem z Limy", jak i zalecenie dla Komitetu Wykonawczego, by zobowiązał Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu do pomocy w tych studiach oraz by zajął się opracowaniem ich wyników[259]. Budapeszt zatem, tak jak wcześniejsze oceny BEM, z jednej strony doceniał dokument i wskazywał na jego związek z dialogami bilateralnymi, z drugiej natomiast starał się wspomóc recepcję BEM, pokazując, które elementy powinny być impulsami dla luterańskich prac nad tym dokumentem. Przykładem tego są powyższe ustalenia odnoszące się do Wieczerzy Pańskiej.

Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie przyjęło także tekst projektu oświadczenia na temat jedności, zaproponowany w materiałach konsultacji „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu [*Growth in Ecumenical Commitment/Wachsen in ökumenischer Verpflichtung*]". Wersję ostateczną przygotowano w trakcie prac IV Grupy Roboczej „Ekumeniczne zobowiązanie i luterańska tożsamość [*Ecumenica1 Commitment and Lutheran Identity/Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität*]".

Przyjęte „Oświadczenie na temat «celu jedności» [*Statement on „the Unity We Seek"/Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*]" to odpowiedź na postęp prac nad

[258] *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 4: Ökumenische Verpflichtung und…*, dz. cyt., s. 222n.

[259] Podsumowanie procesu recepcji i studiów nad BEM w Kościołach luterańskich ukazało się jako już wspomniane wyżej: M. Seils, *Lutherische Konvergenz?…*, dz. cyt.; por. także: *Recepcja dokumentów z Limy. Oficjalna odpowiedź Kościoła Luterańskiego w Ameryce*, dz. cyt.

wyjaśnieniem modelu jedności w pojednanej różnorodności, także w kontekście innych modeli jedności[260].

Wstępny projekt zaproponowany w materiałach konsultacji „Wzrastać w ekumenicznym zobowiązaniu" opisywał w pierwszej części jedność Kościoła jako daną jedność ciała Chrystusa, odzwierciedlającą jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jest ona widzialna przez wspólne, a zarazem wielopostaciowe wyznanie jednej i tej samej apostolskiej wiary, jako wspólnota Chrztu, eucharystycznego posiłku i urzędu. Zobowiązuje ona do wspólnych decyzji i daje możliwość wspólnego działania[261].

W drugim akapicie oświadczenia dostrzeżono zróżnicowanie, które powstało w Kościele na przestrzeni czasu oraz ze względu na wielość miejsc, w których przyszło mu funkcjonować. W tej różnorodności chroniono, przekazywano i przeżywano apostolską wiarę. Proces pojednania to rozpoznawanie w tej różnorodności środków wyrazu jednej apostolskiej wiary i jednego katolickiego Kościoła. Docelowo różnorodność ma się przemienić w posiadającą legitymizację i nieodzowną wielość ciała Chrystusa[262].

Ostatni, trzeci akapit wskazywał, że wspólnota żyje swoją „jednością w pojednanej różnorodności" w nabożeństwie, prośbie wstawienniczej, a także świadectwie, opowiadaniu się po stronie biednych, słabych i uciskanych. Wymaga ona przy tym ciągłej odnowy, będąc jednocześnie przedsmakiem wspólnoty z Panem w jego Królestwie[263].

IV Grupa Robocza w trakcie zgromadzenia do przedstawionego tekstu wprowadziła zmiany w pierwszej i trzeciej części oświadczenia. W części pierwszej wersji ostatecznej mowa jest nie o „danej" a o „prawdziwej jedności Kościoła, będącej jednością ciała Chrystusa", która nie „odzwierciedla", a „ma udział w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego". Wspólnota ta jest dana „w zwiastowaniu Ewangelii w Słowie i sakramencie oraz przez nie". Oprócz powyższego wyraźniejszego umocowania trynitarnego i dodania jasnego odwołania do *notae ecclesiae* z CA VII wzbogacono opis wspólnoty. Stwierdzono, że jest ona wspólnotą, w której różnorodność jest wkładem do jej pełni, a nie przeszkodą dla jedności. W części trzeciej uzupełniono również, że żyje ona w wyznawaniu jednej apostolskiej wiary, a także, że kształtuje się w koncyliarnych strukturach i działaniach[264].

---

[260] *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 4: Ökumenische Verpflichtung und…*, dz. cyt., s. 230n.

[261] *Wachsen in ökumenischer Verpflichtung…*, dz. cyt., s. 19, p. 56.

[262] Tamże, s.19, p. 57.

[263] Tamże, s. 19n, p. 58

[264] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt., s. 183 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

Oświadczenie doprecyzowało, już wcześniej występującą w refleksji ŚFL, koncepcję pojmowania jedności jako daru. Oświadczenie skupiało się na tezie o trynitarnym zakorzenienie jedności, nie zaś na fakcie jej darowania. Dopiero w następnym kroku odwołano się do tego, jak owa jedność jest udzielana, przywołując tutaj *notae ecclesiae* z CA VII. Opis tak zjednoczonej wspólnoty wskazywał, że jest to wspólnota Chrztu, Wieczerzy Pańskiej i urzędu oraz jedności wyznania, które może przyjmować różne postaci ze względu na różne uwarunkowania historyczne członków wspólnoty. Wspólnota ta ma także inne wymiary na przykład świadectwo czy opowiadanie się na rzecz sprawiedliwości społecznej. Wszystkie one pojawiały się już refleksji ŚFL. Oświadczenie to miało na celu doprecyzowanie modelu „jedności w pojednanej różnorodności". Został w nim określony jako sposób życia wspólnoty, która powinna szukać pojednania swojej różnorodności, jednocześnie dostrzegając w swoim zróżnicowaniu bogactwo, które chroni apostolską wiarę. Wspólnota ta zyskała także w oświadczeniu konotację eschatologiczną, jako przedsmak wspólnoty z Panem w jego Królestwie.

Powyższą prezentację ekumenicznej myśli zgromadzenia w Budapeszcie warto uzupełnić jeszcze o jedną obserwację co do nowych elementów w refleksji ŚFL. I Grupa Robocza zajęła się tematem „Misja i ewangelizacja dzisiaj [*Mission and Evangelism Today/Mission und Evangelistaion heute*]". Po raz pierwszy w ramach analiz prowadzonych na jej forum pojawiła się wydzielone opracowanie kwestii międzyreligijnego kontekstu, w jakim działają Kościoły. Uznano go za wyzwanie dla misji oraz źródło obaw i niepewności co do właściwej odpowiedzi Kościołów na religijny i kulturowy pluralizm. W odniesieniu do nadziei w Chrystusie, która była zasadniczym tematem zgromadzenia, wyrażono oczekiwanie, że spotkanie z przedstawicielami innych religii i kultur będzie możliwe w miłości, będzie okazją do poznania się, a także podzielenia się chrześcijańską nadzieją w Chrystusie. Szczególnie że takie spotkania są rzeczywistością wielu z Kościołów. Dlatego należy pamiętać o chrześcijańskim zobowiązaniu do miłości i zrozumienia. Wśród rekomendacji zgromadzenia w tym względzie znalazło się oczekiwanie podjęcia przez ŚFL szeroko zakrojonych prac studyjnych i opracowania materiałów odnoszących się do teologicznych i praktycznych wątków spotkania z przedstawicielami innych religii, zarówno w ogólności, jak i w konkretnych przypadkach, takich jak buddyzm, islam, hinduizm. itd.[265]. Te rekomendacje zgromadzenia w Budapeszcie doprowadziły do powstania w Genewie specjalnej struktury działającej pod hasłem „Kościół i ludzie innych religii [*The Church and People of Other*

[265] *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 1: Mission und Evangelisation heute*, BUDAPESZT, s. 207–209.

Faiths]", w której pierwszym sekretarzem ds. studiów był J. Paul Rajashekar z Indii[266]. Te działania organizacyjne i studyjne[267] dały podstawy do rozwijania aktywności w dialogu międzyreligijnym nastawionym na spotkanie w duchu miłości i poznanie partnera.

Podsumowanie

Kluczowym dokonaniem Budapesztu w kwestii zaangażowania ekumenicznego było „Oświadczenie na temat «celu jedności»". Jego znaczenie nie leży jedynie w przedstawionym w nim doprecyzowaniu znaczenia i rozumienia modelu „jedności w pojednanej różnorodności", ale również, a w świetle charakteru nowego etapu samorozumienia ŚFL rozpoczętego w Budapeszcie przede wszystkim, w tym, że odwołuje się do kategorii wspólnoty. Jego znaczenie dla postrzegania się ŚFL w kategoriach wspólnoty – *communio – koinonii* zostało już omówione wyżej[268]. Tutaj należy jedynie odnotować, że z dotychczasowej koncepcji jedności danej w Chrystusie Federacja przeszła na poziom rozumienia się w kontekście ekumenicznym, jako części wspólnoty z Trójjedynym Bogiem, która dana jest, zgodnie z dotychczasowym punktem odniesienia w CA VII, w Słowie i sakramencie. Jednocześnie w Budapeszcie kontynuowano proces, obserwowany od Dar es Salaam, poszerzania rozumienia modelu wspólnoty kościelnej poza wynikającą bezpośrednio z CA VII zgodę co do zwiastowanej/nauczanej Ewangelii i udzielania sakramentów. Obok opartych na CA VII wspólnym wyznaniu oraz wspólnocie Chrztu i Wieczerzy Pańskiej jako elementów składających się na wspólnotę, którą tworzy ŚFL, zostały także uwzględnione: wspólnota urzędu oraz wspólnota w świadectwie czy zaangażowaniu społecznym. Model „jedności w pojednanej różnorodności" został tutaj przedstawiony w ramach powyższej wspólnoty jako jej sposób życia. Dlatego Harding Meyer stwierdził w swoim komentarzu do tego oświadczenia, że przyjmując je, Federacja po raz pierwszy w swojej historii dokonała zwięzłego opisu celu swoich ekumenicznych wysiłków[269].

[266] *Embarking on the Journey of Interreligious Dialogue*, Geneva 2015, s. 7.

[267] Pierwsze ich wyniki zebrano w: *Religious Pluralism and Lutheran Theology. Papers and report from an LWF-sponsored working group, Geneva, Switzerland, October/November 1986*, red. J.P. Rajashekar, „LWF Report" t. 23/24: 1988; kolejne warte wzmianki publikacje ŚFL odnoszące się do teologii religii to: *Theological Perspectives on Other Faiths*, red. H. Mwakabana, „LWF Documentation" t. 41: 1997; *Deepening Faith, Hope and Love in Relations with Neighbors of Other Faiths*, red. S. Sinn, Geneva 2008. Całość tego zaangażowania podsumowuje: *Embarking on the Journey of Interreligious Dialogue*, dz. cyt.; zaś kluczowe teksty zostały zebrane w: *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement – A Reader*, Geneva 2020.

[268] Zob. wyżej 3.1., s. 118–123.

[269] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 243.

Zgromadzenie w Budapeszcie dało także początek bardziej uporządkowanej i zinstytucjonalizowanej refleksji nad dialogiem międzyreligijnym w ŚFL. To właśnie w decyzjach z Budapesztu tkwi źródło wzrastającego zainteresowania tą tematyką, które będziemy obserwować na kolejnych Zgromadzeniach Ogólnych. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że refleksja Budapesztu widziała w spotkaniu międzyreligijnym zarówno okazję do lepszego poznania się z międzyreligijnymi partnerami, jak również do chrześcijańskiego świadectwa o nadziei w Chrystusie.

Jak widać, wprowadzenie nowego paradygmatu samorozumienia ŚFL jako wspólnoty dokonało się w Budapeszcie w ścisłym związku z rozważaniami o jej zaangażowaniu ekumenicznym, które zbudowane zostało w znacznej mierze na fundamencie ekumenicznego programu CA VII. Ze względu na to, że ekumeniczne zaangażowanie legło u fundamentów myślenia o ŚFL jako o wspólnocie – *communio* – *koinonii*, w dalszej jej refleksji w pierwszym rzędzie punktem odniesienia dla zaangażowania ekumenicznego będzie nie tyle bezpośrednio treść CA VII, ale właśnie pojęcie wspólnoty – *communio*. Przy czym, jak już to zostało wykazane w poprzednim rozdziale i co jest także poświadczone w „Oświadczeniu na temat «celu jedności»", wspólnota ta jest dana poprzez zwiastowanie Ewangelii i udzielane sakramenty, a więc poprzez *notae ecclesiae* określone w CA VII i środki łaski zdefiniowane w CA V.

4.8. Od Budapesztu po Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie (1990)

Po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie kwestie ekumeniczne nadal były znaczące dla ŚFL. Potwierdził to Komitet ds. Priorytetów Programowych [*Ausschuss für Programmprioritäten*], który umieścił kwestię ekumenicznej odpowiedzialności wśród pięciu równorzędnych priorytetowych zakresów dla działań ŚFL po tym zgromadzeniu, obok wspólnej odpowiedzialności za świadczenie Ewangelii, wspierania jedności i wzmacniania wspólnoty Kościołów luterańskich, reakcji na ludzkie potrzeby i poszukiwanie sprawiedliwości i współpracy z całym ludem Bożym w życiu Kościoła i społeczeństwa[270].

W towarzyszącej tym priorytetom refleksji nadal spotykamy odniesienia do ujętego w CA VII[271] modelu jedności. Nowo wybrany w 1985 sekretarz generalny Gunnar Stålsett[272] w swoim przemówieniu programowym na spotka-

[270] G. Stålsett, *Bericht der Generalsekretärs. Administrativer programmatischer Überblick 1985–1989*, „LWB-Report" t. 27: 1989, s. 23; por. tamże, s. 13.18–22.

[271] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[272] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, Zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, w: *Vom Weltbund...*, dz. cyt., s. 452–456; K. Załęski, *Gunnar Staalset – nowy sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 192–193.

niu Komitetu Wykonawczego w Genewie w odniesieniu do kwestii stosunków ekumenicznych wskazał na znaczenie CA VII. Artykuł ten jasno wskazuje, co jest, a co nie jest konieczne do jedności Kościoła. Odwołując się do tego elastycznego, dynamicznego i otwartego rozumienia jedności, zadeklarował intensywne wysiłki na rzecz dążenia do jedności Kościoła, rozumianej zarówno jako świadectwo, jak i jedność w świadectwie[273]. Tym samym Stålsett odwoływał się zarówno do CA VII, podkreślając szczególnie aspekt jasnego wskazania w nim kwestii koniecznych do jedności Kościoła, jak i do dotychczasowego dorobku ekumenicznego ŚFL. Przywołana przez niego jedność świadectwa i jedność w świadectwie była jednym z ważniejszych aspektów poszerzających rozumienie wspólnoty kościelnej i ma swoje miejsce w refleksji ŚFL od okresu po zgromadzeniu w Evian.

Także opisanie w Budapeszcie istoty ŚFL w kategoriach *communio*[274] dało impuls do refleksji nad ekumenicznym zobowiązaniem Federacji. Wskazał na to Eugene L. Brand w swoim opracowaniu poświęconym wprowadzeniu wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL zatytułowanym „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony [*Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*]"[275]. Opracowanie to skupiało się na rekonstrukcji dyskusji w łonie ŚFL, która doprowadziła do decyzji z Budapesztu. Jednocześnie Brand uwzględnił w rozdziałach wstępnych pojmowanie *communio* w Nowym Testamencie i starożytnym Kościele, a także szerszy kontekst historii luteranizmu od Reformacji[276]. Całość podsumowywał rozdział o charakterze systematyczno-postulatywnym zatytułowany „*Communio* jako zadanie eklezjologiczne [*Communio as ecclesiological task*]". W nim Brand zwrócił uwagę, że nie można zadowolić się jedynie rozpoznaniem istniejącej między luteranami *communio*, ale należy potraktować ją również jako zadanie, które staje przed luterańską wspólnotą, zadanie, które realizuje się w dwóch płaszczyznach: wewnątrz luterańskiej wspólnoty[277] oraz w odniesieniu do ekumeny[278].

Część rozważań poświęconych aspektowi ekumenicznemu Brand rozpoczął od odwołania do stałej obecności ekumenicznego zobowiązania wśród

[273] G. Stålsett, *Ansprache an das Exekitivkomitee. August 1985*, „LWB-Dokumentation" t. 19: 1986, s. 3n.

[274] Por. *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n); *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, BUDAPESZT, s. 184n (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n); zob. wyżej 3.1., s. 118–123.

[275] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988.

[276] Te wątki opracowania Branda zostały omówione wyżej, zob. 3.3., s. 128–135.

[277] Zob. 3.3. s. 135–139.

[278] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt. s. 73n.

zadań ŚFL i postępującego rozwoju jego rozumienia. Podkreślał przy tym, że luterańskie myślenie o *communio* raczej nie miało ekskluzywistyczno-sekciarskiego wymiaru, ale szło w kierunku postrzegania luteran jako części szerszej *communio sanctorum*. Wskazał w tym kontekście na Lutrowe połączenie w „Dużym katechizmie" w wykładzie III artykułu wiary wspólnoty i jedności[279] oraz jego, zawartą we wczesnych kazaniach o Wieczerzy Pańskiej z 1519 r., koncepcję łączącą sakramentalną wspólnotę ze wspólnotą kościelną[280]. Za główną myśl rozwoju luterańskiej eklezjologicznej koncepcji *communio* Brand uznał tezę „wspólnota wyznaniowa jest wspólnotą kościelną"[281]. Jej praktyczna realizacja znacząco uwiarygodnia luterańskie wysiłki w zakresie dążeń ekumenicznych. Zresztą, co już zostało omówione, zaangażowanie ekumeniczne było jednym z ważnych faktorów stymulujących wprowadzenie wewnątrzluterańskiej wspólnoty ołtarza i ambony[282]. Ten nacisk na wspólnotę kościelną, zdaniem Branda, nie zakładał ekskluzywnego ograniczenia jej do luterańskiej wspólnoty wyznaniowej. Jednocześnie odnotował obecność koncepcji *communio* u partnerów ekumenicznego dialogu, wskazując, że daje to nadzieję na możliwość owocnego dialogu o roli wspólnoty wyznaniowej dla wspólnoty kościelnej. Podał w tym kontekście przykłady tradycji rzymskokatolickiej, prawosławnej i anglikańskiej, wskazując, że wszystkie trzy postrzegają historyczny episkopat jako fundamentalne założenie realizacji wspólnoty kościelnej. Biskup pełni w nich zarówno posługę jedności, jak i jest odpowiedzialny za zachowanie ortodoksji. Brand podsumował, że to czyni pytanie o rozumienie *episkopé* tym pilniejszym dla luteran[283].

W kolejnym kroku Brand zdefiniował także dwa główne zadania ekumeniczne w kontekście recepcji eklezjologicznej koncepcji *communio*. Pierwsza z nich to wskazana już refleksja nad kwestią roli *episkopé*. Termin ten domagał się szczególnie refleksji w luterańskiej perspektywie konfesyjnej, gdyż to z tym urzędem wielu z partnerów dialogu wiąże utrzymanie wspólnoty. Jednocześnie Brand odnotował, że spojrzenie na *episkopé* z perspektywy eklezjologii *communio* pozwala odnieść się do jego interpretacji bardziej pozytywnie, zakłada bowiem, że apostolskość musi zostać przypisana wszystkim członkom Kościoła, zaś historyczna sukcesja biskupia zyskuje w tym ujęciu

[279] Zob. DK, *III artykuł wiary*, BSELK, s.1058–1071 (KWKL, s. 98–102).

[280] Zob. WA 2, 742–758.

[281] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 83.

[282] Zob. wyżej 2, s. 39–113.

[283] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 83n.

bardziej rolę znaku apostolskości niż jest jej założeniem[284]. Drugie z zadań ekumenicznych odwoływało się do przywołanej wyżej CA VII. Chodziło nie tylko o dojście w ramach *communio* do doktrynalnego konsensusu, ale także o jasne rozróżnienie elementów, które są dla *communio* konstytutywne. Tutaj zdaniem Branda pomocne mogło być zawarte w CA VII *satis est* [wystarczy]. Ostrzegał przy tym przed czasem praktykowanym wśród luteran minimalistycznym bądź antystrukturalnym jego ujęciem. Właściwa interpretację *satis est* zapewnia wewnętrzną perspektywę wspólnoty kościelnej, mającą za zadanie podtrzymanie Ewangelii Chrystusowej, w której jest On w Duchu Świętym obecny jako jej źródło i cel. Taka perspektywa zdaniem Branda pozwalała na rozróżnienie, gdzie konsensus jest konieczny, a co może pozostać przedmiotem teologicznej różnorodności[285].

Na zakończenie Brand wskazał także, powołując się na przykłady prowadzonych przez luteranów na różnych płaszczyznach bilateralnych dialogów, na procesualność dochodzenia do wspólnoty kościelnej. Odwołał się również

[284] Postulaty Branda wpisują się w rozpoczętą w pierwszej połowie lat 80. XX wieku z mandatu Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam debatę na temat urzędu kościelnego, w tym urzędu biskupiego. W momencie powstawania opracowania Branda dostępne były już dwa opracowania: *Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes. Erklärung der Konsultation über Episkope*, „LWB-Studien" r. 1983, z. Juli (tłum. polskie: *Luterańskie rozumienie urzędu biskupiego*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 170–176); *Das lutherische Verständnis vom Amt. Erklärung zum geistlichen Dienst und Amt auf der Grundlage eines LWB-Studienprojektes*, „LWB-Studien" r. 1983, z. Oktober (tłum. polskie: *Luterańskie rozumienie urzędu – oświadczenie na temat służby i urzędu duchownego na podstawie projektu studyjnego ŚFL*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 204–217). Dyskusja znalazła kontynuację w latach 90. (*Report: Consultation on the Ordained Ministry of Women and the Episcopal Ministry*, „LWF Studies" r. 1993, s. 7–11.19–36, nr 1–10.34–65; tłum. polskie: *Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego – raport*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 218–222.228–238), zaś po roku 2000 dyskusja o *episkopé* wewnątrz ŚFL zyskała programowe odniesienie do apostolskości, co potwierdza nawet tytuł powstałego w 2007 roku opracowania: *Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche. Die Erklärung von Lund. Lutherische Weltbund – eine Kirchengemeinschaft Lund (Schweden), 26. März 2007*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 143–170 (tłum. polskie: *Urząd biskupi w ramach apostolskości Kościoła – deklaracja z Lund ŚFL – Wspólnota Kościelna*, tłum. K. Karski, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 249–273). Na temat rozwoju wewantrzluterańskiej dyskusji o urzędzie kościelnym zob.: J. Sojka, *Urząd kościelny w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 157–169; tenże, *Postrzeganie urzędu biskupa w luteranizmie*, w: *Edukacja ekumeniczna w społeczności Śląska Cieszyńskiego w II połowie XIX wieku. 130. rocznica święceń biskupich Franciszka Śniegonia*, red. J. Budniak, N. Ruman, Cieszyn 2015, s. 192–206. Ważnym czynnikiem tego rozwoju było zajęcie się tematem apostolskości Kościoła w IV fazie dialogu luterańsko-katolickiego, zob.: *Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności*, dz. cyt. Por. także: T. Dieter, *On the Way to a Common Understanding of the Church's Apostolicity in the Lutheran–Roman Catholic Dialogue*, „LWF Studies" r. 2010, z. 2, s. 167–176. W polskiej literaturze przedmiotu zob.: T. Kałużny, *Na drogach jedności…*, dz. cyt., s. 87.106–110.

[285] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 84–86.

do eschatologii jako klucza, który pomaga rozwiązywać istniejące także w teraźniejszości problemy ekumeniczne, przywołując eschatologiczny wymiar *koinonii* obecny w 1 Liście Jana jako wspólnoty w Ojcu, Synu i Duchu Świętym[286].

Brand w swoim opracowaniu ponownie wskazał na bliską łączność kwestii jedności w perspektywie wewnątrzluterańskiej z jednością w perspektywie ekumenicznej, podkreślaną już wcześniej w kontekście pytania o wprowadzenie ołtarza i ambony. W okresie, w którym opublikował swoje opracowanie, dokonywał się proces recepcji koncepcji *communio* dla opisania tych wymiarów wspólnoty, jaką tworzy ŚFL, które wykraczają poza wspólnotę ołtarza i ambony. W związku z tym głos Branda stał się przypomnieniem, że w toku tych prac nie można zapomnieć o ekumenicznym zobowiązaniu Federacji, szczególnie że, jego zdaniem, recepcja koncepcji *communio* w ramach ŚFL może stanowić ułatwienie ekumenicznego dialogu z tymi z partnerów, którzy również się do niej odnoszą. Brand ponownie w kontekście ekumenicznym przywołał CA VII, wskazując, jak to czyniono już od zgromadzenia w Minneapolis, że zawarte w tym artykule *satis est* daje narzędzie określenia, które elementy są dla wspólnoty kościelnej konieczne. Podkreślał jednak, w duchu rozszerzających podstawę CA VII refleksji o *communio*, że *satis est* nie wymaga interpretacji minimalistycznej czy antystrukturalnej. Należy także zwrócić uwagę na dotychczas niespotykane zarówno w kontekście *communio*, jak i rozważań ekumenicznych odwołanie do komentarza Lutra z „Dużego katechizmu" do III artykułu Apostolskiego Wyznania Wiary jako argumentu na rzecz łączności pojęcia wspólnoty z kwestią jedności. Jednocześnie Brand kontynuował, widoczną szczególnie od Dar es Salaam, tendencję uwzględniania w rozważaniach nad zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL także problemów i postulatów, które wykraczają poza CA VII, ale które stanowią istotne zagadnienie z perspektywy ekumenicznych partnerów. W przypadku opracowania Branda przykładem takiej kwestii jest zagadnienie rozumienia i roli *episkopé*.

Głos Branda w dyskusji był głosem przedstawiciela Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Ze względu na wagę teologicznej interpretacji pojęcia *communio* dla ówczesnej debaty w łonie ŚFL na temat jej samorozumienia, środowisko Instytutu przygotowało zbiorowe opracowanie tematyki *communio*, które ukazało się w 1990 r., tuż przed zgromadzeniem w Kurytybie, pod tytułem: „*Communio/Koinonia*. Nowotestamentowo-wczesnochrześcijańskie pojęcie i jego współczesne wykorzystanie i znaczenie [*Communio/*

[286] Tamże, s. 86–90. Brand nawiązywał tutaj do swojej wcześniejszej interpretacji 1 J, zob. tamże, s. 16.

Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance/Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung]"[287]. Zaproponowana w nim interpretacja *koinonii/communio* dokonywana jest w kontekście debaty o samorozumieniu ŚFL, ale jak to już wielokrotnie wskazano, jednym z jej zasadniczych kontekstów było zaangażowanie ekumeniczne, stąd też strasburscy teologowie nie uniknęli wskazywania na implikacje ekumeniczne swoich tez. Analizując interpretację terminu *koinonia/communio* w starożytnym Kościele, autorzy opracowania wskazali, że wspólnota Eucharystii zakładała wspólnotę wiary, a więc podzielanie tej samej treści wiary, która zyskała wymiar normatywny w orzeczeniach synodalnych i soborowych. Wspólnota wiary była założeniem zarówno indywidualnego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej, jak i relacji wspólnoty ołtarza między Kościołami[288]. Teolodzy ze Strasburga jasno stwierdzili również, że „w starożytnym Kościele Wieczerza Pańska nie była nigdy postrzegana jako środek dla przywrócenia utraconej jedności; była zawsze znakiem istniejącej jedności"[289].

W kolejnym kroku przedmiotem analizy stały się odniesienia do wspólnoty w teologii reformacyjnej. W jej kontekście wskazano, że wspólnota ołtarza i ambony wyraża na poziomie międzyzborowym i międzykościelnym wspólnotę Kościoła, rozumianego jako zgromadzenie chrześcijan wokół środków łaski – Słowa i sakramentu, które umożliwiają udział w Chrystusie, gdyż budzą wiarę. Ta interpretacja reformacyjnej teologii, czerpiąca w dużej mierze z CA VII, poprzez pryzmat pojęcia *communio* uwzględniała, że Kościół zgromadzony wokół głoszonego Słowa i udzielanych sakramentów jest nie tylko wspólnotą duchową, ale i widzialną[290].

W kolejnej części swojego opracowania strasburscy teologowie dokonali przeglądu współczesnej recepcji koncepcji *communio* w różnych tradycjach: katolicyzmie, prawosławiu, anglikanizmie i w Kościołach reformowanych. Już to pokazuje, że luterańska refleksja nad własnym samorozumieniem nie chciała pozbawiać się ekumenicznego kontekstu. Spośród postawionych tam tez i pytań[291] w kontekście rozważań o ekumenicznym zaangażowaniu ŚFL należy przywołać, po pierwsze, zasadnicze przekonanie o konieczności istnienia wspólnoty co do wyznawanej wiary [*Bekenntnisgemeinschaft*], by

[287] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt. Tekst został szerzej omówiony wyżej – zob. 3.2., s. 141–148.

[288] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 14.

[289] Tamże.

[290] Tamże, s. 15.

[291] Ich bardziej szczegółowa analiza została zawarta wyżej, zob. 3.2., s. 145–147.

możliwa była wspólnota kościelna [*Kirchengemeinschaft*]. Co ważne, autorzy dokumentu doprecyzowują, że nie musi ono opierać się na uznaniu przez partnerów luterańskich wyznań wiary, ale musi to być „konsensus co do rozumienia Ewangelii i jej zwiastowania w Słowie i Sakramencie. Taki konsensus […] musi być explicite sformułowany, albo przynajmniej potencjalnie możliwy do sformułowania"[292]. Jednym z argumentów za tym stanowiskiem było odwołanie do „Konkordii leuenberskiej"[293]. Powyższe stwierdzenie o konieczności konsensusu co wyznawanej wiary autorzy dokumentu uzupełnili tezą głoszącą, że wspólnota między Kościołami dopuszcza różnorodność tych aspektów życia Kościoła, które wynikają z ustanowienia ludzkiego (ustrój Kościoła, tradycje liturgiczne, nurty teologiczne, formy pobożności). Kończąc swoje rozważania o luterańskim rozumieniu *communio*, teolodzy ze Strasburga wskazali na jego kluczową rolę dla luterańskiego zaangażowania ekumenicznego, co potwierdziły koncepcja „jedności w pojednanej różnorodności" sformułowana w Dar es Salaam[294], a także „Oświadczenie na temat «celu jedności»"[295] przyjęte na zgromadzeniu w Budapeszcie[296].

Argumentując ostatnią z przywołanych wyżej tez, badacze z Instytutu Ekumenicznego w Strasburgu odwołali się także do bilateralnych dialogów teologicznych prowadzonych przez luteran. Znaczeniu *communio* w ich kontekście poświęcona była ostatnia część ich opracowania. Rozpoczęła ją następująca diagnoza: „Pojęcie *communio* ma decydujące znaczenie dla współczesnego ruchu ekumenicznego. Dla wszystkich tradycji chrześcijańskich Kościół jest jednocześnie wspólnotą z Chrystusem w Duchu Świętym, wspólnotą Kościołów lub zborów i wspólnotą wiernych. *Communio* opisuje zatem nie tylko istotę poszczególnych Kościołów, ale także poszukiwaną jedność. Koncepcja ta weszła do dialogów ekumenicznych, szczególnie gdy podjęto próby zebrania początkowych wyników i poczynienia konkretnych kroków w kierunku wspólnego wzrostu Kościołów. Stało się jasne, że «jedność» wymaga zarówno interpretacji, jak i doskonalenia. W celu dokładniejszego zrozumienia i bardziej wiernego przeżywania jedności Kościoła, pomocnym jest rozumienie Kościoła jako *communio*, nawet jeśli zmienia się w zależności od tradycji

[292] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 21.

[293] Tamże, s. 28, przyp. 39. Na temat „Konkordii leuenberskiej" zob. literaturę wskazaną wyżej – przyp. 89 na s. 136.

[294] Por.: *Modelle der Einheit*, DAR ES SALAAM[DE], s. 204–206 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619); zob. wyżej 4.5., s. 318n.

[295] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n); zob. wyżej 4.7., s. 334–336.

[296] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 21n.

i sytuacji"[297]. Powyższe stwierdzenia poparte są przykładami. Pierwsze z nich to odwołanie do refleksji nad rozumieniem chrześcijańskiej jedności, wskazujące podobne jej rozumienie w kategoriach wspólnoty zarówno w pracach ŚRK (Zgromadzenie Ogólne w New Delhi – 1961)[298], jak i rzymskokatolickim „Dekrecie o Ekumenizmie"[299]. Następnie przywołano dialogi bilateralne, pokazując różnorodne rozumienie koniecznych warunków wspólnoty kościelnej. Po pierwsze dialog prawosławno-rzymskokatolicki[300], w którym mowa jest o wspólnocie wiary i wspólnocie sakramentów, przy czym ta pierwsza umożliwia drugą. Po drugie dialogi Kościoła Katolickiego z Kościołami poreformacyjnymi[301], w których mowa jest o wspólnocie Słowa i sakramentu, dla której pełnej i normatywnej realizacji konieczna jest wspólnota urzędu. Po

[297] Tamże, s. 22n.

[298] Z prac w New Delhi przywołano następujący cytat: „2: Wierzymy, że jedność, która jest zarazem wolą Boga i darem dla Jego Kościoła, stanie się widoczna wtedy, gdy na każdym miejscu wszyscy ochrzczeni w Jezusie Chrystusie oraz wyznający Go jako Pana i Zbawiciela doprowadzeni zostaną przez Ducha Świętego do pełnej społeczności, wyznającej jedną wiarę apostolską, zwiastującej jedną Ewangelię, łamiącej jeden chleb, jednoczącej się we wspólnej modlitwie i prowadzącej wspólne życie, które w świadectwie i służbie zwrócone będzie ku wszystkim. Zarazem wszyscy oni zjednoczą się z całym chrześcijaństwem, na każdym miejscu i po wszystkie czasy, w taki sposób, że urząd i członkostwo uznane zostaną przez wszystkich, oraz że wszyscy będą w stanie działać i przemawiać wspólnie tak, jak tego wymaga dana sytuacja w odniesieniu do zadań, do których Bóg wzywa swój lud. […] 11. Słowo «społeczność» (*koinonia*) zostało użyte dlatego, że oddaje to znaczenie, czym Kościół jest w rzeczywistości. Słowo «społeczność» jednoznacznie orzeka, że Kościół nie jest jedynie instytucją czy organizacją. Jest społecznością tych, którzy wezwani są przez Ducha Św. i w chrzcie wyznają Chrystusa jako Pan i Zbawiciela. Dlatego są oni «w pełni zobowiązani» wobec Niego i wzajemnie wobec siebie samych. Społeczność taka oznacza — dla tych, którzy w niej mają udział — odnowioną wolę, i Ducha, pełny udział we wspólnej chwale i modlitwie, wzajemnie dzieloną pokutę i przebaczenie, wzajemnie dzielone cierpienia i radości, wspólne słuchanie tej samej Ewangelii i odpowiedzi w wierze, posłuszeństwie i służbie, zjednoczenie się w jednym zwiastowaniu Chrystusa w świecie, jedną miłość do wszystkich, dla których Chrystus umarł i jedną pojednawczą łaskę, która łamie wszystkie mury rasowe, kolory skóry, kasty, przynależność plemienną, rasową, klasową i przynależność państwową. Ale ta społeczność nie oznacza wcale silnego uniformizmu strukturalnego, organizacyjnego czy kierowniczego. Wspólne życie w jednym ciele, zamieszkanym przez jednego Ducha charakteryzuje się żywotną różnorodnością" (Trzecie Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Raport Sekcji do spraw Jedności*, tłum. K. Karski, SiDE r.6: 1988, z. 4, s. 67.69n; w przywołanym polskim tłumaczeniu słowo *fellowship* w niniejszej pracy przekładane jako „wspólnota" oddawane jest przez „społeczność").

[299] Por. *Dekret o ekumenizmie Unitatis reintegratio*, nr 2–4, w: *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 194–198; na temat „Dekretu o ekumenizmie" zob. także: P. Jaskóła, *Ut unum sint…*, dz. cyt., s. 50–62; S. Nagy, *Katolickie zasady ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra…*, dz. cyt., s. 451–456; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan…*, dz. cyt., s. 77–83.

[300] Por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 246–248; T. Kałużny, *Na drogach jedności…*, dz. cyt., s. 19–48; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan…*, dz. cyt., s. 180–187.

[301] Por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 252–256; T. Kałużny, *Na drogach jedności…*, dz. cyt., s.77–110.133–177; A.A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan…*, dz. cyt., s. 187–191.

trzecie dialogi wewnątrzprotestanckie: luterańsko-reformowany[302] (ze szczególnym uwzględnieniem „Konkordii leuenberskiej"[303]), który odwołuje się do wspólnoty Słowa i sakramentu opartej o model CA VII, i dialog anglikańsko-luterański[304], który pyta o relację modelu wspólnoty z CA VII do historycznego episkopatu[305].

Powyższe opracowanie Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu pokazało po pierwsze, że luterańskie rozumienie jedności przechodzi płynnie od perspektywy wewnątrzluterańskiej na szerszą perspektywę ekumeniczną, przy czym ta druga jest po prostu naturalnym rozszerzeniem założeń obecnych w tej pierwszej. Widać zatem po raz kolejny ścisły związek między debatą nad samorozumieniem Federacji a jej ekumenicznym zaangażowaniem. Związek ten potwierdza również fakt, że podejmując refleksję nad nowym punktem odniesienia w dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, tj. koncepcją *koinonii/communio*, Instytut Badań Ekumenicznych, chcąc dostarczyć koniecznej teologicznej interpretacji tego terminu, świadomie dokonał jego prezentacji w ekumenicznym kontekście, sięgając zarówno do tradycji starożytnego Kościoła, jak i innych tradycji chrześcijańskich, a także dorobku dialogu ekumenicznego. Jednocześnie nie porzucił przy tym wywiedzionych z CA VII i potwierdzonych także innymi elementami reformacyjnej wizji teologicznej podstawowych przekonań mówiących o istocie wspólnoty kościelnej w Słowie i sakramencie, która jednocześnie dopuszcza różnorodność w pozostałych kwestiach. Umieścił jednak tę refleksję w szerokim kontekście refleksji nad *communio*, dbając o to, by u progu zgromadzenia w Kurytybie, które potwierdzi pojęcie *communio* – wspólnoty jako kluczowy element samorozumienia ŚFL[306] nie zabrakło w luterańskiej refleksji ekumenicznego odniesienia, nawet jeśli proponowane przez poszczególnych partnerów sposoby rozwijania pojmowania wspólnoty nie są ze sobą tożsame.

Kończące omawiany okres Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie nie przyjęło tej rangi oświadczeń odnoszących się do kwestii ekumenicznych jak te z Dar es Salaam czy Budapesztu. Jednak akcent ekumeniczny był wyraźnie widoczny zarówno w pracach zgromadzenia, jak i przyjętych w jego trakcie dokumentach.

---

[302] Por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 184–186.

[303] Na temat „Konkordii leuenberskiej" zob. literaturę wskazaną wyżej – przyp. 89 na s. 136.

[304] Por. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 177–179; dokumenty dialogu zebrano w: *Anglican-Lutheran Agreements. Regional and International Agreements 1972–2002*, red. S. Oppegaard, G. Cameron, „LWF-Documentation" t. 49: 2004.

[305] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept…*, dz. cyt., s. 22–25.

[306] Zob. wyżej, 3.3., s. 149–161.

W referacie Manasa Buthelezziego, który poświęcony był życiu we wspólnocie, zagadnienia ekumeniczne pojawiły się wśród analizowanych aspektów związku wspólnoty z kościelną strategią misyjną. Buthelezzi odnosił się w swoich rozważaniach do stosunków ekumenicznych rozumianych jako kościelne partnerstwo, wskazując, że opisuje ono „strukturalne połączenie czasami nawet różnorodnych jedności z umownymi obowiązkami nakierowanymi na urzeczywistnienie ustalonych celów”[307]. Zwracał przy tym uwagę, że odmiennie niż wspólnota, która jest darem, partnerstwo wymaga wypracowania. Ten aspekt ekumenicznych stosunków Buthelezzi odnosił w pierwszym rzędzie do stosunków Kościołów Północy i Południa[308].

Zgromadzenie Ogólne odniosło się do kwestii ekumenicznych także w dwóch rezolucjach, które dotyczyły toczących się ekumenicznych dialogów. Pierwsza podsumowywała rozwój stosunków luterańsko-anglikańskich na poziomie globalnym i regionalnym oraz potwierdzała zobowiązanie ŚFL do dążenia do pełnej wspólnoty kościelnych z anglikanami[309]. Druga z rezolucji zachęcała Kościoły luterańskie do szerszego wykorzystania w liturgii i katechezie Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary. Akcent ekumeniczny tej rezolucji dotyczył stosowania zachodniego dodatku do artykułu o Duchu Świętym w tym wyznaniu (tzw. *filioque*[310]). Zalecono używanie wersji bez dodatku, to jest przyjętej na soborze w Konstantynopolu (381 r.) w czasie nabożeństw ekumenicznych, zaś w krajach o większości prawosławnej zachęcono do ustalenia wspólnego tłumaczenia na lokalny język, w którym

[307] M. Buthelezzi, *…nach Leben in Gemeinschaft*, KURYTYBA, s. 67.

[308] Tamże, s. 66n.

[309] *Resolution der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über Anglikanisch-Lutherische Beziehungen*, KURYTYBA, s. 161n.

[310] „*filioque* [łac. «i od Syna»], formuła teologiczna wyrażająca myśl, że w Trójcy Świętej Duch pochodzi od Ojca i Syna jako jednej zasady. Teologię *filioque* formułowali Ojcowie Kościoła zach. (św. Ambroży, Rufin z Akwilei, Hilary z Poitiers, św. Augustyn), po IV w. formuła f. została przyjęta przez zachodnią tradycję kościelną, od VI w. wprowadzana przez zachodnie synody do nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary, w XI w. — oficjalnie uznana przez Kościół katolicki. *Filioque* spotkało się ze sprzeciwem ze strony Kościoła wschodniego, który przyjmuje formułę, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca. Prawosławie uważa, że formuła *filioque* jest nie do przyjęcia «z powodów kanonicznych, ze względu na soborowy zakaz dodawania jakiegokolwiek słowa do symboli» (II sobór powszechny, kanon 1.), i teologicznych, ze względu na wyraźną wypowiedź Jezusa Chrystusa, który od Ojca pochodzi (J 15,26). Dodatek «i Syna» jest bowiem zmianą cytatu z Ewangelii Jana w Symbolu. Spór o *filioque* stał się jedną z głównych kontrowersji między Kościołami Zachodu i Wschodu, która przesądziła o powstaniu schizmy wschodniej. Obecnie formuła *filioque* jest przedmiotem dialogu ekumenicznego między różnymi tradycjami chrześcijaństwa (zwłaszcza katolicyzmem, prawosławiem, anglikanizmem i starokatolicyzmem), przy czym zaczyna przeważać opinia, że obie formuły (*filioque* i formuła głoszona przez prawosławie, o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca) w sensie teologicznym uzupełniają się” (*filioque*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, dz. cyt.).

niekoniecznie musi być zawarte *filioque*[311]. Jak widać, zarówno referat Buthelezziego, jak i przyjęte rezolucje dotykają szczegółowych kwestii praktycznych funkcjonowania relacji ekumenicznych.

Oprócz powyższych nawiązań, odwołania do zagadnień ekumenicznych znalazły się również w przyjętych w Kurytybie dwóch kluczowych dokumentach: gruntownie zreformowanym Statucie ŚFL oraz „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego [*The Assembly Message/Botschaft der Vollversammlung*]". Oba z nich były istotne z perspektywy samorozumienia ŚFL[312]. Pierwszy z nich je definiuje, drugi dostarcza między innymi szerszego wykładu rozumienia ŚFL jako wspólnoty – *communio*.

W Statucie zachowano ważne miejsce dla aktywności ekumenicznej Federacji. W artykule III poświęconym istocie i zadaniom ŚFL, w części dotyczącej istoty Federacji, znalazło się ważne z perspektywy ekumenicznej uzupełnienie: „Światowa Federacja Luterańska wyznaje jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół i chce służyć jedności chrześcijaństwa na świecie"[313]. Także wśród zadań ŚFL wspomaganie wysiłków na rzecz jedności chrześcijaństwa znalazło się w pierwszym z trzech punktów je określających, obok jednomyślnego zaświadczania o Ewangelii o Jezusie Chrystusie i wzmacniania Kościołów członkowskich w wykonywaniu ich misyjnego zadania[314]. Tym samym także po reformie Statutu[315] w Kurytybie aktywność ekumeniczna pozostała jednym z ważnych zadań ŚFL. Jednocześnie zaangażowanie ekumeniczne nie było już tylko elementem zadań Federacji, jak to było w Statucie dotychczas[316], ale zyskało swoje miejsce w definicji istoty Federacji, w której znalazła się deklaracja wiary w jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół, oraz chęci służby na rzecz jedności chrześcijan.

W „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" zawarto szeroki opis pojmowania luterańskiej wspólnoty. W I rozdziale, zatytułowanym „Życie we wspólnocie [*Life in communion/Leben in Gemeinschaft*]", bezpośrednio po wymienieniu jej pięciu wymiarów (wspólnota duchowa, sakramentalna, wyznania, świadectwa i służby), które w dużej mierze czerpią także z treści przyjętego w Budapeszcie „Oświadczenie na temat «celu jedności»", wskazuje ono również

311 *Resolution der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über das „filioque" des Nizaenischen Glaubensbekenntnisses*, KURYTYBA, s. 159.

312 Zob. wyżej 3.3., s. 155–160.

313 STATUT^{KURYTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

314 STATUT^{KURYTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. 647n).

315 Dotyczyła ona nie tylko samorozumienia czy zadań Federacji, ale przede wszystkim jej struktury. Zob. wyżej przyp. 175 na s. 158n.

316 Por. STATUT^{BUDAPESZT}, art. III (tłum. polskie: Aneks 10, s. 644).

na fakt, że wspólnota z Chrystusem zobowiązuje do wspólnoty pojednania i odnowy ze wszystkimi, którzy do niego należą. „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" interpretowało tę wspólnotę z jednej strony jako istniejącą rzeczywistość, z drugiej zaś jako zadanie do realizacji[317].

W dalszej części omawianego I rozdziału „Posłania Zgromadzenia Ogólnego" odniesiono się do praktycznych aspektów ekumenicznego współdziałania na rzecz wspomnianej wyżej wspólnoty. Wyrażono radość ze względu na postępy w dialogach ekumenicznych, dostrzegając, że pozwoliły one odkryć na nowo wiele wspólnych cech na płaszczyźnie tradycji, praktyk liturgicznych i życia duchowego. Temu podsumowaniu towarzyszyła zachęta do dalszych i odważniejszych prób wspólnych nabożeństw, dzielenia duchowych darów, w tym także wzajemnego uznawania urzędów. Rozdział I „Posłania Zgromadzenia Ogólnego" wyrażał także motywowane Ewangelią zobowiązanie do wysiłków na rzecz jedności chrześcijan zarówno w świadectwie, jak i służbie, a także dążenie do usuwania przeszkód do wspólnoty ołtarza na gruncie ekumenicznym. Dostrzeżono także niedobory w recepcji wyników dialogów i pracy ekumenicznej, rozumianej zarówno jako wspólny udział w nabożeństwie, świadectwie światu, misji i służbie[318], jak również ich popularyzacji, oraz zwrócono uwagę na konieczność, by znalazły one odzwierciedlenie na płaszczyźnie parafialnej. Wskazano również na kwestię duszpasterstwa małżeństw mieszanych, doceniając dotychczasowe osiągnięcia, a jednocześnie zachęcając do liberalnego podejścia do wskazań duszpasterskich w tym zakresie. Konieczność takiego nastawienia umotywowano w odwołaniu do tematu zgromadzenia: „słyszymy bowiem krzyk tych spośród ludu Bożego, których w życiu rodzinnym dzieli nabożeństwo, udział w sakramentach i doświadczenia duchowe"[319].

Swój aspekt ekumeniczny ma także podsumowanie rozdziału I „Posłania Zgromadzenia Ogólnego". Stwierdzono w nim: „Ponieważ Bóg dał nam dar pojednania i wspólnoty, naszym zadaniem jest dać pełny wyraz znaczeniu tej wspólnoty w naszym wspólnym życiu"[320]. W zobowiązaniach zawartych na zakończenie ujęto deklarację pełnego zaangażowania ŚFL we współpracę ekumeniczną na wszystkich płaszczyznach, przy jednoczesnym wymaganiu takiej samej postawy od Kościołów członkowskich, jak i wezwanie do głębszej

[317] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört… Botschaft der Vollversammlung*, KURYTYBA, s. 130 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628n).

[318] Przed Zgromadzeniem Ogólnym w Kurytybie temu tematowi poświęcono jeden z tomów serii „LWB-Report", por. W.G. Rusch, *Rezeption. Eine ökumenische Chance*, „LWB-Report" t. 22: 1988.

[319] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 130n (tłum. polskie: Aneks 7, s. 629n).

[320] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 631).

recepcji wyników dialogów ekumenicznych zarówno multi-, jak i bilateralnych[321].

Warto także odnotować, że po raz pierwszy tak szeroko w głównym dokumencie zgromadzenia zajęto się w Kurytybie także świadectwem chrześcijańskim w świetle pluralizmu religijnego. Z jednej strony podkreślono w nim szacunek do przedstawicieli innych, z drugiej – do ewangelicznego zobowiązania o swoich chrześcijańskich przekonaniach. Wśród pytań, które postawiono, było między to dotyczące możliwości kształtowania dialogu w zaufaniu a nawet miłości. Podkreślono, że chrześcijańska odpowiedź wobec pluralizmu religijnego nie może być nacechowana strachem czy uprzedzeniami. Konieczne jest także przemyślenie chrześcijańskiej tożsamości i powołania w świecie. Zobowiązanie do świadectwa wobec innych wspólnot religijnych zakorzeniono w przekonaniu o uniwersalnej miłości Boga oraz przekonaniu, że jest on Stwórcą wszystkich ludzi, który obdarza ich dobrymi darami i działa w ich życiu i wspólnocie. Takie ukryte działanie Boga nie jest sprzeczne ze świadectwem o konkretnym wyrazie miłości Boga w Jezusie Chrystusie. To właśnie zobowiązanie wobec tego dzieła Boga prowadzi do miłości i delikatności w kontaktach z wyznawcami innych religii bądź ludźmi niereligijnymi. Przesądza o tym także pojednawczy i dialogiczny charakter Ewangelii oraz Boże przykazanie miłości bliźniego. Dialog ma różne formy, cele, treści i granice. Powinien przeciwdziałać zjawisku gettoizacji poszczególnych wspólnot, a także być zakorzeniony na płaszczyźnie lokalnej, tak by móc prowadzić do rozwoju obustronnego zaufania i zrozumienia. Spotkanie z innymi, ich nadziejami i tęsknotami, nie jest rezygnacją z własnej wiary i tożsamości, a więc wymaga pogłębienia zaangażowania w nią. Dialog wiąże się z ryzykiem i licznymi otwartymi pytaniami (np. o nieprzejednane sprzeczności między religiami bądź o prawdziwość zjawisk religijnych), może też prowadzić do rewizji tradycyjnych ujęć wiary chrześcijańskiej, by były bardziej przystępne dla partnerów reprezentujących inną religię. Luterańskie rozumienie wolności chrześcijańskiej prowadzi do naśladowania Chrystusa w jego szacunku do różnorodności, wyjątkowości i wolności innych. Rozważania na temat świadectwa w pluralistycznym świecie zakończyła wyraźna deklaracja łącząca zobowiązanie do dialogu z przekonaniem o zbawieniu danym jedynie w Chrystusie. Towarzyszące tym rozważaniom zobowiązania wskazywały także jeszcze jeden cel dialogu – poszukiwanie dróg współpracy na rzecz sprawiedliwości, pokoju i zachowania stworzenia[322].

[321] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 132 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 631).

[322] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 132–135 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 632–635).

„Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" podkreślało znaczenie elementu zaangażowania ekumenicznego w koncepcji wspólnoty, jaka posłużyła w Kurytybie do opisu ŚFL. Dużo miejsca w ekumenicznych odniesieniach tego dokumentu zajęły elementy czysto praktyczne, odnoszące się do kwestii ekumenicznej współpracy i dialogu. Ma to prawdopodobnie związek z ogólnym naciskiem na zainteresowanie praktyczną stroną funkcjonowania *communio*, jaki można obserwować w publikacjach ŚFL od okresu po Budapeszcie[323], jak również z widocznym w innych dokumentach skupieniem samego zgromadzenia w kontekście kontaktów ekumenicznych na zagadnieniach szczegółowych i praktycznych. Jednocześnie w ich tle stoi cały czas szerokie rozumienie wspólnoty kościelnej, które docenia znaczenie wspólnoty ołtarza, ale wskazuje również na inne jej aspekty, do których w ramach działań ekumenicznych się dąży, a wśród których znalazły się na przykład wspólna służba czy świadectwo. Jest to kontynuacja już wcześniej obserwowanych tendencji dostrzegania wielowymiarowości wspólnoty i nieograniczania jej jedynie do kwestii wspólnoty ołtarza, która rozpoczęła się w okresie po zgromadzeniu w Evian. Należy także wskazać, że nastawienie na dialog obecne było nie tylko w kontekście ekumenicznym, ale także międzyreligijnym. Po raz pierwszy temat ten w sposób tak obszerny pojawił się w kluczowym dokumencie Zgromadzenia Ogólnego. Wśród podstaw dialogu znalazło się przekonanie o uniwersalnej miłości Boga, wiara w Jego stwórcze dzieło, a także zobowiązanie wynikające pojednawczej i dialogicznej Ewangelii o zbawczym dziele Chrystusa oraz wolność chrześcijańska. Dialog mający prowadzić do wzajemnego większego szacunku i lepszego zrozumienia ma zachowywać przekonanie o wyłączności zbawczej Jezusa Chrystusa, a jednocześnie być okazją do współpracy na rzecz sprawiedliwości, pokoju i zachowania stworzenia.

Zgromadzenie w Kurytybie, podejmując się opisania w zreformowanym Statucie i „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" nowego samorozumienia ŚFL w kategoriach wspólnoty – *communio,* uwypukliło znaczenie ekumenicznego zaangażowania ŚFL. Zgromadzenie poszło tutaj tropem studiów je poprzedzających zaproponowanych przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu, które wyraźnie kładły nacisk na ekumeniczny kontekst i implikacje koncepcji *communio*. Wyrazem tego był fakt, że choćby samo „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" zajmowało się dialogiem ekumenicznym nie w jakiejś wyodrębnionej części, ale w ramach opisu życia we wspólnocie. Na zgromadzeniu w Kurytybie widać jednocześnie przesunięcie zainteresowania w kierunku zagadnień praktycznych ekumenicznego współżycia i dialogu. Najlepszym tego dowodem są dwie przywoływane wyżej rezolucje zgromadzenia

[323] Por. wyżej, 3., s. 115–270.

dotyczące *filioque* w Nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary oraz dialogu anglikańsko-luterańskiego. Należy także odnotować, że zgromadzenie w Kurytybie po raz pierwszy w tak szeroki sposób zajęło się dialogiem w kontekście międzyreligijnym, rozwijając intuicje Budapesztu odnośnie do spotkania z innymi religiami w miłości i gotowości na wzajemne poznanie, także celem przekazania im chrześcijańskiego posłania. Element ten na kolejnych Zgromadzeniach Ogólnych będzie konsekwentnie rozwijany równolegle do dialogicznych działań na polu jedności chrześcijańskiej.

Podsumowanie

Okres po zgromadzeniu w Budapeszcie zakończony Zgromadzeniem Ogólnym w Kurytybie był kluczowy dla ŚFL. To właśnie wtedy wykuwało się jej rozumienie w kategoriach *communio*, co zostało potwierdzone decyzjami statutowymi a także „Posłaniem Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby. Dyskusja o *communio*, a szczególnie badania teologów związanych z Instytutem Badań Ekumenicznych w Strasburgu potwierdziły, że myślenie o jedności Kościoła łączy ściśle w refleksji ŚFL aspekt wewnątrzluterański z ekumenicznym. Stąd ujęcie w opisie *communio* ŚFL zobowiązania ekumenicznego i wskazanie potencjału dla kontaktów międzywyznaniowych, jakie ma zastosowanie tej koncepcji dla samorozumienia Federacji, gdyż wiele innych wspólnot i tradycji chrześcijańskich odwołuje się do tego paradygmatu. Ekumeniczne inspiracje były także oczywiście punktem odniesienia dla kształtowania federacyjnego pojmowania *communio*. Należy także wskazać, że w dyskusji powrócił akcent na *satis est* z CA VII, a więc wyraźne określenie tego, co jest konieczne do jedności Kościoła, a co pozostaje w przestrzeni wolności. Jednocześnie wskazywano, że *satis est* nie może prowadzić do redukcjnonistycznego czy antystrukturalnego stanowiska co do pojmowania jedności Kościoła. Stąd postulaty, by myśleć o niej także w kategoriach jedności świadectwa i jedności w świadectwie, czy też wskazywanie na konieczność refleksji nad takimi problemami, jak rola *episkopé*. W rezolucjach samego zgromadzenia w Kurytybie da się zaobserwować także zainteresowanie konkretnymi tematami związanymi z konkretnymi dialogami ekumenicznymi (z prawosławiem czy anglikanizmem). W tym kontekście można stwierdzić, że do zgromadzenia w Dar es Salaam akcent w refleksji ekumenicznej ŚFL leżał na recepcji ekumenicznego programu CA VII. Po tym zgromadzeniu przesunięty został na dalsze opracowanie modelu „jedności w pojednanej różnorodności", którego powstanie w dużej mierze jest efektem prowadzonej wcześniej recepcji treści CA VII. Natomiast od Kurytyby można obserwować, przy zachowaniu miejsca i znaczenia dotychczasowych ustaleń, wynikających zarówno z recepcji CA VII, jak i pracy

nad modelem „jedności w pojednanej różnorodności", przesunięcie akcentu na kwestie szczegółowe ekumenicznych dialogów i *praxis*. Jednocześnie należy odnotować, że CA VII nadal funkcjonowało jako ekumeniczny program, będący punktem odniesienia w refleksji na temat ekumenicznego zaangażowania ŚFL. Warto także odnotować, że zgromadzenie w Kurytybie rozwinęło zarysowe intuicje Budapesztu w zakresie dialogu międzyreligijnego: otwartość w miłości, chęć poznania, chęć przekazania chrześcijańskiego posłania.

4.9. Od Kurytyby po Zgromadzenie Ogólne w Hong-Kongu (1997)

Okres po Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie otworzyło ważne wydarzenie dla ekumenicznej pracy ŚFL. Powołany na Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu obchodził swoje 25-lecie, z której to okazji w austriackim Klingenthal odbyła się w lipcu 1990 międzynarodowa konsultacja pod hasłem „Luterański ekumenizm w drodze [*Lutheran Ecumenism on the Way/Lutherischer Ökumenismus auf dem Weg*]. W wielości poruszanych tematów: udział luteranów w ruchu ekumenicznym z perspektywy ekumenicznych partnerów, luterańskie samorozumienie, luterańskie dialogi ekumeniczne, problem recepcji, nowe akcenty w ekumenicznych badaniach i nowe kroki w luterańskim ekumenizmie[324], przewijało się zagadnienie rozumienia jedności oparte o interpretację CA VII i wymienionych w nim *notae ecclesiae* rozumianych jako konstytutywne warunki jedności. Kwestię przywołał już prezydent ŚFL – Gottfried Brakemeier[325] – w swoim otwierającym przemówieniu, wskazując w oparciu o CA VI[326]I na szczególne zobowiązanie luteranizmu do szukania konsensusu doktrynalnego[327].

Pytanie o interpretację *satis est* z CA VII podniósł André Birmelé, omawiając podejście ŚFL do kwestii jedności Kościoła w kontekście jej samorozumienia na podstawie oświadczeń dotyczących jedności z Dar es Salaam i Budapesztu[328]. Wskazał, że wśród ich czterech najważniejszych wspólnych elementów znalazło się stwierdzenie, że „zgoda w wyznawaniu apostolskiej

[324] *Lutherischer Ökumenismus auf dem Weg. Dokumentation über die Konsultation von Klingenthal. 5.-8. Juni 1990*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 3–5.

[325] Na temat Gottfrieda Brakemiera, prezydenta ŚFL w latach 1990–1997, zob.: M. Dreher, V. Westhelle, *Gottfried Brakemeier*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 452–456.

[326] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[327] G. Brakemeier, *Das ökumenische Anliegen des Lutherischen Weltbundes. Gedanken zu heutigen Prioritäten*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 23.

[328] *Modelle der Einheit*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619); *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n); *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 5, s. 623n); Zob. wyżej: 4.5., s. 318n; 4.7., s. 334–336.

wiary, w kazaniu Ewangelii i udzielaniu sakramentów jest dla w pełni zobowiązującej i zobowiązanej wspólnoty konieczna i wystarczająca"[329]. Zauważył przy tym, że choć żadne z nich nie odwoływało się bezpośrednio do CA VII, to *de facto* stanowią pewien rodzaj komentarza do tego artykułu. Idąc dalej, wśród wyzwań wskazał problem ustalenia wspólnej definicji podstawowych warunków jedności, czyli odniesienia do centrum zbawczego przesłania. Postawił w tym kontekście pytanie, czy reformacyjna tradycja *satis est* jest wystarczająca. Wskazał, że jeśli pod ekumenicznym konsensusem wystarczającym do wspólnoty kościelnej rozumieć zgodę w wierze, to pojawia się pytanie o jego treść i strukturę[330].

Problemem rozumienia konsensusu zajął się w Klingenthal także Harding Meyer. Odwołał się tutaj także do wymagania w CA VII zgody w nauce i udzielaniu sakramentów (*„consestire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* [zgodność w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów]"[331]). Jego zdaniem poszukiwanie takiego konsensu będzie centralnym zadaniem ekumenicznym, tak jak miało to miejsce w rozmowach doktrynalnych okresu Reformacji, gdzie miał on kluczowe znaczenie. Meyer wskazał także, że nieporozumienia powstały w wyniku wyrywania tego stwierdzenia z jego historycznego kontekstu czy też czysto teologiczno-dydaktycznego rozumienia terminu *consestire*[332].

Meyer zwrócił również uwagę, że w kwestii podstawowego konsensusu dla luteranów kluczowe jest ujęcie CA VII z jego *satis est – nec nessese est* [wystarczy – nie jest konieczne], które oddziela to, co istotne i podstawowe, od kwestii drugorzędnych. Podkreślał przy tym, że nie chodzi o prosty, ilościowy podział wiary i nauki na dwa rozłączne zbiory tego, co fundamentalne i tego, co niekonieczne. Decydujący wymiar tego rozdzielenia, potwierdzony w artykule VII i VIII „Obrony Wyznania augsburskiego"[333], wynika z ochrony przesłania o usprawiedliwieniu przed ludzkimi dodatkami, które uznawane są za konieczne dla jedności Kościoła. Meyer wskazywał także, że jeśli przesłanie o usprawiedliwieniu odnieść również do kwestii jedności Kościoła jako decydujące w kwestii *satis est – nec nessese est,* to luteranizm posiada w samym

[329] A. Birmelé, *Lutherische Selbverständnis. Konfessionelle Identität und Einheit der Kirche*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 52.

[330] Tamże, s. 52–54.

[331] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144).

[332] H. Meyer, *Das Luthertum und die ökumenischen Dialoge. Ökumenischer Konsens und ökumenische Konsensbildung*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 77.

[333] ACA VII i VIII, 30n, BSELK-QM1, s. 496 (KWKL, s. 230).

jądrze swoich wyznań zadanie zaangażowania na rzecz zrozumienia i uzyskania konsensusu w ruchu ekumenicznym[334].

Kolejny z referentów podczas konsultacji w Klingenthal, Reinhard Frieling, wskazał na brak jednomyślnej interpretacji *satis est* z CA VII. Zwykle są w niej odniesienia do przesłania usprawiedliwienia (CA IV[335]) i teologii krzyża. O ile zdaniem Frielinga istnieje konsens ekumeniczny co do kwestii usprawiedliwienia samej w sobie, to istnieją różnice odnośnie do konsekwencji wyciąganych z tej nauki dla Kościoła. Przy czym zwrócił on uwagę, że istniejącą wewnątrzluterańską krytykę tego konsensusu należy brać poważnie. Jako przeszkodę w dojściu do zgody co do wykładu *satis est* wskazał także brak powszechnie stosowanego jednego klucza hermeneutycznego[336].

W kolejnym z referatów Gunther Wenz podjął wątek krytyczny wobec wykładu CA VII dokonywanego w luteranizmie, w kontekście analizy luterańskich stanowisk wobec BEM[337]. Wskazuje przy tym, że artykuł ten nie jest podstawą dla redukcjonistycznego ujęcia jedności. Zadał także pytanie, czy chroniąc przy pomocy CA VII wielość możliwych sposobów rozumienia na przykład eucharystycznej wspólnoty czy jedności w wierze, nie wykorzystuje się tego artykułu dla ochrony ekumenicznego *status quo*[338].

Ostatni z omówionych tutaj referatów z Klingenthal, autorstwa Svena-Erika Brodda, poświęcony był kwestii duchowości wspólnoty luterańskiej. Autor przedstawił w nim krytykę współczesnego wykładu CA VII w kategoriach jedynego warunku jedności. Wskazał, że takie podejście eliminuje znaczenie duchowości dla jedności Kościoła. Zwracał przy tym uwagę, że nie tylko CA określa życie Kościołów luterańskich, ale zachodzi także sprzężenie zwrotne – życie Kościołów luterańskich określa wykład CA[339]. Jednocześnie Brodd zgadzał się z konstatacją, że CA jednoczy luteranizm jako formalnie wspólne wyznanie. Podkreślał jednak, że jest on podzielony wielorakimi formami duchowości[340].

---

[334] H. Meyer, *Das Luthertum und die ökumenischen Dialoge…*, art. cyt., s. 79n.

[335] CA IV, BSELK, s. 98n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[336] R. Frieling, *Das Luthertum und die ökumenische Dialoge. Eine Zusammenfassung*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 88n.

[337] M. Seils, *Lutherische Konvergenz?…*, dz. cyt.; zob. także wyżej – przyp. 200, s. 321 oraz przyp. 204, s. 321.

[338] G. Wenz, *Zukünfte Akzente in der ökumenischen Forschung. Rezeptionsprozess und Kirchenstruktur*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 107n.

[339] S.-E. Brodd, *Neue Schritte im lutherischen Ökumenismus. Spiritualität und die lutherische Gemeinschaft. Bemerkungen zu verschiedene Formen der Spiritualität im Luthertum als ökumenisches Problem*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 130.

[340] Tamże, s. 128.

W Klingenthal podjęto zatem pogłębioną refleksję nad rolą CA dla luterańskiego ekumenizmu. Takie rozważania obecne były już wcześniej w pracach ŚFL, szczególnie w pracach Komisji Teologicznej przed zgromadzeniem w Evian[341], czy też podczas konsultacji organizowanej przez Instytut Badań Ekumenicznych z okazji 450-lecia „Wyznania augsburskiego" w 1978 roku[342], , wskazując jednocześnie na fundamentalne znaczenie CA VII dla refleksji ŚFL w tym względzie. Skupiono się przede wszystkim na problemie rozumienia i konsekwencji stosowania formuły *satis est*. Oprócz docenienia jej ekumenicznego znaczenia pojawiły się także wskazania na trudności związane z rolą CA VII w ekumenicznym myśleniu ŚFL czy szerzej luteranizmu. Pierwszą z nich jest fakt, że CA VII, jak zauważył Birmelé, domagając się zgody co do treści wiary, nie definiuje jej struktury i treści. Łagodniej ocenił to zagadnienie Frieling, definiując treść wiary jako odwołanie do CA IV i teologii krzyża, przy czym także on zauważył, że istnieje co prawda konsens co do nauki o usprawiedliwieniu samej w sobie, ale już nie co do jej konsekwencji dla życia Kościoła. Poza tym Frieling dostrzegał fundamentalny problem metodologiczny w braku wspólnego klucza hermeneutycznego w wykładzie CA. Druga trudność to wskazywane przez Wenza i Broda niebezpieczeństwo redukcjonistycznego podejścia do jedności Kościoła, na które uwagę zwracał już między innymi Wolfram Kistner po zgromadzeniu w Evian[343]. Wenz wskazał przy tym, że podejście redukcjonistyczne może być *de facto* ochroną *status quo* w ekumenii, zaś Brodd podkreślał, że redukcjonizm w odbiorze CA VII dotykał stosunku do zróżnicowanych form duchowości, które same w sobie są faktorem dzielącym, nie tylko w samym luteranizmie, przy czym nie można zapominać, że kształtują one także sposób odbioru CA. Tutaj Brod zgodził się ze stwierdzeniem Frielinga o braku jednego klucza hermeneutycznego stosowanego do odczytania CA.

Temat zobowiązania ekumenicznego towarzyszył także często posiedzeniom Rady ŚFL w okresie po Kurytybie. Już na pierwszym z nich, które odbyło się jeszcze w 1990 w Genewie, temat ten poruszył w swoim wykładzie zatytułowanym „Wspólnota i przezwyciężanie konfliktów [*Gemeinschaft und Konflikbewältigung*]" ówczesny prezydent ŚFL Gottfried Brakemeier. Wskazał, że wysiłki na rzecz jedności postrzegać można w kategoriach przezwyciężania konfliktów. Chodzi o ich wymiar inkluzyjny, czyli o przezwyciężenie nie różnorodności tradycji czy wypowiedzi wiary, ale tego, co jest w nich

[341] Zob. wyżej 4.4., s. 298–304.

[342] Zob. wyżej 4.6., s. 321–324.

[343] W. Kistner, *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Konfessionelle und historische Perspektiven*, LR r. 26: 1976, s. 16–23; zob. wyżej 4.5., s. 313–315.

konfliktogenne. By to było możliwe, Brakemeier wzywał do ciągłego powracania do wspólnego fundamentu oraz uświadomienia sobie, że tak samo, jak o prawdę, chodzi w tych działaniach również o miłość, a także wiarygodność i siłę świadectwa, skuteczność służby oraz o znaki nowego dla rozdartego świata. W tym kontekście odwołał się do trzech aspektów. Po pierwsze – wagi bycia razem podzielonych partnerów i wzajemnego dostrzegania w sobie braci i sióstr, a nie wrogów. Po drugie – wymagania konsensusu co do nauki w jedności, zgodnie z CA VII, nawet jeśli ta jedność ma pozostać zróżnicowana. Stąd konieczność pracy teologicznej, ale także reagowania w obszarze *praxis* – misji i diakonii w działaniach ekumenicznych. Po trzecie wzywał do trzeźwości w działaniach ekumenicznych, a nie ulegania w nich czy to ekumenicznej depresji czy też zbytniemu entuzjazmowi, a także do rezygnacji z bezproduktywnych polemik na rzecz podejmowania wspólnie kroków, które są możliwe zarówno w dialogu teologicznym, jak i na płaszczyźnie parafialnej. To stawia akcent na problem recepcji i jego instytucjonalne konsekwencje, które niestety wymagają znaczącej poprawy[344]. W wypowiedzi Brakemeiera widać nawiązania do „Posłania Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby, gdzie dużo miejsca poświęcono inkluzyjnemu wymiarowi wspólnoty. Potraktował to zagadnienie szerzej w kontekście ekumenicznym, a sformułowane przez niego stanowisko pokrywało się z ideą stojącą za modelem jedności w pojednanej różnorodności. Brakemeier ponownie wskazał na wagę konsensusu wymaganego przez CA VII, ale jednocześnie obok niego wśród elementów działań ekumenicznych uwypuklił znaczenie bycia razem podzielonych partnerów, a także ekumeniczny realizm, a więc podobnie jak w Kurytybie skupił się na praktycznych wymiarach ekumenicznych aktywności.

Rok później, na posiedzeniu w Chicago, sekretarz generalny Gunnar Stålsett[345] wskazywał, że podobnie jak ŚFL w Kurytybie, Zgromadzenie Ogólne ŚRK w Canberrze (1991) odwołało się do pojęcia *koinonii*[346]. Świadczyło to, jego zdaniem, o rosnącej konwergencji stanowisk wśród Kościołów historycznych i umożliwiało przyjęcie terminu „wspólnota" jako kluczowego pojęcia dla kościelnej jedności. Przy tym zauważył, że pojęcie wspólnoty jest teologicznie bogatsze i bardziej dynamiczne niż pojęcie jedności[347]. Fakt, na który

[344] G. Brakemeier, *Gemeinschaft und Konfliktbewältigung – Überlegungen zum Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 13n.

[345] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, art. cyt., s. 452–456; K. Załęski, *Gunnar Staalset…*, art. cyt.

[346] Por.: Światowa Rada Kościołów, *Jedność Kościoła jako koinonia: dar i powołanie. Dokument Siódmego Zgromadzenia Ogólnego w Canberze (1991)*, tłum. K. Karski, SiDE 9: 1993, z. 1 (31), s. 72–74.

[347] G. Stålsett, *Kirche ohne Grenzen. Verantwortung und Aufgaben des Rates des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 30: 1991, s. 16n.

zwracał uwagę Stålsett, potwierdzał wagę pojęcia *koinonia – communio*, które w tym okresie jest już także kluczowe dla samorozumienia samej ŚFL, dla stosunków ekumenicznych. Tym samym potwierdzał ocenę jego znaczenia sformułowaną przed zgromadzeniem w Kurytybie przez Branda[348].

Dwa lata później, na posiedzeniu pod hasłem „Lud Boży – ludy i narody [*People of God – People of Nations/Volk Gottes – Völker und Nationen*]" w Kristiansand prezydent ŚFL – Gottfried Brakemeier – wskazywał na *sola gratia* – Ewangelię wcieloną w Jezusie Chrystusie jako podstawę stosunków międzykościelnych. W tym kontekście uznał za skandal, że pomimo daleko idącego konsensusu są nadal przeszkody uniemożliwiające wspólny udział w Wieczerzy Pańskiej, choć to właśnie w niej są świętowane dary łaskawego Boga. W tej sytuacji pojawiło się jego zdaniem pytanie, czy to, co CA uznaje za ludzkie, nie stało się warunkiem zbawienia? Brakemeier stwierdzał, że formy wiary w swojej relatywności dają się jasno oddzielić od Ewangelii w jej absolutności. Dostrzegał przy tym konieczność tego, by Kościoły oceniały siebie krytycznie przy pomocy kryterium *sola gratia*[349]. Osią rozważań Brakemeiera była zasada *sola gratia*, ale w obliczu problemów z wyciągnięciem z niej konsekwencji, które zapewniłyby postęp w dążeniu do wspólnoty ołtarza, ponownie pomocnym narzędziem okazało się CA VII z jego wskazaniem na niekonieczność dla jedności tego, co ludzkie. Tym samym Brakemeier kontynuował tendencję podkreślania znaczenia krytycznego potencjału tego artykułu dla rozwoju stosunków ekumenicznych.

Na marginesie warto zauważyć, że w Kristiansand Rada ŚFL podjęła decyzję o rozpoczęciu procesu mającego prowadzić do zniesienia potępień doktrynalnych na linii luteranie – rzymscy katolicy odnośnie do nauki o usprawiedliwieniu[350]. Zakończył się on przyjęciem „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu [*Joint Declaration on the Doctrine of Justification/Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*]"[351] z 1999 r. Rada dostrzegła również konieczność nowego modelu doradztwa w ramach ŚFL dla Kościołów

[348] Zob. wyżej 4.8., s. 339–342.

[349] G. Brakemeier, *Gedanken zur Identität des Volkes Gottes*, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 19.

[350] *Lutherische Gemeinschaft: Selbstverständnis hinsichtlich Lehrfragen*, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 118n.

[351] Światowa Federacja Luterańska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Augsburg, Niemcy, 31 października 1999*, tłum. z języka niemieckiego K. Karski, w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt., s. 499–523. Na temat procesu prowadzącego do przyjęcia „Wspólnej deklaracji…" zob.: . Karski, *Postęp w dialogu luterańsko-katolickim*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania. Tekst deklaracji. Opinie. Komentarze*, Bielsko-Biała 2000, s. 9–20; K. Karski, *Proces rodzenia się dokumentu*, w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt., s. 485–498; A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika…*, dz. cyt., s. 254–321.

członkowskich, które miały zamiar wejść we wspólnotę kościelną z partnerami ekumenicznymi. Jednocześnie wyraziła poparcie dla takich inicjatyw[352].

W podobnym duchu jak w Kristiansand Brakemeier wypowiadał się rok później na konsultacji dla kościelnych kadr kierowniczych w Genewie, która poprzedzała posiedzenie Rady ŚFL. Podczas kazania na nabożeństwie otwierającym mówił o obowiązkach luterańskiej tradycji wynikających z *sola gratia*, które obligują do pytania o ekumenię, a szczególnie o to, czy nie należy bardziej dostrzegać Wieczerzy Pańskiej w jej funkcji fundującej wspólnotę. Wskazał także, że pomimo wspólnoty ołtarza w ramach ŚFL czy gościnności eucharystycznej wobec chrześcijan innych tradycji, nadal pozostają podziały przy stole Wieczerzy Pańskiej. W tym kontekście Brakemeier zastanawiał się, czy wspólnota ołtarza powinna stać na końcu ekumenicznej drogi. Jego zdaniem tekst z 1 Kor 10,16.17.31–33 wskazuje inny kierunek. Zwrócił także uwagę na fakt, że ŚFL planuje wejście we wspólnotę ołtarza i ambony z kolejnymi partnerami, by czynić w szerszym zakresie widoczną jedność ciała Chrystusa[353].

W kontekście powyższych stwierdzeń szczególnie krytycznie wybrzmiały stwierdzenia sekretarza generalnego Gunnara Stålsetta w jego referacie podczas tej samej konsultacji. Wskazywał w nim na fakt braku pełnej wspólnoty ołtarza i ambony wśród wszystkich luteranów na świecie, który jest upokarzający i kompromitujący. Odniósł się tutaj przede wszystkim do braku rezultatów w tym względzie w dialogu między ŚFL a LCMS. Było to widoczne szczególnie w sytuacji, kiedy próbowało się przekonać ekumenicznych partnerów z Kościoła Katolickiego i Kościołów prawosławnych do nowego przemyślenia ich pozycji odnośnie do roli Wieczerzy Pańskiej w kontekście rozumienia jej „jako znak jedności osadzony już w jednym ciele Chrystusa"[354]. Ponownie zatem zarówno w kazaniu Brakemeiera, jak i w referacie Stålsetta uwidoczniło się kluczowe znaczenie wspólnoty ołtarza jako celu dialogu ekumenicznego i fundamentalnego elementu rozumienia wspólnoty kościelnej. Warto przy tym odnotować dwie obserwacje. Po pierwsze Brakemeier podjął dyskusję z dotychczas niekwestionowanym w refleksji ŚFL założeniem, że wspólnota ołtarza nie jest środkiem do osiągnięcia wspólnoty kościelnej, ale jej nieodłącznym elementem. Po drugie argumentacja Stålsetta odnośnie do znaczenia stosunków wewnątrzluterańskich i ich wpływu na dialogi bilateralne powtarzała argument, który pojawił się przed zgromadzeniem

[352] *Nationale/Regionale ökumenische Verpflichtungen*, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 119n.

[353] G. Brakemeier, *Predigt im Eröffnungsgottesdienst 1 Kor 10,16.17.31–33*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 13.

[354] G. Stålsett, *Eine Agenda für die Gemeinschaft*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 22.

w Helsinkach (w samej „Wielkiej debacie" i tuż po niej)[355], a który podkreślał ekumeniczną niewiarygodność podzielonego przy Stole Pańskim luteranizmu.

Na kolejnym posiedzeniu Rady ŚFL w 1995 roku w Windhoek (Namibia) Brakemeier w swoim przemówieniu odwoływał się do koncepcji *communio*. Wskazywał przy tym na konieczność *communio* także dla ekumenii. Zwracał w tym kontekście uwagę, że ekumenia za swej istoty jest poszukiwaniem właściwego wyrazu wspólnoty świętych i stąd pochodzą wysiłki na rzecz przezwyciężenia naszych podziałów. Podkreślił także, że te wysiłki zaczynają się dla ŚFL wewnątrz niej samej. Wskazywał, że Kościoły członkowskie ŚFL mogą odwoływać się do szerokiego i przez to otwartego konsensusu, który zakłada, że dążą do pogłębienia i ochrony stosunków międzywyznaniowych. Zwrócił również uwagę na kwestię samoświadomości ŚFL. Powinna ona rozwijać budowę struktur wspólnotowych i przekazywanie wspólnotowych doświadczeń zarówno do wewnątrz, jak i na zewnątrz. W tym kontekście podkreślił znaczenie refleksji nad różnymi aspektami wspólnoty na kolejnych Zgromadzeniach Ogólnych w Dar es Salaam i Budapeszcie, jak i na planowanym w Hong-Kongu. Warto także zaznaczyć, że w kontekście powyższych rozważań Brakemaier odwołał się do dorobku V Światowej Konferencji Wiary i Ustroju w Santiago di Compostela, która również wskazała na znaczenie wspólnoty dla całej ekumeny[356]. Powrócił tutaj zatem motyw znaczenia koncepcji *communio* dla ekumenii, jak i dla ŚFL w perspektywie ekumenicznej, który był już obecny w opracowaniu Branda z końca lat 80. oraz u Stålsetta na posiedzeniu Rady ŚFL w Chicago w 1992.

Kolejne Zgromadzenie Ogólne – w Hong-Kongu – podobnie jak wcześniejsze, traktowało temat ekumenii jako jeden z istotniejszych. Element ekumeniczny znalazł się w wystąpieniu zarówno prezydenta Brakemeiera, który wskazywał na ekumeniczną otwartość ŚFL[357], jak i sekretarza generalnego Ishmaela Noko[358], który mówiąc o skutkach luterańskiej wspólnoty, wskazał, że jest ona przejawem *koinonii* jednego, świętego i apostolskiego Kościoła. W części raportu Noko poświęconej ekumenicznemu zaangażowaniu zasadniczym wątkiem było omówienie procesu, który prowadził luteran

[355] Zob. wyżej 4.2., s. 278–281, 4.3., s. 287n.

[356] G. Brakemeier, *„Gemeinschaft in Christus" in gesellschaftlichen Zusammenleben. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 36: 1995, s. 20n. Relacje i dokumenty z V Światowej Konferencji Wiary i Ustroju w Santiago di Compostela – zob. wyżej przyp. 231, s. 173n.

[357] G. Brakemeier, *„Damit Gott in allem gepriesen wird..." (1 Petrus 4,11). Ansprache des Präsidenten*, HONG-KONG, s. 11.

[358] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm, *Ishmael Noko*, w: *Vom Weltbund...*, dz. cyt., s. 457–464.

i rzymskich katolików do „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". Warto także odnotować, że Noko zakończył tę cześć swoich rozważań przypomnieniem, że CA, chociaż przygotowana przez zwolenników Lutra, to jednak była adresowana do całego Kościoła. To stwierdzenie było dla niego punktem wyjścia do podkreślenia, że zaangażowanie ekumeniczne nie jest jedną z możliwych aktywności ŚFL, ale jest integralną częścią bycia luteraninem[359]. Ponownie zatem na zgromadzeniu pojawia się motyw ekumenicznej otwartości ŚFL, a w referacie Noko obecne były konsekwencje zmian statutowych podjętych w Kurytybie oraz treści ekumeniczne zawarte w przyjętym tam „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego". *Koinonia – communio* w ŚFL była postrzegana w perspektywie ekumenicznej. Co ciekawe, impulsem do uznania zobowiązania ekumenicznego za część luterańskiej tożsamości było nie tyle CA VII, ile to wyznanie jako całość, ze względu na to, że jego adresatem był cały Kościół.

Tematyka ekumeniczna pojawiła się także w przyjętym w Hong-Kongu „Sprawozdaniu i zobowiązaniach IX Zgromadzenia Ogólnego ŚFL [*Report and Commitments of the Lutheran World Federation Ninth Assembly/Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*]. Tematyka ta była poruszona w rozdziale pierwszym „Powołani do wspólnoty w Chrystusie [*Called to be communion in Christ/Zu einer Gemeinschaft in Christus Berufen*]". Skupiono się w nim na kwestii „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu", a także na opisie dotychczasowych ekumenicznych dokonań i zwróceniu uwagi na znaczenie procesu recepcji ekumenicznych porozumień. Część tę zakończyło zobowiązanie do wzywania Kościołów członkowskich do kontynuacji zaangażowania ekumenicznego w różnych jego aspektach (dialogi światowe i regionalne, udział w ŚRK), a także działań na rzecz tego, by Rada i Sekretariat ŚFL aktywnie uczestniczyły w refleksji na temat przyszłości ruchu ekumenicznego oraz adekwatnych dlań instrumentów oraz działaniach na rzecz lepszej koordynacji podejmowanych inicjatyw między różnymi światowymi organizacjami konfesyjnymi i ekumenicznymi[360]. Zobowiązanie zostało zamknięte podsumowaniem określającym ogólny stosunek luteranów do ekumenicznego zobowiązania: „Potwierdzamy nasze przekonanie, że ekumeniczne zobowiązanie jest integralną częścią luterańskiej konfesyjnej tożsamości i na nowo zobowiązujemy się do pełnego udziału w jednym ruchu ekumenicznym"[361].

[359] I. Noko, *Von Curitiba nach Hong-Kong. Ansprache des Generalsekretärs*, HONG-KONG, s. 25–28.

[360] *Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, HONG-KONG, s. 46–48.

[361] Tamże, s. 48.

Podobnie jak miało to miejsce w Kurytybie[362], główny dokument zgromadzenia odniósł się także do kwestii międzyreligijnych. Zajęto się tą kwestią w ramach części „Powołanie do bycia żywą wspólnotą [*Called to be a living community/Zum Lebendigen Gemeinschaft berufen*]". Jednym z uwarunkowań jej funkcjonowania jest wieloreligijny i wielokulturowy kontekst, który musi być brany pod uwagę przy nadawaniu konkretnych wyrazów Ewangelii. Świadectwo zostało wskazane w oparciu o 1 P 3,15 jako zasadniczy cel Kościoła. Zaś nakaz misyjny (Mt 28,18–20) i największe przykazanie (Łk 10,27) pokazują chrześcijańskie świadectwo jako ewangelizację i służbę. Fakt, że realizują się one w wieloreligijnym kontekście, stawia wyzwanie międzyreligijnego dialogu, który pojmowany jest jako kreatywne zaangażowanie wobec przedstawicieli innych religii. Ma on różne formy, ale musi być przepojony szacunkiem, a także umożliwiać współpracę z innymi dla wspólnego dobra. Taki dialog pozwala także w klarowniejszy sposób uchwycić przekonania swojej własnej wiary. Wskazano także na duszpasterskie wyzwania związane z wieloreligijnym kontekstem (np. wieloreligijne rodziny)[363]. W tej refleksji widoczne są kontynuacje zasadniczych intuicji Kurytyby, to jest wskazania na cechowany szacunkiem dialog, który nie wyklucza w żadnym razie chrześcijańskiego świadectwa, a także na współpracę dla dobra wspólnego.

Ekumeniczne zaangażowanie znalazło także swoje odzwierciedlenie w rezolucjach podjętych przez Zgromadzenie czy też w zatwierdzonych w późniejszym terminie przez Radę ŚFL z braku czasu na samym zgromadzeniu. Zajęto się w nich zarówno kwestiami szczegółowymi, jak i ogólnym stosunkiem ŚFL do ekumenii. Z kwestii szczegółowych zajęto się w nich „Wspólną Deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". Zgromadzenie podziękowało za dotychczasowy wkład i przedstawiło wytyczne dla ostatniego etapu zatwierdzania przyjętego dokumentu przez Kościoły członkowskie[364]. Zgromadzenie wyraziło wdzięczność i wsparcie dla prowadzonych już od dłuższego czasu dialogów bilateralnych (z Kościołem Katolickim, Kościołami prawosławnymi oraz reformowanymi), a także rozpoczętego właśnie dialogu z Adwentystami Dnia Siódmego[365]. Zgromadzenie ponownie, podobnie jak w Kurytybie, wsparło relacje luterańsko-anglikańskie[366]. Perspektywy ogólnej dotyczyła rezolucja zatytułowana „ŚFL i ekumenizm [*LWF and Ecumenism/Der LWB und die Ökumene*], która potwierdziła, że Federacja jest częścią

[362] Zob. niżej 4.8., s. 346–352.

[363] *Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung …*, dz. cyt., s. 48n

[364] *Gemeinsame Erklärung zur Rechfertigungslehre*, HONG-KONG, s. 64.

[365] *Dialoge des Lutherischen Weltbundes*, HONG-KONG, s. 64n

[366] *Anglikanisch-lutherische Beziehungen*, HONG-KONG, s. 65.

ruchu ekumenicznego, a Kościoły luterańskie postrzegają się zarówno jako konfesyjne, jak i ekumeniczne. Zobowiązano je w niej również do pracy na rzecz rozwoju ekumenicznych struktur poprzez włączenie we wspomniane struktury rodzin konfesyjnych, a także dbanie o ich otwartość na Kościół Katolicki[367].

Podsumowanie

Hong-Kong kontynuował widoczną już w Kurytybie tendencję, by skupiać się na kwestiach szczegółowych i praktycznych z zakresu ekumenicznej aktywności. W pewien sposób było to spowodowane istotnymi procesami ekumenicznymi, w jakie zaangażowana była ŚFL (dialog z Kościołem Katolickim w związku z przygotowywaną „Wspólną Deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[368], dialog z anglikanami[369]). Przy tym nie zabrakło na zgromadzeniu deklaracji potwierdzających ekumeniczne zobowiązanie ŚFL, a także kontynuowanie zasadniczych rysów refleksji nad zaangażowaniem w kontekście międzyreligijnym. W tym ostatnim kontekście warto wskazać, że mając na uwadze przypadające w 1998 r. 50-lecie „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka"[370], zgromadzenie przyjęło także rezolucję wspierającą wolność religijną[371].

Natomiast refleksja w okresie poprzedzającym zgromadzenie potwierdzała, że mimo skoncentrowania samego zgromadzenia, podobnie jak Kurytyby, na kwestiach szczegółowych i praktycznych, ekumeniczny program CA VII nadal był punktem odniesienia dla ekumenicznej refleksji ŚFL. Widać to szczególnie na konsultacji w Klingenthal, której rocznicowy charakter spowodował, że z jednej strony była podsumowaniem dotychczasowego zaangażowania ŚFL, z drugiej zaś wybiegała w przyszłość. Podjęta tam refleksja koncentrowała się przede wszystkim na kwestii rozumienia *satis est*, a także wystarczalności modelu jedności zawartego w CA VII. Przy czym w Klingenthal podnoszono również głosy krytyczne, które wskazywały na słabości proponowanych interpretacji CA VII, które przejawiały się zarówno w odniesieniu do takich obszarów życia Kościoła, jak duchowość, jak i w fundamentalnych pytaniach o sposób rozumienia proponowanego konsensusu. Należy

[367] *Der LWB und die Ökumene*, HONG-KONG, s. 65.

[368] Na temat drogi do wspólnej deklaracji zob. literaturę wskazaną wyżej przyp. 351, s. 358.

[369] Na temat dialogu luterańsko-anglikańskiego zob. wyżej przyp. 304, s. 346.

[370] Zob.: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html (dostęp: 28.12.2019).

[371] *Erklärung zur Religionsfreiheit*, HONG-KONG, s. 74n; por. *Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung …*, dz. cyt., s. 60.

także odnotować, że CA VII stanowiło w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Hong-Kongu również stały punkt odniesienia refleksji o ekumenicznym zaangażowaniu ŚFL dla prezydenta i sekretarzy generalnych Federacji. Drugim, nowym i ważnym punktem odniesienia, będącym skutkiem recepcji koncepcji wspólnoty w znaczeniu przekraczającym wspólnotę ołtarza i ambony dla samorozumienia ŚFL w Kurytybie, było naturalnie pojęcie *communio*. Przy czym szerokie rozumienie tego terminu zaproponowane w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby nie powodowało, że w odniesieniach ekumenicznych zacierało się znaczenie wspólnoty ołtarza jako celu ekumenicznego.

4.10. Od Hong-Kongu po Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg (2003)

W okresie po Zgromadzeniu Ogólnym w Hong-Kongu w 1998 roku opublikowano wyniki eklezjologicznego programu studyjnego „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]", prowadzonego od 1993 roku a poświęconego znaczeniu pojęcia *communio* z luterańskiej perspektywy. Podsumowujący go dokument zatytułowany „W drodze do luterańskiego rozumienia *communio* [*Toward a Lutheran Understanding of Communion/Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio*][372] odnosił się także do kwestii wspólnoty i jedności Kościoła. Autorzy wskazali w nim, że ŚFL, uznawszy się w Kurytybie za wspólnotę, starała się poszerzyć ją ponad granicami konfesyjnymi poprzez zaangażowanie w różne inicjatywy ekumeniczne w różnych kontekstach i na wielu płaszczyznach, które mają względem siebie komplementarny charakter. Oprócz tego zachęcali do dzielenia się ekumenicznymi doświadczeniami na każdej płaszczyźnie życia Kościoła, także lokalnej[373]. Przystępując do zdefiniowania celu jedności, dokument nie starał się formułować nowego ujęcia, a odwołuje się do przyjętego w Budapeszcie „Oświadczenia na temat «celu jedności»"[374], wskazując jedynie, że dla osiągnięcia określonych w nim celów należy dążyć do głębszej wspólnoty w wielu zakresach stosunków ekumenicznych[375]. Odnosząc się do kwestii porozumień

[372] Zob.: *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio. Beitrag einer Arbeitgruppe zum Thema Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 15–30 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio – przyczynek grupy roboczej do tematu eklezjologii*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 44–55). Przekład tytułu odwołuje się w pierwszym rzędzie do wersji niemieckiej. Dokument omówiono szerzej w kontekście samorozumienia ŚFL – zob. wyżej 3.5., s. 168–172.

[373] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 26, p. 20n (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 52).

[374] *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

[375] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 26, p. 22 (tłum. polskie:

ekumenicznych, wskazano na jedność jako dar, który pełni rolę podstawy do ich zawierania, przy czym powinny mieć one taką postać, by były ułatwieniem, a nie przeszkodą. Autorzy dokumentu wskazali, że w oparciu o takie podejście wspólnota w wielu miejscach już jest urzeczywistniona, przy czym zarysowali także szerszą, eschatologiczną perspektywę, w której postępy na drodze do jedności wskazują na nadchodzące Królestwo Boże[376].

Dokument prezentował także zestaw wyrazów wspólnoty, które miały dla niej charakter istotowy. Wśród nich wymieniono wspólne z innymi chrześcijanami nabożeństwo, zaangażowanie społeczne. Ponadto wskazano na wiarę czynną w miłości. Motywowane wiarą zaangażowanie realizuje się w powołaniu do wzajemności i solidarności członków ciała Chrystusa. Ten wymiar społeczny rozciąga się również poza granice Kościołów, czyniąc je odpowiedzialnymi za przeciwdziałanie egoizmowi i chciwości niszczącym społeczeństwa i wzywając do działania na rzecz takich wartości, jak przyjaźń, miłość, pokój, sprawiedliwość czy uczciwość[377].

W tomie podsumowującym program studyjny „Kościół jako wspólnota" obok powyższego dokumentu znalazł się także komentarz do niego autorstwa Joachima Tracka. Do powyższych zagadnień związanych z problemem jedności odniósł się on w nim krytycznie. Sformułował listę kwestii, które w świetle zapisów dokumentu domagają się krytycznego teologicznego opracowania. Po pierwsze należy dokument uzupełnić o pogłębioną refleksję w odniesieniu do empirycznej rzeczywistości Kościołów, gdyż nawet, gdy dokument stara się przypomnieć o danych im od Boga możliwościach oraz zobowiązaniach, to i tak wkrada się ton triumfalizmu. Po drugie należy uzasadnić wypracowane w dialogach ekumenicznych poszerzenie tradycyjnego luterańskiego pojęcia jedności jako wspólnoty ołtarza i ambony, z drugiej zaś strony należy mieć świadomość, że nie wszyscy partnerzy dialogów podzielają to luterańskie rozumienie jedności. Po trzecie w dokumencie prawidłowo podkreślono partykularność ŚFL jako części szerszej niż Federacja wspólnoty Kościołów, która pozostaje celem. Trzeba jednak pamiętać, że także sama ŚFL postrzega siebie jako wspólnotę Kościołów w sensie oświadczenia przyjętego w Budapeszcie, stąd konieczne jest doprecyzowanie rozumienia ŚFL jako wspólnoty Kościołów[378].

W drodze do luterańskiego rozumienia communio…, dz. cyt., s. 53).

[376] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 27, p. 23 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 53).

[377] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 27n, p. 24–26 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 53n).

[378] J. Track, *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis*

W dokumencie studyjnym wypracowanym w ramach programu „Kościół jako wspólnota" po raz kolejny widać chęć kontynuacji pojmowania ekumenicznego zobowiązania względem tego, co zostało wypracowane najpierw w Dar es Salaam, a potem dopracowane w Budapeszcie. Ponownie zatem w tle stoi koncepcja pełnej wspólnoty kościelnej jako celu jedności, a więc, co za tym idzie, kluczową rolę w ujęciu ma wspólnota Wieczerzy Pańskiej. Autorzy uzupełnili te odwołania do dotychczasowego dorobku o wezwanie do konkretnych działań w ramach kontaktów ekumenicznych, które odnosiłyby się do różnych zakresów życia społecznego, a także szczególnie podkreślili obecną już wcześniej koncepcję jedności jako daru. Jednocześnie mówiąc o postaciach wspólnoty, uwypuklili dwa z aspektów wspomnianych już jako wyrazy wspólnoty w Budapeszcie: nabożeństwo oraz aktywność na rzecz społecznej sprawiedliwości. Dołączona do dokumentu końcowego krytyka Tracka wydaje się uzasadniona w swoich postulatach badawczych czy też w sugestiach poszerzenia dokumentu w zaproponowanych przez niego zakresach. Jednocześnie jednak należy zauważyć, że pewną rolę w powstaniu wyżej wspomnianych braków omawianego opracowania odgrywa fakt, że w stosunkowo krótkiej formie postanowiono omówić przedmiot o tak szeroko zakreślonych ramach. Osiągnięcie tego w zadowalającej formie odnośnie do wszystkich poruszanych aspektów jest niemożliwe, co jednak nie odbiera zasadności postulatom Tracka, by podjąć dalszą pracę nad wskazanymi brakującymi czy nie dość pogłębionymi elementami.

Tom podsumowujący program studyjny „Kościół jako wspólnota"[379] zawierał także opracowania, które przedstawiono w trakcie prac prowadzonych w jego ramach. W jednym z nich Rolf Schäffer, zajmując się pojęciem *communio* w luterańskiej eklezjologii, wskazał na ujęcie CA VII i VIII, które opisuje istotę Kościoła jako zgromadzenia wierzących ze Słowem i sakramentem jako koniecznymi jego przyczynami. Dzięki niemu uznanie kościelnej istoty partnerów luteranom przychodzi łatwiej niż odwzajemnienie przez nich tego aktu[380]. Ponownie zatem uwypuklono związek pojęcia *communio* z eklezjologią zawartą w CA, wskazując jednocześnie na jej ekumeniczne znaczenie.

Na posiedzeniach Rady ŚFL po zgromadzeniu w Hong-Kongu, podobnie jak po Kurytybie, powracały odniesienia do kwestii ekumenicznych. W 1998

von Communio", „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 54n.

[379] Zob.: *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation" t. 42: 1998.

[380] R. Schäffer, *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 126 (tłum. polskie: R. Schäffer, *Communio w eklezjologii luterańskiej*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 96n).

w Genewie prezydent Christian Krause[381] zwracał uwagę na rolę wyznań w dobie ekumenizmu. Wskazywał przy tym, że nie chodzi o ich niwelację, a o konsekwencje ekumenicznego wymiaru świadectwa o Jezusie Chrystusie, która znajduje swój wyraz zarówno w Kościołach luterańskich, jak i w innych tradycjach. Do tego wymiaru należy również zbawcza koncentracja na Słowie i sakramencie, które zgodnie z *satis est* [wystarczy] z CA VII są wystarczające dla jedności Kościoła. Zwracał również uwagę na znaczenie teologii usprawiedliwienia, także dla modelu „jedności w pojednanej różnorodności", który jest jej konsekwencją, gdyż perspektywa łaski pozwala przyjmować zarówno ograniczenia, jak i odmienność życia spotykaną w świecie[382]. W przemówieniu Krause po raz kolejny uwidoczniła się nierozłączność refleksji nad ekumenicznym zaangażowaniem ŚFL a CA VII jako dostarczycielem kryteriów dla tego zaangażowania w oparciu o zawartą w tym artykule formułę *satis est*. Krause uwypukliła także w tym kontekście znaczenie teologii usprawiedliwienia, co koresponduje z interpretacją CA VII zaprezentowaną przez Reinharda Frielinga na konsultacji w Klingenthal przed zgromadzeniem w Hong-Kongu, który wskazywał na fakt, że postulowany w tym artykule konsensus dotyczy nauki o usprawiedliwieniu.

Na kolejnym posiedzeniu Rady ŚFL w Bratysławie w 1999 sekretarz generalny Ishmael Noko[383] wskazywał na teologiczne bogactwo pojęcia *communio* w kontekście ekumenicznej teologii i przywołał jego szerszy kontekst niż tylko luterańska wspólnota. *Communio* realizuje się we wspólnocie z Chrystusem, której wierzący doświadczają w jego obecności w Słowie i sakramencie. Tym samym to Słowo i sakrament pozwalają dzielić tę jedność, zarówno w ramach ŚFL i jej wspólnoty ołtarza i ambony, jak i z tymi, z którymi luteranie stoją we wspólnocie kościelnej, zaś w sensie duchowym zjednoczenie to obejmuje wszystkich chrześcijan daleko poza granicami ekumenicznych porozumień. Noko przywołał model „jedności w pojednanej różnorodności" przyjęty w Dar es Salaam, który akceptował różnorodność chrześcijańskiej tradycji, łącząc zarazem jedność z kwestią daru pojednania. Koncepcja *communio* wzbogaciła ten obraz, przybliżając sakramentalny wymiar rozumienia Kościoła, który z poziomu lokalnego zboru został przeniesiony na ogólnoświatowe wspólnoty konfesyjne pozostające we wspólnocie ołtarza i ambony. Jako taka wspólnota

[381] Na temat Christiana Krause, prezydenta ŚFL w latach 1997–2003, zob.: *Christian Krause*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[382] Ch. Krause, *Leben ist mehr – von der Gerechtigkeit Gottes unter dem Menschen. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 43: 1998, s. 22n.

[383] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm, *Ishmael Noko*, art. cyt., s. 457–464.

wewnątrz światowej chrześcijańskiej *communio* działa ŚFL[384]. Noko, podobnie jak to czynili wcześniej Eugene Brand i Gunnar Stålsett oraz on sam w Hong-Kongu, swoje rozważania ekumeniczne umieścił w perspektywie *communio*. Wskazywał na chrystologiczny wymiar tej wspólnoty, co jest bezpośrednio związane z obecnością Chrystusa w Słowie i sakramencie. To właśnie Słowo i sakrament, tym razem jako środki łaski opisane w CA V[385], gwarantują doświadczenie jedności i wspólnoty zarówno z Chrystusem, jak i z innymi chrześcijanami, także poza granicami ekumenicznych ustaleń. *Communio* zakorzenione jest więc w pojmowaniu pożytków Słowa i sakramentu.

Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg koncentrowało się zgodnie ze swym hasłem „Ku uzdrowieniu świata [*For the Healing of the World/Zur Heilung der Welt*]" na problematyce uzdrowienia. Ta perspektywa została także przyjęta w rozważaniach nad kwestiami ekumenicznymi – tematem wiodącym było uzdrowienie podziałów. Już we wstępie materiałów przygotowanych dla *village group/Dorfgruppe*[386], która na zgromadzeniu miała się zająć kwestiami ekumenicznymi, podkreślono uzdrowicielskie działanie Ducha Świętego w leczeniu podziałów chrześcijaństwa, kładąc przy tym nacisk na znaczenie mocy i rozumienia sakramentów dla jedności Kościoła. Kościół, jego jedność i różnorodność opisano w kategoriach wspólnoty, do której pociąga sam Bóg przez Słowo pojednania i sakramenty. Opiera się ona na obecności Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego. Uzdrowienie w kontaktach ekumenicznych nie dotyczy tylko osiągania kolejnych etapów zaawansowania w ramach dialogów prowadzących do konsensusu apostolskiej wiary czy wspólnoty w sakramentach, ale ma też swój wymiar społeczny – działania na rzecz uzdrowienia relacji społecznych[387].

Zwrócono również uwagę, że debatę na temat modeli jedności zdominowało w ostatnich latach w ruchu ekumenicznym pojęcie wspólnoty – *koinonii*. Natomiast jedność, do której jesteśmy powołani, jest na podstawie szerokiego konsensusu charakteryzowana jako wspólne wyznanie wiary, życie sakramentalne, do którego dopuszcza Chrzest, a realizuje się ona we wspólnocie Wieczerzy Pańskiej, wspólnym życiu pojednanych i uznających się wzajemnie członków Kościołów i występujących w nich urzędów, jak i wspólnym

[384] I. Noko, *Vorlage des Berichts des Generalsekretärs. Einführende Bemerkungen*, „LWB-Dokumentation" t. 44: 1999, s. 41.

[385] CA V, BSELK, s. 100n (tłum. polskie: KWKL, s. 144; BKE[1], s. 28).

[386] Na temat roli *village groups/Dorfgruppen* na zgromadzeniu w Winnipeg zob. wyżej przyp. 264, s. 182.

[387] *„Zur Heilung der Welt" Studienbuch zur Zehnte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Winnipeg. Kanada 2003*, Geneva 2002, s. 166–169.

posłaniu do głoszenia wszystkim Ewangelii o łasce Bożej dla dobra całości stworzenia[388].

W związku z różnicami, które ujawniały się w dialogach ekumenicznych, wskazano na rolę interpretacji CA VII i zawartych tam warunków jedności z uwzględnieniem oparcia o przesłanie o usprawiedliwiającym Słowie Boga, które jest rozumiane jako skarb Kościoła. Wiąże się to z poszukiwaniami takiej interpretacji CA VII, która nie wymagałaby pełnej zgodności na wszystkich płaszczyznach doktrynalnych. Chodzi raczej o interpretację odwołującą się do reformacyjnego pojęcia nauki, w którym akcent położony jest nie na komplecie formuł doktrynalnych, których należy bezwzględnie przestrzegać, ale na zwiastowaniu w Słowie i sakramencie, które ma odniesienie do całości życia i jest powiązane z jądrem Ewangelii, czyli przesłaniem o usprawiedliwieniu [389].

Materiały dla *village group*/*Dorfgruppe* wśród wyzwań i możliwości pracy ekumenicznej wskazały na znaczenie pracy u podstaw, to znaczy zbliżenia w codzienności międzyludzkich kontaktów. Oprócz tego zwrócono uwagę na konieczność pracy nad doprowadzeniem do wspólnoty ołtarza. Zauważono przy tym, że często nieteolodzy stawiają pytania, dlaczego akurat ta kwestia, tak ważna dla ich codziennego życia, jest tak powoli rozwiązywana[390].

W powyższym materiale znalazło się podsumowanie głównych tendencji dotychczasowej ekumenicznej działalności w ramach ŚFL. Położono nacisk na wspólnotę jako wynik działania Bożego poprzez Słowo i sakramenty, wskazując jednocześnie, podobnie jak Noko w Bratysławie, na ich chrystologiczne i pneumatologiczne powiązanie, czyniące z nich środki łaski, które realizując swoje dzieło pojednania, tworzą również wspólnotę. Podkreślono również, że celem kontaktów ekumenicznych nie jest tylko konsensus wiary i wspólnota ołtarza, ale również działania na rzecz rozwiązania problemów społecznych. Zauważono także, że drugi z wymienionych celów, to jest wspólnota ołtarza, zyskał szczególne uwypuklenie ze względu na wagę tej wspólnoty dla codziennego życia chrześcijan, co skłania nieteologów do stawiania o nią pytań. Jednocześnie, podobnie jak wcześniej Brand, Stålsett i Noko, stwierdzono znaczenie koncepcji *koinonii* dla dialogu ekumenicznego, wskazując na jej wymiar nie tylko sakramentalny i wspólnego wyznania wiary czy uznania urzędów, ale również na wspólne życie i świadectwo, kontynuując tym samym obecną już od dłuższego czasu tendencję postrzegania wspólnoty w szerokim spektrum jej wyrazów. Swoje miejsce zyskało także

[388] Tamże, s. 169.

[389] Tamże, s. 169–171.

[390] Tamże, s. 171n.

CA VII jako źródło kryteriów jedności, przy czym dostrzeżono, że wymaga też zdefiniowania sposób interpretacji tego artykułu, na co zwracano uwagę na przykład podczas konsultacji w Klingenthal. Autorzy materiału wiążą go z przesłaniem o usprawiedliwieniu oraz z otwartym ekumenicznie pojmowaniem *notae* zakorzenionym w myśleniu Reformacji, które widziało w nich nie tyle reguły dogmatyczne, co zwiastowanie dotykające całości życia słuchaczy.

Miejsce ŚFL w ruchu ekumenicznym znalazło się także jako istotny temat sprawozdania sekretarza generalnego przygotowanego na Zgromadzenie Ogólne w Winnipeg. Noko nie tylko wskazał, że wśród priorytetów ŚFL jest wspieranie współdziałania ekumenicznego, ale także podkreślił znaczenie rozwoju ŚFL w ogólnoświatową wspólnotę Kościołów. Jest to ważny wkład w ruch ekumeniczny, gdyż jedność luterańskich Kościołów i jedność uniwersalnego Kościoła są w zasadniczej części tym samym ekumenicznym kontinuum, a wzrostowi luterańskiego samorozumienia towarzyszy wzrost zaangażowania ekumenicznego. ŚFL stanowi też dzięki temu ważny instrument ekumenicznego zaangażowania[391]. Noko zwracał tutaj uwagę na korelację samorozumienia ŚFL z jej zaangażowaniem ekumenicznym, co potwierdza wyżej przedstawione obserwacje w kontekście problemu wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL oraz związku koncepcji *communio* z aspektem ekumenicznym. Poza tym Noko wskazał na postrzeganie jej w perspektywie ekumenicznego znaczenia i zadań, które zostały już odzwierciedlone na przykład w Statucie i „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" przyjętych w Kurytybie, czy też sprawozdaniu podsumowującym poprzednie zgromadzenie w Hong-Kongu.

Element ekumeniczny ściśle powiązany z Wieczerzą Pańską znalazł się także w wykładzie głównym zgromadzenia wygłoszonym przez Margot Kässmann. Odniosła się w nim do kwestii braku wspólnoty ołtarza w ramach ruchu ekumenicznego. Brak możliwości wspólnego spotkania przy stole Wieczerzy Pańskiej określiła jako „cierń w ciele i kamień obrazy"[392], jednocześnie podkreślając, że spodziewamy się, iż w przyszłości ulegnie to zmianie. Kässmann zwracała uwagę, że nie można poprzestać na tym, co już osiągnięto w tej kwestii, na przykład na podstawie „Konkordii leuberskiej"[393]. Nie chodzi też o zamazywanie konfesyjnych różnic, jednak mimo ich występowania, co niedzielę w słowach Apostolskiego Wyznania Wiary wyznajemy wiarę w jeden

[391] *Von Hongkong nach Winnipeg 1997–2003. Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rats*, bm. i r. wyd., s. 23.27n.

[392] M. Kässmann, *„Zur Heilung der Welt". Hauptreferat*, WINNIPEG, s. 96.

[393] Zob.: *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie…*, dz. cyt. Wybór polskiej literatury przedmiotu na temat tego dokumentu zob. przyp. 89 na s. 136.

Kościół. Przesłanie arcykapłańskiej modlitwy Jezusa z Ewangelii Jana[394] na temat jedności musi się stać aktualnym tematem. Kässmann odwołała się do doświadczeń ekumenicznych Dni Kościoła [*Kirchentag*] w Berlinie[395], które zakończyły się niedługo przed zgromadzeniem w Winnipeg, a które pokazały, że nie można zatrzymać wspólnego ekumenicznego wzrostu, a Kościół, chcąc się zajmować ranami świata, musi także leczyć swoje własne[396]. Podsumowując znaczenie Wieczerzy Pańskiej dla ekumenizmu, Kässmann stwierdziła: „Wieczerza Pańska jest wezwaniem do ekumenicznego zaangażowania"[397]. Po pierwsze to krótkie zdanie dobrze oddaje znaczenie Wieczerzy Pańskiej w kontekście sformułowanych wcześniej wezwań do dalszych działań na rzecz jedności chrześcijaństwa, szczególnie w perspektywie dążenia do sakramentalnej wspólnoty. Działania te zostały zakorzenione zarówno w elementarnych punktach odniesienia, takich jak arcykapłańska modlitwa Jezusa czy treść Apostolskiego Wyznania Wiary, jak i we współczesnych próbach uporania się z chrześcijańskimi pęknięciami przy stole Wieczerzy Pańskiej, które podejmowano na przywoływanych ekumenicznych Dniach Kościoła w Berlinie. Po drugie zdanie to bardzo dobrze podsumowuje w skrócie dotychczasowe znaczenie Wieczerzy Pańskiej dla refleksji ŚFL w zakresie kwestii ekumenicznych.

Tematyka ekumeniczna znalazła także swoje miejsce w „Posłaniu X Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Tenth Assembly/Botschaft der Zehnten Vollversammlung*]". Już w jego części pierwszej poświęconej uzdrawiającemu darowi usprawiedliwienia pojawiły się nawiązania do „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[398], wskazując na konieczność składania świadectwa o usprawiedliwieniu wobec ekumenicznych partnerów w sposób zrozumiały, znaczący i aktualny, a także wskazano na konieczność badań związku nauki o usprawiedliwieniu z takimi zagadnieniami jak eklezjologia, sakramentologia czy etyka. W kontekście opisu wspólnoty z Bogiem i ludźmi jako miejsca doświadczenia usprawiedliwienia pojawił się wyraz tęsknoty za możliwością wspólnego przystępowania do Stołu Pańskiego z przedstawicielami innych Kościołów[399].

Zasadnicze odniesienia do ekumenicznego zaangażowania ŚFL znalazły się w trzeciej części „Posłania X Zgromadzenia Ogólnego" zatytułowanej

[394] Zob. J 17,20n.

[395] Zob. J. Below, *Ekumeniczne Dni Kościoła w kraju Reformacji*, „Zwiastun" r. 2003, z. 12, s. 15n.

[396] M. Kässmann, *„Zur Heilung der Welt"...*, dz. cyt., s. 96.

[397] Tamże.

[398] Zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

[399] *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 52n.

„Uzdrawiając podziały w ramach jednego Kościoła [*Healing Divisions within the One Church/Spaltungen in der einen Kirche heilen*]". Na jej wstępie doceniono znaczenie prowadzonych dialogów ekumenicznych. Pozwalają one na rewaluację różnic, a także uchwycenie tego, co wspólne ze względu na wiarę w Chrystusa i wspólnotę w Duchu Świętym. Są one nie tylko przedsięwzięciem instytucjonalnym, ale również prowadzą do prawdziwych zmian odnoszących się do świadectwa składanego w Duchu Świętym, który posłany został przez Ojca przez Syna. Prowadzi to do uzdrowienia świata. Wkład w to dzieło jedności ludzkości mają także oficjalne porozumienia w kwestiach doktrynalnych czy dotyczące interkomunii. Jedność wzmacnia misję Kościoła i uzdalnia do głębszego świadectwa miłości Boga do ludzkości i stworzenia. Zgromadzenie w swoim posłaniu potwierdziło też przekonanie o tym, że zaangażowanie ekumeniczne jest integralną częścią luterańskiej tożsamości wyznaniowej, ponadto potwierdziło wagę dialogów ekumenicznych, konieczność poszukiwania nowych ekumenicznych sposobów zaangażowania, a także wagę wspierania Kościołów członkowskich w ich regionalnych inicjatywach ekumenicznych. Warto także odnotować wsparcie zgromadzenia dla konkretnego dialogu ze spadkobiercami XVI-wiecznych anabaptystów – menonitami, który miał dotyczyć potępień ich doktryny w CA, a ostatecznie przyniósł luterańsko-menonickie pojednanie w Stuttgarcie[400]. Zgromadzenie podsumowało także, że luterańskie poszukiwania widocznej jedności Kościoła, wynikające z mandatu nadanego przez Chrystusa i inspiracji Ducha Świętego, koncentrują się na głoszeniu Słowa Bożego, Chrzcie, dzieleniu się Eucharystią i apostolskością całego Kościoła posłanego z misją[401].

Posłanie zgromadzenia w Winnipeg odniosło się także do kontekstu wieloreligijnego. Zajęto się nim w odniesieniu do Bożej misji, w której Kościół uczestniczy słowem i czynem poprzez diakonię, zwiastowanie i dialog. Zaznaczono przy tym, idąc za ustaleniami X (San Antonio 1989) i XI (Salvador 1996) Światowej Konferencji Misyjnej[402], że nie istnieje inna droga zbawienia niż Chrystus, przy jednoczesnej deklaracji, że nie możemy ograniczać zbawczej mocy Boga. W tym kontekście zgromadzenie potwierdziło podjęte przez ŚFL na wcześniejszych zgromadzeniach zobowiązania względem działania na rzecz wolności religijnej, międzyreligijnej współpracy na rzecz sprawiedliwości, pokoju i integralności stworzenia, a także studiów teologicznych, by

[400] Zob. niżej 4.11., s. 390.

[401] *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, dz. cyt., 55n.

[402] Zob. K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 86n; K. Karski, *Konferencja do spraw Misji Światowej i Ewangelizacji. Salvador (Bahia, Brazylia), 24 listopada – 3 grudnia 1996*, SiDE r. 13: 1997, z. 1 (39), s. 95–99.

odpowiedzieć na wyzwania dialogu międzyreligijnego. Pojawił się także nowy wątek – zobowiązanie na rzecz edukacji do międzyreligijnego świadectwa i dialogu. Dalej podkreślono kluczowość wysiłków na rzecz sprawiedliwości i pojednania z przedstawicielami innych religii, co wynika z centralnej prawdy Ewangelii o Chrystusie, który pojednał ludzi z Bogiem. Dialog prowadzący do pojednania staje się więc istotnym elementem realizacji Bożej misji. Zgromadzenie wyraziło więc wsparcie dla takiej pracy na rzecz pojednania, bez rezygnacji z powołania do świadectwa o Chrystusie. Dalsza część posłania zgromadzenia wskazuje zasadnicze, praktyczne elementy tego zadania: słuchanie, pokutę, modlitwę, uczenie się, świadectwa i dialog. W kontekście zasadniczego tematu zgromadzenia – uzdrowienia świata – wskazano na wagę międzyreligijnej *diapraxis*[403].

Posłanie zgromadzenia potwierdziło wagę zaangażowania ekumenicznego ŚFL. Ważnym jego elementem była „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu", wskazano także na wagę dialogów ekumenicznych, widząc w nich nie tylko działanie instytucjonalne czy ludzkie mierzenie się z dzielącymi ich różnicami, ale narzędzie przemiany wzmacniające chrześcijańskie świadectwo w Duchu Świętym. Działania na rzecz jedności po raz kolejny ukazane zostały jako sprawa wiarygodności misji i świadectwa Kościoła. Zaś poszukiwanie jej widzialnego wyrazu uznano za realizację mandatu Chrystusa i impulsu Ducha Świętego. Koncentruje się ono w luterańskiej perspektywie na *notae* z CA VII, a także apostolskości Kościoła posłanego z misją. Posłanie wskazuje także na wagę współpracy międzyreligijnej, widząc w niej sposób realizacji Bożej misji pojednania wynikającej z Ewangelii. Dialog, teologiczna refleksja, edukacja i *diapraxis* wpisują się w wysiłki współpracy międzyreligijnej, które jednak nie oznaczają chęci porzucenia składania świadectwa o zbawczej roli Jezusa Chrystusa.

Podsumowanie

Podsumowując refleksję ekumeniczną na zgromadzeniu w Winnipeg i w okresie je poprzedzającym, należy zauważyć, że nie mamy w nim do czynienia, jak to miało miejsce w Hong-Kongu, z jej ograniczeniem do kwestii szczegółowych i praktycznych. Nie należy jednak pomijać praktycznych postulatów podnoszonych w kontekście ogólnej refleksji o zaangażowaniu ekumenicznym dotyczących społecznego zaangażowania, mającego być skutkiem ekumenicznego współdziałania, jak również wskazywania na niezrozumienie braku wspólnoty i ołtarza wśród nieteologów. Jednocześnie

[403] *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, dz. cyt., 56–58.

wątki, które pojawiły się w rozważaniach przed zgromadzeniem, praktycznie w całości zyskały recepcję w materiałach przygotowawczych do zgromadzenia. Swoje stałe i ugruntowane miejsce jako punkt odniesienia w tej refleksji miały Słowo i sakramenty, interpretowane zarówno w odniesieniu do CA VII jako *notae ecclesiae*, które opatrzone formułą *satis est* stanowią kryterium jedności, jak również w kontekście CA V jako powiązane chrystologicznie i pneumatologicznie środki łaski. Należy także zauważyć, że w kontekście interpretacji *notae* nadal obecne było wypracowane we wcześniejszych okresach ekumenicznie otwarte odczytanie kryterium konsensusu w zwiastowaniu/nauczaniu Ewangelii w perspektywie teologii usprawiedliwienia. Jednocześnie podkreślone zostaje, że Słowo i sakrament zarówno w ich odniesieniu do CA VII, jak i CA V, mają fundamentalne znaczenie dla koncepcji wspólnoty – *communio – koinonii*, która nie jest tylko punktem odniesienia dla samorozumienia i zaangażowania ekumenicznego ŚFL, ale również zyskuje coraz większą popularność w całej debacie ekumenicznej. Nie zapomniano także o przywołaniu obecnego już w Minneapolis motywu jedności jako daru, który później w Budapeszcie został zreinterpretowany jako fundament myślenia o zaangażowaniu ekumenicznym ŚFL w kontekście samorozumienia Federacji jako wspólnoty. Trzeba także odnotować, że nadal jako cel ekumenicznych dążeń zdecydowanie była stawiana pełna wspólnota kościelna, zawierająca w sobie wspólnotę ołtarza. Istotnym narzędziem prowadzącym do jego realizacji pozostają dialogi ekumeniczne. Jako komentarz do tego celu należałoby raz jeszcze przywołać cytowaną już wypowiedź Margot Kässmann z jej referatu głównego w Winnipeg: „Wieczerza Pańska jest wezwaniem do ekumenicznego zaangażowania"[404]. Ma ona szczególny oddźwięk ze względu na swój kontekst, którym były Ekumeniczne Dni Kościoła w Berlinie, w ramach których wspólne przystąpienie do Wieczerzy Pańskiej ewangelików i rzymskich-katolików było jedną z głównych kontrowersji. Na koniec należy odnotować, że Winnipeg kontynuowało refleksję nad zaangażowaniem międzyreligijnym, wpisując je w realizację centralnej ewangelicznej prawdy w pojednaniu. Jednocześnie nadal w tej refleksji klarownie stwierdzono, że wysiłki na rzecz współpracy i dialogu międzyreligijnego nie oznaczają porzucenia świadectwa o Chrystusie.

4.11. Od Winnipeg po Zgromadzenie Ogólne w Stuttgarcie

W okresie między zgromadzeniami w Winnipeg a w Stuttgarcie ŚFL rozpoczęła kolejny eklezjologiczny program studyjny „Jeden, święty, katolicki

[404] Tamże.

i apostolski Kościół [*One Holy, Catholic and Apostolic Church*]"[405]. Pierwszy tom jego wyników ukazał się w 2009 r.[406], natomiast drugi już po zgromadzeniu w Stuttgarcie w grudniu 2010 r.[407]. Ze względu na fakt, że oba tomy dokumentują prace ŚFL pomiędzy zgromadzeniami w Winnipeg i Stuttgarcie, program ten, w kontekście ekumenicznego zobowiązania, zostanie tutaj omówiony w całości. Warto zaznaczyć, że jego założenia odnosiły się do ekumenicznego kontekstu co najmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze podjęto się refleksji nad eklezjologią w odwołaniu do *notae ecclesiae* z ekumenicznie uznawanego Nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary, co było wyrazem przekonania, że taka refleksja jest konieczna dla globalnej wspólnoty Kościołów luterańskich w epoce ekumenizmu i współpracy Kościołów[408]. Po drugie luterańską dyskusję przeprowadzono z uwzględnieniem głosów przedstawicieli ekumenicznych partnerów z tradycji reformowanej[409], prawosławnej[410], rzymskokatolickiej[411] i baptystycznej[412], a także analizy nie tylko teologii reformacyjnej[413], ale również wyników dialogów ekumenicznych[414].

Zanim przejdziemy do prezentacji dwóch głównych zagadnień obecnych w opracowaniach tego programu istotnych dla aktualnego stanu debaty o zaangażowaniu ekumenicznym ŚFL, należy przytoczyć obserwację historyczną Dagmar Heller. Umieściła ona rozwój myślenia o modelu jedności

[405] Wyniki tego programu zostały zaprezentowane i omówione w aspekcie samorozumienia ŚFL wyżej, zob. 3.7., s. 192–208.

[406] *One Holy, Catholic and Apostolic Church. Some Lutheran and Ecumenical Perspectives*, red. H.-P. Grosshans, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1.

[407] *„Like Living Stones" Lutheran Reflections on the One Holy, Catholic, and Apostolic Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2.

[408] H.-P. Grosshans, *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 5n; H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme: The One Holy, Catholic, and Apostolic Church as Realized in Lutheran Churches*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s.14.

[409] M. Grandjean, *The One Holy, Catholic and Apostolic Church According to John Calvin*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 65–76.

[410] D. Moschos, *A Harbor for the World in Stormy Times. Ecclesiological. Reflections in the Orthodox Church and Theology*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 77–92.

[411] J. Rahner, *Reconsidering Roman Catholic Ecclesiology*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 93–110.

[412] S.N. Ling, *Revisiting Baptist Ecclesiology in the Context of Myanmar*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 111–128.

[413] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals: understanding the church by drawing on Martin Luther*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 129–144 (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy – rozumienie Kościoła sięgając do Marcina Lutra*, tłum. E. Sojka, w:: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 140–154).

[414] M. Hietamäki, *The Ecumenical Relevance of the Marks of the Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 49–64.

w ŚFL w szerszym kontekście, rozpoczynając od ustaleń II konferencji ruchu „Wiara i ustrój" w Edynburgu (1937)[415], a później analizując debatę na łonie ŚRK. Swoje rozważania, uwzględniające CA VII[416] i Ef 4,4–5 jako podstawowy luterański punkt odniesienia, skonkludowała między innymi obserwacją historyczną, że Federacja wypracowała swój model jedności w pojednanej różnorodności ukuty przede wszystkim na Zgromadzeniach Ogólnych w Dar es Salaam i Budapeszcie[417] w reakcji na model jedności organicznej promowany w latach 60. i 70. XX wieku w pracach ŚRK[418]. Budził on bowiem obawy, że jego zastosowanie będzie stanowić zagrożenie dla tożsamości konfesyjnej luteranizmu. Heller wskazała także, że dyskusje w łonie ŚFL, w tym przyjęcie w Budapeszcie języka *communio*, oddziaływały na debatę w ŚRK. Jako przykład wskazać można rolę koncepcji *koinonii* na Zgromadzeniu Ogólnym w Canberrze (1991)[419], a także ogólną, uchwyconą przez Heller tendencję do docenienia różnorodności w jedności w pracach ŚRK, co znalazło swój wyraz w ustaleniach zgromadzenia ŚRK w Porto Alegre (2006)[420] w koncepcji „jedności w bogatej różnorodności"[421].

Jeden z dwóch zasadniczych tematów, który przewijał się przez studia w ramach programu studyjnego „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół", to refleksja nad pojmowaniem luterańskiego zaangażowania ekumenicznego. We wstępnych rozważaniach w tomie II wyników programu studyjnego Hans-Peter Grosshans wyszedł od luterańskiej eklezjologii zdefiniowanej w CA VII, którą uznał za skoncentrowany na zborze zgromadzonym na nabożeństwie. Podkreślił przy tym katolickość takiego ujęcia. Bowiem widzenie w nabożeństwie momentu, w którym chrześcijanie pozostają w obecności Trójjedynego Boga, jest uniwersalną tożsamością chrześcijańskiego nabożeństwa na cały świecie. Katolickość ta powinna być jednak w pierwszym rzędzie rozumiana nie jako uniwersalność przejawów Kościoła, ale jako jego koncentracja na osobie Jezusa Chrystusa[422]. Podobna myśl obecna była w uję-

[415] Zob.: *Druga Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Edynburg, Szkocja, 3–18 sierpnia 1937 – Raport końcowy*, tłum. K. Kraski, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 139–142, nr 113–126.

[416] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[417] Zob. wyżej 4.5.–4.7., s. 308–338; por. wyżej przypis 28 na s. 121n.

[418] Zob. wyżej przypis 33 na s. 280.

[419] Zob. dokumenty wypracowane na VII Zgromadzeniu Ogólnym w Canberrze wskazane wyżej w przyp. 1 na s. 115.

[420] Zob.: Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, *Powołani, by być jednym Kościołem*, tłum. K. Karski, SiDE r. 22: 2006, z. 1–2 (58–59), s. 65–71.

[421] D. Heller, *Confessing and Living out Unity from a Lutheran Perspective. Old and New Challenges*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 21–28.

[422] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme: The One Holy, Catholic, and Apostolic Church as Realized in*

tej w tomie pierwszym refleksji Eberharda Jüngela, który też dostrzega proste przełożenie na nabożeństwo faktu, że Kościół konstytuują Słowo i sakrament[423]. Jüngel zwrócił także uwagę na nabożeństwo, w którym manifestuje się chrześcijańska jedność. W jego trakcie Chrystus jednoczy chrześcijan i włącza ich do swojego ciała wszędzie tam, gdzie zwiastowane jest czyste Słowo Boże i zgodnie z nim udzielane są sakramenty. Ta jedność prowadzi do *communio*, której wyrazem jest wzajemne dzielenie się zarówno różnymi darami, jak i cierpieniami i brzemionami[424].

Powyższe obserwacje implikujące katolickość luterańskiego ujęcia Grosshansa i Jüngela wspiera obserwacja Cheryll M. Peterson, która stawia tezę o tożsamości *notae ecclesiae* z *Niceanum* i CA VII. Odwołuje się tym samym do koncepcji Timothy'ego J. Wengerta, według którego jeden, święty, katolicki i apostolski są w *Niceanum* przedmiotem wiary, a więc nie mogą być traktowane jako widzialne znamiona Kościoła. Inaczej ma się sprawa z jednym Chrztem na odpuszczenie grzechów. W jego przypadku istnieje coś fizycznego i namacalnego: woda i Słowo. Dlatego dopiero w tym miejscu można mówić o istnieniu w *Niceanum* widzialnej *nota ecclesiae*[425]. Podobnie kwestię tę omawia Tomi Karttunen, którego rozważania zostaną jeszcze szerzej omówione niżej. Odwołuje się w tym kontekście do Wolfharta Pannenberga, który wskazywał na Słowo i sakrament jako podstawowe *notae ecclesiae*, zaś w tych wzmiankowanych w *Niceanum* dostrzegał cechy wiary, które jednak nie są oczywiste jako *notae*. Kartunnen za Pannenbergiem odnotowuje także, że cztery cechy Kościoła z *Niceanum* były przyjmowane w tradycyjnej polemicznej teologii rzymskokatolickiej za *notae ecclesiae*, jednak we współczesnych rzymskokatolickich badaniach teologicznych ich charakter jako empirycznych wyróżników prawdziwego Kościoła jest bardziej problematyczny. Zaczyna przeważać, podobnie jak w luteranizmie, pierwszeństwo Ewangelii przy określeniu natury i misji Kościoła[426].

Wracając do rozważań Grosshansa należy stwierdzić, że widzi on także Kościół jako miejsce pojednania. Wnioskuje z tego, że członkowie Kościoła są

Lutheran Churches, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 17n.

[423] Zob. wyżej 3.7., s. 195.

[424] E. Jüngel, *Belief in the One Holy, Catholic and Apostolic Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 24n.31 (tłum. polskie: E. Jüngel, *Wiara w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 131.138).

[425] Ch.M. Peterson, *The one holy, catholic and apostolic church in the North American kontext*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 176n; por.: G.W. Lathrop, T.J. Wengert, *Christian Assembly. The Marks of the Church in a Pluralistic Age,* Minneapolis 2004, s. 34.

[426] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love: A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 139.

obdarzeni wolnością chrześcijańską, która realizuje się w służbie miłości[427]. To pozwala mu połączyć diakonię z *notae* świętości. Apostolskość zaś rozumie ją jako sukcesję w apostolskiej misji Kościoła, zdefiniowanej choćby w 2 Kor 5,20. Jedność zaś łączy ponownie z gromadzeniem się na nabożeństwach, w którym wszystkie zbory chrześcijańskie na świecie są jednym ciałem Chrystusa – ludem Bożym. Stąd też mnogość możliwości wyrażania tej jedności: wspólna liturgia, wyznania wiary, modlitwy, sakramenty, rytuały, modlitwa wstawiennicza, struktura organizacyjna, współdzielenie środków finansowych czy odpowiedzialności. Podkreśla, że tradycja luterańska daje pierwszeństwo w tym względzie teologii, jako sposobowi wyrażania, formowanie i przeżywania jedności [*oneness*] Kościoła. Chodzi o teologię rozumianą jako komunikowanie wiary chrześcijańskiej we wszystkich jej wymiarach. Stąd uznaje traktowanie za wyraz owej jedności form organizacyjnych czy wspólnej liturgii bądź tradycji za redukcyjne. W swoich rozważaniach Grossnhans zawarł także pytania, które luteranom są stawiane przez ich partnerów ekumenicznych (głównie prawosławnych i rzymskich katolików). Wśród takich pytań wymienił kwestię sakramentów, a szczególnie ich pojmowania i praktyki Wieczerzy Pańskiej, kwestie wynikające z ich bycia w świecie czy instytucjonalny wymiar Kościoła, co do którego luteranizm nie wypracował jednego modelu. Wszystkie te pytania domagają się refleksji podejmowanej ciągle na nowo w świetle teologicznego samorozumienia[428].

Kolejne refleksje zaproponował w swoim tekście Guillermo Hansen. Za punkt wyjścia swoich rozważań przyjął biblijną metaforę ciała (1 Kor 12) oraz pochodzące od ojców kapadockich i Atanazego rozumienie Trójcy w kategoriach relacji komunikacyjnej[429]. Pytając o konsekwencję tych inspiracji dla ekumenicznego bycia Kościołem, Hansen sięgnął po Lutrową dystynkcję Zakonu i Ewangelii[430], a więc dynamikę roszczenia i obietnicy. Mówi ona o tym, co w życiu wiary jest już dokonane, a co jeszcze dokonania potrzebuje. Podkreśla, że w Chrystusie jesteśmy przemienieni w bliźniego w miłości, a to prowadzi do napięcia absolutnej wolności i absolutnego oddania w służbie[431]. W tym kontekście Hansen, pomijając wszelkie krytyki tego minimalistycznego uję-

[427] H.-P. Grosshnas nawiązuje tutaj, bez powoływania się wprost, do klasycznego ujęcia Marcina Lutra sformułowanego w traktacie „O wolności chrześcijanina", zob. wyżej przyp. 529 na s. 252.

[428] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme…*, art. cyt., s. 18n.

[429] Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 183–188.191–203; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 215–226.283–286.

[430] Zob. wyżej przyp. 492 na s. 242.

[431] G. Hansen, *The Making of Differences. Theological Discourse on the Unity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 39–54.

cia, wskazuje na CA VII jako artykuł, który demaskuje to wszystko, co w Kościele stoi między ludźmi a Bogiem oraz między nimi samymi, a więc wszelkie ujednolicenia co do ceremonii, które ustanawiają ludzie, co CA XXVIII[432] wprost łączy z władzą biskupów. CA VII demaskuje założenie, że uniwersalność Kościoła musi zakładać jakąś formę władzy i praktyk. To jest fałszywe pojęcie uniwersalności Kościoła, gdyż ta odwołuje się jedynie do Ewangelii i sakramentów. To Hansen łączy z Lutrowym rozumieniem Zakonu, który demaskuje ego ludzi (a także tradycji wyznaniowych czy Kościołów) by ukazać ich właściwe centrum – Chrystusa i stworzyć nową sieć Ducha w Jego ciele. To zakłada pozwolenie na praktykowanie jego miłości w ludziach[433].

Takie rozumienie Kościoła przez pryzmat dynamicznego działania Boga na jego członków prowadzi do przemyślenia form jedności Kościoła, zarówno lokalnych w Kościołach luterańskich, globalnych w luterańskiej wspólnocie, jaką jest ŚFL, jak i między przedstawicielami różnych tradycji. Wszystkie te trzy wymiary Hansen postrzega jako elementy sieci komunikacji afektywnych, intelektualnych i społecznych relacji – charyzmatów. Dynamika jedności przejawia się na różnych z tych poziomów. Jednocześnie Hansen podkreśla, że to, co się dzieje na pierwszym z nich, ma wpływ na kolejne. Całość dzieje się w uniwersalnej perspektywie ciała Chrystusa – sieci charyzmatów, w której na umysły działa Słowo a na ciała sakramenty, nadając lokalnym Kościołom i tradycjom wyznaniowym status eklezjalny. To prowadzi do wniosku, że luterańskie wyznania wiary relatywizują każdą partykularność (lokalną, regionalną, terytorialną a nawet wyznaniową), która ma roszczenia, by stać się uniwersalną. CA VII i „Duży katechizm"[434] definiują zgromadzenie wierzących poprzez konkretne wydarzenia, które są im dane – zwiastowanie i sakramenty, które konstytuują Kościół[435].

To prowadzi Hansena do wskazania, że wyznaniowe ujęcia są wyrazem „sieci różnic" zjednoczonej w jednej wierze i rozumieniu, a ciało Chrystusa nie zaczyna się i nie kończy z tą czy inną partykularną ekspresją. Hansen podsumowuje swoje analizy wskazując, że dialog ekumeniczny nie może ograniczyć się do porównania doktryn, ale jest spotkaniem różnorodnych charyzmatów. To otwiera możliwość dialogu także z fenomenami, które nie mieszczą się w tradycyjnym ujęciu kościelności, ale jednak dynamicznie się pojawiają

[432] CA XXVIII, BSELK, s. 186–219 (KWKL, s. 159–163).

[433] G. Hansen, *The Making of Differences…*, art. cyt., s. 54n.

[434] „Wierzę, że na ziemi istnieje święta gromadka ludzi i zbór prawdziwie świętych, którego jedyną głową jest Chrystus; zgromadzony przez Ducha Świętego, trwa on w jednej wierze, myśli i przekonaniu, obdarzony różnymi darami" (DK, *III artykuł wiary*, BSELK, s.1062.1064, KWKL, s. 100).

[435] G. Hansen, *The Making of Differences…*, art. cyt., s. 56.

na obrzeżach centrów eklezjalnych, politycznych czy ekonomicznych, jak ma to miejsce w przypadku Kościołów pentekostalnych. W nich dochodzi do zakwestionowania utartych hierarchii i decentralizacji zapośredniczenia Chrystusa. Stąd też Hansen kończy postulatem, że najlepszym punktem odniesienia dla dialogu ekumenicznego jest Pawłowa metafora ciała Chrystusa. Nie zakłada ona ani jedności kosztem pluralizmu (absolutyzm), ani też pluralizmu pozbawionego jedności (liberalizm), ale wywodzi jedność z działania wspólnego Ducha, ukształtowanego przez Chrystusa. W tej jedności istotne są przeżywane różnice, a co za tym idzie – uniwersalny horyzont. Ta wizja jest symbolem, dlatego domaga się wypowiedzenia i przeżycia[436].

Kolejnym głosem w dyskusji w ramach programu studyjnego jest opracowanie duńskiej teolożki Elsy Marii Wiberg Pedersen. Swoje rozważania o ordynacji kobiet w kontekście jedności Kościoła kończy ona przestrogą przed czynieniem z takich kwestii jak rozstrzygnięcia etyczne, czy też dotyczące pojmowania urzędu biskupiego warunków wspólnoty kościelnej przed zyskaniem jej właściwej podstawy w teologicznym rozumieniu Chrztu, Eucharystii, urzędu kościelnego jako takiego i usprawiedliwienia. To kieruje uwagę na kwestię, które należy traktować jako „adiaforę"[437]. Szczególnie w kontekście pytań o ordynację kobiet łatwo porzucić rozważania eklezjologiczne na rzecz dyskusji z wątpliwym rozróżnieniem antropologicznym stawiającym na wyróżnionej pozycji mężczyznę, który jako jedyny jest zdolny dopełnić Boże dzieło stworzenia i zbawienia, którego sam Bóg nie był zdolny zakończyć. Wiberg Pedersen podkreśla, że sensem wspólnoty jest wspólna wiara w Chrystusa i składanie o niej świadectwa oraz wspólne świętowanie i życie w Kościołach. Prawdziwie luterańska i ekumeniczna eklezjologia to eklezjologia oddolna, która postrzega Kościół jako wspólnotę wszystkich wierzących skupioną wokół Słowa i sakramentu. W tym sensie minimalistyczna definicja warunków wspólnoty kościelnej zawarta w CA VII jest ekumenicznie atrakcyjną i dającą się zrealizować propozycją, gdyż skupia się na tym, co absolutnie niezbędnie konieczne dla jedności Kościoła[438].

Kolejna z autorek – Stephanie Dietrich – rozwinęła swoją koncepcję pojmowania ekumenicznego zaangażowania w kontekście rozważań nad „Konkordią leuenberską". Wskazała, że dokument ten realizuje model przewidziany przez CA VII jako jedność w pojednanej różnorodności. Podkreśla przy tym, że wymaga on właściwego zbalansowania jedności i różnorodności. Jako

[436] Tamże, s. 57n.

[437] Zob. wyżej, przyp. 359, na s. 204.

[438] E.-M. Wiberg Pedersen, *One Body in Christ? Ecclesiology and Ministry between Good Theology and Bad Anthropology*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 81n.

możliwe niebezpieczeństwo identyfikuje przekonanie, że różnorodność jest wartością samą w sobie. Jednocześnie podkreśla konieczność dbania o widzialne wyrazy jedności, które będą miały realny wpływ na życie Kościołów tworzących wspólnotę. To ściśle się wiąże z postulatem realizacji porozumienia w życiu Kościołów poprzez przeżywanie wspólnoty i wzajemne zaangażowanie. Do tego konieczne jest określenie wspólnych wartości i celów. Model jedności w pojednanej różnorodności nie jest także statyczny, wymaga więc przestrzeni do rozwoju. Jedność Kościołów sygnatariuszy nie jest bowiem uczestnikiem jedynie teoretycznego, teologicznego porozumienia, ale wszystko ogarniającej jedności, która staje się widoczna we wzajemnej odpowiedzialności, otwartości, akceptacji drugiego. Realizacja tego stanowi wyzwanie dla Kościołów sygnatariuszy „Konkordii leuneberskiej"[439].

Ostatnim z autorów, którego należy w tym kontekście przywołać, jest Tomi Karttunen. Swoje rozważania poświęcone katolickości Kościoła rozpoczyna od wskazania, że Kościoły luterańskie chcą być prawdziwym i uniwersalnym przejawem Kościoła Chrystusa. Karttunen w swojej analizie katolickości odwołuje się do trzech teologów. Po pierwsze Marcina Lutra z jego postrzeganiem Kościoła jako wspólnoty świętych, która uczestniczy w Chrystusie w Słowie i sakramencie[440]. To tylko potwierdza oczywistość ekumenicznego powołania i zobowiązanie luteranizmu. Podobnym potwierdzeniem jest katolicka intencja „Wyznania augsburskiego" stwierdzona w dialogu luterańsko-katolickim w latach 1973–1984[441]. Po drugie Wolfharta Pannenberga z jego akcentowaniem katolickości jako najbardziej wszechstronnego aspektu

[439] S. Dietrich, *The Unity of Protestant Churches in Europe and the Compatibility of Ecumenical Agreements. The Community of Protestant Churches in Europe as an Ecumenical Model for Communion*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, art. cyt., s. 92–94.

[440] Karttunen idzie tutaj tropem ustaleń S. Peury przygotowanych na potrzeby programu studyjnego ŚFL z lat 90. „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]". Zob. S. Peura, *Die Kirche als Communio bei Luther*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 85–117 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 67–90); por. wyżej 3.5., s. 173.

[441] Por. stwierdzenia w dokumencie dialogu luterańsko-katolickiego „Wszyscy pod jednym Chrystusem" (*Wszyscy pod jednym Chrystusem. Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej wobec Konfesji augsburskiej (1980)*, w: *Bliżej wspólnoty…*, dz. cyt., s. 229–236): „Wyraźnym zamierzeniem Konfesji Augsburskiej jest świadczyć o wierze jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła. […] To, co w Konfesji Augsburskiej odkryliśmy na nowo we wspólnej wierze, może pomóc do tego, byśmy tę wiarę także w naszych czasach na nowo wspólnie wyznawali. Jest to zadanie wyznaczone naszym Kościołom przez uwielbionego Pana; takie wyznania winne są światu i ludziom. Odpowiada to również zamierzeniu Konfesji Augsburskiej, która kiedyś chciała nie tylko zachować jedność Kościoła, ale również w swoich czasach i w swoim świecie pragnęła świadczyć o prawdzie Ewangelii" (*Wszyscy pod jednym Chrystusem…*, dz. cyt., s. 232.235, nr 10.27). Por.: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym Chrystusem…*, dz. cyt., s. 75–81; T. Kałużny, *Na drogach jedności…*, dz. cyt., s. 94n.

jedności Kościoła, który jasno jest widoczny w nabożeństwie, w którym wiernie zwiastowana jest Ewangelia i należycie udziela się sakramentów. Katolickość jest przy tym dla Pannenberga wymiarem teologicznej natury Kościoła, stąd jej charakter jako ekumenicznego wyzwania. Po trzecie Karttunen odwołuje się do Philipa J. Hefnera i jego uwypuklenia katolickości jako aktualizacji w pełni autentycznej chrześcijańskiej tożsamości oraz jako sięgania przez Kościół do wszystkich ludzi we wszystkich czasach i miejscach. Koncepcja Hefnera zakłada realizację tożsamości chrześcijaństwa w dialogu z aktualnymi kontekstami[442].

Idąc dalej, Karttunnen sięga do strategii ekumenicznej Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła Finlandii [*Evangelical Lutheran Church of Finland/ Evangelisch-Lutherische Kirche Finnlands*] oraz wyników szwedzko-fińskiego dialogu katolicko-luterańskiego, wskazując na formułowane w nich kryteria jedności zakorzenione w CA VII. Jednocześnie przypomina, że w koncepcji Pannenberga jedność Kościoła była jednością mającą charakter „soborowej" jedności przywódców Kościoła, a więc odpowiednio biskup czy pastor (lub kapłan) są reprezentantami całego Kościoła w swoich lokalnych wspólnotach. Karttunnen wskazał w tym kontekście, że Luter napisał „Artykuły szmalkaldzkie" z myślą o nadchodzącym soborze[443]. Podobnie jak Pannenberg, Karttunen nie rozstrzygał o możliwej formie soboru, ale zwracał uwagę na wzrost znaczenia urzędu biskupa w dyskusji wewnątrzluterańskiej[444]. Karttunen kończy postulatem sformułowanym w 1979 r. przez Ewangelicko-Luterański Kościół Finlandii wzywający do wyrażania katolickości Kościoła, rozumianego jako całe chrześcijaństwo wszystkich miejsc i czasów, które niesie pełnię Bożego objawienia i zbawienia. Taka wizja nastawiona na misję Kościoła niosącego objawienie Boże wszystkim bez wyjątku akcentuje zwiastowanie Słowa i udzielanie sakramentów jako najważniejsze *notae ecclesiae*[445].

Drugim z zasadniczych zagadnień z perspektywy ekumenicznego zaangażowania w ŚFL w opracowaniach programu „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół" były rozważania odnoszące się do kwestii podważania statusu eklezjalnego Kościołów luterańskich. W tym kontekście na wstępie należy odnotować obserwację Dagmar Heller, która analizując modele wspólnot

[442] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love…*, art. cyt., s. 133–143.

[443] AS, *Wstęp*, BSELK, s. 718–724 (KWKL, s. 335–337). Na temat okoliczności powstania tego tekstu zob.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 217–221; W. Führer, *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009, s. 7–17.

[444] Zob. wyżej 3.7., s. 200n.

[445] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love…*, art. cyt., s. 143–146.

kościelnych, w których udział biorą luteranie (WKEE, Wspólnota z Porvoo[446]), wskazała na fakt, że model CA VII nie odnosi się do kwestii sukcesji apostolskiej. Ta jednak podnoszona jest przez ekumenicznych partnerów luteran: anglikanów, prawosławnych, rzymskich katolików. Stawia to pytanie o wystarczalność *notae* z CA VII[447].

Myśl o konieczności przemyślenia luterańskiej eklezjologii w kontekście opinii ekumenicznych partnerów podniósł także Hans-Peter Grosshans. Już we wstępie do pierwszego tomu podsumowującego omawiany program studyjny wskazywał: „W obecnym klimacie ekumenicznym Kościół luterański (i inne protestanckie) słyszą często od innych Kościołów, że nie realizują w pełni tego, co oznacza bycie Kościołem"[448]. Wskazywał w nim także na podpisaną w 1999 r. luterańsko-katolicką „Wspólną Deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[449], podkreślając, że postawiła ona pytania[450] o eklezjologię[451]. Zaś w opracowaniu wprowadzającym do tomu drugiego podkreślał zasadność luterańskiej refleksji nad *notae ecclesiae* zaczerpniętych z Nicejskiego wyznania wiary. Wynika ona z faktu, że w dobie ekumenizmu, kiedy Kościoły nie widzą już siebie jako rywali, potrzebne jest odniesienie luterańskiego rozumienia Kościoła do *notae ecclesiae* powszechnie uznawanego, ekumenicznego wyznania wiary. Jest to istotne także w kontekście faktu, że część ekumenicznych partnerów kwestionuje w tej czy innej formie to, że Kościoły luterańskie pojmują siebie za Kościoły w pełnym sensie tego słowa[452].

Do tej problematyki odniósł się także w swoich rozważaniach Guillermo Hansen. Zrobił to w dyskusji z konkretnym przykładem podważania eklezjologicznego statusu luteranizmu, jaki stanowiła „Deklaracja Dominus Iesus" wydana w 2000 roku przez Kongregację Nauki Wiary Kościoła Katolickiego.

[446] Zob. wyżej 3.7., s. 197–201.

[447] D. Heller, art. cyt., s. 32.

[448] H.-P. Grosshans, *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 8.

[449] Na temat tego dokumentu zob. wyżej przyp. 351 na s. 358.

[450] Por.: „Nasz konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu musi znaleźć odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów. Pod tym względem istnieją jeszcze kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia: dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną. Jesteśmy przekonani, że osiągnięte wspólne rozumienie oferuje odpowiednią podstawę dla takiego wyjaśnienia. Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki będą nadal czynić starania zmierzające do pogłębienia wspólnego rozumienia oraz odpowiedniego wykorzystania go w nauce i życiu kościelnym" (Światowa Federacja Luterańska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja…*, dz. cyt., s. 511n, nr 43).

[451] H.-P. Grosshans, *Introduction*, art. cyt., s. 7.

[452] H.-P. Grosshans, *Introducing the Theme…*, art. cyt., s. 14n.

Jej treść, odmawiająca wprost eklezjalnego statusu luteranizmowi[453], była szokiem zarówno w kontekście faktu, że rok wcześniej Kościół Katolicki podpisał z Kościołami Światowej Federacji Luterańskiej „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[454], co wzbudziło po stronie luterańskiej duże nadzieje na szybki postęp dalszego dialogu ekumenicznego, jak również w kontekście ekumenicznych gestów Kościoła Katolickiego w jubileuszowym roku 2000[455].

Hansen interpretował Pawłowy obraz Kościoła jako ciała (1 Kor 12), wskazując na jego znaczenie dla zawalenia się tradycyjnych religijnych i politycznych znaczeń. Charyzmatyczna koncepcja Pawła odnosi się do „sieci różnic", które zawsze oddziałują na drugiego. To oddziaływanie dotyczy szczególnie słabych i poniżonych. To prowadzi do zakwestionowania utartych kategorii egzystencjalnych, politycznych i społecznych. Inny staje się sposobem życia Ducha, w którym ukryta jest jedność i który ujawnia nasze braki, to, co jeszcze musi być w nas wypełnione. W innym, w jego inności objawia się prawda, a także powstaje możliwość wspólnoty. Dopiero przez nią jednostka staje się osobą. Poszczególni jej członkowie wpierają wzajemnie swoje tożsamości i partykularność. Nie dzieje się to jednak na zasadzie antagonizmu czy hierarchicznego uporządkowania znoszącego różnice. Taka interpretacja Pawłowej wizji prowadzi Hansena do konkluzji, że apostoł z trudem mógłby się zgodzić na koncepcję „jedyności Kościoła" gwarantowaną przez apostolską i hierarchiczną sukcesję, jak zostało to sformułowane w „Deklaracji Dominus

[453] „Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim. Kościoły, które nie będąc w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostolska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi. Dlatego także w tych Kościołach jest obecny i działa Kościół Chrystusowy, chociaż brak im pełnej komunii z Kościołem katolickim, jako że nie uznają katolickiej nauki o prymacie, który Biskup Rzymu posiada obiektywnie z ustanowienia Bożego i sprawuje nad całym Kościołem. Natomiast Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczepieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem. Chrzest bowiem sam w sobie zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie poprzez integralne wyznawanie wiary, Eucharystię i pełną komunię w Kościele" (*Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 37n, nr 17).

[454] Na jej temat zob. wyżej, przyp. 351, s. 358.

[455] Reakcje na deklarację (w tym przedstawicieli ŚFL, Ewangelickiego Kościoła Niemiec [*Evangelische Kirche Deutschalnad* – EKD] oraz Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego w Niemczech [*Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands – VELKD*] zob. *Kontrowersje wokół Deklaracji „Dominus Iesus" i noty odnośnie do wyrażenia „Kościoły siostrzane"*, SiDE r. 17: 2001, z. 1 (47), s. 87–112.

Iesus"[456]. Hansen widzi w takim ujęciu nieuprawnione uzupełnienie Ewangelii, które, co gorsza, staje się kryterium jedności Kościoła[457].

W dalszej części swoich rozważań Hansen raz jeszcze wraca do tego problemu i wskazuje, że charyzmatyczna natura Kościoła i jego uniwersalność prowadzą do wniosku o wielości dialektów, które pozwalają wyrażać obietnice Ewangelii. Dialekt luterański nie jest jedyny. Hansen stwierdził, że takie postrzeganie Kościoła może wyzwolić od sporów o niedoskonałość czyjejś kościelności (jak to na przykład ujmuje w odniesieniu do luteranizmu Kościół Katolicki). Należy przyznać się do tej niekompletności, gdyż tylko wtedy ciało Kościoła pozostanie ciałem Chrystusa. To ostatnie bowiem zawsze wymaga uzupełnienia spoza ludzkich, ograniczonych miejscem i czasem granic. Kościół nie posiada pełni, ale jest jej świadkiem poprzez Ewangelię. Dlatego zarówno luteranie, jak i ich partnerzy mają określone konstytutywne braki[458].

Rozważania nad jednością Kościoła prowadzone w ramach programu studyjnego „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" były odpowiedzią na potrzebę refleksji nad luterańską eklezjologią w szerszym kontekście ekumenicznym, a konkretnie *notae ecclesiae* z *Niceanum*. Jest to element debaty nad ekumenicznym modelem stosowanym przez ŚFL, który, jak wykazała Dagmar Heller, pozostaje w żywej, wzajemnie inspirującej debacie z dyskusjami na temat modeli jedności na forum ruchu ekumenicznego jako takiego. Refleksja nad *notae ecclesiae* z *Niceanum* postawiła pytanie o model jedności oparty na CA VII. Wskazano, że dopiero zaproponowane w CA VII *notae* nie są przedmiotem wiary, ale mają walor pozwalający uchwycić zebrany na nabożeństwie Kościół. Nabożeństwo, jako miejsce *notae* z CA VII, jest też miejscem realizacji katolickości wizji CA. Autorzy programu podkreślali siłę minimalizmu tej wizji jedności. Relatywizuje ona wszelką partykularność, stanowi atrakcyjny model eklezjologiczny budowany oddolnie oraz uwalnia od konieczności uznawania struktury za warunek jedności. W tym ostatnim kontekście pojawia się w rozważaniach pewna ambiwalencja. Z jednej strony

[456] Hansen przywołuje w tym kontekście następujący jej fragment: „Wierni zobowiązani są wyznawać, że istnieje historyczna ciągłość — zakorzeniona w sukcesji apostolskiej — pomiędzy Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim: «To jest jedyny Kościół Chrystusowy (...), który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn.), i który założył na wieki jako 'filar i podwalinę prawdy' (1 Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*)»" (*Deklaracja Dominus Iesus...*, dz. cyt., s. 36n, nr 16; podkreślenie za oryginałem).

[457] G. Hansen, *The Making of Differences. Theological Discourse on the Unity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 52.

[458] G. Hansen, *The Making of Differences...*, art. cyt., s. 57.

wskazano na wzrost roli urzędu *episkopé* w refleksji luterańskiej, czy też na soborowe pojmowanie jedności u Pannenberga, z drugiej pojawiła się zdecydowana krytyka wprowadzania do modelu jedności dodatkowych czynników, które przekraczają *notae ecclesiae* z CA VII. Ta ostatnia ugruntowana była także w refleksji nad metaforą Kościoła jako ciała Chrystusa (1 Kor 12). Widzi ona Kościół pneumatologicznie i sprzeciwia się zarówno jedności kosztem pluralizmu, jak również pluralizmowi osiąganemu kosztem jedności. Ten dynamiczny obraz prowadzi do wniosku o konieczności dialogu nie tylko doktryn, ale i charyzmatów, co może otworzyć kontakty ekumeniczne na takie fenomeny jak pentekostalizm. Pozwala on również na odrzucenie roszczeń do jedyności Kościoła ze względu na to, że pozwala uznać swoją i partnerów niekompletność, która zyskuje dopełnienie dopiero w połączeniu w ramach jednego ciała. Dynamiczny aspekt wspólnoty ekumenicznej był także podnoszony w kontekście analizy praktycznego zastosowania modelu jedności z CA VII, jakim jest „Konkordia leuenberska" i WKEE.

Zobowiązanie ekumeniczne było oczywiście obecne jako istotny temat w pracach Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie. W „Sprawozdaniu Sekretarza Generalnego w imieniu Rady ŚFL [*The Report of the General Secretary on behalf of the Council/Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rates*] przygotowanym na to zgromadzenie wśród priorytetów zakończonego okresu działań ŚFL znalazł się następujący: „pogłębianie ekumenicznego zobowiązania i rozwijanie relacji międzyreligijnych"[459]. Novum jest wyraźne zestawienie obok siebie ekumenicznego zobowiązania i dialogu międzyreligijnego, w którym szczególny nacisk kładziono na *diapraxis*. Jako jej przykład wymienia się między innymi zaangażowanie na rzecz pokoju w Afryce[460]. W omawianym sprawozdaniu wskazano również na fakt, że ekumeniczne zaangażowanie to jeden z czynników wspierających krytyczne podejście luteranów do własnej tożsamości[461]. Wśród wątków ekumenicznych sprawozdania wymienić należy także, obecne już we wcześniejszej dyskusji i wydanych dokumentach, przeświadczenie, że Kościół Chrystusowy przekracza luterańską wspólnotę[462].

Tematyka zobowiązania ekumenicznego znalazła się także w materiałach przygotowanych dla tzw. *village groups/Dorfgruppen*[463]. Pojawił się on w ramach piątej z nich, obradującej codziennie pod hasłem: „Łamać chleb – być

[459] *From Winnipeg to Stuttgart 2003–2010. The Report of the General Secretary on behalf of the Council*, Geneva 2009, s. 8, por. tamże, s. 23–36.

[460] *From Winnipeg to Stuttgart…*, dz. cyt., s. 23n.32–35.

[461] Tamże, s. 9.

[462] Tamże, s. 23.

[463] Na temat ich roli na zgromadzeniu zob. wyżej przyp. 376, s. 209.

solidarnym [*Breaking the bread – Sharing Solidarity/Das Brot brechen – solidarisch sein*]". Ekumeniczne relacje były jej tematem w czwartym dniu zgromadzenia. Rozważania na ich temat rozpoczęto od wskazania, że luteranie tęsknią za jednością Kościoła od swych początków. Reformacja nie miała dzielić Kościoła. Dlatego dziś wielu luteran energicznie działa w ruchu ekumenicznym, co szczególnie ważne w czasach podziału, takich jak obecne, kiedy świat potrzebuje wspólnego świadectwa Ewangelii. Wskazano, że ekumeniczne zaangażowanie ŚFL koncentruje się na bilateralnych dialogach teologicznych. Z nich w dalszej analizie na pierwszy plan wysunął się proces pojednania z menonitami. Skupiony był on na wspólnej historii, czego symbolem jest fakt, że XVI-wieczny termin określający menonitów – anabaptyści – wziął się z polemicznych sformułowań luterańskich. Historia ta jest wyzwaniem dla luteran, gdyż to oni prześladowali i potępiali menonitów. W materiałach dla *village group/Dorfgruppe* zapowiedziano akt pojednania z menonitami w czasie zgromadzenia, które przybierze formę języka rezolucji i modlitwy[464]. Materiały dla *village groups/Dorfgruppen* potwierdzają więc znaczenie ekumenicznego zaangażowania dla luterańskiej tożsamości i koncentrują się na procesie, który stał się najważniejszym osiągnięciem dla ŚFL na zgromadzeniu w Stuttgarcie. Wrócimy jeszcze do tego aktu pojednania niżej[465].

Powiązanie działań ekumenicznych z relacjami międzyreligijnymi było obecne również w sprawozdaniu wygłoszonym przez Ishmaela Noko[466] podczas zgromadzenia. Sekretarz generalny poszerzył w nim tradycyjny cel ekumeniczny, dążenia do widzialnej jedności Kościoła, o nowy element: „przemianę rasy ludzkiej w rodzinę ludzką"[467]. Stąd też rola międzyreligijnej *diapraxis*, zdefiniowanej jako „praktyczna współpraca ponad granicami religijnymi"[468]. Tym samym Noko w swoich sprawozdaniach akcentuje wezwanie do dialogu międzyreligijnego. Znalazło się ono obok bardziej utartych wątków refleksji ŚFL nad jej zaangażowaniem ekumenicznym, to jest rozumienia Kościoła, które przekracza granice luteranizmu czy też wskazanie na zaangażowania ekumenicznego jako samokrytyczny impuls dla ŚFL. Ten ostatni motyw nie był być może dotychczas wyrażany *expressis verbis*, ale był widoczny w tym, jak zaangażowanie ekumeniczne kształtowało inne aspekty funkcjonowania ŚFL,

[464] *Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Ecumenical relations*, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Four. Having Enough*, Geneva brw., s. 14n.

[465] Zob. niżej 4.11., s. 390.

[466] Na temat Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1994–2010, zob.: N.A. Hjelm, *Ishmael Noko*, art. cyt., s. 457–464.

[467] I. Noko, *Address of the General Secretary*, STUTTGART, s. 27.

[468] Tamże.

na przykład będąc istotnym impulsem w debacie na temat samorozumienia ŚFL stymulującym zacieśnienie wspólnoty między Kościołami członkowskimi[469]. Jednocześnie uwzględnienie dialogu międzyreligijnego doprowadziło do poszerzenia celu jedności, która stała się w narracji Noko już nie tylko jednością chrześcijan, ale jednością rodziny ludzkiej.

Prezydent Mark S. Hanson[470] w swoim przemówieniu na forum zgromadzenia wskazał ekumeniczność jako jeden z wymiarów, które cechują ŚFL. Jest ona jego zdaniem koniecznością, jeśli integrująca członków ŚFL wspólnota jest Bożym darem w Chrystusie i znajduje się w centrum samorozumienia Federacji. Z pogłębienia tego ostatniego wynikają również szersze implikacje dla rozumienia roli pełnionej względem jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła przez ogólnoświatowe wspólnoty chrześcijańskie, do których należy również ŚFL. Wspólnoty te wzmacniają jedność powszechnego Kościoła[471]. W swoim wystąpieniu Hanson odwołał się również do roli słów Jezusa z J 17,21 i zawartej tam prośby o jedność. Skłania ona luteranów do praktycznego zaangażowania w ruch ekumeniczny i kontakty z innymi chrześcijanami w wielu aspektach. Wśród nich są zarówno wspólne modlitwy czy studiowanie Pisma Świętego, jak i wspólne reagowanie na problemy świata, a także zaangażowanie w dialogi ekumeniczne czy wspólnoty kościelne[472].

Hanson wskazał także na destrukcyjną rolę grzeszności człowieka, opisaną w Lutrowym *incurvatus in se* [spaczenie w sobie][473], dla jego wspólnoty zarówno z Bogiem, jak i innymi chrześcijanami, zarówno w jej wewnątrzluterańskim, jak i ekumenicznym wymiarze. Powodzenie życia człowieka we wspólnotowym wymiarze zakorzenione jest w życiodajnej dynamice Ducha, która charakteryzuje nową radykalną wspólnotę ustanowioną przez Boga w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Przypomniał przy tym, że Chrzest oznacza ochrzczenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W podsumowaniu Hanson powiązał tę dynamikę z ekumenicznym i międzyreligijnym zaangażowaniem: „nasze wyznanie może żyć w poruszeniu Ducha tylko w ekumenicznym i międzyreligijnym dialogu i praktyce"[474], przy czym w wymiarze

[469] Zob. wyżej 2 i 3, s. 39–207.

[470] Na temat Marka S. Hansona, prezydenta ŚFL w latach 2003–2010, zob.: *Mark Hanson*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[471] M.S. Hanson, *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, STUTTGART, s. 14n.

[472] Tamże, s. 15.

[473] Zob. wyżej przyp. 287 na s. 190.

[474] M.S. Hanson, *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, dz. cyt., s. 15.

praktycznym chodzi o już wskazywane wyżej zaangażowanie w międzyreligijne *diapraxis*[475].

Podobnie jak Noko, Hanson kontynuował tendencje wcześniej obecne w refleksji ŚFL – postrzeganie zaangażowania ekumenicznego jako nieodłącznego wymiaru ŚFL, a samej Federacji w perspektywie jednego, świętego, katolickiego i apostolskiego Kościoła i jej roli dla niego jako światowej wspólnoty konfesyjnej. Hanson zrealizował więc postulat wyrażony w programie „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół", by umieszczać luterańską refleksję w ramach eklezjologii Nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary. Ponadto, podobnie jak Kässmann w Winnipeg, odwołał się do tekstu arcykapłańskiej modlitwy Jezusa jako motywacji zaangażowania ekumenicznego, przy czym dostrzegł szerokie spektrum jego wymiarów. Jednocześnie powrócił u niego motyw, który pojawił się już w sprawozdaniu Sekcji I zgromadzenia w Lund, która także w grzesznej kondycji człowieka dostrzegała przeszkodę dla ekumenicznego pojednania i wspólnoty. Przy czym Hanson od razu wskazał na kontekst chrystologiczno-soteriologiczny i pneumatologiczny, widząc w nich wolę Boga, by ustanowić nową wspólnotę z człowiekiem, do której włączany jest on w Chrzcie. To działanie Boga w Duchu jest dla Hansona podstawą nie tylko ekumenicznego, ale również międzyreligijnego zaangażowania. Podobnie jak Noko, Hanson ujmuje w tym kontekście międzyreligijną *diapraxis*.

Także w „Posłaniu XI Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Eleventh Assembly/Botschaft der Elften Vollversammlung*]", rozwijając temat zgromadzenia – IV prośbę Modlitwy Pańskiej „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj [*Give Us Today Our Daily Bread/Unser tägliches Brot gib uns heute*]" podkreślono potrzebę dialogu i współpracy [*diapraxis*] w coraz bardziej podzielonym świecie. Jako realizację tej potrzeby wskazano zarówno dialog ekumeniczny, jak i międzyreligijny. Zwrócono uwagę, że ich owoce są wprost zależne od głębi wiedzy co do własnej tradycji i zanurzenia w niej. Tylko dobre ugruntowanie w niej pozwala na bycie otwartym, wrażliwym i gościnnym wobec innych. Niezbędność dialogu i *diapraxis* przedstawicieli różnych religijnych tradycji potwierdzają także wyzwania współczesności, takie jak kryzys klimatyczny i kwestie zrównoważonego rozwoju. Takie wspólne rzecznictwo i działanie widziane są jako środki mogące prowadzić do lepszego wzajemnego zrozumienia. Akcent ekumeniczny miała także modlitwa kończąca „Posłanie XI Zgromadzenia Ogólnego", w której niepokój z powodu podziału w ramach Kościołów został zestawiony z wyzwaniem, by stać się tym, czym już się jest

[475] Tamże, s. 15n.

ze względu na swój Chrzest[476].

Na zakończenie omówienia ekumenicznych aspektów zgromadzenia w Stuttgarcie należy podkreślić jeszcze dwa istotne ekumenicznie fakty. Pierwszym z nich był, zapowiedziany już wyżej w analizie materiałów dla *village groups*/*Dorfgruppen*, akt pojednania luteran ze spadkobiercami XVI-wiecznych anabaptystów[477]. Był on możliwy na skutek nawiązanego dialogu bilateralnego, który szybko z dialogu, który tradycyjnie miał być poświęcony kwestiom doktrynalnym, przerodził się w dialog, którego tematem była wspólna przeszłość, a szczególnie dziedzictwo XVI-wiecznych prześladowań anabaptystów przez stronę luterańską[478]. Akcenty tego dialogu odzwierciedlał kończący go raport dokumentujący wspólną XVI-wieczną historię obu wspólnot o znamiennym tytule: „Leczenie wspomnień, jednanie się w Chrystusie [*Healing Memories. Reconciling in Christ*]"[479]. W trakcie zgromadzenia złożono wyznanie win luteranów[480], co spotkało się z pozytywnym przyjęciem ze strony menonitów uważających się za ich spadkobierców[481]. Swoją wagę dla dalszego ekumenicznego zaangażowania ŚFL miało to, że kulminację ten akt znalazł w nabożeństwie pokuty i pojednania, a więc znalazł wyraz w formie liturgicznej[482]. Oprócz tego należy odnotować, że po raz pierwszy w historii Zgromadzeń Ogólnych ŚFL główny wykład w trakcie obrad wygłosił ekumeniczny gość, a był nim arcybiskup Canterbury Rowan Williams, honorowy zwierzchnik Wspólnoty Anglikańskiej[483].

Refleksja nad zaangażowaniem ekumenicznym w Stuttgarcie ponownie potwierdziła znaczenie zaangażowania ekumenicznego dla luterańskiej tożsamości, co odzwierciedlało także powierzenie głównego referatu zgromadzenia gościowi ekumenicznemu. Znaczący w tym kontekście jest powrót do diagnozy braku jedności w odwołaniu do kategorii grzeszności człowieka. Podstawową kategorią, do której odwołują się Noko i Hanson, jest luterańska wspólnota, przy czym element ekumenicznego zaangażowania jest

[476] *Message from the Eleventh Assembly*, dz. cyt, s. 45n.

[477] Na temat anabaptystów zob.: C. Lindberg, *The European Reformations*, Oxford 2001, s. 199–228; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 241–245.

[478] Na temat antyanabaptystycznego stanowiska Lutra zob.: WA 17 II, 72–88, szczególnie s. 78–88; WA 26, 144–174; WA 50, 8–15. Zob. także: J. Sojka, *Nauka o dwóch regimentach Marcina Lutra – teoria i praktyka*, „Konteksty" t. 72: 2018, z. 3, s. 49n.

[479] Zob. *Healing Memories. Reconciling in Christ*, „LWF Studies" r. 2016, nr 2, s. 9–122.

[480] Zob.: *Action on the Legacy of Lutheran Persecution of "Anabaptists"*, STUTTGART, s. 47n.

[481] Zob.: *Mennonite World Conference Response to the Lutheran World Federation Action on the Legacy of Lutheran Persecution of Anabaptists*, STUTTGART, s. 49n.

[482] Zob.: *Service of Repentance. The cost of Persecution and its Legacies*, STUTTGART, s. 51–54.

[483] R. Williams, *„Give Us Today Our Daily Bread". Keynote Address*, STUTTGART, s. 75–80.

jedną z oczywistych jej cech, która nie tylko niesie ze sobą wkład luteranów w debatę z ekumenicznymi partnerami, ale także kształtuje samorozumienie samej ŚFL. Przy czym obaj podkreślają, że Kościół Chrystusowy przekracza wspólnotę luterańską, zatem u obu z nich pojawia się refleksja nad umiejscowieniem jej wśród innych wspólnot chrześcijańskich. Noko poszerzył także definicję celu ekumenicznego. Obejmował on w jego ujęciu przemianę ludzkości w rodzinę ludzką. To pozwala mu traktować zarówno dialog ekumeniczny, jak i współpracę międzyreligijną jako jego realizację. Ten wątek podejmuje też „Posłanie XI Zgromadzenia Ogólnego", widząc w dialogu i współpracy (*diapraxis*) ekumenicznej i międzyreligijnej konieczną odpowiedź na podziały w świecie. Takie ujęcie koresponduje z rozważaniami nad dialogiem międzyreligijnym jako zadaniem w kontekście Ewangelii jako przesłania pojednania znanymi z Winnipeg. W refleksji zgromadzenia pojawiło się też wskazanie, że dialog ekumeniczny przyczynia się do krytycznej refleksji nad własną tradycją. Znakomitym jej przykładem jest najbardziej znaczące wydarzenie ekumeniczne zgromadzenia, czyli pojednanie z menonitami. Akt ten nie tylko był wyrazem samokrytycznej refleksji ŚFL nad luterańską niechlubną historią stosunku do anabaptystów, ale również zawierał w sobie dwie ważne innowacje w bilateralnym zaangażowaniu ekumenicznym ŚFL. Po pierwsze zajęcie się wspólną pamięcią i pracę nad uzdrowieniem wspomnień, co okaże się kluczowe w dialogu z Kościołem Katolickim w obliczu rocznicy 500 lat Reformacji[484]. Po drugie zaś akt ten znalazł swoją kulminację w nabożeństwie pokutnym, a więc w wydarzeniu o charakterze liturgicznym. Docenienie wagi liturgicznego przeżywania istotnych dla zaangażowania ekumenicznego kroków także znajdzie swoją kontynuację w obchodach roku 2017, a konkretniej w luterańsko-katolickim upamiętnieniu Reformacji w szwedzkim Lund[485].

Podsumowanie

Okres refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym zakończony zgromadzeniem w Stuttgarcie cechowały dwa odmienne akcenty. Po pierwsze teoretyczny, cechujący debatę w ramach programu studyjnego „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół". Po drugie omawiany okres miał akcent praktyczny, który doszedł do głosu na samym zgromadzeniu w Stuttgarcie. W ramach programu studyjnego wykazano po raz kolejny w debacie ŚFL fundamentalne znaczenie modelu jedności wywiedzionego z CA VII. Dokonano tego w ramach kilku odniesień. Po pierwsze w dialogu z *notae ecclesiae* sformułowanymi

[484] Zob. niżej 4.12., s. 397n.

[485] Zob. niżej przyp. 510, s. 397.

w powszechnie uznawanym wyznaniu wiary, jakim jest *Niceanum*. Po drugie w kontekście interpretacji istotnej biblijnej metafory Ciała Chrystusa. Po trzecie w rozważaniach nad jednością realizowaną w WKEE. Po czwarte w obliczu pytań o dodatkowe kryteria jedności Kościoła odwołujące się do elementów instytucjonalnych. I wreszcie po piąte w polemice z negacją eklezjalnego statusu Kościołów luterańskich, która miała miejsce w „Deklaracji Dominus Iesus" wydanej przez Kościół Katolicki w 2000 roku. Na samym zgromadzeniu, praktyczny wymiar refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym doszedł do głosu w rozważaniach w kontekście pojednania ludzkości i reagowania na podziały w świecie. Taka perspektywa pozwoliła zestawić dialog ekumeniczny na równorzędnych prawach z dialogiem międzyreligijnym. Oba są bowiem przejawem współpracy i *diapraxis*, koniecznych w obliczu podziałów. Praktyczność ekumenicznego wymiaru zgromadzenia w Stuttgarcie wyraziła się też w fakcie, że miało ono swoją kulminację w akcie pojednania z menonitami, który przybrał formę liturgiczną. Tutaj do głosu szczególnie doszedł potencjał dialogu ekumenicznego do prowadzenia do krytycznej refleksji nad własną tradycją. Proces dialogu z menonitami ukazał także, że przedmiotem bilateralnego dialogu ekumenicznego nie muszą być kwestie doktrynalne, ale także wspólna historia, która nieraz ma kluczowe znaczenie i stanowi zasadniczą przeszkodę w postępie zbliżenia ekumenicznego.

4.12. Od Stuttgartu do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017)

Przyjęta przez Radę ŚFL po zgromadzeniu w Stuttgarcie strategia ŚFL na lata 2012–2017 opatrzona podtytułem „Z Pasją dla Kościoła i dla świata [*The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World/LWB Gemeinschaft – Leidenschaftlich engagiert für die Kirche und die Welt*]" wyraźnie w autoprezentacji Federacji podkreślała jej zobowiązanie ekumeniczne. Widać to choćby w tym, że określenie „ekumeniczna" znalazło się wśród pięciu cech wspólnoty, modyfikując tym samym opis, który proponowało „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego" z Kurytyby, które akcentowało zobowiązanie ekumeniczne, ale nie widziało w nim jednej z pięciu dystynktywnych cech wspólnoty[486]. Autoprezentacja celów Federacji uwzględniała oczywiście także zobowiązanie ekumeniczne. Należy także odnotować, że wśród kluczowych wartości Federacji wymieniono szacunek dla różnorodności [*Respect for diversity/Achtung der Vielfalt*], a ekumeniczne relacje zostały opisane jako jeden z trzech zasadniczych

[486] *LWF Strategy 2012–2017. The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World*, Geneva 2011, s. 8. Por.: *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631). Zob. wyżej 3.3., s. 55–157 oraz 3.8., s. 214n.

wymiarów relacji ŚFL, obok relacji wewnątrz wspólnoty Kościołów, oraz odniesień do przedstawicieli innych religii, społeczeństwa obywatelskiego oraz organów państwowych. Podkreślono przy tym silną tradycję ekumenicznego zaangażowania ŚFL, a także zobowiązanie, by jubileusz 500 lat Reformacji w roku 2017 był jubileuszem ekumenicznym. Podkreślono także konsekwentną współpracę ŚFL z ŚRK, a także innymi światowymi wspólnotami chrześcijańskimi[487] oraz partnerami ekumenicznymi. Wskazano, że współpraca ekumeniczna obejmować będzie także kwestie misji, diakoni i rzecznictwa, oraz podkreślono zaangażowanie ekumeniczne Kościołów członkowskich[488]. Warto w tym miejscu przytoczyć także zdefiniowane w strategii zasady relacji podejmowanych przez ŚFL, które odnoszą się także do partnerów ekumenicznych: „Jasność co do celu relacji oraz ról i obowiązków partnerów; Poszanowanie autonomii partnerów i ich odrębnych odpowiedzialności; Najlepsze wykorzystanie możliwości, wiedzy oraz wkładu każdego partnera; Wzajemna odpowiedzialność i rozliczalność co do relacji i ich rezultatów; Przejrzystość w podejmowaniu decyzji i otwartość w komunikacji"[489].

Odniesienia ekumeniczne w strategii znalazły się także w rozdziale poświęconym kontekstowi, w jakim działa ŚFL. Wskazano, że religijna różnorodność jest doświadczeniem coraz większej liczby ludzi na świecie. Podkreślono również, że ruch ekumeniczny odmienił oblicze chrześcijaństwa, prowadząc do współpracy Kościołów na wielu poziomach. Jako formy, poprzez które w ruch ekumeniczny włączają się lokalne Kościoły, wskazano: bilateralne dialogi teologiczne, udział w radach ekumenicznych, współpracę diakonijną i co do rzecznictwa, wspólne porozumienia z państwem co do kwestii interesujących Kościoły. Podkreślono globalne działania w obszarze praw człowieka i rzecznictwa, a także pracy pomocowej. W te ostatnie ŚFL włącza się ekumenicznie za pośrednictwem ACT Alliance. Uwypuklono znaczenie ekumeniczne porozumień oficjalnie uznanych przez Kościoły: „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[490] (1999) oraz pojednania z mennonitami na zgromadzeniu w Stuttgarcie (2010)[491]. Wskazano także na gwałtowny wzrost Kościołów globalnego Południa, z których znaczna część (oceniona na 25%) nie jest uczestnikami tradycyjnego ruchu ekumenicznego. Wskazano, że konieczne jest rozwinięcie struktur i relacji umożliwiających

[487] Na temat Światowych Wspólnot Chrześcijańskich zob.: K. Karski, *Światowe wspólnoty chrześcijańskie*, art. cyt., s. 262–268.

[488] *LWF Strategy 2012–2017…*, s. 9–11.20n.

[489] Tamże, s. 15.

[490] Zob. wyżej przyp. 351 na s. 358.

[491] Zob. wyżej 4.11., s. 390.

kontakty z tymi Kościołami. Podnoszona była także konieczność odnowy a nawet „reewangelizacji" historycznych Kościołów. Zwrócono również uwagę, że dla coraz większej liczby chrześcijan podziały między Kościołami są niezrozumiałe. Dotyczy to zarówno osób, które przystąpiły do chrześcijaństwa, jak i tych, które odziedziczyły swoją religijną tożsamość[492].

Zobowiązanie ekumeniczne doszło w strategii do głosu także przy definiowaniu strategicznych obszarów priorytetowych. Dialog ekumeniczny, obok wewnątrzluterańskiej pracy teologicznej (dotyczącej również nabożeństwa) oraz dialogu międzyreligijnego stał się kluczowym elementem pierwszego z nich. Podkreślono zobowiązanie do zaangażowania ekumenicznych partnerów w przygotowanie jubileuszu 500 lat Reformacji w 2017 r. Wśród akcentów obchodów jubileuszowych obok świętowania luterańskiego świadectwa Ewangelii wskazano samokrytyczne uznanie błędów, które powodują, że nadal podział między chrześcijanami powoduje ból. Podkreślono także zobowiązanie do dalszej współpracy z ekumenicznymi partnerami zarówno w wymiarze teologicznym, jak i zakresie misji, programów rozwojowych czy rzecznictwa na wszystkich poziomach. Zadeklarowano wsparcie dialogów teologicznych, a także wysiłki na rzecz tego, by zachodziła wymiana informacji o dialogach na różnych poziomach w ramach ŚFL. Zobowiązano się także do podjęcia starań o nawiązanie relacji z Kościołami, które nie są częścią tradycyjnego ruchu ekumenicznego. W tym miejscu warto także zaznaczyć, że w ramach tego obszaru priorytetowego wskazano na dalsze wysiłki na rzecz rozwoju i promowania międzyreligijnego *diapraxis*[493]. Nacisk na praktyczne wymiary współpracy ekumenicznej pojawił się także w trzecim obszarze priorytetowym, gdzie podkreślono, że realizacja zadań diakonijnych musi się odbywać razem z partnerami ekumenicznymi, a także międzyreligijnymi[494].

Strategia ŚFL na lata 2012–2017 potwierdza wagę ekumenicznego zobowiązania Federacji. Wyrazem tego jest deklaracja chęci ekumenicznego ukształtowania jubileuszu Reformacji w roku 2017. Warto zauważyć akcent położony na współpracę ekumeniczną, która nie wyczerpuje się w pracy teologicznej, ale obejmuje takie obszary, jak diakonia (współpraca humanitarna czy w zakresie rzecznictwa) oraz podkreślenie konieczności nawiązania relacji z Kościołami pozostającymi poza tradycyjnym ruchem ekumenicznym. Swoją wagę w strategii zyskała także podnoszona w czasie zgromadzenia w Stuttgarcie międzyreligijna *diapraxis*.

Jednym z owoców dyskusji nad samorozumieniem ŚFL sprowokowanej

[492] *LWF Strategy 2012–2017…*, s. 15.

[493] Tamże, s. 20n.

[494] Tamże, s. 24.

różnicami co do kwestii etycznych (małżeństwo, rodzina, seksualność), jaka przetoczyła się w okresie po zgromadzeniu w Stuttgarcie[495], był tekst fińskiej teolożki Minny Hietamäki. Poświęcony jest pojmowaniu *communio* w różnych dialogach bilateralnych prowadzonych przez ŚFL[496]. Jego zasadnicze pytanie, postawione przez autorkę wynikom bilateralnych dialogów, brzmiało: „Jak, w perspektywie kontekstualnej różnorodności Kościoły nadal rozpoznają siebie nawzajem jako prawdziwe Kościoły? Co sprzyja takiemu rozpoznaniu, a co je utrudnia?"[497]. W tym kontekście należy przywołać sformułowane przez nią uwagi odnośnie do różnic, które uznawane są albo za wzbogacające jedność, albo za dzielące, a więc tę jedność uniemożliwiające. Hietamäki wskazywała, że takie różnice znaleźć można nie tylko między Kościołami, ale także wewnątrz nich samych. Dzielą one także rodziny wyznaniowe. Jednocześnie podkreśla, że z perspektywy eklezjologicznej jedność zawsze współwystępuje z różnorodnością. Jeśli intepretujemy jedność przez pryzmat *koinonii* Trójjedynego Boga, to jest ona zawsze naznaczona wewnętrznym zróżnicowaniem[498].

Przywołując dokument ŚRK „Kościół – ku wspólnej wizji [*The Church. Towards a Common Vision*]", Hietamäki stwierdziła: „Widoczna jedność wymaga od Kościołów umiejętności uznania w sobie nawzajem prawdziwej obecności tego, co Nicejsko-konstantynopolskie wyznanie wiary (381) nazywa «jednym, świętym, powszechnym i apostolskim Kościołem»"[499]. Dalej przedstawiła różne aspekty takiego uznania. Po pierwsze zakłada ono wzajemność, czego elementem jest podobieństwo w pewnym zakresie. Po drugie oznacza ono uznanie czegoś za prawdziwe, co nasuwa pytanie o to, co jest prawdziwe (np. czym jest prawdziwy luteranizm). Po trzecie uznanie prowadzi do zmiany we wzajemnych relacjach, którą można opisać jako szacunek, który zakłada przyznawanie drugiemu takich samych praw, przy szanowaniu jego inności. Tutaj Hietamäki zwraca uwagę, że to ostatnie bywa prostsze wobec przedstawicieli innych rodzin wyznaniowych niż członków naszej własnej. Na koniec, po czwarte, uznanie umożliwia docenienie bądź szanowanie drugie-

[495] Zob. wyżej, 3.8., s. 217–254.

[496] Wnioski z nich płynące dla rozumienia *communio* (podsumowane wyżej 3.8., s. 229–231) można potraktować także jako komentarz do ekumenicznego zaangażowania ŚFL.

[497] M. Hietamäki, *Understanding Ecclesial Communion. A Survey of Documents Arising from Ecumenical Dialogues of the Lutheran World Federation*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 30.

[498] Tamże, s. 29–31.

[499] *The Church. Towards a Common Vision* (*Faith and Order Paper* nr 214), Geneva 2013, s. 8, nr 9 (tłum. polskie: *Kościół – ku wspólnej wizji*, tłum. E. Sojka, tłumaczenie robocze na potrzeby Polskiej Rady Ekumenicznej, w archiwum autora).

go, gdyż tworzy wspólnotę opartą o współdzielone wartości bądź normy. Takie uznanie ma swoje stopnie od wstępnego doświadczenia wzajemności i podobieństwa warunkującego dialog ekumeniczny, przez bardziej kognitywne uchwycenie podobieństw i inności, aż po skupienie się na partykularności partnera, co prowadzi do szacunku i docenienia, a także pozwala ustalić wspólne normy i wartości. W kontekście ekumenicznym dochodzi jeszcze czwarty aspekt, a więc uznanie w sensie prawnym lub kanonicznym[500].

Analizy Hietamäki poświęcone jedności w różnorodności i wzajemnemu uznaniu się Kościołów po raz kolejny dowodzą, że w dyskusji w ramach ŚFL rozważania nad jej samorozumieniem i zaangażowaniem ekumenicznym wzajemnie się przenikają i stymulują. Wynika to z faktu, że czerpią z tego samego pryncypium ujętego w luterańskiej teologii w CA VII[501], który to artykuł z czasem w dyskusji federacyjnej zaczęto traktować jako uprawnione rozwinięcie nowotestamentowej, głównie Pawłowej, eklezjologii skupionej wokół pojęcia *koinonii*. Ten ścisły związek refleksji nad samorozumieniem ŚFL i jej zobowiązaniem ekumenicznym potwierdza także dokument studyjny, który był wynikiem postuttgarckich dyskusji nad samorozumieniem ŚFL[502].

Przyjął on klucz analizy *communio* jako daru i zadania. W odniesieniu do tego pierwszego aspektu podkreślono, że dar jedności jest przeżywany w różnorodności. Jedność jest gwarantowana przez Ducha Bożego, który realizuje prośbę z tzw. arcykapłańskiej modlitwy Jezusa „aby wszyscy byli jedno" (17,21). Dzięki niej możliwe jest wzmocnienie wewnątrzluterańskich i ekumenicznych relacji. Podkreślono także rolę dialogu ekumenicznego prowadzonego przez ŚFL dla jej samorozumienia jako wspólnoty, którą cechuje widzialność, różnorodność i dynamizm[503]. W części poświęconej wspólnocie jako zadaniu kontekst ekumeniczny pojawia się w kontekście rozważań nad rolą Bożego Słowa dla umacniania jedności i różnorodności. Polifoniczność głosów biblijnych odczytana jest tam jako legitymizacja chrześcijańskiej różnorodności. Jednocześnie luterańskie wysiłki interpretacyjne Biblii ukazano jako dokonujące się w obliczu obłoku świadków (Hbr 12,1n), także tych spoza luterańskiej wspólnoty. ŚFL deklaruje, że chce ich głosy brać na poważnie[504].

[500] M. Hietamäki, *Understanding Ecclesial Communion…*, art. cyt., s. 31–33.

[501] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

[502] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Study Document*, Geneva 2015 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów. Dokument studyjny*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 25–60).

[503] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 12 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 41).

[504] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 22 (tłum. polskie: *Samorozumienie*

Dokument studyjny potwierdza podstawowe dla ekumenicznego ŚFL przekonanie o jedności jako darze, który realizuje się w różnorodności. Kontekst powstania dokumentu kieruje uwagę nie tylko na biblijne podstawy jedności w arcykapłańskiej modlitwie Jezusa z J 17, ale również na problem interpretacji Pisma Świętego, której ŚFL chce się podejmować w dialogu z ekumenicznymi partnerami. Warto na zakończenie tej analizy dokumentu studyjnego odnotować zmianę terminologii dającą się obserwować w dokumencie, który na określenie „jedności" używa terminu *oneness* wprost nawiązującego do sformułowania *notae ecclesiae* w Nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary[505], czym zrealizowano postulaty stawiane w programie studyjnym „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół"[506].

Zanim przejdziemy do omówienia XII Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Windhoek, które odbyło się w roku 2017, a więc roku jubileuszu 500 lat Reformacji, należy wskazać na symboliczne wydarzenie, które stanowiło realizację założeń wyrażonych w strategii ŚFL, że jubileusz ten będzie obchodzony wspólnie z ekumenicznymi partnerami[507]. 31 października 2016 roku w szwedzkim Lund oraz Malmö miało miejsce wspólne luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji[508], które stanowiło inaugurację globalnych obchodów jubileuszu 500 lat Reformacji. We wspólnej modlitwie w luterańskiej katedrze w Lund obok prezydenta ŚFL Muniba Yunana[509] oraz sekretarza generalnego ŚFL Martina Junge wziął udział papież Franciszek oraz przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan kard. Walter Kasper[510]. W katedrze w Lund przedstawiciele ŚFL oraz Kościoła katolickiego podpisali wspólną deklarację[511]. W czasie drugiej części upamiętnienia, które

luterańskiej Wspólnoty Kościołów…, dz. cyt., s. 55).

[505] Więcej zob. wyżej 3.8., s. 246n, a także przyp. 506 na s. 247.

[506] Zob. niżej 4.11., s. 376–378.

[507] *LWF Strategy 2012–2017…*, s. 11.20n; zob. wyżej 4.12., s. 392n.

[508] Relacja z tego wydarzenia zob.: K.K., *Wspólne Katolicko-Ewangelickie Upamiętnienie Reformacji. Lund, Szwecja, 31 października 2016*, SiDE r. 33: 2017, nr 1 (80), s. 145–152.

[509] Na temat Muniba Younan, prezydenta ŚFL w latach 2010–2017, zob.: *Munib Younan*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[510] Ze względu na wagę liturgicznej symboliki pierwszorzędnym źródłem, do jakiego w tym kontekście należy odesłać, jest transmisja video z tego wydarzenia: https://www.youtube.com/watch?v=plkK6zNHP_0 (dostęp: 20.01.2018), wersja z polskim tłumaczeniem: https://www.youtube.com/watch?v=fnqMA-PhgSo – (dostęp 20.01.2018), zaś dopiero w drugiej kolejności należy powołać się na przygotowany z tej okazji stosowny formularz liturgiczny: *Wspólna modlitwa*, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 Roku. Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności. Wspólna modlitwa*, wyd. 2, Dzięgielów 2017, s. 123–149.

[511] Zob.: *Joint Statement on the occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation.*

obyło się na stadionie Malmö Arena[512], podpisano list intencyjny o współpracy Wydziału Służby Światu ŚFL z *Caritas Internationalis*[513]. To wspólne symboliczne wydarzenie stało się możliwe dopiero po tym, jak Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności przygotowała raport „Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku [*From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017/Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames Lutherisch-Katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017*]", który nie tylko podsumował 50-lecie dialogu luterańsko-katolickiego, ale również przedstawił po raz pierwszy opowiedzianą wspólnie przez obie strony historię Reformacji[514]. W upamiętnieniu w Lund oraz przygotowaniach do niego skupiło się kilka tendencji obecnych w najnowszych wysiłkach ekumenicznych ŚFL. Po pierwsze, by umożliwić wspólne upamiętnienie, wykorzystano wypracowaną w dialogu z mennonitami metodę „uzdrowienia wspomnień" [515] poprzez opowiedzenie o wspólnej historii. Po drugie kluczowy wymiar spotkania miał charakter liturgiczny. Po trzecie zaś, co poświadcza list intencyjny między Wydziałem Służby Światu a *Caritas*, istotnym akcentem była wspólna służba światu[516]. Z istotnych aktów ekumenicznych związanych z rokiem 2017 należy jeszcze wskazać poszerzenie listy sygnatariuszy „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[517].

Lund, 31 October 2016, http://www.lund2016.net/Joint%2BCommemoration%2BJoint%2BStatement%2BFinal%2BEN.pdf (dostęp: 20.04.2020; tłum. polskie: *Wspólna deklaracja z okazji Wspólnego Katolicko-Luterańskiego Upamiętnienia Reformacji, Lund, Szwecja, 31 października 2016*, tłum. K.K., SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 100–103).

[512] Transmisja video z polskim tłumaczeniem
zob. https://www.youtube.com/watch?v=IxE76s1V8N0&t=1342s (dostęp 20.04.2020).

[513] *„Together in Hope". Declaration of Intent between Caritas Internationalis and The Lutheran World Federation – World Service*, http://www.lund2016.net/Declaration%2Bof%2BIntent%2BCaritas%2BInternationalis%2Band%2BLWF%2BEN.pdf (dostęp: 20.04.2020).

[514] *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

[515] Dziękuję za zwrócenie uwagi na tę inspirację prof. dr. Teodorowi Dieterowi z Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Por. wyniki dialogu luterańsko-menonickiego: *Healing Memories: Reconciling in Christ*, dz. cyt.

[516] Szerzej o tych nowych aspektach w ekumenicznych działaniach ŚFL zob.: J. Sojka, *Pojęcie i znaczenie ekumenizmu doktrynalnego. Perspektywa luterańska*, w: *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, red. T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2018, s. 73–82.

[517] Zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

W 2006 roku dołączyła już do niej na mocy osobnego aneksu Światowa Rada Metodystyczna [*World Methodist Council*][518], natomiast w 2016 r., u progu roku jubileuszowego, jej zasadniczą treść uznała Anglikańska Rada Konsultacyjna [*Anglican Consultative Council*][519], a w 2017 r. aneks oznaczający przystąpienia do deklaracji podpisali przedstawiciele Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych [*World Communion of Reformed Churches*][520].

Element ekumenicznej tożsamości ŚFL był obecny już w czasie spotkań przygotowawczych przed Zgromadzeniem Ogólnym w Windheok w 2017 roku (tzw. *Pre-Assembly*)[521]. Delegaci z Kościołów Ameryki Łacińskiej i Karaibów potwierdzili powołanie ŚFL między innymi w zakresie zobowiązania ekumenicznego, a także pokreślili odpowiedzialność ekumeniczną i międzyreligijną odpowiedzialność wspólnoty. Jako wyrazy tej ostatniej przywołano akt pojednania z menonitami ze Stuttgartu[522], a także, w nawiązaniu do wspomnianego wyżej luterańsko-katolickiego upamiętnienia Reformacji, postęp „od konfliktu do komunii" z partnerami rzymskokatolickimi. Podkreślono, że te akty jedności są obchodzone przez pojednane i różnorodne społeczności pośród podzielonego świata[523]. Delegaci Kościołów afrykańskich podkreślili, idąc tropem strategii ŚFL na lata 2012–2017, że być luteraninem to być ekumenicznym. W tym kontekście uznali za inspirujące, że jubileusz 500 lat Reformacji jest obchodzony ekumenicznie, docenili przeszłe i trwające ekumeniczne dialogi prowadzone przez ŚFL, a także wyrazili radość z obchodów dotyczących ekumenicznych porozumień angażujących szeregowych członków Kościoła, przez co stają się one częścią codzienności. W związku z tym ostatnim wezwali Kościoły do wrażliwości i wsparcia dla toczących się dialogów[524]. Te

[518] Zob.: *Metodysci a Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, SiDE r. 23: 2007, z. 1–2 (60–61), s. 160–164. Por.: K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Maj 2006 – kwiecień 2007*, r. 23: 2007, z. 1–2 (60–61), s. 329.

[519] Zob.: *Anglican Consultative Council Resolution 16.17: Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, w: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. 20th Anniversary Edition. Including statements from the: World Methodist Council (2006), Anglican Consultative Council (2016) World Communion of Reformed Churches (2017)*, Geneva 2019, s. 43. Por.: K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2016*, SiDE r. 32: 2016, z. 2 (79), s. 148.

[520] *Akt przystąpienia Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych do „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" (2017)*, tłum. M. Karski, SiDE r. 34: 2018, z. 1 (82), s. 67–76. Por.: K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2017*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 152.

[521] Na temat ich roli zob. wyżej przyp. 549 na s. 258.

[522] Zob.: *Action on the Legacy of Lutheran Persecution of "Anabaptists"*, STUTTGART, s. 47n. Por. wyżej 4.11., s. 390.

[523] *Messages from the Pre-Assemblies. Latin America and the Caribbean*, WINDHOEK, s. 113.

[524] *Messages from the Pre-Assemblies. Africa*, WINDHOEK, s. 123.

wątki przesłań z przygotowawczych spotkań regionalnych pokazują, że ekumeniczne zobowiązanie jest realną częścią członkowskich Kościołów ŚFL, oraz potwierdzają wagę ekumenicznych obchodów jubileuszu Reformacji.

W raporcie podsumowującym siedem lat prac ŚFL przygotowanym na zgromadzenie w Windhoek także wielokrotnie i jednoznacznie potwierdzono ekumeniczną tożsamość ŚFL. Jej motyw pojawił się już w jego streszczeniu, następnie w kontekście autoprezentacji ŚFL, jak i na wstępie omówienia ekumenicznych prac ŚFL[525]. W kontekście relacji z działań ŚFL na rzecz teologicznego zaangażowania i dialogu pojawiła się także myśl o zasadniczej roli refleksji teologicznej dla ekumenicznego zobowiązania ŚFL, a także jej zaangażowania międzyreligijnego[526].

Wśród osiągnięć dialogu ekumenicznego podkreślono wagę i historyczność obchodów 500 lat Reformacji w duchu ekumenicznej odpowiedzialności. Oznaczał on uznanie, że wiele Kościołów odwołuje się do reformacyjnego dziedzictwa, a także zmianę języka porzucające termin „świętowanie [*celebration*]" na rzecz „upamiętnienia [*commemoration*]", co było wynikiem dialogu z partnerami z Kościoła Katolickiego. To ostatnie było wyrazem dostrzeżenia tego, że siłą Reformacji było jej odnowione rozumienie Ewangelii, ale także tego, że proces reformacyjny przyczynił się do uraty jedności Kościoła. Przywrócenie jej uznano za część luterańskiego powołania. Rozwój ekumenicznych relacji ŚFL ukazano za cel sięgający poza rok 2017. W tym kontekście same wspomniane wyżej wydarzenia w Lund uznano za kluczowy element obchodów 500 lat Reformacji. Wskazano, że Lund miał także na celu uwypuklenie 50-lecia dialogu luterańsko-katolickiego. Zwrócono uwagę, że elementem tego wydarzania była wspólna deklaracja papieża Franciszka i prezydenta ŚFL Muniba Younana doceniająca wyniki tego dialogu, a także list intencyjny o współpracy między Wydziałem Służby Światu ŚFL a *Caritas Internationalis*, co uznano za środek pogłębienia relacji poprzez współpracę na polu pomocy humanitarnej i rozwojowej[527].

[525] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report*, Geneva 2017, s. 5.13.27.

[526] Tamże, s. 13.

[527] Tamże, s. 23n.

W podsumowaniu postępu dialogów ekumenicznych[528] warto wspomnieć zapowiedź podpisania przez Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych[529] „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[530].

Rozważania nad teologicznym i dialogowym zaangażowaniem ŚFL zakończyło podsumowanie działań na polu dialogu międzyreligijnego[531]. Także w jego kontekście współpracy międzyreligijnej wskazano na wagę pracy teologicznej ŚFL[532]. W podsumowaniu natomiast stwierdzono, że celem pracy międzyreligijnej są teologiczna refleksja nad religijnym pluralizmem, wzmacnianie wzajemnego zrozumienia z międzyreligijnymi partnerami, a także podejmowanie kwestii będących przedmiotem wspólnej troski jako element świadectwa w przestrzeni publicznej. Jako przykłady zaangażowania międzyreligijnego wskazano dialog z buddystami na temat chciwości[533], dialog z muzułmanami na temat religii w przestrzeni publicznej[534] i hermeneutyki świętych pism[535], dialog z muzułmanami i Żydami na temat roli religijnej tożsamości w XXI wieku[536], a także dyskusję nad pomocą rozwojową[537] w kontekście międzyreligijnym[538]. W raporcie znalazło się także miejsce dla docenienia roli dla zaangażowania ekumenicznego ŚFL Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu, który w 2015 r. obchodził swoje 50-lecie. Podkreślono zasługi Instytutu dla przygotowania tak kluczowych dokumentów,

[528] Zob. tamże, s. 27–31.

[529] Na zgromadzeniu w Windheok, które odbywało się w maju 2017 roku, była to jeszcze sprawa przyszłości. Podpisanie przez Światową Wspólnotę Kościołów Reformowanych odbyło się w trakcie jej Zgromadzenia Generalnego na przełomie czerwca i lipca 2017 r. (K. Karski, *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2017*, art. cyt., s. 152).

[530] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017…*, dz. cyt., s. 30. Na temat „Wspólnej deklaracji zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

[531] Na temat zaangażowania międzyreligijnego ŚFL por. także przygotowaną w okresie między zgromadzeniami w Stuttgarcie i Windhoek publikację: *Embarking on the Journey of Interreligious Dialogue*, dz. cyt.

[532] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017…*, dz. cyt., s. 21.

[533] Zob. *A Common Word. Buddhists and Christians Engage Structural Greed*, red. M.L. Sinaga „LWF Studies" r. 2012, z. 1.

[534] Zob. *Religious Plurality and the Public Space.Joint Christian–Muslim Theological Reflections*, red. S. Sinn, M. Khorchide, D. El Omari, „LWF Studies" r. 2015, z. 1.

[535] Zob. *Transformative Readings of Sacred Scriptures. Christians and Muslims in Dialogue*, red. S. Sinn, D. El Omari, A. Hege Grun „LWF Documentation" t. 62: 2017.

[536] *Religious Identity and Renewal in the Twenty-first Century. Christian and Muslim Explorations*, red. S. Sinn, M. Reid Trice, „LWF Documentation" t. 60: 2015.

[537] *Religion. Help or Hindrance to Development?*, red. K. Mtata, „LWF Documentation" t. 58: 2013.

[538] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017…*, dz. cyt., s. 34n.

jak „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”[539], „Od konfliktu do komunii”[540] czy raportu dialogu luterańsko-menonickiego[541], który legł u podstaw aktu pojednania na zgromadzeniu w Stuttgarcie. Wskazano na istotną rolę Instytutu również w dialogach luterańsko-reformowanych i luterańsko-prawosławnych, a także w przygotowaniu najmłodszego dialogu bilateralnego ŚFL z Kościołami pentekostalnymi[542].

Siedmioletni raport ŚFL potwierdził wagę ekumenicznego zaangażowania ŚFL dla tożsamości Federacji, a także fundamentalną rolą refleksji teologicznej dla jego realizacji. Jako kluczowe ukazano w nim ekumenicznie odpowiedzialne upamiętnienie 500 lat Reformacji. W kontekście tez o roli teologii istotne jest także docenienie roli Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Cześć poświęcona współpracy międzyreligijnej pokazała praktyczną realizację religijnej *diapraxis* postulowanej już od Winnipeg w takich obszarach, jak religie w przestrzeni publicznej, pomoc rozwojowa, krytyka systemu ekonomicznego. Te wątki praktyczne uzupełniła międzyreligijna refleksja nad hermeneutyką czy tożsamością.

