

500-lecie Reformacji

ISSN 1896-3226

TOM 13 – 2018

KOMITET NAUK TEOLOGICZNYCH POLSKIEJ AKADEMII NAUK

STUDIA
NAUK
TEOLOGICZNYCH
PAN

500-LECIE REFORMACJI

Wydawnictwo KUL

Wydawca:

Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk
Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Komitet Naukowy:

prof. dr hab. **Clemens Breuer** (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Cześ** (UAM Poznań); ks. dr hab. prof. UKSW **Stanisław Dziekoński** (UKSW Warszawa);
ks. prof. dr hab. **Bogdan Ferdek** (PWT Wrocław); ks. prof. dr hab. **Krzysztof Góźdz** (KUL Lublin);
bp dr hab. prof. ChAT **Marcin Hintz** (ChAT Warszawa); prof. dr **Stefan Iloaie** (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Rumunia); prof. dr **Gerhard Kruip** (Johannes Gutenberg Universität Mainz, Niemcy);
ks. prof. dr **Dariusz Kowalczyk** (Pontificia Università Gregoriana Rzym, Włochy); ks. prof. dr hab. **Józef Kulisz** (Bobolanum Warszawa); ks. prof. **Piotr Morciniec** (UO Opole); o. prof. dr hab. **Andrzej Napiórkowski** (UPJPII Kraków); ks. prof. dr hab. **Jan Perszon** (UMK Toruń); ks. prof. dr **Marek Raczkiewicz** (Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Hiszpania); ks. prof. dr hab. **Jan Słomka** (UŚ Katowice);
ks. prof. dr **Józef Smyk** (Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, Boliwia)

Komitet Redakcyjny:

ks. prof. dr hab. **Tadeusz Dola** (UO Opole); ks. prof. dr hab. **Marian Machinek** (UWM Olsztyn) – przewodniczący;
ks. dr hab. **Artur Malina**, prof. UŚ (UŚ Katowice); ks. dr hab. **Sławomir Nowosad**, prof. KUL (KUL Lublin);
prof. dr hab. **Eugeniusz Sakowicz** (UKSW Warszawa); ks. prof. dr hab. **Henryk Seweryniak** (UKSW Warszawa);
dr **Małgorzata Laskowska** (UKSW Warszawa) – sekretarz

Redaktorzy tematyczni:

ks. prof. dr hab. **Paweł Bortkiewicz** (UAM Poznań) – teologia moralna; ks. prof. dr hab. **Waldemar Chrostowski** (UKSW Warszawa) – nauki biblijne; o. prof. dr hab. **Jacek Salij** (UKSW Warszawa) – teologia dogmatyczna;
ks. prof. dr hab. **Łukasz Kamykowski** (UPJPII Kraków) – teologia fundamentalna;
prof. dr hab. **Krzystian Wojacek** (UO Opole) – teologia pastoralna;
ks. prof. dr hab. **Henryk Pietras** (AI Kraków) – patrologia, historia Kościoła

Redaktorzy językowi:

Raymund Brennan – Londyn, Wielka Brytania (j. angielski); **Alois Hüging** – Biesdorf, Niemcy (j. niemiecki)

Recenzenci:

dr **José María Berlang**; ks. dr hab. **Roman Buchta**; ks. Prof. dr **Joseph Carola**; ks. prof. dr hab. **Radosław Chałupniak**; ks. dr hab. **Wiesław Dąbrowski**; ks. hab. dr hab. **Tadeusz Dzidek**; prof. dr **Cyril Hišem**;
prof. **Cayetana Heidi Johnson** ks. prof. KUL dr hab. **Przemysław Kantyka**; ks. prof. UPIPII dr hab. **Tadeusz Kałużny**; dr **Maksym Adam Kopiec**; ks. prof. dr hab. **Dariusz Kotecki**; ks. prof. dr hab. **Janusz Kręcidło**;
Ks. prof. UMK dr hab. **Krzysztof Krzemiński**; ks. prof. KUL dr hab. **Zdzisław Kupisiński**; dr **Rudolf Kutschera**;
prof. KUL dr hab. **Krzysztof Leśniewski**; ks. dr hab. **Waldemar Linke**; ks. prof. KUL dr hab. **Jacenty Mastej**;
ks. prof. dr hab. **Jarosław Moskafyk**; ks. prof. KUL dr hab. **Sławomir Pawłowski**; prof. dr hab. **Romuald Piekarski**; prof. dr hab. **Aleksander Prokopski**; o. dr **Paweł Sambor**; ks. dr hab. **Roman Słupek**;
ks. prof. dr hab. **Jan Szpet**; ks. prof. dr hab. **Manfred Uglorz**; Ks. prof. dr hab. **Norbert Widok**

Opracowanie redakcyjne: Róża Pasiuk

Opracowanie komputerowe: Ewa Karaś

© Copyright by Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych and Wydawnictwo KUL

Czasopismo „Studia Nauk Teologicznych PAN” jest indeksowane w bazie CEJSH
(The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), Index Copernicus oraz w Czyteln Czasopism PAN
(<http://journals.pan.pl/dlibra/journal/119336>) .

W parametryzacji czasopism MNIŚW w 2015 r. czasopisma uzyskało 12 punktów.

Adres Redakcji:
ul. Kard. S. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn
e-mail: studia.nt@pan.pl
strona internetowa: snt.pan.pl

Realizacja wydawnicza:
Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.

(on line: <http://snt.pan.pl>, podstrona Archiwum)

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów (Małgorzata Laskowska)	7
Wstęp (ks. Tadeusz Dola)	9

ARTYKUŁY

Jerzy Sojka, <i>Teologia chrześcijańskiej egzystencji</i>	11
Ks. Stefan Szymik MSF, <i>Kazanie na Górze (Mt 5-7) w wykładzie Marcina Lutra</i> . . .	27
Ks. Piotr Jaskóła, <i>Historyczny rozwój katolickiego obrazu Marcina Lutra</i>	45
Ks. Jan Mikrut, <i>Gli anniversari nei 500 anni della Riforma protestante (1517-2017)</i>	61
Abp Jerzy Pańkowski, <i>Prawosławie wobec reformacji Lutra</i>	83
Ks. Marcin Składanowski, <i>Tradycja i polityka. Współczesna rosyjska prawosławna krytyka Reformacji na przykładzie sporu o autorytatywność tradycji</i>	93
Ks. Rajmund Porada, <i>Lutra nauka o usprawiedliwieniu jako «imputatio» i «deificatio»</i>	109
Ks. Marek Żmudziński, <i>«Iure divino» i «iure humano» prymatu papieskiego w dialogu katolicko-luterańskim</i>	129
Bp Marcin Hintz, Maria Urbańska-Bożek, <i>Reformacyjne dziedzictwo etyki w koncepcji świeckiego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera</i>	145

VARIA

Ks. Gabriel Witaszek CSsR, <i>Maria «Gebirah» Messianica</i>	169
Ks. Zdzisław Żywica, <i>«Odnowa umysłu» a «syneidēsis» w świetle Rz 12,1-2</i>	181
Ks. Miloš Lichner SJ, <i>Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John. Text analysis as a contribution to the debate on understanding baptism</i>	197
Ks. Edward Wiszowaty, Anna Zellma, <i>Patriotyzm jako wartość w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym – kontekst polski</i>	215

RECENZJE I OMÓWIENIA

Aleksandra Nalewaj, <i>Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana</i> (ks. Marek Karczewski)	231
Vigds Broch-Due, Margit Ystanes (ed.), <i>Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary Engagements with Intimacy, Sociality and Trust</i> (ks. Jacek Pawlik)	237
Franciszek Mickiewicz, <i>Teologiczna etyka Świętego Pawła</i> (Małgorzata Laskowska)	241
Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej <i>Entering into Marriage by Proxy in the Internal Law of the Churches and Other Religious Organizations</i> (Małgorzata Tomkiewicz)	244
Studia eksternistyczne <i>Teologia Ludu Bożego</i> na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Sprawozdanie (Achim Buckenmaier)	252
Noty o autorach	257

WYKAZ SKRÓTÓW

- BA – *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, ed. M. Dulaey, J.-M. Salamito, Turnhout: Brepols Publishers 1933 –
- BSELK – *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, ed. I. Dingel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014
- CA – *Confessio Augustana; Wyznanie Augsburskie; Konfesja Augsburska*
- CCL – *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1954 –
- CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien: Verlag Holderl-Pichler-Tempsky 1866 –
- CT – Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach «Catechesi tradendae»*
- DOK – *Kongregacja ds. Duchowieństwa, «Dyrektorium ogólne o katechizacji»*, Poznań: Pallottinum 2002
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostołska głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie «Evangelium gaudium»*
- EK – *Encyklopedia Katolicka KUL*
- KK – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium»*
- KWKL – *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2011
- PDK – Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków: WAM 2001
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1-222, ed. J.P. Migne, Paris 1878-1890
- REAug. – *Revista Agustiniana* (poprzednio: *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, Madrid 1960-1979), Madrid 1980
- UUS – Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej «Ut unum sint»*
- WA – *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Bd. 1-120, Weimar: Böhlau 1883-2009
- ZHTZ – *Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Collegium Resurrectionum*
- ZThK – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. 1891-1899, Tübingen 1900-1917, 1920-1938, 1950

WSTĘP

500-lecie Reformacji było okazją do licznych spotkań modlitewnych i naukowych, bardzo często o charakterze ekumenicznym. Do rocznicowych obchodów dołączył Komitet Nauk Teologicznych PAN, organizując 16 listopada 2018 r. w Warszawie dyskusję panelową pt. *Doktor Marcin Luter z perspektywy protestanckiej, prawosławnej i katolickiej*. Wprowadzeniem do dyskusji były wystąpienia abpa prof. dr. hab. Jerzego Pańkowskiego (teolog prawosławny), dr. Jerzego Sojki (teolog ewangelicki) oraz ks. prof. dr. hab. Piotra Jaskóły (teolog katolicki). Jej przedłużeniem jest niniejszy tom *Studiów Nauk Teologicznych PAN*. Składają się nań poszerzone wersje wystąpień panelowych trzech wymienionych teologów. Ich uzupełnieniem są teksty komentujące poglądy M. Lutra oraz analizujące teologiczne, historyczne i kościelne konsekwencje zapoczątkowanej przez M. Lutra Reformacji. Dyskusja panelowa, jak też treść artykułów rocznicowego tomu, pokazują, jak wiele udało się osiągnąć w działaniach ekumenicznych w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Poważnym wsparciem dla ekumenicznej otwartości w badaniach teologicznych i teologicznohistorycznych są bez wątpienia wypowiedzi, postawy i gesty zwierzchników wspólnot chrześcijańskich. Bodaj szczególnie widocznym znakiem zmian, jakie dokonały się w minionym czasie, jest podejście do jednego z najbardziej spornych problemów dla chrześcijan, jakim jest idea papieżstwa. Mając świadomość, jak trudna i paląca to kwestia, Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* zastanawia się nad możliwością wypracowania w dialogu międzywyznaniowym takiego kształtu posługi Piotrowej, by mogła ona pełnić swą podstawową funkcję, jaką jest zadanie jednoczenia chrześcijan. Píše w swej modlitwie do Ducha Świętego, „by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (UUS 95). Za ważną odpowiedź na to papieskie wezwanie uznać można głos patriarchy Bartłomieja I, który w 2008 r. w Rzymie w przemówieniu na zakończenie Synodu Biskupów mówił o żywionej przez siebie nadziei, „że nastanie dzień, kiedy oba nasze Kościoły będą w pełni zgodne co do roli prymatu i synodalności w życiu Kościoła”. I dodał, że „wraz z prymatem, synodalność stanowi

strukturę nośną władzy i organizacji Kościoła”¹. Znaczącym gestem otwartości na dialog z papieżem było zaproszenie skierowane do papieża Franciszka przez Światową Radę Kościołów gromadzącą 354 wspólnoty chrześcijańskie. Okazją do wystosowania zaproszenia na spotkanie, które miało miejsce 21 czerwca 2018 r., była 70. rocznica założenia Światowej Rady Kościołów. Jej Sekretarz Generalny, ks. Olav Fykse Tveit, w przemówieniu wygłoszonym z okazji papieskiej wizyty w Genewie uznał przybycie Franciszka do Światowej Rady Kościołów za kamień milowy na wspólnej ekumenicznej drodze. Wypowiedział się też z uznaniem o „zaangażowaniu papieża w świętą posługę jedności, która służy sprawiedliwości i pokojowi”². Te wypowiedzi i gesty ważnych postaci reprezentujących wspólnoty chrześcijańskie otwierają teologom drogę do badań, które nie są ograniczane przez wyznaniowe uprzedzenia. W tę drogę wpisują się też teksty zawarte w niniejszym rocznicowym tomie *Studiów Nauk Teologicznych*.

Ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola

¹ On-line: <https://www.liturgia.pl/Watykan-Benedykt-XVI-i-Bartłomiej-I-przewodniczyli-nieszporom/> [dostęp: 03.07.2018 r.].

² On-line: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/other-meetings/papal-visit/speech-of-the-wcc-general-secretary-on-the-occasion-of-the-visit-to-the-wcc-of-his-holiness-pope-francis?set_language=de [dostęp: 03.07.2018 r.].

JERZY SOJKA

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

TEOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EGZYSTENCJI

Znakomity badacz spuścizny Reformatora z Wittenbergi, Oswald Bayer, w jednym ze swoich przyczynków poświęconych myśli etycznej Reformatora stawia tezę, że w jego dorobku mamy do czynienia z etyką rozumianą jako duszpasterstwo. Myśl tę rozwija następująco: „Lutrowi nie chodzi o obiektywne i neutralne światopoglądowo obserwowanie i opisywanie ludzkiego zachowania i działania. Nie chodzi mu też przede wszystkim o to, by tworzyć jakiegokolwiek przepisy odnośnie właściwego zachowania i postępowania, by mówić, jak należy postępować. Nie chodzi mu w pierwszej kolejności o to, by kierować do ludzi apele i zakładać przy tym, że zasadniczo mają oni wolną wolę. Jego starania etyczne mają raczej formę duszpasterstwa. Odnoszą się do całego człowieka w jego cielesności i szeroko rozumianej socjalności, przedstawionych jako wypaczone przez ludzkie samouwielbienie i odpowiadające mu zwątpienie”¹. Tę konstatację O. Bayera można odnieść nie tylko do myśli etycznej Marcina Lutra, ale należy ją uwzględniać przy całościowej interpretacji teologicznej myśli Wittenberczyka. Jego teologia nastawiona jest na duszpasterskie pocieszenie chrześcijanina. Widać to zarówno w fakcie, że M. Luter nigdy nie stworzył jej całościowej usystematyzowanej syntezy, ale jej kluczowe tematy pojawiają się w wielu różnorodnych pismach, niejednokrotnie właśnie w kontekście duszpasterskim. Taki charakter jego myślenia teologicznego ma swoje biograficzne uzasadnienie. Teologia Wittenberczyka wyrasta bowiem z jego osobistego pytania: „Jak znajdę łaskawego Boga?”², na które odpowiedź znalazł w konfrontacji z Pismem Świętym w czasie swojej działalności jako profesor teologii na uniwersytecie w Wittenberdze w latach 1513-1520².

¹ O. Bayer, *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik*, w: *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, red. H.G. Ulrich, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlag Haus 1993, s. 134n.

² Refleksem tego odkrycia jest słynne świadectwo Marcina Lutra o sobie jakie przekazał we wstępie do I tomu wittenberskiego wydania jego pism łacińskich z 1545 r., a więc na rok przed śmiercią: „Wreszcie, rozmyślając dniem i nocą, dostrzegłem za sprawą miłosiernego Boga właściwe powiązanie i sens owych słów: «Sprawiedliwość Boże objawia się w ewangelii, jako napisane jest: Sprawiedliwi z wiary żyć będą» ([List do] Rzym[ian] 1,17). I wtedy zacząłem rozumieć, że

Ten nieusuwalny egzystencjalny rys teologicznego myślenia Wittenberczyka³ widoczny jest także w jego definicji właściwego przedmiotu teologii. W tym ujęciu, przekazanym w wykładzie Psalmu 51 z 1538 roku, dochodzi do głosu waga doświadczenia relacji człowieka z Bogiem: „Poznanie Boga i człowieka jest boskim i właściwie teologicznym poznaniem, a mianowicie poznaniem Boga i człowieka tak, że odnosi się ono w końcu do usprawiedliwiającego Boga i człowieka jako grzesznika, tak że właściwym przedmiotem teologii jest oskarżony człowiek i ocalający Bóg”⁴. To właśnie owo zakorzenienie w doświadczeniu chrześcijańskim wydaje się nie tylko przejawem Lutrowej kontynuacji tradycji mistycznej średniowiecza⁵, ale także jednym z najbardziej dziś relewantnych wątków jego teologicznego myślenia⁶. By ukazać zanurzenie teologii M. Lutra w egzystencji chrześcijanina, przyjrzymy się w pierwszym kroku jej fundamentowi – wolności chrześcijańskiej. W drugim, temu, jak Wittenberczyk przekładał owo doświad-

sprawiedliwość Boża to ta, dzięki której sprawiedliwy żyje z daru Bożego, mianowicie z wiary, i zrozumiałem, że sprawiedliwość Bożą objawiona przez ewangelię to owa sprawiedliwość bierna, którą miłosierny Bóg usprawiedliwia nas przez wiarę, jak napisano: «Sprawiedliwy z wiary żyć będzie». Wtedy dopiero poczułem się całkowicie odrodzony, jak gdybym przez szeroko otwarte bramy wstąpił do samego raju. I teraz całe Pismo Św[ięte] ukazało mi się w zupełnie innej postaci” (WA 54, 186 [tłum. polskie: *Przedmowa do tomu I dzieł lacińskich*, tłum. I. Lichońska, w: L. Szczucki, *Myśl filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972, s. 103n.]). Interesująca jest waga, jaką to pytanie znajduje w dialogu luterancko-katolickim na temat wspólnej interpretacji Reformacji (por.: *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Luterancko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2017, s. 17), a także w interpretacji dzieła i osoby Marcina Lutra przez kolejnych papieży: Jana Pawła II (zob.: *List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r.*, w: *Ut Unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000, s. 334n.); Benedykta XVI (zob. *Podróż Apostolska do Niemiec. Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Przemówienie Ojca Świętego (Erfurt, Klasztor augustianów, 23 września 2011 r.)*, on-line: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.pdf [dostęp: 25.10.2017 r.] i Franciszka (zob. *Podróż Apostolska Papieża Franciszka do Szwecji. Homilia Ojca Świętego podczas modlitwy ekumenicznej w katedrze luteranckiej. Lund, 31 października 2016*, on-line: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.pdf [dostęp: 25.10.2017 r.]).

³ Por. opis zasadniczych struktur teologicznego myślenia Wittenberczyka w: A. Beutel, *Theologie als Erfahrungswissenschaft*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 454-459.

⁴ WA 40 II, 327n., a także uzasadnienie szczególnego miejsca Psalterza w jego działalności egzegetycznej, w: M. Oeming, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den Reformator Martin Luther*, „Rocznik Teologiczny” 61 (2017), z. 4, s. 643-645.

⁵ Z nowszych badań znakomicie ową kontynuację ukazuje: V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2017.

⁶ Zob. podsumowanie trwałego dziedzictwa myślenia teologicznego M. Lutra w monumentalnej syntezie jego teologii pióra Hansa-Martina Bartha: H.M. Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh: Gütersloher Verlag Haus 2009, s. 514-518.

czenie wolności na chrześcijańską codzienność w odniesieniu zarówno do pytania o zbawienie, jak i pytania o doczesność. W trzecim zaś wskażemy na to, jak ów egzystencjalny rys dochodzi do głosu w jego radach dotyczących osiągnięcia teologicznego poznania.

1. FUNDAMENT WOLNOŚCI – NAUKA O USPRAWIEDLIWIENIU

Cytowany już O. Bayer rozpoczyna wspomniany przyczynek od deklaracji: „Marcin Luter miał do powiedzenia tylko jedno: Jesteście powołani do wolności! O niej jednej, tej przyobiecanej wolności, Luter mówił i pisał w różnych formach, przy najróżniejszych okazjach, do całkowicie różnych ludzi, a także do całych grup”⁷. Ta teza O. Bayera jest silnie zakorzeniona w sposobie opisu doświadczenia chrześcijańskiego przez samego Wittenberczyka. Jedno z tak zwanych trzech programowych pism M. Lutra z 1520 r. nosi w swojej niemieckiej wersji tytuł *O wolności chrześcijanina*⁸. To właśnie metaforę wolności wybrał stający się Reformatorem profesor bibliistyki z Wittenbergi, by zaprezentować rdzeń swojej teologii – naukę o usprawiedliwieniu człowieka jedynie z łaski przez wiarę. Znamienne jest, że widzi on ją jako drogę chrześcijanina do wolności. Równie znamienne jest to, że treść pisma nie pozostawia wątpliwości. Owo doświadczenie wolności nie jest wydarzeniem teoretycznym, ale praktycznym, które winno nieść za sobą fundamentalną zmianę w życiu chrześcijanina, w którym owa darowana wolność znajdzie swoją konkretną postać.

Tekst o wolności chrześcijanina otwierają paradoksalne tezy: „1. Chrześcijanin jest wolnym panem względem wszystkiego (wszystkich spraw), i nikomu nie podległym. 2. Chrześcijanin jest najbardziej uległym sługą wszystkich (spraw) i każdemu podległym”⁹. Pierwszą z tez odnosi do człowieka wewnętrznego, dotyczy ona jego zbawienia. Punktem wyjścia do refleksji nad zbawieniem jest tutaj kluczowe dla M. Lutra rozróżnienie dwóch sposobów przemawiania Boga na kartach Pisma Świętego. W Zakonie Bóg przedstawia człowiekowi swoje roszczenie, w którym rysuje przed nim obraz tego, jak winno wyglądać życie człowieka zgodnie z wolą Bożą. Na obraz ten składają się m.in. przykazania. Pokazują one jednak, że człowiek nie jest w stanie, ze względu na pętającą go niewolę grzechu, spełnić tego roszczenia¹⁰. Ta diagnoza Zakonu, otwierająca proces leczenia człowieka z grzechu,

⁷ O. Bayer, *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos*, s. 133.

⁸ WA 7, 20-38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, tłum. M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2009, s. 28-53).

⁹ WA 7, 21 (M. Luter, *O wolności*, s. 28).

¹⁰ Por. „Naczelnym zaś przeznaczeniem i mocą oddziaływania Zakonu jest to, by ujawniał grzech pierworodny i wszystkie jego skutki i ukazywał człowiekowi, w jak straszliwy sposób jego natura

doprowadziłaby jednak pacjenta jedynie do rozpacz, gdyby natychmiast nie zostało mu podane lekarstwo Ewangelii, a więc obietnicy, której można uchwycić się wiarą¹¹. Wittenebrczyk w *O wolności chrześcijanina* pisze: „«Chcesz wypełnić wszystkie przykazania?». «Chcesz pozbyć się swojej złej pożądliwości i grzechu – czego przecież żądają od Ciebie przykazania?». Oto jest wspaniała prawda: wierz w Chrystusa, w którym przyrzekam ci łaskę, sprawiedliwość, pokój i wolność. Wierzysz, więc masz, nie wierzysz, nie masz”¹².

To właśnie wiara w obietnicę powiązaną z osobą Chrystusa jest kluczowym tematem pisma *O wolności chrześcijanina*. M. Luter przedstawia w nim cztery skutki, albo jak chce tekst łaciński traktatu, „moce”¹³, wiary. Pierwszy z nich to uznanie za sprawiedliwego: „[...] Dusza traktuje Boga jako prawdziwego, wiernego i sprawiedliwego. Przez to oddaje Bogu największy honor, jaki jest w stanie Mu uczynić. W tym kontekście mówi się o duszy, że przyznaje Bogu rację, że pozwala mu działać wobec siebie; dusza obdarza czią Boże imię i pozwala Mu postępować wobec siebie zgodnie z Jego wolą [...] wtedy Bóg obdarza ją czią, uznając ją za prawą i autentyczną na podstawie wiary”¹⁴. Kolejny skutek wiary nie tylko opisuje sytuację wierzącego, ale również jest świadectwem zakorzenienia M. Lutra w języku średniowiecznej mistyki: „[...] Jak panna młoda łączy się z panem młodym. Pochodną tego związku jest więź – jak Paweł pisze w Ef 5,30 – w której Chrystus i dusza się jednym ciałem. Wówczas też dla obu wspólne stają się dobra, szczęście i nieszczęście oraz wszystkie inne rzeczy. Na tej zasadzie wszystko, co ma Chrystus, przynależy także do duszy, a co posiada dusza, przynależy do Chrystusa. Chrystus posiada pełnię dóbr oraz dar zbawienia wiecznego – te dobra stają się własnością duszy. Dusza nosi na sobie piętno rozmaitych przywar i grzechów – wszystkie one stają się własnością Chrystusa”¹⁵. Trzeci skutek wiary odnosi się do kwestii wypełnienia przykazań, które Bóg stawia jako swoje roszczenie przed człowiekiem. Wiara zgodnie z nim „[...] jest jedyną sprawiedliwością człowieka i wypełnieniem wszelkich Bożych przykazań. Kto bowiem wypełnia pierwsze i nadrzędne przykazanie, ten też świadomie i z łatwością wypełnia wszystkie inne przykazania”¹⁶. Czwartym skutkiem wiary są dwie godności, jakie wzorem

upadła i jak do głębi i całkowicie jest zepsuta” (*Artykuły szmalkaldzkie*, cz. III, art. II, 3, BSELK, s. 750; KWKL, s. 346).

¹¹ Por. „Do tej roli pokuty Nowy Testament od razu dołącza pociechę i obietnicę łaski Ewangelii, której trzeba wierzyć” (*Artykuły szmalkaldzkie*, cz. III, art. III, 4, BSELK, s. 752; KWKL, s. 347).

¹² WA 7, 24 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności*, s. 32).

¹³ WA 7, 53nn.

¹⁴ WA 7, 25 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 34).

¹⁵ WA 7, 25 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 34n.).

¹⁶ WA 7, 26 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 36). Por. ujęcie znaczenia I przykazania w *Dużym katechizmie*: „Taki jest sens i trafny wykład pierwszego, a zarazem najprzedniejszego przykazania, z którego wszystkie inne powinny wypływać i wychodzić, tak iż słowa: «Nie będziesz miał innych bogów obok Mnie» nic innego nie oznaczają, jak tylko żądanie: «Mnie powinnięś jako jedynego prawdziwego Boga bać się, miłować i ufać Mi». Gdzie bowiem

Chrystusa stają się udziałem wierzącego, tak jak Chrystus staje się królem i kapłanem. Godność królewska mówi, że dzięki wierze „żadna rzecz nie może mu [chrześcijaninowi] zaszkodzić w kontekście zbawienia”¹⁷. Zaś godność kapłańska „czyni nas godnymi stawania przed Bogiem i proszenia o innych”¹⁸. Wiara więc obok Chrztu jest jednym z fundamentów charakterystycznej dla myślenia M. Lutra o wspólnocie wierzących – Kościele – koncepcji powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących¹⁹.

Tak uwolniony na podstawie wiary człowiek staje się „najbardziej uległym sługą wszystkich (spraw) i każdemu podległym”²⁰. Chodzi tu o człowieka zewnętrznego i jego pracę nad sobą oraz stosunek do bliźnich. Dobro, które otrzymał z łaski przez wiarę musi w nim wzrastać i wydawać owoce. W odniesieniu do niego samego oznacza to ćwiczenie się w wolnym posłuszeństwie Bogu, które jednak nie jest zasługą człowieka, ale wyrazem jego wdzięczności w posłuszeństwie, które oznacza, że człowiek ćwiczy samego siebie, by żyć coraz bardziej zgodnie z wolą Bożą i by w miłości służyć bliźnim.

Łącząc obie perspektywy wewnętrznej wolności i zewnętrznego podporządkowania bliźnim w miłości, M. Luter podsumowuje swoje rozważania: „Chrześcijanin nie żyje w sobie i dla siebie, lecz w Chrystusie i dla swego bliźniego – w Chrystusie przez wiarę, w bliźnim i dla bliźniego przez miłość. Poprzez wiarę wznosi się ponad siebie do Boga, od Boga zaś zstępuje poprzez miłość. Pozostaje przy tym stale (zakorzeniony) w Bogu i Jego miłości. [...] Oto jest prawdziwa, duchowa, chrześcijańska wolność, która uwalnia serce od wszystkich grzechów, przykazań i praw, która przewyższa każdą inną wolność (jaką ktokolwiek może obdarzyć) tak, jak niebo przewyższa ziemię. Oby Bóg pozwolił nam to właściwie zrozumieć i zachować w pamięci (jako pomocne wskazanie dla chrześcijańskiego życia)”²¹. W tym podsumowaniu widać, że dla M. Lutra kluczowe przesłanie teologiczne – nauka o usprawiedliwieniu – nie jest abstraktem, ale fundamentem dla wolności rozumianej nie jako absolutna autonomia, ale zdolność do wewnętrznego życia z daru Bożego po to, by służyć bliźniemu.

serce tak jest usposobione do Boga, tam spełniło ono to i wszystkie inne przykazania. Przeciwnie, kto czegoś innego w niebie i na ziemi boi się, i coś innego miłuje, ten nie zachowa ani tego, ani żadnego innego przykazania” (*Duży katechizm, Zakończenie przykazań*, BSELK, s. 1042-1044; KWKL, s. 94).

¹⁷ WA 7, 27 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 37).

¹⁸ WA 7, 28 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 38).

¹⁹ Warto w tym miejscu wskazać na jej kompetentną charakterystykę na gruncie polskim, która także wykazuje relewancję tej koncepcji dla całego protestantyzmu: T.J. Zieliński, *Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako dobro wspólne protestantyzmu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (1997), s. 31-52.

²⁰ WA 7,21 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 44).

²¹ WA 7, 38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, s. 53).

2. SAKRAMENTALNA PRAKTYKA CODZIENNOŚCI – ŻYCIE W RZECZYWISTOŚCI SŁOWA

Dla Wittenberczyka ten fundament wolności urzeczywistnia się w wierze, która jest skutkiem działania Ducha Świętego. W katechizmowym wykładzie Apostolskiego Wyznania Wiary dochodzi to dosadnie do głosu w objaśnieniu jego trzeciego artykułu: „Wierzę, że ani przez własny rozum, ani przez siły swoje w Jezusa Chrystusa, Pana mego uwierzyć, ani z Nim połączyć się nie mogę, ale że mnie Duch Święty przez Ewangelię powołał, darami swymi oświecił, w prawdziwej wierze poświęcił i utrzymał”²². Działanie Ducha Świętego zaś łączy się w teologii Wittenberczyka ściśle ze Słowem Bożym: „A w tych sprawach, które dotyczą Słowa mówionego i zewnętrznego, należy mocno trzymać się tego, że Bóg nikomu nie udziela Ducha czy swojej łaski, jak tylko przez Słowo i wraz ze Słowem zewnętrznym, które udzielanie Ducha poprzedza”²³.

Zanim przyjrzymy się postaciom Słowa Bożego w Lutrowej teologii, należy w tym miejscu przywołać uwagę ogólniejszej natury odnośnie charakteru rozumienia Słowa w myśli Wittenberczyka, sformułowaną przez innego znakomitego badacza spuścizny luterskiej, Hansa-Martina Bartha. Jego zdaniem, M. Luter rozumie Słowo „[...] nie w pierwszej linii jako medium komunikacji, także nie jako środek zrozumienia między Bogiem a człowiekiem, ale w jego [Słowa – uzup. J.S.] performatywności. Przez swoje Słowo Bóg ustanawia rzeczywistość”²⁴. To właśnie z tak rozumianym Słowem – performatywem zmieniającym rzeczywistość – mamy do czynienia w zwiastowaniu kazania. Jest ono także osią pojmowania sakramentów przez Wittenberczyka. To właśnie obietnica w nich zawarta kształtuje całe życie chrześcijanina.

To „obramowanie” życia chrześcijańskiego Słowem Bożym widać znakomicie właśnie we wczesnej Lutrowej teologii sakramentów. Choć przywołane niżej kazania sakramentalne z 1519 r. operują jeszcze nieco innym rozumieniem sakramentu, niż to, które stanie się charakterystyczne dla całości myślenia M. Lutra, a więc nie koncentrują się na łączności obietnicy Bożej ze znakiem, a na Augustyńskiej triadzie: znak – znaczenie znaku – wiara, to jednak sformułowana w nich rola sakramentów stała się trwałym dobrem teologii sakramentalnej Wittenberczyka.

W kazaniu o Chrzcie z 1519 r. Luter definiuje jego znaczenie następująco: „jest [to – uzup. J.S.] błogosławiona śmierć grzechu i zmartwychwstanie w Bożej łasce, tak że stary człowiek, który został poczęty i urodził się w grzechu, zostaje utopiony, a wynurza się i powstaje nowy człowiek, który urodził się w łasce”²⁵. Nie dokonuje

²² *Mały katechizm, Skład wiary, Trzeci artykuł*, BSELK, s. 872 (KWKL, s. 46).

²³ *Artykuły szmalkaldzkie*, cz. III, art. VIII, 3, BSELK, s. 770 (KWKL, s. 353).

²⁴ H.-M. Barth, *Die Theologie*, s. 148.

²⁵ WA 2, 727.

się to jednorazowo w momencie realizacji rytu, ale „owo znaczenie i śmierć lub utonięcie grzechu, nie następuje całkowicie w tym życiu, dopóki człowiek nie umrze też cieleśnie i całkowicie nie rozpadnie się na proch. Sakrament czy znak Chrztu następuje szybko, jak widzimy przed oczami, jednak owo znaczenie, Chrztus duchowy, utonięcie grzechu, trwa tak długo, jak żyjemy, a dopiero w śmierci się dokonuje, tu człowiek prawdziwie zanurzony zostaje w Chrztus i następuje to, co Chrztus oznacza”²⁶.

Powyższe rozumienie Chrztu zakłada jego pojmowanie nie tylko jako inicjacji chrześcijańskiej, ale jako fundamentu dla codziennego wzrastania w sprawiedliwości. Człowiek bowiem dla Reformatora pozostaje całe życie *simul iustus et peccator*. To jednak nie jest przyczynkiem do tego, by „osiadł na laurach” i napawał się swoim statusem sprawiedliwego, ale by zwalczał w sobie swoją grzeszność. Za takim rozumieniem chrześcijańskiej egzystencji stoi Lutrowe rozróżnienie dwojakiej sprawiedliwości, jaka staje się udziałem wierzącego. Wierzący zyskuje sprawiedliwość „[...] obcą i wlaną z zewnątrz. To jest ta, przez którą Chrystus jest sprawiedliwy i która przez wiarę czyni sprawiedliwym [...]. Ta obca sprawiedliwość więc, wylana na nas bez naszego działania, tylko przez łaskę, a mianowicie, gdy nas niebieski Ojciec pociąga do Chrystusa, zostaje przeciwstawiona grzechowi pierwotnemu. Także on jest nam obcy, wrodzony i uczyniony nam bez naszego działania i tylko przez urodzenie”²⁷. Tej jednak całe życie powinien towarzyszyć wzrost sprawiedliwości własnej: „Sami ją sprawiamy, ale ponieważ działamy z tą pierwszą i obcą [...]. Ta sprawiedliwość czyni także tę pierwszą [sprawiedliwość Chrystusa] pełną; gdyż zawsze pracuje nad tym, by unicestwić (starego) Adama i zniszczyć ciało grzechu. Dlatego nienawidzi samej siebie i miłuje bliźniego; nie szuka swego, ale tego, czym może służyć innym. I na tym polega jej cała skuteczność”²⁸.

Na tej drodze chrześcijańskiego urzeczywistniania sprawiedliwości, która jest codzienną kontynuacją i aktualizacją Chrztu, pomocą jest Wieczerza Pańska. W drugim z kazań sakramentalnych z roku 1519 tak M. Luter pisał o jej miejscu w życiu chrześcijan w powiązaniu z Chrztus: „Gdyż Chrztus jest rozpoczęciem i wejściem raz w nowe życie, w którym w nadmiarze będą nas spotykać przeciwności przez grzechy i cierpienia, cudze i własne. To jest diabeł, świat, własne ciało i sumienie, jak zostało powiedziane. Nie przestają one polować na nas i nas napędzać. Dlatego potrzebujemy wzmocnienia, wsparcia i pomocy Chrystusa i jego świętych, które są nam obiecane w tym sakramencie [Wieczerzy Pańskiej – uzup. J.S.]; jak

²⁶ WA 2, 728. Por. ujęcie katechizmowe: „Co więc znaczy takie chrzczenie wodą? Znaczy to, iż stary Adam w nas przez codzienny żal i pokutę ma być utopiony i umrzeć ze wszystkimi grzechami i złymi pożądliwościami, natomiast ma codziennie wylaniać się i powstawać nowy człowiek, który by w sprawiedliwości i czystości żył wiecznie przed Bogiem” (*Mały katechizm, Sakrament Chrztus Świętego*, BSELK, s. 882; KWKL, s. 49).

²⁷ WA 2, 145n.

²⁸ WA 2, 146.

w pewnym znaku, przez który zostajemy z nimi zjednoczeni i wcieleni, a wszystkie nasze cierpienia stają się wspólne²⁹.

To życie ze Słowa Bożego oczywiście nie ogranicza się tylko do korzystania z sakramentów. M. Luter w swoim wykładzie listu do Hebrajczyków pisał: „Jedynie słuch jest właściwym zmysłem chrześcijanina”³⁰. Dlatego równie centralną rolę w jego myśleniu spełnia słuchanie Słowa Bożego w kazaniu. By podkreślić rolę żywego, słyszanego Słowa, Wittenberczyk, tak pisał we wstępie do jednej z pierwszych ze swoich postylli: „Nie jest to w ogóle nowotestamentowe, pisać książki o nauce chrześcijańskiej, ale wszędzie bez książek powinni być dobrzy, uczeni, uduchowieni, pracowici kaznodzieje, którzy będą wyciągać żywe Słowo ze starych ksiąg i niezwłocznie przekazywać je ludowi, jak to czynili apostołowie”³¹. Te postacie Słowa Bożego stają się nie tylko punktem wyjścia do opisanego indywidualnej egzystencji chrześcijanina, ale także wspólnoty chrześcijan Kościoła. M. Luter pisał jednoznacznie: „Tam gdzie jest Słowo, tam jest Kościół”³². Teza ta znajduje potwierdzenie w listach znamion, po których można poznać wspólnotę wierzących. Na przestrzeni lat Wittenberczyk różnie formułował listy *notae ecclesiae*³³, jednak każda z nich można podsumować słowami

²⁹ WA 2, 746. Por. ujęcie katechizmowe: „Dlatego – sakrament ten [Wieczera Pańska – uzup. J.S.] 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 diabłami świata, że czysto 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. Nowe życie powinno się tak układać, aby stale wzrastało i rozwijało się. Trudna to jednak sprawa. Diabeł bowiem jest tak zaciętym wrogiem, że gdy widzi, iż mu się opieramy i walczymy ze starym człowiekiem, i że nas nie może przemocą dostać w swoje sidła, zaczyna się ze wszystkich stron łaścić i przymilać, próbuje wszystkich sztuczek i nie ustaje, aż nas wreszcie zmęczy, tak iż albo wyrzekamy się wiary, albo wpadamy w rozpacz i stajemy się obojętni lub niecierpliwi. Na to jest nam dane pocieszenie, aby zaczerpnąć tu nowej siły i pokrzepienia, gdy serce czuje, że ciężar jest zbyt wielki” (*Duży katechizm, O Sakramencie Ołtarza*, BSELK, s. 1138; KWKL, s. 123).

³⁰ WA 57, 222 (tłum. polskie za: O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań: W Drodze Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów 2008, s. 213).

³¹ WA 10 I 1, 626.

³² WA 39 II, 176.

³³ W piśmie *O papieżstwie w Rzymie* (1520; WA 6,285-324), w którym wymienione są: Chrzest Święty, Sakrament Ołtarza oraz Ewangelia. W piśmie *O soborach i Kościołach* (1539; WA 50, 628-643; tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach, „Z Problemów Reformacji”* 6 (1993), s. 257-265) wymienia: 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. W piśmie *Przeciw Hansowi Worstowi* (1541; WA 51,469-572) lista ta została poszerzona do jedenastu znaków: 1. Chrzest, 2. Sakrament Ołtarza, 3. władza kluczy, 4. urząd kaznodziejski i Słowo Boże, 5. Apostolskie wyznanie wiary, 6. modlitwa Ojciec nasz, 7. oddawanie czci jakiej jest się winnym ziemskiej zwierzchności, 8. uwielbienie stanu małżeńskiego, 9. cierpienie prawdziwego Kościoła, 10. rezygnacja z zemsty za prześladowania, 11. pojmovanie postu.

innego znakomitego badacza jego spuścizny – Bernharda Lohse: „Bezwarunkowe pierwszeństwo Słowa było widoczne zarówno u późnego Lutra, jak i w jego wczesnych pismach”³⁴.

Śledząc szersze katalogi *notae ecclesie* z późnych pism, można zobaczyć, że Słowo odnosi się w nich nie tylko do środków zbawczych, ale również do doczesnych porządków³⁵. Na nim bowiem ufundowane są te podstawowe w myśleniu M. Lutra struktury społeczne, w których żyje chrześcijanin: małżeństwo, świecka władza i Kościół. W polemice z miejscem zakonów w późnośredniowiecznej teologii Reformator pisał w *Wyznaniu o Wieczery Pańskiej* z 1528 r.: „Natomiast świętymi zakonami i prawdziwymi ustanowieniami, danymi przez Boga, są te trzy: urząd kapłański, stan małżeński i świecka zwierzchność”³⁶. Trzeba przy tym pamiętać, że „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, takimi jak: nakarmienie głodnych, napojenie spragnionych, przebaczenie nieprzyjaciołom, zmwawianie modlitw za wszystkich ludzi na ziemi, znoszenie wszelakiego zła na ziemi itd. Popatrz, są to same dobre, święte uczynki”³⁷.

3. EGZYSTENCJALNE POZNANIE TEOLOGICZNE – NARZĘDZIE TEOLOGA

Nakierowanie na egzystencję chrześcijańską widać także w Lutrowych dyrektywach odnoszących się do poznania teologicznego. W fundamentalnej dla rozwoju jego teologii *Dyspucie heidelberskiej* z 1518 r. tak opisywał on ideał teologa: „Nie tego można nazwać zgodnie z prawdą teologiem, który ogląda «niewidzialną istotę» Boga, która «w stworzonych rzeczach jest poznawalna» [Rzym. 1, 20], lecz tego, kto rozpoznaje samoobjawienie Boga [2 Mż 33,23], które jest widoczne w cierpieniu i krzyżu”³⁸. Teolog pozostaje teologiem, kiedy jest teologiem krzyża. Ważne, by zauważyć tutaj, że nie chodzi Lutrowi o abstrakcyjną teologię krzyża, którą można uprawiać na zasadzie intelektualnej przygody, ale mówi on o teologu krzyża, a więc

³⁴ B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 303.

³⁵ Por. analizy w: I. Lichtner, *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dzięgielów: Wydawnictwo Warto 2012, s. 28-49.

³⁶ WA 26, 504 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, tłum. M. Pośpiech, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2014, s. 193).

³⁷ WA 26, 505 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, s. 194).

³⁸ WA 1, 354, tezy 19n. (tłum. polskie: *Tezy heidelberskie*, tłum. Ł. Barański, tłumaczenie na potrzeby zajęć w ChAT, mps w archiwum autora).

tym, którego przenika i kształtuje doświadczenie spojrzenia na chrześcijaństwo przez perspektywę krzyża³⁹.

Egzystencjalne zaangażowanie jako warunek *sine qua non* aktywności teologicznej widać także w trzech narzędziach teologa, jakie M. Luter opisał w przedmowie do I tomu wittenberskiego wydania jego dzieł niemieckich z 1539 r.⁴⁰ Wśród nich znalazły się: *oratio, meditatio* i *tentatio*⁴¹. Zalecenia odnośnie warsztatu teologa Wittenberczyk rozpoczyna od wskazania właściwego przygotowania do jego podstawowej aktywności, jaką jest konfrontacja z tekstem Pisma Świętego⁴². Należy rozpocząć je od modlitwy: „Ale uklęknij w swoim pokoiku (Mt 6,6) i módl się do Boga z prawdziwą pokorą i szczerością, aby przez swojego drogiego Syna dał Ci Ducha Świętego, który Cię poprowadzi, oświeci i da Ci zrozumienie”⁴³. Drugim krokiem jest medytacja, którą Reformator opisuje następująco: „Powinieneś rozważać nie tylko w swoim sercu, ale też zewnątrz, przez faktyczne powtarzanie i porównywanie mowy i dosłownego tekstu księgi, czytając je raz po raz pilnie i z należyłą uwagą i refleksją, tak byś mógł dostrzec, co chciał przez to powiedzieć Duch Święty”⁴⁴. Warto przy tym podkreślić, że taka medytacja nie jest jednorazowym zadaniem, które ma doprowadzić do ustalenia ostatecznych wniosków. Jest ona aktywnością, która powinna cechować całe życie chrześcijanina: „A dbaj o to, byś nie znudził się, ani byś nie myślał, że już dość zrobiłeś gdy przeczytałeś, usłyszałeś i wypowiedziałeś te słowa jeden czy dwa razy, ani że wówczas masz już pełne zrozumienie. Nigdy nie będziesz szczególnie dobrym teologiem jeśli tak zrobisz, gdyż będziesz jak niedojrzały owoc który spada na ziemię zanim dojrzeje”⁴⁵. Poznanie będące wynikiem zakorzenionej w modlitwie medytacji nie jest ukoronowaniem drogi teologa. To uzyskane poznanie musi bowiem przejść egzystencjalną weryfikację w pokuszeniu. Pokusa bowiem dla M. Lutera, zgodnie z jej niemieckim określeniem – *Anfechtung* – zasadza się nie tyle na podszeptanie do złego, ale na podważeniu (*anfechten* – podważać) podstaw wiary. Dlatego: „Jest ona [pokusa – uzup. J.S.] miernikiem, który nie tylko naucza wiedzy i rozumienia, ale także pozwala doświadczyć, jak właściwe, jak prawdziwe, jak słodkie, jak kochane, jak potężne, jak pocieszające jest Słowo Boże, mądrość

³⁹ Dziękuję prof. L. Batce z Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu w Bratysławie za zwrócenie uwagi na tę obserwację.

⁴⁰ WA 50, 657-661.

⁴¹ Szerzej analizuje je O. Bayer w swojej syntezie teologii M. Lutera: O Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, s. 30-34, a na gruncie polskim poszerzonej analizy tych narzędzi teologa dostarcza Ł. Barański w swojej pracy doktorskiej: Ł. Barański, *Drogi zbawienia w luterńskiej teologii XVII w. na podstawie dzieł Jana Arnda i Jana Gerharda*, Warszawa 2014, mps w Czytelni Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, s. 45-61.

⁴² Zob. A. Beutel, *Theologie als Schriftauslegung*, w: *Luther Handbuch*, s. 444-449.

⁴³ WA 50, 659.

⁴⁴ WA 50, 659.

⁴⁵ WA 50, 659.

nad mądrościami. [...] Gdyż jak tylko Słowo Boże zacznie przez ciebie przybierać, nawiedzi cię diabeł, zrobi cię prawdziwym doktorem i przez swoje pokusy będzie nauczał, szukać Słowa Bożego i miłować je⁴⁶. Dopiero poznanie zaczerpnięte ze Słowa Bożego, które okazało swoją pocieszającą moc w obliczu pokusy, dopełnia proces teologicznego poznania. Tylko ten kto przeszedł egzystencjalną weryfikację Słowa Bożego w pokusie może rościć sobie prawo do doktorskiej godności teologa. Nie ma więc teologicznego poznania, które pozostaje w sferze nieangażującej egzystencjalnie samego teologa abstrakcji.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Podsumowując powyższe rozważania, należy przywołać jeszcze jeden element, który przynależy do ich trzeciej części, a więc do odwołań do Lutrowego rozumienia teologicznego pojmowania, ale pojawił się już także jako zasadniczy element opisu procesu usprawiedliwienia w *O wolności chrześcijanina*. Uwypuklane powyżej skupienie M. Lutra na egzystencji chrześcijanina dostrzegalne jest bowiem najlepiej w tym, jak postrzega on jedno z kluczowych⁴⁷ rozróżnień swojego teologicznego⁴⁸, zawsze dialektycznego myślenia⁴⁹. Chodzi o rozróżnienie Bożego roszczenia Zakonu i Bożej obietnicy Ewangelii: „Prawie całe Pismo Święte i znajomość całej teologii opiera się na właściwym rozpoznaniu Zakonu i Ewangelii⁵⁰. W kazaniu noworocznym z 1532 roku poświęconym tekstowi z Ga 3,23-29 M. Luter rozwinął tę myśl: „Gdyż to rozróżnienie między Zakonem i Ewangelią jest najwyższą sztuką w chrześcijaństwie, którą wszyscy którzy chwalą się i przyjmują miano chrześcijan powinni znać i potrafić⁵¹. Pokazuje to nie tylko praktyczny wymiar poznania teologicznego, ale również jego powszechność. Kluczowe zadanie teologiczne bowiem

⁴⁶ WA 50, 660.

⁴⁷ O. Bayer, *Martin Luthers*, s. 53-69.

⁴⁸ Por. A. Beutel, *Theologie als Unterscheidungslehre*, w: *Luther Handbuchs*, s. 450-454.

⁴⁹ To myślenie w ciągłym dialektycznym napięciu znakomicie uchwycił w swojej syntezie teologii Reformatora Hans-Martin Barth. Zaprezentowana w niej analiza skupiona jest wokół par tematów, które w różny sposób odnosząc się do siebie, tworzą zręby teologii Wittenberczyka. Pary te wyglądają następująco: „Konflikt – między teologią a filozofią [...] Rywalizacja – między Pismem Świętym a ludzką tradycją [...] Alternatywa – między krzyżem a samostanowieniem [...] Przełom – między ukrytym a objawionym Bogiem [...] Napięcie – między Zakonem i Ewangelią [...] Tożsamość – jednocześnie grzesznik i sprawiedliwy [...] Dialektyka – wolności i związania [...] Komplementarność – Słowa i sakramentu [...] Walka – między «prawdziwym» a «fałszywym» Kościołem [...] Podział pracy – Boża prawa i lewa ręka [...] Chrześcijańska egzystencja – świecka i duchowa [...] Płatanina – czasu i życia wiecznego” (H.-M. Barth, *Die Theologie*, s. 8-17).

⁵⁰ WA 7, 502.

⁵¹ WA 36, 25.

nie jest sprawą wyłącznie teologicznych fachowców, ale każdego chrześcijanina. To myślenie podobnie, jak w przypadku powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących, które wszystkim otwierało bezpośredni dostęp do Boga, czyni z każdego chrześcijanina teologa, bowiem, jak już zostało powiedziane na wstępie, „właściwym przedmiotem teologii jest oskarżony człowiek i ocalający Bóg”⁵². Tak rozumiana teologia musi stać się udziałem każdego chrześcijanina, bowiem inaczej nie będzie on w stanie skorzystać z fundamentu wolności, która wypływa z usprawiedliwienia, która realizuje się poprzez poddanie się mocy Słowa Bożego, darowanego w obietnicy, która trafia do człowieka w fundującym jego egzystencję doświadczeniu Chrztu, znajduje swój wyraz w posileniu Wieczerzą Pańską, działa w kazaniu, a także strukturyzuje rzeczywistość doczesną w fundowanych przez siebie porządkach. Angażujące egzystencjalnie słuchanie Słowa z perspektywy doświadczenia krzyża jest zaś fundamentem i drogą teologicznego poznania.

TEOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EGZYSTENCJI

Streszczenie

Artykuł omawia koncentrację teologii Marcina Lutra na egzystencji chrześcijanina. Trzy zasadnicze obszary wskazują na ten kluczowy motyw. Po pierwsze, opis usprawiedliwienia człowieka w kategoriach wolności zyskiwanej dzięki doświadczeniu wiary, które prowadzi do wdzięcznej służby bliźniemu. Po drugie, sakramentalne pojmowanie działania Słowa Bożego jako performatywu zmieniającego rzeczywistość. Definiuje ono nie tylko rozumienie sakramentów, z kluczową rolą Chrztu jako fundamentu dla codziennej aktualizacji życia chrześcijańskiego w pokucie, która dąży do zwalczania grzeszności starego grzesznego człowieka i prowadzi do budowaniu w oparciu o obcą sprawiedliwość Chrystusa własnej sprawiedliwości człowieka, ale również jest podstawą wspólnoty wierzących – Kościoła, a także strukturyzujących doczesną rzeczywistość porządków stworzenia. Po trzecie, wskazania odnośnie teologicznego poznania zamknięte w triadzie modlitwa–medytacja–pokuszenie oraz teologiczna waga doświadczenia rozróżnienia Zakonu i Ewangelii.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, chrześcijańska egzystencja, wolność, usprawiedliwienie, Chrzest, Kościół, *oratio–meditatio–tentatio*, Zakon i Ewangelia.

THEOLOGY OF CHRISTIAN EXISTENCE

Summary

The article discusses the concentration of Martin Luther's theology on the Christian existence. There are three main areas pointing to this key idea. Firstly, the description of

⁵² WA 40 II, 327n.

justification of the people in the categories of freedom gained through the experience of faith, which leads to a thankful service towards one's neighbour. Secondly, sacramental understanding of the working of God's Word as a performative that changes the world. It defines not only the understanding of the sacraments, with the key role of Baptism as a foundation for everyday actualisation of Christian life in penance, which strives for fighting off the sinfulness of an old, sinful man, and leads to building the man's own justice based on the alien justice of Christ, but it is also the basis for the communion of believers – the church, as well as for the orders of creation, which structure the current reality. Thirdly, the remarks on theological knowledge closed in the triad prayer–meditation–temptation and theological weight of the experience of differentiating between the Law and the Gospel.

Key words: Martin Luther, Christian existence, freedom, justification, baptism, church, *oratio–meditatio–tentatio*, Law and Gospel.

THEOLOGIE DER CHRISTLICHEN EXISTENZ

Zusammenfassung

Im Artikel wird die Fokussierung Martin Luthers auf der christlichen Existenz analysiert. Dieses Schlüsselmotiv wird in drei grundsätzlichen Bereichen sichtbar. Zum einen ist es die Beschreibung der Rechtfertigung des Menschen in Kategorien der Freiheit, die man dank der Erfahrung des Glaubens erwirbt. Diese Erfahrung führt zum Dienst am Nächsten aus Dankbarkeit. Der zweite Bereich ist das sakramentale Verständnis der Wirksamkeit vom Wort Gottes, das zum Performativ wird, das die Wirklichkeit verändert. Dieses Wort definiert einerseits das Verständnis der Sakramente, mit der Schlüsselrolle der Taufe. Sie ist das Fundament der täglichen Aktualisierung des christlichen Lebens in der Buße, welche nach der Bekämpfung des alten sündigen Menschen strebt und zur Bildung der eigenen Gerechtigkeit des Menschen auf Grund der ihm gegebenen Gerechtigkeit Christi führt. Andererseits ist das Wort die Grundlage der Gemeinschaft der Glaubenden – der Kirche sowie der die zeitliche Wirklichkeit strukturierenden Ordnungen der Schöpfung. Schließlich bilden den dritten Bereich die Weisungen bezüglich der theologischen Erkenntnis, welche in der Trias Gebet–Meditation–Versuchung enthalten sind sowie die theologische Bedeutung der Erfahrung vom Unterschied zwischen dem Gesetz und dem Evangelium.

Schlüsselworte: Martin Luther, christliche Existenz, Freiheit, Rechtfertigung, Taufe, Kirche, *oratio–meditatio–tentatio*, Gesetz und Evangelium.

BIBLIOGRAFIA

Barański Ł., *Drogi zbawienia w luteriańskiej teologii XVII w. na podstawie dzieł Jana Arndta i Jana Gerharda*, Warszawa 2014, mps w Czytelni Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

- Barth H.M., *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus 2009.
- Bayer O., *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004.
- Bayer O., *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik*, w: *Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik*, red. H.G. Ulrich, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlag Haus 1993, s. 133-148.
- Beutel A., *Theologie als Erfahrungswissenschaft*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 454-459.
- Beutel A., *Theologie als Schriftauslegung*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 444-449.
- Beutel A., *Theologie als Unterscheidungslehre*, w: *Luther Handbuch*, red. A. Beutel, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, s. 450-454.
- Leppin V., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2017.
- Lichtner I., *Afirmacja życia. Kwestia doczesności w teologii Marcina Lutra*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2012.
- List Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra – 31 października 1983 r., w: *Ut Unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000, s. 334-335.
- Lohse B., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995.
- Luther M., *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*, tłum. W. Niemczyk, KWKL, s. 335-358).
- Luther M., *Disputatio Heidelbergae habita. 1518 Probationes coclusionium, quae in capitulo Heidelbergensi disputatae sunt* (1518), WA 1, 353-374 (tłum. polskie: *Tezy heidelberskie*, tłum. Ł. Barański, tłumaczenie na potrzeby zajęć w ChAT, mps w archiwum autora).
- Luther M., *Ennaratio Psalmorum LI «Miserere mei Deus» et CXXX «De profundis clamavi»* (1538), WA 40 II, 315-470.
- Luther M., *Ennarationes epistolarum et evangeliorum quas postillas vocant* (1521), WA 7, 466-537.
- Luther M., *Der erste Teil der Buecher D.M. Luhters ueber etliche Epistel der Apostel. Vorrede Luthers* (1539), WA 50, 657-661.
- Luther M., *Der große Katechismus deutsch Dokt. Mart. Luther*, BSELK s. 912-1162 (tłum. polskie: *Duży katechizm*, tłum. A. Wantuła, KWKL, s. 57-131).
- Luther M., *In quindecim psalmos graduum commentarii* (1532-1533), WA 40 II, 9-475.
- Luther M., *Der kleine Katechismus D. Mart. Lutheri für die gemeine Pfarrherrn und Prediger*, BSELK, s. 852-899, (tłum. polskie: *Mały katechizm z 1529 roku*, tłum. A. Wantuła, KWKL, s. 41-55).
- Luther M., *Promotionsdiputation von Joh. Macchabäus Scotus*, WA 39 II, 149-184.
- Luther M., *Sermon de duplici iustitia* (1519), WA 2, 145-152.

- Luther M., *Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (1519)*, WA 2, 727-737.
- Luther M., *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528)*, WA 26, 261-506 (tłum. polskie: M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, tłum. M. Pośpiech, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2014).
- Luther M., *Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520)*, WA 6, 285-324.
- Luther M., *Von dem Konziliis und Kirchen (1539)*, WA 50, 628-642 (tłum. polskie: M. Luter, *O soborach i Kościołach*, „Z Problemów Reformacji” 6 [1993], s. 257-266).
- Luther M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520)*, WA 7, 20-38 (tłum. polskie: M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, tłum. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2009, s. 28-53).
- Luther M., *Vorlesung über Hebräerbrief (1517-1518)*, WA 57 (III), 5-238.
- Luther M., *Vorrede Luthers zum ersten Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften. Wittenberg (1545)*, WA 54, 179-187 (tłum. polskie: *Przedmowa do tomu I dzieł łacińskich*, tłum. I. Lichońska, w: L. Szczucki, *Mysł filozoficzno-religijna Reformacji XVI wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1972, s. 90-105).
- Luther M., *Weinachtspostille (1522)*, WA 10 I 1.
- Luther M., *Wider Hans Worst (1541)*, WA 51, 469-572.
- Luther M., *Wie das Gesetz und Evangelium recht gründlich zu unterscheiden sind. Item was Christus und sein Königreich sei (1532)*, WA 36, 8-79.
- Od konfliktu do komunii. Lutersko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku. Raport Lutersko-rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności*, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2017.
- Oeming M., *Die Bedeutung des Alten Testaments für den Reformator Martin Luther*, „Rocznik Teologiczny” 61 (2017), z. 4, s. 647-685.
- Pesch O.H., *Zrozumieć Lutra*, tłum. A. Marniok, K. Kowalik, Poznań: W drodze Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów 2008.
- Podróż Apostolska do Niemiec. Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Przemówienie Ojca Świętego (Erfurt, Klasztor augustianów, 23 września 2011 r.)*, on-line: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.pdf [dostęp: 25.10.2017 r.].
- Podróż Apostolska Papieża Franciszka do Szwecji. Homilia Ojca Świętego podczas modlitwy ekumenicznej w katedrze luterskiej. Lund, 31 października 2016*, on-line: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.pdf [dostęp: 25.10.2017 r.].
- Zieliński T.J., *Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako dobro wspólne protestantyzmu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1 (1997), s. 31-52.

KS. STEFAN SZYMIK MSF

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

KAZANIE NA GÓRZE (MT 5-7) W WYKŁADZIE MARCINA LUTRA

Kazanie na Górze (Mt 5-7) należy do podstawowych tekstów religii chrześcijańskiej, często określane jako *magna charta* chrześcijańskiej wiary i etyki. Nie może zatem dziwić, że w minionych dwudziestu wiekach otrzymało ono wiele rozmaitych komentarzy, wyjaśnień i interpretacji. Przedstawiony przez M. Lutra protestancki wykład Kazania na Górze jest tylko jednym z wielu tego przykładów, ale przykładem znaczącym w historii egzegezy biblijnej, gdyż został uznany za typowy dla protestantyzmu¹. Jednak opinie i oceny Lutrowej interpretacji Kazania na Górze niejednokrotnie różnią się między sobą, w tym także co do przewodniej zasady hermeneutycznej tego wykładu. Przeważająca część autorów utrzymuje, iż nadrzędną zasadą interpretacji była nauka o „dwóch królestwach” (niem. *Zwei-Reiche-Lehre*)². Inni podkreślają bezkompromisowy sprzeciw ojca Reformacji wobec papistów i „marzycieli” i jego polemikę z przyjętym przez nich wyjaśnieniem Mt 5-7, jako myśl wiodącą wykładu³. Jeszcze inni badacze akcentują specyficzne dla M. Lutra rozróżnienie między Prawem

¹ Zob. omówienia ogólne Kazania: U. Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, w: *Nachfolge und Bergpredigt*, hrsg. J. Moltmann, Kaiser Traktate 65, München: Chr. Kaiser 1982, s. 37-72; L. Allen, *The Sermon on the Mount in the History of the Church*, „Review and Expositor” 89 (1992), s. 245-262; M. Dumais, *Le sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris: Letouzey & Ané 1995; M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 2, Tübingen–Basel: Francke 2001; E. Schockenhoff, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014, s. 30-78; także: S. Szymik, *Historia interpretacji Kazania na Górze, w: Oto idę. Księga pamiątkowa dla Bpa prof. J.B. Szlagi*, red. W. Chrostowski, Warszawa: „Vocatio” 2005, s. 403-434.

² Tak P. Althaus, *Luther und die Bergpredigt*, „Luther” 27 (1956), s. 1-16; podobnie H.-G. Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, w: *Wenn nicht jetzt, wann dann? Festschrift für H.-J. Kraus*, red. H.-G. Geyer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983, s. 283-293; por. także: H. Gollwitzer, *Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre*, w: *Nachfolge und Bergpredigt*, red. J. Moltmann, Kaiser Traktate 65, München: Kaiser Verlag 1981, s. 89-120.

³ K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*. *Luthers Auslegung der Bergpredigt in seinen Wochenpredigten von 1530 bis 1532*, ZThK 85 (1988), s. 409-454.

a Ewangelia⁴. Pojawiły się także publikacje, w których przytoczone opinie były z sobą nie bez racji łączone⁵.

Celem niniejszego artykułu jest ogólne, krytyczne przedstawienie Lutrowej interpretacji Kazania na Górze, jednak ze specjalnym podkreśleniem konsekwencji, jakie ma ona dla antropologii biblijnej. Kolejno zostaną omówione: istniejące źródła pisane, przyjęte przez Lutra zasady oraz główne kierunki jego wykładu Kazania, zaś na koniec pierwsze krytyczne reakcje Kościołów⁶.

1. ŹRÓDŁA PISANE I ICH OCENA

Podstawową aktywnością M. Lutra jako duchownego protestanckiego było głoszenie kazań, w których objaśniał perykopy biblijne przewidziane na kolejne niedziele, święta i dni powszednie. Pracę kaznodziei Luter cenił sobie wysoko, a umiłowanym miejscem jego działalności była Wittenberga. Jak podają źródła, ojciec Reformacji wygłosił łącznie około trzech tysięcy kazań, z których ponad dwa tysiące zachowało się dzięki systematycznej pracy piśmienniczej jego uczniów i towarzyszy, notujących, zapisujących lub streszczających jego wystąpienia. Wśród nich ważne miejsce zajmował Georg Rörer, który pracę spisywania kazań Lutra rozpoczął pod koniec 1522 roku i podobnie Stephan Roth, pełniący funkcję pisarza miejskiego w Zwickau. Informacje te mają pewne znaczenie, gdyż twórcą i edytorem tekstów kazań nie był ostatecznie sam M. Luter, a stąd powstał później problem precyzyjności i wiarygodności owych zapisów i notacji (np. suponuje się wpływ myśli Melanchtona na drukowane teksty kazań)⁷.

⁴ G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, s. 13-15.

⁵ Zob. H. Gollwitzer, *Die Bergpredigt in der Sicht Luthers*, w: *Wenn nicht jetzt, wann dann? Festschrift für H.-J. Kraus*, red. H.-G. Geyer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983, s. 295-304; K. Juntunen, *Der Prediger vom «weißen Berg»*. *Zur Rezeption der «besseren Gerechtigkeit» aus Mt 5 in Martin Luthers Predigtüberlieferung 1522-1546*, Helsinki: University Print 2008, s. 9-14 (on-line: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/21574> [dostęp: 02.02.2018 r.]).

⁶ Kwestia jest w zasadzie nieobecna w polskiej literaturze biblijnej. Zob. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, „Znak” 27 (1975), nr 250-251, s. 576; S. Szymik, *Historia interpretacji Kazania*, s. 412-415.

⁷ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10.1, Tübingen: Mohr 1991, s. 14-30; w cytowanej publikacji czytelnik znajdzie szczegółowe omówienie materiału źródłowego, uporządkowanego również w tabelach chronologicznych (s. 455-463); zob. także K. Juntunen, *Der Prediger vom «weißen Berg»*, s. 18-22. Natomiast M. Uglorz podaje liczbę około 2500 kazań napisanych (!?) przez Lutra w latach 1516-1546; zob. P. Janowski, M. Uglorz, *Luter Marcin*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin: TNKUL 2006, kol. 233.

Z okresu 1521 do 1546 roku zachowały się prawie wszystkie kazania M. Lutra. W tym czasie wygłosił on około 230 różnych kazań indywidualnych poświęconych tekstom pierwszej Ewangelii; do tej liczby należy dodać 114 kazań cyklicznych (niem. *Reihenpredigten*) wygłoszonych w latach 1525-1540. Kolejno w latach 1528-1529 M. Luter objaśniał w kazaniach co środę rozdziały Mt 11-15, potem w latach 1530-1532 również w każdą środę rozdziały Mt 5-7, to jest interesujące nas Kazanie na Górze, natomiast w latach 1537-1540 komentował rozdziały Mt 18-24⁸. Wśród wystąpień poświęconych czterem Ewangeliom kanonicznym kazań do Ewangelii według św. Mateusza jest w sumie najwięcej, bo łącznie około 370 w formie kazań pojedynczych lub tygodniowych kazań cyklicznych⁹. Poza kazaniem cyklicznym warto odnotować kazania domowe Lutra (niem. *Hauspostille*), głoszone w latach 1530-1534, które jego współpracownik Veit Dietrich spisał i wydał później jako *Postylla domowa* (1544); przedmowę do tego wydania napisał osobiście M. Luter; znacząco różny zapis tych samych postylli opublikował później Georg Röhr (1559)¹⁰.

Dla podjętego tematu najbardziej relewantny jest cykl kazań wygłoszonych w latach 1530-1532, który zawiera systematyczny komentarz M. Lutra do Mt 5-7¹¹. Należy jednak pamiętać, że zawarta w tych wystąpieniach interpretacja nie jest jedynym źródłem naszej wiedzy. Wprawdzie M. Luter nie poświęcił Kazaniu na Górze odrębnego dzieła, jednak odwoływał się do tekstu Mt 5-7 dużo częściej¹², a jego komentarze można znaleźć rozproszone także w innych pismach¹³.

⁸ Zob. K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 411-412; K. Juntunen, *Der Prediger vom «weißen Berg»*, s. 26.

⁹ G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 456. Kwestia wpisuje się w szerszy kontekst badań nad interpretacją przez M. Lutra czterech Ewangelii kanonicznych, temat opracowany przez G. Ebelinga; również W. von Loewenich, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus* 10.5, München: Kaiser Verlag 1954.

¹⁰ W *Postyllii domowej* można znaleźć cztery kazania dedykowane perykopom Mateuszowym (5,1-12; 5,20-26; 6,24-34; 7,15-23). Zob. *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa. Nowy przekład*, [spisał] Veit Dietrich, tłum. M. Walter, Kraków: TTL Clinical Marcin Walter 2011. Łącznie zachowało się 85 różnych postylli do Ewangelii według św. Mateusza; zob. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, s. 457.

¹¹ M. Luther, *Wochenpredigten über Matth. 5-7. Das fünfte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt* (1532), w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 32. Band, hrsg. J.K.F. Knaake (et al.), Weimar: Böhlau 1906, s. 299-555 (on-line: <http://www.lutherdansk.dk/Matt%205-7%20-%20WA%2032/index.htm> [dostęp: 02.02.2018 r.]). Kazania M. Lutra z lat 1530-1532 spisał Kaspar Cruciger (45 kazań).

¹² Zob. *D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung*. 2 Teil: *Das Matthäus-Evangelium (Kap. 3-25)*, hrsg. E. Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. Wydawca zebrał w tym tomie kazania i inne wypowiedzi M. Lutra odnoszące się do pierwszej Ewangelii; ich wykaz w porządku chronologicznym (1514-1546) można znaleźć na s. 884-890, natomiast komentarze Lutra do Mt 5-7 obejmują ss. 52-278.

¹³ K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 412, przyp. 13.

Osobnym źródłem wiedzy są pisma teologiczne M. Lutra. Jego wykład Mt 5-7 włączony jest w nich na ogół w polemiczno-teologiczny kontekst wywodów i często zależny od wiodącej idei teologicznej. Ślady pierwszych interpretacji Mt 5-7 można znaleźć już w początkach reformatorskiej aktywności Lutra. W obszernym kazaniu o chciwości (1520) i następnie w dziele *O kupiectwie i lichwie* poświęconej podobnej kwestii (*Von Kaufshandeln und Wucher*, 1524) M. Luter objaśnia Mt 5,40-42, sięgając do rozróżnienia między prawem doczesnym i duchowym. W innym piśmie (*De votis monasticis*, 1521) M. Luter dyskutował średniowieczną koncepcję obecności w Kazaniu na Górze przykazań wiążących wszystkich i rad ewangelicznych kierowanych do wybranych, w którym na podstawie tekstów biblijnych dowodził, że Kazanie zawiera tylko przykazania wiążące w tym samym stopniu wszystkich chrześcijan¹⁴. Podobnie w kolejnej rozprawie teologicznej (*Von weltlicher Obrigkeit*, 1523) ojciec Reformacji odwołał się do tekstów Mt 5-7, powtarzając znane wcześniej tezy. W piśmie tym można znaleźć przede wszystkim obszernie przedstawienie nauki o „dwóch królestwach” (niem. *Zwei-Reiche-Lehre*), którą M. Luter wykorzystał także do wykładu Kazania na Górze¹⁵. W okresie późniejszym (1538) Luter sięgnął do Kazania na Górze w publicznych dysputach z antynomistami, którzy zaprzeczali znaczeniu prawa dla chrześcijańskiej wiary, zresztą powołując się na poglądy samego Lutra¹⁶.

Powyższe wypowiedzi Lutra były uwarunkowane bieżącym kontekstem historyczno-teologicznym. Co ważne, pełny wykład Mt 5-7 w kazaniach tygodniowych nastąpił w okresie stosunkowo późnym (1530-1532), kiedy to teologiczne poglądy Lutra były już w pełni uformowane, nadto wykład ten miał przede wszystkim charakter duszpasterski. Dodajmy na koniec, że w tym samym czasie M. Luter ukończył pracę nad pełnym przekładem Pisma Świętego na język niemiecki¹⁷.

¹⁴ Zob. H.-G. Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, s. 285: „Aber die Unterscheidung von *consilia* und *praecepta* verwarf Luther und damit gleichzeitig die doppelte Sittlichkeit und die Besonderheit des Mönchsstandes”. Z teologią scholastyczną M. Luter polemizował wcześniej w piśmie *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), w którym sformułował jej krytykę za pomocą 97 tez; zob. przekład polski: *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej* (1517), tłum. P. Augustyniak, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 4 [23] (2012), s. 5-11.

¹⁵ Pełny tytuł: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523); zainteresowany czytelnik może sięgnąć do polskiego przekładu; zob. M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 6, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009, s. 179-215; zob. także M. Uglorz, *Władza Słowa i miecza w nauczaniu ks. Marcina Lutra*, w: M. Uglorz, *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterskiego*, Bielsko Biała: Augustana 2007, s. 210-216.

¹⁶ WA 39 I, s. 342-358; por. M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 137-138.

¹⁷ M. Luter przetłumaczył wprawdzie Nowy Testament (*September Testament*, 1522) i następnie całe Pismo Święte (przekład ukończył w 1534) drukowane finalnie jako *Biblia Deusch* (1545). Biblia Lutra była wznawiana wielokrotnie, ostatnio w 2017 roku. Zob. M. Käßmann, M. Rösel, *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2016; także P. Owsiński, *Thumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 415-422.