Tematyka ekumeniczna pojawiła się także w materiałach studyjnych zgromadzenia. Jednym z aspektów omówionych w ramach podtematu „Zbawienie nie na sprzedaż [*Salvation – Not for Sale/Erlösung – nicht für Geld zu haben*]” było wspieranie kultury dialogu. Wskazano na kluczowość dialogu, w sytuacji gdy obserwujemy podziały w świecie, także wśród społeczności religijnych. W tym kontekście podkreślono dialogi bilateralne ŚFL, a ich cel określono jako wspólne rozeznawanie prawdy Ewangelii, a także krytyczną ocenę dzielącej historycznej pamięci, tak by możliwe było wzmocnienie zobowiązania na rzecz widzialnej jedności. W tym kontekście omówiono także międzyreligijne zaangażowanie ŚFL, wskazując, że jego celem jest pogłębienie wzajemnego zrozumienia i zobowiązania, a także przezwyciężanie podejrzliwości, nieporozumień i nienawiści pomiędzy religijnymi wspólnotami. Podkreślono, że znakiem rozpoznawczym działalności ŚFL na rzecz budowania mostów między wspólnotami religijnymi jest nie tylko teologiczny dialog, ale

[539] Zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

[540] *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

[541] Zob. *Healing Memories: Reconciling in Christ*, dz. cyt.

[542] *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017…*, dz. cyt., s. 28. Na temat przygotowań do dialogu z Kościołami pentekostalnymi zob.: *Lutherans and Pentecostals in Dialogue*, http://strasbourginstitute.org/wp-content/uploads/2012/08/Lutherans-and-Pentecostals-in-Dialogue-Text-FINAL.pdf (dostęp: 20.04.2020); por. J. Sojka, *Pojęcie i znaczenie ekumenizmu doktrynalnego…*, art. cyt., s. 80–82.

współpraca w zakresie pomocy humanitarnej i rozwojowej. Pokreślono przy tym wagę teologicznego aspektu, gdyż tylko on pozwala religijnym społecznościom wyjaśnić ich powody zaangażowania względem innych, w tym także podmiotów świeckich w przestrzeni publicznej[543].

Drugim miejscem materiałów studyjnych, w których pojawił się kontekst ekumeniczny, jest omówienie powołania ŚFL do bycia wspólnotą Kościołów. Wskazane w tym fragmencie rozumienie wspólnoty jako zadania[544] odnosi się nie tylko do relacji wewnątrzluterańskich, ale i ekumenicznych. Powraca tutaj motyw Lutrowego określenia grzechu jako „wykrzywienia i wygięcia w stronę samych siebie [*incurvatus in se*]"[545]. Tak rozumiany grzech powinien zostać przezwyciężony zarówno w odniesieniu do jednostek, jak i Kościołów[546]. Autorzy widzą w tym punkt odniesienia dla zobowiązania, by ŚFL nie koncentrowała się jako wspólnota tylko na sobie. Dalej odwołują się do arcykapłańskiej modlitwy Jezusa „aby wszyscy byli jedno" (J 17,21), która przypomina o Bożej woli co do jedności chrześcijan. Przypomniano także, że udział ŚFL w dialogach ekumenicznych pozwolił jej samej rozpoznać, że jest wspólnotą. Potwierdzone zostało także zobowiązanie do dalszych poszukiwań jedności chrześcijan na różnych poziomach: lokalnie, regionalnie i globalnie. Boże powołanie wzywa do przekraczania ludzkich barier, a Boża wyzwalająca łaska stawia w nowym świetle człowieczeństwo, które dzielimy z innymi, a także nasze różnorakie powiązania z całym stworzeniem[547].

Materiały studyjne pokazują kilka zasadniczych kontynuacji w refleksji ekumenicznej ŚFL. Po pierwsze widzą zaangażowanie ekumeniczne na rzecz jedności chrześcijan jako realizację tych samych pryncypiów, które prowadzą do jedności wewnątrzluterańskiej. Po drugie to, co mogliśmy obserwować przynajmniej już na poprzednim Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie – pod hasłem dialogu łączą zaangażowanie ekumeniczne z międzyreligijnym. Nie oznacza to tożsamości celów obu typów dialogu. O ile dialog ekumeniczny w wymiarze teologicznym ma prowadzić do poznania prawdy Ewangelii, o tyle dialog międzyreligijny ma prowadzić do lepszego zrozumienia i uzasadnienia aktywności partnerów w świecie. Trzeba także pamiętać, że nadal niezwykle istotne dla współpracy międzyreligijnej jest *diapraxis* współpracy na polu pomocy humanitarnej i rozwojowej. To ujęcie materiałów studyjnych dobrze podsumowuje teoretycznie obraz współpracy międzyreligijnej ŚFL,

[543] *Study Book*, Geneva 2017, s. 22n.

[544] Zob. wyżej 3.8., s. 258n.

[545] Zob. wyżej przyp. 287 na s. 190.

[546] Zob. także omówienie wspólnoty jako daru: *Study Book*, dz. cyt., s. 12; Zob. wyżej 3.8., s. 259n.

[547] *Study Book*, dz. cyt., s. 49.

jaki wyłonił się z siedmioletniego raportu z pracy ŚFL przygotowanego na zgromadzenie. Po trzecie podobnie, jak ma to miejsce przynajmniej od zgromadzenia w Winnipeg, coraz częściej zasadniczym istotnym biblijnym tekstem referencyjnym ekumenicznej refleksji ŚFL staje się tzw. arcykapłańska modlitwa Jezusa i zawarta w niej prośba „aby wszyscy byli jedno" (J 17), a więc tekst o niezwykłej wadze dla całego ruchu ekumenicznego[548]. Po czwarte zaś materiały z Windhoek widzą odniesienia do jedności chrześcijan w szerszym planie, nie tylko dialogu międzyreligijnego, ale również jedności całej ludzkości, co podobne jest do ujęć ze Stuttgartu, a także w powiązaniach z całym stworzeniem. W odniesieniu do dialogu ekumenicznego należy odnotować modyfikację pojmowania jego celu przez włączenie doń refleksji nad własną historią. To skutek uwzględnienia doświadczeń z dialogu z mennonitami[549], a także dialogu luterańsko-katolickiego u progu roku jubileuszu 500 lat Reformacji, który zakończył się raportem „Od konfliktu do komunii"[550]. To potwierdza, że prowadzone w XXI wieku dialogi ekumeniczne zmieniają pojmowanie realizacji ekumenicznego zobowiązania ŚFL[551].

Wątek ekumenicznego zaangażowania ŚFL był także istotny w raporcie składanym zgromadzeniu przez sekretarza generalnego Martina Junge[552]. Sekretarz podkreślił wyraźnie, że przynależy ono do istoty ŚFL. W kontekście dialogów ekumenicznych prowadzonych przez Federację Junge wskazał na coraz silniejszą tendencję łączenia pracy teologicznej z praktyczną współpracą, czego przykładem jest list intencyjny podpisany w Malmö między Wydziałem Służby Światu a *Caritas*. Podkreślił także wzrost znaczenia „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[553] potwierdzony przez przystąpienie do niej przedstawicieli innych tradycji chrześcijańskich. Wskazał także, że ocena wyników dialogów ekumenicznych wymaga średnio- i długoterminowej perspektywy. Jednocześnie jednak dla ich prowadzenia

[548] Por. A. Nossol, *Teologiczne podstawy jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra…*, dz. cyt., s. 54–57; P. Jaskóła, *Ut unum sint…*, dz. cyt., s. 95–97.

[549] *Healing Memories: Reconciling in Christ*, dz. cyt.

[550] *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

[551] Dowodem na to jest opublikowany już po Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek dokument studyjny: *The Lutheran World Federation's Commitments…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej…*, dz. cyt.).

[552] Na temat Martina Junge, sekretarza generalnego ŚFL od roku 2010, zob.: *Rev. Dr Martin Junge*, https://www.lutheranworld.org/content/general-secretary (dostęp: 14.04.2020).

[553] *Zo*b. wyżej przyp. 351, s. 358.

nieodzowna jest „prorocka niecierpliwość". Junge wskazał także na proces prowadzący do wspólnego luterańsko-katolickiego upamiętnienia Reformacji w Lund, akcentując opowiedzenie historii Reformacji w raporcie „Od konfliktu do komunii" wspólnie, z uwzględnieniem perspektywy obu partnerów[554].

Ekumeniczne wydarzenia-symbole z Lund i Malmö akcentował też w swoim wystąpieniu na zgromadzeniu prezydent ŚFL Munib Younan[555]. Wskazał, że samo pojednanie (zarówno luterańsko katolickie w kontekście Lund, jak i luterańsko-mennonickie w Stuttgarcie), czy odkrywanie zbieżności i różnic w dialogu ekumenicznym nie mogą pozostać celami samymi w sobie. Muszą one nieść w sobie odpowiedź na potrzeby świata. W kontekście ekumenicznym pojawił się w wystąpieniu prezydenta również temat Wieczerzy Pańskiej. Był on już obecny także w raporcie sekretarza generalnego w odniesieniu do wyzwań pastoralnych w dialogu luterańsko-katolickim[556]. Younan podkreślił, że Wieczerza Pańska jest Stołem Pańskim, stołem Chrystusa, nie zaś stołem luterańskim, prawosławnym, katolickim czy reformowanym. Jest stołem Chrystusowej szczodrości, a jego świętość płynie ze Słowa Bożego i Bożej obietnicy. Podkreślając wagę wydarzeń z Lund, Younan przestrzegał, że zachowują ją one tylko, jeśli zostaną prawdziwie zaimplementowane w życie Kościołów. Oczywiście powołanie ŚFL do dialogu i wspólnych działań nie ogranicza się tylko do partnerów z Kościoła Katolickiego. Yuonan zwrócił także uwagę, że podobna droga pojednania, jaką przeszli luteranie do swoich chrześcijańskich partnerów, musi być powtórzona w relacjach międzyreligijnych. One także sięgają 500 lat wstecz, czego dowodem są antyżydowskie[557] czy antymuzułmańskie[558] wypowiedzi Lutra. Luteranizm był zdolny porzucić jego antyżydowskie przekonania, czego dowodem są decyzje Zgromadzenia

[554] M. Junge, *Report of the General Secretary*, WINDHOEK, s. 20n.32n (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Raport Sekretarza Generalnego*, tłum. K. Karski, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 29.45–47).

[555] M. Junge, *Report…*, dz. cyt., s. 20n.32n (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Raport…*, art. cyt., s. 29.45–47).

[556] M. Junge, *Report…*, dz. cyt., s. 33 (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Raport…*, art. cyt., s. 47).

[557] Zob.: P. von Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub"* (1530/31), Stuttgart 2002 (podsumowanie wcześniejszej szerokiej debaty nad tym zagadnieniem zob. tamże, s. 15–46); T. Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014; Z. Paszta, *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i Judaizmu*, SiDE r. 2009, z 1 (64), s. 60–80; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 148–152; J. Sojka, *Marcin Luter i Żydzi*, „SiDE" r. 32: 2016, z 1 (78), s. 30–52.

[558] Zob.: J. Ehmann, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008; G. Miller, *Luther`s Views on Jews and Turks*, w: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. R. Kolb, I Dingel, L. Batka, Oxford 2014, s. 431–433.

Ogólnego w Budapeszcie[559]. Younan wskazał takie samokrytyczne podejście jako drogę do mierzenia się z międzyreligijnymi napięciami współczesności. W tym kontekście ustępujący w Windhoek prezydent ŚFL przypomniał, że ŚFL jako globalna wspólnota powinna budować na symbolicznych doświadczeniach międzyreligijnego spotkania, by przysłużyć się wspólnie z partnerami innych religii dobrostanowi społeczności na całym globie[560].

Zarówno sekretarz generalny ŚFL, jak i jej ustępujący prezydent odzwierciedlili wagę ekumenicznego zaangażowania dla luterańskiej tożsamości. W ich wystąpieniach rezonowały nowe ekumeniczne doświadczenia oparte na „uzdrawianiu wspomnień", pojednaniu czy wzroście znaczenia ekumenicznej współpracy w kwestiach praktycznych. Szczególnie ta ostatnia została podkreślona przez prezydenta jako nieodzowna. W kontekście jubileuszu Reformacji i związanych z tym obchodów ekumenicznych Younan wskazał także na samokrytyczną zdolność luteranizmu i przełożył ją również na stosunki międzyreligijnej. Przed tymi ostatnimi postawił zadanie *diapraxis* – wspólnej pracy na rzecz dobra wspólnego.

W oparciu o te same pryncypia kwestię zaangażowania międzyreligijnego ŚFL ujmowała rezolucja zgromadzenia poświęcona temu zagadnieniu. Także ona odwoływała się do przykładów dokumentów pokuty luteran wobec Żydów, zarówno tych z Budapesztu, jak i innych przykładów[561]. Przypomniano także procesy studyjne prowadzone z muzułmanami czy buddystami, których przykłady znalazły się w siedmioletnim raporcie przygotowanym na zgromadzenie[562]. Rezolucja wzywała Kościoły członkowskie, by na nowo odkryły swoje powołanie w obliczu religijnego pluralizmu. Do niego przynależy kształtowanie międzyreligijnych kompetencji, zaanga-

[559] *Erklaerungen der ILCIC/LWB-Konsultation von 1983*, BUDAPESZT, s. 272–276 (tłum. polskie: *Marcin Luter, luteranie i Żydzi. Oświadczenie ze spotkania Światowej Federacji Luterańskiej i Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych, Sztokholm, 11–13 lipca 1983 r.*, tłum. G. Ignatowski, w: G. Ignatowski, *Kościoły wobec antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 225–227); *Bericht des Vollversammlungausschusses für Kirche und das jüdische Volk*, BUDAPESZT, s. 271n (tłum. polskie: *Raport Komitetu Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej ds. Kościoła i Żydów*, tłum. E. Sojka, https://ewangelicy.pl/wp-content/uploads/2019/02/sfl_budapeszt_rezolucja.pdf, dostęp: 24.04.2020).

[560] M. Younan, *Address of the President*, WINDHOEK, s. 8–14.

[561] Por. na przykład: *Declaration of ELCA to Jewish Community*, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Declaration_Of_The_ELCA_To_The_Jewish_Community.pdf (dostęp: 23.04.2020); *Marcin Luter i Żydzi. Konieczne przypomnienie z okazji jubileuszu Reformacji. Deklaracja niemieckich ewangelików, 11 listopada 2015*, tłum. K. Karski, SiDE r. 32: 2016, nr 2 (79), s. 57–60; *Polscy luteranie a Żydzi. Stanowisko Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP do dokumentu Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów dotyczącego stosunku chrześcijan do Żydów*, SiDE r. XVI: 2000, nr 1 (45), s. 153n.

[562] Zob. wyżej 4.12., s. 401.

żowania i współpracy dla dobra wspólnego poprzez diakonię i świadectwo w przestrzeni publicznej[563].

Ekumeniczna tożsamość ŚFL doszła do głosu także w najważniejszym dokumencie przygotowanym przez zgromadzenie w Windhoek –„Posłaniu [*Message/Botschaft*]". Skupiono się na niej w ramach rozwinięcia głównego tematu zgromadzenia „Wyzwoleni przez Bożą łaskę [*Liberated by God's Grace/ Befreit durch Gottes Gnade*]" pod hasłem „Pojednanie i upamiętnienie [*Reconciliation and commemoration/Versöhnung und Gedenken*]". Obok wskazania na źródło pojednania w Bogu oraz docenienia dialogów ekumenicznych ŚFL wyakcentowano te elementy ekumenicznego zaangażowania ŚFL, które skupione były na pojednaniu, w oparciu o opowiedzenie razem z partnerami wspólnej, trudnej historii. Wskazano na pojednanie z mennonitami w Stuttgarcie oraz proces pojednania z Kościołem Katolickim, uwzględniając zarówno „Wspólną deklarację o usprawiedliwieniu…"[564], jak i proces odzwierciedlony w raporcie „Od konfliktu do komunii"[565], który umożliwił wspólne upamiętnienie Reformacji w Lund i Malmö. Podkreślono przy tym zarówno obecny w nim wymiar wspólnej modlitwy, jak i świadectwa wobec świata. Wskazano także, że jubileusz Reformacji wezwał luteran do autorefleksji na temat ich miejsca w świecie współczesnym. W tym kontekście zwrócono uwagę na zaangażowanie na rzecz pojednania międzyreligijnego, mającego na celu dobro ogółu. Podkreślono również takie kwestie praktyczne, jak kształtowanie kompetencji do życia w międzyreligijnym środowisku, opieki duszpasterskiej dla rodzin zróżnicowanych religijnie, czy dialog międzyreligijny, akcentując ich rolę dla trwałego wyzwolenia i pojednania wszystkich[566].

Podsumowanie ekumenicznej refleksji zgromadzenia położyło więc akcent na przemianach w dialogach ekumenicznych prowadzonych przez ŚFL, z ich skupieniem się na pojednaniu i „uzdrowieniu wspomnień". Doceniono jednocześnie znaczenie przełożenia ustaleń ekumenicznych na świadectwo wobec świata, jak i wymiar liturgiczny spotkań ekumenicznych. Symbolicznym aktem potwierdzającym znaczenie przeżywania liturgicznego dla zbliżenia ekumenicznego było to, że w czasie głównego nabożeństwa zgromadzenia, skupionego na globalnym upamiętnieniu Reformacji, luteran

[563] *Resolution on interreligious relations*, WINDHOEK, s. 71n.

[564] *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

[565] Zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

[566] *Message*, WINDHOEK, s. 56n (tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 81n).

w Apostolskim wyznaniu wiary[567] poprowadził najważniejszy przedstawiciel Kościoła Katolickiego w Windhoek – przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan kard. Kurt Koch[568]. Podobnie jak w Stuttgarcie, w bezpośrednim sąsiedztwie refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym znalazła się refleksja nad zaangażowaniem ekumenicznym, którą wyrażono w kategoriach *diapraxis*, mającej także na celu pojednanie i wyzwolenie.

Dyskusja w kontekście Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek po raz kolejny dowiodła, że wymiar ekumeniczny jest kluczowy dla luterańskiej tożsamości. Co istotne, potwierdzenia tej tezy znalazły się także w głosach pochodzących z regionalnych spotkań Kościołów członkowskich ŚFL poprzedzających zgromadzenie. Zasadniczym punktem odniesienia dla refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL w Windhoek było doświadczenie wspólnego luterańsko-katolickiego upamiętnienia Reformacji w Lund, z umożliwiającym go procesem „uzdrowienia wspomnień", akcentem na celebrację liturgiczną oraz praktyczną współpracę diakonijną. Podobnie jak w Stuttgarcie, dialog ujmowano w perspektywie jedności całej ludzkości, co ponownie pozwalało równorzędnie traktować dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Jednocześnie jednak wskazano, że celem dialogu ekumenicznego jest prawda Ewangelii, zaś międzyreligijnego wzajemne poznanie, zrozumienie i współpraca dla dobra wspólnego (*diapraxis*). Warto odnotować, że współpraca i dialog międzyreligijny doczekały się w Windhoek osobnej rezolucji zgromadzenia, która, będąc pochodną dyskusji na tym i wcześniejszych zgromadzeniach, zestawia w klarowny sposób pryncypia międzyreligijnego zaangażowania ŚFL, wskazując, że ma ono prowadzić do kształtowania kompetencji międzyreligijnych, a także zaangażowania i współpracy dla dobra wspólnego. Z tradycyjnych elementów refleksji na zgromadzeniu ŚFL na zgromadzeniu w Windhoek znalazło się wskazanie, że te same pryncypia odnoszą się do jedności Kościoła w perspektywie wewnątrzluterańskiej i ekumenicznej.

Podsumowanie

Od wskazania tożsamości pryncypiów jedności wewnątrzluterańsiej i ekumenicznej należy rozpocząć także podsumowanie całego okresu refleksji ŚFL, który zakończył się w Windhoek. Jest to wyraźnie widoczne w dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, która odbyła się przed tym zgromadzeniem. Wskazano

[567] Zob. *Day 5. Global Commemoration of the Reformation*, w: *Worship. Bible Studies. Hymns*, Geneva 2017, s. 64.

[568] A. Godfrejów-Tarnogórska, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017: Przebieg obrad*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 78.

w niej, że punktem odniesienia dla obu perspektyw jedności jest CA VII odczytywane jako interpretacje nowotestamentowej eklezjologii odwołującej się do pojęcia *koinonii*. Wypracowany w dyskusji nad samorozumieniem dokument studyjny „Samorozumienie luterańskiej wspólnoty Kościołów" nie tylko potwierdził wagę CA VII, ale także interpretację tego artykułu w perspektywie jedności w pojednanej różnorodności. Istotne wydaje się nawiązanie w terminologii jego angielskiej wersji wprost do *notae ecclesiae* z *Niceanum*. Podobnie jak w przypadku okresu zakończonego zgromadzeniem w Stuttgarcie, można stwierdzić, że o ile dyskusja przed zgromadzeniem miała wymiar bardziej teoretyczny, o tyle już na samym zgromadzeniu miała ona wymiar przede wszystkim praktyczny. Przy czym kluczowy punkt ekumenicznego zaangażowania – wspólne luterańsko-katolicko upamiętnienie Reformacji – miał miejsce przed zgromadzeniem, 31 października 2016 roku w szwedzkim Lund. W dyskusji na zgromadzeniu doceniono jego liturgiczny i diakonijny wymiar, a także fakt, że było możliwe dzięki skupieniu się na wspólnej historii – „uzdrowieniu wspomnień". Te wymiary odzwierciedlają nowe, istotne tendencje w bilateralnym zaangażowaniu ekumenicznym Federacji. W tym kontekście warto także dodać, że swoją wagę dla zaangażowania ekumenicznego ŚFL w roku jubileuszu 500 lat Reformacji miał fakt poszerzenia grona sygnatariuszy „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" z trzech do pięciu. Do luteran, rzymskich katolików i metodystów dołączyli anglikanie i Światowa Wspólnota Kościołów Reformowanych.

W okresie zakończonym zgromadzeniem w Windhoek oczywistym tematem był także dialog i współpraca międzyreligijna. Samo zgromadzenie widziało ją jako równorzędną z dialogiem ekumenicznym, jeśli spoglądać na nie z perspektywy dążenia do jedności ludzkości. Jednocześnie dokonano wyraźnego rozgraniczenia celów obu typów dialogu, przed ekumenicznym stawiając za cel poznanie prawdy Ewangelii, zaś przed międzyreligijnym lepsze zrozumienie i wspólną aktywność dla dobra wspólnego. Takie doprecyzowanie pozwala lepiej zrozumieć, jaka intencja kryła się za stwierdzeniami obecnymi w refleksji ŚFL od Budapesztu, że gotowość do dialogu międzyreligijnego nie oznacza chęci zaniechania świadectwa o Chrystusie. Trzeba także odnotować, że międzyreligijne zaangażowanie ŚFL doczekało się w Windhoek po raz pierwszy opisu w poświęconej temu zagadnieniu rezolucji Zgromadzenia Ogólnego.

4.13. Podsumowanie

Ekumeniczne zaangażowanie ŚFL było oczywistością już dla uczestników pierwszego Zgromadzenia Ogólnego w Lund, kiedy wpisywali je jako jeden ze

statutowych celów właśnie zakładanej organizacji. W refleksji zgromadzenia w Lund i kolejnego w Hanowerze daje się też uchwycić inspirowaną CA VII myśl o wspólnocie wyznania jako wspólnocie kościelnej. Ten element podkreślający rolę wyznań wiary stanie się trwałym punktem odniesienia w refleksji ŚFL, także wtedy, kiedy wyraźnie zostanie wskazane, że luterańskie pojmowanie kryteriów jedności nie zakłada, że wszyscy z partnerów muszą uznać luterańskie wyznania wiary za swoje.

Ten proces widać już w okresie po Hanowerze i na kolejnym zgromadzeniu w Minneapolis. Intensywne prace Komisji Teologicznej oraz prace zgromadzenia, które zaowocowały przyjęciem „Tez z Minneapolis"[569], pozwoliły wprost zidentyfikować CA VII jako program jedności ŚFL, tak w odniesieniu do jedności wewnątrzluterańskiej, jak i ekumenicznej. Analiza tego artykułu przyniosła zarówno identyfikowanie jedności Kościoła jako daru, jak i wskazanie jej klarownych kryteriów – zgody co do Ewangelii i udzielania sakramentów, a więc zgody co do *notae ecclesiae* z CA VII. Podkreślono też, że taka zgoda *satis est* [wystarczy] dla prawdziwej jedności Kościoła. Idąc tym tropem, dochodzimy do tezy o wspólnocie ołtarza i ambony jako nieodzownym elemencie wspólnoty kościelnej, która jest celem wysiłków ekumenicznych. Należy przy tym pamiętać, że wspólnota ołtarza i ambony jest tutaj składową celu a nie jedynie środkiem, który do celu może prowadzić. Ta refleksja była kontynuowana w dyskusjach przed i na kolejnym Zgromadzeniu Ogólnym w Helsinkach. Dyskusja ta przyniosła zarówno wyakcentowanie znaczenia sytuacji wewnątrzluterańskiej (ówczesny brak wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL pomimo wspólnoty wyznania wyrażonej we wspólnych podstawach doktrynalnych), jak również wskazanie, że zgoda co do Ewangelii i sakramentów nie zakłada uznania tych samych formuł doktrynalnych, ale zgodę co istoty kerygmatu chrześcijańskiego. To podstawowe przekonanie pozwoliło ponad 30 lat później wypracować metodę „zróżnicowanego konsensusu"[570] w podpisanej z Kościołem Katolickim „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[571]. Metoda ta stała się cechą charakterystyczną luterańskiego pojmowania zaangażowania ekumenicznego. Warto także odnotować, że refleksja związana ze zgromadzeniem w Helsinkach toczyła się, co istotne dla późniejszych przemian w ŚFL w latach 80. XX wieku, w kontekście interpretacji nowotestamentowego pojęcia *koinonii*.

[569] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 100, teza II.3 (tłum. polskie: Aneks 1, s. 612).

[570] Na jej temat zob. wyżej przypis 447 na s. 229n. Por. najnowsze, opublikowane już po Windhoek podsumowanie ekumenicznego zaangażowania ŚFL: *Lutheran World Federation's Commitments…*, dz. cyt., s. 18 (tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej…*, dz. cyt., s. 137–139).

[571] Zob. przyp. 351, s. 358.

Fakt oddania ŚFL ekumenicznemu zobowiązaniu potwierdziło w Helsinkach powołanie Luterańskiej Fundacji Badań Ekumenicznych, dzięki której możliwe było powstanie Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Dzięki temu zaangażowanie ekumeniczne ŚFL zyskało instytucjonalne podstawy. Powstała bowiem placówka ekspercką zajmująca się kwestiami luterańskiej tożsamości w połączeniu z zagadnieniami ekumenicznymi[572] i to u progu epoki intensywnego rozwoju bilateralnych dialogów ekumenicznych, która rozpoczęła się wraz z wejściem Kościoła Katolickiego w ruch ekumeniczny po Soborze Watykańskim II[573].

Kolejne Zgromadzenie Ogólne w Evian potwierdziło intuicje obecne we wcześniejszej dyskusji, to jest wskazało, że zgody co Ewangelii wymaganej przez CA VII nie należy utożsamiać z konkretnymi luterańskimi formułami dogmatycznymi. Jednocześnie zgromadzenie to zwróciło uwagę, że kryteria jedności z CA VII realizowane są na poziomie zboru, a wysiłki na rzecz jedności należy odczytywać nie tylko w kontekście prośby Chrystusa o jedność Kościoła (J 17), ale również w kontekście działania Ducha Świętego na rzecz przemiany Kościoła i aktualnego kontekstu funkcjonowania Kościołów. Te refleksje z Evian zostały rozwinięte i uporządkowane w Dar es Salaam, gdzie zgromadzenie w oświadczeniu „Modele jedności"[574] przetłumaczyło rozumienie jedności w kategoriach CA VII na ekumeniczny model „jedności w pojednanej różnorodności".

Dar jedności opiera się w nim na kryteriach z CA VII, przy czym zgodę co do Ewangelii rozumie się tutaj jako zgodę dotyczącą przesłania o usprawiedliwieniu, a zgoda co do sakramentów skutkuje w postrzeganiu wspólnoty Chrztu i Wieczerzy Pańskiej jako nieodzownych dla wspólnoty kościelnej. Jednocześnie model ten nie redukuje wspólnoty kościelnej do tych elementów

[572] Tę tożsamość Instytutu dobrze oddaje jedno z jego najnowszych opracowań studyjnych: *Lutheran Identity*, w: *Lutherische Identität. Lutheran Identity*, Leipzig 2019, s. 77–133 (tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luterańskiej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 19–111).

[573] Por. zestawienie wyników globalnych dialogów ekumenicznych w I tomie renomowanej serii „Dokumente wachsender Übereinstimmung", który co prawda obejmuje lata 1931–1982, ale zawiera tylko jeden (!) dokument datowany wcześniej niż na rok 1964. Chodzi o raport dialogu anglikańsko-starokatolickiego z 1932 r. (por. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t. 1, red. H. Meyer, H.-J. Urban, L. Vischer, Paderborn-Frankfurt am Main 1983). Obserwację tę potwierdza S.C. Napiórkowski, który omawiając chronologicznie dialogi na forum światowym, wymienia tylko dwa dialogi (prawosławno-starokatolicki oraz anglikańsko-starokatolicki), które korzeniami sięgają jeszcze XIX wieku, pozostałe rozpoczynają się najwcześniej w latach 60. XX wieku, i to najczęściej w ich drugiej połowie (S.C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra…*, dz. cyt., s. 526–538). Por. także: K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 30.

[574] *Modelle der Einheit*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

konstytutywnych, ale wskazuje, że mogą do niej przynależeć wzajemne uznanie urzędu czy wspólnota w świadectwie i służbie.

Podsumowując powstanie tego modelu jedności Kościoła, należy po pierwsze stwierdzić, że wraz z Dar es Salaam rozpoczął się okres myślenia o jedności w ŚFL nieograniczony do samej interpretacji CA VII, jak miało to miejsce wcześniej. Zasadnicze wnioski płynące z refleksji nad tym artykułem zostały umieszone w szerszej ramie modelu „jedności w pojednanej różnorodności". Po drugie trzeba wskazać, że model ten stał się trwałym dobrem zaangażowania ekumenicznego ŚFL[575]. Po trzecie zaś za Karolem Karskim można dodać, że z czasem model ten stał się „dobrem wspólnym całego ruchu ekumenicznego"[576]. Po czwarte należy także podkreślić, że model ten łączył zachowanie wyznaniowego dziedzictwa z ekumeniczną otwartością. Pozostawał więc w zgodzie z obecną już w Lund refleksją nad znaczeniem wspólnoty wyznania dla wspólnoty kościelnej. Czynił to poprzez założenie możliwości dojścia na drodze dialogu do pojednania różnych wyznaniowych ujęć chrześcijaństwa, które, zachowując swoją specyfikę, nie będą wykluczać innych ujęć proponowanych przez ekumenicznych partnerów. W tym kontekście warto przywołać obserwację Dagmar Heller sformułowaną w dyskusji eklezjologicznej ŚFL w okresie zgromadzenia w Stuttgarcie, która wskazała, że model „jedności w pojednanej różnorodności" można potraktować jako luterańską odpowiedź na popularny w debacie w ŚRK w latach 60. i 70. model „unii organicznej", który w zachowaniu wyznaniowych tożsamości dostrzegał przeszkodę dla jedności Kościoła[577].

Okres po zgromadzeniu w Dar es Salaam, a także kolejne zgromadzenie w Budapeszcie przyniosły rozwinięcie modelu „jedności w pojednanej różnorodności". Zasadniczym dokumentem potwierdzającym ten rozwój było przyjęte w Budapeszcie „Oświadczenie na temat «celu jedności»". Co interesujące, Harding Meyer dopiero w nim, a nie w oświadczeniu z Dar es Salaam, widzi pierwszy w historii ŚFL zwięzły opis celu jej ekumenicznych wysiłków[578]. Rdzeniem wspólnoty kościelnej w nim opisanej jest nadal wywiedziona z CA VII wspólnota wyznania oraz wspólnota Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Obok zaczerpniętych z CA VII nieodzownych elementów pojawia się wzajemne uznanie urzędów czy też wspólnota w świadectwie bądź zaangażowaniu społecznym. Znaczenie tego oświadczenia wynika także z jego kluczowości dla

[575] Por. podsumowanie ekumenicznego zaangażowania ŚFL: *Lutheran World Federation's Commitments…*, dz. cyt., s. 17 (tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej…*, dz. cyt., s. 136n).

[576] K. Karski, *Od Edynburga…*, dz. cyt., s. 184; por. tamże, s. 37n.

[577] D. Heller, *Confessing and Living out Unity…*, art. cyt., s. 27n.

[578] H. Meyer, *Im Dienst der christlichen Einheit…*, art. cyt., s. 243.

procesu rozpoczęcia opisywania Federacji w kategoriach wspólnoty – *communio – koinonii*. W kontekście ekumenicznym oznaczało to jej samopostrzeganie się jako części wspólnoty z Trójjedynym Bogiem. W Budapeszcie podjęto też po raz pierwszy w bardziej uporządkowany sposób refleksję nad zaangażowaniem międzyreligijnym ŚFL, dając mu podstawy instytucjonalne, a także wskazując, że powinna się w nim łączyć otwartość na poznanie i zrozumienie drugiego, z gotowością do świadectwa o nadziei w Chrystusie.

Druga połowa lat 80. XX wieku oraz zgromadzenie w Kurytybie to czas intensywnych prac w ŚFL nad rozwijaniem jej samorozumienia jako *communio*. Całość tej refleksji była prowadzona z uwzględnieniem perspektyw ekumenicznych partnerów oraz ze świadomością potencjału ekumenicznego zbliżenia, jakie niesie w sobie wykorzystanie w Federacji popularnej ekumenicznie eklezjologii *communio* czy też koncepcji *koinonii*. Co ważne, wagę zobowiązania ekumenicznego ŚFL potwierdził opis ŚFL jako wspólnoty zawarty w przygotowanym w Kurytybie „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego"[579]. Zaangażowanie ekumeniczne zostało umieszczone bezpośrednio w ramach opisu istoty tejże wspólnoty. Potwierdzenie tego znajdujemy także w gruntownie zreformowanym Statucie, który nadal postrzegał zaangażowanie ekumeniczne jako jedno z zasadniczych zadań i celów Federacji. Jednocześnie w czasie obrad w Kurytybie da się zauważyć przesunięcie w akcencie refleksji. W pewnym sensie prace nad modelem pojmowania ekumenicznego zaangażowania, czerpiącego z CA VII, zakończył Budapeszt, więc kolejne zgromadzenia od Kurytyby w swoich pracach skupiały się nie na ogólnej, teoretycznej refleksji nad zaangażowaniem ekumenicznym, często jedynie wyraźnie potwierdzając jego znaczenie dla tożsamości ŚFL, ale więcej miejsca poświęcały konkretnym dialogom ekumenicznym i ich wynikom. Potwierdzeniem tej ostatniej tezy jest zgromadzenie w Hong-Kongu, gdzie głównym punktem ekumenicznego odniesienia były prace, które miały w 1999 roku doprowadzić do podpisania luterańsko-katolickiej „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu"[580].

Jednocześnie bilans działalności ekumenicznej ŚFL dokonany w okresie przed zgromadzeniem w Hong-Kongu na konsultacji w Klingenthal podkreślał rolę CA VII jako programu ekumenicznego luteranizmu, kładąc nacisk na kryteria zgody co do Ewangelii (ponownie rozumianej z perspektywy jej istoty – nauki o usprawiedliwieniu) i sakramentów, a także sformułowania *satis est*, które pozostawia w pozostałych kwestiach przestrzeń wolności. Jednocześnie (nie po raz pierwszy zresztą, bo już w latach 80. wskazywał na to w swoich

[579] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129–131 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628–631).

[580] Zob. wyżej przyp. 351, s. 358.

badaniach Eugene L. Brand) stawiano pytania, czy przyjęte w nim kryteria jedności są wystarczające w obliczu innych ujęć proponowanych przez ekumenicznych partnerów. Pytania takie, choćby w odniesieniu do znaczenia dla posługi *episkopé* dla pojmowania jedności Kościoła, będą właściwie stale wracać w refleksji ŚFL aż po zgromadzenie w Windhoek. Myśl o tym, by poszerzyć pojmowanie jedności, zwykle spotyka się w dyskusji ze zdecydowaną kontrą podkreślającą znaczenie modelu z CA VII i jego siłę wynikającą z tego, że warunki jedności utożsamia on wyłącznie ze środkami łaski, a więc daje pole dla postrzegania jedności jako daru Bożego.

Zgromadzenie w Winnipeg wpisuje się w zasadniczą linię działania wcześniejszych zgromadzeń, to jest zaangażowanie ekumeniczne jest oparte o CA VII i pozostaje w jego pracach zasadniczym elementem tożsamości ŚFL. Interesujące jest natomiast pojawiające się po raz pierwszy w refleksji zgromadzeń ŚFL ujęcie dialogu międzyreligijnego w kontekście dzieła ewangelicznego pojednania. To pozwoli na kolejnym zgromadzeniu w Stuttgarcie postrzegać dialog ekumeniczny i międzyreligijny jako równorzędne zadania na rzecz pojednania podzielonego świata. Ten obraz zostanie doprecyzowany w pracach ostatniego z omawianych Zgromadzeń Ogólnych w Windhoek, gdzie jasno rozgraniczono dialog ekumeniczny dążący do poznania prawdy Ewangelii i dialog międzyreligijny mający prowadzić do lepszego wzajemnego zrozumienia i wspólnej aktywności dla dobra wspólnego (*diapraxis*). Należy także stwierdzić, że kolejne ujęcia dialogu międzyreligijnego w ŚFL nie rezygnowały z komponentu składania wobec międzyreligijnych partnerów świadectwa o wierze chrześcijańskiej. Warto także odnotować, że zgromadzenie w Windhoek usystematyzowało refleksję nad międzyreligijnym zaangażowaniem ŚFL, przyjmując stosowną rezolucję.

Dwa ostatnie zgromadzenia w omawianym okresie w Stuttgarcie i Windhoek kontynuowały obecne w pracach tego najwyższego ciała ŚFL skupienie na konkretnych dialogach ekumenicznych. W ich przypadku doprowadziło to do poszerzenia pojmowania zaangażowania ekumenicznego ŚFL poza tradycyjnie akcentowany dialog doktrynalny mający prowadzić do wspólnoty kościelnej, w ramach którego sytuacja między partnerami jest badana przez pryzmat modelu jedności w „pojednanej różnorodności" wywiedzionego z CA VII. W Stuttgarcie takim istotnym wydarzeniem poszerzającym spektrum ekumenicznego zaangażowania ekumenicznego ŚFL był akt pojednania między luteranami a mennonitami. Istotne w tym akcie było nie tylko to, że był on efektem dialogu, który nie był oparty na dyskusji doktrynalnej, ale mierzeniu się ze wspólną historią naznaczoną luterańskimi prześladowaniami anabaptystów w XVI w. Dialog poprowadził do „uzdrowienia wspomnień", które

umożliwiło pokutne nabożeństwo w czasie zgromadzenia w Stuttgarcie, które stało się ośrodkowym punktem całego procesu pojednania. To właśnie liturgiczna kulminacja procesu pojednania jest drugim, zasadniczo nowym elementem w ekumenicznym zaangażowaniu ŚFL.

Doświadczenia z dialogu luterańsko-mennonickiego wykorzystano w dialogu luterańsko-katolickim u progu jubileuszu 500 lat Reformacji w roku 2017, co poskutkowało raportem „Od konfliktu do komunii"[581], który miał charakter „uzdrawiania wspomnień". Ten zaś otworzył drogę do wspólnego luterańsko-katolickiego upamiętnienia Reformacji w Lund w formule liturgicznej wspólnej modlitwy, której towarzyszyły zobowiązania do współpracy na polu pomocy humanitarnej i rozwojowej. To doświadczenie było punktem odniesienia do prac zgromadzenia w Windhoek, na którym Federacja nie tylko opisywała się jako ewangelicka, sakramentalna, diakonijna, wyznająca i ekumeniczna, dając tym wyraz roli ekumenicznego zaangażowania dla swojej tożsamości, ale również podkreślała doświadczenia ekumeniczne m.in. z Lund, wskazując, że w jej zaangażowaniu właściwe miejsce obok dialogów doktrynalnych powinny mieć odniesienie do wspólnej historii, aktywność liturgiczna czy współpraca w kwestiach praktycznej służby chrześcijańskiej.

Podsumowując powyższe wywody należy stwierdzić, że podobnie jak miało to miejsce w kwestii debaty na temat samorozumienia ŚFL, dyskusja o zaangażowaniu ekumenicznym Federacji toczy się przez cały okres jej istnienia. Pytanie o możliwą aktualizację CA VII, rozumianego jako ekumeniczny program luteranizmu, jest jednym z ważniejszych faktorów, które stymulowały rozwój tej debaty. Harding Meyer, opisując historię ekumenicznego zaangażowania ŚFL, ujmował to następująco: „Żadna refleksja na temat ekumenicznego zobowiązania nie dokonywała się faktycznie w ŚFL bez jasnego odniesienia – zwykle *explicite*, czasami także w sposób kontrowersyjny – do artykułu VII «Wyznania augsburskiego»"[582]. Podstawowym elementem czyniącym z debaty o zaangażowaniu ekumenicznym impuls do rozwoju samorozumienia w ŚFL i pogłębiania jej wewnętrznej jedności była prosta konstatacja, że na miano zgorszenia zasługuje stan, w którym luteranie sami ze sobą nie są we wspólnocie kościelnej, a równocześnie aspirują do zbliżenia z przedstawicielami innych tradycji chrześcijańskich, stawiającego sobie również za cel wspólnotę kościelną, tyle że realizowaną ponad granicami

[581] *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności*, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

[582] H. Meyer, *To serve Christian Unity…*, art. cyt., s. 249.

konfesyjnymi. Kluczowe znaczenie dla wzajemnego pogłębienia debat nad samorozumieniem i zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL miał również fakt fundamentalnego dla nich obu odwołania do CA VII.

W rozdziałach poprzednich, zajmujących się samorozumieniem ŚFL, jak również w analizach powyższych znalazły się odniesienia do sfery zaangażowania społecznego czy szerzej – sfery etycznej jako powiązanej z powyżej omawianymi wątkami. W przypadku rozdziału drugiego chodziło o kwestię stosunku do apartheidu w RPA jako czynnika stymulującego rozwój samorozumienia ŚFL w kierunku wspólnoty ołtarza i ambony. W rozdziale poprzednim i niniejszym element społeczny, czy też etyczny, jest wskazywany jako istotna część bycia wspólnotą – *communio* – *koinonią* czy współpracy ekumenicznej. Kwestia związku wymiaru etycznego w myśli ŚFL w jej powiązaniu z Wieczerzą Pańską jako *notae ecclesia*e będzie przedmiotem analizy w rozdziale kolejnym.

5. Nauka praktycznych konsekwencji bycia wspólnotą. Walka z apartheidem i zobowiązanie etyczne

W analizie procesu wprowadzenia przez ŚFL do Statutu zapisu o wspólnocie ołtarza i ambony jako trzeci czynnik stymulujący rozwój świadomości ŚFL wspomniany został także proces zaangażowania Federacji odnośnie do polityki apartheidu w RPA i przyjmowania jej zasad przez Kościoły członkowskie. Także w refleksji nad tą kwestią w publikacjach ŚFL widać, że znaczącym punktem odniesienia jest Wieczerza Pańska rozumiana jako *nota ecclesiae*. Problem ten występuje w refleksji ŚFL od zgromadzenia w Evian do początku lat 90. XX wieku, kiedy to rozpoczynające się przemiany polityczne w RPA, zmierzające do odejścia od polityki apartheidu spowodowały, że zrezygnowały z nich również Kościoły członkowskie ŚFL, które wcześniej praktykowały jego zasady w swoim życiu.. Zmagania ŚFL z problemem apartheidu zostaną omówione w pierwszej części niniejszego rozdziału. Są one najbardziej znaczącym przykładem wyciągnięcia konsekwencji z eklezjologicznej samointerpretacji ŚFL przez pryzmat CA VII[1] dla oceny rzeczywistości społeczno-politycznej, która otacza Kościoły, i dla kształtu świadectwa, jakie wobec niej składa Federacja i jej Kościoły członkowskie.

Walka ŚFL z apartheidem nie wyczerpuje jednak refleksji nad praktycznymi konsekwencjami bycia wspólnotą zakorzenioną w Wieczerzy Pańskiej. Znalazły one swoje miejsce także w ogólnej refleksji nad zaangażowaniem etycznym Federacji. Należy także w tym kontekście zauważyć, że znaczącym wątkiem tej refleksji jest namysł nad ugruntowaniem diakonijnego zaangażowania Kościoła. To przykład, jak ŚFL, podejmując refleksję na poziomie teoretycznym czy też ogólnym, pozostaje silnie zainteresowana jej wymiarem praktycznym. Zresztą takie zainteresowanie dostrzec można także w kwestiach omawianych już wyżej w dyskusjach nad samorozumieniem

[1] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

ŚFL, w których w dużej mierze chodzi o formę wspólnego życia Kościołów członkowskich Federacji, czy też w debacie o zaangażowaniu ekumenicznym, która stanowi tło dla praktycznej aktywności Federacji w dialogach i innych inicjatywach ekumenicznych. Jednocześnie obecność wątku diakonijnego w refleksji nad zaangażowaniem etycznym potwierdza to, co również da się obserwować w kwestii zaangażowania ekumenicznego: że zadania określone Statutem[2] Federacji kształtują w znacznym stopniu zakres teologicznej debaty toczonej na jej forum.

5.1. Sprzeciw Światowej Federacji Luterańskiej wobec apartheidu

Konfrontacja ŚFL z problemem praktykowania apartheidu[3] w jej Kościołach członkowskich w Republice Południowej Afryki[4] wydaje się dotychczas najistotniejszym przykładem etycznego zaangażowania ŚFL, w którym istotną rolę odgrywały odniesienia do Wieczerzy Pańskiej postrzeganej jako *notae ecclesiae*. Jednocześnie należy zauważyć, że także z perspektywy rozwoju samorozumienia ŚFL problem ten okazał się kluczowy. Jak już odnotowano wyżej w rozdziale drugim, stał się on, obok sprzeczności w Statucie ŚFL między artykułami II i III oraz zaangażowania ekumenicznego, jednym z trzech głównych faktorów, które stymulowały rozwój samorozumienia ŚFL w kierunku wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony.

---

[2] Zobowiązanie do służby diakonijnej jest trwałym elementem statutowych zadań Federacji. Statut przyjęty na I Zgromadzeniu w Lund definiował je następująco: „Cele Światowej Federacji Luterańskiej to: […] (f) wspieranie grup luterańskich potrzebujących pomocy duchowej bądź materialnej" (STATUT^{LUND}, art. III.2; tłum. polskie: Aneks 8, s. 638); zaś aktualna wersja Statutu tak ujmuje to zagadnienie: „[…] Światowa Federacja Luterańska: […] b. na całym świecie pośród Kościołów członkowskich wspiera działalność diakonijną, łagodzenie ludzkiej nędzy, promocję pokoju i praw człowieka, sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, dbałość o zachowanie Bożego stworzenia i wzajemne dzielenie się zasobami" (STATUT^{WINDHOEK}, art. III.3; tłum. polskie: Aneks 12, s. 652).

[3] „Apartheid (jęz. afrikaans – osobność), polityka w stosunkach między białą mniejszością a kolorową większością w RPA, sankcjonująca segregację rasową oraz dyskryminację polityczną i ekonomiczną ludności kolorowej. Zaprowadzenie polityki apartheidu, zwanego często, począwszy od lat sześćdziesiątych «separate development», stało się możliwe dzięki Ustawie o Rejestracji Ludności [*Population Registration Act*] z 1950, która klasyfikowała wszystkich mieszkańców RPA na trzy grupy: Bantu (wszyscy czarni Afrykanie), ludność kolorową (ludzie rasy mieszanej) i ludzi rasy białej. Czwarta kategoria – Azjaci (głównie Hindusi i Pakistańczycy) – została dodana później" (*apartheid*, w: *Britannica. Edycja polska*, t. 2, Poznań 1997, s. 102); por.: J. Balicki, *Historia Burów. Geneza państwa apartheidu*, Wrocław – Warszawa 1980, s. 217–220; A. Gąsowski, *RPA*, Warszawa 2006, s. 147–232.

[4] Na temat roli Kościołów (zarówno miejscowych, jak i zagranicznych) oraz organizacji kościelnych w konflikcie wokół apartheidu w RPA od 1969 do początku lat 90. XX wieku zob.: G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt*, Frankfurt am Main 2006; na temat genezy i historii rozwoju polityki apartheidu w RPA zob.: J. Balicki, *Historia Burów…*, dz. cyt.; A. Gąsowski, *RPA*, dz. cyt., s. 13–232.

Kulminacją konfrontacji i sprzeciwu wobec apartheidu w Republice Południowej Afryki w ŚFL były decyzje Zgromadzeń Ogólnych w Dar es Salaam i Budapeszcie. Sam problem w kontekście Kościołów w RPA i pytania o to, jakie implikacje pociąga za sobą pojmowanie Wieczerzy Pańskiej w kontekście eklezjologicznym, pojawił się w debacie w ramach ŚFL na zgromadzeniu w Evian. Należy jednak odnotować, że już w trakcie „Wielkiej debaty"[5] Peter Brunner postulował sprzeciw wobec rasistowsko motywowanych podziałów wspólnoty kościelnej. Z tego względu omówienie refleksji zgromadzenia w Evian poprzedza część poświęcona refleksji w okresie wcześniejszym, gdyż problem rasizmu pojawia się już na zgromadzeniu w Lund, choć nie od razu w odniesieniu do Wieczerzy Pańskiej. Kolejne części niniejszego podrozdziału w sposób chronologiczny omawiają kolejne Zgromadzenia Ogólne i okresy pomiędzy nimi. Podrozdział zamyka część zatytułowana „Po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie", której ramy czasowe sięgają poza kolejne zgromadzenie w Kurytybie. Wynika to z faktu, że stanowisko ŚFL wobec apartheidu zostało wypracowane do zgromadzenia w Budapeszcie. Na tym ostatnim zaś wyciągnięto z niego konsekwencje praktyczne, to jest zawieszono Kościoły członkowskie z RPA, które praktykowały apartheid w odniesieniu do członków innych Kościołów luterańskich. Po zgromadzeniu w Budapeszcie kwestie związane ze sprzeciwem wobec apartheidu wiążą się więc nie tyle z dalszą refleksją nad problemem czy też z kolejnymi znaczącymi decyzjami, ale z oczekiwaniem ze strony ŚFL na zmiany w zawieszonych Kościołach członkowskich, tak by możliwe było przywrócenie ich pełnego członkostwa. Należy tutaj zaznaczyć, że recepcja postanowień Budapesztu zbiegła się w czasie z procesem politycznych przemian w Republice Południowej Afryki, w której od początku lat 90. XX wieku podejmowane są działania celem odejścia od polityki apartheidu, które doprowadziły do wprowadzenia nowej konstytucji i pierwszych powszechnych wyborów w 1994 roku.

5.1.1. Problem rasizmu w publikacjach ŚFL przed Zgromadzeniem Ogólnym w Evian (1970)

Problem dyskryminacji rasowej był obecny już na pierwszym Zgromadzeniu Ogólnym w Lund (1947). W raporcie Sekcji III zgromadzenia obradującej pod hasłem „W obliczu problemów targanego konfliktami świata [*Facing the Problems in a Troubled World*]" pojawił się fragment dotyczący relacji rasowych, odwołujący się do równości ludzi przed Bogiem. Równość ta była motywowana

[5] Zob. wyżej, 2.3., s. 51–59.

śmiercią Chrystusa za wszystkich ludzi[6]. Szerzej temat został omówiony w raporcie jednej z komisji przygotowawczych dla tej sekcji, który we fragmencie dotyczącym dyskryminacji rasowej odwoływał się zarówno do jedności ludzkości ze względu na fakt stworzenia przez Boga, jak i do równości wobec Bożej łaski i Bożego sądu. Zwracał on także uwagę, że chrześcijańska wspólnota traktuje powyższe założenia poważnie, co przejawia się w pozbawionym restrykcji ze względu na rasę dopuszczeniu do wspólnoty Słowa, modlitwy i sakramentu[7]. Temat dyskryminacji rasowej był w Lund ujęty w szerszym kontekście niż tylko zjawisko apartheidu w RPA. Wynika to z faktu, że w 1947 r. segregacja rasowa nie była tylko problemem w tym kraju, ale na przykład także w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Odwołania do Wieczerzy Pańskiej w kontekście rasizmu ograniczyły się jedynie do podkreślenia braku restrykcji na podstawie rasy wykluczających od udziału w niej, co umotywowano równością ludzi jako stworzeń, a także na podstawie ich równości wobec Bożego zbawienia i sądu.

W dokumencie studyjnym na Zgromadzenie Ogólne w Hanowerze (1952), przygotowanym dla Sekcji V, zajmującej się młodzieżą i studentami, w części poświęconej odpowiedzialności młodzieży wobec świata znalazł się fragment poświęcony rasizmowi. Wskazano w nim na przypadki rasizmu w ówczesnym USA, apartheidu w RPA czy antysemityzmu i postawiono pytanie, czy chrześcijanie rozumieją wagę problemu rasowego. Jednocześnie dokument zaznaczał, że niezrozumienie tego problemu czyni przesłanie chrześcijańskie pustym i nieszczerym. W tym kontekście przywołano także adekwatny materiał biblijny, wskazując zarówno na stosunek Jezusa do problemu ras, odzwierciedlony w odniesieniu do rzeczywistości jego czasów w podobieństwie o miłosiernym Samarytaninie[8], jak i na Pawłowe przesłania równości wszystkich ludzi[9]. Hanower, podobnie jak Lund, odniósł się do problematyki rasowej w szerszym kontekście niż tylko RPA. Obok rasizmu wymieniono także problem antysemityzmu. Przy czym wskazano na istotny powód, który sprawiał, że stosunek do tych problemów powinien żywo obchodzić chrześcijan – ich brak reakcji pozbawia wiarygodności chrześcijańskie przesłanie. Odrzucenie rasizmu ugruntowane jest bezpośrednio w materiale biblijnym odnoszącym się do przykładu Jezusa czy wypowiedzi Pawła o równości ludzi.

6 *Report of Section III. Facing the Problems of a Troubled World*, LUND, s. 88.

7 *Report of Commission III to Section III. The Lutheran Church facing the Problems of a Troubled World*, LUND, s. 152–154.

8 Zob.: Łk 10, 29–37.

9 *Studiendokument für Sektion V. Studenten und Jugend. Das Evangelium rüstet Jugend für ein erfülltes Leben*, HANNOWER², s. 156; por.: Ga 3,28.

Po Zgromadzeniu Ogólnym w Hanowerze na łamach „Lutherische Rundschau" konieczność sprzeciwu Kościoła wobec rasizmu podkreślał Gerhard Brennecke w artykule poświęconym napięciom narodowym i rasowym w kontekście obrad Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Evaston. Brennecke odwoływał się do poruszanych tam kwestii nowego stworzenia, w którym wszyscy są równi (por.: 2 Kor 5,17), oraz jednoznacznie podkreślał, że ze Słowa Bożego nie da się wywieść poglądu o rasowym podziale wewnątrz Kościoła[10]. Tutaj impulsem do poruszenia problemu rasizmu były prace na forum ekumenicznym. Tym razem podstawy do odrzucenia rasizmu dostarczyła nauka o nowym stworzeniu oraz brak możliwości biblijnego uzasadnienia rasowego podziału w Kościele.

Temat powrócił także na Zgromadzeniu Ogólnym w Minneapolis (1957), gdzie w swoim referacie w ramach IV podtematu: „Uwolnienie dla służby w świecie [*Free for Service in the World/Befreit zum Dienst in der Welt*]" Edgar M. Carlson zwracał uwagę na obecność problemu rasowego zarówno w USA, jak i w Afryce czy Azji. Podkreślał przy tym, że tam, gdzie chrześcijański Kościół realizuje swoją służbę, w misji, uczynkach miłosierdzia czy w nauczaniu, nie może być żadnych linii podziału[11]. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w tzw. „Tezach z Minneapolis [*Theses/Thesen*]", w których stwierdzono, że chrześcijanie są „powołani do tego, aby przeszczepiać miłość i miłosierdzie w budowanie sprawiedliwości", które to stwierdzenie odniesiono także do kwestii współżycia między rasami[12]. Przy czym tam, gdzie brakuje owej sprawiedliwości, szczególnie chrześcijanie są powołani do naśladowania Chrystusa w jego służbie i cierpieniu[13]. Ponownie kontekst rozważań o rasizmie był szeroki i odnosił się zarówno do RPA, jak i innych przypadków jego występowania w świecie, także w USA, na którego terenie odbywało się zgromadzenie. Odrzucenie rasizmu było w Minneapolis oparte o rozumienie służby Kościoła, która taki podział wyklucza, a także powołanie chrześcijan do służby miłości, z którą również podziały rasowe stoją w sprzeczności.

Zagadnienie pojawia się również w referacie Petera Brunnera, który zapoczątkował tzw. „Wielką debatę" w latach sześćdziesiątych, dotyczącą istoty

[10] G. Brennecke, *Die Kirche inmitten rassischer und völkischer Spannungen*, LR r. 4: 1954, z. 1, s. 73.

[11] E.M. Carlson, *Befreit zum Dienst in der Welt*, MINNEAPOLIS[1], s. 86n.

[12] *Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, MINNEAPOLIS[1], s. 103, teza IV.4 (tłum. polskie: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej. Dokończenie*, SE r. 13: 1958, z. 9, s. 134).

[13] *Christus befreit und eint. Thesen…*, dz. cyt., s. 103, teza IV.5 (tłum. polskie: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy…*, dz. cyt., s. 134).

ŚFL[14]. Brunner postulował, by wykluczać z Federacji, bądź odmawiać członkostwa w niej tym Kościołom, które w swoich wewnętrznych przepisach nie dopuszczają do Wieczerzy Pańskiej lub członkostwa ze względów rasowych. Postulat ten argumentował tym, że taka praktyka narusza podstawy doktrynalne ŚFL[15]. Brunner po raz pierwszy postulował wyciąganie konsekwencji dla członkostwa Kościołów w Federacji z faktu stosowania przez nie praktyk rasistowskich. Jednocześnie również po raz pierwszy jako podstawę takich decyzji sformułowano kryterium, czy w praktyce danego Kościoła udział w Wieczerzy Pańskiej bądź członkostwo w Kościele nie są obwarowane rasistowskimi zastrzeżeniami. Ten postulat wykluczenia ze względu na sformułowane przez Brunnera kryteria znajdzie po długiej dyskusji realizację w ramach ŚFL.

Kolejne Zgromadzenie Ogólne, które obradowało w Helsinkach (1963), wydało oświadczenie w sprawie dyskryminacji ze względu na kolor skóry, rasę i religię (w tym także antysemityzmu). Rozpoczęło je odwołanie do uniwersalizmu dzieła Jezusa Chrystusa, które niesie pojednanie wszystkich ludzi zarówno z Bogiem, jak i z sobą nawzajem. Stwierdzono, że pomimo tego problem dyskryminacji występuje wszędzie na świecie. Zadeklarowano, że ŚFL ocenia takie praktyki jako niegodziwe i sprzeczne z wolą Boga, który stworzył ludzi braćmi. W dalszej części zawarto wyznanie win Kościołów ŚFL w tej kwestii, zarówno odnośnie do czynów, jak i zaniedbań, gdyż wydawanie jedynie potępiających oświadczeń nie jest wystarczające. Co więcej, za słowami muszą iść czyny, więc na zakończenie wezwano Kościoły członkowskie, by na wszystkich płaszczyznach podejmowały działania zwalczające dyskryminację, naśladując tym samym Chrystusa w jego dziele pojednania[16].

Temat ten pojawił się także w dokumencie końcowym zgromadzenia „Usprawiedliwieni dzisiaj [*Justification Today/Rechtfertigung heute*]". Połączono w nim sakramenty z brakiem rasistowskiej dyskryminacji. Dokument ujął zwiastowane Słowo i sakramenty jako źródło nowego życia, a wspólnotę z Chrystusem jako umożliwiającą nową wspólnotę między ludźmi. Stąd też ci, którzy przyjmują Chrzest i przystępują do Wieczerzy Pańskiej nie mogą być podzieleni ze względu na rasę czy naród, do których należą. W tym kontekście podkreślono w dalszej części pojednawcze dzieło Chrystusa i pokój ze światem towarzyszący nowej ludzkości, mającej wspólnotę z ciałem Chrystusa[17].

[14] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

[15] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 288.

[16] *Bericht des Resolutions-Ausschusses (Dokument Nr. 74)*, HELSINKI, s. 452, p. 13; por. *Bericht des Resolutions-Ausschusses (Beschlüsse)*, HELSINKI, s. 453, p. 13.

[17] *Rechtfertigung heute (Endgültige Fassung des Dokumentes 75)*, HELSINKI, s. 527, p. 11. Całość

Na zgromadzeniu w Helsinkach ponownie problem rasizmu jest traktowany w szerokim kontekście obejmującym również antysemityzm, przy czym po raz pierwszy wypowiedzi dotyczące rasizmu zawierały wyznanie winy Kościołów członkowskich ŚFL. Z jednej strony podstawą odrzucenia rasizmu był, podobnie jak w Lund, uniwersalizm dzieła zbawczego Chrystusa. Tutaj doszedł do głosu główny temat zgromadzenia, które zajmowało się przede wszystkim usprawiedliwieniem. Z drugiej strony kontynuowany był, zapoczątkowany przez Brunnera, sakramentalno-eklezjologiczny wątek uzasadnienia odrzucenia rasizmu. Wzbogacono go o odwołanie do zwiastowanego Słowa, gdyż te dwa elementy włączają w jedną wspólnotę w Chrystusie, której ludzie nie mogą wtórnie dzielić ze względów czy to rasowych, czy narodowościowych.

Podsumowanie

W wypowiedziach Federacji odnośnie do rasizmu i segregacji rasowej poprzedzających zgromadzenie w Evian (1970) widać dwa zasadnicze rysy. Po pierwsze problem ujmowany był w szerokim kontekście, nie chodziło jedynie o RPA, ale także o sytuację segregacji rasowej w USA czy też antysemityzm. Po drugie odrzucenie postaw rasistowskich argumentowano w odwołaniu do równości ludzi jako stworzonych przez Boga, a także równości w perspektywie soteriologicznej i nowego stworzenia. Jednocześnie pojawiały się głosy odwołujące się do przykładów wypowiedzi biblijnych, negujących postawy rasistowskie (np. podobieństwo o miłosiernym Samarytaninie). Motyw odwołania do Wieczerzy Pańskiej pojawił się dopiero w artykule Petera Brunnera inicjującym „Wielką debatę", przy czym był on sformułowany w formie zdecydowanego postulatu wykluczania z ŚFL tych Kościołów, które ze względów rasistowskich odmawiają wiernym członkostwa lub też wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. W wyniku trwającej po Evian dyskusji ostatecznie postulat Brunnera znalazł swoją realizację ma zgromadzeniu w Budapeszcie (1984). Zgromadzenie w Helsinkach także odwoływało się w swym sprzeciwie wobec rasizmu do środków łaski, w tym sakramentów, przy czym elementem tego uzasadnienia była sprzeczność podziałów rasowych ze wspólnotą w środkach łaski. Uzasadniono ją tym, że środki łaski dają nowe życie, tworzą wspólnotę z Chrystusem, która jest podstawą także nowej międzyludzkiej wspólnoty, w której nie ma granic rasowych. Szczególnie Wieczerza Pańska jako sakrament tworzący wspólnotę będzie stała w tle rozważań, które będą uzasadniać

dokumentu została omówiona w: J. Sojka, *Nauka o usprawiedliwieniu a współczesność. Pytanie o aktualizację kluczowego tematu teologii ewangelickiej na przykładzie refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Collectanae Theologica" r. LXXXV: 2015, nr 3, s. 51–56.

sprzeciw ŚFL wobec apartheidu. Jednocześnie można stwierdzić, że dyskusja dotycząca wspólnoty w środkach łaski pozostaje w ciągłości z pierwotną antyrasistowską argumentacją ŚFL, która odwoływała się do uniwersalizmu dzieła zbawczego Chrystusa. Podziały we wspólnocie środków łaski wprowadzają bowiem podziały we wspólnocie, która jest prowadzona do zbawienia.

5.1.2. Zgromadzenie Ogólne w Evian (1970)

Zgromadzenie Ogólne w Evian zajmowało się sprawą dyskryminacji rasowej w dwóch perspektywach: ogólnego problemu dyskryminacji rasowej w społeczeństwach oraz zagadnieniem dyskryminacji rasowej wewnątrz Kościołów luterańskich. Oba kierunki refleksji znalazły swoje odzwierciedlenie w dokumentach przyjętych przez zgromadzenie. Pierwszy w „Oświadczeniu dotyczącym kwestii rasowej i problemów mniejszości – wyzwania dla Kościoła [*Statement on Racial Issues and Minority Problems – A Challenge for the Church/ Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme – eine Herausforderung für der Kirche*][18], drugi w „Rezolucji na temat wspólnoty wszystkich ras [*Resolution on Communion of All Races/Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*][19]. Szerszy kontekst stanowiła również przyjęta „Rezolucja dotycząca kwestii praw człowieka [*Resolution on Human Rights/Resolution zur Frage der Menschenrechte*], która między innymi wzywała Kościoły członkowskie po pierwsze do zaangażowania na rzecz obrony praw człowieka, a po drugie do podjęcia studiów nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka[20], jej zastosowaniem w ich kontekście, a także pytaniem, czy zawarty w niej katalog praw człowieka nie powinien zostać rozszerzony[21].

Pierwszy ze wskazanych dokumentów był kontynuacją refleksji podejmowanej na Zgromadzeniu w ramach Sekcji III: „Odpowiedzialny udział w dzisiejszym społeczeństwie" [*ResponsibIe Participation in Today's Society/ Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesselschaft*]. Podsekcja zajmująca się sprawiedliwością gospodarczą i prawami człowieka stwierdziła, że Kościoły członkowskie powinny wspierać znaczenie praw człowieka, wskazano przy tym na konieczność sprzeciwu w razie ich naruszenia i możliwość współpracy z niechrześcijanami[22]. Szczególną uwagę zwrócono na problem stosunków ra-

[18] *Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme – eine Herausforderung für der Kirche*, EVIAN, s. 194n.

[19] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, EVIAN, s. 195n (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

[20] Zob.: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html (dostęp: 28.12.2019).

[21] *Resolution zur Frage der Menschenrechte*, EVIAN, s. 191–193.

[22] *Bericht der Sektion III. Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesellschaft*, EVIAN, s. 133n, p. 43–46.

sowych i dyskryminacji, podkreślając wagę i pilność problemu dla współczesnego społeczeństwa. Postulowano, by Kościoły skupiły się na tym, aby same nie były zamknięte dla pewnych grup ludzi i przezwyciężały dotychczasową niesprawiedliwość w tym względzie. Zwrócono także uwagę na intensyfikację postaw rasistowskich, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i jednostkowym. Zauważano również, że dyskryminacja dotyczy także ludzi tej samej rasy, ale odmiennych pod względem kulturowym. Wskazano na powszechność problemu, podając wiele przykładów dyskryminacji. Wyrażono poparcie dla tych spośród chrześcijan, którzy takim sytuacjom się przeciwstawiają, wyrażając nadzieję na wkład ŚFL w te działania. Podkreślono również pilność poprawy stosunków rasowych, szczególnie w USA. Zwrócono także uwagę na cały szereg praktycznych obszarów, które wymagają ingerencji dla realizacji powyższych postulatów (na przykład poprawa i upowszechnienie możliwości kształcenia czy systemu opieki zdrowotnej)[23].

Treść zaleceń sekcji z niewielkimi zmianami, które uniwersalizowały wydźwięk tekstu (zrezygnowano z konkretnych przykładów dyskryminacji mniejszości czy napięć rasowych), znalazła się w przyjętym „Oświadczeniu dotyczącym kwestii rasowej i problemów mniejszości – wyzwanie dla Kościoła"[24]. Oświadczenie rozpoczynało stwierdzenie o powszechności i pilności problemu mniejszości narodowych (szczególnie piętnując przejawy antysemityzmu) oraz napięć rasowych. Potępiono występowanie rasizmu i dyskryminacji rasowej, a jednocześnie wyrażono ubolewanie z powodu ich występowania. Zalecono podjęcie zarówno przez ŚFL jako całość, jak i przez jej Kościoły członkowskie działań na rzecz zniesienia wszelkich przejawów dyskryminacji i w Kościele, i w społeczeństwie. Stwierdzono konieczność podjęcia przez Kościoły wysiłków na rzecz przezwyciężenia dotychczasowych niesprawiedliwości, szacunku dla praw człowieka i godności wszystkich ludzi. Wskazano, że takie działania mają prowadzić do wsparcia sprawiedliwości i uniknięcia eksplozji społecznej[25]. W dalszej części oświadczenia przedstawiono siedmiopunktową listę praktycznych działań mających służyć powyższym celom. Znalazły się na niej między innymi zapewnienie pełnych i równych szans uzyskania pracy, możliwości mieszkania w bezpiecznych

[23] Tamże, s. 134n, p. 48–55.

[24] Tamże, s. 138n; por. *Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme…*, dz. cyt., s. 194n.

[25] Tutaj proces uniwersalizacji wydźwięku tekstu oświadczenie spowodował jego niejasność. W zaleceniach Sekcji III w opuszczonym w ostatecznej wersji fragmencie wyraźnie była mowa o napięciach rasowych w USA i możliwości społecznego wybuchu z tego powodu; por. *Bericht der Sektion III. Verantwortliche Teilhabe…*, dz. cyt., s. 139; *Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme…*, dz. cyt., s. 195.

i higienicznych warunkach, życia swoją wiarą oraz jej wyrażania a także równych szans w braniu udziału w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym i zawodowym. Na koniec wyrażono aprobatę i poparcie dla wszystkich, nie tylko chrześcijan, opowiadających się przeciw dyskryminacji rasowej a za sprawiedliwością społeczną[26].

„Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras", drugi z kluczowych dla debaty o rasizmie i apartheidzie dokumentów zgromadzenia w Evian, jak już wskazano wyżej, przyjmowało inną, węższą perspektywę. Zajmując się sytuacją wewnątrz Kościołów luterańskich, w pewnym sensie wyciągało ono wnioski ich dotyczące z diagnozy zawartej w dokumencie studyjnym „Więcej niż jedność Kościołów [*More than Church Unity/Mehr als Einheit der Kirchen*]", który został przygotowany na zgromadzenie na zlecenie Komitetu Wykonawczego ŚFL i dotyczył zasadniczo wytycznych odnośnie do stosunków ekumenicznych. Diagnoza w nim zawarta wskazywała na dyskryminację rasową jako jeden ze świeckich czynników nieuprawnionego podziału między Kościołami, ale także i wewnątrz nich[27].

„Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras" powstała na podstawie zaproponowanego w sprawozdaniu Komitetu Doradczego projektu dotyczącego sprzeciwu wobec aprobaty i realizacji przez Kościoły z RPA polityki apartheidu [28]. Stanowiła ona syntezę zasad zaproponowanych w projekcie przez Komitet Doradczy, które odnosiły się do stosunku Kościoła do problemu dyskryminacji rasowej z praktycznymi zaleceniami przygotowanymi przez zgromadzenie dla Komitetu Wykonawczego. Cały proces przygotowania rezolucji odbył się pomimo sprzeciwu przedstawicieli Kościołów z RPA, którzy wskazywali na formalnie istniejącą wspólnotę ołtarza i ambony wszystkich Kościołów luterańskich w tym kraju, powoli wprowadzaną w praktyce. Zwracali oni również uwagę, że taka rezolucja może zaszkodzić temu procesowi[29].

Ostatecznie przyjęta wersja rezolucji w części pierwszej przywoływała dwie zasady zaproponowane przez Komitet Doradczy odnoszące się do

[26] *Bericht der Sektion III. Verantwortliche Teilhabe…*, dz. cyt., s. 194n.

[27] *Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument für der Fünfte Vollversammlung des LWB*, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 57, p. 18. Ekumeniczne treści tego dokumentu były przedmiotem analizy wyżej, zob. 4.4., s. 300–303. Tłumaczenie tytułu za oryginałem niemieckim.

[28] Temat sytuacji w RPA był obecny przed Zgromadzeniem także na łamach LR. W rocznikach z lat poprzedzających Zgromadzenie znajdujemy w nim artykuły poświęcone zarówno sytuacji w sądownictwie w RPA, zob.: A.G. Larson, *Die südafrikanische Prozesse*, LR r. 18: 1968, z. 3, s. 286–294, jak i dokument Komisji Teologicznej Południowoafrykańskiej Rady Kościołów, przez nią przepracowany i przyjęty, zob.: *Eine Botschaft an die südafrikanische Bevölkerung*, LR r. 19: 1969, z. 1, s. 95–99.

[29] *Gekürztes Protokolle der Plenarsitzungen mit Erklärungen und Empfehlungen aus dem Plenum*, EVIAN, s. 181n, p. 54.60.

wspólnoty wszystkich ras. Pierwsza z nich była następująca: „W luterańskich Kościołach wszyscy członkowie powinni być gotowi w każdym czasie wspólnie przyjmować Komunię [Świętą]"[30]. Druga natomiast brzmiała: „Luterańskie Kościoły powinny sprzeciwić się zasadom i praktykowaniu dyskryminacji rasowej i rasowego podziału"[31]. Druga z zasad wyrażała pryncypialny luterański sprzeciw wobec dyskryminacji rasowej czy jakiejś formy rasowego podziału, pierwsza zaś formułowała konsekwencje tego sprzeciwu dla życia kościelnego, a konkretnie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, która jest otwarta dla wszystkich. Druga część rezolucji zawierała zalecenia dla Komitetu Wykonawczego. Pierwsza z nich zobowiązywała Komitet Wykonawczy do wysłania delegacji do Kościołów, które mają problemy ze spełnieniem wyżej zdefiniowanych pryncypiów. Jej zadaniem miało być skierowanie do nich prośby o jak najszybsze rozwiązanie tego problemu oraz złożenie sprawozdania Komitetowi Wykonawczemu, który powinien przekazać Kościołom członkowskim informację o sytuacji i podjętych działaniach[32]. Drugie z zaleceń uznawało obie zdefiniowane wyżej zasady jako obowiązujące kryteria przy przyznawaniu pomocy Kościołom przez ŚFL[33].

Perspektywa wewnątrzkościelna reprezentowana przez drugą z rezolucji jest przełomem w myśleniu i nowością. Podnoszone w niej znaczenie braku dyskryminacji rasowej przy Wieczerzy Pańskiej było już co prawda przedmiotem postulatów Brunnera, nie miały one jednak takiej rangi. Znalazło się ono również w dokumencie końcowym zgromadzenia w Helsinkach, gdzie jednak zabrakło wskazań praktycznych. Wcześniejsze zgromadzenia odnosiły się do problemu braku dyskryminacji rasowej w bardziej ogólnej perspektywie, która swoją kontynuację znalazła w „Oświadczeniu dotyczącym kwestii rasowej i problemy mniejszości – wyzwania dla Kościoła". Przy czym oświadczenie to skupiało się nie tyle na ugruntowaniu teologicznym sprzeciwu wobec rasowej dyskryminacji, ile na opisaniu jej w kontekście społecznym i wskazaniu konkretnych obszarów działania w społeczeństwie, w których Kościoły powinny się zaangażować.

Podsumowanie

„Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras" była pierwszym dokumentem przyjętym przez Zgromadzenie Ogólne, który obok sprzeciwu wobec praktyk

[30] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 195, p. A1 (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

[31] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 195, p. A2 (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

[32] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 195, p. B1 (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

[33] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 196, p. B2 (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

rasowej dyskryminacji w Kościołach zawiera praktyczny postulat, by kwestie rasowe nie naruszały wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. Podobnie jak w „Oświadczeniu dotyczącym kwestii rasowej…" istotnym jej elementem były wskazania praktyczne, które zobowiązywały do monitorowania przez Komitet Wykonawczy sytuacji w Kościołach, których dotyczyły problemy rasowe, oraz czyniły z przestrzegania zasady niedyskryminacji we wspólnocie Wieczerzy Pańskiej kryterium przyznawania pomocy finansowej. W rezolucji nie zwarto przy tym szerszego uzasadnienia tezy o konieczności braku dyskryminacji w Wieczerzy Pańskiej. Jednak w tle jej ustaleń widać pokłosie badań eklezjologicznych sprzed Evian, które wskazywały na kwestie rasowe jako faktor naruszający jedność Kościoła. Jednocześnie uzasadniona wydaje się teza, że za odwołaniem bezpośrednio do Wieczerzy Pańskiej stało przekonanie silnie już wtedy w refleksji ŚFL obecne, że jedność Kościoła jest nierozłączna ze wspólnotą Wieczerzy, zgodnie z kryteriami z CA VII.

5.1.3. Okres po Zgromadzeniu Ogólnym w Evian

Rezolucja z Evian sprowokowała szersze zainteresowanie problemem. Na łamach „Lutherische Rundschau" możemy śledzić pojawiające się po zgromadzeniu relacje na temat sytuacji Kościołów w RPA[34], dokumenty wydawane w tej sprawie zarówno przez Kościoły z RPA[35] (w tym znany „Apel ze Swakopmund"[36], który ze względu na swoje znaczenie dla debaty na zgromadzeniu w Dar es Salaam znalazł się jako załącznik w angielskiej wersji oficjalnego sprawozdania z tego zgromadzenia[37]), jak i inne Kościoły luterańskie związane z tym problemem[38]. Pojawiały się także odniesienia do problemu w artykułach zajmujących się perspektywami ŚFL[39], jak również opracowania dotyczące rozumienia *notae ecclesiae* opracowane przez teologów z RPA

[34] S. Groth, *Südwestafrika wohin?*, LR r. 22: 1972, z. 2, s. 196–208; K. Schmale, *Lutherische Kirchen in Südlichen Afrika. Ein Bericht*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 514–525 (dot. m. in. powstania Federacji Ewangelicko-Luterańskich Kościołów w Południowej Afryce – FELKSA).

[35] *Südliches Afrika: Kirchliche Einheit und Menschenrechte*, LR r. 25: 1975, z. 3, s. 288–294 (zawiera dokumenty z posiedzeń i konferencji FELKSA w roku 1975 w Swakopmund, Johannesburgu i Rustenburgu).

[36] Zostanie on omówiony niżej, w kontekście prac zgromadzenia w Dar es Salaam, zob. 5.1.4., s. 434–437.

[37] Por. *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa concerning the unity and the witness of Lutheran Churches and their members in Southern Africa*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 215–219; tekst apelu zostanie omówiony niżej, na temat apelu ze Swakopmund por. G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 47–58.

[38] *Rummelsberg: Schreiben der Generalsynode der VELKD an die Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika und ihre Mitgliedkirchen vom 24. Oktober 1974*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 525–526.

[39] M. Buthelezi, *Die Zukunftsaussichten des LWB*, LR r. 22: 1972, z. 4, s. 492–493.

i nawiązujące do sytuacji w tym kraju, zakończone zestawem praktycznych wskazówek dla tamtejszych Kościołów[40].

Wśród tych ostatnich warto wskazać na sformułowaną przez Wolframa Kistnera diagnozę redukcjonistycznego pojmowania *notae ecclesiae* z CA VII, ograniczającą ją do nabożeństwa bez jakiejkolwiek relewancji dla systemu społeczno-politycznego (ekonomiczno-politycznego)[41] oraz diagnozę Manasa Buthelezziego[42], który w sytuacji apartheidu – oddzielnego rozwoju praktykowanego w ramach Kościoła – widział paralelę do podziałów w zborze korynckim, na które Paweł reagował w 1 Liście do Koryntian[43]. Tym samym obaj pogłębiają teologiczne odniesienia do Wieczerzy Pańskiej w kontekście rasizmu. Kistner wskazuje na kontekst eklezjologiczny niewłaściwego interpretowania *notae ecclesiae* w RPA, natomiast Buthelezzi podkreśla paralelę sytuacji w RPA do zerwania wspólnoty Wieczerzy Pańskiej w zborze korynckim.

Kwestia apartheidu była również przedmiotem zainteresowania władz ŚFL, które podejmowały w tej sprawie intensywne i różnorodne działania praktyczne omówione poniżej. Komitet Wykonawczy zajmował się nią praktycznie na każdym dorocznym posiedzeniu[44]. W latach 1971–72 wykonał zalecenia rezolucji z Evian[45]. W 1973 na posiedzeniu w Eisenach przedmiotem obrad były między innymi pytania skierowanie do Komitetu przez Zjednoczony Ewangelicko-Luterański Kościół w Południowo-Zachodniej Afryce [*Vereinigte Evangelische Lutherische Kirche in Südwestafrika* – VELKSWA]. Zapytanie VELKSWA dotyczyło tego, co ŚFL ma zamiar zrobić dla urzeczywistnienia rezolucji z Evian oraz jak potraktowane zostaną Kościoły, które co prawda chcą się jej podporządkować, ale na przeszkodzie stoi im stanowisko innych Kościołów członkowskich[46]. Odnośnie do drugiego z pytań zadeklarowano dalsze zachęcanie i przekonywanie Słowem Bożym, jednocześnie zaznaczając, że ostateczne decyzje są autonomicznymi decyzjami Kościołów[47].

---

[40] W. Kistner, *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Konfessionelle und historische Perspektiven*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 16–23; M. Buthelezi, *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Das Evangelium und die Identität der Kirche*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 23–29; M. Buthelezi, W. Kistner, *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Folgerungen und Anregungen für die Kirche im südlichen Afrika*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 29–30.

[41] W. Kistner, *Die Verkündigung des Evangeliums…*, art. cyt., s. 22n.

[42] Na temat M. Butheleziego zob.: *Buthelezi, Manas*, w: *The Dictionary of African Christian Biography (DACB.org)*, https://dacb.org/stories/southafrica/buthelezi-manas/ (dostęp: 17.03.2020).

[43] M. Buthelezi, *Die Verkündigung des Evangeliums…*, art. cyt., s. 27–28.

[44] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 154n.158, p. 14–20.23.34.

[45] Tamże, s. 156, p. 25; *Erklärung zu Namibia*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 112n.

[46] M. Juva, *Eisenach 1973. Rückblick und unterledigte Aufgaben*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 48.

[47] Tamże, s. 48. Por.: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische Reflexion im LWB*, w: *Vom*

Na pierwsze pytanie Komitet odpowiedział w oświadczeniu dotyczącym Namibii, w którym podsumowano dotychczasowe działania w tej sprawie. Względem Kościołów w południowej Afryce w oświadczeniu tym po pierwsze wyrażono gotowość współorganizowania konsultacji w sprawie wprowadzenia w życie rezolucji z Evian z udziałem przedstawicieli ŚFL i Federacji Ewangelicko-Luterańskich Kościołów w Południowej Afryce [*Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika* – FELKSA]. Po drugie pilnie zachęcono Kościoły członkowskie FELKSA do zajęcia stanowiska wobec rezolucji FELKSA z Hammanskraal, w której wyrażono zgodę na postulaty zawarte w rezolucji z Evian, a także na sformułowanie sprzeciwu wobec polityki apartheidu w oparciu o refleksję teologiczną. Po trzecie w oświadczeniu wyrażono gotowość do mianowania współpracowników ze strony ŚFL do pomocy we wprowadzaniu przez FELKSA rezolucji z Hammanskraal. Wskazano także, że realizacja rezolucji z Evian dla każdego z Kościołów członkowskich jest bezdyskusyjnie sprawą sumienia. Jednocześnie w oświadczeniu Komitetu Wykonawczego odnośnie do Namibii skierowano kilka postulatów do wszystkich Kościołów członkowskich ŚFL. Po pierwsze zwrócono się z prośbą o modlitwę o sytuację w RPA. Po drugie poproszono o wyrażenie jasnego sprzeciwu względem polityki apartheidu, a także przekazywanie informacji o sytuacji w RPA swoim członkom. Po trzecie zwrócono uwagę na potrzebę wywierania nacisku na czynniki polityczne i gospodarcze, by te odpowiednio przez działania polityczne bądź bojkot ekonomiczny działały na rzecz zmiany sytuacji południowej Afryki. Na zakończenie podkreślono również priorytetowość programów ŚFL w tym regionie[48].

Problem apartheidu był obecny również w 1975 r. na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego. W referacie poświęconym tematowi następnego Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam Günter Krusche wskazał, że pomimo łączności ludzkości z siłami starego eonu, które są siłami podziału, chrześcijanie są już uczestnikami nowej wspólnoty. Odniósł to także do wspólnoty ołtarza, odwołując się do 1 Kor 11. Podobnie jak Buthelezzi, zwrócił w tym kontekście uwagę, że wspólnota Wieczerzy Pańskiej domaga się odpowiednich działań w zakresie społecznym[49]. Ponownie zatem pojawia się myśl o pozbawionej podziału wspólnocie Wieczerzy Pańskiej, która domaga się działań także na rzecz zniesienia podziałów społecznych.

Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 205.

[48] *Erklärung zu Namibia*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 113n.

[49] G. Krusche, *In Christus – eine neue Gemeinschaft*, LR r. 25: 1975, z. 4, s. 332.

W tym samym roku sekretarz generalny Carl H. Mau[50] skierował do premiera RPA list otwarty, w którym zwracał uwagę na problemy Kościołów wywoływane przez politykę podziału rasowego, prowadzoną przez RPA również w Namibii. W piśmie towarzyszącym rozesłaniu jego tekstu do Kościołów członkowskich ponownie zachęcał do modlitwy o Kościoły w Namibii oraz do podjęcia akcji nacisku na rządy poszczególnych krajów, by rozpoczęły działania na rzecz obrony Kościołów a także pokoju i praw człowieka w tym regionie[51].

W 1976 sprawa Afryki Południowej stała się, m.in. za sprawą zamieszek w Soweto[52], przedmiotem intensywnej dyskusji na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Uppsali. Podjęto decyzję o przesłaniu kolejnych listów otwartych do premierów RPA i Rodezji oraz o przekazaniu ich również Kościołom członkowskim. Oprócz tego przesłano specjalne pisma do Kościołów członkowskich w RPA i Namibii i ustanowiono 26 września 1976 roku dniem modlitwy o sprawy tego regionu. Na ten dzień porządek liturgiczny mieli przygotować przedstawiciele tamtejszych Kościołów, powołano także specjalny referat w genewskim sekretariacie do spraw Afryki Południowej[53].

Problem rasizmu był także przedmiotem debaty w ramach projektu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi" z lat 1973–76. W materiałach końcowych ostatniej z przeprowadzonych w jego ramach międzynarodowych konsultacji, która odbyła się w Aruszy (Tanzania) w 1976 roku w części zatytułowanej „Pełnia w życiu i misji [*Ganzheit in Leben und Mission*]" podkreślono jedność *koinonii*, *kerygmy* i diakonii, a więc wspólnoty, zwiastowania i służby drugiemu, wskazując przy tym na konieczność walki z niesprawiedliwością społeczną. Pociągało to za sobą postulat inkluzyjności, który dotyczył wszystkich ludzi, niezależnie od wieku, płci, rasy, koloru skóry, przynależności do grup społecznych czy też gospodarczych. W zaleceniach dołączonych do tego rozdziału zawarto fragment poświęcony sytuacji w RPA, w którym podkreślono, że reprezentowana przez ŚFL wspólnota jest alternatywą wobec ówczesnej sytuacji społecznego podziału rasowego w tym kraju. W związku z tym zalecono „białym" Kościołom luterańskim, by przezwyciężyły strukturalny podział względem „czarnych" Kościołów i dążyły do połączenia się z nimi w zjednoczony Kościół. Zwrócono także uwagę, że uzyskana w ten

[50] Na temat Carla H. Maua Jr. , sekretarza generalnego ŚFL w latach 1974–1985, Zob. N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 448–451.

[51] *Südliches Afrika: Offener Brief an Premierminister Vorster*, LR r. 25: 1975, z. 4, s. 428–430.

[52] Zob.: J. Balicki, *Historia Burów…*, dz. cyt., s. 267–271; A. Gąsowski, *RPA*, dz. cyt., s. 194; G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 154–160.

[53] *Jahresrückblick 1976. Exekutivkomitee*, LR r. 26: 1976, z. 4, s. 353n.

sposób jedność powinna być praktykowana na wszystkich płaszczyznach codziennego życia zborów i ich członków. Natomiast „czarnym" Kościołom zalecono kontynuowanie postawy gotowości połączenia z „białymi" Kościołami i tworzenia z nimi wspólnoty we wszystkich aspektach[54]. Program wywodzi zatem szczegółowe postulaty odnośnie do rozwiązania sytuacji w RPA z ogólniejszych pryncypiów teologicznych odnoszących się do rozumienia Kościoła, w którym występuje jedność *koinonii*, *kerygmy* i diakonii. Przekładało się to na inkluzyjne nastawienie wobec ludzi bez względu na cały szereg dzielących czynników, w tym także rasę.

Podsumowanie

W omawianym okresie aktywność ŚFL odnośnie do problemu apartheidu szła w dwóch uzupełniających się kierunkach. Pierwszy z nich to cała seria działań praktycznych, mających na celu wdrożenie w życie postanowień rezolucji z Evian, a jednocześnie udzielenie pełnego możliwego wsparcia Kościołom, które musiały w swojej praktyce przezwyciężyć apartheid. Jednocześnie w sferze praktycznej problem konfrontacji z apartheidem nie był postrzegany jako wyzwanie stojące jedynie przed kilkoma Kościołami członkowskimi ŚFL w RPA. Rezolucja Komitetu Wykonawczego co do Namibii jasno wskazywała, że problem dotyczył całej Federacji i wszystkie Kościoły członkowskie były wezwane do modlitw za powodzenie zmian w RPA, zadeklarowania sprzeciwu wobec dyskryminacji rasowej oraz do informowania swoich członków o sytuacji. Tym działaniom towarzyszyła również świadomość konieczności oddziaływania na poziomie politycznym. Miała temu służyć zachęta skierowana do Kościołów członkowskich, by popierały postulaty bojkotu politycznego bądź ekonomicznego RPA, czy też listy otwarte kierowane do władz tego kraju.

Drugi kierunek aktywności ŚFL w kontekście apartheidu po zgromadzeniu w Evian to refleksja teologiczna. W jej ramach pojawiły się analizy sytuacji podziałów wywołanych apartheidem w kontekście eklezjologicznym. Teolodzy z RPA dostrzegali w nich efekt redukcjonistycznej interpretacji *notae* z CA VII, które były odczytywane jedynie na poziomie formalnym. Ograniczano się do stwierdzenia obecności zwiastowania Słowa i sakramentów, bez doszukiwania się ich dalszych implikacji, także etycznych. Sytuacja ta była zestawiana przy tym z podziałami, które miały miejsce w zborze korynckim. Jednocześnie w dyskusji pojawiły się wyraźne głosy o implikacjach etycznych Wieczerzy Pańskiej, a także zobowiązaniach do przekraczania podziałów rasowych odwołujących się do bardziej całościowej wizji Kościoła

[54] *Bericht der dritten und abschließenden Internationalen Konsultation. Arusha…*, dz. cyt., s. 24.27.

i jego miejsca, wypracowanej w programie studyjnym „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi", który podkreślał jedność *koinonii*, *kerygmy* i diakonii w życiu Kościoła. Wizja ta domagała się inkluzyjności i realizacji na wszelkich płaszczyznach życia Kościoła.

5.1.4. Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam (1977)

Problem rasizmu i apartheidu był jednym z dominujących tematów Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam. W poniższej charakterystyce splatają się ze sobą podejmowane inicjatywy praktyczne oraz przedstawiane analizy teologiczne tego zjawiska, które doprowadzą do przyjęcia przez zgromadzenie kluczowego dokumentu w sprawie apartheidu w RPA, jakim było oświadczenie zatytułowane: „Południowa Afryka – integralność konfesyjna [*Southern Africa: Confessional Integrity/Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]"[55].

Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam podjęło kwestię rasizmu i dyskryminacji w materiałach przygotowawczych dla Sekcji III zgromadzenia: „W Chrystusie – odpowiedzialna troska o stworzenie [*In Christ – Responsible Care for Creation/In Christus – verantwortliche Sorge für die Schöpfung*]. Poświęcone one były walce przeciw rasizmowi i na rzecz godności człowieka. Otwierało je stwierdzenie, że luterańskie Kościoły, tak jak i inne chrześcijańskie wyznania, są winne grzechowi rasizmu. Dalej zawarta była argumentacja antyrasistowska oparta o wielość Bożego stworzenia. Jako jeden z argumentów przywołano omówione wyżej oświadczenie ze Zgromadzenia Ogólnego z Lund[56]. Zwrócono uwagę nie tylko na etniczny, ale również na ekonomiczny wymiar dyskryminacji. Oba z nich ukazano jako dwie najczęstsze formy dyskryminacji. Zachęcono przy tym do odpowiedzi na pytanie, czy występują one w społeczeństwach i Kościołach, a także do analizy związków pomiędzy rasistowskim a ekonomicznym wymiarem ucisku.

Analizując przyczyny tych negatywnych zjawisk, obok kwestii społecznych i ekonomicznych zwrócono uwagę także na psychologiczne. Jako podstawę niesprawiedliwości rasizmu wskazano także nierównowagę władzy oraz brak zrozumienia i tolerancji. Dalej podkreślono, że także sprawcy rasistowskiej dyskryminacji powinni być podmiotem zainteresowania Kościoła w jego zwiastowaniu i duszpasterstwie. Kościół ma do nich docierać i konfrontować z przesłaniem o usprawiedliwieniu grzeszników. Na zakończenie wśród problemów do dyskusji postawiono pytanie, jak Kościół może połączyć

[55] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, DAR ES SALAAM[DE], s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[56] Por.: *Report of Section III. Facing the Problems...*, dz. cyt., s. 88, zob. wyżej 5.1.1, s. 419n.

rolę adwokata rasowej sprawiedliwości ze służbą na rzecz zarówno ofiar, jak i sprawców rasizmu[57].

Przedstawiona powyżej analiza skupiała się na szerokiej diagnozie zjawiska rasizmu, zaś jeśli chodzi o teologiczne pryncypia odrzucenia tej praktyki, odwoływała się ponownie do teologii stworzenia. Tym samym nie ma tutaj kontynuacji z myślą reprezentowaną w Evian, która podkreślała konieczność rozważania rasizmu w kontekście praktyki Wieczerzy Pańskiej w Kościołach członkowskich ŚFL. Jedyne odniesienie do Kościołów członkowskich ogranicza się do powtórzenia obecnego już w Helsinkach wyznania winy z ich strony.

Sytuację apartheidu i naruszeń praw człowieka w Południowej Afryce opisano uczestnikom zgromadzenia, udostępniając dokument pochodzący bezpośrednio z RPA, tzw. „Apel ze Swakopmund". Jego pełny tytuł brzmiał: „Apel do luterańskich chrześcijan w Południowej Afryce odnośnie do jedności i świadectwa luterańskich Kościołów i ich członków w Południowej Afryce" [*Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa concerning the unity and the witness of Lutheran Churches and their members in Southern Africa/Aufruf an lutheriche Christen im südlichen Afrika zu Einheit und Zeugnis der lutherischen Kirchen und ihrer Mitglieder im südlichen Afrika*]. Został on przygotowany w 1975 roku przez Federację Ewangelicko-Luterańskich Kościołów w Południowej Afryce [*Federation of Evangelical Lutheran Churches in Southern Africa/Föderation Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika*]. Powstała ona w 1966 roku. Wśród jej celów znalazła się manifestacja duchowej jedności luterańskich Kościołów w RPA w świadectwie i współpracy. Podstawę doktrynalną dla tego związku Kościołów obok Pisma Świętego jako normy kościelnej doktryny i praktyki stanowiły ekumeniczne wyznania wiary oraz wyznania wiary luterańskiej Reformacji, uznane za prawdziwą wykładnię Słowa Bożego[58].

Tekst apelu został podzielony na dwie części. Pierwsza nich diagnozowała zagrożenie dla jedności luterańskich Kościołów i ich świadectwa. Rozpoczynało ją stwierdzenie, że wspólne podstawy doktrynalne zobowiązują Kościoły luterańskie do przeciwstawienia się obcym pryncypiom, które grożą ich jedności doktrynalnej, jedności świadectwa oraz praktyki. Wskazano na liczne teksty dotyczące owej jedności, które zostały wypracowane w przeciągu wcześniejszych kilku lat. Ich publikacja nie doprowadziła jednak do wyeliminowania wspomnianych obcych zasad z życia Kościołów luterańskich. Jako trzy najbardziej niebezpieczne zidentyfikowano trzy z nich. Pierwsze to

[57] *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 13. bis 25. Juni 1977 in Daressalam/Tanzania*, Genf brw., s. 89–91.

[58] *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt., s. 215.219. Tekst tego apelu omawia również: G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 47–58.

pryncypium etniczne, które kładzie nacisk na przynależność rasową i etniczną i prowadzi do uczestnictwa luteran w nabożeństwie zgodnie z tym pryncypium, co w dalszej kolejności prowadzi do podziałów między luterańskimi Kościołami w RPA. Drugie to przekonanie, że jedność Kościoła jest jedynie duchowa i nie wymaga manifestowania. Trzecie zaś to stwierdzenie, że system społeczno-polityczny w kraju powinien być kształtowany tylko wedle praw naturalnych lub praktycznych korzyści bez uwzględnienia kryterium Bożej miłości zaczerpniętego z przesłania biblijnego. Te trzy pryncypia doprowadziły do tego, że wprowadzenie w życie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami luterańskimi w RPA powiodło się tylko w niewielkim zakresie, a także do tego, że Kościoły nie są w stanie efektywnie składać świadectwa swej jedności we współdziałaniu. Stawały one także na przeszkodzie jasnego stanowiska Kościołów w obronie tych, których prawa człowieka były naruszane przez system społeczny, polityczny i ekonomiczny a także prawodawstwo RPA. Część tę kończy wyznanie winy Kościołów. Dotyczy ono grzechu i niepowodzenia życia danym przez Chrystusa pojednaniem. W tym kontekście pojawiło się odniesienie do Wieczerzy Pańskiej, jako miejsca spotkania z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem, w którym można być przyjętym do jego wspólnoty, a także wzmocnić wspólnotę między sobą. W ostatnim punkcie w tej części stwierdzono, że ci, którzy traktują rasowe podziały jako zasadę organizacji Kościoła, a także popierają naruszenia praw człowieka, godności i wartości ludzi stworzonych na obraz Boży sami wykluczają się ze wspólnoty wierzących chrześcijan[59].

Cześć druga apelu poświęcona została zobowiązaniu jego Kościołów-sygnatariuszy. Jego istotę stanowi odrzucenie wskazanych wyżej obcych pryncypiów i deklaracja pracy na rzecz prawdziwych i wiarygodnych wyrazów jedności w wierze i świadectwie. By pokazać, jak to powinno wyglądać w praktyce, sięgnięto do licznych dokumentów przygotowanych przez różne gremia Kościołów południowoafrykańskich w poprzedzających 1975 rok latach, które uznano za prawdziwą interpretację Słowa Bożego i luterańskich wyznań w obliczu sytuacji w RPA. Wśród zobowiązań wymieniono dziewięć kwestii. Pierwsza z nich to konsekwencje usprawiedliwienia z łaski, które prowadzi do nieoceniana ludzi przez pryzmat ich osiągnięć, społecznego statusu czy rasy, a co za tym idzie – powinno prowadzić do pełnej wzajemnej akceptacji wszystkich ludzi w Kościele i społeczeństwie. Po drugie pojmowanie Kościoła jako wielkości ponadnaturalnej a nie politycznej, przynależność do której wynika wyłącznie z Bożego powołania przyjętego przez człowieka, co wyznawane jest w Chrzcie i wierze. Po trzecie Kościół jest jednością

[59] *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt., s. 215n.

w Chrystusie i ma ją manifestować przed ludźmi, zaś takie czynniki jak rasa, język czy zwyczaje i tradycje nie mogą prowadzić do jego podziału. Kościół jest wspólnotą różnorodnych należących do Ewangelii, zaś jego ustrukturyzowanie ze względu na różnorodność jest możliwe o tyle, o ile nie neguje ono wyznania jedności wszystkich wierzących. Po czwarte aspekt prawno-organizacyjny Kościoła nie jest drugorzędny. Każdy ochrzczony, który słucha zwiastowanego Słowa Bożego i bierze udział w Wieczerzy Pańskiej, jest częścią wspólnoty wierzących. Ten, kto z powodów rasy wyłącza kogoś ze wspólnoty, wobec której stosowane są środki łaski, niszczy ewangeliczny urząd i służbę Kościoła oraz jego jedność. Po piąte godność człowieka jest czymś nadanym przez Boga i nie może być naruszana przez władzę polityczną. Po szóste Kościół jest zobowiązany do działania na rzecz pojednania świata, jest to częścią jego misji zwiastowania Królestwa Bożego. Kościół jest powołany do bycia sumieniem nie tylko ludzi, ale i władz. To jego zadanie – urząd pasterza i stróża. Po siódme powyższe rodzi implikacje dla oceny systemu politycznego w RPA. Uznano go za obciążony licznymi błędami i mylnymi przekonaniami. Dlatego konieczna jest jego gruntowna zmiana. W tym kontekście wskazano, że system polityczny może być uznawany tylko o tyle, o ile nie przeczy woli i celom Bożym. System polityczny z jego licznymi nadużyciami (dyskryminacja części populacji, niszczenie rodzin, koncentracja władzy w rękach tylko jednej rasy, ograniczenia co do wolności) nie może być uznany za dający się pogodzić z Ewangelią. Co więcej, prowadzi on do naruszeń chrześcijańskiej wspólnoty. Dlatego zadaniem chrześcijan w RPA jest praca nad propozycjami zmiany istniejącego systemu. Po ósme Kościół jest powołany do głoszenia Ewangelii pojednania i nieposługiwania się przemocą. Chrześcijanie mają tworzyć pokój i dlatego ich opór wobec opresyjnych struktur i warunków nie powinien opierać się na przemocy. Po dziewiąte źródłem odnowy jest przekonanie o byciu bezwarunkowo przyjętym przez Chrystusa, co powinno skutkować wzajemną bezwarunkową akceptacją, a także rozpoznanie w każdym człowieku, że jest stworzony na obraz Boży oraz odwołanie do Bożego daru sprawiedliwości jako kryterium osobistych i społecznych relacji[60].