2. POLEMICZNY KONTEKST LUTROWEJ INTERPRETACJI

Szczegółowa prezentacja zachowanych materiałów źródłowych w ich porządku chronologicznym była niezbędna, by przedstawiony przez ojca Reformacji wykład Kazania na Górze (Mt 5-7) umieścić we właściwym kontekście historycznym i teologicznym.

Lektura tygodniowych kazań cyklicznych pozwala odnaleźć w nich ogólną koncepcję podziału komentowanego tekstu na mniejsze jednostki z umownym dodaniem tytułów. M. Luter dzieli Mt 5-7 na trzy duże części zgodnie z podziałem obecnym wówczas w drukowanych wydaniach Biblii. W jego opinii Mt 5 zawiera wprawdzie właściwy wykład i rozumienie Prawa, jak przekazał to Chrystus, Mt 6 mówi o chrześcijańskim życiu i ostrzega przed skąpstwem, natomiast Mt 7 byłby wielką przestrogą przed zgubną mądrością ludzką. M. Luter podaje zwięzłe streszczenie treści tych rozdziałów, jak on sam je rozumiał i wyjaśniał w opozycji do przeciwników¹⁸. Poszczególne części Kazania Luter traktował niejednakowo, bowiem pierwszej części (Mt 5) poświęcił szczególnie wiele uwagi i miejsca. Według ojca Reformacji jest to suma nauki Chrystusa o miłości bliźniego. Mt 5 zawiera wskazania kierowane do wszystkich uczniów, przede wszystkim jednak do osób piastujących urząd kaznodziei i głosiciela. Osiem błogosławieństw (ww. 3-12) przynosi nauczanie Chrystusa o należyтым życiu w tym świecie kierowane do uczniów i specjalnie do piastujących urzędy. Krótka przypowieść o światłości świata i soli ziemi (ww. 13-16) zawierałaby naukę o tym, jak winno się dobrze wypełniać piastowany urząd duchownego. Natomiast za pomocą antytez (ww. 17-48) Chrystus uczył i pokazywał na własnym przykładzie, co i w jaki sposób duchowni winni głosić w swoich kazaniach: w antytezach ukazana jest istota prawdziwej sprawiedliwości¹⁹.

Wydanie kazań poprzedza krótka przedmowa napisana przez Lutra już *post factum*, w 1532 roku, w której przedstawia on istotę swego wykładu Kazania na Górze. Na początku Luter przypomniał nazwę nadaną Mt 5-7 przez św. Augustyna (łac. *De sermone Domini in monte*) i wskazał na fundamentalne znaczenie tych pouczeń dla chrześcijaństwa i wierzących. Twierdzi również, iż dopiero jego wykład przynosi prawdziwe i jedynie poprawne objaśnienie wzniosłej nauki Chrystusa, bowiem Kazanie na Górze i przede wszystkim rozdział Mt 5 byłyby komentowane dotąd całkowicie błędnie, jak żaden inny tekst Nowego Testamentu. Byłoby to dziełem diabła, który przez swoich wysłanników orędzie Mt 5 przekreślił i odwrócił w sposób tak mistrzowski, iż Kazanie stało się przeciwieństwem tego, czym w rzeczywistości być powinno²⁰.

¹⁸ Zob. WA 32, s. 407, 473.

¹⁹ WA 32, s. 342; K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 431; K. Juntunen, *Der Prediger vom «weißen Berg»*, s. 68-69.

²⁰ WA 32, s. 299: „Denn ich nicht zweivele, ich hab den meinen, und wer es begerd, den rechten lautern Christlichen verstand hierinn furgelegt. Und kan nicht wissen, wie der leide Teuffel sonderlich

Następnie w kolejnych dwóch akapitach M. Luter wskazuje i surowo osądza tych, którzy jako pierwsi wpadli w sidła szatana, a fałszując Mt 5, uczynili z tej „pięknej róży” źródło trucizny. Byli to „juryści i sofisci”, poplecznicy papieża. Autor przedmowy przywołuje wprost średniowieczną wykładnię Kazania na Górze opartą na rozróżnieniu między przykazaniami wiążącymi wszystkich wierzących (*praecepta*) a ewangelicznymi radami (*consilia*) dla postępujących drogą doskonałości („etyka dwóch poziomów”); na tym błędnym rozumieniu Mt 5 opierało się życie monastyczne średniowiecza. Tymczasem w opinii Lutra nauki zawarte w Mt 5 (błogosławieństwa, antytezy) winne wiązać wszystkich chrześcijan, gdyż taka była wola Chrystusa²¹.

Równie stanowcze było stanowisko M. Lutra przeciw wywodzącym się z kręgów protestanckich anabaptystom i „marzycielom” (niem. *Schwärmer*)²², których Luter nazywa w przedmowie „nowymi jurystami i sofistami”. Również im zarzuca, że błędnie wyjaśniają naukę Chrystusa utrwaloną w Mt 5. Reprezentanci radykalnych nurtów protestanckich wymagali bowiem pełnej realizacji wymagań Kazania, w życiu prywatnym i sferze publicznej, co było niezgodne z teologicznymi poglądami reformatora w Wittenbergi. Co więcej, realizację wzniosłych wezwań Chrystusa anabaptyści rozumieli jako prawo wiążące dosłownie²³.

Z przedmowy zatem wynika, że swój wykład Kazania na Górze Luter traktował polemicznie, przeciwstawiając się równocześnie papistom i ruchom radykalnym. Zdaniem Lutra byli oni owymi „fałszywymi prorokami”, o których mówi Mt 7,15-23²⁴. Jednak sedno Lutrowego wykładu Kazania na Górze poznajemy pod

das funfft Capitel durch seine Apostel so meisterlich verdrehet und verkeret hat, das er eben das widerspiel draus gemacht [...]. Das heist ein meister stuck des Teuffels”.

²¹ WA 32, s. 299-300. Źródła Lutrowej krytyki średniowiecznego wykładu Kazania na Górze, wcześniej w piśmie *De votis monasticis* (1521), przedstawia P. Bühler, *Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt*, w: *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, SBS 199, red. M. Mayordomo, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, s. 133-135. Warto przypomnieć, że największy teolog średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu, znał rozróżnienie między *praecepta* i *consilia*, jednak uważał, że Kazanie na Górze jako *nova lex* zawiera przykazania prowadzące do doskonałości chrześcijańskiej i obowiązuje wszystkich wierzących (*Summa theologiae*, II-II, 108,3-4); por. K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 412-423; S. Szymik, *Historia interpretacji*, s. 409-412.

²² Niem. *Schwärmer* – „idealiści, entuzjaści, marzyciele”.

²³ WA 32, s. 300-301. M. Luter nazywa swoich przeciwników „die newen Juristen und Sophisten, nemlich die Rottengeister und widderteuffer” i następnie oskarża: „Also fallen diese zu seer auff die rechten seiten und leren, man solle nichts eigens haben, nicht schweren, nicht Oberkeit noch gericht halten, Nicht schuetzen noch verteidigen, Von weib und kind lauffen und des jamers viel”; zob. przedstawienie historycznego i teologicznego kontekstu tej polemiki: P. Bühler, *Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation*, s. 136-139; zob. także K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 423-427.

²⁴ M. Luter komentował Mt 7,15-23 wielokrotnie, odnosząc tekst do heretyków i schizmatyków, stanów Kościoła (papież, biskupi, kler, laikat), także do idealistów i „marzycieli”; zob. K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 424-425.

koniec przedmowy, gdzie ojciec Reformacji precyzyjnie punktuje fundamentalny błąd swych przeciwników, a równocześnie podaje podstawową zasadę hermeneutyczną interpretacji Kazania. Zwodzicielski wpływ diabła na obie błędzące strony polegał bowiem na tym, że nie poznały różnicy, jaka istnieje między królestwem ziemskim i królestwem Bożym i w jeszcze mniejszym stopniu różnych obowiązków, które wynikają stąd dla wierzącego²⁵. Ostatecznie celem wykładu nie było jedynie pouczenie wiernych o błędnych naukach papistów i idealistów, ale przede wszystkim przywrócenie nauce Chrystusa ewangelicznego radykalizmu i umożliwienie realizacji przez wszystkich chrześcijan.

Zawarty w przedmowie atak na papistów i „marzycieli” ma charakter wybitnie polemiczny i jednostronny. Nadto Luter jako reformator suponuje, ale nie przywołał we wspomnianej przedmowie swych głównych twierdzeń teologicznych, w tym specyficznego rozróżnienia między Prawem a Ewangelią – fundamentu jego hermeneutyki biblijnej.

3. ANTROPOLOGICZNY, PASTORALNO-PRAKTYCZNY WYKŁAD KAZANIA NA GÓRZE

Analiza kazań cyklicznych potwierdza, że nauka o „dwóch królestwach” (*Zwei-Reiche-Lehre*) została zastosowana przez Lutra do interpretacji Kazania na Górze jako wiodąca zasada hermeneutyczna; twórcy Reformacji mówili także o dwóch „regimentach”, terminie opisującym bliżej sposoby panowania Boga w obu królestwach²⁶.

Streszczając centralną myśl M. Lutra, człowiek wierzący służy równocześnie dwóm królestwom – duchowemu i doczesnemu (*Zwei-Reiche-Lehre*), ale wezwania Kazania na Górze obejmują tylko królestwo duchowe, natomiast nie obowiązują w królestwie doczesnym. Luter rozróżniał sferę duchową i sferę doczesną – królestwo Boże i królestwo ziemskie. Wierzący jest jednocześnie człowiekiem Ducha i człowiekiem świata, osobą w Chrystusie i osobą na urzędzie, jest w relacji do Boga i w relacji do świata – jest chrześcijaninem i chrześcijaninem w relacji (wierzący w podwójnej relacyjności). Konsekwentnie zatem Kazanie na Górze jest skierowane

²⁵ WA 32, s. 301: „Also blawet und brawets der Teuffel auff beiden teilen unternander, das sie kein unterschied wissen zwischen weltlichem und Goettlichem reich, viel weniger was unterschiedlich jnn ein jglich Reich gebuert zu leren und zu thun”. Zob. komentarz: H.-G. Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, s. 284-287.

²⁶ Rozróżnienie między obszarem duchowym i obszarem materialnym (*regiment Dei spirituale – regiment Dei corporale*) przyjmował Melancton; zob. H.-G. Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, s. 288, przyp. 10. Terminy *regnum* i *regiment* nie są tożsame, gdyż drugi opisuje bliżej realizację woli Bożej w dwóch królestwach.

do chrześcijanina jako osoby wierzącej, ale nie obowiązuje go w relacjach doczesnych i światowych. Nauczanie obecne w Kazaniu na Górze, szczególnie zawarte w piątym rozdziale Ewangelii Mateusza, kierowane jest wprawdzie do chrześcijan, ale nie wiąże chrześcijan, gdy piastują godności lub urzędy. Błogosławieństwa bowiem nie są kierowane do władzy, która „podnosi miecz, by karać zło”, lecz wiążą chrześcijan we wzajemnych relacjach, jak winni postępować względem siebie w królestwie duchowym²⁷. Według Lutra powyższe rozróżnienie jest fundamentalne dla wyjaśnienia słów Chrystusa zawartych w Kazaniu na Górze: „Jeśli należycie poznasz to rozróżnienie, to wtedy łatwo jest rozumieć naukę Chrystusa”²⁸.

W tym miejscu wypada skonkretyzować ogólną zasadę hermeneutyczną, odnosząc ją do wybranych tekstów Kazania na Górze. Takich przykładów jest wiele, jednak brak polskiego tłumaczenia tygodniowych kazań cyklicznych (1530-1532) utrudnia dokumentację źródłową. Przykładowo, objaśniając trzecie błogosławieństwo (Mt 5,5: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię”), M. Luter wyraźnie podkreśla konieczność rozróżnienia między osobą a pełnionym przez tę osobę urzędem, gdyż w tym samym człowieku funkcjonują dwie różne „persony”. Jedna w porządku doczesnym, stworzona i fizycznie zrodzona, i druga duchowo narodzona na nowo, ubrana i przyozdobiona przez Boga. Pierwsza musi z całą surowością i mocą wypełniać obowiązki pełnionego urzędu i władzy, bo taka jest wola Boża i w tym wymiarze trzecie błogosławieństwo obiecanie „cichym” jej nie dotyczy. Natomiast w królestwie duchowym, między chrześcijanami słowa Chrystusa winne być zachowane²⁹. Podobnie, komentując Mt 5,38-42 („Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A ja wam powiadam: [...]”), Luter, stosując wiodącą regułę swej interpretacji Kazania na Górze, mówi, jakie postępowanie jest właściwe dla królestwa ziemskiego (*irdischen regiment*), połączone z stanowczą egzekucją prawa i zastosowaniem surowych kar, a znaczeniem tej

²⁷ Tamże, s. 290: „Für M. Luther gehört die Bergpredigt ganz und gar auf die Seite des geistlichen Reichs und Regiments. Ihre Verheißungen und Weisungen dürfen deshalb auch unter keinen Umständen mit Prinzipien und Maximen des politischen und sozialen Lebens unter Gottes weltlichem Regiment verwechselt oder vermischt werden”; M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 143: „Luther unterscheidet deshalb zwei Regimenter oder Reiche. Im Reich Christi regiere Christus selbst durch das Evangelium, aber im Reich der Welt regiere Gott durch das Gesetz und das weltliche Schwert”.

²⁸ Warto przytoczyć to twierdzenie Lutra: „Wenn du nu solch unterscheid recht weissest, so ist Christus lere leicht zuverstehen” (WA 32, s. 440-441), oraz: „Wie jch jmer gesagt habe, wol unterscheide die lere so jnn gemein eines jglichen person betrifft, von der lere, welche denen so jm ampt sind gehört, es sey geistlich odder weltlich” (WA 32, s. 401). Zob. K. Bornkamm, *Umstrittener «Spiegel eines Christlichen Lebens»*, s. 436-439; por. dawniejsze studia: H. Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verstandnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: «Gesetz und Evangelium»*, Evangelische Theologie. Beihefte 5; München: Chr. Kaiser Verlag 1938, zwł. s. 107-170; F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1953.

²⁹ WA 32, s. 316.

nauki Chrystusa dla duchowej sfery tegoż wierzącego, którego serce jest oddane Bogu i dalekie od władzy doczesnej³⁰.

W postylli domowej, będącej kazaniem na szóstą niedzielę po Trójcy Świętej opartym na Mt 5,20-26, M. Luter pisał³¹:

Pozostanie zatem ta różnica: w Królestwie Chrystusowym nie powinno być żadnego gniewu, jedynie dobroć i miłość, aby serce nie gorzkniało z niczyjzego powodu, a usta i ręce nikomu krzywdy nie wyrządziły. Ale w światowym królestwie i w gospodarstwie usta i ręka w każdym urzędzie i stanie powinny zadawać cierpienie i szkodzić tym, którzy zło czynią, a nie wykonują tego, co im polecono. Tu nie ma miejsca na pobłażanie, ale powinna być kara.

Należy przy tym pamiętać, że oba królestwa zostały powierzone człowiekowi wierzącemu wprost przez Boga. Bóg bowiem realizuje swoją wolę również w świecie doczesnym (*regiment Dei corporale*), a ludzie wierzący, wypełniając obowiązki światowe związane z piastowanym stanem, urzędem i godnością, winni wypełniać obowiązki w posłuszeństwie Bogu i zgodnie z Jego wolą. Według Lutra bowiem królestwo doczesne również zostało zamierzone przez Boga; jego zamiarem jest podtrzymanie życia i istniejącego ładu, a Słowo Boże zarządza porządkiem świata doczesnego. Co więcej, bez poszczególnych stanów i urzędów istniejący świat nie przetrwałby i uległ zagładzie, co reformator uzasadniał powołując się na Pismo Święte³².

W polemice z papistami, którzy rozróżniali przykazania (*praecepta*) i rady ewangeliczne (*consilia*), oraz z „marzycielami”, którzy domagali się realizacji nakazów, M. Luter musiał także zająć stanowisko w kwestii Kazania jako nowego prawa (*lex nova*). W tym miejscu pojawia się kolejny ważny składnik Lutrowej interpretacji, będący praktycznym zastosowaniem jednej z głównych norm hermeneutycznych ojca Reformacji. Chodzi o rozróżnienie między Prawem i Ewangelią. Kazanie na Górze jest równocześnie Prawem i Ewangelią. Jako Prawo, Kazanie pozwala wierzącemu poznać, że nie jest w stanie wypełnić wzniosłej nauki Chrystusa, a jedynie poznać swoją grzeszność, dzięki czemu może żyć w prawdzie przed Bogiem. Z Kazania na Górze nie można niczego odrzucić, a jednocześnie nikt nie jest zdolny wypełnić jego radykalnych żądań. Kazanie jest jakby zwierciadłem ukazującym istotę chrześcijańskiego życia, które w pełni zrealizował tylko Chrystus³³. Natomiast jako Ewangelia jest Kazanie pociechą, zachętą i wezwaniem wierzącego do chrześcijańskiego czynu. Zawarte w Mt 5-7 nauczanie

³⁰ Tamże, s. 389.

³¹ *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa*, s. 419; por. dawniejszy przekład tego tekstu on-line: <http://old.luteranie.pl/www/biblioteka/dpisma/postylla/luter742.htm> [dostęp: 02.02.2018 r.].

³² Zob. P. Althaus, *Luther und die Bergpredigt*, s. 5; K. Bornkamm, *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*, s. 440-442; K. Juntunen, *Der Prediger vom «weißen Berg»*, s. 28.

³³ WA 32, s. 516: „Sihe da hastu einen rechten spiegel eines Christlichen lebens nach Gottes gepot und ordnueng”.

Jezusa nie ma funkcji soteriologicznej, ale kierowane jest do uczniów Chrystusa już usprawiedliwionych przez łaskę. Ważnym składnikiem tej soteriologicznej idei było biblijne spojrzenie Lutra na status człowieka, który jest grzesznikiem, a Bóg przebacza bez jego współdziałania. Według Lutra wolna ludzka wola była skierowana na zło i miała w nienawiści prawo Boże (zob. Rdz 8,1; Ps 31,2)³⁴. M. Luter, odmawiając uczynom wartości zbawczej (usprawiedliwienie jest niezasłużonym darem Boga), sprzeciwił się średniowiecznej interpretacji Kazania na Górze jako przykazań, których realizacja daje zbawienie³⁵. Uczynki są owocem wiary i w tym duchu M. Luter komentował między innymi osiem błogosławieństw (Mt 5,3-12). Na początku jest usprawiedliwiająca wiara, z niej rodzą się dobre czyny jako skutek usprawiedliwienia i uświęcenia człowieka. Wiara w Jezusa Chrystusa usprawiedliwia i uświęca, natomiast dobre uczynki i miłość postępują za nią. Będąc owocem chrześcijańskiej wiary, dobre czyny są ostatecznie dziełem Ducha Świętego działającego w wierzących³⁶.

Głoszony przez M. Lutra wykład Kazania na Górze różnił się zupełnie od dotychczasowych interpretacji i jedynie tekst Mt 5-7 jest tutaj elementem łączącym. Wykład suponuje twierdzenie o pierwotnej grzeszności człowieka, który zostaje usprawiedliwiony przez wiarę w Chrystusa Jezusa, bez jakiegokolwiek własnej zasługi. Życie wierzącego zgodne z Ewangelią jest natomiast skutkiem usprawiedliwiającej wiary i możliwe dzięki łasce Bożej tylko w królestwie duchowym.

4. KRYTYCZNA RECEPCJA LUTROWEGO WYKŁADU MT 5-7

W całym reformatorskim okresie działalności głoszona przez M. Lutra interpretacja Kazania na Górze przepełniona była nieugiętą polemiką z poglądami papistów i protestanckich idealistów. Mimo to nigdy nie podzielili oni jego poglądów, pozostając przy swoim stanowisku. Należy jednak zauważyć odmienną

³⁴ Zob. D. Martin *Luthers Evangelien-Auslegung*, hrsg. E. Mülhaupt, s. 55; także WA 10.III, s. 400; por. F. Lau, *Luthers Lehre*, s. 46-49; M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 139; D. Chwastek, *Zakon i Ewangelia w teologii Marcina Lutra*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” (2004), nr 1-2, s. 139-156.

³⁵ WA 32, s. 359: „Nemlich das wir durchs gesetz lere nicht koennen gerecht noch selig werden, sondern nur dadurch zum erkentnis unser selbs komen, wie wir nicht einen tuetel vermoegen recht zu erfüllen aus eignen krefftten”. W zakończeniu kazań do Mt 5-7 Luter raz jeszcze całkowicie odrzucił myśl o jakichkolwiek własnych zasługach człowieka przed Bogiem (WA 32, s. 538).

³⁶ Do myśli tej wraca Luter wielokrotnie (zob. WA 32, s. 309, 318, 423). Bliskość do teologii św. Pawła jest oczywista (zob. Gal 5,25; Rz 12,1-2). Por. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7)*, s. 576: „Interpretacja Jezusowego kazania na górze w świetle Pawłowej nauki o prawie jest nieporozumieniem hermeneutycznym. Należy bowiem naukę Pawła wyjaśniać w świetle nauki Jezusa a nie odwrotnie”; U. Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, s. 56.

sytuację poszczególnych Kościołów w latach Reformacji i podobnie w okresie późniejszym³⁷.

Reakcją Kościoła katolickiego na Reformację był Sobór Trydencki i jego orzeczenia, a teologiczny i biblijny punkt widzenia sformułował jasno Melchior Cano w dziele *De locis theologicis* (1564)³⁸. Strona katolicka, regularnie określana przez Lutra pejoratywnym mianem papistów, nie odstąpiła od średniowiecznego wykładu Kazania na Górze, a hermeneutyczna zasada etyki „dwupoziomowej” obowiązywała dalej w komentarzach do Mt 5-7³⁹. Według tej interpretacji różne grupy chrześcijan miały różne zadania i obowiązki. Kazanie na Górze było prawem Chrystusa, a realizacja części postanowień (*praecepta*) była nieodzowna do zbawienia, natomiast pozostałe wskazania (*consilia*) prowadziły do tego celu szybciej. Świętym przykładem takiego wykładu Kazania na Górze był komentarz Korneliusza a Lapide do pierwszej Ewangelii (1639), który odzwierciedla poglądy katolickie w okresie po Reformacji. Według autora, Jezus Chrystus przekazał uczniom na Górze Błogosławieństw całość Ewangelii i nauczał, jak to Nowe Prawo doskonale wypełniać⁴⁰. Radykalny podział religijny między Kościołem katolickim i Kościołami protestanckimi trwał przez następne wieki i został przewyżniony dopiero w wieku dwudziestym, głównie dzięki reformom drugiego Soboru Watykańskiego⁴¹.

Głoszony przez Lutra wykład Kazania na Górze podobnie budził sprzeciw także wspólnot reformowanych. Przeciwni byli mu anabaptyści i „marzyciele”, gdyż ich zdaniem Luter odebrał nauce Chrystusa jej etyczny radykalizm i nadto pozwolił na niedopuszczalny kompromis z „królestwem ziemskim”⁴². Wielu innych

³⁷ Zob. W. von Loewenich, *Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1984.

³⁸ Najnowszy przekład: Melchior Cano, *O źródłach teologii*. Według wydania Serwacego Sassena, nakładem spadobierców Arnalda Byrckmanna, w Lowanium 1564 roku, w oparciu o wydanie: Juan Belda Plans, *De locis theologicis*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2006, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Zakład Poligraficzny „Gutgraf” 2016; zob. on-line: http://uwm.edu.pl/ztdif/archiwum/zrodla/cano_pl.pdf [dostęp: 02.02.2018 r.].

³⁹ J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7)*, s. 577: „W okresie potrydenckim za systemem tym opowiadało się wielu egzegetów katolickich; rozróżniali oni przy tym między przykazaniami obowiązującymi wszystkich chrześcijan, a radami ewangelicznymi skierowanymi tylko dla wybranych”.

⁴⁰ Zob. *Commentaria in Quatuor Evangelia R.P. Cornelii a Lapide, Tomus I-II in S. Mattheaem*, Taurini 1912. Obszerny i bardzo ciekawy komentarz do Kazania na Górze znaleźć można na ss. 184-296; przykładowo, komentując osiem błogosławieństw czy nakaz Jezusa, by być doskonałym jak doskonały jest Ojciec niebieski, autor komentarza stwierdza, iż teksty te zawierają przykazania i rady ewangeliczne (*Commentaria*, s. 191-192); por. S. Szymik, *Historia interpretacji Kazania*, s. 415-416.

⁴¹ W. von Loewenich, *Probleme der Lutherforschung*, s. 22-28; F.-P. Sonntag, *Luter w refleksji katolickiej* (tłum. A. Lewek), w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa: ATK 1985, s. 97-119.

⁴² M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 77; także U. Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, s. 53-56; niezwykle interesująca jest ocena tego ruchu przez protestanckiego egzegetę U. Luza: „Die sogenannten Schwärmer der Reformationszeit sind in ganz besonders eindrücklicher Weise dem matthäischen Sinn der Antithesen nahe gekommen” (s. 53).

reformatorów podzielało krytyczne stanowisko M. Lutra wobec strony katolickiej i anabaptystów, jednak również oni sprzeciwili się oddzielaniu sfery duchowej i ziemskiej w życiu chrześcijanina. Uważali, że Pismo Święte jest zbiorem zasad życia osobistego i społecznego, dlatego nauczanie Chrystusa obowiązuje w obydwu królestwach, doczesnym i duchowym. Wśród adwersarzy Lutra byli między innymi J. Kalwin⁴³, U. Zwingli⁴⁴ czy J. Wesley⁴⁵. Jako odpowiedź, w Kościołach reformowanych pojawił się także nurt pietystyczny, którego przedstawiciele interpretowali wezwania Kazania w kategoriach wewnętrznej potrzeby serca; inną jeszcze reakcją był wspomniany wyżej antynomizm, a także angielski purytanizm⁴⁶.

W kręgach protestanckich od początku problem rodziła nauka o „dwóch królestwach” (*Zwei-Reiche-Lehre*), w których żyje i którym poddany jest chrześcijanin. Strona protestancka, obok głosów pozytywnych i niekiedy wręcz bezkrytycznych⁴⁷, zgłaszała swoje liczne wątpliwości co do nauki M. Lutra o „dwóch królestwach” i także innych jego poglądów. Chrześcijanin służący „dwom królestwom” popada bowiem w swoistą dwudzielność: raz działa jako osoba prywatna, innym razem publicznie, nadal pozostając kimś jednym. Przynależąc do Chrystusa, w postępowaniu kieruje się miłością zrodzoną z Ewangelii, ale będąc w świecie kieruje się zarazem prawem światowym⁴⁸. M. Luter pragnął przywrócić chrześcijaństwu uniwersalizm

⁴³ Uznawał on postulatory Kazania na Górze za możliwe do wypełnienia; zob. M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 71: „Hier wie auch in der Auslegung der übrigen Seligpreisungen zeigt sich, daß Calvin sich bemüht, die Seligpreisungen nicht als unerreichbare Ideale zu stilisieren. Ihm liegt erkennbar an der Praktikabilität der in den Seligpreisungen geforderten Haltung”; s. 76: „Nicht die Unerfüllbarkeit, sondern die – freilich nur vom Evangelium her einsichtige und mögliche – Erfüllbarkeit steht für Calvin im Mittelpunkt des Interesses”. Zob. dalej: H. Stadtland-Neumann, *Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins. Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede (Mt 10)*, Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 24, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1966; Z.N. Holler, *Calvin's Exegesis of the Sermon on the Mount*, w: *Calvin Studies III*, ed. J.H. Leith, Davidson: Davidson College 1986, s. 5-20.

⁴⁴ Odróżniał on sprawiedliwość Bożą od sprawiedliwości ludzkiej, przy czym druga pożądałaby tej pierwszej; zob. M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 113.

⁴⁵ T. Meistad, *Martin Luther and John Wesley on the Sermon on the Mount*, Pietist and Wesleyan Studies 10, Lanham u. London: Scarecrow 1999.

⁴⁶ Zob. M. Stiewe, F. Vouga, *Die Bergpredigt und ihre Rezeption*, s. 137-138; dalej W.S. Kisinger, *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*, ATLA. Bibliography Series 3, Metuchen, New York: Scarecrow Press 1975, s. 34-40.

⁴⁷ P. Althaus, *Luther und die Bergpredigt*, s. 15-16: „Luther steht mit dieser seiner Auslegung der Bergpredigt näher bei Jesus als irgendein Asket, näher als Franz von Assisi, vollends als die Schwärmer, als die Quäker, als Tolstoj. Niemand hat seit dem Neuen Testamente die Bergpredigt so wahrhaft tief, frei, evangelisch verstanden”; podobnie K. Bornkamm, *Umstrittener «Spiegel eines Christlichen Lebens»*, s. 450.

⁴⁸ P. Althaus, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Feuer der Kritik*, „Lutherjahrbuch” 24 (1957), s. 40-68; H.-G. Geyer, *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, s. 287-290; H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh: Mohn 1960. Sumując krytyczne stanowisko K. Bartha wobec Lutra, W. von Loewenich pisał (*Probleme der Lutherforschung*, s. 17): „Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium wird bestritten; das Gesetz erscheint bei Barth

i radykalizm wymagań Kazania na Górze, ale uczynił to, rezygnując z aktywności chrześcijanina w świecie, jako zaczynu mającego ten świat zmieniać od wewnątrz (por. Mt 13,31-33). W rzeczywistości Luter opowiedział się za niewykonalnością wymagań Kazania na Górze i nie może dziwić, że jego wykład Mt 5-7 wielokrotnie był krytykowany przez stronę katolicką i także protestancką⁴⁹.

Niemniej ortodoksja protestancka podtrzymała tradycyjny punkt widzenia swego fundatora. Jego wykład przerodził się w protestancką scholastykę, w której problemy etyczne zajęły miejsce dalekie w porównaniu z sporami teologicznymi. W opinii ortodoksyjnych teologów protestanckich nie ma sprzeczności nie tylko między dwoma postulowanymi porządkami, ale przeciwnie, chrześcijańska etyka miłości oraz światowa moralność urzędu to przejawy jednej i tej samej miłości, która jest jedynym kryterium postępowania. Nauka M. Lutra o wiążących chrześcijanina „dwóch królestwach” nadal jest obecna w życiu Kościołów reformowanych⁵⁰.

KAZANIE NA GÓRZE (MT 5-7) W WYKŁADZIE M. LUTRA

Streszczenie

Celem artykułu jest krytyczne przedstawienie Lutrowej interpretacji Mt 5-7, ze specjalnym podkreśleniem założeń hermeneutycznych i konsekwencji antropologicznych tego wykładu. Na wstępie autor artykułu przedstawia źródła pisane zawierające wypowiedzi Lutra na temat Mt 5-7, przede wszystkim jego kazania tygodniowe (*Wochenpredigten*) i wybrane pisma teologiczne. Następnie omawia hermeneutyczne założenia wykładu przyjęte przez Lutra: jego polemikę z popularną w średniowieczu „etyką dwu poziomów” oraz jego spór z interpretacją uznawaną przez anabaptystów i innych protestanckich idealistów. Główną zasadą hermeneutyczną interpretacji była jednak nauka M. Lutra o dwóch królestwach (*Zwei-Reichen-Lehre*); rozróżnienie między królestwem świeckim i duchowym jest niezbędne dla zrozumienia Lutrowej interpretacji Kazania na Górze (por. WA 32, 299-301).

als eine Form des Evangeliums. Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers wird abgelehnt; Barth bekennt sich zur Königsherrschaft Christi auch in der Bürgergemeinde”.

⁴⁹ Zob. J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7)*, s. 567-569; bardzo krytycznie również: U. Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, zwł. s. 43-45, 56-59; autor pisze między innymi: „Blicke ich zu den Reformatoren, so bleibt mir ein tiefes Erschrecken über die reformatorische Auslegung der matthäischen Bergpredigt, die unser eigenes Kirche-sein bis heute entscheidend bestimmt, nicht erspart” (s. 56); ostatnio również H. Weder, *Die Reder der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2002, s. 21-22.

⁵⁰ *Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-ugsburskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa: Wydawnictwo „Zwiastun” 1980, s. 273: „Cały ten artykuł o różnicy zachodzącej między Królestwem Chrystusowym a władztwem świeckim został w sposób pożyteczny zilustrowany pismami naszych autorów, że Królestwo Chrystusowe jest charakteru duchowego, to znaczy, że tchnąc w serce poznanie Boga, bojaźń Bożą, wiarę, wieczną sprawiedliwość i życie wieczne, następnie pozwala nam na zewnątrz korzystać z legalnych świeckich porządków u jakichkolwiek bądź ludów, pośród których żyjemy, tak jak pozwala nam korzystać z medycyny, architektury, z pokarmu, napoju, powietrza” (art. XVI, 2).

Reformator twierdził, że Kazanie nie wiąże chrześcijanina w świecie, natomiast obowiązuje go w Królestwie Bożym. Luter podkreślał, że Mt 5-7 nie jest tekstem soteriologicznym i zawiera nauczanie etyczne Chrystusa. Jednak zdaniem Lutera to wzniosłe nauczanie Chrystusa jest niemożliwe do realizacji: jest ono „lustrem” chrześcijańskiego życia. W zakończeniu autor przybliżył pierwsze reakcje Kościołów na Lutrowy wykład Kazania na Górze. Dzisiaj jego interpretacja jest standardem obowiązującym we wspólnotach protestanckich.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, Kazanie na Górze, Mt 5-7, nauka o dwóch królestwach, *Zwei-Reiche-Lehre*, etyka dwóch poziomów.

LUTHER'S INTERPRETATION OF THE SERMON ON THE MOUNT (MT 5-7)

Summary

The purpose of the article is a critical presentation of Luther's interpretation of Mt 5-7, with a special emphasis on its hermeneutical assumptions and anthropological consequences. At first the author presents the literary sources that contain Luther's statements on Mt 5-7, i.e. his eminent hebdomadal speeches (*Wochenpredigten*) and some theological writings as well. Subsequently he discusses hermeneutical keys offered by M. Luther himself: the polemic against "double standard approach" (precepts and counsels) developed by the time of the Middle Ages and the polemic against the principles presented by the Anabaptist and other protestant idealists. However, the most significant factor of this interpretation was Luther's teaching on two kingdoms (*Zwei-Reichen-Lehre*). The difference between the secular and spiritual kingdom is essential for Luther's interpretation of the Sermon on the Mount (cf. WA 32, 299-301). The reformer claims that the message of the sermon is irrelevant for the Christian person in the world and it should be applied only to the Christian life in the Kingdom of God. M. Luther emphasizes also salvation by faith alone, therefore Matt. 5-7 has no soteriological value; it contains the ethical teaching of Jesus Christ. According to Luther the commandments of the Sermon on the Mount denote an impossible demand, therefore they are only a "mirror" of the Christian life. In the fourth step the author presents primary reactions of the Churches on Luther's interpretation of the Sermon on the Mount. Luther's interpretation of Mt 5-7 has its significant place in the history of exegesis and nowadays it remains still the standard evangelical standpoint.

Key words: Martin Luther, the Sermon on the Mount, Matt. 5-7, two kingdoms doctrine, *Zwei-Reiche-Lehre*, ethical double standards.

DIE BERGPREDIGT (MT 5-7) IN DER AUSLEGUNG VON MARTIN LUTHER

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Artikels ist eine kritische Darstellung der Auslegung Martin Luthers von Mt 5-7, mit einer Betonung der hermeneutischen Voraussetzungen sowie anthropologischen

Konsequenzen dieser Auslegung. Am Anfang beschreibt der Autor die schriftlichen Quellen, welche die Anmerkungen Luthers zum Mt 5-7 enthalten, vor allem seine *Wochenpredigten* sowie ausgewählte theologische Schriften. Danach werden die von Luther angenommenen hermeneutischen Voraussetzungen der Auslegung von Mt 5-7, nämlich seine Polemik mit der im Mittelalter sehr populären Zwei-Stufen-Ethik sowie seine Auseinandersetzung mit der Interpretation der Anabaptisten und anderer protestantischen Idealisten. Die wichtigste hermeneutische Interpretationsregel ist jedoch die Luther'sche Zwei-Reiche-Lehre; die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Regiment ist zum Verständnis der Luther'schen Interpretation der Bergpredigt unverzichtbar (vgl. WA 32, 299-301). Der Reformator war der Meinung, dass die Bergpredigt den Christen nicht in der Welt, sondern im Reich Gottes bindet. Luther betonte weiter, dass Mt 5-7 kein soteriologischer Text ist und lediglich die ethische Lehre Jesu enthält. Das Heil kommt allein aus dem Glauben. Außerdem ist nach Luther die Umsetzung der erhabenen Lehre Christi gar nicht möglich: sie ist der „Spiegel“ für das christliche Leben. Im letzten Teil des Artikels bespricht der Autor die ersten Reaktionen der Kirchen auf die Luther'sche Auslegung der Bergpredigt. Seine Interpretation ist heute in den protestantischen Gemeinschaften gängig.

Schlüsselworte: Martin Luther, Bergpredigt, Mt 5-7, Zwei-Reiche-Lehre, Zwei-Stufen-Ethik.

BIBLIOGRAFIA

- Allen L., *The Sermon on the Mount in the History of the Church*, „Review and Expositor” 89 (1992), s. 245-262.
- Althaus P., *Luther und die Bergpredigt*, „Luther” 27 (1956), s. 1-16.
- Althaus P., *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Feuer der Kritik*, „Lutherjahrbuch” 24 (1957), s. 40-68.
- Bornkamm H., *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh: Mohn 1960.
- Bornkamm K., *Umstrittener «spiegel eines Christlichen lebens»*. *Luthers Auslegung der Bergpredigt in seinen Wochenpredigten von 1530 bis 1532*, ZThK 85 (1988), s. 409-454.
- Bühler P., *Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt*, w: *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des neuen Testaments*, red. M. Mayordomo, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, s. 125-141.
- Cano, Melchior, *O źródłach teologii*. Według wydania Serwacego Sassena, nakładem spadobierców Arnolda Byrckmanna, w Lowanium 1564 roku, w oparciu o wydanie: Juan Belda Plans, *De locis theologicis*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2006, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn: Zakład Poligraficzny „Gutgraf” 2016.
- D. *Martin Luthers Evangelien-Auslegung*. 2 Teil: *Das Matthäus-Evangelium (Kap. 3-25)*, hrsg. E. Mülhaupt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.
- D. *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 32. Band, hg. Knaake J.K.F. (et al.), Weimar: Böhlau [u.a.] 1906.

- Diem H., *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verstandnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: «Gesetz und Evangelium»*, Evangelische Theologie. Beihefte 5; München: Chr. Kaiser Verlag 1938.
- Dumais M., *Le sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris: Letouzey & Ané 1995.
- Ebeling G., *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10.1, Tübingen: Mohr 1991.
- Geyer H.-G., *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, w: *Wenn nicht jetzt, wann dann? Festschrift für H.-J. Kraus*, red. H.-G. Geyer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983, s. 283-293.
- Gollwitzer H., *Bergpredigt und Zwei-Reihe-Lehre*, w: *Nachfolge und Bergpredigt*, hrsg. J. Moltmann, Kaiser Traktate 65, München: Kaiser Verlag 1981, s. 89-120.
- Gollwitzer H., *Die Bergpredigt in der Sicht Luthers*, w: *Wenn nicht jetzt, wann dann? Festschrift für H.-J. Kraus*, red. H.-G. Geyer, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983, s. 295-304.
- Holler Z.N., *Calvin's Exegesis of the Sermon on the Mount*, w: *Calvin Studies III*, ed. J.H. Leith, Davidson: Davidson College 1986, s. 5-20.
- Janowski P., Uglorz M., *Luter Marcin*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 11, Lublin: TNKUL 2006, kol. 230-236.
- Juntunen K., *Der Prediger vom «weißen Berg»*. *Zur Rezeption der «besseren Gerechtigkeit» aus Mt 5 in Martin Luthers Predigtüberlieferung 1522-1546*, Helsinki: University Print 2008 (on-line: <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/21574> [dostęp: 02.02.2018 r.]).
- Käßmann M., Rösel M., *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2016.
- Kazania ks. dra Marcina Lutra. *Postylla domowa. Nowy przekład*, [spisał] Veit Dietrich, tłum. M. Walter, Kraków: TTL Clinical Marcin Walter 2011.
- Kissinger W.S., *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*, ATLA. Bibliography Series 3, Metuchen, New York: Scarecrow Press 1975.
- Kudasiewicz J., *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, „Znak” 27 (1975), nr 250-251, s. 567-583.
- Lau F., *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1953.
- Loewenich W. von, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10.5, München: Kaiser Verlag 1954.
- Loewenich W. von, *Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1984.
- Luter M., *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, przekład zbiorowy, Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 6, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009, s. 179-215.
- Luter M., *Rozprawa przeciwko teologii scholastycznej (1517)*, tłum. P. Augustyniak, „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 4 [23] (2012), s. 5-11.
- Luther M., *Wochenpredigten über Matth. 5–7. Das fünfte, sechste und siebend Capitel S. Matthei gepredigt und ausgelegt (1532)*, w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 32. Band, hrsg. J.K.F. Knaake (et al.), Weimar: Böhlau 1906, s. 299-555.

- Luz U., *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, w: *Nachfolge und Bergpredigt*, hrsg. J. Moltmann, Kaiser Traktate 65, München: Chr. Kaiser 1982, s. 37-72.
- Meistad T., *Martin Luther and John Wesley on the Sermon on the Mount*, Pietist and Wesleyan Studies 10, Lanham u. London: Scarecrow 1999.
- Schockenhoff E., *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014.
- Schulken Ch., *Lex efficax. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluss an die Disputationen gegen die Antinomer*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Stadtland-Neumann H., *Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins. Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede (Mt 10)*, Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche 24, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1966.
- Stiewe M., Vouga F., *Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums*, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 2, Tübingen-Basel: Francke 2001.
- Strecker G., *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
- Szymik S., *Historia interpretacji Kazania na Górze*, w: *Oto idę. Księga pamiątkowa dla Bpa prof. J.B. Szlagi*, red. W. Chrostowski, Warszawa: „Vocatio” 2005, s. 403-434.
- Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2007.
- Uglorz M., *Władza Słowa i miecza w nauczaniu ks. Marcina Lutra*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2007, s. 210-216.
- Weder H., *Die Reder der Reden. Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag 2002.
- Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa: „Zwiastun” 1980.
- Chwastek D., *Zakon i Ewangelia w teologii Marcina Lutra*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” (2004), nr 1-2, s. 139-156.
- Owsiński P., *Tłumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 8 (2009), s. 415-422.
- Sonntag F.-P., *Luter w refleksji katolickiej* (tłum. A. Lewek), w: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, Warszawa: ATK 1985, s. 97-119.

KS. PIOTR JASKÓŁA
Uniwersytet Opolski w Opolu

HISTORYCZNY ROZWÓJ KATOLICKIEGO OBRAZU MARCINA LUTRA

Poznać bliżej osobę i myśl Marcina Lutra pozwala przede wszystkim krytyczne wydanie jego pism obejmujące 120 tomów, ok. 80 tys. stron¹. Ta niezwykle obszerna literatura źródłowa w interpretacji stale musi być widziana w kontekście jej powstania – ówczesnej sytuacji kościelnej, duchowo-kulturowej, politycznej i osobistej samego Reformatora. Każda biografia i interpretacja myśli Lutra – pisana czy to przez ewangelika, czy nie-ewangelika – nigdy jednak nie jest wolna od osobistych sądów wartościujących². Naukowy obiektywizm bazuje przy tym nie tylko na doborze faktów oraz ich interpretacji, ale bardzo często zależy od rozłożenia akcentów. Ta świadomość towarzyszyła nie tylko pisaniu niniejszego tekstu, ale ważna jest też przy jego lekturze. Niniejszy tekst jest próbą ukazania głównych etapów historycznego rozwoju katolickiego obrazu Marcina Lutra.

1. KATOLICKI OBRAZ LUTRA W DOBIE REFORMACJI

Historycy i teolodzy, ewangeliccy i katoliccy są dziś zgodni w opinii, że po reformacji istniały obok siebie dwa obrazy Marcina Lutra: zdecydowanie ciemny – katolicki i zdecydowanie jasny – protestancki³. Pierwszy pozostawał pod dominującym wpływem Jana Kochleusza (1479–1552), który w pismach Lutra doszukiwał

¹ Przygotowanie tzw. Wydania Weimarskiego (*Weimarer Ausgabe*, skrót: WA) pism M. Lutra rozpoczęto w 1881 r. Pierwszy tom ukazał się w 1883 r., a ostatni w 2009 r.

² Książkowe opracowania biografii Lutra: J. M. Todd, *Marcin Luter*, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 1983; M. Uglorz, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1995; H.A. Oberman, *Marcin Luter*, tłum. E. Adamiak, Gdańsk: Marabut 1996. Zob. też P. Jaworski, M. Uglorz, *Luter Marcin*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 11, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, k. 230-236.

³ S.C. Napiórkowski powołuje się na referat, który w 1983 r. w Strasburgu wygłosił prof. Marc Liebhard, luteranin. Zob. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów: Biblos 2003, s. 141n.

się prawie 500 sprzeczności. Zdaniem prof. Celestyna Napiórkowskiego, który także badał pisma źródłowe Lutra i wykorzystywał najnowsze zachodnie opracowania biograficzne oraz teologiczne Reformatora z Wittenbergii, to właśnie Kochleusz, „którego prawdziwe nazwisko pisze się Dobeneck, kanonik wrocławski, niemiecki humanista, ekspert w sprawach Lutra u boku kardynałów i legatów papieskich, autor ok. 200 traktatów oraz koronnego dzieła o Reformatorze «*Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri*» (Mainz 1549), skutecznie przekazał następnym pokoleniom katolików obraz Lutra jako grubianina, gwałtownika, mentora, hereetyka i lubieżnika. Tak on, jak inni katolicycy polemicy z połowy XVI wieku, kwestionowali szczerą reformacyjną intencję Lutra, usiłowali wykazywać moralną jego dekadencję, którą interpretowali jako zrozumiałe smutne następstwo «nowej nauki»⁴.

Stosunek do Lutra miał swoją specyfikę uwarunkowaną środowiskiem społecznym. Humanisci przyjmowali go początkowo z entuzjazmem. Nawet Erazm z Rotterdamu – ojciec nowożytnego humanizmu, podzielał częściowo Lutra krytykę odnośnie do papieżstwa i życia zakonnego. Kaznodzieje podzielili się: część poszła za Lutrem, część opowiedziała się przeciw niemu. Rycerstwo na ogół dość chętnie słuchało Reformatora atakującego bogactwo duchowieństwa. Chłopi natomiast, nie rozumiejąc głębszych założeń teologicznych reformacji, byli tylko przedmiotem agitacji.

Badania wykazują, iż XVI wiek posiadał już skuteczny system środków masowego przekazu – tzw. pisma ulotne. Z lat 1501-1530 zebrano ok. 5 tys. różnych tytułów samoistnych pism ulotnych (nie egzemplarzy!). Propagowały one jakąś wizję Lutra, „opluwając” jego obraz malowany przez stronę przeciwną. Po stronie protestanckiej można było znaleźć Lutra w aureoli z unoszącym się nad jego głową Duchem Świętym, zaś po stronie katolickiej – często z szatanem⁵.

Katolicki obraz Lutra rodził się więc i dojrzewał w dialektycznej współpracy do obrazu protestanckiego. Bohater lub łotr, burzyciel chrześcijaństwa lub jego reformator, geniusz religijny lub diabelski pomiot, niezłomny rycerz Chrystusa lub tchórzliwy obłudnik, ewangeliczny odnowiciel Kościoła lub „dzik, który pustoszy

⁴ Polemiczne pisma katolickie nadawały Lutrowi tytuły: pierwszy heretyk (*haereticus primus*), książę heretyków (*princeps haereticorum*), Szymon mag, gwałciciel dziewic (*violator virginum*) itp. Natomiast protestancki obraz doktora Marcina skrzył się od tytułów zaszczytnych: Anioł Apokalipsy, Ewangelista, Anioł Pański, Abel, Abraham, (*Christoforus*), Jan Chrzciciel, Eliasz, św. Paweł, Ojciec ojczyzny (*Pater patriae*), Żołnierz chrześcijański (*Miles christianus*), Odnowiciel (*instaurator*), Nowy Odnowiciel ewangelicznej nauki (*Reinstaurator doctrinae evangelicae*). S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 143.

⁵ Katolicy chętnie ukazywali Reformatora jako instrument diabła. Zachował się drzeworyt z 1521 r. przedstawiający Lutra z głową w kształcie kobzy, na której diabeł wygrywa swoje melodie. Artyści wypowiadali pod adresem Lutra opinie zróżnicowane. Wielu z nich boleśnie przeżywało niszczenie dzieł sztuki w związku z atakami reformacji przeciwko kultowi świętych. Zob. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 142.

Pańską winnicę”, genialny teolog lub niedouczony mnich, czuły instrument Ducha Świętego lub narzędzie ducha ciemności, apostoł prawdy lub siewca kąkolu⁶.

W charakterystyce XVI-wiecznych obrazów Lutra warto też wspomnieć kardynała warmińskiego Stanisława Hozjusza, uczestnika Soboru Trydenckiego, który w duchu swojej epoki o Lutrze pisał jako „wybrany naczyniu szatana” (*vas Satanae electum*), a o luteranizmie jako o „głowie i źródle wszelkich sekt” (*caput et origo sectarum omnium*). W indeksie rzeczowym do jednego tylko tomu listów Hozjusza znaleźć można bogaty słownik, którym listy malowały obraz heretyków, do grona których zaliczeni zostali luteranie: „zdraycy Chrystusa”, „wrogowie Krzyża”, „wilki drapieżne”, „satelici szatana”, „psychotyran”, „wewnętrzni Moskale”, „Turcy” itd.⁷ Olbrzymiemu ciśnieniu takich opinii poddały się następne stulecia. Katolikom nawet do głowy nie przychodziła myśl, iż Luter mógł być działać z pobudek szlachejnych, podobnie jak protestantom zafascynowanie Lutrem blokowało drogę do najłżejszej krytyki Reformatora. Ten obraz Lutra, rysowany w kolorach czarno-białych, przetrwał aż do końca XVIII wieku⁸.

2. PRÓBY NOWEGO SPOJRZENIA

Pierwsza, wielka, dwutomowa nowożytna monografia poświęcona Reformatorowi z Wittenbergi wyszła spod pióra austriackiego dominikanina, archiwisty z Biblioteki Watykańskiej Heinricha Deniflego (1833-1905)⁹. Swoim badaniom uczony ten wytyczył nieznany dotąd kierunek. Jako pierwszy w sposób naukowy zaczął zastanawiać się nad elementami *novum*, jakie w porównaniu ze średniowieczem niosła z sobą reformacja. Krytyka Lutra była jednak nadal skrajna. Nie do utrzymania są jego tezy i sądy, według których reformatorska działalność Lutra stanowiła jedynie zasłonę jego moralnego upadku. On po to tylko wynalazł swoją naukę o usprawiedliwieniu przez „samą wiarę” i „samą łaskę” (*sola fides, sola gratia*), ażeby bez skrupułów móc prowadzić rozpasany tryb życia. Był pseudo-reformatorem, który niczego nie odkrył

⁶ Por. tamże.

⁷ *List do Karola Boromeusza*, w: *Korespondencja Stanisława Hozjusza kardynała i biskupa warmińskiego*, t. 3, cz. 1, oprac. H.D. Wojtyska, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1980, s. 380.

⁸ Wspomniany już prof. S.C. Napiórkowski daje już z dzisiejszej perspektywy bardzo wyważoną ocenę M. Lutra: „Nie możemy się oprzeć wrażeniu skomplikowania, złożoności, ambiwalentności, niemożliwości prostych ocen [...]. Uderza w nich coś z głębi teologicznej intuicji, z celności słowa, dynamizmu i jędrności języka, szczerzej pobożności, duszpasterskiego zatroskania i katechetycznego talentu [...], a równocześnie słuchanie rodzi bunt, że przecież to jednostronność, że przegięcia, że brutalna agresywność itd.” S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 141.

⁹ H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, t. 1, Mainz: Auflage 1904; t. 2, Mainz: Kirchheim 1909.

w dziedzinie wiary. Nie posiadał w sobie ani odrobiny życia Bożego – „Luther, in dir ist nichts Göttliches!”¹⁰. Ostatnie zdanie tomu pierwszego brzmi: „Precz od Lutra, z powrotem do Kościoła! – Los von Luther, zurück zur Kirche!”¹¹.

Oskarżycielskiemu tonowi dzieła Deniflego przeciwstawić można już pozornie bardziej obiektywne trzytomowe dzieło jezuita, profesora uniwersytetu w Innsbrucku, Hartmanna Grisara (1845-1932), którego interesuje w pierwszej kolejności psychologiczna sylwetka Marcina Lutra. Dochodzi przy tym do wniosku, że Reformator z Wittenbergii nie był wprawdzie człowiekiem moralnie podupadłym, lecz psychicznie chorym. „Stany psychopatyczne połączone z wyniosłością graniczącą z chorobliwą megalomanią popchnęły Lutra na drogę reformatorską”¹². Tragicznie przeżytym szokiem w czasie burzy 2 lipca 1505 r., gdy miał niecałe 22 lata, należy tłumaczyć jego późniejszą teologię. Grisar dyskwalifikuje tak osobę, jak dzieło Lutra. Wykład swój zamyka konkluzją, że „Luter przeżył się i pozostaje niewielu jego wyznawców, przy tym liczba ich wciąż maleje”¹³.

Kolejną kartę w katolickiej historiografii Lutra otwiera profesor uniwersytetu w Würzburgu Franz-Xavier Kiefel. Uczony ten wprawdzie porusza się po linii wytyczonej przez Deniflego i Grisara, doszukując się korzeni reformacji w psychice Reformatora, ale zrywa z nimi, upatrując przyczyn reformacji także w licznych nadużyciach Kościoła. Nie ukrywa swej sympatii do głębokiej religijności Lutra i podziwu dla jego geniuszu literackiego. Widział w nim wybrane przez Opatrzność potężne narzędzie do oczyszczenia Kościoła. Reformację wartościuje jako „zryw religijny wyrastający z umiłowania Ewangelii przez doktora Marcina”¹⁴. Linię tej nowej oceny kontynuować później będą m.in.: Hubert Jedin, Adolf Herte, Johannes Hessen, Karl Adam. Kopernikańskim przewrotem w katolickim obrazie Lutra były jednak dopiero wyniki badań profesora uniwersytetu w Münster i Mainz Josepha Lortza (1877-1975).

3. PRZEŁOM W KATOLICKIM OBRAZIE LUTRA

Joseph Lortz napisał dwutomowe dzieło *Die Reformation in Deutschland*¹⁵. Jako teolog i historyk ukazał zarówno wielkość Lutra, jak i jednostronność niektórych

¹⁰ H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, t. 1, s. 763.

¹¹ Cyt. za: S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 144. Por. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Warszawa: Biblioteka Ekumeniczna 1988, s. 119n.

¹² A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, s. 120.

¹³ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 144.

¹⁴ Tamże, s. 148.

¹⁵ Freiburg 1940.

jego poglądów. Przede wszystkim jednak Lortz po raz pierwszy w historiografii katolickiej występuje z nieubłaganą krytyką późnośredniowiecznego Kościoła: z ówczesną praktyką odpustów, dewiacjami w pobożności, niskim poziomem teologii i funkcjonowaniem papieżstwa. Za podział zachodniego chrześcijaństwa współwinę ponosi również Kościół katolicki. Lortz powiada: „Wiara i miłość były w obydwu obozach zbyt słabe, by zapobiec rozłamowi w wierze. O tyle podział jest winą wszystkich chrześcijan”¹⁶. Teza Lortza brzmi: „Luter zwrócił się przeciwko katolicyzmowi, który w pełni nie był katolicki”¹⁷.

Marcin Luter ukazany zostaje przez Lortza przede wszystkim jako „człowiek religijny” (*homo religiosus*). Nie był politykiem ani mistykiem czy też teologiem systematycznym, lecz „zwiastunem i wyznawcą swojej Ewangelii”. Jego czyn reformacyjny nie był następstwem jakiejś nowo odkrytej nauki, lecz stanowił rezultat religijnego doświadczenia. Luter nie był buntownikiem, on chciał jedynie – kierując się duchem Ewangelii, odnowić oblicze Kościoła. Według Lortza, Luter nie opuścił Kościoła, lecz stopniowo z niego wyrastał¹⁸. Fakt, że Luter zaszedł tak daleko, tłumaczy jego „zagubieniem”, „radykalnym subiektywizmem” i zamieszaniem panującym w ówczesnej teologii. Zdaniem Lortza, dominująca wówczas teologia często w sposób heretycki zafałszowała wiele prawd katolickich. Luter praktycznie nie atakował nauki autentycznie katolickiej, ale formy pobożności ludowej i teologię będącą w służbie doraźnych potrzeb nie tyle wiary Kościoła, ile ludzi Kościoła¹⁹.

Lortz nie szczędzi też krytyki Lutrowi. Twierdzi, że Reformator w namiętności swych religijnych zmaganiach zamknął się i zaciętrzewił do tego stopnia, iż był zdolny słuchać jedynie tego, co odpowiadało jego naturze. Poza wybiórczością w prawdach katolickich zarzuca mu izolowanie tekstów św. Pawła od innych pism biblijnych, przy czym i jego własna wykładnia Listów Pawłowych pozostawia wiele do życzenia. Za ockhamizmem, który nie był teologią katolicką, nie uznawał głębszego sensu Pisma Świętego (*sensus plenior*) i upraszczał sens niektórych tekstów. Luter czytał Biblię w kontekście własnych doświadczeń; nie myślał w kategoriach Kościoła, lecz do rangi absolutu wyśrubował swoją własną intuicję wiary. W ten sposób – twierdzi Lortz – w reformacji luterskiej mamy do czynienia z autentycznym przeżyciem wiary o niesłychanej głębi i bogactwie, co z drugiej strony wiąże się z heretyckim zafałszowaniem tejże rzeczywistości. Reformacja była procesem wielkiej odnowy i ubogacenia, ale też stanowiła źródło podziału. „Dawną moralną krytykę Lutra Lortz zastąpił krytyką teologiczną”²⁰. Od Lortza już z innej perspektywy teologdy katolicy zaczęli patrzeć na wittenberskiego Reformatora.

¹⁶ Cyt. za: A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, s. 120.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 121.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Tamże, s. 121n.

4. W KIERUNKU KATOLICKIEJ „REHABILITACJI” LUTRA

W połowie XX wieku kilku wybitnych teologów oddało cenną przysługę sprawie katolickiej „rehabilitacji” Lutra. Był wśród nich dziś kontrowersyjny teolog Hans Küng, który na Soborze Watykańskim II pełnił rolę eksperta. Badając problem usprawiedliwienia w ujęciu Karla Bartha, wykazał jeszcze przed ekumenicznym otwarciem Kościoła na Soborze Watykańskim II, że nauka tego największego po Ojcu Reformacji teologa protestanckiego, niewątpliwie zakorzeniona w teologii Lutra, jest zasadniczo zgodna z doktryną katolicką²¹. Do podobnych wniosków doszedł w pracy doktorskiej późniejszy członek Komisji ds. Dialogu Luterańsko-Katolickiego V. Pfnür²². Zasadniczą zgodność nauki o usprawiedliwieniu u Lutra i św. Tomasza z Akwinu stwierdził dominikanin O.H. Pesch²³. Zaś Thomas Sartory, benedyktyn, w publikacji z 1961 r. pt. *Marcin Luter w ujęciu katolickim* wykazywał, że Luter nie występował przeciwko teologii katolickiej, ale sprzeciwiał się pelagiańskiemu ockhamizmowi²⁴. Sartory przypomniał też, że Sobór Trydencki nie rzucił kławy ani na Lutra, ani na protestantyzm jako taki. Sobór Trydencki nie chciał zamykać drogi do dialogu²⁵. Według niemieckiego benedyktyna, Reformator z Wittenbergi nie był systematykiem, ale raczej kerygmatykiem, którego interesował człowiek stojący przed Bogiem. Również często podnoszony subiektywizm Lutra miał swoje granice – poddany był pod Słowo Boże, które jednak, niestety, Reformator odczytywał czasami jednostronnie, czego ilustracją mogą być jego interpretacje zasad *sola gratia* i *sola fides*. Z dużym zrozumieniem dla myśli Lutra pisał E. Iserloh. Uważa jednak, że poglądy Reformatora na temat Kościoła, papieżstwa, soborów i urzędu kapłańskiego postawiły go poza Kościołem, a i po dziś dzień dzielą Kościoły²⁶. Doskonale doktrynalne, polityczne i eklezjalne tło działalności Lutra oddaje też popularna monografia angielskiego historyka J.M. Todda²⁷.

²¹ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 151. Zob. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1957.

²² *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1555*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1970.

²³ O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch systematisch-theologischer Dialogs*, Mainz: M. Grünewald 1967.

²⁴ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 151.

²⁵ T. Sartory, *Martin Luther in katholischer Sicht*, „Una Sancta” 16 (1961), s. 38-54. Por. S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 151.

²⁶ Por. J. Brosseder, *Das heutige katholische Lutherbild*, „Una Sancta” 37 (1982), s. 286.

²⁷ Todd pisze: „Staralem się wybrać fakty i opinie, aby dać prawdziwy obraz Marcina Lutra [...]. Historia Lutra jest historią wymiany poglądów z tymi ludźmi, z którymi się nie zgadzał, historią dialogu i walki. Ale badania nad tą wymianą poglądów i nad wszystkimi faktami z jego życia powinny wspomagać studium ekumeniczne. Należy skończyć ze schematami: Luter – wielki Łotr

Dla polskiego znawcy teologii reformacji franciszkanina Celestyna Napiórkowskiego wyjątkową kompetencją w opiniowaniu myśli Lutra wyróżniają się prace, których autorami są: Louis Bouyer, Charles Boyer i Yves Congar. Bouyer dzieciństwo i młodość przeżył w protestantyzmie. Tam przyjął nawet ordynację i przez wiele lat był pastorem. Później przeszedł na katolicyzm i wstąpił do oratorianów. Opublikował książkę *Od protestantyzmu do Kościoła*²⁸, której nadał formę teologicznych rozmyślań nad przebytą przez siebie duchową drogą. Bouyer skoncentrował się przede wszystkim na pozytywnych zasadach reformacji: treściowych – *sola gratia* i *sola fides*, oraz formalnej – *sola Scriptura*. Wykazuje, że te zasady wcale nie są reformacyjną innowacją, ale że „bez wielkiego trudu można je znaleźć w najlepszych źródłach katolicyzmu: w soborach, w synodach i pismach największych scholastyków. Nauka o usprawiedliwieniu w Chrystusie przez samą wiarę to nie herezja ani doktryna podejrzana, ale nauka całkowicie zgodna z tradycją katolicką, z wielkimi definicjami soborów na temat łaski i zbawienia, również z doktryną tomistyczną. Katolicy nie tylko mogą, ale również powinni przyłgnąć do tej nauki o zbawieniu jako darze całkowicie niezasłużonym, traktując ją jako cenne katolickie bogactwo”²⁹.

Jezuita Charles Boyer, profesor Gregorianum, dostrzega w Marcynie Lutrze zakonnik i teologa, który uwierzył, że ma do spełnienia szczególną misję. „Wprzągnął w tę misję wszystkie swoje możliwości – dobre i złe (jedne i drugie były wielkie): wiedzę biblijną, polemiczny ogień, pasje humanisty, wulkaniczne wybuchy gniewu oraz surowości i kanciastość swojej natury”. Na wielki plus Reformatora Boyer wpisuje zachowanie tradycyjnego nauczania Kościoła z zakresu trynitologii, chrystologii, mariologii czy o suwerenności Biblii. Jego teksty o odkupieniu i miłosierdziu Boga urzekają pięknem i rodzą pobożność. Profesor Gregorianum uważa jednak, „że to, co podstawowe w teologii Lutra, a więc jego idea usprawiedliwienia tylko zewnętrznego, w dodatku przez wiarę bez miłości (sic!), jest nie do przyjęcia, stoi w jaskrawej sprzeczności z katolicką ortodoksją, do której należy teza o usprawiedliwieniu również wewnętrznym i o miłości, która musi ożywiać wiarę. Chodzi więc o fundamentalną dewiację teologiczną i odejście od prawowitej wiary”³⁰.

i Luter – wielki bohater. Był zakonnikiem augustiańskim, obdarzonym wielkim intelektem, pobożnym, przeżywającym w dziedzinie życia duchowego głęboki niepokój, człowiekiem pragnącym rozwiązywać swe osobiste dylematy w kontekście nowo przemyślanej teologii biblijnej. Teologia ta zaprowadziła go do gwałtownego wystąpienia przeciwko ówczesnym, powierzchownym i legalistycznym praktykom religijnym. Luter stał się przywódcą religijnego oderwania się Europy od zachodniego Kościoła rzymskiego, oderwania, które było początkiem protestantyzmu”. J.M. Todd, *Marcin Luter*, 263-264.

²⁸ *Du protestantisme a l'Eglise*, Paris 1954 (1959); tłum. ang. *The Spirit and Forms of Protestantism*, Londres 1956.

²⁹ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 152.

³⁰ Tamże, s. 153. Zob. Ch. Boyer, *Calvin et Luther. Accord et differences*, Roma: Gregorian University 1973.

Powszechnie uznany autorytet we współczesnej teologii, dominikanin Yves Congar, który już od czasów studenckich zafascynował się Lutrem, dostrzega w reformacji próbę odnowienia życia chrześcijańskiego przez powrót do źródeł. W książkowym wywiadzie tłumaczonym na język polski zdradza m.in. szczegóły swojego pobytu w starym poaugustiańskim klasztorze w Wittenberdze, gdzie długie lata swego życia spędził najpierw augustianin – ojciec Marcin, a później Luter – reformator. Congar wspomina: „Z kawałkiem chleba i sera zamykałem się na całe dni. Zajmowały mnie najmniejsze szczegóły. Nie tylko pisma Lutra lub książki do niego należące, ale także takie przedmioty, jak różaniec jego żony Katarzyny de Bora”³¹. „Często wgłębiam się w myśl Lutra. Nie ma prawie miesiąca, bym nie zajrzał do jego pism. Nie waham się powiedzieć, że żywię dla niego uczucie podziwu”³². Z ocenami Congara wydaje się w pełni solidaryzować C. Napiórkowski: „Podziw nie pozbawił Congara krytyczności spojrzenia. Przyznaje rację tym, którzy stwierdzili u jego bohatera elementy patologiczne. Ostrzega jednak, by ich nie przeceniać. Mimo tych oraz innych wielu braków, Luter był geniuszem religijnym i genialnym teologiem o niespotykanej intuicji”³³. W przekonaniu Congara Luter był olbrzymem i trudno uchwycić wszystkie aspekty jego wielkości. Podarował chrześcijaństwu rzecz bezcenną: odnowioną świadomość absolutnego pierwszeństwa łaski i miłosierdzia Bóże go zaofiarowanego człowiekowi w Jezusie Chrystusie³⁴.

Dzięki pozytywnym wypowiedziom teologów i ekumenicznemu otwarciu Soboru Watykańskiego II nad myślą Reformatora nie przechodzą obojętnie także ostatni papieże.

5. JANA PAWŁA II ZAPROSZENIE DO BADAŃ NAD LUTREM

W związku z 500. rocznicą urodzin Marcina Lutra, Jan Paweł II dnia 31 października 1983 r. wysłał list do przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan kard. Jana Willebrandsa. Papież wyraził w nim przekonanie, że dla wielu chrześcijan rocznica ta jest okazją, by wspomnieć Lutra jako tego teologa, który u progu czasów nowożytnych w sposób zasadniczy przyczynił się do radykalnej zmiany rzeczywistości kościelnej i sakralnej świata zachodniego. „Nasz świat dziś jeszcze doświadcza jego wielkiego wpływu na historię”³⁵.

³¹ J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa: PAX 1982, s. 53.

³² Tamże, s. 51.

³³ S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 154.

³⁴ Por. J. Puyo, *Życie dla prawdy*, s. 54; S.C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, s. 155.

³⁵ *List Ojca Świętego Jana Pawła II do przewodniczącego Sekretariatu Jedności Chrześcijan z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutra*, w: *Listy Pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków:

W Liście Jan Paweł II nie ukrywa, że „dla Kościoła katolickiego imię Marcina Lutra związane jest poprzez wieki ze wspomnieniem bolesnego okresu, a zwłaszcza z doświadczeniem początków głębokich podziałów w Kościele”. W rocznicy urodzin Ojca Reformacji widzi jednak okazję „do rozważania, w prawdzie i w miłości chrześcijańskiej, tych brzemiennech w skutki wydarzeń historycznych czasu reformacji. Właśnie z dystansu czasowego można bowiem nieraz lepiej zrozumieć i przedstawić wydarzenia historyczne”³⁶.

Papież w kilku zdaniach podsumowuje stan badań: „Istotnie, naukowe badania uczonych zarówno ewangelickich, jak i katolickich, badania, w których już osiągnięto znaczną zbieżność poglądów, doprowadziły do nakreślenia pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej, politycznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku. W konsekwencji została przekonywająco ukazana głęboka religijność Lutra, którą powodowany stawał z gorącą namiętnością pytania na temat wiecznego zbawienia. Okazało się też wyraźnie, że zerwania jedności Kościoła nie można sprowadzać ani do niezrozumienia ze strony pasterzy Kościoła katolickiego, ani też jedynie do braku zrozumienia prawdziwego katolicyzmu ze strony Lutra, nawet jeśli obydwie te okoliczności mogły odegrać pewną rolę. Podjęte rozstrzygnięcia miały głębokie korzenie. W sporze na temat stosunku między wiarą a tradycją wchodziły w grę sprawy najbardziej zasadnicze, odnoszące się do właściwej interpretacji i recepcji wiary chrześcijańskiej, sprawy zawierające w sobie potencjalność podziału Kościoła, niedającego się wy tłumaczyć samymi racjami historycznymi”³⁷.

Jan Paweł II kreśli też kierunki dalszych badań i potrzebę odpowiednich metod: „Dlatego to zarówno w odniesieniu do Marcina Lutra, jak też w dążeniu do przywrócenia jedności, konieczny jest podwójny wysiłek. Przede wszystkim niezmiernie ważną rzeczą jest kontynuowanie sumiennych badań historycznych. Chodzi o uzyskanie, poprzez pozbawione uprzedzeń i tylko poszukiwaniem prawdy podyktowane badania, właściwego obrazu Reformatora, jak i całej epoki reformacji oraz osób, które z nią są związane. Wina, gdziekolwiek się znajduje i którejkolwiek strony dotyczy, powinna zostać uznana. Tam, gdzie polemika zaciemniła spojrzenie, musi być ono skorygowane, również niezależnie od tego, o którą ze stron chodzi. Ponadto nie powinniśmy ulegać pokusie, by stawać się sędziami historii, ale tylko mieć na celu lepsze zrozumienie wydarzeń, aby stać się nosicielami prawdy. Tylko poddając się bez zastrzeżeń procesowi oczyszczania poprzez prawdę, możemy znaleźć wspólną interpretację przeszłości, osiągając zarazem nowy punkt wyjścia dzisiejszego dialogu”³⁸. Potrzebę weryfikacji faktów historycznych i teologicznych

Znak 1997, s. 470. Zob. P. Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2017, s. 9-18.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 470n.

³⁸ Tamże, s. 471n. Oprócz *Listu* dla relacji katolicko-luterańskich ważne też były słowa Jana Pawła II wygłoszone podczas audiencji generalnej 25.06.1980 roku z okazji jubileuszu 450-lecia

włącza więc papież w proces „oczyszczania poprzez prawdę”. Na tej drodze widzi możliwość ekumenicznego postępu. W proces „oczyszczania poprzez prawdę” włącza jeszcze dialog wiary, „historyczne wyjaśnienie odnoszące się do przeszłości, której znaczenie i skutki jeszcze trwają, musi iść w parze z dialogiem wiary, w którym my, tu i teraz, szukamy jedności. Ten dialog znajduje swoje solidne oparcie w tym, co – według pism wyznania ewangelicko-luterańskiego – łączy nas nadal, także po podziale, a mianowicie w Słowie Pisma Świętego, w wyznaniach wiary, w soborach starożytnego Kościoła”³⁹.

Wypowiedź Jana Pawła II na temat Lutra może wydawać się krótka. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę, że od Leona X przez 450 lat żaden z papieży nawet nie wymienił nazwiska Lutra, to słowa papieża mają znaczenie epokowe.

Postać Marcina Lutra przywołał Jan Paweł II podczas ekumenicznego nabożeństwa w Paderborn, kiedy w 1996 roku po raz trzeci odwiedził Niemcy⁴⁰. Według papieża, wezwanie Reformatora do pokuty i odnowy Kościoła wciąż posiada swą aktualność. W punkcie szóstym swojego kazania papież otwarcie stwierdził: „Nasze dzisiejsze starania o wspólne świadectwo za jednością nie pozwala nie wspomnieć o Marcinie Lutrze. Dziś, 450 lat po jego śmierci, dystans czasowy pozwala nam lepiej zrozumieć i sprawiedliwiej ocenić osobę i dzieło niemieckiego Reformatora. Nie tylko badania znamienitych ewangelickich i katolickich naukowców przyczyniły się do stworzenia pełniejszego i zróżnicowanego obrazu osobowości Marcina Lutra, ale także dialog luterańsko-katolicki w znaczącym stopniu pomógł w przewyciężaniu dawnych polemik i w dochodzeniu do wspólnych perspektyw”⁴¹. Kontynuując swój wywód, papież przypomniał powszechnie przyjętą opinię, że myśl Reformatora cechuje mocny akcent tego, co indywidualne, przy równoczesnym osłabianiu świadomości dla wymagań wspólnotowych. Wezwanie Lutra do reformy Kościoła w początkowym okresie było wezwaniem do pokuty i nawrócenia, które winny się rozpocząć w życiu każdego pojedynczego wiernego. Papież przyznaje, że odejście od tych pierwotnych założeń reformy miało swoje liczne powody. Należą do nich tak zaniedbania ze strony Kościoła katolickiego – nad czym już sam papież Hadrian VI ubolewał, jak i towarzyszące im różnorodne polityczne oraz gospodarcze interesy, a także osoba samego Reformatora. Papież

Confessio Augustana. Zob. *Das Papstwort zur Confessio Augustana im Wortlaut*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim MD” 31 (1980), z. 4, s. 62. Zob. też komentarz: R. Bieber, *Kein Grund zur Euphorie*, MD 31 (1980), z. 4, s. 61.

³⁹ Tamże, s. 472. Papież odwołuje się tutaj do pism wyznaniowych Kościoła ewangelicko-luterańskiego, ale wspomnieć trzeba, że poprzednicy Jana Pawła II na Stolicy św. Piotra począwszy od Leona XIII, a więc od samych początków współczesnego ruchu ekumenicznego, również wskazywali na jednoczącą rolę wspólnego dziedzictwa: Słowa Bożego zawartego w Biblii, wczesnochrześcijańskich wyznań wiary i soborów niepodzielonego Kościoła.

⁴⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Reformation in ökumenischer Perspektive*, Arbeitshilfen, Nr 284, Bonn 2016, s. 178-181.

⁴¹ Tamże, s. 178.

mówi o „własnych ambicjach Lutra” (*Luthers eigene Leidenschaft*), które oderwały go od pierwotnych zamierzeń i doprowadziły do radykalnej krytyki katolickiego Kościoła, jego porządku życia i nauczania.

Według Jana Pawła II, wszyscy nie pozostajemy bez winy. Dlatego wszyscy wezwani jesteśmy do pokuty, wszyscy musimy wciąż na nowo poddawać „oczyszczeniu” przez Chrystusa Pana. W tym kontekście papież wzywał następnie protestantów, prawosławnych i katolików do dawania wspólnego świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa i budowania nowej Europy⁴². Do tego wezwania będą nawiązywać dwaj kolejni papieże.

6. PAPIEŻE BENEDYKT XVI I FRANCISZEK – LUTER „UCZY WIERZYĆ GŁĘBIEJ I ŻYWIEJ”

Reformacja zainicjowana przez Marcina Lutra uważana jest za jeden z najważniejszych momentów w dziejach narodu niemieckiego. Wydarzenia z nią związane zdeterminowały nie tylko niemiecką historię, ale i jej tożsamość oraz kulturę. Dla podzielonego wyznaniowo społeczeństwa niemieckiego szczególne znaczenie miała wizyta rodaka papieża Benedykta XVI w 2011 roku. Wpisywała się ona w pewnym sensie do narodowych przygotowań jubileuszu reformacji w 2017 roku⁴³.

W dawnym klasztorze augustianów w Erfurcie miało miejsce spotkanie papieża z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD). Spotkanie to papież nazwał „świętem wspólnej wiary”⁴⁴. Prawie całe swoje przemówienie związał z osobą i myślą Marcina Lutra. Dziękując za możliwość spotkania w tym historycznym miejscu, Ojciec Święty stwierdził: „Dla mnie jako Biskupa Rzymu spotkanie tutaj, w dawnym klasztorze augustiańskim w Erfurcie jest chwilą wzruszającą. (...) to tutaj Marcin Luter studiował teologię. Tutaj odprawił swoją pierwszą Mszę św. Wbrew życzeniu ojca nie kontynuował studiów prawniczych, ale studiował teologię i zaczął przygotowywać się do kapłaństwa w zakonie św. Augustyna. Na drodze tej nie interesował się tym czy owym. Nurtowała go kwestia Boga, która stała się jego głęboką pasją i motywem do działania podczas całej jego drogi życiowej. «Jak zyskam sobie łaskawego Boga?» – pytanie to zapadło mu głęboko w serce i przyświecało wszystkim jego poszukiwaniom teologicznym oraz

⁴² Tamże, s. 181.

⁴³ 31 października 2017 r. był w całych Niemczech dniem świątecznym, wolnym od pracy.

⁴⁴ Pełny tekst przemówienia Benedykta XVI «*Jak zyskam sobie łaskawego Boga?*». *Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech*, „L'Osservatore Romano”, wersja polska, 32 (2011), nr 12, s. 21-22. Cytaty z polskiego wydania zostały skorygowane w oparciu o tekst oryginalny zamieszczony w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr 189, Bonn 2011, s. 70-74.

całej walce wewnętrznej. Teologia nie była dla Lutra problemem akademickim, ale walką wewnętrzną z samym sobą, co z kolei było walką o Boga i z Bogiem⁴⁵. Ten podstawowy motyw życia i teologii Lutra przenosi Benedykt XVI na czasy współczesne.

Z dużą dozą pesymizmu papież powątpiewa jednak, czy pytanie: „Jak zyskam sobie łaskawego Boga?”, które było siłą napędową całego życia Reformatora, pozostaje nadal aktualne i ważne. „Kogo to naprawdę dziś jeszcze obchodzi, nawet wśród chrześcijan? Jakie znaczenie ma kwestia Boga w naszym życiu i w naszym przepowiadaniu? Większość ludzi, także chrześcijan, sądzi, że Bóg w ostatecznym rozrachunku nie interesuje się naszymi grzechami i cnotami. Wie On, oczywiście, że wszyscy jesteśmy tylko ciałem. Jeśli wierzy się jeszcze w inne życie i w sąd Boży, to prawie wszyscy zakładają w praktyce, że Bóg powinien być wspaniałomyślny i – ostatecznie – w swym miłosierdziu przyknie oko na nasze drobne błędy. Ta kwestia już nas nie nurtuje. Czy jednak te nasze błędy naprawdę są tak małe?”⁴⁶. Papież Benedykt tłumaczy, że zło „nie mogłoby być tak potężne, gdybyśmy naprawdę stawiali Boga w centrum naszego życia. Pytanie, jakie jest stanowisko Boga wobec mnie i jak ja mam stać przed Bogiem? – to palące pytanie Lutra na nowo i z pewnością w nowej postaci winno stać się również naszym pytaniem, nie akademickim, a konkretnym. Sądzę, że jest to pierwsze wezwanie, jakie powinniśmy usłyszeć, spotykając się z Marcinem Lutrem⁴⁷.”

W swoim przemówieniu papież zwraca uwagę na jeszcze jedną lekcję, którą możemy pobrać u Lutra. Jest nią postawienie w centrum Chrystusa. „Bóg, jedyny Bóg, Stwórca nieba i ziemi, nie jest zwykłą hipotezą filozoficzną na temat pochodzenia wszechświata. Ten Bóg ma oblicze i mówił do nas. Stał się jednym z nas w człowieku Jezusie Chrystusie – prawdziwym Bogu i zarazem prawdziwym człowieku⁴⁸. Papież przypomina, że myśl Lutra, cała jego duchowość była całkowicie chrystocentryczna. W Chrystusie widział Luter decydujące kryterium hermeneutyczne w odczytywaniu Pisma Świętego. To kryterium zakłada także, iż „Chrystus stanowi centrum naszej duchowości, a miłość do Niego, życie razem z Nim, nadaje kierunek naszemu życiu⁴⁹.”

⁴⁵ Tamże, s. 21.

⁴⁶ Tamże. Papież podaje następnie przykłady zła w świecie: „Czyż świat nie ulega spustoszeniu z powodu zepsucia wielkich, ale także maluczkich, którzy myślą jedynie o własnej korzyści? Czyż nie jest może zniszczony z powodu władzy narkotyków, która żeruje, z jednej strony, na zachłanności życia i pieniądza, z drugiej zaś, na niepokromionej żądzy użycia u osób, które im się oddają? Czyż nie jest zagrożony przez narastającą skłonność do przemocy, która nierzadko kryje się pod pozorami religijności? Czy głód i ubóstwo mogłyby aż tak spustoszyć całe części świata, gdyby żywsza była w nas miłość do Boga i wypływająca z niej także miłość do bliźniego, do stworzeń Bożych, jakimi są ludzie? Można by tak pytać dalej. Nie, zło nie jest błahostką”.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

Podsumowując, można stwierdzić, że w kontekście myśli Reformatora Benedykt XVI zwrócił uwagę na fundamentalne znaczenie pytań o miłosierdzie Boga i grzech człowieka. Jego zdaniem, w dobie szerzącej się presji sekularyzacji ewangelicy i katolicy winni sobie wzajemnie pomagać: „wierzyć głębiej i żywiej”⁵⁰. W jego oczach Luter jest wzorem takiej wiary. Podobne myśli można znaleźć w wypowiedziach papieża Franciszka.

Otwarcie papieża Franciszka na dialog katolicko-luterański uwidoczniło się podczas wizyty papieża w luterańskim kościele w Rzymie dnia 15 listopada 2015 r. Szczególnego znaczenia nabrał dar, który przyniósł ze sobą. Był nim kielich do sprawowania Eucharystii. Dar ten w symboliczny sposób wyrażał nadzieję na wspólnotę eucharystyczną. Przy okazji wizyty w luterańskiej parafii papież Franciszek wyraził również potrzebę skierowaną do własnego Kościoła, by w perspektywie podkreślonej przez Sobór Watykański II zasady *Ecclesia semper reformanda* „odważnie podjąć się dokładnej i szczerzej nowej oceny zamierzeń reformacji i samego Marcina Lutra”⁵¹.

Cztery miesiące przed wyjazdem do Lund w celu ekumenicznego upamiętnienia 500. rocznicy reformacji papież odwiedził Armenię. W drodze powrotnej 26 czerwca 2016 r. podczas konferencji prasowej w kontekście pytań o „wspólne dary Kościołów” pytano papieża także o „dary Reformacji”. Dziennikarzowi niemieckiego radia publicznego (ARD) pytającego o możliwość rehabilitacji Lutra odpowiedział wtedy: „Wierzę, że intencje Marcina Lutra nie były błędne: on był reformatorem. Być może pewne metody nie były właściwe, ale w tym czasie (...) Kościół nie był przykładem do naśladowania: istniała korupcja w Kościele, zeświecczenie, przywiązanie do pieniędzy i władzy. Przeciwno temu Luter zaprotestował. Ponadto był inteligentny; on zrobił uzasadniony krok do przodu. A dzisiaj luteranie i katolicy, wraz ze wszystkimi protestantami, zgadzamy się co do nauki o usprawiedliwieniu: w tej kwestii tak ważnej nie błędzi!”⁵².

W wywiadzie tym papież mówił też, iż Luter sporządził „lekarstwo” dla Kościoła, „następnie lek ten się skonsolidował w pewnym stanie rzeczy, w dyscyplinie, w sposobie wiary, w sposobie działania, sprawowaniu liturgii. (...) Różnorodność jest tym, co być może wyrządziło wiele zła nam wszystkim, a dziś staramy się podjąć drogę, aby spotkać się po 500 latach. Uważam, że powinniśmy się wspólnie modlić, modlić się. (...) Po drugie: trzeba pracować na rzecz ubogich, prześladowanych, na rzecz wielu ludzi, którzy cierpią, dla uchodźców (...). Pracować razem i modlić się razem”⁵³. Papież Franciszek wierzy, że Duch Święty obdarzy chrześcijan łaską jedności. „Ale w międzyczasie musimy się modlić, kochać siebie

⁵⁰ Tamże, s. 22.

⁵¹ Papież nie trzymał się ściśle manuskryptu, ale taki tekst opublikowano na internetowej stronie Watykanu. Zob. on-line: http://w.2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_200151115_chiesa-evangelica-luterana.html [dostęp: 28.06.2016 r.].

⁵² KAI/ed 28.06.2016.

⁵³ Por. tamże.

nawzajem i współpracować, zwłaszcza na rzecz ubogich, ludzi cierpiących, dla pokoju i wiele innych rzeczy, przeciw wyzyskiwaniu ludzi (...)”⁵⁴.

W homilii wygłoszonej w katedrze luterańskiej w Lund dnia 31.10.2016 r. Papież wezwał chrześcijan do jedności, gdyż jest ona pragnieniem samego Jezusa. Warunkiem zjednoczenia chrześcijan jest trwanie w jedności z Chrystusem. Ojciec Święty wyszedł od słów: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was” (J 15,4). Biskup Rzymu wyraźnie odwołał się też do teologii łaski wittenberskiego Reformatora: „Duchowe doświadczenie Marcina Lutra jest dla nas wzywaniem i przypomina nam, że bez Boga nic nie możemy uczynić”⁵⁵.

Katolicki obraz Marcina Lutra na przestrzeni wieków ewoluował od zdecydowanie negatywnego w czasie reformacji i w wiekach następnych, poprzez pierwsze próby teologicznie i historycznie pogłębionych analiz inspirowanych ruchem ekumenicznym, aż po współczesną akceptację wielu jego teologicznych postulatów. Badania ekumenicznie otwartych teologów i dialogi ekumeniczne prowadzone przez Kościół rzymskokatolicki z Kościołami ewangelickimi pokazują zgodność wielu reformacyjnych postulatów M. Lutra z rozwiązaniami przyjętymi na Soborze Watykańskim II. Zwłaszcza chrystologiczna koncentracja przy rozwiązywaniu różnych kwestii teologicznych, uznanie Pisma Świętego jako niekwestionowanej normy wiary (*norma normans non normata*), przypomnienie prawdy o potrzebie ustawicznej reformy Kościoła (*ecclesia semper reformanda*) są tego dowodem. Współczesne kierunki rzymskokatolickiego myślenia o Lutrze dobrze streszczają historycznie wyważone i dogmatycznie pogłębione opinie ostatnich papieży, którzy, idąc za tekstami uzgodnień Komisji luterańsko-katolickiej na forum światowym, potrafią dostrzec w Marcinie Lutrze głęboko religijnego człowieka, świadka Ewangelii, którego myśl teologiczna nie utraciła swej aktualności i jest wyzwaniem dla współczesnego zsekularyzowanego świata.

HISTORYCZNY ROZWÓJ KATOLICKIEGO OBRAZU MARCINA LUTRA

Streszczenie

Katolicki obraz Marcina Lutra na przestrzeni wieków ewoluował od zdecydowanie negatywnego w czasie reformacji i w wiekach następnych, poprzez próby teologicznie i historycznie pogłębionych analiz inspirowanych ruchem ekumenicznym, aż po współczesną

⁵⁴ Por. CNA Deutsch/EWTN News [dostęp: 27.06.2016 r.].

⁵⁵ 31 października 2016 15:55 [w Multimedia:] Radio Maryja. Reformator pragnął „reform” jako kompleksowych rozwiązań. KAI [dostęp: 28.06.2016 r.]. Por. W. Kasper, *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern: Patmos Verlag 2016, s. 71.

akceptację wielu jego teologicznych postulatów. Współczesne kierunki rzymskokatolickiego myślenia o Lutrze dobrze streszczają historycznie wyważone i dogmatycznie pogłębione opinie ostatnich papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Idąc za tekstami uzgodnień Komisji luterańsko-katolickiej na forum światowym, ekumenicznie otwarci papieże potrafią dostrzec w Marcinie Lutrze człowieka głęboko religijnego, świadka Ewangelii, którego myśl teologiczna nie utraciła swej aktualności i jest wyzwaniem dla współczesnego zsekularyzowanego świata.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, dialog luterańsko-katolicki, ruch ekumeniczny, Jan Paweł II, Marcin Luter, papież Franciszek, reformacja.

THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE CATHOLIC IMAGE OF MARTIN LUTHER

Summary

The Catholic image of Martin Luther in the course of the centuries evolved from the literally negative one during the time of the Reformation and the centuries that followed, through the theological attempts and historically in-depth analyses inspired by the ecumenical movement up to contemporary acceptance of several theological postulates. Contemporary movements of Roman-Catholic thinking of Luther well summarize historically vulnerable and dogmatically deepened opinions of the recent popes: John Paul II, Benedict XVI and Francis. Following the agreement texts of the Lutheran-Catholic Commission at the world forum, ecumenically open popes can find out in Martin Luther a profoundly religious man, the witness of the Gospel whose theological thought is still relevant and a challenge for the presently secularized world.

Key words: Benedict XVI, ecumenical movement, John Paul II, Lutheran-Catholic dialogue, Martin Luther, Pope Francis, the Reformation.

HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES KATHOLISCHEN LUTHER-BILDES

Zusammenfassung

Das katholische Bild von Martin Luther veränderte sich von einem äußerst negativen in der Zeit der Reformation durch theologisch und historisch vertiefte Versuche von Analysen, angeregt durch die ökumenische Bewegung, bis zur heutigen Akzeptanz vieler seiner theologischen Forderungen. Die gegenwärtigen Tendenzen des römisch-katholischen Denkens über Luther werden am besten durch die historisch sowie dogmatisch fundierten Aussagen der letzten Päpste zusammengefasst: Johannes Paul II, Benedikt XVI und Franziskus. Im Geiste der Konvergenzen der Katholisch-Lutherischen Dialogkommission auf der Weltebene sehen diese ökumenisch aufgeschlossenen Päpste in Martin Luther einen tief religiösen

Menschen und einen Zeugen des Evangeliums, dessen theologisches Denken nach wie vor aktuell bleibt und eine Herausforderung an die säkularisierte Welt von heute ist.

Schlüsselworte: Benedikt XVI, Lutherisch-Katholischer Dialog, Johannes Paul II, Martin Luther, Papst Franziskus, Reformation, ökumenische Bewegung.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, «*Jak zyskam sobie łaskawego Boga?*». *Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech*, w: „L'Osservatore Romano”, wersja polska 32 (2011), nr 12, s. 21-22.
- Bieber R., *Kein Grund zur Euphorie*, „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim MD” 31 (1980), z. 4, s. 61-64.
- Boyer Ch, *Calvin et Luther. Accord et differences*, Roma: Gregorian University 1973.
- Brosseder J., *Das heutige katholische Lutherbild*, „Una Sancta” 37 (1982), s. 286-299.
- Denifle H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmässig dargestellt*, t. 1, Mainz: Auflage 1904, t. 2, Mainz: Kirchheim 1909.
- Jaskóła P., *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2017.
- Jaworski P., Uglorz M., *Luter Marcin*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 11, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, k. 230-236.
- Kasper W., *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Ostfildern: Patmos Verlag 2016.
- Küng H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1957.
- List Ojca Świętego Jana Pawła II do przewodniczącego Sekretariatu Jedności Chrześcijan z okazji 500-lecia urodzin Marcina Lutera*, w: *Listy Pastorskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak 1997, s. 470-472.
- Napiórkowski S.C., *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów: Biblos 2003.
- Oberman H.A., *Marcin Luter*, tłum. E. Adamiak, Gdańsk: Marabut 1996.
- Pesch O.H., *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch systematisch-theologischer Dialogs*, Mainz: M. Grünewald 1967.
- Puyo J., *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*, tłum. A. Paygert, Warszawa: PAX 1982.
- Sartory T., *Martin Luther in katholischer Sicht*, „Una Sancta” 16 (1961), s. 38-54.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Reformation in ökumenischer Perspektive*, Arbeitshilfen, Nr 284, Bonn 2016, s. 178-181.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr 189, Bonn 2011, s. 70-74.
- Skowronek A., *Odkrywanie jedności*, Warszawa: Biblioteka Ekumeniczna 1988.
- Todd J.M., *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 1983.
- Uglorz M., *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1995.

JAN MIKRUT

Pontificia Università Gregoriana a Roma/Italia

GLI ANNIVERSARI NEI 500 ANNI DELLA RIFORMA PROTESTANTE (1517-2017)

INTRODUZIONE

Era il 31 ottobre 1517, quando un giovane monaco agostiniano, Martin Luther, criticando la pratica della vendita delle indulgenze da parte della Chiesa, particolarmente diffusa a quel tempo, diede avvio ad un vasto movimento di protesta, che sarebbe poi passato alla storia con il nome di “Riforma protestante”.

Nel 2017, a distanza dunque di 500 anni, i cristiani di tutto il mondo si sono fatti promotori di una serie di iniziative per ricordare questa triste data, che segnò la fine dell’unità della fede; data che rappresenta l’inizio simbolico di quel grande movimento europeo di riforma che portò allo scisma della cristianità. Da quel momento, infatti, la comunità religiosa si divise in due blocchi: una protestante e un’altra cattolica, con tutte le conseguenze che ne derivarono, prima fra tutte le guerre di religione che per secoli devastarono l’Europa.

Dopo lunghe fasi di storici scontri, sembra che questi anni bui del passato siano finalmente finiti. In questo senso, la visita di papa Francesco in Svezia, dal 31 ottobre al 1° novembre 2016, dando ufficialmente il via all’inizio della commemorazione, costituisce un forte segnale di comprensione e avvicinamento, indicando ai cristiani ancora divisi la strada per una riconciliazione. Quel che hanno in comune le due chiese è più forte di quello che le divide, per cui, malgrado continuino a conservare le loro storiche differenze, perlomeno rispetto al passato non sono più nemiche.

Nell’arco di questi 500 anni, almeno una volta ogni cento anni vi è stato un evento commemorativo, la cui forma è stata condizionata in gran parte dalla situazione politica dell’Europa e in particolare da quella del mondo germanico, dove com’è noto tutto ebbe inizio. Questi eventi si sono tutti focalizzati sulla figura del frate agostiniano riformatore, Martin Luther, sottolineandone la giovane età, l’incarico di professore di teologia all’Università di Wittenberg in Germania e la sua storica protesta contro gli abusi nella vita della Chiesa, in particolar modo su quello della vendita delle indulgenze. In diverse parti del mondo, inoltre, si sono tenute numerose commemorazioni e sono stati organizzati specifici incontri accademici. La

maggior parte in Germania, la patria di Luther, dove sono state promosse un buon numero di iniziative sia da parte dello Stato che della Chiesa. Nei vari discorsi dei relatori, vescovi e professori, uomini e donne, è stato ampiamente sottolineato il fatto che Luther non volesse fondare una nuova Chiesa, ma soltanto promuoverne una riforma.

Rispetto ai periodi di scontro tra le due confessioni, che hanno portato ad un alto numero di vittime per entrambe le parti, oggi la convivenza pacifica è un fatto indiscutibile. Cristiani evangelici e cattolici vivono insieme serenamente, cercando in maniera instancabile il modo per diventare nuovamente una sola Chiesa riunita nella fede, come la comunità di Gesù Cristo.

GLI ANNI DELLA FEDE A WITTENBERG

Il riformatore di Wittenberg, Martin Luther, visse nel periodo compreso tra il Medioevo e l'età moderna, in un'epoca di passaggio fortemente dominata dalla fede. Dai suoi numerosi scritti, si deduce che pensasse fosse stato Dio stesso ad averlo scelto come suo profeta conferendogli l'incarico di riformare la sua Chiesa, né al riguardo sorse alcun dubbio in lui. La ribellione di questo monaco fu uno stimolo per la Chiesa romana a liberarsi dal papato rinascimentale e soprattutto a scoprire nuovamente la Sacra Scrittura e la forza della fede. La maggior parte delle persone dell'epoca erano analfabete, prive d'istruzione religiosa e di sicurezza nella fede cattolica, per cui vivevano d'incertezze e paure. Quando questo movimento ebbe inizio, suscitò dunque grande clamore: mai era accaduto prima che un giovane professore di teologia, di soli trentasei anni, avesse formulato con coraggio alcune tesi da discutere insieme ad altri professori dell'Università di Wittenberg, affrontando i problemi legati alle forme abusive della pratica della vendita delle indulgenze. In realtà, Luther non contestava l'esistenza in sé di questa pratica nella vita della Chiesa, ma l'abuso che ne era stato fatto soprattutto negli ultimi decenni, degenerando in un vero e proprio commercio.

Il 18 aprile 1506, papa Giulio II presiedette la solenne cerimonia di avvio dei lavori per l'edificazione della nuova basilica di S. Pietro a Roma; la costruzione sarebbe sorta sulla vecchia basilica, ma riutilizzandone i materiali. In quell'occasione, venne posta la prima pietra per la futura costruzione rievocando, con i numerosi cardinali, vescovi, sacerdoti e monaci, i salmi che ricordavano i re Davide e Salomone, costruttori del tempio di Gerusalemme¹. Il 12 febbraio 1507,

¹ Per un approfondimento sull'argomento, si veda: M. Fagiolo Dell'Arco, *L'arte dei Papi*, Milano: Mondadori 1982; S. Boorsch, *The building of the Vatican: the papacy and architecture*, „Metropolitan museum of art bulletin” 40 (1983), p. 1-64; *La Basilica di S. Pietro*, ed. C. Pietrangeli,

Giulio II emanò una bolla d'indulgenza a favore degli oblatori². Due anni dopo, il 13 gennaio 1509, promulgò la bolla *Liquet omnibus*, con la quale, attraverso la concessione delle indulgenze, si puntò a ricavare il denaro necessario a finanziare i lavori della basilica: in pratica, i credenti che si fossero confessati avrebbe ottenuto l'indulgenza plenaria.

Uno dei primi problemi che si dovettero subito affrontare, all'indomani dell'elezione del nuovo pontefice Leone X³, fu quello relativo alla ricerca dei mezzi finanziari per proseguire i lavori della basilica. Una fabbrica costosissima, che spinse questo pontefice a rinnovare le indulgenze già concesse dal suo predecessore. Per raccogliere nuovi fondi, ordinò nel 1514 una speciale indulgenza che venne predicata in tutta Europa. Successivamente, con la bolla *Sacrosancti Salvatoris et Redemptoris* del 31 marzo 1515, introdusse una nuova forma di concessione delle indulgenze: le persone interessate avrebbero dovuto acquistare un documento, che garantisse loro la riduzione delle pene del Purgatorio. Una metà del denaro incassato sarebbe stata versata al papa per finanziare i lavori a Roma, mentre la restante parte ad Alberto di Brandeburgo Hohenzollern, vescovo di Halberstadt e Magdeburgo nonché arcivescovo elettore di Magonza dal 1514, per estinguere i suoi debiti personali contratti presso la banca tedesca di Fugger⁴. Questo vescovo aveva ottenuto dal pontefice la dispensa dal divieto di cumulare benefici ecclesiastici.

Quindi, Leone X incaricò Alberto di Brandeburgo Hohenzollern di pubblicare l'indulgenza nelle sue diocesi. L'arcivescovo ne affidò la predica al frate domenicano Johann Tetzl di Lipsia (1465-1519) che, ricevuto l'incarico, si spostò di diocesi in diocesi accompagnato da una cerchia ristretta di collaboratori: predicatori, confessori, ma anche tipografi. Nelle città in cui si fermarono, alloggiarono nei

Firenze: Nardini 1989; S. Benedetti, G. Zander, *L'arte in Roma nel sec. XVI l'architettura*, Bologna: Cappelli 1990; C.L. Frommel, *La chiesa di San Pietro sotto papa Giulio II alla luce di nuovi documenti*, in: *San Pietro che non c'è*, ed. C. Tessari, Milano: Mondadori Electa 1996; *L'architettura della Basilica di S. Pietro. Storia e costruzione*, ed. G. Spegnesi, Roma: Bonsignori 1997; *La Basilica di S. Pietro in Vaticano*, ed. A. Pinelli, Modena: Franco Cosimo Panini 2000.

² Bolla di indulgenza di Giulio II del 12 febbraio 1507 per l'edificazione di San Pietro: „Giulio II (...) a tutti i cristiani che leggeranno questa lettera, salute (...) Il nostro Salvatore Gesù Cristo (...) concesse al beato Pietro, Principe degli apostoli, di fare le sue veci in terra e (...) lo stabilì in pienezza di autorità, affinché qualsiasi cosa avesse legato in terra fosse legato nei cieli e ciò che avesse assolto in terra fosse sciolto nei cieli, da cui nello stesso modo noi successori senza pari merito del Principe degli apostoli (...) esortiamo i fedeli ad opere di pietà come la riparazione e costruzione della chiesa dello stesso Principe degli apostoli (...) affinché attraverso i beni temporali che erogheranno e per i quali non sarà diminuita (la loro vita), pervengano felicemente al premio dell'eterna beatitudine (...) poiché sappiamo che una tal fabbrica non può essere completata senza una gran somma (...) invitiamo i fedeli a questa e altre opere di misericordia (...) offrendo per i loro doni suffragi temporali e grazie spirituali, a tutti i fedeli che entro un anno (...) metteranno, o faranno da altri mettere, nella cassetta da collocare nella basilica stessa tanto quanto la pia devozione del loro cuore gli suggerirà”.

³ Giovanni de' Medici, nacque a Firenze nel 1475, fu nominato cardinale nel 1488 da Innocenzo VIII. Eletto papa il 9 marzo 1513, morì il 1° dicembre 1521.

⁴ Cfr. S. Nitti, *Lutero*, Roma: Salerno 2017, p. 103.

migliori palazzi, tenendo il giorno successivo una solenne processione, durante la quale la bolla papale con le indulgenze era portata su un cuscino ricamato d'oro. In questa bolla, tra l'altro, era scritto: "Inoltre, tutti i cristiani di entrambi i sessi, secolari e religiosi che deporranno nella cassetta una pia elemosina per la costruzione sopra menzionata possono ottenere la remissione plenaria di tutti i loro peccati".

Inizialmente, le tesi scritte nel 1517 da Luther in lingua latina e poi stampate non vennero concepite per una divulgazione pubblica, in quanto erano indirizzate all'arcivescovo elettore di Magonza. Si conserva la lettera con la quale furono inviate le 95 tesi, che il 17 novembre l'arcivescovo aprì e lesse nel suo palazzo di Aschaffenburg. Il 13 dicembre successivo, sottopose il testo ad alcuni teologi dell'Università di Magonza, ma di fronte allo scarso interesse dimostrato per il contenuto, ne spedì una stampa a Roma scaricando così la responsabilità su Leone X. Non rendendosi conto di quanto stesse per accadere, attesero la decisione da Roma e l'evolversi della situazione senza mettere in pratica alcun cambiamento nella divulgazione delle indulgenze⁵.

Quel che stupisce particolarmente non solo gli esperti dello sviluppo della Riforma in Germania, ma anche i semplici lettori interessati a questo argomento è il fatto che, nel 1517, la città di Wittenberg fosse molto piccola, contava appena 2.000 abitanti. In questa città, inoltre, vi era la residenza del principe elettore di Sassonia, Federico il Saggio, il quale nel 1502 aveva fondato proprio a Wittenberg una nuova università che raccolse alcune centinaia di studenti provenienti soprattutto dalle zone limitrofe⁶. In questa struttura universitaria, voluta dal principe Federico, sarebbero stati formati giuristi, medici e teologi, che sarebbero poi diventati la futura classe dirigente della Sassonia⁷. Il primo decano della Facoltà di teologia fu un confratello di Luther, successivamente suo superiore provinciale, nonché almeno nella prima fase della protesta sostenitore dei suoi discorsi e scritti critici contro la pratica della vendita delle indulgenze: il padre Johann von Staupitz (1468-1524)⁸.

Martin Luther si trasferì a Wittenberg per concludere i suoi studi e ricevere il grado di dottore in teologia; ben presto ne divenne uno dei suoi professori, iniziando

⁵ Cfr. A. Prosperi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano: Mondadori 2017, p. 186.

⁶ Cfr. L. Roper, *Der Mensch Martin Luther: Die Biografie*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 2016, p. 105-106.

⁷ Cfr. H. Schilling, *Martin Lutero: Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Torino: Claudiana 2016, p. 97-100.

⁸ Maggiori informazioni su questo argomento in: A. Jeremias, *Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler: sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl aus seinen Schriften*, Leipzig: Hochweg 1926; Johann von Staupitz L. Keller, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, Nieuwkoop: Brill, Hes & De Graaf 1967; E. Wolf, *Staupitz und Luther; ein Beitrag zur theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang*, New York-London: Johnson 1971; D. Steinmetz, *Luther and Staupitz: An Essay in the Intellectual Origin of the Protestant Reformation*, Durham: Duke Univ Pr 1980.

a svolgervi le sue lezioni. Soprattutto la preparazione delle lezioni di Sacra Scrittura gli fornirono l'occasione per approfondire la sua conoscenza dei testi sacri, avviando così un lungo ma intenso processo di maturazione. Non occorre un particolare sforzo per notare la forte contrapposizione esistente tra l'ideale di Chiesa, proposto dalla Sacra Scrittura, e quanto quotidianamente veniva messo in pratica dai suoi ministri. Come in precedenza avevano fatto altri predicatori e professori dell'Università, anche Luther con le sue prediche e attraverso i suoi scritti criticò gli abusi legati alla vendita delle indulgenze, chiedendo alle autorità ecclesiastiche la fine di quest'attività indegna. Si trattava di una questione ben nota alla Chiesa da diverso tempo, ma nel XVI secolo comparve una nuova forma di vendita delle indulgenze, sino ad allora sconosciuta, che non prevedeva un'adeguata preparazione spirituale da parte del penitente⁹.

Come accennato, l'arcivescovo della provincia ecclesiastica di Magdeburgo affidò la predica delle indulgenze al domenicano Johann Tetzel, il quale giunse nell'aprile del 1517 a Jüterbog, che distava una trentina di chilometri da Wittenberg. La sua forma di predicazione fu molto efficace: le persone con grande interesse acquistarono un diploma in cui era riportato il loro nome e i giorni di sconto di pena dal Purgatorio, il cui numero variava a seconda della disponibilità finanziaria del penitente. Anche altri abitanti di Wittenberg si recarono a Jüterbog per ritirare le indulgenze. Molti di essi raccontarono a Luther di aver fatto questo acquisto, ricevendo così la garanzia della vita eterna dopo la morte. In Sassonia, invece, la vendita delle indulgenze venne proibita dal principe Federico il Saggio: il sovrano non volle perdere le entrate derivanti dalle offerte che i pellegrini tradizionalmente lasciavano nella sua chiesa di Wittenberg durante la festa di Ognissanti, anch'essa ben fornita di numerose reliquie e di diverse indulgenze, e soprattutto in questo modo riuscì ad evitare che il ricavato confluisse nelle casse dell'arcivescovo Alberto di Brandeburgo. Fu proprio quest'abuso, della vendita delle indulgenze diffusosi a Jüterbog, ad offrire a Luther l'occasione per presentare il 31 ottobre 1517 a Wittenberg le sue storiche 95 tesi, ovvero la *Discussione sulla dichiarazione del potere delle indulgenze*.

In occasione dell'anniversario per i 500 anni, numerosi storici e teologi hanno messo in discussione l'affissione delle tesi sulla porta della chiesa di Wittenberg¹⁰. Di questo episodio riferì nel 1546 Filippo Melantone, uno dei suoi più stretti collaboratori, nonché famoso biblista e traduttore di testi sacri. Tuttavia, Melantone non era a Wittenberg in quel periodo e quindi non poté assistere a quei fatti¹¹. Probabilmente l'affissione delle tesi non è avvenuta a Wittenberg, anche perché la maggior parte delle persone del luogo era analfabeta a quel tempo e quindi completamente incapace di leggere e capire il testo in latino. Né gli scritti di Luther

⁹ Cfr. J. Todd, *Martin Lutero*, Milano: Bompiani 1967, p. 145-146.

¹⁰ Tra i numerosi esempi, ci si limita a segnalare: A. Malessa, *Hier stehe ich, es war ganz anders: Irrtümer über Luther*, Holzgerlingen: SCM Hänssler 2017.

¹¹ Cfr. S. Nitti, *Lutero*, p. 107.

oppure i suoi famosi “Discorsi a tavola” ricordano questo episodio, tantomeno egli vi fece accenno a voce; raccontò di quasi tutti i momenti più importanti della sua attività a Wittenberg, quando nella sua casa si riunì abitualmente a tavola con gli studenti e i colleghi universitari. Il mangiare insieme era l’occasione per discutere con i presenti di politica e delle diverse tappe dello sviluppo quotidiano della società tedesca. Si parlava naturalmente delle questioni legate allo sviluppo del movimento di protesta, dei personaggi del movimento, dei principali eventi relativi alla rottura con la Chiesa di Roma e alla nascita di una nuova confessione religiosa. Questi famosi discorsi a tavola, scritti successivamente dagli stessi partecipanti e poi pubblicati nel corso degli anni, rappresentano oggi una fonte importante per conoscere le diverse tappe dello sviluppo della Riforma protestante e il ruolo di Luther in questo evento storico¹².

L’urgente riforma della Chiesa, voluta e avviata dai padri conciliari in occasione del concilio di Costanza del 1414-1418, venne di fatto portata a termine diversi anni dopo. Questo concilio obbligò i papi a convocarne di nuovi in tempi prestabiliti, così da introdurre le necessarie riforme nella vita della Chiesa ed evitare un’estensione degli abusi nella vita quotidiana delle comunità cristiane. Di fatto, tale richiesta venne accolta in misura molto ridotta, tra l’altro dal concilio Lateranense V che si tenne dal 3 maggio 1512 al 16 marzo 1517, ma senza alcun risultato efficace.

Tra la chiusura del concilio Lateranense e l’inizio della Riforma il 31 ottobre, la Chiesa non riuscì a trovare la forza necessaria per tracciare un processo di riforma. Le voci di critica contro gli abusi nella vita di sacerdoti e religiosi, di vescovi e papi erano giunte ovunque. Forse fu proprio questa la ragione per cui nessuno prestò giusta attenzione alle posizioni di Luther, pensando si trattasse di uno dei tanti predicatori zelanti che auspicava un cambiamento decisivo nelle pratiche religiose della Chiesa. I due papi del concilio Lateranense V, Giulio II e Leone X, non riuscirono a trovare il modo per isolare la Chiesa dalle vicende della politica italiana, né ebbero la forza e l’interesse per introdurre le riforme necessarie, di cui peraltro erano ben consapevoli. Il clero, sia quello regolare che secolare, non era ben istruito; a quel tempo, non esistevano i seminari per la formazione dei futuri sacerdoti che introdusse poi il concilio di Trento. Soltanto alcuni avevano un’adeguata formazione universitaria, mentre gli altri non erano formati per svolgere una quotidiana funzione pastorale. Le loro attività si limitavano il più delle volte allo svolgimento delle tradizionali forme di vita religiosa nelle parrocchie, mentre i vescovi lontani dalle loro diocesi erano interessati più alle entrate finanziarie che esse garantivano, anziché a tutto il resto. La gerarchia ecclesiastica, con le sue dubbie forme di vita morale, era spesso corrotta e coinvolta in questioni legate alla politica e agli interessi particolari di alcune famiglie¹³.

¹² Cfr. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (WA), Weimar, 1883-, 60 voll.; *Briefwechsel* (WAB), 15 voll.; *Tischreden* (WAI), 6 voll.; *Die Bibel* (WADB), 12 voll.

¹³ Cfr. J. Todd, *Martin Lutero*, p. 129-131.

Probabilmente, anche senza Luther, prima o poi sarebbe stato inevitabile lo scontro con le autorità ecclesiastiche. Con le tesi pubblicate il 31 ottobre 1517, che non riguardarono soltanto la questione delle indulgenze, Luther mise in discussione aspetti cruciali della Chiesa. Come in precedenza avevano fatto i due teologi John Wycliffe in Inghilterra e Jan Hus in Boemia, anche egli sostenne la dottrina secondo la quale l'uomo è destinato alla salvezza non per i suoi meriti, ma per la grazia di Dio. Sia Wycliffe che Hus furono dichiarati eretici dal concilio di Costanza: il primo era già morto, ma le sue idee riformatrici erano vive nei movimenti dei suoi seguaci; il secondo, invece, vi prese parte, ma fu arrestato, condannato e bruciato vivo nel 1415. Sopravvisse tuttavia la sua visione di una Chiesa povera, una comunità di santi nutriti da un calice comune nell'eucaristia e uniti nella lettura della Sacra Scrittura¹⁴.

LO SVILUPPO DEL PENSIERO E DELLA PRASSI DELLA RIFORMA

Martin Luther era ben consapevole del destino a cui sarebbe andata incontro una persona dichiarata eretica dalla Chiesa, ma nonostante questo la Sacra Scrittura era per lui l'unica strada per una forma nuova di Chiesa. Nel suo insegnamento insistette molto sul fatto che le persone non possono essere giustificate per le opere da esse compiute, perché non è possibile convincere Dio ad amarle o salvarle solo in virtù della buona condotta. Le sue tesi ebbero un peso decisivo nella quotidianità delle persone e soprattutto nella loro vita religiosa. Introducendo le persone alla ricerca di un Dio misericordioso, si aprì loro una grande porta verso una nuova forma di esperienza religiosa. Il giorno dell'affissione delle tesi, che simbolicamente rappresenta l'inizio della protesta, nessuno avrebbe potuto immaginare a quali conseguenze sociali e politiche avrebbe portato la sua lotta per una riforma della fede e dell'intera Chiesa. Le persone che ascoltavano le sue prediche e gli appassionanti discorsi teologici erano interessate soprattutto alla salvezza della propria anima, erano in cerca di una "giusta" relazione con Dio. Non volevano perdere la salvezza a causa della propria incapacità di credere e per questo dopo la morte dover essere condannati eternamente all'Inferno, ma conquistare la loro vita ed essere sicuri di poter restare vicini a Dio e di fare con lui un trapasso in Paradiso.

Non sapevano tuttavia come poter fare per avvicinarsi a Dio e conquistare lo stato di grazia. Per far ciò, le persone del Medioevo erano disposte a spendere le ultime monete che avevano pur di acquistare un documento d'indulgenza e assicurarsi così la certezza della grazia divina. Questo perché l'uomo di fede voleva a tutti i costi ottenere la grazia del perdono dei suoi peccati; fare l'esperienza di un

¹⁴ Cfr. H. Schilling, *Martin Lutero: Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, p. 153.

Dio misericordioso, di un Dio pieno di grazia; sapere cosa sarebbe successo nel momento del trapasso e poi dopo la morte. Ma la loro quotidianità era fatta di paure e incertezze nella ricerca di Dio. Per cui, le risposte che ottennero dalla spiegazione dei testi o in alcuni casi leggendo personalmente la Sacra Scrittura, permise loro di scoprire la misericordia di Dio modificando completamente il loro modo di comportarsi. Ne conseguì un vero e proprio trauma nella vita politica. L'idea di una formazione religiosa scatenò una forza esplosiva mai avvertita prima d'allora, favorita anche dall'evoluzione della tecnica: ad esempio, lo sviluppo della stampa permise ad una larga fascia della società una rapida, sconosciuta e incontrollabile circolazione delle idee teologiche e una diffusione della critica nei confronti della Chiesa romana in tutte le parti del mondo ecclesiastico.

Questo enorme potere esplosivo può essere giustificato soltanto dall'entusiasta ricerca della giusta forma della propria fede, dalla volontà di essere credenti nel modo giusto. Questa ricerca della vicinanza a Dio commosse la maggior parte delle persone dell'epoca, testimoni del tragico scontro tra la nuova e la vecchia fede religiosa, tra due visioni differenti del mondo. Le persone alla ricerca di Dio, dopo aver fatto quest'esperienza con l'aiuto di Luther, decisero di allontanarsi dalla vecchia Chiesa e da alcune delle sue pratiche, come ad esempio quella delle indulgenze. Molte persone reclamarono una svolta radicale verso la scoperta della Sacra Scrittura per conoscere meglio Dio e la sua immensa misericordia nei confronti dei peccatori. Nei suoi discorsi, il riformatore sottolineò che la grazia di Dio si sarebbe potuta ottenere soltanto con un cambiamento deciso di vita, seguendo l'insegnamento del Vangelo di Gesù. La novità assoluta consisteva nel fatto che la concessione della grazia e del perdono dei peccati non potesse essere decisa da un'autorità ecclesiastica, ma dalla persona stessa che avesse deciso d'intraprendere la ricerca di Dio e della sua grazia. Non sarebbe stata più un'autorità ecclesiastica a giudicare sulla fedeltà delle persone, com'era stato sino a quel momento, ma l'impegno di ciascuno nei confronti della parola di Dio. Questa convinzione fu espressa chiaramente da Luther al cospetto delle autorità ecclesiastiche e politiche durante lo svolgimento della Dieta di Worms nel 1521, dove per la prima volta nella storia un semplice monaco parlò personalmente davanti all'imperatore Carlo V. Quest'ultimo si trovò in una situazione del tutto nuova, non solo perché un semplice monaco agostiniano, che era anche dottore di teologia e professore all'università, stesse presentando le sue idee religiose, ma anche in quanto la sua considerazione del problema era ben diversa da quella dei suoi tradizionali consultori. L'imperatore e i rappresentanti del papa si sarebbero aspettati una revoca di queste idee, ma nulla di simile accadde a Worms: Luther, davanti ai rappresentanti della vita politico-ecclesiastica del tempo, ripeté che solo la Sacra Scrittura sarebbe stata per lui un motivo valido di obbedienza. Secondo lui, l'individuo vince grazie al suo legame con Dio, al coraggio e alla libertà di plasmare la sua vita nel mondo; può così raggiungere la grazia di Dio anche senza l'intercessione della Chiesa. Sia durante la Dieta di Worms che quella

successiva di Augusta del 1530, la nuova interpretazione dell'Evangelo fu legata principalmente alla responsabilità della persona. Sulla base di tali affermazioni, numerose persone furono incentivate ad esprimere apertamente la propria fede in forma individuale.

Per conoscere la volontà di Dio, era necessario che il cristiano avesse la possibilità di poter leggere attentamente e in autonomia la Sacra Scrittura. Proprio per questo motivo in quel periodo vennero fondati in tutta Europa centri per la traduzione dei testi sacri in lingua popolare, in modo che le persone prive di istruzione potessero ascoltare e capire il Vangelo. Lo stesso Luther, a poche settimane dalla fine della Dieta di Worms del 1521, quando ancora non si sapeva quale piega avrebbe preso la protesta, tradusse dal greco il Nuovo Testamento in soli tre mesi nel castello di Wartburg, dove venne ospitato di nascosto da Federico III di Sassonia. Con il suo lavoro, pubblicato nel settembre del 1522, diede anche un forte stimolo allo sviluppo del tedesco; sebbene il testo originale fosse piuttosto lontano dalla lingua parlata, ad oggi questa traduzione conserva ancora la sua importanza. Ma soprattutto offrì ai fedeli la possibilità di leggere il testo in lingua tedesca. Non si trattò però di un lavoro perfetto, infatti già nel mese di dicembre vi dovette apportare alcune correzioni.

Nel periodo della Riforma, si assistette per la prima volta in Europa ad una diffusione di scritti di vari riformatori stampati per la maggior parte da editori locali. La riforma arrivò così nelle case dei semplici cittadini. Un'altra forma importante di comunicazione furono le prediche, lunghe ma ben preparate e tenute in lingua madre in modo da essere capite da tutti. La traduzione dei testi sacri e gli scritti di Luther esercitarono un'influenza determinante sulle idee della Riforma, e anche sullo sviluppo della liturgia, grazie soprattutto all'uso della lingua popolare.

La circolazione delle opere religiose a stampa nelle diverse lingue volgari condizionò lo sviluppo della società europea, cambiandone le abitudini e la tradizionale visione del mondo. Contribuirono a ciò anche le scoperte geografiche di nuovi continenti e le esplorazioni di terre sconosciute che portarono ad un ampliamento delle conoscenze, che entrarono a far parte della vita delle persone e diminuirono paure e insicurezze. La Riforma del XVI secolo fu una grande sfida per la società in generale: le persone vennero incoraggiate ad assumersi la responsabilità della propria fede, alla ricerca dell'unità nella fede comune delle chiese cristiane.

LE DIFFERENTI COMMEMORAZIONI DEI 500 ANNI

Nei quattro anniversari, succedutisi nel corso dei secoli, ogni generazione ha cercato di sfruttare alcuni aspetti delle idee di Martin Luther, a seconda della prospettiva e delle necessità del tempo.

Nell'anno 1617, quando si tenne la commemorazione dei primi cento anni dall'inizio della Riforma, la nuova confessione dovette garantire una stabilizzazione delle numerose e differenti comunità religiose della società protestante, rilevare la loro indipendenza politica e religiosa, e assicurare una nuova forma d'identità. In questo contesto, il riformatore di Wittenberg emerse come figura di uomo forte e combattente, in difesa del mondo protestante dal pericolo di un confronto aperto con i cattolici. La convivenza tra le due confessioni, evangelica e cattolica, divenne sempre più difficile, sfociando pochi mesi dopo in una delle più tragiche guerre di religione combattuta in Europa: la cosiddetta "guerra dei Trent'anni", che iniziata nel 1618 terminò il 1648 con la firma dei trattati diplomatici di Münster e Osnabrück. Questi trattati confermarono definitivamente la divisione confessionale in Europa e inoltre per la prima volta riconobbero la tradizione evangelica, ovvero la Chiesa calvinista¹⁵.

Nel 1717, all'epoca della nascente tolleranza religiosa e del secolarismo originato dall'Illuminismo, i cristiani delle diverse confessioni si trovarono a valutare il periodo dei primi duecento anni di una difficile storia comune. In quell'occasione, Luther fu presentato come un uomo mite e aperto al mondo. Dalla seconda metà del XVII secolo, non vi erano state più guerre sanguinose come nel periodo precedente. Nei discorsi dei rappresentanti di entrambe le chiese vennero sottolineate ancor di più le differenze confessionali e delle diverse pratiche dottrinali. In quel periodo, inoltre, i cristiani dovettero rispondere alle critiche avanzate dai filosofi illuministi sulla religione come aiuto nella crescita della società. La Rivoluzione francese del 1789 mise nuovamente in crisi i valori tradizionali della società, con la conseguente persecuzione religiosa che causò numerose vittime tra i cristiani, cattolici e protestanti.

La presa di potere da parte di Napoleone Bonaparte portò ad una crisi nella struttura monarchica dei governi europei. Le guerre napoleoniche devastarono gran parte dell'Europa, facendo milioni di vittime tra soldati e civili. Per questa ragione, il terzo anniversario della Riforma del 1817 ebbe un carattere ancor più diverso da quelli precedenti. La figura del riformatore di Wittenberg cambiò nuovamente per le necessità del contesto politico: divenne un errore dello sviluppo religioso dei tedeschi, ma anche un forte scudo contro le idee della società occidentale dominata dall'Illuminismo. La campagna di Russia del 1812 segnò la fine di Napoleone e del suo potere sull'Europa. In seguito alla sconfitta dell'esercito francese nella battaglia di Lipsia del 1813, dove Luther aveva svolto la sua attività, Napoleone fu costretto ad abdicare il 4 aprile 1814. Ritornò ancora per un breve periodo a Parigi, ma nella battaglia di Waterloo del 18 giugno 1815 venne definitivamente sconfitto. Durante il Congresso di Vienna del 1814-1815, gli alleati europei, tra cui la Germania per gran parte luterana, cercarono di ristabilire la situazione politica europea secondo

¹⁵ Per maggiori informazioni sulla guerra dei Trent'anni, si veda: M. Greengrass, *La cristianità in frantumi. Europa 1517-1648*, Bari-Roma: Laterza 2017, p. 709.

gli schemi precedenti. Per cui, il terzo anniversario della Riforma fu legato ad un ristabilimento più che a una rinascita del potere politico in Germania. Luther diventò il modello dell'autoaffermazione nazionale, uno dei personaggi più importanti per la rinascita della nuova forma dello stato politico tedesco. La confessione luterana, essendo la religione della maggioranza della popolazione tedesca, fu presentata come un importante elemento di coesione e unità per la realizzazione di una nuova forma di Stato.

Nel 1917, in occasione del 400° anniversario della Riforma, la biografia di Luther venne vista sotto un'altra prospettiva dagli storici e dai responsabili della Chiesa luterana. Nell'ultima fase della prima guerra mondiale (1914-1918), la crudeltà del conflitto sorprese non solo le società dei diversi Stati europei, ma anche i responsabili degli eserciti stessi. Per la prima volta nella loro storia, le diverse nazionalità e confessioni religiose furono coinvolte con incredibile determinazione in un combattimento, ricorrendo all'uso di armi moderne e mezzi di distruzione di massa. Furono mobilitati più di sessanta milioni di soldati, di cui oltre nove milioni persero la vita nei diversi campi di battaglia. Oltre ai soldati, persero la vita circa sette milioni di civili a causa di operazioni di guerra, carestie ed epidemie¹⁶. In quest'ottica occorre dunque interpretare la figura di Luther, che se da una parte agisce e influenza il suo tempo, dall'altra ne è contemporaneamente influenzata dalla propaganda di guerra. La sua vita e i suoi scritti entrarono a far parte della storia della Riforma, ma allo stesso tempo l'interpretazione dei suoi testi doveva offrire alle nuove generazioni dei cristiani evangelici gli strumenti necessari per interpretare il mutato contesto politico. La Germania aveva perso la guerra, per cui gran parte della società dovette superare la propria delusione e cercare nuove strade per lo sviluppo della società.

Durante il primo dopoguerra la popolazione fu colpita da un periodo di assoluta miseria, con centinaia di migliaia di vittime che si aspettavano risposte precise anche dai responsabili della Chiesa. La disoccupazione e la miseria sociale degenerarono in comportamenti radicali da parte della società tedesca. Questa situazione fu alla base della nascita dell'ideologia del nazionalsocialismo tedesco, che portò alla fondazione del partito NSDAP¹⁷. La presa del potere in Germania, nel 1933, da parte del nascente regime portò nuovamente la figura di Luther sulla scena politica. Questa volta, però, nello scontro tra la nuova ideologia e le minoranze luterane, Luther fu presentato come un avversario accanito della popolazione ebraica. I suoi

¹⁶ Cfr. M. Gilbert, *La grande storia della prima guerra mondiale*, Milano: Mondadori 2010, p. 3.

¹⁷ Maggiori informazioni su questo argomento in: P. Diehl-Thiele, *Partei und Staat im Dritten Reich. Untersuchung zum Verhältnis von NSDAP und allgemeiner innerer Staatsverwaltung 1933-1945* (Münchener Studien zur Politik, 9), München: Beck 1969; *Der Aufstieg der NSDAP in Augenzeugenberichten*, ed. E. Deuerlein, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980; M.H. Kater, *The Nazi Party. A Social Profile of Members and Leaders, 1919-1945*, Oxford: Harvard University Press 1983; K. Pätzold, M. Weißbecker, *Geschichte der NSDAP 1920-1945*, Köln: Pahl-Rugenstein 2002.

scritti storici furono usati con successo dagli strateghi dell'ideologia nazionalsocialista nella lotta contro la popolazione ebrea, trovando nel contesto politico tedesco una nuova negativa valutazione¹⁸. Questi testi furono spesso pubblicati per essere utilizzati e sfruttati a fini propagandistici. La propaganda lo presentava come uno spietato antisemita e i pastori evangelici dovevano predicare proprio su questo argomento nelle loro chiese. Alcuni di essi si rifiutarono, contestando che tali testi fossero stati scritti in un contesto storico totalmente diverso rispetto alla situazione politica vigente in Germania, e quindi non poteva farsene uso senza una spiegazione adeguata. La disobbedienza da parte dei pastori al sistema politico poteva comportare in quel periodo la rieducazione nei campi di concentramento. Uno di questi fu Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), il quale già nel 1933 aveva sottolineato che la Chiesa evangelica dovesse proteggere gli ebrei e le minoranze etniche. Per le sue critiche al sistema nazionalsocialista, Bonhoeffer nel 1943 fu arrestato dalla Gestapo e rinchiuso nel campo di concentramento di Flossenbürg, dove il 9 aprile 1945, alcune settimane prima della fine della seconda guerra mondiale, fu giustiziato sul patibolo¹⁹.

Dopo il 1945, i territori dell'Europa centrale entrarono nell'orbita della dominazione sovietica. Dal punto di vista geopolitico, in seguito alle decisioni prese nel 1945 durante le conferenze di Yalta e Potsdam, l'Europa centrale diventò la parte esterna dell'impero sovietico, comprendente i paesi satelliti dell'URSS: la Polonia,

¹⁸ Per maggiori informazioni sul questo argomento si vedano: H. Kremers, *Die Juden Martin Luther; Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985; R.P. Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New-Haven-London: Yale University Press 1988; L. Kaennel, *Lutero era antisemita?*, Torino: Claudiana 1999; R. Taradel, B. Raggi, *La segregazione amichevole. La «Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma: Editori Riuniti 2000; P. von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden: neu Untersuchanhand von Anton Margarithas «Derganz Jüdischglaub» (1530-1531)*, Stuttgart: Kohlhammer 2002; F. Mancini, *L'ebreo nella teologia luterana della Prima Età Moderna. Il 'topos' dell'ebreo nelle opere di Martin Lutero e dell'Ortodossia luterana*, Padova: Unipress 2012; E.W. Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism: Against this Better Judgment*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans 2012; B. Schramm, K.I. Stjerna, *Martin Luther: The Bible and the Jewish People: A Reader*, Minneapolis: Fortress Press 2012; T. Kaufmann, *Luthers «Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013; D. Bering, *War Luther Antisemit? Das deutsch-jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe*, Berlin: Berlin University Press ein Imprint von Verlagshaus Römerweg 2014; T. Kaufmann, *Luthers Juden. Reclam*, Ditzingen: Reclam 2014; T. Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, Torino: Claudiana 2016; A. Pangritz, *Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers*, Frankfurt: Peter Lang GmbH 2017.

¹⁹ Sulla figura del pastore e teologo Dietrich Bonhoeffer, si veda: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse. Eine Biographie*, München: Evangelische Verlagsanstalt 1968; W. Landgrebe, *Dietrich Bonhoeffer. Wagnis der Nachfolge*, Gießen: Brunnen Verlag 1986; J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Freiheit hat offene Augen. Eine Biographie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005; E. Metaxas, *Bonhoeffer. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, Kraków: Znak 2012; Ch. Tietz, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand*, München: C.H. Beck 2013; F. Ferrario, *Dietrich Bonhoeffer*, Roma: Claudiana 2014; Ch. Marsh, *Dietrich Bonhoeffer. Derverklärte Fremde. Eine Biografie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015.

la Cecoslovacchia, l'Ungheria e la Germania orientale (DDR). Quest'ultima fu uno dei due stati in cui, all'indomani della sconfitta, venne divisa la nazione tedesca: ad est, la già citata Repubblica Democratica Tedesca (DDR) e ad ovest la Repubblica Federale di Germania (BRD). Nella DDR, i comunisti tedeschi cercarono di diffondere gli ideali sovietici; la maggioranza dei cittadini aderiva alla Chiesa evangelica e la comunità cattolica formava una minoranza in diaspora. La DDR cercò di non apparire uno stato totalitario, anche se i cattolici non ebbero la stessa libertà di culto rispetto a quelli della BRD²⁰.

Nella DDR, il potere comunista cercò di usufruire dell'immagine di Luther per portare avanti la sua raffinata battaglia ideologica. Il riformatore fu presentato con un'accezione negativa: un antisemita, i cui scritti furono spesso usati dalla propaganda nazionalsocialista per riferirsi alla popolazione ebraica, ma anche un simpatizzante del potere politico, un amico dei principi e nello stesso tempo il traditore dell'idea di giustizia sociale.

Specialmente in occasione del 500° anniversario della nascita di Luther, nel 1983 fu presentato dalla propaganda comunista come il traditore dei contadini nella loro rivoluzione sociale contro lo sfruttamento da parte dei proprietari terrieri. Il momento più critico per tutti i cittadini della DDR si ebbe nel 1961, con l'imprevista costruzione del muro di Berlino che, impedendo i rapporti tra le due Germanie, rese molto difficile la situazione dell'intera città. Soltanto nel 1989 i cittadini della DDR, occupando le ambasciate della BRD in diversi paesi, riuscirono a ottenere il permesso di recarsi liberamente nella Germania ovest. Il culmine di questa pacifica rivoluzione fu raggiunto il 9 novembre, quando il muro di Berlino venne abbattuto. Nei mutamenti politici di quell'anno, i cristiani di ambedue le Chiese svolsero un ruolo importante. Il 20 settembre 1990 venne ratificato il Trattato di Unificazione tra la BRD e la DDR e, quindi, la Germania venne riunificata²¹. La nazione tedesca poté avviare un processo di unificazione, nel quale i valori religiosi esercitarono un peso importante.

LA FIGURA DI MARTIN LUTHER A 500 ANNI DALLA RIFORMA

Sin dall'inizio della Riforma, Luther influenzò significativamente le diverse società del mondo in ogni aspetto della realtà quotidiana, anche nello stile di vita che cambiò radicalmente a causa di denigrazioni e trasferimenti. Il livello di conoscenza

²⁰ Per ulteriori informazioni su questo argomento, si veda: J. Mikrut, *La Chiesa cattolica in Germania dell'Est (DDR)*, in: *La Chiesa cattolica e il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica*, a cura di J. Mikrut, San Pietro in Cariano (Verona): Gabrielli 2016, p. 227-276.

²¹ Cfr. J. Mikrut, *La Chiesa cattolica in Germania dell'Est (DDR)*, p. 274.

dei suoi scritti crebbe sempre più, in quanto grazie allo sviluppo e alla diffusione della stampa le sue idee circolarono ovunque. La sua rivolta catturò sempre più nuovi simpatizzanti. Per via delle controversie esistenti, alcuni Stati si allinearono al modo di pensare di Luther. Nonostante le differenze nazionali e culturali tra i suoi seguaci, l'interpretazione teologica della Sacra Scrittura da lui proposta diventò un modo comune di pensare, parlare ed esprimersi: tutto ciò fu determinato da complessi avvenimenti legati all'interpretazione di una sola parola, "Riforma". La libertà di scelta è legata alla parola della Sacra Scrittura, per cui ogni individuo è legato solo alla propria coscienza, di cui è responsabile. La voce della coscienza è anche il suono di Dio, è una questione di consapevolezza della fede personale. Soltanto l'individuo è responsabile della propria coscienza.

L'anniversario, nel 2017, dei 500 anni dall'inizio della Riforma protestante non è stato caratterizzato come in precedenza da elementi anticattolici. Per le due comunità, cattolica ed evangelica, non è stato vissuto in maniera festosa, ma in ricordo di un lungo periodo storico di divisione tra i cristiani. Ad oggi, grazie ad un intenso percorso ecumenico, i ponti tra le comunità religiose sono diventati più sostenibili, mentre le opinioni teologiche vengono in gran parte condivise. In particolar modo, durante la seconda parte del XX secolo, in numerose parti del mondo si è raggiunta una condivisione di responsabilità della fede cristiana e un'adeguata testimonianza di Gesù Cristo nel mondo. I tempi difficili, in cui i cattolici nei paesi evangelici non potevano sentirsi uguali agli altri, sono ormai finiti da tempo. I cristiani, che grazie alle diverse commemorazioni svolte per i 500 anni della Riforma hanno potuto arricchirsi spiritualmente nelle loro comunità, hanno capito che solo uniti possono essere credibili agli occhi del mondo intero, che si aspetta un contributo di responsabilità e condivisione per la società di oggi. Nell'età moderna il Cristianesimo aveva dovuto affrontare, oltre che un conflitto religioso nel periodo della Riforma, anche la crisi causata dall'Illuminismo e da una forte critica della religione. La Riforma aveva cambiato invece l'intera società europea e conseguentemente anche il modo di funzionare delle società stesse, in particolare in paesi come la Germania in cui il protestantesimo era diventato religione di Stato. Per la prima volta, nel 2016, un papa, insieme con i massimi rappresentanti della Chiesa protestante, ha ricordato l'inizio della Riforma riunendosi proprio a Lund, dove nel 1947 fu fondata la Federazione Luterana Mondiale che, avente sede a Ginevra, raccoglie oggi circa 74 milioni di cristiani appartenenti a 145 chiese di 98 paesi diversi.

Per la commemorazione dei 500 anni, il pontefice romano in rappresentanza della parte cattolica ha scelto simbolicamente il 31 ottobre – giorno in cui nel 1517 prese avvio la Riforma – per organizzare un viaggio apostolico in Svezia di due giorni. La Svezia e altri paesi scandinavi furono tra i primi dopo la Germania ad introdurre l'insegnamento di Luther, staccandosi dalla Chiesa romana e diventando così uno dei primi paesi protestanti. Il 31 ottobre 2016, nella cattedrale luterana di Lund ha avuto luogo la preghiera ecumenica comune cattolica-luterana ed è stata

firmata una “Dichiarazione Congiunta”²². La Chiesa cattolica e la Federazione Luterana Mondiale hanno dato inizio insieme alla commemorazione delle origini della Riforma luterana, con un’affissione simbolica delle 95 tesi presso la porta della chiesa del castello di Wittenberg (31 ottobre 1517 – 31 ottobre 2017). Un dialogo ecumenico che, in realtà, dura già da diversi anni, dalla firma della “Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione” pubblicata ad Augsburg il 31 ottobre 1999²³. Questa dichiarazione e quella di Lund del 2016 rappresentano due tappe fondamentali nella storia dei cristiani: “Mentre superiamo quegli episodi della storia che pesano su di noi, ci impegniamo a testimoniare insieme la grazia misericordiosa di Dio, rivelata in Cristo crocifisso e risorto. Consapevoli che il modo di relazionarci tra di noi incide sulla nostra testimonianza del Vangelo, ci impegniamo a crescere ulteriormente nella comunione radicata nel Battesimo”²⁴.

La visita di papa Francesco in Svezia ha favorito un avvicinamento tra le comunità cattoliche e protestanti. Infatti, essendo allora in corso il restauro della chiesa utilizzata dai cattolici come luogo di culto, i protestanti misero a disposizione la loro cattedrale di Lund. Questa cattedrale evangelica, costruita nel XII secolo in stile romanico, è la più antica chiesa vescovile scandinava²⁵.

Con la solenne celebrazione nella chiesa del castello di Wittenberg e con una successiva cerimonia di Stato, si è concluso il 31 ottobre 2017 l’anniversario della Riforma in Germania. Nel suo discorso, la cancelliera Angela Merkel, figlia di un pastore evangelico, ha posto l’accento sull’impegno per la libertà religiosa come un compito comune dello Stato e delle chiese cristiane. Lo Stato è obbligato, sottolineava nel suo discorso, a rispettare e proteggere la dignità delle persone, a partire innanzitutto dalla difesa della libertà religiosa. Laddove non vi è un profondo spirito di tolleranza religiosa, non può trovare spazio la libertà delle forme d’espressione. E in tal caso a soffrire è proprio la società composta da individui di differenti nazionalità e culture²⁶.

Il vescovo luterano Heinrich Bedford-Strohm, nella sua omelia, ha esaltato l’inizio della Riforma come un atto di liberazione. Secondo lui, le legendarie tesi proclamate da Martin Luther furono una forma di liberazione, anche per la Chiesa

²² *Papst und lutherischer Weltbund-Chef veröffentlichen Erklärung*, in: *Kathpress*, 24.10.2016.

²³ I firmatari della dichiarazione sono stati il cardinale Walter Kasper, da parte vaticana, e il pastore Ishmael Noko, segretario generale della Federazione Luterana Mondiale. La traduzione italiana del testo si trova on-line: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_it.html [accesso: 31.03.2018].

²⁴ *Dichiarazione Congiunta cattolico-luterana della Riforma di Lund*, firmata il 31 ottobre 2016. Per la traduzione italiana del testo, cfr. on-line: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita> [accesso: 31.03.2018].

²⁵ La comunità cattolica svedese attuale è molto piccola, ma ha un forte carattere internazionale. Si compone di circa 113.000 cittadini, appena l’1,15 per cento dell’intera popolazione svedese; cfr. *Nach 500 Jahren wiederkatholische Messen im Dom von Lund*, in: *Kathpress*, 05.04.2018.

²⁶ *Deutschland feierte 500 Jahre Reformation*, in: *Kathpress*, 02.11.2017.

e per il mondo intero. Nel suo discorso ha invitato papa Francesco a recarsi proprio a Wittenberg per il 500° anniversario della Riforma, concludendo con queste parole: “Caro papa Francesco, fratello in Cristo, ringraziamo Dio con tutto il cuore per la tua testimonianza di amore e misericordia, che anche per noi protestanti è una profonda testimonianza di Cristo”.

La Riforma ha dedicato dall’inizio un’attenzione particolare all’importanza della Sacra Scrittura nella vita delle comunità ecclesiariche e nella formazione della società. Recentemente i cristiani sparsi nel mondo hanno avuto molte occasioni per confermare la loro affidabilità davanti alla Sacra Scrittura, che è stata nuovamente riscoperta come fonte di verità e fede sulla strada verso il futuro, seguendo le parole di S. Paolo: “Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l’unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti” (Ef 4,2-6).

ROCZNICE W CIĄGU 500 LAT REFORMY PROTESTANCKIEJ (1517-2017)

Streszczenie

Niniejszy artykuł zredagowany z okazji 500-lecia Reformacji koncentruje się wokół kolejnych setnych rocznic tego wydarzenia i ich obchodów w danym kontekście historycznym i w odniesieniu do postrzegania osoby Marcina Lutra. W ciągu 500 lat od pamiętnego wystąpienia Ojca Reformacji, które zapoczątkowało ruch „reformy protestanckiej”, co najmniej każde kolejne sto lat obchodzone było jako szczególne upamiętnienie tego faktu, który zmienił bieg historii Europy i świata oraz wstrząsnął chrześcijaństwem. Poszczególne, okrągłe rocznice Reformacji należy więc rozpatrywać w odniesieniu do ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej w Europie, a zwłaszcza w Niemczech. Nie mniej ważne jest zwrócenie uwagi na postać założyciela Kościoła reformowanego, na którym skupiała się zawsze, również dziś, idea świętowania rocznicy Reformacji. W powyższym artykule przedstawia się główne wątki z życia Marcina Lutra w kontekście jego reformy chrześcijaństwa oraz zasadnicze idee przewodnie jego myśli. Następnie analizuje się rozwój Reformacji, rozumiany jako pogłębienie doktryny i ustabilizowanie się praktyki, w latach po śmierci założyciela ruchu reformatorskiego. Na tym tle przedstawia się kolejne rocznice reformy protestanckiej w odniesieniu do sytuacji religijnej i politycznej w Europie i na świecie ze szczególnym uwzględnieniem ostatniej rocznicy 500-lecia Reformacji i jej postrzegania zarówno w Kościołach protestanckich, jak i w Kościele katolickim w kontekście rozwoju ruchu ekumenicznego.

Słowa kluczowe: Marcin Luther, Reformacja, Protestantyzm, Jubileusz, Ekumenizm.

THE ANNIVERSARIES DURING 500 YEARS OF PROTESTANT REFORM
(1517-2017)

Summary

This article, written on the 500th anniversary of the Reformation, focuses on the subsequent 100th anniversary of this event and the celebrations in a given historical context and in relation to the perception of the person of Martin Luther. Within 500 years of the memorable speech of the Reformation Father, which initiated the “Protestant reform” movement, at least every consecutive hundred years was celebrated as a special commemoration of this fact, which changed the course of European and World history and moved deeply into Christianity. The individual anniversary of the Reformation should therefore be considered in relation to social and political situation in Europe of that time, especially in Germany. It is no less important to draw attention to the figure of the founder of the Reformed Church, which has always focused, even today, on the celebration of the anniversary of the Reformation. The article presents the main themes of Martin Luther’s life in the context of his reform of Christianity and the basic ideas guiding his thoughts. Then, the development of the Reformation is analyzed, understood as the deepening of doctrine and the stabilization of practice, in the years after the death of the founder of the reform movement. Against this background, successive anniversaries of the Protestant reform are presented with regard to the religious and political situation in Europe and in the world, with particular emphasis on the last anniversary i.e. 500th anniversary of the Reformation and its perception in Protestant Churches as well as in the Catholic Church in the context of the development of the ecumenical movement.

Key words: Martin Luther, Reformation, Protestantism, anniversary, ecumenism.

HUNDERTJÄHRIGE JAHRESTAGE IM LAUFE DER 500 JAHRE
PROTESTANTISCHER REFORM (1517-2017)

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel wurde anlässlich des 500 jährigen Jubiläums der Reformation verfasst und kreist um ihre konsekutiven hundertjährigen Jahrestage sowie um ihre Begehen im jeweiligen historischen Kontext in Bezug auf die Wahrnehmung der Person Martin Luthers herum. In den 500 Jahren seit dem denkwürdigen Auftreten des Vaters der Reformation, welches die Bewegung der „protestantischen Reform“ angefangen hat, wenigstens jedes hundertjährige Jubiläum wurde als ein besonderes Andenken dieses Ereignisses begangen, das den Lauf der Geschichte Europas und der Welt veränderte und das Christentum erschütterte. Konsekutive, runde Jahrestage der Reformation muss man im Kontext der damaligen gesellschafts-politischen Situation in Europa und vor allem in Deutschland betrachten. Nicht weniger wichtig ist auch die Beachtung der Gestalt des Gründers der reformatorischen Kirche selbst, auf dem immer, auch heute, die Idee des Feierns von Jahrestagen der Reformation konzentriert war. Im vorliegenden Artikel

werden die wichtigsten Fakten aus dem Leben Martin Luthers im Kontext seiner Reform des Christentums sowie der Leitideen seines Gedankenguts dargestellt. Danach wird die Entwicklung der Reformation analysiert, verstanden als eine Vertiefung der Doktrin und eine Stabilisierung der Praxis in den Jahren nach dem Tod des Gründers der protestantischen Bewegung. Auf diesem Hintergrund werden die konsekutiven Jahrestage der protestantischen Reform in Verbindung mit der religiösen und politischen Situation in Europa und in der Welt dargestellt. Eine besondere Aufmerksamkeit wird auf das 500jährige Jubiläum und seine Wahrnehmung sowohl in den protestantischen Kirchen, als auch in der katholischen Kirche im Kontext der ökumenischen Bewegung gelegt.