Tekst „Apelu ze Swakopmund" stanowił podsumowanie teologicznej refleksji Kościołów południowoafrykańskich nad sytuacją w RPA. Przyjęto w nim konsekwentnie eklezjologiczny punkt widzenia, wychodząc od kategorii jedności Kościoła. Na wstępie przywołano wspólną podstawę doktrynalną Kościołów luterańskich, a następnie zdiagnozowano koncepcje, które grożą wymaganej przez nie wspólnej podstawy doktrynalnej jedności. Następnie opisano zobowiązania Kościołów, sięgając do teologicznych pryncypiów

[60] *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt., s. 216–218.

z zakresu nauki o usprawiedliwieniu, teologii stworzenia, a przede wszystkim jedności Kościoła rozumianej przez pryzmat praktyczny – jedności w jego podstawowej misji, to jest zwiastowaniu w Słowie i sakramencie. Mimo braku zawartych wprost odwołań do luterańskiej koncepcji jedności Kościoła sformułowanej w CA VII, widać, że autorzy dokumentu traktowali ją jako zasadniczy punkt odniesienia, kładąc przy tym nacisk, że owa jedność powinna mieć praktyczne, widzialne implikacje, a nie być jedynie deklaratywną rzeczywistością duchową. Do głosu taki punkt widzenia doszedł szczególnie w części diagnostycznej, w której jako zasadniczy skutek odwoływania się do obcych luterańskim podstawom doktrynalnym pryncypiów życia kościelnego wskazano bardzo ograniczone wprowadzenie wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami luterańskimi w RPA.

Ponadto sytuacja w RPA była jednym z istotnych wątków „Sprawozdania Komitetu Wykonawczego [*Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*/*Bericht der Exekutivkomitees an die Sechste Vollversammlung*]". Zwrócono w nim uwagę na brak poparcia dla omówionego wyżej „Apelu ze Swakopmund" ze strony „białych" Kościołów z RPA[61]. Komitet Wykonawczy w swoim sprawozdaniu, określając zadania zgromadzenia w kwestii rasizmu w RPA, odwołał się do oświadczenia i rezolucji zatwierdzonych w Evian, które domagały się sprzeciwu wszystkich Kościołów członkowskich wobec naruszeń praw człowieka, a także jasno formułowały, że wspólnota ołtarza domaga się wspólnoty w życiu[62]. Obie te kwestie po raz kolejny stały się problemami, z którymi zgromadzenie musiało się zmierzyć[63]. Komitet Wykonawczy wskazał również, że sytuacja w RPA jest wyzwaniem dla ŚFL jako całości i każdego z jej członków z osobna. Ostrzeżono, że brak sprzeciwu wobec apartheidu i brak dostatecznej solidarności z „czarnymi" Kościołami, szczególnie ze strony Kościołów europejskich, grozi tym, że te ostatnie przyjmą na siebie współwinę za negatywne praktyki. Podkreślono także, że solidarność w ramach luterańskiej wspólnoty z Kościołami w Afryce Południowej, które podlegają instytucjonalnej przemocy, wymaga także oporu wobec przejawów takich praktyk we wszystkich innych miejscach świata, gdyż ze względu na ich zakorzenienie w grzeszności ludzi tworzących Kościoły i społeczeństwa można się z nimi spotkać wszędzie. Wskazano także, że problem dotykał również wzajemnych relacji w ramach Federacji i uwidaczniał się w tym, w jaki sposób Kościoły odnosiły się do siebie i jak realizowały wzajemną troskę w ostrzeganiu się

[61] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, dz. cyt., s. 158–160, p. 38–41.45;

[62] Por.: *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 195n (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615); *Resolution zur Frage der Menschenrechte*, dz. cyt., s. 191–193. Zob. wyżej 5.1.2., s. 426n.

[63] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, dz. cyt., s. 158, p. 35–38.

wzajemnie i napominaniu. Podkreślono związek tych pytań z toczącym się sporem o istotę ŚFL w wymiarze teologicznym i wyznaniowym. Swoje zalecenia Komitet Wykonawczy przekazał Komitetowi Doradczemu, by ten sformułował je w postaci zaleceń dla zgromadzenia[64].

Komitet Wykonawczy zatem ponownie mocno podkreślił, że jednym z pilnych problemów zgromadzenia w Dar es Salaam była sytuacja w RPA. Od strony teologicznej wskazano na konieczność kontynuacji linii przyjętej w rezolucji i oświadczeniu poprzedniego Zgromadzenia Ogólnego w Evian, co łączyło problem w sposób nierozerwalny z praktyką i rozumieniem Wieczerzy Pańskiej. Wskazano także na jeszcze dwa ważne czynniki. Pierwszy z nich to łączność debaty w sprawie stosunku ŚFL do rasizmu w RPA z debatą nad samoświadomością eklezjologiczną ŚFL[65], a także konieczność zmierzenia się z tym problemem w solidarności z „czarnymi" Kościołami z RPA, gdyż inaczej grozi to przyjęciem na siebie współwiny za apartheid.

Problem apartheidu był również poruszany na zgromadzeniu w wygłoszonych referatach i podczas obrad sekcji. W wykładzie głównym zatytułowanym „Kościół luterański i jedność Kościoła [*The Lutheran Church and the Unity of the Church/Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche*]" Andreas Aaflot podkreślał w szerszym ekumenicznym kontekście, że jedność to nie jedynie prosta koegzystencja, ale wspólnota we wszystkich istotnych elementach, do których należą między innymi wspólnota ołtarza i urzędu, a także wspólny cel świadectwa i służby[66].

W referacie będącym podstawą obrad sekcji II „W Chrystusie – wspólnota w Duchu Świętym [*In Christ – One Commmity in the Spirit/In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*] Manas Buthelezzi[67] wskazywał, że kiedy przedmiotem kultu stają się takie czynniki, jak rasa, kolor skóry i tym podobne, to wtedy nabożeństwo, które powinno być służbą Bogu, przeradza się w adorację bożków. Sytuacja, w której rasa czy przekonania polityczne uniemożliwiają branie udziału w nabożeństwie, jest obrazą Boga, której winni są wprowadzający ograniczenia ludzie. Obraz ten jest obcy obrazowi Boga – Ojca Jezusa Chrystusa. Kiedy powyższe czynniki doprowadzają do podziału w nabożeństwie, uniemożliwiając części z wiernych udział w Słowie i sakramencie, to powstaje pytanie, czy Kościół w sytuacji takiego podziału jeszcze wyznaje jedną wiarę? Kiedy ten podział ma charakter systemowy, dotykający całego

[64] Tamże, s. 159n, p. 42–44.46n.

[65] Por. wyżej 2, s. 39–113.

[66] A. Aaflot, *Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche*, DAR ES SALAAM[DE], s. 52n.

[67] Na temat M. Butheleziego zob.: *Buthelezi, Manas*, w: *The Dictionary of African Christian Biography (DACB.org)*, https://dacb.org/stories/southafrica/buthelezi-manas/ (dostęp: 17.03.2020).

społeczeństwa, Kościół znajduje się w takiej sytuacji, w jakiej zastała go Reformacja. Domaga się więc jasnego wyznania i odnowy w obliczu zafałszowania istotnej treści wiary[68].

Trzeci z referentów, który odniósł się w trakcie zgromadzenia do kwestii apartheidu, to William H. Lazareth, który swoim wystąpieniem otwierał obrady Sekcji III „W Chrystusie – odpowiedzialna troska o stworzenie [*In Christ – Responsible Care for Creation/In Christus – verantwortliche Sorge für die Schöpfung*]. Wśród kontekstów swojego wystąpienia wskazał także prawa człowieka i rasizm[69]. W tezach podsumowujących, będących uzupełnieniem pierwotnego tekstu w reakcji na doniesienia o krwawo stłumionych studenckich protestów w Soweto w 1976 r.[70], Lazareth wskazał po pierwsze, że pomimo wiary w objawienie całościowego Słowa Bożego, luteranie zbytnio podkreślają wymiar niebiańskiego zbawienia kosztem opowiadania się, jako rzecznicy Bożego prawa, za sprawiedliwością ziemską. Po drugie, pomimo wiary w panowanie Boga zarówno jako Zbawiciela, jak i Stworzyciela, luteranie zbytnio podkreślają swoją chrześcijańską wolność kosztem uwolnienia od niesprawiedliwości, represji i naruszeń praw człowieka w wymiarze społecznym i politycznym. Po trzecie, pomimo wiary, że miłość z niej pochodząca musi ważyć skonfliktowane racje rozumu i przemocy dla uzyskania sprawiedliwości, wolności i pokoju, zbytnio podkreślają prawo do sprawiedliwej wojny na poziomie międzypaństwowym kosztem prawa do sprawiedliwej rewolucji na poziomie wewnątrzpaństwowym[71].

W koreferacie do wystąpienia Lazaretha przygotowanym przez Sibusiso M.E. Bengu, polityka i wykładowcę akademickiego z RPA[72], pojawiły się odniesienia do niektórych szczegółowych tez Lazaretha w połączeniu z sytuacją w jego ojczystym kraju. Po pierwsze Bengu wskazał, że tradycyjne wyznanie wiary w Boga Stwórcę, do którego odwoływał się Lazareth, jest dziś dla ludzi niezrozumiałe, gdyż jego treść jest wprost podważana przez sytuację ludzi. „Czarni" i „biali" chrześcijanie w RPA nie są go w stanie zmówić wspólnie bez zakłamywania jego treści, gdyż ich codzienne doświadczenia przeczą temu, że wszyscy ludzie są stworzeni, zgodnie z przesłaniem biblijnym, na

[68] M. Buthelezzi, *In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*, DAR ES SALAAM[DE], s. 108n.

[69] W.H. Lazareth, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, DAR ES SALAAM[DE], s. 137.

[70] Zob. J. Balicki, *Historia Burów…*, dz. cyt., s. 267–271; A. Gąsowski, *RPA*, dz. cyt., s. 194; G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 154–160.

[71] W.H. Lazareth, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, dz. cyt., s. 154–158.

[72] Na temat Sibusiso M.E. Bengu zob.: *Sibusiso Mandlenkosi Emmanuel Bengu*, w: *South African History Online (SAHO)*, https://www.sahistory.org.za/people/sibusiso-mandlenkosi-emmanuel-bengu (dostęp: 17.03.2020).

obraz Boży. To zaś stoi na przeszkodzie doświadczenia Boga jako Stwórcy wszelkiego życia. Kolejnym problemem wskazanym przez Bengu dla określenia roli chrześcijan w świecie jest ich brak zgody co do definicji wspólnoty, której są członkami, a także co do jej praktycznych konsekwencji i tego, jak powinna być przeżywana jej jedność w różnorodności, o której pisze choćby apostoł Paweł. Jako przykład podał sytuację z konferencji stowarzyszenia chrześcijańskich studentów z RPA, podczas której jedna z uczestniczek o białym kolorze skóry odmówiła używania tej samej łazienki co jej czarne koleżanki. Bengu wskazał, że ta sytuacja wywołała następujący komentarz jednego z pastorów Holenderskiego Kościoła Reformowanego, w którym zdefiniował on międzychrześcijańską wspólnotę następująco: „Kiedy Afrykańczyk czyta swoją Biblię tam w buszu, a ja swoją w Groote Kerk[73] w mieście, to wtedy dzielimy wspólnotę"[74]. Idąc dalej w swych rozważaniach Bengu wskazał, że nie wszyscy luterańscy chrześcijanie podzielają świadomość, że ich wiara w Boga musi mieć swój wyraz nie tylko w Kościele, ale i w państwie, co pociąga za sobą zobowiązanie chrześcijan do walki o polityczną sprawiedliwość. Wskazał, że z jednej strony podnoszone są głosy, że jest to niedopuszczalna polityzacja, a co za tym idzie – wypaczenie Ewangelii[75], z drugiej zaś, i tu znowu pojawił się głos z RPA – dyrektora Międzydenominacyjnego Zjednoczenia Afrykańksich Pastorów w Południowej Afryce [*Interdenominational African Ministers Association in South Africa*], podkreślający konieczność rozwoju całego człowieka

[73] Chodzi o najstarszy kościół chrześcijański w RPA, znajdujący się w Kapsztadzie. Obecny budynek zbudowano w 1841 r., nabożeństwa w miejscu, w którym się znajduje, odbywały się od 1652 r., zaś kamień węgielny pod pierwszy ze zbudowanych w tym miejscu budynków kościelnych położono w 1700 roku (*Geskiedenis*, https://grootekerk.org.za/geloofsgemeenskap/geskiedenis/, dostęp: 13.02.2020).

[74] S.M.E. Bengu, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung. Korreferat*, DAR ES SALAAM[DE], s. 161.

[75] Jako przykład przywołał: „Berlińskie oświadczenie ekumeniczne 1974 «Wolność i wspólnota w Chrystusie» [*Berliner Ökumene Erklärung 1974 «Freiheit und Gemeinschaft in Christus»*]" przygotowane w środowisku ewangelikalnym i krytyczne wobec działań Światowej Rady Kościołów przed jej Zgromadzeniem Ogólnym w Nairobii w 1974 r. (Zob. S. Hermle, *Die Evangelikalen als Gegenbewegung*, w: *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, red. S. Hermle, C. Lepp, H. Oelke, Göttingen 2007, s. 343n). Tekst miał dwie wersje – krótszą, dostępną on-line: *Die Berliner Ökumene-Erklärung von 1974. „Freiheit und Gemeinschaft in Christus"*, http://www.evangelikale-bewegung.de/dokumente.html (dostęp: 17.03.2020); oraz dłuższą, opatrzoną cytatami z dokumentów przygotowanych w ramach ruchu ekumenicznego, opublikowaną jako: *Berliner Ökumene Erklärung 1974 „Freiheit und Gemeinschaft in Christus"*, w: *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?*, red. W. Künneth, P. Beyerhaus, Bad Liebenzell 1975, s. 16–41. W oświadczeniu tym znalazła się teza 4., krytykująca wsparcie ruchu ekumenicznego dla ruchów wyzwoleńczych. Czytamy w niej: „tylko posłuszeństwo wobec Słowa Bożego chroni nas od padnięcia ofiarą politycznie wypaczonej Ewangelii" (*Die Berliner Ökumene-Erklärung von 1974. „Freiheit und Gemeinschaft in Christus"*, http://www.evangelikale-bewegung.de/dokumente.html, dostęp: 17.03.2020).

i nieprzeceniania jednostronnie pojmowanego rozwoju (tylko duchowego, bądź też gospodarczego odnoszącego do doczesnej cielesności)[76].

Zarówno Aaflot, jak i Buthelezzi starali się diagnozować w swoich referatach problem rasizmu od strony teologicznej. Punktem wyjścia dla Aaflota była wizja jedności, mająca implikacje dla wszystkich elementów życia Kościoła. Buthelezzi natomiast zajmował się perspektywą nabożeństwa i wskazał na bałwochwalczość kultu, który jest regulowany przez takie pozateologiczne czynniki, jak na przykład rasa. Zwracał uwagę, że powodowany przez nie podział w nabożeństwie stawiał pod znakiem zapytania jedność Kościoła. Natomiast diagnoza Lazaretha szła w inną stronę. Starał się on postawić diagnozę luteranizmu, która tłumaczyłaby, skąd w luterańskich Kościołach możliwa jest rasistowska dyskryminacja. Widział jej powody w skupieniu się na niebiańskim wymiarze zbawienia, chrześcijańskiej wolności i prawie do międzypaństwowej wojny sprawiedliwej, kosztem ziemskiej sprawiedliwości, także w kategoriach społeczno-politycznych, i prawa do rewolucji dla zmiany sytuacji niesprawiedliwości wewnątrz państw. Te zachwiane proporcje występowały mimo wiary luteran w całościowość objawienia Boga jako Stworzyciela i Zbawiciela, oraz widzenia konsekwencji wiary w miłości, która działa na rzecz sprawiedliwości. Koreferat Bengu do wystąpienia Lazaretha wskazał na kluczowe, jego zdaniem, problemy dla zaangażowania chrześcijan w świecie, odwołując się do kontekstu RPA: brak relewancji wyznań wiary w codziennym życiu, brak wspólnego rozumienia wspólnoty, a także, co najsilniej korespondowało z tezami Lazaretha, brak zgodności co do formy odpowiedzialności chrześcijan za świat.

Oba referaty, Buthelezziego i Lazaretha, stały się inspiracją dla obrad Sekcji, które otwierały i były jednym z powodów ujęcia w ich zaleceniach i sprawozdaniach odniesień do kwestii rasizmu. Sekcja II sformułowała w swoich zaleceniach listę kwestii i czynników, zajęcie się którymi było jej zdaniem warunkiem dokonania „nowej Reformacji" nabożeństwa, a więc reakcji na stan systemowego podziału apartheidu oddziałującego na nabożeństwo, który Buthelezzi porównał do stanu Kościoła przed Reformacją. „Nowa Reformacja" nabożeństwa miała iść w kierunku otwartości i dostępności nabożeństwa dla każdego. Tak więc wśród kwestii domagających się zmiany wymieniono między innymi wyłączanie z udziału w nabożeństwie ze względów rasistowskich[77].

[76] S.M.E. Bengu, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung. Korreferat*, DAR ES SALAAM^{DE}, s. 159.161n.

[77] *Bericht Seminar II. In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*, DAR ES SALAAM^{DE}, s. 134.

Sekcja III przyjęła przytoczone wyżej trzy tezy Lazaretha i w swoim sprawozdaniu uczyniła z nich wyznanie winy dotyczące stosunku luteran do zaangażowania na rzecz troski o stworzenie[78]. W zaleceniach Sekcji znalazło się wskazanie skierowane do Kościołów członkowskich, zwracające uwagę na implikacje wynikające dla kwestii dyskryminacji (zarówno rasowej, jak i płciowej) z takich praw człowieka, jak prawo do wolności i ochrony, prawo do równości i prawo do uczestnictwa[79]. Sekcja odniosła się również bezpośrednio do kwestii RPA, zalecając, by ŚFL wezwało swoich członków do uznania, że w oparciu o luterańską teologię południowoafrykański rząd przekracza swoje uprawnienia i nadużywa prawa odnośnie do kwestii praw człowieka. Podkreślono, że ŚFL, w tym jej Kościoły członkowskie z Południowej Afryki oraz pozostałe, wspierają wezwania do zmiany tej sytuacji oraz że unikają wszystkiego, co mogło by sprawiać wrażenie wspierania rasizmu czy niesprawiedliwości[80]. Zalecenia te zostały potem przyjęte przez Zgromadzenie w kontekście upamiętnienia odbywających się rok wcześniej studenckich protestów w Soweto (RPA)[81].

Zgodnie z zaleceniem Komitetu Wykonawczego Komitet Doradczy opracował kwestię sytuacji w Południowej Afryce i zalecił zgromadzeniu przyjęcie oświadczenia zatytułowanego „Południowa Afryka – integralność konfesyjna". Przedłożony projekt oświadczenia wywołał burzliwą dyskusję, choć, jak zauważył Heinz E. Tödt, fakt, że został on zbyt późno przedłożony, ograniczył niepotrzebnie jej długość, uniemożliwiając tym samym jego gruntowne przygotowanie[82]. W toku dyskusji sprzeciw wzbudziło określenie sytuacji w Południowej Afryce terminem *status confessionis*[83]. Z jednej strony Horst

[78] *Bericht Seminar III. In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, DAR ES SALAAM[DE], s. 163.

[79] Tamże, s. 165.

[80] Tamże, s. 166n.

[81] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, dz. cyt., s. 213, pp. 266–272.

[82] H.E. Tödt, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, w: *Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika. VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977*, red. J. Jeziorowski, Hamburg 1977, s. 105n.

[83] „Pojęcie *status confessionis* najpierw oznacza sytuację, w której ewangeliczna prawda jest uciskana z zewnątrz. By uniknąć faktycznego wyparcia się Jezusa Chrystusa jako Pana, z palących powodów chrześcijański zbór postrzega się jako wezwany do szczególnego wyznania Ewangelii. Jego możliwe skutki zawierają oświadczenie i wykonanie oddzielenia *status confessionis* (*status separationis*) i cierpienie" (M. Freudenberg, *Status confessionis*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, wyd. E. Fahlbusch i in., t. 4, wyd. 3 (Neufassung), Göttingen 1996, szp. 488); por.: N. Slenczka, *Status confessionis*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. H.D. Betz i in., t. 7, wyd. 4, Tübingen 2004, szp. 1692. Na temat kontrowersji co do interpretacji tego terminu zob. omówienie debaty po Dar es Salaam – niżej 5.1.5., s. 448–464.

Bürkle (Ewangelicko-Luterański Kościół Bawarii [*Evangelical Lutheran Church in Bavaria/Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern*]) argumentował, że takie ujęcie sprawia, że kwestia polityczna staje się kwestią wyznania. Wspierał go w tym Kurt Kirschnereit (Niemiecki Ewangelicko-Luterański Kościół w Afryce Południowozachodniej [*German Evangelical Lutheran Church in South West Africa (Namibia)/Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika/Namibia*]), który podkreślał, że sytuacja w Południowej Afryce jest na tyle kompleksowa, że nie można jej zredukować jedynie do jednej kwestii, co do której ogłosi się, że jest ona kwestią wyznania. Z drugiej strony reprezentujący ostatni z wymienionych Kościołów Johannes Lukas de Vries wskazał, że pytanie o *status confessionis* jest nie do uniknięcia, jeśli delegaci podzielają wiarę, że jest to zły system, to należy go jako taki określić. Wyraził także nadzieję na wsparcie Federacji dla ich wiary. Ta wypowiedź spotkała się z poparciem dwóch kolejnych przedstawicieli tego Kościoła, a także innych delegatów. W toku dyskusji Heinz E. Tödt (Ewangelicki Kościół Badenii [*Evangelical Lutheran Church in Baden/Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden*]) podkreślał, że: „nie chodzi o polityczną decyzję, lecz o wierność Ewangelii. Nasze wyznanie musi mieć konsekwencje. Każdy podział, szczególnie we wspólnocie ołtarza, jest nie do zaakceptowania”[84]. Zaś delegat Luterańskiego Kościoła w Ameryce [*Lutheran Church in America*] Karl Hertz podważył argument kompleksowości sytuacji w RPA, która uniemożliwia zabranie głosu. Wskazał, że oczywiście sytuacja jest kompleksowa, ale decydującym faktorem ją determinującym jest apartheid. Ostatecznie przyjęto tekst z uwzględnieniem części poprawek[85].

Oświadczenie „Południowa Afryka – integralność konfesyjna” otwierało stwierdzenie definiujące Kościoły luterańskie jako Kościoły wyznające, których wzajemne uznanie opiera się na Słowie Bożym i przez to na uznaniu podstawowych luterańskich pism wyznaniowych, szczególnie CA. Podkreślono, że taka akceptacja wyznań pociąga za sobą nie tylko „formalne uznanie nauki”, ale także szersze konsekwencje odnoszące się do potwierdzenia w świadectwie i służbie, „że ewangelia uzdolniła je do życia jako lud Boży”[86]. Poza tym zobowiązuje ona do przyjmowania w nabożeństwie i przy stole Wieczerzy Pańskiej przedstawicieli wszystkich Kościołów, które uznają te same wyznania. Podkreślono, że zgoda co do wyznań powinna być potwierdzana we wspólnym nabożeństwie i współpracy w wykonywaniu zadań Kościoła. Ostatni akapit, który wzbudził wyżej wspomnianą burzliwą dyskusję, stwierdzał ostatecznie, że w normalnych warunkach dopuszczalna jest różnorodność zdań co do kwestii politycznych,

[84] *Abridged and Consolidated Minutes of the Plenary Sessions*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 211, p. 251.

[85] Tamże, s. 211n, p. 248–255.259.

[86] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621).

jednak istnieją sytuacje, kiedy stają się one tak wynaturzone i represyjne, że pozostawanie w zgodzie z wyznaniami wymaga sprzeciwu wobec nich oraz wysiłków na rzecz ich zmiany[87]. W tym miejscu skonkretyzowano dotychczasowe rozważania, odnosząc je bezpośrednio do sytuacji w Południowej Afryce: „Zwracamy się szczególnie do naszych białych Kościołów członkowskich w Południowej Afryce, aby uznały, że sytuacja w Republice Południowej Afryki stanowi status confessionis"[88]. Według oświadczenia skutkiem takiej oceny sytuacji było to, „że w oparciu o wiarę i w celu zamanifestowania jedności Kościoła Kościoły publicznie i jednoznacznie odrzucą istniejący system apartheidu"[89].

Przyjęte oświadczenie wywołało szeroki oddźwięk i dyskusję, w której łączyły się ze sobą stosunek do sytuacji w Południowej Afryce z debatą nad prawem ŚFL do używania terminu *status confessionis*[90]. Odnośnie do pierwszego z przywołanych aspektów warto przytoczyć spostrzeżenie Tödta, że „białe" Kościoły Południowej Afryki poczuły się nią niesprawiedliwie osądzone. Powodem takiego odbioru oświadczenia były podejmowane przez nie wysiłki na rzecz wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony z „czarnymi" Kościołami, co kosztowało ich utratę członków, którzy odchodzili do luterańskich wolnych Kościołów jednoznacznie popierających apartheid[91]. Drugi z aspektów ilustruje komentarz Tödta: „Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz Tödta: „Tekst oświadczenia nie był oczywiście na tyle jasny i jednoznaczny, by oparł się niezrozumieniu i błędnej interpretacji. Mimo to próby zmian i przeinterpretowania nie odniosły znaczących sukcesów. Wrażenia większości delegatów tu w Afryce przemawiały zbyt jednoznacznie za koniecznością nie tylko decydującego, ale też w sposób konieczny wiążącego kościelnie słowa. Dlatego też zachowano pojęcie *status confessionis*, podkreślające powagę decyzji"[92]. Wskazana przez niego słabość tekstu stała się powodem gorących dyskusji w okresie po Dar es Salaam, co zostanie omówione niżej[93]. Wątki, które zna-

[87] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621).

[88] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[89] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 622).

[90] Możliwe nieporozumienia odnośnie do użytego terminu *status confessionis* sygnalizował już Heinz E. Tödt w pisanym właściwie „na gorąco" sprawozdaniu z prac zgromadzenia, zob.: H.E. Tödt, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, art. cyt., s. 106n.

[91] H.E. Tödt, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, art. cyt., s. 105n; na temat szerszej reakcji na oświadczenie ŚFL zob.: G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 177.181–183; a także słowa podziękowania Lukasa Vischera na Zgromadzeniu Ogólnym ŚFL w Budapeszcie, gdzie stwierdził, że oświadczenie stało się nie tylko pomocą, ale i wskazówką dla Kościołów reformowanych, zob. L. Vischer, *Ökumenische Verpflichtung – eine Reformierte Sicht*, BUDAPESZT, s. 147n.

[92] H.E. Tödt, *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, art. cyt., s. 107.

[93] Zob. niżej 5.1.5., s. 448–464.

lazły swoje odzwierciedlenie w debacie na temat wspólnoty ołtarza i ambony w ŚFL zostały już omówione wyżej[94].

Przyjęte w Dar es Salaam oświadczenie „Południowa Afryka – integralność konfesyjna" znacząco rozszerzało treść rezolucji przyjętej w Evian. Podstawowym pryncypium było w nim postrzeganie ŚFL jako wspólnoty Kościołów, które odwołują się do wspólnych wyznań, co implikuje przyjmowanie przy stole Wieczerzy Pańskiej i w nabożeństwie członków wszystkich Kościołów tego samego wyznania. Na tej argumentacji oparto dalszy wywód, który definiował apartheid jako *status confessionis*. Co prawda poglądy polityczne pozostają w sferze wolności, ale ma ona swoje granice, kiedy system polityczny zaczyna łamać jedność Kościoła i zmusza go do sprzeniewierzenia się swoim wyznaniom. Taka sytuacja zachodzi, kiedy przy spełnieniu wszystkich kryteriów, to jest jedności w wyznaniu zawartych w luterańskich wyznaniach, nadal nie jest możliwe dopuszczenie do udziału w nabożeństwie czy do Wieczerzy Pańskiej ze względów, na przykład, rasowych. W związku z tym, że polityka apartheidu wprowadza takie dodatkowe kryteria przy stole Wieczerzy Pańskiej, sprzeciw wobec niej uznano za *status confessionis*, a więc kwestię, która decyduje o wierności własnemu wyznaniu.

Odnośnie do prac zgromadzenia w Dar es Salaam w kontekście problemu apartheidu należy jeszcze odnotować, że w jego protokole znalazły się następujące odniesienia praktyczne: po pierwsze wyrazy docenienia dotychczasowych wysiłków Kościołów z RPA na rzecz urzeczywistnienia rezolucji podjętej w Evian, po drugie deklaracja dalszego wsparcia tego procesu przez ŚFL. Miało być ono realizowane przez Komitet Wykonawczy i Sekretariat ŚFL w konsultacji z Kościołami południowoafrykańskimi, którym to konsultacjom przyznano najwyższy priorytet. Zadeklarowano także, że tak jak dotychczas będą kontynuowane inne formy zaangażowania, jak organizacja seminariów i tym podobne, a także że kwestia wspólnoty chrześcijan wraz z jej konsekwencjami praktycznymi stanie się przedmiotem badań celem dalszego wyjaśnienia, z zastrzeżeniem, że w procesie tym odrzucona będzie wszelka biblijna argumentacja na rzecz apartheidu czy też próby uzasadniania go na podstawie pierwszego artykułu wiary[95]. Zgromadzenie podjęło także decyzję o przekazaniu do przestudiowania wszystkim Kościołom członkowskim „Apelu ze Swakopmund", który został dołączony do anglojęzycznej wersji oficjalnego sprawozdania ze zgromadzenia[96].

[94] Zob. wyżej 2.6., s. 81–89.

[95] *Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly*, dz. cyt., s. 213n, p. 274–277.

[96] Tamże, s. 213, p. 265.; por. *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt.

Podsumowanie

W obliczu braku realizacji rezolucji z Evian zgromadzenie w Dar es Salaam musiało ponownie zmierzyć się z problemem apartheidu i rasowych podziałów w Kościołach członkowskich ŚFL z RPA. W tym kontekście ponownie potwierdzono, że walka z apartheidem dotyczy wszystkich członków ŚFL – są oni zobowiązani do oporu przeciw rasowej dyskryminacji, a rezygnując z solidarności z „czarnymi" Kościołami z RPA, stają się współwinni rasowych podziałów. Jednocześnie zgromadzenie zaprezentowało diagnozę zjawiska rasizmu, która odwoływała się do teologii stworzenia, kontynuując szeroką perspektywę spojrzenia na to zjawisko, obecną już w Evian w „Oświadczeniu dotyczącym kwestii rasowej i problemów mniejszości – wyzwania dla Kościoła"[97]. Oprócz powyższych rozważań w Dar es Salaam kontynuowano analizy odnoszące się do problemu podziałów rasowych w kontekście Wieczerzy Pańskiej. W przedstawionych referatach podziały te zostały zdiagnozowane jako złamanie jedności Kościoła, które definiowane było w odniesieniu do CA VII, ale z uwzględnieniem postulatów Kirstnera, by nie ograniczać się do redukcjonistycznego pojmowania zawartych tam *notae ecclesiae*. Stąd też wspólnota ołtarza i ambony została uzupełniona nawoływaniem do wspólnych celów służby i świadectwa. Oprócz tego stwierdzono, że rasa, stając się czynnikiem podziału w Kościele w nabożeństwie i Wieczerzy Pańskiej, była przedmiotem bałwochwalczego kultu naruszającego jedność wyznania. W tym kontekście dokonano także szerszej diagnozy luterańskiego sposobu myślenia, by wskazać na te elementy, które pozwalają w nim na zaistnienie podziałów rasowych. Za jeden z nich uznano niedocenienie konsekwencji przekonania o całościowości objawienia Bożego jako Stwórcy i Zbawcy, jakie wynikają dla zaangażowania chrześcijan w ziemskie wymiary życia. Kolejnym było niedocenienie miłości działającej na rzecz sprawiedliwości rozumianej jako konsekwencja wiary. Pod wpływem powyższej diagnozy w zaleceniach poszczególnych sekcji zgromadzenia znalazło się wyraźne wezwanie do oporu wobec rasowej dyskryminacji czy też jasnej deklaracji, że rząd RPA nadużywa swej władzy, tłumiąc prawa człowieka.

Całość tej refleksji spowodowała, że możliwe stało się przyjęcie przez zgromadzenie kolejnego oświadczenia – „Południowa Afryka – integralność konfesyjna", które, podobnie jak rezolucja z Evian było kolejnym istotnym i przełomowym etapem w oporze ŚFL wobec apartheidu. O ile rezolucja z Evian ograniczała się do konstatacji konieczności wspólnoty przy stole Wieczerzy Pańskiej nienaruszonej przez rasową dyskryminację, o tyle

[97] *Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme…*, dz. cyt., s. 194n.

oświadczenie z Dar es Salaam stawiało poszerzoną diagnozę odwołującą się do *notae ecclesiae* z CA VII. Zgodnie z nią deklarowana zgodność co do wiary nie ma wymiaru jedynie formalnego, ale pociąga za sobą potwierdzenie w świadectwie i służbie oraz konieczność niezakłóconej niczym wspólnoty w nabożeństwie i Wieczerzy Pańskiej. W tle takiego ujęcia pobrzmiewa teza, która datuje swoją obecność w dyskusjach w ramach ŚFL co najmniej od „Wielkiej debaty" z początku lat sześćdziesiątych XX wieku[98]. Głosiła ona, że zgodność w nauce/zwiastowaniu Ewangelii implikuje konieczność wspólnoty ołtarza. Stąd też fakt, że myśl ta ukształtowała oświadczenie z Dar es Salaam, poświadcza znaczenie debaty nad problemem apartheidu dla debaty nad samorozumieniem ŚFL. Wnioski z debaty na temat apartheidu nie tylko kształtują dalszy przebieg refleksji nad samorozumieniem Federacji, ale zyskują istotne znaczenie w rozstrzyganiu innych spraw dotyczących istnienia i funkcjonowania Federacji. Dzięki temu, że rozstrzygnięcia te dokonywane są w dokumentach tak wysokiej rangi, jak oświadczenie Zgromadzenia Ogólnego, utworzone zostało sprzężenie zwrotne, które wzmacnia znaczenie zastosowanej interpretacji CA VII w dalszej debacie o samorozumieniu ŚFL[99].

Oprócz tego oświadczenie szło jeszcze krok dalej. Nie tylko w jasny sposób zadeklarowało, że ze wspólnoty wyznania wynika konieczność niczym niezakłóconej wspólnoty Wieczerzy Pańskiej, ale również określiło sytuację apartheidu w RPA jako *status confessionis*, tym samym domagając się sprzeciwu wobec niej jako wyrazu wierności własnemu wyznaniu. Ten krok stał się przyczyną istotnych kontrowersji w ocenie oświadczenia oraz wywołał debatę na forum ŚFL, co zostanie omówione niżej[100]. Na koniec należy odnotować, że podobnie, jak miało to miejsce w okresie poprzedzającym zgromadzenie w Dar es Salaam, zgromadzenie zadeklarowało gotowość do praktycznej pomocy w walce z apartheidem w RPA poprzez, na przykład, konsultacje lub seminaria. Wyrazem zaangażowania całej Federacji w ten proces było przekazanie „Apelu ze Swakopmund" do przestudiowania we wszystkich Kościołach członkowskich.

[98] „Wielka debata" została zanalizowana w kontekście dyskusji nad samorozumieniem ŚFL, zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

[99] Zob. wyżej, 2.7.-2.8., s. 89–108, a także 3, s. 115–270.

[100] Zob. niżej 5.1.5., s. 448–464.

5.1.5 Okres po Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam

Temat apartheidu i dyskryminacji rasowej nie schodził z agendy władz ŚFL także po zakończeniu zgromadzenia w Dar es Salaam. W podsumowaniu okresu 1977–80 Carl H. Mau[101] odnotował pozytywne przyjęcie oświadczenia z Dar es Salaam przez wiele Kościołów członkowskich ŚFL. Niestety Kościoły z Południowej Afryki, do których oświadczenie było bezpośrednio kierowane, nie odniosły się do niego. Mau wskazał także na konieczność podjęcia dalszych kroków w związku z sytuacją w południowej Afryce, a szczególnie z krwawymi zajściami w związku z dekolonizacją w Namibii[102]. Na tym samym posiedzeniu Rady ŚFL prezydent Josiah Kibira[103] wskazywał na szerszy ekumeniczny kontekst sprzeciwu wobec rasizmu w pracach ŚRK (np. Zgromadzenia Ogólnego w Nairobi w 1975[104])[105].

[101] Na temat Carla H. Mau Jr., sekretarza generalnego ŚFL w latach 1974–1985, Zob. . N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, art. cyt., s. 448–451.

[102] C.H. Mau, *Zum Stand der Arbeit im LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 4: 1980, s. 11n; na temat sytuacji w Namibii por.: J. Balicki, *Historia Burów…*, dz. cyt., s. 251–253; z perspektywy opracowań ŚFL zob.: T. Huaraka, *Dekolonisation Namibia*, „LWB-Dokumentation" t. 5: 1980; por. H. Hunke, *The church in Namibia. A brief ecumenical history*, „LWB-Dokumentation" t. 22/23: 1987, s. 35–45. Zaangażowanie ŚFL w proces dekolonizacji w Namibii zostało także opracowane w kontekście XII Zgromadzenia Ogólnego, które miało miejsce w 2017 w stolicy tego kraju – Windhoek: R. Deffenbaugh, *The Lutheran World Federation and Namibia*, Geneva 2017, s. 7–16.19n.23n.

[103] Na temat Josiah Kibiry zob.: J.H. Schjøring, *Josiah Mutabauzi Kibira*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 404–409.

[104] Kwestia rasizmu na V Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK była przedmiotem rozważań w Sekcji V obradującej pod hasłem „Struktury niesprawiedliwości i walka o wyzwolenie [*Strukturen der Ungerechtigkeit und der Kampf um Befreiung*]". Zasadnicza ocena rasizmu w jej sprawozdaniu została ujęta następująco: „Rasizm jest grzechem wobec Boga i człowieka. Jest sprzeczny ze sprawiedliwością i miłością Bożą objawioną w Jezusie Chrystusie. Poniża rasistę i jego ofiarę. Chrześcijanin, praktykując rasizm, wypiera się wiary, którą wyznajemy, i stawia pod znakiem zapytania wiarygodność Kościoła i jego świadectwa o Jezusie Chrystusie. Dlatego potępiamy rasizm we wszystkich jego formach, wewnątrz i na zewnątrz Kościoła" (*Struktury niesprawiedliwości i walka i wyzwolenie (fragmenty sprawozdania Sekcji B)*, w: Polska Rada Ekumeniczna, *V Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów. Nairobi (Kenia), 1975 r. Wybór materiałów*, Warszawa 1976, s. 113). W dalszej części sprawozdania wskazano na praktyczne wymiary rasistowskich praktyk i struktur społecznych, również w Kościołach. Całość kończy następująca konkluzja: „Toteż pilnym zadaniem Kościołów jest uświadomienie sobie i swoim krajom własnych postaw rasistowskich, podjęcia próby ich przezwyciężenia oraz zdecydowane popieranie międzynarodowej walki z rasizmem. W całej tej działalności Kościoły muszą przede wszystkim i w sposób skoordynowany skoncentrować się na Afryce Południowej, gdyż na tym terenie są one uwikłane w te problemy, a ponadto istnieje tutaj jawne prawodawstwo rasistowskie. Delegaci afrykańscy zwrócili nam całkiem wyraźnie uwagę, że Kościoły muszą praktykować to, co głoszą w kazaniach. Chodzi tu o naszą wierność wobec poselstwa powierzonego Kościołom" (*Struktury niesprawiedliwości i walka o wyzwolenie…*, dz. cyt., s. 115).

[105] J. Kibira, *Zwischen zwei Vollversammlungen. Gedanken über die Aufgabe des Lutherischen Weltbundes 1980*, „LWB-Dokumentation" t. 4: 1980, s. 5n.

Natomiast w podsumowaniu prac ŚFL w 1980 roku Mau wskazał, że zmiany w sytuacji w RPA są jedynie kosmetyczne, nie dotykają zaś samej istoty rzeczy. Wyraził też wyrazy wsparcia działań Kościołów członkowskich ŚFL w południowej Afryce na rzecz pokojowego rozwiązania problemu[106].

Obok działań prowadzonych na poziomie gremiów zarządzających ŚFL po zgromadzeniu w Dar es Salaam toczyła się intensywna dyskusja w ŚFL i jej Kościołach członkowskich ogniskująca się wokół oświadczenia „Południowa Afryka – integralność konfesyjna [*Southern Africa: Confessional Integrity/Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]"[107]. Została ona zdynamizowana przez Komitet Wykonawczy na posiedzeniu w Joinville (Brazylia) w 1979 roku, na którym wezwano południowoafrykańskie Kościoły członkowskie do odniesienia się do oświadczenia. Podobną prośbę skierowano do pozostałych Kościołów członkowskich. W efekcie ŚFL zgromadziła wiele bardzo różnorodnych odpowiedzi, które pokazywały, jakie trudności nastręczało oświadczenie, a szczególnie interpretacja użytego w nim pojęcia *status confessionis*. To skłoniło Komisję Studiów [*Commission of Studies*] do zarekomendowania podjęcia badań nad recepcją oświadczenia z Dar es Salaam. W efekcie na wiosnę 1982 roku w Bossey (Szwajcaria) odbyła się konsultacja poświęcona problematyce *status confessionis*[108]. Zebrane w jej trakcie materiały zostały udostępnione Kościołom członkowskim w zbiorczym tomie zatytułowanym „Debata nad *status confessionis*. Studia z chrześcijańskiej teologii politycznej [*The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*][109].

Sytuację, jaka powstała na skutek dyskusji nad oświadczeniem z Dar es Salaam, naszkicował we wstępie do tomu jego redaktor Eckhardt Lorenz. Wskazał, że z jednej strony odwołanie się do wyznawanej wiary jako podstawy do odrzucenia apartheidu w oświadczeniu z Dar es Salaam wzbudziło irytację i krytykę (obejmujące nawet zarzuty o nienawiść ŚFL do RPA), z drugiej reakcje entuzjastyczne (jak np. pochwała odwagi tego kroku ze strony Willema Visser`t Hoofta – pierwszego sekretarza generalnego ŚRK). Lorenz wskazał, że wyniki konsultacji z jednej strony wspierają w wielu aspektach oświadczenie z Dar es Salaam, z drugiej zaś wskazują na problematyczność użycia w nim pojęcia *status confessionis*. Jednym z powodów takiej oceny był fakt swoistej inflacji tego terminu, gdyż od początku lat 80. był on

[106] C.H. Mau, *Aus der Arbeit des LWB. Jahresrückblick 1980. Generalsekretariat*, „LWB-Dokumentation" t. 6: 1981, s. 3.

[107] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[108] Y. Ishida, *Foreword*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 5.

[109] *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983.

stosowany w bardzo wielu kontekstach etycznych (dystrybucja ziemskich zasobów; stosowanie broni masowej zagłady), z których wszystkie, budząc tym kontrowersje[110], były uznawane za *status confessionis* dla chrześcijan[111].

Konsultację w Bossey i podsumowujący ją tom otwierają dwa uzupełniające się głosy reprezentantów Kościołów członkowskich ŚFL, których oświadczenie z Dar es Salaam bezpośrednio dotyczyło. „Czarne" Kościoły reprezentował w tej dyskusji, znany nam już ze zgromadzeń w Evian i Dar es Salaam, Manas Buthelezzi, wówczas biskup centralnej diecezji Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Południowej Afryce [*Evangelical Lutheran Church in Southern Africa/Evangelisch Lutherische Kirche im Südlichen Afrika*] [112]. „Białe" Kościoły z RPA reprezentował Christoph Brandt, przewodniczący Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Afryce Południowej (*Kapkirche*) [*Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (Cape Church)/Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Kapkirche)*][113].

Buthelezzi w swoim referacie zdemaskował rasizm jako „złoty cielec" (por. Ex 32) Kościoła. Rasa stała się bożkiem, który wkradł się do Kościoła tylnymi drzwiami i kamufluje się za historycznymi wyznaniami wiary, niszcząc żywe wyznawanie współcześnie oraz wypaczając jedność Kościoła. Rasizm jest bowiem dzielącą Kościół herezją, a tym samym wyzwaniem dla istoty bycia Kościoła. Buthelezzi odwołał się do starożytnych herezji i zwalczania ich dążenia do podziału Kościoła. Rasizm jest jednak od nich niebezpieczniejszy, nie dąży bowiem do stworzenia odrębnego Kościoła, ale przenika do istniejącego i stwarza wrażenie, że wyznania i znaki prawdziwego Kościoła pozostają nienaruszone, mimo tego, że dochodzi do rasistowskich podziałów. Jest w stanie zasłaniać się nawet wykładnią CA VII[114], widząc w strukturach czy budynkach kościelnych odseparowanych ze względów rasistowskich ludzkie ustanowienia, co do których wyznanie wiary Reformacji pozostawiało w Kościele wolność. Podziały te są jednak symbolem kultu, jakim obdarza się rasizm, tracą więc swoją wyznaniową neutralność

[110] Przykładem takiej kontrowersji było odniesienie kategorii *status confessionis* do nuklearnego rozbrojenia przez niemieckie Kościoły tradycji reformowanej. Krytyczną ocenę tej decyzji włączono do pokonsultacyjnego tomu jako załącznik: K. Stoll, *Safeguarding peace*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 137–142.

[111] E. Lorenz, *Some Introductory Notes*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 7–9.

[112] Na temat M. Butheleziego zob.: *Buthelezi, Manas*, w: *The Dictionary of African Christian Biography (DACB.org)*, https://dacb.org/stories/southafrica/buthelezi-manas/ (dostęp: 17.03.2020).

[113] E. Lorenz, *Some Introductory Notes*, art. cyt., s. 8.

[114] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30).

i kwestia likwidacji rasistowskiej separacji w nabożeństwie i szafarstwie środków łaski staje się sprawą przetrwania istoty Kościoła. Ideologia rasistowska buduje na strachu, a więc ludzkiej alienacji względem Boga. Jest to strach przed bliźnim, który powoduje, że człowiek szuka wobec bliźniego dystansu, by zyskać poczucie bezpieczeństwa. Jest to strach przed dzieleniem się z bliźnim Bożymi darami, co przekłada się także na ekonomiczne nierówności w dystrybucji istniejących zasobów. Jest to strach przed współdzieleniem władzy powierzonej przez Boga nad ziemią, co prowadzi do politycznych wysiłków, by zakumulować jak najwięcej władzy nad bliźnim i nie dopuścić go do udziału w niej[115]. Buthelezzi podsumowywał tę część swojego referatu: „Wszystko wskazuje, że kult rasizmu w Kościele ma konsekwencje społeczne, ekonomiczne i polityczne. Rasistowski brak jedności wewnątrz Kościoła będzie tylko stymulował podziały w środowisku, w którym działa Kościół, zamiast je leczyć"[116].

W części drugiej Buthelezzi skupił się na dwóch możliwych modelach wyjścia Kościoła z powodowanego rasistowsko braku jedności. Pierwszy z nich określił mianem modelu krzyża. Charakteryzując go, wskazał, że doświadczenie cierpienia i krzyża nie da się odizolować od chrześcijańskiej wspólnoty i Kościoła. To przekłada się na gotowość do bycia jednym z drugą osobą także wtedy, kiedy staje się ona dla mnie ciężarem. Buthelezzi podkreślał, że jest to trudniejsze niż radzenie sobie z wrogiem, którego wystarczy unikać. Brata w Chrystusie nie można trzymać na dystans, co prowadzi do ciągłych zmagań w poszukiwaniu wspólnego sposobu życia i gotowości do przebaczenia. Taka ścieżka znoszenia brata jest ścieżką Ewangelii. Buthelezzi wskazał jednak, że dla wykorzenienia rasizmu z Kościoła być może ścieżka krzyża jest nie dość radykalna. W tym miejscu przeszedł do opisu drugiego z modeli, który nazwał modelem króla Cyrusa. Inspiracją było tutaj proroctwo Izajasza, który zapowiedział działanie Boże przez króla Cyrusa (por. Iz 45,1). Buthelezzi wskazał, że Bóg może użyć sił pochodzących z zewnątrz Kościoła, by go wyzwolić. Za tym stała bardzo krytyczna dla Kościoła diagnoza, że jest tak ściśle powiązany z opresyjnymi strukturami, że zamiast się od nich uwolnić i z nimi walczyć, będzie robił wszystko, by je zachować. Buthelezzi rozwinął tę diagnozę, wskazując, że nawet po upadku rasistowskiego systemu w RPA sprawy mogą przyjąć taki obrót, że to w Kościołach pozostaną w różnych miejscach ostoje dawnych rasistowskich stosunków. Ta perspektywa była dla niego punktem wyjścia do apelu o modlitwę i gotowość

[115] M. Buthelezzi, *Church Unity and Human Divisions of Racism*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 13–19.

[116] Tamże, s. 18.

do działania chrześcijan, by dla wyzwolenia Kościoła Bóg nie musiał się posuwać do użycia zewnętrznych sił[117].

Buthelezzi kontynuował w swoim referacie linie myślenia, które prezentował już w Evian i Dar es Salaam. Pobrzmiewało w nim także echo „Apelu ze Swakopmund"[118], który konsekwentnie odnosił się do apartheidu i rasistowskich podziałów w kontekście jedności Kościoła i jego świadectwa w świecie. Demaskacja przez Buthelezziego rasizmu jako „złotego cielca" ukazywała jego destrukcyjną moc dla świadectwa Kościoła w świecie. Istotne było również mocne podkreślenie, że niebezpieczeństwo rasistowskich podziałów polega na tym, że kamuflują się za istniejącymi strukturami i instytucjami Kościoła, takimi jak jego wyznania, prowadząc do ich destrukcji.

Brandt skupił się w swoim wystąpieniu przede wszystkim na zarysowaniu szerokiego kontekstu historii i działania luterańskich Kościołów w RPA. Wskazywał na ich genezę (misyjną bądź imigrancką), która do dziś determinuje ich życie. Jego Kościół jest Kościołem imigranckim o niemieckich korzeniach, które doświadczyły znacznych przemian tożsamości, porzucając swoją identyfikację jako „niemiecki Kościół". Podkreślał także, że polityka apartheidu i ucisku czarnych oraz kolorowych ma negatywne skutki także dla członków jego Kościoła, których ziemia jest wykupywana przez państwo, by umożliwić przesiedlenie tam ludności czarnej. W dalszej części Brandt skupił się na opisaniu apartheidu, wskazując na kluczowość w tym systemie pojęcia *Volk* [naród], którego istotą jest nie tyle rasa czy kolor skóry, ale specyficzna, ukształtowana historycznie tożsamość Afrykanerów. Dlatego też wskazał, że apartheid nie jest formą rasizmu, ale specyficzną formą nacjonalizmu. Dostrzegł przy tym grzeszne konsekwencje stosowania tej ideologii, szczególnie jeśli mają wymiar rasistowski (np. ograniczenia rasowe co do zawierania małżeństw)[119].

Nakreśliwszy powyższe konteksty, Brandt przeszedł do położenia swojego Kościoła. Podkreślił wyzwania związane z jego niewielkimi zasobami, wskazał, że pojednanie z „czarnymi" Kościołami to proces wymagający długiej edukacji i musi się dokonać przede wszystkim na poziomie zborowym. Przyznał przy tym, że więcej jest jeszcze do zrobienia niż zostało dotychczas osiągnięte. Zwrócił jednak uwagę, że wspólnota ołtarza i ambony między Kościołami w RPA coraz bardziej staje się rzeczywistością. Podkreślił, że sprawa jedności między Kościołami luterańskimi w RPA nie jest tylko kwestią

[117] Tamże, s. 19–21.

[118] *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt.; zob. wyżej 5.1.4., s. 434–437.

[119] Ch. Brandt, *Our Lutheran Church in the South African Crisis. A Survey of the Situation and the Status Cnfessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 23–29.

na linii „białe"-„czarne" Kościoły. Procesy zjednoczeniowe dzieją się wśród „czarnych" Kościołów (połączenie pięciu z nich w jeden w 1975 roku). Niestety „białe" Kościoły nie były gotowe do niego dołączyć, co poskutkowało rozczarowaniem i wpłynęło, zdaniem Brandta, na dyskusję w Dar es Salaam. Podkreślił także, że choć w praktyce wspólnota ołtarza i ambony raczej nie istnieje, to jego Kościół nigdy jej oficjalnie nie zakwestionował, czy to w sensie prawnym, czy praktycznym. Wskazał także, że mimo powołania pod koniec lat 70. kolejnej komisji ds. zjednoczenia Kościołów luterańskich w RPA nie udało się jej rozpocząć prac, bo nie wszystkie Kościoły nominowały swoich delegatów[120].

W ostatniej części swojego referatu Brandt skupił się na kategorii *status confessionis*, podnosząc już w nagłówku deficyt teologicznej dyskusji w tym kontekście. Podkreślił na wstępie, że faktycznie brak wewnątrzluterańskiej jedności osłabia świadectwo Kościołów luterańskich wobec społeczeństwa. W kontekście reakcji swojego Kościoła na oświadczenie z Dar es Salaam i zawartego w nim wezwania do uznania apartheidu za *status confessionis* Brandt wskazał, że zostało ono odebrane jako wezwanie nie do teologicznego czy duchowego osądu, ale do osądu politycznego. Podkreślił, że określenie apartheidu mianem grzechu jest zbyt powierzchowne i zbyt emocjonalne. Uznał przy tym apartheid za ideologię, a więc absolutyzację ludzkich idei, w tym wypadku narodu. W tym sensie uznał go za grzech przeciw Bogu i wskazał, że jego skutki mają grzeszny wymiar, nawet jeśli początkowe intencje były dobre. W dalszych rozważaniach odrzucił myślenie w kategoriach „biali"-„czarni", widząc w nim także niedopuszczalną ideologizację. Odrzucił także wezwania z Dar es Salaam do bojkotu ekonomicznego RPA, widząc w nich środek nieprzynoszący efektów, ponieważ, po pierwsze, nie pojednuje ludzi, a przez to dowodzi, że nie jest narzędziem sprawiedliwości, po drugie nie może być uznany za narzędzie Ewangelii zakorzenionej w Bożym Słowie, i po trzecie nie może być zaakceptowany przez Kościoły czy zbory bez wątpliwości, czy nie stają się przedmiotem działania zewnętrznych względem Kościoła sił. Brandt wskazał także, że podporządkowanie się oświadczeniu z Dar es Salaam będzie przeszkodą w dialogu ekumenicznym z Kościołami reformowanymi w RPA, dla których idea narodu jest kluczowa, a który to dialog w ówczesnej sytuacji uznał za konieczny do podtrzymania. Brandt zakończył wizją Kościoła jako mediatora pomiędzy liniami sporu[121].

Wystąpienie Brandta wpisywało się w linię reprezentowaną przez część przedstawicieli jego Kościoła już w Dar es Salaam. Wskazywali oni na skomplikowanie sytuacji w RPA, której nie da się sprowadzić tylko do uznania

[120] Tamże, s. 30–32.

[121] Tamże, s. 32–36.

apartheidu za *status confessionis*. Brand starał się ukazać problemy związane z istnieniem Kościołów luterańskich w RPA, a także trudności związane z ich zjednoczeniem. Poddał także krytyce uznanie sytuacji w RPA za *status confessionis*, co znamienne – nie odnosząc się wprost do eklezjologicznego wymiaru oświadczenia z Dar es Salaam. Za komentarz do niego można uznać jedynie relację z działań zjednoczeniowych i stwierdzenie, że co prawda wspólnoty ołtarza i ambony praktycznie nie ma, to jednak nie ma też sprzeciwu co do jej zaistnienia. Teza o istnieniu wspólnoty ołtarza i ambony między luterańskimi Kościołami w RPA w sensie formalnym była już także podstawą obrony „białych" Kościołów w czasie zgromadzenia w Evian. Interesujący w zderzeniu z wystąpieniem Buthelezziego jest także wysiłek Brandta, by wskazać, że kluczowym elementem ideologii apartheidu nie jest rasizm, ale nacjonalizm.

Kolejne teksty zawarte w materiałach pokonsultacyjnych mają inny charakter. Stanowią one komentarz do oświadczenia z Dar es Salaam i towarzyszącej mu dyskusji z różnych perspektyw. Pierwszy z tekstów przygotował Eckehart Lorenz, który w szerszy sposób starał się podsumować, zasygnalizowaną już w jego uwagach wstępnych, różnorodność dyskusji nad oświadczeniem z Dar es Salaam. Wśród istotnych wątków dyskusji wskazał na pytania dotyczące ujęcia problemu etycznie i teologicznie, a także o kryteria uznania realiów społeczno-politycznych za sprawę wierności wyznaniu. Idąc dalej w swoich analizach, Lorenz wskazał, że oświadczenie z Dar es Salaam odwoływało się do dwóch poziomów argumentacji. Pierwszy z nich był eklezjologiczny i dotyczył konsekwencji duchowej wspólnoty wyrażonej poprzez wspólne wyznanie. Drugi był polityczno-etyczny i uznawał system polityczny w RPA za wypaczony. Mimo że dla luteran systemy polityczno-społeczne nie są zwykle kwestią wyznania, to w tym wypadku konieczne było jego odrzucenie. Lorenz zebrał przykłady argumentowania na obu poziomach za i przeciw oświadczeniu, jakie pojawiły się w dyskusji. Zaś w drugiej części swojego opracowania zdefiniował listę zagadnień, które domagają się w kontekście Dar es Salaam dalszego przebadania. Wśród nich znalazły się podstawowe teologiczne rozróżnienie[122], takie jak zastosowania Zakonu[123], czy też nauka

[122] Warto tutaj odnotować, że odniesienia do tych teologicznych rozróżnień stanowią istotny element teologicznej racjonalizacji zaangażowania Kościoła w sferze publicznej w jednym z najnowszych dokumentów studyjnych ŚFL z 2016 r. zob.: *The Church in the Public Space. A Study Document of The Lutheran World Federation*, Geneva 2016, s. 18–22 (tłum. polskie: *Kościół w przestrzeni publicznej. Dokument studyjny Światowej Federacji Luterańskiej*, tłum. M. Mendroch, , w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 131–136).

[123] Zob. wyżej przyp. 492, na s. 242.

o dwóch regimentach [*Zwei-Regimenten-Lehre*][124], a także pytania o to, kiedy sytuacja społeczno-polityczna zaczyna się domagać wyznania ze strony Kościoła chrześcijańskiego. Kolejne pytania postawione przez Lorenza dotyczyły tego, czy strategie i programy działania w sferze społeczno-politycznej mogą być kwestią wiary, czym jest „etyczna herezja", jakie sposoby myślenia i analogie stosujemy, oceniając poszczególne sytuacje społeczno-polityczne, a także czym jest duchowy i eklezjalny autorytet. W kontekście rozważań eklezjologicznych prowadzonych w niniejszej pracy szczególnie istotne jest to ostatnie pytanie. Można go bowiem rozpisać na listę pytań uszczegóławiających: kto jest uprawniony do ogłaszania sytuacji, która domaga się wyznania? Jaką i na ile wiążącą rolę ma w tym kontekście Zgromadzenie Ogólne ŚFL? Na ile Federacja jest wspólnotą z wzajemnymi odpowiedzialnościami? W dialogu z kim ŚFL dochodzi do wniosku o porzuceniu przez Kościół wierności Ewangelii? kiedy mamy do czynienia z taką sytuacją, a kiedy są to tylko uprawnione różnice różnych szkół myślenia? I wreszcie: jakie znaczenie mają tradycyjne wyznania wiary i współczesne wyznawanie dla tożsamości służby Kościoła i to w kontekście wysiłków na rzecz ekumenicznej jedności[125]?

Podsumowanie Lorenza wskazało, że dyskusja koncentrowała się przede wszystkim na samym pojęciu *status confessionis*, a także tej części oświadczenia, które je zawierało w kontekście argumentacji etycznej. Nie sięgnięto praktycznie do krytyki eklezjologicznego założenia jedności przy Stole Pańskim wynikającego z jedności wyznania, które odwoływało się do CA VII. Jednocześnie, formułując pytania do dalszej dyskusji, Lorens pokazał, jak szerokie implikacje dla eklezjologicznego myślenia ŚFL o sobie pociąga za sobą decyzja z Dar es Salaam.

Komplikacje związane z pojmowaniem pojęcia *status confessionis* pokazał w obszernym przedłożeniu kolejny z uczestników konsultacji – Martin Schloemann. Dokonał on historyczno-systematycznej analizy genezy pojęcia *status confessionis*. Co interesujące, wykazał, że nie wynika ono wprost z artykułu X „Formuły zgody"[126] dotyczącego stosunku do tzw. „adiafor"[127], w której poja-

[124] Zob. wyżej przyp. 401 na s. 219.

[125] E. Lorenz, *Politics and Confessing. Summary of the Discussion and Open Question*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 37–46.

[126] FC Ep X, BSELK, s. 1281–1285 (KWKL, s. 419–421); FC SD X, BSELK, s. 1549–1561 (KWKL, s. 507–511). Artykuł ten powstał w kontekście tzw. sporu o adiafora, por.: Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 273–279.313; R. Kolb, *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011, s. 40–65; G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 2, Berlin 1998, s. 734–747.

[127] Zob. wyżej przyp. 359, s. 204.

wia się jedynie fraza *in casu confessionis* [w razie potrzeby wyznania][128]. Samo pojęcie *status confessionis* zostało ukute w dobie walki kościelnej [*Kirchenkampf*] w Niemczech[129] i było różnorodnie stosowane po zakończeniu II wojny światowej. Z podsumowania tych rozważań warto przytoczyć następują konkluzję: „specjalny przypadek domagający się wyznawania jest wyjątkowym przypadkiem, w którym wzywa się do szczególnego wyznania, na przykład w czasie, kiedy Ewangelia jest prześladowana i zachowanie jej czystego znaczenia jest wystawione na ryzyko"[130]. W tym kontekście pojawiło się w tekście Schloemanna odwołanie do *notae ecclesiae* zainspirowane pismem „O soborach i Kościele [*Von den Konziliis und Kirchen*]"[131], w którym Luter za pewne uznał te spośród *notae ecclesiae*, które odnoszą się do relacji człowiek-Bóg, a więc odpowiadają tzw. pierwszej tablicy Dekalogu, zaś za mniej pewne uznał te dotyczące relacji człowiek-świat, a więc z obrębu drugiej tablicy Dekalogu[132]. Rozważania Martina Schloemanna uzupełniły w ramach omawianej konsultacji referat Roberta Bertrama, który w swoich rozważaniach przyjął perspektywę etyczną na problem *status confessionis*. Co interesujące, punktem wyjścia do jego rozważań było złożenie przez stany ewangelickie wyznania wiary w Augsburgu w 1530 roku[133].

Dla naszych rozważań toczonych w perspektywie implikacji koncepcji Wieczerzy Pańskiej jako *notae ecclesiae* szczególnie istotny na konsultacji w Bossey był referat Helmuta Zeddiesa, który przyjmował perspektywę eklezjologiczną. W pierwszej części swojego opracowania skupił się on na kontekście i treści oświadczenia z Dar es Salaam. Wskazał, że było ono logiczną konsekwencją wcześniejszych działań ŚFL odnośnie do sytuacji w RPA, która zajmowała różne organa Federacji od lat. Dyskusja tocząca się w tym kontekście pokazała daleko idące konsekwencje nie tylko etyczne, ale również duchowo-teologiczne. Oceniając dyskusję, jaka nastąpiła po zgromadzeniu, Zeddies wskazał, że większość Kościołów członkowskich okazała się niegotowa na tego typu krok. Jednym z powodów było użycie w tekście terminu *status confessionis*. Świadczy o tym już sam fakt, że w debacie odnoszono się do

[128] FC Ep X, 2, BSELK, s. 1283 (KWKL, s. 420).

[129] Na temat „walki kościelnej" zob.: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970, s. 53–80.

[130] M. Schloemann, *The Special Case for Confessing. Reflections on the Casus Confesssionis (Daressalam 1977) in the Light of History and Systemtic Theology*, w: *The Debate on Status Confessionis...*, dz. cyt., s. 90.

[131] WA 50, 643 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, tłum. J. Gryniakow, „Z Problemów Reformacji" t. 6, s. 265n).

[132] M. Schloemann, *The Special Case for Confessing...*, dz. cyt., s. 47–94.

[133] R. Bertram, *Confessing as Re-Defining Authority. Ethical Implications of Augsburg`s „Time for Confessing"*, w: *The Debate on Status Confessionis...*, dz. cyt., s. 95–104.

niego jako do „oświadczenia o *status confessionis*", ignorując oryginalny tytuł: „Południowa Afryka – integralność konfesyjna [*Southern Africa: Confessional Integrity/Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]"[134]. To prowadziło do niejednokrotnie zawężonej interpretacji jego treści, tylko z perspektywy pojęcia *status confessionis*, co powodowało niezrozumienie związku między oświadczeniem dotyczącym wyznania i samym aktem wyznawania. Ten związek zaś uznał za kluczowy dla zrozumienia sensu zastosowanego w tekście pojęcia *status confessionis*. Przypominało ono bowiem zasadnicze dla tożsamości Kościołów luterańskich zobowiązanie wobec reformacyjnych wyznań wiary. Nie ma ono jedynie charakteru formalno-prawnego, ale powinno dojść do głosu w służbie i świadectwie tych Kościołów dzisiaj. Dotyczy ono więc zwiastowania i wspólnoty Stołu Pańskiego, a także ekumenicznej współpracy. Musi więc prowadzić do impulsu akcentującego jedność Kościoła. Oświadczenie postrzega to zobowiązanie wobec wyznań nie jako jednorazowy akt z przeszłości, ale jako coś o aktualnym i stałym znaczeniu. Oświadczenie z Dar es Salaam wskazywało, że sytuacja w RPA dotyczyła czegoś więcej niż płaszczyzny społeczno-politycznej. Godziła w jedność wiary i Kościoła, a więc ze względu na integralność wyznaniową konieczne było odrzucenie przyczyny, która prowadzi do tych podziałów – apartheidu. Zeddies podsumowywał, że oświadczeniu nie udało się tego związku przedstawić dostatecznie klarownie. Jako pomoc w jego właściwej interpretacji wskazał „Apel ze Swakopmund"[135]. Dowodem na zagubienie w interpretacji eklezjologicznego wymiaru argumentacji oświadczenia było również, zdaniem Zeddiesa, to, że częste zarzuty odnosiły się jedynie do mieszania dwóch regimentów (świeckiego i duchowego), czy też odrzucenie potępienia sytuacji w RPA jako sformułowanego tylko na podstawie kryteriów sprawiedliwości społecznej[136].

W kolejnej części swoich rozważań Zeddies skupił się na wyznaniach wiary jako przykładach aktualnego wyznawania wiary. Podkreślił, że wyznań wiary nie można postrzegać jedynie jako tekstów historycznych i źródeł doktrynalnych stwierdzeń. Wyznanie wiary jest także aktem odpowiadającej wiary, który łączy modlitwę i świadectwo, doksologię i doktrynę. Starokościelne wyznania wiary zawierały także doktrynę. Wyznania wiary doby Reformacji pokazały, że także doktryna może być aktem wyznania. Przez to, że są one wyznaniami doktrynalnymi, odpowiadają tylko części spektrum znaczeń wyznania i aktu wyznawania. CA jest w tym świetle spisanym aktem aktualnego

[134] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[135] *Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa…*, dz. cyt.; zob. wyżej 5.1.4., s. 434–437.

[136] H. Zeddies, *Confessing in Ecumenical Solidarity. Ecclesiological Aspects of the Declaration of the Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 105–107.

wyznania, składanego w niebezpieczeństwie życia. Akt ten podyktowany był chęcią odnowy Ewangelii, a jednocześnie zachowania powszechności (katolickości) Kościoła. Ewangeliczna doktryna musiała być także doktryną katolicką. Jej ciągłość domaga się powtarzanych aktów wyznania, które są powtarzalne, ale nie są jedynie recytacją starych formuł. Są one interpretacją Pisma Świętego (i tradycji) w odpowiedzi na aktualne pytania, a więc recepcją poprzez interpretację. Współcześni luteranie muszą odkryć na nowo wymiar aktywnego wyznawania w jego różnorodnych formach, które odwołują się do modelowych ujęć reformacyjnych wyznań wiary (szczególnie CA). Są one bowiem potwierdzeniem tego, co jest dla Kościoła fundamentalne – usprawiedliwienia wynikającego z krzyża i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jako podstawy zwiastowania, doktryny i wyznawania[137].

W ostatniej części swoich rozważań Zeddies skupił się na wyznawaniu jako zdawaniu sprawy ze swojej wiary. Pierwszy krok to zdefiniowanie wyzwania, jakie stanęło przed ŚFL. Oświadczenie z Dar es Salaam powstało nie tyle w kontekście negatywnych społeczno-politycznych skutków apartheidu, ile w obliczu związanych z nim zagrożeń dla centralnych pryncypiów doktrynalnych i jedności wiary. Oświadczenie skonfrontowało zastaną sytuację z konsekwencjami płynącymi z centralnej prawdy o usprawiedliwieniu – pełną wzajemną akceptacją ludzi w Kościele i społeczeństwie. Zeddies przywołał tutaj także postulat Brunnera z „Wielkiej debaty", by wykluczać z ŚFL Kościoły łamiące wspólnotę ołtarza i ambony ze względów rasistowskich[138]. Wyznaniowy charakter oświadczenia z Dar es Salaam przejawia się w jego ekumenicznym, publicznym i wiążącym przyjęciu przez przedstawicieli Kościołów jako stanowiska wobec apartheidu, w którym zawarto uzasadnienie eklezjologiczne. Istotą tego oświadczenia nie jest więc stwierdzenie braku teologicznych podstaw dla apartheidu, ale wskazanie niebezpieczeństwa dla wiarygodności Ewangelii i dla pozostania Kościoła Kościołem. Zeddies skrytykował w tym kontekście użycie terminu *status confessionis*, który był mylący i nie wyrażał trafnie powyższej roli oświadczenia. Kolejny krok to test, czy dana sytuacja domaga się wyznania. Nie każda sytuacja domagająca się krytycznej wypowiedzi Kościoła jest taką. Zastrzeżenie takie jest konieczne, by nie popaść w wyznaniowy aktualizm i polityzację teologii. Pomocna może być tutaj nauka o dwóch regimentach, a przede wszystkim rozróżnienie na dzieło Chrystusa, które umożliwia wyznawanie i uczniostwo, i dzieło chrześcijan, którzy przyjmują odpowiedzialność za służbę miłości

[137] Tamże, s. 107–110.

[138] P. Brunner, *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, art. cyt., s. 288; zob. wyżej 5.1.1., s. 421n.

i sprawiedliwości. Odpowiedzialność społeczna nie ma sama w sobie statusu wyznaniowego, gdyż w takim wypadku stałaby się konkurencyjną zasadą zbawczą obok Ewangelii, zastępując dzieło Chrystusa praktykowaniem miłości. Trzeci krok to autoryzacja takiego aktu wyznania. Zeddies przywołał, że Ewangelicko-Luterański Kościół w Afryce Południowej (*Kapkirche*) w swojej reakcji protestował przeciw narzuceniu przez zgromadzenie ŚFL oceny sytuacji w RPA jako *status confessionis*. Zeddies zwrócił jednak uwagę, że powstanie oświadczenia było odpowiedzią na głos Kościołów członkowskich bezpośrednio dotkniętych przez konsekwencje apartheidu. Nie ma więc tutaj mowy o narzucaniu oceny sytuacji w RPA z zewnątrz. Oświadczenie miało wymiar apelu do sumień „białych" Kościołów. Sformułowano go w ramach ekumenicznego zgromadzenia przedstawicieli Kościołów, a więc w duchu CA. Akt ten był istotny z perspektywy samorozumienia eklezjologicznego ŚFL, bo czynił ją instrumentem i narzędziem wspólnoty tworzących ją Kościołów, która domaga się, by była bardziej wiążąca i poważniej traktowała swoje wspólne podstawy doktrynalne. Ostatni z kroków wymienionych przez Zeddiesa to recepcja. Wśród jej przeszkód wskazał brak gotowości części Kościołów członkowskich do wejścia w bardziej zobowiązującą wspólnotę, a także brak uwzględnienia procesu recepcji już w samym procesie tworzenia oświadczenia. Jako wzór dla takiej recepcji wskazał model starokościelny, w którym dana doktryna uzyskiwała uniwersalność w procesie lokalnego i regionalnego uznawania jej przez poszczególne Kościoły[139].

Rozważania Zeddiesa pokazały eklezjologiczną relewancję oświadczenia z Dar es Salaam, przy czym skupił się on na analizie kategorii wyznawania w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Pokazał oświadczenie z Dar es Salaam jako aktualizującą interpretację wyznań wiary, która dokonała się w wierności Ewangelii i z zachowaniem uniwersalności Kościoła. Głos Zeddiesa był próbą uwolnienia interpretacji oświadczenia z Dar es Salaam od zawężającej interpretacji poprzez pryzmat podniesienia kwestii etycznej do rangi *status confessionis*. Taka interpretacja bowiem traciła z oczu kluczowy eklezjologiczny wymiar tego oświadczenia dla ŚFL. Analiza Zeddiesa nie jest zatem jedynie ważnym głosem w debacie nad samym oświadczeniem, ale potwierdza jego znaczenie dla rozwoju samorozumienia ŚFL[140].

Wśród materiałów pokonsultacyjnych z Bossey znalazły się jeszcze dwa teksty. W pierwszym z nich Ralston Deffenbaugh omawiał praktyczne konsekwencje oświadczenia z Dar es Salaam w kontekście działań Kościołów

[139] H. Zeddies, *Confessing in Ecumenical Solidarity...*, art. cyt., s. 110–115.

[140] Zob. wyżej 2.7., s. 89–103.

członkowskich ŚFL na rzecz ekonomicznego bojkotu RPA[141]. Istotniejszy jest jednak drugi z nich, zawierający podsumowanie ustaleń konsultacji oraz wynikające z nich rekomendacje. W jego pierwszej części opisano apartheid jako sytuację, która domaga się wyznania z powodów powiązanych z nim nadużyć politycznych, rasowych, ideologicznych oraz teologicznych. Wśród tych ostatnich wskazano odwołanie do idei teokratycznych, a także wypaczenie sensu rozdziału na Zakon i Ewangelię[142], który prowadziłby do pomijania stworzenia jako przedmiotu Bożego działania podyktowanych miłością i wolą zmiany istniejących stosunków (np. pojednanie między narodami i rasami). Dlatego apartheid został uznany za heretyckie ideologiczne wypaczenie, które odwołuje się do błędnego odczytania Pisma Świętego. W kolejnej części skupiono się na okazjach do szczególnego wyznawania. Rozpoczęto w niej od wskazania, że kwestie społeczno-polityczne nie mają z luterańskiej perspektywy znaczenia zbawczego i przynależą do sfery zachowania świata. Jako takie są przedmiotem analizy rozumowej, odpowiedzialność niosą za nie świeckie instytucje. Nie znaczy to jednak, że Kościoły nie powinny się angażować w kwestie społeczno-polityczne, jednak w normalnych warunkach zaangażowanie to nie wymaga od nich szczególnego wyznania. Istnieją jednak sytuacje, w których z powodu kwestii społeczno-politycznych sama istota Ewangelii jest zagrożona, a co za tym idzie – także byt Kościoła. Zachodzą one w sytuacji, kiedy Ewangelia przestaje być jedynym warunkiem zbawienia, kiedy zamiast dawać życie, staje się zabójczym żądaniem, kiedy jej prawda nie jest wyrażana w pełni, kiedy Kościół traci wiarygodność i zaprzecza jej poprzez sposób swojego działania czy też poddanie się obcym normom, bądź też jej zwiastowanie nie jest dalej możliwe. W takiej sytuacji od wierzących wymagane jest publiczne zdanie sprawy z ich wiary. Ma to miejsce, kiedy sytuacja społeczno-polityczna, zagrażająca istocie Ewangelii, jest wymuszana siłą bądź przymusem (prześladowania, ideologizacja Kościoła, wymuszone presją społeczną dostosowanie się Kościoła do otaczających go warunków, a także kiedy faktory rasy, etniczności bądź płci dzielą Kościół)[143].

Kolejna z części pokonsultacyjnych ustaleń skupiła się na związku aktu wyznawania, wyznań wiary i jedności Kościoła. Podkreślono, że istniejące wyznania wiary są punktem odniesienia aktualnych aktów wyznawania, także w sytuacjach, jak te opisane powyżej. Współczesne akty wyznania są także aplikacją wyznań wiary do współczesnych warunków, do których ze względu

[141] R. Deffenbaugh, *Practical Implications of Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 119–123.

[142] Zob. wyżej przyp. 492, s. 242.

[143] *Findings and Recommendations*, w: *The Debate on Status Confessionis…*, dz. cyt., s. 125–128.

na swój historyczny kontekst nie odnoszą się one wprost. Mają one znaczenie eklezjologiczne, skoncentrowane na Ewangelii, co jest źródłem ich ekumenicznego wymiaru. „Wyznanie augsburskie" było wyznaniem kontynuacji z Pismem Świętym i tradycją, jednocześnie używało ich twórczo, by położyć nacisk na usprawiedliwienie z łaski przez wiarę. Wyznania są powtarzalne, ale wymagają przy tym interpretacji w danych warunkach. Przy czym, czego przykładem jest „Wyznanie augsburskie", wyznania dowodzą swej prawdziwości poprzez swoją istotową treść, której bronią, także wobec kościelnego establishmentu. W tym kontekście w kolejnej części skomentowano użycie pojęcia *status confessionis* w oświadczeniu z Dar es Salaam. Wskazano na jego niejasność, podkreślono, że nie pochodzi ono z artykułu X „Formuły zgody", a także, że wraz z jego zastosowaniem w oświadczeniu w Dar es Salaam nastąpiła inflacja w jego stosowaniu. Zwrócono także uwagę, że użycie terminu przyczyniło się znacząco do trudności z recepcją oświadczenia. Zauważono przy tym, że oświadczenie z Dar es Salaam przyczyniło się przy tym do bardziej krytycznej refleksji nad samym pojęciem. Uczestnicy konsultacji proponowali używanie w jego miejsce frazy *casu confessionis*, która mówi o przypadku, który wymaga wyznania, przy czym zaznaczyli, że także jest ona podatna na mylne interpretacje. Podsumowując, wskazali, że każde użycie tego typu frazy musi być obudowane precyzyjnym zdefiniowaniem takich kwestii, jak wyjątkowość danego aktu wyznawania, od czego zależy i dlaczego w obliczu Boga nie może być odłożony w czasie[144].

W części piątej pokonsultacyjnych ustaleń skupiono się na znaczeniu oświadczenia z Dar es Salaam dla chrześcijan i Kościołów. Zwrócono uwagę, że przyjmowaniu takich oświadczeń towarzyszy z jednej strony niebezpieczeństwo wybiórczości, z drugiej zaś podniesienie do rangi *status confessionis* każdego problemu etycznego. Tę druga konkluzję potwierdza przytoczona kilkukrotnie w czasie konsultacji i potwierdzona w jej ustaleniach końcowych diagnoza „inflacji" terminu *status confessionis* po Dar es Salaam. Wskazano także na instytucjonalny wymiar decyzji z Dar es Salaam. Powstał konflikt pomiędzy autorytetem Zgromadzenia a statutowymi ograniczeniami, które wyłączają możliwość tego, że ŚFL narusza autonomię Kościołów. To prowadziło do napięcia, w którym decyzja Dar es Salaam dotycząca zachowania konfesyjnej integralności podważała istniejące autorytety powołane do wyznania. W tym kontekście wskazano, że przyjęcie wyznania odbywa się na zasadzie apelu do wszystkich chrześcijan, nie tylko poprzez jej oficjalnych delegatów, ale w indywidualnej odpowiedzialności jako wyznawców przed Bogiem i światem. To zakłada także ciągła otwartość na tych, którzy odrzucili

[144] Tamże, s. 128–130.

zaproponowane wyzwanie, jeśli tylko zmienią zdanie co do jego oceny. Zawsze także pozostaje nieusuwalne ryzyko błędnego zrozumienia składanego wyznania wiary. Kończąc, wskazano na różnorodne praktyczne działania Kościołów, przez które próbują one realizować wezwanie z Dar es Salaam odrzucenia systemu apartheidu w RPA (m.in. w wymiarze ekonomicznym)[145].

Ustalenia pokonsultacyjne kończy zestawienie otwartych pytań. Pierwsze z nich dotyczyło możliwości egzekwowania przez ŚFL dyscypliny względem swoich Kościołów członkowskich. Dwa kolejne odnosiły się bezpośrednio do sytuacji w RPA. Chodziło w nich o zbadanie możliwości połączenia „białych" i „czarnych" Kościołów członkowskich ŚFL w RPA, a także możliwych pozytywnych sposobów odpowiedzi na oświadczenie z Dar es Salaam przez Kościoły członkowskie z RPA. Omawiany dokument podsumowujący konsultację kończą trzy rekomendacje. Po pierwsze zalecenie przesłania raportu z konsultacji do wszystkich Kościołów członkowskich i oczekiwanie, że szczególnie Kościoły z RPA podejmą nad nim dyskusję. Po drugie wezwanie do Kościołów członkowskich, by przyjrzały się swojej własnej sytuacji, czy w niej nie są spełnione kryteria, w których wymagany jest szczególny akt wyznania. Po trzecie wezwano Komisję Studiów ŚFL do podjęcia dialogu z partnerami ekumenicznymi (wśród nich wymieniono ŚAKR, Wspólnotę Anglikańską, Kościół Katolicki a także Komisję „Wiara i Ustrój Kościoła" ŚRK) odnośnie do problemu sytuacji domagających się wyznania[146].

Podsumowanie ustaleń konsultacji i zawarte w nim rekomendacje dobrze oddawały sens podjętej w jej trakcie dyskusji. Przejęły one diagnozę apartheidu jako zagrożenia o wymiarze także teologicznym. Postarano się możliwie klarownie zdefiniować warunki, w których dana sytuacja społeczno-polityczna staje się kwestią wyznania, wychodząc poza swoje zwykłe ramy, w których pozostawała kwestią niedotycząca zbawienia, ale jedynie doczesnego zachowania świata. Zaproponowane kryteria starały się opisać sytuacje, w których sama istota Ewangelii jest zagrożona, a przez to na bezpośrednie niebezpieczeństwo narażony jest byt Kościoła. Dochodzi do tego, kiedy Ewangelia traci swą zbawczą wyłączność, całościowość jej prawdy, albo wręcz w ogóle jej zwiastowanie jest zagrożone, a Kościół traci wiarygodność, przecząc jej w praktyce swojego działania (także poprzez przyjęcie obcych norm). Widać zatem, że warunki domagające się wyznania to nie jedynie negatywny rozwój sytuacji społeczno-politycznej, ale sytuacja, w której ów rozwój zaczyna niszczyć Kościół i jego istotę – zwiastowanie Ewangelii. Przyjęto tutaj więc logikę, która w najbardziej uderzający sposób doszła do głosu w wystąpieniu

[145] Tamże, s. 130–133.

[146] Tamże, s. 133.

Buthelezziego. Wyznawanie (tutaj dokument idzie za analizami Zeddiesa), którego ta sytuacja wymaga, jest zakorzenione w istniejących wyznaniach wiary, które wymagają aktualizującego wyznania. W tym kontekście nietrafnym było zastosowanie pojęcia *status confessionis*, które przysłoniło eklezjologiczny wymiar oświadczenia, sprowadzając debatę nad nim jedynie do płaszczyzny etycznej. Ostatnia część rozważań wskazuje, ponownie idąc za analizami Zeddiesa, a także pytaniami postawionymi przez Lorenza, na kwestię autorytetu ŚFL w kontekście tego konkretnego aktu wyznania w oświadczeniu z Dar es Salaam. To łączy się z jednym z pytań kończących ustalenia, które podnosiło kwestię możliwości stosowania dyscypliny przez ŚFL wobec Kościołów członkowskich. Pytanie to znajdzie swoją odpowiedź już na Zgromadzeniu w Budapeszcie. W związku z eklezjologicznym kontekstem całej kwestii kluczowe jest tutaj, że było to przełomowe zgromadzenie dla samoświadomości ŚFL. Klarownie widać tu wzajemne powiązania między debatą nad apartheidem a rozwojem samorozumienia ŚFL[147].

Podsumowanie

Prowadzona na konsultacji w Bossey dyskusja w ramach kluczowej dla tego okresu debaty ŚFL nad kwestią apartheidu dążyła w kierunku pokazania eklezjologicznych implikacji decyzji z Dar es Salaam. Odrzucono interpretację oświadczenia tylko w perspektywie etycznej, która podnosiła trudności z uznaniem konkretnego przekroczenia norm etycznych, jakim był apartheid, aż za *status confessionis*. Sam ten termin został skrytykowany jako rodzący kontrowersje interpretacyjne. Jako jedno z ich źródeł wskazano brak perspektywy eklezjologicznej odwołującej się do zagrożenia głoszenia Ewangelii i bytu (a więc także jedności) Kościoła. To właśnie takie zagrożenia, płynące z istnienia w RPA systemu apartheidu, prowadziły do jego potępienia przez ŚFL. W tym kontekście należy stwierdzić, że konsultacja w Bossey nie skupiała się na kwestii wspólnoty ołtarza i ambony, ale naświetliła szerzej wynikający z CA VII warunek jej zaistnienia, to jest jedność co do wyznania. Dokonała tego w konkretnych warunkach, skupiając się nie tyle na teoretycznej kwestii wyznań, ile na praktycznych zobowiązaniach, jakie płyną ze spisanych wyznań, a także powołania chrześcijan i Kościoła do aktów wyznania swojej wiary. Konsultacja w Bossey uzupełniła zatem istotny wątek refleksji nad treścią CA VII i jej praktycznym znaczeniem dla Kościołów. Konkluzje z Bossey, interpretujące oświadczenie z Dar es Salaam jako wspólne wyznawanie w aktualnym kontekście, współgrają z oceną Michaela Roota sformułowaną

[147] Zob. wyżej: 2.8., s. 102–108, oraz 3.1., s. 118–123.

w opracowaniu historii 50 lat eklezjologicznej refleksji ŚFL, w którym wskazał on, że po oświadczeniu z Dar es Salaam ŚFL nie mogła się już uchylać od stwierdzenia, że naucza doktryny. Tym bowiem było wyciągnięcie konsekwencji z jej wyznań wiary dla konkretnej sytuacji w RPA[148].

Obok wyników konsultacji w Bossey należy w podsumowaniu tego okresu jeszcze odnotować wskazane na wstępie działania władz ŚFL, które skupiały się na ocenie wprowadzania w życie konsekwencji wynikających z oświadczenia „Południowa Afryka – integralność konfesyjna" przyjętego w Dar es Salaam. Niestety oceniono je jako niezadowalające, a nawet jako jedynie kosmetyczne. Tym samym kolejne Zgromadzenie Ogólne ponownie zostanie skonfrontowane z brakiem pozytywnych zmian w „białych" Kościołach RPA, które nadal stosowały dyskryminację rasową przy stole wieczerzy.

5.1.6. Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie

Podobnie jak w Dar es Salaam, kwestia rasizmu i apartheidu stała się również jednym z najważniejszych tematów Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie. Zanim zostanie niżej przedstawiona szersza analiza problemu rasizmu zawarta w materiałach przygotowawczych do zgromadzenia, należy wspomnieć, że wątek ten jest także kontekstem dla jednego ze studiów biblijnych przygotowanych na zgromadzenie. Autorzy, omawiając tekst z Mt 15,29–39, opowiadający historię nakarmienia pięciu tysięcy, jako współczesny jej kontekst wskazywali na brak chleba, także ze względu na podziały rasowe[149].

Problemowi rasizmu poświęcono prace osobnej grupy roboczej na zgromadzeniu, pracującej pod hasłem „Rasizm w Kościele i społeczeństwie [*Racism in Church and Society/Rassismus in Kirche und Gesselschaft*]"[150]. W materiałach przygotowawczych do zgromadzenia na jej potrzeby zawarto analizę problemu rasizmu. Główna część rozważań poświęcona była omówieniu różnych form dyskryminacji, obok rasizmu znalazły się wśród nich etnocentryzm, trybalizm, nacjonalizm i seksizm[151]. Opracowane materiały zamyka część zatytułowana „Rasizm – wyzwanie dla Kościoła [*Rassismus: eine Herausforderung an die Kirche*]", która teologicznie analizowała problem w perspektywie życia

[148] M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 206n.

[149] *Unsere Hoffnung in Christus. Bibelarbeiten für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 14: 1984, s. 52.

[150] Por.: *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 10. Rassismus in Kirche und Geselschaft*, BUDAPESZT, s. 257–260.

[151] Por.: *Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 15/16: 1984, s. 149–152.

Kościoła. Punktem wyjścia było, obecne już w Lund i Dar es Salaam, odwołanie do teologii stworzenia i stwierdzenie, że rasizm w Kościele rozpoczyna się od wypaczenia nauki o stworzeniu i jej przekazu o równości wszystkich ludzi. Uniemożliwia to dopełnienie stworzenia i jest sprzeczne z arcykapłańską modlitwą Jezusa (por. J 17), w której ten modlił się o to, by jego uczniowie byli jedno, tak jak Bóg to wcześniej zaplanował. Kolejny wątek to także obecne już we wcześniejszej refleksji, właściwie od zgromadzenia w Lund, odniesienie do wymiaru chrystologicznego i soteriologicznego, poprzez podkreślenie roli śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako podstawy nadziei na pojednanie także w wymiarze rasowym (por. Ga 3,27–29). Następny element wywodu to stale obecne od zgromadzenia w Evian nawiązanie do Wieczerzy Pańskiej. Świętowano ją w noc wydania Jezusa. W jej trakcie zapraszał On uczniów do częstego wspólnego dzielenia się tym upamiętniającym chlebem i winem. Podkreślono, że „Kościół stał się eucharystyczną wspólnotą, której duchowa jedność jest uwidaczniana przez dzielenie Wieczerzy Pańskiej”[152]. Kościół, będąc eucharystyczną, żywą wspólnotą ucieleśniającą jedność wszystkich wierzących, nie może przyjąć ani tolerować jakichkolwiek form dyskryminacji. Rasizm pokłada fałszywą nadzieję i pewność w rasie, stawiając ją na miejscu Boga[153]. Tym samym powyższa analiza połączyła w sobie wszystkie dotychczasowe główne wątki teologicznie ugruntowanej krytyki rasizmu, jaka była obecna w myśli ŚFL sporadycznie od zgromadzenia w Lund, a w sposób stały od Evian, od którego to zgromadzenia dyskusję napędzał konkretny problem stosunku do polityki apartheidu w RPA.

Powyżej omawiane materiały przygotowawcze dla grupy roboczej „Rasizm w Kościele i społeczeństwie” zamykało podsumowanie stanu debaty nad tym tematem w ramach ŚFL, a także na innych forach ekumenicznych. Rozpoczęło je omówienie ustaleń ŚFL z Evian i Dar es Salaam, ze szczególnym uwzględnieniem oświadczenia z Dar es Salaam „Południowa Afryka – integralność konfesyjna”[154]. Przywołano także ustalenia ogólnoafrykańskiej konsultacji przygotowawczej przed Zgromadzeniem w Budapeszcie, która odbyła się w Harare (Zimbabwe) w grudniu 1983 roku, gdzie zalecono zgromadzeniu potwierdzenie oświadczenia z Dar es Salaam i wezwanie „białych” Kościołów członkowskich z południowej Afryki do podjęcia konstruktywnych kroków na rzecz jedności Kościoła. Jako środek tymczasowy zasugerowano możliwość zawieszenia członkostwa tych Kościołów w ŚFL do czasu jasnego i otwartego odrzucenia apartheidu i doprowadzenia do jedności z innymi

[152] *Zeichen der Hoffnung…*, dz. cyt., s. 153.

[153] Tamże.

[154] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

Kościołami regionu[155]. Komitet Wykonawczy w styczniu 1984 zalecił wysłanie do południowej Afryki delegacji celem zasugerowania środków tamtejszym Kościołom członkowskim, które by brały pod uwagę decyzje podjęte w Dar es Salaam i Harare. Na koniec wskazano decyzje ŚAKR[156] i ŚRK[157] odnoszące się do rasizmu i południowej Afryki[158].

Na samym zgromadzeniu dotychczasowe działania i debatę odnośnie do sytuacji w RPA podsumował sekretarz generalny ŚFL – Carl H. Mau[159].

[155] Por.: M. Root, *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…*, art. cyt., s. 212n.

[156] Decyzje te zapadły na posiedzeniu Rady Generalnej w Ottawie w 1982, zob.: *Resolution on Racism and South Africa*, w: *Ottawa 1982. Proceedings of the 21st General Council of the Reformed Churches (Presbyterian and Congregational), held at Ottawa, Kanada. August 17–27, 1982*, Geneva 1983, s. 176–180. Obecność tematyki apartheidu na zgromadzeniu i wskazana rezolucja poświęconą temu problemowi zostały następująco podsumowane w relacji Karola Karskiego: „Już podczas nabożeństwa inauguracyjnego uczestnicy zostali skonfrontowani z jednym spośród palących problemów. Delegaci czarnych Kościołów reformowanych z Republiki Afryki Południowej złożyli oświadczenie, że nie wezmą udziału w Wieczerzy Pańskiej, jeśli uczestniczyć w niej będą także delegaci obu białych, holenderskiego pochodzenia Kościołów reformowanych, które w ojczyźnie odmawiają im wspólnoty przy Stole Pańskim. Problematyka rasizmu i apartheidu została potem podjęta w wielu komitetach i grupach. Uchwalona deklaracja zawiera trzy punkty ciężkości: a) «Wespół z czarnymi chrześcijanami Afryki południowej» oświadcza się, «że apartheid (odrębny rozwój) jest grzechem, jego moralne i teologiczne usprawiedliwienie jest wypaczeniem Ewangelii, a ze względu na uparte nieposłuszeństwo wobec Słowa Bożego trzeba go uznać za błędną naukę teologiczną (heresy)» […]" (K. Karski, *XXI Zgromadzenie Ogólne Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych*, SiDE, r. 1: 1983, nr 1 (1), s. 67. Zob. także: G.J. Hermann, *Apartheid als ökumenische Herausforderung…*, dz. cyt., s. 296–306.

[157] Decyzje te zapadły na Zgromadzeniu Ogólnym w Vancouver w 1983 r. Przyjęte tam oświadczenie odnosiło się do sytuacji w RPA i Namibii, a także działań RPA destabilizujących sytuację w sąsiadujących z nią krajach, takich jak Angola. Obok krytyki wymierzonej w różnych konkretnych elementów polityki RPA, zarówno w swoich granicach, jak i w Namibii, potępiono także wsparcie, jakiego południowoafrykańskiemu reżimowi udzielały państwa Zachodu (w tym głównie USA) oraz Izrael. Zasadnicza diagnoza systemu apartheidu brzmiała w omawianym oświadczeniu następująco: „Zinstytucjonalizowany rasizm w RPA jest, tak jak wcześniej, centralnym problemem pokoju i sprawiedliwości w tym regionie" (*Erklärung zum Südlichen Afrika*, w: *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada*, red. W. Müller-Römheld, Frankfurt (Main) 1983, s. 175, p.1). Nawiązano tym samym do jednego z zasadniczych tematów obrad w Vancouver, jakimi były pokój i sprawiedliwość (zob.: *Deklaracja o pokoju i sprawiedliwości*, tłum. J. Kruczyńska, w: *Vancouver `83. Wybór materiałów z VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów*, red. K. Karski, Warszawa 1984, s. 142–153; por. Bp Jeremiasz, *Sprawa pokoju w świetle VI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK*, SiDE r. 2: 1984, z. 1, s. 15–22). Kluczowa teologiczna ocena przyjętego w Vancouver oświadczenia brzmiała: „Apartheid tworzy ograniczenia i odmawia pełni życia w Chrystusie. Chrześcijanie i Kościoły są powołane do posłuszeństwa wobec Jezusa Chrystusa – życia świata; są powołane, by chronić integralność Kościoła, by zwalczać apartheid w każdej formie, by wspierać tych, którzy zwalczają ten grzeszny system niesprawiedliwości, by potępiać jako heretyckie wypaczenie Ewangelii każde teologiczne usprawiedliwienie apartheidu" (*Erklärung zum Südlichen Afrika*, dz. cyt., s. 174, p. 2).

[158] *Zeichen der Hoffnung. Fragen…*, dz. cyt., s. 153–155.

[159] Na temat Carla H. Maua Jr., sekretarza generalnego ŚFL w latach 1974–1985, zob. N.A. Hjelm, *Carl Henning Mau, Jr.*, art. cyt., s. 448–451.

W obu wersjach jego sprawozdania – dłuższej, opublikowanej przed zgromadzeniem, i krótszej, wygłoszonej na forum – Mau opisał aktualną sytuację w południowej Afryce, odnotowując pewien postęp ze strony „białych" Kościołów w kwestii ich stosunku do apartheidu i stosowania się do wskazań ŚFL w tej kwestii. Świadczą o nim aktywny udział ich przedstawicieli w debacie o *status confessionis*, pojawiające się wezwania do jedności z czarnymi chrześcijanami czy włączanie się w sprzeciw wobec tego systemu. Jednak zmiany te nie są dostatecznie głębokie, gdyż nie sięgnęły płaszczyzny zborów. Brak na przykład wzajemności w zapraszaniu czarnych pastorów, choć biali korzystają z zaproszeń, nawet w takiej sytuacji, jak w Namibii, gdzie „białe" zbory cierpią na braki kadrowe wśród duchownych, poza tym ciągle pojawiają się incydenty wyłączania czarnych luteranów z Wieczerzy Pańskiej w „białych" zborach. Podsumowując sytuację, Mau stwierdził, że stan wyznania „białych" Kościołów nie prowadził do „konkretnych dowodów jedności w nabożeństwie i we współpracy we wspólnych zadaniach Kościołów"[160], o których mówiła rezolucja z Dar es Salaam[161]. Mau przywołał także omówione wyżej zalecenia z poprzedzającej zgromadzenie afrykańskiej konsultacji w Harare, które zostały decyzją Komitetu Wykonawczego przekazane pod obrady Zgromadzenia. Podkreślił również, że chodzi tutaj o konfesyjną integralność nieodłączną od rozumienia Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej[162].

Również prezydent ŚFL Josiah Kibira[163] w swoim przemówieniu na otwarcie zgromadzenia odniósł się do podsumowania debaty i diagnozy sytuacji w RPA. Podkreślił brak zmian na lepsze, a wręcz powiększenie nierówności w południowej Afryce. Wskazywał, że od pierwszego zajęcia się sprawą w Evian minęło 14 lat, a już wtedy przyjęta rezolucja mówiła o najszybszym, jak to tylko możliwe, dostosowaniu się do wyrażonych w niej zasad odnośnie do kwestii rasowej[164]. Zachęcał także do podjęcia jednoznacznych deklaracji i działań przeciw apartheidowi. Popierając postulat z Harare, by zawiesić „białe" Kościoły z RPA, jednocześnie tłumaczył, że nie oznacza on z perspektywy podnoszących go afrykańskich Kościołów wykluczenia zawieszonych Kościołów z rodziny czy ludzkiej wspólnoty. Chodzi tu o cofnięcie prawa do uczestnictwa w niej w pełnym wymiarze, by uświadomić pilną konieczność

[160] *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt., s. 212 (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

[161] C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, w: *Von Daressalam nach Budapest 1977–1984*, „LWB-Report" t. 17/18: 1984, s. 51.

[162] Tamże, s. 49–52; C.H. Mau, *Bericht des Generalsekretärs*, BUDAPESZT, s. 170.

[163] Na temat Josiaha Kibiry zob.: J.H. Schjøring, *Josiah Mutabauzi Kibira*, art. cyt., s. 404–409.

[164] *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, dz. cyt., s. 195.

zmian w ich postępowaniu. Podkreślał także, że polityka rasowa rządu południowoafrykańskiego nie może być w żaden sposób legitymizowana czy wspierana, jak to czynią niektóre kraje mieniące się demokratycznymi. Kibira, podobnie jak Mau, zwracał także uwagę, że istotą sprawy jest rozumienie całej historii zbawienia[165].

Temat rasizmu przewijał się w trakcie zgromadzenia także przez referaty wprowadzające do różnych podtematów, zajmujących się kwestiami pokoju, misji czy ekumenii[166]. Szczególny wydźwięk miały te przygotowane przez przedstawicieli „czarnych" Kościołów z RPA i Namibii. Pierwszym z nich był Tshenuwani Simon Farisani, dziekan okręgu kościelnego Devhula/Lebowa w Ewangelicko-Luterańskim Kościele w Południowej Afryce [*Evangelical Lutheran Church in Southern Africa/Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika*], trzykrotnie więziony (w latach 1977–78, 1981) i torturowany za swój sprzeciw wobec apartheidu wyrażany w wygłaszanych kazaniach[167].

W emocjonalnym wystąpieniu, będącym koreferatem do głównego wykładu Carla Friedricha von Weizsäckera w sekcji „W Chrystusie – nadzieja dla ludzkości [*In Christ – Hope for Humankind. Presentation on Peace/In Christus – Hoffnung für die Menschheit. Referat zur Friedensfrage*]"[168] poświęconemu kwestii pokoju, wyraźnie podkreślił, że kwestię pokoju i wojny postrzega z perspektywy apartheidu. Uznał ten system za największego wroga pokoju, który swoją główną siedzibę ma w Afryce Południowej, ale dostrzegalny jest w różnorodnych formach także w innych społeczeństwach, na przykład w dyskryminacji ideologicznej i ekonomicznej przejawiającej się w podziale na bogatą Północ i biedne Południe. Apartheid cały czas dąży do zniszczenia pokoju z Bogiem i między ludźmi w państwie i w Kościele. Dotychczas nie udało mu się zabić w czarnych mieszkańcach RPA miłości do pokoju. Trwają oni bowiem ciągle w wierze w pokój przyniesiony w krzyżu Chrystusa. Farisani podkreślił, że nie stać go na obiektywność i chłodną ocenę choćby dlatego, że

[165] J. Kibira, *Eröffnungssprache*, BUDAPESZT, s. 19–21.

[166] Zob.: M. Wold, *„In Christus – Hoffnung für die Kirche". Referat über Mission*, BUDAPESZT, s. 97; G. Seierstad, *Korrereferat zum Vortrag von Margaret Wold „In Christus – Hoffnung für die Kirche"*, BUDAPESZT, s. 116; W.H. Lazareth, *„In Christus – Hoffnung für die Kirche". Referat über Oekumene*, BUDAPESZT, s. 131.

[167] Zob. zeznania T.S. Farisaniego przed podkomisjami ds. praw człowieka i organizacji międzynarodowych oraz ds. Afryki powołanymi w ramach Komisji ds. spraw zagranicznych Izby Reprezentantów Kongresu Stanów Zjednoczonych, zob.: *The Human Rights Situation in South Africa, Zaire, and Horn of Africa, and Uganda: Hearings Before the Subcommittee on Human Rights and International Organizations and the Subcommittee on Africa of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, Ninety-eighth Congress, Second Session, June 21; August 9, 1984*, t. 4, Washinton 1985, s. 50–53. Swoje przeżycia Farisani opisał w książce: T.S. Farisani, *Diary from a South African Prison*, Minneapolis 1987.