Schlüsselworte: Martin Luther, Reformation, Protestantismus, Jubiläum, Ökumenismus.

BIBLIOGRAFIA

STUDI SULLA RIFORMA

- Alberigo G., *La Riforma protestante. Origini e cause*, Brescia: Queriniana 1998.
- Bainton R.H., *La Riforma protestante*, Torino: Einaudi 1958.
- Bascetto G., *Quattro figure del protestantesimo sotto la lente della grafologia: Martin Lutero, Giovanni Calvino, Oliver Cromwell e John Wesley*, Roma: Arbor Sapientiae Editore 2017.
- Cameron E., *The European Reformation*, Oxford–New York: Oxford University Press 1991.
- Cappelletti L., *La Riforma*, Torino: Bocca 1912.
- Delumeau J., *La Riforma. Origini e affermazione*, Milano: Ugo Mursia Editore 1975.
- Felici L., *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma: Carocci 2016.
- Greengrass M., *La cristianità in frantumi. Europa 1517-1648*, Bari–Roma 2017.
- Heering A., *Martin Lutero. La protesta che cambiò il mondo*, „Medioevo: un passato da riscoprire” 10 (2017), p. 83-103.
- Joachimsen R., *La Riforma, Lutero e Carlo V*, Venezia: Neri Pozza Editore 1955.
- Léonard E.G., *Storia del protestantesimo*, voll. 1-4, Milano: Il saggiatore 1971.
- Lortz J., *La Riforma in Germania*, voll. 1-2, Milano: Jaca Book 1979-1981.
- Lortz J., Iserloh E., *Storia della Riforma*, Bologna: Il Mulino 1982.
- Macculloch D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, Roma: Carocci 2010.
- Mcgrath A.E., *Il pensiero della Riforma*, Torino: Claudiana 1995.
- Miegge M., *Martin Lutero (1483-1546). La Riforma protestante e la nascita delle società moderne*, Roma: Claudiana 1983.
- Oberman H.A., *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*, Bologna: Il Mulino 1982.
- Oberman H.A., *La Riforma protestante da Lutero a Calvino*, Roma–Bari: Laterza 1989.
- Pezzetta D., *A 500 anni dalla Riforma protestante (1517-2017): Martin Lutero uomo fra i tempi*, Osoppo 2017.
- Reardon B.M.G., *Il pensiero religioso della Riforma*, Roma–Bari: Claudiana 1984.
- Schorn-Schütte L., *La Riforma protestante*, Bologna: Il Mulino 1998.

- Segna D., *Il secolo conteso. Lineamenti del pensiero teologico protestante del Cinquecento*, Bologna: EDB 2017.
- Strohl H.B., *Il pensiero della Riforma*, Bologna: Il Mulino 1971.
- Ulianich B., *Riforma e riforme. Momenti di storia e storiografia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane 1995.

STUDI SU MARTIN LUTERO

FONTI

- Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar, 1883-1995, 66 voll.; Briefwechsel (WAB), 15 voll.; Tischreden (WAI), 6 voll.; Die Bibel (WADB), 12 voll.
- Delius H.-U., *Martin Luther Studienausgabe*, voll. 1-6, Berlin-Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1979-1999.

BIOGRAFIE

- Agnoletto A., *Lutero, la vita e il pensiero*, Milano: IPL 1978.
- Arnold M., *Martin Luther*, Paris: Fayard 2017.
- Atkinson J., *Lutero. La parola scatenata. L'uomo e il pensiero*, Torino: Claudiana 1983.
- Bainton R.H., *Lutero*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi Ns 1960.
- Brecht M., *Martin Luther*, vol. I: *Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart: Fortress Press 1981; vol. II: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1522-1532*, Stuttgart: Fortress Press 1986; vol. III: *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*, Stuttgart: Fortress Press 1987.
- Casalis G., *L'esperienza spirituale di Martin Lutero*, Brescia: Queriniana 1967.
- Cessi R., *Martin Lutero*, Torino: Einaudi 1954.
- Dall'Olio G., *Martin Lutero*, Roma: Carocci 2013.
- Diwald H., *Luther. Eine Biographie*, Bergisch Gladbach: Lindenbaum Verlag 1982.
- Kittelson J.M., *Luther the Reformer: The Story of the Man and his Career*, Minneapolis: Fortress Press 2003.
- Leppin V., *Martin Luther*, Darmstadt: Baker Publishing Group 2006.
- Lienhard M., *Martin Luther :un temps, une vie, un message*, Paris-Genève: Labor et Fides 1983.
- Lienhard M., *Martin Lutero. La passione di Dio*, Roma: Borla 2001.
- Loewenich W., *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München: List Paul Verlag 1982.
- Marius R., *Martin Luther. The Christian between God and Death*, Cambridge-London: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press 2000.
- Miege G., *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1521)*, Torino: Claudiana 2003.
- Pozzoli C., *Lutero, un incontro immaginario*, Casale Monferrato: Piemme 1994.
- Roper L., *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, Frankfurt am Main: S. Fischer 2016.
- Schilling H., *Martin Lutero: ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Torino: Claudiana 2016.

- Stagnaro U., *L'uomo di Wittenberg. Martin Lutero e la nascita della Riforma protestante*, Torino: Claudiana 1983.
- Todd J.M., *Martin Lutero*, Milano: Bompiani 1966.

MONOGRAFIE

- Barth H.-M., *The theology of Martin Luther: acritical assessment*, Minneapolis: Fortress Press 2012.
- Boehmer H., *Der junge Luther*, Zürich: CreateSpace Independent Publishing Platform 1925.
- Bornkamm H., *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979.
- Burger C., *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Buzzi F., *Erasmus e Lutero*, Milano: Jaca Book 2014.
- Buzzi F., *La Bibbia di Lutero*, Torino-Bologna: Claudiana 2016.
- Carletto S., *Ermeneutica della giustificazione. Lutero e le origini della Riforma*, Torino: Zamorani 2001.
- Caspani P., *Giusti per grazia. La dottrina luterana della giustificazione*, Milano: Ancora 2017.
- Ciavarella P., *Come avere pace con Dio. Martin Lutero sulla giustificazione per fede*, Firenze: Sophos 2011.
- Congar Y., *Martin Lutero. La fede, la riforma. Studi di teologia storica*, Brescia: Morcelliana Edizioni 1984.
- Corsani B., *Lutero e la Bibbia*, Brescia: Queriniana 2001.
- Cotta G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Bologna: Il Mulino 2002.
- Dal Bello M., *Lutero: l'uomo della rivoluzione*, Roma: Città Nuova 2017.
- De Mattei R., *A sinistra di Lutero. Le sette del Cinquecento*, Chieti: Solfanelli 2017.
- De Michelis Pintacuda F., *Tra Erasmo e Lutero*, Roma: Storia e Letteratura 2001.
- Dithmar R., *Lettere a Katharina von Bora*, Torino: Claudiana 2017.
- Diwald H., *Lutero*, Milano: Lindenbaum Verlag 1986.
- Ebeling G., *Lutero: un volto nuovo*, Roma-Brescia: Herder 1970.
- Ehmann J., *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken und Islambild Martin Luthers (1515-1546)*, Göttingen: Gütersloher Verlagshaus 2008.
- Erikson E.H., *Il giovane Lutero*, Roma: Armando 1967.
- Ferrarotti F., *Attualità di Lutero: la Riforma e i paradossi del mondo moderno*, Bologna: EDB 2017.
- Forde G.O., *On being a theologian of the cross: reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*, Grand Rapids-Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1997.
- Forte B., *Il giovane Lutero e la grazia della giustificazione*, Brescia: Morcelliana 2017.
- Gastaldi U., *Storia dell'Anabattismo: vol. 1: Dalle origini a Münster 1525-1535; vol. 2: Da Münster ai giorni nostri*, Torino: Claudiana 1972-1981.
- Gherardini B., *«Creatura verbi»: la Chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma: VivereIn 1994.

- Ghiretti M., *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Milano: Mondadori Bruno 2002.
- Grimm R., *Luther et l'expérience sexuelle. Sexe, celibat, mariage chez le réformateur*, Genève: Labor et Fides 1999.
- Gritsch E.W., *The Wit of Martin Luther*, Minneapolis: Augsburg Fortress 2006.
- Gritsch E.W., *Martin Luther's Anti-Semitism. Against his Better Judgment*, Grand Rapids-Cambridge: William B Eerdmans Publishing Co 2012.
- Guicharrouse H., *Les musiques de Luther*, Genève: Labor et Fides 1995.
- Headley J.M., *Luther's view of Church history*, New Haven-London: Yale University Press 1963.
- Hoffman B.R., *Luther and the Mystics. A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and his Relationship to the Mystics*, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1976.
- Hsia R.P., *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New-Haven-London: Yale University Press 1988.
- Iserloh H., *Lutero tra Riforma cattolica e protestante*, Brescia: Queriniana 1970.
- Junghans H., *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1985.
- Kaennel L., *Lutero era antisemita?*, Torino: Claudiana 1999.
- Kantzenbach F.W., *Martin Lutero. Il riformatore borghese*, Roma: San Paolo Edizioni 1984.
- Kaufmann T., *Lutero*, Bologna: Il Mulino 2007.
- Kaufmann T., *Gli Ebrei di Lutero*, Torino: Claudiana 2016.
- Kaufmann T., *Luthers «Judenschriften». Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- Kasper W., *Martin Lutero: una prospettiva ecumenica*, Brescia: Queriniana 2017.
- Kohnle A., *Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015.
- Kremers H., *Die Juden und Martin Luther; Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985.
- Landi C., *Con Lutero nella Roma del 1510*, Roma: Com Nuovi Tempi 2010.
- Leppin V., *Martin Luther: vom Mönch zum Feind des Papstes*, Darmstadt: Lambert Schneider 2013.
- Leppin V., *Reformatorische Theologie und Autoritäten: Studien zur Genese des Schriftprinzips beim jungen Luther*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- Lienhard M., *Luther: ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève: Labor et fides 2016.
- Lienhard M., *Lutero e la mistica*, Torino: Claudiana 2014.
- Lienhard M., *Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Torino: Claudiana 1983.
- Mancini F., *L'ebreo nella teologia luterana della prima età moderna. Il 'topos' dell'ebreo nelle opere di Martin Luther e dell'Ortodossia luterana*, Padova: Unipress 2012.
- Mansch L.D., Peters C. H., *Martin Luther. The life and lessons*, Jefferson: McFarland & Company 2016.
- Melloni A. (ed.), *Lutero: un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, Bologna: Il Mulino 2017.
- Naphy W.G., *La rivoluzione protestante. L'altro Cristianesimo*, Milano: Cortina Raffaello 2010.
- Nitti S., *Abituarsi alla libertà. Lutero alla Wartburg*, Torino: Claudiana 2008.

- Nitti S., *Lutero*, Roma: Salerno 2017.
- Oberman H.A., *Martin Lutero, un uomo tra Dio e il diavolo*, Roma-Bari: Laterza 1987.
- Olivier D., *Il processo Lutero 1517-1521*, Roma: Coines edizioni 1972.
- Pani G., *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2005.
- Paulson S.D., *Lutero... per chi non ha tempo*, Torino: Claudiana 2016.
- Pelikan J., *Luther the Expositor. Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, Saint Louis: Concordia Publishing House 1959.
- Pesch O.H., *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Brescia: Queriniana 2007.
- Preus J.S., *Carlstadt's «Ordinaciones» and Luther's liberty: A Study of the Wittenberg Movement 1521-1522*, Cambridge-London: Harvard University Press 1974.
- Prosperi A., *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Milano: Mondadori 2017.
- Rossi A.M., *Lutero e Roma. La fatale scintilla. La lotta intorno alle indulgenze 1517-1519*, Roma: Bilychnis 1923.
- Rossi Di Marignano F.A., *Martin Lutero e Caterina von Bora. Il riformatore e la sua sposa*, Milano: Ancora Editrice 2013.
- Rostagno S., *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*, Torino: Claudiana 2015.
- Schäfer P., *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma: Carocci 1999.
- Schramm B., Stjerna K.I., *Martin Luther. The Bible and the Jewish People: A Reader*, Minneapolis: Fortress Press 2012.
- Schwarz R., *Martin Luther Lehrer der christlichen Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Spitz L.W., *Luther and German humanism*, Aldershot: Variorum 1996.
- Steinmetz D.C., *Luther and Staupitz: An essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Durham: Duke University Press 1980.
- Taradel R., *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Roma: Editori Riuniti 2002.
- Taradel R., Raggi B., *La segregazione amichevole. La «Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma: Editori Riuniti 2000.
- Treu M., *Martin Luther in Wittenberg: ein biografischer Rundgang*, Wittenberg: Stiftung Luthergedenkstätte 2014.
- Trigg J.D., *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Boston-Leiden: Humanities Pr 2001.
- Ulianich B., *La Chiesa in Lutero (1509-1521)*, Bologna: Il Mulino 1967.
- Vinay V., *I due regni nella teologia di Lutero*, Roma: Claudiana 1950.
- Volker R., *Lutero l'eretico. La Riforma protestante vista da Roma*, Venezia: Marsilio 2017.
- Wengert T.J., *Leggere la Bibbia con Lutero*, Brescia: Paideia 2016.
- Wirth J., *Luther. Etude d'histoire religieuse*, Genève: Droz 1981.
- Xeres S., *O Roma o Cristo. La drammatica scelta di Martin Lutero (1517-1520)*, Milano: Ancora 2017.

ABP JERZY (PAŃKOWSKI)

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

PRAWOSŁAWIE WOBEC REFORMACJI LUTRA

WSTĘP

Metropolita Hilarion (Alfiejew), przemawiając 31 października 2017 roku w „Domie Paszkowa” na uroczystości z okazji 500-lecia Reformacji w swoim oficjalnym wystąpieniu, powiedział: „Dla nas prawosławnych, ta data to nie powód do radości i świętowania, tak jak nie przysłoby nam do głowy obchodzić rocznicę „Wielkiej Schizmy” z 1054 roku. Wówczas światowe chrześcijaństwo podzieliło się na dwie części – wschodnią i zachodnią. W 1517 roku dokonana się jeszcze jedna schizma – tym razem wewnątrz Kościoła zachodniego, kiedy to oddzieliła się od niej znacząca grupa wierzących pod przewodnictwem Lutra”.

Każdy podział, każda reformacja osłabia jedność Kościoła i zadaje mu traumę. W XVI wieku chrześcijaństwo miało już bolesne doświadczenie braku jedności, co nie uchroniło go przed kolejnymi podziałami. Reformacja z 1517 roku, pomimo swego początkowego zamiaru wprowadzenia zmian w życiu Kościoła zachodniego, stała się jednak pod wieloma względami wydarzeniem ogólnoswiatowym. Marcin Luter, zainspirowany wieloma zjawiskami w obrębie Kościoła zachodniego, poszukiwał powrotu do Kościoła pierwotnego.

Ojciec Waław Hryniewicz, w samym procesie reformacji, słusznie dostrzega wielką obecność prawosławia. Píše on charakterystycznie: „Choć reformacja Lutra miała miejsce w obrębie chrześcijaństwa zachodniego, okazało się niebawem, że nie jest ona tylko jego sprawą. Konfrontacja pomiędzy nią a teologią katolicką pociągnęła za sobą od początku niezbędne odniesienia do chrześcijaństwa wschodniego. Zarówno luteranie jak i katolicy powoływali się na świadectwo prawosławia”¹. Nawet z punktu widzenia prawosławnego, niezwykle wymownym faktem jest to, że to właśnie prawosławie stało się wtedy odniesieniem dla obu zwaśnionych stron. Marcin Luter w swojej polemice przeciwko Rzymowi zarzucał mu brak wierności

¹ W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie. Rozważania ekumeniczne*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 62.

względem tradycji, jak również wprowadzenie szeregu innowacji. Punktem odniesienia dla tych zarzutów stał się Kościół prawosławny postrzegany jako Kościół pierwotny. Jeśli Luter wyrażał tego rodzaju zastrzeżenia wobec teologii zachodniej w oparciu o prawosławie, to oznaczałoby to, że chociaż nie był wiernym Kościoła wschodniego, legitymował się głęboką „znajomością” i sympatią względem jego teologii i tradycji. J. Karmires przypuszcza nawet, że władał bardzo dobrze językiem greckim², uwzględniając przy tym specyfikę terminologii teologii prawosławnej, która w wielu przypadkach stanowi punkt wyjścia dla teologicznej debaty.

1. ZAGADNIENIE PRYMATU BISKUPA RZYMU

Reformacja nie musiała oznaczać koniecznie protestu względem Rzymu. Początkowo Lutrowi bardziej chyba chodziło o reformy wewnątrz Kościoła zachodniego. Paradygmatem była wierność nauczaniu, które zachowało się w Kościele wschodnim. Dysputa lipska z 1519 roku dowodzi, że podczas dziesięciodniowej debaty z J. Eck’iem aż trzy dni poświęcono właśnie zagadnieniom Kościoła wschodniego. Dotyczyła ona przede wszystkim prymatu papieża, który w pojmowaniu Lutra nie pochodził z ustanowienia boskiego (*non est jure divino*)³. Debata nad prymatem doprowadziła Eck’a do konstatacji faktu, że kto nie jest ze stolicą rzymską ten nie jest chrześcijaninem. Luter bronił Kościoła wschodniego do tego stopnia, że zarzuty Eck’a nazwał „bezwstydną niesprawiedliwością”. Jak ponownie zauważa W. Hryniewicz, według Eck’a „nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jeżeli zrywa się jedność ze stolicą rzymską. Winą za zerwanie jedności obarczył jedynie Kościół wschodni. Zarozumiałość i zazdrość sprawiły, jego zdaniem, że odszedł on od prawdziwej wiary, popadł w „najgorsze błędy” i utracił prawo do Królestwa Bożego⁴.

Niezwykłe inspirującą w tym temacie jest argumentacja Lutra, który powołuje się na wielkich ojców Kościoła, takich jak św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Atanazy Wielki i św. Jan Chryzostom. Ci ojcowie, jak podkreślał Luter, pomimo że nie uznawali prymatu papieża, nie zostali ekskomunikowani. To samo dotyczy czterech pierwszych Soborów Powszechnych. Nie odmawiając pierwszeństwa honorowego biskupowi Rzymu, kwestionował jego prymat nad innymi Kościołami. Powołuje się przy tym na II Sobór Powszechny, podczas

² Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 1, ἔτος 1963, s. 10.

³ Por. Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 2, ἔτος 1963, s. 197.

⁴ W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 63.

którego wybrano biskupów na wakujące stanowiska w Konstantynopolu, Antiochii i Jerozolimie. Uczestnicy Soboru w wyjątkowo pięknym liście poinformowali o tym biskupa Rzymu, który wybór przyjął do wiadomości i zaakceptował. Oznacza to więc, zgodnie z Lutrem, że to nie papież mianował biskupów, lecz wybierał ich sobór. Ponadto, wracając do początkowej retoryki Lutra, konstataował on, że skoro przez 1400 lat Kościół wschodni nie podporządkował się papieżowi i nikt z tego powodu nie został uznany za heretyka, to jest to argument, który jedynie potwierdza jego stanowisko względem papieskiego prymatu⁵. Jak zauważa W. Hryniewicz, „dysputa lipska” z jednej strony okazała się być wielką apologią Kościoła wschodniego, z drugiej zaś broniła własnej sprawy samego Lutra⁶.

Dygresyjnie należy zauważyć, że w ostatnich latach status prymatu papieskiego w I tysiącleciu był zasadniczym tematem prac Międzynarodowej Komisji ds. dialogu pomiędzy Kościołami prawosławnym i rzymskokatolickim. Co prawda przyjęto wspólny dokument, lecz zaznaczono w nim, że nawet przy niepodzielnym chrześcijaństwie widoczne były już wtedy różnice w jego pojmowaniu. Luter, w pewnym stopniu, mówi o prymacie w kontekście eklezjologii Kościoła wschodniego, o prymacie w I tysiącleciu, zwłaszcza w odniesieniu do roli każdego biskupa w Kościele lokalnym: „Rhomana ecclesia nunquam fuit, nec est nec erit unquam super omnes totius orbis Ecclesias, licet super plurimas sit; nec enim fuit unquam super Graeciae, Aphricae, Asiae Ecclesias, nec earum episcopos confirmavit, sicut modo nostros confirmat [...]”⁷.

2. PROBLEM EGZYSTENCJI CZYŚĆCA

W swoich założeniach reformy Kościoła zachodniego Luter nie wszystkie innowacje określa mianem herezji. Do takich zaliczał chociażby brak wiary w istnienie czyśćca. Jak powiedział charakterystycznie „Grecy, nie wierząc weń, nigdy z tego powodu nie uchodzili za heretyków”. W prawosławiu istnieje teologumena o tzw. „komorach celnych” (gr. *τά τελώνια*), których jest dwadzieścia i przez które przechodzi ludzka dusza po śmierci. Jest to jednak ostateczny obrachunek sumienia, a nie stan oczyszczenia. Niektórzy teologowie doszukują się tutaj analogii do czyśćca. W rzeczywistości jednak chodzi o zupełnie inną problematykę eschatologiczną. Każda z komór antycypuje określoną namiętność, począwszy od próżnej mowy

⁵ Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 197.

⁶ Zob. W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 63; por. Ιω.Ν. Καρμίρης, *Λούθηρος Μαρτίνος*, w: *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Ἀθῆναι 1966, s. 362.

⁷ Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate Papae (per autorem locupletata). WA 2,225, 35n.

i skończywszy na niemiłosierdziu. Dusza ludzka zatrzymuje się przy tej namiętności, której wiernie służyła za życia, lecz tym razem bez możliwości jej ucieleśnienia. Doświadcza jedynie negatywnych jej skutków, co powoduje mękę duszy. Rozumienie Lutra było dla prawosławia po części bliskie, bowiem czyściec zakłada „zmiianę stanu duszy, która umarła w umiłowaniu Boga”, natomiast jak głosił św. Marek z Efezu – uczestnik Soboru Ferraro-Florenckiego (1439) – po śmierci „nie ma żadnego działania ludzkiej woli”. Luter starał się udowodnić, że odrzucenie nauki o czyścicu nie jest „artykułem wiary”, a zatem nie posiada obligatoryjnego charakteru, natomiast ci, którzy ją odrzucają nie mogą być uznani za heretyków⁸.

3. ODPUST GRZECHÓW

Jako trzeci punkt odniesienia Lutra do Kościoła prawosławnego było odrzucenie przezeń łacińskich innowacji uznanych za błędną naukę w perspektywie Kościoła powszechnego. Do takowych należało udzielanie odpustów. Najbardziej występował on przeciw istnieniu „skarbnicy Kościoła”, w której przechowywane są dobre uczynki. Istotne jest także i to, że Luter widział nakładane kary – pokutę – podczas spowiedzi jako niezobowiązujące, lecz terapeutyczne. Tym bardziej nie przyjmował faktu, że przechodzą one wraz z człowiekiem do czyścica, gdzie następuje oczyszczenie ogniem⁹. Dla Kościoła prawosławnego rozumienie Lutra początkowo wydaje się być słuszne, poza tym faktem, że nie istnieją w nim żadne kary, lecz jedynie epitymie. Polegają one na dobrowolnym wypełnieniu zalecanych wskazówek spowiednika, celem odzyskania duchowej równowagi. Nie należy ich jednak postrzegać w kategorii pokuty, lecz środka. Ich zastosowanie staje się jednak często niemożliwe bez czasowego powstrzymywania się od przyjmowania eucharystii, która stanowi apogeeum duchowego uzdrowienia. Odłączenie kogoś od eucharystii nie jest karą, a jedynie konstatacją faktu, że dana osoba nie powinna dla własnego dobra duchowego przystępować do komunii, póki nie odzyska duchowej gotowości względem tego sakramentu. Dobre uczynki są zaś naturalnym przejawem zdrowej duchowości i nie stanowią niczego nadzwyczajnego. Skoro tak jest, niemożliwym staje się również akceptacja nauki o „naduczynkach”, którymi można podzielić się z innymi, zwłaszcza w kontekście tradycji udzielania odpustów. W tym celu – jak zauważa W. Hryniewicz – wprowadził terminologię liturgiki i patrystyki wschodniej, sam będąc dobrym znawcą tych dziedzin. Zamiast o usprawiedliwieniu, mówił o odkupieniu i odrodzeniu, zgodnie z duchem Ewangelii Janowej¹⁰.

⁸ Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθὼν περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 203.

⁹ Por. tamże, s. 207; M. Luter, *Resolutiones disputationum*, WA. I, 571, 10.

¹⁰ W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 67.

4. ŻYCIE SAKRAMENTALNE

Kolejnym odniesieniem Lutra do Kościoła prawosławnego była kwestia eucharystii i św. Liturgii. Względem eucharystii domagał się on od Kościoła łacińskiego dopuszczenia świeckich do komunii pod dwiema postaciami. J. Karmires, komentując stanowisko Lutra powołującego się na prawosławnych, uzasadnia jego dążenia logicznym argumentem zaczerpniętym ze słów ustanowienia. Chrystus powiedział: „Pijcie z niego wszyscy” (Mt 26,28) oraz: „Jeśli nie będziecie pić krwi mojej, nie będziecie mieli w sobie życia” (J 6, 53). W obu przypadkach Chrystus posługuje się liczbą mnogą, którą aktywizuje jasnym słowem „wszyscy”. Luter powołuje się również na decyzję papieży Lwa I i Gelasjusza I jako *magnum sacrilegium* i jako brak równości wszystkich członków Kościoła. Jeśli chodzi o sprawowanie liturgii, Luter sprzeciwia się, podobnie jak prawosławni, zasadności tzw. mszy prywatnych lub indywidualnych. Wiązało się z tym również wykorzystywanie w liturgiach tylko języków świętych: łaciny i greki. Domagał się on zatem wprowadzenia języków narodowych¹¹. Liturgia w Kościele wschodnim, z samej swojej nazwy, jest wspólnym dziełem. Stąd nie zna on praktyki i uzasadnienia sprawowania przez kapłana eucharystii tylko dla siebie samego.

Z punktu widzenia prawosławnego, Luter wyrażał swoje wątpliwości również względem formuły wykorzystywanej podczas św. chrztu. Przeciwstawił wersję prawosławną: „Chrzczony jest sługa Boży”, łacińskiej formule: „Ja cię chrzczę”¹². W rozważaniach o eklezjologii utożsamiał pojęcie Kościoła i chrześcijaństwa. Uważał, podobnie jak Kościół wschodni, że Kościół nie ogranicza się do Rzymu, ale rozpościera na cały świat. Łączy się w jednej wierze duchowo, a nie somatycznie¹³.

Luter jednak nie wszystko akceptował i przyjmował od tradycji wschodniej. Negatywnie odnosił się do ambicjonalnych przejawów życia Kościoła prawosławnego widocznych we wzajemnych relacjach hierarchów oraz ich rywalizacji. Dla Lutra jasnym było, że matką wszystkich Kościołów nie był Kościół rzymski, lecz jerozolimski, a najstarszym i pierwszym Kościół antiocheński. Kiedy od IV Soboru Powszechnego Konstantynopol stał się Nowym Rzymem, a jednocześnie rywalem Starego Rzymu, istotą rywalizacji tych dwóch Kościołów stał się „marny prymat”. Rezultatem tej rywalizacji stało się, według Lutra, pożarcie obu z nich. Oto, jak przekornie pisał na ten temat: „Aż wreszcie diabeł pożarł obydwa: Kościół w Konstantynopolu przez Turków i Mahometa, Kościół w Rzymie przez papieństwo i jego niegodziwe dekrety”¹⁴. Występując przeciwko prymatowi papieża, Luter nie

¹¹ Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, s. 208.

¹² M. Luter, *De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium*, WA. 6.531/2.

¹³ M. Luter, *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, WA. 26, 506; 6, 300.

¹⁴ Tamże, WA. 50, 576-579.

krytykuje wprost struktury hierarchicznej Kościoła wschodniego, lecz jej naganne postępowanie. To w nim doszukuje się źródła wszelkiego zła¹⁵.

5. INNE PROBLEMY NATURY DOGMATYCZNEJ

Luter nigdy nie podważa dogmatycznej nauki Kościoła prawosławnego i nie uznaje jego apostazji od Kościoła powszechnego. Chociaż odwołuje się do patrystycznej spuścizny Wschodu, to w istocie nawiązuje jedynie do św. Atanazego Wielkiego. U Ojców krytykuje alegoryczny sposób pojmowania Biblii. Ze szczególną estymą teologiczną odnosił się do czterech pierwszych Soborów Powszechnych, bowiem ich orzeczenia, według Lutra, opierały się na źródłach Pisma Świętego. Uznawał wszystkie wczesnochrześcijańskie wyznania wiary.

Kościół wschodni początkowo odnosił się z dużą rezerwą do fenomenu reformacji i uważał go za wewnętrzny problem Kościoła zachodniego. Reformacja z pewnością – jak zauważa W. Hryniewicz – gorszyła wielu prawosławnych i potęgowała świadomość, że Rzym to „matka wszelkich herezji”¹⁶. Kościół prawosławny, mający głęboką świadomość posiadania pełni prawdy, nie doszukiwał się w reformacji ani duchowego sojusznictwa, ani też partnerstwa. Przeciwnie, permanentne konfrontacje obu zwaśnionych stron z jego teologią – teologią prawosławną utwierdzały go w przekonaniu własnej autentyczności teologicznej. Zrozumienie zasadniczych problemów reformacji „skłaniało co najwyżej teologów do ubolewania, że Luter nie skierował się w stronę Kościoła prawosławnego, gdyż wówczas losy Reformacji potoczyłyby się zupełnie inaczej. Do dziś utrzymuje się wśród nich przeświadczenie o niewystarczającej znajomości Kościoła wschodniego u Lutra. Przypuszczają oni, że głębsza znajomość tradycji wczesnochrześcijańskiej zachowanej w tym Kościele zbliżyłaby Reformację do prawosławia i wpłynęłaby decydująco na dalszy jej rozwój”¹⁷ – przekonuje o. W. Hryniewicz.

Pojawia się jednak pytanie, dlaczego Luter nie przyjął prawosławia, skoro widział w nim prawdę i odniesienie dla własnej reformy. Być może dlatego, aby uzyskać odpowiedź na tak postawione pytanie i mówiąc o stosunku prawosławia do Lutra, należy odwrócić kolejność i mówić raczej o Lutrze względem prawosławia. Wtedy łatwiej o wiarygodne wnioski. To nie prawosławie konfrontowało się z Marcinem Lutrem, ale Marcin Luter odwoływał się przy swojej reformacji do prawosławia. J. Karmires uważa, że nie przeniknął on wystarczająco głęboko w jego dogmatykę, nie poczuł mistycznej woni i charakteru Kościoła prawosławnego

¹⁵ Por. W. Hryniewicz, *Reformacja Lutra a Prawosławie*, s. 65.

¹⁶ Tamże, s. 66.

¹⁷ Tamże, s. 67.

w jego pełni. Odnajdując teoretyczne odniesienia, nigdy nie poznał prawosławia praktycznie w jego życiu duchowym i liturgicznym. Dzisiaj chyba nikt nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy Luter nie mógł, czy nie chciał przyjąć wiary prawosławnej¹⁸. Dlatego dla Kościoła prawosławnego pozostał on na zawsze teologiem zachodnim, opierającym się na sposobie uprawiania teologii zachodniej, w oparciu o jej osnowę teologiczną, strukturalną i mentalnościową. Nie potrafił uwolnić się od więzów teologii scholastycznej, a poza tym nie poznał patrystycznej spuścizny Kościoła wschodniego, co z pewnością miało wpływ na jego późniejszy stosunek do św. Tradycji Kościoła¹⁹.

PODSUMOWANIE

W. Hryniewicz, w swoich rozważaniach na temat Lutra i prawosławia, przywołuje N.A. Nissiotisa, który zastanawiając się nad „eklezjologiczną ontologią” Lutra, pisał: „Nie tylko rzymscy katolicy i protestanci na Zachodzie, lecz także my prawosławni musimy czytać, słuchać oraz wprowadzać korekty do naszej samowystarczalności i naszego biernego zaufania do ludzkich struktur Kościoła. Ostatecznie Luter nie występował przeciwko nim jako takim, lecz przeciwko nadużywaniu ich autorytetu, fałszywej chwale skoncentrowanej na człowieku oraz przeciwko przesadnemu ceremonializmowi. (...) Eklezjologia Lutra jest wyzwaniem i wezwaniem dla nas wszystkich (...). Luter ustawicznie odwołuje się do istoty Kościoła, obecności Chrystusa w nim i do działania Ducha przez Kościół. Porównanie z rzeczywistością tu i teraz ma dobroczynny skutek w postaci wezwania nas wszystkich razem, we wszystkich naszych Kościołach, do pokuty. (...) Jego teologia ciała Chrystusa, jego idea „duchowego chrześcijaństwa” (*geistliche Christenheit*) i „świętej wspólnoty” (*heilige Gemeinschaft*), jego ontologiczna eklezjologia powinny być ich (luteran) specyficznym wkładem do postępującego dialogu między Wschodem i Zachodem (...). Luteranie nie powinni byli pozwolić nam prawosławnym na zmonopolizowanie pneumatologii w łączności z eklezjologią. Luter ofiaruje równie doniosłą teologię Ducha pochodzącą z Zachodu całemu Kościołowi, który wedle jego pneumatologii jest tylko jeden”²⁰.

Pojawia się jednak pytanie, czy druga część tej wypowiedzi spotka się z aprobatą *Consensus Patrum* Kościoła wschodniego?

¹⁸ Ιω. Καρμίρη, *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας* (A), s. 212.

¹⁹ Tenże, *Λούθηρος Μαρτίνος*, s. 362.

²⁰ N.A. Nissiotis, *Is there a Church Ontology in Martin Luther's Ecclesiology?*, w: *Luther et La reforme allemande dans une perspective oecumenique*, Chambesy–Geneve 1983, s. 423-424.

PRAWOSŁAWIE WOBEC REFORMACJI LUTRA

Streszczenie

Rocznica 500-lecia Reformacji dla Kościoła prawosławnego nie stanowi szczególnego powodu do radości, ponieważ stanowi kolejny podział w Kościele – *powiedział metropolita Hilarion (Alfiejew)*. Pomimo że dotyczyła ona relacji Lutra i Kościoła zachodniego, jej odniesieniem stał się Kościół prawosławny, w którym Luter doszukiwał się pierwotnej nauki i eklezjologii. Dowodem tego była dysputa lipska, podczas której prymat, liturgikę, strukturę Kościoła, naukę o usprawiedliwieniu i czyściu Luter konfrontował z nauką Kościoła prawosławnego. Skoro Luter widział w prawosławiu osnowę dla swojej reformy, dlaczego nie zdecydował się na konwersję do Kościoła wschodniego? Karmires, podkreślając dużą znajomość prawosławia przez Lutra, twierdzi jednak, iż miała ona jedynie powierzchowny charakter, której brakowało empirycznego poznania. Konkluduje ponadto, że Luter ani nie chciał, ani nie mógł przyjąć prawosławia ze względu na swoje przywiązanie do mentalności Kościoła zachodniego, a także teologii scholastycznej.

Słowa kluczowe: Luter, Kościół prawosławny, Kościół zachodni, dysputa lipska, prymat, usprawiedliwienie, czyściec, eklezjologia.

THE ORTHODOX CHURCH TOWARDS LUTHER'S REFORMATION

Summary

"The 500th anniversary of the Reformation for the Orthodox Church is not a special reason for joy, because that was another division in the Church" – Metropolitan Hilarion (Alfeyev) said. Although it concerned the relationship between Luther and the Western Church, its reference became the Orthodox Church, in which Luther sought primary teaching and ecclesiology. The proof of this was the Leipzig dispute, during which the primacy, liturgy, structure of the Church, the teaching of justification and purgatory, Luther confronted with the teaching of the Orthodox Church. If Luther saw in the Orthodox Church a framework for his reform, why did he not decide to convert to the Eastern Church? Karmires, emphasizing Luther's great knowledge of the Orthodox Church, claims, however, that it had only a superficial character, lacking empirical knowledge. He also concludes that Luther neither wanted nor accepted Orthodoxy because of his affection to the mentality of the Western Church and to scholastic theology as well.

Keywords: Luther, the Orthodox Church, the Western Church, the Leipzig dispute, primacy, justification, purgatory, ecclesiology.

DIE ORTHODOXIE GEGENÜBER DER REFORM LUTHERS

Zusammenfassung

Der 500. Jahrestag der Reformation ist für die orthodoxe Kirche kein besonderer Anlass zur Freude, da es die nächste Teilung der Kirche bedeutet – sagte der Metropolit Hilarion (Alfiejew). Obwohl sie das Verhältnis zwischen Luther und der westlichen Kirche betrifft, wurde die orthodoxe Kirche zum Referenzpunkt, da Luther in ihr die ursprüngliche Lehre und Ekklesiologie gesucht hat. Der Beweis dafür ist der Leipziger Disput, in der Luther die Problematik des Primats, der Liturgie, der Kirchenstruktur sowie der Rechtfertigung und des Fegefeuers mit der Lehre der orthodoxen Kirche konfrontiert hat. Wenn Luther in der Orthodoxie einen Bezugspunkt für seine Reform gesehen hat, warum hat er nicht zur orthodoxen Kirche konvertiert? Karmires ist der Meinung, dass trotz der detaillierten Kenntnisse Luthers über die Orthodoxie, sein Verständnis oberflächlich war, ohne empirische Erfahrung. Er stellt fest, dass Luther weder die Orthodoxie annehmen wollte noch konnte wegen seiner Verbundenheit mit der Mentalität der westlichen Kirche und der scholastischen Theologie.

Schlüsselworte: Luther, orthodoxe Kirche, Westkirche, der Leipziger Disput, Primat, Rechtfertigung, Fegefeuer, Ekklesiologie.

BIBLIOGRAFIA

- Hryniewicz W., *Reformacja Lutra a Prawosławie. Rozważania ekumeniczne*, w: *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 62-78.
- Καρμίρη Ιω., *Λούθηρος Μαρτίνος*, w: *Θρησκευτική και Ήθική Έγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, Αθήναι 1966, s. 359-363.
- Καρμίρη Ιω., *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 1, ἔτος 1963, s. 7-25.
- Καρμίρη Ιω., *Ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Μελαχθῶν περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας (Α)*, w: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, τ. 34, Τεύχος 2, ἔτος 1963, s. 196-213.
- Luter M., *De captivitate Babylonica Ecclesiae praeludium*, WA. 6.531/2. Luter M., *Resolutiones disputationum*, WA. I, 571, 10.
- Luter M., *Vom Abendmahl Christi*, Bekenntnis, WA. 26, 506; 6, 300; WA. 50, 576-579.
- Nissiosist N.A., *Is there a Church Ontology in Martin Luter's Ecclesiology?*, w: *Luther et La reforme allemande dans une perspective oecumenique*, Chambesy–Geneve 1983, s. 423-424.

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

TRADYCJA I POLITYKA.
WSPÓŁCZESNA ROSYJSKA PRAWOSŁAWNA
KRYTYKA REFORMACJI
NA PRZYKŁADZIE SPORU O AUTORYTATYWNOSĆ TRADYCJI

WPROWADZENIE

Reformacja postawiła przed chrześcijanami ze szczególną ostrością kwestię konieczności oraz dopuszczalnego zakresu zmian w życiu i nauczaniu Kościoła, aby zawsze odpowiadały ono woli Chrystusa oraz zleconej przez Niego misji wiarygodnego głoszenia Ewangelii światu. Wraz ze zmieniającym się kontekstem życia chrześcijan oraz nowymi sytuacjami i problemami, z którymi spotykają się Kościoły, reformacyjne zakwestionowanie autorytetu ludzkich tradycji otworzyło je na poszukiwanie nowych sposobów docierania z niezmiennym orędziem ewangelicznym, jak też na potrzebę stałego krytycznego spojrzenia na własną doktrynę oraz świadectwo. Niemniej jednak wśród samych chrześcijan zakwestionowanie tradycji kościelnych w imię większej wierności Chrystusowi oraz skuteczniejszego świadectwa wobec świata spotyka się również ze sprzeciwem.

Sz szczególnie mocną krytykę dokonujących się w chrześcijaństwie zmian wyraża Rosyjska Cerkiew Prawosławna. Chociaż formalnie uczestniczy ona w działalności ekumenicznej, w tym w pracach Światowej Rady Kościołów¹, to jednak dostrzega, zwłaszcza w protestantyzmie, tendencje do reinterpretacji nauki chrześcijańskiej, zgodnie z wymaganiami liberalizmu i sekularyzmu, które dla prawosławia są nieakceptowalne². W mocnych słowach krytykę tę wyraził metropolita Hilarion Ałfiejew, odpowiedzialny za relacje zewnętrzne patriarchy Moskiewskiej, w wystąpieniu podczas X Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Pusan w 2013 r. Jego

¹ *Участие в международных христианских организациях и диалогах с т. н. «экуменическим движением»*, on-line: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> [dostęp: 10.04.2018 r.]; P. Walters, *The Russian Orthodox Church and Foreign Christianity. The Legacy of the Past, w: Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 43.

² W.L. Daniel, *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*, College Station: Texas A&M University Press 2006, s. 38.

zdaniem te Wspólnoty kościelne, które dążą do nawiązania dialogu ze światem współczesnym przez reinterpretację i zmiany własnej doktryny, podlegają zgubnej ewolucji, w której wymagania otoczenia społeczno-politycznego stają się ważniejsze, niż Objawienie przekazane Kościołowi i strzeżone przez niego³. Metropolita Hilarion wyraził przekonanie, które w różnych sformułowaniach obecne jest powszechnie we współczesnej rosyjskiej teologii prawosławnej: zerwanie z tradycją, taką, jak rozumie ją prawosławie⁴, a nawet próba jej relatywizacji czy kontekstualizacji, w celu umożliwienia chrześcijanom nawiązania dialogu ze światem oraz krytycznego spojrzenia na własną doktrynę i praktykę kościelną, ma nieuchronnie prowadzić do zakwestionowania wierności chrześcijan wobec Chrystusa. W ten sposób dogmatyczny problem relacji Pisma Świętego do Tradycji Świętej (oraz do tradycji kościelnych, mających czysto ludzkie, historycznie uwarunkowane, źródło), zyskuje konkretne implikacje dla autentyczności chrześcijańskiego świadectwa w świecie.

Przedstawiany artykuł szkicuje główne elementy współczesnej prawosławnej krytyki Reformacji wychodzącej właśnie z faktu zakwestionowania u początku ruchu reformacyjnego autorytatywności tradycji i widzącej w tym źródło późniejszego kierunku rozwoju chrześcijaństwa protestanckiego. Skoncentrowano się tutaj na specyficznym rosyjskiej krytyce Reformacji, ponieważ – na co wskazuje już zasygnalizowana wypowiedź metropolity Hilariona – ma ona szczególnie mocną postać, wiążąc się z politycznym zaangażowaniem patriarchatu moskiewskiego, mającym wyraźnie antyzachodni charakter. W rosyjskiej krytyce Reformacji, jakkolwiek wychodzi ona z fundamentów teologicznych, to polityczne i ideologiczne ukierunkowanie jest dobrze widoczne.

Myśl artykułu rozwija się w trzech częściach: w pierwszej zarysowana zostanie teologiczna i ideologiczna specyfika rosyjskiego prawosławnego dyskursu o Reformacji; w drugiej przedstawiona zostanie pokrótce prawosławna koncepcja autorytatywności tradycji w Kościele; w trzeciej – omówiona zostanie rosyjska prawosławna krytyka reformacyjnego postulatu *sola Scriptura*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na jego głębsze motywacje i konsekwencje reformacyjnego zakwestionowania tradycji, wykraczające – zdaniem prawosławnych krytyków – daleko poza obszar refleksji teologicznej czy też samo życie kościelne.

³ Hilarion of Volokolamsk, *The Voice of the Church Must Be Prophetic*, w: *Encountering the God of Life, Encountering the God of Life. Official Report of the 10th Assembly*, red. E.N. Senturias, T.A. Gill Jr., Geneva: World Council of Churches 2014, s. 65-68.

⁴ Chodzi tutaj zarówno o Tradycję Świętą (ros. *Предание*), jak też o tradycję kościelną, np. liturgiczną (*традиция*). Chociaż prawosławie różnicuje autorytet obu pojęć, to jednak oba uważa za niezbędne, a ich relatywizację odrzuca. Z tego powodu, dla jasności, w artykule mówi się po prostu o „tradycji”, bez wprowadzania rozróżnień. Por. A. Agadjanian, K. Rousselet, *Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy*, w: *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Tradition Faces the Twenty-First Century*, red. V. Roudometof, A. Agadjanian, J. Pankhurst, Walnut Creek: AltaMira 2005, s. 36.

1. SPECYFIKA ROSYJSKIEGO DYSKURSU O REFORMACJI

Współczesny rosyjski prawosławny dyskurs o Reformacji ma wiele specyficznych elementów, które należy wydobyć, aby zrozumieć znaczenie niezwykle ostrych wypowiedzi – zarówno ze strony prawosławnych hierarchów czy teologów, jak też ze strony intelektualistów i działaczy politycznych odwołujących się do prawosławia jako fundamentu swojej myśli. Dyskurs ten można nazwać współczesnym, ponieważ wpisuje się w obecne zapotrzebowanie społeczno-polityczne w Rosji, wyrażające się w silnych tendencjach antyokcydentalistycznych⁵ oraz dostrzeganiu w zachodniej kulturze, w tym również w życiu religijnym, elementów dekadencji oraz wewnętrznego rozkładu. Rosyjski charakter dyskursu przejawia się w ukazywaniu Rosji i kultury rosyjskiej jako tej, która w autentyczny sposób zachowała prawdę chrześcijaństwa oraz broni chrześcijańskich zasad moralnych także w konfrontacji z tymi denominacjami chrześcijańskimi, które odeszły od nich w imię kompromisu ze światem. Ponadto specyficznie rosyjski charakter mają wypowiedzi bardzo ostre, radykalne, niespotykane już w dzisiejszej ekumenicznej dyskusji, a przez to trudne do zrozumienia i przyjęcia. Z kolei wymiar ściśle teologiczny, prawosławny, wychodzi z eklezjologicznej samoświadomości wyrażanej przez patriarchat moskiewski, zgodnie z którą Kościół prawosławny jest jedynym Kościołem Chrystusa⁶, a wszystkie inne Kościoły i Wspólnoty kościelne, choć w różnej mierze, jako skażone przez błąd i oderwane od prawosławnej jedności mogą być określane jedynie mianem innowierczych (w znaczeniu: nieprawowiernych, *инославные*)⁷.

W tym kontekście, najogólniej mówiąc, za daleką przyczynę Reformacji uważa się „oddzielenie” Kościoła rzymskiego od Kościoła powszechnego (*Вселенская церковь*), utożsamianego z Kościołem prawosławnym. To oddzielenie miało spowodować taką degenerację zachodniego chrześcijaństwa, a szczególnie papieżstwa, której skutkiem musiało być zniszczenie jedności kościelnej na Zachodzie⁸. Zerwanie z papieżstwem nie mogło jednak w żaden sposób przybliżyć reformatorów i ich zwolenników do prawdy, ponieważ warunkiem tego mogło być jedynie przystąpienie do prawosławia. Walcząc z nadużyciami Rzymu, reformatorzy niewystarczająco zrozumieli znaczenie faktu, że katolicyzm rzymski, zrywając jedność ze Wschodem, odstąpił od prawdy. Poszukiwanie prawdziwego chrześcijaństwa

⁵ M. Elliott, A. Deyneka, *Protestant Missionaries in the Former Soviet Union*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 217.

⁶ *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, 1.1., on-line: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> [dostęp: 10.10.2018 r.].

⁷ *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, 1.13-14.

⁸ M. Козлов, *Западное христианство: взгляд с Востока*, Москва: Издательство Сретенского монастыря 2009, s. 307.

powinno wobec tego polegać na zwróceniu się z prośbą o kierownictwo do hierarchii prawosławnej⁹. Tymczasem, nie dostrzegając powiązania prawdy z prawosławiem, reformatorzy wybrali inną drogę – zerwali z tradycjami kościelnymi, co doprowadziło do tego, że w poszukiwaniach reformy Kościoła byli zdani jedynie na własne siły i pozbawieni świętego autorytetu ojców, wskutek czego nie mogli uniknąć wielu poważnych błędów¹⁰.

Tego typu język, ściśle wiążący trwanie w prawdzie z prawosławiem, a w chrześcijaństwie nieprawosławnym podkreślający braki – tym większe, im bardziej różni się ono od prawosławia – łączy się z dostrzeganiem szczególnej misji Rosji jako kraju powołanego do strzeżenia chrześcijańskiej prawdy. Powołanie to ma wyrażać się w rosyjskiej kulturze i wzorcach życia społecznego. Zdaniem XIX-wiecznego rosyjskiego filozofa i teologa Aleksieja Chomiakowa, słowianofila i radykalnego antyokcydentalisty, Reformacja nie mogła odnieść sukcesu w Rosji, z uwagi na szczególną cechę Rosjan (czy też w ogóle wschodnich Słowian), jaką jest wierność tradycji i niechęć do zmian tradycyjnych wzorców życia religijnego i społecznego¹¹. Wprawdzie w ten sposób trudne staje się zrozumienie, w jaki sposób Ruś mogła w IX w. przyjąć chrześcijaństwo i przez chrystianizację odrzucić wcześniejsze, pogańskie tradycyjne formy życia, jednakże tę kwestię rozwiązują współcześni neokonserwatyści rosyjscy. Jeden z najbardziej znanych i wpływowych przedstawicieli rosyjskiego neokonserwatyizmu, Aleksandr G. Dugin, dowodzi, że źródłem kultury rosyjskiej jest zarówno bizantyjskie chrześcijaństwo, jak też azjatycka tradycja społeczno-polityczna¹². Na tym gruncie przychodzące z Konstantynopola prawosławie zyskało nową, specyficzną rosyjską formę, która mogła przeciwstawić się oddziaływaniom kulturowym i religijnym Zachodu¹³.

To właściwe rosyjskim środowiskom religijnym i politycznym kulturowe zakorzenienie prawosławia orientuje także dyskusję nad znaczeniem Reformacji. Dla rosyjskiej myśli konserwatywnej, widzącej w prawosławiu, przekształconym przez azjatyckie oddziaływania kulturowe, źródło rosyjskiej tożsamości, Zachód, którego główną ideą jest indywidualizm, prowadzący do uznania praw człowieka oraz liberalizmu we wszelkich dziedzinach życia społecznego, jest obszarem zła i upadku, które wyrażają się w walce z Bogiem i tradycją¹⁴. W tym kontekście Rosja ma obowiązek przeciwstawienia się wszelkiemu indywidualizmowi. W opozycji do tej tendencji, mającej korzenie w Reformacji i wyraźnie obecnej w zachodnim chrześcijaństwie, rosyjską, ugruntowaną w prawosławiu, odpowiedzią jest podpo-

⁹ *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, 2.3, 2.7.

¹⁰ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 312.

¹¹ Тамże, s. 318; por. А.Г. Дугин, *Русский логос – русский хаос. Социология русского общества*, Москва: Академический проект 2015, s. 279.

¹² А.Г. Дугин, *Этносоциология*, Москва: Академический проект 2014, s. 258-259.

¹³ А.Г. Дугин, *Русский логос – русский хаос*, s. 131.

¹⁴ Tenże, *Четвертый путь. Введение в Четвертую политическую теорию*, Москва: Академический проект 2014, s. 100.

rządkowanie jednostki wspólnocie, z której czerpie ona całą swoją wartość i godność. Podobnie rosyjską odpowiedzią na zachodni postęp religijny, kwestionujący tradycyjną doktrynę i moralność, jest mocne przywiązanie do tradycji¹⁵.

Dostrzeganie w zachodnich prądach kulturowych, mających źródło w Reformacji, zagrożenia dla rosyjskiej tradycji i kultury, idzie w parze z mocnym podkreśleniem obcości idei reformacyjnych. Uznając fakt, że protestantyzm w Rosji obecny jest już od drugiej połowy XVI w., podkreśla się, że ma on obcy, „importowany” charakter, jak też że istniejące przed rewolucją bolszewicką wspólnoty protestanckie były złożone głównie z wyznawców niebędących etnicznymi Rosjanami¹⁶. Od czasu upadku Związku Radzieckiego i liberalizacji polityki wyznaniowej władz Federacji Rosyjskiej w okresie rządów Borysa Jelcyna obserwowano w Rosji intensywny rozwój wspólnot protestanckich¹⁷. W obecnej atmosferze polityczno-religijnej ten wzrost interpretowany jest jako przejaw presji ze strony Zachodu wymierzonej w podstawy rosyjskiej kultury i tradycji. Z tego powodu Rosyjska Cerkiew Prawosławna odrzuca idee wolności sumienia i wyznania, stwierdzając, że prawne uznanie wolności sumienia świadczy o utracie przez społeczeństwo celów i wartości religijnych, o apostazji i indyferentyzmie religijnym¹⁸. Cerkiew rosyjska ogranicza wolność sumienia i wyznania zasadą etnoreligijną: nie wywołuje sprzeciwu obecny w Rosji islam, buddyzm czy judaizm, luteranizm potomków imigrantów niemieckich czy katolicyzm Polaków, jednakże utożsamienie kultury rosyjskiej (ruskiej, wschodniosłowiańskiej) z rosyjskim prawosławiem prowadzi do przekonania, że Rosjanie oraz Białorusini i Ukraińcy winni być prawosławni, o ile są rzeczywiście wierni własnej tożsamości narodowej i kulturowej¹⁹. Wiąże się to z zastrzeżeniami wobec działalności innych wyznań chrześcijańskich na „terytorium kanonicznym” Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej²⁰, w którego skład mają wchodzić

¹⁵ Tamże, s. 444-445, 497.

¹⁶ A. Shchipkov, *Interreligious Relations in Russia after 1917*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 88-89. Wprawdzie w Rosji dość wcześnie pojawiły się wspólnoty protestanckie, przede wszystkim luteranckie: Moskwa – 1559 r., Niżny Nowogród – 1609 r., ale były one przede wszystkim złożone z Niemców. Rozwojowi luteranizmu w Rosji sprzyjała polityka władców od czasów Piotra I, a zwłaszcza Niemi – Katarzyny II. W XVIII w. w Petersburgu, który był centrum luteranizmu rosyjskiego, mieszkało ponad 20 tysięcy luteranów. Inne odłamy protestantyzmu, które pojawiły się w XIX w. – baptyzm czy adwentyzm – przyciągały pewną liczbę Rosjan, lecz w skali kraju była ona niewielka (por. Э.Г. Филимонов, *Протестантизм в России*, w: *Религии народов современной России. Словарь*, red. М.П. Мчедлов і in., Moskwa: Республика 1999, s. 393-396).

¹⁷ Н. Митрохин, *Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, Moskwa: Новое литературное обозрение 2006, s. 412; J.H. Billington, *Orthodox Christianity and the Russian Transformation*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 58.

¹⁸ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, III.6, on-line: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> [dostęp: 10.04.2018 r.].

¹⁹ Н. Митрохин, *Русская Православная Церковь*, s. 418-420.

²⁰ P. Walters, *The Russian Orthodox Church*, s. 47-49.

kraje Wspólnoty Niepodległych Państw oraz republiki nadbałtyckie. Działalność takich wyznań, i to tylko uważanych za „tradycyjne”, jest dopuszczalna jedynie wówczas, kiedy wyrzeka się ona misji skierowanej do wiernych prawosławnych²¹. To podejście wspierają zresztą władze Rosji, czego przykładem jest uznanie przez Sąd Najwyższy Federacji Rosyjskiej organizacji Świadców Jehowy za ekstremistyczną i zakaz jej działalności²².

2. PUNKT ORIENTACYJNY PRAWOSŁAWNEJ KRYTYKI REFORMACJI: KLUCZOWY AUTORYTET TRADYCJI

Kwestią fundamentalną dla rosyjskiej prawosławnej krytyki Reformacji jest zagadnienie tradycji²³. Odrzucenie tradycji, prowadzące do reinterpretacji doktryny, jest w tym spojrzeniu zasadniczym błędem Reformacji, decydującym o tym, iż nie znajduje ona w oczach prawosławnych akceptacji jako droga reformy i oczyszczenia Kościoła. Jak już zauważono, rosyjski antyokcydentalizm przypisuje stałe dążenie do zerwania z tradycją całej kulturze Zachodu, stąd zarzut stawiany Reformacji w rosyjskiej myśli religijno-politycznej ma o wiele większe znaczenie, niż jedynie element polemiki teologicznej²⁴. Aby jednak zrozumieć znaczenie tego podstawowego zarzutu, należy najpierw syntetycznie ukazać prawosławną naukę o autorytatywnym charakterze Biblii i tradycji.

Teologowie prawosławni podkreślają znaczenie Biblii jako źródła wiary chrześcijańskiej, jednakże stwierdzeniu temu towarzyszy zastrzeżenie, iż jest to jedno z wielu źródeł, nawet jeśli pozostaje ważne²⁵. Pogląd, iż Biblia nie jest wyczerpująca dla chrześcijanina, Maximos Aghiorgoussis wyraża w słowach: „Biblia, a zwłaszcza Nowy Testament, nie zawiera całej nauki Chrystusa. Kościół, w którego środowisku powstała Biblia, nie podporządkował się tylko jednemu z *epiphenomena* swojego życia, nawet najbardziej autorytatywnemu, jakim jest Pismo Święte. Ważna część nauki Chrystusa jest wciąż obecna i przekazywana pokoleniom chrześcijan na inne sposoby, które są również częścią życia Kościoła, życia w Duchu Świętym. Jednym ze sposobów przekazywania prawdy Chrystusa

²¹ *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, 6.1-3.

²² *Верховный суд РФ ликвидировал российское отделение «Свидетелей Иеговы»*, on-line: <http://www.interfax.ru/russia/559318> [dostęp: 10.04.2018 r.].

²³ *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, 3.1; A. Agadjanian, K. Rousselet, *Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy*, s. 36.

²⁴ А.Г. Дугин, *Воображение. Философия, социология, структуры*, Москва: Академический проект 2015, s. 473.

²⁵ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007, s. XVIII.

jest nauka Świętych Ojców Kościoła”²⁶. W takim ujęciu widoczny jest podstawowy problem prawosławnego rozumienia autorytatywności Biblii, który znacząco odróżnia teologię prawosławną zarówno od myśli katolickiej, jak i protestanckiej. Biblia uważana jest za drugorzędny element życia kościelnego. W tym świetle wydaje się, że pierwotnym *locus* Bożego Objawienia jest Kościół jako taki, natomiast Pismo – przy swojej wyjątkowości – pozostaje niekoniecznym zjawiskiem towarzyszącym życiu pierwotnego Kościoła, który był depozytariuszem oraz przekazicielem Słowa.

Takie postawienie sprawy prowadzi do podkreślenia znaczenia nie tylko ojców, ale także innych źródeł nauki Chrystusa: tzw. ojców późniejszych (jak Grzegorz Palamas), nauczania soborowego i synodalnego, liturgii, kanonów kościelnych, sztuki chrześcijańskiej²⁷. Na relatywizacji znaczenia Biblii i dowartościowaniu innych źródeł nauki Chrystusa opiera się jednak budowany przez wiele wieków gmach myśli prawosławnej kładący nacisk na tradycję. Z zachodniochrześcijańskiego punktu widzenia jest to budowla niejednolita, której zasady konstrukcji także są niejasne. Dobitym tego przykładem jest pogląd metropolity Hilariona Ałfiejewa, zgodnie z którym powaga świętych ojców nie jest bezwarunkowa i jednakowa. Metropolita uważa, że w przypadku rozbieżności pomiędzy ojcami, racje mają ojcowie wschodni²⁸, nie podając jednak uzasadnienia dla tej zadziwiającej tezy.

Zrelatywizowanie autorytatywności Biblii ma w ujęciu prawosławnym ważną zaletę. Służy ono mianowicie wskazaniu na nieprzerwaną tradycję jako na podstawowy nośnik Objawienia i punkt odniesienia całego życia chrześcijańskiego. Nie oznacza to, że Cerkiew prawosławna lekceważy troskę o właściwe odczytanie Biblii. Z prawosławnej perspektywy możliwa jest jej krytyczna lektura, w tym również naukowa krytyka biblijna. Niemniej jednak prawosławie może przyjąć osiągnięcia krytyki biblijnej tylko w takim zakresie, w jakim nie sprzeciwiają się one danym tradycji. Właśnie z powodu niezgodności z tradycją prawosławie odrzuca część ustaleń krytyki, m.in. dotyczących autorstwa niektórych ksiąg Nowego Testamentu. Nie dopuszcza również interpretacji Biblii poza kontekstem tradycji, skoro – z prawosławnego punktu widzenia – stanowi ona nieodłączną część składową tej tradycji²⁹. Reformacyjne zakwestionowanie tradycji oraz późniejsze, zainicjowane przez liberalny protestantyzm badania nad Biblią poza tradycją jako jedynym właściwym kontekstem jej interpretacji, są zatem z perspektywy prawosławnej niedopuszczalne i mają dalekosiężne negatywne skutki dla całego życia kościelnego.

²⁶ M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Leśniewska, K. Leśniewski, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko–Chełmska 2009, s. 32.

²⁷ M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, s. 33-36.

²⁸ И. Алфеев, *Православие*, t. 1: *История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви*, Москва: Издательство Сретенского монастыря 2009, s. 360.

²⁹ И. Алфеев, *Православие*, t. 1, s. 355-356; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 5.

3. SOLA SCRIPTURA: POSTULAT TEOLOGICZNY I JEGO SPOŁECZNO-POLITYCZNE ZNACZENIE

W spojrzeniu prawosławnym motywy, którymi kierowali się przywódcy Reformacji, odrzucając tradycję, wykraczają poza ramy teologii czy samego życia religijnego. Miała ona być protestem przeciwko katolicyzmowi, a zwłaszcza katolickim wypaczeniom nauki chrześcijańskiej oraz praktyki życia chrześcijańskiego. Niemniej jednak Reformacja, wbrew intencjom jej przywódców, nie uniknęła błędów i skrajności, które z prawosławnego punktu widzenia miały charakter poważniejszy, niż błędy Kościoła katolickiego³⁰. Reformacja odwróciła się od Kościoła rzymskiego, który pomimo swoich błędów zachował sukcesję apostołską, sakramenty oraz wiele tradycji wczesnego chrześcijaństwa; nie zwróciła się jednak na Wschód, co sprawiło, że protestantyzm oddalił się od prawosławia bardziej i głębiej niż rzymski katolicyzm³¹. Odrzucenie przez reformatorów tradycji oraz związane z tym skupienie się na doraźnych problemach kościelnych, bez głębszej refleksji nad prawdą chrześcijańską, sprawiły, że próby dialogu z prawosławiem okazały się nieudane³².

W krytyce ze strony przedstawicieli rosyjskiej teologii prawosławnej pojawiają się elementy pozytywnej oceny Reformacji. Najczęściej podkreślanym jest walka z Rzymem o wolność chrześcijaństwa od papieskich zniekształceń. Z tego punktu widzenia najważniejszym pozytywnym skutkiem Reformacji była wewnętrzna reforma Kościoła katolickiego, który – zdaniem niektórych badaczy prawosławnych – pod koniec średniowiecza miał być rzekomo umierający i któremu dopiero kontrreformacyjna odnowa przywróciła żywotność³³. Na uznanie zasługuje także rozprzestrzenienie Biblii wśród chrześcijan oraz, pomimo racjonalistycznych tendencji w protestanckiej egzegezie, troska o jej głębokie zrozumienie³⁴.

Są także w Reformacji oraz w jej rozwoju w poszczególnych denominacjach protestanckich elementy ambiwalentne z prawosławnego punktu widzenia. Chodzi tutaj przede wszystkim o kwestie moralne³⁵. Z jednej strony, zgodnie z obecną w dzisiejszym rosyjskim dyskursie polityczno-religijnym tendencją do oskarżania Zachodu o upadek moralności, powtarzane są tezy o tym, że następstwem

³⁰ Н.И. Кареев, *Реформация*, w: *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С.С. Аверинцев і in., t. 2, Moskwa: Большая Российская энциклопедия 1995, s. 474.

³¹ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 311.

³² Pierwszą próbą była osobista inicjatywa Filipa Melanchtona, który zwrócił się do patriarchy konstantynopolińskiego Joazafa II. W latach 70. XVI w. korespondencję z patriarchą Jeremiaszem II prowadzili z kolei teologowie z Tybingi. Ostatecznie patriarcha, widząc niemożliwość porozumienia, zerwał podjęte przez luteranów kontakty (por. М. Козлов, *Западное христианство*, s. 312-314).

³³ Н.И. Кареев, *Реформация*, s. 471.

³⁴ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 402.

³⁵ Н. И. Кареев, *Реформация*, s. 471.

reformacyjnego wyzwolenia się z ograniczeń nakładanych przez Kościół katolicki oraz niewłaściwego rozumienia nauki o usprawiedliwieniu z samej łaski przez wiarę było odejście od zdrowej moralności, większy zakres przyzwolenia na zło w relacjach międzyludzkich, które miało być rzekomo usprawiedliwiane chrześcijańską wolnością. Z drugiej jednak strony nie sposób pominąć wielu denominacji protestanckich, które odznaczały się wielką surowością moralną, rygoryzmem niespotykanym ani w Kościele katolickim, ani w prawosławiu³⁶.

Zdecydowanie jednak w rosyjskim spojrzeniu na skutki Reformacji przeważają elementy negatywne, przy czym można postawić tezę, że zasadniczo negatywnie oceniane jest wszystko to, co nie zgadza się z doktryną i praktyką dzisiejszego prawosławia. Te negatywne skutki Reformacji mają wynikać z jej głębokich motywacji, wykraczających poza aspekty czysto teologiczne czy religijne. Podstawowym źródłem błędów Reformacji było odrzucenie tradycji i przyjęcie, zgodnie z zasadą *sola Scriptura*, Biblii jako jedyne źródła doktryny chrześcijańskiej, które ponadto nie potrzebuje żadnej autorytatywnej instancji interpretującej³⁷. Co więcej, z prawosławnego punktu widzenia uznanie za jedyną podstawę doktryny kościelnej Pisma Świętego i odrzucenie Tradycji jest główną doktrynalną decyzją reformatorów, ukierunkowującą cały historyczny rozwój protestantyzmu, w tym również determinującą jego obecną ewolucję³⁸. Z tego odrzucenia wynikają szczególne błędy, znamionujące dzisiaj całą zachodnią kulturę i odróżniającą ją od kultury rosyjskiej.

Zanegowanie Tradycji jako wiążącego wyznacznika doktryny oraz praktyki chrześcijańskiej ma wyraźny kontekst polityczny. Jego konsekwencją jest odrzucenie jakiegokolwiek bezwarunkowego autorytetu kościelnego, w szczególności autorytetu hierarchicznego³⁹. Oznacza to pozbawienie sensu istnienia hierarchii kościelnej, ponieważ istniejące struktury kościelne są całkowicie podporządkowane jednemu autorytetowi – Biblii, nie mając przy tym władzy jej wiążącego interpretowania. Sami reformatorzy działali z własnej, osobistej inicjatywy, choć wyrażali również powszechne niezadowolenie ze stanu Kościoła w zachodniej Europie na początku XVI w. Z prawosławnego punktu widzenia studia biblijne, nawet takie, które prowadził Luter, nie dawały pogłębionej wiedzy o Piśmie Świętym właśnie dlatego, że były one wyjęte z szerszego doświadczenia Kościoła, poza którym niemożliwe jest zrozumienie Biblii. Pociągnęło to za sobą braki teologii protestanckiej, która rozwijając się w walce z katolicyzmem, nie miała możliwości, aby podjąć głębszą refleksję nad sednem chrześcijańskiej nauki i jej tożsamością gwarantowaną przez ciągłość tradycji. Zamiast tego, okoliczności historyczne

³⁶ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 398.

³⁷ А. Агаджанян, К. Русселет, *Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy*, s. 38.

³⁸ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 310.

³⁹ *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, III.4.

sprawiły, że w Reformacji ważne miejsce zaczęły zajmować nurty o charakterze politycznym, co wprowadziło do teologii zachodniej nadmierną koncentrację na kwestiach społeczno-politycznych czy ekonomicznych kosztem refleksji nad dogmatami wiary⁴⁰.

Odrzucenie tradycji w imię wywyższenia Biblii miało swoją podstawę w kształtującym całą myśl zachodnią indywidualizmie, który właśnie od czasu Reformacji zaczął stawać się głównym elementem zachodniej kultury, odciskając się również silnie na ewolucji zachodniego chrześcijaństwa, przede wszystkim prowadząc je do poddania się ograniczeniu i zniewoleniu racjonalizmu i liberalizmu⁴¹. Jakkolwiek nie można pominąć osobistych talentów przywódców Reformacji, jak też ich szczerości i gorliwości w poszukiwaniu prawdy, to jednak właśnie indywidualizm uniemożliwił im osiągnięcie stawianych u początku działalności celów, oddalając chrześcijaństwo zachodnie jeszcze bardziej od prawosławnego Wschodu, będącego strażnikiem nieskażonej chrześcijańskiej prawdy⁴². Zdaniem patriarchy Cyryla, zachodni liberalizm, mający źródła w Reformacji i wychodzący z odrzucenia Tradycji, promując indywidualizm w życiu kościelnym i społeczno-politycznym prowadzi do antropocentryzmu, który jest właściwy zachodniej kulturze. Prawosławie, odrzucając te ideologiczne założenia, ma w dzisiejszym świecie przeciwstawiać się idolatrii, jaką jest wywyższenie i ubóstwienie człowieka⁴³.

Z prawosławnej perspektywy, w której wierność nauce ojców (jakkolwiek różnie bywa ona rozumiana) jest kwestią kluczową, odrzucenie tradycji naraża Kościół na głoszenie zmiennej doktryny oraz zmiennych, niestałych zasad życia chrześcijańskiego. W tej perspektywie trudno znaleźć miejsce na dialog ze światem i odpowiedzi na wyzwania, jakie przynoszą nowe konteksty życia i świadectwa Kościoła. Przeciwnie, chodzi raczej o zachowanie nieziennej nauki i praktyki pomimo zmienności warunków życia chrześcijan. Zwłaszcza wobec zmienności liberalnego, zachodniego świata, prawosławie podkreśla znaczenie nieziennej tradycji⁴⁴. Prawosławna ocena Reformacji zwraca więc uwagę na to, że odrzucenie tradycji wiąże się z zasadą *Ecclesia reformata et semper reformanda*. Odrzucona tradycja nie jest zastępowana inną, nową tradycją, będącą źródłem autorytatywnej interpretacji Biblii oraz trwałym punktem odniesienia dla życia chrześcijańskiego. Reformacja jest ruchem otwartym, w którym nawet nauczanie jej przywódców nie może mieć autorytatywnego charakteru. To sprawia, że protestantyzm nieustannie się reformuje, przekształca, zmienia formy kanoniczne, liturgiczne oraz reinterpretuje doktrynę. W ten sposób jedności Kościoła prawosławnego przeciwstawia się wielość i różnorodność, nieustannie pogłębiająca się, denominacji protestanckich.

⁴⁰ M. Козлов, *Западное христианство*, s. 314-315.

⁴¹ W.L. Daniel, *The Orthodox Church*, s. 38.

⁴² M. Козлов, *Западное христианство*, s. 312-314.

⁴³ A. Agadjanian, K. Rousselet, *Globalization and Identity Discourse*, s. 32, 37.

⁴⁴ Tamże, s. 38.

Chociaż z prawosławnego punktu widzenia reformowanie Kościoła także jest dopuszczalne, to jednak może ono odnosić się jedynie do elementów drugorzędnych, nieusankcjonowanych przez tradycję. Próby zmian nie dopuszczają wyjścia poza ramy interpretacyjne określone przez ojców i doktrynę soborów pierwszego tysiąclecia⁴⁵.

Odrzucając tradycję, Luter dał chrześcijanom Biblię w językach narodowych z przekonaniem, że jest ona jasna sama przez się i że każdy człowiek, który tego pragnie, może ją poprawnie zrozumieć bez odwoływania się do autorytetu jakiegokolwiek kościelnej tradycji. Dla prawosławia taki pogląd jest błędem, o czym świadczyć ma fakt, że już w czasach Lutera wśród zwolenników reformacji pojawiały się odmienne interpretacje różnych fragmentów biblijnych. Ostatecznie ten czynnik, wraz z brakiem tradycji jako zasady wewnętrznej jedności Kościoła, doprowadził do wciąż pogłębiającego się podziału wśród denominacji, które odwołują się do dziedzictwa Reformacji⁴⁶. Najistotniejsze jest jednak to, że bez tradycji jako wzorca interpretacyjnego, Reformacja otworzyła drogę do racjonalizmu – nie tylko w samej teologii, ale również w życiu kościelnym.

Ten racjonalizm, który w krytyce rosyjskiej jest uważany za zgubny dla wiary chrześcijańskiej, miał w teologii zachodniej rozwinąć się wskutek odrzucenia przez reformatorów starożytnych autorytetów kościelnych, zwłaszcza ojców i orzeczeń soborowych, i postawienia na ich miejsce osobistego, subiektywnego zdania zastępującego zewnętrzny, kościelny autorytet w interpretacji objawienia Bożego. Racjonalizm z pełną mocą rozwinął się w protestantyzmie od czasów oświecenia, zastępując pierwotny dogmatyzm. Prawosławie odrzuca racjonalizm w teologii i życiu kościelnym⁴⁷. Z prawosławnego punktu widzenia zwycięstwo racjonalizmu w teologii i pobożności pociągnęło za sobą odrzucenie mistyki i desakralizację Biblii, która stała się przedmiotem badań, a nie drogą do zjednoczenia z Bogiem. To z kolei doprowadziło do coraz powszechniejszego na Zachodzie zakwestionowania tych elementów doktryny chrześcijańskiej, które nie odpowiadają wymaganiom racjonalizmu, w tym szczególnie realności nadprzyrodzonej warstwy przekazów biblijnych. Rosyjska krytyka prawosławna w ocenie wpływu racjonalizmu na chrześcijański Zachód idzie bardzo daleko: w XIX w. racjonalizm teoretyczny miałby przerodzić się w praktyczny, będący faktycznym indyferentyzmem religijnym i zmianą Kościołów chrześcijańskich w organizacje wypełniające funkcje społeczne, charytatywne czy też zajmujące się rejestracją stanu cywilnego⁴⁸. Odpowiada to ogólnej tendencji, zgodnie z którą chrześcijaństwo zachodnie jest ukazywane w dyskursie rosyjskim. Ma ono być zewnętrzne, pozbawione autentycznej duchowości

⁴⁵ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 318-319.

⁴⁶ Tamże, s. 314, 364.

⁴⁷ J.H. Billington, *Orthodox Christianity and the Russian Transformation*, s. 60; М. Козлов, *Западное христианство: взгляд с Востока*, s. 365.

⁴⁸ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 398-400.

i głębokiej pobożności i zajmujące się sprawami doczesnymi⁴⁹, w przeciwieństwie do głębi życia religijnego Cerkwi, która przenika „duchowością” całe rosyjskie życie społeczne i państwowe.

ZAKOŃCZENIE

Rosyjska prawosławna krytyka Reformacji jest bardzo ostra. Jakkolwiek dostrzega się w niej pewne elementy pozytywne, to jednak przede wszystkim uważa się ją, wskutek zakwestionowania tradycji, za najbardziej radykalne zerwanie z przeszłością, nieporównanie głębsze niż wszystkie wcześniejsze schizmy w łonie chrześcijaństwa, które dokonywały się w ramach wspólnej tradycji⁵⁰. W ten sposób Reformacja miała stać się przełomowym momentem w oddalaniu się Zachodu od prawosławnego Wschodu, którego religijno-kulturowa tożsamość została zachowana w Rosji. Zarzuty stawiane Reformacji stają się, po nieznacnej transformacji, zarzutami stawianymi dzisiejszemu Zachodowi, oskarżanemu o antropocentryzm, indywidualizm, egoizm, racjonalizm oraz odrzucanie autorytetów. Tym samym rosyjska refleksja teologiczna i historiozoficzna zbiega się z antyzachodnią polemiką obecną szeroko w dzisiejszym rosyjskim dyskursie publicznym.

TRADYCJA I POLITYKA.

WSPÓŁCZESNA ROSYJSKA PRAWOSŁAWNA KRYTYKA REFORMACJI NA PRZYKŁADZIE SPORU O AUTORYTATYWNÓŚĆ TRADYCJI

Streszczenie

Chociaż Rosyjska Cerkiew Prawosławna uczestniczy w działalności ruchu ekumenicznego, to jednak pozostaje ona sceptyczna wobec kierunku rozwoju chrześcijaństwa zachodniego, głównie protestantyzmu. Sprzeciw budzą zwłaszcza próby zakwestionowania tradycyjnych ujęć dogmatycznych i etycznych. Krytyka prawosławna sięga jednak dalej, aż do źródeł zakwestionowania tradycji kościelnej we wczesnej teologii protestanckiej. W tym kontekście niniejszy artykuł przedstawia główne elementy współczesnej rosyjskiej prawosławnej krytyki Reformacji wychodzącej z faktu zakwestionowania u początku ruchu reformacyjnego autorytatywności tradycji. W pierwszej części zarysowana jest teologiczna i ideologiczna specyfika rosyjskiego prawosławnego dyskursu o Reformacji; w drugiej przedstawia się prawosławną koncepcję autorytatywności tradycji w Kościele jako punkt wyjścia krytyki Reformacji; w trzeciej – omawiane są główne elementy krytyki

⁴⁹ Н.И. Кареев, *Реформация*, s. 473.

⁵⁰ М. Козлов, *Западное христианство*, s. 317.

reformacyjnego postulatu *sola Scriptura*, ze szczególnym uwzględnieniem jego motywacji i konsekwencji społeczno-politycznych.

Słowa kluczowe: Rosyjska Cerkiew Prawosławna, Reformacja, tradycja.

TRADITION AND POLITICS.

CONTEMPORARY RUSSIAN ORTHODOX CRITICISM OF THE REFORMATION ON THE EXAMPLE OF THE DISPUTE OVER THE AUTHORITY OF TRADITION

Summary

Although the Russian Orthodox Church participates in the activities of the ecumenical movement, it remains sceptical about the evolution of Western Christianity, mainly Protestantism. In particular, attempts to challenge traditional dogmatic and ethical formulations are unacceptable. The Russian Orthodox criticism goes even further when it reveals the sources of the rejection of church tradition in early Protestant theology. In this context, the article presents the main elements of the contemporary Russian Orthodox critique of the Reformation's rejection of tradition as an authoritative source of Christian faith. The first part outlines the theological and ideological specificity of the Russian Orthodox discourse on the Reformation. The second part presents the Orthodox concept of the authority of tradition in the Church as a starting point for the criticism of the Reformation. The third part discusses the main elements of the criticism of the reformatory concept of *sola Scriptura* with particular emphasis on its socio-political reasons and consequences.

Key words: Russian Orthodox Church, Reformation, tradition.

TRADITION UND POLITIK.

DIE HEUTIGE RUSSISCH-ORTHODOXE KRITIK DER REFORMATION AM BEISPIEL DER KONTROVERSE ÜBER DIE AUTORITÄT DER TRADITION

Zusammenfassung

Obwohl die russisch-orthodoxe Kirche an den Aktivitäten im Rahmen der ökumenischen Bewegung teilnimmt, bleibt sie jedoch gegenüber der Richtung skeptisch, in die sich das westliche Christentum, vor allem der Protestantismus, entwickelt. Ihren Widerstand rufen vor allem Versuche der Infragestellung von traditionellen dogmatischen und ethischen Fassungen hervor. Die orthodoxe Kritik geht sogar tiefer, bis zu den Quellen der Infragestellung von der kirchlichen Tradition in der frühprotestantischen Theologie. In diesem Kontext werden im vorliegenden Artikel die Hauptelemente der heutigen russisch-orthodoxen Kritik der Reformation behandelt, angefangen bei der Tatsache der Infragestellung der Autorität der Tradition am Anfang der reformatorischen Bewegung. Im ersten Teil wird die theologische und ideologische Spezifik des russisch-orthodoxen Diskurses über die Reformation

dargelegt. Im zweiten Teil wird das orthodoxe Konzept der Autorität der Tradition in der Kirche als der Ausgangspunkt der Reformationskritik präsentiert. Schließlich werden im dritten Teil die wichtigsten Elemente der Kritik des reformatorischen Postulats von *sola Scriptura* besprochen unter der besonderen Berücksichtigung seiner Motivationen und sozial-politischen Konsequenzen.

Schlüsselworte: Russische Orthodoxe Kirche, Reformation, Tradition.

BIBLIOGRAFIA

- Алфеев И., *Православие*, t. 1: *История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви*, Москва: Издательство Сретенского монастыря 2009.
- Верховный суд РФ ликвидировал российское отделение «Свидетелей Иеговы», on-line: <http://www.interfax.ru/russia/559318> [dostęp: 10.04.2018 r.].
- Дугин А.Г., *Воображение. Философия, социология, структуры*, Москва: Академический проект 2015.
- Дугин А.Г., *Русский логос – русский хаос. Социология русского общества*, Москва: Академический проект 2015.
- Дугин А.Г., *Четвертый путь. Введение в Четвертую политическую теорию*, Москва: Академический проект 2014.
- Дугин А.Г., *Этносоциология*, Москва: Академический проект 2014.
- Кареев Н.И., *Реформация*, w: *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С.С. Аверинцев i in., t. 2, Москва: Большая Российская энциклопедия 1995, s. 471-488.
- Козлов М., *Западное христианство: взгляд с Востока*, Москва: Издательство Сретенского монастыря 2009.
- Митрохин Н., *Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, Москва: Новое литературное обозрение 2006.
- Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, on-line: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> [dostęp: 10.04.2018 r.].
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, on-line: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> [dostęp: 10.04.2018 r.].
- Филимонов Э.Г., *Протестантизм в России*, w: *Религии народов современной России. Словарь*, red. М.П. Мчедлов i in., Москва: Республика 1999, s. 393-396.
- Agadjanian A., Rousselet K., *Globalization and Identity Discourse in Russian Orthodoxy*, w: *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Tradition Faces the Twenty-First Century*, red. V. Roudometof, A. Agadjanian, J. Pankhurst, Walnut Creek: AltaMira 2005, s. 29-57.
- Aghiorgoussis M., *Wiara Kościoła*, tłum. J. Leśniewska, K. Leśniewski, w: K. Leśniewski [red.], *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska 2009, s. 29-48.
- Billington J.H., *Orthodox Christianity and the Russian Transformation*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 51-65.
- Daniel W.L., *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*, College Station: Texas A&M University Press 2006.

- Elliott M., Deyneka A., *Protestant Missionaries in the Former Soviet Union*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 197-223.
- Hilarion of Volokolamsk, *The Voice of the Church Must Be Prophetic*, w: *Encountering the God of Life, Encountering the God of Life. Official Report of the 10th Assembly*, red. E.N. Senturias, T.A. Gill Jr., Geneva: World Council of Churches 2014, s. 65-68.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
- Shchipkov A., *Interreligious Relations in Russia after 1917*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 77-92.
- Walters P., *The Russian Orthodox Church and Foreign Christianity. The Legacy of the Past*, w: *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*, red. J. Witte Jr., M. Bourdeaux, Eugene, Oregon: Wipf and Stock 2009, s. 31-50.

KS. RAJMUND PORADA
Uniwersytet Opolski w Opolu

LUTRA NAUCZANIE O USPRAWIEDLIWIENIU JAKO *IMPUTATIO* I *DEIFICATIO*

Główny duchowy i teologiczny cel reformatorskich dążeń Marcina Lutra uwiadcznia się w jego pierwotnym i zasadniczym skoncentrowaniu się na kwestii pokuty i odnowy życia, a swój ostateczny wyraz odnalazły w jego nauczaniu na temat usprawiedliwienia. Z doświadczeń związanych z sakramentem pokuty wyniknął zasadniczy kształt nauki o usprawiedliwieniu. Zgodnie z nią, grzesznik dzięki obietnicy (*promissio*) Ewangelii wyrażonej w zewnętrznym słowie zostaje usprawiedliwiony przez wiarę, która w przyjęciu tego słowa jako prawdziwego i dającego pewność zbawienia, na skutek działania Ducha Świętego prowadzi do jedności z Chrystusem¹.

Luter jest teologiem zakorzenionym w średniowieczu, a jego teologiczne poszukiwania związane są z wyzwaniem tamtej epoki i całkowicie mieszczą się w jej ramach. Kluczowe w tym kontekście jest dostrzeżenie faktu, że teologii Lutra nie można analizować w oderwaniu od epoki, w której przyszło mu żyć. Jak zauważa V. Leppin, Luter poruszał się w dużej mierze po śladach wyznaczonych przez średniowieczną mistykę, stawiając przy tym nowe, oryginalne akcenty². Mistyczne korzenie teologii Lutra pozwalają interpretować wspomnianą jedność z Chrystusem w sensie wewnętrznej przemiany grzesznika – deifikacji – jeśli by tak tłumaczyć Lutrowe *vergottet*³.

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowane nauczanie Lutra na temat usprawiedliwienia w kontekście jego soteriologicznych i antropologicznych konsekwencji, których granice – jak się wydaje przynajmniej na poziomie werbalnym – wyznaczają pojęcia *imputatio* i *deificatio*. Jednocześnie uwzględnione zostanie

¹ Por. W. Thönissen, *Von der impliziten zur expliziten Rezeption. Katholische Lutherforschung heute*, „Catholica” 71 (2017), s. 164.

² V. Leppin, *Kontinuität und Neuanfang in Luthers Biographie*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 132; V. Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016, s. 15; 20n.; 55n.

³ M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, red. H. Böhlau i in., Weimar 1883-2009, 20, 229, 33.

historyczne tło tego nauczania, gdzie istotną rolę odgrywały zarówno spór o odpusty, jak i mistyczne inspiracje teologii Lutra. Oba te czynniki pełnią ważną funkcję hermeneutyczną w odniesieniu do nauki o usprawiedliwieniu.

1. PÓŻNOŚREDNIOWIECZNY MISTYCYZM JAKO PODŁOŻE TEOLOGII LUTRA

Oddając się studiom w klasztornej celi ulokowanej w południowej wieży klasztoru w Wittenberdze, Luter zmagał się z pytaniem o Boga – czy jest On Bogiem zemsty i odpłaty, który karze surowo ludzi, żąda od nich różnych duchowych wysiłków, a którego łaskę można zyskać odpłatnie – w sensie dosłownym i przenośnym? Mimo licznych ćwiczeń pokutnych, którym towarzyszyły religijne skrupuły, ciągle żywe pozostawało pytanie: jak zyskam łaskawego Boga?⁴ Pytanie to było powodowane w dużej mierze eschatologicznym lękiem, który pozostawał doświadczeniem wielu ludzi tamtej epoki i uznawany jest za jedną z charakterystycznych cech ówczesnej duchowości. Ów eschatologiczny lęk wyrażał się także w praktyce duszpasterskiej, której zadanie w dużym stopniu polegało na szukaniu pocieszenia dla osób stojących przed dramatycznym pytaniem: czy przynależą do przeznaczonych do zbawienia czy też zmierzają w stronę ostatecznego potępienia? Powszechnie przyjmuje się, że Luter wystąpił z krytyką odpustów, gdyż był przekonany, iż handel nimi wynikał z wykorzystania przez Kościół panującego wówczas eschatologicznego lęku. Bezpośrednie włączenie się w teologiczną debatę poprzez publikację 95 też zostało sprowokowane m.in. odpustami ogłoszonymi w *Instructio Summaria* Albrechta Brandeburskiego⁵. Wśród badaczy Lutra istnieje rozdzźwięk w ocenie tego, czy to spór o odpusty doprowadził Lutra do „odkrycia” usprawiedliwiającej łaski czy też, że opowiadanie się Lutra za pierwszeństwem łaski doprowadziło do sporu na temat odpustów⁶. K. Unterburger utrzymuje, że pierwsza opcja natrafia

⁴ Zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1: *Historia i teologia luteranńskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, Bielsko-Biała: Augustana 2016, s. 112.

⁵ Por. tamże, s. 72-74; A.A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatory a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017, s. 114.

⁶ Zob. U. Barth, *Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablassthesen von 1517*, w: *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, red. A. von Scheliha, M. Schröder, Stuttgart: Kohlhammer 1998, s. 27n; F. Weber, *Ablass und kein Ende? Warum die theologische Auseinandersetzung geführt werden muss*, KNA-ÖKI 07.10.2008, s. 10; K. Unterburger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 31.

na istotne trudności natury historycznej. Luter będąc augustianinem od samego początku swej zakonnej i teologicznej drogi musiał być obeznany z Augustynem, jako duchowym wzorem dla zakonu augustianów, a zarazem przedmiotem intensywnych badań. Myślenie Lutra naznaczone jest Augustyńskim przekonaniem, że prawdziwie pobożny chrześcijanin uznaje własną niegodność i liczy jedynie na sprawiedliwość Chrystusa⁷.

Augustyńska tradycja nie była obca Lutrowi także dzięki jego zakonnemu przyjacielowi, a zarazem spowiednikowi i nauczycielowi, J. Staupitzowi. Głębokie zanurzenie Lutra w teologicznym myśleniu zakonnego współbrata nie pozostało bez wpływu zarówno na jego życie duchowe, jak i teologiczne myślenie. Właśnie u J. Staupitza znajduje się kluczowa myśl późniejszej Reformacji, że człowiek nie może w żaden sposób własnymi zasobami przyczynić się do swego zbawienia⁸. W jednym z wielkopostnych kazań J. Staupitz tak przedstawia cierpienie Jezusa Chrystusa, aby ukazać, że w Nim podjęte zostały wszystkie cierpienia ludzkie⁹. Jeśli wierzący wejdzie w przestrzeń współcierpienia z Chrystusem, wówczas odkryje w swym najgłębszym jądrze miłosierdzie Boga. W ten sposób – jak pisze V. Leppin – J. Staupitz odkrył „najśłodszego Jezusa Chrystusa” (*allersüßist Jesus Christus*), poza którym nie ma żadnej innej pociechy dla człowieka¹⁰. „Odkrycie” to pozostawało w zgodzie z późnośredniowiecznymi przekonaniem, że zbawienie jest zależne wyłącznie od męki i cierpienia Chrystusa. Medytując nad ranami Chrystusa, człowiek miał zdobywać bezpośrednio „wejrzenie” w samego Boga i stać się wolnym od konieczności tworzenia spekulatywnych i niepewnych konstrukcji na drodze zbliżania się do Boga. Luter przyswoił sobie te wskazania, interpretując je później przez rozróżnienie pomiędzy Bogiem „ukrytym” (*Deus absconditus*) a Bogiem „objawionym” (*Deus revelatus*)¹¹. Zdaniem V. Leppina, dla Lutra był to istotny impuls do przejścia za J. Staupitzem zasady *solus Christus*¹².

Bardzo wczesnie więc, zgodnie z powyższą zasadą, Luter utrzymywał, iż człowiek zostaje usprawiedliwiony dzięki sprawiedliwości Bożej, a nie przez własne dobre uczynki. Mówiąc o biblijnym objawieniu tej prawdy, stale wskazywał na Psalm 31,2 oraz List do Rzymian 1,16n. Naukę o usprawiedliwieniu przez wiarę przeciwstawiał Luter stanowisku głoszącemu, że człowiek może stać się sprawiedliwym przez dobre uczynki. Ten pogląd stał też za sprzeciwem wobec

⁷ Zob. K. Unterburger, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Münster: Aschendorff 2015, s. 53-82; 121nn; K. Unterburger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag*, s. 37.

⁸ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 55, 195n.; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 15.

⁹ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 25, 9n.; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 14.

¹⁰ J. Staupitz, *Salzburger Predigten*, 34, 7; 39, 139; cyt. za: V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 14.

¹¹ Zob. M. Luther, *Werke*, 5, 294, 14-34.

¹² V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 19.

ówczesnej praktyki odpustów i kryjących się za nią przekonań¹³. Do takich przekonań zaliczały się: utożsamienie kar boskich i kanonicznych, rozciągnięcie kościelnej jurysdykcji na czyściec, handel odpustami, sugestia, że poprzez odpusty dokonuje się usprawiedliwienie. Co istotne jednak, Luter nie podważa w żadnym wypadku sensu pokuty. Za 95 tezami kryje się właśnie teologia chrześcijańskiej pokuty¹⁴, która – jak stwierdza już pierwsza teza – winna przenikać całe życie chrześcijanina. Pokuta jest więc procesem urzeczywistniania wiary w to, że to Bóg, a nie człowiek sam siebie czyni sprawiedliwym. Nie można zatem wyeliminować jej z chrześcijańskiego życia lub jej upraszczać, gdyż przynależy do centralnych aspektów zwiastowania Ewangelii. Co zatem stanowiło doktrynalną podstawę krytyki odpustów przez Lutra?

W tradycyjnej praktyce odpustów w odniesieniu do pokuty funkcjonowała archaiczna koncepcja równoważności (ekwiwalencji), która dominowała w kościelnej praktyce od wczesnego średniowiecza. Zgodnie z nią, grzech naruszał obiektywny porządek i musiał być wyrównany przez inny czyn. Najczęściej rozumiano przez to czyn podejmowany przez grzesznika, np. pokutną pielgrzymkę. To zadośćuczynne działanie mogło być podejmowane także zastępczo przez inne osoby. Mimo że w szczytowym okresie rozwoju średniowiecza praktyki odpowiadające koncepcji ekwiwalencji poddano większej kościelnej kontroli, wiążąc je z kapłańską absolucją w spowiedzi, sama koncepcja trwała nie tylko w rozumieniu czynów zadośćuczynnych, ale była także podtrzymywana przy okazji głoszenia odpustów. Za tradycyjnym rozumieniem odpustów, a ich krytyką ze strony Lutra, stało jednak odmienne rozumienie tego, czym jest ze swej istoty chrześcijańska pokuta i co jest jej skutkiem.

Luter odrzucał logikę ekwiwalencji, czyli możliwość odbudowy zniszczonego przez grzech obiektywnego porządku przez dzieło zadośćuczynienia ze strony człowieka. Według niego, w grzechu człowiek jest zawsze skierowany ku sobie, egocentryczny (*incurvatus in se*). Nie jest on zatem w stanie nigdy wypełnić w oparciu o własne siły dzieła zadośćuczynienia, a także przykazania miłości Boga i bliźniego¹⁵. Musi natomiast nauczyć się całą ufność pokładać w sprawiedliwości Chrystusa, który daruje mu ją przez Ewangelię. Jeśli człowiek ufa Chrystusowi i jego sprawiedliwości wówczas rozpoznaje także niemożliwość osiągnięcia zbawienia własnymi siłami. Jak stwierdza czwarta teza, na tym polega ów „sąd nad sobą (to jest prawdziwa wewnętrzna pokuta)”, który odciska się na egzystencji usprawiedliwionego, gdyż jest konsekwencją wiary w Chrystusa. Poprzez pokutę

¹³ L. Matošević, «Die ganze Kirche ist voller Vergebung der Sünde». *Die reformatorische Rede vom Ablass und vom Gnadenschatz der Kirche*, „Concilium” 53 (2017) 2, s. 166.

¹⁴ Por. T. Dieter, «Aus Liebe zur Wahrheit». *Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass und ihre Kritiker – und wir?*, w: *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, red. S. Kopp, W. Thönissen, Freiburg im Br.–Basel–Wien: Herder 2017, s. 124.

¹⁵ Por. WA 56, 324, 24–32. Luter odrzucił więc to, czego nauczył się wcześniej z podręczników późnośredniowiecznego teologa Gabriela Biela.

chrześcijanin upodabnia się do Chrystusa i niesie krzyż, tak jak czynił to przed nim sam Pan¹⁶. Luter odwołuje się w tym kontekście do kategorii *contritio*, lecz interpretuje ją inaczej, niż zwykła to czynić późnośredniowieczna teologia. Ta rozróżniała pomiędzy – koniecznym do osiągnięcia zbawienia – szczerym żalem z miłości (*contritio*) a żalem wynikającym jedynie ze strachu przed Bożą karą (*attritio*). Udział grzesznika w odpuszczeniu grzechów winien polegać na prawdziwym żalu (*contritio*), stałej wewnętrznej i zewnętrznej pokucie oraz uczynkach miłości. Niepewność związana z osiągnięciem szczerego żalu, a zatem i zbawienia, była jednak powodem stałego niepokoju, który towarzyszył Lutrowi w młodości i pierwszych latach mniszego życia. Wyraził to również w tezie 30., stwierdzając: „Nikt nie jest pewny, czy jego żal był szczerzy, tym bardziej nie może być pewny, czy otrzymał zupełne odpuszczenie”. Sprzeciwiając się dotychczasowej koncepcji, Luter stwierdził, że miłość Boga nie jest aktem woli, który człowiek byłby w stanie sam z siebie podjąć, lecz darem łaski. Bez niej nie jest możliwa miłość Boga, a więc także niemożliwy jest prawdziwy żal¹⁷. Prawdziwa pokuta, według Lutra, nie polega więc na tym, że człowiek próbuje poprzez dobre czyny naprawić swoją winę i w ten sposób stać się dobrym i sprawiedliwym. Prawdziwa pokuta dokonuje się poprzez uprzednie przyjęcie darowanej przez Boga miłości. Jest więc ona skutkiem łaski. Wówczas dopiero czyny pokutne stają się dobre i pożyteczne¹⁸.

W przekonaniu Lutra pokuta naznacza egzystencję chrześcijanina i nie zmienia tego stanowiska jego uznanie znaczenia sprawiedliwości Bożej. Obie rzeczywistości są jak dwie strony jednego medalu. To przekonanie Luter podzielał już przed sformułowaniem tez dotyczących odpustów. Dnia 7 kwietnia 1516 r. pisał on do swego zakonnego współbrata, G. Spenleina, że najważniejsza jest ufność w sprawiedliwość Bożą, a nie opieranie się na własnej sprawiedliwości. Dzięki sprawiedliwości Bożej objawionej w Chrystusie, zostaje nam darowane całkowicie darmo to, co usiłowaliśmy osiągnąć poprzez własne uczynki. Luter przyznaje, że i on tkwił w błędzie w tej kwestii, ale teraz walczy z nim, choć całkowicie go jeszcze nie przezwyciężył¹⁹. W liście tym Luter wyjaśnia również rozumienie Bożej sprawiedliwości, która polega na przyjęciu przez Jezusa ludzkiego grzechu, a darowaniu mu swej sprawiedliwości²⁰. Jak zaznacza

¹⁶ A. Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, s. 139nn.

¹⁷ Por. WA 1, 225, 17-30.

¹⁸ T. Dieter, «*Aus Liebe zur Wahrheit*», s. 135.

¹⁹ WA Br. 1, 17, 13–19: [...] *ignorantes justitiam Dei, qua in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis orna, ti, quod est impossibile fieri. Fuiisti tu apud nos in hac opinione, imo errore, fui et ego: sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi.*

²⁰ WA Br. 1, 17, 22-24: *Tu, Dommine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum: tu assumisti meum, et dedisti mihi tuum: assumisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.*

K. Unterbruger, w momencie ogłoszenia przez Lutera też podstawy jego teologii były już ukształtowane²¹.

W kolejnych latach w wystąpieniach i pismach Lutera można obserwować dalsze podkreślanie znaczenia nauki o usprawiedliwieniu, którą przeciwstawia błędnemu rozumieniu pokuty. W Kazaniu na temat odpustu i łaski z 1517 r. (*Sermon von Ablass und Gnade*) Luter stwierdza, że jeśli ktoś uważa, że może zadośćuczynić za swoje grzechy, jest w wielkim błędzie, gdyż Bóg przebacza dzięki łasce²². Dopiero następnie żąda szczerego żalu lub nawrócenia do dobrego życia²³. Prymat łaski i wiary zaznacza się coraz wyraźniej w *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, gdzie Luter stwierdza m.in., że dostępujemy usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, a pokój z Bogiem mamy dzięki wierze. Kto naprawdę wierzy, zyskuje pojednanie z Bogiem²⁴. Wittenberczyk odwołuje się do pojęcia szczerego żalu (*contritio*)²⁵, ale interpretuje je w „nachyleniu” do wiary i łaski, którym przypisuje wyjątkowe znaczenie w dziele usprawiedliwienia grzesznika. W Konkluzjach *Pro veritate* z tego samego roku kategoria szczerego żalu za grzechy (*contritio*) w rozumieniu średniowiecznej teologii jawi się wyraźnie jako czynnik niepewności w odniesieniu do odpuszczenia win i pewności zbawienia. Luter widzi w tym jedynie dzieło ludzkie, na którym nie można opierać zbawienia, a nawet czynić je warunkiem zbawienia. Dlatego – jak stwierdza – zbawienie zostało wyjęte spod ludzkich decyzji i chwiejnej ludzkiej woli²⁶. Usprawiedliwia zaś wiara w Chrystusa²⁷.

Na uwarunkowania Luterskiej nauki o usprawiedliwieniu nowe światło rzucił niedawno B. Hamm²⁸. Autor ten wykazał, że w przypadku zasadniczych intencji bądź motywacji towarzyszącym zarówno późnośredniowiecznej praktyce odpu-

²¹ K. Unterbruger, *Turmerlebnis und Thesenanschlag*, s. 35.

²² WA 1, 245, 21-23: *Es ist eyn großer yrthum, das yemand meyne, er wolle gnugthun for syne sund, so doch got die selben altzeit umbsunst ausz unschetzlicher gnad vortzeyhet nichts darfur begehrend, dann hynfurder voll leben.*

²³ WA 1, 244, 18-20: *Das sag ich das man ausz keyner schriffte beweren kann, das gotlich gerechtigkeit etwas peynn adder genugthuung begere adder fordere von dem sunder, dann alleyn sehne hertzliche und ware rew adder bekerung, mit vorsatz hynfurder dass Kreutz Christi tzu tragen unnd die obgenanten werck (auch von niemant auffgesetzt) tzu uben.*

²⁴ WA 1, 542, 15-19: *Cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum (id est, certus fit se esse absolutum) non rei sed fidei certitudine propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem (...). Iustificati gratis per gratiam ipsius, pacem habemus ad deum per fidem, non utique per rem.*

²⁵ WA 1, 587, 30.

²⁶ WA 1, 631, 9-14: *Non voluit Christus, in manu vel arbitrio hominis consistere salutem hominum, sed sicut scriptum est: portans omnia verbo virtutis sue, et: fide purificans corda eorum. Usque ad infidelitatem errant, qui remissionem culpe incertam asserunt propter incertitudinem contritionis. WA 1, 631, 23-24: Super contritionem edificantes remissionem super arenam, id est super opus hominis, fidem dei edificant.*

²⁷ WA 1, 632, 15: *Nihil enim iustificat nisi sola fides Christi.*

²⁸ B. Hamm, *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

stów, jak i nauce o usprawiedliwieniu można stwierdzić istotną zbieżność, a nawet zgodność. Zarysowując historię rozwoju praktyki odpustów w okresie XI–XVI w., Hamm określa ją jako drogę do całkowitego zniesienia ograniczeń łaski odpustów. Analizując pisma ówczesnych czołowych teologów, zajmujących się kwestią odpustów, dostrzega on w tym procesie przede wszystkim motywy pastoralne²⁹. W określaniu dyscypliny odpustów kierowano się usuwaniem przeszkód w uzyskiwaniu łaski odpustu, poszerzano jej zakres w sensie ułatwienia do zyskiwania odpustu zupełnego, obniżano warunki progowe dla zyskania w ogóle odpustu, rezygnując choćby z zasady *contritio*, a zadowolając się jedynie *attritio*. Minimalizowano obwarowania odpustów, maksymalizowano zaś zakres odpuszczania grzechów. Ta zmiana, polegająca na złagodzeniu warunków, miała służyć bardziej skutecznemu wezwaniu ludzi do wejścia na drogę zbawienia, a jednocześnie dać im większe poczucie pewności odnośnie do ich zbawienia, co odpowiadało ówczesnemu religijnemu duchowi, opisywanemu jako *quaerere securitatem*³⁰. Wbrew pozorom, proces ten nie stał w sprzeczności z handlem odpustami, ten bowiem również był zgodny z ówczesną kulturą, w której wymienne relacje stawały się coraz bardziej merkantylne i połączone z przepływem pieniędzy. Nie należy jednak pomijać faktu, że pieniądze w religijnym kontekście miały przede wszystkim symboliczny charakter i nie wykluczały z uzyskania dóbr duchowych – jakim był także odpust – ludzi biednych. Dawano im inne możliwości kompensacji³¹. Według B. Hamma, Lutrową naukę o usprawiedliwieniu można postrzegać poniekąd jako ostateczne stadium rozwoju praktyki odpustów czy też jako dopełnienie wspomnianego procesu, gdyż wittenberski Reformator zniósł zupełnie nawet te najmniejsze ludzkie uwarunkowania przy zyskiwaniu łaski odpustu, wskazując na wyłączne znaczenie usprawiedliwiającej wiary. W tym sensie reformacyjne orędzie łaski niejako wygasilo dynamikę procesu postępującego łagodzenia uwarunkowań łaski odpustów, wynosząc go na zupełnie inny poziom, mianowicie rozważań nad niczym niuwarunkowaną łaską. Spór o odpusty stał się więc do pewnego stopnia bezprzedmiotowy³².

B. Hamm wskazał sześć zbieżnych linii pomiędzy późnośredniowiecznym rozumieniem odpustów a reformacyjnym orędziem o usprawiedliwieniu: 1) podkreślanie wyłączności łaski – znoszenie ograniczeń i warunków uzyskania przebaczenia; 2) ofensywa pastoralna – głównym motywem było *salus animarum*; 3) bliskość łaski – głoszenie bezpośredniej dostępności zbawienia dla wszystkich; 4) odciążenie grzesznika – rezygnacja z żądania *contritio* na rzecz *attritio*; 5) zastępcze zadośćuczynienie przez Jezusa Chrystusa – zewnętrzny charakter satysfakcyjnego

²⁹ Tamże, s. 85nn.

³⁰ Tamże, s. 209; M. Lersch, *Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?*, „Catholica” 70 (2016), s. 259.

³¹ B. Hamm, *Ablass und Reformation*, s. 161nn.

³² Tamże, s. 260; M. Lersch, *Der Ablass*, s. 259.

działania Jezusa Chrystusa, czyli odkupienie dokonane mocą „przesłonięcia świętością”; 6) pewność wiary – dążenie do egzystencjalnej pewności odnośnie do łaski i osobistego zbawienia³³.

2. USPRAWIEDLIWIENIE – *EXTRA NOS*

W świetle badań B. Hamma, Luterska nauka o usprawiedliwieniu jawi się jako teologiczny koncept, który był odpowiedzią na niedostatki teologii i praktyki odpustów, ale jednocześnie pozostający w pewnej ciągłości z nimi jako ich korekta albo alternatywna forma ich rozwoju. Przyjęcie tego związku nie umniejsza przełomowego i nowatorskiego charakteru Luterskiego orędzia o usprawiedliwieniu z samej łaski dzięki wierze. Odpowiedź Lutera zradykalizowała wcześniejsze próby poszukiwania odpowiedzi na pytania o zbawienie i wkład grzesznika w ten proces i przyjęła odtąd formę fundamentu dla reformacyjnej teologii. W tezach do Rz 3 Luter podkreśla nieodwołalny charakter obietnicy obdarzenia człowieka Bożą sprawiedliwością, przy czym zawsze – jak podkreśla Wittenberczyk – będzie ona sprawiedliwością „obcą” (*iustitia aliena*) bądź „pasywną” (*iustitia passiva*). Jest to bowiem sprawiedliwość zewnętrzna (*extra nos*), w jakimś sensie jedynie przypisana grzesznikowi (*iustitia imputa*)³⁴. Tą sprawiedliwością grzesznik winien kierować się przez całe życie, gdyż pojednanie z Bogiem nie zależy od własnych czynów, podejmowanej pokuty czy zadośćuczynienia, lecz jedynie przez przyjęcie nieodwołalnej Bożej obietnicy usprawiedliwienia przez wiarę³⁵.

Luter stał na stanowisku, że sprawiedliwość, która staje się udziałem człowieka w procesie usprawiedliwienia jest sprawiedliwością „obcą”, to znaczy ona przynależy do Kogoś Innego, a nie jest ludzką „własnością”. Należy jej szukać poza nami (*extra nos*), a nie w nas. Nawet najbardziej sprawiedliwy prorok czy apostoł wie, że przed Bożym sędzią nie może liczyć na własne siły i zasługi, lecz pokładać całą nadzieję w owocach zbawczego dzieła wcielonego Słowa. Podstawy idei „przypisywania” lub „zaliczania” grzesznikowi sprawiedliwości Wittenberczyk znalazł zwłaszcza w wypowiedzi św. Pawła w Liście do Rzymian. Wskazując na przykład Abrahama i Dawida, św. Paweł przekonuje, że nie uczynki, a wiara jest tytułem do usprawiedliwienia grzesznika (zob. Rz 4). Luter powołując się na pisma św. Pawła, szczególną uwagę zwrócił na cytowaną przez Apostoła w Liście do Rzymian wypowiedź z Księgi Rodzaju 15,6: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (Rz 4,3). Zainspirowany tą wypowiedzią

³³ B. Hamm, *Abläss und Reformation*, s. 233-250.

³⁴ WA 39 I, 83, 24–37; 39 I, 109, 1; zob. 40 III, 350, 4.

³⁵ WA 56, 172, 1: *per solam fidem, qua Dei verbo creditur*.

Reformator stwierdził, że Bóg poczytuje człowieka za sprawiedliwego wyłącznie ze względu na wiarę w Jezusa Chrystusa. To „uznanie” ze strony Boga ma – według Lutra – fundamentalne znaczenie. Píše on, że nie jesteśmy jeszcze całkowicie sprawiedliwymi, gdyż w tym życiu grzech ciągle jeszcze zamieszkuje w naszym ciele. Bóg wprawdzie oczyszcza te pozostałości grzechu, ale należy pamiętać o artykule, zgodnie z którym nasz grzech jest przesłonięty i Bóg nie chce, aby był on nam zaliczany. To nie znaczy, że on jest nieobecny, bowiem nasze odczucie jest przeciwne. Odczuwamy jego obecność, jednak przed Bogiem pozostaje on ukryty, gdyż Chrystus jako pośrednik zasłania go sobą³⁶. Według Lutra wierzącemu zostają przebaczone grzechy w taki sposób, że stają się one przesłonięte (*tecta*) lub ukryte (*abscondita*) przed Bogiem dzięki doskonałej sprawiedliwości Chrystusa. Wskutek tego Bóg nie zalicza wierzącemu grzechów, lecz postrzega go jako sprawiedliwego, patrząc przez pryzmat „obcej” sprawiedliwości tego, w którego grzesznik wierzy – czyli Chrystusa.

Powyższa koncepcja Lutra dotycząca przypisywania „obcej” sprawiedliwości grzesznikowi nie jest tożsama z nauczaniem św. Pawła, lecz stanowi jej rozszerzenie. Rodzi się pytanie, dlaczego Luter wyeksponował tak mocno rozumienie usprawiedliwienia jako rzeczywistości „zewewnętrznej” (*forensis*)? B.D. Marshall wskazał na dwa, ściśle powiązane ze sobą, motywy tej decyzji: pastoralny i doktrynalny.

W pierwszym przypadku Luter pragnął przede wszystkim, aby orędzie o usprawiedliwieniu jako prawdziwie dobra nowina, słowo łaski i pokoju dotarło do tych, którzy mają świadomość z jednej strony swych grzechów, z drugiej zaś – braku podstaw do liczenia na Bożą łaskę. Istotnym problemem w kontekście ówczesnej praktyki pokutnej pozostawała kwestia pewności zbawienia. Wspomniana praktyka wzmacniała świadomość, że grzech jest ciągle obecny w życiu wierzącego³⁷. Luter swoje przekonanie opierał m.in. na wypowiedzi Księgi Izajasza 64,5, według której „wszystkie nasze dobre czyny [są] jak skrwawiona szmata”. W tym kontekście pytał więc: jeśli nasza sprawiedliwość jest nieczysta i cuchnie przed Bogiem, to czym okaże się nasza niesprawiedliwość³⁸? Pytanie to domagało się odpowiedzi, która uciśzyłaby rodzący się niepokój w związku z beznadziejnie rysującą się możliwością osiągnięcia zbawienia. Ponieważ po stronie człowieka Luter nie znajdował żadnej racji, dającej jakkolwiek pewność w tym zakresie, zwrócił się całkowicie w stronę Chrystusa. Mimo ludzkiej grzeszności, która niechybnie prowadzi do wiecznej śmierci i utraty Boga, człowiek mógł być pewny swego zbawienia ze względu na Chrystusa i w Nim pokładając całą nadzieję. Tę przypisaną sprawiedliwość Chrystusa Wittenberczyk postrzegał jako istotny skutek usprawiedliwienia i jako

³⁶ WA 40 I, 233, 23-234, 14.

³⁷ B.D. Marshall, *Justification as declaration and deification*, „International Journal of Systematic Theology” 4 (2002) 1, s. 13n.

³⁸ WA 7, 433, 26-27: *Jtem szo unszer gerechtigkeit unrein ist und stinckt fur got, was wil die ungerechtigkeht thun?*

klucz do pocieszenia sumienia, obciążonego świadomością własnego grzechu³⁹. Stąd w komentarzu do Listu do Galatów napisał, że chrześcijanin nie jest osobą, która nie ma lub nie odczuwa grzechu, lecz jest osobą, której Bóg nie poczytuje grzechu ze względu na wiarę w Chrystusa. Przyznał jednocześnie, że to nauczanie daje mocne pocieszenie przerażonemu sumieniu⁴⁰.

Doktrynalny motyw ma charakter chrystologiczny i trynitarny. Luter wyjaśnia, że ani człowiek, ani żadne inne stworzenie, lecz tylko Bóg może przezwyciężyć siły, które sprzeciwiają się zbawieniu. To Bóg zwycięża grzech, śmierć, szatana i piekło przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. W tym wydarzeniu Luter upatruje również potwierdzenie bóstwa Jezusa Chrystusa. Z przekonania, że Jezus Chrystus jest zbawicielem świata, starożytny Kościół wywodził właśnie wiarę w Jego bóstwo⁴¹. Poleganie więc na własnych uczynkach, które miałyby zapewnić zbawienie, było równoznaczne dla Lutera z negowaniem bóstwa Jezusa Chrystusa i jednoczesną uzurpacją boskości przez człowieka⁴². Doktrynalną racją usprawiedliwienia z samej wiary była więc dla Lutera chrześcijańska nauka o Wcieleniu Logosu. Podważanie zaś takiej koncepcji usprawiedliwienia musiałyby skłaniać do pytania o sens samego Wcielenia i całego wydarzenia paschalnego⁴³.

Idea sprawiedliwości *extra nos* stworzyła także przestrzeń do rozwijania przez Lutera antropologicznej zasady *simul iustus et peccator*, która w swej pastoralnej wymowie miała zachować wierzącego przed desperackim poszukiwaniem zbawczej sprawiedliwości i czystości w sobie zamiast polegania na łasce Boga. Według Lutera, człowiek patrząc w siebie, musi dostrzec trwałą obecność grzechu, a jednocześnie zachować pewność swego zbawienia, spoglądając poza siebie, na ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa. Wittenberski Reformator zapytuje wprawdzie: w jaki sposób te dwie sprzeczne wypowiedzi mogą być jednocześnie prawdziwe – jestem grzesznikiem i zasługuję na Boży gniew, a jednak Ojciec kocha mnie? Jego odpowiedź także i tu ma wymiar chrystocentryczny: nikt inny nie może pojednać tych dwóch biegunów oprócz jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa⁴⁴.

³⁹ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 14.

⁴⁰ WA 40 I, 235, 15-18: *Definimus ergo hunc esse Christianum, non qui non habet aut non sentit peccatum, sed cui illud a Deo propter fidem in Christum non imputatur. Ista doctrina affert firmam consolationem conscientis in veris pavoribus.*

⁴¹ WA 40 I, 441, 14-19: *Et hic vides, quam necessarium sit credere et confiteri articulum de Divinitate Christi. Quem ubi Arius negavit, necesse fuit eum etiam negare articulum redemptionis. Vincere enim peccatum mundi, mortem, maledictionem et iram Dei in semetipso non est ullius creaturae, sed divinae potentiae opus. Igitur necesse est illum qui in seipso ista vicit, vere et natura Deum esse.*

⁴² WA 40 I, 405, 15-16: *Quicunque extra fidem quaerit iustitiam per opera, negat Deum et seipsum facit Deum.*

⁴³ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 15.

⁴⁴ WA 40 I, 372, 14-17: *Quomodo igitur simul vera sunt ista contradictoria: Habeo peccatum et sum dignissimus ira et odio divino, et: Pater amat me? Hic nihil omnino intercedit nisi solus Mediator Christus.*

Odnosząc się do Lutrowej koncepcji usprawiedliwienia, jako rzeczywistości „zewnętrznej”, przychodzącej spoza nas (*extra nos*), zdecydowanie chrystocentrycznej, nie można nie zauważyć doniosłości jej biblijnych uzasadnień, istotnych pastoralnych powodów i doktrynalnej spójności. Jednocześnie jednak koncentracja na „obcym”, „zewnętrznym” usprawiedliwieniu, polegającym jedynie na przesłonięciu grzechów, stanowiła, począwszy od XVI-wiecznych dysput, punkt krytyczny tej nauki i przedmiot sporu. W tej perspektywie usprawiedliwienie oznaczało prawny werdykt ze strony Boga, niepozostający jednak w zgodzie z faktycznym stanem, skoro grzech nie został usunięty, lecz jedynie zasłonięty. Zamiast stwórczego odnowienia człowieka, zbawcze dzieło Chrystusa polegałoby na zainicjowaniu świadomego aktu samooszustwa po stronie Boga, który uznałby wierzących za sprawiedliwych, mimo że w rzeczywistości pozostawaliby nadal grzesznikami. Luter zachęcałby więc wierzących do polegania na Bożej łaskawości, która nie sprawiałaby w nich żadnej przemiany. W ten sposób doktryna o usprawiedliwieniu zdawała się zupełnie pomijać stwórczą i odnawiającą moc Bożej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie. Tymczasem Boża miłość nie jest prawną fikcją, lecz daje udział w świętości, bez której „nikt nie zobaczy Boga” (Hbr 12,14). Wydaje się, że Luter, któremu nieobca była tradycja mistyczna, stanowiąca w dużej mierze korzenie jego teologii, nie mógł pojmować usprawiedliwienia wyłącznie w kategoriach legalistycznych⁴⁵. Taka prezentacja jego nauczania byłaby raczej wyrazem imputacji Lutrowi intencji, których nie przejawiał. W pismach Wittenberskiego Reformatora znajdują się bowiem wypowiedzi, w których stwierdza, że udział wierzącego w sprawiedliwości *extra nos* objawia się jako rodzaj zjednoczenia z Chrystusem, wskutek którego wierzący istnieje odtąd *extra se*. W tym sensie usprawiedliwienie oznaczałoby wejście w ekstatyczną egzystencję⁴⁶, polegającą na zjednoczeniu z Chrystusem.

3. USPRAWIEDLIWIENIE JAKO ZJEDNOCZENIE Z CHRYSYSTEM

Jak zauważa L. Matošević, pojęcie *imputatio*, którym Luter posługiwał się w opisie sprawiedliwości przypadającej w udziale grzesznikowi, stosowano również w odniesieniu do „zaliczania”, „przypisywania” grzesznikowi zasług Chrystusa i świętych ze skarbca łask w ramach praktyki odpustów. Luter odrzucał jednak kwantytatywne i apersonalne rozumienie usprawiedliwienia, które miałyby się urzeczywistniać jedynie poprzez przekazanie zasług Chrystusa na wierzącego.

⁴⁵ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 17.

⁴⁶ Por. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 81.

Formułując naukę o usprawiedliwieniu, w odniesieniu do relacji między człowiekiem i Bogiem zerwał on z koncepcją rozdzielczej sprawiedliwości. Dlatego krytykował on nie tylko ideę, podkreślającą możliwość, a nawet powinność zasłużenia sobie przed Bogiem na zbawienie, ale ogólne przekonanie, że można przyjąć i korzystać z zasług innych⁴⁷. W rozumieniu Lutra usprawiedliwienie nie polega więc na zwykłym przeniesieniu zasług Chrystusa na wierzącego, lecz na wspólnocie, zjednoczeniu wierzącego z Chrystusem, wskutek czego dochodzi do radosnej wymiany między nimi⁴⁸. W ten sposób Luter nawiązuje do soteriologicznej myśli w duchu metafory *admirabile commercium*⁴⁹.

Idea zjednoczenia wierzącego z Chrystusem jako istotna w pojmowaniu usprawiedliwienia przez Lutra pojawia się zwłaszcza w jego komentarzu do Listu do Galatów. W jego wypowiedziach dostrzec można zapożyczenia zarówno z hylemorfizmu Arystotelesa, jak i personalistycznych kategorii Bernarda z Clairvaux⁵⁰.

Arystotelesowski hylemorfizm uwidacznia się w wyjaśnieniach dotyczących wiary. Luter pisze, że wiara jest sposobem pochwycenia Chrystusa. Chrystus z kolei jest formą, która ozdabia wiarę, tak jak kolor ozdabia ścianę. Dlatego – zdaniem Lutra – można powiedzieć, że Chrystus jest obecny w wierze⁵¹. W niej dochodzi do zjednoczenia wierzącego z Chrystusem. Zjednoczenie to Luter porównuje z jednością, jaka występuje między formą a substancją – forma jest nieodłączną częścią substancji. Jeszcze raz używa tu Reformator odniesienia do farby: tak jak białość tworzy poniekąd ścianę, tak Chrystus żyje w wierzącym. Ponieważ zaś Jego życie jest we mnie, to żyję życiem, którym jest Chrystus. W tym sensie Chrystus jest formą dla wierzącego i stanowi On jedność z tymi, którzy wierzą w Niego⁵².

Jeśli Luter wiąże nierozłącznie usprawiedliwienie w wiarę, to w świetle wypowiedzi o wierze, w której obecny jest Chrystus, należy dostrzec zależność między usprawiedliwieniem a jednością z Chrystusem. To dlatego Luter może powiedzieć,

⁴⁷ L. Matošević, *Die ganze Kirche*, s. 166.

⁴⁸ WA 7, 25, 28-34.

⁴⁹ Zob. T. Dola, *Marcina Lutra soteriologiczna teoria «radosnej wymiany i konfliktu»*, „*Studia Oecumenica*” 17 (2017), s. 133-147.

⁵⁰ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 10; T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin–New York: De Gruyter 2001, s. 183nn; F. Posset, *Luther und der letzte der Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux. Der Bernhardfaktor in Luthers Leben und Wirken*, w: *Luther: Katholizität und Reform.*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 51; F. Posset, *The Real Luther. A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide*, Saint Louis: Mo. Concordia Publishing House 2011, s. 116.

⁵¹ WA 40 I, 228, 29-30; 40 I, 229, 15; zob. też: T. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, s. 17n.

⁵² WA 40 I, 283, 7-9: *Sed quod Christus sit mea forma, sicut paries informatur albedine. Sic tam proprie et inhesive, ut albedo in pariete, sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus*; zob. WA 40 I, 283, 26-27.

że wiara, a nie uczynki usprawiedliwiają, gdyż wiara stanowi środek, dzięki któremu Chrystus staje się w intymny sposób obecny w nas i dla nas: *Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem*⁵³. Tak więc przez zjednoczenie z Chrystusem, które dokonuje się w wierze, człowiek dostępuje daru usprawiedliwienia. A dar ten nie jest niczym innym, niż osobą Chrystusa, który staje się dla nas sprawiedliwością. W tej perspektywie sprawiedliwość ta, którą otrzymujemy przez zjednoczenie z Chrystusem w wierze, daje nam jednocześnie udział w jego boskiej godności. Nie jest to więc jedynie sprawiedliwość „zewnętrzna”, powstała z zewnętrznego przesłonięcia ludzkich grzechów, lecz jest ona sprawiedliwością w nas, jeśli jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, który mieszka w nas przez wiarę. To dzięki obecności Chrystusa w nas Bóg uznaje nas sprawiedliwymi i obdarza życiem wiecznym⁵⁴. Wprawdzie Luter używa tu określenia *reputat* w odniesieniu do uznania ludzkiej sprawiedliwości przez Boga, ale w świetle jednoznacznie wyrażonego ścisłego związku między wiarą a obecnością Chrystusa nie można go interpretować wyłącznie w sensie uznania jakiejś rzeczywistości wbrew jej faktycznemu stanowi. Całość narracji należałoby brać z uwzględnieniem mistycznej inspiracji wypowiedzi Lutera⁵⁵.

Nawiązując do myśli Bernarda z Clairvaux, Luter przedstawił dokonujące się przez wiarę zjednoczenie między wierzącym a Chrystusem w oparciu o obraz relacji małżeńskiej. W komentarzu do Listu do Galatów 2,20 pisze, że relacja ta jest tak bliska, iż stają się oni jak jedna osoba. W tym ścisłym zjednoczeniu wierzący może nazywać się Chrystusem, zaś Chrystus na odwrót – grzesznikiem. Przez wiarę obaj zostają złączeni jak „jedno ciało i jedna kość”. Ta więź jest ściślejsza aniżeli między mężem i żoną⁵⁶.

Według B.D. Marshalla, dokonujące się w wierze zjednoczenie pomiędzy wierzącym a Chrystusem ma charakter dynamicznej relacji wzajemności. Żadna ze stron tej relacji nie może być uznana za pasywną bądź receptywną. Obie są odrębnymi, osobowymi podmiotami, które dzięki wierze i przez wiarę stają się jak jedna osoba. Zachowują jednak przy tym swą pełną osobową realność – zarówno wierzący, który przez wiarę jednoczy się z Chrystusem, jak i Chrystus, który w miłości całkowicie oddaje się wierzącemu⁵⁷. Nie oznacza to jednak umniejszania przez Lutera ontologicznego realizmu tej jedności, która przewyższa wszelkie

⁵³ WA 40 I, 229, 22-23.

⁵⁴ WA 40 I, 229, 27-30: *Christum formare et imbuere fidem vel formam esse fidei. Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam.*

⁵⁵ Por L. Matošević, *Die ganze Kirche*, s. 167.

⁵⁶ WA 40 I, 285, 5-7 i 286, 1: *Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregeris a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, quia inheret mihi et econtra. convicti per fidem in unam «carnem, os» multo arctiore vinculo quam masculus et femina.* Zob. też T. Dola, *Marcina Lutra soteriologiczna teoria*, s. 141.

⁵⁷ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 10.

osobowe zjednoczenie z wyjątkiem jednościami w obrębie Trójcy Świętej⁵⁸. Nasza jedność z Chrystusem pozostaje jednak tak ścisła i głęboka, jak jedność wszystkich naszych cielesnych organów. Każde działanie skierowane przeciwko wierzącemu jest również działaniem przeciwko Chrystusowi i na odwrót⁵⁹. A zatem bycie usprawiedliwionym oznacza dla Lutera trwanie w ścisłej relacji z Chrystusem i stanowienie jednościami z Nim. Należy jednak zapytać, czy owo zjednoczenie wierzącego z Chrystusem prowadzi jedynie do ukrycia, zasłonięcia rzeczywistej duchowej kondycji człowieka przez Zbawiciela czy też skutkuje jej faktyczną przemianą?

4. USPRAWIEDLIWIENIE JAKO WEWNĘTRZNA PRZEMIANA

Przed kilkunastu laty w historii badań nad Lutrem pojawiła się tzw. fińska interpretacja Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu, która usiłowała wskazać na zbieżność pomiędzy jego rozumieniem usprawiedliwienia a obecną w teologii wschodniej ideą przeobóstwienia (*theosis*)⁶⁰. Koncepcja ta spotkała się zasadniczo z krytycznym przyjęciem⁶¹. Jednak wbrew utartym stereotypom, wydaje się, że idea wewnętrznej przemiany i odnowy człowieka w procesie usprawiedliwienia nie była obca Wittenberskiemu Reformatorowi.

Wyraźnie uwidacznia się ona w niektórych z jego kazań. W kazaniu do 3. rozdziału Ewangelii według Mateusza na temat chrztu Chrystusa (*Sermon aus dem 3. Kapitel Matthäi von der Taufe Christi*), odwołując się do obrazowego języka, Luter pisze, iż Bóg wylewa Chrystusa na nas i w ten sposób wlewa siebie w nas, przyciągając nas do siebie, tak że On sam zostaje „uczłowieczony” (*vermenschet*), my zaś całkowicie „przeobóstwiamy” (*vergottet*)⁶². W kazaniu o sile i wzroście wiary oraz miłości (*Eyn Sermon von Stärke und Zunehmen des Galubens und der Liebe*)

⁵⁸ WA 33, 232b, 31-37.

⁵⁹ WA 33, 232, 37-233, 30.

⁶⁰ T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989.

⁶¹ Zob. W.W. Schumacher, *Who Do I Say that You Are? Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*, Eugene: Wipf & Stock Pub 2010; C. Trueman, *Is the Finnish Line a New Beginning? A Critical Assessment of the Reading of Luther Offered by the Helsinki Circle*, „Westminster Theological Journal” 65 (2003), s. 231-244; T. Laato, *Justification. The Stumbling Block of the Finnish Luther School*, „Concordia Theological Quarterly” 72 (2008), s. 327-346; M. Hailer, *Rechtfertigung als Vergottung? Eine Auseinandersetzung mit der finnischen Luther-Deutung und ihrer systematisch-theologischen Adaptation*, „Luther-Jahrbuch” 77 (2010), s. 239-267; M. Hailer, *Gottes Gnade als Teilgewährung an ihm. Überlegungen zur finnischen Luther-Interpretation*, „Evangelische Theologie” 71 (2011), s. 35-49; M.J. McInroy, *Rechtfertigung als Theosis. Zur neueren Diskussion über die Lutherdeutung der Finnischen Schule*, „Catholica” 66 (2012), s. 1-18.

⁶² WA 20, 229, 30-33.

można znaleźć podobne ujęcie. Komentując List do Efezjan 3,19, Luter również używa pojęcia *vergottet*, wyjaśniając, że człowiek staje się w pełni przebóstwiony. Nie otrzymuje on tylko jakiejś części Boga, ale niejako cały wypełniony zostaje Bogiem⁶³.

Ideę wewnętrznej przemiany grzesznika dzięki usprawiedliwiającej łasce można wywieść także z tych pism Lutra, gdzie podkreśla on ścisłą i intymną jedność wierzącego z Chrystusem. Tak czyni choćby we wspomnianym komentarzu do Listu do Galatów 2,20, gdzie eksponuje wzajemne zamieszkiwanie w sobie Chrystusa i wierzącego. Owszem, Luter pisze, że łaska, sprawiedliwość, życie, pokój i zbawienie pochodzą od Chrystusa. Jednakże dzięki złączeniu z Chrystusem przez wiarę, będącym formą personalnej unii, wszystkie dary Chrystusa stają się także własnością człowieka. W nawiązaniu do słów św. Pawła, Luter stwierdza, że życie ludzkie staje się przez to życiem samego Chrystusa⁶⁴. Osobowe zjednoczenie z Chrystusem stanowi zatem dla Lutra warunek związku między usprawiedliwieniem a zbawieniem. Usprawiedliwienie przez wiarę oznacza zjednoczenie z Chrystusem, a ta jedność musi prowadzić do stanu, który można by nazwać przebóstwieniem lub uświęceniem. Jeśli wiara skutkuje osiągnięciem tak wzniosłego stanu ze względu na jedność z Chrystusem, to uprawnione wydaje się twierdzenie, że Luter opowiadał się za „efektywnym”, skutecznie przemieniającym grzesznika usprawiedliwieniem. Odrzucał natomiast możliwość uświęcenia w oderwaniu od wiary i usprawiedliwienia, czyli postrzegania tych dwóch rzeczywistości jako niezależnych od siebie⁶⁵. Według Lutra, nowe życie wierzącego jest skutkiem usprawiedliwienia. Odnowa życia, uświęcenie wynika z kurczowego trzymania się Chrystusa. Nie może zresztą być inaczej, skoro przez wiarę grzesznik dostępuje sprawiedliwości Chrystusa i żyje Jego życiem. A tam, gdzie jest Chrystus, tam znika grzech i śmierć⁶⁶.

Aspekt uświęcającego wymiaru usprawiedliwienia przez wiarę, polegający na zrodzeniu się nowego człowieka, można odnaleźć również w komentarzu Lutra do Listu do Galatów 4,19. Jak wiadomo, w tekście tym św. Paweł pojmuje życie chrześcijańskie jako proces transformacji na wzór Chrystusa. Luter, nawiązując do tej Pawłowej metafory, pisze o Chrystusie jako „formie” wierzącego, który z kolei przez wiarę upodabnia się do Chrystusa⁶⁷. Wittenberczyk jest przekonany, że wierzący stając się przez wiarę kimś jednym z Chrystusem, w oczywisty sposób nabywa także Jego cech i właściwości. Dzięki usprawiedliwieniu przez wiarę i „uformowaniu” na wzór Chrystusa, chrześcijanin czuje, myśli i działa jak

⁶³ WA 17 I, 438, 21-22: *das wir gantz vergottet werden, nicht ehn partecken odder allein etliche stuck Gottes habt, sondern alle fulle*; zob. WA 17 I, 438, 17. 26-27.

⁶⁴ WA 40 I, 283, 20-32; 40 I, 284, 20-26.

⁶⁵ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 11.

⁶⁶ WA 40 I 283, 33-34: *Vivens autem in me Christus abolet legem, peccatum damnat, mortem mortificat, quia ad praesentiam ipsius illa non possunt non evanescere*.

⁶⁷ WA 40 I, 649, 23: *Cor tali fiducia praeditum habet veram formam Christi*; por. WA 40 I, 650, 4.

Chrystus. W tym kontekście Luter stwierdzi, że mamy tu do czynienia ze zrodzeniem nowego człowieka⁶⁸.

Idea wewnętrznej przemiany grzesznika nabiera jeszcze bardziej przekonującego charakteru, gdy uwzględni się pneumatologiczny wymiar wypowiedzi Lutra odnoszących się do nowego życia w Chrystusie⁶⁹. Według Wittenberczyka, trwając w wierze w Chrystusa i będąc odtąd nowym stworzeniem, człowiek staje się prawdziwie sprawiedliwy i święty przez Ducha Świętego. Jego działanie nie polega jedynie na zewnętrznej zmianie, jakby przywdzianiu nowego ubrania lub zmianie gestów, ale rzeczywistej odnowie, która powoduje radykalny przełom zarówno w odniesieniu do serca i umysłu, jak i woli, zmysłów, a nawet działań cielesnych. Przemiana ta nie ma jedynie charakteru werbalnego, ale realny. Dlatego Luter zdecydowanie podkreśla, aby nie traktować jej jako pozorów lub oszustwa (*non per fucum aut simulationem*)⁷⁰. Przyjęcie Ducha Świętego, który dany jest wierzącemu przez wiarę w Jezusa Chrystusa, dokonuje więc przemiany człowieka. W ramach Luterskiego nauczania na temat usprawiedliwienia znajdują się wypowiedzi, które jednoznacznie sytuują je w perspektywie nowego stworzenia, zbawczo już przemienionego.

* * *

Teologia Marcina Lutra wyrasta z umysłowych prądów, które miały swoje miejsce w Kościele późnego średniowiecza. Towarzyszący wówczas chrześcijańskiej wierze i pobożności eschatologiczny lęk był jednym z motywów poszukiwań przez Lutra miłosiernego i łaskawego Boga. Poszukiwania te zostały zwieńczone sformułowaniem nauki o usprawiedliwieniu, która odcisnęła znaczące piętno na teologii Wittenberczyka. Sens nauki o usprawiedliwieniu wyznacza koncentracja na Chrystusie. Jej istota wyraża się w tezie, że wierzący nie może w żaden sposób przyczynić się do swego zbawienia.

W świetle zaprezentowanych wypowiedzi, wydaje się oczywiste, że Luter ujmował usprawiedliwienie nie tylko jako przypisanie wierzącemu zasług i sprawiedliwości Chrystusa, lecz także jako ścisłe zjednoczenie z Nim. Nauka o usprawiedliwieniu proponuje wizję człowieka, który uczestnicząc w darowanej mu sprawiedliwości (*extra nos*), osiąga taką jedność z Chrystusem, że jego egzystencja staje się egzystencją przemienioną. Dlatego Luter ujmuje usprawiedliwienie w perspektywie radosnej wymiany, która dokonuje się pomiędzy Chrystusem a wierzącym. W wierze człowiek zostaje usprawiedliwiony dzięki sprawiedliwości Chrystusa, która jest sprawiedliwością „obcą” i „zewnętrzną”, nie własną. Jednak jedność z Chrystusem polega na *commercium sacrum* między człowiekiem a Chrystusem. Jedność ta, którą Luter przyrównuje obrazowo do więzi małżeńskiej, skutkuje

⁶⁸ *Novus homo, qui generatur* (WA 40 I, 650, 9); zob. szerszy kontekst: WA 40 I, 650, 3-8.

⁶⁹ B.D. Marshall, *Justification as declaration*, s. 12.

⁷⁰ WA 40 II, 180, 24; zob. WA 40 II, 178, 30-32; WA 40 II, 179, 11-15.

w wierzącym nowym życiem. Uczestnictwo wierzącego w sprawiedliwości Chrystusa objawia się jako rodzaj „przejścia” w Chrystusa. W tym sensie egzystencja usprawiedliwionego staje się egzystencją *extra se*. Niewątpliwie w tym ujęciu można dopatrywać się wpływu średniowiecznego mistycyzmu, który egzystencję wierzącego opisywał jako egzystencję „ekstacyjną” – w Bogu.

Mistycyzm określał też paradygmat myślenia o Bogu i Jego łasce. Lutrowi ów paradygmat pozwalał podkreślać radykalną zależność wierzącego od Boga oraz całkowite zdanie się na łaskę Chrystusa, co stało się „podstawową melodią” Lutrowej nauki o usprawiedliwieniu⁷¹. Dostrzeżenie mistycznych inspiracji w myśleniu Lutra pozwala jednak szerzej spojrzeć na sens wypowiedzi o usprawiedliwieniu *extra nos* i „pasywnej” sprawiedliwości (*iustitia passiva*). Wyrażenia te niekoniecznie należy uznać za wykluczające ideę przemiany, uświęcenia, a nawet deifikacji z obrębu Lutrowego nauczania na temat usprawiedliwienia. W istocie oba wymiary należy uznać za istotne w odniesieniu do usprawiedliwienia. Z pewnością Luter dokonał radykalizacji pewnych teologicznych ujęć. Jednak jego przeciwnicy także nie byli wolni od jednostronności i zawężeń doktryny. Uwzględniając fakt, że późnośredniowieczna teologia była dużo bardziej pluralistyczna, niż wynika to ze świadomości ukształtowanej przez proces konfesjonalizacji, może należałoby uznać, iż nie mamy tu do czynienia z konkurującymi aspektami. Lutrowa nauka o usprawiedliwieniu implikuje bowiem antropologię, w której człowiek zostaje całkowicie uchwycony przez Boga, dzięki czemu całą jego egzystencję należy widzieć jako przemienioną przez Bożą sprawiedliwość.

LUTRA NAUCZANIE O USPRAWIEDLIWIENIU JAKO *IMPUTATIO* I *DEIFICATIO*

Streszczenie

Artykuł prezentuje nauczanie Marcina Lutra na temat usprawiedliwienia w kontekście jego soteriologicznych i antropologicznych konsekwencji, które na poziomie werbalnym wyznaczają pojęcia *imputatio* i *deificatio*. Zasadniczą prezentację głównych aspektów tego nauczania poprzedza szkic historycznego tła jego sformułowania, gdzie istotną rolę odgrywał spór o odpusty i mistyczne inspiracje teologii Lutra. Wittenberski Reformator ujmował usprawiedliwienie zarówno jako przypisanie wierzącemu sprawiedliwości Chrystusa, jak i ściśle zjednoczenie z Nim. Owa jedność, której obrazem jest małżeństwo, polega na *commercium sacrum* między człowiekiem a Chrystusem. Uczestnictwo wierzącego w sprawiedliwości Chrystusa objawia się więc jako rodzaj „przejścia” w Chrystusa. W tym sensie egzystencja usprawiedliwionego staje się egzystencją „ekstacyjną”, *extra se*, czyli w Bogu, skutkując tym samym nowym – przebóstwionym (*vergottet*) – życiem.

Słowa kluczowe: Luter, nauka o usprawiedliwieniu, wiara, *iustitia imputa*, luteranizm.

⁷¹ V. Leppin, *Die fremde Reformation*, s. 25.

LUTHER'S TEACHING ABOUT JUSTIFICATION
AS *IMPUTATIO* AND *DEIFICATIO*

Summary

The article presents Martin Luther's teaching on justification in the context of its soteriological and anthropological consequences, which at least on the verbal level are defined by the terms *imputatio* and *deificatio*. The basic presentation of the main aspects of this teaching is preceded by an outline of the historical background of its formation, where both the dispute over indulgences and the mystical inspirations of Luther's theology played a significant role. The Wittenberg Reformer comprehended justification both as attributing to the believer the righteousness of Christ and as a close union with Him. This unity, whose image is marriage, consists in the *commercium sacrum* between man and Christ. The participation of a believer in the righteousness of Christ manifests itself as a kind of "transition" into Christ. In this sense, the existence of the justified person becomes an "ecstatic" existence, *extra se*, that is in God, resulting as a new – divinized (*vergottet*) – life.

Key words: Luther, doctrine of justification, faith, *iustitia imputa*, Lutheranism.

LUTHER'S LEHRE ÜBER DIE RECHTFERTIGUNG
ALS *IMPUTATIO* UND *DEIFICATIO*

Zusammenfassung

Der Artikel behandelt die Lehre Luthers über die Rechtfertigung im Kontext ihrer soteriologischen und anthropologischen Konsequenzen, welche auf der verbalen Ebene in den Begriffen *imputatio* und *deificatio* wiedergegeben werden. Dem Hauptteil über die wichtigsten Aspekte dieser Lehre wird eine Skizze ihrer historischen Hintergründe vorangestellt, in denen eine wichtige Rolle sowohl im Streit über die Ablässe als auch die mystischen Aspirationen von Luthers Theologie genannt wird. Der Wittenberger Reformator verstand die Rechtfertigung sowohl als die Zuschreibung der Gerechtigkeit Christi an den Glaubenden und auch als eine innige Vereinigung mit Christus. Diese Einheit, die im Bild der Ehe wiedergegeben wird, besteht in *commercium sacrum* zwischen dem Menschen und Christus. Die Teilnahme des Glaubenden an der Gerechtigkeit Christi offenbart sich also als seine Art „Durchgang“ in Christus. In diesem Sinn wird die Existenz des Glaubenden zu einer „ekstatischen Existenz“, *extra se*, also in Gott, was sich in einem neuen, vergöttlichten (*vergotteten*) Leben zeigt.

Schlüsselworte: Luther, Rechtfertigungslehre, Glaube, *iustitia imputa*, Lutheranismus.

BIBLIOGRAFIA

- Barański Ł., Sojka J., *Reformacja*, t. 1: *Historia i teologia luteranńskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, Bielsko-Biała: Augustana 2016.
- Barth U., *Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablassthesen von 1517*, w: *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, red. A. von Scheliha, M. Schröder, Stuttgart: Kohlhammer 1998, s. 3-37.
- Dieter T., «*Aus Liebe zur Wahrheit*». *Martin Luthers 95 Thesen zum Ablass und ihre Kritiker – und wir?*, w: *Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017*, red. S. Kopp, W. Thönissen, Freiburg im Br.–Basel–Wien: Herder 2017, s. 121-140.
- Dola T., *Marcina Lutra soteriologiczna teoria «radosnej wymiany i konfliktu»*, „*Studia Oecumenica*” 17 (2017), s. 133-147.
- Hamm B., *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Leppin V., *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C.H. Beck 2016.
- Leppin V., *Kontinuität und Neuanfang in Luthers Biographie*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 132-133.
- Lersch M., *Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?*, „*Catholica*” 70 (2016), s. 247-265.
- Mannermaa T., *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1989.
- Marshall B.D., *Justification as Declaration and Deification*, „*International Journal of Systematic Theology*” 4 (2002) 1, s. 3-28.
- Matošević L., «*Die ganze Kirche ist voller Vergebung der Sünde*». *Die reformatorische Rede vom Ablass und vom Gnadenschatz der Kirche*, „*Concilium*” 53 (2017) 2, s. 164-172.
- Napiórkowski A.A., *Usprawiedliwienie naczelnym kryterium reformacyjnej odnowy Kościoła*, w: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A.A. Napiórkowski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2017, s. 113-137.
- Posset F., *Luther und der letzte der Kirchenväter, Bernhard von Clairvaux. Der Bernhardfaktor in Luthers Leben und Wirken*, w: *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, red. W. Thönissen, J. Freitag, A. Sander, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, s. 29-59.
- Stegmann A., *Luthers Auffassung vom christlichen Leben*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Thönissen W., *Von der impliziten zur expliziten Rezeption. Katholische Lutherforschung heute*, „*Catholica*” 71 (2017), s. 153-170.
- Unterburger K., *Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit*, w: *Neu hinsehen: Luther. Katholische Perspektiven – ökumenische Horizonte*, red. S. Mokry, R. Grütz, L. Nagel, Paderborn: Bonifatius–Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016, s. 26-42.
- Unterburger K., *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Münster: Aschendorff 2015.

KS. MAREK ŻMUDZIŃSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

IURE DIVINO I *IURE HUMANO* PRYMATU PAPIESKIEGO W DIALOGU KATOLICKO-LUTERAŃSKIM

Publikacje teologiczne opisujące prymat Biskupa Rzymu w kontekście dialogu ekumenicznego zarówno po stronie katolickiej, jak i ewangelickiej często powołują się na słowa papieża Pawła VI, iż to sama osoba i spełniany przez nią urząd biskupa Rzymu stanowią największą przeszkodę na drogach ekumenizmu¹. Są one wyrazem realizmu po stronie katolickiej, iż wysiłek dotyczący jedności wszystkich chrześcijan ma przed sobą wielkie wyzwania. Jednak obok realizmu należy mówić też o pragmatyzmie Kościoła i jego otwarciu na istniejące problemy i chęć ich rozwiązywania. Świadczą o tym słowa papieża Jana Pawła II zawarte w pierwszej encyklice poświęconej ekumenizmowi, skierowane do wyznawców innych wyznań chrześcijańskich i wypowiedziane jako zaproszenie do współuczestnictwa w poszukiwaniach nowej formuły prymatu, aby „wspólnie poszukiwali takich form sprawowania tego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości”².