[168] C.F. von Weizsäcker, *In Christus – Hoffnung für die Menschheit. Referat zur Friedensfrage*, BUDAPESZT, s. 52–62.

jeśliby powtórzył po powrocie do RPA gesty przyjaźni wymieniane z białymi uczestnikami zgromadzenia, to z pewnością naruszyłby prawa zakazujące dotykania czarnych przez białych. Wyraźnie zaakcentował także wcielenie Chrystusa nie jako akt intelektualnych rozważań, ale miłości, współczucia i przeżywanej wiary. To właśnie miłość powinna kierować wysiłkami na rzecz pokoju, tak by w walce z apartheidem nie przeoczyć istoty Ewangelii – przesłania całkowitego pojednania. Farisani krytykował dywagacje o potępieniu apartheidu wpisane w biurokratyczne procedury. Nie są one realizacją przykładu Chrystusa, który nie dywagował, tylko przyszedł na ziemię, by zniszczyć apartheid między Bogiem i ludźmi oraz między ludźmi nawzajem, czego symbolem jest rozdarta zasłona w świątyni jerozolimskiej (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 24,35;). Farisani kończył wskazaniem, że pokój nie jest możliwy, jeśli brak miłości do Boga i bliźniego. Podkreślił też, że dla „białych" Kościołów w RPA krew ich białych współbraci wydaje się ważniejsza niż krew Zbawiciela, która łączy się ze wszystkimi chrześcijanami, bez względu na rasę. Wezwał, by taka postawa nie znajdowała akceptacji w ŚFL. Apartheid musi na zawsze zostać usunięty z luterańskich Kościołów, a Chrystus musi panować ze swoim pojednaniem i pokojem nad rasą i ideologią[169].

Drugim z przedstawicieli Kościołów będących ofiarą systemu apartheidu był wiceprezydent Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Afryce Południowo-Zachodniej [*Evangelical Lutheran Church in South West Africa (Namibia)/ Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika/Namibia*] Zeephania Kameeta[170]. W swoim koreferacie do wystąpienia Margaret Wold[171] poświęconego misji Kameeta wskazał, że Kościół jest powołany do zwiastowani nadziei na pustkowiu, także tym, na którym spotyka się „wściekłego bożka apartheidu, który nienawidzi jedności ludzkości"[172]. Wskazał także niekonsekwencję w ocenach działań chrześcijan. W Angoli, Mozambiku czy Zimbabwe można zwiastować „czystą Ewangelię", tylko jeśli potępi się tamtejsze rządy za ich nadużycia. Zaś potępienie rasistowskiej polityki rządów RPA czy Namibii prowadzi do oskarżeń o upolitycznienie zwiastowania i nieuprawnione mieszanie się do polityki. Jako kontrę dla takich ocen Kameetaa przywołał słowa sekretarza

[169] T.S. Farisani, *Korrereferat zum Vortrag von Carl Friedrich von Weizsäcker „In Christus – Hoffnung für die Menscheit"*, BUDAPESZT, s. 68–72.

[170] Na temat Zeephania Kameety zob.: *Kameeta, Bishop Zephania (1945-)*, w: V.L. Tonchi, W.A. Lindeke, J.J. Grotpeter, *Historical Dictionary of Namibia*, Lanhma-Toronto-Plymouth UK 2012, s. 194.

[171] M. Wold, *„In Christus – Hoffnung für die Kirche"...*, dz. cyt., s. 90–102.

[172] Z. Kameeta, *Korrereferat zum Vortrag von Margaret Wold „In Christus – Hoffnung für die Kirche"*, BUDAPESZT, s. 112.

generalnego ŚAKR Allana Boesaka[173] z listu poparcia dla Desmonda Tutu[174]. Kameeta podkreślił, że w Południowej Afryce pragną nie wojny i podziału, ale pokoju i wspólnoty, jakie może dać tylko Chrystus – Król pokoju. Rady Kościołów w Namibii i RPA pragną przyczyniać się do przezwyciężania w Kościołach podziałów, i do wyznania wiary w Chrystusa jako Pana i nadzieję dla świata. Nie chcą tylko mówić o jedności, ale być częścią przezwyciężania wrogości i budowania jedności. Wskazał też na modlitwy o więcej odwagi i siły dla wyznawania, że wszyscy zostali stworzeni jako równi, bez względu na płeć, wiek czy kolor skóry, gdyż są stworzeni na obraz Boży. Na zakończenie Kameeta podsumował, że apartheid to nie tylko grzech i herezja, ale również przemoc, a przywrócenie pokoju w ich granicach musi się rozpocząć od zniesienia dyskryminujących praw[175].

Grupa robocza „Rasizm w Kościele i społeczeństwie", dla której materiały przygotowawcze zostały już omówione wyżej, w swoim sprawozdaniu podjęła teologiczną analizę podstaw negatywnego stosunku do rasizmu, odwołując się do schematu trynitarnego. Po pierwsze odwołano się do Bożego dzieła stwórczego, w ramach którego ludzie zostali stworzeni na Boży obraz i podobieństwo. Po drugie przywołano pojednanie w Chrystusie, które dotyczy całego zniszczonego grzechem stworzenia i odnowienia jego pełni. Zwrócono również uwagę na fakt, że Chrystus burzy wszelkie międzyludzkie granice. Po trzecie odniesiono się do daru Ducha Świętego, który uzdalnia do bycia we wspólnocie Kościoła Bożego, życia jako lud Boży i świętowania pełni stworzenia. Kościół określono także jako narzędzie pojednania. Jest nim wtedy, kiedy poświadcza swoim życiem nowe stworzenie w Chrystusie. Apartheid zidentyfikowano jako ideologię, która przeciwstawia się wszystkim trzem powyższym aspektom dzieła Bożego. Co za tym idzie, uznano go za błędną naukę, która jest nie do pogodzenia z Ewangelią[176]. To ujęcie w nowej, trynitarnej perspektywie dostarczyło ram poszczególnym, obecnym już wcześniej w refleksji ŚFL, wątkom argumentacji przeciw rasistowskim podziałom, które odnosiły się do nauki o stworzeniu oraz o zbawieniu i pojednaniu. Trzeci element występujący w materiałach przygotowawczych, odwołujący się do wspólnoty opartej o Wieczerzę Pańską, został tutaj rozbudowany i umieszczony w kontekście

[173] Na temat Allena Boesaka zob.: *Reverend Allan Aubrey Boesak*, w: *South African History Online (SAHO)*, https://www.sahistory.org.za/people/reverend-allan-aubrey-boesak (dostęp: 26.04.2020).

[174] Na temat Desmonda Tutu zob.: K. Załęski, *Biskup Desmond Tutu – laureat Pokojowej Nagrody Nobla*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 189–191.

[175] Z. Kameeta, *Korrereferat zum Vortrag von Margaret Wold…*, dz. cyt., s. 110–114.

[176] *Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 10. Rassismus…*, dz. cyt., s. 257.

eklezjologicznym, a ostatecznie pneumatologicznym. Wnioski na temat sprzeczności apartheidu z Ewangelią uzupełniała w sprawozdaniu konkretyzacja odnosząca się do sytuacji w RPA. Grupa robocza wyraziła również swoje głębokie rozczarowanie sytuacją w Południowej Afryce, gdzie pomimo wielu wysiłków „białe" Kościoły nadal nie odrzuciły apartheidu[177].

W związku z powyższym grupa dyskusyjna „Rasizm w Kościele i społeczeństwie" przedłożyła zgromadzeniu listę zaleceń, które zostały przyjęte na forum. Pierwsze z nich obejmowało polecenie dla Komitetu Wykonawczego, by udzielił pełnego wsparcia Kościołom w Namibii i RPA na rzecz pozytywnej zmiany, a także zobowiązanie Kościołów członkowskich do wspierania południowoafrykańskiego narodu w jego oporze wobec polityki lokalnych władz. Wyraźne potępienie apartheidu miało mieć również swoje skutki praktyczne dla pozostałych Kościołów członkowskich, od których zażądano zaprzestania jakiegokolwiek wsparcia dla apartheidu. Jasno stwierdzono, że „kto wspiera instytucje, które ze swej strony wspierają lub tolerują apartheid, jest współwinny apartheidu"[178]. Kolejne zalecenia dotyczyły trybu wsparcia dla „białych" Kościołów, które zostały decyzją zawartą w niżej omówionym oświadczeniu zgromadzenia zawieszone, jak również żądały od pozostałych południowoafrykańskich Kościołów, by zachowały kontakty z zawieszonymi Kościołami. W ramach zaleceń skierowanych do wszystkich Kościołów członkowskich zobowiązano je do walki z rasizmem w ich własnych strukturach oraz w ich rejonie świata, a także do wspierania walki z rasizmem w RPA poprzez zaangażowanie na rzecz bojkotowania wszelkich form wsparcia rządzącego w tym kraju systemu (np. bojkot inwestycji czy towarów) oraz lobbingu w swoich krajach na rzecz tego typu działań. Wszystkich członków ŚFL zobowiązano również do uwzględnienia przy wyborach do gremiów Federacji zalecenia, by udział przedstawicieli Kościołów Południa odzwierciedlał liczbę wyznawców, jakich w ŚFL reprezentują. Ostatnie z przyjętych zaleceń grupy zawierało oświadczenie będące wyznaniem, że wszystkie Kościoły członkowskie i społeczeństwa, w których żyją, dotyka choroba rasizmu, co wyznają one jako grzech i wyrażają żal z powodu szkód wyrządzonych ludziom przez rasizm. Oświadczenie zamykało zobowiązanie do zmiany, przebadania własnego życia, wyznania winy grzechu rasizmu i aktywnych działań na rzecz poprawy[179].

Najważniejszym dokumentem przyjętym w sprawie apartheidu i Południowej Afryki na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie było „Oświadczenie

[177] Tamże.

[178] Tamże, s. 258.

[179] Tamże, s. 258–260.

na temat Południowej Afryki: konfesyjna integralność [*Statement on Southern Africa: Confessional Integrity/Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*]". Głosowanie nad projektem poprzedziła długa debata, w której przedstawiciele „białych" Kościołów wskazywali, że negatywnie wpłynie on na relacje między „białymi" i „czarnymi", w których, ich zdaniem, następował postęp i potrzeba było więcej czasu, by zrealizować cele wyznaczone w Evian i Dar es Salaam. Przedstawiciele „czarnych" Kościołów odpowiadali, że żaden znaczący postęp w ich relacjach z „białymi" Kościołami się nie dokonał, formułowane przez „czarne" Kościoły zaproszenia do praktykowania wspólnoty Stołu Pańskiego na poziomie zborowym były konsekwentnie odrzucane, a ponadto „białe" Kościoły nie przejawiały w najmniejszym stopniu solidarności z dotkniętymi cierpieniem z powodu apartheidu członkami „czarnych" Kościołów. Projekt przyjęto w tajnym głosowaniu (222 głosy za, 23 przeciw, 29 wstrzymujących się)[180].

Oświadczenie otwierało potwierdzenie rezolucji z Dar es Salaam, po którym następuje wezwanie do Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Afryce Południowej (*Kapkirche*) [*Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (Cape Church)/Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Kapkirche)*] i Niemieckiego Ewangelicko-Luterańskiego Kościoła w Afryce Południowo-Zachodniej [*German Evangelical Lutheran Church in South West Africa (Namibia)/Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika/Namibia*] do „kategorycznego i pilnego" odrzucenia apartheidu w sposób otwarty i jednoznaczny oraz zakończenia podziału Kościoła na gruncie rasistowskim. W związku z tym, że nie zostało to dotychczas w sposób zadowalający wykonane, uznano, że Kościoły te praktycznie wyłączyły się ze wspólnoty wyznania, która jest podstawą członkostwa w ŚFL. Dlatego członkostwo tych Kościołów w ŚFL zostało zawieszone. Oznaczało to w praktyce brak prawa do przysyłania delegatów z prawem głosu na zgromadzenia i inne oficjalne posiedzenia oraz brak możliwości wyboru przedstawicieli do gremiów kierowniczych Federacji. O zakończeniu zawieszenia miał zadecydować Komitet Wykonawczy, kiedy w sposób zadowalający zostaną spełnione warunki zarówno prawne, jak i praktyczne do zniesienia praktyki apartheidu w ich życiu. W dalszej części oświadczenia proponowało różne formy wsparcia ze strony ŚFL dla zawieszonych Kościołów w procesie odchodzenia od apartheidu na rzecz świadectwa o Jezusie Chrystusie. Wśród nich na przykład wsparcie poprzez wizyty delegacji ŚFL czy poszczególnych Kościołów członkowskich celem zachęcania i doradztwa, jak i wezwanie do Kościołów członkowskich, by wsparły wykluczone Kościoły w modlitwie. Oświadczenie zamykało zobowiązanie

[180] *Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, BUDAPESZT, s. 186.

dla wszystkich Kościołów członkowskich do przebadania swojego własnego życia w świetle Pisma Świętego i odrzucenia wszelkich form dyskryminacji rasowej[181].

W kontekście decyzji odnoszących się do problemu apartheidu należy także wspomnieć o oświadczeniu zgromadzenia odnośnie do sytuacji politycznej i społecznej w Namibii, która znajdowała się w tym okresie pod okupacją Republiki Południowej Afryki. Stwierdzono w nim, że także w tym kraju nie zniesiono apartheidu i poparto rezolucję przygotowaną przez Radę Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych[182], widząc w niej sposób rozwiązania konfliktu narosłego wokół Namibii. Wezwano w nim również Kościoły członkowskie zarówno do oporu wobec propagandy RPA mającej kompromitować decyzje ŚFL w sprawie odrzucenia apartheidu, jak i wsparcia Kościołów namibijskich w ich oporze wobec nielegalnej okupacji kraju przez Republikę Południowej Afryki[183].

Podsumowanie

Podsumowując omówienie okresu poprzedzającego zgromadzenie w Budapeszcie, zauważono, że w ocenie gremiów kierowniczych ŚFL „białe" Kościoły z RPA nie zastosowały się do wezwań wynikających z przyjętego w Dar es Salaam oświadczenia „Południowa Afryka – integralność konfesyjna". Diagnozę tę potwierdzono podczas zgromadzenia, wskazując, że co prawda ich nastawienie się zmieniało, ale zmiany te były nadal zbyt płytkie – nie miały przełożenia na poziom zborów oraz zachodziły zdecydowanie zbyt wolno. W związku z tym zgromadzenie w Budapeszcie po raz kolejny stanęło w obliczu problemu, że Kościoły członkowskie ŚFL praktykują apartheid względem siebie. W związku z tym na zgromadzenie przygotowano diagnozę zjawiska rasizmu, która w swych potępiających go odniesieniach odwoływała się do całego spektrum argumentów antyrasistowskich, jakie pojawiły się w dotychczasowej debacie: teologia stworzenia, uniwersalizm pojednania w Chrystusie, jedność chrześcijan i wspólnota eucharystyczna, oraz przywołała określenie rasizmu jako pokładanie fałszywej nadziei w rasie, a więc rodzaj bałwochwalstwa. Zajmująca się tym problemem sekcja ustrukturyzowała antyrasistowską argumentację, wpisując ją w schemat trynitarny jako sprzeczną z dziełem Ojca – stworzeniem, dziełem Syna – zbawieniem oraz dziełem Ducha Świętego – wspólnotą Kościoła. Jednym z podstawowych elementów

[181] Tamże, s. 187n.

[182] Por.: The Security Council, *Resolution 435 (1978) of 29 September 1978*, https://undocs.org/S/RES/435(1978), (dostęp: 18.03.2020).

[183] *Erklärung zu Namibia*, BUDAPESZT, s. 195n.

gruntujących wspólnotę Kościoła jest wspólnota Wieczerzy Pańskiej. Ponownie zatem w tle ustaleń widać pojęcie jedności Kościoła oparte na CA VII obecne w refleksji ŚFL zarówno nad jej samorozumieniem, jak i zaangażowaniem ekumenicznym. W związku ze sprzecznością ze wszystkimi trzema dziełami osób Trójcy powtórzono diagnozę, obecną już w Dar es Salaam, o sprzeczności apartheidu z Ewangelią. Jednocześnie sekcja stwierdziła, że jakiekolwiek wsparcie udzielane instytucjom tolerującym lub propagującym apartheid czyni współwinnym tego grzechu. W związku z tym zaproponowano szereg działań praktycznych. Obejmowały one zarówno wsparcie dyskryminowanych „czarnych" Kościołów, pomoc w zmianie praktyki w dyskryminujących „białych" Kościołach, oraz stawiały zadania przed pozostałymi Kościołami Federacji. Zostały one zobowiązane do wsparcia „czarnych" Kościołów w ich oporze, „białych" Kościołów w podejmowanych zmianach, do oceny własnej sytuacji pod kątem rasizmu w ich życiu (ze względu na konstatację, że dotyka on wszystkich społeczeństw), jak też do zaangażowania na rzecz sprzeciwu wobec polityki apartheidu w Republice Południowej Afryki poprzez propagowanie bojkotu ekonomicznego czy lobbingu na rzecz politycznych zmian w tym kraju.

W toku prac zgromadzenia pojawił się także postulat, by następnym krokiem wobec Kościołów z Republiki Południowej Afryki niestosujących się do rezolucji z Evian i oświadczenia z Dar es Salaam było zawieszenie ich członkostwa w Federacji, a więc pozbawienie ich prawa udziału z prawem głosu w oficjalnych spotkaniach Federacji, a ich członków biernego prawa wyborczego do gremiów ŚFL. Propozycja ta została zaakceptowana i stała się przedmiotem głównego dokumentu odnośnie do kwestii apartheidu, który przyjęto w Budapeszcie – „Oświadczenie na temat Południowej Afryki: konfesyjna integralność". Jego tekst zawierał stwierdzenie, że zawieszone Kościoły poprzez nieodstąpienie od praktykowania apartheidu same wykluczyły się praktycznie ze wspólnoty wyznania będącej podstawą funkcjonowania ŚFL. Oświadczenie to wyciągnęło konsekwencje z oświadczenia o *status confessionis* z Dar es Salaam. Jednocześnie jego tekst uwzględniał dyskusję, jaka odbyła się po zgromadzeniu w Dar es Salaam. Porzucono w nim termin *status confessionis*, zachowując jednocześnie obecną już w tytule oświadczenia z Dar es Salaam frazę „integralność konfesyjna". Ona bowiem lepiej niż pojęcie *status confessionis*, niejasne i redukowane w dyskusji do kontekstu wyłącznie etycznego, oddawała eklezjologiczny kręgosłup krytyki systemu apartheidu. Rozumiano go jako niedający się pogodzić z Ewangelią, a jego tolerowanie prowadziło do jej zanegowania, czyli naruszało wspólnotę wyznania opartą na zgodzie w zwiastowaniu/nauczaniu Ewangelii, zgodnie z przyjętą

interpretacją CA VII. Oświadczenie z Dar es Salaam wzywało do zachowania wspólnoty poprzez przywrócenie wspólnoty Wieczerzy Pańskiej wynikającej ze wspólnoty wyznania. Oświadczenie z Budapesztu zmuszone było wyciągać wnioski z braku przywrócenia wspólnoty przy stole Wieczerzy Pańskiej i niezanegowania apartheidu w życiu „białych" Kościołów z Republiki Południowej Afryki. Przyjęte w Budapeszcie oświadczenie uzupełniało wskazania praktyczne odnoszące się do pomocy we wprowadzeniu zmian „białym" Kościołom z Republiki Południowej Afryki, uwrażliwiające pozostałe Kościoły członkowskie w ich odpowiedzialności za współbraci z Republiki Południowej Afryki, a także nakazujące również im podjęcie krytycznej autorefleksji co do obecności rasizmu w ich życiu.

Jednocześnie należy zauważyć, że zawieszenie członkostwa „białych" Kościołów z Republiki Południowej Afryki, przyjęte w Budapeszcie w oparciu o konsekwencje oświadczenia z Dar es Salaam, współgrało z decyzją odnośnie do wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony podjętą na tym zgromadzeniu. Pozostawienie pełni praw członkowskich w ŚFL „białym" Kościołom z Republiki Południowej Afryki, które negowały wspólnotę ołtarza i ambony z tamtejszymi „czarnymi" Kościołami będącymi również członkami ŚFL, stałoby w sprzeczności z wprowadzonym do Statutu w Budapeszcie zapisem o wspólnocie ołtarza i ambony, która obejmuje wszystkie Kościoły członkowskie Federacji. Oczywiście w tym kontekście, w świetle wniosków odnośnie do wspólnoty ołtarza wyprowadzanych w refleksji ŚFL na podstawie CA VII, kluczowy również jest fakt, że brak odrzucenia apartheidu przez „białe" Kościoły godził we wspólnotę wyznania, która warunkuje możliwość wspólnoty ołtarza.

5.1.7. Po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie

Problem apartheidu w Republice Południowej Afryki i w Namibii oraz sytuacja zawieszonych Kościołów pozostały w polu zainteresowania ŚFL także po zgromadzeniu w Budapeszcie[184]. Kwestia członkostwa w ŚFL „białych" Kościołów z RPA zawieszonych w Budapeszcie została, zgodnie z przyjętym tam oświadczeniem, w gestii Komitetu Wykonawczego.

W związku z tym, że sprawa przywrócenia zawieszonych Kościołów do pełnych praw członkowskich trwała aż do początku lat 90., a więc już po reformach strukturalnych na zgromadzeniu w Kurytybie, decyzję o ich przywróceniu podejmowała Rada ŚFL, a więc kontynuatorka zadań Komitetu

[184] G. Stålsett, *Bericht der Generalsekretärs. Administrativer programmatischer Überblick 1985–1989*, w: *Von Budapest nach Curitiba 1984–1989*, „LWB-Report" t. 27: 1989, s. 23–25; G. Stålsett, *Bericht der Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 38n.

Wykonawczego w nowej strukturze na swoim dorocznym posiedzeniu w Chicago w 1991 roku[185]. Podstawą do takiej decyzji była pozytywna ocena zmian zachodzących w życiu obu „białych" Kościołów w RPA, które wcieliły w życie postanowienia z Budapesztu. Ocenę taką przyniósł raport na temat sytuacji w Południowej Afryce przygotowany przez Anza Lema i Ishmaela Noko[186], a na jego podstawie sekretarz generalny rekomendował Radzie ŚFL przywrócenie pełni praw członkowskich zawieszonych w Budapeszcie Kościołów południowoafrykańskich.

Należy zauważyć, że dorobek debaty nad stosunkiem do apartheidu znalazł sobie trwałe miejsce w refleksji ŚFL. Myśl o tym, że wspólnota Wieczerzy Pańskiej nie może być naruszana poprzez podziały rasowe, znalazła swoje trwałe miejsce w opisie samorozumienia Federacji jako wspólnota – *communio – koinonia*, jaki został dokonany w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego [*The Assembly Message/Botschaft der Vollversammlung*]" w Kurytybie[187]. Co prawda dokument ten powstał jeszcze przed przywróceniem pełni praw członkowskich zawieszonym w Budapeszcie „białym" Kościołom z Republiki Południowej Afryki, ale był to już okres, w którym ŚFL nie rozwijała swojej refleksji na temat sprzeciwu wobec apartheidu i oczekiwała jedynie na zmianę praktyki Kościołów członkowskich, wobec których w Budapeszcie wyciągnięto daleko idące konsekwencje w postaci zawieszenia ich członkostwa. Znaczenie obecności odniesień do rozumienia kwestii rasowych w kontekście wspólnoty w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego" w Kurytybie potwierdzał również fakt, że dokument ten ma istotne znaczenie dla samookreślenia się ŚFL jako *communio*. Należy także odnotować, że wątek braku podziałów rasowych i potępienia rasizmu w kontekście wyzwań stojących przed ŚFL jako wspólnotą oraz jej zadań jest także stałym motywem obecnym również w dokumentach podsumowujących kolejne zgromadzenia[188], a także istotnym elementem prezentacji rozwoju eklezjologicznego myślenia ŚFL[189]. Traktowany jest rów-

[185] *Generalsekretariat. Überblick über Verwaltung von 1990 bis 1997*, w: *Von Curitiba nach Hongkong 1990–1997. Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rates*, Genf brw., s. 19.

[186] A. Lema, I. Noko, *Konfessionelle Integrität. Ein Bericht an den Generalsekretär des LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 30: 1991, s. 32–55.

[187] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört…*, dz. cyt., s. 129 (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628n).

[188] *Bericht und Verpflichtungen der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, HONG-KONG, s. 45n; *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, WINNIPEG, s. 58n; *Message from the Eleventh Assembly*, STUTTGART, s. 42n.

[189] Zob.: E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988, s. 55n.58; G. Gassmann, *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen der Status confessionis-Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 167–186; H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des Lutherischen Weltbundes seit 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998. s. 187–204; M. Root,

nież jako jeden z kluczowych przykładów zaangażowania ŚFL i jej Kościołów w przestrzeni publicznej[190].

Podsumowanie

Okres po zgromadzeniu w Budapeszcie nie przyniósł nowej refleksji nad problemem stosunku do apartheidu. Był to czas oczekiwania, aż stanowisko wypracowane w ŚFL przełożone na konkretne działania dyscyplinujące wobec Kościołów członkowskich w Budapeszcie przyniesie skutek. Doszło do tego dopiero po zgromadzeniu w Kurytybie. Ma to oczywiście związek z upadkiem całego systemu apartheidu w RPA. Jednocześnie ślad sporów o stosunek do apartheidu, jaki widać w późniejszych pracach ŚFL – czy to w dokumentach Zgromadzeń Ogólnych, czy to w analizach eklezjologicznych bądź też odnoszących się do roli Kościoła w przestrzeni publicznej – pokazuje formułujące znaczenie tego sporu dla Federacji aż po dzień dzisiejszy.

5.1.8. Podsumowanie

Debata wokół sprzeciwu wobec apartheidu, jaka wybuchła na zgromadzeniu w Evian i kształtowała w dużej mierze dyskusję Federacji aż po Budapeszt, stanowi najważniejszy dotychczas przykład dyskusji o etycznym zaangażowaniu ŚFL w kontekście Wieczerzy Pańskiej. Wieczerzy Pańskiej rozumianej jako *notae ecclesiae*, gdyż jednoznacznym kontekstem tego sporu była dyskusja o jedności Kościoła, będąca częścią dyskusji nad samorozumieniem ŚFL. Co więcej, dyskusja ta stała się istotnym czynnikiem stymulującym rozwój samorozumienia ŚFL w kierunku oficjalnego wprowadzenia wspólnoty ołtarza i ambony wśród jej Kościołów członkowskich. Wynikało to z eklezjologicznego punktu wyjścia, jaki przyjęto w krytyce tzw. „białych" Kościołów południowoafrykańskich, które odmawiały wspólnoty przy Stole Pańskim luteranom z tzw. „czarnych" Kościołów. Tym punktem wyjścia był brak jedności przy Stole Pańskim mimo wspólnych podstaw doktrynalnych. To tworzyło swoiste sprzężenie zwrotne między dyskusją nad apartheidem i samorozumieniem ŚFL. Z jednej strony debata o sprzeciwie wobec apartheidu czerpie z ustaleń

Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische…, art. cyt., s. 203–209; E. Parmentier, *Dealing with Difference in Communion Relationships*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 72–74.

[190] Ta diagnoza została przywołana w ramach projektu studyjnego, który przeprowadzono jako przygotowanie do Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek (2017). W podsumowującym go dokumencie studyjnym zaangażowanie na rzecz zwalczania apartheidu opisano w ramach jednego z pięciu przykładów zaangażowania ŚFL w sferze publicznej, zob.: *The Church in the Public Space…*, dz. cyt., s. 27n (tłum. polskie: *Kościół w przestrzeni publicznej…*, dz. cyt., s. 142).

dotyczących jedności Kościoła, które w oparciu o CA VII stawiają postulat jej realizacji we wspólnocie Wieczerzy Pańskiej, jeśli tylko istnieje zgoda co do zwiastowania/nauczania Ewangelii, która to zgoda jest gwarantowana już na poziomie Statutu ŚFL. Z drugiej natomiast aplikacja wniosków z refleksji na temat samorozumienia ŚFL do debaty nad sprzeciwem wobec apartheidu podnosiła wagę tych pierwszych, wskazując na potrzebę dalszych kroków na rzecz urzeczywistnienia wspólnoty ołtarza i ambony w ramach ŚFL, przy czym jednocześnie poszerzała rozumienie *notae eccleasie*, wskazując na ich wymiar w praktyce życia Kościoła, a więc nie tylko na aspekt ich formalnego zaistnienia, ale również ich oddziaływania w codziennym kształcie życia poszczególnych Kościołów. Ten motyw wspólnoty, która ma wymiar nie tylko wspólnoty w zwiastowanej/nauczanej Ewangelii, czy też wspólnoty sakramentalnej, ale również wspólnoty służby, stanie się na trwałe obecny na etapie, kiedy ŚFL zacznie rozumieć się w kategoriach wspólnoty – *communio – koinonii*.

Konotacja etyczna sprzeciwu wobec apartheidu jest oczywista. Odrzucenie tego sytemu wynikało zarówno z odrzucenia rasizmu jako grzesznej postawy negującej jedność stworzenia, jak i z pojmowania jedności Kościoła. Co ciekawe jednak, element *stricte* etyczny, jak pokazała dyskusja na temat przyjętego w Dar es Salaam oświadczenia „Południowa Afryka – integralność konfesyjna"[191], które ujmowało motywowane etycznie odrzucenie apartheidu jako *status confessionis*, nie był wystarczający dla podjęcia wspólnej decyzji w ŚFL. Ostatecznie decyzje z Budapesztu odwoływały się do eklezjologicznych podstaw krytyki apartheidu jako systemu, który prowadzi do nieuprawnionych podziałów przy Stole Pańskim. Przykład dyskusji nad apartheidem pokazuje, że przy luterańskiej różnorodności etycznej to właśnie myślenie nad etycznymi konsekwencjami modelu eklezjologicznego aktualizującego luterańskie dziedzictwo wyznaniowe, zogniskowane w tym przypadku w CA VII, może być elementem uniwersalizującym wśród Kościołów luterańskich określone stanowiska mające wydźwięk etyczny. Dlatego w kolejnej części niniejszego rozdziału przyjrzymy się refleksji ŚFL nad etycznymi konsekwencjami Wieczerzy Pańskiej w kontekście jej eklezjologicznej roli, to jest przez pryzmat jej ujęcia w CA VII.

[191] Zob. *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, dz. cyt. (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

5.2. Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* podstawą zobowiązania etycznego – refleksja ogólna

Refleksję ŚFL dotyczącą roszczenia etycznego ugruntowanego w Wieczerzy Pańskiej rozumianej jako *nota ecclesiae* można podzielić na dwa etapy, ściśle związane z przemianami samorozumienia Federacji. Pierwszy z nich to okres przejścia od dowolnego stowarzyszenia Kościołów do postrzegania ŚFL jako wspólnoty, a więc okres od pierwszego Zgromadzenia Ogólnego w Lund (1947) do Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984), na którym wprowadzono wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL, a istotę Federacji zaczęto opisywać przy użyciu pojęcia wspólnota – *communio* – *koinonia*. Drugi etap rozpoczyna się na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie[192] i trwa do dziś. Charakteryzuje go wpisanie roszczenia etycznego w model zakorzenionej sakramentalnie *communio*. Poniżej w kolejnych częściach zostały omówione oba te okresy.

5.2.1. Roszczenie etyczne wynikające z Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* od Zgromadzenia Ogólnego w Lund (1947) po Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie (1984)

W omawianym okresie w analizie zobowiązania etycznego zakorzenionego w Wieczerzy Pańskiej pojmowanej jako *nota ecclesiae* nie sposób pominąć faktu, że *notae* z CA VII[193] są tożsame z pneumatologicznie powiązanymi środkami łaski, które określa CA V[194]. Znaczenie tego powiązania widać już w dokumentach zgromadzenia w Hanowerze (1952), które jako pierwsze zajęło się w swoich rozważaniach wymiarem etycznym. Bezpośrednie odwołanie do Wieczerzy Pańskiej jako *nota ecclesiae* znalazło się jedynie w sprawozdaniu Sekcji II, poświęconej kwestiom misji wewnętrznej. Zwrócono w nim uwagę, że środki łaski jako *notae ecclesiae* tworzą i zawierają dalsze zewnętrzne znaki, w tym czyny miłosierdzia[195].

[192] Należy pamiętać, że ostatecznie statutową formułę ujmującą ŚFL jako dobrowolny związek Kościołów zastępuje na rzecz ujęcia wspólnotowego dopiero Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie w 1990 roku; zob. wyżej 3.3., s. 158n, por.: STATUT^{BUDAPESZT}, art. III.1 (tłum. polskie: Aneks 10, s. 640); STATUT^{KURYTYBA}, art. III (tłum. polskie: Aneks 11, s. xxx). Jak zostało jednak wykazane wyżej – zob. 2.8.-3.3., s. 102–161 – przełom w samorozumieniu ŚFL rozpoczyna się wraz z decyzjami Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie, które wpisuje do Statutu wspólnotę ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL, a Kurytyba wyciąga wnioski z rozpoczętych w Budapeszcie przemian.

[193] CA VIII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 145; BKE^{1}, s. 30).

[194] CA V, BSELK, s. 100n (KWKL, s. 144; BKE^{1}, s. 28).

[195] *Bericht der Sektion II. Äußere Mission*, HANNOWER^{1}, s. 143.

Natomiast w dokumencie studyjnym Sekcji I – teologicznej – hanowerskiego zgromadzenia w kontekście etycznym pojawiła się kwestia służby miłości. Przyjęta w nim perspektywa jej uzasadnienia odnosiła się przede wszystkim do argumentacji opartej na fakcie prawdziwej obecności ciała i krwi Chrystusa w sakramencie oraz tego, że stanowi ona ofiarę dziękczynną[196]. Przy czym tą perspektywę indywidualną uzupełniono odniesieniem do służby całego Kościoła, wpisanej i umacnianej eschatologiczną nadzieją zmartwychwstania, wśród przejawów której obok odniesień do Chrztu, zaświadczenia o jego łasce, jak również służby miłości w życiu codziennym znalazła się również służba miłości w liturgii Wieczerzy Pańskiej[197]. Tym samym wspólnotowy wymiar służby został opisany w bezpośrednim odniesieniu do *notae ecclesiae* – zwiastowania i sakramentów, wzbogaconych jednak o zaangażowanie w codziennym życiu, co wynika z ogólnego skupienia na indywidualnej, codziennej służbie miłości chrześcijan w powyżej omawianej partii dokumentu poświęconej podstawom etycznego zaangażowania ugruntowanym sakramentalnie.

Kwestia służby na rzecz bliźniego, w tym jako odniesienie do uzasadnienia ofiarności w związku ze Słowem i sakramentem, pojawiła się w Hanowerze także w dokumencie studyjnym Sekcji IV, zajmującej się kwestiami gospodarowania i składania świadectwa w perspektywie zboru. Zgodnie z nim praktykę ofiarności powinna uzasadniać wdzięczność, która w ofiarności zyskuje swój praktyczny wymiar. Wdzięczność ma być odpowiedzią na Bożą miłość, która wyraża się w codziennej trosce i pojednaniu, potwierdzanych ludziom w Słowie i sakramencie[198]. Środki łaski i *notae ecclesiae* zostały ujęte tutaj jako instrumenty zapewniające o pojednaniu, dzięki którym możliwa jest chrześcijańska wdzięczność motywująca do ofiarności.

W Hanowerze obserwacja dokumentu studyjnego Sekcji II stwierdzająca, że *notae* tworzą i zawierają w sobie kolejne znaki Kościoła, w tym czyny miłosierdzia, znalazła swoje potwierdzenie w refleksji dokumentów przygotowanych dla Sekcji I i IV. Liturgia Wieczerzy Pańskiej opisana w nich została jako służba miłości, a równocześnie sakramenty wskazywane są obok Słowa

[196] Por. ACA XXIV, 19.25, BSELK-QM1, s. 561–563 (KWKL, 300n); MK, *O Sakramencie Ołtarza*, BSELK, s. 892.894 (KWKL, s. 51). Na temat pojmowania obecności ciała i krwi Chrystusa w elementach Wieczerzy Pańskiej w debacie w ramach ŚFL zob. J. Sojka, *Zagadnienie obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" r. LVII: 2015, z. 2, s. 203–244.

[197] *Studiendokument für Sektion I. Theologie. Das Lebendige Wort in einer verantwortliche Kirche*, HANOWER², s. 19–22; *Bericht der Sektion I. Theologie*, HANOWER¹, s. 135–137.

[198] *Studiendokument für Sektion IV: Haushalterschaft und Zeugendienst. Das Evangelium erweckt die Gemeinde zu Dienst und Zeugnis*, HANOWER², s. 123.

jako ugruntowanie praktyki ofiarności wśród chrześcijan. Zatem zarówno sakramenty, jak i konkretnie Wieczerza Pańska wpisane zostały w perspektywę diakonijnej służby Kościoła. Należy jednak zaznaczyć, że powyższe odniesienia do wspólnoty Kościoła mają w dokumentach Hanoweru charakter drugorzędny, gdyż najwięcej miejsca poświęcono indywidualnemu zobowiązaniu do służby miłości wynikającemu z Wieczerzy Pańskiej rozpatrywanej pod kątem obecności Chrystusa w jej darach.

W odniesieniach do Słowa i sakramentów w kontekście etycznym aż do zgromadzenia w Helsinkach w publikacjach na łamach „Lutherische Rundschau" widać pewną ambiwalencję. Z jednej strony w komentarzu do obrad Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Evaston (1954) Robert E. van Deusen wskazywał na niebezpieczeństwo powstania sprzeczności w sytuacji jednoczesnego wychodzenia przez Kościół na zewnątrz ze Słowem i sakramentem oraz reprezentowania stanowiska w kwestiach społecznych, gospodarczych i politycznych[199]. Z drugiej Fridtjov Berkeli, zajmując się wzrostem Kościoła, jasno stwierdził, że Duch Święty przez Słowo i sakrament tworzy w życiu zboru chrześcijańską miłość, która realizuje się w modlitwie i służbie wobec tych, którzy są poza nim[200]. Z trzeciej natomiast Peter Brunner, zajmując się miejscem chrześcijan w odpowiedzialnym społeczeństwie, ograniczał rolę Wieczerzy Pańskiej w kontekście etycznym jedynie do jednego z elementów definiujących chrześcijan. Punktem wyjścia dla formułowania chrześcijańskich postulatów w życiu społecznym była dla niego zaś wiara[201]. Kilka lat później Brunner jednak wpisał się w linię reprezentowaną na łamach „Lutherische Rundschau" przez Berkeliego. W artykule omawiającym podstawy oraz podstawowe formy wspólnoty kościelnej, którą Brunner łączył ze wspólnotą ołtarza i ambony, wskazywał, że na poziomie lokalnego zboru wspólnota ta zawiera w sobie między innymi „duchowe i etyczne przykłady z życia, dla których częściowo ustalone zostały stosowne porządki, ale które w dużej części przejawiają się w wolnej, charyzmatycznie działającej miłości bliźniego"[202].

W powyższym okresie na łamach „Lutherische Rundschau" w kwestii związku Słowa i sakramentów czy też szczegółowo Wieczerzy Pańskiej ze zobowiązaniem etycznym obecne są ujęcia od ostrzegających przed niebezpieczeństwem wiązania tych dwóch sfer funkcjonowania chrześcijan, przez

[199] R.E. van Deusen, *Die Christen im Ringen um die rechte Ordnung der Welt*, LR r. 4: 1954, z. 1, s. 58.

[200] F. Berkeli, *Die wachsende Kirche*, LR r. 5: 1955/56, z. 3, s. 248.

[201] P. Brunner, *Die Stellung des Christen in einer verantwortlichen Gesellschaft*, LR r. 8: 1958/59, z. 3, s. 268n.

[202] P. Brunner, *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR r. 13: 1963, z. 2, s. 153.

traktowanie Wieczerzy Pańskiej jako bezpośrednio niezwiązanej z roszczeniem etycznym, aż po kontynuację zarysowującego się już w Hanowerze poglądu o zakorzenieniu zobowiązania etycznego w wymiarze wspólnotowym Kościoła, czy to jako owoc miłości tworzonej w nim przez Ducha Świętego w Słowie i sakramencie, czy też jako element wspólnoty kościelnej.

Zgromadzenia w Minneapolis (1957) i Helsinkach (1963) nie poruszały tematyki etycznej w kontekście szerzej Słowa i sakramentów, czy też węziej Wieczerzy Pańskiej. Powraca ona dopiero na Zgromadzeniu Ogólnym w Evian (1970). Był to element zwrotu w sposobie myślenia ŚFL na tym zgromadzeniu pod wpływem doświadczenia Kościołów globalnego Południa oraz młodzieży, którego skutkiem było włączenie do dyskusji nie tylko tradycyjnej teologicznej agendy, ale również bieżącej tematyki społecznej[203]. Oczywiście najważniejszym zagadnieniem poruszanym na tym zgromadzeniu związanym z zakorzenieniem zobowiązania etycznego w Wieczerzy Pańskiej, która jest nieodłącznym elementem wspólnoty kościelnej, był problem wprowadzania podziałów przy stole Wieczerzy Pańskiej ze względu na motywacje rasistowskie oraz, co z tym bezpośrednio związane, praktykowanie apartheidu. Ta debata o bardzo istotnym znaczeniu dla postrzegania relacji wieczerzy jako *nota* i etyki, rozpoczęta w Evian, była przedmiotem analizy w poprzednim podrozdziale[204].

Natomiast w kontekście zgromadzenia w Evian pojawił się jeszcze jeden wątek istotny dla refleksji ogólnej nad związkiem Wieczerzy Pańskiej jako *nota* i etyki. Był on obecny w dokumencie studyjnym przygotowanym przez Luterański Kościół Węgier. Kontynuował on coraz silniej reprezentowaną myśl o zobowiązaniu etycznym zakorzenionym w Wieczerzy Pańskiej rozumianej w kategoriach wspólnotowych. Autorzy podkreślali w nim, że wejście przez Chrzest i Wieczerzę Pańską we wspólnotę chrześcijańską nie oznacza zamknięcia się w chrześcijańskim getcie. Bycie we wspólnocie ma ciąg dalszy – posłanie do świata[205], dla służby światu, które ma także etyczny wymiar radzenia sobie z jego problemami. W tej służbie sumienie chrześcijan jest związane Bożym Słowem. Zwrócono także uwagę, że sakramenty tworzą wspólnotę *agape*, która jest miejscem nabierania energii do tak rozumianej

[203] J.H. Schjørring, *Evian 1970. Die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 331.334; H.-W. Hensler, *Die Zukunft des Lutherischen Weltbundes. Am Ende einer Ära*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto-Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 111–155.

[204] Zob. wyżej 5.1., s. 418–478; na temat jej przebiegu na zgromadzeniu w Evian zob. 5.1.2., s. 424–428.

[205] Stanowi to ewidentne nawiązanie do tematyki zgromadzenia, które odbywało się pod hasłem: „Posłani do świata [*Gesandt in die Welt/Sent into the World*]" (Zob. EVIAN, passim).

służby[206]. Sakramenty zatem nie tylko włączają we wspólnotę, tworząc Kościół. Fakt ten ma swoje dalsze konsekwencje – wspólnota pozostaje etycznie zobowiązana wobec świata, w którym żyje. Przy czym sakramenty są w tym zobowiązaniu stałym wzmocnieniem dodającym sił do jego realizacji.

W okresie po Evian myśl o podstawowym związku etyki i Wieczerzy Pańskiej pojawiła się także na 6. Międzynarodowym Seminarium Ekumenicznym, zorganizowanym przez Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu w 1972 roku. W wygłoszonym w jego trakcie referacie Vilmos Vajta, podobnie jak w innym wystąpieniu przedstawiciel Kościoła Katolickiego Jeana Tillarda, wskazał na podstawowy związek pomiędzy sakramentem a etyką. Vajta przywoływał w tym kontekście fakt, że udział w eucharystycznym posiłku zobowiązywał do dzielenia także materialnych rzeczy, wskazując tym samym na związek diakonii i *agape*[207]. Ponownie zatem pojawił się motyw wspólnoty – wspólnoty miłości tworzonej w sakramencie Wieczerzy Pańskiej. Konkretyzując przy tym zobowiązanie etyczne, wynikające z Wieczerzy Pańskiej, Vajta odwoływał się do przykładu starożytnego Kościoła, który łączył praktykę wspólnoty w sakramencie z zobowiązaniem diakonijnym. We wspólnocie Wieczerzy Pańskiej obecny był wtedy element materialnej troski o tych, którzy ją z nami współtworzą. Należy przy tym odnotować, że po raz pierwszy tak wyraźnie wspólnota Wieczerzy Pańskiej została określona jako zobowiązująca do diakonijnego zaangażowania, choć nie należy zapominać, że odniesienia diakonijne do służby miłości obecne były w refleksji nad zobowiązaniem etycznym w kontekście etycznym już od Hanoweru.

Drugą inicjatywą Instytutu Badań Ekumenicznych, która wskazywała na powiązane etyczne Wieczerzy Pańskiej, był prowadzony we współpracy z Wydziałem Studiów ŚFL program studyjny z lat 1972–1976 poświęcony ekumenicznej metodologii. Pojawiła się w nim wizja przeżytej *koinonii*. Powstaje ona na fundamencie konsensusu co do Ewangelii i sakramentów w zgodzie z CA VII. Ograniczenie jej jednak do wspólnoty ołtarza i ambony jest niewystarczające, gdyż powinna przybrać postać również wspólnoty w świadectwie i służbie. Tylko bowiem w ten sposób Kościół nadaje Ewangelii Jezusa Chrystusa aktualny i wiarygodny kształt w warunkach historyczno-społecznych, w jakich działa[208]. Program ten w zarysie sformułował sposób myślenia

[206] *Unsere Sendung in der Welt. Our commitement to the World*, Budapest 1970, s. 81n.

[207] H. Voges, *„Jesus – Lösung oder Erlösung?" Bericht über das 6. Internationale Ökumenischer Seminar*, LR r. 23: 1973, z. 3, s. 346.

[208] *Ecumenical Methodology. Basic Document*, w: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978, s. 5–7. Więcej na temat ustaleń tego programu studyjnego zob. wyżej 2.6., s. 84 oraz 4.5., s. 311–313.

o etycznych implikacjach sakramentalnie ugruntowanej wspólnoty, który w pełni do głosu dojdzie dopiero po zgromadzeniu w Budapeszcie, kiedy to ŚFL zacznie określać samą siebie w kategoriach *koinonii – communio*[209].

Sakrament jako ugruntowanie diakonii jest także obecny w artykule Bertila Gärtnera „Sakramentalna podstawa Kościoła [*Die sakramentalne Grundlage der Kirche*]", opublikowanym na łamach „Lutherische Rundschau" tuż przed Zgromadzeniem Ogólnym w Dar es Salaam (1977). Autor zwracał w nim uwagę, że chrześcijanie są utrzymywani przez Ducha Świętego poprzez Słowo i Wieczerzę Pańską w ciele Chrystusa. Fakt tego ścisłego związku upoważnia chrześcijan do mówienia o sobie jako o będących w Chrystusie oraz odwrotnie – o Chrystusie jako będącym w nich. Ten drugi wymiar wskazuje na zadanie chrześcijan jako reprezentantów Chrystusa, czyli na gotowość do diakonii w każdym miejscu świata[210]. Gärtner kontynuował tu myśl z Hanoweru i Vajty o sakramencie jako podstawie diakonii, łącząc ją z aspektem pneumatologicznym. Zobowiązanie etyczne nie wynikało u niego pośrednio z miłości będącej dziełem Ducha Świętego w człowieku poprzez Słowo i sakramenty, jak miało to miejsce u Berkeliego. Środki łaski jako instrumenty Ducha Świętego mają fundamentalne znaczenie eklezjologiczne. Duch Święty poprzez nie utrzymuje członki w ciele Chrystusa, co powinno skutkować ich zaangażowaniem na rzecz diakonii. Po raz kolejny dochodzi więc do głosu tożsamość środków łaski – instrumentów Ducha Świętego – z CA V i *notae* z CA VII, przy czym wniosek umieszczony w ściśle chrystologicznym kontekście postrzegania Kościoła jasno wskazuje, że już sam fakt włączenia do wspólnoty przez środki łaski – *notae ecclesiae* – jest podstawą dla zobowiązania etycznego. Zastosowany zaś w argumentacji obraz ciała Chrystusa jako zobowiązującej wspólnoty zapowiada późniejsze rozważania o etycznym wymiarze *communio*[211].

W okresie po Evian pojawiło się na łamach „Lutherische Rundschau" również inne spojrzenie, które w pewien sposób kontynuowało rezerwę zaprezentowaną po Hanowerze w opracowaniu Roberta E. van Deusena. Przy czym autor prezentującego je opracowania – Gotthard Nygren – bardziej zasadniczo niż Deusen odgraniczał sakramenty od implikacji etycznej. Tekst Nygrena był polemicznym komentarzem do dokumentu przygotowanego przez Etiopski Ewangelicki Kościół Mekane Yesus [*The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus/Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus*], który zatytułowano „Wzajemne powiązania zwiastowana Ewangelii i ludzkiego rozwoju [*On the Interrelation between Proclamation of the Gospel and Human Development/*

[209] Por. niżej 5.2.2., s. 497–499.503–506.

[210] B. Gärtner, *Die sakramentale Grundlage der Kirche*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 35–37.

[211] Zob. niżej 5.2.2., s. 506–509.

Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Menschlichen Entwicklung]"[212]. Nygren odwołał się do podziału na regiment duchowy i świecki. W pierwszym z nich instrumentami są Słowo i sakramenty. Celem ich użycia nie jest poprawianie czy prowadzenie społeczeństwa, gdyż w regimencie duchowym chodzi o dusze. Nygren zwracał przy tym uwagę, że to nie zwalnia Kościoła od pytań o społeczną sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Podstawą jednak takiego zaangażowania nie jest odniesienie do

[212] Przygotowany w 1972 roku dokument Etiopskiego Ewangelickiego Kościoła Mekane Yesus „Wzajemne powiązania zwiastowana Ewangelii i ludzkiego rozwoju" jest stanowiskiem tego Kościoła obliczonym na wywołanie dyskusji nad sposobem udzielania przez Kościoły tzw. Zachodu pomocy Kościołom w tzw. krajach rozwijających się. Punktem wyjścia jest w nim krytyka redukcji pojmowania pojęcia rozwoju do samych faktorów gospodarczych i technicznych. To prowadzi do pomijania w pomocy zarówno wartości, które nadają życiu ludzi sens, ale nie sprowadzają się do technologii i rozwoju gospodarczego, jak i braku upodmiotowienia adresatów pomocy, którzy nie są traktowani jako ci, którzy przede wszystkim mogą się przyczynić do własnego rozwoju. Autorzy dokumentu zwracają uwagę, że w krajach wysokorozwiniętych według kryteriów gospodarczych i technologicznych da się mimo to obserwować zanik wartości nadających życiu sens. Co więcej, tak rozumiany rozwój, jeśli nie będzie kontrolowany, obróci się przeciw człowiekowi. Wskazują, że potrzeby duchowe i materialne należy traktować jako jedną całość, a w rozwoju tego pierwszego aspektu widzą warunek wstępny właściwego rozwoju społecznego. Dzieje się tak, gdyż dla rozwoju człowiek musi się wyzbyć egoizmu, to zaś może być tylko efektem wyzwalającego działania Ewangelii. Ponadto autorzy krytykują zbyt sztywne kryteria prowadzonych projektów, które powodują ich dystans wobec tych, do których są skierowane, a także niedostatek długofalowego wsparcia dla szerokich programów edukacyjnych na najniższych poziomach. Nie są brane także pod uwagę mniej wpływowe grupy, co prowadzi do niewykorzystania potencjału zborów dla pracy rozwojowej. Prowadzi to do braku możliwości pozyskiwania nowych współpracowników, dla których połączenie pracy rozwojowej z pracą parafialną jest kluczowe. Wynika to także z faktu, że reguły pomocowe odzwierciedlają trendy jedynie w Kościołach i społeczeństwach Zachodu. Dokument diagnozuje także powody takiej sytuacji. Historycznie był to przekaz, że działalność misyjna sprowadza się do zwiastowania Ewangelii, bez udziału kwestii społecznych, choć misjonarze prowadzili szeroką pracę w tym wymiarze. W czasach bardziej współczesnych jest to efekt postkolonialnego poczucia winy, w ramach którego działalność ewangelizacyjna uznana została za narzędzie ucisku, więc pomoc rozwojowa ograniczana jest do kwestii niezwiązanych z działalnością *stricte* przynależną Kościołowi. W pierwszym podejściu pomoc była jedynie pomijanym „środkiem do celu", w drugim staje się „celem samym w sobie". Etiopski Ewangelicki Kościół Mekane Yesus postulował więc, by nie oddzielać świadectwa i służby, zwiastowania i pomocy. Tłem dla tej diagnozy była sytuacja chrześcijaństwa w Afryce w ogólności, a w szczególności Kościoła z Etiopii, który przeżywał w tym czasie gwałtowny wzrost członków, co prowadziło na przykład do konieczności kształcenia nowych pastorów czy ewangelistów. Tego typu zadania jednak nie mieściły się w schematach pracy zachodnich, kościelnych organizacji pomocowych (*Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Menschlichen Entwicklung. Dokument der Evangelischen Mekane-Yesus-Kirche in Äthiopien*, LR r. 23: 1973, z. 2, s. 248–255). Głos wyrażony w dokumencie miał prowadzić do zmiany tej sytuacji. Faktycznie stał się przyczyną dyskusji o rozumieniu misji w ŚFL, która przyniosła wypracowanie koncepcji misji holistycznej (na temat znaczenia dokumentu dla refleksji nad służbą w ŚFL zob.: J.H. Schjørring, *Wir wollen einander helfen. Dienst im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 122n; na temat jego znaczenia dla pracy teologicznej w ŚFL zob.: J.H. Schjørring, *Kontinuität und Wandel. Theologische Arbeit im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 174–176; na temat koncepcji misji holistycznej wypracowanej w ŚFL zob. wyżej przyp. 291 s. 191.

sakramentów, ale obowiązek zwiastowania także Zakonu, którego postulatem jest sprawiedliwość[213]. Zatem wychodząc od Lutrowej nauki o dwóch regimentach[214], Nygren nie negował zaangażowania społecznego Kościoła ani nie dostrzegał w nim niebezpieczeństwa dla kościelnej służby Słowa i sakramentów, jak czynił to van Deusen, ale odrzucał sakramenty jako punkt wyjścia do jego umotywowania.

Jak wspomniano we wstępie i jak zostało omówione wyżej[215], szczegółowy problem etyczny stosunku ŚFL do apartheidu miał wpływ na refleksję na temat świadomości eklezjologicznej Federacji. Widać to także w odniesieniach do relacji Wieczerza Pańska – etyka na poziomie ogólnym między innymi w wynikach eklezjologicznego programu studyjnego z lat 1973–76 prowadzonego pod hasłem „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi[216] [*The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being*/*Die Identität der Kirche und ihre Dienst zum ganzen Menschen*]"[217]. Na kształt metodologiczny programu miał wpływ wspomniany wyżej zwrot w teologicznym myśleniu ŚFL dokonany w Evian, w ramach którego do prac teologicznych włączono bieżącą tematykę społeczną, a więc zagadnienia, które faktycznie wpływały na życie Kościołów. Zwrot ten pociągnął za sobą także powołanie nowego wydziału studiów, który zaproponował metodologię opartą nie na dedukcyjnym podejściu do tradycyjnych treści teologicznych, ale indukcyjne poszukiwanie teologicznych implikacji z oglądu istniejącej sytuacji różnych Kościołów członkowskich[218]. Oczywiście proces poszukiwania implikacji teologicznych

[213] G. Nygren, *Welche Art von Entwicklungsfragen brauchen die Kirche*, LR r. 24: 1974, z. 3, s. 317n; por.: *Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Menschlichen Entwicklung*, LR r. 24: 1974, z. 2, s. 248–255.

[214] Na temat nauki o dwóch regimentach zob. wyżej przyp. 401, s. 219.

[215] Zob. niżej 5.1., s. 418–478.

[216] Sformułowanie „służba całemu człowiekowi" zaczerpnięte zostało z dokumentu Etiopskiego Ewangelickiego Kościoła Mekane Yesus „Wzajemne powiązania zwiastowana Ewangelii i ludzkiego rozwoju" (zob. *Über die Wechselbeziehung…*, dz. cyt.; por. J.H. Schjørring, *Kontinuität und Wandel…*, art. cyt., s. 174–178).

[217] Program podsumowuje tom: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977; zawarty w nim na s. 37–51 raport końcowy programu jest dostępny w tłumaczeniu na język polski jako: *Studium eklezjologiczne – oświadczenie końcowe i zalecenia Komisji Studiów ŚFL*, , tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 28–43; zob. także: U. Duchrow, *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. Zwischenbericht über die ekklesiologische Studie der Studienkommission des LWB*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 3–15.

[218] Obszerny materiał zebrany w trakcie programu (35 studiów dotyczących 46 Kościołów członkowskich) opublikowano jako *The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being. Final*, t. 1: *Reports on 35 Self-Study Projects in 46 Churches*, Geneva 1977; ich szerokie opracowania zaprezentowano zaś w: *The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being. Final*, t. 2: *Summary*

miał uwzględniać wyniki tradycyjnego dedukcyjnego wnioskowania teologicznego[219].

W sprawozdaniu z trzeciej i ostatniej międzynarodowej konsultacji przeprowadzonej w ramach tego programu, która odbyła się w 1976 roku w Aruszy w Tanzanii, znalazło się podkreślenie konieczności dostrzeżenia związku misji (*kerygmy*), służby (diakonii) i życia we wspólnocie (*koinonii*), gdzie wszystkie te elementy wzajemnie wzmacniają swoje oddziaływanie na całego człowieka[220]. Natomiast w zakończeniu sprawozdania końcowego znalazła się próba definicji Kościoła, która łączyła *notae ecclesiae* z wymiarem służby w wymiarze etycznym: „Jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół jest wcieloną rzeczywistością Ciała Chrystusa, która jest wszędzie tam, gdzie ludzie gromadzą się wokół Słowa i sakramentów i zostają uzdolnieni do życia we wspólnocie ze sobą nawzajem i w służbie miłości bliźniego. Ten Kościół jest powołany do zwiastowania całej Ewangelii całemu człowiekowi, do prowadzenia wszystkich tych, którzy słuchają, do pełnego uczestnictwa we wspólnym życiu i do pomocy im w codziennych zadaniach w ramach struktur społecznych, do pracy na rzecz większej sprawiedliwości, poszanowania godności ludzkiej i pokoju na ziemi"[221]. Pojawia się tutaj po raz pierwszy związek *kerygmy*, diakonii i *koinonii*. Sprawozdanie z programu studyjnego podkreśla także implikacje etyczne *notae ecclesiae*.

Myśl o etycznym powiązaniu *notae ecclesiae* zostaje podjęta przez Zgromadzenie Ogólne w Dar es Salaam. W materiałach przygotowawczych do zgromadzenia zwracano uwagę z jednej strony na *notae ecclesiae* jako fundamenty bytu Kościoła, z drugiej zaś na konieczność postrzegania ich nie w izolacji, ale w kontekście spójności całego jego życia. Dlatego powinny mieć one konsekwencje dla całego życia i działania Kościoła oraz łączyć się również z życiem i służbą chrześcijan w świecie[222]. Zwrócono także uwagę, że Słowo i sakramenty jako *notae* Marcin Luter łączył z I tablicą Dekalogu, poszerzając ich listę o te, które odnoszą się do praktykowania miłości bliźniego, a więc związane z II tablicą[223]. Zagadnienie związku Wieczerzy Pańskiej jako *notae ecclesiae* z etyką było także omawiane w trakcie samego zgromadzenia w Dar es

- Analysis - Interpretation by a special team, appointed by the LWF Conmnission on Studies, Geneva 1977.

[219] Więcej na ten temat zob.: J. Sojka, *Kościół w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów i opracowań*, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 15–18.

[220] *Bericht der dritten und abschließenden Internationalen Konsultation. Arusha…*, dz. cyt., s. 24.

[221] *Schlussbericht der Studienkommission*, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen…*, dz. cyt., s. 49n (tłum. polskie:: *Studium eklezjologiczne – oświadczenie końcowe…*, dz. cyt., s. 42).

[222] *In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch…*, dz. cyt., s. 60.65n.

[223] Tamże, s. 60. Chodzi o późne pisma Lutra, zob. przyp. 318, na s. 196.

Salaam. Sprawozdanie z seminarium II „W Chrystusie – wspólnota w Duchu Świętym [*In Christ – One Community in the Spirit*/*In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*]" wskazywało, że formalne *notae ecclesiae* przejęte z CA VII są aktualne jedynie tam, gdzie obecne są uczniostwo w miłości, posłuszeństwo, wspólnota, uczynki ducha i solidarność z uciskanymi[224]. Wszystkie z wymienionych czynników aktualności *notae* niosą w sobie wymiar etyczny.

Zgromadzenie w Dar es Salaam skupiło się na etycznych implikacjach Wieczerzy Pańskiej, wychodząc od jej statusu *nota ecclesiae*. Z jednej strony kontynuowało w tym względzie myśl wyrażoną w Aruszy, gdzie podkreślano, że tradycyjnie ujęte *notae* zaczerpnięte z CA VII, a więc określenie tym terminem jedynie zwiastowania Słowa i sakramentów, nie mogą być rozważane w izolacji od konsekwencji etycznych, by mogły być wiarygodne w życiu Kościoła. Z drugiej strony w Dar es Salaam pojawia się odwołanie do myśli Lutra, w której *notae ecclesiae* ujmowane były inaczej niż w CA VII i obejmowały także kwestie mające bezpośrednie odniesienie etyczne.

Podsumowanie

Śledząc rozwój refleksji na temat zobowiązania etycznego w powiązaniu z Wieczerzą Pańską rozumianą jako *nota ecclesiae*, można dostrzec potwierdzenie faktu, że jest ona w ŚFL blisko związana z pracami nad eklezjologicznym samorozumieniem Federacji. Wyraźne ujęcie Wieczerzy Pańskiej rozumianej w kategorii *notae ecclesiae* jako ugruntowania etycznego zobowiązania pojawia się w toku badań eklezjologicznych prowadzonych w ramach programu „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi" w okresie między zgromadzeniami w Evian a Dar es Salaam. Był to kolejny po okresie przygotowań do Minneapolis i Helsinek etap intensywnych badań eklezjologicznych w kontekście samorozumienia ŚFL, które swoje uwieńczenie znalazły w Budapeszcie w decyzjach związanych z wprowadzeniem wspólnoty ołtarza i ambony w Federacji[225]. Jednocześnie trzeba odnotować, że zobowiązanie etyczne powiązane jest z refleksją nad wystarczalnością *notae ecclesiae*, w ramach której pojawiło się przed Dar es Salaam intensywne zainteresowanie szerszymi katalogami *notae* zaczerpniętymi z pism Lutra[226], jako uzupełnieniem dla tych ujętych w CA VII. Należy przy tym zauważyć, że w wypowiedziach, jakie pojawiały się pomiędzy zgromadzeniami w Lund i Evian, były już obecne wątki dotyczące łączności *notae* z etyką. Znalazły one potwierdze-

[224] *Bericht Seminar II. In Christus – eine Gemeinschaft…*, dz. cyt., s. 128.

[225] Zob. wyżej, 2.7. i 2.8., s. 89–108.

[226] Chodzi głównie o jego późne pisma, zob. przyp. 318, na s. 196.

nie i bardziej całościowe rozwinięcie w eklezjologicznym programie studyjnym z okresu między zgromadzeniami w Evian i Dar es Salaam. Już jednak od zgromadzenia w Hanowerze obserwować można wskazania na wspólnotowy wymiar służby Kościoła zakorzeniony w Słowie i sakramencie. Przy czym w tych ujęciach równie ważne jest, że Słowo i sakramenty na gruncie CA to zarówno *notae ecclesiae* z artykułu VII, jak i środki łaski – instrumenty Ducha Świętego ujęte w artykule V. Te dwie perspektywy patrzenia na Słowo i sakramenty w rozważaniach Hanoweru i dyskusji w okresie po tym zgromadzeniu często wzajemnie się przenikają. Warto także zauważyć, że choćby w wynikach prac nad ekumeniczną metodologią z lat 70. opisania etycznych konsekwencji ugruntowanej na *notae ecclesiae* wspólnoty dokonano z odwołaniem do pojęcia *koinonii*.

To pojęcie pojawiło się także w wynikach eklezjologicznego programu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi" również prowadzonego między zgromadzeniami w Evian i Dar es Salaam. Łączył on w swych wnioskach *kerygmę*, diakonię i *koinonię*. Ten wątek będzie szerzej rozwijany w okresie po Budapeszcie, kiedy to *koinonia – communio* stanie się zasadniczym punktem odniesienia w samorozumieniu ŚFL. W powyższym zestawieniu trzech pojęć pojawił się jeszcze jeden istotny element interpretacji wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. Chodzi o jej diakonijny wymiar, który cechował *agape* praktykowane przez starożytny Kościół. To także zasadnicza myśl, która znajdzie swoją kontynuację w dalszej refleksji ŚFL.

Na zakończenie podsumowania tego okresu, kończącego się zgromadzeniem w Budapeszcie, należy odnotować dwa zastrzeżenia, które dotyczyły związku etyki i Wieczerzy Pańskiej postrzeganej jako *nota*. Pierwsze z nich ostrzegało, że zbytnie zaangażowanie w kwestiach społecznych, gospodarczych czy politycznych może szkodzić misji Kościoła, w której wychodzi on do świata ze Słowem i sakramentem. Drugie wyraźnie polemizowało z formułowaniem roszczeń etycznych w oparciu o sakramenty, odwołując się do Lutrowej nauki o dwóch regimentach. Wymiar etyczny jest przedmiotem regimentu świeckiego, zaś Słowo i sakrament należą do regimentu duchowego. Nie oznacza to jednak zwolnienia Kościoła z odpowiedzialności etycznej, ale że jej podstawą jest wyrażone w Zakonie roszczenie sprawiedliwości. Pytania związane z tym ostatnim wrócą w refleksji po zgromadzeniu w Kurytybie i znajdą odpowiedź dopiero w najnowszej refleksji ŚFL nad zaangażowaniem publicznym Kościoła po zgromadzeniu w Stuttgarcie (2010), która połączy myśl o sakramentalnie ugruntowanej i etycznie zobowiązanej *communio* z myśleniem w kategoriach nauki o dwóch regimentach[227].

[227] Chodzi o dokument studyjny: *The Church in the Public Space…*, dz. cyt. (tłum. polskie: *Kościół*

5.2.2. Implikacje etyczne *communio* – od Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie (1984) po Zgromadzenie Ogólne w Windhoek (2017)

Zastosowanie pojęcia wspólnoty – *communio* – *koinonii* do przedstawienia samorozumienia ŚFL swoje początki miało na Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie[228]. Samorozumienie ŚFL w kategoriach *communio,* jak zostało wykazane wyżej, cechuje silny rys sakramentalny, a co za tym idzie – powiązanie z Wieczerzą Pańską, rozumianą także w kategoriach *notae ecclesiae*[229]. Aspekt sakramentalny jest fundamentalny dla postrzegania się Federacji jako *communio*, ale nie oznacza to, że refleksja ŚFL koncentruje się tylko na nim w swoich rozważaniach o byciu wspólnotą. Opisanie ŚFL w kategoriach *communio* jest silnie powiązane z implikacjami etycznymi wynikającymi z bycia wspólnotą, które zostaną omówione poniżej.

W materiałach przygotowawczych do Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie powiązano etykę z jednością Kościoła. Ich autorzy zauważyli, że faktycznie przeżywana jedność, która jest skutecznym znakiem Bożej obecności w podzielonym i skonfliktowanym świecie, musi mieć swój grunt w uczynkach sprawiedliwości zakorzenionych w Słowie i sakramencie. Podkreślono przy tym, że takie ujęcie może prowadzić do podziałów w Kościele. Jednocześnie zwrócono uwagę, że jedność Kościoła nie może się ograniczać jedynie do zgody co do nauki z pominięciem działania. Powiązano to również z praktycznym pytaniem, które pozostawiono otwarte: na ile możliwe jest, by polityczni przeciwnicy, przedstawiciele establishmentu i rewolucjoniści, czy też uciskani i uciskający, byli członkami jednej wspólnoty[230]? Natomiast na samym zgromadzeniu w przyjętym opisie samorozumienia ŚFL w „Oświadczeniu na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej[*Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation/Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*]" jako wyraz wspólnoty kościelnej luterańskich Kościołów obok wspólnoty ołtarza i ambony znalazła się także wspólna służba[231]. Tym samym zgromadzenie w Budapeszcie dostrzegło związek Wieczerzy Pańskiej z etyką *stricte* w kontekście eklezjologicznym albo jako wyraz jedności Kościoła ugruntowany w Słowie i sakramencie,

w przestrzeni publicznej…, dz. cyt., s. 103–157). Więcej na temat zob. niżej: 5.2.2., s. 513n.

[228] Zob. wyżej 3.1., s. 118–123.

[229] Zob. wyżej 3, s. 115–270.

[230] *In Christus – Hoffnung für die Welt. Ein Studienheft für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984*, „LWB-Dokumentation" t. 13: 1983, s. 41.

[231] *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, BUDAPESZT, s. 184 (tłum. polskie: Ankes 5, s. 623n).

albo szerzej – jako jeden z wyrazów kościelnej wspólnoty, która nie ogranicza się jedynie do wspólnoty ołtarza i ambony.

W okresie po Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie nastąpił rozwój myślenia o implikacjach etycznych *communio*. W podsumowaniach tego okresu w opracowaniach ŚFL autorstwa Eugene'a L. Brandta, które powstało na potrzeby serii „LWB-Report"[232], i Heinricha Holze'a, które ukazało się w tomie studiów podsumowującym program studyjny z lat dziewięćdziesiątych „Kościół jako wspólnota [*The Church as communion/Die Kirche als Gemeinschaft*]"[233], obaj autorzy wskazują na zasadniczy wkład sekretarza generalnego ŚFL Gunnara Stålsetta[234] pełniącego funkcję od 1985 roku. Zdaniem obu autorów to dzięki niemu rozumienie ŚFL jako *communio* zyskało tak szerokie, w tym również etyczne, implikacje w refleksji ŚFL[235].

Należy także wskazać, że wspomniane opracowanie Branda, badacza ze strasburskiego Instytutu Badań Ekumenicznych, zatytułowane „W kierunku luterańskiej wspólnoty. Wspólnota ołtarza i ambony [*Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*]"[236], które było obszerną, przede wszystkim historyczną prezentacją koncepcji *communio* od Nowego Testamentu przez starożytny Kościół i dzieje luteranizmu od Reformacji aż po czasy Brandowi współczesne, sięgało także do etycznych implikacji *communio*. W analizie nowotestamentowego rozumienia terminu *koinonia/communio* Brand podkreślił, że w pismach Pawłowych *koinonia* – udział w Chrystusie – nie ograniczała się tylko do wymiaru wertykalnego. Obejmowała ona również horyzontalną współzależność członków *koinonii*, która pociągała za konkretne zobowiązanie do wzajemnej solidarności. Brak tej ostatniej był przyczyną krytyki przez Pawła korynckiego odejścia do Eucharystii (1 Kor 11)[237]. W podsumowującej, bardziej systematycznej części swojego opracowania Brand wskazał na *communio* jako zadanie. Aplikacja tej koncepcji do życia Kościoła w całej jej rozciągłości, uwzględniająca zawartą w niej eschatologiczną wizję, współzależność, ekumeniczne zobowiązanie i solidarność, domaga się konsekwencji także na

[232] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF-Report" t. 26: 1988.

[233] Wyniki tego programu są analizowane wyżej, zob. 3.5., s. 168–175; por.: *Die Kirche als Gemeinschaft*, LWB-Dokumentation" t. 42: 1998.

[234] Na temat Gunnara Stålsetta, sekretarza generalnego ŚFL w latach 1985–1994, Zob. N.A. Hjelm, *Gunnar Johann Stålsett*, art. cyt., s. 452–456; K. Załęski, *Gunnar Staalset – nowy sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 192–193.

[235] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 68–73; H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische…*, art. cyt. s. 195–200; por. wyżej 3.2., s. 125–127.

[236] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt.

[237] Tamże, s. 14–16.

obszarze społeczno-politycznej aktywności Kościoła. Jako przykład takich działań wskazał dyskusje w ŚFL od zgromadzenia w Evian. Niestety Brand uznał, że temat ten jest zbyt obszerny, by go szczegółowo rozwinąć[238].

Podobnie jak Brand, wkład w rozumienie *communio* w wymiarze etycznym w okresie po zgromadzeniu w Budapeszcie wniósł także cały Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu swoim opracowaniem z 1990 roku zatytułowanym „*Communio/Koinonia*. Nowotestamentowo-wczesnochrześcijańskie pojęcie i jego współczesne wykorzystanie i znaczenie [*Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance/Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung*]"[239]. Definiując znaczenie terminu *communio/koinonia*, autorzy podkreślili, że jeden z istotnych aspektów znaczeniowych tej koncepcji zakłada, że udział w *communio* z Chrystusem implikuje solidarność z innymi członkami tej samej *communio*[240]. W drugim rozdziale swojego opracowania strasburscy teologowie sięgnęli po nowotestamentowe inspiracje dla interpretacji terminu *koinonia/communio*. Także w tym kontekście podkreślili manifestację *koinonii* w Chrzcie i świętowaniu Wieczerzy Pańskiej. Wskazali także, że oznaczała ona udział i wzajemne dzielenie się cierpieniami i radościami. W pierwszym rzędzie chodziło o udział w Chrystusie, a więc także jego krzyżu. Pociąga on jednak za sobą współudział w cierpieniach innych uczestników *koinonii*. Jako przykład wskazano troskę Filipian o materialne potrzeby apostoła Pawła, którą ten widział jako ich udział w jego cierpieniach (Flp 4,14–16). *Koinonia* oznacza w pismach Pawłowych także konkretne dzielenie się tym, co mamy, z innymi. Przykładem jest tutaj zbiórka zborów, które założył Paweł, na potrzeby zboru w Jerozolimie (Rz 15,26; 2 Kor 9,13). Ta *koinonia* zrealizowana w dawaniu jest dla Pawła widzialnym znakiem i symbolem jedności poszczególnych Kościołów. Istotne jest też to, że w Pawłowej interpretacji, co pokazuje przykład ubogich Kościołów w Macedonii (2 Kor 8,1–4.9), akt dawania w ramach *koinonii* jest w pierwszym rzędzie aktem wiary w Boga a nie aktem hojności. *Koinonia* zakłada dzielenie się przez jej uczestników posiadanymi zasobami, niezależnie od tego, jaki jest ich materialny status[241].

Oba opracowania przygotowane w środowisku Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu dostarczyły w kluczowym okresie debat nad formą

[238] Tamże, s. 73n.

[239] *Communio/Koinonia. A New Testament-Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance. A Study by the Institute for Ecumenical Research*, Strasbourg 1990.

[240] Tamże, s. 9.

[241] Tamże, s. 12n.

aplikacji koncepcji *communio* do życia ŚFL analiz teologicznych, które jednoznacznie wskazały, że jednym z wymiarów *koinonii/communio* jest wzajemna współzależność, współdzielenie i solidarność. Oba opracowania szukały też inspiracji do takiego interpretowania pojęcia *koinonii/communio* w pismach Nowego Testamentu, szczególnie należących do tradycji Pawłowej.

W efekcie rozwoju rozumienia *communio* po Budapeszcie na Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie „Posłanie Zgromadzenia Ogólnego [*The Assembly Message/Botschaft der Vollversammlung*]" jasno określało luterańską wspólnotę jako „duchową, sakramentalną, wyznającą, świadczącą" oraz jako „wspólnotę służby", precyzując tę ostatnią jako taką, „która nosi ból i cierpienie innych, a wobec świata jest narzędziem miłosierdzia Bożego i Jego sprawiedliwości"[242]. Jak widać, w okresie pomiędzy zgromadzeniami ugruntował się motyw równorzędności myślenia o *communio* w ŚFL, który był już obecny w Budapeszcie – zarówno w kategoriach wspólnoty sakramentalnej, jak i posiadającej etyczną konotację wspólnoty służby.

Na pierwszym posiedzeniu Rady ŚFL po zgromadzeniu w Kurytybie temat roli praktycznych działań wspólnoty dla jej jedności podkreślał prezydent ŚFL Gottfried Brakemeier[243]. Jego zdaniem powinny one mieć swoje miejsce obok konsensusu doktrynalnego. Przy czym należy zauważyć, że dla Brakemeiera ważnym elementem działań praktycznych był wymiar diakonijny[244]. Pojawiła się tu po raz pierwszy od Budapesztu konkretyzacja praktycznej służby koniecznej we wspólnocie jako diakonii, co jest kontynuacją wątków podejmowanych w poprzednim omawianym okresie.

Wymiar etyczno-praktyczny znalazł też swoje miejsce w dokumencie końcowym „W drodze do luterańskiego rozumienia *communio* [*Toward a Lutheran Understanding of Communion/Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio*]", który był efektem programu studyjnego „Kościół jako wspólnota" z lat 90. XX wieku. Dokument omawiał między innymi formy życia Kościoła we wspólnocie. Wśród przypisanych im cech znalazło się między innymi dzielenie dóbr, zarówno tych duchowych, jak i materialnych[245]. Natomiast w roz-

[242] *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört… Botschaft der Vollversammlung*, KURYTYBA, s. 129n (tłum. polskie: Aneks 7, s. 628).

[243] Na temat Gottfrieda Brakemeiera zob.: M. Dreher, V. Westhelle, *Gottfried Brakemeier*, w: *Vom Weltbund…*, dz. cyt., s. 422–425.

[244] G. Brakemeier, *Gemeinschaft und Konfliktbewältigung – Überlegungen zum Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 13.

[245] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio. Beitrag einer Arbeitgruppe zum Thema Ekklesiologie*, p. 14, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 20–22 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio – przyczynek grupy roboczej do tematu eklezjologii*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka,

dziale odnoszącym się do relacji wspólnoty i całej ludzkości podkreślono, że Kościół jako wspólnota pośród świeckiej „wspólnoty wspólnot" jest „powołany do podjęcia kroków, które będą istotne dla całej ludzkości"[246]. Szczególny nacisk położono tutaj na przeciwdziałanie wszelkim czynnikom i tendencjom dzielącym ludzkość. Wymieniono przy tym szerokie spektrum zakresów etycznych, w których działania powinny mieć zarówno praktyczny wymiar diakonijny, jak i refleksji etycznej. Znalazły się wśród nich np. stosunki społeczne, ochrona środowiska czy zdrowia, gospodarka, dyskryminacja różnego rodzaju, problem wojny sprawiedliwej[247]. Warto w tym miejscu zauważyć, że autorzy dostrzegli problem, który był podnoszony już w okresie przed Budapesztem, tj. wskazali na konieczność przebadania ich ustaleń w kontekście tzw. „nauki o dwóch władzach", a także Luterskiej nauki o trzech stanach[248] w kontekście faktycznie istniejących społecznych warunków funkcjonowania Kościołów[249]. Wspólnota, o której mowa, była w rozumieniu dokumentu wspólnotą ugruntowaną między innymi w sakramentach, co już było analizowane wyżej[250]. Analizowany dokument wpisał się więc w tendencję łączenia wspólnoty, mającej wymiar także sakramentalny, ze zobowiązaniem etycznym. Była tutaj kontynuowana wizja z Kurytyby, gdzie wspólnota obok tego, że jest wspólnotą sakramentalną, jest także wspólnotą służby. Należy zauważyć, że to etyczne zobowiązanie wspólnoty zgodnie z dokumentem nie miało się ograniczać jedynie do praktyki, ale także zawiera w sobie zobowiązanie do podejmowania refleksji etycznej.

Problematyką etycznego wymiaru wspólnoty zajmowały się także studia towarzyszące wydaniu wyżej omówionego dokumentu. Zajął się nią przywoływany już wyżej Heinrich Holze w swoim opracowaniu „Communio – etyczne wyzwanie? Kilka historycznych uwag odnośnie do dyskusji w ŚFL od roku 1977 [*Communion, an Ethical Challenge? A Few Historical Remarks on the Discussion in the LWF since 1977/Communio — eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des Lutherischen Weltbundes seit 1977*]"[251].

Bielsko-Biała 2014, s. 48–50).

[246] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 28, p. 27 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 54).

[247] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 28n, p. 28n (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 54n).

[248] Na temat nauki o dwóch władzach zob. wyżej przypis przyp. 402, s. 219. Na temat nauki o stanach zob. wyżej przyp. 493 na s. 242.

[249] *Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio…*, dz. cyt., s. 29, p. 29d (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio…*, dz. cyt., s. 55).

[250] Zob. wyżej 3.5., s. 170–172.

[251] Przekład tytułu odwołuje się do oryginału niemieckiego.

Stwierdził w nim, że „dla luterańskiej teologii eklezjologia *communio* ma zarówno dogmatyczne, jak i etyczne aspekty”[252]. W tym kontekście podkreślił, że *communio* należy traktować zarówno jako opis istniejącej rzeczywistości, jak również zadanie do realizacji[253]. Warto odnotować, że Holze umieszcza swoją refleksję w ramach odwołań do pism Marcina Lutra. Na wstępie, przywołując jeden z ważniejszych momentów na drodze dojścia ŚFL do wspólnoty ołtarza i ambony – referat Günthera Gassmanna na posiedzeniu Komitetu Wykonawczego w Turku w 1981[254] – Holze stwierdził, że zawarte w nim rozważania o *communio*[255] nasuwały mu na myśl jedno z wczesnych pism Lutra. Chodziło o „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie świętego, prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach [*Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften*]” (1519)[256], w którym Reformator ugruntowywał wspólnotę międzyludzką na wspólnocie sakramentu[257]. Zaś kończąc swoje rozważania, Holze przywołał przedmowę Lutra do Listu do Rzymian[258] i zawarte w niej rozważania na temat koniecznego związku między Bożym darem wiary a uczynkami i uświęceniem życia wierzącego[259].

Także do pisma Lutra „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie…” odwoływał się Christoph Schwöbel w kolejnym z opracowań, jakie znalazły się w tomie podsumowującym program „Kościół jako wspólnota”. Nosiło ono tytuł „Poszukiwanie wspólnoty. Podstawy, rozważania, zalecenia [*The Quest for Communion: Reasons, Reflections and Recommendations*/*Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen*]”. Autor podsumował w nim stanowisko Reformatora odnośnie do *communio* w przywołanym piśmie: „Luter określa wspólnotę i miłość jako owoce sakramentu. Tak więc *communio* dana jest dwojako: w jednej zakosztowujemy wspólnoty i miłości Chrystusa i świętych, w drugiej pozwalamy wszystkim chrześcijanom zakosztowywać naszej wspólnoty i miłości, tak dalece, jak jest to dla nich i dla nas możliwe”[260].

[252] H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische…*, art. cyt., s. 201.

[253] Tamże.

[254] G. Gassmann, *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes. Eine neue Phase der Reflexion*, w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees*, Genf 1982, s. 69–74.

[255] Referat ten został przeanalizowany wyżej – zob. 2.8., s. 92–95.

[256] Por.: WA 2, 743.747n.

[257] H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische…*, art. cyt., s. 188n.

[258] Por.: WA DB 7, 9n (tłum. polskie: M. Luter, *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian (1522)*, tłum. J. Krzyszpień, w: M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, Warszawa 1992, s. 56n).

[259] H. Holze, *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische…*, art. cyt., s. 201n.

[260] Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen*, „LWB-Dokumentation” t. 42: 1998, s. 236; zob. również tamże, s. 232–236.

Oprócz przywołania pism Lutra Schwöbel odwołał się do pojęcia *koinonii* w Nowym Testamencie, wskazując zarówno na jej Pawłowe ujęcie, zawierające dzielenie dóbr duchowych i materialnych (por. Ga 6,6), jak i Łukaszowy opis pierwszego zboru z Dziejów Apostolskich (Dz 2,42–47a), gdzie *koinonia* oparta o apostolską naukę i wspólną Wieczerzę Pańską zakładała wzajemne dzielenie się dobrami. Podkreślał przy tym, że dla autorów nowotestamentowych *koinonia* przenikała wszelkie aspekty życia[261]. Warto także na zakończenie odnotować, że Harding Meyer, omawiając koncepcję *communio/koinonii* w ŚFL, przypomniał wyniki programu z lat 70. poświęconego ekumenicznej metodologii, który już na prawie dekadę przed Budapesztem posługiwał się pojęciem przeżytej *koininoii*, podkreślając jej również etyczne implikacje[262].

Powyższe opracowania, podobnie jak dokument studyjny będący wynikiem programu „Kościół jako wspólnota", podkreślają etyczny wymiar *communio* oraz powiązanie tej koncepcji z wymiarem sakramentalnym. Dodatkowo Holze i Schwöbel kontynuują zapoczątkowane jeszcze w Dar es Salaam odniesienie w kontekście etycznym do myśli Lutra. U nich jednak przedmiotem inspiracji nie są *notae ecclesiae* zawarte w Lutrowych rozważaniach eklezjologicznych, a koncepcja *communio* z wczesnych pism Reformatora odnoszących się do Wieczerzy Pańskiej. Holze uzupełnia te analizy o luterską perspektywę na wiarę i uczynki, zaczerpniętą z klasycznego tekstu Reformatora – przedmowy do Listu do Rzymian z 1522 roku[263]. Schwöbel uzupełniająco sięgnął do Nowego Testamentu, wskazując na zawarte w nim rozumienie *koinonii* w jej wymiarze etycznym. Natomiast Meyer przywołał kontekst ekumeniczny „przeżytej *koinonii*" realizującej się między innymi w wymiarze diakonijnym, który także dostarczył impulsów dla debaty na forum ŚFL.

Kolejny program studyjny poświęcony eklezjologii prowadzony w latach 1997–2000 pod hasłem „Wspólnota, zbór, społeczeństwo [*Communion, Community Society/Gemeinschaft, Gemeinde, Gesellschaft*]"[264] także dotykał kwestii implikacji etycznych wieczerzy. W tomie przedstawiającym częściowe wyniki prac Yacob Tesafi, omawiając teorię i praktykę *communio*, podkreślał związek Wieczerzy Pańskiej z dzieleniem się z bliźnim[265].

[261] Ch. Schwöbel, *Die Suche nach Gemeinschaft…*, art. cyt., s. 226–232.

[262] H. Meyer, *„Koinonia/Communio" und das Verständnis von „Kirchengemeinschaft" im Luthertum, insbesondere im LWB. Historische und theologische Überlegungen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 319n; por.: *Ecumenical Methodology. Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978. Zob. wyżej 2.6., s. 84; 4.5., s. 311–313 oraz 5.2.1., s. 483n.

[263] Por.: WA DB 7, 2–27 (tłum. polskie: M. Luter, *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian (1522)*, w: M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, s. 54–72).

[264] Program ten był już wspomniany wyżej, zob. 3.6., s. 177–179.

[265] Y. Tesafi, *Theory and Praxis of Communio. A Perspective*, „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 22.

We wstępie zbioru podsumowującego całość prac, który ukazał się dopiero po zgromadzeniu w Winnipeg (2003), Wolfgang Greive zawarł stwierdzenie o jednoznacznych implikacjach etycznych *communio*. Było ono inspirowane przywoływanym już wyżej, w toku poprzedniego eklezjologicznego programu studyjnego „Kościół jako wspólnota", Lutrowym „Kazaniem o najczcigodniejszym sakramencie świętego, prawdziwego Ciała Chrystusa i o bractwach" i ujętą tam krytyką średniowiecznych bractw jako instytucji skupionych na samozbawieniu członków a nie prawdziwym ugruntowanym w sakramencie braterstwie, które troszczy się o potrzeby bliźniego[266].

Wśród zawartych w nim opracowań znalazła się analiza Karen L. Bloomquist „W poszukiwaniu sprawiedliwości [*Auf der Suche nach Gerechtigkeit*]", w której autorka, podobnie jak we wstępie, odwołała się do Lutrowego „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie…". Wychodząc od ujętego w nim pojmowania *communio sanctorum* nie tylko jako zgromadzenia ludu Bożego, ale również jako dynamicznego udziału w Chrystusie i sobie nawzajem, stwierdziła, że tworzy to nowe podstawy dla poszukiwania sprawiedliwości w wolności od przymusu wywołanego poczuciem winy ze względu na panującą niesprawiedliwość, czy też od obsesji czynienia dobrze. Jednocześnie wskazała, że rzeczywistość daru *communio* zobowiązuje do jej urzeczywistnienia w Kościele, również w wymiarze etycznego dzielenia się w ramach wspólnoty[267].

W tomie studiów podsumowującym program „Wspólnota, zbór, społeczeństwo" znalazło się także opracowanie Moniki J. Melanchton na temat diakonii – „Służba, uzdolnienie i całościowość. Diakonia w luterańskiej wspólnocie. Regionalne warianty i uwarunkowania [*Dienst, Befähigung und Ganzheitlichkeit. Diaconia in der lutherischen Gemeinschaft: Regionale Varianten und Determinanten*]". Autorka wskazała w nim na niedostrzeżony dotychczas aspekt relacji Wieczerza Pańska–etyka. Chodziło o zachodzące między nimi sprzężenie zwrotne. Podkreślanie praktycznego wymiaru wzbogaca rozumienie Kościoła, jego służby i sakramentów, a także uwypukla wymiar horyzontalny wspólnoty. Jednocześnie sakramenty i służba są tym, co tworzy wspólnotę na wszystkich płaszczyznach, chroniąc przy tym kulturową i rasową tożsamość człowieka[268].

[266] W. Greive, *Gemeinschaft, Gemeinde, Gesellschaft – Einführung zu einer globalen Studie des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 13; por. WA 2, 742–758.

[267] K.L. Bloomquist, *Auf der Suche nach Gerechtigkeit*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 134n; por. WA 2, 748.

[268] M.J. Melanchthon, *Dienst, Befähigung und Ganzheitlichkeit. Diaconia in der lutherischen Gemeinschaft: Regionale Varianten und Determinanten*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 150n.

Program „Wspólnota, zbór, społeczeństwo" po raz kolejny uwypuklił związek wymiaru sakramentalnego i etycznego wspólnoty. W poszukiwaniach uzasadnienia dla związku etycznych implikacji z Wieczerzą Pańską w ramach koncepcji *communio* odwołano się do źródeł Lutrowych, wydobywając z nich chrystologiczne rozumienie wspólnoty, które stało się uzasadnieniem dla aktywności etycznej. Jednocześnie w ramach programu uzupełniono ten obraz zależności etyki od Wieczerzy Pańskiej o perspektywę zwrotną. Wymiar praktyczny pogłębia rozumienie Kościoła, w tym jego wymiaru sakramentalnego, a wzajemne współgranie tych dwóch wymiarów pozwala tworzyć wielopłaszczyznową wspólnotę chroniącą tożsamość człowieka zarówno w wymiarze rasowym, jak i kulturowym.

Sygnalizowany już przez Vilmosa Vajtę na początku lat 70. związek Wieczerzy Pańskiej z diakonijną posługą w czasach Nowego Testamentu był obecny także na konsultacji z roku 2001 w ramach kolejnego programu studyjnego zajmującego się wspólnotą. Tym razem jego tematem było „Duchowe życie we wspólnocie [*Spiritual Life in Community/Spiritualität und Gemeinschaft*]"[269]. Lorena Halvorson odwołuje się w swoim referacie „Wspólnota: od tajemnicy do polityki [*Community: From Mystery to Politics*]" do opracowania Bo Reickego na temat liturgicznych praktyk wczesnego Kościoła. Wspomniany autor podkreślał w nim oczywistość przynoszenia na posiłki *agape* większej ilości jedzenia, którą potem rozdzielano potrzebującym[270]. Ten wymiar eucharystycznego posiłku przywołał również na tej samej konsultacji w innym referacie – „Diakonia i chrześcijańskie nabożeństwo [*Diaconia and Christian worship*]" – Sissi G. Rieff, a swoją analizę kończył wezwaniem do dzisiejszych Kościołów, by czerpały inspirację ze sposobu, w jaki pierwsi chrześcijanie łączyli Eucharystię z diakonią[271]. Ponownie zatem impulsów dla odczytywania we wspólnocie sakramentu motywacji dla zaangażowania etycznego, a konkretniej diakonijnego, w ramach badań ŚFL doszukiwano się w starokościelnej praktyce sprawowania Wieczerzy Pańskiej.

Myśl o zakorzenieniu diakonii w Wieczerzy Pańskiej powróciła również we wnioskach z konsultacji „Profetyczna diakonia: ku uzdrowieniu świata [*Prophetic Diakonia: For the Healing of the World*]", która odbyła się w 2002 w Johannesburgu. Jej temat umieszczał ją w kontekście zbliżającego się Zgromadzenia Ogólnego w Winnipeg (2003), które obradowało pod hasłem: „Ku uzdrowieniu świata [*For the Healing of the World/Zur Heilung der Welt*]". Diakonię

[269] Wyniki programu zob.: *See How They Love One Another: Rebuilding Community at the Base*, red. P. Jussila, „LWF Studies" r. 2002, z. 4. Program ten był już wspomniany wyżej, Zob. 3.6., s. 179–181.

[270] L. Halvorson, *Community. From Mystery to Politics*, „LWF-Studies" r. 2002, z. Mai, s. 31n.

[271] S.G. Rieff, *Diaconia and Christian worship*, „LWF-Studies" r. 2002, z. 4, s. 67–72.

definiowano w jej trakcie jako świadectwo przez czyny zakorzenione w dzieleniu ciała i krwi Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej. W materiałach z Johannesburga powróciło także stwierdzenie o głębokim wewnętrznym powiązaniu zwiastowania Słowa (*kerygmy*), dzielenia stołu (*koinonii*) i diakonii[272]. Po raz pierwszy to powiązanie zawarto w materiałach wypracowanych podczas programu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi" z lat siedemdziesiątych[273].

Problem relacji Wieczerza Pańska – etyka pojawił się także w 2002 na forum konsultacji ŚFL, ŚRK i ŚAKR, która odbyła się w Cartigny (Szwajcaria), a poświęcona była eklezjologii i ekonomicznej globalizacji. W komunikacie ją kończącym wskazano, że wiarygodność sprawowania Wieczerzy Pańskiej jest zależna od odcięcia się od przejawów niesprawiedliwości. Natomiast postrzeganie jej w oderwaniu od jej przemieniającej mocy, która przejawia się w ustanawianiu sprawiedliwych i pojednanych stosunków oraz przedsmaku pełni życia w społeczności, zakłamuje jej istotę. W odwołaniu do studium ŚRK na temat eklezjologii i etyki[274] wskazano na łączność Wieczerzy Pańskiej i przymierza[275] oraz fakt, że „Kościół nie tylko ma etykę, lecz prócz tego etyczne zaangażowanie należy nieodłącznie do istoty Kościoła"[276]. Tym samym ponownie dostrzeżono wzajemne warunkowanie się Wieczerzy Pańskiej i etyki, wskazując jednak na inny jego aspekt niż ten przywołany przez Monikę J. Melanchton w ramach programu „Wspólnota, zbór, społeczeństwo". Zgodnie z komunikatem konsultacji etyka warunkuje wiarygodność Wieczerzy Pańskiej, zaś Sakrament Ołtarza musi mieć implikacje etyczne, by był zgodny ze swoją istotą. Podkreślono także status etyki jako należącej nieodłącznie do istoty Kościoła.

Kwestia związku Wieczerzy Pańskiej z etyką była nieobecna na Zgromadzeniu Ogólnym w Hong-Kongu (1997), powróciła jednak już na kolejnym zgromadzeniu w Winnipeg (2003) w stosunkowo szerokim ujęciu. W materiałach przygotowawczych do zgromadzenia powraca sprzężenie zwrotne, zdefiniowane przez Monikę J. Melanchton, a zachodzące między wymiarem

[272] *A Letter from the Global Consultation „Prophetic Diakonia: For the Healing of the World"*, w: *Prophetic diakonia „For the healing of the world" Report. Johannesburg, South Africa November 2002*, Geneva brw., s. 6.

[273] Zob.: wyżej 5.2.1., s. 486n; por.: *Bericht der dritten und abschließenden Internationalen Konsultation. Arusha…*, dz. cyt., s. 24.

[274] Por.: *Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, red. T.F. Best, M. Robra, Geneva 1997.

[275] *Ekklesiologische Ansatzpunkte. Kommuniqué einer ökumenischen Konsultation (2002)*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 154n.

[276] Tamże, s. 155.

etycznym a Wieczerzą Pańską. Skupiono się w nich na wykazaniu, że nie tylko Wieczerza Pańska jest punktem wyjścia dla etyki, czy też etyka jest wyrazem ugruntowanej między innymi na Wieczerzy Pańskiej *communio*, ale że przebywanie ze sobą we wspólnocie, które doprowadza do dzielenia zarówno radości i cierpień, jak i darów oraz ciężarów, to środek pozwalający lepiej rozumieć istotę Wieczerzy Pańskiej[277]. Podstawą tego ujęcia było ponowne przywołanie spuścizny Lutra, a konkretnie obecnego już w opracowaniach w ramach dwóch powyższych studyjnych programach eklezjologicznych pisma „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie…" (1519)[278].

W głównym referacie zgromadzenia Margot Kässmann zwróciła uwagę na implikacje etyczne Wieczerzy Pańskiej, która jej zdaniem ma w sobie także wyzwania ludzkie i socjalne. Bazą do tego stwierdzenia było odwołanie do kategorii niegodnego spożywania, która u Pawła występuje w 1 Kor 11,29. Kässmann zwróciła uwagę, że użyty przez Pawła grecki termin *anaxios* tradycyjnie tłumaczony jako „niegodnie", można także trafniej oddać jako „niesolidarnie". To właśnie brak solidarności przy wspólnym posiłku, niebranie pod uwagę wspólnoty, w której jest spożywany, było jej zdaniem przedmiotem napomnienia Pawła dla Koryntian zawartym w 1 Kor 11. Podkreśliła, że ten aspekt solidarności jest tym, czego i dziś często luteranom brakuje, choć przy Wieczerzy Pańskiej spotykają się ludzie z wielu różnych kontekstów życiowych. Dlatego właśnie ten sakrament ciągle stanowi ludzkie i socjalne wyzwanie. Kässmann przypominała w kontekście Wieczerzy Pańskiej o zobowiązaniu do poszukiwania sprawiedliwości i pokoju oraz troski o ziemię i zachowanie jej dla przyszłych pokoleń[279].

„Posłanie X Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Tenth Assembly/Botschaft der Zehnten Vollversammlung*]" wskazało na różne wymiary tej wspólnoty inspirowane pojęciem nowotestamentowej *koinonii*. Wśród nich, obok wspólnoty w Wieczerzy Pańskiej, znalazła się wspólnota wzajemnego dzielenia się zarówno przeżywanymi cierpieniami, jak i zasobami ekonomicznymi. Wśród zobowiązań zawartych w „Posłaniu X Zgromadzenia Ogólnego" ujęto również stwierdzenie o konieczności kontynuowania badań nad tym, co oznacza życie w darowanej przez Boga wspólnocie, w tym: „jak wspólnota Wieczerzy Pańskiej tworzy i posila pozostałe zakresy naszego wspólnego życia"[280].

[277] *„Zur Heilung der Welt" Studienbuch zur Zehnte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Winnipeg. Kanada 2003*, Geneva 2002, s. 7.

[278] WA 2, 748.

[279] M. Kässmann, *„Zur Heilung der Welt"*, WINNIPEG, s. 95n.

[280] *Botschaft der Zehnten Vollversammlung*, dz. cyt., s. 53n.

Zgromadzenie w Winnipeg spojrzało na relację Wieczerzy Pańskiej i etyki z kilku perspektyw. Po pierwsze podkreśliło ich wzajemny związek, a wręcz zachodzące między nimi sprzężenie zwrotne, które nie tylko ogranicza się do wywodzenia praktyki etycznej z Wieczerzy Pańskiej, ale dzięki tej praktyce pogłębia rozumienie sakramentu. Ponownie punktem wyjścia była tutaj inspiracja często powyżej przywoływanym Lutrowym tekstem „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie…". Po drugie Margot Kässmann zaproponowała w trakcie zgromadzenia odbiegające od stereotypu odczytanie kategorii niegodnego przystępowania do Wieczerzy Pańskiej zawarte w 1 Kor 11. Ma ona jej zdaniem wymiar etyczny, ale nie w sensie spełniania jednostkowych wymagań moralnych, ale wymagania stawianego przed wspólnotą, by sakrament był przejawem jej solidarności. Oczywiście stawia to konkretne wyzwania przed poszczególnymi członkami wspólnoty, zyskują one jednak swoje uprawomocnienie w perspektywie wspólnotowej. Warto odnotować, że interpretacja idąca w kierunku podkreślenia wymogu solidarności w 1 Kor 11 pojawiła się już w rozważaniach Eugene'a L. Branda w jego opracowaniu poświęconym pojmowaniu *communio* z końca lat osiemdziesiątych[281]. Po trzecie w refleksji zgromadzenia ponownie obok wymiaru sakramentalnego *communio* pojawił się jej wymiar etyczny. Tym razem podstawą takiego stwierdzenia były wzorce nowotestamentowe. Jednocześnie wskazano przy tym na potrzebę rozwijania w ramach ŚFL badań nad wzajemnymi relacjami Wieczerzy Pańskiej i innych sfer życia wspólnoty, w tym także sfery etycznej.

Po zgromadzeniu w Winnipeg kwestia relacji Wieczerzy Pańskiej i etyki powróciła w kilku kontekstach: misji, studiów nad globalizacją, diakonii i eklezjologii. W pierwszym z wymienionych kontekstów w podręczniku ŚFL poświęconym misji „Misja w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie [*Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment/ Mission im Kontext. Verwandlung – Versöhnung – Bevollmächtigung*]" z 2004 roku Wieczerza Pańska została przedstawiona jako jedno ze źródeł misyjnej duchowości. Chrystus jest bowiem poprzez chleb i wino Eucharystii obecny w Kościele, ofiarując swoje ciało i krew na odpuszczenie grzechów, a więc dzieląc się swoim życiem ze światem. Ten „sakrament obecności" wskazuje więc na Boże panowanie w świecie, dając podstawy do misji rozumianej jako transformacja, pojednanie i upoważnienie, a więc do misji rozumianej w kategoriach holistycznych[282], czyli obejmujący też elementy działania chrześcijan w świecie na rzecz pokoju, sprawiedliwości a także dobrostanu ludzi[283]. Federacja,

[281] E.L. Brand, *Toward a Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 15n; zob. wyżej 5.2.2., s. 491n.

[282] Na temat koncepcji misji holistycznej wypracowanej w ŚFL zob. wyżej przyp. 291, s. 191.

[283] *Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment. An LWF Contribution to the*

opisując zatem swoje rozumienie misji w kategoriach holistycznych, nie pominęła wyakcentowania jej sakramentalnej podstawy w Wieczerzy Pańskiej.

Drugi z kontekstów to studia ŚFL nad neoliberalną globalizacją podsumowane w tomie z 2005 roku: „Odpowiedzialność za siebie i przed sobą nawzajem. Neoliberalna globalizacja jako pytanie do luterańskiej wspólnoty Kościołów [*Communion, Responsibility, Accountability. Responding as a Lutheran Communion to Neoliberal Globalization/Verantwortung füreinander – Rechenschaft voreinander, Neoliberale Globalisierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft*][284]. W obszernym podsumowaniu tego tomu Karen L. Bloomquist, jego redaktorka, wskazała, że owocem właściwie sprawowanej Wieczerzy Pańskiej jest wspólnota obejmująca etyczno-moralną odpowiedzialność[285]. Po raz kolejny zatem potwierdzony jest podstawowy związek Wieczerzy Pańskiej z etyką w ramach wspólnoty. Sakrament ten tworzy zobowiązaną etycznie wspólnotę[286].

Trzeci ze wspomnianych kontekstów rozważań nad związkami Wieczerzy Pańskiej i zobowiązania etycznego w okresie po Winnipeg to diakonia.