Obydwie papieskie wypowiedzi potwierdzają, iż otwarcie Kościoła katolickiego na dialog ekumeniczny zarówno w epoce Soboru Watykańskiego II, jak i trzydzieści lat po jego zakończeniu, miało autentyczny charakter i jasno wytyczone cele. Zainicjowane bilateralne i multilateralne rozmowy ekumeniczne artykułowały poszczególne problemy, rozumiane jako przeszkody na drogach jedności, które należy pokonać. Prymat papieski był i jest jednym z kluczowych zagadnień, traktowany, jak już podkreślono, jako poważny problem, ale, co warto też podkreślić, jako nadzieja ekumeniczna. Przekonanie o potrzebie wspólnego centrum chrześcijaństwa,

¹ Paweł VI na spotkaniu z Sekretariatem Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan 28 kwietnia 1967 r. powiedział: „Papież – wiemy to dobrze – stanowi bez wątpienia największą przeszkodę na drogach ekumenizmu. Cóż powiemy? Czyż musimy raz jeszcze powołać się na tytuły, które usprawiedliwiają nasze powołanie? Czyż raz jeszcze musimy próbować wyrazić nasze zadania w dokładnych terminach, tak by rzeczywiście odpowiadały one temu, czym w istocie powinna być nasza służba: nieodłączną zasadą prawdy, miłości i jedności? [...] Nie jest łatwo przeprowadzać apologię w tej sprawie”. Zob. Paweł VI, *Discorso al Segretariato per l'unione dei cristiani*, „Il Regno – documenti” 10 (1967), s. 174.

² UUS 95.

jako skutecznej obrony wolności i jednoznaczności wiary, czy też wizję papieża, jako rzecznika całego chrześcijaństwa, odnaleźć można po stronie katolickiej, jak i wspólnot wyrosłych z reformacji³.

Przedstawiciele niekatolickich wspólnot nie zostawiają jednak wątpliwości, że perspektywa konsensusu w kwestii prymacjalnej, z aktualną katolicką hermeneutyką, jest odległa. Zaproszenie do poszukiwań nowej formuły prymatu, wobec katolickich biskupów z 1995 roku, zostało przyjęte z zainteresowaniem, ale z jednoczesnym przeciwstawieniem się tradycyjnej egzegezie uzasadniającej władzę jurysdykcyjną Biskupa Rzymu. Twierdzono, iż nie ma biblijnych podstaw dla rozumienia prymatu w taki sposób, by oznaczał on władzę nad innymi biskupami⁴.

Niniejszy artykuł podejmuje jedną ze szczegółowych kwestii spornych dotyczących pochodzenia funkcji prymacjalnej – czy jest z prawa Bożego (*iure divino*) czy z prawa ludzkiego (*iure humano*). Kwestia ta w aspekcie historycznym i teologicznym obecna była w XVI wieku, w poglądach założycieli reformacji, ale artykułowana jest również dziś w prowadzonym przez Kościół rzymskokatolicki dialogu z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. Trwający już ponad pięćdziesiąt lat dialog, zapoczątkowany obecnością przedstawicieli luterańskiej wspólnoty na Soborze Watykańskim II, sformalizowany w 1967 roku w ramach międzynarodowej komisji, zaowocował kilkoma dokumentami: „Ewangelia a Kościół” (1971), „Wieczerza Pańska” (1978), „Urząd duchowny w Kościele” (1981), „Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterańskiej wspólnoty kościelnej” (1984), „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu” (1993), „Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie reformacji w 2017 roku”.

KATOLICKI SENS *IURE DIVINO*

Dziedzina badań teologicznych dotyczących Kościoła wyodrębniona została jako samodzielna dyscyplina w okresie reformacji. Była to katolicka odpowiedź na negację widzialnej i instytucjonalnej sfery Kościoła, wyartykułowana w teologii protestanckiej. Kontekst historyczny powodował konieczność akcentowania elementów apologetycznych, dlatego coraz bardziej uwyrażniane były, w opozycji do poglądów protestanckich, elementy widzialne, empiryczne i etyczno-prawne⁵.

³ H. Schuete, *Kirche im oekumenischen Verstaendnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn: Bonifatius Verlag 1991, s. 96-99.

⁴ R. Małecki, *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9 (2006), s. 124-125.

⁵ C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982, s. 384.

Prymat biskupa Rzymu w argumentacji katolickiej pełnił zawsze kluczową rolę, jako najważniejszy podmiot monarchiczno-hierarchicznej struktury organizacyjnej Kościoła⁶. W literaturze wskazywano, że w gronie powołanych przez Jezusa Chrystusa Dwunastu, jako pierwszego kolegium, św. Piotr zajmował miejsce szczególne. Znaczyłoby to, iż w gronie Apostołów nie było równości pod każdym względem, lecz — jak wskazuje C. Bartnik — miała miejsce pewna hierarchia w obszarze władzy otrzymanej od Jezusa⁷. Kontynuując tę myśl, można stwierdzić, że św. Piotr z woli powołującego Chrystusa stał się „kamieniem węgielnym” kolegium apostołskiego oraz fundamentem całego Kościoła, a także spadkobiercą rzeczywistego posłannictwa pasterskiego⁸.

Argumentem przekonującym o słuszności tej tezy było powoływanie się na nieprzerwaną tradycję oraz na trzy klasyczne teksty petrokratyczne obecne w Biblii: obietnicę prymatu (Mt 16, 17-19), modlitwę Chrystusa za Piotra (Łk 22, 31-34) oraz nadanie prymatu (J 21, 15-17). Miało to świadczyć o dążeniu Chrystusa do stworzenia jednej najwyższej władzy w Kościele, którą nadał wprost i bezpośrednio Piotrowi. Jednak władza ta, zgodnie z wolą Chrystusa, nie była tylko osobistym przywilejem Apostoła, ale stanowiła istotowy element organizacyjny Kościoła i trwa w urzędzie prymacjalnym. Dodatkowym elementem tej argumentacji było twierdzenie, iż misja ta ma swoją kontynuację w formule: następcą Piotra w prymacie jest jego następca w apostołacie. Fakt obecności Apostoła w Rzymie, jego biskupia posługa oraz męczeńska śmierć były podstawą historycznej argumentacji o sukcesji prymacjalnej, którą wzmacniał fakt, że pierwsi następcy Piotra wykonywali władzę pryncypialną, a cały Kościół zawsze uznawał w biskupie rzymskim następcę pierwszego Apostoła i głowę Kościoła⁹.

Powyższe twierdzenia stały się podstawą drogi argumentacyjnej *via primatus*, jako sposobu uzasadnienia wiarygodności Kościoła katolickiego, który wyrasta ze świadomości, że spośród wszystkich Kościołów i wspólnot chrześcijańskich to on zachował posługę Następcy Apostoła Piotra w osobie Biskupa Rzymu. Fundamentalnym elementem tego przekonania jest fakt, że prawda ta ma rangę prawa Bożego – *iure divino* – co znaczy, iż to sam Bóg ustanowił go „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności”¹⁰.

W wypowiedziach eklezjologów katolickich, np. S. Nagyego, dotyczących prymatu, widać pewien sposób narracji, który ukazuje zaangażowanie i intencję Chrystusa – jest to najpierw zapowiedź prymatu w czasie publicznej działalności, a następnie realizacja tej zapowiedzi, czyli nadanie prymatu w okresie popaschalnym. Taki sposób komunikacji osadzony jest na wskazanych wyżej głównych

⁶ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 18.

⁷ C.S. Bartnik, dz. cyt., s. 125.

⁸ H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Kraków: Więź 1996, s. 110.

⁹ M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, s. 18-19.

¹⁰ KK 23.

tekstach ewangelijnych oraz na wielu innych, które ukazują Apostoła z Betsaidy jako główną postać w gronie Dwunastu i pierwotnym Kościele, o czym świadczy fakt, że jego imię wymieniane jest w ewangeliach 114 razy, a w Dziejach Apostolskich – 57¹¹. Taka narracja koresponduje z poglądami innych teologów, jak chociażby J. Ratzingera, który stwierdził, iż charakterystyczną cechą ważniejszych tekstów Nowego Testamentu jest fakt, że wszystkie odnotowują temat św. Piotra, przez co nabiera on znaczenia powszechnego. A to w konsekwencji sprawia, że nie można ograniczyć czy sprowadzić tego problemu jedynie do określonej tradycji natury lokalnej czy osobowej¹².

Opis miejsca i roli Piotra w tradycyjnym przekazie rozpoczyna się od faktu jego powołania, które różni się od sposobu przedstawiania powołania innych apostołów, chociażby bogatszą oprawą (Mt 4, 18-20). Istotnym jest też fakt wymieniania Piotra jako pierwszego w wykazach apostołów (Mt 10, 2-4; Mk 3, 13-19; Łk 6, 12-16). Ekspozowana jest też zmiana imienia w brzmieniu *Kefas – Piotr – Skala* (Mt 16, 16nn; Mk 3, 16) oraz jego interpretacja. Nagy uwydatniał w tym kontekście biblijne znaczenie i sens imienia, jako synonim osobowości i życiowej roli. Podkreślał przy tym fakt, iż imię nadane Szymonowi przez Jezusa nie było znane w ówczesnym Izraelu¹³.

Główną przesłanką biblijną w katolickim określeniu dogmatu o prymacie było wyznanie wiary Piotra w Bóstwo i mesjańską godność Jezusa oraz odpowiedź Mistrza z Nazaretu, w której zawarte zostało stwierdzenie, że wyznanie to stanowi owoc szczególnej łaski Ojca Niebieskiego, a pociąga za sobą zapowiedź misji Piotra, jako fundamentu budowanego przez Chrystusa Kościoła. Zawarta jest ona w trzech symbolach: *skąły, kluczy* oraz sformułowania *związywać i rozwiązywać*. Fragment ewangelii Mateusza, traktowany jako zapowiedź prymatu, ukazywany był zawsze w łączności z fragmentem ewangelii św. Jana (J 21, 15-17), rozumianym jako realizacja czy też nadanie prymatu.

Obraz św. Piotra i jego rola w pierwotnym Kościele jest punktem wyjścia do uzasadnienia najistotniejszej funkcji w Kościele. Urząd prymatu nie był bowiem jedynie osobistym przywilejem Apostoła, ale w intencji Chrystusa był stałą strukturą Kościoła, która miała zapewnić jedność i trwałość wspólnoty wierzących. Podmiotem tej najwyższej władzy jest następca św. Piotra w jego apostołskiej misji. Pobyt Piotra w Rzymie i jego męczeństwo stały się podstawą stwierdzenia, że jego następcy w apostołacie będą sukcesorami w prymacie. W związku z tym poszczególni biskupi Rzymu są podmiotem tej szczególnej misji. Istotą *via primatus* jest więc wskazanie, że Kościół katolicki zachował nieprzerwanie ową funkcję, którą traktuje jako *iure divino* i widzi ją jako argument swojej wiarygodności. Należy też

¹¹ S. Nagy, *Ty jesteś Piotr, czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa: Wydawnictwo Niedziela 2009, s. 13.

¹² J. Ratzinger, *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 11 (1991), s. 4.

¹³ S. Nagy, dz. cyt., s. 52.

pamiętać, że zgodnie z dorobkiem Soboru Watykańskiego II, funkcję prymacjalną rozważa się dziś w kontekście apostołatu, widząc w Kolegium Dwunastu wraz z jego głową, czyli Piotrem na czele, a potem kolegium biskupów z papieżem na czele, właściwą strukturę Kościoła widzialnego.

LUTERAŃSKI SENS *IURE HUMANO*

Reprezentatywnym dla współczesnego stanowiska wspólnoty ewangelickiej, dotyczącego prymatu, jest wypowiedź sekretarza generalnego Światowej Rady Kościołów wyrażona w kontekście promulgacji encykliki *Ut unum sint*. Konrad Raiser stwierdził m.in., że najpoważniejsze trudności dialogu ekumenicznego nie dotyczą w pierwszym rzędzie uznania prymatu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności Kościoła oraz jako posługi miłości i prawdy. Są to bowiem wyznaczniki funkcji *primus inter pares*, która uznawana była w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, jako służba przewodniczenia całej wspólnoty Kościołów oraz jako instancja rozjemcza i odwoławcza. Kościół bowiem dla zachowania swej jedności i powszechności wyposażony jest w struktury soborowe, ale decydujące znaczenie dla wspólnoty eklezjalnej ma sprawowany w kolegalności biskupiej uniwersalny urząd jedności. Zasadniczy problem jawi się w kwestii uzasadnienia prymatu, czyli poglądu usankcjonowanego dogmatycznie na Soborze Watykańskim I, iż urząd ten pochodzi z ustanowienia Jezusa Chrystusa, czyli oparty jest na prawie Bożym. Teza przypisująca papieżowi powszechną, zwyczajną i bezpośrednią władzę jurysdykcyjną, nieomylną w sprawach wiary i moralności oraz traktująca te elementy władzy jako niezmienną i konstytutywną zasadę jedności Kościoła jest trudna do przyjęcia po stronie ewangelickiej¹⁴.

Poglądy powyższe współbrzmiały z 500-letnią tradycją luterańską, która pierwotnie nie odrzucała funkcji Piotrowej jako takiej, ale – według niej – jej nadużycia¹⁵. Należy wszak pamiętać, na co wskazują m.in. M. Kruse czy E. Mayer, że Reformacja, wbrew popularnemu historycznemu stereotypowi, nie rozpoczęła się od wystąpienia przeciw papieżowi i kontestowaniu prymatu. Według takiego toku myślenia wydaje się, że nowy ruch reformacyjny akceptował pewną formę władzy nauczania papieża i nawet w pewnych warunkach jego jurysdykcji. Taki pogląd jest *implicite* zawarty w dziełach klasyków teologii luterańskiej¹⁶. Ujmując jednak w taki sposób problem, w analizie historycznej należy wyraźnie rozdzielić

¹⁴ Wywiad z K. Reiserem Katolicka Agencja Informacyjna w USA (CNS) zamieściła 08.07.1996 r.

¹⁵ S.C. Napiórkowski, *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterańskich*, „Seminare” 6 (1983), s. 70.

¹⁶ M. Kruse, *Die oekumenische Zukunft des Petrusdiestes – aus lutherischer Sicht*, „Theologische Quartalschrift” 2 (1998), s. 112; H. Meyer, *Primat*, w: *Lexikon der Reformationszeit*, red. K. Ganzer, B. Steimer, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 2002, kol. 610-611.

wypowiedzi czysto polemiczne, przeniknięte emocjonalnością, charakterystyczną dla ówczesnych pism, od sformułowań *stricte* teologicznych i doktrynalnych¹⁷.

W Księgach Wyznaniowych problem prymatu i jego genezy obecny jest zarówno w formie *implicite*: np. w Wyznaniu Augsburskim, jak i *explicite*, np. w *Traktacie o władzy i prymacie papieża*. To ostatnie dzieło autorstwa Filipa Melanchtona zawiera wprost tezy dyskredytujące boskie pochodzenie władzy prymacjalnej Biskupa Rzymu i jego ówczesne roszczenia do władzy zarówno duchowej, jak i świeckiej¹⁸. Melanchton, nazywany *Praeceptor Germaniae*, nie zostawił też wątpliwości co do braku zgody na to, iż papież jest biskupem uniwersalnym, czyli ekumenicznym, to znaczy, że wszyscy biskupi i pasterze na całym świecie powinni ubiegać się o ordynację i zatwierdzenie u niego, jako że on ma prawo wyboru, ordynacji, zatwierdzenia i złożenia z urzędu wszystkich biskupów. Dodając do tego wywodu wymaganie, iż miałyby być to przedmiotem wiary – w konkluzji stała się ta teza przedmiotem całkowitej negacji¹⁹.

Uzasadnieniem tych poglądów był wywód biblijny, który na podstawie fragmentów Pisma Świętego (Łk 22, 24-27; J 20, 21; Ga 20, 21; 1 Kor 3, 4-8) stwierdzał, iż papież nie jest z prawa Bożego postawiony ponad innymi biskupami lub pasterzami²⁰. Te poglądy miały potwierdzać argumenty historyczne, wynikające z orzeczeń Soboru nicejskiego, wskazujące m.in. fakt podziału władzy nad poszczególnymi wspólnotami, z którego wynikała władza papieża w prowincjach rzymskich na Zachodzie, a biskupa aleksandryjskiego na Wschodzie. Dlatego analizowany dokument stwierdza wprost, iż „powaga biskupa rzymskiego wyrosła najpierw z prawa ludzkiego, to znaczy z zarządzenia soboru. Jeśliby biskup rzymski już miał zwierzchnictwo z prawa Bożego, nie wolno by było soborowi ujmować czegokolwiek z jego prawa i przenosić na biskupa aleksandryjskiego.

¹⁷ Zwraca na to uwagę bp M. Hintz, przeciwstawiając w pewnym sensie Marcina Lutera i Filipa Melanchtona. Pierwszy był bowiem postacią bardzo emocjonalną, co ujawniało się w jego ostrych wypowiedziach dotyczących papieżstwa, np. w Mowach Stołowych. Stanowisko drugiego, jako erudyty i akademickiego badacza było od początku pojędnowcze. Choć nie wolno zapominać, że początkowo (1517-1518) Luter, jako prawowierny syn Kościoła, wierzył w prawowierność i uczciwość papieża, będąc świadomy błędów i złej woli oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Szerzej na ten temat zob. M. Hintz, *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła. Perspektywa teologii luteranckiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10 (2015), s. 127-129.

¹⁸ Pierwsze punkty *Traktatu* zawierają następujące stwierdzenia: „Biskup rzymski przypisuje sobie, że jest z prawa Bożego postawiony nad wszystkimi biskupami i pasterzami. Następnie dodaje także, że ma z prawa Bożego oba miecze, to jest moc nadawania władzy nad królestwami i przenoszenia jej do innych. A po trzecie, powiada, że jest konieczne do zbawienia w to wierzyć. Z tych także powodów każe biskup rzymski nazywać siebie następcą Chrystusa na ziemi. Co do tych trzech artykułów uważamy i wyznajemy o nich, że są fałszywe, bezbożne, tyrańskie i zgubne dla Kościoła”. F. Melanchton, *Traktat o władzy i prymacie papieża*, nr 1-4, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luteranckiego*, Bielsko-Biała: Augustana 2003, s. 359-372.

¹⁹ Tamże, nr 5.

²⁰ Tamże, nr 7.

Owszem, wszyscy biskupi wschodni powinni stale ubiegać się o ustanowienie ich i zatwierdzenie przez biskupa rzymskiego²¹.

Ostatecznie – według współtwórcy Reformacji – jurysdykcja papieża nad całym Kościołem byłaby wielką szkodą dla niego. Przestroga ta wyrażona została w potrójnej tezie:

- a) przypisywania sobie prawa zmieniania nauki Chrystusowej i kultu ustanowionego przez Boga, z autorytatywną rangą ustanowienia ich jako Boskich,
- b) przypisywania sobie mocy *wiązania i rozwiązywania* nie tylko w tym życiu, ale również przekładania sankcji na życie wieczne,
- c) unikania sądu Kościoła lub jakiegokolwiek instancji i stawiania wyżej swego autorytetu ponad sąd zarówno soboru, jak i całego Kościoła, co skutkuje przypisywaniem sobie znamion boskich²².

Powyższe tezy Melanchtona nie znajdują potwierdzenia w innej jego wypowiedzi z tego samego czasu, umieszczonej jako *votum separatum* wobec Artykułów Szmalkaldzkich autorstwa Marcina Lutra. W odniesieniu do urzędu papieskiego stwierdził tam, iż „jeśliby na ewangelię pozwolił, można by mu z naszej strony przyznać ze względu na pokój i powszechne uspokojenie chrześcijan, którzy już są pod jego władzą i w przyszłości pod jego władzą będą, zwierzchnictwo nad biskupami, jakie już z prawa ludzkiego gdzie indziej ma”²³. Biorąc z jednej strony polemiczny charakter pierwszego dokumentu oraz ireniczny charakter drugiego, można stwierdzić niespójność czy niekonsekwencje w poglądach Melanchtona dotyczących prymatu papieża²⁴. Jedyną cechą wspólną jest twierdzenie, iż władza papieża jest *iure humano*.

Jednoznacznie dyskredytującym władzę Biskupa Rzymu, jako pochodzącą od Boga, jest dzieło Marcina Lutra z 1537 roku tzw. *Artykuły Szmalkaldzkie*. Jak stwierdza bp Hintz, przeciwnicy papieża mogą znaleźć tam zbiór wszelkich możliwych argumentów przeciw niemu²⁵. P. Kroczek syntetycznie ujmuje je w trzech punktach:

- a) papież nie jest z prawa Bożego głową całego chrześcijaństwa, lecz jest on jedynie biskupem, który znajduje się w Rzymie,
- b) papieństwo jako władza nad Kościołem jest wymysłem ludzkim, a nie rzeczą nakazaną. W konsekwencji jest ono niepotrzebne i nieużyteczne,
- c) papież mógłby mieć pewną władzę nad Kościołem, gdyby mu ją dobrowolnie przyznano, czyli posiadałby ją jedynie z wolnej ludzkiej woli, a nie na podstawie prawa Bożego²⁶.

²¹ Tamże, nr 12.

²² Tamże, nr 40.

²³ M. Luter, *Artykuły Szmalkaldzkie, Podpisy*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 353.

²⁴ Na ten temat szerzej zob. T. Konik, *Urząd kościelny w Księgach wyznaniowych luteranizmu i we współczesnym dialogu ekumenicznym*, „Teologia i Ambona” 9 (1994), s. 55.

²⁵ M. Hintz, dz. cyt., s. 132.

²⁶ P. Kroczek, *Czy można rozdzielić prymat nauczania od prymatu jurysdykcji?*, „Annales Canonici” 8 (2012), s. 73. Teksty źródłowe: *Artykuły Szmalkaldzkie*, cz. 2, art. 4.

W. Klausnitzer w tym kontekście dodaje, że w taki sposób wyrażona walka z papieżem jest rysem charakterystycznym całego wczesnego protestantyzmu²⁷. Natomiast za H. Meyerem można dodać w dużym uogólnieniu, że współczesna teologia protestancka właściwie podtrzymuje wyrażone wtedy poglądy²⁸.

DOROBEK DIALOGU

Prymat, jako problem dialogu ekumenicznego, po raz pierwszy pojawił się w Raporcie Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów *Ewangelia a Kościół*, czyli w tzw. *Raporcie z Malty* w 1972 roku²⁹. Jak podkreśla C. Napiórkowski, chociaż komisja w założeniach zrezygnowała z niektórych tematów, jak chociażby urząd nauczycielski Kościoła, w przekonaniu, że poświęci mu w przyszłości więcej czasu, to jednak nie mogła całkowicie pominąć tego zagadnienia³⁰. Co ciekawe, zagadnienie papieżstwa pojawia się w czwartej części: *Ewangelia a kościelna jedność*, chociaż np. trzecia część dokumentu poświęcona jest urzędowi kościelnemu. Świadczy to o wyraźnym ekumenicznym nastawieniu autorów dokumentu, którzy takim działaniem pozytywnie wyznaczyli miejsce i celowość prymatu w obszarze eklezjologicznym.

Powyższy *Raport* artykułuje stanowisko katolickie dotyczące prymatu, podkreślając biblijne uzasadnienie roli św. Piotra apostoła w pierwotnym Kościele oraz fakt odmiennych interpretacji: „Katolicy wskazywali na to, że załączki nauki o tym prymacie można znaleźć w świadectwie Biblii o szczególnym stanowisku Piotra, jak również na to, iż w I i II tysiącleciu rozumiany był rozmaicie”³¹. Bardzo wyraźnie zaznaczono dorobek Soboru Watykańskiego II, dotyczący nauki o kolegalności episkopatu i w jej kontekście usytuowanej nauki o prymacie. Ukazano to jako nową perspektywę hermeneutyczną, odchodzącą od klasycznego po stronie katolickiej, jednostronnego i wyizolowanego sposobu rozumienia tej funkcji. Postulowano, aby szeroko rozprzestrzeniony aspekt jurysdykcyjny prymatu konsekwentnie przeobrażać w kierunku rozumienia go jako służby na rzecz wspólnoty i jedności Kościoła, uwzględniającej jedność w wierze i troskę o prawowite odmienności Kościołów lokalnych oraz dopuszczającą adaptację form jego sprawowania w zależności od zmieniających się warunków historycznych³².

²⁷ W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1987, s. 155.

²⁸ H. Meyer, dz. cyt., kol. 610-611.

²⁹ Raport Luterancko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: TN KUL 2003, s. 39-67 (dalej: *Raport z Malty*).

³⁰ S.C. Napiórkowski, *Papiestwo*, s. 65-109.

³¹ *Raport z Malty*, nr 66.

³² Tamże.

Ze strony luterńskiej dostrzeżony i podkreślony został walor służby na rzecz społeczności Kościołów. Znalazła się też refleksja na temat braku tego rodzaju mechanizmu po stronie reformatów. W komentarzu tego fragmentu *Raportu* C. Napiórkowski stwierdza, iż pobrzmiewa w tym bolesne doświadczenie wszystkich Kościołów protestanckich, które nie posiadają skutecznej instytucjonalnej więzi eklezjalnej, zachowując całkowitą autonomię, co czasem traktowane jest jako izolacjonizm i separatyzm i rozumiane jako zło eklezjalne, uniemożliwiające manifestację Kościoła uniwersalnego³³.

W konkluzji zapisana została kwestia istotna dla niniejszego artykułu, tzn. kontrowersja pomiędzy katolikami a luteranami, dotycząca rozumienia prymatu jako koniecznego elementu Kościoła czy jedynie dopuszczalnej funkcji³⁴. Pobrzmiewa w tym sformułowaniu nie wyartykułowany wprost problem: czy prymat jest pochodzenia Bożego czy ludzkiego. Obydwa stanowiska zapisane zostały jako zdania odrębne. Jednak niezależnie od tego fragmentu, najbardziej doniosłe dla działań ekumenicznych jest to, które nie wyklucza, że „urząd papieża stanowić mógłby widomy znak jedności Kościołów, przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii”³⁵.

W podsumowaniu tego wątku należy podkreślić, że niewątpliwą zasługą pierwszego etapu dialogu katolicko-luterńskiego i końcowego dokumentu było wprowadzenie problemu prymatu Biskupa Rzymu na wokandę oficjalnych kontaktów. Było nią też, jak stwierdza R. Małecki, umiejscowienie problematyki prymacjalnej w szerszym biblijno-eklezjalnym kontekście oraz wyartykułowanie innych kwestii, które wymagają dalszych studiów, m.in.: biblijne podstawy prymatu, prymat a kolegialność, prymat w służbie jedności widzialnej Kościoła, relacja prymatu papieskiego do prymatu Ewangelii³⁶.

W drugim etapie dialogu ogólnościowego między katolikami i luteranami analizowane tu problemy, dotyczące misji Biskupa Rzymu były świadomie odkładane na dalsze etapy dialogu. Jednak w dokumencie z 1981 roku *Urząd duchowny w Kościele*³⁷, pojawiły się w podobnym sensie, jak w poprzednim dokumencie, a w sensie ścisłym można powiedzieć, że powtórzyły wcześniej wypracowane stwierdzenia. *Explicite* wyrażony został katolicki sens eklezjalnej *communio*, która posiada swój punkt odniesienia we wspólnocie z Kościołem i biskupem Rzymu jako dysponentem Katedry Piotrowej. W tym wymiarze jest to wypełnianie najwyższego urzędu pasterskiego w Kościele, do zadań którego należy służba na rzecz zarówno jedności Kościoła uniwersalnego, jak też uprawnionej różnorodności. Wątek

³³ S.C. Napiórkowski, *Papiestwo*, s. 99-100. Por. *Raport z Malty*, nr 66.

³⁴ Tamże, nr 67.

³⁵ Tamże, nr 66.

³⁶ R. Małecki, *Prymat papieski*, s. 131.

³⁷ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterńskiej (1981)*, w: *Bliżej wspólnoty*, s. 237-271.

prymacjalny został osadzony w nauczaniu dwóch ostatnich soborów, włącznie z określeniem dogmatycznym³⁸. Jednak zawarto też sformułowanie, obecne w *Raportie z Malty*, o działaniach mających na celu interpretację papiestwa w świetle nowotestamentalnej typologii Piotra, co dopuszczałoby fakt, iż konkretna treść tego urzędu może się zmieniać odpowiednio do zmieniających się warunków historycznych. A w przyszłości będzie mogło skutecznie służyć jedności wszystkich wyznawców Chrystusa³⁹.

Strona ewangelicka, przy całej świadomości problemów teologicznych i obciążeń historycznych tego urzędu, stwierdziła fakt, iż w poszukiwaniu ośrodków jedności zwraca też uwagę na szczególny urząd Piotra. Swoje stanowisko wyrażono w formie otwartego pytania, co do sposobu, w jaki miałyby być pełnione uniwersalne zadane służenia prawdzie i jedności: przez sobór powszechny, przez kolegium czy przez jednego biskupa szczególnie szanowanego przez całe chrześcijaństwo. Stwierdza się wręcz możliwość niewykluczenia, również przez luteranów, Piotrowego urzędu biskupa Rzymu jako widzialnego znaku jedności całego Kościoła, przy założeniu, że zostanie on podporządkowany prymatowi Ewangelii⁴⁰.

Dialog w wymiarze ogólnoswiatowym dopełniany był działaniami o charakterze lokalnym. Kwestia *iure divino* i *iure humano* prymatu pojawiła się w pracy rzymskokatolickiej Komisji Episkopatu USA oraz Komitetu Krajowego USA Światowej Federacji Luterkańskiej oraz w dokumencie końcowym *Prymat papieski i Kościół powszechny*, opublikowanym 1974 roku⁴¹. Choć autorzy stwierdzili we wstępie, że „podejmowanie dialogu na temat dogmatu o prymacie jest ryzykowne, przedwczesne i nieroztropne”⁴² i do dziś dokument nie doczekał się oficjalnej notyfikacji, to jednak jego znaczenie jest podkreślane we wszystkich publikacjach ekumenicznych, jako najdalej idące w poszukiwaniach zjednoczeniowych.

Pragmatyczne podejście wyrażono w jasno sformułowanym problemie w kontekście poszukiwania podmiotu czy też funkcji jednoczenia i porządkowania Kościoła: „W jaki sposób konkretna forma tego posługiwania, to jest papiestwo, służyła i służy jedności Kościoła powszechnego oraz w jaki sposób będzie tę rolę spełniać w przyszłości”⁴³. Należy też podkreślić, że jasno zostały określone punkty sporne, wśród których dominuje problem pochodzenia prymatu i zakres władzy papie-

³⁸ „Sobór Watykański I, przez swoje oba dogmaty, o uniwersalnym papieskim prymacie jurysdykcyjnym i o nieomyślności określonych rozstrzygnięć papieskich, podkreślił służbę biskupa Rzymu na rzecz jedności, nie wyjaśniając jednak w sposób wystarczający pozycji tego dogmatu w całym Kościele. Sobór Watykański II podkreślił doktrynę Vaticanum I, ale jednocześnie wpisał ją na nowo w szeroki kontekst kościelny dzięki swoim wypowiedziom na temat znaczenia Kościołów lokalnych i kolegiałości biskupów”. *Urząd duchowny*, nr 71.

³⁹ Tamże. Por. *Raport z Malty*, nr 66.

⁴⁰ *Urząd duchowny*, nr 73.

⁴¹ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 3-4 (1978), s. 38-75.

⁴² Tamże, s. 38.

⁴³ Tamże, s. 40-41.

za. Katolicy utrzymują, że papieństwo istnieje z ustanowienia Boskiego, należy do nieziennej struktury Kościoła i przyjmują to jako konieczność⁴⁴. Luteranie w przeciwieństwie do tego stwierdzają, że jest to ustanowione z woli ludzkiej, a twierdzenia *de iure divino* uznawali za błąd teologiczny⁴⁵.

W opinii komentatorów tak radykalnie odmienne stanowiska wydawały się niemożliwymi do zbliżenia. Jednak podjęto, wbrew odczuwanej beznadziei, temat prymatu, konfrontując dotychczasowe poglądy w świetle *Nowego Testamentu*⁴⁶. Jasno sformułowane punkty sporne nie przeszkodziły w wypracowaniu konkretnych uzgodnień. Jak stwierdza R. Małecki, drogą do tego było, iż strona katolicka bardziej „sprecyzowała” i „zniuansowała” swoje stanowisko odnośnie do zasady *ius divinum*⁴⁷. Uznano, iż jest ono obciążone przestarzałą hermeneutyką, obecną w poprzednich stuleciach, sugerującą, że termin ten zawiera w swej treści opis ustanowienia urzędu formalnym aktem samego Jezusa oraz poświadczenie tego faktu przez późniejsze warstwy nowotestamentalne lub przez tradycję sięgającą czasów apostołskich. Taki schemat interpretacyjny nie gwarantował odpowiedniej komunikacji treści wiary o Boskim ustanowieniu posługi Piotra, adekwatnej do aktualnej świadomości eklezjalnej⁴⁸.

W zamian zaproponowano spojrzenie na teksty biblijne, które naprowadzają na prymat papieski, jednak wyraźnie i bezpośrednio tego nie potwierdzają. Nie może to jednak dziwić, gdyż Nowy Testament jest dany nie jako skończona całość doktrynalna, lecz jako wyraz rozwijającej się wiary i instytucjonalności Kościoła. Jeśli dla strony ewangelickiej taka konstatacja byłaby rozstrzygająca według zasady *sola scriptura* na niekorzyść papieństwa, to dla katolika nie jest to kryterium wykluczające. Pismo Święte nie uregulowało *explicite* wielu fundamentalnych kwestii, jak np. kanonu świętych ksiąg, starożytnych symboli wiary, struktury posługiwania, a Kościół, świadomy swego posłannictwa, to wypracował i przyjął. I w związku z tym nie można zasadnie stwierdzić brak woli Bożej w tym działaniu. A historyczny rozwój czy ewolucja jakiejś instytucji nie wyklucza jej Boskiego ustanowienia⁴⁹.

Z kolei strona luterska, przypominając wielowiekową tradycję traktowania prymatu jako funkcji wynikającej z historycznego rozwoju, a więc opartej na *ius humanum*, stwierdziła, iż obecność w przestrzeni eklezjalnej instytucjonalnych środków wspierających jedność w duchu ewangelii jest zgodna z wolą Bożą.

⁴⁴ „Przyjęcie papieskiego urzędu jest dla nas imperatywem, ponieważ wierzymy, że Bóg pragnął go dla swego Kościoła. Misja powierzona przez Chrystusa Kościołowi jest spełniana przez papieństwo. W nim Bóg dał znak jedności oraz narzędzie życia i misji chrześcijańskiej. Dlatego też potwierdzamy tradycyjny pogląd rzymskokatolicki, że papieństwo we właściwym sensie jest z Boskiego pochodzenia”. *Prymat papieski i Kościół powszechny*, s. 62.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ S.C. Napiórkowski, *Papieństwo*, s. 73.

⁴⁷ R. Małecki, *Prymat papieski*, s. 133.

⁴⁸ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, s. 62-63.

⁴⁹ Tamże, s. 63. Por. S.C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 95-96.

W związku z tym posługa uniwersalna, a więc prymacjalna nie może mieć charakteru wyłącznie opcjonalnego, a więc niekoniecznego⁵⁰.

Kluczową tezę owego dokumentu, w kontekście prowadzonych tu analiz jest obustronne stwierdzenie, iż „tradycyjne rozróżnienie *ius divinum – ius humanum* nie dostarcza użytecznych kategorii dyskusjom nad papieżstwem”⁵¹. Postanowiono nie używać tradycyjnej terminologii *prawa Bożego i prawa ludzkiego*, lecz utworzono nowy profil zagadnień, którego egzemplifikacją są pytania: „Jakimi drogami prowadził Pan swój Kościół w kierunku stosowania konkretnych form spełniania funkcji Piotrowej? Jakie elementy strukturalne Kościoła są Mu potrzebne w świetle ewangelii do spełniania posługi służącej jedności Kościoła widzialnego?”⁵².

Po tym stwierdzeniu padają bardzo ważne słowa, wybiegające w przyszłość: „Zdajemy sobie sprawę, że mówimy o możliwościach, których aktualizacja jest sprawą przyszłości. Jednakże podkreślamy, iż ważne jest, by luteranie czynili wysiłki na rzecz odnowienia papieżstwa, nie tylko dla dobra katolickich braci, lecz przede wszystkim dla dobra wspólnego. Prosimy najgoręcej nasze Kościoły, by rozważyły, czy nie nadszedł czas przyjęcia nowej postawy wobec papieżstwa ze względu na pokój i zgodę w Kościele, a jeszcze bardziej na jedność świadectwa wobec świata. Nasza luterkańska nauka o Kościele i posługiwaniu zmusza nas do wiary, że uznanie papieskiego prymatu jest możliwe, gdyby przyszłe odnowione papieżstwo rzeczywiście umacniało wierność Ewangelii i prawdziwie spełniałoby funkcję Piotrową”⁵³.

* * *

W podsumowaniu należy stwierdzić, że w dialogu katolicko-luterkańskim prymat św. Piotra i jego następców, z wyjątkiem lokalnej inicjatywy ekumenicznej w USA, nie stał się jak dotąd głównym tematem debaty teologicznej obu Kościołów. Pojawiał się incydentalnie, jak np. w *Dokumencie z Malt*. Problem pochodzenia funkcji prymacjalnej „z ustanowienia Bożego – *iure divino*” czy „z ustanowienia ludzkiego – *iure humano*” w dalszym ciągu różnicuje obydwie wyznania. Istotnym uzgodnieniem jest fakt, że analizowane pojęcia nie są adekwatnym ujęciem podejmowanych problemów ekumenicznych. Noszą na sobie znamię wielowiekowej polemiki i nie wyznaczają płaszczyzny do dialogu. Po stronie ewangelickiej pojawiły się głosy o możliwości przyjęcia funkcji ogólnochrześcijańskiej, z zastrzeżeniem, że będzie instytucją ludzką, utworzoną w trosce o dobro ewangelii. Po stronie katolickiej istotne było stwierdzenie, że prymat jest zgodny z wolą Bożą, co nie znaczy, że Chrystus zdeterminował szczegółowo formy jego posługiwania. Wydaje się więc, że dialog

⁵⁰ *Prymat papieski i Kościół powszechny*, s. 59-60.

⁵¹ Tamże, s. 60.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 61-62.

ekumeniczny ma przed sobą jeszcze wiele pracy i wciąż aktualne są słowa papieża Pawła VI, iż papieństwo jest główną przeszkodą na drodze pojednania. Jednak uwzględniając ostatnie pontyfikaty, z ich służebnym i ewangelicznym charakterem, można mieć przekonanie, że wysiłek ekumeniczny przyniesie oczekiwane owoce.

IURE DIVINO I IURE HUMANO PRYMATU PAPIESKIEGO
W DIALOGU KATOLICKO-LUTERAŃSKIM

Streszczenie

Artykuł jest prezentacją poglądów ukazujących katolickie i ewangelickie stanowisko dotyczące funkcji prymacjalnej Biskupa Rzymu i jego pochodzenia. Kluczowe sformułowanie, które jest osią kontrowersji brzmi *iure divino* i *iure humano*, wskazując na boskie albo ludzkie pochodzenie prymatu. Katolicki pogląd wyraża przekonanie, że Jezus Chrystus powołał do istnienia Kościół i wyposażył go w stałe elementy strukturalne: prymat i apostołat. Teza ta jest traktowana jako imperatyw wiary. Oparta jest na tekstach ewangelicznych, które podkreślają pierwszeństwo św. Piotra Apostoła w gronie Dwunastu oraz w pierwotnym Kościele. Eklezjologia katolicka stwierdza, że nie był to tylko osobisty przywilej Piotra ale stały element struktury Kościoła, który na Soborze Watykańskim I otrzymał formalny status dogmatu. Reformacja nie negowała samej funkcji prymacjalnej, ale sposób jej sprawowania oraz jej genezę. Przyjmuje od początku, że jest to element ukształtowany w historycznym rozwoju Kościoła. Dialog ekumeniczny katolicko-luterański wypracował stanowisko zmierzające do traktowania pochodzenia prymatu jako problemu mniej istotnego, na rzecz podkreślania komunijnego wymiaru Kościoła z istotną funkcją jednoczącą i prezentującą na zewnątrz całe chrześcijaństwo. Podstawową przesłanką jej wiarygodności jest oparcie na Ewangelię.

Sł o w a k l u c z o w e: prymat, ekumenizm, jedność, papież, Kościół, reformacja.

IURE DIVINO AND IURE HUMANO OF THE PAPAL PRIMACY
IN THE DIALOGUE BETWEEN CATHOLICISM AND LUTHERANISM

Summary

The paper outlines the Catholic and the Evangelical standpoint on the primate's function served by the Bishop of Rome and its origin. The controversy revolves around the key phrase, *iure divino* and *iure humano*, which points to the divine or human origin of the primacy. In the Catholic perspective, Jesus Christ brought the Church into existence and provided this institution with permanent structural elements: primacy and apostolate. This thesis, considered an imperative of faith, is based on the texts of the Gospel which underscore the primacy of Saint Peter the Apostle among the Twelve and in the early Church. According to the Catholic ecclesiology, it was not only a private privilege enjoyed by Peter

but a permanent element of the structure of the Church, which received the formal status of a dogma at the First Vatican Council. From the outset, the Reformation has assumed that primacy is an element shaped in the course of the historical development of the Church. The ecumenical dialogue between Catholicism and Lutheranism led to the establishment of a standpoint veering towards the consideration of the origin of primacy as a matter of lesser consequence. This step was taken in order to underscore the communal dimension of the Church, with its important function in unifying Christianity and presenting it to the world. The basic premise giving credence to this function is its foundation in the Gospel.

Keywords: primacy, ecumenism, unity, pope, church, reformation.

IURE DIVINO VERSUS IURE HUMANO DES PÄPSTLICHEN PRIMATS
IM KATHOLISCH-LUTHERISCHEN DIALOG

Zusammenfassung

Der Artikel enthält eine Präsentation der Ansichten, welche die katholische und die evangelische Position bezüglich der primazialen Funktion des Bischofs von Rom und ihrer Herkunft kennzeichnen. Die wichtigsten Formulierungen, die eine Achse der Kontroverse bilden, lauten: *iure divino* bzw. *iure humano* und auf die göttliche bzw. menschliche Herkunft des Primats verweist. Nach der katholischen Überzeugung rief Jesus Christus die Kirche zum Sein und stattete sie mit den unveränderlichen Strukturelementen, also mit dem Primat und dem Apostolat, aus. Diese These wird als ein Glaubensimperativ betrachtet. Sie gründet in den Texten der Evangelien, welche die Vorrangstellung des Petrus im Zwölferkreis sowie in der Urkirche bezeugen. Gemäß der katholischen Ekklesiologie war das keineswegs nur ein persönliches Privileg Petri, sondern es ist ein bleibendes Strukturelement der Kirche, das am I. Vatikanischen Konzil den formellen Status eines Dogmas erhalten hat. Die Reformation stellte die primaziale Funktion nicht in Frage, sondern bemängelte lediglich die Art und Weise ihrer Ausübung sowie ihre Herkunft. Es wird angenommen, dass es ein Element ist, das im Laufe der historischen Entwicklung der Kirche herausgebildet wurde. Im Zuge der katholisch-lutherischen Dialogs wurde eine Stellungnahme herausgearbeitet, nach der man die Herkunft des Primats als ein untergeordnetes Problem zu sehen versucht. Die Aufmerksamkeit soll eher auf die Betonung der *Communio*-Dimension mit ihrer einheitsstiftenden Rolle sowie mit der Funktion, die gesamte Christenheit nach außen zu präsentativen, gelegt werden. Die wichtigste Prämisse der Glaubwürdigkeit dieser Funktion ist ihre Verwurzelung im Evangelium.

Schlüsselworte: Primat, Ökumenismus, Einheit, Papst, Kirche, Reformation.

BIBLIOGRAFIA

Bartnik C.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.

- Hintz M., *Prymat papieski w służbie jedności Kościoła. Perspektywa teologii luterńskiej*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 10 (2015), s. 123-143.
- Klausnitzer W., *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart*, Innsbruck–Wien: Tirolia Verlag 1987, s. 155.
- Konik T., *Urząd kościelny w Księgach wyznaniowych luteranizmu i we współczesnym dialogu ekumenicznym*, „Teologia i Ambona” 9 (1994), s. 49-57.
- Kroczyk P., *Czy można rozdzielić prymat nauczania od prymatu jurysdykcji?*, „Annales Canonici” 8 (2012), s. 69-80.
- Kruse M., *Die oekumenische Zukunft des Petrusdienstes – aus lutherischer Sicht*, „Theologische Quartalschrift” 2 (1998), s. 111-117.
- Luter M., *Artykuły Szmalckaldzkie, Podpisy*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 353-360.
- Małeckie R., *Prymat papieski we współczesnych dyskusjach ekumenicznych*, „Studia Włocławskie” 9 (2006), s. 123-141.
- Melanchton F., *Traktat o władzy i prymacie papieża*, nr 1-4, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 2003, s. 359-372.
- Meyer H., *Primat*, w: *Lexikon der Reformationszeit*, red. K. Ganzer, B. Steimer, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 2002, kol. 610-611.
- Nagy, S., *Ty jesteś Piotr; czyli Skala, i na tej Skale zbuduję Kościół mój. Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa: Wydawnictwo Niedziela 2009.
- Napiórkowski S.C., *Papiestwo w międzykościelnych dialogach katolicko-luterńskich*, „Seminare” 6 (1983), s. 65-109.
- Paweł VI, *Discorso al Segretariato per l'unione dei cristiani*, „Il Regno – documenti” 10 (1967), s. 174.
- Prymat papieski i Kościół powszechny*, „Novum” 3-4 (1978), s. 38-75.
- Raport Luterąsko-Rzymskokatolickiej Komisji Studiów *Ewangelia a Kościół, (Raport z Malty)*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: TN KUL 2003, s. 39-67.
- Ratzinger J., *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, „Communio” 11 (1991), s. 3-17.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Schuete H., *Kirche im oekumenischen Verstaednis. Kirche des dreieiniges Gottes*, Paderborn: Bonifatius Verlag 1991.
- Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterąskiej (1981)*, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, red. K. Karski, S.C. Napiórkowski, Lublin: TN KUL 2003, s. 237-271.

MARCIN HINTZ

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

Uniwersytet SWPS w Sopocie

REFORMACYJNE DZIEDZICTWO ETYKI W KONCEPCJI ŚWIECKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA DIETRICHA BONHOEFFERA

WPROWADZENIE

XVI-wieczny ruch odnowy chrześcijaństwa, którego głównymi koryfeuszami byli Marcin Luter, Filip Melancton, Ulryk Zwingli oraz Jan Kalwin, w daleko-siężnych skutkach doprowadził do konfesjonalizacji Europy. Po uzgodnieniach Pokoju w Augsburgu w roku 1555 w myśl zasady *cuius regio eius religio*, Stary Kontynent podzielił się na konfesyjne państwa¹. Wskazać należy, że protestantyzm, także ze swoją refleksją w zakresie etyki politycznej, był jedną z odpowiedzi na kryzys całego chrześcijaństwa zachodniego². Był to z jednej strony sprzeciw wobec błędów teologicznych i całej fali nadużyć, które były udziałem hierarchii kościelnej – to stanowiło pierwotny kontekst sporu o odpusty z roku 1517, z drugiej, wielkim ruchem społeczno-politycznym. Ewangelicyzm pojawił się wówczas, gdy średniowieczny model Kościoła przestał odpowiadać na aktualne pytania i potrzeby społeczeństw. Jednym z elementów średniowiecznego projektu, była refleksja na temat relacji państwo–Kościół.

Protestantyzm, a w sposób szczególny luteranizm, zaproponował samodzielną oryginalną wykładnię etyki. Na podstawie koncepcji człowieka, według której podkreślano element jego grzeszności, niedoskonałości, teologia ewangelicka sformułowała program etyczny. Etyka ewangelicka swój podmiotowy zasięg ogranicza wyłącznie do ludzi wiary, czyli znajdujących się w stanie łaski, świadomych swej przynależności do Boga chrześcijan. Etyka Lutra nie jest więc systemem o charakterze perfekcjonistycznym, nie może być pojmowana jako działanie zmierzające do osiągnięcia świętości, gdyż ten stan jest darowany człowiekowi całkowicie

¹ Szerzej: H. Schilling, *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.

² C. Frey, *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. S. Cinal, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991, s. 19nn.

za darmo (*sola gratia*). Usprawiedliwiony człowiek przebywa w Chrystusowym Kościele, będącym zgromadzeniem świętych (*communio sanctorum*)³.

Ewangelicka etyka jest więc ściśle powiązana z wiarą i ma za zadanie regulować stosunki międzyludzkie, dając wolnym w Chrystusie podmiotom moralnym odpowiedzi, czy podpowiedzi, na spotykające go w świecie wyzwania i problemy moralne. Jedną z konsekwencji tak pojętej etyki chrześcijańskiej jest porzucenie tradycyjnych schematów moralnych średniowiecza, które różnicowało ludzi, ze względu na stawiane im zadania, na duchownych i świeckich (laikat). Dwudzielną etyka stawiała inne zadania zwykłym ludziom, inne cele stawiane były osobom w stanie duchownym, a zwłaszcza w formule monastycznej. Luter zniósł ten podział, dowartościowując tym samym ludzi świeckich i codzienność. W pismach prerreformacyjnych Lutera, czyli tych sprzed roku 1520, nie występuje jeszcze zainteresowanie problemami o charakterze etycznym. Dopiero wobec niemożności przekazania swoich postulatów papieżowi Leonowi X i w konsekwencji odrzuceniu postulatów reformy przez kurie rzymską, jak też obłożeniu wittenberskiego profesora ekskomuniką, pojawiła się pilna potrzeba uporządkowania spraw ziemskich w ramach rodzącego się Kościoła ewangelickiego.

Pierwsza refleksja Reformatora na polu etyki teologicznej została przedstawiona w traktacie z roku 1520 *O wolności chrześcijanina*⁴. To krótkie pismo napisane po niemiecku, będące rozbudowanym kazaniem, adresowane jest przede wszystkim do świeckich, do ludu Bożego, nie do teologów, gdyż do tych swe pisma Luter zwykł był pisać po łacinie. Wskazał on w tym traktacie, że dar wolności w Chrystusie niesie za sobą określone zobowiązanie wobec Boga i ludzi. Chrześcijanin powinien w służbie miłości bliźniego rozpoznawać nie tylko swoje potrzeby, ale także innych ludzi.

W etyce politycznej Lutra odnajdujemy w sposób szczególnie motyw dwóch królestw, czy regimentów. Najważniejszym pismem z zakresu etyki politycznej, w dorobku wittenberskiego Reformatora, jest traktat *O zwierzchności świeckiej* napisany w 1523 roku⁵. Luter przejął augustiańskie wyobrażenie o funkcjonowaniu w świecie dwóch państw, według którego Bóg ustanowił dwojaki rodzaj władzy między ludźmi: władzę świecką i władzę duchową⁶. Chrześcijanin żyje więc w dwóch obszarach: w świeckim oraz duchowym. Obydwie władze, zwane przez Lutera regimentami, zostały ustanowione dla ludzkiego pożytku, obydwie pochodzą z Bożego ustanowienia, tak jak i Bóg jest obecny w obydwu państwach. Konsekwencją tych założeń jest przekonanie, że chrześcijanin w obszarze duchowym,

³ CA VII, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999, s. 144.

⁴ M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, tłum. M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009, s. 28-53.

⁵ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze być jej posłusznym*, tłum. M. Hintz, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, s. 179-215.

⁶ M. Luter, *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können* (1526), WA 19, 629, 17.

gdzie panuje Ewangelia i miłość, odpowiada przed Bogiem (*coram deo*), zaś w obszarze świeckim stoi przed światem, odpowiada przed ludźmi (*coram mundo, coram hominibus*) i w tym obszarze powinien posługiwać się rozumem, regułami sprawiedliwości, nie zaś zasadami miłości bliźniego. Nauka o dwóch władzach była jedną z głównych teoretycznych podpór teologicznych pozytywnego ujęcia procesów sekularyzacyjnych w etyce politycznej protestantyzmu. Taką interpretacją jest teologia sekularyzacji Friedricha Gogartena, który w sekularyzacji widzi szansę dla autentycznego, a nie formalnego chrześcijaństwa⁷.

Jedną z konsekwencji wspomnianej wyżej konfesjonalizacji była nierównomierna dynamika procesów sekularyzacyjnych w poszczególnych częściach Europy. Państwa, które przyjęły protestantyzm jako wyznanie władcy i tym samym ludu, w większej mierze ulegały procesom zeświecczenia społeczeństwa. O tym „odczarowaniu świata” po raz pierwszy pisał Max Weber w swym słynnym dziele dotyczącym rozwoju kapitalizmu w Europie⁸. Kraje protestanckie weszły w XX wiek o wiele bardziej zsekularyzowane, niż te, w których wyznaniem panującym był rzymski katolicyzm. Przez teologię ewangelicką sekularyzacja nie była wówczas postrzegana jedynie w kategoriach odstępstwa, niewiary, lecz stała się impulsem dla nowych interpretacji chrześcijańskiego orędzia. Jedną z najbardziej oryginalnych, a zarazem dojrzałych prób, będących kontynuacją założeń reformacyjnych Lutera, była propozycja Dietricha Bonhoeffera, określana mianem koncepcji „świeckiego chrześcijaństwa”.

OSOBA I DZIEŁO DIETRICHA BONHOEFFERA

Dietrich Bonhoeffer należy do najbardziej inspirujących myślicieli chrześcijańskich XX wieku. Pomimo że był bardzo przywiązany do ewangelickich formuł wiary, jego myśl spotkała się z oddźwiękiem daleko poza protestantyzmem. Jego koncepcja etyczna była silną inspiracją dla polskiej opozycji antykomunistycznej lat 70. XX wieku, związanej bezpośrednio z Kościołem rzymskokatolickim⁹. Jego myśl jest wielowątkowa i można w niej wyróżnić kilka faz i zmian paradygmatu.

Przy analizie dzieł myśliciela, takiego jak Bonhoeffer, nie sposób przejść do porządku dziennego nad biografią autora. Interpretacja jego teologii nie może

⁷ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag 1953.

⁸ M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Aletheia 1994.

⁹ M. Paziewski, *Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016), s. 175-195. Było to tzw. środowisko ZNAK-u oraz „Tygodnika Powszechnego”, wśród nich Tadeusz Mazowiecki.

pomijać zyciorysu. Bonhoefferowska teologia kształtowała się zarazem pod wpływem przeżyć własnych autora *Naśladowania*, jak i wypadków historii, która choć mocno oddziaływała na wszystkich Europejczyków okresu II wojny światowej, to jednak nie wszyscy odpowiadali na jej wyzwania skupiające się w problemach społecznych, etyczno-moralnych, politycznych. Całe życie niemieckiego teologa było żywą reakcją na wydarzenia czasów jemu współczesnych, z kolei jego teologia stanowiła odpowiedź na wyzwania, rzucone przez historię.

W artykule pragniemy podjąć namysł nad fazami ewolucji poglądów autora *Etyki* w obszarze eklezjologii, czyli rozumienia Kościoła, jego roli w życiu pojedynczych ludzi oraz zastanowić się nad jego stosunkiem do religii, etyki, jak i państwa. Z uwagi na ograniczone ramy objętościowe artykułu, jak i z racji tej, że literatura poświęcona życiu niemieckiego duchownego jest bogata¹⁰, pozwolimy sobie tylko na przywołanie istotnych dat oraz niektórych faktów z życia autora *Naśladowania*, które pozwolą na mocniejsze zaakcentowanie związków jego osobistego życia oraz cech charakteru, jakie zostały w nim ukształtowane pod wpływem wychowania, z myślą teologiczną, jaką wypracował w toku zmagania z wyzwaniami dnia codziennego.

Dietrich Bonhoeffer urodził się 4 lutego 1906 roku w zamożnej, inteligenckiej, niemieckiej rodzinie. Jego oświadczenie, że zamierza podjąć studia teologiczne i w przyszłości zostać duchownym było dość dużym zaskoczeniem dla najbliższych. Eberhard Bethge, w biografii o swoim przyjacielu, wspomina, że głównym celem wychowania dzieci przez Bonhoefferów było wpajanie odpowiedzialności, w której matka Bonhoeffera widziała najwyższą wartość chrześcijańską, zaś ojciec – humanistyczną¹¹. Wychowanie w odpowiedzialności miało kapitalne znaczenie dla rozwoju duchowego niemieckiego pastora, jego formacji intelektualnej i osobowościowej, jako że kategoria „odpowiedzialności” stać się miała naczelną w całej jego koncepcji teologicznej. Na niej i wokół niej zbudował Bonhoeffer nową wizję etyki, jak też Kościoła, choć, jak wiemy, nie zdążył jej w pełni opisać i zaprezentować, zachował się jedynie jej szkic, jednak był to zarys wiele dający do myślenia i niezwykle inspirujący dla następnych pokoleń chrześcijan. Dla naszych rozważań będzie również ważne ukazać jeszcze jedną kwestię związaną z wychowaniem Bonhoeffera. Otóż ojciec Dietricha, Karl Bonhoeffer, znany profesor psychiatrii i neurologii, z przekonania agnostyk, dbał, aby członkowie rodziny kierowali się w myśleniu sceptycyzmem i krytycyzmem wobec wszelkich nienaukowych spekulacji, sama zaś praktyka religijna była przezeń traktowana nader pobłażliwie. Autor

¹⁰ Biografie D. Bonhoeffera, które ukazały się w Polsce w latach 1970-2012: A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, t. 26, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970; E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała: Augustana 1996; J. Ackermann, *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Kamińska, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2007; E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajska, Kraków: Wydawnictwo Salwador 2012.

¹¹ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, s. 16.

Etyki wyraźnie zachował niechęć do zbyt mocno akcentowanej i eksponowanej religijności w całym swoim życiu. W liście do Bethgego pisał: „Często zadaję sobie pytanie, dlaczego mój «instykt chrześcijański» ciągnie mnie bardziej do ludzi niereligijnych niż do religijnych, i to nie w sensie jakiegoś misyjnego zamiaru, ale powiedziałbym w sensie «braterskim»”¹².

Już w *Sanctorum Communio*, pracy doktorskiej opublikowanej w 1930 roku, Dietrich Bonhoeffer widzi potrzebę odróżnienia Kościoła od społeczności religijnej. Pisał w niej o Kościele jako o wspólnotcie duchowej, poza którą nie można osiągnąć zbawienia: „Nikt nie będzie uratowany sam. Ten, kto będzie uratowany, będzie nim w Kościele, jako jego członek, w jedności z innymi członkami”¹³. Kościół buduje swą potęgę, działając we wspólnotcie świętych, gdzie wzajemne bycie dla siebie urzeczywistniane jest poprzez uczynki miłości rozumiane jako „[...] pełna samozaparcia, czynna praca dla bliźniego, modlitwa wstawiennicza, i w końcu udzielanie sobie nawzajem odpuszczenia grzechów w imieniu Boga”¹⁴.

Bonhoeffer postuluje, aby Kościół, dla utworzenia silnych i stabilnych fundamentów swego istnienia, zabiegał, by pojedynczy jego członkowie potrafili wyrzec się dobra własnego na rzecz dobra innych. Wymaga się, aby za bliźnim wstawiać się w sprawach codziennych, umieć zrezygnować z dóbr materialnych, z własnej dumy, a niekiedy i z własnego życia. Fundament dla tak radykalnie zwербalizowanego postulatuzaparcia się dla bliźniego stanowią, w myśli Bonhoeffera, listy apostoła Pawła, szczególnie *I List do Koryntian* oraz *List do Rzymian*, a zwłaszcza wyrażona w nich „paradoksalna miłość do Boga”. Komentując Rz 9,1-3, gdzie znajdujemy słowa: „Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamie, a poświadczają mi to sumienie moje w Duchu Świętym, że mam wielki smutek i nieustanny ból w sercu swoim. Albowiem ja sam gotów byłem modlić się o to, by być odłączony od Chrystusa za braci moich, krewnych moich według ciała”¹⁵, teolog stwierdza, że Apostoł Paweł dla zbawienia swoich braci Żydów, z którymi łączy go więzy krwi i przynależność do tego samego narodu, chętnie przyjąłby wykluczenie ze wspólnoty z Chrystusem po to, aby przywrócić ich do grona zbawionych. „Chcę być potępiony w ich miejsce, za nich”¹⁶ – w tym właśnie wyraża się paradoks miłości do Boga: Paweł kocha swój naród, jednak Boga kocha bardziej, dlatego wyrzeka się swojego ludu¹⁷, pragnie pójść na miejsce potępienia do tych, którzy

¹² Cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 202.

¹³ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, wybór, oprac. oraz noty wstępne A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970, s. 12.

¹⁴ Tamże, s. 11.

¹⁵ Cytaty z Biblii podajemy według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład (Biblia Warszawska)*, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975.

¹⁶ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 11.

¹⁷ W tym miejscu Bonhoeffer porównuje apostoła Pawła i Mojżesza, który równie mocno kochał swój lud, lecz Patriarcha pragnie być razem ze swoim ludem przyjęty lub odrzucony przez Boga,

tam się znajdują, aby wykupić ich od grzechu i przywrócić Bogu, w imię miłości do Niego. W tym geście odnajdujemy bezgraniczne oddanie się bliźniemu, uczynienie z siebie daru miłości oraz potwierdzenie, że w gruncie rzeczy w miłości nie chodzi o bezpieczne przebywanie we wspólnocie, lecz o „drugiego”¹⁸.

Wydaje się, iż w przypadku Bonhoeffera jego „odłączenie się” od Kościoła i przyłączenie się do grupy spiskowców, planujących zamach na życie Hitlera, było aktem dobrowolnego wykluczenia siebie ze wspólnoty, do której należał. Owo dobrowolne „wysiedlenie” siebie z Kościoła nie jest apostazją w czystym tego słowa znaczeniu, ale zanegowaniem wszystkich tak bliskich niemieckim luteranom wartości, takich jak: rozdział „królestw”, czyli spraw duchowych i świeckich; podporządkowanie się „zwierzchności” (*Obrigkeit*); umiłowanie „porządku” (*Ordnung*) oraz dążenie do Kościoła ludowego, masowego. Wszystkie one są w oczach Bonhoeffera wartościami fałszywymi, ponieważ prowadzą do obojętności Kościoła na sprawy i wydarzenia społeczno-polityczne, czynią wartością nadrzędną nad innymi samą możliwość pomnażania i poszerzania na skalę masową liczebności członków Kościoła, nacjonalizują sam Kościół poprzez utożsamienie luteranizmu z niemieckością¹⁹. W chwili podjęcia decyzji o przyłączeniu się do grupy spiskowej generałów Ludwika Becka i Hansa Oстера, Bonhoeffer musiał być świadomy wszystkich konsekwencji, czyli własnego osamotnienia i wyalienowania ze wspólnoty. Owo osamotnienie było wpisane w krzyż i drogę Chrystusa, a co za tym idzie, jest wpisane w życie każdego innego Jego naśladowcy. Również Chrystus został ukrzyżowany poza murami miasta, na co wskazuje Anna Morawska: „Krzyż [...] to także porażka społeczna: odtrącenie poza oficjalną świątynię, z jej bezpieczeństwem, i poza świecką zbiorowość, jej osiągnięcia i instytucje”²⁰. Bonhoeffer nie ucieka od życia, nie pozwala sobie na oderwanie się od rzeczywistości, jak i nie unika konfrontacji z problemami, jakie stawia przed nim współczesność.

Wyznaczoną sobie drogą podąża już nie we wspólnocie, ale samotnie, po to, aby we wspólnotę Kościoła wlać nowego ducha, przywrócić pierwotny sens i życie chrześcijaństwu, które w obecnym stanie wspiera się, zdaniem Bonhoeffera, na „pięciu zmurszałych filarach”²¹: jako pierwszy z nich wymienia religijność indywidualistyczną, według której Bóg zapewnia ludziom osobistą satysfakcję i spełnienie, z czasem „[...] religia staje się [...] reklamowanym i sprzedawanym produktem”²². Drugi filar Kościoła, rozpoznany przez Bonhoeffera jako zmurszały,

nie pragnie wyjścia ze wspólnoty i nijak sobie tego nie wyobraża. Jeśli chce się poświęcić, to dla dobra całej wspólnoty, nie idzie i nie poszedłby za ową jedną zabląkaną owieczką, aby ją odnaleźć i przywrócić Bogu.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 12.

¹⁹ A. Morawska, *Chrześcijańin w Trzeciej Rzeszy*, s. 56.

²⁰ Tamże, s. 106.

²¹ Na ten temat: J.W. Matthews, *Lęklive dusze pytają. Duchowość Dietricha Bonhoeffera*, tłum. P. Kwiatkowski, t. 3: *Monografie «Theologica Wratislaviensia»*, Wrocław: Wydawnictwo Credo 2015.

²² Tamże, s. 72.

to „akcentowanie «zaświatowości» w religii”, odwoływanie się do apokaliptyki często inspirowane ahistorycznymi i niechrześcijańskimi treściami. Za trzeci rozpadający się filar teolog uznał bezkrytyczne ewangelizowanie za pośrednictwem pustych, nic nieznaczących terminów, słów czy wręcz sloganów. Czwarty, to pogląd zrównujący „[...] doczesne błogosławieństwo z obecnością Boga, a doczesne cierpienie z Jego nieobecnością”²³. Piąty chwiejny wspornik Kościoła stanowi religijna niedojrzałość chrześcijan, infantyizm i dziecinna zależność od Boga²⁴. Wszystkie one są przyczyną, diagnozuje Bonhoeffer, oderwania się Kościoła od wyzwań dnia codziennego i zerwania ze światem spraw przedostatecznych, dla spokojnego i pozbawionego konieczności podejmowania trudnych wyborów, życia sprawami ostatecznymi.

Wielką rolę przypisywał niemiecki teolog drugiej cesze konstytuującej Kościół, a mianowicie modlitwie – jako narzędziu woli Boga, poprzez które Zbór²⁵ „organizuje się w czynnym posłuszeństwie” Bogu. Autor *Etyki* pisał, że dla realizacji tego celu niezbędne jest, aby wspólnota kościelna miała do swej dyspozycji nie tyle okazałą świątynię, co posiadała i stosowała jedną modlitwę²⁶.

Trzecim elementem wpływającym na kształt i istotę duchowej wspólnoty Kościoła jest, dla Autora *Listów więziennych*, wzajemne odpuszczenie grzechów na mocy pełnomocnictwa powszechnego kapłaństwa²⁷. Odpuszczenie grzechów możliwe jest tylko w Zborze i przez to, że „Zbór w ogóle istnieje”²⁸. Dzieje się tak za sprawą obecności Ducha Świętego we wspólnocie świętych, o czym pisał św. Augustyn, a co podtrzymał i rozwinął Marcin Luter²⁹. Nikt zatem nie może odpuścić grzechu oprócz Chrystusa, który je bierze na siebie, nosi i zmazuje. Natomiast jednostka może to czynić tylko na mocy swego członkostwa w Zborze. Zdejmując winę ze współbrata, bierze ją na siebie, a czynić tak może tylko wówczas, gdy w kolejnym kroku „przerzuca” ową winę na Chrystusa. Mocnym wyrażeniem pryncypialnego znaczenia Kościoła, jako wspólnoty świętych, wspólnoty duchowej, są słowa: „[...] «być w Chrystusie» to to samo, co «być w Zborze»”³⁰ oraz „Zbór, będący «Chrystusem egzystującym jako Zbór» jest ostatecznym objawieniem Boga”³¹. Chrystus objawia się w Zborze jako „nowy człowiek” lub nawet jako „nowa ludzkość”

²³ Tamże, s. 73.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ W tekście konsekwentnie używamy pojęcia staropolskiego „zbór” jako określenia wspólnoty chrześcijańskiej, zgromadzenia ludzi wierzących w Chrystusa. W polskiej literaturze nieewangelickiej w odniesieniu także do Bonhoeffera stosowane jest pojęcie „gmina”, które ma jednak niejednoznaczny, niekościelny konotację.

²⁶ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 12.

²⁷ Tamże, s. 14.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła: Wydawnictwo Augustana 2014, s. 116.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, s. 14.

³¹ D. Bonhoeffer, *Wiara i objawienie*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 23.

w swojej nowej egzystencji³². Dla niemieckiego teologa wynikają z tego faktu dwie konsekwencje. Po pierwsze, że objawienie nieustająco się dokonuje i urzeczywistnia, jest niejako projektem przyszłości, za sprawą zwiastowania i przekazywania tradycji w obrębie Kościoła i za jego pośrednictwem. Bonhoeffer był przekonany, że chrześcijaństwa nie można inaczej głosić, niż mediatyzując go za sprawą Kościoła. Zatem Zbór jest ponadsubiektywnym gwarantem ciągłości objawienia³³. Po drugie, jednostka jako taka, swego monadycznego, zsubiektywizowanego doświadczenia bycia chrześcijaninem, owego wewnętrznego doświadczenia, przebiegającego w sposób niepowtarzalny i unikatowy, nie potrafi zakomunikować innym³⁴ właśnie z uwagi na ową subiektywność doświadczenia bycia chrześcijaninem. Podmiotowy przekaz musi zostać zobiektywizowany i jako taki, jako uniwersalna treść wiary, może zostać wyartykułowany tylko przez Kościół i w Kościele.

Zdaniem autora *Akt und Sein*, na ludzką egzystencję wpływ można wywierać tylko za pośrednictwem Zboru. Objawienie realizuje się tylko w nieustającym odniesieniu do aktualnej egzystencji, bez tego byłoby tylko pewnym zaistniałym faktem w przeszłości³⁵. Bonhoeffer twierdzi, że jeśli objawienie dokonuje się tu i teraz, w pojedynczej egzystencji, to istnieje groźba zatracenia ciągłości jego realizacji. Objawienie rozbłyśnie i zaniknie w tej jednej egzystencji, natomiast jeśli będzie rozumiane tylko jako coś obiektywnego, to tym samym będzie czymś na kształt idei czy przeszłości, która nigdy więcej się nie powtórzy, będzie jedynie istnieć jako fakt historyczny, wspominany i przekazywany w martwej literze. Dlatego konieczne jest, aby znaleźć drogę środka, coś, co pozwoli przypisać objawieniu taki sposób bytowania, w którym wyrażone zostanie z jednej strony to, co egzystujące, zsubiektywizowane i realnie istniejące, z drugiej strony to, co prawdziwie przedmiotowe, zobiektywizowane i przeciwstawione pojedynczej, osobowej jaźni. Dla Bonhoeffera w sposób najdoskonalszy objawienie przejawia się i bytuje zarazem w jednostce i we wspólnocie. Ta pierwsza zapewnia urzeczywistnienie, jego aktualizację i realizację, druga zaś ciągłość istnienia, jako zobiektywizowanego i dostępnego powszechnie wszystkim, którzy chcieliby rozpoznać siebie we wspólnocie chrześcijańskiej. Tą wspólnotą jest widzialny Kościół chrześcijański: „Słowem tej wspólnoty jest przepowiadanie i sakrament, a jej działaniem – wiara i miłość”³⁶.

Już w pracy doktorskiej teolog nie widział Boga jedynie w kategoriach statycznego bytu, który byłby „dany”: „Bóg «jest» relacją osobową, a byt Jego jest bytem Jego osoby”. Jednakże tylko ten, kto żyje w prawdzie, jest w stanie dostarc

³² D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 24.

³³ Tamże, s. 25.

³⁴ Por. L. Kołakowski, *Jezus ósmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014, s. 97.

³⁵ D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 25-26.

³⁶ Tamże, s. 26 oraz: „[...] Nie ma czystego obiektywnie stwierdzalnego Kościoła jako Kościoła doktryny, jako doktryny bez egzystencjalnego odniesienia do jakiegoś «ja». Rzeczywistość objawienia istnieje wyłącznie w aktualizującej się wierze”. D. Bonhoeffer, *Akt und sein*, s. 27.

egzystencjalny i osobowy charakter objawienia. Dla tych, którzy żyją nieprawdą, Bóg zawsze będzie „dany” i obojętny³⁷. Jednocześnie w tej samej książce, w *Sanctorum Communio*, wyprowadza pojęcie religii z rzeczywistości czysto ziemskiej, a jej genezę upatruje w kulturze. Sprzeciwia się, polemizując z programem ewangelickiej teologii liberalnej XIX wieku³⁸, aby nazywać Chrystusa założycielem religii chrześcijańskiej: „Jezus Chrystus był równie mało założycielem chrześcijańskiej wspólnoty religijnej, jak założycielem religii”³⁹. W *Das Wesen der Kirche*, Bonhoeffer obszerniej zdefiniował pojęcie religii i ustala relacje między Kościołem a wspólnotą religijną. Kościół nazywa rzeczywistością wiary. Z kolei dla wspólnoty religijnej ideałem staje się przeżycie: „Religia jest najwyższym osiągnięciem ludzkiej kultury, wspólnota religijna jest zatem koroną wspólnoty kulturowej. Sprawia, że ubogaca się fenomen życia i dokonuje się formacja duchowa. Jest więc ważną, najwznieśliwszą, ale jednak tylko częścią całości kultury, rozumiana nie sama z siebie, ale wyprowadzona z kultury. Z pojęcia religii nie można więc wydobyć pojęcia wspólnoty”⁴⁰.

KOŚCIÓŁ LUDZI GRZESZNYCH

Zradykalizowanie poglądów autora *Naśladowania* na rolę i charakter Kościoła w świecie, dokonuje się w czasie, kiedy Adolf Hitler dochodzi do władzy w Niemczech. Dnia 5 marca 1933 roku w wyborach do Reichstagu nacjonałiści zdobywają 43,9% głosów. Tego samego roku odnotowujemy wybory do ewangelickich władz kościelnych. Niemieccy Chrześcijanie (*Deutsche Christen*) – organizacja kościelna o orientacji faszystowskiej – zdobyła 70% głosów. Podporządkowała się im 1/3 księży. Przy czym Bonhoeffer zdecydował się wystąpić przeciwko faszystowskim władzom Kościoła, które według niego odstąpiły od Ewangelii. W korespondencji z Karlem Barthem dowiadujemy się, że rozważał wystąpienie z Kościoła ewangelickiego, jednak po namowach Bartha zrezygnował z tego zamiaru i postanawia przystąpić do walki z Kościołem Rzeszy. W roku 1934 powstaje tzw. Kościół Wyznający (*Bekennende Kirche*), odrzucający w sposób zdecydowany wszelkie przejawy rasizmu i hitleryzmu. Deklaracja z Barmen – jako wyznanie synodu Kościoła wyznającego – sprzeciwiała się zasadzie *Führerprinzip*, jako niezgodnej z Ewangelią, stwierdzając jednocześnie, że jedynym panem Kościoła jest Chrystus. Poza tym

³⁷ Tamże, s. 26-27.

³⁸ H.A. Jędrzejczak, *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, „Stan Rzeczy” 9 (2015), s. 145.

³⁹ Cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata*, s. 207.

⁴⁰ Tamże.

odrzucono, jako niezgodny z zasadami Ewangelii, tzw. *Paragraf Aryjski* w Kościele, nakazujący izolację nie-Aryjczyków na terenie kościołów i parafii, rasowe określenia się Kościoła, zamknięcie możliwości obejmowania stanowisk w Kościele i parafiach dla nie-Aryjczyków oraz usunięcie żydów-chrześcijan z dotychczas zajmowanych stanowisk kościelnych⁴¹. *Bekennende Kirche* został tym samym poddany ostrym represjom i szykanom władz Trzeciej Rzeszy. W lutym 1936 roku podzielił się na dwie frakcje, z których jedna uległa i poddała się władzy Ministerstwa Kultu, druga, pozostając wierną postanowieniom synodu z Dahlem, kontynuowała działalność w konspiracji. Jej członków nazywano „dahlemitami”, do nich zaliczał się także Bonhoeffer, który otrzymał zadanie prowadzenia nielegalnego seminarium kaznodziejskiego w Finkenwalde, dzisiaj Szczecin Dąbie. Tam też w czerwcu 1936 roku wygłasza referat, w którym podejmuje się interpretacji starochrześcijańskiego sformułowania *extra ecclesiam nulla salus* („Poza Kościołem nie ma zbawienia”). Głosił on za jego pośrednictwem, że ten, kto odstępuje od Kościoła Wyznającego, oddziela się od Zbawienia. Uzasadniał to tym, że walka Kościoła Wyznającego jest walką o zbawienie duszy. Dlatego nie można twierdzić, że możliwe jest zbawienie bez Kościoła lub mówić o Kościele bez zbawienia. Idąc za myślą Karla Bartha, orzeka, że Kościół chrześcijański, ufundowany na Ewangeliach, stanowi Bożą odpowiedź na ludzkie religie. Nawet gdyby znalazła się jedna parafia, w której głoszone by Ewangelię w jej czystej postaci, lecz parafia ta należałaby do Kościoła Rzeszy, a samym kaznodzieją byłby apostoł Paweł, to głosiłby on błędną doktrynę⁴². Bonhoeffer w sytuacji, gdy większość księży i teologów porzuciła ewangeliczne ideały i poddała się woli hitlerowskiego reżimu, zdecydowanie mówi: „Nie ma zbawienia poza Kościołem Wyznającym opartym na Ewangelii”⁴³.

Radykalna postawa Bonhoeffera w kwestii uznania Kościoła Wyznającego jako jedyne, poza którym nie może dokonać się zbawienie, może wydawać się dzisiaj przesadzona, arogancka i wręcz zuchwała. Jednakże, gdy weźmie się pod uwagę to, że „«Niemieccy Chrześcijanie» głosili chrześcijaństwo jako biegunowe przeciwieństwo judaizmu, Jezusa jako najwyższego antysemitę, a krzyż jako symbol wojny przeciwko Żydom”⁴⁴, wówczas reakcja jego nie może zostać potraktowana

⁴¹ Por. A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, s. 61; D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, w: *Wybór pism*, s. 67-73; na temat postawy Kościołów ewangelickich wobec reżimu totalitarnego nazistowskich Niemiec wyczerpująco: A. Kmak-Kamińska, *Kościół w służbie państwa? Postawa Kościołów ewangelickich wobec władz narodowosocjalistycznych w Trzeciej Rzeszy w latach 1933-1935*, „Res Polticae” 6 (2014), s. 27-37, on-line: <http://dx.doi.org/10.16926/rp.2014.06.02> [dostęp: 15.05.2018 r.].

⁴² S. Madejski, *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 3 (2015), on-line: <http://kairos.chat.edu.pl/2015-3/bezreligijne-chrzescijanstwo-wedlug-dietricha-bonhoeffera-sebastian-madejski/> [dostęp: 15.05.2018 r.].

⁴³ S. Madejski, *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*.

⁴⁴ D. Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*, cyt. za: E. Metaxas, *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg*, s. 189. Na temat teologii nazistowskiej, stosunku Hitlera do chrześcijaństwa oraz aktywności Rosenberga w tworzeniu „nowej religii”

jako objaw nieposkromionej pychy – *hybris*, lecz wyraz determinacji w walce o zachowanie ortodoksyjnego charakteru chrześcijaństwa i Kościoła. Karl Barth wprost twierdził, że chrześcijaństwo dzieliła przepaść od wewnętrznej bezbożności narodowego socjalizmu⁴⁵. Te mocne słowa wypowiedziane przez szwajcarskiego teologa miały również na celu wniesienie zdecydowanego sprzeciwu wobec prób zdeformowania, przez nazistów i przez Kościół Niemieckich Chrześcijan, wiary chrześcijańskiej, której w przeświadczeniu Bonhoeffera, jedynym w ówczesnym czasie depozytariuszem był *Bekennende Kirche*.

Bonhoeffer często zadaje pytanie: „Kim właściwie jest dla nas dzisiaj Chrystus?”, na nie musi odpowiedzieć sobie każde nowe pokolenie, jednocześnie odpowiedź ta musi zachować wierność powołaniu chrześcijańskiemu, w czym dopomaga, zdaniem niemieckiego pastora, *disciplina arcani*. Kategoria ta była często zniekształcana w kontekście myśli Bonhoeffera i kojarzona z czymś w rodzaju „discypiny tajemnej”, wynikało to po części z błędnego tłumaczenia na język angielski niemieckiego słowa *Arkandisziplin*⁴⁶. Niemiecki pastor nawiązywał w niej do praktyk katechumenatu wczesnych wieków chrześcijańskich, miały one zapobiegać profanacji tajemnic wiary chrześcijańskiej. *Disciplina arcani* była odpowiedzią Bonhoeffera na próby zniekształcania chrześcijaństwa przez Kościół Narodowy. Nie wierzył on jakoby człowiek był powołany do przekroczenia swego człowieczeństwa w jakimś ideale, ideał ten wymusza raczej konieczność cofnięcia się, ucieczki przed sobą samym.

W czasie wojny uwidaczniają się prawdziwe intencje, aktywizują się mechanizmy działania typowe dla większości populacji ludzkiej. Bonhoeffer wymienia wśród nich m.in. lęk, chciwość, brak samodzielności i brutalność; to doskonałe warunki, aby mógł wkroczyć na scenę tyran i nazwać to, co jeszcze nienazwane, ale już wyczuwane jako lęk, zagrożenie, obawa przed jakimś zewnętrznym wrogiem i tak „[...] lęk nazywa odpowiedzialnością, żądzą gorliwości, brak samodzielności solidarnością, brutalność – władczą cechą panów”⁴⁷. Zdaniem Bonhoeffera, im człowiek jest bardziej podły, tym bardziej staje się poręcznym narzędziem w rękach tyrana. Zniewolenie i brak wewnętrznej wolności spycha ludzi w objęcia zła i „moralności niewolników”. Innymi słowy, wolność wewnętrzna jest fundamentem, owym *sine qua non*, bez którego nie dokona się czyn dobry – czyn miłości.

Jednak dla autora *Etyki* również ci dobrzy, lecz stojący w bezpiecznej odległości od centrum wydarzeń, odsuwający własne zaangażowanie w kwestie publiczne na bok, przyjmują postawę pogardy wobec bliźnich: „Dlatego wobec faktu, że Bóg stał się człowiekiem – nie może być usprawiedliwienia, tak samo jak nie może być

Metaxas pisze w rozdz. *Teologia nazistowska*, s. 182-193. Zob. również: P. Szuppe, *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), nr 2, s. 79-101.

⁴⁵ K. Barth, *Protestant Churches in Europe*, „Foreign Affairs” 21 (1943), nr 2, s. 263-265.

⁴⁶ Na ten temat wyczerpująco pisze J. Matthews, *Lękliwe dusze pytają*, s. 65-70.

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Etyka*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 161.

nim tyran, gardzący ludźmi. Kto gardzi człowiekiem, gardzi tym, co Bóg ukochał, co więcej, gardzi postacią samego wcielonego Boga⁴⁸. Nie tylko w czasie wojny spotyka się wzgardzicieli, ma to miejsce również w czasie pokoju. Ludzie nazywają często miłością, miłość do wyobrażonego przez siebie ideału, który nie ma nic wspólnego z realną osobą. W obliczu Boga może żyć tylko realny człowiek, a my, jako ludzie, musimy, zdaniem Bonhoeffera, przystać na tę „nieidealną” obecność. Cała cnota człowieczeństwa przejawia się w tym, by żyć „pod wzrokiem Boga” jako pojedynczy, realni ludzie, niedoskonalni, nieprzebóstwieni, nie nadludźcy, ale żywi. Życie, przed Bogiem, człowieka przebóstwionego nie stanowi wysiłku, nie jest życiem wcielenia, lecz życiem odrzuconego cierpienia, krzyża i śmierci.

W oczach niemieckiego myśliciela jest to tendencja wypływająca ze źródeł mistycyzmu – owa chęć przebóstwienia i odrzucenia cielesności. W perspektywie, jaką nam podsuwa Bonhoeffer, kwestia ta stanowi rewers postawy mistycznej. Człowiek powinien stawać przed Bogiem każdego dnia, tu i teraz, w tym świecie, w codzienności, jako istota śmiertelna, a zarazem otwarta, pełna akceptacji oraz miłości siebie i bliźniego. Nie jest to ani nawiązanie do zachodniej tradycji mistycznej, ani wschodniego hezychazmu, lecz droga pozostająca wierną Wcieleniu. Myśl ta nie stawia w centrum zmartwychwstania, nowego życia po śmierci i przemienionego ciała, lecz życie ziemskie pod wzrokiem Boga, który przyjął ciało człowieka. Jednocześnie istotną rolę dla Bonhoeffera mają praktyki medytacyjne i duchowe, modlitwa i życie kontemplacyjne⁴⁹, lecz mimo praktykowania tego wszystkiego nadal pozostajemy ludźmi. Według niemieckiego teologa, to nie chrześcijaństwo za sprawą swoich idei kształtują świat, „[...] lecz Chrystus kształtuje ludzi na swoje podobieństwo”⁵⁰. Jezus nie był nauczycielem pobożnego i dobrego życia, jak Go zazwyczaj widzimy, jest to zaledwie wskazanie, jak żyć w sposób dobry i pobożny: „Być ukształtowanym na podobieństwo **Wcielonego** – to znaczy być prawdziwym człowiekiem. Człowiek powinien i może być człowiekiem. Nie potrzebne jest mu ponadczłowieczeństwo, wysiłki, by ponad siebie samego wyrosnąć, wszelkie bohaterstwo, chęć osiągnięcia półboskiego charakteru; to wszystko bowiem byłoby nieprawdziwe. Człowiek prawdziwy nie jest ani przedmiotem pogardy, ani ubóstwienia, lecz przedmiotem miłości Bożej”⁵¹. Bonhoeffer mówi o potrzebie „nowego człowieka”, który żyje jak każdy inny. Owo nowe wcielenie Chrystusa dokonuje się każdorazowo, gdy pojedynczy człowiek zapragnie przyjąć w siebie Zmartwychwstałego, on nosi jako taki „znak krzyża i sądu”⁵².

W kwestii Kościoła, autor *Etyki* uważa, że nie ma on sprawować funkcji religijnych względem człowieka, lecz objąć go całego, „[...] żyjącego w świecie, wraz

⁴⁸ Tamże, s. 162.

⁴⁹ Szczególnie widać to w książce napisanej w roku 1938: D. Bonhoeffer, *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków: Wydawnictwo Alleluja 2001.

⁵⁰ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 163.

⁵¹ Tamże, s. 163-164.

⁵² Tamże, s. 165.

z wszystkimi jego uwarunkowaniami”⁵³. W centrum Kościoła nie stoi religia, lecz postać Chrystusa. Chrystus nie stanowi zasad, według których można by kształtować rzeczywistość, nie daje systemu doskonale modelującego świat ani etyki, którą można by lub należało by wprowadzić w życie. On sam nie był prawodawcą, lecz zwykłym człowiekiem, który kochał zwykłych i rzeczywistych ludzi, a nie abstrakcyjne prawa etyki, kodeksy, „[...] nie «to, co powszechnie obowiązujące», lecz to, co służy konkretnemu, rzeczywistemu człowiekowi”⁵⁴.

Przemiana człowieka dokonuje się za sprawą przyjęcia w siebie Zmartwychwstałego, co, zdaniem Bonhoeffera, możliwe jest dopiero w chwili rozpoznania w sobie winy, polegającej na „odpadnięciu od Chrystusa”. Kościół zostaje przez berlińskiego teologa definiowany jako wspólnota „[...] ludzi, która mocą łaski Chrystusowej uznaje, że jej winą jest grzech odpadnięcia świata zachodniego od Jezusa Chrystusa i że za to ponosi odpowiedzialność”⁵⁵. Samolubne i chorobliwe prawowanie się o cudzy grzech, pisze Bonhoeffer, zniekształca rzeczywistość wewnętrzną każdego człowieka, natomiast uznanie własnego grzechu „stanowi istotę prawdziwego uznania winy”. Jest to moment wkroczenia w chrześcijaństwo Chrystusowe. Świat należałoby naprawiać, rozpoczynając od siebie. Nikt nie uczynił sędzią jednego nad drugim. Jednostka może wejść jedynie w głąb własnej duszy i pod warunkiem, że będzie to osobisty rachunek sumienia. Chrystus do każdego z nas przychodzi osobiście, a nie za pośrednictwem drugiego, dlatego żaden z ludzi nie może ani wyznać grzechu, ani policzyć cudzych grzechów i przymusić drugiego do wyznania ich. Z tej racji każdorazowe wyznanie winy przez jednego z członków Kościoła jest wyznaniem winy samego Kościoła. Podobnie „Trującym źródłem dla każdej wspólnoty jest [...] najbardziej nawet osobisty grzech jednostki. Najtajniejszy nawet grzech pojedynczego człowieka brudzi i niszczy Ciało Chrystusa (1 Kor 6. 15)”⁵⁶.

KOŚCIÓŁ OSOBISTEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI

Strukturę życia odpowiedzialnego określają, według Bonhoeffera, dwa aspekty. Po pierwsze, powiązanie naszego osobistego życia z bliźnimi i Bogiem; po drugie, wolność życia, która odsyła do Boga i bliźniego.

Za sprawą związania życia własnego z życiem innych oraz z Bogiem staje się ono bezinteresowne, zyskując w ten oto sposób zdolność do wolnego istnienia i działania.

⁵³ Tamże, s. 166.

⁵⁴ Tamże, s. 167.

⁵⁵ Tamże, s. 168.

⁵⁶ Tamże, s. 169.

Owo związanie przejawia się w zjawisku zastępczości i dostosowania do rzeczywistości. Z kolei wolność jest aktem przejawiającym się „[...] w **samokontroli** w życiu i działaniu, w **ryzyku** konkretnej decyzji”⁵⁷. Przykładem zastępczości może być troska matki lub ojca o dzieci, starania męża stanu o członków społeczności, nad którą sprawuje władzę, opieka nauczyciela nad wychowankami, troska lekarzy o swoich pacjentów. Odpowiedzialność znaczy zatem również zastępczość. Najdalej posuniętą formą zastępczości jest oddanie życia za innego. Należy jednak pamiętać, aby nie uczynić z odpowiedzialności „abstrakcyjnego bożka, ponieważ grozi to albo absolutyzowaniem własnego „ja”, albo drugiego człowieka. W pierwszym wypadku staniemy się tyranami, zapominając, że tylko człowiek bezinteresowny może podejmować odpowiedzialne czyny; w drugim wypadku, absolutyzując człowieka, czyni się to kosztem innych odpowiedzialności, co w konsekwencji prowadzi do „[...] samowoli w działaniu, czyli zagubienia azymutu na Boga”⁵⁸.

Bonhoeffer podkreśla, że postępowanie człowieka nie jest w sposób pryncypalny i nienaruszalny określone przez jakieś zasady, ponieważ zawsze jesteśmy zobligowani, aby odnieść je do określonej sytuacji; nie chodzi również o realizację „absolutnego dobra”, które może być wyjściem najgorszym przy ich zastosowaniu w niektórych sytuacjach. Ten motyw rozwinął później na gruncie etyki protestanckiej sytuacjonizm etyczny, którego najbardziej znanym głosicielem był amerykański duchowny Kościoła episkopalnego, Joseph Fletcher (1905-1991)⁵⁹, niemalże rówieśnik Bonhoeffera.

Człowiek odpowiedzialny wciela w rzeczywistość takie prawo, które będzie zgodne z etyką, wprowadzi harmonię między siebie a rzeczywistość, musi tu zaistnieć pewna „zgodność z rzeczywistością”⁶⁰, a tę ostatnią gwarantuje Chrystus i jedynie działanie zgodne z Nim jest działaniem realistycznym. Chrystus, jako że przyjął naturę cielesną, nie jest wrogiem świata realnego, ale pragnie, aby nie przeciwstawiać zasad świeckich zasadom chrześcijańskim. Konfrontowanie ich ze sobą byłoby powrotem z rzeczywistości chrześcijańskiej w rzeczywistość antyczną, co nie oznacza, że obie sfery stanowią jedność. Pojednanie świata i Boga dokonuje się w osobie Chrystusa⁶¹. Jednakże działanie zgodne z rzeczywistością jest ograniczone przez naszą stworzonosć i warunki z góry nam dane. Granice naszego działania są nieprzekraczalne, a kierunek jego wiedzie nas zawsze przed siebie, nigdy nie cofa. Należy zawsze liczyć się z możliwościami i pamiętać o tym, iż nie wolno udawać, że nie widzi się tego, co widzieć się powinno. Istotne jest również to, aby mieć świadomość ludzkiego wymiaru wyboru, podejmowanego przez jednostkę ludzką; o źródle, charakterze i celu człowieczych poczynań orzeka tylko Bóg: „[...]”

⁵⁷ Tamże, s. 188.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ J. Fletcher, *Situation ethics: The new morality*, Louisville: Westminster John Knox Press 1957.

⁶⁰ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 191.

⁶¹ Tamże, s. 194.

Działanie z przesłanek ideologicznych już samo w sobie z góry, pryncypialnie usprawiedliwia, działanie odpowiedzialne rezygnuje z pewności co do swej słuszności ostatecznej. [...] Człowiek działający ze względów ideologicznych uważa się za usprawiedliwionego przez ideę, człowiek odpowiedzialny natomiast składa swe działanie w ręce Boga i żyje boską łaską i życzliwością⁶². Bonhoeffer podkreśla, że odpowiedzialność nie ma charakteru absolutnego, ponieważ odpowiedzialność jednego człowieka jest ograniczona odpowiedzialnością drugiego.

W tym kontekście ważną kwestię stanowi rola i znaczenie indywidualnego sumienia. Stephen Williams zwraca naszą uwagę na dwa ważne aspekty wypływające z zestawienia przez niemieckiego pastora sumienia z religią: „Pierwsza z nich odnosi się do tendencji, by nadać sumieniu moralny autorytet jako «źródłu» prawa moralnego. Druga przyznaje sumieniu moralny autorytet jako «sędziemu» moralnego zachowania, który chwali lub potępia nasze czyny. Jednak Bonhoeffer stwierdza, że Jezus musi być naszym moralnym drogowskazem, pod którego sądami się znajdujemy⁶³.”

Autor *Etyki* określa sumienie jako „[...] głos z głębin, już poza wolą i rozumem, którym egzystencja ludzka domaga się jedności z samą sobą⁶⁴”. To, co zasadnicze, to nie oszukiwać samego siebie, nie zabiegać o to, by być dobrym, lecz aby kochać rzeczywistego człowieka. Wydaje się, że w ten oto sposób niemiecki duchowny chciałby uczulić nas na miłość, zgodnie z Augustiańskim zawołaniem: „Kochaj i rób co chcesz”, a dokładniej: „Dilige et quod vis fac!”, czyli że dobro samo będzie się działo. Zabiegać o to, aby siebie dobrym uczynić wydaje się z punktu widzenia Bonhoefferowskiej myśli pewną formą egocentryzmu, próbą przekroczenia swej grzeszności, wyidealizowania siebie jako bardziej doskonałego, niż się jest w rzeczywistości.

Protestancki duchowny przywołuje etykę obowiązku Immanuela Kanta, która zakazuje złamania zasady prawdomówności i na przykład nakłada obowiązek wskazania mordercy miejsce, w którym schronił się mój przyjaciel w moim domu, uciekając przed agresorem. Bonhoeffer komentując kuriozalne następstwa wyprowadzone z etyki deontologicznej, stwierdza, że „[...] mamy tu do czynienia z występnie już zuchwałą żądzą samousprawiedliwienia ze strony sumienia, jako przeszkoda w działaniu naprawdę odpowiedzialnym. [...] Odpowiedzialność natomiast jest pełną, zgodną z rzeczywistością odpowiedzią [...], otóż wzbranianie się przed tym, by z miłości bliźniego podjąć winę [w tym wypadku skłamać

⁶² Tamże, s. 195.

⁶³ S.N. Williams, *«Bezreligijne chrześcijaństwo» – właściwa droga czy ślepy zaułek?*, w: *Dietrich Bonhoeffer*, red. J. Burnell, P. Lorek, „Theologica Wratislaviensia” 5 (2010), Wrocław: Ewangelicka Szkoła Wyższa 2010, s. 179. Williams krytycznie odnosi się do Bonhoefferowskiej interpretacji sumienia, wyraża swoją wątpliwość co do możliwości usprawiedliwienia negatywnego nastawienia niemieckiego teologa do sumienia w kontekście współczesnych problemów społecznych. Jako potencjalnie niebezpieczne uważa połączenie sumienia z życiem wewnętrznym i indywidualizmem.

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 198.

– uzup. M.H. i M.U-B.], byłyby sprzeczne z moją w rzeczywistości ugruntowaną odpowiedzialnością”⁶⁵. Odpowiedzialność związana jest tylko z sumieniem, dzięki niej staje się ono wolne. Tylko ten, kto w pełni odpowiedzialności bierze winę na siebie, w tym wypadku kłamstwo, nie przypisuje jej już komuś innemu, jak i nie może uniknąć odpowiedzialności. Do wolności tej człowiek jest przymuszony, nie ma innego wyjścia, jeśli chce dotrzymać wierności przykazaniu miłości bliźniego. W jej imię bierze na siebie grzech kłamstwa i poczucie winny, mimo że usprawiedliwia go jego sumienie, zaś przed Bogiem nadzieję pokłada w Jego łasce⁶⁶. W tym widzimy bezpośrednie nawiązanie do koncepcji wolności chrześcijańskiej sformułowanej w roku 1520 przez Marcina Lutra.

Z kolei przykazanie Boże, jak podkreśla Bonhoeffer, ma charakter bezwarunkowy i totalny, pozbawione jest wymiaru etycznego. Przykazanie takie nie tylko nakazuje i zakazuje, ale zarazem zezwala. W przykazaniu Bóg mówi do człowieka, domagając się jego całego. Jest to mowa konkretna, co do formy i treści. Przykazanie nie pozostawia miejsca na jego wykładnię lub interpretację. Człowiek jest mu winien bezwzględne posłuszeństwo lub też może okazać całkowite nieposłuszeństwo. Można je odnaleźć tylko w określonym miejscu i czasie. Jego konkretność polega na historyczności: „Przykazanie Boga, objawione w Jezusie Chrystusie, dochodzi do nas w Kościele, w rodzinie, w pracy i poprzez zwierchność”⁶⁷. To także jest w pełni zgodne z klasycznym wykładem etyki Lutra zawartej w *Małym Katechizmie* z roku 1529, w nauce o tablicach domowych (*Haustafel*).

Przykazanie różni się tym od wszelkich praw ludzkich, że nakazuje wolność, która wywodzi się z przykazania Bożego: „Przykazanie Boże pozwala, by człowiek żył w obliczu Boga jak człowiek. Jak człowiek, a nie jak podmiot decyzji etycznych”. Związanie człowieka etyką, jako podmiotu etycznego, nie pozwala na korzystanie z daru wolności, autentycznej wolności znajdującej swe źródło w jaźni głębokiej⁶⁸, etyka tak mocno oplótła sobą człowieka, iż może on czuć się dzisiaj ubezwłasnowolniony. Poza tym daje się w ten sposób dowód na brak zaufania do niego oraz do jego zdolności do podejmowania samodzielnych decyzji. Infantyлізуje

⁶⁵ Tamże, s. 200.

⁶⁶ Tamże, s. 202.

⁶⁷ Tamże, s. 204.

⁶⁸ Według Bergsona, jednostka może nie zrealizować swojej wolności, ponieważ jej życie to ciąg następujących po sobie zdarzeń, o przyczynach zewnętrznych lub zdeterminowanych przez okoliczności zewnętrzne, którym człowiek poddaje się bezrefleksyjnie, poza zasięgiem „jaźni głębokiej”, jednocześnie odwołuje się tylko do „jaźni płytkiej”. W ten sposób jego istnienie jest istnieniem na sposób rzeczy. Według Heideggera, człowiek dopiero wówczas zaczyna żyć autentycznie, gdy uświadamia sobie swój marsz ku śmierci. Karl Jaspers z kolei upatrywał owego przełomu w „sytuacjach granicznych”, do których zaliczał cierpienie, śmierć osoby bliskiej lub perspektywę własnej, poczucie winy itp. Por. H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis 2017; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010; K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer-Verlag 1956, s. 201-246.

się go, podważając jego dojrzałość. Bonhoeffer nie neguje roli etyki, nie zabrania jej uprawiania, choć wyraźnie uzależnia i odnosi etykę do przykazania. Teolog nie kwestionuje roli nakazów i zakazów, kładąc jednak nacisk na to, że w pierwszym rzędzie musimy żyć, kochać, podejmować wyzwania dnia codziennego, ponieważ inaczej zagadamy rzeczywistość i zanim zaczniemy żyć, już trzeba będzie umierać, nie dowiedziawszy się nigdy, na czym owo życie tak naprawdę polegało i czym ono w swej istocie było.

KOŚCIÓŁ POZA RELIGIĄ JAKO CHRZEŚCIJAŃSTWO CHRYSZTUSOWE

W liście z 16 lipca 1944⁶⁹ roku Bonhoeffer skrótowo, rzucając jedynie zawiązki myśli, pokazuje proces „wypychania” Boga ze świata, proces prowadzący do jego autonomii. „Bóg – pisze Bonhoeffer – jako hipoteza robocza, moralna, polityczna, przyrodnicza, jest więc zlikwidowany, przewyżczony”⁷⁰. W takim świecie nie pozostawiono już miejsca na Boga. I przyszło nam ludziom żyć w nim *etsi Deus Non daretur*. Świat dojrzał do tego, aby żyć jak ludzie dorośli, co nie oznacza, że neguje się rodzinę, w której przyszło nam dorastać lub sens istnienia rodziny jako takiej, a w tym konkretnym przypadku sens istnienia Kościoła jako wspólnoty duchowej. Bóg naturalnie pozwolił i chciał tego, abyśmy zaczęli żyć samodzielnie, jako ludzie w pełni wolni, a zatem i odpowiedzialni: „Bóg, który jest z nami, to przecież Bóg, który nas opuszcza. (*Eloi, Eloi lama sabatchani...*)”⁷¹. Jednak, pomimo że Bóg każe nam żyć w świecie bez Niego, to jednak zawsze stoimy „pod Jego wzrokiem”. Ten Bóg nie jest Bogiem wszechmocnym, ale słabym i cierpiącym i poprzez ową słabość i cierpienie pomaga nam żyć w świecie, który wypchnął Go poza swoje ramy.

Dla Bonhoeffera Chrystus jest „pojednawcą” świata z Bogiem, natomiast krzyż jest znakiem tego pojednania: „[...] Jest wyzwoleniem na życie pod wzrokiem Boga w samym środku bezbożnego świata, wyzwoleniem na życie w prawdziwej świeckości”⁷². Wyzwolenie owo miało na celu zniesienie próby „przebóstwienia” świata, uczynienia go państwem Bożym, ziemskim rajem. Bonhoeffer postuluje pojednanie w Chrystusie spraw „przedostatecznych” z „ostatecznymi”, o zatarcie owego dramatycznego rozdarcia, które powoduje, że człowiek musi opowiedzieć się po jednej ze stron; dla chrześcijanina, do tej pory, było to życie pod znakiem rzeczy ostatecznych. Bonhoeffer pyta o możliwość pogodzenia zbawienia i stworzenia, natury i łaski. Upatruje tę możliwość jedynie w Chrystusie: „Nie głosząc

⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, s. 263-265.

⁷⁰ Tamże, s. 264.

⁷¹ Tamże, s. 265.

⁷² D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 210.

krzyża lub będąc przeciwko krzyżowi, nie poznamy bezbożności świata, ani też tego, że opuścił go Bóg, sfera świecka zaś bezustannie dążyć będzie do upragnionego samoubóstwienia. [...] prawdziwa świeckość istnieć może jedynie na gruncie głoszenia krzyża Jezusa Chrystusa⁷³.

Termin „świeckość” (*Weltlichkeit*) jest kluczowy zarówno dla teologii *Etyki*, jak i dla *Widerstand und Ergebung* (*Opór i poddanie*), może zostać całkowicie wypaczony, jeśli nie odniesie się go do Bonhoefferowskiego ujęcia Starego Testamentu: „Tylko jeśli pozna się niewymowność imienia Bożego, można wypowiedzieć imię Jezusa Chrystusa; tylko jeśli tak kocha się życie i ziemię, że wraz z nią wszystko wydaje się stracone i skończone, tylko wtedy można uwierzyć w zmartwychwstanie i nowy świat; tylko wtedy, gdy uzna się prawo Boże, można mówić o łasce, tylko wtedy, kiedy Boży gniew i zemstę wobec jego wrogów ujmuje się jako rzeczywistość istniejąca, można poruszyć swoje serce słowami o przebaczeniu i miłości nieprzyjaciół. Ten, kto zbyt szybko chce być i czuć się nowotestamentowy, ten – moim zdaniem – nie jest chrześcijaninem⁷⁴. Piotr Kopiec, komentując słowa Bonhoeffera, zwraca naszą uwagę na to, że Bóg Izraela nie jest martwym Bogiem, ale Bogiem żywych i sam jest żywy, to nie jest Bóg transcendentny, spoza świata ani immanentny wobec niego, lecz przebywa w centrum tego świata. Bóg znajduje się w jedynym miejscu, poprzez które manifestuje swą obecność – w rzeczywistości ziemskiej.

W centrum świeckiego świata Bonhoeffer postawił Chrystusa, który jest Bogiem każdego, Bogiem w świecie, Bogiem, którym należy żyć. Bycie chrześcijaninem to wielka odpowiedzialność; podejmuje się ją tu i teraz, na ziemi, wśród ludzi i zdarzeń, na które musimy reagować w posłuszeństwie woli Boga, skoro już nie ja, ale Chrystus we mnie ma żyć. Dla niemieckiego teologa, ucieczka w bezpieczny świat religii, wolny od trosk, potrzeb, cierpienia, lęku, grzechu i śmierci jest tchórzostwem. „Serce zagięte ku sobie” nakazuje człowiekowi zachować czystość duszy, nie kłać jej żadnym grzechem nawet wówczas, gdyby miał on, dzięki temu uratować życie innemu, ochronić go przed cierpieniem. Dla niektórych obowiązek i pozostanie w zgodzie z nakazami etyki są droższe niż dobro bliźniego. Chrześcijanin musi przestać odwoływać się do kategorii grzechu (postulat z *Etyki* – pojednania się z prząrdłem, żyć należy jakbyśmy nie znali dobra i zła) i hipotezy Boga, a chrześcijaństwo musi stać się bezreligijne. Być chrześcijaninem to być człowiekiem, z czym mamy do czynienia wówczas, gdy Chrystus bez reszty nami zawładnie. Dzięki ziemskiemu życiu człowiek uczy się rozumieć znaczenie słowa „wiarą”, czyli naśladowania równemu partycypacji w cierpieniu Boga. Mówiąc o życiu ziemskim, teolog ma tu na myśli ziemskość głęboką, zdyscyplinowaną, pełną poznania śmierci i zmartwychwstania.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955, s. 112; cyt. za: P. Kopiec, *Kościół dla świata*, s. 206.

Role Kościoła jest głoszenie objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Mandat swój Kościół spełnia w dwojaki sposób. Po pierwsze, podporządkowuje swoje życie skutecznemu głoszeniu Słowa, stając się tylko narzędziem umożliwiającym osiągnięcie celu, nigdy zaś celem. Po drugie, samo wkroczenie Kościoła w świat staje się celem i początkiem głoszenia Słowa: „Zbór chrześcijański zajmuje miejsce, które powinien zajmować cały świat; o tyle, o ile pełni funkcję zastępczą za świat, istnieje w imię świata. Z drugiej strony, świat realizuje się i spełnia w sposób właściwy tam właśnie, gdzie jest zbór. Zbór jest «nowym stworzeniem», nową «istotą», celem drogi Bożej na ziemi. Pełni to podwójne zastępstwo w całkowitej wspólnotcie ze swoim Panem, naśladując Tego, który właśnie w tym był Chrystusem, że żył całkowicie dla świata, a nie dla siebie⁷⁵. Kościół zatem musi być dla innego i świata autentyczny i prawdziwy za sprawą naśladowania Chrystusa oraz w jedności z Chrystusem i Jego krzyżem, wolny, czyli odpowiedzialny osobiście. Pamiętać jednak należy, że Kościół to wspólnota, którą tworzą wierni, to żywe ciało, a nie abstrakcyjny twór. Jeśli ma naśladować, to poprzez swoje pojedyncze członki, jeśli ma być wolny, czyli odpowiedzialny, to poprzez pojedyncze wolne osoby, tworzące ową wspólnotę eklezjalną.

ZAKOŃCZENIE

Cały dyskurs teologiczny prowadzony przez berlińskiego teologa miał na celu swoiste wydobycie i wyizolowanie chrześcijaństwa z religii. Ta ostatnia jest przeszkodą w dopasowywaniu się chrystianizmu do dorastającego świata, który to proces jest jak najbardziej naturalny i zgodny z wolą Bożą. Proces ten rozpoczął się wraz z wydarzeniem reformacyjnym XVI wieku.

Sama religia wzięta w swej ogólności, poza i bez jakiegokolwiek treści wiary, stanowi coś na kształt uniformu, w który dopiero wlewa się samą treść wiary. W tym momencie religia automatycznie uruchamia mechanizmy prowadzące do dostosowania i wpasowania owej wiary w swoje sztywne ramy. Przygina jej bardzo wysokie wymagania do poziomu średniego, aby w przyszłości mogli sprostać im, bez szczególnego wysiłku, wszyscy potencjalni wyznawcy. Pozbawia ona zarazem żarliwości i subiektywnego charakteru te treści wiary, które w jakiś sposób zakłócałyby ogólną, obiektywną perspektywę ich widzenia, dostępną dla wszystkich i powszechnie zrozumiałą. Z powyższej analizy można więc sformułować wniosek, że to właśnie skłoniło Bonhoeffera do odrzucenia religijnej formy wiary chrześcijańskiej, która, podobnie jak uczyniła to z każdą inną wiarą w przeszłości, zdeformowała chrystianizm. Te same mechanizmy zastosowała do chrześcijaństwa,

⁷⁵ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 212.

sprowadzając je na poziom religijnej niedojrzałości, eskapizmu, głoszenia prawd wiary za pomocą sloganów, apokaliptycznych wizji i innych nośnych haseł.

Reformacyjne dzieło odnowy chrześcijaństwa XVI wieku próbowało wprowadzić w życie zasadę powrotu do źródeł pierwotnego chrześcijaństwa. Za sprawą Lutra i świadectwa jego życia zmienił się Kościół chrześcijański XVI wieku i zmiany te do dzisiaj są żywotne⁷⁶. *De facto* to samo, powrót do pierwotnego, autentycznego chrześcijaństwa, było treścią programu świeckiego chrześcijaństwa sformułowanego przez Bonhoeffera. Tylko wówczas, postuluje męczennik Kościoła XX wieku, gdy odrzuci się gorset form religijnych, żarliwa wiara będzie się prawdziwie rozwijać. W innym wypadku, zamiast stać się każdorazowo nowym zadaniem dla egzystującej jednostki, staje się religią dziedziczną z pokolenia na pokolenie, a przecież wiary nie można przejąć na mocy tradycji, ale należy przyswoić ją sobie każdorazowo, o czym Bonhoeffer, jako uważny czytelnik dzieł Sorena Kierkegaarda, dobrze wiedział.

Wyjście z religii, która również ma to do siebie, że w jakiś sposób alienuje ze świata Kościół, czyli wspólnotę w wierze ludzi osobiście odpowiedzialnych, polaryzując rzeczywistość na Stworzenie i Zbawienie, niosło z sobą jeszcze jedno istotne przesłanie ważne dla czasu, w którym przyszło żyć Bonhoefferowi. Wyjście z religii wiązało się z pojęciem świeckości, z mocnym związaniem człowieka wierzącego, chrześcijanina, z rzeczywistością realną, z rzeczywistością ziemi. Lutrański pastor odwoływał się do mitu Anteusza (Antajosa), który o tyle był nie do pokonania, o ile stopami dotykał matki Ziemi. Pokonał go Herakles, unosząc go podczas zmagani w górę, pozbawiając tym samym siły. Twierdzimy, że z racji tego, iż chrześcijaństwo zostało „oderwane od ziemi”, wówczas i obecnie przeżywa głęboki kryzys. Wskazanie przez Bonhoeffera właściwego miejsca przebywania Boga, którym był świat realny, świat spraw przedostatecznych, było gestem odrzucenia i wyjścia ze świata utopii państwa nazistowskiego, jak i sprzeciwu wobec prób tworzenia przez człowieka „ziemskiego raju”, gestem niezgody na zastąpienie ową fikcją realnego świata, na pozbawienie człowieka wolności, spontaniczności myślenia, inicjatywy, wiary we własną aktywność i możliwość odzyskania wolności⁷⁷.

Nasza analiza wykazała, że Bonhoeffer doświadczając przemocy państwa totalitarnego, związuąc chrześcijaństwo ze „świeckością”, czyli ze światem ziemskim, nie chciał utracić z oczu tego, co rzeczywiste i realne. Stawiał on opór wobec rezygnacji z wolności i wpływu na wypadki dnia codziennego. Nie godził się na „moralność niewolnika”, dla którego wola jest wola pana. Między Chrystusem a człowiekiem, jak i pojedynczymi chrześcijanami, nie zachodzi relacja Pan–niewolnik, lecz relacja przyjacieli: „Jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynić będziecie, co wam przykazuje.

⁷⁶ H.-J. Abromeit, *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 11 (2017), s. 111.

⁷⁷ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf 2012, s. 233-267.

Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego; lecz nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko, co słyszałem od Ojca mojego, oznajmiłem wam”⁷⁸.

Kościół, jakim widział go Bonhoeffer, miał wspierać się na mocnych filarach: na wolności, osobistej odpowiedzialności, naśladowaniu Chrystusa, miłości bliźniego, na sakramentach i Ewangelii. Miał być Kościołem, który byłby jednym z integralnych elementów składających się na polifoniczną jedność świata. To również Kościół, który powinien stanowić, w imię odpowiedzialności jego poszczególnych członków, „[...] pełną, zgodną z rzeczywistością odpowiedź”⁷⁹ daną współczesności.

REFORMACYJNE DZIEDZICTWO ETYKI W KONCEPCJI „ŚWIECKIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA” DIETRICHA BONHOEFFERA

Streszczenie

W artykule autorzy podejmują namysł nad fazami ewolucji poglądów Dietricha Bonhoeffera na temat Kościoła i jego roli w życiu pojedynczych jego członków oraz w kontekście etycznego dziedzictwa reformacji. W Bonhoefferowskiej eklezjologii można wyróżnić trzy etapy, pogłębiające jego wizję Kościoła. W pierwszym z nich Kościół definiowany jest jako duchowa wspólnota wiernych, poza którą niemożliwe jest zbawienie. W fazie drugiej teolog kładzie nacisk na grzeszność człowieka, jako członka Kościoła. Uznanie jej stanowi podstawę dla przemiany, jaka może dokonać się w jednostce za sprawą przyjęcia w siebie Chrystusa. Trzeci etap to wkroczenie w świat spraw przedostatecznych w pełnej odpowiedzialności za dokonywane wybory poszczególnych członków wspólnoty eklezjalnej. Kościół, jakim widział go Bonhoeffer, miał wspierać się na mocnych filarach: na wolności, osobistej odpowiedzialności, naśladowaniu Chrystusa, miłości bliźniego, na sakramentach i Ewangelii. W tym aspekcie Bonhoeffer był wiernym kontynuatorem programu Reformacji.

Sł o w a k l u c z o w e: eklezjologia, etyka, sumienie, odpowiedzialność, wolność, teologia, Dietrich Bonhoeffer, Reformacja.

THE REFORMATION’S HERITAGE OF ETHICS IN THE CONCEPTION OF ‘RELIGIONLESS CHRISTIANITY’ OF DIETRICH BONHOEFFER

Summary

The paper’s authors undertake the reflection on the stages of the evolution of Dietrich Bonhoeffer’s views on the Church and its role as it is played in the lives of its singular members and in the context of the Reformation’s ethical heritage. One can distinguish among

⁷⁸ J 15, 14-15.

⁷⁹ D. Bonhoeffer, *Etyka*, s. 200.

three stages of the Bonhoefferian ecclesiology, deepening his vision of the Church. As far as the first one is considered, the Church is defined as the spiritual community of believers, outside of which salvation is impossible. At the second stage the German theologian accentuates the sinfulness of man as a member of the Church. Its recognition constitutes the basis for the transformation that can take place in the human individual due to accepting Christ into oneself. The third stage is stepping into the world of „before-final” matters in the full responsibility for the choices made by particular members of the ecclesial community. The Church, as Bonhoeffer saw it, was supposed to support itself on strong pillars: on freedom, personal responsibility, imitating Christ, neighbourly love, on sacraments and Gospel. In this aspect Bonhoeffer was the faithful continuator of the Reformation program.

Key words: ecclesiology, ethics, conscience, responsibility, freedom, theology, Dietrich Bonhoeffer, Reformation.

DAS REFORMATORISCHE ERBE DER ETHIK IM KONZEPT DES „SÄKULAREN CHRISTENTUMS” VON DIETRICH BONHOEFFER

Zusammenfassung

Im Artikel reflektieren die Autoren einzelne Entwicklungsphasen der Ansichten von Dietrich Bonhoeffer über die Kirche und ihre Rolle im Leben ihrer einzelnen Mitglieder sowie im Kontext des ethischen Erbes der Reformation. In der Ekklesiologie Bonhoeffers kann man drei Etappen unterscheiden, in welchen seine Sicht der Kirche vertieft wird. In der ersten wird die Kirche als eine spirituelle Gemeinschaft der Glaubenden definiert, außer der es kein Heil gibt. In der zweiten Phase betont der Theologe die Sündhaftigkeit des Menschen als eines Gliedes der Kirche. Die Annahme dieser Sündhaftigkeit ist die Grundlage der Umkehr, die im Einzelnen durch die innerliche Annahme Christi geschieht. Die dritte Etappe bildet der Eintritt in die Welt der vorletzten Dinge in der vollen Verantwortung für die durch einzelne Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft getroffenen Entscheidungen. Die Kirche, wie sie von Bonhoeffer gesehen wurde, sollte auf festen Pfeilern ruhen: auf der Freiheit, der persönlichen Verantwortung, der Nachfolge Christi, der Nächstenliebe, auf den Sakramenten und dem Evangelium. In diesem Aspekt war Bonhoeffer ein treuer Sukzessor der Reformation.

Schlüsselworte: Ekklesiologie, Ethik, Gewissen, Verantwortung, Freiheit, Theologie, Dietrich Bonhoeffer, Reformation.

BIBLIOGRAFIA

- Abromeit H.-J., *The Luther Effect: What was the aim of the Reformer and what was the result?*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 11 (2017), s. 107-114.
Ackermann J., *Dietrich Bonhoeffer. Wolność ma otwarte oczy*, tłum. E. Pieciul-Kamińska, Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 2007.

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg i M. Szawiel, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf 2012.
- Barth K., *Protestant Churches in Europe*, „Foreign Affairs” 21 (1943), nr 2, s. 263-265.
- Bergson H., *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis 2017.
- Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer*, tłum. B. Milerski, Bielsko-Biała: Augustana 1996.
- Bonhoeffer D., *Widerstand und Ergebung. Brief und Aufzeichnungen aus der Haft*, München: Christian Kaiser Verlag 1955.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, wybór opracowanie oraz noty wstępne A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.
- Bonhoeffer D., *Życie wspólne*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków: Wydawnictwo Alleluja 2001.
- Frey C., *Etyka protestantyzmu od Reformacji do czasów współczesnych*, tłum. S. Cinal, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1991.
- Fletcher J., *Situation ethics: The new morality*, Louisville: Westminster John Knox Press 1957.
- Gogarten F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag 1953.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Jaspers K., *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer-Verlag 1956.
- Jędrzejczak H.A., *Dietricha Bonhoeffera krytyka teologii liberalnej*, „Stan Rzeczy” 9 (2015), s. 141-160.
- Kmak-Kamińska A., *Kościół w służbie państwa? Postawa Kościołów ewangelickich wobec władz narodowosocjalistycznych w Trzeciej Rzeszy w latach 1933-1935*, „Res Politicae” 6 (2014), s. 27-37, on-line: <http://dx.doi.org/10.16926/rp.2014.06.02> [dostęp: 15.05.2018 r.].
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków: Wydawnictwo Znak 2014.
- Kopiec P., *Kościół dla świata. Wiarygodność Kościoła w teologicznej interpretacji Dietricha Bonhoeffera*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała: Augustana 1999.
- Luter M., *Pisma etyczne*, red. M. Hintz, Bielsko-Biała: Augustana 2009.
- Luther M., *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können* (1526), WA 19,623-662.
- Madejski S., *Dietrich Bonhoeffer – bezreligijne chrześcijaństwo*, „Kairos. Magazyn Koła Teologów Ewangelickich” 3 (2015), on-line: <http://kairos.chat.edu.pl/2015-3/bezreligijne-chrzescijanstwo-wedlug-dietricha-bonhoeffera-sebastian-madejski/> [dostęp: 15.05.2018 r.].
- Matthews J.W., *Lęklive dusze pytają. Duchowość Dietricha Bonhoeffera*, tłum. P. Kwiatkowski, t. 3: *Monografie «Theologica Wratislaviensia»*, Wrocław: Wydawnictwo Credo 2015.
- Metaxas E., *Bonhoeffer. Pastor – męczennik – prorok – szpieg. Prawy człowiek i chrześcijanin przeciwko Trzeciej Rzeszy*, tłum. D. Chabrajaska, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2012.
- Morawska A., *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, t. 26, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.
- Napiórkowski A., *Dietrich Bonhoeffer i jego wizje Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.

- Paziewski M., *Rola Dietricha Bonhoeffera w kształtowaniu fundamentów etycznych opozycji demokratycznej w PRL-u*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016), s. 175-195.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład (Biblia Warszawska)*, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne 1975.
- Schilling H., *Konfesjonalizacja. Kościół i państwo w Europie doby przednowoczesnej*, tłum. J. Kałużny, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2010.
- Sojka J., *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wisła: Wydawnictwo Augustana 2014.
- Szuppe P., *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), nr 2, s. 79-101.
- Weber M., *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Aletheia 1994.
- Williams S.N., «Bezreligijne chrześcijaństwo» – właściwa droga czy ślepy zaułek?, w: *Dietrich Bonhoeffer*, red. J. Burnell, P. Lorca, „Theologica Wratislaviensia” 5 (2010), s. 167-183.

GABRIEL WITASZEK CSSR
Accademia Alfonsiana a Roma/Italia

MARIA.
GEBIRAH MESSIANICA

L'ultimo capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II è dedicato interamente alla presentazione della Beata Vergine Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa. Ivi si approfondisce lo studio della funzione di Maria nell'economia della salvezza. Il Concilio ha proposto una rivisitazione della figura della Madonna alla luce della sacra Scrittura, una ricerca esegetica dei testi biblici che La concernono e una sintesi teologica di questi dati. Il risultato è un ascolto attento della rivelazione divina su Colei che ha ascoltato ed accolto in modo mirabile il suo Signore.

La presente riflessione pone l'accento sul ruolo che Maria di Nazaret, cioè la madre del Messia – *gebirah* in ebraico – ha svolto nell'economia della salvezza. Su questa figura è possibile ritrovare nella sacra Scrittura informazioni obiettive e prefigurazioni teologiche. Nell'Antico Testamento non si parla in modo esplicito di Maria, ma alla luce del Nuovo Testamento vi si possono individuare passi e figure che preconizzano la *gebirah*, la futura Madre del Signore. Il prestigio della *gebirah* è nell'essere la madre del re.

MARIA, LA SERVA E LA MADRE DEL RE

Parallelamente, la femminilità e il grembo di Maria sono legati all'ingresso di Dio nella storia in modo indissolubile e radicale. In Maria la Parola si fa carne, umanità, storia. L'intreccio tra finito ed infinito che si realizza nel grembo di Maria è limpidamente espresso nelle parole dell'angelo: *Lo Spirito Santo scenderà su di te [...]. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato figlio di Dio (Lc 1,35)*. La nascita è segno di un inizio, è indizio di limite e di umanità. La santità e la filiazione divina ci riportano invece all'area dell'infinito e di Dio.

L'evento della *figlia di Sion* comporta molte tappe: dopo quella di figlia e di sposa, la tappa della maternità seguita da quella della vedovanza e della sterilità.

Anche in Maria si ripete questo itinerario. Ella è *serva del Signore* (Lc 1,38) nel senso biblico, per la sua totale adesione ad una missione ricevuta da espletare per la storia della salvezza. Come Abramo, Mosè, Davide, i profeti e lo stesso Servo di Jahvè, Maria è uno strumento fondamentale nella rivelazione di Dio. Come *serva e figlia* Maria è [...] *colei che crede nell'adempimento delle parole del Signore* (Lc 1,45). Come sposa e madre, Maria diventa segno della Chiesa la quale genera nell'eucaristia, nella Parola e nell'amore il Cristo all'interno della comunità credente (Ap 12). Al pari di Sion che era sterile e dei suoi figli che non erano semplicemente frutto di un processo biologico bensì della grazia, Maria è anche madre *vergine* e genera Colui che non da sangue né da volere di uomo ma da Dio è stato generato. e come la *figlia di Sion* è anche madre, vedova e sofferente che resta per sempre feconda, così Maria, ai piedi della croce, giunge alla spogliazione totale di sé, perdendo il Figlio. Ma, nello stesso istante riceve come figli i fratelli del Cristo, rappresentati nel discepolo che Lui amava, continuando così nei secoli la sua missione materna.

La figura del re con la madre al suo fianco prefigura Gesù, re messianico, e sua madre Maria. I primi cristiani di origine ebraica non ebbero alcun problema quando la Chiesa venerava Maria come Regina dei martiri e dei santi. Essi videro infatti in Salomone e Betsabea i prototipi di Gesù e Maria.

GEBIRAH, REGINA MADRE

Nell'Antico Testamento si trovano molte immagini che possono essere applicate alla Madre del Messia¹. Come si legge nel testo di Anna Maria Canopi citato da Carlo Miglietta, *Ester e Maria*: «Colui che è «nato da donna» (Gal 4,4) [...] è stato, in certo modo, già concepito e portato in grembo dalle antiche «madri di Israele», vale a dire da tutte quelle donne che, nonostante la loro condizione di povertà e di debolezza, hanno avuto un ruolo determinante per la salvezza del popolo eletto e dell'intera umanità. I loro nomi brillano come perle preziose nelle pagine del testo sacro: sono Sara, Rebecca, Rachele, Miriam (la sorella di Mosè), Debora, Rut, Anna, Giuditta, Ester [...]»².

In Israele, la monarchia nasce con il regno di Davide nel X sec. a.C. con la conquista di Gerusalemme, fortezza geubusea, e segna l'inizio di un governo

¹ Alla storia di Abramo lo Jahwista premette alcuni racconti, che noi oggi, usando una terminologia moderna, potremmo chiamare *archetipi*, cioè testi che vogliono spiegare il senso profondo di tutti gli eventi; l'etimologia ci spiega che essi sono collocati all'inizio perché, gettando luce su tutto quello che segue, costituiscono la causa primigenia e la chiave di lettura di tutto il resto.

² Carlo Miglietta, *Ester e Maria*, on-line: <http://www.gruppfamiglia.it/anno2013/Miglietta%20Ester%20e%20Maria.html> [consultato il 17 luglio 2015].

centralizzato ed organizzato³. Le varie tribù israelitiche che si erano da secoli installate nel territorio di Canaan sono costrette, dalla schiacciante minaccia filistea, a darsi una struttura monarchica con un capo valente, capace di portare il popolo alla vittoria e di difendere gli interessi dei vari gruppi confederati. Con Davide nasce così in Israele l'istituzione monarchica, la quale, non avendo alcun precedente a cui ispirarsi – trattandosi di tribù ciascuna con tradizioni proprie, assume quasi tutte le caratteristiche sacrali delle monarchie del Vicino Oriente Antico. Anche in Israele, il re è tale per istituzione divina, ma, a differenza di altre ideologie monarchiche dell'antichità, a lui non è attribuita alcuna natura divina, egli è il sommo rappresentante della divinità ed ha con Dio una strettissima relazione di dipendenza.

La monarchia di Davide viene fondata grazie ad un oracolo profetico di Natan (2Sam 7,1-17) in cui Dio garantisce a un discendente di Davide che siederà per sempre sul trono di Gerusalemme. Perché questa dinastia possa restare sul trono nei secoli, è indispensabile la certezza della discendenza: i figli del re sono il frutto concreto della benedizione divina e la condizione della sopravvivenza per la casa di Davide. In questo modo Dio garantisce la dinastia di Davide.

In questo contesto storico-culturale, alla corte di Gerusalemme assume un grande rilievo la regina Madre, chiamata *gebirah*, ovvero *La Signora* termine che di norma indica la madre del re. La dignità regale di *Signora* veniva conferita alla madre del re nel momento dell'ascesa al trono del figlio. Alla madre del re era conferito il titolo prestigioso di *gebirah* (Ger 13,18) che indica *colei che dà la vita all'eroe (geber)*, che era appunto il re. L'importanza della *gebirah* è dovuta proprio al fatto di essere la madre del re, cioè lo strumento concreto che rendeva possibile la realizzazione della benedizione divina e che garantiva la solidità della dinastia davidica. Le mogli del re presenti nell'harem sono molte, ma soltanto sua madre ha la dignità di regina, in quanto datrice di vita.

La prima *gebirah* di Giuda è stata Betsabea, non perché moglie di Davide, ma perché madre di Salomone, il figlio che è riuscito a consolidare il regno. Inoltre, Betsabea ha svolto un ruolo chiave nell'elezione di Salomone come successore al trono, nel momento in cui al re Davide cominciarono a venir meno le forze. Quando Salomone, figlio di Davide, divenne re (IRe 1,43-48; 2,12), a sua madre Betsabea fu dato un posto alla sua destra. Egli si inchinò ai suoi piedi (IRe 2,19), e non poté non assecondare la richiesta rivoltagli dalla madre a favore del popolo (IRe 2,20). La sua grande importanza a corte si evinceva dal fatto che lei affiancava spesso il re nelle sue decisioni⁴.

³ La monarchia di Davide assume le caratteristiche sacrali che aveva la monarchia nel Vicino Oriente Antico, per cui il Re era tale per istituzione divina. Il re, se non ha natura divina, è però comunque in relazione strettissima con Dio.

⁴ I profeti non hanno mai criticato l'istituzione della madre del re, nonostante condannassero spesso i re per aver infranto la legge di Dio.

Il titolo *gebirah* comportava una dignità e poteri particolari. Questo spiega perché i libri dei Re menzionano quasi sempre il nome della madre del re nell'introduzione ad ogni re di Giuda, della dinastia davidica da cui più tardi nascerà il Messia, senza alcun riferimento a questa figura per il regno di Israele.

MARIA, MADRE DEL MESSIA

Maria è legata alla vicenda storica di Gesù di Nazaret. Della madre del Messia parlano tre testi biblici veterotestamentari che presentano un'importante figura femminile, madre di un personaggio influente: *Gen 3,15*; *Is 7,14* e *Mi 5, 2*⁵.

LA PRIMA MADRE (GEN 3,15)

Il ruolo di protagonista nella storia descritta in *Gen 3,15* è la donna chiamata Eva, *perché fu la madre di tutti i viventi* (*Gen 3,20*). Eva è legato alla radice del traduce ebraico di *vita* e svolge un ruolo altamente significativo. Essa fu il prototipo della madre (*gebirah*), cioè di colei che ha dato inizio alla benedizione.

A fianco della donna si pone il simbolo del serpente, una figura simbolica che assume connotazioni diverse a seconda dell'ambiente culturale in cui la si considera⁶. L'autore biblico ha incluso tutti questi significati nel personaggio simbolico messo in stretta relazione con la donna. Alla figura femminile si conferisce una notevole dignità e l'accento cade sul ruolo positivo della donna come prototipo della grande Madre.

Dio preannuncia una complessa vicenda di rapporti fra il serpente e la donna; ma ancor più importante è la menzione della discendenza della donna: *Io porrò inimicizia fra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno* (*Gen 3,15*). Il versetto presenta l'inizio delle ostilità. I due nemici non sono solo il serpente e la donna. Nell'inimicizia sono coinvolte anche le discendenze delle due parti, indicate con un'espressione tipicamente semitica, la *stirpe*. Questo oracolo divino si presenta come il primo annuncio di benedizione, malgrado l'irruzione del male nel mondo. L'autore ispirato vede, nella dinastia di Davide, la discendenza benedetta che trionferà nella lotta contro le forze del male. Nella rilettura cristiana, la figura della prima Madre svolge un

⁵ Questi tre testi sono collegati fra loro e connessi con la teologia regale sviluppatasi alla corte di Gerusalemme e sono stati interpretati fin dall'antichità, da esegeti giudaici e cristiani, come relativi alla Madre del Messia, cioè di Gesù.

⁶ Nel contesto egiziano, il serpente è il simbolo del potere e della sapienza mentre in quello cananeo, rappresenta una potenza della terra, legata alla fertilità e alla procreazione. Nel mondo orientale assume forma di serpente il mostro primordiale del caos, opposizione al dio creatore dell'ordine.

ruolo molto importante come modello della nuova Madre, di colei che ha generato l'uomo nuovo, il vincitore del peccato e della morte.

LA MADRE E IL FIGLIO EMMANUELE (IS 7,14)

Un altro testo che rimanda alla madre del Messia si trova nel libro del profeta Isaia, ed è inserito nella corrente teologica del messianismo regale e davidico⁷. Nel versetto *Is 7, 14*, nell'insieme dell'oracolo, si parla della nascita di un bambino e della rapida e felice risoluzione della difficoltà dinastica in quel momento storico. Alla casa di Davide viene promessa la pace e la prosperità. Isaia garantisce che Dio eliminerà i re di Damasco e di Samaria, nemici di Giuda, prima che questo bambino avrà raggiunto l'età della ragione, è quindi evidente che si pensa ad un fatto imminente⁸. In questa difficile situazione, Isaia parla al re Acaz quale rappresentante della casa di Davide, nonché depositario della promessa fatta da Dio al primo re di Giuda. L'oracolo profetico conferma la fiducia nella protezione divina riservata alla discendenza di Davide. L'evento preannunciato si realizzò, ma il testo di Isaia non venne accantonato. Le generazioni successive continuarono a leggerlo e l'interpretazione si rivolse al futuro, vale a dire all'attesa di una nascita prodigiosa.

⁷ Il testo completo dell'oracolo (*Is 7,13-16*) è incentrato sull'immagine di un segno offerto da Dio per confermare la sua protezione su Gerusalemme e sulla dinastia davidica. Questo testo è legato agli eventi storici che hanno segnato le vicende del regno di Giuda e del profeta stesso. Isaia, uomo di corte e di grande cultura, opera a Gerusalemme tra il 740 e il 701 a.C., durante il regno di Jotam (740-736), di Acaz (736-716) e di Ezechia (716-687). La sua produzione letteraria è stata raccolta, insieme ad altro materiale, nei capp. 1-39 del rotolo che porta il suo nome, rotolo a cui ha poi lavorato tutta una scuola di discepoli che nei secoli successivi si ispirarono al grande maestro. I testi nati durante la prima fase della sua attività sono stati raccolti dai redattori in una unità letteraria che comprende i capp. 5-11 e che è comunemente chiamata Libretto dell'Emmanuele. Il versetto *Is 7,14* è compreso in una narrazione dal carattere storico che presenta, in terza persona, le azioni e le parole del profeta. L'unità letteraria (*Is 7,1-17*) può esser facilmente suddivisa in tre parti strettamente connesse fra di loro: a un inquadramento storico degli eventi (*Is 7,1-2*) fa seguito un oracolo (parte in prosa e parte in poesia), che il Signore affida al profeta per Acaz (*Is 7, 3-8*) e poi un altro oracolo (in prosa), che Isaia, nella sua funzione profetica, rivolge allo stesso re e nella stessa circostanza, ma in un incontro successivo (*Is 7,9-17*).

⁸ La situazione storica in cui è stato collocato questo oracolo è la guerra siro-efraimita. Si tratta di una campagna contro il regno di Giuda avviata dagli alleati Pechak, re di Israele, e Rezin, re di Aram. Di fronte alla minaccia del potente re assiro Tiglat Pileser III (Tukulti-apil-Esarra), i piccoli regni siro-palestinesi volevano organizzare una coalizione antiassira, ma il re di Giuda si rifiutò di collaborare. Per rappresaglia, le forze congiunte di Damasco e di Samaria assalirono Gerusalemme e la cinsero d'assedio: secondo il preambolo storico di *Is 7,1-2*, questa impresa mirava ad abbattere la dinastia davidica e sostituire il re Acaz con un figlio di Tabeel (*Is 7,6*), probabilmente un arameo della corte di Damasco. Questa vicenda politico-militare metteva in pericolo soprattutto la continuità della Casa di Davide. Il discendente di Davide, re legittimo secondo l'oracolo di Natan, rischiava di venir sostituito da uno straniero qualsiasi. I teologi di corte, difensori della sacra regalità, guardavano con preoccupazione agli eventi e cercavano di scoprire la volontà di Dio nelle vicende drammatiche dell'anno 733 a.C.

Il punto centrale dell'oracolo resta la figura della donna, evocata con il termine *haalmah*, che il profeta indica come la madre di questo straordinario fanciullo. Nell'Antico Testamento questo termine ricorre solo poche volte: *Gen* 24,43; *Es* 2, 8. In questi casi parola *haalmah* indica sempre una giovane donna, ma senza riferimenti che mettano in risalto le caratteristiche della verginità⁹. La nascita di un discendente di Davide sarà il segno della salvezza ed il ruolo della *haalmah* sarà significativo proprio in quanto Regina-Madre¹⁰.

La nascita straordinaria di Gesù ha consentito alla comunità cristiana di comprendere appieno senso e significato dell'oracolo di *Is* 7,14. Altamente significativa è l'interpretazione dell'evangelista Matteo il quale, dopo aver presentato la nascita verginale di Gesù (*Mt* 1,18-21), riporta una citazione biblica che trova conferma e realizzazione nell'evento appena descritto: *Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Ecco, la vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi* (*Mt* 1,22-23).

COLEI CHE DEVE PARTORIRE (MI 5,2)

L'ultimo oracolo che include un riferimento alla madre lo troviamo nel libro del profeta Michea, all'interno di un poema che annuncia e descrive un nuovo regno¹¹. Il tema del poema è l'attesa del regno escatologico instaurato da un discendente di Davide. Mentre la monarchia davidica sembra ormai definitivamente scomparsa, il profeta annuncia un nuovo inizio, proprio a partire dal clan giudeo di Efrata di Betlemme da cui era uscito anche il re Davide. Il tempo che separa la situazione deplorabile del suo momento storico rispetto a quello, luminoso, del futuro Messia presentato dal profeta, contiene un riferimento alla madre del dominatore: *Perciò Dio li metterà in potere altrui fino a quando colei che deve partorire partorirà*

⁹ Secondo alcune interpretazioni, il bambino sarebbe da identificare con l'insieme dei nascituri al tempo di Acaz e la donna dell'oracolo rappresenterebbe dunque ogni madre di Israele; altri, invece, vedono nel bambino un terzo figlio del profeta, portatore di un ulteriore nome simbolico e quindi la giovane donna sarebbe la moglie dello stesso Isaia. Un'esegesi di tipo più simbolico ha creduto a sua volta di riconoscere nella *'almah* l'immagine del popolo di Israele che genera il resto santo.

¹⁰ La *giovane* del testo ebraico è *הַאֲלֵמָה* (*haalmàh*); nel testo greco della *LXX* è *ἡ παρθένος* (*e parthénos*); nella *Vulgata* latina è *virgo*. Il termine viene generalmente tradotto con *la giovane, la fanciulla, la ragazza*. Il vocabolo ebraico usato da Isaia – *הַאֲלֵמָה* (*haalmàh*) – non viene mai usato nell'AT per indicare una donna sposata in quanto designa una ragazza adolescente giunta all'età delle nozze. È con questo significato che lo ritroviamo nella Scrittura.

¹¹ L'attività del profeta Michea è collocata nel regno di Giuda durante il governo di Jotam (740-736), Acaz (736-716) ed Ezechia (716-687). Originario di Moreset, un paesino situato a sud-ovest di Gerusalemme, Michea è un uomo del popolo, uno dei tanti poveri che avevano sofferto in seguito alle tante guerre di quegli anni che culminarono con l'occupazione della Giudea da parte del re assiro Sennacherib. Egli mette in atto una protesta sociale contro la classe dominante e diviene così portavoce di Dio, araldo della giustizia e del diritto.

(Mi 5,2a). L'oracolo di Michea, per indicare la madre, adopera un termine ancor più generico, *yeledah*, che è semplicemente il participio femminile del verbo *yld* (generare); è senza articolo determinativo, evoca quindi una figura imprecisata; ed indica una partoriente, una gestante, una donna che aspetta un bambino. Il riferimento implicito alla madre dell'Emmanuele offre una valida spiegazione dell'oracolo: la figura di una donna che attende la nascita di un figlio, carica del simbolismo messianico e regale elaborato alla corte di Gerusalemme, è divenuta un vero e proprio simbolo dell'attesa, della gestazione e del parto travagliato del Messia. Il profeta adopera un linguaggio antico e proietta in un futuro imprecisato la simbolica figura della regina Madre: quando sarà il momento, costei darà alla luce il dominatore escatologico.

L'interpretazione cristiana ha accolto con favore la lettura messianica dell'oracolo di Michea ed ha preferito adoperarla per sottolineare la corrispondenza fra l'attesa del Messia nativo di Betlemme e la sua realizzazione avvenuta con Gesù. L'evangelista Matteo cita ampiamente questo testo, facendolo profferire ai sommi sacerdoti e agli scribi del popolo che intendono indicare ad Erode il luogo della nascita del Messia (Mt 2,5-6). Similmente, nel Vangelo di Giovanni, si allude a questo versetto e alla sua lettura messianica, quando si riportano i dubbi del popolo sul fatto che Gesù venga da Nazaret: *Il Cristo viene forse dalla Galilea? Non dice forse la Scrittura che il Cristo verrà dalla stirpe di Davide e da Betlemme, il villaggio di Davide?* (Gv 7,41b-42). Quest'uso evangelico ha reso celebre la profezia nella letteratura patristica e molti Padri della Chiesa l'hanno commentata con un'esegesi attenta e puntuale.

Le profezie dell'Antico Testamento riguardo alla venuta di Cristo, all'avvento del Messia, sono varie e di vasta portata. Annunziano Gesù in vari aspetti dei suoi misteri e della sua venuta. La sacra Scrittura ci riporta questi annunci, usando talvolta il senso figurato e riferendo talvolta in modo diretto, coliriportare i testi alla lettera. Lo stesso Gesù dirà a più riprese che le Scritture gli rendono testimonianza. In particolare, risuonano con più chiarezza le parole che rivolge ai discepoli increduli che incontra sulla via di Emaus dopo la sua risurrezione, e la riflessione dell'evangelista sull'accaduto: [...] *Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria? e cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui* (Lc 24,25-27).

MARIA, MADRE DELLA CHIESA

La figura storica di Maria è stata preparata da una tematica a largo spettro che attraversa molti testi e presenta una figura femminile simbolica, con la quale

i profeti presentano la novità messianica de *la Figlia di Sion*. *La Figlia di Sion* è raffigurata come una donna che è insieme sposa, madre e vergine. Israele è spesso presentato come la sposa di Dio, continuamente portata all'infedeltà e ogni volta instancabilmente recuperata dallo Sposo. Il titolo di madre è riservato alla città di Sion che ha generato molti figli, li ha persi ed attende con impazienza che essi possano ivi riunirsi. L'immagine della vergine *betullah* è usata talora per indicare il popolo stesso e sempre nel contesto dell'alleanza, per significare che la fedeltà è l'amore intatto con cui la Vergine Israele aderisce a *Jahvè*, il suo unico Sposo. *La Figlia di Sion* è una figura femminile simbolica dell'Antico Testamento ed è realmente il prototipo della Vergine Maria. Quando gli autori del Nuovo Testamento, nel presentare Maria, utilizzano come modello interpretativo questa figura di sposa, madre e vergine rappresentata dall'ebraico *betullah*. Maria, la Madre di Gesù, è considerata la personificazione messianica di tutto il popolo di Israele e diventa *la nuova Figlia di Sion*. L'Antico Testamento si conclude con una figura storica precisa, giungendo ad una donna, Maria, che è allo stesso tempo il punto di partenza e l'inizio del Nuovo Testamento, del tempo messianico della Chiesa.

La Madre di Gesù ha lasciato pochissime tracce nella storia della Chiesa primitiva. Donna del silenzio e del nascondimento, ha seguito l'opera della Chiesa nascente nel ritmo segnato dall'affetto e dalla preghiera. Luca ricorda Maria soltanto una volta, dopo l'ascensione di Gesù, dopo che Gesù è salito al cielo, quando gli Apostoli tornano a Gerusalemme e si raccolgono nel cenacolo: *Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui* (At 1,14). Due aggettivi *assidui* e *concordi*, sono quelli usati di norma con riferimento alla preghiera. Gli Apostoli si mostrano perseveranti, continuano senza sosta e senza mai stancarsi l'opera di Gesù, restano uniti e affiatati fra di loro, un cuor solo ed un'anima sola. In questa realtà di Chiesa, Maria è presente, partecipe dell'assiduità e della concordia, partecipe della preghiera, modello del discepolo e del credente che persevera nella fede, è concorde con i fratelli e resta in comunione con il suo Signore nella preghiera fiduciosa. Questo versetto degli Atti presenta realmente Maria come Madre della Chiesa.

La visione di *Ap 12* è stata di norma riferita a Maria. Si tratta però di un'applicazione frutto di una riflessione teologica posteriore. Il senso primigenio della *Donna vestita di sole* indica simbolicamente l'umanità nella sua gloria originaria, nello splendore del progetto divino: è l'immagine dell'umanità ideale, così come Dio la sogna e la vuol realizzare. In questo contesto, possiamo parlare di una simbologia ecclesiale: la Chiesa, infatti, è il principio dell'umanità nuova, trasformata dal mistero pasquale del Cristo ed in cammino verso la pienezza del Regno. Approfondendo ancora questa interpretazione, possiamo trovare un'immagine mariana, in quanto Maria rappresenta, lo sottolineiamo, la creatura umana nel suo splendore originario che rispecchia perfettamente il progetto di Dio; inoltre è prototipo della Chiesa, primizia della novità che il Cristo dona a tutti gli uomini che lo accolgono con il cuore e la disponibilità di Maria.

Maria è inoltre l'anello di congiunzione fra le due economie della salvezza, la persona concreta che lega i due popoli e segna il passaggio dall'antico al nuovo. Maria è Figura Sinagogale, simbolo del popolo d'Israele, come insegnava la tradizione medievale, e allo stesso tempo archetipo e icona della Chiesa, come i Padri si compiacevano di chiamarla. Maria è ancora Israele ed è già la Chiesa.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Lumen gentium*, al nr 55 presenta in maniera organica ed articolata la figura della Madre del Messia nell'Antico Testamento: "I libri del Vecchio e Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nell'economia della salvezza e per così dire la propongono alla nostra considerazione. I libri dell'Antico Testamento descrivono la storia della salvezza, nella quale lentamente viene preparandosi la venuta di Cristo nel mondo. E questi primitivi documenti, come sono letti nella Chiesa e sono capiti alla luce dell'ulteriore e piena rivelazione, mettono sempre più chiaramente in luce la figura della donna, Madre del Redentore. Sotto questa luce ella viene già profeticamente adombrata nella promessa, fatta ai progenitori caduti nel peccato, circa la vittoria sul serpente (*Gen* 3,15). Parimenti, ella è la vergine che concepirà e partorerà un figlio, il cui nome sarà Emmanuele (*Is* 7,14; *Mi* 5,2-3; *Mt* 1,22-23). Ella primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza. e infine con lei, la eccelsa Figlia di Sion, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instaura la nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato".