Understanding and Practice of Mission, Geneva 2004, s. 31.

[284] *Verantwortung fuereinander – Rechenschaft voreinander. Neoliberale Globaliesierung als Anfrage an die lutherische Kirchengemeinschaft*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005.

[285] K.L. Bloomquist, *Gemeinschaft, Verantwortung, Rechenschaftspflicht*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 311.

[286] Teza ta rodziła w analizach stosunku do globalizacji konkretne i praktyczne konsekwencje. Pierwszym z przykładów jest opracowanie Cynthii Moe-Lobedy „*Communio* i duchowość oporu [*Communio and a Spirituality of resistance/Die Communio und eine Spiritualität des Widerstandes*]", w którym, odwołując się do Lutrowego „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie świętego, prawdziwego ciała Chrystusa i o bractwach" (WA 2, 742–758), jego autorka stwierdziła: „Etyka gospodarcza Lutra i jego teologia Eucharystii są nierozłączne. Owocem Eucharystii, «właściwie praktykowanej», jest *communio* moralnego pośrednictwa, które zajmuje się potrzebami ludzkimi oraz uprzywilejowuje potrzeby osób szczególnie narażonych. Gospodarczy praktyki wypływają z Eucharystii" (C. Moe-Lobeda, *Die Communio und eine Spiritualität des Widerstandes*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 165–174.177; cytat s. 167). Drugi przykład to zatwierdzony przez Radę ŚFL w 2002 dokument: „Wezwanie do udziału w przemianie ekonomicznej globalizacji [*A Call to Participate in Transforming Economic Globalization/Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung*]", w którym stwierdzono: „Poprzez Komunię Świętą jesteśmy ze sobą połączeni, a według Lutra «zmienieni w» naszych sąsiadów na całym świecie, z których wielu cierpi, płacze i umiera w wyniku dynamiki związanej z globalizacją gospodarczą. Inni w tej wspólnocie znajdują się w strategicznych miejscach, aby wpływać na jej przebieg i wyniki. Wspólnota jest sakramentalną i eklezjalną rzeczywistością, która wspólnie stanowi podstawę naszej tożsamości, tego, jak postrzegamy jeden drugiego, oraz horyzontu naszych działań jako jednostek i Kościołów" (*Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 135). Te przykłady krytyki globalizacji opartej o eklezjologię *communio* są elementami szerszej refleksji krytycznej ŚFL czerpiącej z Lutrowych inspiracji, zob.: J. Sojka, *Dziedzictwo teologiczne Marcina Lutra jako inspiracja dla współczesnej krytyki globalizacji, na przykładzie publikacji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica" t. 9: 2017, z. 2, s. 44–55.

W 2009 roku ukazał się poświęcony kwestiom diakonijnym tom: „Służyć całemu człowiekowi. Praktyka i rozumienie diakonii w luterańskiej wspólnocie [*Dem ganzen Menschen dienen. Praxis und Verständnis von Diakonie in der lutherischen Gemeinschaft*]", w którym ujęto między innymi materiały z omówionej wyżej konsultacji z Johannesburga. Oprócz tego znalazł się w nim referat Gindy Harahapa dotyczący diakonii w kontekście azjatyckim. Ustalenia Harahapy są podobne do wniosków z Johannesburga. Wskazał on, że diakonia należy do istoty i bycia Kościoła, a uczestnictwo w Słowie i sakramentach sprawia, że bierze się udział w diakonii Boga i jest się do niej uzdolnionym[287]. Kontynuował on zatem myśl o zakorzenieniu diakonii w Wieczerzy Pańskiej.

Szeroko kwestię relacji diakonii i Wieczerzy Pańskiej omawiało kolejne wydawnictwo ŚFL poświęcone diakonii „Diakonia w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie. Wkład ŚFL w rozumienie i praktykę diakonii [*Transformation, Reconciliation, Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Diakonia/Diakonie im Kontext Verwandlung, Versöhnung, Bevollmächtigung. Ein Beitrag des LWB zu Verständnis und Praxis der Diakonie*][288] z 2009 roku. Pomyślane zostało jako swoisty „podręcznik" pojmowania i praktyki diakonii wyrosły z doświadczeń jej Kościołów członkowskich[289]. Nawiązania do Wieczerzy Pańskiej pojawiły się w nim w części poświęconej tożsamości diakonii. Pierwszy z omówionych w niej aspektów to związek diakonii z wiarą w Trójjedynego Boga. W jego kontekście wskazano, że jednym z wymiarów Jezusowej diakonii był fakt, że mocą swojego autorytetu zapraszał ludzi, także grzeszników, do tego, by byli członkami budowanej przez niego mesjańskiej wspólnoty i upoważniał ich do udziału w jego misji. Ten aspekt łączy się na kartach Ewangelii według Łukasza z momentem ustanowienia Wieczerzy Pańskiej, w którym Jezus zwraca się do uczniów słowami: „Lecz Ja jestem wśród was jako ten, który usługuje" (Łk 22,27)[290].

Następnym aspektem tożsamości diakonii poddanym analizie było jej powiązanie eklezjologiczne. Ujęto je pod hasłem „diakonia jako integralna część bycia Kościoła"[291]. Analiza diakonii w perspektywie koncepcji *communio* skupiła się nie na związku sakramentalnego wymiaru wspólnoty z wymiarem

[287] G. Harahap, *Asien. Regionale Erfahrungen und Gedanken zur Diakonie*, „LWB-Dokumentation" t. 54: 2009, s. 55.

[288] *Diakonia In Context: Transformation, Reconcilation, Empowerment*, Geneva 2009.

[289] Zob.: I. Noko, *Foreword*, w: *Diakonia in Context...*, dz. cyt., s. 5; K. Nordstokke, *Introduction*, w: *Diakonia in Context...*, dz. cyt., s. 8.

[290] *Diakonia in Context...*, dz. cyt., s. 26.

[291] Tamże, s. 27.

diakonijnym, ale na wskazaniu ugruntowania chrystologiczno-soteriologicznego tej ostatniej. Wspólnota jest stworzona i podtrzymywana przez Bożą łaskę objawioną jako dzieło miłości. Tak rozumiane bycie w Chrystusie, będące udziałem w łasce i Bożym dziele miłości, zobowiązuje do praktycznej realizacji w diakonii etosu inkluzyjności, a także do dzielenia się zasobami. Takie ujęcie postuluje etyczne roszczenia, jego ugruntowanie leży w tym ujęciu nie, jak wcześniej, w bezpośrednim odniesieniu do sakramentów, ale w doświadczeniu Bożej łaski i byciu częścią wspólnoty przez nią stworzonej[292]. Oczywiście przeprowadzona argumentacja nie wyklucza dopowiedzenia wskazującego na sakramenty jako instrument prowadzący do doświadczenia Bożej łaski. Wątek tej jednak nie został uwzględniony w analizowanym dokumencie.

W omówieniu eklezjalnego wymiaru tożsamości diakonijnej powróciło również powiązanie *koinonii*, diakonii i *kerygmy* (zwiastowania) znane z programu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi" z lat 70. i konsultacji diakonijnej w Johannesburgu (2002). W omawianym dokumencie zostaje ono uzupełnione o nowy element: *leiturgię* (liturgię). Diakonia, *kerygma* i *leiturgia* stają się trzema równorzędnymi, wzajemnie w sobie zakorzenionymi wyrazami *koinonii*[293]. Tym samym *koinonia* staje się kategorią obejmującą pozostałe trzy, nie zaś równorzędną z diakonią i *kerygmą*.

Kolejnym omówionym aspektem tożsamości diakonii mającym związek z Wieczerzą Pańską była kwestia wspólnoty stołu. Rozważania nad nią otwierało stwierdzenie, że Wieczerza Pańska „jest kolejną ważną przestrzenią w życiu Kościoła, która włącza i upoważnia do służby"[294]. Następnie wskazano, że służba Panu przy jego stole wzmacnia także służbę diakonijną. W tym kontekście odwołano się do prawosławnej praktyki „liturgii po liturgii"[295], która zwraca uwagę, że tajemnica przemiany doświadczana w czasie Eucharystii wyposaża jej uczestników do bycia posłańcami przemiany, upoważnienia i pojednania, kiedy powracają od stołu Wieczerzy Pańskiej do codziennego życia. Celebracja Wieczerzy Pańskiej jest ogłoszeniem bezwarunkowej miłości Boga w Chrystusie oraz inkluzyjnego charakteru Bożej diakonii. Wskazuje na to fakt, że do stołu Wieczerzy Pańskiej wszyscy jej uczestnicy przystępują z pustymi rękami i uznają, że tylko dzięki Bożej łasce w Chrystusie mają dostęp do wspólnoty stołu. Chrystus jako gospodarz jest impulsem i mobilizacją

[292] Tamże, s. 27–29.

[293] Tamże, s. 29; szczególnie zob. tamże, s. 29, rycina 2.

[294] *Diakonia in Context...*, dz. cyt., s. 31.

[295] Zob.: K. Ware, *Misteria uzdrowienia*, Lublin 2004, s. 77–92; H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 291.

do diakonijnej służby dla świata[296].

W rozwinięciu znaczenia wspólnoty stołu w kontekście Wieczerzy Pańskiej wskazano także, że swoją wagę dla rozumienia diakonii ma fakt, że wspólnota stołu jest miejscem pojednania, które należy do kluczowych pożytków tego sakramentu. Doświadczając go w Wieczerzy Pańskiej, chrześcijanie są zmotywowani do służby pojednania (por. 2 Kor 5,18). Wagę dla diakonijnego zadania ma również fakt, że w centrum sakramentu jest tajemnica przemiany. Dotyczy to zarówno elementów odbieranych jako ciało i krew, jak i samych przystępujących, którzy z grzeszników przemienieni zostają w posłańców zmiany w ich codziennym życiu. W ramach tego przygnębienie zmienia się w nadzieję i gotowość służby w radości. Zaznaczono przy tym, że istnieją sytuacje, w których trudno dostrzec jakiekolwiek znaki przemiany, ale zaufanie w dokonującą się tajemnicę przemiany przyciąga wierzących do stołu Wieczerzy Pańskiej z modlitwą: „przyjdź Panie, przemień świat"[297].

Ostatnim aspektem związanym z Wieczerzą Pańską w omawianym opracowaniu było jej powiązanie z diakonijną duchowością. W tym kontekście odwołano się do wymogu CA VII, by sakramenty były należycie sprawowane. Jeśli jest on spełniony, to sakramenty są środkami łaski i diakonijnej tożsamości, zarówno w życiu pojedynczych chrześcijan, jak i wspólnoty. Wskazano przy tym po raz kolejny na model „liturgii po liturgii", tym razem sięgając w jego wytłumaczeniu do praktyki starożytnego Kościoła, która odzwierciedlała łączność nabożeństwa i diakonii. Zgodnie z nią diakoni zanosili chleb pozostały po sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej biednym. W ten sposób jasny stawał się związek dwóch momentów przemieniającej łaski – sakramentu i diakonii – z korzyścią dla biednych[298].

Opracowanie „Diakonia w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie" omawiało relację Wieczerzy Pańskiej i diakonii wieloaspektowo. Kontekst tego sakramentu został już uchwycony w punkcie wyjścia nad refleksją diakonijną odsyłającym do diakonii samego Jezusa. Jest ona kontynuowana w Kościele rozumianym w kategoriach *communio*. Wśród wyrazów *communio* – *koinonii* jako równoprawne znalazły się diakonia, *kerygma* i *leiturgia*. Kolejnym aspektem, a zarazem impulsem do lepszego rozumienia diakonii, było znaczenie wspólnoty stołu, która rozumiana jest tutaj *stricte* sakramentalnie, przy jednoczesnym podkreśleniu diakonijnego kontekstu. Odwołując się do inspiracji prawosławnych, podkreślono, że Wieczerza Pańska poprzez to, że w niej Chrystus zaprasza do stołu wszystkich bez wyjątku

[296] *Diakonia in Context…*, dz. cyt., s. 31n.

[297] Tamże, s. 33n.

[298] Tamże, s. 37.

i mogą oni do niej przystąpić tylko dzięki jego łasce, odzwierciedla inkluzyjny charakter diakonii. Swoją wagę dla zrozumienia diakonii ma też to, że we wspólnocie stołu Wieczerzy Pańskiej udzielane jest pojednanie i dokonuje się w niej tajemnica przemiany, zarówno elementów, jak i uczestników. Wieczerza jest też powiązana z diakonijną duchowością. Jako środek łaski jest także środkiem diakonijnej duchowości, o ile spełniony zostanie wymóg jej właściwego sprawowania zdefiniowany w CA VII.

W opracowaniu „Diakonia w kontekście. Transformacja – Pojednanie – Upoważnienie" mamy zatem do czynienia z kompleksowym rozwinięciem teologii i praktyki Wieczerzy Pańskiej w kontekście diakonijnym. Wykorzystano jej powiązanie eklezjologiczne, a także pojmowanie jej pożytków czy praktyki wspólnoty stołu. Jednocześnie w tym obrazie Wieczerza Pańska jest jednym z praktycznych elementów konstytuujących i dających wyraz *communio*. Podkreślono jednak jednocześnie, że kluczową dla niej relacją jest doświadczenie Bożej łaski. Zastosowano zatem inny język niż stosowany wcześniej, a zakorzeniony w inspiracjach nowotestamentowych, który wprost budował przełożenie *koinonii* Wieczerzy Pańskiej jako doświadczenia i wyrazu udziału w Chrystusie na zobowiązanie do solidarności i działalności diakonijnej. W omawianym opracowaniu skupiono się nie, jak wcześniej, na sakramentalnym uzasadnieniu działania diakonijnego, ale na chrystologiczno-soteriologicznym.

Ostatnim kontekstem, w którym po zgromadzeniu w Winnipeg pojawiła się kwestia relacji Wieczerzy Pańskiej i etyki były badania eklezjologiczne ŚFL, a konkretniej program studyjny „Jeden święty, katolicki i apostolski Kościół [*One Holy, Catholic and Apostolic Church*]". W pierwszym z tomów gromadzących jego wyniki Yonas Yigezu, odnosząc się do kontekstu Etiopskiego Ewangelickiego Kościoła Mekane Yesus [*The Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus/ Äthiopische Evangelische Kirche Mekane Yesus*], widział misję Kościoła definiowanego przez pryzmat CA VII, rozumianą jako wyjście z miłością wzorowaną na miłości Bożej do świata, jako konsekwencje i nieodzowny element bycia Kościołem skupionym wokół Słowa i sakramentu w nabożeństwie. Tym sposobem umieścił misję Kościoła w luterskim paradygmacie służby światu w miłości[299]. Myśl o jedności Kościoła uwidacznianej w nabożeństwie, która prowadzi do *communio* i znajduje swój wyraz w dzieleniu się zarówno różnymi darami, jak i cierpieniami i brzemionami obecna była także w rozważaniach Eberharda Jüngela[300]. Diakonia, obok odpowiedzi zboru w nabożeństwie, jako jedna z ludz-

[299] Y. Yigezu, *Focusing on the Mission of the Church. Lutheran Ecclesiology in Ethiopia*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 149n.

[300] E. Jüngel, *Belief in the One Holy, Catholic and Apostolic Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 31

kich odpowiedzi na Słowo i sakramenty, która konstytuuje Kościół w ludzkiej wspólnocie, została też wskazana przez Philippa Stoelgera[301].

Drugi z tomów z wynikami omawianego programu ukazał się niedługo po zgromadzeniu w Stuttgarcie. W nim, na marginesie rozważań o modelach jedności Kościoła, Dagmar Heller wskazała, że nowotestamentowe pojmowanie *koinonii* ma dwa wymiary – wertykalny i horyzontalny. Oparta na usprawiedliwieniu wertykalna wspólnota z Bogiem prowadzi do horyzontalnej wspólnoty międzyludzkiej, która jest kierowana miłością, co tradycyjnie wyrażało się w pojęciu diakonii[302]. Guillermo Hansen zaś podkreślał, w nawiązaniu do Lutrowego „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie…"[303], że Eucharystia, w której łamany jest chleb dla złamanych ciał i umysłów, gromadzi je w nowej wspólnocie. W niej zaś dzielą się oni na nowo społecznymi, duchowymi i materialnymi dobrami[304]. Ten sam punkt odniesienia we wczesnej teologii Lutra przyjął Tomi Karttunen. Na jego podstawie akcentował wspólnotę eucharystyczną jako wspólnotę miłości, możliwą dzięki obecności Trójjedynego Boga w Duchu Świętym. Ta wspólnota zakorzeniona w zjednoczeniu z Chrystusem w radosnej wymianie duszy ze Zbawicielem[305] jest zobowiązaniem dla chrześcijan. Mają oni dzielić się wspólnotą dóbr z bliźnimi, współdzielić także ich cierpienia i obciążenia. Karttunen wskazuje, że ta myśl była obecna także w kazaniach katechizmowych Reformatora, które były bazą dla powstania „Dużego katechizmu"[306]. Luter wskazywał w nich dwojaki

(tłum. polskie: E. Jüngel, *Wiara w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 138).

[301] P. Stoellger, *Particular, universal, spirituals: understanding the church by drawing on Martin Luther*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 142 (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy – rozumienie Kościoła sięgając do Marcina Lutra*, tłum. E. Sojka, w:: *Kościół i urząd kościelny…*, dz. cyt., s. 152).

[302] D. Heller, *Confessing and Living out Unity from a Lutheran Perspective. Old and New Challenges*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 37.

[303] WA 2, 742–758.

[304] G. Hansen, *The Making of Differences. Theological Discourse on the Unity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 55n.

[305] Koncepcję radosnej wymiany Luter zdefiniował m. in. w swoim traktacie o wolności chrześcijańskiej z 1520 roku, zob.: wersja niemiecka: WA 7, 25n (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 34n); wersja łacińska: WA 7, 54n (M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, przeł. z wersji łacińskiej W. Niemczyk, Warszawa 2008, s. 22–26). Na temat tego motywu luterskiej teologii zob.: P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 187; H.-M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eini kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, s. 271n; B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 278; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Białą 2016, s. 113.

[306] WA 30 I, 2–122. Karttunen odnosi się bezpośrednio do WA 30 I, 26. Na temat znaczenia kazań katechizmowych dla powstania „Dużego katechizmu" zob.: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften*

cel samopoświęcającej się miłości Boga – zbawienie i wypełnienie Dekalogu. Stąd Karttunen podsumowuje, że wzajemne dzielenie się nie jest dla Kościoła jako wspólnoty adiaforą[307], ale przynależy do Lutrowego rozumienia Kościoła, tak jak rozumiał go Reformator w zgodzie z wyznaniami wiary, wobec których Kościół był zobowiązany. Karttunen w podsumowaniu swoich rozważań jednoznacznie także wskazuje, że diakonia i misja są zakorzenione w istocie Kościoła rozumianego jako ciało Chrystusa, które otrzymało uniwersalne i globalne powołanie[308].

Do diakonii jako zasadniczego elementu luterańskiej tożsamości odwoływał się także Wai Man Yuen. Wskazywał na jej ugruntowanie w samoofiarowującej się miłości Jezusa Chrystusa. Tak rozumiana miłość nie może być oddzielona od Eucharystii – symbolu miłości Chrystusa. Stół ofiarowania i stół dobroczynności to dwa aspekty diakonii. Idąc dalej, Wai Man Yuen podkreślał ścisły związek tego diakonijnego wymiaru z misją Kościoła. Idzie więc tutaj tropem myślenia w kategoriach holistycznej misji. Akcentuje przy tym związek wierzących przy Stole Pańskim i włącza ich w istotę misji Jezusa, to jest przekazywanie Bożego daru miłości. W Eucharystii jako Bożym darze ludzie doświadczają działania Bożego i Jego akceptującej łaski. Eucharystia to akt Bożej gościnności, który zobowiązuje Kościół do jej przekazywania dalej. Eucharystia przemienia wierzących z tych, co biorą, w tych, co dają. Stają się osobami dla innych. Ma to wymiar zarówno diakonijny, jak i misyjny, gdyż realna obecność Chrystusa w Eucharystii wzywa tych, którzy do niej przystępują, by czynili Chrystusa obecnym w świecie[309].

Inną perspektywę refleksji nad związkiem Wieczerzy Pańskiej i etyki przyjmują Eckhard Zemmrich i Thu En Yu. Umieszczają oni zobowiązanie etyczne jako jeden z równorzędnych z Wieczerzą Pańską znaków Kościoła. Zemmrich podkreślał, że znaków Kościoła nie można redukować tylko do Słowa i sakramentu i idąc za katalogami *notae ecclesie* z późnych pism Lutra[310] wskazywał, że jest w nich obecne pojmowanie Słowa Bożego nie tylko jako czegoś skierowanego do duszy, ale również jako przewodnika w odpowiedzialnym życiu społecznym. Zemmrich zwracał również uwagę, że dające się zauważyć elementy działania Kościoła to nie tylko Słowo i sakramenty,

der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, t. 1, Berlin 1996, s. 245; Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, dz. cyt., s. 107.

[307] Zob. wyżej przyp.137, s. 204.

[308] T. Karttunen, *A Community of Faith and Love. A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 136–138.

[309] Wai Man Yuen, *The Church – Opium of God's People?*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 196.199–202.

[310] Zob. wyżej przyp. 318 na s. 196.

ale również jego życie i działanie, co łączy z przekazanymi przez Mateusza słowami Jezusa: „Po ich owocach poznacie ich" (Mt 7,16)[311]. Takie myślenie o Kościele bliskie jest również Thu En Yu, która podkreśla, że Kościół jako ciało Chrystusa jest także służbą miłości, a co za tym idzie – niesie społeczną odpowiedzialność. Kościół jako *koinonia* jest wspólnotą dzielenia. *Koinonia* łączy się dla Thu En Yu nieodłącznie z diakonią[312].

W wynikach programu studyjnego „Jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół" odzwierciedlenie znalazły różne wątki obecne we wcześniejszej dyskusji. Wskazano w nich na konsekwencje nabożeństwa jako miejsca kontaktu ze środkami łaski. Powinno ono prowadzić zarówno do służby miłości wobec świata jako jednej z odpowiedzi na otrzymane środki łaski, jak i dzielenia się darami, a także cierpieniami i brzemionami w ramach ukonstytuowanej w nabożeństwie *communio*. Ta ostatnia widziana jest przez pryzmat biblijnych ujęć koinonii, która ze swego wertykalnego rdzenia wspólnoty z Chrystusem wyciąga konsekwencje dla międzyludzkiej wspólnoty. Międzyludzka solidarność jako skutek wspólnoty eucharystycznej wskazywana jest także w nawiązaniu do Lutrowego „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie…", a także jego ujęć eklezjologii w „Dużym katechizmie". Z inspiracji luterskich w wynikach programu obecne są także odniesienia do szerszych katalogów *notae ecclesiae* z Lutrowych późnych pism jako inspiracja dla wskazania diakonii jako przynależącej do istoty Kościoła. To łączy się z myślą o Eucharystii, która powinna mieć swoją konsekwencję w misji rozumianej holistycznie oraz diakonii. Wart wspomnienia jest w tym kontekście obraz Eucharystii jako wyrazu Bożej gościnności, który zobowiązuje Kościół do przekazywania jej dalej.

Związek Wieczerzy Pańskiej z etyką był również wyraźnie podkreślany na Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie (2010). Element etyczno-diakonijny był dostrzegalny już w haśle zgromadzenia, w którym znalazła się IV prośba Modlitwy Pańskiej: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj [*Give Us Today Our Daily Bread/Unser tägliches Brot gib uns heute*]". Podniesiony on został także w przygotowanych na zgromadzenia studiach biblijnych i materiałach dla tzw. *village groups/Dorfgruppen*[313]. Pojawił się w szóstym dniu zgromadzenia, które obradowało pod hasłem „Chleb życia [*The Bread of Life/Brot des Lebens*]. W studium biblijnym podstawą były teksty biblijne z J 4 i 6. Omawiając zawarty w tym ostatnim tekście fragment o chlebie życia (J 6,22–59), wskazano, że

[311] E. Zemmrich, *The Holiness of the Sinner – the Credibility of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 98n.

[312] Thu En Yu, *A Cultural Hermeneutical Reflection on the Lutheran Understanding of the Church's Holiness*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 113n.

[313] Na temat ich roli na zgromadzeniu zob. wyżej przyp. 376, s. 209.

czwarta Ewangelia nie przekazuje relacji ustanowienia Wieczerzy Pańskiej. W jej miejscu u Jana znalazła się historia Jezusa umywającego nogi uczniom (J 13,1–20), które sam Jezus interpretuje jako przykład dla uczniów, by stali się wobec siebie nawzajem sługami. Tekst i jego przesłanie zostały odniesione jako komentarz do Eucharystii jako aktu konstytuującego wspólnotę wiernych naśladowców Jezusa, który ma ich uzdolnić do wzajemnej służby[314]. Temat ten został podjęty w piątej z *village groups*/*Dorfgruppen* obradującej pod hasłem „Łamać chleb – być solidarnym [*Breaking the bread – Sharing Solidarity*/*Das Brot brechen – solidarisch sein*]". Omawiając różne biblijne aspekty Eucharystii, wskazano, że u Jana umywanie nóg zastąpiło słowa ustanowienia. Z tego płynie wniosek o Eucharystii jako uzdalniającej jej uczestników do bycia względem siebie sługami porzucającymi wszelkie myśli o wykluczeniu czy swoim statusie[315].

W przemówieniu prezydenta ŚFL Marka S. Hansona[316] aspekt etyczny ujęty był bezpośrednio w części poświęconej sakramentalnemu wymiarowi *communio,* jaką jest ŚFL. Wskazał w niej, że sam Chrystus w Wieczerzy Pańskiej zaprasza i obdarowuje wszystkich swoim ciałem i krwią. Ten fakt powoduje, że wiarygodność i jasność zwiastowania wspólnoty mają daleko idące etyczne konsekwencje dla stosunków międzyludzkich. W tym kontekście odwołał się do opracowania Cynthii H. Moe-Lobedy[317], która, powołując się na Lutrowe rozumienie wspólnoty budowanej w Wieczerzy Pańskiej, wskazywała na jej wymiar służby na rzecz drugiego człowieka, który jest gruntowany w prawidłowym udzielaniu Sakramentu Ołtarza[318].

W głównym referacie zgromadzenia arcybiskup Rowan Williams, honorowy zwierzchnik Wspólnoty Anglikańskiej będący gościem zgromadzenia, podkreślał nieodłączność wspólnoty Wieczerzy Pańskiej z misją Kościoła. W tym kontekście przywołał koncepcję *homo eucharisticus* [człowieka eucharystycznego], czyli nowego „gatunku" człowieka wykreowanego i żyjącego z eucharystycznego zgromadzenia i otrzymywanego na nim pokarmu i napoju. Człowieka realizującego tę wizję Williams opisał jako żyjącego pojednanym życiem i posiadającego imperatyw «nakarmienia człowieczeństwa

[314] *Bible Study Six. Bread of Life. The question*, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 6.

[315] *Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Your kingdom come: eucharistic hospitality*, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 15.

[316] Na temat Marka S. Hansona, prezydenta ŚFL w latach 2003–2010, zob.: *Mark Hanson*, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

[317] C.H. Moe-Lobeda, *Public Church for the Life of the World*, Minneapolis 2004; por. tamże, s. 16n.

[318] M.S. Hanson, *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, STUTTGART, s. 11.

bliźniego»"[319]. Takie życie eucharystyczne odzwierciedla się również w hojności, sprawiedliwości i szacunku do bliźniego[320].

„Posłanie XI Zgromadzenia Ogólnego [*Message from the Eleventh Assembly/ Botschaft der Elften Vollversammlung*]" również odniosło się do tematyki Wieczerzy Pańskiej i etyki. Ujęto w nim deklarację, że sakramentalna wspólnota Wieczerzy Pańskiej zobowiązuje do dbania o chleb powszedni społeczeństw. Pod tym sformułowaniem kryje się szeroka interpretacja zobowiązania etycznego jako troski o potrzeby ludzi w wymiarze zarówno cielesnym, jak i duchowym, poprzez różne instrumenty dostępne Kościołowi, wśród których wymieniono oprócz zwiastowania także na przykład polityczną i społeczną diakonię. Pojmowanie powszedniego chleba zainspirowane zostało szeroką perspektywą, jaką proponował Marcin Luter w swoim katechizmowym[321] objaśnieniu[322].

Zgromadzenie w Stuttgarcie również podjęło szerszą refleksję na temat Wieczerzy Pańskiej i etyki. Po pierwsze Hanson już w strukturze swojego przemówienia jasno wskazał, gdzie jest miejsce imperatywu etycznego wspólnoty – w ramach jej sakramentalnego wymiaru. Kontynuował także ekumeniczne impulsy odnośnie do etycznych warunków wiarygodności sprawowania Wieczerzy Pańskiej wyartykułowanych już na konsultacji w Cartigny. Ta ostatnia myśl obecna była już w Dar es Salaam, gdzie wskazywano na etykę jako czynnik aktualności *notae ecclesiae*. Hanson kontynuował także wątki podjęte w omówionych już opracowaniach poświęconych diakonii, w których wskazywano na znaczenie Chrystusa jako tego, który zaprasza i obdarowuje. W kontekście rozumienia wspólnoty po raz kolejny pojawiło się też u niego nawiązanie do myśli Lutra. Obraz ten uzupełnia Williams, widząc w Wieczerzy Pańskiej punkt wyjścia zmiany człowieka, której efektem będzie też zobowiązanie etyczne. Natomiast „Posłanie XI Zgromadzenia Ogólnego" sformułowało praktyczne wnioski z powyższych rozważań, składając, w kontekście hasła zgromadzenia, umotywowane sakramentalnym wymiarem wspólnoty ŚFL zobowiązanie do nakarmienia świata, zarówno w wymiarze duchowym,

[319] R. Williams, *„Give Us Today Our Daily Bread". Keynote Address*, STUTTGART, s. 79.

[320] Tamże.

[321] „Czwarta prośba. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. Co to znaczy? Bóg daje chleb powszedni i bez prośby naszej nawet wszystkim złym ludziom, lecz prosimy w tej modlitwie, aby nam to dał poznać i abyśmy z dziękczynieniem przyjmowali chleb nasz powszedni. Co nazywamy chlebem powszednim? Wszystko, co do wyżywienia ciała i zaspokojenia jego potrzeb należy, jak to: pokarm, napój, odzienie, obuwie, dom, gospodarstwo, rola, bydło, pieniądze, mienie, pobożne małżeństwo, pobożne dzieci, pobożni domownicy, pobożna i wierna zwierzchność, dobry rząd, dobra pogoda, pokój, zdrowie, karność, uczciwość, dobrzy przyjaciele, wierni sąsiedzi i tym podobne" (MK, *Ojcze nasz*, *IV prośba*, BSELK, s. 878, KWKL, s. 47).

[322] *Message from the Eleventh Assembly*, dz. cyt., s. 45n.

jak i cielesnym. Ten wniosek ściśle zaś się łączył z materiałami przygotowanymi do dyskusji na zgromadzeniu, w których podkreślono, że Eucharystia uzdalnia do wzajemnej służby. Co ciekawe, podstawą tej obserwacji był fakt, że w tradycji Janowej słowom ustanowienia sakramentu odpowiada historia o umyciu nóg uczniom (J 13,1–20).

Po zgromadzeniu w Stuttgarcie zobowiązanie etyczne wynikające z bycia *communio* przybrało konkretną formę odniesienia do działań diakonijnych. Strategia ŚFL na lata 2012–2017 tak zdefiniowała jeden ze strategicznych celów Federacji: „Diakonia jest nadal uznawana za istotowe powołanie naszej wspólnoty i wraz z ekumenicznymi, międzywyznaniowymi i innymi partnerami wspieramy ludzi i społeczności w pokonywaniu niesprawiedliwości, wykluczenia oraz skutków konfliktów i klęsk żywiołowych"[323]. Ponownie zatem diakonia została ujęta jako istotowy wyraz wspólnoty, jaką jest ŚFL.

Wątek diakonii jako istotnego elementu luterańskiej tożsamości pojawił się także w dokumencie studyjnym poświęconym samorozumieniu ŚFL[324], który powstał w odpowiedzi na spory w łonie Federacji spowodowane różnicami co do pojmowania małżeństwa, rodziny i seksualności. Dokument ten dostrzegł też biblijne wzorce organizowania wspólnoty, w której powstały struktury mające się zatroszczyć o potrzeby jej członków (Dz 4,32–35). W zawartym w nim opisie *communio* jako daru znalazło się wskazanie, że *koinonia* jako dar Boży przybliża ludzi do Boga i siebie nawzajem, tak że ich potrzeby zostają zaspokojone. Wspólnota ta bowiem, zakorzeniona w zwiastowaniu i sakramentach, jest wspólnotą zobowiązującą do solidarności i zakłada współdzielenie się dobrami materialnymi i duchowymi[325]. Zaprezentowane w dokumencie studyjnym rozumienie *communio* wpisuje się w dotychczas obecne w debacie ŚFL wskazanie na etyczne zobowiązanie płynące z bycia wspólnotą.

W tym kontekście warto także wskazać, że w toku prac prowadzących do powstania tego dokumentu kanadyjski teolog Allen G. Jorgensen, analizując *notae ecclesiae* z Lutrowego pisma „O soborach i Kościele"[326], podkreślał, że ostatnia z nich – krzyż – wzywa Kościół do solidarności z cierpiącymi

[323] *LWF Strategy 2012–2017. The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World*, Geneva 2011, s. 24.

[324] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Study Document*, Geneva 2015, s. 12 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów. Dokument studyjny*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 41).

[325] *The Self-Understanding of the Lutheran Communion…*, dz. cyt., s. 44 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów…*, dz. cyt., s. 11).

[326] Zob. WA 50, 628–643 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, dz. cyt., s. 257–265).

i zepchniętymi na margines[327]. U Jorgensena wrócił zatem motyw czerpania inspiracji do działania etycznego z późnych pism eklezjologicznych Reformatora i zawartych w nich szerszych katalogów *notae ecclesiae*[328].

Związek *communio* ze zobowiązaniem etycznym doszedł także do głosu w innym z dokumentów studyjnych, który powstał w okresie po zgromadzeniu w Stuttgarcie[329]. Chodzi o program, w którym zajęto się tematyką *par excellance* etyczną – najlepiej oddaje ją tytuł dokumentu studyjnego, który powstał w jego ramach: „Kościół w przestrzeni publicznej [*The Church in the Public Space/Die Kirche im öffentlichen Raum*]. W jego drugiej części przedstawiono luterańską perspektywę na Kościół w przestrzeni publicznej. Punktem wyjścia było tam wskazanie na wiarę nie jako przeszkodę, ale inspirację do aktywności w przestrzeni publicznej. To rozwinięto w nawiązaniu do pojmowania *communio* i odwołaniu do darów Chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Ten pierwszy konstytuuje Kościół jako wspólnotę wierzących. Jest także źródłem powołania chrzcielnego do życia w świecie w wolności i służbie bliźniemu[330]. Wieczerza Pańska przedstawiona została jako podtrzymująca i wzmacniająca wspólnotę Kościoła. Przypomina o pojednaniu, które przyniósł Chrystus, i wzywa chrześcijan do bycia jego ambasadorami (2 Kor 5,20). Zarówno Chrzest, jak i Wieczerza Pańska tworzą i wzmacniają Kościół jako wspólnotę Słowa Bożego, która powołana jest do holistycznej misji w świecie[331] obejmującej zwiastowanie, profetyczną diakonię[332] oraz rzecznictwo[333]. To zakorzenienie we wspólnocie o wyraźnie sakramentalnym rysie jest punktem wyjścia

[327] A.G. Jorgensen, *Where is the Church?*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 24n

[328] Zob. wyżej przyp. 318, s. 196.

[329] Na temat prowadzonych w tym okresie programów studyjnych ŚFL zob.: J. Sojka, *Wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne…*, dz. cyt., s. 9–23.

[330] Odwołano się tu do głównej tezy pisma Lutra „O wolności chrześcijanina", zob. wyżej przyp. 529 na s. 252.

[331] Na temat koncepcji misji holistycznej wypracowanej w ŚFL zob. wyżej przyp. 291, s. 191.

[332] Chodzi o koncepcję wypracowaną w ramach refleksji ŚFL nad diakonią: „Z wdzięcznością przyjmujemy do wiadomości wiele rodzajów diakonijnej pracy, jaką Kościół prowadził przez wieki i które siłą rzeczy kontynuuje w naszych czasach. Praca ta stoi teraz przed wyzwaniem, by przejść do bardziej profetycznych form diakonii. Zainspirowani Jezusem i prorokami, którzy skonfrontowali się z tymi u władzy i wzywali do zmian w niesprawiedliwych strukturach i praktykach, modlimy się, aby Bóg dał nam moc, aby pomóc nam przekształcić wszystko, co prowadzi do ludzkiej chciwości, przemocy, niesprawiedliwości i wykluczenia" (*A Letter from the Global Consultation „Prophetic Diakonia*, dz. cyt., s. 6; zob. także wyżej 5.2.2., s. 498n). Por. również *Diakonia in Context…*, dz. cyt., s. 81–83, zob. także wyżej 5.2.2., s. 503–507.

[333] *The Church in the Public Space. A Study Document of The Lutheran World Federation*, Geneva 2016, s. 17n (tłum. polskie: *Kościół w przestrzeni publicznej. Dokument studyjny Światowej Federacji Luterańskiej*, tłum. M. Mendroch, , w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne…* dz. cyt., s. 129–130).

do dalszych rozważań o luterańskim dziedzictwie odnośnie do zaangażowania Kościoła w przestrzeni publicznej[334]. Rozważania te odwołują się do tak kluczowych luterańskich rozróżnień jak rozróżnienie Zakonu i Ewangelii[335] czy nauka o dwóch regimentach[336]. Dokument więc wychodzi od perspektywy ukonstytuowanej sakramentalnie *communio*, która jest powołana do holistycznej misji w świecie. Ten punkt wyjścia pozwala w dalszej części wskazać na pożyteczność Lutrowych rozróżnień Zakonu i Ewangelii czy dwóch regimentów. Tym samym, inaczej niż miało to miejsce w okresie przed Budapesztem, autorzy dokumentu nie widzą sprzeczności między myśleniem kategoriami Zakonu i Ewangelii czy dwóch regimentów a sakramentalnie ugruntowanym zobowiązaniem etycznym.

Etyczny wymiar *koinonii* pojawił się także w materiałach studyjnych z Windhoek w ramach omówienia wspólnoty jako daru. W tym kontekście podkreślono, że wspólnota wiary powstała ze zwiastowania Ewangelii i sakramentów zakłada miłość i solidarność z bliźnimi. Jako punkt odniesienia dla takiego rozumienia wspólnoty przywołano, znane już z wcześniejszej refleksji, „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie…" (1519)[337], z jego myślą, że współdzielenie wspólnoty z Chrystusem pociąga za sobą zobowiązanie wobec innych członków tej samej wspólnoty. Stąd wśród istotnych aspektów wspólnoty obok nabożeństwa i uczniostwa znalazła się diakonia, gdyż wyzwalająca łaska Boża jest czynna poprzez wspólnotę[338].

Na zgromadzeniu w Windhoek (2017) odniesienia do etycznego wymiaru *koinonii* pojawiły się w głównym wystąpieniu w ramach podtematu „Ludzie nie na sprzedaż [*Human Beings – Not For Sale/Menschen – für Geld nicht zu habe*]". Kjell Nordstokke wskazał, że otwartość i gościnność są wrodzonymi cechami chrześcijańskiego zboru. Jako inspirację wskazał historię powołania siedmiu diakonów w zborze jerozolimskim (Dz 6,1–6), by zajęli się „diakonią stołu" dla tych w potrzebie. Ta historia uczy wrażliwości na głosy z marginesu oraz nakazuje tak organizować życie Kościoła, by było inkluzyjne i potwierdzało godność każdego z jego członków. Jako przykład przestrzeni gościnności, inkluzji i wzmocnienia Nordstokke wskazał Wieczerzę Pańską, która przypomina o gościnności Jezusa, który do stołu zapraszał grzeszników i celników, czym nieraz prowokował strażników moralności i społeczne schematy zachowań

[334] *The Church in the Public Space…*, dz. cyt., s. 18–22 (tłum. polskie: *Kościół w przestrzeni publicznej…*, dz. cyt., s. 130–136).

[335] Zob. wyżej przyp. 492, na s. 242.

[336] Zob. wyżej przyp. 401 na s. 219.

[337] Por.: WA 2, 748.

[338] *Study Book*, Geneva 2017, s. 13.

swoich czasów[339].

Na zgromadzeniu w Windhoek przypomniano zatem pojmowanie *koinonii* jako zarówno sakramentalnej, jak i zobowiązującej wspólnoty, stąd do jej istoty przynależy także diakonia. Ponownie pomocnym punktem odniesienia okazało się „Kazanie o najczcigodniejszym sakramencie…" Lutra. W Windhoek pojawił się motyw gościnności zboru chrześcijańskiego, oparty o myśl o diakonii stołu odwołującą się do Dz 6, i gościnność samego Jezusa skierowaną do celników i grzeszników, która ma swoją analogię w Wieczerzy Pańskiej.

Podsumowanie

Odniesienie pojęcia wspólnoty – *communio* – *koinonii* do opisu samorozumienia ŚFL ugruntowało łączność Wieczerzy Pańskiej postrzeganej jako *nota ecclesiae* z etyką. Koncepcja *communio* w swoim jądrze odwołuje się do *communio in sacris*, a więc wspólnoty ambony i ołtarza realizującej wspólnotę w *notae ecclesiae* przewidzianych w CA VII. Jednocześnie wyjście w rozumieniu *communio – koinonii* poza *communio in sacris* spowodowało, że wyraźny akcent w refleksji ŚFL kładziony jest także na jej wymiar etyczny jako wspólnoty służby czy też wspólnoty diakonijnej, którą cechuje wzajemna solidarność i współzależność jej członków. Ten wymiar *koinonii* był szczególnie rozwijany w drugiej połowie lat 80., kiedy wykuwało się pojmowanie ŚFL jako *communio*.Stanęło ono u podstaw decyzji zgromadzenia w Kurytybie, które oficjalnie zastosowało tę koncepcję do samookreślenia Federacji. Ponadto myśl o etycznych konsekwencjach Wieczerzy Pańskiej jest obecna w refleksji ŚFL wszędzie tam, gdzie pojawia się komponent teoretycznych rozważań nad pojmowaniem *communio*, a więc w eklezjologicznych programach studyjnych, jak również był on szczególnie silny na zgromadzeniach w Winnipeg i Stuttgarcie, co może wynikać z ich tematyki (odpowiednio uzdrowienie i IV prośba Modlitwy Pańskiej), która skłaniała do takiej refleksji.

Inspiracje do takiego pojmowania *communio* czerpane są po pierwsze z nowotestamentowego pojmowania *koinonii* głównie w Pawłowym ujęciu, po drugie – z pism Lutra. Wśród nich na pierwszy plan wybija się wizja z wczesnego tekstu „Kazania o najczcigodniejszym sakramencie ciała i krwi Pańskiej i o bractwach", który jednoznacznie koncentrował się na zobowiązaniu etycznym wobec współczłonków jednej wspólnoty Wieczerzy Pańskiej. Obraz ten rzadziej dopełniają odniesienia katechizmowe (zarówno eklezjologiczne, jak i przywołujące wykładnię Modlitwy Pańskiej) oraz znane już z wcześniejszego okresu odniesienia do późnych pism eklezjologicznych z ich szerokimi

[339] K. Nordstokke *Human Beings – Not For Sale*, WINDHOEK, s. 100.

katalogami *notae ecclesiae* wykraczającymi poza listę znaną z CA VII. Po trzecie nadal odwoływano się do praktyki wczesnego Kościoła łączącej sprawowanie Wieczerzy Pańskiej z działalnością diakonijną. W tym kontekście wskazano również kilkukrotnie na wzajemną zależność sakramentu i zaangażowania etycznego, która ma charakter sprzężenia zwrotnego. Etyczne i diakonijne zaangażowanie nadaje sprawowaniu Wieczerzy Pańskiej wiarygodności i pozwala realizować etyczne implikacje ukryte w istocie tego sakramentu, jak na przykład wezwanie do solidarności podkreślane w Winnipeg przez Margot Kässmann. Jednocześnie zachodzi pozytywne sprzężenie zwrotne pomiędzy Wieczerzą Pańską i diakonią. Sakrament pozwala lepiej rozumieć diakonię, diakonia zaś pozwala w pełni zrealizować konsekwencje sakramentu.

Powyższe częste przywoływanie diakonii potwierdza tezę, że w perspektywie zaangażowania etycznego ŚFL kładzie nacisk na praktyczny wymiar służby. Nie wyklucza to podejmowania refleksji etycznej na różne tematy, również zakorzenionej w odniesieniach sakramentalnych[340]. W refleksji nad diakonią kontynuowana jest myśl sformułowana w ramach programu studyjnego „Tożsamość Kościoła i jego służba całemu człowiekowi", który był prowadzony przed zgromadzeniem w Dar es Salaam i dotyczył łączności między *kerygmą*, *koinonią* i diakonią, przy czym obraz ten zostaje uporządkowany. Nadrzędną pozycję zyskuje *koinonia*, zaś diakonia, kerygmat i nowy element – liturgia zyskują status równorzędnych jej wyrazów. Należy przy tym zaznaczyć, że tak rozumiana *koinonia* ugruntowana jest chrystologiczno-soteriologicznie. Jednocześnie podkreślane jest znaczenie sakramentu zarówno dla diakonijnej duchowości, jak również jako punktu odniesienia w sakramentalnej wspólnocie stołu, do której zaprasza sam Chrystus, czekając ze swoimi darami, i w której dokonuje się przemiana człowieka, uzdalniająca go do służby drugiemu człowiekowi.

Te refleksje nad diakonią są także jednym z przykładów konsekwentnego zastosowania myślenia w kategoriach *communio*, z uwzględnieniem i wyakcentowaniem jej sakramentalnego wymiaru, do refleksji nad praktyczno-etycznymi wątkami działalności ŚFL. Innym takim przykładem jest rola sakramentu Wieczerzy Pańskiej dla koncepcji misji holistycznej. Ten zabieg metodologiczny był bowiem konsekwentnie stosowany w podręcznikach misji i diakonii tworzonych w ŚFL w pierwszej dekadzie XXI wieku. Najnowszym przykładem tego typu konceptualizacji aktywności praktyczno-etycznych ŚFL jest zastosowanie odniesień do sakramentalnie rozumianego *communio* w uzasadnieniu luterańskiej aktywności w sferze publicznej i dla

[340] Zob. wyżej, przyp. 286 na s. 502 i wskazane tam przykłady krytyki globalizacji wywiedzione z uzasadnień sakramentalnych.

dobra wspólnego, które pojawiało się w refleksji dokumentu studyjnego na ten temat, który pojawił się w okresie przed Zgromadzeniem Ogólnym w Windhoek. Podsumowując, można wskazać, że cały okres od zgromadzenia w Budapeszcie można by potraktować jako wieloaspektowe rozwinięcie koncepcji przeżytej *koinonii* sformułowanej w latach 70. w programie studyjnym dotyczącym ekumenicznej metodologii.

5.2.3. Podsumowanie

Analiza refleksji ŚFL nad Wieczerzą Pańską pod kątem jej ogólnie ujmowanych implikacji etycznych pokazuje, że jest to element, który przynajmniej od lat 70. XX wieku na stale zadomowił się w refleksji Federacji. Wcześniej też były obecne nawiązania do etycznych implikacji Sakramentu Ołtarza, szczególnie w okresach, kiedy Federacja prowadziła intensywne dyskusje eklezjologiczne, a więc na przykład między zgromadzeniami w Minneapolis i Helsinkach[341]. Znamienne jest, że w latach 70. skonceptualizowano ten związek Wieczerzy Pańskiej z etyką w pojęciu *koinonii*, która jako przeżyta *koinonia* domagała się konsekwencji w działaniu wspólnoty, a także była postrzegana jako element triady *koinonia – kerygma* – diakonia. Refleksja po zgromadzeniu w Budapeszcie, która ukształtowała eklezjologiczne myślenie o Federacji w kategoriach *koinonii – communio*[342] potwierdziła tę tendencję i trwale wpisała wspólnotę służby i wspólnotę diakonijną w samorozumienie ŚFL. Ta wspólnota, której jądro pozostaje w zgodzie z CA VII *communio in sacris*, jest wspólnotą wzajemnej solidarności i współzależności jej członków. W okresie po Budapeszcie uporządkowano też refleksję nad diakonią, *kerygmą* i *koinonią*, widząc w dwóch pierwszy oraz liturgii aspekty tej ostatniej. To współgra z trwałym samookreśleniem się ŚFL jako wspólnoty nie tylko ewangelickiej, wyznającej, sakramentalnej i ekumenicznej, ale także diakonijnej.

Warto także zauważyć, że kwestia etycznych implikacji etycznych Wieczerzy Pańskiej silnie wpisała się w praktyczne zaangażowanie ŚFL. Widać to szczególnie, kiedy to w pierwszej dekadzie XXI wieku takie kwestie jak diakonia czy misja, rozumiana w kategoriach holistycznych jako służba całemu człowiekowi, zostały przemyślane konsekwentnie w kategoriach *communio*. Element sakramentalny jest silnie obecny w duchowości, która leży u podstaw diakonijnego a także misyjnego zaangażowania. Ich fundament nie może się obyć bez Sakramentu Ołtarza. Szczególnie jest to wyraźne w refleksji nad diakonią. Jest ona widziana jako sposób realizacji etycznych

[341] Zob. wyżej 2.3., s. 51–59.

[342] Zob. wyżej 3.2., s. 128–148.

implikacji sakramentu, nadając jego sprawowaniu wiarygodności. Jednocześnie zaś sama Wieczerza Pańska pomaga lepiej zrozumieć sens diakonii oraz uzdalnia uczestniczących w niej do służby drugiemu człowiekowi.

Warto także odnotować, że przed Windhoek udało się również dokonać opisu publicznego zaangażowania ŚFL w kategoriach *communio*, jednocześnie łącząc je z tradycyjnymi dystynkcjami luterańskiego myślenia, takimi jak nauka o dwóch regimentach, czy rozdziału Zakonu i Ewangelii bądź też rozróżnień dotyczących zastosowań tego pierwszego. To pozwoliło przezwyciężyć napięcie między tymi tradycyjnymi uzasadnieniami etycznego zaangażowania obecnymi w luteranizmie a wywodzeniem go z kontekstu sakramentalnego, co było przedmiotem kontrowersji w dyskusjach lat 70. XX wieku. Potwierdza to także tezę postawioną już wyżej w kontekście podsumowania dyskusji o stosunku ŚFL do apartheidu[343], a mianowicie, że szansą na uzgodnienie nieraz niezwykle różnorodnego luterańskiego stanowiska w kwestiach etycznych jest przemyślenie poszczególnych kwestii przez pryzmat implikacji wspólnego dla luteranizmu modelu eklezjologicznego wywodzonego czy to wprost z CA VII, z jego rozumieniem wspólnoty wyznania jako zobowiązującej do wspólnoty ołtarza i ambony, czy też w poszerzonej wersji myślenia w kategoriach *koinonii*, której aspekty przekraczają jądro przejęte z CA VII – *communio in sacris*.

Na koniec, mając na uwadze, że nasze rozważania prowadzimy w perspektywie pytania o recepcję CA VII, należy odnotować, że artykuł ten nie był jedynym impulsem do powyższych wniosków na płaszczyźnie etycznej. W dyskusji ważną rolę odegrało nowotestamentowe pojęcie *koinonii*, zaczerpnięte w szczególności od apostoła Pawła. Istotne były także różne odniesienia reformacyjne. Obok odczytania *notae* z CA VII przez pryzmat CA V jako środków łaski, szczególnie istotne były nawiązania do wczesnej Lutrowej teologii Wieczerzy Pańskiej kładącej nacisk na konsekwencje wertykalnej wspólnoty z Chrystusem w sakramencie dla horyzontalnej wspólnoty między wierzącymi. Swoją wagę miały również Lutrowe rozważania katechizmowe (głównie eklezjologiczne na kanwie Apostolskiego wyznania wiary), a także późne eklezjologiczne pisma Reformatora, w których znacząco poszerzał listę *notae ecclesiae* poza Słowa i sakramenty znane z CA VII. Dla toczonej dyskusji miał także wagę przykład starokościelnej praktyki łączenia Wieczerzy Pańskiej z działalnością diakonijną. Te wszystkie elementy rozwijały i uzupełniały refleksję nad etycznymi implikacjami Wieczerzy Pańskiej, która była prowadzona w ścisłym związku

[343] Zob. wyżej 5.1.8., s. 477n.

z jej eklezjologiczną rolą zdefiniowaną przez CA VII.

6. Zakończenie

Analizy zawarte w niniejszej monografii „Stawanie się wspólnotą. Wieczerza Pańska jako *nota ecclesiae* w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej" przeprowadzone zostały w kontekście szerokiego zagadnienia, a mianowicie kwestii znaczenia refleksji teologicznej dla Kościoła chrześcijańskiego. Można je zawęzić, pytając o znaczenie i aktualizację wyznań wiary poszczególnych tradycji chrześcijańskich dla reprezentujących je Kościołów. Odpowiedzią na tak postawione pytanie w kontekście określonej – luterańskiej – tradycji wyznaniowej jest studium konkretnego przypadku, a więc refleksji w Światowej Federacji Luterańskiej – Wspólnocie Kościołów, przeprowadzone w niniejszej pracy.

Zainteresowanie akurat tym przypadkiem wynika z jego reprezentatywności dla luteranizmu. Federacja jest bowiem największą, globalną organizacją, do której należy blisko 150 Kościołów luterańskich z 99 krajów świata, które gromadzą ponad 75 milionów chrześcijan. Jest wspólnotą kościelną, a przy tym jednym z najważniejszych forów, na którym toczy się zakorzeniona w codziennym doświadczeniu kościelnym debata teologiczna, w której istotnym wątkiem jest pytanie o luterańskie dziedzictwo dzisiaj, tu i teraz w różnorodnych kontekstach, w jakich przyszło działać Kościołom luterańskim w różnych miejscach świata. Zarówno w tych, skąd Reformacja luterańska się wywodzi i zapuściła korzenie już w XVI w., jak i tych, które były przedmiotem luterańskiej aktywności misyjnej w wiekach późniejszych. Federacja łączy więc różne perspektywy i doświadczenia. Refleksja teologiczna jej członków odbywa się równocześnie w dialogu z rzeczywistością sekularyzującej się Europy, ze specyficznie religijnym społeczeństwem Zachodu, jakim są Stany Zjednoczone, z rzeczywistością dynamicznego rozwoju różnych nurtów protestantyzmu w Ameryce Łacińskiej, w rzeczywistości dialogu z tradycyjnymi kulturami Afryki czy wieloreligijnym kontekstem Azji. Oczywiście to tylko przykładowe czynniki, które wpływają na różnorodną sytuację Kościołów członkowskich. Wszystkie one jednak starają się podejmować wspólną refleksję teologiczną, której nieodzowną częścią jest odniesienie do ich wyznaniowego dziedzictwa.

Istotnym komponentem tej refleksji jest refleksja eklezjologiczna, skupiona na Kościele chrześcijańskim i jego jedności. To właśnie jej dotyczy główne pytanie badawcze tej pracy sformułowane następująco: jak ujęcie Wieczerzy Pańskiej w kategoriach *notae ecclesiae* wywodzone z CA VII ukształtowało debatę nad samorozumieniem ŚFL? Sięgnięto w nim do klasycznego dla luterańskich wyznań wiary motywu Wieczerzy Pańskiej jako znaku, znamienia Kościoła. To specyficznie eklezjologiczne ujęcie roli Wieczerzy Pańskiej poprowadziło przez kluczowe debaty, jakie trwały przez 70 lat istnienia Federacji, od założycielskiego Zgromadzenia Ogólnego w Lund po ostatni – XII – taki zjazd globalnego luteranizmu w namibijskim Windhoek w roku 2017, roku jubileuszu 500 lat Reformacji. Pytanie badawcze postawione zostało w kontekście tematu istotnego nie tylko dla samego luteranizmu jako takiego, co wynika choćby z faktu, że nie wypracował on nigdy jednolitego modelu eklezjologicznego, ale także dla całości ruchu ekumenicznego, gdzie kwestie eklezjologiczne są z coraz większą jasnością rozpoznawane jako kluczowe.

Odpowiedź na pytanie postawione w tym opracowaniu zabiera w podróż stawania się wspólnotą przez ŚFL. W podróż od federacji do wspólnoty. W 1947 roku w Lund Kościoły luterańskie zrzeszyły się w „dobrowolnym stowarzyszeniu Kościołów", które jednak jednocześnie deklarowało wspólne podstawy doktrynalne odwołujące się do Pisma Świętego i luterańskich wyznań wiary, ze szczególnym uwzględnieniem „Wyznania augsburskiego" i „Małego katechizmu". To właśnie to pierwsze, a konkretniej jego artykuł VII, dostarczył podstaw do diagnozy, że „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów" o wspólnych podstawach doktrynalnych jest na gruncie luterańskich wyznań wiary sprzecznością. Wynika to z faktu, że CA VII zobowiązuje tych, którzy zgadzają się co do Ewangelii, a więc tworzą wspólnotę wyznania, do tego, by byli jednością także co do sakramentów, a więc tworzyli wspólnotę kościelną. Jako jej kryteria *satis est* [wystarczą], jak chce CA VII, zgoda co do Ewangelii i sakramentów. Takie odczytanie CA VII w kontekście jedności Kościoła jako Bożego daru po raz pierwszy z pełną mocą wybrzmiało w dyskusji poprzedzającej III Zgromadzenie Ogólne w Minneapolis, a także w jego trakcie, stając się jednym z głównych wątków „Tez z Minneapolis".

W dalszej dyskusji powyższe wnioski z CA VII zostały zastosowane, by wprost zdiagnozować i wypowiedzieć wspomnianą wyżej sprzeczność. Dokonało się to w tzw. „Wielkiej debacie" u progu lat 60., w której Peter Brunner pisał o ŚFL jako „anomalii eklezjologicznej", która ma wspólne podstawy doktrynalne, a jednocześnie brak w niej oczywistej ich konsekwencji – wspólnoty ołtarza i ambony. Postulat, by jak najszybciej to zmienić, rozbił się na

kolejnym zgromadzeniu w Helsinkach o inny ważny problem, a mianowicie pytanie o zagwarantowanie autonomii Kościołów członkowskich. Perspektywa wprowadzenia w ŚFL wspólnoty ołtarza i ambony budziła bowiem obawy, że Federacja będzie sobie rościć status „Superkościoła", który chciałby sprawować zwierzchnictwo nad jej Kościołami członkowskimi.

Krokiem w stronę rozwikłania napięcia między pytaniem o zobowiązanie do wspólnoty kościelnej wynikającej z CA VII a autonomią Kościołów okazała się zmiana perspektywy na V Zgromadzeniu Ogólnym w Evian. Od tego momentu nie pytano, czy wspólnota kościelna między Kościołami luterańskimi w ŚFL ma zaistnieć, a jeśli tak, to w jaki sposób, ale o to, czy ona już istnieje w świadomości Kościołów członkowskich. Zanim przejdziemy do wniosków, jakie płynęły z tej zmiany paradygmatu, należy wskazać, że w Evian okazało się, że debata nad samorozumieniem i istotą Federacji jest ściśle związana z dwiema innymi kwestiami. Po pierwsze z zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL, a po drugie – z dyskusją na temat apartheidu praktykowanego przy Stole Pańskim w Kościołach członkowskich z RPA.

Te dwie zasadnicze kwestie tworzące kontekst debaty o samorozumieniu zostały ujęte w uzupełniających pytaniach badawczych, więc wrócimy do nich jeszcze niżej. Tutaj należy tylko odnotować, że obie były zogniskowane na konsekwencjach CA VII i zawierały w sobie istotne wątki eklezjologiczne, a tym samym przyczyniały się do rozwoju debaty w sprawie samorozumienia i istoty ŚFL. Jako przykład niech posłuży kluczowe dla aktywności ekumenicznej ŚFL oświadczenie „Modele jedności" VI Zgromadzenia Ogólnego w Dar es Salaam, które ukuło model „jedności w pojednanej różnorodności". Pozwolił on myśleć o wspólnocie kościelnej jako konstytuowanej przez *notae ecclesiae* z CA VII, a więc *communio in sacris*, w Słowie i sakramentach, przy jednoczesnym wskazywaniu, że te konstytutywne elementy nie wyczerpują bycia wspólnoty.

Po zgromadzeniu w Dar es Salaam pytanie o istnienie wspólnoty między Kościołami luterańskimi przyniosło odpowiedź o istniejącej *de facto*, choć nieogłoszonej oficjalnie, wspólnocie ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi. Co więcej, udało się rozwiązać także kluczowy problem, to jest pytanie o zachowanie autonomii Kościołów w ramach ŚFL w kontekście wspólnoty kościelnej. Z tym zagadnieniem pozwoliło się uporać rozróżnienie na wspólnotę Kościołów luterańskich, które zgodnie z CA VII, mając wspólne podstawy doktrynalne, pozostają we wspólnocie ołtarza i ambony i ŚFL jako wyraz i instrument tej wspólnoty.

VII Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie, po raz pierwszy za „żelazną kurtyną" i poza obszarem północnoatlantyckim, wykorzystało te wnioski,

podsumowując istniejącą rzeczywistość wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi. Uczyniono to poprzez wpisanie do artykułu III Statutu deklaracji wspólnoty ołtarza i ambony między Kościołami członkowskimi ŚFL, obok sformułowania „dobrowolne stowarzyszenie Kościołów". Ponadto w dwóch kluczowych oświadczeniach zgromadzenia dotyczących misji i zadania ŚFL, a także „celu jedności" (to ostatnie miało na uwadze oczywiście kontekst ekumeniczny) zastosowano język odwołujący się do nowotestamentowej koncepcji *koinonii – communio*. Taka konceptualizacja nie była nowa, pojawiała się regularnie w myśli ŚFL już od dyskusji przed Minneapolis. Tym razem jednak koncepcję tę w intensywnych debatach drugiej połowy lat 80. wykorzystano dla kompleksowego opisania rzeczywistości ŚFL. Szczególną rolę miały w tym nie tylko ciała statutowe Federacji, na których forum toczyła się debata o dalszym rozwijaniu samorozumienia ŚFL w kategoriach eklezjologii *communio*, ale także teolodzy z Instytutu Badań Ekumenicznych w Strasburgu. Dostarczyli oni teologiczną wizję pojmowania *koinonii* zakorzenioną w Nowym Testamencie (szczególnie w pismach Pawłowych), teologii reformacyjnej (obok CA VII także w rozważaniach Lutrowych), historii rozwoju eklezjologicznej myśli luteranizmu a także inspiracjach ekumenicznych.

Prace drugiej połowy lat 80. pozwoliły na VIII Zgromadzeniu Ogólnym w Kurytybie dokonać opisania na nowo istoty Federacji jako wspólnoty duchowej, sakramentalnej, wyznającej, świadczącej i wspólnoty służby. Ta wspólnota przestała być także dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów, co potwierdzono w gruntownie zreformowanym Statucie, który miał lepiej odzwierciedlać nową rzeczywistość samorozumienia ŚFL jako *communio*. Od tego momentu punktem odniesienia zarówno w programach studyjnych, takich jak „Kościół jako wspólnota" z lat 90., jak i w pracach nad praktycznym zaangażowaniem ŚFL (np. diakonia i misja) koncepcja *communio – koinonii* była zasadniczym punktem odniesienia. Tak jak ujęto to w dyskusji po Budapeszcie, była to *communio*, dla której wywiedzione z CA VII *communio in sacris* było zasadniczym jądrem. Zbudowana wokół niego wspólnota nie ogranicza się tylko do niego, ale ma też inne wymiary, co wyrażono w pięciu dookreśleniach wspólnoty z Kurytyby.

Ten proces stawania się *communio* znalazł swoje potwierdzenie i odzwierciedlenie w rozszerzeniu nazwy Federacji na X Zgromadzeniu Ogólnym w Winnipeg. Od tego momentu brzmiała ona „Światowa Federacja Luterańska – Wspólnota Kościołów". W Winnipeg po raz pierwszy doszły szerzej do głosu napięcia między Kościołami członkowskimi na tle różnego podejścia do kwestii etycznych, a konkretniej małżeństwa, rodziny i seksualności. Temat ten podejmowano także w kolejnym zgromadzeniu w Stuttgarcie. Zaś w okresie po tym

zgromadzeniu stał się on przyczyną największego kryzysu w Federacji od czasów debat na temat stosunku do apartheidu w latach 70. i 80.

W 2013 roku jeden z Kościołów członkowskich na tle różnic co do pojmowania małżeństwa, rodziny i seksualności wypowiedział wspólnotę ołtarza i ambony dwóm innym. To zaś godziło bezpośrednio w samorozumienie Federacji i wymagało pilnej reakcji. Co ważne, nie sprowadziła się ona do dyskusji o etycznych stanowiskach w przedmiotowej sprawie, ale pytania o istotę ŚFL i jej samorozumienia. Dyskusja ta przyniosła wyakcentowanie nie tylko autonomii Kościołów, co znamy już z wcześniejszych debat, ale także odpowiedzialności wobec wspólnoty. Jako źródło kryzysu zidentyfikowano brak równowagi między autonomią i odpowiedzialnością, który objawił się w konkretnych, jednostkowych decyzjach Kościołów, które okazały się mieć daleko idące reperkusje dla całej wspólnoty. Kryzysowi sprzyjał także brak odpowiednich forów komunikacji w ramach *communio*, które pozwoliłby omawiać napięcia zanim dojdą do etapu, gdy przyniosą destrukcyjne efekty dla wspólnoty. Jako odpowiedź zaproponowano opisanie istoty wspólnoty, jaką jest ŚFL, jako daru i zadania, wraz ze wskazaniem znaczenia autonomii i odpowiedzialności oraz skatalogowaniem teologicznych podstaw bycia wspólnoty, które powinny być zachowane we wszystkich sytuacjach konfliktowych. Podstawy te oczywiście zachowywały fundamentalne przekonanie o *communio in sacris* wywiedzione w CA VII. To pozwoliło na ostatnim Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek nadal opisywać ŚFL jako wspólnotę ewangelicką, sakramentalną, diakonijną, wyznającą i ekumeniczną.

Zmiany w zestawie dookreśleń zastosowanych do scharakteryzowania wspólnoty w Windhoek względem opisu Kurytyby oddają między innymi rolę zaangażowania ekumenicznego ŚFL. Zanim przejdziemy do tego wątku niniejszej monografii, należy sformułować jeden istotny wniosek płynący z wyżej podsumowanej debaty o samorozumieniu. W obu jej okresach, to jest do zgromadzenia w Budapeszcie, kiedy kluczowym było pytanie o wspólnotę ołtarza i ambony, i po tym zgromadzeniu, kiedy zasadniczym punktem odniesienia stała się koncepcja *koinonii – communio*, dostrzegalny jest podobny schemat. Zakłada on, że zasadniczy model teoretyczny jest sformułowany już na początku dyskusji. Dla debaty nad wspólnotą ołtarza i ambony było nim wprost CA VII, którego waga została zdefiniowana w podstawach doktrynalnych już na zgromadzeniu w Lund. Najpóźniej w Minneapolis na jego podstawie wyciągnięto jednoznaczny wniosek, że wspólnota wyznania zobowiązuje do wspólnoty kościelnej rozumianej w kategoriach wspólnoty ołtarza i ambony. Wyraźnie też podkreślono, że zgoda co do Ewangelii i sakramentów *satis est* także dla wewnątrzluterańskiej jedności Kościoła, a więc

wspólnoty kościelnej. Dyskusja toczona zaś przynajmniej od Minneapolis to próba odpowiedzi na pytanie, jak zrealizować te pryncypia wyznaniowe w realiach ŚFL, szczególnie w kontekście obaw o stworzenie z Federacji „Superkościoła", który pozbawiałby autonomii Kościoły członkowskie? Podobny proces można obserwować w przypadku myślenia o ŚFL w kategoriach *communio – koinonii*. Zasadnicze zręby tej koncepcji zostały ukształtowane w debacie drugiej połowy lat 80. Dalsza dyskusja zaś to były ciągłe wysiłki, by ową *communio* urzeczywistnić. Z jednej strony ich wagę, a z drugiej strony ich praktyczne niepowodzenie w obliczu napięć generowanych przez kwestie etyczne ukazała dyskusja przed Windhoek sprowokowana sporami co do małżeństwa, rodziny i seksualności. Ta dyskusja pokazuje, że proces stawania się wspólnotą rozumiany w kategoriach aplikacji samorozumienia jako *communio – koinonia* nie zakończył się, a podróż od federacji do wspólnoty trwa. Tak jak Budapeszt zakończył debatę o wspólnocie ołtarza i ambony poprzez jej oficjalne ogłoszenie, czym otworzył kolejny etap refleksji wychodzący od tej wspólnoty, tak też opis wspólnoty przygotowany przed Windhoek czeka na swoje przetłumaczenie na praktykę i urzeczywistnienie. Podróż stawania się wspólnotą w ŚFL trwa.

Ta podróż ŚFL nie jest podróżą samotną. Realizuje się ona w kontekście ruchu ekumenicznego. Dlatego, oraz ze względu na fakt znaczenia debaty o ekumenicznym zaangażowaniu ŚFL dla dyskusji o jej samorozumieniu, pierwsze z uzupełniających pytań badawczych, na której odpowiedzi dostarczono w niniejszym opracowaniu, brzmiało: jak CA VII i zawarta w nim koncepcja *notae ecclesiae* ukształtowały ekumeniczne zaangażowanie ŚFL. Zaangażowanie to było oczywistością już na I Zgromadzeniu Ogólnym w Lund, co znalazło wyraz w ustalonych tam statutowych celach Federacji. Podobnie jak dyskusję o samorozumieniu, także stosunek do zaangażowania ekumenicznego w ŚFL ukształtowały jej podstawy doktrynalne, a konkretniej CA VII. Przełomowy także tutaj okazał się okres przed III Zgromadzeniem Ogólnym w Minneapolis oraz samo zgromadzenie. Podjęta bowiem wówczas debata o jedności Kościoła oparta o CA VII dotyczyła nie tylko perspektywy wewnątrzluterańskiej, ale identyfikowała wspólnotę kościelną rozumianą jako cel, mający realizować Boży dar jedności Kościoła. By to było możliwe, *satis est* zgoda co do Ewangelii i sakramentów. W tle tego ujęcia stoi obecne w refleksji ŚFL od Lund typowo luterańskie przekonanie, że wspólnota wyznania musi implikować wspólnotę kościelną.

Wagę zaangażowania ekumenicznego ŚFL potwierdziło IV Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach, które poprzez powołanie Fundacji Badań Ekumenicznych, która założyła Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu, dało

podstawy instytucjonalne dla intensywnej refleksji nad własną tożsamością w dialogu z partnerami. Jej świadectwem była choćby wspomniana wyżej kluczowa rola Instytutu w wykuwaniu się samorozumienia ŚFL w kategoriach *communio – koinonii*. Było to szczególnie istotne w świetle faktu, że w refleksji ŚFL dojrzewało przekonanie, że zgoda co do Ewangelii nie jest zgodą co do konkretnych formuł doktrynalnych. To zaś z czasem mogło przynieść takie rozwiązania ekumeniczne, jak ukuty we „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" „zróżnicowany konsensus", który obok luteran i rzymskich katolików do dziś obejmuje także Kościoły tradycji metodystycznej, reformowanej i anglikańskiej.

V Zgromadzenie Ogólne w Evian przebiegało właściwie pod znakiem zaangażowania ekumenicznego. Impulsem do tego był fakt wejścia ŚFL w dialogi bilateralne z innymi tradycjami chrześcijańskimi. To przesądziło o wadze zaangażowania ekumenicznego ŚFL dla dyskusji o jej samorozumieniu. Podstawy tego znaczenia były dwojakie. Po pierwsze wspomniana rola Federacji jako reprezentanta jej Kościołów członkowskich w dialogach ekumenicznych. Po drugie wskazanie, że brak wspólnoty kościelnej między luteranami podważa wiarygodność ekumeniczną ŚFL. Wynika to po pierwsze z faktu, że ŚFL, stawiając sobie za cel wspólnotę kościelną o wymiarze ekumenicznym, sama taką wspólnotą wówczas nie była. Po drugie zaś prowadziło do negatywnej oceny przez partnerów ekumenicznych realizacji modelu jedności opartego o CA VII, która wynikała z faktu, że przecież sami luteranie nie są w stanie jej zrealizować. Zarzut braku wspólnoty między samymi luteranami pozostaje częściowo w mocy także dzisiaj, bowiem poza strukturami ŚFL pozostają Kościoły luterańskie zrzeszone w Międzynarodowej Radzie Luterańskiej [*International Lutheran Council*] oraz Międzynarodowej Radzie Luterańskiej i Konfesyjnej Konferencji Ewangelicko-Luterańskiej [*Confessional Evangelical Lutheran Conference*]. Warto przypomnieć, że w tej pierwszej prym wiedzie LCMS, a więc Kościół, którego starania o członkostwo w ŚFL stały się czynnikiem spowalniającym jej drogę ku ogłoszeniu wspólnoty ołtarza i ambony. Należy tutaj także odnotować, że w 2002 roku wznowiono kontakty z Międzynarodową Radą Luterańską[1], jednak zostały one zawieszone w roku 2018[2].

[1] *Annual Report 2005. The Lutheran Word Federation – A Communion of Churches*, Genf 2006, s. 24. Przedmiotem tych rozmów miały być między innymi napięcia uważane za skutki działań, oświadczeń czy przyjętej polityki przez organy lub agencje obu organizacji lub przez ich Kościoły członkowskie. W 2005 roku w przyjętym wspólnym memorandum ŚFL i ILC uregulowano, że spotkania w ramach tych rozmów winny się odbywać corocznie (tamże).

[2] Sekretarz generalny ŚFL Martin Junge w swoim raporcie dla Rady ŚFL za rok 2018 wskazywał, że powodem zawieszenia była błędna i agresywna wobec ŚFL medialna aktywność Międzynarodowej Rady Luterańskiej, a także fakt, że planowane są zmiany w jej statucie mające umożliwić członkostwo

Udziałowi w dialogach bilateralnych towarzyszyła w latach 70. i 80. refleksja ŚFL nad modelem jej zaangażowania ekumenicznego prowadzona w odniesieniu do debaty na forum ŚRK. Jej efektem było przetłumaczenie ekumenicznego programu luteranizmu zawartego w CA VII na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam na model „jedności w pojednanej różnorodności". Jak już wspomniano, zakładał on opartą w CA VII *communio in sacris*, którą jednak mogą uzupełnić różne inne istotne elementy, jak na przykład wspólnota w świadectwie i służbie. Co istotne, model ten zachowywał znaczenie ważnej dla luteranizmu tożsamości wyznaniowej. Nie widział w niej przeszkody dla ruchu ekumenicznego, ale proponował jako metodę obchodzenia się z wyznaniowymi różnicami dialog, który miał na celu nie zniwelowanie różnic czy porzucenie wyznaniowej tożsamości, ale pojednanie wyznaniowych tożsamości. Z jednej strony miały one uznawać się wzajemnie za partnerów w ramach jednej wspólnoty kościelnej, z drugiej zaś nie zatracić swoich tożsamościowych wyznaczników. Ten kierunek myślenia kontynuowało w swoim oświadczeniu o celu jedności VII Zgromadzenie Ogólne w Budapeszcie.

Budapeszt zamknął w pewnym sensie okres skupiony na refleksji nad modelem zaangażowania ekumenicznego. Nie oznacza to zupełnego poniechania tego zagadnienia, a w prowadzonych w kolejnych dekadach refleksji swoje stałe miejsce miało zarówno podkreślenie wagi i wartości dla działań ekumenicznych ŚFL modelu jedności Kościoła opartego o CA VII, jak również krytyczne pytania o wystarczalność zawartych w nim kryteriów w obliczu postulatów ekumenicznych partnerów stawianych choćby w kwestii znaczenia posługi *episkopé* dla jedności Kościoła. Kolejne Zgromadzenie Ogólne w Kurytybie dokonało przesunięcia zainteresowania Federacji na wyniki konkretnych dialogów ekumenicznych. Należy tutaj także odnotować, że dokonana na nim reforma samorozumienia ŚFL w duchu *koinonii – communio* w żaden sposób nie osłabiła ekumenicznego zaangażowania ŚFL. Nie tylko pozostało ono istotnym celem statutowym Federacji, ale także stało się elementem opisu życia we wspólnocie, które zaproponowano w „Posłaniu Zgromadzenia Ogólnego". Po XI Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie zaangażowanie ekumeniczne stało się także jedną z pięciu cech wspólnoty, za pomocą których ŚFL będzie dokonywać swojej autoprezentacji.

konserwatywnym grupom z Kościołów członkowskich ŚFL (M. Junge, *Report of the General Secretary of the Lutheran Wordl Federation to the LWF Council*, s. 13, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/council_2018_-_report_of_the_general_secretary.pdf; dostęp: 9.03.2020). Reakcja Międzynarodowej Rady Luterańskiej w tej kwestii zob.: *LWF unilaterally suspends regular meetings with the ILC*, https://ilc-online.org/2018/08/01/lwf-unilaterally-suspends-regular-meetings-with-the-ilc/ (dostęp: 9.03.2020).

Wracając do tendencji skupienia się na osiągnięciach dialogów bilateralnych, należy wskazać takie jej punkty odniesienia jako najważniejszy sukces ŚFL na polu dialogu teologicznego, czyli wspomnianą już „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu". Dialog teologiczny naturalnie współgrał z wagą elementu wyznaniowego dla modelu „jedności w pojednanej różnorodności", który charakteryzował zaangażowanie ekumeniczne ŚFL. Takie skupienie na wynikach konkretnych dialogów przyniosło także w okresie XI i XII Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie i w Windhoek poszerzenie spektrum aktywności ekumenicznych ŚFL o proces „uzdrawiania wspomnień", a więc przyjrzenie się trudnej historii, która stoi na przeszkodzie w zbliżeniu z partnerami, docenienie liturgicznego wymiaru zaangażowania w procesie ekumenicznego zbliżenia czy też współpracy na polu praktycznym, takim jak pomoc humanitarna i rozwojowa. Elementy te można odnaleźć w tym okresie w dialogu z mennonitami oraz z Kościołem Katolickim w kontekście jubileuszu 500 lat Reformacji.

Od VII Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie paralelnie do dyskusji nad zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL rozwijała się refleksja nad zaangażowaniem międzyreligijnym. Postawienie obu typów dialogu w perspektywie wysiłków na rzecz pojednania na X oraz XI Zgromadzeniu Ogólnym w Winnipeg i w Stuttgarcie stanowiło podstawę dla ujęcia tej refleksji w niniejszej pracy. W tym kontekście należy odnotować, że w dyskusji na XII Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek kwestię tę uporządkowano, wskazując, że celem dialogu ekumenicznego jest prawda Ewangelii, a celem dialogu międzyreligijnego jest lepsze zrozumienie i współpraca dla dobra wspólnego (*diapraxis*). Takie sformułowanie celu aktywności międzyreligijnej nie jest w myśleniu Federacji sprzeczne z myślą o składaniu świadectwa o Jezusie Chrystusie wobec międzyreligijnych partnerów.

Obok zaangażowania ekumenicznego czynnikiem, który stymulował debatę nad samorozumieniem ŚFL, był stosunek do apartheidu w Kościołach członkowskich ŚFL z RPA. Fakt, że wykluczały one ze wspólnoty Stołu Pańskiego współwyznawców o niebiałym kolorze skóry spowodował, że także tutaj kluczowym czynnikiem okazało się CA VII, co zostało odzwierciedlone w drugim z uzupełniających pytań badawczych postawionych w niniejszej pracy. Reakcja na tę kwestię, podyktowana wywiedzionym z CA VII przekonaniem, że wspólnota wyznania musi pociągać za sobą wspólnotę kościelną, stała się ośrodkowym argumentem przeciw praktykowaniu apartheidu przez Kościoły członkowskie ŚFL z RPA. Argument ten był konsekwentnie formułowany na kolejnych Zgromadzeniach Ogólnych w Evian i Dar es Salaam, by wreszcie w Budapeszcie doprowadzić do zawieszenia ich w prawach

członkowskich. Odzyskały je po upadku systemu apartheidu na skutek przemian w RPA w latach 90. XX wieku. W debacie tej na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam pojawiła się szersza krytyka apartheidu, uznająca istnienie tego systemu za *status confessionis*. Krytyka tej linii myślenia w dyskusji pod tym zgromadzeniu pokazała jednak, że nie ocena *stricte* etyczna, ale właśnie argumenty eklezjologiczne mogą prowadzić Kościoły członkowskie ŚFL do wspólnego działania. Decyzja z Budapesztu pokazała, jak wspólnota ŚFL działa w praktyce, potwierdzając właśnie ogłoszoną wspólnotę ołtarza i ambony między jej Kościołami członkowskimi oraz początki oficjalnego myślenia o ŚFL w kategoriach *communio – koinonii*.

Przykład dyskusji nad apartheidem pokazuje podobny schemat rozwiązania problemu etycznego, jak miało to miejsce przed zgromadzeniem w Windhoek, kiedy źródłem podziału w ŚFL stały się kwestie małżeństwa, rodziny i seksualności. Także w tym wypadku odpowiedzią była dyskusja o implikacjach modelu eklezjologicznego ŚFL, sięgająca do koncepcji *communio* wraz z jej jądrem w CA VII. Te dwa przykłady skłaniają po pierwsze do sformułowania tezy, że w obliczu luterańskiej różnorodności postaw i stanowisk etycznych uzyskanie wspólnego stanowiska na poziomie globalnym jest możliwe nie na skutek dyskusji *stricte* etycznej, ale na skutek przemyślenia implikacji modelu eklezjologicznego, który zakorzeniony jest we wspólnych podstawach doktrynalnych a konkretniej w CA VII. Po drugie skłoniły do postawienia ostatniego z uzupełniających pytań badawczych, a mianowicie, jak pojmowanie Wieczerzy Pańskiej w kontekście eklezjologicznym przekładane jest na myślenie w kategoriach etycznych?

Analizy w poszukiwaniu odpowiedzi na to ostatnie pytanie prowadziły do stwierdzenia, że implikacje etyczne Wieczerzy Pańskiej są tematem wyraźnie obecnym w refleksji ŚFL. Co więcej, wraz z wprowadzeniem modelu *communio* jako punktu odniesienia dla jej samorozumienia są one nieodzowną częścią pojmowania ŚFL jako solidarnej, wzajemnie za siebie odpowiedzialnej wspólnoty służby. Od lat 70. XX wieku refleksja nad implikacjami etycznymi Wieczerzy Pańskiej prowadzona jest w kontekście pojęcia *koinonii*, które już w XXI wieku doczekało się rozwinięcia w trzech aspektach: kerygmy, liturgii i diakonii. To właśnie ta ostatnia jest przykładem, jak pojmowanie Wieczerzy Pańskiej i ściśle odwołującej się do tego sakramentu koncepcji *communio* wpływa na rozumienie praktyki służby ŚFL. Diakonia jest miejscem realizacji implikacji etycznych sakramentu, a jednocześnie zapewnia wiarygodność jego sprawowania. Podobnie istotną rolę ma Wieczerza Pańska dla pojmowania misji w kategoriach misji holistycznej oraz w najnowszej refleksji ŚFL dla zaangażowania publicznego samej ŚFL i jej Kościołów członkowskich. Warto

także odnotować, że punktem odniesienia dla tej dyskusji były nie tylko inspiracje CA VII, ale także nowotestamentowym rozumieniem *koinonii*, praktyką starożytnego Kościoła czy różnymi wątkami teologii Lutra.

Na zakończenie tych podsumowań należy powtórzyć konkluzję, którą sformułowano już w odniesieniu do kluczowego zagadnienia, a mianowicie samorozumienia ŚFL. Zrelacjonowane wyżej dyskusje nad zaangażowaniem ekumenicznym ŚFL i implikacjami etycznymi Wieczerzy Pańskiej są częścią niezamkniętego procesu stawania się wspólnotą. O ile oczywiście konkretny problem apartheidu został rozwiązany, to jednak zagadnienie znaczenia kwestii etycznych dla spójności wspólnoty pozostaje istotne, jak to pokazały debaty przed zgromadzeniem w Windhoek.

Zarówno odkrywanie wspólnoty w perspektywie Kościoła powszechnego, jak i nauka wyciągania z niej praktycznych konsekwencji, także etycznych, to istotne elementy podróży, jaką w ramach ŚFL realizują jej Kościoły członkowskie. Jak wykazano w niniejszej pracy, jednym z fundamentalnych czynników kształtujących jej przebieg jest aktualizacja luterańskiego dziedzictwa wyznaniowego, a konkretniej luterańskich wyznań wiary. W omówionych w tej pracy konkretnych zagadnieniach samorozumienia ŚFL, jej zaangażowania ekumenicznego czy pytania o implikacje etyczne Wieczerzy Pańskiej, kluczowym kontekstem teologicznym jest eklezjologia, naturalnym więc odniesieniem stał się dla tych debat VII artykuł „Wyznania augsburskiego".

Przedstawione w tej pracy wyniki i konkluzje nasuwają kilka postulatów badawczych. Po pierwsze należałoby podjąć prace nad uwzględnieniem szerszej historycznej perspektywy omawianych zagadnień poprzez badania uwzględniające źródła dostępne w Archiwum ŚFL w Genewie. Po drugie pożytecznym uzupełnieniem przedstawionych w niniejszej pracy wywodów byłoby odniesienie podjętych ustaleń eklezjologicznych do obszernego dorobku poszczególnych ekumenicznych dialogów bilateralnych ŚFL. Badania te można prowadzić zarówno w perspektywie pytania o związki przedstawionej w tej pracy debaty wewnętrznej ŚFL ze sposobem autoprezentacji luterańskiego stanowiska w prowadzonych dialogach, jak również choćby z perspektywy pytania o formułowane w toku dialogów modele jedności czy też wykorzystanie w nich wątków eklezjologii *communio*. Po trzecie ważkim pytaniem wydaje się umieszczenie przeprowadzonych tutaj analiz zobowiązania etycznego w odniesieniu eklezjologicznym w szerszym kontekście etycznych rozważań prowadzonych na forum ŚFL, a także w kontekście współczesnych modeli uprawomocnienia etyki chrześcijańskiej.

7. Bibliografia

7.1. Źródła

7.1.1. Publikacje ŚFL

Aarflot A., *Die Leunberger Konkordie und ihre Annahme durch die Kirche*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 529–541.

Aarflot A., *Die lutherische Kirche und die Einheit der Kirche*, DAR ES SALAAM[DE], s. 40–54.

About the LWF, https://www.lutheranworld.org/content/about–lwf (dostęp: 20.03.2021).

Abridged and Consolidated Minutes of the Plenary Sessions, DAR ES SALAAM[ENG], s. 181–219.

Action on the Legacy of Lutheran Persecution of "Anabaptists", STUTTGART, s. 47n.

Amended Constitution, LUND, s. 100–104 = *Die Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Ersten Vollversammlung, 1947, Lund, Schweden)*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, red. J.H. Schjørring i in., Hannower 1997, s. 465–468 (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 8, s. 637n).

Anglikanisch–lutherische Beziehungen, HONG-KONG, s. 65.

Annual Report 2005. The Lutheran World Federation – A Communion of Churches, Genf 2006.

Appeal to Lutheran Christians in Southern Africa concerning the unity and the witness of Lutheran Churches and their members in Southern Africa, DAR ES SALAAM[ENG], s. 215–219.

Appel A., *Stand und Zukunft des ökumenischen Dialogs*, LR r. 22: 1972, z. 2, s. 166–171.

Appel A., *Stellungnahme des LWB-Generalsekretariats*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 456n.

Appel A., *Von Porto Alegre nach Evian*, EVIAN, s. 39–52.

Appel A., *Wo steht der LWB heute?*, LR r. 21: 1971, z. 4, s. 459–468.

Appendix 3 – LWF publications 2010–2017, w: *From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report*, Geneva 2017, s. 250n.

Artikel II, III und IV der Verfassung des LWB, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 203–205.

Askmark R., *Die lutherische Kirche und die bischöfliche Nachfolge*, LR r. 6: 1956/57, z. 2, s. 147–154.

Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio. Beitrag einer Arbeitgruppe zum Thema Ekklesiologie, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 15–30 (tłum. polskie: *W drodze do luterańskiego rozumienia communio – przyczynek grupy roboczej do tematu eklezjologii*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 44–55).

Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 129–142.

Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext. Beiträge aus anglikanischer, baptistischer, katholischer, methodistischer, orthodoxer und reformierter Sicht, red. H. Meyer, „LWB-Report" t. 6/7: 1979.

Auszüge aus der Berichten der 26 Diskussionsgruppen über das Wesen des Lutherischen Weltbundes, HELSINKI, s. 530–539.

Becker E.-M., *The Correlation between Ecclesiology and Soteriology in the New Testament*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 35–46.

Békés G., *„Die Kirche und Einheit". Interkonfessioneles Seminar in Strassburg*, LR r. 17: 1967, z. 2, s. 260–267.

Bengu S.M.E., *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung. Korreferat*, DAR ES SALAAM[DE], s. 158–162.

Bergendoff C., *Einige Gedanken zur Verfassung des Lutherischen Weltbundes*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 251–254.

Bergendoff C., *Nach fünfundzwanzig Jahren*, LR r. 22: 1972, z. 4, s. 448–464.

Bergendoff C., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 320–322.

Bericht der Diskussionsgruppen über die Rechtfertigung, HELSINKI, s. 480–521.

Bericht der dritten und abschließenden internationalen Konsultation. Aruscha. Tanzania 10.–18. Oktober 1976, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977, s. 13–36.

Bericht der Exekutivkomitees an die Sechste Vollversammlung, DAR ES SALAAM[DE], s. 179–201.

Bericht der Sektion für Ökumenische Forschung (Beschlüsse), HELSINKI, s. 432.

Bericht der Sektion für Theologie (Dokument nr 62), HELSINKI, s. 428n.

Bericht der Sektion I. Theologie, HANNOWER[1], s. 122–140.

Bericht der Sektion II. Äußere Mission, HANNOWER[1], s. 140–145.

Bericht der Sektion II. Ökumenische Forschung (Dokument Nr. 63), HELSINKI, s. 433n.

Bericht der Sektion II. Ökumenische Verpflichtung, EVIAN, s. 111–122.

Bericht der Sektion III. Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesellschaft, EVIAN, s. 124–145.

Bericht des Ausschusses für Gruppen-diskussionen zum Thema „Wesen des LWB" (Dokument nr 76), HELSINKI, s. 402–404.

Bericht des Resolutions-Ausschusses (Beschlüsse), HELSINKI, s. 453.

Bericht des Resolutions-Ausschusses (Dokument Nr. 74), HELSINKI, s. 449–452.

Bericht des Vollversammlungausschusses für Kirche und das jüdische Volk, BUDAPESZT, s. 271n (tłum. polskie: *Raport Komitetu Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej ds. Kościoła i Żydów*, tłum. E. Sojka, https://ewangelicy.pl/wp–content/uploads/2019/02/sfl_budapeszt_rezolucja.pdf, dostęp: 24.04.2020).

Bericht Seminar II. In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist, DAR ES SALAAM[DE], s. 127–132.

Bericht Seminar III. In Christus – verantwortliche Sorge für die Schöpfung, DAR ES SALAAM[DE], s. 162–178.

Bericht über die Diskussion zum Thema „Christus heute" (Überarbeitete Fassung; Dokument Nr. 75), HELSINKI, s. 387–392.

Bericht über die Diskussion zum Thema „Rechtfertigung" (Dokument Nr. 75). Erste Fassung, HELSINKI, s. 271–278.

Bericht und Verpflichtung der Neunten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, HONG-KONG, s. 43–62.

Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 1: Mission und Evangelisation heute, BUDAPESZT, s. 197–209.

Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 4: Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität, BUDAPESZT, s. 222–231.

Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 6: Partnerschaft von Frauen und Männer in Kirche und Gesellschaft, BUDAPESZT, ss. 236–239.

Berichte der Arbeitsgruppe und Ausschüsse der Vollversammlung. Arbeitsgruppe 10: Rassismus in Kirche und Geselschaft, BUDAPESZT, s. 257–260.

Berkeli F., *Die wachsende Kirche*, LR r. 5: 1955/56, z. 3, s. 246–256.

Berquist J. A., *Der lutherische Beitrag zu einer Theologie der Evangelisation*, „LWB--Report" t. 13/14: 1983, s. 7–32.

Bertram R., *Confessing as Re-Defining Authority. Ethical Implications of Augsburg`s „Time for Confessing"*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 95–104.

Bible Study Six. Bread of Life. The question, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 6.

Bible Study Six. Bread of Life. The question, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 3–6.

Birmelé A., *Lutherische Selbverständnis. Konfessionelle Identität und Einheit der Kirche*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 51–55.

Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche. Die Erklärung von Lund. Lutherische Weltbund – eine Kirchengemeinschaft Lund (Schweden), 26. März 2007, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 143–170 (tłum. polskie: *Urząd biskupi w ramach apostolskości Kościoła – deklaracja z Lund ŚFL – Wspólnota Kościelna*, tłum. K. Karski, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 249–273).

Bloomquist K.L., *Auf der Suche nach Gerechtigkeit*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 125–135

Bloomquist K.L., *Die Postmoderne als Herausforderung für die ethische Reflexion in der Evangelisch–Lutherischen Kirche in Amerika*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 361–367.

Bloomquist K.L., *Ethical Discernment in a Global Communion*, „LWF–Studies", r. 2005, z. 2, s. 229–236.

Bloomquist K.L., *Gemeinschaft, Verantwortung, Rechenschaftspflicht*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 303–336.

Eine Botschaft an die südafrikanische Bevölkerung, LR r. 19: 1969, z. 1, s. 95–99.

Botschaft der Siebten Vollversammlung, BUDAPESZT, s. 11n (tłum. polskie: *Orędzie do Kościołów Luterańskich na świecie*, tłum. K. Karski, SiDE r. 1985, z. 1 (9), s. 93–95).

Botschaft der Zehnten Vollversammlung, WINNIPEG, s. 51–67.

Brakemeier G., *„Damit Gott in allem gepriesen wird…" (1 Petrus 4,11). Ansprache des Präsidenten*, HONG-KONG, s. 10–18.

Brakemeier G., *„Gemeinschaft in Christus" in gesellschaftlichen Zusammenleben. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 36: 1995, s. 19–34.

Brakemeier G., *Gedanken zur Identität des Volkes Gottes*, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 7–24.

Brakemeier G., *Gemeinschaft und Konfliktbewältigung – Überlegungen zum Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 5–15.

Brakemeier G., *Predigt im Eröffnungsgottesdienst. 1 Kor 10,16.17.31–33*, „LWB--Dokumentation" t. 35: 1994, s. 11–15.

Brand E.L., *Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship*, „LWF–Report" t. 26: 1988.

Brandt Ch., *Our Lutheran Church in the South African Crisis. A Survey of the Situation and the Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 23–36.

Brennecke G., *Die Kirche inmitten rassischer und völkischer Spannungen*, LR r. 4: 1954, z. 1, s. 63–74.

Brief an Mitgliedkirchen des Lutherischen Weltbundes, HONG-KONG, s. 39–41 (tłum. polskie: *Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej Hongkong, 8–16 lipca 1997*, SiDE r. 13: 1997, z. 2 (40), s. 137–140).

Brodd S.–E., *Neue Schritte im lutherischen Ökumenismus. Spiritualität und die lutherische Gemeinschaft. Bemerkungen zu verschiedene Formen der Spiritualität im Luthertum als ökumenisches Problem*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 125–132.

Brunner P., *Der Lutherische Weltbund als ekklesiologisches Problem*, LR r. 10: 1960–61, z. 3, s. 279–300.

Brunner P., *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 17–27.

Brunner P., *Die Stellung des Christen in einer verantwortlichen Gesellschaft*, LR r. 8: 1958/59, z. 3, s. 266–282.

Brunner P., *Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*, LR r. 13: 1963, z. 2, s. 151–173.

Brunner P., *Nachwort*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 338–342.

Buthelezi M., *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Das Evangelium und die Identität der Kirche*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 23–29.

Buthelezi M., *Die Zukunftsaussichten des LWB*, LR r. 22: 1972, z. 4, s. 489–493.

Buthelezi M., Kistner W., *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Folgerungen und Anregungen für die Kirche im südlichen Afrika*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 29–30.

Buthelezzi M., *...nach Leben in Gemeinschaft*, KURYTYBA, s. 57–67.

Buthelezzi M., *Church Unity and Human Divisions of Racism*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 13–21.

Buthelezzi M., *In Christus – eine Gemeinschaft im Heiligen Geist*, DAR ES SALAAM[DE], s. 106–116.

Bylaws of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem–Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart, 2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010 , by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010 and LWF Council 2012, Bogotá, Colombia), www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bylaws%20EN%20final.pdf (dostęp: 18.04.2020).

Bylaws of the Lutheran World Federation(as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem–Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart,Germany,2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010 , by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010,by the LWF Council 2012, Bogotá, Colombia, by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017 and by the LWF Council 2018, Geneva, Switzerland), https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lwf_bylaws_en.pdf (dostęp: 8.03.2020).

Carlson E.M., *Befreit zum Dienst in der Welt*, MINNEAPOLIS[1], s. 88–97.

Carlson E.M., *Die Jahressitzung der Theologischen Kommission 1969. Bericht und Stellungnahme*, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 75–84.

Christian Krause, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives-section/LWF-Presidents-since-1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

„Christus befreit und eint". Studiendokument für die Dritte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Minneapolis, Minnesota, USA, 15. bis 25. August 1957, MINNEAPOLIS[2], s. 16–52.

Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, MINNEAPOLIS[1], s. 97–106 (tłum. polskie: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej*, tłum. A. Wantuła, SE r. 13: 1958, z. 8, s. 120–122*; Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej*. Dokończenie, tłum. A. Wantuła, SE r. 13: 1958, z. 9, s. 133n.139; przejrzane fragmenty tłumaczenia zamieszczono w Aneks 1, s. 611–613).

A Chronological Compilation of Key Official LWF Discussions and Decisions on Family, Marriage and Sexuality 1995 –2013, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF–Emmaus_chronological_compilation1995–2013.pdf (dostęp: 11.04.2020).

The Church in the Public Space. A Study Document of The Lutheran World Federation, Geneva 2016 (tłum. polskie*: Kościół w przestrzeni publicznej. Dokument studyjny Światowej Federacji Luterańskiej*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 103–157).

Churches in Indonesia, https://www.lutheranworld.org/country/indonesia, dostęp: 23.12.2019

Class H., *Mission und Verkündigung. Die Sendung der Kirche und ihre Verpflichtung zu missionarischer Verkündigung*, DAR ES SALAAM[DE], s. 21–31.

Clifford-Nelson E., *Gedanken zu Porto Alegre*, LR r. 18: 1968, z. 4, s. 398–404.

A Common Word. Buddhists and Christians Engage Structural Greed, red. M.L. Sinaga „LWF Studies" r. 2012, z. 1.

„Communion, Community, Society". A Project of the Lutheran World Federation (1997–2000), „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 229–232.

Communio/Koinonia. A New Testament–Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance. A Study by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg 1990.

Die Confessio Augustana angesichts der Fragen Der Gegenwart. Gruppenspräche, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 107–113.

Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, China, 1997, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, Germany, 2010, and by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017), https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_en.pdf (dostęp: 29.04.2020) = *Verfassung des Lutherischen*

Weltbundes (angenommen von der Achten LWB–Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien, mit den von der Neunten LWB–Vollversammlung 1997 in Hongkong, der Elften LWB-Vollversammlung 2010 in Stuttgart, Deutschland, und der Zwölften LWB-Vollversammlung 2017 in Windhoek, Namibia, angenommenen Änderungen), https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_de.pdf (dostęp: 29.04.2020); (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 12, s. 651–653).

Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong-Kong, 1997 and by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010), w: *LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. Handbook*, Geneva 2017, s. 44–50 = *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten LWB–Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien, mit den von der Neunten LWB–Vollversammlung 1997 in Hongkong und der Elften Vollversammlung, Stuttgart, Deutschland, 2010, angenommenen Änderungen)*, w: *Zwölfte LWB–Vollversammlung Windhuk, Namibia, 10. – 16. Mai 2017. Handbuch*, Geneva 2017, s. 44–50.

Constitution of the Lutheran World Federation = Verfassung des Lutherischen Weltbundes, w: *From Winnipeg to Stuttgart 2003–2010. The Report of the General Secretary on behalf of the Council*, Geneva 2009, s. 146–156.

Crabtree A.B., *Das Augsburger Bekenntnis in baptistisch-ökumenischer Perspektive*, „LWB–Report" t. 6/7: 1979, s. 61–78.

Creation – Not For Sale, red. A. Burghardt, Geneva brw.

Crumley J., *Referat von der Achten Vollversammlung zum Umstrukturierung und Verfassung*, KURYTYBA, s. 203–211.

Day 5. Global Commemoration of the Reformation, w: *Worship. Bible Studies. Hymns*, Geneva 2017, s. 56–69.

Deepening Faith, Hope and Love in Relations with Neighbors of Other Faiths, red. S. Sinn, Geneva 2008.

Deffenbaugh R., *Practical Implications of Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 119–123.

Deffenbaugh R., *The Lutheran World Federation and Namibia*, Geneva 2017.

Deusen R.E., van, *Die Christen im Ringen um die rechte Ordnung der Welt*, LR r. 4: 1954, z. 1, s. 54–62.

Diakonia In Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment, Geneva 2009.

Dialoge des Lutherischen Weltbundes, HONG-KONG, s. 64n.

Dieter T., *On the Way to a Common Understanding of the Church's Apostolicity in the Lutheran–Roman Catholic Dialogue*, „LWF Studies" r. 2010, z. December, s. 167–176.

Dietrich S., *Europa. Diakonie in der nordischen Ländern – Praxis und Akteure*, „LWB-Dokumentation" t. 54: 2009, s. 63–74.

Dietrich S., *The Unity of Protestant Churches in Europe and the Compatibility of Ecumenical Agreements. The Community of Protestant Churches in Europe as an Ecumenical Model for Communion*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 83–94.

Dreher M., Westhelle V., *Gottfried Brakemeier*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 422–425.

Duchrow U., *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. Zwischenbericht über die ekklesiologische Studie der Studienkommission des LWB*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 3–15.

Duchrow U., *Einführung*, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977, s. 1–11.

Ecumenical Methodology. Basic Document, w: *Ecumenical* Methodology. *Documentation and Report*, red. P. Højen, Geneva 1978, s. 3–12.

Ehe, Familie und menschliche Sexualität. Vorgeschlagene Richtlinien und Verfahren für einen respektvollen Dialog, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 171–199.

Einheit im Kontext eines theologischen Pluralismus. Bericht eines Kolloquiums, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 78–82.

Ekklesiologische Ansatzpunkte. Kommuniqué einer ökumenischen Konsultation (2002), „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 153–155.

Ellwein E., *Gesamtkirche und Einzelgemeinde nach lutherischen Verständnis*, LR r. 2: 1952, z. 4, s. 122–125.

Embarking on the Journey of Interreligious Dialogue, Geneva 2015.

Emilianos [Timiadis], *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 91–99.

Empfehlungen der Sektion II, EVIAN, s. 122n.

Empfehlungen der Theologischen Kommission, MINNEAPOLIS[1], s. 118–120.

Empie P.C., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 317–320.

The Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. A Lutheran Statement 2002, Geneva 2003 (tłum. polskie: *Urząd biskupa w ramach apostolskości Kościoła Deklaracja Luterańska 2002*, tłum. D. Bruncz, http://www.

magazyn.ekumenizm.pl/article.php?story=2003073019314737, dostęp: 11.04.2020).

Erklaerungen der ILCIC/LWB-Konsultation von 1983, BUDAPESZT, s. 272–276 (tłum. polskie: *Marcin Luter, luteranie i Żydzi. Oświadczenie ze spotkania Światowej Federacji Luterańskiej i Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego do Spraw Konsultacji Międzyreligijnych, Sztokholm, 11–13 lipca 1983 r.*, tłum. G. Ignatowski, w: G. Ignatowski, *Kościoły wobec antysemityzmu*, Łódź 1999, s. 225–227).

Erklärung über „Das Ziel der Einheit", BUDAPESZT, s. 183 = *Statement on „the Unity We Seek"*, w: *„In Christ – Hope for the World". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. Budapest, Hungary July 22—August 5, 1984*, red. C.H. Mau, „LWF Report" t. 19/20: 1985, s. 175 (tłum. polskie: Aneks 6, s. 625n).

Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes, BUDAPESZT, s. 184n = *Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation*, w: *„In Christ – Hope for the World". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. Budapest, Hungary July 22—August 5, 1984*, red. C.H. Mau, „LWF Report" t. 19/20: 1985, s. 176n (tłum polskie: Aneks 5, s. 623n).

Erklärung über Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität, BUDAPESZT, s. 186–188.

Erklärung zu Namibia, BUDAPESZT, s. 195n.

Erklärung zu Namibia, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 112–114.

Erklärung zu Rassenfrage und Minoritätsprobleme – eine Herausforderung für der Kirche, EVIAN, s. 194n.

Erklärung zur Haltung des LWB gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen, EVIAN, s. 198n.

Erklärung zur Religionsfreiheit, HONG-KONG, s. 74n.

Family, Marriage and Sexuality, https://www.lutheranworld.org/family–marriage–and–sexuality (dostęp 14.02.2020).

Farisani T.S., *Korreferat zum Vortrag von Carl Friedrich von Weizsäcker „In Christus – Hoffnung für die Menschheit"*, BUDAPESZT, s. 68–72.

Findings and Recommendations, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 125–133.

Fischer R.H., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 322–327.

Forell G.W., *Lutheraner in der ökumenische Bewegung*, LR r. 15: 1965, z. 3, s. 334–342.

Frauen in kirchlichen Aemtern und Diensten. Bericht des Seminars des LWB ueber „Frauen in kirchlichen Aemtern und Diensten", Le Cénacle, Genf, 25.–28. Februar 1983, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai (tłum. polskie: *Kobiety w posługach Kościoła*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 177–203)

Frieling R., *Das Luthertum und die ökumenische Dialoge. Eine Zusammenfassung*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 88–90.

From Stuttgart to Windhoek 2010–2017. Seven-Year Report, Geneva 2017.

From Winnipeg to Stuttgart 2003–2010. The Report of the General Secretary on behalf of the Council, Geneva 2009.

Gärtner B., *Die sakramentale Grundlage der Kirche*, LR r. 26: 1976. z. 1, s. 31–37.

Gassmann G., *Bekenntnis und Gemeinschaft. Ekklesiologische Implikationen der Status confessionis–Erklärung des Lutherischen Weltbundes von 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 167–186.

Gassmann G., Meyer H., *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, „LWB-Report" t. 15: 1983.

Gassmann G., *Zum Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes. Eine neue Phase der Reflexion*, w: *Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees*, Genf 1982, s. 69–76.

Die gegenwärtige Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Inkraft bis einschliesslich 9. August 1964), w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 202–206.

Gekürztes Protokolle der Plenarsitzungen mit Erklärungen und Empfehlungen aus dem Plenum, EVIAN, s. 147–187.

Gemeinsame Erklärung zur Rechfertigungslehre, HONG-KONG, s. 64.

Generalsekretariat. Überblick über Verwaltung von 1990 bis 1997, w: *Von Curitiba nach Hongkong 1990–1997. Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rates*, Genf brw., s. 7–93.

Gensichen H.–W., *Die Einheit der Kirche in Christus*, MINNEAPOLIS[1], s. 60–67.

Giertz B., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 311n.

Glaubenbekenntnis der HKBP, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, red. V. Vajta, H. Weissgerber, Berlin–Hamburg 1963, s. 214–223.

Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe. Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission, „LWF Documentation" t. 26: 1988, s. 5–31.

Grandjean M., *The One Holy, Catholic and Apostolic Church According to John Calvin*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 65–76.

Greive W., *Gemeinschaft, Gemeinde, Gesellschaft – Einführung zu einer globalen Studie des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 9–20.

Gritsch E.W., *Carl Elof Lund-Quist*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 433–438.

Grosshans H.-P., *Introducing the Theme: The One Holy, Catholic, and Apostolic Church as Realized in Lutheran Churches*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 11–20.

Grosshans H.-P., *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 5–18.

Groth S., *Südwestafrika wohin?*, LR r. 22: 1972, z. 2, s. 196–208.

Grundmann S., *Kirchenrechtliches Gutachten zum Studiendokument der Theologischen Kommission des LWB zu den Artikeln II, III, IV seiner Verfassung*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 216–231.

Gruppenbericht. Gruppe IIA: Ressourcen der Mission, „LWB-Report" t. 4: 1979, s. 102n.

Gruppenbericht. Gruppe IIB: Ressourcen der Mission, „LWB-Report" t. 4: 1979, s. 103–105.

Gruppenbericht. Gruppe IIIA: Missionarische Strukturen, „LWB-Report" t. 4: 1979, s. 105–107.

Gruppenspräche. Die Confessio Augustana angesichts der Fragen Der Gegenwart, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 107–113.

Grußwort der Vierten Vollversammlung (Dokument Nr. 98), HELSINKI, s. 466–467 (tłum. polskie: *Poselstwo IV Walnego Zgromadzenia Światowej Federacji Luterańskiej w Helsinkach*, „Zwiastun" r. 3: 1963, z. 17, s. 214).

H.M., *Bericht über Diskussion*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 57–60.79–81.107–110.123–126.187–189.

Halvorson L., *Community. From Mystery to Politics*, „LWF-Studies" r. 2002, z. 4, s. 19–39.

Hamer J., *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 89–91.

Hansen G., *Faith, Culture and Power. Communio and the Church's Mind*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self–Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 85–101.

Hansen G., *The Making of Differences. Theological Discourse on the Unity of the Church*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 39–82.

Hanson M.S., *Als Gemeinschaft leben in der Welt von heute. Ansprache des Präsidenten des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 11–28.

Hanson M.S., *The LWF from Winnipeg to Stuttgart*, STUTTGART, s. 9–17.

Harahap G., *Asien. Regionale Erfahrungen und Gedanken zur Diakonie*, „LWB--Dokumentation" t. 54: 2009, s. 47–62.

Hasler A., *Evian in ökumenischer Sicht*, LR r. 21: 1971, z. 2, s. 148–158.

Hebart S.P., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 327–332.

Heinecken M.J., *Lehrformulierungen und Einheit des Glaubens* w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 39–51.

Heller D., *Confessing and Living out Unity from a Lutheran Perspective. Old and New Challenges*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 21–37.

Hensler H.-W., *Die Zukunft des Lutherischen Weltbundes. Am Ende einer Ära*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 111–155.

Herman S., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 314–317.

Hietamäki M., *The Ecumenical Relevance of the Marks of the Church*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 49–64.

Hietamäki M., *Understanding Ecclesial Communion. A Survey of Documents Arising from Ecumenical Dialogues of the Lutheran World Federation*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self–Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 29–52.

Hjelm N.A., *Carl Henning Mau, Jr.*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 448–451.

Hjelm N.A., *Curitiba 1990. Die Achte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 361–369.

Hjelm N.A., *Gunnar Johann Stålsett*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 452–456.

Hjelm N.A., *Ishmael Noko*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 457–464.

Holze H., *Communio – eine ethische Herausforderung? Historische Anmerkungen zur Diskussion innerhalb des Lutherischen Weltbundes seit 1977*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 187–204.

Holze H., *Einführung*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 7–11.

Huaraka T., *Dekolonisation Namibia*, „LWB-Dokumentation" t. 5: 1980.

Human Beings – Not For Sale, red. A. Burghardt, Geneva brw.

Hunke H., *The church in Namibia. A brief ecumenical history*, „LWB-Dokumentation" t. 22/23: 1987, s. 35–45.

Hutagalung S.M., *Die Confessio Augustana als Bekenntnis des Glaubens in der Situation der Gegenwart*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 40–65.

Ich habe das Schreien meines Volkes gehört... Botschaft der Vollversammlung, KURYTYBA, s. 127–143 (tłum. polskie: *„Słyszałem krzyk mojego ludu..." Posłanie Zgromadzenia Ogólnego*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 26–42; przejrzane fragmenty tłumaczenia zamieszczono w Aneks 7, s. 627–635).

The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being. Final, t. 1: *Reports on 35 Self-Study Projects in 46 Churches*, Geneva 1977.

The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being. Final, t. 2: *Summary – Analysis – Interpretation by a special team, appointed by the LWF Commission on Studies*, Geneva 1977.

In Christus – eine neue Gemeinschaft. Ein Studienbuch zur Vorbereitung auf die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 13. bis 25. Juni 1977 in Daressalam, Tansania, Genf brw.

In Christus – Hoffnung für die Welt. Ein Studienheft für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984, „LWB-Dokumentation" t. 13: 1983.

„In the beginning was the Word" (Jn 1:1). The Bible in the Life of the Lutheran Communion. A Study Document on Lutheran Hermeneutics, Geneva 2016 (tłum. polskie: *„Na początku było Słowo" (J 1,1). Biblia w życiu luterańskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luterańskiej hermeneutyki*, tłum. M. Mendroch,

w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 65–97).

Ishida Y., *Foreword*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 5n.

Ishida Y., Meyer H., Peter E., *Theologische Grundanliegen und Geschichte der Konferenz weltweiter Kofessionfamilien*, „LWB-Report" t. 5: 1979.

Jackayya B.H., *Die Rolle Luthertums im ökumenischen Zeitalter*, LR r. 22: 1972, z. 1, s. 3–24.

Jahn Ch., *Porto Alegre im Juli 1970. Überforderte lutherische Gemeinden*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 24–40.

Jahresrückblick 1976. Exekutivkomitee, LR r. 26: 1976, z. 4, s. 351–357.

Jeziorowski J., *„Gesandt in der Welt". Der Streit um des Tagungsort*, w: *Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto Alegre – Evian-les-Bains 1970 V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. J. Jeziorowski, Stuttgart 1970, s. 7–23.

Jorgensen A.G., *Where is the Church?*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 17–28.

Junge M., *Claiming the Gift of Communion in a Fragmented World*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 9–15.

Junge M., *Report of the General Secretary of the Lutheran World Federation to the LWF Council*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/council_2018_–_report_of_the_general_secretary.pdf; dostęp: 9.03.2020.

Junge M., *Report of the General Secretary*, WINDHOEK, s. 21–36 (tłum. polskie: M. Junge, *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej: Raport Sekretarza Generalnego*, tłum. K. Karski, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 30–50).

Jüngel E., *Belief in the One Holy, Catholic and Apostolic Church*, „ LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 21–32 (tłum. polskie: E. Jüngel, *Wiara w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 128–139).

Jussila P., *Introduction*, „LWF Studies" r. 2002, z. 4, s. 9–15.

Juva M., *Eisenach 1973. Rückblick und unerledigte Aufgaben*, LR r. 24: 1974, z. 1, s. 47–50.

Juva M.E., *Der LWB heute*, LR r. 22: 1972, z. 3, s. 423–431.

Kameeta Z., *Korreferat zum Vortrag von Margaret World „In Christus – Hoffnung für die Kirche"*, BUDAPESZT, s. 110–114.

Kantonen T.A., *Die Einheit der Kirche*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 52–59.

Karner K., *Ekklesia und ekklesiai im Neuen Testament*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 60–68.

Karttunen T., *A Community of Faith and Love. A Lutheran Perspective on the Catholicity of the Church*, LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 133–147.

Kasper W., *Die Confessio Augustana in katholischer Sicht*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 83–106.

Kässmann M., *„Zur Heilung der Welt". Hauptreferat*, WINNIPEG, s. 89–99.

Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburgischer Bekenntnis. Dokumente 1977–1981, red. H. Meyer, „LWB-Report" t. 10: 1982.

Kibira J., *Zwischen zwei Vollversammlungen. Gedanken über die Aufgabe des Lutherischen Weltbundes 1980*, „LWB-Dokumentation" t. 4: 1980, s. 3–9.

Kieschnick G.B., *Grusswort der Lutherischen Kirche – Missouri-Synode*, WINNIPEG, s. 163n.

Kiivit J., *...nach Heil und Erlösung*, KURYTYBA, s. 87–91.

Kinder E., *Einleitung*, MINNEAPOLIS², s. 5–15.

Kinder E., *Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana, Artikel VII*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 79–92.

Kinder E., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 312n.

Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, red. V. Vajta, Berlin 1963.

Kirchengemeinschaft. Umfang und Grenzen der Kirchengemeinschaft in Leben und Praxis der lutherischen Kirchen in Lateinamerika, Asien, Afrika und Australien, sowie der lutherischen Minderheitskirchen in Europa, red. P.E. Hoffmann, H. Meyer, Berlin–Hamburg 1969.

Kistner W., *Die Verkündigung des Evangeliums und die übrigen Zeichen der Kirche. Konfessionelle und historische Perspektiven*, LR r. 26: 1976, z. 1, s. 16–23.

Krause Ch., *Ansprache des Präsidenten*, WINNIPEG, s. 11–23.

Krause Ch., *Die kulturelle Prägekraft des Evangeliums. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 44: 1999, s. 11–29.

Krause Ch., *Leben ist mehr – von der Gerechtigkeit Gottes unter dem Menschen. Ansprache des Präsidenten*, „LWB-Dokumentation" t. 43: 1998, s. 11–24.

Krusche G., *In Christus – eine neue Gemeinschaft*, LR r. 25: 1975, z. 4, s. 321–332.

Larson A.G., *Die südafrikanische Prozesse*, LR r. 18: 1968, z. 3, s. 286–294.

Lazareth W.H., *In Christus – Hoffnung für die Kirche. Referat über Oekumene*, BUDAPESZT, s. 121–131.

Lazareth W.H., *In Christus – verantwortliche Sorgen für die Schöpfung*, DAR ES SALAAM[DE], s. 137–158.

Lehtonen R., *Mikko Juva*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 397–403.

Lema A., Noko I., *Konfessionelle Integrität. Ein Bericht an den Generalsekretär des LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 30: 1991, s. 32–55.

A Letter from the Global Consultation "Prophetic Diakonia: For the Healing of the World", w: *Prophetic diakonia "For the healing of the world" Report. Johannesburg, South Africa November 2002*, Geneva brw., s. 6–9.

Lienhard M., *Kirchengemeinschaft durch Leuenberger Konkordie*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 460–468.

Lienhard M., *Leunberg – protestantische Blockbildung oder Dienst an der Una Sancta?*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 41–43.

Liermann H., *Rechtsnatur und Verfassung des Lutherischen Weltbundes. Ein Kirchenrechtlicher Beitrag zu seiner Ekklesiologie*, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 232–250.

Ling S.N., *Revisiting Baptist Ecclesiology in the Context of Myanmar*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 111–128.

List of LWF publications 1947 – 1969, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications-1947–1969.pdf (2012.04.14).

List of LWF publications 1970 – 1989, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications-1970–1989.pdf (2012.04.14).

List of LWF publications 1990 – 2009, http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/EN/LWF-Publications.pdf (2012.04.14).

Long R.H., *The place of the Lutheran World Federation in the World Today*, LUND, s. 125–139.

Lorenz E., *Politics and Confessing. Summary of the Discussion and Open Question*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 37–46.

Lorenz E., *Some Introductory Notes*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 7–9.

Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement – A Reader, Geneva 2020.

Lumbantobing A., *Der neue Lobgesang (Dokument Nr. 31)*, HELSINKI, s. 130–145.

Lumbantobing A.M., *Das Bekenntnis der Batakkirche*, w: *Das Bekenntnis im Leben der Kirche. Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den lutherischen Kirchen*, red. V. Vajta, H. Weissgerber, Berlin–Hamburg 1963, s. 199–213.

Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World, red. K.L. Bloomquist, „LWF–Studies", r. 2005, z. 2.

Lutheran Identity, w: *Lutherische Identität. Lutheran Identity*, Leipzig 2019, s. 77–133 (tłum. polskie: *Luterańska tożsamość. Trzy zestawy tez dotyczących tożsamości luterańskiej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 19–111).

The Lutheran World Federation – 2019 Membership Figures. Summary, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2020/documents/lwi-2019--statistics-en-20200825.pdf (dostęp 20.03.2021).

The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion, Geneva 2018 (tłum. polskie: *Zobowiązania Światowej Federacji Luterańskiej na Ekumenicznej Drodze do Wspólnoty Kościelnej*, tłum. D. Bruncz, w: *Luterańska tożsamość i ekumenizm*, red. J. Sojka, Warszawa 2020, s. 113–159).

Lutherans and Pentecostals in Dialogue, http://strasbourginstitute.org/wp–content/uploads/2012/08/Lutherans–and–Pentecostals–in–Dialogue–Text–FINAL.pdf (dostęp: 20.04.2020).

Lutherische Gemeinschaft: Selbstverständnis hinsichtlich Lehrfragen, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 118n.

Lutherische Kirchen in Übergang. Zusammenfassung der Herausforderungen und Vorschläge, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 21–27 (tłum. polskie:

Kościoły luterańskie w okresie przejściowym – podsumowanie wyzwań i propozycje, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 110–116).

Das lutherische Verständnis vom Amt. Erklärung zum geistlichen Dienst und Amt auf der Grundlage eines LWB-Studienprojektes, „LWB-Studien" r. 1983, z. Oktober (tłum. polskie: *Luterańskie rozumienie urzędu – oświadczenie na temat służby i urzędu duchownego na podstawie projektu studyjnego ŚFL*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 204–217).

Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes. Erklärung der Konsultation über Episkope, „LWB–Studien" r. 1983, z. Juli (tłum. polskie: *Luterańskie rozumienie urzędu biskupiego*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 170–176).

Luthertum nach Leunberg: Schlußbericht, LR r. 24: 1974. z. 4, s. 527–529.

Der LWB und die Ökumene, HONG-KONG, s. 65.

LWF Strategy 2012–2017. The LWF Communion – With Passion for the Church and for the World, Geneva 2011.

LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. Handbook, Geneva 2017.

Mark Hanson, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives–section/LWF–Presidents–since–1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

Martensen D.F., *Der lutherische Weltbund und der Ökumenischen Rat der Kirchen*, „LWB-Report" t. 3: 1978.

Martensen D.F., *Lutherische Identität und Gemeinschaft in kirchlichen Kontext der Vereinigten Staaten von Amerika*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 347–359.

Martensen D.F., *Zum Konsens gefordert. Eine erste Analyse lutherischer und anderer Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK–Kommission für Glaube und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt*, „LWB–Report" t. 8: 1980.

Mau C.H., *Aus der Arbeit des LWB. Jahresrückblick 1980. Generalsekretariat*, „LWB-Dokumentation" t. 6: 1981, s. 3–9.

Mau C.H., *Bericht des Generalsekretärs im Namen des Exekutivkomitees*, „LWB-Report" t. 17/18: 1984, s. 9–75.

Mau C.H., *Bericht des Generalsekretärs*, BUDAPESZT, ss. 164–182.

Mau C.H., *Zum Stand der Arbeit im LWB*, „LWB-Dokumentation" t. 4: 1980, s. 9–18.

Mehr als Einheit der Kirchen. Studiendokument für der Fünfte Vollversammlung des LWB, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 54–63.

Melanchthon M.J., *Dienst, Befähigung und Ganzheitlichkeit. Diaconia in der lutherischen Gemeinschaft: Regionale Varianten und Determinanten*, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 137–151.

Mennonite World Conference Response to the Lutheran World Federation Action on the Legacy of Lutheran Persecution of Anabaptists, STUTTGART, s. 49n.

Message from the Eleventh Assembly, STUTTGART, s. 41–46.

The Message, LUND, s. 97–99 (tłum. polskie: *Orędzie Światowej Federacji Luterańskiej*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 2: 1947, z. 15/16, s. 7).

Message, WINDHOEK, s. 56–62 (tłum. polskie: *Posłanie*, tłum. E. Sojka, SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 80–89).

Messages from the Pre-Assemblies. Africa, WINDHOEK, s. 120–124.

Messages from the Pre-Assemblies. Asia, WINDHOEK, s. 110–112.

Messages from the Pre-Assemblies. Europe, WINDHOEK, s. 117–119.

Messages from the Pre-Assemblies. Latin America and the Caribbean, WINDHOEK, s. 112–115.

Messages from the Pre-Assemblies. North America, WINDHOEK, s. 115–117.

Meyer H., *„Koinonia/Communio" und das Verständnis von „Kirchengemeinschaft" im Luthertum, insbesondere im LWB. Historische und theologische Überlegungen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 309–325.

Meyer H., *Das Luthertum und die ökumenischen Dialoge. Ökumenischer Konsens und ökumenische Konsensbildung*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 77–80.

Meyer H., *Der Lutherische Weltbund und seine Rolle in der ökumenischen Bewegung*, LR r. 23: 1973, z. 1, s. 25–40.

Meyer H., *Im Dienst der christlichen Einheit. Der Lutherische Weltbund in der ökumenischen Bewegung*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, *s. 220–250* = H. Meyer, *To serve Christian Unity. Ecumenical Commitment in the LWF*, w: *From Federation to Communion. The History of Lutheran World Federation*, red. J.H. Schjøring i in., Minneapolis 1997, s. 248–283.

Michelfelder S.C., *Report of the Executive Secretary*, LUND, s. 35–41.

Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission, Geneva 2004.

Modelle der Einheit, DAR ES SALAAM[DE], s. 204–206 = *Models of Unity*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 173–175 (tłum. polskie: Aneks 3, s. 617–619).

Moe-Lobeda C.H., *Die Communio und eine Spiritualität des Widerstandes*, „LWB-Dokumentation" t. 50: 2005, s. 165–177.

Montgomery I., *Das Verständnis der Kirche im 16. und frühen 20. Jahrhundert*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 145–165.

Moschos D., *A Harbor for the World in Stormy Times. Ecclesiological. Reflections in the Orthodox Church and Theology*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 77–92.

Mudge L.S., *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 99–103.

Mungure E., *Lutheran Catholicity in Worship. The Evangelical Lutheran Church in Tanzania*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 149–158.

Munib Younan, w: *A Galerie Of Portraits: LWF Presidents Since 1947*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/archives–section/LWF–Presidents–since–1947.pdf (dostęp: 29.04.2020).

Mwakabana H.A.O., *What do Autonomy and Accountability Mean in the Relationships Among Churches?*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 53–58.

Nafzger S., *Grusswort des Internationalen Lutherischen Rates*, WINNIPEG, s.171n.

Nationale/Regionale ökumenische Verpflichtungen, „LWB-Dokumentation" t. 33: 1993, s. 119n.

Nelson E.C., *Die Eine Kirche und die lutherische Kirchen (Dokument Nr. 32)*, HELSINKI, s. 303–324.

Newbigin L., *Die Ekklesiologie des Lutherischen Weltbundes. Ökumenischen Stellungnahme*, LR r. 11: 1961, z. 1/2, s. 85–89.

Noko I., *Address of the General Secretary*, STUTTGART, s. 19–28.

Noko I., *Ansprache des Generalsekretärs*, WINNIPEG, s. 25–39.

Noko I., *Bericht des Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 46: 2001, s 21–127.

Noko I., *Bericht des LWB–Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 43: 1998, s. 27–132.

Noko I., *Von Curitiba nach Hong-Kong. Ansprache des Generalsekretärs*, HONG-KONG, s. 19–34.

Noko I., *Vorlage des Berichts des Generalsekretärs. Einführende Bemerkungen*, „LWB-Dokumentation" t. 44: 1999, s. 31–44.

Noko, I. *Gemeinschaft leben in der Welt von heute. Bericht der Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 52: 2007, s. 29–48.

Nõmmik U., *The Pauline Letters and (Homo)Sexuality: Examining Hermeneutical Arguments Used in the Estonian Discussion*, „LWF Studies" r. 2016, z. 3, s. 127–142.

Nordstokke K., *Human Beings – Not For Sale*, WINDHOEK, s. 96–100.

Nygren A., *Die Einheit der Kirche (Über Kirchen– und Abendmahlsgemeinschaft)*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 93–102.

Nygren G., *Welche Art von Entwicklungsfragen brauchen die Kirche*, LR r. 24: 1974, z. 3, s. 315–320.

Omari C.K., *Ökumenische Verpflichtung. Zur Arbeit der Sektion II*, LR r. 21: 1971, z. 2, s. 195–200.

Oświadczenie Prezydium ŚFL, „Zwiastun" r. 10 (25): 1970, z. 14/15, s. 233.

Parmentier E., *Dealing with Difference in Communion Relationships*, w: *Understanding the Gift of Communion. The Quest for a Shared Self-Understanding of the Lutheran Communion. A Reader*, Geneva 2014, s. 69–84.

Perret E., *Stellungnahme des RWB-Generalsekretariats*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 458n.

Peterson Ch.M., *The one holy, catholic and apostolic church in the North American context*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 171–188.

Peura S., *Die Kirche als Communio bei Luther*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 85–117 (tłum. polskie: S. Peura, *Kościół jako duchowa communio u Lutra*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 67–90).

Prenter R., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 307–311.

Pröhle K., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 332–338.

Prophetic diakonia "For the healing of the world" Report. Johannesburg, South Africa November 2002, Geneva brw.

Questions for Theological and Social Analysis („Contextual Mediation"), „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 233n.

Rahner J., *Reconsidering Roman Catholic Ecclesiology*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 93–110.

Ramshaw G., *Sparing Trinitarian Life*, „LWF Studies" r. 2002, z. 4, s. 59–66.

Ratschläge für ökumenische Begegnungen, LR r. 20: 1970, z. 1, s. 63–74.

Rechtfertigung heute (Endgültige Fassung des Dokumentes 75), HELSINKI, s. 522–529.

Religion. Help or Hindrance to Development?, red. K. Mtata, „LWF Documentation" t. 58: 2013.

Religious Identity and Renewal in the Twenty-first Century. Christian and Muslim Explorations, red. S. Sinn, M. Reid Trice, „LWF Documentation" t. 60: 2015.

Religious Pluralism and Lutheran Theology. Papers and report from an LWF-sponsored working group, Geneva, Switzerland, October/November 1986, red. J.P. Rajashekar, „LWF Report" t. 23/24: 1988.

Religious Plurality and the Public Space. Joint Christian-Muslim Theological Reflections, red. S. Sinn, M. Khorchide, D. El Omari, „LWF Studies" r. 2015, z. 1.

Report from the First Forum on bilateral Conversations to the participating World confessional families and churches and to the World Council of Churches (Faith and Order Commission), „LWF-Report" t. 3: 1978, s. 55–63.

Report of a consultation between the World Council of Churches and the world confessional families on their relations Le Cenacle, Geneva, Switzerland, October 23–25, 1978, „LWF-Report" t. 3: 1978, s. 73–87.

Report of Commission III to Section III. The Lutheran Church facing the Problems of a Troubled World, LUND, s. 147–158.

Report of Section I. Confessing "The Truth" in a confused world, LUND, s. 44–61.

Report of Section II. Performing Her Mission in a Devastated World, LUND, s. 61–84.

Report of Section III. Facing the Problems of a Troubled World, LUND, s. 86–91.

Report of the Executive Committee to the Sixth Assembly, DAR ES SALAAM[ENG], s. 152–171.

Report: Consultation on the Ordained Ministry of Women and the Episcopal Ministry, „LWF Studies" r. 1993, s. 7–37; tłum. polskie: *Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego – raport*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 218–239).

Resolution calling for an analysis of the composition and design of LWF regions, WINDHOEK, s. 69.

Resolution der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über das „filioque" des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, KURYTYBA, s. 159.

Resolution der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über Anglikanisch-Lutherische Beziehungen, KURYTYBA, s. 161n.

Resolution on documenting guidelines and binding practices, WINDHOEK, s. 68.

Resolution on interreligious relations, WINDHOEK, s. 71n.

Resolution regarding LWF principles of inclusivity, STUTTGART, s. 61n.

Resolution to explore renaming the LWF as a communion, WINDHOEK, s. 80n.

Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen, EVIAN, s. 195n = *Resolution on Communion of All Races*, w: *Sent into the World. The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation. Evian, France. July 14–24, 1970*, red. L.K. Grosc, Minneapolis 1971, s. 158n (tłum. polskie: Aneks 2, s. 615).

Resolution zum Namenserweiterung des LWB, WINNIPEG, s. 74.

Resolution zur Frage der Menschenrechte, EVIAN, s. 191–193.

Resources, https://www.lutheranworld.org/resources (dostęp: 27.04.2020).

Rev. Dr Martin Junge, https://www.lutheranworld.org/content/general-secretary (dostęp: 14.04.2020).

Rieff S.G., *Diaconia and Christian worship*, „LWF-Studies" r. 2002, z. 4, s. 67–72.

Root M., *Bestätigung der Gemeinschaft. Ekklesiologische Reflexion im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s.191–219 = Root M., *Affirming the Communion. Ecclesiological Reflection in the LWF*, w: *From Federation to Communion. The History of Lutheran World Federation*, red. J.H. Schjøring i in.,Minneapolis 1997, s. 216–246.

Root M., *Das Communio-Statement in seinem Kontext*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 31–41.

Root M., *Lokale Kirche, universale Kirche und weltweiten christliche Gemeinschaften*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 327–345.

Rossing B., *Modelle der Koinonia im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, „LWB--Dokumentation" t. 42: 1998, s. 61–74 (tłum. polskie: B. Rossing, *Modele koinonii w Nowym Testamencie i w Kościele starożytnym*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 56–66).

Rummelsberg: Schreiben der Generalsynode der VELKD an die Föderation Evangelisch–Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika und ihre Mitgliedkirchen vom 24. Oktober 1974, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 525–526.

Rusch W.G., *Franklin Clark Fry*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 386–392.

Rusch W.G., *Rezeption. Eine ökumenische Chance*, „LWB-Report" t. 22: 1988.

Saarinnen R., *Das Verständnis von Communio in der ökumenischen Gesprächen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 261–287.

Saarinnen R., *Die Ost-West-Dialogue und die Theologie der Communio*, „LWB--Dokumentation" t. 42: 1998, s. 289–308.

Salvation – Not For Sale, red. A. Burghardt, Geneva brw.

Samuel P.K., *...nach Leben in Gemeinschaft*, KURYTYBA, s. 69–75.

Schäffer R., *Communio in der lutherische Ekklesiologie*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 119–143 (tłum. polskie: R. Schäffer, *Communio* w *eklezjologii luterańskiej*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 91–109).

Scherer J.A., *Glaubwürdig im Auftrag. Mission im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 133–163;

Schjøring J.H., *Die lutherische Kirchen in der Welt von heute. Die Gründung des Lutherische Weltbundes*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 16–48.

Schjøring J.H., *Josiah Mutabauzi Kibira*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 404–409.

Schjørring J.H., *André Appel*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 443–447.

Schjørring J.H., *Evian 1970. Die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 331–345.

Schjørring J.H., *Kontinuität und Wandel. Theologische Arbeit im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 164–191.

Schjørring J.H., *Kurt Schmidt Clausen*, w: *Vom Weltbund zurGemeinschaft.Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 439–442.

Schjørring J.H., *Sylvester Clarence Michelfelder*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, *s. 426–432*.

Schjørring J.H., *Wir wollen einander helfen. Dienst im LWB*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947–1997*, red. J.H. Schjøring i in., Hannover 1997, s. 86–132.

Schlink E., *Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses*, „LWB-Report" t. 6/7: 1979, s. 1–28.

Schlink E., *Stellungnahme*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 313n.

Schloemann M., *The Special Case for Confessing. Reflections on the Casus Confessionis (Dar es Salaam 1977) in the Light of History and Systematic Theology*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 47–94.

Schlussbericht der Studienkommission, w: *Die Identität der Kirche und ihr Dienst am Ganzen Menschen. Schlussberichte*, red. U. Duchrow, Genf 1977, s. 37–51 (tłum. polskie: *Studium eklezjologiczne – oświadczenie końcowe i zalecenia Komisji Studiów ŚFL*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 28–43).

Schmale K., *Lutherische Kirchen in Südlichen Afrika. Ein Bericht*, LR r. 24: 1974, z. 4, s. 514–525.

Schmidt-Clausen K., *Einleitende Bemerkungen*, LR r. 10: 1960/61, z. 3, s. 301–307.

Schmidt-Clausen K., *Vorgeschichte des Lutherische Weltbundes*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 167–186.

Schwöbel Ch., *Die Suche nach Gemeinschaft. Gründe, Überlegungen und Empfehlungen*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 226–241.

Seils M., *Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, „LWB--Report" t. 25: 1988.

Das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes im ökumenischen Kontext. Eine vorläufige Dokumentation der Antworten von Mitgliedskirchen und Nationalkomitees, Genf 1982.

Selbstverständnis und ökumenische Rolle des Lutherischen Weltbundes. Bericht eines Studienprozesses 1979–1982, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai.

The Self–Understanding of the Lutheran Communion. A Study Document, Geneva 2015 = *Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015 (tłum. polskie: *Samorozumienie luterańskiej Wspólnoty Kościołów. Dokument studyjny*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 25–60).

Service of Repentance. The cost of Persecution and its Legacies, STUTTGART, s. 51–54.

Sinaga M., *Introduction*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 5–9.

Stålsett G., *Ansprache an das Exekutivkomitee. August 1985*, „LWB-Dokumentation" t. 19: 1986, s. 3–7.

Stålsett G., *Ansprache des Generalsekretärs: Von Budapest nach Curitiba*, KURYTYBA, s. 17–34.

Stålsett G., *Bericht der Generalsekretärs. Administrativer programmatischer Überblick 1985–1989*, „LWB-Report" t. 27: 1989, s. 5–55.

Stålsett G., *Bericht der Generalsekretärs*, „LWB-Dokumentation" t. 29: 1990, s. 25–46.

Stålsett G., *Eine Agenda für die Gemeinschaft*, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 16–38.

Stålsett G., *Kirche ohne Grenzen. Verantwortung und Aufgaben des Rates des Lutherischen Weltbundes*, „LWB-Dokumentation" t. 30: 1991, s. 15–31.

Steimle E.A., *Nicht mehr Gäste und Fremdlinge…*, HELSINKI, s. 155–161.

Stoellger P., *Particular, universal, spiritual: understanding the church by drawing on Martin Luther*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 129–144 (tłum. polskie: P. Stoellger, *Partykularny, uniwersalny, duchowy – rozumienie Kościoła sięgając do Marcina Lutra*, tłum. E. Sojka, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 140–154).

Stoll K., *Safeguarding peace*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 137–142.

Studiendokument für Sektion I. Theologie. Das Lebendige Wort in einer verantwortliche Kirche, HANOWER², s. 1–26.

Studiendokument für Sektion II. Weltmission. Das Evangelium ruft die Völker zu Gott, HANOWER², s. 27–46.

Studiendokument für Sektion IV: Haushalterschaft und Zeugendienst. Das Evangelium erweckt die Gemeinde zu Dienst und Zeugnis, HANOWER², s. 95–132.

Studiendokument für Sektion V. Studenten und Jugend. Das Evangelium rüstet Jugend für ein erfülltes Leben, HANOWER[2], s. 57–94.

Study Book, Geneva 2017.

Südliches Afrika: Kirchliche Einheit und Menschenrechte, LR r. 25: 1975, z. 3, s. 288–294.

Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität, DAR ES SALAAM[DE], s. 212n = *Southern Africa: Confessional Integrity*, DAR ES SALAAM[ENG], s. 179n (tłum. polskie: Aneks 4, s. 621n).

Südliches Afrika: Offener Brief an Premierminister Vorster, LR r. 25: 1975, z. 4, s. 428–430.

Teilnahme an der Elften LWB-Vollversammlung Stuttgart, Deutschland 20. – 27. Juli 2010. Handbuch der Vollversammlung, bmw. 2010.

Tesafi Y., *Theory and Praxis of Communio. A Perspective*, „LWF-Studies" r. 1998, z. 1, s. 22.

Theological Perspectives on Other Faiths, red. H. Mwakabana, „LWF Documentation" t. 41: 1997.

Thu En Yu, *A Cultural Hermeneutical Reflection on the Lutheran Understanding of the Church's Holiness*, LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 113–122.

Tödt H.-E., *In Christus – verantwortliche Sorge für die Schöpfung*, w: *Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika. VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar es Salaam 1977*, red. J. Jeziorowski, Hamburg 1977, s. 88–110.

Tokuzen Y., *Lutherische Identität und Gemeinschaft in multikulturellen Kontext Asiens*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 369–378.

Track J., *Nachlese. Kritische Anfragen zum Dokument „Auf dem Weg zu einem lutherischen Verständnis von Communio"*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 43–58.

Transformative Readings of Sacred Scriptures. Christians and Muslims in Dialogue, red. S. Sinn, D.El Omari, A. Hege Grung „LWF Documentation" t. 62: 2017.

Über die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Menschlichen Entwicklung, LR r. 24: 1974, z. 2, s. 248–255.

Unsere Hoffnung in Christus. Bibelarbeiten für die Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984, „LWB--Dokumentation" t. 14: 1984.

Unsere Sendung in der Welt. Our commitment to the World, Budapest 1970.

V.V., *Zur Selbstprüfung. Das Notwendige Nachdenken*, „LWB-Report" t. 9: 1980, s. 129–137.

Vajta V., *Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls*, w: *Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumente zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*, red. V. Vajta, Berlin 1963, s. 307–344.

Vajta V., *Im Wandel der Generationen. Lutherische Weltbund 1947–1982*, „LWB--Report" t. 16: 1983.

Vajta V., *Unser Einssein in Christus*, LR r. 4: 1954, z. 2, s. 110–124.

Vajta V., *Vorwort*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 5.

Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien), KURYTYBA, s. 217–221 (tłum. polskie: *Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia)*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 43–47; tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 11, s. 647–649).

Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Mit der Änderungen der Siebten Vollversammlung, 1984), KURYTYBA, s. 217–221 (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 10, s. 643–645).

Verfassung des LWB, w: *Von Dar es Salaam nach Budapest 1977–1984*, „LWB-Report" t. 17/18: 1984, s. 407–412.

Verfassung für Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung (Dokument Nr. 79), HELSINKI, s. 435n.

Der Verfassung mit den Änderungen vom 10. August 1963, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 206–211 (tłum. polskie art. I–IV zob. Aneks 9, s. 639–641).

Verschiedenes. b. Verfassung, MINNEAPOLIS[1], s. 183–189.

Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Divided church in a divided world, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Three. Today*, Geneva brw., s. 15.

Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Ecumenical relations, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Four. Having Enough*, Geneva brw., s. 14n.

Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity. Your kingdom come: eucharistic hospitality, w: *LWF Eleventh Assembly Study Materials. Day Six. The Bread of Life*, Geneva brw., s. 14n.

Vischer L., *Ökumenische Verpflichtung – eine reformierte Sicht*, BUDAPESZT, s. 144–150.

Voges H., *„Jesus – Lösung oder Erlösung?" Bericht über das 6. Internationale Ökumenischer Seminar*, LR r. 23: 1973, z. 3, s. 345–348.

Voigt H.-J., *Ecumenical Greetings. International Lutheran Council*, WINDHOEK, s. 150n.

Von Hongkong nach Winnipeg 1997–2003. Bericht des Generalsekretärs im Namen des Rats, bm. i r. wyd.

Wachsen in ökumenischer Verpflichtung – Erfahrungen und Perspektiven – Bericht der Konsultation über die ökumenische Orientierung und Arbeit des LWB, Genf, 19.–22. Dezember 1983, Genf 1984, „LWB-Studien" r. 1984, z. Mai.

Wai Man Yuen, *The Church – Opium of God's People?*, LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 191–202.

Weizsäcker C.F., von, *In Christus – Hoffnung für die Menschheit: Referat zu Friedensfrage*, BUDAPESZT, s. 52–62.

Wenz G., *Zukünfte Akzente in der ökumenischen Forschung. Rezeptionsprozess und Kirchenstruktur*, „LWB-Dokumentation" t. 32: 1993, s. 106–109.

Wiberg Pedersen E.-M., *One Body in Christ? Ecclesiology and Ministry between Good Theology and Bad Anthropology*, „LWF-Studies" r. 2010, z. 2, s. 59–82.

Willebrands J., *Gesandt in der Welt*, EVIAN, s. 87–100.

Willebrands J., *Ökumenische Verpflichtung – ein römisch–katholische Sicht*, BUDAPESZT, s. 135–143.

Williams R., *„Give Us Today Our Daily Bread". Keynote Address*, STUTTGART, s. 75–80.

With Passion for the Church and for the World. LWF Strategy 2019 – 2024, Geneva 2018.

Wold M., *„In Christus – Hoffnung für die Kirche". Referat über Mission*, BUDAPESZT, s. 90–102.

Yigezu Y., *Focusing on the Mission of the Church. Lutheran Ecclesiology in Ethiopia*, „LWF-Studies" r. 2009, z. 1, s. 147–152.

Younan M., *Address of the President*, WINDHOEK, s. 6–18

Yunan M., Junge M., *The LWF Council Meeting in Bogota, Colombia, June 2012*, List do Kościołów członkowskich ŚFL z 20 czerwca 2012, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/120620Joint%20PRes–GS%20letter_ENG.pdf , dostęp: 14.04.2020).

Zeddies H., *Confessing in Ecumenical Solidarity. Ecclesiological Aspects of the Declaration of the Status Confessionis*, w: *The Debate on Status Confessionis. Studies in Christian Political Theology*, red. E. Lorenz, Geneva 1983, s. 105–117.

Zehn Thesen zur Rolle der Theologie im LWB, „LWB-Dokumentation" t. 47: 2003, s. 177n.

Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984, „LWB-Dokumentation" t. 15/16: 1984.

Zemmrich E., *The Holiness of the Sinner – the Credibility of the Church*, LWF–Studies" r. 2010, z. 2, s. 95–102.

Zorzin A., *Luthers Verständnis der Kirche als communio in seinen frühen Flugschriften*, „LWB-Dokumentation" t. 42: 1998, s. 75–84.

Zum Wesen des Lutherischen Weltbundes. Erläuterungen zu den Artikeln II, III und IV seiner Verfassung, LR r. 14: 1964, z. 2, s. 206–215.

„Zur Heilung der Welt" Studienbuch zur Zehnte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Winnipeg. Kanada 2003, Geneva 2002.

Zusammenfassung der Diskussion, „LWB-Dokumentation" t. 35: 1994, s. 59–65.

7.1.2. Dokumenty ekumeniczne

Adwentyści i luteranie w dialogu. Raport z rozmów dwustronnych między Światową Federacją Luterańską a Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego, SiDE 20: 2004, z. 2 (55), s. 66–86.

Akt przystąpienia Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych do „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu" (2017), tłum. M. Karski, SiDE r. 34: 2018, z. 1 (82), s. 67–76.

Anglican Consultative Council Resolution 16.17: Joint Declaration on the Doctrine of Justification, w: *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. 20th Anniversary Edition. Including statements from the: World Methodist Council (2006), Anglican Consultative Council (2016) World Communion of Reformed Churches (2017)*, Geneva 2019, s. 43.

Anglican-Lutheran Agreements. Regional and International Agreements 1972–2002, red. S. Oppegaard, G. Cameron, „LWF-Documentation" t. 49: 2004.

Apostolskość Kościoła. Dokument studyjny Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Jedności (2007), tłum. K. Karski, SiDE r. 26: 2010, z. 2 (67), s. 83–141; SiDE r. 27: 2011, z. 1–2 (68–69), s. 106–215.

Baptyści i luteranie w dialogu. Raport Wspólnej Komisji Światowego Związku Baptystów i Światowej Federacji Luterańskiej (1990), SiDE r. 12: 1996, z. 2 (38), s. 73–100).

Bearing Fruit. Implications of the 2010 Reconciliation between Lutherans and Anabaptist–Mennonites, „LWF Studies" r. 2016, nr 2, s. 137–154.

Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003.

The Church. Towards a Common Vision (*Faith and Order Paper* nr 214), Geneva 2013 (tłum. polskie: *Kościół – ku wspólnej wizji*, tłum. E. Sojka, tłumaczenie robocze na potrzeby Polskiej Rady Ekumenicznej, w archiwum autora).

Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz, S.J. Koza, Lublin 1989.

Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, wyd. II poprawione i uzupełnione, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin 2012.

Czas życia i czas umierania, tłum. E. Sojka, Warszawa 2018.

Deklaracja o pokoju i sprawiedliwości, tłum. J. Kruczyńska, w: *Vancouver `83. Wybór materiałów z VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów*, red. K. Karski, Warszawa 1984, s. 142–153.

Dialog luterańsko-metodystyczny: „Kościół – wspólnotą łaski", Bossey, Szwajcaria, czerwiec 1984, SiDE 17: 2001, z. 2 (48), s. 59–84.

Dialog między Kościołami leuenberskimi a baptystami, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 417–464

Dialog z anglikanizmem, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 483–479.

Dialog z prawosławiem, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 465–478.

Dokumenty na temat jedności Kościoła (2) Trzecia Światowa Konferencja do spraw Wiary i Ustroju Kościoła Lund, Szwecja, 15–28 sierpnia 1952, tłum. K. Karski, SiDE r. 20: 2004, z. 2 (55), s. 93–135.

Druga Światowa Konferencja ds. Wiary i Ustroju Kościoła, Edynburg, Szkocja, 3–18 sierpnia 1937 – Raport końcowy, tłum. K. Karski, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 120–156.

Dziewiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, *Powołani, by być jednym Kościołem*, tłum. K. Karski, SiDE r. 22: 2006, z. 1–2 (58–59), s. 65–71.

Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung, „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" t. 3: 1997.

Gesetz und Evangelium auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Law and Gospel. A study, also with reference to decision-making in ethical question, „Leuenberger Texte/ Leuenberg Documents" t. 10: 2007.

Healing Memories. Reconciling in Christ, „LWF Studies" r. 2016, nr 2, s. 9–122.

Joint Statement on the occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation. Lund, 31 October 2016, http://www.lund2016.net/Joint%2BCommemoration%2BJoint%2BStatement%2BFinal%2BEN.pdf (dostęp: 20.04.2020; tłum. polskie: *Wspólna deklaracja z okazji Wspólnego Katolicko-Luterańskiego Upamiętnienia Reformacji, Lund, Szwecja, 31 października 2016*, tłum. K.K., SiDE r. 33: 2017, nr 2 (81), s. 100–103).

Kirchengemeinschaft – Church Communion – Communion Ecclésiale. Endfassung 2018. Von der 8. Vollversammlung der GEKE zu eigen gemacht. Originalversion: Deutsch, https://www.leuenberg.eu/download/general-assembly-basel-2018/?wpdmdl=322&ind=1590132554093 (dostęp: 6.02.2021).

Komisja „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Tekst „Dokumentu z Limy" (1982)*, tłum. W. Hryniewicz i in., w: *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, wyd. II poprawione i uzupełnione, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, Lublin 2012, s. 16–68.

Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie. Konkordia leuenberska, tłum. K. Karski, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 29–39.

Kontrowersje wokół Deklaracji „Dominus Iesus" i noty odnośnie do wyrażenia „Kościoły siostrzane", SiDE r. 17: 2001, z. 1 (47), s. 87–112.

Kosztowna jedność. Konsultacja Światowej Rady Kościołów na temat koinonia a sprawiedliwość, pokój i integralność stworzenia, Ronde Folk High School, Ronde, Dania, 24–28 lutego 1993, tłum. I. Czaczkowska, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 55–71.

Leuenberg – Miśnia – Porvoo. Modele jedności kościelnej z perspektywy Konkordii leuenberskiej, w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 131–145.

Leuenberg, Meissen and Porvoo, „Leuenberger Texte/Leuenberg Documents" t. 4: 1996.

Metodyści a Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, SiDE r. 23: 2007, z. 1–2 (60–61), s. 160–164.

Natura i misja Kościoła. Etap na drodze ku wspólnemu oświadczeniu. Dokument Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów (2005), tłum. R. Nehring, SiDE r. 26: 2010, z. 1 (66), s. 66–108.

Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności, tłum. D. Bruncz, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport luterańsko-rzymskokatolickiej komisji dialogu ds. jedności. Wspólna modlitwa*, Dzięgielów 2017, s. 7–122.

Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Orędzie. Ku pełniejszej koinonia*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 89–92.

Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji I: Koinonia jako dar i powołanie*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 74–81.

Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport Sekcji II: Koinonia we wierze apostolskiej*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 82–89.

Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji III „Udział we wspólnym życiu w Chrystusie"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 49–58.

Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport sekcji IV „Powołani do dawania wspólnego świadectwa dla odnowionego świata"*, tłum. K. Karski, SiDE r. 10: 1994, z. 2 (34), s. 58–68.

Piąte Zgromadzenie Ogólne ŚRK, Nairobi, Kenia, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi (raport sekcji II)*, tłum. K. Karski, SiDE r. 5: 1988, nr 4 (24), s. 98–108.

Recepcja dokumentów z Limy. Oficjalna odpowiedź Kościoła Luterańskiego w Ameryce, tłum. J. Kruczyńska, SiDE r. 5: 1987, z. 3 (19), s. 73–81.

Schrift – Bekenntnis – Kirche. Scripture – Confession – Church, „Leuenberger Texte/Leuenberg Documents" t. 14: 2013.

Struktury niesprawiedliwości i walka o wyzwolenie (fragmenty sprawozdania Sekcji B), w: Polska Rada Ekumeniczna, *V Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów. Nairobi (Kenia), 1975 r. Wybór materiałów*, Warszawa 1976, s. 108–115.

Szóste Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Działania zmierzające do jedności. Raport Grupy problemowej II*, tłum. K. Karski, SiDE r. 6: 1988, z. 4, s. 109–116.

Światowa Federacja Luterańska, Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu. Augsburg, Niemcy, 31 października 1999*, tłum. K. Karski, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 499–523.

Światowa Rada Kościołów, *Jedność Kościoła jako koinonia: dar i powołanie. Dokument Siódmego Zgromadzenia Ogólnego w Canberze (1991)*, tłum. K. Karski, SiDE 9: 1993, z. 1 (31), s. 72–74.

Taufe, Eucharistie und Amt, w: *Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente*, red. G. Müller-Fahrenholz, Korntal b. Stuttgart 1975, s. 93–139.

"Together in Hope". Declaration of Intent between Caritas Internationalis and The Lutheran World Federation – World Service, http://www.lund2016.net/Declaration%2Bof%2BIntent%2BCaritas%2BInternationalis%2Band%2BLWF%2BEN.pdf (dostęp: 20.04.2020).

Trzecie Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Raport Sekcji do spraw Jedności*, tłum. K. Karski, SiDE r.6: 1988, z. 4, s. 67–81.

Urząd – ordynacja – episkopé. Rezultat dialogu doktrynalnego Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (2012), w: *Wspólnota Kościołów Ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012*, red. K. Karski, Warszawa 2018, s. 331–403.

Wspólna deklaracja z Porvoo (1992): Rozmowy między brytyjskimi i irlandzkimi Kościołami anglikańskimi a nordyckimi i bałtyckimi Kościołami luterańskimi, SiDE r. 15: 1999, z. 2 (44), s. 103–133).

Wspólna modlitwa, w: *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie Reformacji w 2017 Roku. Raport Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności. Wspólna modlitwa*, wyd. 2, Dzięgielów 2017, s. 123–149.

7.1.3. Pozostałe

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1996.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opr. Zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 5, Poznań 2000.

About us, https://ilc–online.org/about–us/ (dostęp: 22.12.2019).

Apologia Confessio Augustanae, BSELK-QM1, s. 391–590, (tłum. polskie: *Obrona Wyznania Augsburskiego (Apologia Konfesji Augsburskiej)*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 165–325).

Artikel christlicher Lehre so da hätten pollen aufs Concilium zu Mantua oder wo es sonst worden wäre überantwort werden von unsers Teils wegen und was wir annehmen oder nachgeben kunnten oder nicht etc. Durch Dokt. Martin Luther geschrieben. Anno 1537, BSELK, s. 718–785, (tłum. polskie: *Artykuły szmalkaldzkie z 1537*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 335–358).

Die Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestat zu Augsburg Anno 1530. Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Ceasari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXxx, w: BSELK, s. 84–225 (tłum. polskie: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku*, tłum. z łaciny J.J. Jackowski, KWKL, s. 143–163; *Wyznanie augsburskie (Konfesja augsburska) z 1530 r. Część pierwsza*, tłum. z niemieckiego A. Wantuła, BKE[1], s. 25–45).

Auszug aus dem Protokoll des Exekutiv–Ausschusses des Lutherischen Weltkonvents, Sitzung vom 29. September bis 6. Oktober 1936, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 196–201.

Berliner Ökumene Erklärung 1974 „Freiheit und Gemeinschaft in Christus", w: *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?*, red. W. Künneth, P. Beyerhaus, Bad Liebenzell 1975, s. 16–41.

Biskup, Prezbiter (ksiądz) i Diakon w Szwedzkim Kościele Luterańskim, tłum. E. Mastej, w: J. Gross, *Pochodzenie sukcesji apostolskiej polskich biskupów luterańskich*, Dzięgielów 2013, s. 219–262.

Bylaws of the International Lutheran Council, Inc. (Approved by the ILC Executive Committee 26 June 2017), https://ilc–online.org/wp–content/uploads/2018/04/ILC–Bylaws–Final.11–7–17.pdf (dostęp: 22.12.2019).

Constitution and Bylaws of the Confessional Evangelical Lutheran Conference (Revised, 1996, 2002, 2008), https://celc.info/information/constitution/ (dostęp: 1.5.2020).

Constitution/Guiding Principles International Lutheran Council, http://ilc–online.org/files/2011/10/ILC–Constitution.pdf (dostęp: 2012.02.12).

Constitution/Guiding Principles International Lutheran Council, http://www.ilc–online.org/graphics/assets/media/International%20Lutheran%20Council/ILC%20Constitution.pdf (dostęp: 12.02.2012).

De potestates et primatu papae tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus Anno 1537, BSELK, s. 796–837, (tłum. polskie: *Traktat o władzy i prymacie papieża. Napisany przez teologów w Szmalkalden w 1537 roku*, przeł. W. Niemczyk, KWKL, s. 359–369).

Declaration of ELCA to Jewish Community, http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Declaration_Of_The_ELCA_To_The_Jewish_Community.pdf (dostęp: 23.04.2020).

Deklaracja Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006, s. 19–46.

Dekret o ekumenizmie Unitatis reintegratio, w: *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 193–208.

Erklärung zum Südlichen Afrika, w: *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver/Kanada*, red. W. Müller-Römheld, Frankfurt (Main) 1983, s. 174–178.

Formula Concordiae, BSELK, s. 1184–1607, (tłum. polskie: *Formuła zgody z 1577 roku*, przeł. J. Pośpiech, KWKL, s. 387–528).

Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther, BSELK, s. 912–1162, (tłum. polskie: *Duży katechizm*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 57–131).

Głosy czytelników na temat komunikatu Konferencji Biskupów, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2004, nr 8, s. 20n.

The Human Rights Situation in South Africa, Zaire, and Horn of Africa, and Uganda: Hearings Before the Subcommittee on Human Rights and International Organizations and the Subcommittee on Africa of the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, Ninety-eighth Congress, Second Session, June 21; August 9, 1984, t. 4, Washington 1985.

Der kleine Katechismus D. Mart. Luther für die gemeine Pfarrherrn und Prediger, BSELK, s. 852–899, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, przeł. A. Wantuła, KWKL, s. 41–55).

Komunikat Konferencji Biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, „Zwiastun Ewangelicki r. 2004, nr 5, s. 21.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium, w: *Sobór watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

Luther M., *Daß weltlicher Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sie. Etlicher Bedenken zu Wittenberg* (1536), WA 50, 8–15.

Luther M., *Ein Sermon von dem Bann* (1520), WA 6, 63–75.

Luther M., *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften* (1519), WA 2, 742–758.

Luther M., *Eine kurze Form der 10 Gebote. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers* (1520), WA 7, 204–229.

Luther M., *Eine Treue Vermahnung M. Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522), WA 8, 676–687.

Luther M., *Fastenpostille* (1525), WA 17 II, 5–247.

Luther M., *Invokavitpredigten* (1522), WA 10 III, 1–64.

Luther M., *Katechismuspredigten* (1528), WA 30 I, 2–122

Luther M., *Tractatus de libertate christiana* (1520), WA 7, 49–73 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, przeł. z wersji łacińskiej W. Niemczyk, Warszawa 2008).

Luther M., *Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg*, WA 30 II, 268–356.

Luther M., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 261–506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, przeł. J. Pośpiech, Bielsko-Biała 2014).

Luther M., *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), WA 6, 285–324.

Luther M., *Von den Konziliis und Kirchen* (1539), WA 50, 488–653 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, tłum. J. Gryniakow, „Z Problemów Reformacji" t. 6, s. 193–271; tłum. angielskie: M. Luther, *On the Councils and the Church*, tłum. Ch.M. Jacobs, przejrzał: E.W. Gritsch, w: *Luther's works*, t. 41, red. E.W. Gritsch, Philadelphia 1966, s. 3–178).

Luther M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), 7, 20–38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 28–53).

Luther M., *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (1528), WA 26, 144–174.

Luther M., *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), WA 11, 245–281 (tłum. polskie: M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej*

mierze należy być jej posłusznym, tłum. M. Hintz, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, ss. 179–215).

Luther M., *Vorlesung über den Römerbrief* (1515–1516), WA 56 (tłum. polskie: M. Luter, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. I. Slawik, Dzięgielów brw.).

Luther M., *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer (1522)*, WA DB 7, 2–27 (tłum. polskie: M. Luter, *Przedmowa do Listu św. Pawła do Rzymian (1522)*, w: M. Luter, *Przedmowy do ksiąg biblijnych*, tłum. J. Krzyszpień, Warszawa 1992, s. 54–72).

Luther M., *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 469–572.

Der Lutherische Weltkonvent in Eisenach 10.–24. August 1923. XV, „Allgemeine evangelisch–lutherische Kirchenzeitung. Organ d. Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz" r. 56: 1923, z. 50, s. 788.

LWF unilaterally suspends regular meetings with the ILC, https://ilc-online.org/2018/08/01/lwf-unilaterally-suspends-regular-meetings-with-the-ilc/ (dostęp: 9.03.2020).

Marcin Luter i Żydzi Konieczne przypomnienie z okazji jubileuszu Reformacji. Deklaracja niemieckich ewangelików, 11 listopada 2015, tłum. K. Karski, SiDE r. 32: 2016, nr 2 (79), s. 57–60.

Mission Statement, https://celc.info/information/mission-statement/ (dostęp: 1.05.2020).

The Nature and Implications of the Concept of Fellowship. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of The Lutheran Church – Missouri Synod, bmw. 1981.

Morehead D., *Bericht des Executivkomitees für Fortsetzungsarbeit an den zweiten lutherischen Weltkonvent*, w: *Lutherische Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4 Juli 1929. Denkschrift*, Leipzig 1929, s. 146–166.

Ökumene nach evangelisch–lutherischem Verständnis. Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, Hanover 2004, https://www.velkd.de/publikationen/download.php?ad972f10e0800b49d76fed33a21f6698 (dostęp: 11.04.2020).

Oświadczenie Biskupa Kościoła, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2004, nr 24, s. 24.

Polscy luteranie a Żydzi. Stanowisko Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP do dokumentu Leuenberskiej Wspólnoty Kościołów dotyczącego stosunku chrześcijan do Żydów, SiDE r. XVI: 2000, nr 1 (45), s. 153n.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html (dostęp: 28.12.2019).

Resolution on Racism and South Africa, w: *Ottawa 1982. Proceedings of the 21st General Council of the Reformed Churches (Presbyterian and Congregational), held at Ottawa, Kanada. August 17–27, 1982*, Geneva 1983, s. 176–180.

The Security Council, *Resolution 435 (1978) of 29 September 1978*, https://undocs.org/S/RES/435(1978) (dostęp: 18.03.2020).

Symbolum Apostolicum, BSELK, s. 42n (tłum. polskie: *Wyznanie apostolskie*, KWKL, s. 529).

Symbolum Athanasii contra Arianos scriptum, BSELK, s. 57–60 (tłum. polskie: *Wyznanie atanazjańskie*, KWKL, s. 530).

Symbolum Niceanum, BSELK, s. 49n (tłum. polskie: *Wyznanie nicejsko-konstantynopolitańskie*, KWKL, s. 529; tłum. angielskie: *Second confession or Nicene Creed*, w: *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. R. Kolb, T.J. Wengert, Minneapolis 2000, s. 22n).

7.2. Opracowania

Balicki J., *Historia Burów. Geneza państwa apartheidu*, Wrocław – Warszawa 1980.

Brand E.L., *Lutherische Weltbund*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, wyd. E. Fahlbusch i in., t. 3, wyd. 3 (Neufassung), Göttingen 1992, szp. 209–212.

Confessio Augustana Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, red. H. Meyer, H. Schütte, Paderborn–Frankfurt am Main 1980.

Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche, wyd. E. Iserloh, Münster 1980.

Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch, wyd. F. Hoffmann, U. Kühn, Berlin 1980.

Fries H. i in., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979.

Gäfgen-Track K., *Lutherische Weltbund*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. H.D. Betz i in., t. 5, wyd. 4, Tübingen 2002, szp. 604–606.

Gaßmann G., *Lutherischer Weltbund*, w: *Theologische Realenzyklöpadie*, red. G. Müller, t. 21, Berlin – New York 1991, s. 616–620.

Gauly P., *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion*, Freiburg (Breisgau) 1980.

Gąsowski A., *RPA*, Warszawa 2006.

Grundmann S., *Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau*, Köln–Graz 1957.

Hanc W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.

Harms H.H., *Lutherische Weltbund*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. 3, red. K. Galling i in., t. 1–6, Tübingen 1960, szp. 527–529.

Hermann G.J., *Apartheid als ökumenische Herausforderung. Die Rolle der Kirche im Südafrikakonflikt*, Frankfurt am Main 2006.

Hintz M., *Rozumienie wspólnoty kościelnej w ewangelicyzmie. Światowa Federacja Luterańska jako rozwinięcie wizji eklezjologicznej Reformacji?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" t. VI: 2012, s. 171–188.

Jaklewicz T., *Święty grzesznik. Formuła Marcina Lutra „simul iustus et peccator" w kontekście ekumenicznym*, Lublin 2006.

Jankoski A., *Autorytatywne nauczanie kościelne według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym*, Lublin 2013.

Jaskóła P., *Ut unum sint. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Opole 2018.

Kałużny T., *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012.

Kameeta, Bishop Zephania (1945–), w: V.L. Tonchi, W.A. Lindeke, J.J. Grotpeter, *Historical Dictionary of Namibia*, Lanhma–Toronto–Plymouth UK 2012, s. 194.

Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007.

Karski K., *Postęp w dialogu luterańsko-katolickim*, w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu. Historia powstania. Tekst deklaracji. Opinie. Komentarze*, Bielsko-Biała 2000, s. 9–20.

Karski K., *Proces rodzenia się dokumentu*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 485–498.

Karski K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, wyd. drugie poprawione i zaktualizowane, Warszawa 2003.

Karski K., *Światowa Federacja Luterańska*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003.

Karski K., *Światowa Wspólnota Kościołów Luterańskich*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 11–28.

Karski K., *Światowa wspólnota Kościołów luterańskich*, SiDE r. 5: 1988, z. 2 (22), s. 31–51.

Karski K., *Światowe wspólnoty chrześcijańskie*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 262–268.

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, wyd. H. Meyer i in., Frankfurt a. M. 1977.

Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana, red. P. Meinhold, Wiesbaden 1980.

Klein S., *Katolicy i Luteranie razem przy stole Pańskim? Wspólnota eucharystyczna według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego*, Lublin 2015.

Klukowski M., *Luterańska hermeneutyka biblijna i jej współczesne wyzwania w świetle dokumentu „Na początku było Słowo". Biblia w życiu wspólnoty luterańskiej*, „Studia Oecumenica" t. 16: 2016, s. 233–252.

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

Malina A., *Koinonia – urzeczywistnianie jedności Kościoła*, Lublin 2015.

Medwid W., *Usprawiedliwienie w dialogu katolicko-luterańskim. Analiza dekretu o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego i wspólnej deklaracji z 1999 roku*, Kraków 2010.

Napiórkowski A.A., *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000.

Napiórkowski A.A., *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Kraków 2011.

Napiórkowski S.C., *Modele jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 479–503.

Napiórkowski S.C., *Topografia dialogów międzywyznaniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 525–541.

Napiórkowski S.C., *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Cz. 1: Lata 1965–1981*, Lublin 1985.

Narzyński J., *Posłani do świata (Z problematyki teologicznej i społecznej V Walnego Zgromadzenia Światowej Federacji Luterańskiej w Evian)*, „Rocznik Teologiczny" r. 13: 1971, z. 2, s. 43–97.

Nelson E.C., The *Rise of world Lutheranism. An American perspective*, Philadelphia 1982.

Niemiec M., *Nauka o usprawiedliwieniu w dialogu luterańsko-rzymskokatolickim*, Bielsko-Biała 2011.

Nordstokke K., *The Ecclesiological Self-Understanding of the Lutheran World Federation. From „Free Association" to „Communion of Churches"*, „Ecumenical Review" t. 44: 1992, z. 4, s. 479–490.

Nossol A., *Teologiczne podstawy jedności*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 53–64.

Paprocki H., *Posiedzenie plenarne Komisji „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, Lima 1982 rok*, SiDE r. 1983, z. 1, s. 18–21.

Porada R., *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostolskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych*, Opole 2008.

Porada R., *Kościół w dziele usprawiedliwienia*, Opole 2000.

Pracki R., *Prawosławni i luteranie w dialogu*, Warszawa 2019.

Schmidt-Clausen K., *Vom Lutherischen Weltkonvent zum Lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonvents (1923–1947)*, Gütersloh 1976.

Składanowski M., *Polityka sprawiedliwości genderowej Światowej Federacji Luterańskiej. Uzasadnienie teologiczne i znaczenie dla ruchu ekumenicznego*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 203–215.

Sojka J., *Dziedzictwo teologiczne Marcina Lutra jako inspiracja dla współczesnej krytyki globalizacji, na przykładzie publikacji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica", t. 9: 2017, z. 2, s. 44–55.

Sojka J., *Kościół w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów i opracowań*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 19–27.

Sojka J., *Luterańska hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luterańskiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" t. 59: 2017, z. 4, s. 803–819.

Sojka J., *Nauka o usprawiedliwieniu a współczesność. Pytanie o aktualizację kluczowego tematu teologii ewangelickiej na przykładzie refleksji Światowej Federacji Luterańskiej*, „Collectanae Theologica" r. LXXXV: 2015, nr 3, s. 49–66.

Sojka J., *Pojęcie i znaczenie ekumenizmu doktrynalnego. Perspektywa luterańska*, w: *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, red. T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2018, s. 63–89.

Sojka J., *Postrzeganie urzędu biskupa w luteranizmie*, w: *Edukacja ekumeniczna w społeczności Śląska Cieszyńskiego w II połowie XIX wieku. 130. rocznica święceń biskupich Franciszka Śniegonia*, red. J. Budniak, N. Ruman, Cieszyn 2015, s. 192–206.

Sojka J., *Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Studia Gdańskie" r. XXXVI: 2015, s. 95–109.

Sojka J., *Słowo zwiastowane w teologii Marcina Lutra i późniejszym luteranizmie*, w: *Billy Graham „Ewangelizator w rozdartym świecie". Studium ekumeniczne*, red. A. Palion, Katowice 2015, s. 49–74.

Sojka J., *Urząd kościelny w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, s. 157–169.

Sojka J., *Warunki dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej z lat 1947–2010*, „Rocznik Teologiczny" r. 58: 2016, z. 1, s. 59–74

Sojka J., *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterańskiej „Księdze zgody"*, Warszawa 2016.

Sojka J., *Wokół Stołu Pańskiego – sakramentalne dziedzictwo Reformacji*, „Gdański Rocznik Ewangelicki" t. 6: 2012, s. 197–212.

Sojka J., *Wprowadzenie do wyboru dokumentów*, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterańska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzięgielów 2017, s. 9–23.

Sojka J., *Zagadnienie obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w publikacjach Światowej Federacji Luterańskiej*, „Rocznik Teologiczny" r. LVII: 2015, z. 2, s. 203–244.

Swithart A.K., *Luther and the Lutheran church 1483–1960*, New York 1960.

Szałajko A., *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*, Kraków 2013.

Tykfer M., *Reinterpretacja teologiczna dogmatu w dialogu ekumenicznym na przykładzie Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, Poznań 2002.

Wojciechowska K., *Wzbogacająca różnorodność. Recenzyjnie o dokumencie „Na początku było Słowo"*, „Łódzkie Studia Teologiczne" t. 25: 2016, z. 4, s. 81–88.

7.3. Literatura pomocnicza

50 lat Światowej Federacji Luterańskiej, Zwiastun r. 1997, z. 14, s. 14–17.

A.W., *Luterański zjazd rodzinny w Helsinkach*, „Zwiastun" r. 3 (18): 1963, z. 18, s. 221–229.

A.W., *Pokłosie Helsinek*, „Zwiastun" r. 3 (18): 1963, z. 20, s. 247n.

adiafora, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003.

AGT, *Oblicza luteranizmu – XII Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun Ewangelicki" r. 2017, nr 11, s. 25–27.

Althaus P., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962.

apartheid, w: *Britannica. Edycja polska*, t. 2, Poznań 1997, s. 102n.

Apostolicity and Unity. Essays on Porvoo Common Statement, red. O. Tjørhom, Geneva 2002.

Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 1–2, Bielsko-Biała 2016–2017.

Barth H.-M., *Die Theologie Martin Luthers. Eini kritische Würdigung*, Gütersloh 2009.

Barth H.-M., *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990.

Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, tłum. I. Nowicka, Warszawa 1994.

Below J., *„Ku uzdrowieniu świata" – X Walne Zgromadzenie Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2003, z. 17, s. 19–21.

Below J., *Ekumeniczne Dni Kościoła w kraju Reformacji*, „Zwiastun" r. 2003, z. 12, s. 15n.

Bem K., *Trzeba po sobie posprzątać!*, https://www.ekumenizm.pl/publicystyka/trzeba–po–sobie–posprzatac/ (dostęp: 17.04.2020).

Bruncz D., *Chleb, wspólnota, pojednanie – XI Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 15/16, s. 24–26.

Bruncz D., *Kościół luterański na Łotwie zniósł ordynację kobiet*, https://www.ekumenizm.pl/koscioly/protestanckie/kosciol–luteranski–lotwie–zniosl–ordynacje–kobiet/ (dostęp: 17.04.2020).

Buthelezi, Manas, w: *The Dictionary of African Christian Biography (DACB.org)*, https://dacb.org/stories/southafrica/buthelezi–manas/ (dostęp: 17.03.2020).

Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2006.

Dar es Salaam 1977 wielkim wydarzeniem w rodzinie luterańskiej, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 14, s. 223.

Dietz E., *Zgromadzenie Ogólne ŚFL*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 12, s. 182.187n.

Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, red. T.F. Best, M. Robra, Geneva 1997.

Ehmann J., *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008.

Ellingsen M., *The Cutting Edge. How Churches Speak on Social Issues*, Geneva 1993.

Farisani T.S., *Diary from a South African Prison*, Minneapolis 1987.

filioque, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003.

Fleisch P., *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeine Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, Berlin 1956.

Freudenberg M., *Status confessionis*, w: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, wyd. E. Fahlbusch i in., t. 4, wyd. 3 (Neufassung), Göttingen 1996, szp. 488–490.

Führer W., *Das Wort Gottes in Luthers Theologie*, Göttingen 1982.

Führer W., *Die Schmalkaldischen Artikel*, Tübingen 2009.

Gastpary W., *Dekret o ekumenizmie w rozumieniu protestanta*, „Rocznik Teologiczny" r. 12: 1970, z. 1, s. 59–132.

Gaś P., *W Chrystusie powołani do świadectwa – IX Walne Zgromadzenie Światowej Federacji Luterańskiej w Hong-Kongu*, „Zwiastun" r. 1997, z. 15, s. 20–22.

Geskiedenis, https://grootekerk.org.za/geloofsgemeenskap/geskiedenis/ (dostęp: 13.02.2020).

Godfrejów-Tarnogórska A., *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017: Przebieg obrad*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 71–79.

Gross J., *Pochodzenie sukcesji apostolskiej polskich biskupów luterańskich*, Dzięgielów 2013.

Härle W., *Dogmatik*, Berlin–New York.

Heintze I., *Pożegnanie z Minneapolis*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 24, s. 377n.

Hermle S., *Die Evangelikalen als Gegenbewegung*, w: *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, red. S. Hermle, C. Lepp, H. Oelke, Göttingen 2007, s. 325–352.

Herms E., *Systhematische Theologie*, t. 1, Göttingen 2017.

Hintz M., *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006.

Hintz M., *Marcin Luter – ojciec etyki ewangelickiej*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, s. 7–27.

Historia chrześcijaństwa, red. A. Corbin, Kraków 2009

Hryniewicz W., *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, „Collectanea Theologica" r. 52: 1982, z. 2, 70–81.

Informator ŚFL, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, s. 213–217.

Instytut Badań ekumenicznych w Strasburgu, SiDE r. 9: 1993, z. 2 (32), s. 115–117.

Jaskóła P., *Ulricha Zwingliego nauka o Wieczerzy Pańskiej*, w: P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole 2017, s. 173–188.

Jeremiasz, bp, *Sprawa pokoju w świetle VI Zgromadzenia Ogólnego ŚRK*, SiDE r. 2: 1984, z. 1, s. 15–22.

Jeszcze sto dni do VII Zgromadzenia ŚFL, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 8, s. 127.

Joest W., *Dogmatik*, t. 1, wyd. 3, Göttingen 1989.

K. K., *Dziesiąte Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Winnipeg, Kanada, 21–31 lipca 2003*, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 94–96.

K. K., *Wspólne Katolicko-Ewangelickie Upamiętnienie Reformacji*. Lund, Szwecja, 31 października 2016, SiDE r. 33: 2017, nr 1 (80), s. 145–152.

K[arski] K., *Piąta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, Santiago*

de Compostela, Hiszpania, 3–14 sierpnia 1993. Przebieg obrad, SiDE r. 10: 1994, z. 1 (33), s. 72n.

Kahle W., *Wege zur Einheit im Luthertum von der ersten allgemeinen evangelisch–lutherischen Konferenz 1868 bis zum Vorabend des ersten lutherischen Weltkonvents*, w: W. Kahle i in., *Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum*, Gütersloh 1976, s. 157–208.

Karski K., *Konferencja do spraw Misji Światowej i Ewangelizacji. Salvador (Bahia, Brazylia), 24 listopada – 3 grudnia 1996*, SiDE r. 13: 1997, z. 1 (39), s. 95–99.

Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Lipiec – grudzień 2003*, SiDE r. 20: 2004, z. 1 (54), s. 171–206.

Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Maj 2006 – kwiecień 2007*, r. 23: 2007, z. 1–2 (60–61), s. 326–344.

Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2016*, SiDE r. 32: 2016, z. 2 (79), s. 139–164.

Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2017*, SiDE r. 33: 2017, z. 2 (81), s. 143–174.

Karski K., *Kronika wydarzeń ekumenicznych. Styczeń – czerwiec 2016*, SiDE r. 32: 2016, z. 2 (79), s. 139–164.

Karski K., *Siódme Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej. Budapeszt, Węgry, 22 lipca – 5 sierpnia 1984*, SiDE r. 3: 1985, z. 1 (9), s. 90–93.

Karski K., *Wiara i Ustrój*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003.

Karski K., *XXI Zgromadzenie Ogólne Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych*, SiDE, r. 1: 1983, nr 1 (1), s. 67–68.

Karski M., *Chleba naszego powszedniego – przed IX Zgromadzeniem Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 12, s. 19n.

Karski M., *Dążąc do niewykluczającej wspólnoty – każdy człowiek jest równie cenny dla Boga*, „Zwiastun" r. 2010, z. 18, s. 14n.

Karski M., *Jedenaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej, Stuttgart, Niemcy, 20–27 lipca 2010*, SiDE r. 26: 2010, z. 2 (67), s. 78–82.

Karski M., *Luteranie o problemach świata – przed XI Zgromadzeniem Ogólnym Światowej Federacji Luterańskiej*, „Zwiastun" r. 2010, z. 13/14, s. 17n.

Kaufmann T., *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main-Leipzig 2009.

Kaufmann T., *Luthers Juden*, Stuttgart 2014.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.

Kłaczkow J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945–1975*, Toruń 2010.

Kolb R., *Die Konkordienformel. Eine Einführung in ihre Geschichte und Theologie*, Göttingen 2011.

Kompendium dogmatyki ewangelickiej, tłum. K. Karski, maszynopis w czytelni Chat.

Kotula K., *Z podróży do Minneapolis (dokończenie)*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 23, s. 362n.

Kotula K., *Z podróży do Minneapolis*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 338–343.

Kozłowski R., *Eklezjologia eucharystyczna Mikołaja Afanasjewa*, „Rocznik Teologiczny" r. 24: 1982, nr 1, s. 55–97.

Lange D., *Glaubenslehre*, t. 1, Tübingen 2001.

Lathrop G.W., Wengert T.J., *Christian Assembly. The Marks of the Church in a Pluralistic Age,* Minneapolis 2004.

Leppin V., *Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte derReformation*, w: V. Leppin, *Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016, s. 33–44.

Lichtner I., *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dzięgielów 2012.

Lindberg C., *The European Reformations*, Oxford 2001.

Lohse B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.

Luterańskie forum młodzieżowe, „Zwiastun" r. 29 (44): 1989, z. 11/12, s. 186.

The Lutheran Churches of the world 1952, red. A.R. Wentz, Genewa brw.

Ławreszuk M., *Stosunek Kościoła prawosławnego wobec osób żyjących w związkach pozamałżeńskich*, „Miscellanea Historico-Iuridica" t. 13: 2014, z. 2, s. 139–148.

Maciuszko J.T., *Spór o Wieczerzę Pańską*, w: M. Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*, Bielsko-Biała 2014, s. 7–20.

Mahlmann T., *Articulus stantis et (vel) cadentis ecclesiae*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft,* wyd. H.D. Betz i in., t. 1, wyd. 4, Tübingen 2002, szp. 799n.

Małecki R., *Kościół jako „communio" w relacyjnej eklezjologii Johna D. Zizioulasa*, „Studia Włocławskie" r. 1: 1998, s. 84–93

Mannermaa T., *Von Preussen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der Leuenberger Konkordie*, Hamburg 1981.

Miller G., *Luther`s Views on Jews and Turks*, w: *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, red. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, Oxford 2014, s. 427–434.

Moe-Lobeda C.H., *Public Church for the Life of the World*, Minneapolis 2004.

Morawska A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1970.

MP, *„Ouvi o clamor de meu povo..."* 2, „Zwiastun" r. 30 (45): 1990, z. 9, s. 65n.

MP, *„Ouvi o clamor de meu povo..."*, „Zwiastun" r. 30 (45): 1990, z. 8, s. 58–60.

Nadzieja – temat VII Zgromadzenia, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, s. 217–218.

Nadzieja dla świata, tłum. I. W. Preissowie, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 13/14, ss. 218–221.

Nafzger S.H., *An introduction to the Lutheran Church – Missouri Synod*, St. Louis 2009.

Nagy S., *Katolickie zasady ekumenizmu*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza, Lublin 1996, s. 447–462.

O prawa człowieka, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 18, s. 276.

Obarski R., *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, SiDE r. 19: 2003, z. 2 (53), s. 15–59.

Osten-Sacken P., von, *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub" (1530/31)*, Stuttgart 2002.

Oświadczenie Prezydium ŚFL, „Zwiastun" r. 10 (25): 1970, z. 14/15, s. 233.

Paprocki H., *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.

Paszta Z., *Specyfika postawy Lutra wobec Żydów i Judaizmu*, SiDE r. 2009, z. 1 (64), s. 60–80.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.

Pöhlmann H.G., *Abriss der Dogmatik*, wyd. 6 zmienione i rozszerzone, Gütersloh 2002.

Przed zgromadzeniem luteran, „Zwiastun" r. 1997, z. 13, s. 18n.

Ratzinger J., *Eklezjologia Konstytucji Lumen gentium*, w: J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, Kraków 2003, s. 111–137.

Ratzinger J., *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1993.

Reverend Allan Aubrey Boesak, w: *South African History Online (SAHO)*, https://www.sahistory.org.za/people/reverend-allan-aubrey-boesak (dostęp: 26.04.2020).

Root M., *The Unity of the Church as a Moral Community. Some Comments on „Costly Unity"*, „The Ecumenical Review" r. 46: 2010, z. 2, s. 194–203.

Sauter G., *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, Warszawa 2005.

Sauter G., *Zugänge zur Dogmatik*, Göttingen 1998.

Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001.

Schilling H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Poznań 2017.

Schmeling G.R., *Make Known God's Manifold Wisdom. The Fifteenth Anniversary of the Confessional Evangelical Lutheran Conference Kiev, Ukraine June 3–5, 2008*, https://celc.info/wp–content/download/history/CELC–History.pdf (dostęp: 1.05.2020).

Sibusiso Mandlenkosi Emmanuel Bengu, w: *South African History Online (SAHO)*, https://www.sahistory.org.za/people/sibusiso–mandlenkosi–emmanuel–bengu (dostęp: 17.03.2020).

Składanowski M., *Czy Kościoły powinny się nawrócić? Szanse i trudności pewnej propozycji ekumenicznej*, w: *Nawrócenie. Ewangeliczne wezwanie i konteksty interpretacyjne*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 95–125.

Składanowski M., *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012.

Slenczka N., *Status confessionis*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, wyd. H.D. Betz i in., t. 7, wyd. 4, Tübingen 2004, szp. 1692.

Sojka J., *Luter i Zwingli – konkurencyjne reformacyjne interpretacje Wieczerzy Pańskiej*, „Rocznik Teologiczny" r. 62: 2020, z. 2, s. 436–462.

Sojka J., *Marcin Luter i Żydzi*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" r. 32: 2016, z. 1 (78), s. 30–52.

Sojka J., *Nauka o dwóch regimentach Marcina Lutra – teoria i praktyka*, „Konteksty" t. 72: 2018, z. 3, s. 47–54.

Sojka J., *Protestantyzm w dialogu ekumenicznym*, w: *Lublin – miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii i kulturze*, Lublin 2017, s. 329–359.

Sojka J., *Wolność i kryteria etycznego osądu – tematyka encykliki Jana Pawła II Veritatis splendor z perspektywy ewangelickiej*, w: *Prawda oświeca rozum i kształtuje*

wolność. Encyklika „Veritatis splendor" Jana Pawła II po 20 latach, Lublin 2014, s. 61–90.

Stegmann A., *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen 2014.

Swithart A.K., *Luther and the lutheran church 1483–1960*, New York 1960.

Szarek J., *Budapeszt `84*, „Zwiastun" r. 24 (29): 1984, z. 15/16, s. 229–232.

ŚFL zwiększa ilość kobiet w gremiach kierowniczych, „Zwiastun" r. 29 (44): 1989, z. 1/2, s. 29.

Terlik T., *Zgromadzenie ŚFL*, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 18, s. 276n.

Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004.

Tüchle H., Bouman C.A., *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.

Uglorz M., *Eklezjologia w teologii Marcina Lutra*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterańskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 217–233.

Uglorz M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.

W Chrystusie nowa społeczność. Studium biblijne na temat Listu do Rzymian, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 14, s. 222n.

Wantuła A., *W przededniu zjazdu światowej rodziny luterańskiej*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 12, s. 182n.

Wantuła A., *Walny zjazd światowego luteranizmu*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 334–338.

Wantuła A., *Zjazd światowego luteranizmu*, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 17, s. 255–257.266.

Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.

Ware K., *Misteria uzdrowienia*, Lublin 2004.

Wenz G., *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch–lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, t. 1, Berlin 1996–98.

Wójtowicz A., *Posłani do świata*, „Jednota" r. 1970, nr 10, s. 12–14.

Wybory nowych władz, „Strażnica Ewangeliczna" r. 12: 1957, z. 22, s. 338.

Z VI Zgromadzenia Ogólnego ŚFL w Dar es Salaam, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 17, s. 260.

Z zagranicy. Evian. Luteranie przeciw rasizmowi, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284.

Z zagranicy. Evian. Luteranie za ścisłą współpracą z reformowanymi, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284.

Z zagranicy. Evian. Nowe władze Światowej Federacji Luterańskiej, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 18, s. 284.

Z zagranicy. Evian. ŚFL a zaangażowanie społeczne, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 19, s. 300.

Z zagranicy. Francja. Kościoły luterańskie w drodze do Dar es Salaam, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 4, s. 60.

Z zagranicy. Genewa. Ekumeniczni mówcy w Porto Alegre, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 6, s. 96.

Z zagranicy. Genewa. Odpowiedzialność za stan rzeczy w Ameryce Płd., „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 6, s. 96.

Z zagranicy. Genewa. Przygotowania do Zgromadzenia Ogólnego ŚFL, „Zwiastun" r. 17 (32): 1977, z. 6, s. 96.

Z zagranicy. Opinie w sprawie Zgromadzenia w Porto Alegre, „Zwiastun" r. 10 (15): 1970, z. 14/15, s. 236.

Z życia ewangelickiego zagranicą. Światowa Federacja Kościołów Luterskich, „Strażnica Ewangeliczna" r. 2: 1947, z. 15/16, s. 16.

Załęski K., *Biskup Desmond Tutu – laureat Pokojowej Nagrody Nobla*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 189–191.

Załęski K., *Gunnar Staalset – nowy sekretarz generalny Światowej Federacji Luterańskiej*, SiDE r. 3: 1985, z. 3–4 (11–12), s. 192–193.

Summary

The analyses contained in this monograph entitled "Becoming communio. The Lord's Supper as nota ecclesiae in publications of the Lutheran World Federation" have been conducted in the context of a broader issue, namely the importance of theological reflection for the Christian Church. This, in turn, can be narrowed down by asking about the meaning and actualization of the faith confessions of individual Christian traditions in churches that represent them. This publication attempts to answer this question for one specific religious tradition – the Lutheran one - by analysing the reflections of the Lutheran World Federation – Communion of Churches.

What raised by interest in them was their representative character for Lutheranism. The Lutheran World Federation is the largest global Lutheran organization, with nearly 150 churches from 99 countries in the world that bring together over 75 million Christians. It is an ecclesial communion, and at the same time one of the most important forums of theological debate rooted in everyday ecclesiastical experience, in which a recurring theme is the question about the Lutheran heritage today, here and now, in various contexts in which the Lutheran churches in different parts of the world have come to function. Both in those where the Lutheran Reformation originated and took root as early as the 16th century, and those that were the subject of Lutheran missionary activity in later centuries. Thus the Lutheran World Federation combines different perspectives and experiences. At the same time, the theological reflection of its members happens in dialogue with the reality of secularizing Europe, with the uniquely religious Western society of the United States, with the reality of the dynamic development of various currents of Protestantism in Latin America, with traditional African cultures or the multi-religious context of Asia. Naturally, these are only some examples of factors that influence the diverse situation of the member churches. However, they all try to undertake a common theological reflection, of which the reference to their religious heritage is an indispensable part.

An important part of this reflection is ecclesiological, focused on the Christian Church and its unity. It is addressed by the main research question of this publication formulated as follows: How has the perception of the Lord's Supper as notae ecclesiae derived from CA VII shaped the debate on the self-understanding of the LWF. It draws on the notion of the Lord's Supper as mark of the Church, which is classic for Lutheran creeds. This specific, ecclesiological take on the role of the Lord's Supper was a thread that run through essential debates of the 70 years of the Federation's existence, starting from the founding Assembly in Lund up to the last, 12th congress of global Lutheranism in the Namibian city of Windhoek in 2017, the 500th anniversary year of the Reformation. The research question has been posed in the context of a subject that is important not only for Lutheranism itself (which is due to the fact that it has never developed a uniform ecclesiological model), but also for the entire ecumenical movement, in which ecclesiological issues are being increasingly recognized as essential.

The attempt to answer to the question posed in this volume will take you on a journey that the LWF has made. It is a journey from federation to communion. In 1947 in Lund, Lutheran churches formed "a free association of Lutheran churches", which declared a common doctrinal basis referring to the Holy Scripture and Lutheran confessions of faith, with particular consideration of the "Augsburg Confession" and the "Small Catechism". It was the former, and more specifically its article VII, that provided ground for the diagnosis that based on the Lutheran confession "a free association of Lutheran churches" with a common doctrinal basis is a contradiction. This is due to the fact that CA VII obliges those who agree about the Gospel thus forming a communion of confession to also be one in terms of sacraments, i.e. form an ecclesial communion. It is enough [satis est], as CA VII would have it, to agree on the teaching of the gospel and the administration of the sacraments. This understanding of CA VII in the context of the Church's unity as God's gift was first voiced in full force in the discussion before and during the 3rd Assembly in Minneapolis, becoming one of the main themes of the so called "Minneapolis Theses".

In further discussion, the above conclusions of CA VII have been used to directly diagnose and express the above-mentioned contradiction. This was done in the so-called "Great Debate" at the beginning of the 1960s, when Peter Brunner described the LWF as an "ecclesiological problem" that has a common doctrinal basis and, at the same time, lacks its obvious consequences, i.e. pulpit and altar fellowship. The proposal to change it as soon as possible collided

against another important problem at the following Assembly in Helsinki, namely how to guarantee the autonomy of member churches. The prospect of introducing pulpit and altar fellowship in the LWF raised concerns that the Federation would claim the status of a "super-Church" that would wish to exercise authority over its members.

One step towards resolving the tension between commitment to the ecclesial community arising from CA VII and autonomy of churches was taken at the 5th Assembly in Evian, where the perspective changed. From that moment on, it was no longer asked whether the ecclesial communion between the Lutheran churches of the LWF should come to be (and if so, how) but whether it already existed in the minds of the member churches. Before we move on to the conclusions to be drawn from this paradigm shift, it should be pointed out that in Evian the debate on the self-understanding and nature of the Lutheran World Federation turned out to be closely linked to two other issues. Firstly, the LWF's ecumenical commitment, and secondly, the discussion about apartheid practiced at the Lord's Table in South African member churches.

These two fundamental issues which formed the context of the self-understanding debate have been addressed by the complementary research questions, so we will come back to them further below. Here it suffices to note that both focus on the consequences of CA VII and contain important ecclesiological themes, thus contributing to the debate on the self-understanding and nature of the LWF. As an example, let us take a statement that is essential for the ecumenical activity of the LWF, i.e. "Models of Unity" adopted by the 6th Assembly in Dar es Salaam, which coined the term "unity in reconciled diversity". It allowed us to think about the ecclesial communion as one constituted by the notae ecclesiae from CA VII, that is communio in sacris, in Word and sacraments, while pointing out that these constitutive elements do not exhaust what being a communion means.

After the Assembly in Dar es Salaam, the question about the existence of communion between Lutheran churches was answered that, while not officially announced, there existed a de facto pulpit and altar fellowship between the member churches. Moreover, it was possible to solve a key problem, namely the question of preserving the autonomy of churches in the context of ecclesial communion within the LWF. This issue was overcome by making a clear distinction between the communion of Lutheran churches, which according to CA VII, having a common doctrinal basis, remain in the pulpit and altar fellowship, and the LWF as an expression and instrument of that communion .

The 7th Assembly in Budapest, the first one to be held behind the "Iron Curtain" and outside the North Atlantic area, drew on these conclusions to summarize the existing reality of pulpit and altar fellowship between member churches. This was done by adding in Article III of the constitution, next to "a free association of Lutheran churches", a declaration of pulpit and altar fellowship between member churches of the LWF. In addition, two key statements of the Assembly concerning the task of the LWF and the "unity that we seek" (the latter obviously referred to the ecumenical context) used language referring to the New Testament concept of koninonia - communio. Such conceptualization was not new, it had regularly appeared in LWF's reflection since the pre-Minneapolis discussion. This time, however, in intensive debates of the second half of the 1980s, the concept was used to describe the reality of the LWF. A special role in this was played not only by the statutory bodies of the Lutheran World Federation, where the debate on further development of LWF's self-understanding in terms of the communio-ecclesiology was held, but also by theologians from the Institute for Ecumenical Research in Strasbourg. They provided a theological vision of understanding koinonia that was rooted in the New Testament (especially the writings of Paul), theology of the Reformation (in addition to CA VII also Luther's deliberations), the history of Lutheran ecclesiological reflection, as well as ecumenical inspirations.

The work of the second half of the 1980s allowed the 8th Assembly in Curitiba to re-describe the nature of the LWF as a spiritual, sacramental, confessional, witnessing and serving communion. Also, the communion ceased to be a free association of Lutheran churches, as confirmed by the constitution, thoroughly revised to better reflect the new reality of the LWF's self-understanding as communio. From that moment on, concept of communio - koinonia has been a fundamental point of reference, both in study programs such as "The Church as communion" in the 1990s and in the work on practical involvement of the LWF (e.g. diaconia and mission). As put in the discussion after Budapest: It was a communio the essential core of which was communio in sacris derived from CA VII. However, the communion built around it is not limited to the core, but has other dimensions too, as expressed in the five qualifications of communion from Curitiba.

The process of becoming communio was confirmed and reflected in the extension of the LWF's name at the 10th Assembly in Winnipeg. From that moment on, it has been called "Lutheran World Federation - Communion of Churches". Also in Winnipeg, tensions between member churches on the basis of different approaches to ethical issues, and more specifically to

family, marriage and sexuality, became more pronounced for the first time. This subject was also discussed at the following Assembly in Stuttgart. And in the period following the Stuttgart Assembly, it gave rise to the biggest crisis in the Lutheran World Federation since the debates on the treatment of apartheid in the 1970s and 1980s.

In 2013, due to differences in understanding family, marriage and sexuality, one of the member churches terminated pulpit and altar fellowship with two others. This in turn directly challenged the self-understanding of the LWF and required an urgent response. Importantly, it did not boil down to a discussion of ethical positions on the subject, but raised questions about the nature of the LWF and its self-understanding. The discussion not only brought the autonomy of churches, as known from previous debates, to the fore but also their accountability towards the communion. Lack of balance between autonomy and accountability, which was revealed in concrete, individual decisions of churches that proved to have far-reaching repercussions for the whole communion, was identified as the source of the crisis. It was further fuelled by lack of appropriate communication forums within the communio that would allow members to discuss tensions before they reach a destructive stage that affects the whole communion. In response, it was proposed to describe the nature of the LWF communion as a gift and a task, with an emphasis on autonomy and accountability and a catalogue of basic theological principles of communion that should be preserved in all situations of conflict. These basic principles obviously maintained the fundamental belief in communio in sacris as set out in CA VII. This allowed the last Assembly in Windhoek to continue to describe the LWF as an evangelical, sacramental, diaconal, confessional and ecumenical communion.

Changes in the set of qualifications used to describe the communion in Windhoek compared to its description in Curitiba are reflected, among other things, in the role of the ecumenical commitment of the LWF. Before we move to this theme of the monograph, one important conclusion should be drawn from the self-understanding debate outlined above. In both its periods, that is to say until the Assembly in Budapest, when the question of pulpit and altar fellowship was essential, and after that Assembly, when the concept of koinonia - communio became the main point of reference, a similar pattern can be observed. It is based on the presupposition that the basic theoretical model is formulated at the beginning of the discussion. For the pulpit and altar fellowship debate, this model was CA VII directly, the weight of which had already been defined in the doctrinal basis at the Assembly in Lund. In Minneapolis at the latest it led to a definite conclusion that a confessional

communion requires ecclesial communion understood in terms of pulpit and altar fellowship. It was also clearly underlined that agreement concerning the teaching of the Gospel and the administration of the sacraments also satis est for inner-Lutheran unity of the Church, that is ecclesial communion. At least since Minneapolis, attempts have been made to answer the question of how to implement these religious principles in the realities of the LWF, especially in the face of concerns that the Federation might turn into a "super-Church", which would deprive member churches of their autonomy. A similar process can be observed when thinking of the LWF in terms of communio - koinonia. The basic framework of this concept was shaped in the debate of the second half of the 1980s. Further discussions were marked by continuous efforts to make communio reality. On the one hand, their importance and, on the other hand, their practical failure in the face of tensions generated by ethical issues were demonstrated in the discussion that preceded the Windhoek Assembly and had been provoked by disagreements over marriage, family and sexuality. Said discussion shows that the process of becoming a communion understood in terms of applied self-understanding as communio - koinonia is not completed, and the journey from federation to communion is not over. Just like the Budapest Assembly ended the debate on pulpit and altar fellowship by officially announcing it, thus opening another stage of reflection for which such communion was the starting point, so is the description of the communion prepared before Windhoek waiting to be translated into practice and implemented. The journey towards becoming a communion continues.

But LWF's journey is not a lone one as it takes place in the context of the ecumenical movement. Therefore, and also given the importance of the debate on the LWF's ecumenical commitment for the discussion about its self-understanding, the first complementary research questions answered in this paper is how CA VII and its concept of notae ecclesiae shaped the ecumenical commitment of the LWF. This commitment was already evident at the 1st General Assembly of the General Assembly in Lund, as reflected in the constitutional objectives of the Lutheran World Federation adopted there. Just like the discussion about the self-understanding, also the attitude to the ecumenical commitment of the LWF has been shaped by its doctrinal basis, or more specifically by CA VII. The period before the 3rd General Assembly in Minneapolis and the Assembly itself turned out to be a breakthrough in that respect. The debate on the unity of the Church based on CA VII, which started there, not only focused on the purely intra-Lutheran perspective, but also identified ecclesial communion as a goal that would help realize God's

gift of unity of the Church. For this to be possible, the agreement concerning the teaching of the gospel and the administration of the sacraments satis est. This approach is backed by the typically Lutheran belief, which has been present in LWF's reflection since Lund, that confessional communion must imply ecclesial communion.

The importance of the LWF's ecumenical commitment was confirmed by the 4th General Assembly in Helsinki. By establishing the Foundation for Inter-Confessional Research, which in turn established the Institute for Ecumenical Research in Strasbourg, the Helsinki Assembly provided an institutional basis for intensive reflection on the LWF's own identity in dialogue with its partners. It was evidenced by the Institute's key role in forging the self-understanding of the LWF in terms of communio - koinonia. This was particularly important in light of the fact that in the reflection of the LWF there was a growing conviction that agreement concerning the teaching of the gospel does not equal agreement on any specific doctrinal formulas. This, in time, made it possible to find such ecumenical solutions as "differentiated consensus" coined in the "Joint Declaration on the Doctrine of Justification", which until this day, apart from Lutherans and Roman Catholics, includes churches of the Methodist, Reformed and Anglican tradition.

The 5th Assembly in Evian was actually held under the sign of ecumenical commitment, encouraged by the fact that the LWF had entered into bilateral dialogues with other Christian traditions. This determined the weight of the LWF's ecumenical commitment in the discussion about its self-understanding for two reasons. Firstly, the above-mentioned role of the Federation as representative of its member churches in ecumenical dialogues. Secondly, the indication that the lack of ecclesial communion between Lutherans undermined the LWF's ecumenical credibility. This is firstly due to the fact that the LWF, while aiming for ecclesial communion with an ecumenical dimension, was not itself such a communion at the time. Secondly, it led to a negative assessment of implementation of the CA VII-based model of unity by ecumenical partners, since Lutherans themselves were not able to implement it. In part, the criticism of the lack of communion between Lutherans themselves remains valid until the present day, since Lutheran churches associated in the International Lutheran Council and the Confessional Evangelical Lutheran Conference remain outside of the Lutheran World Federation. It is worth reminding that the leading member Church of the former is the LCMS, i.e. a church whose efforts to become a member of the LWF became the factor that slowed down its journey towards announcing pulpit and altar fellowship. It should also be noted

that relations with the International Lutheran Council resumed in 2002, but were suspended in 2018.

In the 1970s and 1980s, the LWF's participation in bilateral dialogues was accompanied by reflection about its ecumenical commitment model in the context of the debate in the WCC. As a result, at the 6th Assembly in Dar es Salaam the ecumenical program of Lutheranism contained in CA VII was translated into the "unity in reconciled diversity" model. As already mentioned, it assumed a communio in sacris based on CA VII, which, however, can be supplemented by various other essential components, such as a common purpose in witness and service. Importantly, this model maintained the importance of confessional identities, which was important for Lutheranism. It did not view them as an obstacle to the ecumenical movement. Instead, as a method of dealing with confessional differences, this model proposed a dialogue. One that would not aim at eliminating differences or abandoning confessional identities, but at reconciling confessional identities, which, on the one hand, would recognize each other as partners within one ecclesial communion, without losing their individual traits on the other hand. This line of thinking was continued in the statement of the 7th Assembly in Budapest entitled "The Unity We Seek".

In a sense, Budapest closed a period focused on reflection about the model of ecumenical commitment. This does not mean that this issue has been completely abandoned. In the following decades, there has been a constant emphasis on the importance and value of the model of Church unity based on CA VII for the LWF's ecumenical activities, as well as critical questions about the sufficiency of its criteria in the face of ecumenical propositions of its partners, for example concerning the importance of the ministry of episkopé for the unity of the Church. The following Assembly in Curitiba shifted the Federation's attention to results of specific ecumenical dialogues. It should also be noted that the reform of the LWF's self-understanding in the spirit of koinonia - communio in no way weakened the LWF's ecumenical commitment. Not only did it remain an important constitutional objective of the Federation, but was also included in the description of life in communion proposed in "The Assembly Message". After the 11th General Assembly in Stuttgart, the ecumenical commitment also became one of the five characteristics of communion used by the LWF to present itself.

Returning to the tendency to focus on achievements of bilateral dialogues, it is important to point to such milestone events as the most important success of the LWF in the field of theological dialogue, the abovementioned "Joint Declaration on the Doctrine of Justification". Theological

dialogue naturally corresponded with significance of the confessional element in the "unity in reconciled diversity" model, which characterized the ecumenical commitment of the LWF. Focus on the results of specific dialogues during the 11th and 12th Assemblies in Stuttgart and Windhoek also led to broadening the spectrum of ecumenical activities of the LWF and including in it the process of "healing memories", i.e. looking at difficult history that stands in the way of mutual rapprochement, appreciation of the liturgical dimension of involvement in the process of ecumenical encounter, or cooperation in practical fields such as humanitarian and development aid. In that period, these elements can be found in dialogues with Mennonites and with the Catholic Church in the context of the 500the Anniversary of the Reformation.

Since the 7th Assembly in Budapest, parallel to the discussion on the LWF's ecumenical commitment, a reflection on interreligious relations has developed. Placing both types of dialogue in the perspective of reconciliation efforts at the 10th and 11th General Assemblies in Winnipeg and Stuttgart provided the basis for the inclusion of this reflection in this publication. In this context, it should be noted that the discussion at the 12th General Assembly in Windhoek clarified this issue, indicating that the goal of ecumenical dialogue is the truth of the Gospel and that the goal of interreligious dialogue is to better understand and cooperate for the common good (diapraxis). According to the Federation, such phrasing of the goal of interreligious activity is not inconsistent with the idea of bearing witness to Jesus Christ in relation to interreligious partners.

Apart from interreligious relations, another factor that stimulated the debate on the self-understanding of the LWF was the approach towards apartheid in LWF member churches in South Africa. The fact that they would exclude non-white fellow believers from altar fellowship resulted in the fact that also in this case the key factor turned out to be CA VII, which is reflected in the second supplementary research question posed in this publication. The reaction to this issue was dictated by the belief, derived from CA VII, that confessional communion must entail ecclesial communion. It became the central argument against the practice of apartheid by South African LWF member churches. This argument has been consistently repeated at successive General Assemblies in Evian and Dar es Salaam to finally lead to the suspension of membership in Budapest. The churches concerned regained their membership after the collapse of the apartheid system following the transformation of South Africa in the 1990s. Wider criticism of apartheid appeared in this debate at the 6th General Assembly in Dar es Salaam, recognizing

the existence of this system as status confessionis. However, critical assessments of this line of thought in the discussion after the assembly showed that it is not strictly ethical evaluation but ecclesiological arguments that can lead LWF member churches to joint action. The decision from Budapest showed how the LWF communion works in practice, substantiating the recently proclaimed altar and pulpit fellowship between its member churches and marking the beginning of official thinking about the LWF in terms of communio - koinonia.

The example of the apartheid discussion shows a pattern of solving ethical problems that is similar to the one applied before the Windhoek Assembly, when family, marriage and sexuality became the source of division in the LWF. Again, the response was a discussion on the implications of the ecclesiological model of the LWF, referring to the concept of communio with its core in CA VII. Firstly, these two examples suggest that even faced by the diversity of Lutheran ethical attitudes and positions, it is possible to arrive at a common position on a global level not as a result of a strictly ethical discussion, but as a result of rethinking the implications of an ecclesiological model that is rooted in a common doctrinal basis, or more specifically in CA VII. Secondly, they have prompted the last of the complementary research questions, namely how thinking about the Lord's Supper in the ecclesiological context is translated into thinking in ethical terms.

Analyses in search of an answer to the latter question have led to the conclusion that ethical implications of the Lord's Supper are a theme that is clearly present in the reflection of the LWF. Moreover, with the introduction of the communio model as a reference point for its self-understanding, they have become an indispensable part of thinking about the LWF as communion of service, whose members show solidarity and responsibility for one another. Since the 1970s, the reflection on ethical implications of the Lord's Supper was conducted in the context of the concept of koinonia, which in the 21st century was developed in three aspects: kerygma, leiturga and diakonia. The latter is an example of how the understanding of the Lord's Supper and the concept of communio, which is closely related to this sacrament, affects thinking about the practice of service of the LWF. Diakonia is a place where ethical implications of the sacrament are realized, and at the same time it ensures credibility of its celebration. Likewise, the Lord's Supper plays and important part in the understanding of mission in terms of holistic mission and in the latest reflection about engagement of the LWF itself and its member churches in the public space. It is also worth noting that the point of reference for this discussion was not only inspired by CA VII, but also by

the neo-testamentary understanding of koinonia, practices of the ancient Church and various themes of Luther theology.

At the end of these summaries, it is important to reiterate the conclusion that has already been drawn with regard to the key issue, namely the self-understanding of the LWF: The discussions on the LWF's ecumenical commitment and ethical implications of the Lord's Supper are part of an ongoing process of becoming communion. While the specific problem of apartheid has obviously been resolved, the question of the importance of ethical issues for the cohesion of the communion remains relevant, as shown by debates preceding the Windhoek Assembly.

Both discovering communion from the perspective of the universal church and learning to draw practical consequences from it, including ethical ones, are important elements of the journey that the member churches of the LWF are taking within its framework. As shown in this monograph, one of the fundamental factors shaping its course is the actualization of the Lutheran confessional heritage, more specifically the Lutheran creeds. In specific issues of the LWF's self-understanding, its ecumenical commitment or questions about ethical implications of the Lord's Supper, the key theological context is formed by ecclesiology, so article VII of the "Augsburg Confession" becomes a natural reference point for these debates.

Findings and conclusions presented in this work give rise to several research proposals. First of all, work should be undertaken to consider a broader historical perspective on the issues at hand through research into sources available at the LWF Archive in Geneva. Secondly, it would be useful to complement the considerations set out in this monograph by comparing the ecclesiological findings to the extensive body of work resulting from various bilateral ecumenical dialogues of the LWF. Such research could be conducted both from the perspective of the relationship between internal debate of the LWF presented in this work and self-presentation of the Lutheran position in said dialogues, as well as from the perspective of models of unity emerging in the course of the dialogues or the application of communio ecclesiology themes in them. Thirdly, it seems important to place analyses of the ethical commitment in relation to ecclesiology carried out here in the broader context of ethical deliberations carried out in the LWF, as well as in the context of contemporary models of legitimizing Christian ethics.

Zusammenfassung

Die in dieser Monographie „Zur communio werden. Das Abendmahl als nota ecclesiae in Publikationen des Lutherischen Weltbundes" enthaltenen Analysen wurden im Kontext einer breiteren Fragestellung durchgeführt, nämlich der Frage nach der Bedeutung theologischer Reflexion für die christliche Kirche. Man kann sie wiederum eingrenzen, indem man nach der Bedeutung und Verwirklichung der Glaubensbekenntnisse einzelner christlichen Traditionen für die Kirchen, die sie vertreten, fragt. Die Antwort auf eine so formulierte Frage im Kontext einer bestimmten (lutherischen) Glaubenstradition bietet in diesem Beitrag die Studie eines konkreten Falles, nämlich der Reflexion innerhalb des Lutherischen Weltbundes Einer Kirchengemeinschaft.

Mein Interesse gerade für diesen Fall ergibt sich aus seinem repräsentativen Charakter für das Luthertum. Der Lutherische Weltbund ist nämlich die größte, globale Organisation, der beinahe 150 lutherische Kirchen aus 99 Ländern der Welt mit über 75 Millionen Christen angehören. Es ist eine Kirchengemeinschaft und dabei eins der wichtigsten Diskussionsforen, auf dem eine in der Alltagserfahrung der Kirchen verankerte theologische Debatte geführt wird. Ein wichtiges Motiv dieser Debatte ist immer wieder die Frage nach dem lutherischen Erbe heute hier und jetzt in unterschiedlichen Kontexten der lutherischen Kirchen in verschiedenen Weltregionen. Sowohl in jenen, wo die lutherische Reformation ihren Ursprung und ihre Wurzeln bereits im 16. Jahrhundert hatte, als auch in jenen, die in späteren Jahrhunderten Gegenstand lutherischer Missionstätigkeit waren. So bringt der Lutherische Weltbund unterschiedene Perspektiven und Erfahrungen zusammen. Die theologische Reflexion seiner Mitglieder findet gleichzeitig im Dialog mit der Realität der Säkularisierung Europas, der spezifisch religiösen, westlichen Gesellschaft der Vereinigten Staaten, der dynamischen Entwicklung verschiedener Strömungen des Protestantismus in Lateinamerika, des Dialogs mit traditionellen afrikanischen Kulturen oder mit dem multireligiösen Kontext Asiens statt. Dies sind natürlich nur Beispiele von Faktoren, die die

vielfältigen Situationen der Mitgliedskirchen prägen. Sie alle bemühen sich jedoch um gemeinsame theologische Reflexion, in der ein Bezug auf ihr konfessionelles Erbe ein unverzichtbarer Bestandteil ist.

Eine wesentliche Komponente dieser Reflexion ist ekklesiologisch und konzentriert sich auf die christliche Kirche und ihre Einheit. Genau um diese geht es in der Hauptforschungsfrage dieser Arbeit, die folgend formuliert ist: Wie hat die von CA VII abgeleitete Auffassung des Abendmahls im Sinne von notae ecclesiae die Selbstverständnisdebatte innerhalb des LWB geprägt. Es betrifft also das für lutherische Glaubensbekenntnisse klassische Motiv des Abendmahls als Kennzeichen der Kirche. Diese spezifisch ekklesiologische Betrachtung der Rolle des Abendmahls zieht sich wie ein roter Faden durch die wichtigsten Debatten in den 70 Jahren der LWB-Geschichte: von seiner Gründung bei der Vollversammlung in Lund bis zum letzten, zwölften Kongress des globalen Luthertums im namibischen Windhuk in 2017, dem Jahr des 500-jährigen Reformationsjubiläums. Die Forschungsfrage wird im Kontext eines Problems gestellt, das nicht nur für das Luthertum selbst wichtig ist was u.a. darauf zurückzuführen ist, dass es nie ein einheitliches ekklesiologisches Modell entwickelt hat sondern auch für die gesamte ökumenische Bewegung, in der ekklesiologische Fragen immer deutlicher als entscheidend erkannt werden.

Der Versuch, die in dieser Arbeit gestellte Frage zu beantworten, nimmt uns mit auf einen Weg, den der LWB geht, um eine Gemeinschaft zu werden. Den Weg vom Bund zur Gemeinschaft. 1947 schlossen sich die lutherischen Kirchen in Lund zu „einer freien Vereinigung von lutherischen Kirchen" zusammen. Einer Vereinigung, die jedoch gleichzeitig eine gemeinsame Lehrgrundlage mit Verweis auf die Heilige Schrift und die lutherischen Glaubensbekenntnisse mit besonderer Betonung des „Augsburger Bekenntnisses" und des „Kleinen Katechismus" erklärte. Das „Augsburger Bekenntnis" und insbesondere sein Artikel VII lieferte die Grundlage für die Diagnose, dass aufgrund lutherischer Glaubensbekenntnisse „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen" mit gemeinsamen Lehrgrundlagen ein Widerspruch ist. Dies ist darauf zurückzuführen, dass CA VII diejenigen, die sich über das Evangelium einig sind und so eine Bekenntnisgemeinschaft bilden, verpflichtet, auch über die Sakramente eins zu sein und so eine Kirchengemeinschaft zu bilden. Als ihr satis est-Kriterium [es ist genug] gilt, laut CA VII, Eintracht in Bezug auf das Evangelium und die Sakramente. Diese Deutung von CA VII im Zusammenhang mit der Einheit der Kirche als einer Gabe Gottes ertönte erstmals mit voller Kraft in der Diskussion vor und während der 3. Vollversammlung in Minneapolis und wurde zu einem der Hauptthemen der sogenannten „Thesen von Minneapolis".

In der darauffolgenden Diskussion wurden die obigen Schlussfolgerungen aus CA VII verwendet, um oben erwähnten Widerspruch zu erkennen und zu artikulieren. Dies geschah in der so genannten „Großen Debatte" zu Beginn der 1960er Jahre, in der Peter Brunner den LWB als ein „ekklesiologisches Problem" bezeichnete, das zwar eine gemeinsame Lehrgrundlage hat, aber ohne deren offensichtliche Konsequenz, nämlich die die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Forderung, dies so bald wie möglich zu ändern, zerbrach bei der nächsten Vollversammlung in Helsinki an einer weiteren wichtigen Frage, nämlich nach der Gewährleistung von der Autonomie der Mitgliedskirchen. Die Aussicht auf die Einführung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft innerhalb des LWB gab Anlass zur Sorge, dass der Bund den Status einer „Superkirche" beanspruchen würde und über seine Mitgliedskirchen Gewalt ausüben wollte.

Ein Schritt nach vorne zur Überwindung der Spannung zwischen der Frage nach der Verpflichtung zu einer Kirchengemeinschaft, die sich aus CA VII ergibt, und der Autonomie der Kirchen wurde vollzogen mit einem Perspektivenwechsel während der 5. Vollversammlung in Evian. Seitdem fragte man nicht mehr, ob und wie zwischen den lutherischen Kirchen innerhalb des LWB die kirchliche Gemeinschaft existieren soll, sondern ob sie im Bewusstsein der Mitgliedskirchen bereits existiert. Bevor wir zu den Folgen von diesem Paradigmenwechsel kommen, sei darauf hingewiesen, dass in Evian die Debatte über das Selbstverständnis und das Wesen des Lutherischen Weltbundes eine enge Verflechtung mit zwei anderen Problemen gezeigt hat. Erstens mit der ökumenischen Verpflichtung des LWB und zweitens mit der Diskussion über die von den südafrikanischen Mitgliedskirchen am Tisch des Herrn praktizierten Apartheid.

Diese beiden Schlüsselprobleme, die ja den Kontext der Selbstverständnisdebatte bilden, wurden in die ergänzenden Forschungsfragen aufgegriffen, also werden wir im Folgenden noch einmal auf sie zurückkommen. An dieser Stelle sei nur angemerkt, dass sich beide auf die Folgen von CA VII konzentrierten und wichtige ekklesiologische Aspekte enthielten und so zur Debatte über das Selbstverständnis und das Wesen des LWB beitrugen. Als Beispiel kann die Erklärung „Modelle der Einheit" der 6. Vollversammlung in Dar-es-salam dienen, die für die ökumenische Tätigkeit des LWB von entscheidender Bedeutung ist und die das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" geprägt hat. Es erlaubt, die Kirchengemeinschaft als durch notae ecclesiae von CA VII konstituiert, d.h. als communio in sacris, in Wort und Sakramenten, zu betrachten, während es gleichzeitig darauf hinweist, dass diese konstitutiven Elemente nicht ausreichen, um eine Gemeinschaft

zu sein.

Nach der Vollversammlung in Dar-es-Salam antwortete man auf die Frage nach dem Bestehen einer lutherischen Kirchengemeinschaft, dass eine faktische, aber nicht offiziell erklärte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen bestehe. Darüber hinaus ist es gelungen ein zentrales Problem zu lösen, nämlich die Frage nach der Bewahrung der Autonomie der Mitgliedskirchen im Rahmen der Kirchengemeinschaft innerhalb des LWB. Dieses Problem wurde überwunden durch die Unterscheidung zwischen einer Gemeinschaft lutherischer Kirchen, die durch ihre gemeinsame Lehrgrundlage laut CA VII in der Kanzel- und Abendmahlgemeinschaft miteinander verbleiben, und dem LWB als Ausdruck und Instrument dieser Gemeinschaft.

Die 7. Vollversammlung in Budapest also eine, die zum ersten Mal hinter dem Eisernen Vorhang und außerhalb des nordatlantischen Raumes abgehalten wurde stützte sich auf diese Schlussfolgerungen und fasste die bestehende Realität der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen zusammen. Dies geschah, indem die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den LWB-Mitgliedskirchen in Artikel III der Verfassung neben „eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen" eingefügt wurde. In zwei Grundsatzerklärungen der Vollversammlung zum Selbstverständnis und Auftrag des LWB und zum „Ziel der Einheit" (letzterer hatte natürlich den ökumenischen Kontext im Blick) bezieht sich die Wortwahl auf das neutestamentliche Konzept von koinonia - communio. Eine solche Konzeptualisierung war nicht neu, sie tauchte regelmäßig in den Überlegungen des LWB seit den Diskussionen vor Minneapolis auf. Diesmal wurde das Konzept jedoch in den intensiven Debatten der zweiten Hälfte der 1980er Jahre verwendet, um die Realität des LWB umfassend zu beschreiben. Eine besondere Rolle spielten dabei nicht nur die Verfassungsorgane des Lutherischen Weltbundes, wo die Debatte über die Weiterentwicklung des Selbstverständnisses von LWB im Sinne der communio-Ekklesiologie verlief, sondern auch TheologInnen aus dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg. Sie lieferten eine theologische Vision der Auffassung von koinonia, die im Neuen Testament (insbesondere in den Schriften des Paulus), in der reformatorischen Theologie (zusätzlich zu CA VII auch in Luthers Abhandlungen), in der Entwicklungsgeschichte des ekklesiologischen lutherischen Denkens sowie in ökumenischen Inspirationen verwurzelt war .

Die Arbeit in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre ermöglichte es der 8. Vollversammlung in Curitiba, das Wesen der LWB neu zu beschreiben als eine geistliche und sakramentale Gemeinschaft, eine Bekenntnisgemeinschaft,

eine Zeugnisgemeinschaft und eine Dienstgemeinschaft. Diese Gemeinschaft war auch keine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen mehr, wie bestätigt durch die gründlich reformierte Verfassung, die nun die neue Realität des LWB-Selbstverständnisses als communio besser widerspiegeln sollte. Seitdem ist das Konzept von communio - koinonia sowohl in den Studienprogrammen, wie „Die Kirche als Gemeinschaft" in den 1990er Jahren, als auch in der Arbeit an dem praktischen Engagement der LWB (z.B. Diakonie und Mission) ein wesentlicher Bezugspunkt gewesen. So wie in der Diskussion nach Budapest formuliert, war es eine communio, deren wesentlicher Kern die von CA VII abgeleitete communio in sacris war. Die um diesen Kern aufgebaute Gemeinschaft ist aber nicht nur auf ihn beschränkt, sondern hat auch andere Dimensionen, was in fünf Aspekten der Gemeinschaft aus Curitiba zum Ausdruck kam.

Der Prozess, communio zu werden, wurde bestätigt und spiegelte sich in der Erweiterung des Namens von LWB auf der 10. Vollversammlung in Winnipeg wider. Seitdem lautete der Name „Lutherischer Weltbund – Eine Kirchengemeinschaft". In Winnipeg machten sich auch zum ersten Mal Spannungen zwischen den Mitgliedskirchen aufgrund des unterschiedlichen Umgangs mit ethischen Fragen, und konkreter mit Ehe, Familie und menschlicher Sexualität deutlicher bemerkbar. Das Thema wurde auch bei der nächsten Vollversammlung in Stuttgart aufgegriffen. Und in der Zeit nach dieser Vollversammlung führte es zu der größten Krise im Lutherischen Weltbund seit den Apartheid-Debatten in den 1970er und 1980er Jahren.

In 2013 hat eine Mitgliedskirche aufgrund von Meinungsunterschieden hinsichtlich der Auffassung von Ehe, Familie und menschlicher Sexualität zwei anderen Mitgliedskirchen die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gekündigt. Dies verstieß direkt gegen das Selbstverständnis des LWB und erforderte eine dringende Reaktion. Wichtig ist, dass sie nicht auf eine Diskussion der ethischen Positionen zu diesem Thema hinauslief, sondern auf die Frage nach dem Wesen des LWB und seinem Selbstverständnis. Diese Diskussion hat nicht nur die aus früheren Debatten wohl bekannte Autonomie der Kirchen ins Blickfeld gerückt, sondern auch ihre Rechenschaft vor der Gemeinschaft. Als Ursprung der Krise wurde das mangelnde Gleichgewicht zwischen Autonomie und Rechenschaft identifiziert, das sich in konkreten, individuellen Entscheidungen der Kirchen zeigte, die nachweislich weit reichende Auswirkungen auf die gesamte Gemeinschaft hatten. Die Krise wurde auch begünstigt durch Mangel an geeigneten Kommunikationsforen im Rahmen der communio, wo man Spannungen erörtern könnte, bevor sie ein für die Gemeinschaft destruktives Stadium erreichen. Als Antwort schlug man

vor, das Wesen der LWB-Gemeinschaft als Gabe und Aufgabe zu beschreiben, auf die Bedeutung von Autonomie und Rechenschaft hinzuweisen und einen Katalog theologischer Grundlagen des Gemeinschaftseins, die in allen Konfliktsituationen bewahrt werden sollen, zu erstellen. Diese Grundlagen enthielten natürlich die Grundüberzeugung von der communio in sacris, wie sie in CA VII dargelegt ist. Dies ermöglichte es der letzten Vollversammlung in Windhuk, LWB weiterhin als eine evangelische, sakramentale, diakonische, konfessionelle und ökumenische Gemeinschaft zu bezeichnen.

Die Änderung in der Auswahl von Aspekten, die in Windhuk verwendet wurden um die Gemeinschaft zu beschreiben, im Vergleich zu Curitiba, spiegelt u.a. die Rolle der ökumenischen Verpflichtung des LWB wider. Bevor wir uns diesem Themenbereich widmen, sollte aus der oben zusammengefassten Selbstverständnisdebatte eine wichtige Schlussfolgerung gezogen werden. In ihren beiden Perioden, also bis zur Vollversammlung in Budapest als die Frage nach der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft von zentraler Bedeutung war und danach als das Konzept der koinonia – communio ein wesentlicher Bezugspunkt geworden ist kann ein ähnliches Muster beobachtet werden. Es besteht nämlich darin, dass das grundlegende theoretische Modell bereits zu Beginn der Diskussion formuliert wird. Für die Debatte über die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft war es direkt CA VII, dessen Gewicht in der Lehrgrundlage bereits auf der Vollversammlung in Lund bestimmt wurde. Spätestens in Minneapolis wurde daraus ein eindeutiger Schluss gezogen, dass eine Bekenntnisgemeinschaft zu einer Kirchengemeinschaft im Sinne der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verpflichtet. Es wurde auch deutlich betont, dass Einigkeit über das Evangelium und die Sakramente auch für die innerlutherische Einheit der Kirche, d.h. die Kirchengemeinschaft satis est. Die Diskussion, die zumindest seit der Vollversammlung in Minneapolis geführt wird, ist ein Versuch, die Frage zu beantworten, wie diese bekenntnisbezogenen Prinzipien in der Realität des LWB umgesetzt werden können, insbesondere im Zusammenhang mit der Befürchtung, dass aus dem LWB eine „Superkirche" entstehen könnte, die den Mitgliedskirchen ihre Autonomie entziehen würde. Ein ähnlicher Prozess lässt sich beobachten, wenn man den LWB im Sinne von communio - koinonia betrachtet. Die Grundzüge dieses Konzepts sind in der Debatte in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre entstanden. Die weitere Diskussion war ein kontinuierliches Bemühen, diese communio zu verwirklichen. Ihre Bedeutung zum einen, und zum anderen ihr praktisches Scheitern angesichts der durch ethische Fragen hervorgerufenen Spannungen kamen zum Vorschein in der Diskussion vor Windhoek, ausgelöst durch Streitigkeiten über Ehe, Familie und menschliche Sexualität. Die

Diskussion zeigt, dass der Werdegang des LWB zur Gemeinschaft, verstanden als Anwendung des Selbstverständnisses als communio - koinonia, nicht abgeschlossen, und der Weg vom Bund zur Gemeinschaft nicht beendet ist. So wie die Vollversammlung in Budapest die Debatte über die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit ihrer offiziellen Erklärung quittierte und damit die nächste Phase des Denkprozesses, ausgehend von dieser Gemeinschaft, einleitete, so wartet die vor Windhoek vorbereitete Beschreibung der Gemeinschaft auf ihre Übertragung in die Praxis und ihre Verwirklichung. Die Reise des LWB zur Gemeinschaft geht also weiter.

Diese Reise ist auch keine einsame. Sie vollzieht sich im Kontext der ökumenischen Bewegung. Aus diesem Grund und angesichts der Bedeutung der Debatte über die ökumenische Verpflichtung des LWB für die Diskussion über sein Selbstverständnis lautete die erste in diesem Papier behandelte ergänzende Forschungsfrage: Wie hat CA VII und das darin enthaltene Konzept der notae ecclesiae die ökumenische Verpflichtung des LWB geprägt. Diese Verpflichtung war bereits auf der 1. Vollversammlung in Lund offensichtlich und schlug sich in den dort festgelegten Verfassungszielen des Lutherischen Weltbundes nieder. So wie die Diskussion um das Selbstverständnis des LWB, wird auch die Auffassung seiner ökumenischen Verpflichtung durch die Lehrgrundlage, und genauer gesagt CA VII, geprägt. Auch hier kam der Durchbruch in der Zeit vor der 3. Vollversammlung in Minneapolis und während der Vollversammlung selbst. Die damals eingeleitete Debatte über die Einheit der Kirche auf der Grundlage von CA VII betraf nicht nur die innerlutherische Perspektive, sondern auch die Kirchengemeinschaft als ein Ziel identifizierte, um die Einheit der Kirche als Gottes Gabe zu verwirklichen. Einigkeit über das Evangelium und die Sakramente satis est, um dies zu ermöglichen. Im Hintergrund dieser Auffassung steht die typisch lutherische Überzeugung, die in der Reflexion des LWB seit der Vollversammlung in Lund zum Ausdruck kommt, dass nämlich die Bekenntnisgemeinschaft eine Kirchengemeinschaft implizieren muss.

Die Bedeutung der ökumenischen Verpflichtung des LWB wurde von der 4. Vollversammlung in Helsinki bestätigt, die durch die Gründung der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung, die wiederum das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg gegründet hat, eine institutionelle Grundlage für Reflexion über die eigene Identität im Dialog mit Partnern schuf. Sie wurde durch die bereits erwähnte Schlüsselrolle des Instituts bei der Ausgestaltung des Selbstverständnisses des LWB im Sinne von communio - koinonia belegt. Dies war besonders wichtig angesichts der Tatsache, dass in der Reflexion des LWB die Überzeugung vorherrschte, dass Einigkeit

über das Evangelium keine Einigung auf bestimmte Lehrformeln bedeutet. Dies wiederum konnte mit der Zeit zu solchen ökumenischen Lösungen führen, wie der „differenzierte Konsens" in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", der neben Lutheranern und Katholiken bis heute Kirchen methodistischer, reformierter und anglikanischer Traditionen umfasst.

Die 5. Vollversammlung in Evian stand eigentlich unter dem Zeichen der ökumenischen Verpflichtung. Den Anstoß dazu gab die Tatsache, dass LWB in bilaterale Dialoge mit anderen christlichen Traditionen trat. Dies bestimmte die Bedeutung der ökumenischen Verpflichtung des LWB in der Diskussion über sein Selbstverständnis. Die Grundlage für diese Bedeutung war zweierlei. Erstens die bereits erwähnte Rolle des Weltbundes als Vertreter seiner Mitgliedskirchen in ökumenischen Dialogen. Zweitens der Hinweis, dass die fehlende Kirchengemeinschaft zwischen LutheranerInnen die ökumenische Glaubwürdigkeit von LWB untergräbt. Dies liegt zum einen daran, dass der LWB, trotz des Ziels, eine Kirchengemeinschaft mit ökumenischer Dimension zu werden, damals keine solche Gemeinschaft war. Zum anderen führte es zu einer negativen Beurteilung durch ökumenische PartnerInnen von der Umsetzung des Einheitsmodells nach CA VII, da LutheranerInnen selbst nicht in der Lage waren, es umzusetzen. Der Vorwurf der fehlenden innerlutherischen Gemeinschaft bleibt teilweise auch heute noch gültig, da die in dem Internationalen Lutherischen Rat und der Konfessionellen Evangelisch-Lutherischen Konferenz organisierten lutherischen Kirchen außerhalb der LWB-Strukturen bleiben. Es sei daran erinnert, dass im Ersteren LCMS (also die Kirche, deren Bemühungen um Mitgliedschaft im LWB zur Verlangsamung seines Weges zur Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft beigetragen hatte) die erste Geige spielt. Es sei auch darauf hingewiesen, dass 2002 die Kontakte mit dem Internationalen Lutherischen Rat wieder aufgenommen, aber 2018 ausgesetzt wurden.

Teilnahme an bilateralen Dialogen wurde in den 1970er und 1980er Jahren von der Reflexion des LWB über das Modell seiner ökumenischen Verpflichtung begleitet, die in Bezug auf die Debatte im ÖRK verlief. Als Folge davon floss das in CA VII enthaltene ökumenische Programm des Luthertums während der 6. Vollversammlung in Dar-es-Salam in das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" hinein. Sein Ausgangspunkt war, wie bereits erwähnt, eine communio in sacris auf der Grundlage von CA VII, die jedoch durch verschiedene andere wichtige Elemente ergänzt werden kann, wie z.B. eine Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Wichtig war, dass dieses Modell die für das Luthertum wichtige Bedeutung der konfessionellen Identität bewahrte, weil es sie nicht als Hindernis für die ökumenische Bewegung sah,

sondern als Methode des Umgangs mit konfessionellen Differenzen einen Dialog vorschlug, der nicht darauf abzielte, Differenzen zu überbrücken oder konfessionelle Identitäten aufzugeben, sondern sie miteinander zu versöhnen, so dass sie einerseits innerhalb einer Kirchengemeinschaft als Partner anerkannt werden und andererseits ihre Eigenständigkeit nicht verlieren. Dieser Gedankengang wurde in ihrer Erklärung „Das Ziel der Einheit" von der 7. Vollversammlung in Budapest fortgesetzt.

In gewisser Weise schließt Budapest eine Periode ab, in der im Mittelpunkt die Reflexion über das Modell der ökumenischen Verpflichtung stand. Dies bedeutet nicht, dass diese Frage völlig aufgegeben wurde. In den folgenden Jahrzehnten wurden die Bedeutung und der Wert dieses Modells der kirchlichen Einheit auf der Grundlage von CA VII für die ökumenischen Aktivitäten von LWB immer wieder betont, ebenso wie kritische Fragen nach der Angemessenheit seiner Kriterien angesichts der Forderungen von ökumenischen Partnern, z.B. hinsichtlich der Bedeutung des Amtes von episcopé für die Einheit der Kirche. Die nächste Vollversammlung in Curitiba verlagerte aber das Interesse des LWB auf die Ergebnisse konkreter ökumenischer Dialoge. Auch hier ist festzuhalten, dass die Reform des Selbstverständnisses des LWB im Sinne von koinonia - communio die ökumenische Verpflichtung LWB in keiner Weise geschwächt hat. Sie blieb nicht nur ein wichtiges Verfassungsziel des LWB, sondern wurde zum Teil der Beschreibung des Gemeinschaftslebens in der „Botschaft der Vollversammlung". Nach der 11. Vollversammlung in Stuttgart wurde die ökumenische Verpflichtung auch zu einem der fünf Merkmale der Gemeinschaft, mit denen sich der LWB selbst präsentieren will.

Zurückkommend auf die Tendenz, sich auf die Errungenschaften bilateraler Dialoge zu konzentrieren, sollte man auf solche Bezugspunkte hinweisen, wie z.B. den wichtigsten Erfolg des LWB im Bereich des theologischen Dialogs, nämlich die bereits erwähnte „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Für das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit", das die ökumenische Verpflichtung von LWB prägte, ging der theologische Dialog natürlich mit der Anerkennung des konfessionellen Elementes einher. Eine solche Betonung der Ergebnisse konkreter Dialoge führte während der 11. und 12. Vollversammlung in Stuttgart und Windhoek dazu, die das Spektrum der ökumenischen Aktivitäten von LWB um den Prozess der „Heilung der Erinnerungen" erweitert wurde, d.h. um den Blick auf die schwierige Geschichte, die einer Annäherung an die Partner im Wege steht, und die Würdigung der liturgischen Dimension im Prozess der ökumenischen Begegnung oder der Zusammenarbeit in praktischen Bereichen wie der humanitären und

Entwicklungshilfe. Diese Elemente findet man in dieser Zeit im Dialog mit den Mennoniten und mit der katholischen Kirche im Kontext des 500. Jahrestags der Reformation wieder.

Seit der 7. Vollversammlung in Budapest entwickelte sich parallel zur Diskussion über die ökumenische Verpflichtung des LWB auch die Reflexion über sein interreligiöses Engagement. Die Darstellung beider Dialogarten aus der Perspektive der Versöhnungsbemühungen auf den 10. und 11. Vollversammlungen in Winnipeg und Stuttgart ist der Grund für die Einbeziehung dieser Überlegungen in diesem Beitrag. In diesem Zusammenhang ist auch zu vermerken, dass man in der Diskussion auf der 12. Vollversammlung in Windhuk mehr Klarheit in das Thema brachte, indem darauf hingewiesen wurde, dass das Ziel des ökumenischen Dialogs die Wahrheit des Evangeliums ist, und das des interreligiösen Dialogs ein besseres Verständnis und eine bessere Zusammenarbeit für das Gemeinwohl (Diapraxis). Eine solche Formulierung des Ziels interreligiöser Aktivitäten steht nach Ansicht des LWB dem Gedanken, gegenüber interreligiösen Partnern Zeugnis von Jesus Christus abzulegen, nicht im Wege.

Ein weiterer Faktor, der neben den interreligiösen Beziehungen die Debatte über das Selbstverständnis des LWB anregte, war der Umgang mit Apartheid in den LWB-Mitgliedskirchen aus der Republik Südafrika. Der Ausschluss von nicht-weißen Glaubensgenossen aus der Abendmahlsgemeinschaft führte dazu, dass auch hier die Hauptrolle von CA VII gespielt wurde, wie die zweite ergänzende Forschungsfrage in dieser Arbeit zeigt. Die Reaktion auf dieses Problem wurde von der von CA VII abgeleiteten Überzeugung diktiert, dass eine Bekenntnisgemeinschaft eine Kirchengemeinschaft nach sich ziehen müsse. Dies ist zu dem zentralen Argument gegen die Praxis der Apartheid durch die LWB-Mitgliedskirchen in der Republik Südafrika geworden. Das gleiche Argument wurde auf den folgenden Vollversammlungen in Evian und Dar-es-salam und schließlich in Budapest konsequent formuliert, was zu der Suspendierung der Mitgliedschaft betroffener Kirchen führte. Nach dem Zusammenbruch des Apartheidsystems als Folge der Veränderungen in Südafrika in den 1990er Jahren erlangten sie ihre Mitgliedschaftsrechte zurück. In dieser Debatte erschien auf der 6. Vollversammlung im Dar-es-Salam eine umfassendere Kritik an der Apartheid, die die Existenz dieses Systems als status confessionis betrachtete. Die in der Diskussion nach der Vollversammlung geäußerte Kritik an diesem Ansatz legte jedoch nahe, dass es nicht die streng ethische Bewertung, sondern ekklesiologische Argumente sind, die die LWB-Mitgliedskirchen zum gemeinsamen Handeln bringen können. Die Entscheidung von Budapest zeigte, wie die LWB-Gemeinschaft

in der Praxis funktioniert, und bestätigte die gerade angekündigte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen ihren Mitgliedskirchen sowie den Beginn offizieller Betrachtung des LWB als communio - koinonia.

Das Beispiel der Diskussion über die Apartheid weist ein ähnliches Muster der Lösung eines ethischen Problems auf wie vor der Vollversammlung in Windhoek, als das Thema Ehe, Familie und menschliche Sexualität zu einer Spaltungsquelle in LWB wurde. Wiederum reagierte man darauf mit einer Diskussion über die Folgen des ekklesiologischen Modells von LWB, die auf das Konzept der communio und seinen Kern in CA VII zurückgriff. Erstens legen diese beiden Beispiele die These nahe, dass es trotz der lutherischen Vielfalt ethischer Bewertungen und Positionen möglich ist, zu einer gemeinsamen Position auf globaler Ebene zu gelangen, und zwar nicht als Ergebnis einer streng ethischen Diskussion, sondern als Ergebnis eines Überdenkens der Implikationen des ekklesiologischen Modells, das in der gemeinsamen Lehrgrundlage und insbesondere in CA VII verwurzelt ist. Zweitens haben sie zu der letzten der ergänzenden Forschungsfragen geführt, nämlich wie eine bestimmte Auffassung von Abendmahl des Herrn in einem ekklesiologischen Kontext auf ethisches Denken übertragen wird.

Analysen auf der Suche nach Antworten auf die letztgenannte Frage führten zu dem Schluss, dass die ethischen Implikationen von Abendmahl ein Thema sind, das in den Überlegungen von LWB deutlich präsent ist. Darüber hinaus sind sie mit der Einführung des communio-Modells als Bezugspunkt für ihr Selbstverständnis ein unverzichtbarer Teil der Auffassung von LWB als einer Dienstgemeinschaft, deren Mitglieder füreinander verantwortlich sind. Seit den 1970er Jahren wird die Reflexion über die ethischen Implikationen von Abendmahl im Zusammenhang mit dem Konzept der koinonia geführt, das sich bereits im 21. Jahrhundert in drei Aspekten entwickelt hat: kerygma, leiturgia und diakonia. Gerade die Letztere zeigt beispielhaft, wie das Verständnis von Abendmahl und dem communio-Konzept, das sich eng auf dieses Sakrament bezieht, das Verständnis der Dienstpraxis von LWB beeinflusst. Diakonie ist ein Ort, wo die ethischen Implikationen des Sakramentes verwirklicht und gleichzeitig die Glaubwürdigkeit seiner Verwaltung gesichert werden. In ähnlicher Weise spielt Abendmahl eine wichtige Rolle für die Wahrnehmung der Mission im Sinne einer ganzheitlichen Mission und bei den jüngsten Überlegungen des LWB zum Engagement von LWB selbst und seiner Mitgliedskirchen im öffentlichen Raum. Erwähnenswert ist auch, dass der Bezugspunkt für diese Diskussion nicht nur die Anregungen von CA VII waren, sondern auch das neutestamentarische Verständnis der koinonia, die Praxis der alten Kirche oder verschiedene Ansätze der Luthertheologie.

Am Ende dieser Zusammenfassung möchte ich die Schlussfolgerung wiederholen, die bereits zu in Bezug auf das Hauptthema, nämlich das Selbstverständnis des LWB, formuliert wurde. Die Diskussion über die ökumenische Verpflichtung des LWB und die ethischen Implikationen des Abendmahls des Herrn, wie oben dargelegt, ist Teil eines nicht abgeschlossenen Prozesses der Gemeinschaftsbildung. Auch wenn das spezifische Problem der Apartheid natürlich gelöst ist, bleibt die Frage nach der Bedeutung ethischer Fragen für den Zusammenhalt der Gemeinschaft weiterhin relevant, wie die Debatten vor der Versammlung in Windhoek gezeigt haben.

Sowohl das Entdecken der Gemeinschaft aus der Perspektive der katholischen Kirche als auch das Erlernen, wie man daraus praktische Konsequenzen (einschließlich ethischer Konsequenzen) zieht, sind wichtige Elemente der Reise, die die Mitgliedskirchen innerhalb des LWB unternehmen. Einer der grundlegenden Faktoren, die ihren Verlauf bestimmen, wie in diesem Beitrag dargelegt, besteht in der Aktualisierung vom konfessionellen Erbe des Luthertums, oder genauer gesagt den lutherischen Glaubensbekenntnissen. In den spezifischen Fragen nach dem Selbstverständnis des LWB, seiner ökumenischen Verpflichtung oder den ethischen Implikationen des Abendmahls bildet die Ekklesiologie den theologischen Schlüsselkontext, weswegen Artikel VII des „Augsburger Bekenntnis" zu einem natürlichen Bezugspunkt für diese Debatten geworden ist.

Die in diesem Beitrag vorgestellten Ergebnisse und Schlussfolgerungen legen mehrere Forschungsvorhaben nahe. Zum einen sollten die behandelten Fragen unter Berücksichtigung der im LWB-Archiv in Genf verfügbaren Quellen aus einer breiteren historischen Perspektive untersucht werden, zum anderen wäre es sinnvoll, die in dieser Arbeit dargelegten Überlegungen durch Darstellung der ekklesiologischen Erkenntnisse bezogen auf die umfangreiche Leistung einzelner bilateralen ökumenischen Dialoge des LWB zu ergänzen. Diese Forschung könnte sowohl unter den Gesichtspunkten der Frage nach dem Verhältnis zwischen der in diesem Beitrag dargestellten internen Debatte des LWB und der Art und Weise, wie die lutherische Position in den Dialogen selbst dargestellt wird, als auch aus der Perspektive der Frage nach den im Verlauf der Dialoge formulierten Modellen der Einheit oder der Verwendung von communio-Ekklesiologie durchgeführt werden. Drittens scheint es wichtig, die hier durchgeführten Analysen der ethischen Verpflichtung im ekklesiologischen Bezug in den breiteren Kontext der ethischen Überlegungen innerhalb des LWB sowie in den Kontext der zeitgenössischen Modelle zur Legitimierung der christlichen Ethik zu stellen.

Aneks 1:
Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez III Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterańskiej [fragmenty][1]

Z oryginału angielskiego przetłumaczył i z przekładem niemieckim porównał A. Wantuła[2].
Tłumaczenie przejrzał: J. Sojka.

[...]

II. Jedność Kościoła w Chrystusie

1. Ludzie pojednani z Bogiem są jedno w Jezusie Chrystusie. Kościół, któremu poruczono urząd i zwiastowanie pojednania, jest sam pierwszym owocem pojednania: przez chrzest stajemy się ludem żyjącym wspólnym życiem, społecznością, ciałem, ciałem Chrystusa.
2. Przeto jedność Kościoła istnieje i jest ugruntowana w Jezusie Chrystusie. Jednością nie stajemy się ani przez ideały, ani przez gorliwość, ani przez wzajemną tolerancję lub przez umowy, lecz przez Jezusa Chrystusa. We wszelkich naszych próbach zamanifestowania jedności Kościoła w widzialnej wspólnocie kościelnej nie powinno się stosować ani mniejszych, ani większych wymiarów od tych, jakie swojemu Kościołowi dał sam Chrystus.

[1] *Christus befreit und eint. Thesen zum Thema der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, MINNEAPOLIS[1], s. 99–101; *Theses on Christ Frees and Unites*, w: *The Proceedings of The Third Assembly of The Lutheran World Federation. Minneapolis, Minnesota, U.S.A., August 15–25, 1957*, C.E. Lund-Quist, Geneva 1958, s. 86n.

[2] Opublikowane po raz pierwszy jako: *Chrystus wyzwala i jednoczy. Tezy przyjęte przez Trzecie Walne Zgromadzenie Luterańskiej Federacji Światowej*, „Strażnica Ewangeliczna" r. 13: 1958, z. 8, s. 120n.

3. Kościół, jako społeczność pojednanych, cierpi na skutek swych podziałów. Wskazywanie na niewidzialną jedność wszystkich prawdziwie wierzących może być dla nas pewną pociechą lecz nigdy usprawiedliwieniem. Wiemy, że urząd pojednania przez ten brak widzialnej jedności jest narażony na niebezpieczeństwo.

4. W tym położeniu Kościoły luterańskie powinny sięgnąć z powrotem do swoich ksiąg wyznaniowych: – „Do prawdziwej jedności Kościoła wystarcza zgoda w nauce Ewangelii i udzielaniu sakramentów. Nie jest konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje, obrządki lub ceremonie, ustanowione przez ludzi" (Wyznanie Augsburskie art. VII). Słowo *wystarcza* świadczy o naszej wolności: gdziekolwiek słyszymy, że Ewangelia jest zwiastowana w prawdzie i czystości, i widzimy, że sakramenty zgodnie z ustanowieniem Chrystusa udzielane bywają, tam możemy być pewni, że jest obecny jeden Kościół Chrystusa. Tam nic nas nie oddziela od naszych braci, a wiara i miłość zniewalają nas do przezwyciężania naszych podziałów.

5. Dla naszych luterańskich Kościołów z ich różnorodną przeszłością, z ich odmiennym położeniem i zobowiązaniami w chwili obecnej, słowo *wystarcza* przezwycięża tradycje miejscowe, narodowe i organizacyjne i domaga się od nas zamanifestowania naszej jedności u Stołu Pańskiego, gdzie jesteśmy uczestnikami jednego Ciała.

6. Słowo *wystarcza* daje Kościołom luterańskim wolność również w stosunku do innych Kościołów. Wiążąc nas, prowadzi nas ono do Pisma Świętego i w ten sposób wyzwala od nacisku instytucjonalnego oportunizmu, jak również od wygodnego zadowalania się dotychczasowym stanem (*status quo*). W ekumenicznym studium Pisma Świętego znajdujemy najbardziej obiecującą drogę do pełniejszego urzeczywistnienia jedności w Chrystusie i do głębszego zrozumienia naszej wiary tak, jak została ona wyrażona w naszych pismach wyznaniowych i jaka się kryje poza nimi. Na tej podstawie mogą być wyprowadzone z obecnego martwego punktu również zagadnienia dotyczące interkomunii i istoty sakramentów. Uczestniczenie w takich ekumenicznych studiach zarówno na najwyższym teologicznym, jak i parafialnym szczeblu, jest wprost przyrodzonym i aktualnym zadaniem naszych Kościołów luterańskich.

7. Bóg pojednał świat ze sobą. Żyd i poganin, niewolnik i wolny, mężczyzna i kobieta stali się jedno w Chrystusie; to wydarzenie wywarło wpływ na życie społeczne i obyczajowe, na prawodawstwo i stosunki ekonomiczne

– i dało światu nowy bodziec do przezwyciężania ludzkich podziałów. Ewangelia okazuje się nieraz skuteczną podnietą nawet wówczas, gdy Kościoły zachowują milczenie lub opierają się jej praktycznym konsekwencjom. Powinniśmy się cieszyć z wpływu Ewangelii gdziekolwiek i kiedykolwiek jest on widoczny. Skoro jednak nasza jedność jest zakorzeniona głęboko w dziele Chrystusa, musi ona się karmić wiarą w Niego, aby w ten sposób ustrzec się od niebezpieczeństwa ujarzmienia przez demoniczne moce, jakie tkwią w nacjonalizmie, materializmie i sekularyzmie.

8. Gdzie staranie o przezwyciężenie ludzkich podziałów w tym świecie napotyka na, zdawałoby się, nieprzezwyciężalne trudności, tam Kościół szczególnie jest powołany do sprawowania służby pojednania; musi on prosić o moc Ducha Świętego, aby do zwiastowania Ewangelii potrafił dodać świadectwo swojego życia. Czyniąc tak, Kościół nie spełnia obcej jego istocie służby; on daje świadectwo temu, czym jako Kościół jest: społecznością pojednanych.

9. Chociaż Królestwo Boże w swojej pełni ma dopiero przyjść, gdy wszystko będzie zjednoczone w Chrystusie, jesteśmy powołani do tego, aby się modlić i postępować zgodnie ze słowami naszego Pana: Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi.

[...]

Aneks 2:
Rezolucja na temat wspólnoty wszystkich ras. Rezolucja V Zgromadzenia Ogólnego w Evian (1970)[1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: J. Sojka

A. Zgromadzenie zatwierdza następujące zasady:
   1. W Kościele luterańskim członkowie wszystkich ras powinni być gotowi przez cały czas wspólnie przystępować do Wieczerzy Pańskiej.
   2. Kościoły luterańskie powinny się sprzeciwić normom i praktykom rasowej dyskryminacji i segregacji.

B. Zgromadzenie zaleca Komitetowi Wykonawczemu:
   1. Wysłanie delegacji ŚFL do Kościołów, w których powyższe zasady stanowią szczególny problem, aby zachęcić je do jak najszybszego dostosowania swoich praktyk rasowych do zasad chrześcijańskiej wspólnoty. Delegacja przekaże swoje ustalenia Komitetowi Wykonawczemu. Komitet Wykonawczy przygotuje sprawozdanie dla Kościołów członkowskich dotyczące rozważań nad tymi ustaleniami oraz wszelkich dalszych działań, które uzna za stosowne.
   2. Aby zachęcić do dążenia do prawdziwej sprawiedliwości, dwie wyżej wskazane zasady posłużą jako kryteria udzielania pomocy Kościołom.

[1] *Resolution on Communion of All Races*, w: *Sent into the World. The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation. Evian, France. July 14–24, 1970*, red. L.K. Grosc, Minneapolis 1971, s. 158n; *Resolution über die Gemeinschaft alle Rassen*, w: *Evian 1970. Offizieler Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, opr. Ch. Krause, W. Müller-Römheld, Witten-Berlin 1970, s. 195n.

Aneks 3:
Modele jedności. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Dar es Salaam (1977)[1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: J. Sojka

Zgromadzenie potwierdza swoje przekonanie, że mamy uniwersalną jedność w Jezusie Chrystusie, którą dzielimy z każdym chrześcijaninem wyznającym wiarę apostolską, i że żyjemy ze zobowiązaniem, by tę jedność uczynić historycznie zamanifestowaną, widzialną i rozpoznawalną dla świata, aby mógł uwierzyć. Jednocześnie uważamy, że na obecnym etapie ruchu ekumenicznego następujące rozważania o „pojednanej różnorodności" mogłyby funkcjonować jako wytyczne. Zgromadzenie przyjmuje więc następujące oświadczenie jako wytyczne dla przyszłych ekumenicznych wysiłków Federacji:

W dokumencie „Ekumeniczna rola rodzin wyznaniowych w jednym ruchu ekumenicznym [*The Ecumenical Role of the World Confessional Families in the One Ecumenical Movement*]"[2] (z grudnia 1974 r.) przygotowanym jako podstawa dyskusji przedstawiciele światowych rodzin wyznaniowych poddali refleksji poglądy i tendencje rozwojowe [w ruchu ekumenicznym] i opracowali

[1] *Models of Unity*, w: *In Christ – a new community. The proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation. Dar-es-Salaam, Tanzania. June 13–25, 1977*, red. A. Sovik, Geneva 1977, s. 173–175; *Modelle der Einheit*, w: *Daressalam 1977. In Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieler Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. H.-W. Hensler, G. Thomas, Frankfurt am Main brw., s. 204–206.

[2] Opublikowano go pierwotnie w: „WCC Exchange" r. 1977, nr 3/2, July. Istotne fragmenty przedrukowano w: G. Gassmann, H. Meyer, *The Unity of the Church. Requirements and Structure*, „LWF-Report" t. 15: 1983, s. 27–32 (przyp. tłum.).

– co najmniej w formie zarysu – odpowiadającą im koncepcję jedności chrześcijan, którą opisali jako „pojednaną różnorodność". Ma ona wyrażać, że wyznaniowe cechy charakterystyczne wiary chrześcijańskiej posiadają w swojej różnorodności trwałą wartość; że te różnice jednak, gdy odniesie się je do centralnego przesłania o zbawieniu i do wiary chrześcijańskiej, nie kwestionując tego centrum, tracą swój dzielący charakter i mogą być między sobą pojednane, tworząc zobowiązaną wspólnotę ekumeniczną, zachowującą wewnątrz także podziały wyznaniowe. Koncepcja „pojednanej różnorodności" zasadniczo może także mieć zastosowanie dla spójnych wyznaniowo Kościołów, jak np. same Kościoły luterańskie, ponieważ każdy Kościół, co nie jest zupełną nowością, mierzy się z problemem wewnętrznej różnorodności i odmienności. Podejmuje ona i rozwija dalej to, co zostało już wcześniej powiedziane o wspólnocie ekumenicznej, która zachowuje i integruje tradycje wyznaniowe w ich odmienności i zróżnicowaniu.

Koncepcja „pojednanej różnorodności" nie będzie rościć sobie miana gotowego, szczegółowego i ostatecznego określenia celów naszych zmagań na rzecz jedności Kościoła. Nie może też być mowy o tym, że ŚFL teraz, gdy rozważane są różne wyobrażenia na temat jedności, przyjęła już oficjalnie tę koncepcję. Tym niemniej koncepcja ta nadaje się do tego, by być wartościową pomocą w orientacji w obecnych procesach zmagań ekumenicznych, ponieważ opisuje ona drogę do jedności, która nie pociąga za sobą nieodzownie poświęcenia tradycji i tożsamości wyznaniowej. Jest to droga żywego spotkania, wspólnego duchowego doświadczenia, dialogu teologicznego i wzajemnych korekt, na której nie zatraca się poszczególnych wyróżników partnera, ale oczyszcza się je, przemienia i odnawia. Przez to stają się one dla innych widoczne i możliwe do potwierdzenia jako prawomocne formy chrześcijańskiej egzystencji i jednej chrześcijańskiej wiary. Różnice nie zostają wymazane. Nie zostają też zakonserwowane i niezmienione. Tracą raczej swój dzielący charakter i są między sobą pojednane.

Ten element pojednania należy wzmocnić we wszystkich dążeniach do jedności, gdyż jedność i pojednanie nie oznaczają tylko współistnienia. Chodzi o prawdziwą kościelną wspólnotę, do której jako konstytutywne elementy należą wzajemne uznanie Chrztu, ustanowienie wspólnoty eucharystycznej, wzajemne uznanie urzędów kościelnych i zobowiązująca wspólnotowość w świadectwie i służbie.

Jedność chrześcijańska nie oznacza ujednolicenia, ale jedność w różnorodności. W zakresie, w jakim koncepcja „pojednanej różnorodności" traktuje to poważnie, zbliża się bardzo do koncepcji „koncyliarnej wspólnoty"

opracowanej niedawno przez Światową Radę Kościołów[3] i nie może być przedstawiana jako konkurencyjne ujęcie. Wprawdzie istnieje różnica między pojęciami „pojednanej różnorodności" a „koncyliarnej wspólnoty", ponieważ ta ostatnia wydaje się w niewystarczającym stopniu uwzględniać zasadność różnic wyznaniowych, a co za tym idzie – potrzebę ich zachowania. Tam, gdzie koncepcja „koncyliarnej wspólnoty" pozostawia przestrzeń na różnorodność tradycji wyznaniowych i dla wspólnot kościelnych jako opiekunów tych tradycji, znika różnica, która wciąż dzieli te dwie koncepcje. W rezultacie powstałaby koncepcja jedności Kościoła, w której obie tendencje wspomniane na wstępie mogą istnieć obok siebie w ruchu ekumenicznym.

[3] Zob. Piąte Zgromadzenie Ogólne ŚRK, *Jedność Kościoła — założenia i wymogi (raport sekcji II)*¸ nr 3nn, tłum. K. Karski, SiDE r. 6: 1988, nr 4 (24), s. 99–108 (przyp. tłum.).

Aneks 4:
Południowa Afryka – integralność konfesyjna. Oświadczenie VI Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej[1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: J. Sojka

Kościoły luterańskie są Kościołami wyznaniowymi. Ich jedność i wzajemne uznanie oparte są na uznaniu Słowa Bożego, a zatem podstawowych luterańskich ksiąg wyznaniowych, zwłaszcza „Wyznania augsburskiego", jako normatywnych.

Zgoda na dane wyznanie jest czymś więcej niż formalnym potwierdzeniem nauki. Kościoły, które podpisały wyznania Kościoła, zobowiązują się w ten sposób poprzez codzienne świadectwo i służbę pokazać, że Ewangelia uzdolniła je do życia jako lud Boży. Zobowiązują się także do przyjęcia w swoim nabożeństwie i przy Stole Pańskim braci i sióstr należących do innych Kościołów, które przyjmują te same wyznania. Zgoda na dane wyznanie powinna prowadzić do konkretnych przejawów jedności w nabożeństwie i współpracy we wspólnych zadaniach Kościoła.

W normalnych okolicznościach chrześcijanie mogą mieć różne opinie w kwestiach politycznych. Jednak systemy polityczne i społeczne mogą stać się tak wypaczone i opresyjne, że pozostawanie w zgodzie z wyznaniem wymaga ich odrzucenia i pracy na rzecz zmian. Zwracamy się szczególnie do naszych białych Kościołów członkowskich w Południowej Afryce, aby uznały, że

[1] *Southern Africa: Confessional Integrity*, w: *In Christ – a new community. The proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation. Dar-es-Salaam, Tanzania. June 13–25, 1977*, red. A. Sovik, Geneva 1977, s. 179n; *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*, w: *Daressalam 1977. In Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieler Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*, red. H.-W. Hensler, G. Thomas, Frankfurt am Main brw., s. 212n.

sytuacja w Republice Południowej Afryki stanowi *status confessionis*. Oznacza to, że w oparciu o wiarę i w celu zamanifestowania jedności Kościoła Kościoły publicznie i jednoznacznie odrzucą istniejący system apartheidu.

Aneks 5:
Oświadczenie na temat samorozumienia i misji Światowej Federacji Luterańskiej.Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984)[1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: J. Sojka

Jako Kościoły luterańskie wyznajemy i potwierdzamy jedność jednego uniwersalnego Kościoła, który jest ciałem Chrystusa na tym świecie. Wiemy, że jesteśmy powołani do dawania świadectwa o tej jedności przez wiarę i miłość wraz z innymi chrześcijanami na wszystkich kontynentach.

Dajemy świadectwo i potwierdzamy wspólnotę [*communion/Gemeinschaft*], w której łączą się Kościoły luterańskie całego świata. Wspólnota ta jest zakorzeniona w jedności wiary apostolskiej danej w Piśmie Świętym i poświadczonej przez ekumeniczne wyznania i luterańskie księgi wyznaniowe. Opiera się na „wobec świata zjednoczonym świadectwie o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej"[2].

[1] *Statement on the Self-Understanding and task of the Lutheran World Federation*, w: *„In Christ – Hope for the World". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. Budapest, Hungary July 22—August 5, 1984*, red. C.H. Mau, „LWF Report" t. 19/20: 1985, s. 176n; *Erklärung über Selbstverständnis und Auftrag des Lutherischen Weltbundes*, w: *„In Christus – Hoffnung die Welt" Offizieler Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn 22. Juli-5. August 1984*, red. C.H. Mau, „LWB-Report" t. 19/20: 1985, s. 184n.

[2] STATUT[BUDAPESZT], art. III.2.a, tłum. polskie zob. Aneks 10 , s. 644 (przyp. tłum.).

Opiera się na zgodzie co do głoszenia Ewangelii i sprawowaniu sakramentów[3].

Ta luterańska wspólnota Kościołów znajduje swój widoczny wyraz we wspólnocie ambony i ołtarza, we wspólnym świadectwie i służbie, we wspólnym wypełnianiu nakazu misyjnego i w gotowości do ekumenicznej współpracy, dialogu i wspólnocie. Kościoły luterańskie na świecie rozumieją swoją wspólnotę jako wyraz świętego, katolickiego [powszechnego] i apostolskiego Kościoła. Dlatego są one zobowiązane do zaangażowania na rzecz manifestowania danej w Jezusie Chrystusie jedności Kościoła.

ŚFL jest wyrazem i narzędziem tej wspólnoty. Pomaga jej stawać się coraz bardziej koncyliarną, wzajemnie zaangażowaną wspólnotą, pogłębiając konsultacje i wymianę między Kościołami członkowskimi i innymi Kościołami tradycji luterańskiej, a także poprzez wzajemne uczestnictwo w swoich radościach, cierpieniach i wysiłkach. Za pośrednictwem ŚFL jej Kościoły członkowskie otrzymują możliwość i są w tym kierunku wspierane, by razem głosić Ewangelię, wspólnie służyć w tym świecie i zgodnie działać ekumenicznie. Jednocześnie ŚFL wzmacnia jeden ruch ekumeniczny, za którego element się rozumie, i do którego wnosi wkład poprzez własne wysiłki ekumeniczne, a także poprzez relacje i współpracę z innymi chrześcijańskimi światowymi wspólnotami i Światową Radą Kościołów.

Rodzaj pełnomocnictwa, jakie posiada ŚFL, to delegowane pełnomocnictwo powierzone Federacji przez jej Kościoły członkowskie w określonych celach. Jest to także autorytet moralny, który tkwi w wewnętrznej mocy perswazji decyzji, które są przekazywane Kościołom członkowskim w celu ich recepcji.

Wspólnota Kościołów luterańskich, której służy i którą wyraża ŚFL, jest otwarta dla innych. ŚFL zaprasza zatem wszystkie Kościoły, które są zobowiązane względem luterańskich wyznań wiary lub zgadzają się z ich doktrynalnymi podstawami, aby stały się członkami wspólnoty ŚFL lub nawiązały z nią bliższe relacje.

[3] CA VII, BSELK, s. 102n (KWKL, s. 144; BKE[1], s. 30 - przyp. tłum.).

Aneks 6:
Oświadczenie na temat „celu jedności". Oświadczenie VII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Budapeszcie (1984)[1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: J. Sojka

Prawdziwa jedność Kościoła, która jest jednością ciała Chrystusa i ma udział w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest dana w i przez zwiastowanie Ewangelii w Słowie i Sakramencie. Ta jedność znajduje wyraz jako wspólnota we wspólnym, a równocześnie wielopostaciowym wyznaniu jednej i tej samej wiary apostolskiej. Jest ona wspólnotą w Chrzcie Świętym i Wieczerzy Eucharystycznej, wspólnotą, w której pełnione urzędy są przez wszystkich uznawane jako przejawy urzędu ustanowionego przez Chrystusa w Jego Kościele. Jest to wspólnota, w której różnice mogą przyczynić się do pełni, a nie stanowią już przeszkód dla jedności, zobowiązana wspólnota, która potrafi podejmować wspólne decyzje i razem działać.

Różnorodność w tej wspólnocie jest widoczna w różnorodności sytuacji kulturowych i etnicznych, w których realizuje się jeden Kościół Chrystusa, oraz z wielości tradycji kościelnych, w których przez stulecia wiara apostolska była zachowywana, przekazywana i obecna w życiu. Przez to, że te różnice zostały uznane za wyrazy wiary apostolskiej i powszechnego Kościoła

[1] *Statement on „the Unity We Seek"*, w: *„In Christ – Hope for the World". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. Budapest, Hungary July 22—August 5, 1984*, red. C.H. Mau, „LWF Report" t. 19/20: 1985, s. 175; *Erklärung über „Das Ziel der Einheit"*, w: *„In Christus – Hoffnung die Welt" Offizieler Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Budapest, Ungarn 22. Juli-5. August 1984*, red. C.H. Mau, „LWB-Report" t. 19/20: 1985, s. 183.

chrześcijańskiego, zmieniają się tradycje kościelne, przeciwieństwa zostają przezwyciężone a potępienia z różnych stron zniesione. Zróżnicowania zostają pojednane i przekształcone w prawomocną i niezbędną do życia różnorodność wewnątrz jednego ciała Chrystusa.

Ta wspólnota przeżywa swoją jedność w wyznawaniu jednej wiary apostolskiej. Gromadzi się w nabożeństwie i modlitwie wstawienniczej za wszystkich ludzi. Aktywnie działa na rzecz wspólnego świadectwa o Jezusie Chrystusie; w obronie słabych, biednych i uciskanych; oraz w dążeniu do pokoju, sprawiedliwości i wolności. Kształtuje się na wszystkich poziomach w koncyliarnych strukturach i działaniach. Potrzebuje ciągłej odnowy, a jednocześnie jest przedsmakiem tej wspólnoty, którą Pan u końca czasów da w swoim królestwie.

Aneks 7:
„Słyszałem krzyk mojego ludu…” Posłanie VIII Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterańskiej w Kurytybie (1990) [fragmenty][1]

Tłumaczenie polskie: M. Platajs[2]
Tłumaczenie przejrzał: J. Sojka.

Preambuła

[…]
W 1984 r., na poprzednim Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie, rozpoczęliśmy trafnie określać nasze wspólne życie jako życie we wspólnocie. Jako Kościoły jesteśmy ze sobą nierozerwalnie związani w wierze, w misji i w służbie. Jesteśmy jednak głęboko świadomi tego, że nasza wspólnota nie jest pełna: nie wszędzie wśród naszych Kościołów mamy widzialną jedność, do której jesteśmy powołani. Pełna inkluzyjność, obejmująca kobiety, mężczyzn i młodzież, świeckich i ordynowanych, jak również różne regiony i kultury, nie została jeszcze osiągnięta. Jeśli teraz, u schyłku tego tysiąclecia, nasza wspólnota ma się okazać wiarygodna, musimy coraz bardziej wspólnie wzrastać.

[1] *I Have Heard the Cry of My People… The Assembly Message*, w: *„I Have Heard the Cry of My People…” Proceedings. The Eight Assembly. Lutheran World Federation. Curitiba, Brazil, January 29 — February 8, 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWF-Report” t. 28/29: 1990, s. 80–82; *Ich habe das Schreien meines Volkes gehört… Botschaft der Vollversammlung*, w: *„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört”. Offizieler Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWB-Report” t. 28/29: 1990, s. 128–132.

[2] Opublikowane po raz pierwszy jako: *„Słyszałem krzyk mojego ludu…” Posłanie Zgromadzenia Ogólnego*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona” t. 3 (3): 1991, s. 26–30.

[...]

Życie we wspólnocie

Jesteśmy zebrani jako wspólnota Kościołów mających tę samą wiarę i ufających w to, że Bóg słyszy krzyk swego ludu. Sami doświadczamy teraz wołania o wspólnotę – o lepsze zrozumienie tego, co znaczy być jedną rodziną.

Nasze rozumienie wspólnoty zaczyna się z nauką Biblii, że jesteśmy zjednoczeni w Chrystusie i dlatego mamy wspólnotę ze sobą nawzajem. Życie we wspólnocie ma praktyczne konsekwencje dla postaw i sposobów działania. Oznacza obustronną akceptację, udział w trosce o fizyczne i duchowe dobro drugiego człowieka we wszystkich dziedzinach życia. Oznacza, że przez naszą jedność w Chrystusie pokonane zostają różnice płci, wieku, ras, narodowości, kultur i pozycji społecznych.

Światowa Federacja Luterańska jest w obrębie naszej rodziny wiary wyrazem tej jedności. Mamy wspólnotę ambony i ołtarza, bo mamy wspólne rozumienie Słowa i Sakramentu, z których otrzymujemy nasze życie. Jesteśmy sobie nawzajem zobowiązani i ze sobą złączeni, bowiem mamy wspólną historię i jesteśmy gotowi żyć Słowem Bożym. Ufamy łasce Boga i mamy udział w powszechnym kapłaństwie, jak i w urzędzie służby Ewangelii.

Światowa Federacja Luterańska funkcjonuje jako narzędzie swych Kościołów członkowskich; wspiera praktyczne skutki naszego życia we wspólnocie. Zadaniem jej jest też wzywać i zachęcać Kościoły członkowskie do większej jedności.

Uważamy się za wspólnotę *duchową*, złączoną w Duchu Świętym przez naszą wspólną wiarę w Boga, naszego Ojca i w Jezusa Chrystusa.

Uważamy się za wspólnotę *sakramentalną*, powołaną do życia przez Ewangelię, zjednoczoną w jednym chrzcie i zgromadzoną przy tym samym stole.

Uważamy się za wspólnotę *wyznającą*, osadzoną w Piśmie Świętym, w ekumenicznych wyznaniach wiary i w luterańskich wyznaniach.

Uważamy się za wspólnotę *świadczącą*, która współpracuje z siostrami i braćmi, i z innymi wierzącymi i dzieli się z nimi we wzajemnej zależności.

Uważamy się za wspólnotę *służby*, która nosi ból i cierpienie innych, a wobec świata jest narzędziem miłosierdzia Bożego i Jego sprawiedliwości.

Wspólnota z naszym Panem zobowiązuje nas do wspólnoty ze wszystkimi, którzy należą do tego samego Pana, także jeśli ta jedność została widocznie zerwana. Chodzi o wspólnotę, która woła o pojednanie i odnowę. Dlatego wspólnota widziana jest z jednej strony jako wyraz naszej rzeczywistości, jako

rozbudowanej rodziny wiary, a z drugiej strony jako nasze ciągłe zadanie dążenia do pogłębionych kontaktów.

Jedność i inkluzyjność są nierozłączne. Prawdziwa jedność obejmuje wszystko, jest twórcza, wymaga udziału wszystkich i umożliwia go. Nie jesteśmy jedno-, ale wielopostaciową wspólnotą. Dlatego wezwani jesteśmy do respektowania różnorodności darów, jakie Duch daje naszym Kościołom.

Nasza wspólnota stoi pod krzyżem. Krzyż podnosi i wzywa do pokuty i przemiany. Widzimy, że wzajemna miłość i miłosierdzie nie są pełne. Znakiem prawdziwej społeczności jest gotowość noszenia brzemion innych. Życie we wspólnocie jest po prostu sprawdzianem wiarygodnej wolności. Wyznajemy nasze braki w urzeczywistnianiu służebnego życia, będącego znakiem uczniostwa pod krzyżem.

Jesteśmy wyraźnie świadomi faktu, że pomiędzy luteranami istnieją jeszcze podziały, które psują świadectwo naszej wspólnoty w Chrystusie. Modlimy się o przezwyciężenie tych podziałów i zobowiązujemy się do poszukiwania wszelkich możliwych dróg, by na nowo dać wyraz wspólnej wierze.

Dziękujemy Bogu za wielki dar ordynacji kobiet do urzędu duchownego, ubogacający dla Kościoła i rozpoznany przez wiele naszych Kościołów członkowskich i modlimy się, aby wszystkie kościoły członkowskie, jak i inne Kościoły w całej rodzinie ekumenicznej, rozpoznały i zachowały dar Boży, jakim jest ordynacja kobiet i ich dostęp do odpowiedzialnych stanowisk kościelnych.

Z radością stwierdzamy postęp poczyniony w dialogach z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. Dziękujemy Bogu za to, że przez te rozmowy na nowo odkryto wiele wspólnych cech w naszych tradycjach, praktykach liturgicznych i w naszym życiu duchowym. Pilnie zalecamy odważniejsze próby wspólnych nabożeństw, dzielenia darów duchowych, łącznie z wzajemnym uznawaniem urzędów.

Zobowiązujemy się na nowo, ze względu na Ewangelię, do usilnych starań o jedność chrześcijańską w świadectwie i służbie, stale próbując przy tym usuwać przeciwności stojące na drodze do pełnej wspólnoty ze wszystkimi naszymi siostrami i braćmi przy Stole Pańskim.

Dostrzegamy konieczność lepszych starań o urzeczywistnienie recepcji rezultatów dialogów ekumenicznych na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego. Recepcja następuje wtedy, gdy Kościoły mają wspólny udział w nabożeństwie, w świadectwie przed światem, jak i w misji i służbie. Recepcja ma swoje teologiczne, liturgiczne, duchowe i praktyczne konsekwencje. Dialog ekumeniczny i współpraca ekumeniczna muszą być zakorzenione na płaszczyźnie parafialnej. Jednocześnie wyniki dialogów muszą być lepiej

i trafniej przekazywane bazie parafialnej. Aby umożliwić wolne i szeroko zakrojone przejawianie się wspólnoty, konieczne są nowe postawy i odpowiednie wychowanie.

Stwierdzamy przede wszystkim, że konieczna jest większa opieka duszpasterska nad rodzinami, w których są małżeństwa mieszane lub o różnej przynależności kościelnej. Jesteśmy wdzięczni za ostatnie osiągnięcie, polegające na ułatwieniu małżeństwom mieszanym jedności w nabożeństwie i w wychowaniu chrześcijańskim. Mamy nadzieję na liberalne posługiwanie się wytycznymi duszpasterskimi, słyszymy bowiem krzyk tych spośród ludu Bożego, których w życiu rodzinnym dzieli nabożeństwo, udział w sakramentach i doświadczenia duchowe.

Życie we wspólnocie to wspólny udział w Chrystusie, poddający w wątpliwość wszelkiego rodzaju podziały. Faktem jest jednak, że określone grupy wyłączone są z brania pełnego udziału w Kościele i społeczeństwie, a ich dary nie są w związku z tym przyjmowane.

Różne grupy i jednostki w Kościele i na całym świecie krzyczą o jedność i inkluzywność.

Nabożeństwo jest miejscem, w którym Kościół jest najbardziej widzialny i gdzie ukazana jest wspólnota. Powinno ono być zawsze otwarte dla całej Bożej rodziny, a jego język powinien obejmować wszystkich.

Kobiety i dzieci są pierwszymi ofiarami ubóstwa, rasizmu i seksizmu. Przemoc fizyczna i krzywdzenie dzieci i kobiet często mają miejsce w naszych społeczeństwach.

Z ubolewaniem dostrzegamy problemy w życiu rodzinnym, dające konsekwencje dla postaw i systemów wartości dzieci i młodzieży. W takiej sytuacji Kościoły powinny nasilić swoje działania w kierunku opieki duszpasterskiej i poradnictwa rodzinnego.

Niepełnosprawni i starzy ludzie są częścią Kościoła i społeczeństwa i muszą być serdecznie przyjmowani i wspierani we wszelkiej działalności naszych Kościołów. Kościół powinien także być w społeczeństwie rzecznikiem ludzi niepełnosprawnych.

Całe grupy ludności – kasty, plemiona, imigranci, uciekinierzy, a nawet Kościoły – wołają o to, by być akceptowane i respektowane.

Do wspólnoty należy zobowiązanie do podziału władzy tak, abyśmy sobie wzajemnie pomagali we wnoszeniu naszych darów ku pożytkowi całej wspólnoty.

W tym kontekście musimy zapytać, w jaki sposób różne grupy w Kościele sprawują władzę nad innymi i wyłączają ich z pełnego udziału w ciele

Chrystusa. Wiele jest form władzy, np. władza duchowa, władza socjopolityczna, gospodarcza, władza języka.

Są czasy, kiedy jako Kościoły musimy reprezentować wyraźne stanowisko, np. nasz protest przeciwko apartheidowi. W innych czasach Kościoły muszą popierać takie formy wychowania i duszpasterstwa, które umożliwiają odpowiedzialne działanie ludzi i ich zaangażowanie na wszystkich płaszczyznach. Inne znów czasy wymagają działania i zaangażowania w miłości i solidarności. Wtedy Kościół musi być gotowy, by na rzecz ludzi narazić swoją stabilność.

Ponieważ Bóg dał nam dar pojednania i wspólnoty, naszym zadaniem jest dać pełny wyraz znaczeniu tej wspólnoty w naszym wspólnym życiu.

Zobowiązania

Zobowiązujemy się do pełnego udziału w spotkaniach i współpracy ekumenicznej na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego. Tego samego wymagamy od naszych Kościołów członkowskich. Wzywamy nasze Kościoły do działania na rzecz lepszej obserwacji, lepszego odbioru i praktycznej realizacji na poziomie lokalnym postanowień i rezultatów bi- i multilateralnych dialogów ekumenicznych.

Zobowiązujemy siebie i nasze Kościoły członkowskie do nasilenia starań, aby stać się znakiem inkluzyjnej wspólnoty na świecie.

Aby to osiągnąć, chcemy:

- w każdym Kościele członkowskim opracować jasny *plan działania*, dający pełny wyraz równej pozycji mężczyzn i kobiet w życiu Kościoła i pozwalający Kościołom na wykorzystanie zdolności, jakie mogą wnieść kobiety we wszystkie dziedziny życia kościelnego;
- poprzez narady i współpracę wszystkich Kościołów członkowskich i w atmosferze wzajemnego szacunku praktycznie *opowiedzieć się* za torowaniem kobietom drogi do urzędu ordynacji we wszystkich kościołach członkowskich; i
- w związku z Ekumeniczną Dekadą Kościołów w Solidarności z Kobietami *inicjować* programy i *brać w nich udział*.

[...]

Świadectwo w świecie pluralizmu religijnego

Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, chrześcijanie na całym świecie świadomi są tego, że żyjemy w świecie religijnego pluralizmu. Niemal na wszystkich kontynentach chrześcijanie stają wobec wyznawców innych religii i ideologii. Fakt, że wielu ludzi w wielu zsekularyzowanych społeczeństwach skłania się coraz bardziej ku innym religiom, oraz ożywienie wielu dawnych religii i powstanie nowych ruchów religijnych to czynniki, które doprowadziły do silnego pluralizmu religijnego.

Ta sytuacja ma swoje konsekwencje w życiu i misji Kościoła. Z jednej strony musimy z szacunkiem i uprzejmie traktować wyznawców innych religii, z drugiej strony Ewangelia zobowiązuje nas i uzdalnia do składania świadectwa wobec innych i zachowania naszej szczególnej tożsamości chrześcijańskiej i przekonań religijnych. Fakt pluralizmu religijnego stawia przed nami wiele pytań. Jak możemy unikać konfliktów i wzajemnej wrogości, które powstają często na tle różnych wymagań religijnych? Jak możemy w zaufaniu, a nawet w miłości, kształtować kontakty z wyznawcami innych religii? Jak możemy, mimo różnic religijnych i tradycyjnych uprzedzeń, współpracować dla dobra ludzkości?

Nasza chrześcijańska odpowiedź w kontekście pluralizmu religijnego nie może być jednak nacechowana strachem przed innymi ludźmi, których wiara i kultura są inne od naszych. W wielu krajach północnoatlantyckich reakcje na wyznawców innych religii są często napiętnowane strachem i uprzedzeniami, podczas gdy w Azji i Afryce sytuacja mniejszości działa na chrześcijan zastraszająco. Świadomość, że my chrześcijanie jesteśmy jedną ze społeczności religijnych, może wytworzyć uczucie niepewności i zagrożenia. Chrześcijanie powinni się jednak nauczyć postrzegać tę sytuację pozytywnie, jako okazję do nowego ożywienia naszej wiary i przekonań w interakcji z innymi. Dlatego stosunek chrześcijan do wyznawców innych religii wymaga dzisiaj troskliwego przemyślenia chrześcijańskiej tożsamości i chrześcijańskiego powołania na świecie.

Chrześcijańskie zobowiązanie do świadectwa wśród innych społeczności religijnych osadzone jest w miłości Boga do *wszystkich* ludzi. Bóg, w którego wierzymy i którego wyznajemy, nie jest Bogiem jakiejś ekskluzywnej grupy, ale Bogiem, który z miłością zwraca się ku wszystkim narodom i kulturom. Nasze świadectwo wobec wyznawców innych religii nie polega jednak tylko na owym przekonaniu o uniwersalnej miłości Boga, ale także na tym, abyśmy coraz bardziej uświadamiali sobie, że Bóg jest Stwórcą wszystkich ludzi i Dawcą wszelkich dobrych darów, że jest obecny i działa w życiu i wspólnocie ludzi innych religii i przekonań.

Ukrytemu działaniu Boga w życiu wyznawców innych religii nie przeciwstawia się w żaden sposób zbawcze objawienie w Jezusie Chrystusie, jakie znamy my, chrześcijanie. Chrześcijańskie powołanie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie jest o wiele bardziej widzialnym i konkretnym wyrazem bezwarunkowej miłości Boga. Ten jedyny w swoim rodzaju wyraz miłości Boga, w którym mamy udział, daje nam ufność i zobowiązuje nas do pełnego miłości i delikatności kontaktu z wyznawcami innych religii, aby dzielić z nimi nasze osobiste doświadczenie zbawienia w Jezusie Chrystusie i aby zapraszać ich do wspólnoty zboru chrześcijańskiego.

Ponieważ Ewangelia jest Dobrą Nowiną o pojednaniu, jest ona bardzo głęboko dialogiczna i zachęca nas do tego, abyśmy z ufnością i śmiało weszli w rozmowę z tymi, którzy wyznają inną religię, bądź nie wyznają żadnej, i abyśmy przed nimi składali świadectwo. Dialog to komunikowanie się w obu kierunkach, stosunek obustronnego słuchania i dzielenia się. Poprzez dialog chrześcijanie próbują wypełnić Boże przykazanie o tym, że powinniśmy miłować naszych bliźnich jak samych siebie, przekazując im swoje doświadczenia miłości Bożej w Jezusie Chrystusie. Do dialogu należą respekt, zainteresowanie i gościnność wobec innych. Dialog ma miejsce w atmosferze współczucia, pokory i otwartości. W nim droga krzyżowa nabiera kształtu w każdej formie naszego spotkania z wyznawcami innych religii. Dialog nie jest zakamuflowaną formą monologu.

Dialog między chrześcijanami i wyznawcami innych religii może odbywać się na różnych płaszczyznach i w różnych formach. Jednak w społeczeństwach multireligijnych istnieje wśród społeczności religijnych tendencja omijania się nawzajem i unikania dyskusji nad treściami wiary i przekonaniami, po to, aby nie zakłócić dobrych stosunków i koegzystencji. Wyzwanie dialogu polega na tym, by pomógł on pokonać „mentalność getta", istniejącą w wielu społecznościach religijnych.

Cele, treści i granice dialogu zmieniają się zależnie od sytuacji. Powinien on jednak wyjść z płaszczyzny zborów, gdzie chrześcijanie i wyznawcy innych religii mają te same problemy i życzenia dotyczące wspólnego bycia. Decydujący jest dialog w sytuacjach wzajemnego braku zaufania i obustronnych uprzedzeń. Niekiedy przeszkodą dla dialogu bywa fanatyzm religijny, nieśmiałość i nietolerancja ze strony chrześcijan bądź wyznawców innych religii. Rozwój obustronnego zaufania i zrozumienia jest wciąż jednym z celów dialogu.

Respekt i tolerancja wobec przekonań religijnych innych niż nasze mogą wzrastać jedynie wówczas, gdy jesteśmy gotowi słyszeć i dzielić tęsknoty i nadzieje innych. To nie jest rozwadnianie naszej wiary. Możemy o wiele bardziej

pogłębić nasze zaangażowanie i określać naszą tożsamość, kiedy jesteśmy przyporządkowani do innych a nie od nich odizolowani oraz kiedy zwracamy uwagę na wiarę innych ludzi i słuchamy ich przekonań.

Prawdziwy dialog, który poważnie podchodzi do przekonań innych, ma własne napięcia i ryzyko. Jak dalece możemy naprawdę zrozumieć wiarę innych bez zmiany naszej? Jak traktujemy nieprzejednane sprzeczności między różnymi religiami? Jak odróżniamy prawdziwe i nieprawdziwe zjawiska religijne oraz to, co boskie, od tego, co demoniczne w różnych społecznościach religijnych, łącznie z naszą własną? Dialog może prowadzić zarówno do utraty wiary lub do jej zmiany na inną, jak i do ponownego odkrycia własnej wiary.

Wyzwanie pluralizmu religijnego prowadzi nieuchronnie do tego, że liczne tradycyjne sposoby opisywania i wyrażania naszej wiary muszą zostać sprawdzone, a w pewnych wypadkach należy znaleźć nowe sformułowania. Kiedy stykamy się ze światem myślowym innych wspólnot religijnych, musimy nasze rozumienie Ewangelii wyrażać w takim języku i za pomocą takich określeń, które inni zrozumieją. To zadanie teologii jest dzisiaj bardzo pilne.

Luterańskie przekonanie o wolności chrześcijańskiej oddziałuje również na nasze świadectwo w pluralistycznym świecie. Prawdziwe świadectwo naśladuje Jezusa Chrystusa, który respektował i wspierał wyjątkowość i wolność innych ludzi. Taka postawa polega na przekonaniu, że Bóg jest Stwórcą całego wszechświata i wszędzie, i zawsze to poświadcza. Ludzki rozum nie może w pełni ogarnąć Ducha Bożego, który stale działa.

Jeżeli opowiadamy się za dialogiem jako prawowitą formą urzędu i świadectwa w świecie pluralizmu religijnego, musimy jednocześnie dać wyraz naszemu przekonaniu, że zbawienie zostało nam dane jedynie w Jezusie Chrystusie. Jesteśmy oczywiście świadomi, że zbawczej mocy Bożej nie wolno nam ograniczać. Nasza chrześcijańska wiara i przekonanie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie powinny nas uzdolnić do wychodzenia naprzeciw innym z pokorą i ufnością a nie z pozycji sądzącego.

Zobowiązania

Ponieważ żyjemy wśród innych społeczności religijnych, zobowiązujemy się:

- wraz z wyznawcami innych religii poszukiwać dróg wspólnego zaangażowania się w dążeniu do sprawiedliwości, pokoju i zachowania stworzenia;
- dokładnie studiować naszą wiarę chrześcijańską a inne religie z dużym wyczuciem, abyśmy mogli lepiej zrozumieć ich wzajemny stosunek;

- usilnie starać się o to, by ludzi przygotować do świadectwa i dialogu poprzez kształcenie, spotkania, kontakty osobiste i kontakty z tymi, którzy przekroczyli już granice kultury i religii;
- naszym chrześcijańskim braciom i siostrom stale stawiać przed oczami wzajemny stosunek świadectwa i dialogu, jako istotny dla misji chrześcijańskiej i istoty chrześcijaństwa.

Aneks 8:
Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja) [fragmenty][1]

Tłumaczenie na podstawie wersji angielskiej i niemieckiej: E. Sojka

I. Nazwa
Organizacja utworzona na mocy tego statutu nosi nazwę „Światowa Federacja Luterańska".

II. Podstawa doktrynalna
Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki oraz traktuje wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione „Wyznanie augsburskie" i Katechizm Marcina Lutra, za czysty wykład Słowa Bożego.

III. Istota i cele
1. Światowa Federacja Luterańska jest dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterańskich. Nie ma żadnego pełnomocnictwa, by wprowadzać prawo w należących do niej Kościołach ani naruszać ich całkowitej autonomii. Działa natomiast jako ich organ w takich kwestiach, które zostaną jej przez nie powierzone.

2. Cele Światowej Federacji Luterańskiej to:

[1] *Amended Constitution*, w: *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly Lund, Sweden June 30 – July 6, 1947*, Philadelphia 1948, s. 100n; *Die Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Ersten Vollversammlung, 1947, Lund, Schweden)*, w: *Vom Weltbund zur Gemeinschaft*, red. J.H. Schjørring i in., Hannover 1997, s. 465n.

(a) wspólne dawanie świadectwa światu o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej;

(b) kultywowanie jedności wiary i wyznania pośród Kościołów luterańskich na świecie;

(c) promowanie wspólnoty [*fellowship/Gemeinschaft*] i współpracy w prowadzeniu studiów pomiędzy luteranami;

(d) rozwijanie luterańskiego uczestnictwa w ruchach ekumenicznych;

(e) rozwijanie luterańskiego podejścia do obowiązków w zakresie misji i edukacji; oraz

(f) wspieranie grup luterańskich potrzebujących pomocy duchowej bądź materialnej.

3. Światowa Federacja Luterańska może podejmować działania w imieniu Kościołów członkowskich w sprawach, które zostaną jej powierzone przez jeden lub więcej z nich.

IV. Członkostwo

Wszystkie Kościoły luterańskie stowarzyszone wcześniej w Światowym Konwencie Luterańskim, które przez swoich reprezentantów uczestniczą w przyjęciu tego Statutu, pozostają członkami Światowej Federacji Luterańskiej. Inne Kościoły luterańskie, które zadeklarują przyjęcie tego Statutu, powinny mieć możliwość stania się członkami Światowej Federacji Luterańskiej. O przyjęciu ich jako członków Światowa Federacja Luterańska decyduje podczas Zgromadzenia Ogólnego, a w okresach pomiędzy Zgromadzeniami, jeśli nie zostanie wniesiony żaden zasadniczy sprzeciw, Komitet Wykonawczy.

Aneks 9:
Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja, wraz ze zmianami przyjętymi na III Zgromadzeniu Ogólnym 1957, Minneapolis, Stany Zjednoczone, i IV Zgromadzeniu Ogólnym 1963, Helsinki, Finlandia) [fragmenty][1]

Tłumaczenie na podstawie przekładu Statutu z aneksu 8: J. Sojka

I. Nazwa
Organizacja utworzona na mocy tego statutu nosi nazwę „Światowa Federacja Luterańska".

II. Podstawa doktrynalna
Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny i praktyki oraz traktuje trzy ekumeniczne wyznania wiary oraz wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione „Wyznanie augsburskie" i „Mały katechizm" Marcina Lutra, za czysty wykład Słowa Bożego.

[1] *Der Verfassung mit den Änderungen vom 10. August 1963*, w: *Lutherische Handbuch 1963*, cz. II, Berlin 1963, s. 206–211.

III. Istota, zadania i zakres

1. Istota

Światowa Federacja Luterańska jest dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterańskich. Działa jako ich organ w takich kwestiach, które zostaną jej przez nie powierzone. Nie wykonuje żadnych kościelnych zadań mocą własnego pełnomocnictwa. Nie ma żadnego pełnomocnictwa, by wprowadzać prawo w należących do niej Kościołach ani ograniczać autonomii.

2. Zadania

W zgodzie z powyższym Światowa Federacja Luterańska ma następujące zadania:

(a) wspieranie świadczenia o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej dla zbawienia przed światem;

(b) kultywowanie jedności wiary i wyznania pośród Kościołów luterańskich na świecie;

(c) rozwijanie wspólnoty [*fellowship*/*Gemeinschaft*] i współpracy w prowadzeniu studiów pomiędzy luteranami;

(d) wspieranie zainteresowania i uczestnictwa Kościołów luterańskich w ruchach ekumenicznych i wzmacnianie odpowiedzialności Kościołów luterańskich za ruchy ekumeniczne;

(e) wspieranie luterańskich Kościołów i grup w ich wysiłkach, by łagodzić duchową biedę innych luteran i by rozpowszechniać Ewangelię;

(f) być narzędziem luterańskich Kościołów i grup dla wspólnego zwalczania cielesnej biedy.

3. Zakres pełnomocnictw

Stosownie do swojej istoty, funkcji i struktury Światowa Federacja Luterańska może podejmować działania w imieniu jednego bądź większej liczby Kościołów członkowskich w sprawach, które zostaną jej przez nie powierzone.

IV. Członkostwo

Światowa Federacja Luterańska składa się z Kościołów, które przyjmują przedłożone w artykule II podstawy doktrynalne. Każdy Kościół, który wnioskuje o członkostwo, musi zadeklarować przyjęcie tego Statutu. O przyjęciu takiego Kościoła Światowa Federacja Luterańska decyduje podczas Zgromadzenia Ogólnego, a w okresach pomiędzy Zgromadzeniami, jeśli w ciągu

roku więcej niż 1/3 Kościołów członkowskich nie wniesie sprzeciwu, Komitet Wykonawczy. Członkostwo w Federacji może być zakończone decyzją Zgromadzenia Ogólnego lub przez wystąpienie.

Aneks 10:
Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty na I Zgromadzeniu Ogólnym 1947, Lund, Szwecja, wraz ze zmianami przyjętymi na III Zgromadzeniu Ogólnym 1957, Minneapolis, Stany Zjednoczone, IV Zgromadzeniu Ogólnym 1963, Helsinki, Finlandia, V Zgromadzeniu Ogólnym 1970, Evian, Francja, VI Zgromadzeniu Ogólnym 1977, Dar es Salaam, Tanzania, i VII Zgromadzeniu Ogólnym 1984, Budapeszt, Węgry) [fragmenty][1]

Tłumaczenie na podstawie przekładu Statutu z aneksu 9: J. Sojka

I. Nazwa

Organizacja utworzona na mocy tego statutu nosi nazwę „Światowa Federacja Luterańska".

II. Podstawa doktrynalna

Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako jedyne źródło i niezawodną normę wszelkiej kościelnej doktryny

[1] *Constitution of Lutheran World Federation adopted by the LWF Eight Assembly, Curitiba, Brasil, 1990*, w: *„I Have Heard the Cry of My People…" Proceedings. The Eight Assembly. Lutheran World Federation. Curitiba, Brazil, January 29 — February 8, 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWF-Report" t. 28/29: 1990, s. 141n; *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (Mit der Änderungen der Siebten Vollversammlung, 1984)*, w: *„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWB-Report" t. 28/29: 1990, s. 217n.

i praktyki oraz traktuje trzy ekumeniczne wyznania wiary oraz wyznania wiary Kościoła luterańskiego, zwłaszcza niezmienione „Wyznanie augsburskie" i „Mały katechizm" Marcina Lutra, za czysty wykład Słowa Bożego.

III. Istota, zadania i zakres

1. Istota

Światowa Federacja Luterańska jest dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterańskich. Działa jako ich organ w takich kwestiach, które zostaną jej przez nie powierzone. Nie wykonuje żadnych kościelnych zadań mocą własnego pełnomocnictwa. Nie ma żadnego pełnomocnictwa, by wprowadzać prawo w należących do niej Kościołach ani ograniczać autonomii.

Kościoły członkowskie Światowej Federacji Luterańskiej rozumieją siebie jako pozostające wzajemnie we wspólnocie ołtarza i ambony.

2. Zadania

W zgodzie z poprzedzającym ustępem Światowa Federacja Luterańska powinna:

(a) wspierać wobec świata zjednoczone świadectwo o Ewangelii o Jezusie Chrystusie jako zbawczej mocy Bożej;

(b) kultywować jedności wiary, wyznawania i wyznania pośród Kościołów luterańskich na świecie;

(c) rozwijać wspólnotę [*community/Gemeinschaft*] i współpracę w prowadzeniu studiów pomiędzy luteranami;

(d) wspierać luterańskie zainteresowanie, troskę i udział w ruchu ekumenicznym;

(e) wspierać luterańskie Kościoły i grupy w ich wysiłkach, by rozpowszechniać Ewangelię i realizować misję powierzoną Kościołowi;

(f) pomagać luterańskim Kościołom i grupom, jako między sobą dzielącej się wspólnocie [*community/Gemeinschaft*], by służyły ludzkim potrzebom i promować społeczną i ekonomiczną sprawiedliwość oraz prawa człowieka.

3. Zakres pełnomocnictw

Stosownie do swojej istoty, funkcji i struktury Światowa Federacja Luterańska może podejmować działania w imieniu jednego bądź większej liczby Kościołów członkowskich w sprawach, które zostaną jej przez nie powierzone.

IV. Członkostwo

1. Kościoły członkowskie

Światowa Federacja Luterańska składa się z Kościołów, które przyjmują przedłożone w artykule II podstawy doktrynalne. Każdy Kościół, który wnioskuje o członkostwo, musi oświadczyć, że przyjmuje ten Statut. O przyjęciu takiego Kościoła Światowa Federacja Luterańska decyduje podczas Zgromadzenia Ogólnego, a w okresach pomiędzy Zgromadzeniami, jeśli w ciągu roku więcej niż 1/3 Kościołów członkowskich nie wniesie sprzeciwu, Komitet Wykonawczy.

Członkostwo w Federacji może być zakończone decyzją Zgromadzenia Ogólnego lub przez wystąpienie.

2. Uznane Kościoły, rady Kościołów i parafie.

Światowa Federacja Luterańska może uznać za uprawnione do udziału w pracach Federacji Kościoły niebędące jej członkami, a także rady i parafie, które przyjmują podstawy doktrynalne określone w artykule II tego Statutu. Nadanie, warunki i kontynuację takiego uznania regulują przepisy wykonawcze [*Bylaws*].

Aneks 11:
Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia) [fragmenty][1]

Tłumaczenie: M. Platajs[2].
Tłumaczenie przejrzał: J. Sojka.

I. Nazwa
Organizacja utworzona na mocy tego statutu nosi nazwę „Światowa Federacja Luterańska".

II. Podstawy doktrynalne
Światowa Federacja Luterańska wyznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i normę swojej nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w księgach wyznaniowych Kościoła luterańskiego, szczególnie w niezmienionym „Wyznaniu augsburskim" i w „Małym katechizmie" Marcina Lutra, widzi ona czysty wykład Słowa Bożego.

III. Istota i zadania
Światowa Federacja Luterańska jest wspólnotą [*communion*] Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego

[1] *Constitution of Lutheran World Federation adopted by the LWF Eight Assembly, Curitiba, Brasil, 1990*, w: *„I Have Heard the Cry of My People…" Proceedings. The Eight Assembly. Lutheran World Federation. Curitiba, Brazil, January 29 — February 8, 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWF-Report" t. 28/29: 1990, s. 141n; *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien)*, w: *„Ich habe das Schreien meines Volkes gehört". Offizieler Bericht der Achten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Curitiba, Brasilien 29. Januar-8. Februar 1990*, red. N.A. Hjelm, „LWB-Report" t. 28/29: 1990, s. 212n.

[2] Opublikowane po raz pierwszy jako: *Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Curitiba, Brazylia)*, tłum. M. Platajs, „Teologia i ambona" t. 3 (3): 1991, s. 43n.

i złączone wspólnotą ambony i ołtarza.

Światowa Federacja Luterańska wyznaje jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół i chce służyć jedności chrześcijaństwa na świecie.

Światowa Federacja Luterańska:

– wspiera zjednoczone świadectwo o Ewangelii o Jezusie Chrystusie i umacnia Kościoły członkowskie w wykonywaniu nakazu misyjnego i w ich staraniach o jedność światowego chrześcijaństwa;

– na całym świecie pośród Kościołów członkowskich wspiera działalność diakonijną, łagodzenie ludzkiej nędzy, promocję pokoju i praw człowieka, sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, dbałość o zachowanie Bożego stworzenia i wzajemne dzielenie się zasobami;

– poprzez wspólne studia wspiera wspólnotę [*communion*] i samorozumienie Kościołów członkowskich i pomaga im w pełnieniu wspólnych zadań.

IV. Zakres pełnomocnictw

Światowa Federacja Luterańska działa jako organ swoich autonomicznych Kościołów członkowskich w sprawach powierzonych jej przez te Kościoły. Może ona działać na rzecz jednego lub więcej Kościołów członkowskich, o ile powierzą jej one określone zadania. Może ona prosić pojedyncze Kościoły, by przejęły jakieś zadania na rzecz całej wspólnoty [*communion*].

V. Członkostwo i inne formy przynależności

1. Kościoły członkowskie

Światowa Federacja Luterańska składa się z Kościołów, które przyjęły podstawy doktrynalne, określone w Artykule II tego Statutu.

Każdy Kościół, który występuje o członkostwo w Światowej Federacji, musi oświadczyć, że przyjmuje ten Statut.

O jego przyjęciu Światowa Federacja decyduje podczas Zgromadzenia Ogólnego, a w czasie pomiędzy Zgromadzeniami – poprzez Radę.

Członkostwo w Światowej Federacji może zostać zakończone poprzez wystąpienie z niej. Na wniosek Rady Zgromadzenie Ogólne może większością dwóch trzecich oddanych głosów zawiesić lub zakończyć członkostwo.

Sposób postępowania odnośnie do członkostwa regulują przepisy wykonawcze [*Bylaws*].

2. Uznane Kościoły, rady Kościołów i parafie

Światowa Federacja Luterańska może przyznać prawo do udziału w pracach Federacji takim Kościołom, które nie są jej członkami, a także radom Kościołów i parafiom, które przyjmą zawarte w Artykule II podstawy doktrynalne (członkowie stowarzyszeni).

Nadanie, warunki i kontynuację takiego uznania regulują przepisy wykonawcze [*Bylaws*].

Aneks 12:
Statut Światowej Federacji Luterańskiej (przyjęty przez VIII Zgromadzenie Ogólne, 1990, Kurytyba, Brazylia, wraz ze zmianami przyjętymi przez IX Zgromadzenie Ogólne 1997, Hong-Kong, XI Zgromadzenie Ogólne 2010, Stuttgart, Niemcy, i XII Zgromadzenie Ogólne 2017, Windhoek, Namibia) [fragmenty][1]

Tłumaczenie na podstawie przekładu Statutu z aneksu 11: J. Sojka

I. Nazwa

Organizacja utworzona na mocy tego statutu nosi nazwę „Światowa Federacja Luterańska".

II. Podstawy doktrynalne

Światowa Federacja Luterańska wyznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i normę swojej nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w księgach wyznaniowych Kościoła

[1] *Constitution of the Lutheran World Federation(as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, China, 1997, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, Germany, 2010, and by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_en.pdf (dostęp: 8.03.2020); *Verfassung des Lutherischen Weltbundes (angenommen von der Achten LWB-Vollversammlung, 1990, Curitiba, Brasilien, mit den von der Neunten LWB-Vollversammlung 1997 in Hongkong, der Elften LWB-Vollversammlung 2010 in Stuttgart, Deutschland, und der Zwölften LWB-Vollversammlung 2017 in Windhuk, Namibia, angenommenen Änderungen)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_de.pdf (dostęp: 8.03.2020).

luterańskiego, szczególnie w niezmienionym „Wyznaniu augsburskim" i w „Małym katechizmie" Marcina Lutra, widzi ona czysty wykład Słowa Bożego.

III. Istota i zadania

1. Światowa Federacja Luterańska jest wspólnotą [*communion*] Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i złączone wspólnotą ambony i ołtarza.

2. Światowa Federacja Luterańska wyznaje jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół i chce służyć jedności chrześcijaństwa na świecie.

3. Światowa Federacja Luterańska:
   a. wspiera zjednoczone świadectwo o Ewangelii o Jezusie Chrystusie i umacnia Kościoły członkowskie w wykonywaniu nakazu misyjnego i w ich staraniach o jedność światowego chrześcijaństwa;
   b. na całym świecie pośród Kościołów członkowskich wspiera działalność diakonijną, łagodzenie ludzkiej nędzy, promocję pokoju i praw człowieka, sprawiedliwości społecznej i gospodarczej, dbałość o zachowanie Bożego stworzenia i wzajemne dzielenie się zasobami;
   c. poprzez wspólne studia wspiera wspólnotę [*communion*] i samorozumienie Kościołów członkowskich i pomaga im w pełnieniu wspólnych zadań.

IV. Zakres pełnomocnictw

Światowa Federacja Luterańska działa jako organ swoich autonomicznych Kościołów członkowskich w sprawach powierzonych jej przez te Kościoły. Może ona działać na rzecz jednego lub więcej Kościołów członkowskich, o ile powierzą jej one określone zadania. Może ona prosić pojedyncze Kościoły, by przejęły jakieś zadania na rzecz całej wspólnoty [*communion*].

V. Członkostwo i inne formy przynależności

1. Kościoły członkowskie
   a. Światowa Federacja Luterańska składa się z Kościołów, które przyjęły podstawy doktrynalne, określone w Artykule II tego statutu.
   b. Każdy Kościół, który występuje o członkostwo w Światowej Federacji musi oświadczyć, że przyjmuje ten statut.
   c. O jego przyjęciu Światowa Federacja decyduje podczas Zgromadzenia Ogólnego, a w czasie pomiędzy Zgromadzeniami – poprzez Radę.

d. Członkostwo w Światowej Federacji może zostać zakończone poprzez wystąpienie z niej. Na wniosek Rady Zgromadzenie Ogólne może większością dwóch trzecich oddanych głosów zawiesić lub zakończyć członkostwo.

e. Sposób postępowania odnośnie do członkostwa regulują przepisy wykonawcze [*Bylaws*][2].

2. Uznane Kościoły, rady Kościołów i parafie

a. Światowa Federacja Luterańska może przyznać prawo do udziału w pracach Federacji takim Kościołom, które nie są jej członkami, a także radom Kościołów i parafiom, które przyjmą zawartą w Artykule II podstawy doktrynalne (członkowie stowarzyszeni).

b. Nadanie, warunki i kontynuację takiego uznania regulują przepisy wykonawcze [*Bylaws*].

[2] Aktualnie obowiązujące przepisy wykonawcze zob.: *Bylaws of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Council, Chicago, USA, 1991, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, 1997, the incoming LWF Council, Winnipeg, Canada, 2003, by the LWF Council, Jerusalem-Bethlehem, 2005, by the LWF Council, Lund, Sweden, 2007, by the outgoing LWF Council, Stuttgart, Germany, 2010, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, 2010, by the incoming LWF Council, Stuttgart, 2010, by the LWF Council 2012, Bogotá, Colombia, by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017 and by the LWF Council 2018, Geneva, Switzerland)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lwf_bylaws_en.pdf (dostęp: 8.03.2020); *Ausführungsbestimmungen des Lutherischen Weltbundes (in der vom LWB-Rat in Chicago, USA, 1991 angenommenen Fassung mit den von der Neunten LWB-Vollversammlung, Hongkong, 1997, von dem neu gewählten LWB-Rat in Winnipeg, Kanada, 2003, vom LWB-Rat in Jerusalem-Bethlehem, 2005, vom LWB-Rat in Lund, Schweden, 2007, vom scheidenden LWB-Rat in Stuttgart, Deutschland, von der Elften LWB-Vollversammlung, Stuttgart, 2010, von dem neu gewählten LWB-Rat in Stuttgart, vom LWB-Rat in Bogotá, Kolumbien, 2012, von der Zwölften LWB-Vollversammlung in Windhuk, Namibia, 2017 und vom LWB-Rat in Genf, Schweiz, 2018 angenommenen Änderungen)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lwf_bylaws_de.pdf (dostęp: 8.03.2020).