L'Antico Testamento non parla di Maria in modo esplicito ma, conoscendo il Nuovo Testamento e illuminati dalla rivelazione piena di Gesù Cristo, siamo in grado di riconoscere anche nell'antica alleanzatracce e prefigurazioni della futura madre *gebirah*. La regina madre è associata al figlio in tutto il racconto dell'infanzia scritto dall'evangelista Matteo, ma in particolare nella scena dei magi. Essi si prostrano in adorazione davanti al bambino che riconoscono come Dio e come re dei giudei, ma al tempo stesso rivolgono il loro, naturale, omaggio alla *gebirah*. L'evangelista associa così la madre alla gioia del figlio. La madre non partecipa soltanto alla gloria, ma condivide in tutto la sorte del figlio. Insieme con il bambino, ricercato dal nuovo faraone che intende eliminarlo, Maria sperimenta la fuga e l'esilio. Ella riceve accanto al bambino l'esperienza dell'antico Israele, oppresso e poi condannato a morte dal faraone, che ordina l'uccisione di tutti i bambini, ma poi prodigiosamente liberato dal braccio potente di Dio.

Si tratta di una sintesi di teologia mariana che sottolinea gli aspetti fondamentali che la Parola di Dio insegna sulla persona e sul ruolo della Madre del Messia. Nell'annuncio dell'angelo, la Beata Vergine Maria accolse nel suo cuore immacolato il Verbo di Dio e meritò di concepirlo nel suo grembo verginale. Ai piedi della croce, per il testamento d'amore del Figlio, Ella estese la sua maternità a tutti gli uomini, generati dalla morte di Cristo per una vita che non avrà fine. Immagine e modello della Chiesa orante, si unì alla preghiera degli Apostoli nell'attesa dello Spirito Santo. Assunta alla gloria del cielo, accompagna con amore materno la Chiesa e la protegge nel cammino verso la patria celeste, fino al giorno glorioso del Signore.

MARYJA. *GEBIRAH* MESSIANICA

Streszczenie

Autor w swoim artykule zajmuje się rolą, jaką Maryja z Nazaretu, matka Mesjasza, *gebirah*, odegrała w ekonomii zbawienia. Tytuł *gebirah* oznacza godność matki króla i szczególną siłę jej oddziaływania. Dlatego Księgi Królewskie prawie zawsze wymieniają imię matki króla we wstępie do opisu każdego władcy Judy z dynastii Dawidowej, z której narodził się Mesjasz. Godność *gebirah* była nadawana matce króla w chwili intronizacji jej syna. Matka króla otrzymywała prestiżowy tytuł *gebirah* (2Krl 5,3; Jer 13,18), ponieważ dała życie synowi (*geber*), który został królem (2Sam 23,1). O matce Mesjasza wspominają trzy teksty biblijne, przedstawiając ważną postać kobiety- matki (Rdz 3,15; Iz 7,14 i Mich 5,2). Postać króla wraz z matką u jego boku jest prefiguracją króla mesjańskiego Jezusa (2Sam 7,10-17) i jego matki Maryi. Maryja, Matka Jezusa, uważana za personifikację mesjanistyczną całego ludu Izraela, staje się nową Córką Syjonu. Maryja jako *gebirah* mesjańska jest realnie Matką Kościoła.

Słowa kluczowe: Maryja, *gebirah*, matka króla, Mesjasz, Matka Kościoła.

MARY. THE *GEBIRAH* MESSIANICA

Summary

The author in his article deals with the role that Mary of Nazareth, the mother of Mesias, the *Gebirah*, played in the economy of salvation. The title *Gebirah* means the dignity of the king's mother and the special power of her influence. Therefore, the Books of Kings almost always mention the name of the king's mother by introducing the description of each Judah ruler from the Davidic dynasty from which the Messiah was born. The dignity of *Gebirah* was given to the king's mother at the time of her son's enthronement. The king's mother received the prestigious title of *Gebirah* (2 Kings 5:3; Jer 13:18), because she gave birth to her son (*geber*), who became king (2 Sam 23:1). They mention three texts of the Bible about the mother of the Messiah, depicting an important figure of a mother's role

(Genesis 3:15; Jes 7:14 and Mich 5:2). Both the figure of the king and his mother prefigure the Messianic King Jesus (2 Sam 7:10-17) and his mother Mary. Mary, the Mother of Jesus, considered to be a messianic personification of the entire people of Israel, becomes the new Daughter of Zion. Mary as the messianic *Gebirah* is actually the Mother of the Church.

Key words: Mary, *Gebirah*, matka króla, Mesjasz, Matka Kościoła.

MARIA. GEBIRAH MESSIANICA

Zusammenfassung

Der Autor bezieht sich in seinem Artikel auf die Rolle, welche Maria von Nazareth, die Mutter des Messias, *Gebirah*, in der Heilsökonomie gespielt hat. Der Titel *Gebirah* bezieht sich auf die Königsmutter und auf die besondere Stärke ihres Wirkens. Deswegen zählen die Bücher der Könige am Anfang der Erzählung des jeweiligen Herrschers aus der Davidischen Dynastie von Juda – aus der der Messias entstammte – fast immer auch den Namen der jeweiligen Königsmutter auf. Der Würdentitel *Gebirah* wurde der Königsmutter im Augenblick der Inthronisation ihres Sohnes verliehen (2 Kön 5,3; Jer 13,18), da sie ihrem Sohn, der König geworden ist, das Leben (*geber*) geschenkt hat (2 Sam 23,1). Über die Mutter des Messias sprechen drei biblische Texte, indem sie eine wichtige Gestalt einer Frau-Mutter erwähnen (Gen 3,15; Jes 7,14 und Mich 5, 2). Die Gestalt des Königs mit der Mutter an seiner Seite ist eine Präfiguration des messianischen Königs Jesus (2 Sam 7, 10-17) und seiner Mutter Maria. Maria, die Mutter Jesu, wird für die messianische Personifizierung des ganzen Volkes Israel gehalten, sie wird zur neuen Tochter Zion. Als die messianische *Gebirah* ist Maria auch die reale Mutter der Kirche.

Schlüsselworte: Maria, *Gebirah*, Königsmutter, Messias, Mutter der Kirche.

BIBLIOGRAFIA

- Witaszek G. (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1997.
Witaszek G., *Idealny król mesjański (Iz 7,10-17: 8,23-9, 6: 11,1-9)*, w: «Do kogoż pójdziesz? Ty masz słowa życia wiecznego» (*Homo Meditans 19*), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin: Wydawnictwo TN KUL 1998, s. 107-117.
Witaszek G., *Jerozolima – córka Syjonu a Maryja*, „Salvatoris Mater” 1/2 (1999), s. 46-63.
Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu. Jak rozumieć Pismo Święte 7*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1995.

KS. ZDZISŁAW ŻYWICA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ODNOWA UMYSŁU A SYNEIDĒSIS W ŚWIETLE RZ 12,1-2

W Liście do Rzymian Paweł stosuje trzykrotnie termin *syneidēsis* (*sumienie*): w pierwszej i trzeciej sekcji *probatio* (2,15; 9,1) oraz w 13,5¹. Po raz trzeci czyni to w centralnej części sekcji *zachęta* 12,1-15,13² w wypowiedzi, którą redaguje jako samodzielną jednostkę retoryczną 13,1-7³. Czy do idei *sumienia* odnosi się również

¹ Punktem wyjścia dla prowadzonych analiz egzegetycznych jest kompozycja Listu zaproponowana przez J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, pod. red. W.R. Farmer, tłum. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 2000, s. 1411n. Wygląda ona następująco: *Praescriptum* (1,1-7); *Exordium* (1,8-17) kończące się *Propositio* do całego Listu (1,16-17); *Probatio* składające się z trzech sekcji tematycznych: A) Żyda i Greka usprawiedliwia jedynie wiara (1,18-4,25), B) Nowe życie i nadzieja ochrzczonych (5-8), C) Izrael i poganie: przyszłość Izraela (9–; *Zachęta* (12,1-15,13); *Peroratio* (15,14-21); *Informacje i pozdrowienia końcowe* (15,22-33 i 16,1-27), z *Postscriptum* w 15,33.

² J.-N. Aletti, (*List do Rzymian*, s. 1454n.) przedstawia następującą kompozycję retoryczną sekcji 12,1–15,13. Składa się ona z kilku jednostek retorycznych ze zdaniami rozkazującymi pełniącymi funkcje *subpropositiones*, po których następują wyjaśnienia lub usprawiedliwienia. Wersety 12,1-2 pełnią funkcję *propositio* dla całej sekcji, wszystkich zawartych w niej *zachęta*, które rozłożone są tematycznie w dwóch dłuższych jednostkach retorycznych (12,3-13,14 i 14,1-15,13), każda zbudowana z kilku mniejszych jednostek z własnymi *subpropositiones*. Pierwsza sekcja 12,3-13,14 dotyczy życia chrześcijan w Kościele i świecie. Składa się ona z sześciu jednostek: 12,3-16 (w. 3 *subpropositio*) – życie w Kościele, to braterski szacunek dla siebie nawzajem, wolny od wywyższania się jednych nad drugimi; 12,17-21 (w. 17 *subpropositio*) – życie w Kościele, to wolność od zemsty w stosunku do wszystkich ludzi; 13,1-7 (w. 1 *subpropositio*) – życie w Kościele, to podporządkowanie wobec zewnętrznej władzy świeckiej; 13,8-10 (w. 8 *subpropositio*) – życie w Kościele, to nade wszystko miłość braterska, która jest wypełnieniem Prawa; 13,11-14 – obecność w Kościele, to eschatologiczne ukierunkowanie życia chrześcijańskiego. Druga sekcja 14,1-15,13: przypadek słabych – „Niech każdy z nas stara się podobać bliźniemu dla dobra, ku zbudowaniu; przecież Chrystus nie miał upodobania w sobie (15,2-3). Składa się z następujących jednostek: 14,1 *subpropositio* dla całej sekcji – „tego, kto jest słaby w wierze, przyciągajcie, bez spierania się o poglądy”; 14,2-23 – przypadek silnych i słabych: różne reguły i zasady rozróżniania. 15,1-13 – chrystologiczne rozwinięcie i motywacja; 15,1-6 – nie szukać własnej korzyści, lecz naśladować wzór Chrystusa; 15,7-13 – życzliwość wobec innych, tak jak Chrystus okazał nam życzliwość. 15,14-33 – *peroratio* (zakończenie) całego Listu. Por. O. Langkammer, *List do Rzymian. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1999, s. 154n.

³ Por. J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1454.

w *propositio* (12,1-2) do sekcji *zachęta* przez zastosowane w nim słownictwo, choć nie pada tu samo słowo *syneidēsis*? Terminologia zastosowana w zwrotach: „wyraz waszej rozumnej (*logikēn*) służby” oraz „Przemieniajcie się (*metamorfousthe*) przez odnawianie (*anakainōsei*) umysłu (*noos*), w celu rozpoznania (*eis to dokimadzein*) siebie, co jest wolą Boga, co jest dobre i miłe i doskonałe”, wydaje się synonimicznie opisywać istotę i funkcje *syneidēsis*, o czym pisał już w pierwszej i trzeciej sekcji *probatio* (2,15; 9,1)⁴. Tak skomponowana struktura *propositio* do sekcji *zachęta*, gdzie w 13,5 pojawia się termin *syneidēsis*, a nadto tematyka w jednostce 14,1-23 (choć nie pojawia się w nim słowo *syneidēsis*) wyraźnie nawiązuje do 1Kor 8,1-13 i 10,14-33, gdzie Paweł stosuje je aż siedem razy⁵, każe postawić pytania o jego intencje kerygmatyczne i parakletyczne w tej części Listu. Czy zamierza w ten sposób zwrócić uwagę na konstytutywne miejsce i znaczenie *sumienia* w budowanej przez niego ortopraksji Kościoła chrześcijańskiego? Jakie znaczenie przypisuje on *odnowie umysłu* w edukowaniu i kształtowaniu chrześcijańskiego *sumienia* i jak widzi ich wzajemne relacje? Należy też zapytać o to, jaką funkcję i znaczenie przypisuje tej jednostce argumentacyjnej w jej parakletycznym kontekście sekcji *zachęta* (12,3-15,13)? Aby udzielić poprawnej naukowo odpowiedzi na postawione pytania, należy rozpoznać, jak rozumie on zastosowane w *propositio* pojęcia w tym konkretnym kontekście retorycznym, jaki nadaje im sens oraz jak postrzega ich funkcje i znaczenia w kreowaniu egzystencjalnej tożsamości chrześcijan?

KONTEKST 12,1-2

Zasadnicza treść całej sekcji to parakleza⁶ odnosząca się do sposobu i stylu życia wyznawców Jezusa wewnątrz wspólnoty Kościoła oraz w jej relacji do świata zewnętrznego. Apostoł wprowadza ją ogólną *zachętą* zredagowaną w formie *propositio*: „¹Zachęcam więc was, bracia, ze względu na miłosierdzie Boga, do składania waszego ciała (*sōma*) na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu, jako wyraz waszej rozumnej (*logikēn*) służby (*latreian*). ²I nie dostosowujcie się (*mē synschēmatidzesthe*) do tego wieku (*aiōni*), lecz przemieniajcie się (*metamorfousthe*) przez odnawianie (*anakainōsei*) umysłu (*noos*), w celu rozpoznania (*eis to dokimadzein*) siebie

⁴ Również w Listach do Koryntian. Por. Z. Żywica, *Paweł Apostoł o sumieniu chrześcijańskim w Pierwszym Liście do Koryntian*, „Forum Teologiczne” 15 (2014), s. 23-38; Z. Żywica, *Pawłowe rozumienie «syneidēsis»* w *Rz 2,9-16*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 9 (2016), z. 2, s. 169-185; Z. Żywica, *Sumienie w Duch Świętym w świetle Rz 9,1*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2017), s. 197-209; Z. Żywica, *Bolesne relacje św. Pawła z Kościołem korynckimi i próby ich przewyciężenia w świetle 2 Kor 1,15-20*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 37-48; Z. Żywica, *Prawość Apostoła w Rz 9,1-5*, „Collectanea Theologica” 3 (2017), s. 5-24.

⁵ Co wzmacnia supozycję, iż w *propositio* w sposób zamierzony odnosi się do idei *sumienia*.

⁶ Od greckiego *paraklēsis* – *zachęta, wezwanie, apel, pociecha, pocieszenie*.

(*hymas*), co jest wolą Boga, co jest dobre i miłe i doskonale” (12,1-2)⁷. Tymi dwoma zdaniem otwierającymi sekcję 12,1-15,13, zgodnie z ich retoryczną funkcją, Apostoł nadaje konstytutywny sens i fundamentalne znaczenie dla całej następującej po nich paraklezie. Zachęca, żeby etyczne życie każdego chrześcijanina z osobna, a przez to całej wspólnoty wierzących⁸, było inspirowane i motywowane wyłącznie zbawczym dziełem Boga dokonany w Jezusie Chrystusie i darze Ducha Świętego dla całej ludzkości (Żydów i Greków), co obszernie wyłożył w *probatio* (1,18-11,36)⁹. Codzienna praktyka życia chrześcijan powinna być konsekwencją kerygmatu, jego drugą stroną, czyli żywym świadectwem *mocy Ewangelii Bożej*, którą usłyszeli i przyjęli¹⁰. Wyraźnie tu widać, że powraca on do deklaracji z *propositio* do całego Listu o *Ewangelii* jako *mocy Bożej dla zbawienia wszystkich wierzących* (1,16-17). Czyni to w tym celu, aby powiedzieć, że należy się poddać jej odnowicielskiej mocy oraz by wskazać na konkretnych przykładach, jak powinna owa *moc* przejawiać się w *odnowionym* (*anakainōsei*) sposobie i stylu życia wierzących w Jezusa Chrystusa i Syna Bożego. To zaś wszystko dlatego, ponieważ dzięki nim ma się ona stawać konsekwentnie *mocą* przemieniającą również cały *wiek* (*aiōn*), w którym żyją, czyli *doczesność* świata, w której zostali wezwani przez Boga do dawania o niej autentycznie *żywego, świętego i milego Bogu* świadectwa; taki jest bowiem najgłębszy sens Bożego wybrania i powołania ich w tym konkretnym *eonie* – w centrum Imperium i ówczesnego świata, dla ewangelizacji¹¹.

⁷ *Propositio* zawiera dwie zachęty: w 12,1 i w 12,2. Pierwszą (12,1) Apostoł wprowadza zwrotem *parakalō oun* (*zachęcam więc*) z bezokolicznikiem *parastēsai* (*do składania*). Drugą (12,2) buduje z dwóch imperatywów, jeden w sensie negatywnym: *mē synschēmātidzesthe* (*nie dostosowujcie się*), drugi zaś w sensie pozytywnym: *alla metamorfousthe* (*lecz przemieniajcie się*), do którego został dołączony przez *eis to* (*w celu*) bezokolicznik *dokimadzein* (*rozpoznania*), podobnie jak w 12,1, które mogą pełnić funkcję okolicznika celu lub skutku. Druga zachęta jest wyraźnie podporządkowana merytorycznie pierwszej. Por. H. Schlier, *Der Römerbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (Sonderausgabe), Freiburg im Breisgau, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 2002, s. 350n.; O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 155. Uwidacznia się tu zastosowana przez Pawła koncentryczna kompozycja retoryczna ABB³A', gdzie w BB³ buduje doktrynalny element przesłania (*rozumna służba – odnowienie umysłu*), natomiast w AA' jego element egzystencjalny (*ofiara – rozpoznanie*). A – ¹*Zachęcam więc was, bracia, ze względu na miłosierdzie Boga, do składania waszego ciała na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu*. B – *jako wyraz waszej rozumnej służby*. B³ – ²*I nie dostosowujcie się do tego wieku, lecz przemieniajcie się przez odnowienie umysłu*. A' – *w celu rozpoznania siebie, co jest wolą Boga, co jest dobre i miłe i doskonale*.

⁸ Aspekt eklezjalny podkreśla zastosowane tu słowo *adelphoi* (*bracia*).

⁹ Wskazuje na to zastosowana partykuła *oun* (*więc, zatem*). Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 351; L.T. Johnson, *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*, Macon: Smyth&Helwys Publishing 2001, s. 188-191.

¹⁰ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 349. To ich ewangeliczna praxis będzie najlepszym świadectwem jej *mocy* w nich. *Moc*, podobnie jak w przypadku Jezusa, jest tym, co w sposób fundamentalny odróżnia ją od innych idei religijnych i filozoficznych.

¹¹ Por. J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, s. 1455; R. Jewett, *Romans. A Commentary on the Book of Romans*, Minneapolis: Fortress Press 2017, s. 724.

EGZEGEZA 12,1-2

Propositio Paweł rozpoczyna czasownikiem *parakalō*¹². W swoich Listach stosuje go wielokrotnie, jednak w bardzo zróżnicowanych kontekstach, co powoduje trudności w określeniu podstawowego rozumienia przez Apostoła jego sensu i znaczenia¹³. Uwzględniając ten fakt oraz kontekst sekcji 12,1-15,13, w jakiej występuje, możemy przyjąć, że chodzi mu w tym przypadku o wyrażenie życzliwej *zachęty* skierowanej do wiernych Kościoła w Rzymie. Nie wydaje się, by miał on tu pełnić jedynie funkcję określonej figury retorycznej czy też epistolarnej, lecz zdecydowanie widać w nim leżącą mu głęboko na sercu żarliwą troskę wypowiedzianą w formie bardziej ojcowskiej prośby, niż paternalistycznego napomnienia czy wręcz nakazu. To bardziej braterskie dodanie otuchy i zachęta do okazania zdecydowanej odwagi w szczerym i gorliwym podjęciu ewangelicznego przesłania co do sposobu i stylu chrześcijańskiego życia. To wreszcie serdeczne apostołskie zaproszenie do okazania ufego posłuszeństwa Bogu mierzonego wielkością doznanego od Niego miłosierdzia. Zwrócenie się do nich bezpośrednio przez *hymas* (*was*) i *adelfoi* (*bracia*)¹⁴ ten właśnie sens, znaczenie i charakter *zachęty* Apostoła wydaje się potwierdzać, jak również odwołanie się do miłosierdzia okazanego przez Boga jemu samemu i im jako grzesznikom w dziele Jezusa. Nie powinno się zatem doszukiwać w *parakalō* jedynie zręcznej retoryki czy paternalistycznego moralizmu Apostoła, lecz trzeba w nim widzieć przede wszystkim jego pełną miłości Bożej troskę ujętą w formę ojcowskiej *zachęty*, inspirowanej osobistym doświadczeniem ogromu doznanego miłosierdzia, którym chce się z nimi dzielić w każdym czasie i przy każdej okazji. Również teraz gdy pisze do nich List, w przyjętej wobec nich postawie i skierowanym do nich słowie. Jako *Apostoł Ewangelii Boga i Sługa Jezusa Chrystusa* (Rz 1,1-7) pragnie wiernie naśladować miłosierne ojcostwo samego Boga oraz zaświadczyć również przed nimi, że złożył Mu samego siebie „na ofiarę żywą, świętą i miłą” (12,1) na wzór paschalnej ofiary Jezusa Chrystusa¹⁵.

Paweł zatem, gdy wzywa chrześcijan Kościoła w Rzymie „do składania ciała na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu” (12,1)¹⁶, jako wyraz *rozumnej służby*

¹² *Parakaleō* – zachęcać, wzywać, prosić, błagać, zapraszać, pobudzać, pocieszać, dodawać otuchy, dodawać odwagi, przywoływać, odzywać się życzliwie.

¹³ Por. 1 Tes 5,11; 5,11.14; 4,1.10.18; 1 Kor 14,3.31; 1,10; 16,12; 2 Kor 2,8; 6,1; 8,6; 9,5; 12,18; 8,17; 2,8; 5,20; 12,8; 1,3nn.7; 2,7; 7,4.6n.13; Flm 8nn; Flp 4,2; Rz 16,12; 15,30; Ef 4,1; L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 188.

¹⁴ *Adefoi* (*bracia*) pojawia się w innych wprowadzeniach do paraklezy w Listach Pawła (Rz 16,17; 1 Kor 1,10; 16,15; 1 Tes 4,1.10; 5,14).

¹⁵ Por. R. Jewett, *Romans*, s. 725.

¹⁶ Por. M. Perroni, *Kerygmat i kult (lektura Rz 12,1-2)*, w: *Czytać Biblię dziś*, red. E. Borghi, tłum. J. Chapska, Ząbki: Wydawnictwo Apostolicum 2004, s. 56-68.

z odwołaniem się do *miłosierdzia Bożego*, to tym samym zachęca ich, by postępowali zgodnie z wymogami przyjętej wiary, czyli w świetle mądrości i sprawiedliwości Bożej – współmiernie (rozumnie) do okazanego im przez Boga miłosierdzia w zbawczym dziele Jezusa. Jest ono wypełnieniem Jego woli w odwiecznej i nieskończonej miłości grzesznej ludzkości, okazywanej w niezliczonych dziełach zbawczych, o czym pisze w *probatio* 1,18-11,36. Dla Apostoła miłosierdzie Boga to fundament, na którym buduje całe swoje nauczanie¹⁷. Według niego, zbawienie pogrążonej w grzechach ludzkości nie wynika z jakichkolwiek jej zasług – gdyż takich nie było – lecz wypływa z *bogactwa miłosierdzia Bożego* (Ef 2,4). Jako „Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2Kor 1,3) nigdy nie opuścił Izraela, nawet w chwilach jego największej niewierności, by nie dopuścić do zniweczenia misji zbawienia wszystkich narodów powierzonej mu w powołaniu Abrahama¹⁸. Nawet wówczas, gdy w swej większości wybrany przez Niego lud odrzucił Jezusa nie cofnął swej łaski (Rz 9-11), lecz otworzył przed nim kolejną szansę na nawrócenie i dostąpienie daru zbawienia, którego doznali już Poganie dzięki ich nieposłuszeństwu. Bóg „podał wszystkim nieposłuszeństwu” – najpierw Pogan, a później Żydów (Rz 9,15-18; 11,32), aby jedni i drudzy w ten sam sposób dostąpili zbawienia. Dzięki zaś ich posłuszeństwu wierze i oddaniu czci prawdziwemu Bogu przez Pogan, również i Żydzi w przyszłości doznają po raz kolejny miłosierdzia wiodącego ku zbawieniu w Chrystusie (Rz 11,28-31). Zastosowany tu argument miłosierdzia Bożego po raz kolejny odsłania towarzyszące Apostołowi głębokie przekonanie, że również w relacji do Adresatów Listu jest on sam jedynie narzędziem Boga. Jak zawsze w jego *szuźbie Ewangelii* tak również i w tym spotkaniu z nimi przez słowo, tak naprawdę to nie on zwraca się do nich, lecz sam Bóg przez niego; miłosierdzie Boga dotyka ich za pośrednictwem jego osoby i misji słowa. Chce to im zakomunikować zanim przejdzie do przedstawienia katalogu zachęt, aby gdy je usłyszą, mieli pełną świadomość, że nie są to jego osobiste zachęty, lecz Boga, któremu służy, przekazując wyłącznie i w niczym niezmienną Jego wolę¹⁹.

Na ideę rozumnej adekwatności, współmierności mierzonej przyjętą wiarą, Paweł wskazuje ewidentnie w najbliższym *subproposito* (12,3), gdzie pisze: „Stosownie do wiary otrzymanej od Boga”, a następnie, zgodnie z zasadami retoryki, wyraźnie zaznacza w następującej po nim jednostce retorycznej 12,4-16 i symptomatycznie powraca do niej w kolejnych jednostkach całej sekcji. Oznacza to, że, według niego, chrześcijanie chcąc *rozumnie* żyć wyznawaną wiarą, muszą oddać się do dyspozycji Bogu całkowicie i bezwarunkowo, stosownie do

¹⁷ Por. 2 Kor 1,3; 6,12; 7,15; Kol 3,12; 2Sm 24,14; 1 Krn 21,13; Neh 9,19.27.28.31; Ps 25(24),6; 40(39),12; 51(50),3; Iz 63,15; Pwt 13,18; Flp 2,1.

¹⁸ Por. Rdz 12,1-3; Pwt 13,17; Ps 25[24],6; Oz 1,6n; Ps 69[68],16-18; Iz 30,18; Pwt 30,3; Iz 49-10.13; Jr 12,15; Ez 39,25; Iz 54,8; 55,3; Jr 33,26.

¹⁹ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 353-355; O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 155; L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 189; R. Jewett, *Romans*, s. 726.

skierowanej do nich Jego odwiecznej i nieograniczonej miłości²⁰. Musi to być *ofiara* realna, konkretna i z całego życia, z pełni osoby ludzkiej w jej duchowo-cieleśnej komplementarności i wolnej woli (*sōma*), egzystującej w konkretnym czasie i przestrzeni²¹. *Ofiara żywa*²², *święta i miła*, czyli na wzór samego Boga i Jezusa, którego paschalna ofiara jest doskonałym zwieńczeniem nieprzerwanego i niezmiennego Bożego miłosierdzia okazywanego grzesznej ludzkości. Bóg jest taki ze swej istoty i z całego serca, dlatego też ofiarował Jezusa za grzechy ludzkości²³, czyniąc Go *naszą Paschą* złożoną w ofierze „za nasze grzechy” (1 Kor 5,7n). Jego „ustanowił narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi”²⁴. Chrystus, posłuszny woli swego Ojca, złożył z siebie ofiarę *doskonałą*, która raz na zawsze gładzi grzechy ludzkości²⁵. Od złożenia Jego paschalnej ofiary nie ma już miejsca dla jakichkolwiek zwyczajowych ofiar typowych dla kultu żydowskiego i pogańskiego. Odtąd to jedynie od ofiary Jezusa zależy przebaczenie wszelkich grzechów każdego grzesznika. Stąd też Jego wyznawcy muszą czuć się silnie zobowiązani do współmiernego naśladowania Go we wszystkim i w całej pełni, być jednocześnie kapłanem i ofiarą jak On sam. Składać siebie Bogu na „ofiarę żywą, świętą i miłą” (12,1) to znaczy również na miarę tego, kim stali się w nowej rzeczywistości zbawczej przez wiarę i chrzest²⁶. Są *świętymi* żyjącymi *nowym życiem*, gdyż zostali uświęceni Duchem Świętym i *powołani do świętości – doskonałości*²⁷. Jako żyjący już *nowym życiem*, uświęceni i powołani do świętości, muszą stawać się ciągle na nowo *miłą* Bogu ofiarą²⁸. Ofiarą *doskonałą*, na miarę tej jaką stał się Chrystus dla swojego Ojca. Wszystko zaś to w tym celu, aby wraz z Nim mocą Ducha Świętego w sposób bezkompromisowy przewycięzać grzech w czasie całej ziemskiej egzystencji i nieprzerwanie podtrzymywać w sobie nowe życie i świętość, a tym samym i umiłowanie przez Boga²⁹. Jedynie taka postawa jest godna chrześcijanina *rozumnego i duchowego (logikos)*, bowiem potrafi intelektualnie

²⁰ Por. 1 Kor 8,8; 2 Kor 4,14; 11,2; Rz 6,13.16.19; Ef 5,27; Kol 1,22.28.

²¹ Por. 2 Kor 10,10; 1 Kor 15,35nn; 5,10; 4,10; Ga 6,17; Rz 12,1; 1 Kor 7,4; 9,27; 13,3; 6,20; L.J. Kreitzer, *Sōma*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 2010, s. 124; G. Rafiński, *List do Rzymian*, w: *Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997, s. 361.

²² *Ofiara żywa* to ofiara spełniana świadomie i dobrowolnie jako dziękczynienie Bogu za okazane miłosierdzie. Por. O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 154n.

²³ Por. L. Morris, *Miłosierdzie*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, s. 476; O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 155.

²⁴ Por. Rz 3,25; 8,3.32; 2 Kor 5,21.

²⁵ Por. Ef 5,7; 1 Kor 15,20.23. Por. O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 156.

²⁶ Por. Rz 6,1nn; 8,1nn.12nn.

²⁷ Por. 1 Tes 4,7; 2 Tes 2,13; 1 Kor 6,11; 1,2; Rz 6,22; 1 Tes 4,3; 3,13; 5,23.

²⁸ Por. Rz 15,15.

²⁹ Por. L. Morris, *Ofiara*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, s. 555n; H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 355n.

i duchowo rozeznąć i poznać to wszystko w mądrości i sprawiedliwości Bożej (1Kor 2,1-16), a nie tego *świata*³⁰.

Rozumna służba Bogu zatem, realizowana realnie w konkretnych postawach i czynach, to w pierwszym kroku *nie dostosowywanie się do tego wieku (aiōni)*³¹, czyli radykalny sprzeciw i bezkompromisowe nie poddawanie się jego wpływowi, absolutny nonkonformizm, jakiego żąda prawdziwa wiara w Jezusa i autentyczne życie w Jego Kościele³². W dalszym kroku to fundamentalne i radykalne, wręcz cudowne *przemienianie się*, tj. *przeistaczanie siebie samego*, swego jestestwa, natury, istoty osoby ludzkiej (*metamorfouthe*). Apostołowi nie chodzi więc w tym wezwaniu o przemianę *świata*, lecz przede samych siebie po oderwaniu się od tego co *światowe*³³. Nie można bowiem zmieniać innych, jeśli nie jest się najpierw samemu w głębi jestestwa przemienionym. Nie chodzi tu też o punktową, jednokrotną przemianę, lecz o stały proces dokonującej się istotowej przemiany, ponieważ *świat* nieustannie kusi i żąda dostosowywania się do niego. Wyznawca Jezusa musi więc trwać w nieprzerwanym procesie *przeistaczania siebie samego*, swego jestestwa. Paweł mówiąc tu o *odnowie*, niewątpliwie odwołuje się i rozwija ideę *nowego narodzenia, nowego stworzenia* w Chrystusie³⁴, jakie staje się faktem przez przyjęcie chrztu i życie wiarą. W ten sposób chrześcijanin staje się *obrazem (eikōn)* Chrystusa³⁵, zyskuje *sposób myślenia, umysł Chrystusa (nous Xristou)*³⁶.

Żeby jednak tak fundamentalna i radykalna przemiana mogła dokonać się na miarę mądrości i sprawiedliwości Bożej, to musi się ona trwale dokonywać przez *odnawianie umysłu (anakainōsei nous)*³⁷ zmierzające ku *rozpoznaniu i zgłębieniu (eis dokimadzein) tego, co jest wolą Boga (ti to thelema tou theou)*, a nie tego, co jest wolą tego *świata*; co wynika z jednoznacznego zakazu *dostosowywania się do niego*³⁸. Kryterium rozstrzygającym w procesie rozeznawania, poznawania i wartościującego osądu ma być więc wyłącznie *wola Boża*, której niezmiennym

³⁰ Por. 1 Kor 2,1-16. R. Jewett, *Romans*, s. 727-730.

³¹ *Wiek (aiōn)* w Listach Pawła jest synonimem terminu *świat (kosmos)*. Por. 1 Kor 1,20; 2,6.8; 3,18n; 5,9nn; 7,31nn; 2 Kor 4,4; 1 Tm 6,17; 2 Tm 4,10; Tt 2,12; Ga 1,4; Ef 1,21; 2,2. *Wiek i świat* zawsze reprezentują rozmaite wrogie siły i władze, z którymi chrześcijanin musi podejmować radykalną i trwałą walkę. Nie wolno mu dać się im pokonać i podporządkować. Por. L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 190.

³² Por. 1 Kor 4,6; 2 Kor 11,13-15; Flp 3,21. Por. A. Gieniusz, *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1-2)*, „Verbum Vitae” 3 (2003) s. 139-16; A. Gieniusz, *Rz 12,1-8: podstawy chrześcijańskiego nonkonformizmu*, ZHTZ 6 (2000), nr 6, s. 20-33.

³³ Dla Pawła jest czymś oczywistym, że stawianie na *świat (eon)* musi zakończyć się przegraną. Por. 1 Kor 7,31.

³⁴ Por. Tt 3,5; 2 Kor 4,16. Por. O. Langkammer, *List do Rzymian*, s. 157.

³⁵ Por. Kol 3,16.

³⁶ Por. 1 Kor 2,16; L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 190; R. Jewett, *Romans*, s. 731n.

³⁷ *Nous – umysł, rozum, mentalność, myśl, myślenie, zamysł, sposób myślenia, umysłowość, usposobienie, postanowienie, sąd.*

³⁸ Por. Rz 1,28; 14,22; Flp 1,10; Ef 5,10.

celem jest zbawienie grzesznika i uwielbienie Zbawcy³⁹, *wola*, która ma swój realny i konkretny wyraz w tym, co jest „dobre i miłe i doskonałe” (12,2) w rozumieniu mądrości Bożej, a nie *światowej*⁴⁰. Zatem tam, gdzie są realizowane wymienione atrybuty *woli Boga*, tam wypełnia się również ona sama, tam obecny jest Bóg ze swoim miłosierdziem i zbawieniem⁴¹. Tak rozumianą rzeczywistość zbawczą, zdaniem Apostoła, można będzie dostrzec i stale właściwie rozumieć w podlegającym nieustannym zmianom doczesnym *eonie*, jedynie dzięki trwałemu odnawianiu *umysłu (nous) wolą Bożą* objawioną w *Ewangelii* oraz darze *Ducha Bożego i Chrystusowego*, który uświęca i wiedzie ku świętości (Rz 8,1-39)⁴². *Dobroć, miłość i doskonałość* muszą na stałe stać się fundamentalnymi i niezbywalnymi wektorami znaczącymi drogę w naśladowaniu Boga i Jezusa w codziennej chrześcijańskiej egzystencji⁴³.

Apostoł, zwracając się do *braci* w Rzymie w pierwszej osobie (*zachęcam*), wskazuje na siebie samego jako na najbardziej właściwego i w pełni wiarygodnego świadka *przemiany*, do jakiej ich zachęca. To on jako wróg Jezusa i prześladowca Jego Kościoła, na skutek doznanego od Boga miłosierdzia, *odnowił umysł* objawioną mu nową *wolą Bożą* w wydarzeniu pod Damazkiem⁴⁴ i od tego momentu oddał się we wszystkim na *służbę* Bogu w Jego Synu jako *nowe stworzenie*⁴⁵, o czym daje teraz świadectwo jako prawy Apostoł (9,1)⁴⁶. Jest dogłębnie przekonany, że podobnie jak w jego przypadku, to jedynie poznanie tej nowej woli Bożej objawionej w *prawdzie Chrystusa (Ewangelii Bożej)*⁴⁷ oraz dzięki *mocy Ducha Świętego* pozwoli im właściwie rozpoznać siebie samych, swój aktualny status zbawczy oraz stopień zaangażowania w świadectwo wiary wobec świata, w którym żyją, czyniąc wyłącznie w nim to, „co jest dobre, miłe i doskonałe” (12,2) w ocenie mądrości i sprawiedliwości Bożej⁴⁸.

³⁹ Por. 1 Tes 4,3; 5,16-18.

⁴⁰ Por. 1 Kor 2,1-16.

⁴¹ Por. Flp 4,8n.

⁴² Por. 1 Kor 1,1-9.a.

⁴³ Por. Rz 12,9,21; Ga 6,10; 1 Tes 5,15; Flm 6; Flp 4,12.15; Ef 6,8; 5,10; Kol 1,28; 3,14; L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 191; R. Jewett, *Romans*, s. 732.

⁴⁴ Por. Dz 9,1-19.

⁴⁵ Por. Rz 9,4. Tylko w tym tekście Paweł stosuje po raz drugi termin *latreia*. O nowym narodzeniu Pawła w wydarzeniu pod Damazkiem mówią Dz 9,9.17-19. Symboliczne nawiązanie do trzech dni proroka Jonasza i przebywania w grobie Jezusa, odzyskanie nowego życia mocą Ducha Świętego w chrzcie.

⁴⁶ Por. Dz 9,1-9; 1 Tm 1,12-16. Pełni posługę zleconą mu przez miłosierdzie (2 Kor 4,1) i dzięki niemu go dzien jest, aby mu wierzone (1 Kor 7,25).

⁴⁷ Por. 2 Kor 11,10.

⁴⁸ Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, s. 358-362; L.T. Johnson, *Reading Romans*, s. 191; R. Jewett, *Romans*, s. 732-734; G. Rafiński, *Rozum jako źródło wartości moralnej czynu ludzkiego w Liście do Rzymian*, w: *Miłość jest z Boga*, red. E. Pachciarek, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997, s. 335-357; A. Gieniusz, *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1-2)*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 139-161.

KERYGMATYCZNY FUNDAMENT PARAKLEZY

Na *rozumną służbę* Bogu jako meritum kerygmatycznego przesłania *propositio*, na którym Apostoł buduje paraklezę sekcji 12,3-15,13, wyraźnie wskazuje już przez samą jego kompozycję retoryczną, gdzie werset 12,2 merytorycznie podporządkowuje 12,1. Postuluje w niej, że według niego jest to jedyna godna, to znaczy na miarę mądrości i sprawiedliwości Bożej, odpowiedź chrześcijan na okazane im miłosierdzie w osobie i dziele zbawczym Jezusa⁴⁹. Jednocześnie nakreśla w ten sposób drogę wiodącą do niej. Widzi ją następująco. Po pierwsze, na *niedostosowywaniu się* do tego *świata*, lecz *składaniu* wszystkiego co doczesne (*światowe*) „na ofiarę żywą, świętą i miłą Bogu” (12,1). Po drugie, na *przemianie* integralnej osoby ludzkiej poprzez *odnawianie umysłu*, gdyż jedynie *odnowiony umysł* będzie w stanie *rozpoznać* zbawczy status człowieka (*siebie*) oraz *wolę Boga*, to co jest według niej *dobrze, mile i doskonale* (12,2), do realizowania czego będzie zachęcał Paweł w paraklezie.

Przemiana siebie to radykalne i fundamentalne *przeistaczanie siebie samego*, swego jestestwa (*ja*) i jego ziemskiej egzystencji (*sōma*). I nie chodzi tu o jednokrotny akt, lecz o ustawiczny proces dokonującej się wręcz transsubstancjacji *ja* i transformacji egzystencjalnej *sōma*, ponieważ również *świat* zawsze zmienia się i żąda nieustannego dostosowywania się do niego w każdym jego przejawie i wymiarze. Paweł mówiąc o tym, niewątpliwie odnosi się do jednej z najważniejszych dla niego idei, a mianowicie *nowego narodzenia, nowego stworzenia*⁵⁰, jakie dokonuje się w przyjmowanym chrzcie w Imię Jezusa Chrystusa i życiu Jego Ewangelią. W ten sposób chrześcijanin staje się *obrazem* Chrystusa⁵¹ w wewnętrznym jestestwie (*ja*), co w konsekwencji musi znajdować swe odzwierciedlenie w codziennej egzystencji (*sōma*); bowiem chrześcijanie *zostali uświęceni w Chrystusie Jezusie* i zarazem w Nim zostali też *powołani do świętości* (1Kor 1,1-9).

Takiej fundamentalnej i radykalnej *przemiany siebie* można dokonać jedynie przez *odnowienie umysłu* (*nous*). Tylko bowiem *odnowiony umysł* będzie w stanie rozpoznać aktualną *wolę Boga*, która mówi co na obecnym etapie dziejów zbawienia jest *dobrze i doskonale*, a tym samym *mile* Bogu oraz pozwala poznać człowiekowi żyjącemu w tym *eonie* swój prawdziwy status zbawczy. W obecnym *eschatonie* zbawczym Bóg objawia swą *wolę* w *Ewangeli*, która jest *mocą zbawczą dla każdego wierzącego* (Rz 1,16), czyli w osobie i dziele Jezusa Chrystusa Syna Bożego i darze Ducha Świętego, którzy w Kościele Bożym dokonują swą mocą odnowy i przemiany grzeszników (Rz 8,1-39), obdarowują go *nous Kristou – myśleniem, umysłem Chrystusa*⁵². *Dobroć, miłość i doskonałość* muszą

⁴⁹ Por. 1 Kor 1-4.

⁵⁰ Por. Tt 3,5; 2 Kor 4,16; 5,17; Ga 6,15; Rz 6,4; 8,2.

⁵¹ Por. Kol 3,16.

⁵² Por. 1 Kor 1,1-9.

stanowiąc fundamentalne i niezbywalne wektory znaczące drogę w naśladowaniu Boga dla chrześcijańskiej wiary i egzystencji, ponieważ były takimi od początku stworzenia i nadal takim pozostają w zbawczym działaniu Chrystusa Zmartwychwstałego i Ducha Świętego w Kościele, a przez niego w *świecie*, niosąc w sobie odnowicielską moc *nowego stworzenia*⁵³. To zaś oznacza konieczność trwałego i ustawicznego odcinania się od wpływów tego *świata* oraz składanie wszystkiego, co jest z nim związane, wraz z całym sobą (*nous/sōma*), w ofierze na wzór *żywej, świętej i milej Bogu* ofiary paschalnej Jezusa, na miarę otrzymanego w niej daru *miłosierdzia*.

Kontekst, w jakim pojawia się termin *nous* wskazuje, że Apostoł odnosi się tu do, bardzo ważnej dla niego w całym nauczaniu⁵⁴, idei *sumienia*⁵⁵. Słownictwo zastosowane w *propositio* definiuje zadanie *umysłu* polegające na *rozpoznaniu* aktualnego statusu zbawczego osoby ludzkiej (*siebie*) oraz *woli Bożej* tego, co jest w jej ocenie „dobre i miłe i doskonałe” (12,2), czyli chodzi o rozpoznanie aktualnej rzeczywistości zbawczej i rozstrzygnięcie, co jest w niej zgodne z wolą Bożą, a co nie, co jest dobre a co złe, a to przecież podstawowe funkcje *sumienia*, o czym Paweł wielokrotnie mówi w swoich Listach. Zatem *odnowa nous* ma według niego odnowicielski wpływ na jego istotę i funkcje. Stąd też fundamentalne i radykalne *odnawianie umysłu* (*myśli, myślenia*), zakłada taki sam fundamentalny i radykalny proces edukowania i kształtowania samego *sumienia*, aby działało według *nous* *Xristou*. To zaś w tym celu, aby dokonując osądu wszystkich aktów ludzkich, dokonywało ich w świetle aktualnej *woli Boga*, Jego mądrości i sprawiedliwości objawionej w Jezusie i darze Ducha Świętego, *Ewangelii Bożej* niosącej zbawienie wieczne dla całej grzesznej ludzkości, *Żydów i Greków* (Rz 1,16n).

W Rz 9,1 Paweł odwołuje się do *sumienia* jako autonomicznego *współświadka*, który zna jego *myśli*, czyli zna stan jego *świadomości* (*ja/nous*). *Współświadek sumienie* osądza jego *świadomość* (*ja/nous*) w świetle *prawdy Chrystusa*, ponieważ to na nią wskazuje Apostoł, odwołując się do osoby *Chrystusa* (*en Xristō*). To On z woli Boga ogłosił ją jako pierwszy, a obecnie, z woli tego samego Boga, głosi ją Jego sługa w imieniu Chrystusa jako *zbawczą moc Bożą dla każdego wierzącego* (1,16). W *sumieniu* widzi on wewnętrzny autonomiczny trybunał zdolny rozpoznać w nim samym dobro i zło zgodnie z przyjętą i wyznawaną *prawdą Chrystusa* (*Ewangelią Bożą*). Posiada ono autorytet oraz władzę, aby na jej podstawie skutecznie zbawczo oskarżać i osądzać jego *myśli*, *słowa* i *działania*, rozstrzygając definitywnie, czy są one zgodne z jej wymogami czy też nie; czy są dobre bądź

⁵³ Por. Rz 12,9.21; Ga 6,10; 1 Tes 5,15; Flm 6; Flp 4,12.15; Ef 6,8; 5,10; Kol 1,28; 3,14.

⁵⁴ Por. 1 Kor 8,7.10.12; 10,25.27.28.29; 4,4; 2 Kor 1,12; 4,2; 5,11; Rz 2,15; 9,1; 1 Tm 1,5.19; 3,9; 4,2 (2 Tm 1,3); Tt 1,15.

⁵⁵ Termin *sumienie* pojawia się w centralnej części sekcji zachęt (13,1-7), w nadzwyczaj istotnej dla chrześcijan rzymskich kwestii. Nadto tematyka w jednostce 14,1-23, choć nie pojawia się tu słowo *syneidēsis*, to wyraźnie nawiązuje do 1 Kor 8,1-13 i 10,14-33, gdzie Paweł stosuje je aż siedem razy.

złe w ocenie mądrości i sprawiedliwości Bożej objawionej w Jezusie. *Sumienie* niezależne od *ja/nous* (*świadomości*) Apostoła, *współświadczy* wraz z aktualnie posiadaną przez Apostoła *świadomością* (*ja/nous*) o absolutnej prawdziwości tego co głosi i pisze do chrześcijan w Rzymie. Wydaje świadectwo całkowicie zgodne z *wolą Bożą* objawioną w *prawdzie Chrystusa* i jest w nim nieomyślne, ponieważ wydaje je w *Duchu Świętym* (*en pneumati hagiō*). Zatem *Duch Święty* jest według niego autonomicznym podmiotem, który jednak może z zewnątrz oddziaływać na *syneidēsis*. W żadnym razie go nie zastępuje, ale ma moc kreowania i podtrzymywania w nim jego prawości, czyli harmonijnej zgodności norm, jakimi się posługuje z *wolą Bożą* objawioną w Jezusie.

W przypadku Pawła jego *sumienie* jest prawie odkąd poznał *Ewangelię Bożą* i wyznał wiarę w Jezusa oraz całkowicie poddał się działaniu *mocy* Ducha Bożego, który napełnia go coraz to głębszym jej poznaniem. Argumenty za takim właśnie stanem jego *świadomości*, (*ja/nous*) i własnym *syneidēsis* podaje w Rz 8. Nadto, w 1Kor 2,10 Apostoł jednoznacznie stwierdza, że: „Duch bada wszystko, także głębie Boga”, co nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że jest On w mocy przenikać również *świadomość*, *umysł* (*ja/nous*) i *sumienie*. Apostoł uznaje własne oraz innych chrześcijan *sumienia* za już odnowione przez poznaną *Ewangelię Bożą* (1,16), czego konsekwencją było wyznanie przez nich wiary i przyjęcie chrztu. Jednak osiągnięty stan nie jest docelowym punktem dojścia, lecz otwarciem drogi do wiecznej chwały. *Sumienie*, by dysponować skutecznością zbawczą musi zatem stale podlegać odnowicielskiej *mocy* Ducha Świętego coraz to głębiej poznawanej *prawdzie Chrystusa*. Zatem wiara i chrzest otwierają proces trwałej jego odnowy w celu osiągnięcia pełnej zgodności jego kryteriów osądu czynów ludzkich z *wolą Bożą*. Widzi *sumienie* chrześcijańskie jako wewnętrzny autonomiczny trybunał, który dzięki Duchowi Świętemu dzieli z Bogiem *wiedzę* (*prawdę Chrystusa/Ewangelię Bożą*) w kwestii zbawczej wartości wszystkich aktów ludzkich. Posiadanie owej *wiedzy* w pełnej *prawdzie* jest możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu, gdyż tylko On *bada głębie Boga* (1Kor 2,10); jest więc absolutnym gwarantem jej Boskiego pochodzenia i zgodności norm *sumienia* z *prawdą Chrystusa – nous Xristou*. Przenikając *sumienie*, udziela mu *wiedzy*, *woli* Boga zawartej w Jego *Ewangeli*, czyli skutecznych zbawczo kryteriów osądu wszystkich aktów ludzkich. To właśnie dzięki niej oraz *mocy* Ducha Świętego jest ono w stanie stale rozpoznawać dobro i zło w człowieku oraz oskarżać i osądzać wszystkie jego myśli, słowa i działania zgodnie ze sprawiedliwością i mądrością Bożą objawionej w Jezusie. W przekonaniu zatem Apostoła Duch Święty musi mieć trwały wpływ na *sumienie* chrześcijańskie i stale je odnawiać swą *mocą* w *prawdzie Chrystusa*⁵⁶. W *propisito* Paweł również wymaga, aby *odnowa umysłu* była trwałym procesem *przemieniania, przeistaczania ja/nous* i egzystencjalnej transformacji *sōma*, ponieważ *świat*

⁵⁶ Por. Z. Żywica, *Sumienie w Duchu Świętym w świetle Rz 9,1*, s. 197-209; Z. Żywica, *Prawość Apostoła w Rz 9,1-5*, s. 5-24.

zawsze będzie przemieniał się i żądał nieustannego dostosowywania się całym sobą do niego w każdym jego przejawie i wymiarze⁵⁷.

Mając na uwadze powyższe analizy i wnioski, można zasadnie przyjąć, że według Pawła nieustannie *odnawiany nous* aktualną *wolą Bożą*, objawioną w całej pełni i prawdzie w osobie i zbawczym dziele Jezusa, teraz zaś głoszoną przez niego w *Ewangeli*, to jedynie godny doświadczonego miłosierdzia i dlatego jedyny skuteczny zbawczo sposób na *przemianę* całej osoby (*ja/nous/sōma*), a więc i na ewangeliczną *odnowę sumienia* jako wewnętrznego autonomicznego trybunału (*współświadka*) definitywnie rozstrzygającego o dobru lub złu wszelkich aktów ludzkich. Zatem trwale *odnawiany umysł Ewangelią Bożą* to również stale *odnawiane* nią *sumienie* (*współświadek*). Dlatego też, jako nieprzerwanie *odnawiane Ewangelią* i *mocą* Ducha Świętego, jest ono absolutnie wiarygodnym gwarantem nie tylko zgodnego z *wolą Bożą* intelektualnego i duchowego rozeznania i zrozumienia, na czym polega *rozumna służba Bogu*, ale i na zachowanie tego poznania od jej zniekształcenia (*skażenia*) przez wpływy *świata*⁵⁸, a mianowicie, że polega ona na ustawicznym i absolutnie wiernym *Ewangeli* składaniu Bogu całego siebie jako osoby ludzkiej (*ja/nous/sōma*) w *doskonałej, świętej i milej* Mu ofierze, to znaczy ofierze na miarę doświadczonego miłosierdzia w paschalnej ofierze Jego Syna Jezusa; co zwięźle definiuje w 12,3: *stosownie do wiary otrzymanej od Boga*. Dla Apostoła zatem bezustannie *odnawiany Ewangelią umysł* to absolutny warunek trwałego *odnawiania sumienia*. *Odnawiane* zaś w ten sposób *sumienie* to gwarant wierności jego norm osądu z *wolą Bożą* (*Ewangelią*), czyli absolutnej jego prawości, co jest niezbywalnym warunkiem osiągnięcia zbawienia wiecznego przez *każdego wierzącego, Żyda i Greka* (Rz 1,16n).

ODNOWA UMYSŁU A SYNEIDĒSIS W ŚWIETLE RZ 12,1-2

Streszczenie

W przedłożonym studium autor wykazuje, że Paweł w *propositio* (12,1-2) sekcji zachęt (12,3-15,13), choć nie stosuje w nim bezpośrednio słowa *syneidēsis*, to jednak zastosowanym w nim słownictwem do niego się odnosi przywołując jego podstawowe funkcje i dowodzi w ten sposób, jak fundamentalne znaczenie ma *odnowa umysłu* we właściwym, tzn. zbawczo skutecznym, edukowaniu *sumienia* chrześcijańskiego. Czyni to w parakletycznym kontekście, aby uświadomić Adresatom, jak rozstrzygający głos mają *odnowione umysł* i *sumienie* w byciu i nieprzerwanym stawianiu się chrześcijaninem w codziennym i konkretnym przeżywaniu oraz praktykowaniu wiary w Jezusa. Z *propositio* czyni on fundament, na którym buduje parakletyczne przesłanie Listu. Jednoznacznie w nim stwierdza, że trwale *odnawiany Ewangelią Bożą umysł* to absolutny warunek nieprzerwanego

⁵⁷ Czym niewątpliwie nawiązuje do idei *sumienia*.

⁵⁸ Czyli harmonijnej zgodności norm, jakimi się posługuje, z *wolą Bożą* objawioną w Jezusie.

ewangelicznego *odnawiania sumienia*. *Odnawiane* zaś w ten sposób *sumienie* to, jedyny godny okazanego grzesznej ludzkości daru miłosierdzia, gwarant stałej wierności jego norm osądu ze *sprawiedliwością Bożą* objawioną w Chrystusie Synu Bożym, czyli jego bezwzględnej prawości, co jest niezbywalnym warunkiem osiągnięcia zbawienia wiecznego.

Słowa kluczowe: zachęta, miłosierdzie, ofiara, służba, przemiana, odnowa, umysł, wola Boża, Ewangelia.

A RENEWAL OF THE MIND AND SYNEIDĒSIS IN THE LIGHT OF ROM 12, 1-2

Summary

In the submitted study, the author shows that Paul in the *propositio* (12,1-2) the section of encouragement (12,3-15,13), although he does not use the word *syneidēsis* directly, but the words used in it refer to him in conjunction with his basic functions and prove in this way how fundamental it is to *renew the mind* in the right, i.e. salvifically effective, education of Christian *conscience*. He does so in the encouragement context to make the recipients aware of how important it is to have a *renewed mind and conscience* in being and continuing to become a Christian in everyday and concrete living as well as practicing faith in Jesus. With *propositio*, he makes the foundation on which he builds the paraclesical message of the Letter. It clearly states that permanently *renewed by the Gospel of God mind*, is an absolute condition for an uninterrupted evangelical *renewal of conscience*. Thus, *renewed* in this way *conscience* is the only deity of mercy granted to sinful humanity, which guarantees constant faithfulness to its norms of judgment with *God's justice* revealed in Christ, the Son of God, or his absolute righteousness, which is an indispensable condition for achieving eternal salvation.

Key words: encouragement, mercy, sacrifice, service, transformation, revival, mind, God's will, Gospel.

DIE ERNEUERUNG IM DENKEN UND SYNEIDĒSIS IM LICHT VON RÖM 12,1-2

Zusammenfassung

In der vorliegenden Studie beweist der Autor, dass Paulus in *Propositio* (Röm 12,1-2) und in folgenden Ermahnungen (12,3-15,13) sich durch das verwendete Vokabular auf das Gewissen in seinen wichtigsten Funktionen bezieht, wenngleich er hier das Wort *syneidēsis* nicht verwendet. Paulus zeigt dadurch, welche eine fundamentale Bedeutung die *Erneuerung im Denken* in ihrer eigenen, d.h. heilseffizienten Bildung des christlichen Gewissens hat. Er tut das im parakletischen Kontext, um den Adressaten ins Bewusstsein zu rufen, welche entscheidende Bedeutung die *Erneuerung im Denken* sowie das *Gewissen* im Christsein und im unablässigen Christwerden im täglichen und konkreten Erleben des Glaubens an Jesus

besitzt. Aus *Propositio* macht er ein Fundament, auf dem er die parakletische Botschaft des Briefes weiterentwickelt. Er stellt darin unmissverständlich fest, dass ein dauerhaft durch das Evangelium *erneuertes Denken* eine absolute Grundbedingung der ununterbrochenen *Erneuerung des Gewissens* ist. Das auf diese Weise *erneuerte Gewissen* ist – angesichts der sündigen Menschheit erwiesenen Barmherzigkeit – der einzig würdige Garant einer dauerhaften Treue im Einklang mit der in Christus dem Sohn Gottes offenbarten göttlichen Gerechtigkeit. Es geht also um die bedingungslose Geradlinigkeit, die eine unveräußerliche Bedingung des ewigen Heils ist.

Schlüsselworte: Ermutigung, Barmherzigkeit, Opfer, Dienst, Umkehr, Erneuerung, Geist, Wille Gottes, Evangelium.

BIBLIOGRAFIA

- Aletti J.-N., *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, tłum. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Verbinum 2000, s. 1411-1455.
- Geniusz A., *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1-2)*, „*Verbum Vitae*” 3 (2003), s. 139-16.
- Geniusz A., *Rz 12,1-8: podstawy chrześcijańskiego nonkonformizmu*, ZHTZ 6 (2000), nr 6, s. 20-33.
- Geniusz A., *Boże miłosierdzie jako źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu (Rz 12,1-2)*, „*Verbum Vitae*” 3 (2003), s. 139-161.
- Jewett R., *Romans. A Commentary on the Book of Romans*, Minneapolis: Fortress Press 2017.
- Johnson L.T., *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*, Macon: Smyth&Helwys Publishing 2001.
- Kreitzer L.J., *Sōma*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 2010, s. 120-125.
- Langkammer H., *List do Rzymian. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1999.
- Morris L., *Miłosierdzie*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 2010, s. 475-477.
- Morris L., *Ofiara*, w: *Słownik Teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa: Wydawnictwo „Vocatio” 2010, s. 555-557.
- Perroni M., *Kerygmat i kult (lektura Rz 12,1-2)*, w: *Czytać Biblię dziś*, red. E. Borghi, tłum. J. Chapska, Żabki: Wydawnictwo Apostolicum 2004, s. 56-68.
- Rafiński G., *List do Rzymian*, w: *Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997, s. 290-380.
- Rafiński G., *Rozum jako źródło wartości moralnej czynu ludzkiego w Liście do Rzymian*, w: *Miłość jest z Boga*, red. E. Pachciarek, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997, s. 335-357.
- Schlier H., *Der Römerbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Sonderausgabe)*, Freiburg im Breisgau, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 2002.

- Żywica Z., *Paweł Apostoł o sumieniu chrześcijańskim w Pierwszym Liście do Koryntian*, „Forum Teologiczne” 15 (2014), s. 23-38.
- Żywica Z., *Pawłowe rozumienie «syneidēsis» w Rz 2,9-16*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 9 (2016), z. 2, s. 169-185.
- Żywica Z., *Sumienie w Duch Świętym w świetle Rz 9,1*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2017), s. 197-209.
- Żywica Z., *Bolesne relacje św. Pawła z Kościołem korynckimi i próby ich przewyciężenia w świetle 2Kor 1,15-20*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013), s. 37-48.
- Żywica Z., *Prawość Apostoła w Rz 9,1-5*, „Collectanea Theologica” 3 (2017), s. 5-24.

MILOŠ LICHNER SJ

Trnavská Univerzita v Trnave/Slovenska Republika

SAINT AUGUSTINE'S 80TH HOMILY ON THE GOSPEL OF JOHN.
TEXT ANALYSIS AS A CONTRIBUTION TO THE DEBATE ON
UNDERSTANDING BAPTISM

INTRODUCTION

The influence of the Hipponite theologian Aurelius Augustinus on the thinking of Martin Luther is evident. For example, on 18th May 1517 Luther wrote: "Our theology and Augustine's make great progress and – God be blessed – they both rule at our university, while Aristotle is receding"¹. The reason is clear. The influence of Augustine's works in the Middle Ages is undoubted. Luther met Augustine, thanks to the theologians of his order² and then especially via his personal studies. He tried to compare readings of Augustine with the medieval tradition presented by Duns Scotus, or more precisely by Gabriel Biel. According to Leif Grane, Luther searched in Augustine the inspiration in interpreting Apostle Paul³.

In 1537 Martin Luther cites in the Schmalkand articles the passage from the third paragraph of Augustine's Commentary on the Gospel of John and writes:

Baptism is nothing else than God's word in the water according to Lord's appointment and precept or, as Paul says, "washing in cleansing water with a form of words" (Ef 5:26) or as Augustine writes: "The word approaches the element and becomes sacrament". Thus we do not teach as Thomas and Dominicans, who forget the Word and say that God inserted to the water a spiritual force, which washes sins by water, because God's will is present in it; thus that this washing comes only from God's will and by no means from the word or water⁴.

¹ M. Luther, Edition de Weimar (=WA) Briefe (=Br) 1,99, 1ss, n. 4.

² Cf. H.A. Oberman, *Headwaters of the Reformation, Initia Lutheri, Initia Reformationis: Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, Leyde: Brill 1974, p. 40-88; H. A. Oberman, «Tuus sum, salvum me fac!» *Augustin réveil zwischen Renaissance und Reformation*, in: *Scientia Augustiniana. Mélanges Adobar Zumkeller*, Würzbourg: Augustinus-Verlag 1975, p. 349-394.

³ L. Grane, *Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus. Über Luthers Verhältnis zu Augustin, Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen: Mohr 1973, p. 133-146.

⁴ In The Small Catechism we can find a similar definition: „Baptism is not just plain water; but it is the water included in God's command and combined with God's word”. In: J. Filo, *Ekumenický dialóg*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1997, p. 98.

Augustine's influence on Luther's understanding of the sacraments, especially the sacrament of Baptism, cannot be denied.

This study is the first complete Slovak translation and analysis of the whole of Augustine's 80th homily on the Gospel of John; hence, this study will not deal with the problem on who understood correctly the Hipponite theologian. It must also be mentioned that in this paper the term, "Catholic Church" is used in the context of Augustine's theology and not in the context of the controversy in the 16th and 17th century.

AUGUSTINE'S TEACHING ON THE SACRAMENTS

Augustine's teaching on the sacraments is not systematic. This character is caused by the fact that in his works the Hipponite theologian responded to the concrete and immediate impulsions and never had an occasion to provide a systematic view on the sacraments. The majority of his works, where Augustine explained sacraments, comes from the period of his struggles against the Donatists.

In the later part of the post-Augustinian period, the theology of sacraments of the Hipponite Bishop was dealt by the representatives of antonymic opinions. One of the examples is the period of Reformation and Counter-reformation, when Augustine's positions were mentioned both by the Catholics and the Protestants⁵. Here, the debates revolved more around the understanding of the Eucharist⁶ rather than Baptism, because with regard to the former, Augustine's approaches, highly compact and matured in his struggles with Donatism, were readily available⁷.

However, some texts whose exact understanding is not evident until now, remained. This regards mainly of the role of faith and word in the sacrament of Baptism – which is the topic dealt by Augustine in the 80th homily and is found in *In Ioannis Euangelium Tractatus CXXIV*. This short homily, mainly the last – third – paragraph, is reputed to contain Augustine's thoughts on sacramental theology.

Reformation, counter-Reformation and post-Tridentine theologians referred rather too often to the said 3rd paragraph of the 80th homily. However, their interpretations were influenced by their own specific theological standpoints whether they were Catholics or Protestants. Interestingly, even though the text was cited very often, only few scientific studies of it have been attempted⁸.

⁵ Cf. J. Calvin, *Institutio christianae religionis* IV,17,28, Berolini: G. Eichler 1846, p. 421.

⁶ Cf. A. Sage, *L'eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, in: *REAug.* 15, 1969, p. 209-240.

⁷ Cf. M. Lichner, *Kontextuálny pohľad na sviatosť krstu v sermone svätého Augustína*, 1. vyd., Trnava: Dobrá kniha 2015.

⁸ Cf. E. Hocedez, *La conception augustiniennne du sacrement, d'après le Tr. 80 in Joannem*, „Recherches de Science religieuse” 10 (1919), p. 1-29; K.H. Zur Mühlen, *Zur Rezeption der Augustinischen Formel «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» in der Theologie Luthers*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 70 (1973), p. 50-76; tiež, L. Villette, *Foi et sacrement*, vol. I.:

80TH HOMILY IN THE CONTEXT
OF *IN IOANNIS EUANGELIUM TRACTATUS CXXIV*

The 80th homily on the Gospel of John is a part of Augustine's sermons⁹. In this collection of homilies on the Gospel of John, we have 124 commentaries, covering the whole gospel text. Some of them were presented during the liturgy while others were written only to complete the commentary and were supposed to be presented later. M.-F. Berrouard categorized them to some units chronologically, namely, 1-16; 17-19; 20-22; 23-54; 55-60; 61-92; 93-124. These sermons come from the years 406/407 through 422/423¹⁰.

The 80th homily is a part of the unit of the last 70 homilies, dictated by the Hipponian bishop at the beginning of 419 and written not later than the end of 423. In the newly recovered letter 23A* we can read, that Augustine wrote these commentaries during the night of Saturday and of Sunday¹¹. It is thus a dictated text, which was supposed to be presented later in the homily by Augustine. The period between 419 and 423 is marked by the end of the struggle with Pelagianism and the beginning of polemics on the understanding of predestination and faith in the relationship with undeserved gift of grace. True to its context, the 80th homily highly reflects the intellectual treasure of the struggle with Donatism (role of the minister and recipient of the sacrament of Baptism) as well as with Pelagianism (baptism of the children).

The Latin text of the 80th homily represents a short dictated text (less than 3 standard pages) containing three interconnected short paragraphs. Augustine exegetically explains one verse after another of the Gospel of John 15, 1-5. It is evident, that this is not a dogmatic tractate, but is a commentary to the Holy Scripture.

De Nouveau Testament à saint Augustin, Paris: Bloud & Gay 1959, (coll. Travaux de l'Institut Catholique de Paris 5), p. 217-326; H.U. Delius, *Augustin als Quelle Luthers*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984; P.-T. Camelot, *Sacramentum*. Note de théologie sacramentaire augustinienne, „Revue Thomiste” 57 (1957), s. 440-443; M.-F. Berrouard, *Le Tractatus 80,3 in Iohannis Euangelium de saint Augustin. La parole, le sacrement et la foi*, REAug. 33 (1987), p. 235-254.

⁹ Under the term *sermones* we understand the works *Sermones ad populum*, *Enarrationes in psalmos*, *In Iohannis euangelium tractatus*, *In epistulam Iohannis ad Parthos*.

¹⁰ 1-16: recited between December 406 and June 407 (*Introduction*, in: *BA*, 71, p. 36); 17-54: these 35 *sermones* had been recited before Augustine received *sermo arianorum* in 418 (*Introduction*, in: *BA*, 72, p. 34). This bigger group is divided into: 17-19 and 23-54: summer 414 (regarding the recitation of these 35 *Tractatus*, cp. *Introduction*, in: *BA*, 73/A, p. 12); Berrouard later extended the date to summer and autumn 414 (*Introduction*, in: *BA*, 74/A, p. 34); 20-22: this represents an independent group of *sermones* that were apparently recited around 421-422 (*Introduction*, in: *BA*, 74/B, p. 18 and comment 47); 55-60: dictated, probably written during the last three weeks of November 419 (*Introduction*, in: *BA*, 74/A, p. 25, 49); 61-92: dictated, started in 419 and finished between 422-423 (*Introduction*, in: *BA*, 75, p. 8); 93-124: dictated, started in 419 and finished between 422-423 (*Introduction*, in: *BA*, 75, p. 8).

¹¹ *ep. 23A**, 3, *CSEL* 88, p. 123: „[...] Iam sex dictaui; noctes enim sabbati et dominici ipsi proprie deputaui”.

As far as the last and third paragraph of the dictated text is concerned, it is necessary to analyze it in the context of the whole of the 80th homily and sometimes it even necessitates to take into account the whole of Augustine's work.

A BROAD VIEW ON THE 80TH HOMILY IN EU. TR.

In the first paragraph of the homily, Augustine interprets John 15:1 – “I am the true vine, and my Father is the vinedresser” – with reference to 1 Tim 2:5 in which Apostle Paul talks about Christ as the “mediator between God and humanity, himself a human being, Christ Jesus”. According to Augustine's interpretation, Paul is talking of Christ as the head of the Church, of which we are the members. It is thanks to His human nature that the Son of God is the Head of the Church. Subsequent commentaries of Augustine emphasize, that the adjective “uera” – “true”, added to the term “vine”, needs to be understood in connection with the false vinedressers. These thoughts favour an explanation of both the divinity and humanity of Jesus Christ.

In the second paragraph of his homily, the Hipponite Bishop elaborates ideas from the first paragraph and adds Trinitarian ideas emphasizing that various statements about Christ are needed to be applied either on his human nature (John 14:28) or on his divine nature (John 10:30). The third verse of the 15th chapter of John's Gospel, “You are clean already, by means of the word that I have spoken to you,” is brought to unfold the argument, explaining that Christ is a purifier of the branches as His Father and thus they are equal within the Trinity. In the Holy Trinity, represented by the vinedresser, Jesus is equal with the Father and the Holy Spirit, the God who gives growth (1 Cor 3:7).

Augustine subsequently reminds that to be clean is not a concluded state and that disciples can be still cleansed to bear more fruit. Against the background of this statement, we can observe the whole of Augustine's polemics against the Pelagian movement which held on to the possibility of constant holiness already during our terrestrial life. This, however, was always strictly denied by our author, citing always 1 John 1:8-9¹².

Then comes the third paragraph, in which Augustine cites John 15:3 again and provides deeper thoughts in the area of sacramental theology; and because of this reason we need to study this paragraph more closely.

Augustine cites John 15:3 ten times in his entire work: in *Contra litteras Petilianus* 2, 50 (4x), *Contra Cresconium* 2, 15 (1x), and then in *In Ioannis euangelium tractatus* 80, 2 and 3 (5x). However, only in the 80th homily on the Gospel of John can we find the whole exegesis of the said biblical verse.

¹² *Io eu tr.* 80,2.

The third paragraph can be divided into three integral and interconnected parts. First, Augustine explains the role of word in the framework of Baptism; then he adds Biblical arguments on behalf of his statement; and ends with pointing out the liturgical practice of baptizing of children to support his assertion.

THE ROLE OF WORD IN THE SACRAMENT OF BAPTISM

After citing John 15:3 [“You are clean already, by means of the word that I have spoken to you”¹³], Augustine puts it into contraposition with another verse of John’s gospel: “Jesus told him whoever has bathed is entirely clean. He doesn’t need to wash himself further, except for his feet.” (13:10) In fact Augustine had already understood this verse in relationship with Baptism as can be deciphered from his 56th homily on the Gospel of John¹⁴. Subsequently Augustine asks, why does Christ ascribe the pureness of the disciples to the word and not to baptism that they have undertaken? Are these perhaps contradictory biblical verses?

However, Augustine was sure that the Holy Scripture cannot be contradictory; and thus, according to him, the verses 15:3 and 13:10 are complementary in the sense that in the case of Baptism also, it is the word that cleanses and purifies (*in aqua uerbum mundat*). Under such an argument, there exists only an interpretational complementarity between John 15:3 and John 13:10. Augustine then adds that without the word, water would be just a common material capable of cleansing only the outside. According to him, “The word is added to the basic element and so becomes a sacrament, which is also as visible word”. Both water and word are thus needed to compose a sacrament. For this reason, Augustine, in his 15th homily on the Gospel of John says, “What is thus the baptism of Christ? Cleansing water with a form of words (Eph 5:26)¹⁵. Remove water, and there is no baptism anymore. Remove the word and there is no baptism anymore”.

This thought can be found in other places of the Augustinian corpus also, especially when he explains the sacrament of the Eucharist. For example in Sermon 234 Augustine says: “It is not any bread, but a bread that is blessed by Christ, that becomes the body of Christ”¹⁶.

¹³ Augustine had several Latin codexes available that contained various translations, because in some cases he uses the term *sermo* and in some cases *uerbum*, in equal sense.

¹⁴ *Io. Eu. tr.* 56,4, *CCL* 36, p. 468: „Dominus dicit, ueritas loquitur, quod opus habeat pedes lauare etiam ille qui lotus est. Quid, fratres mei, quid putatis? Nisi quia homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino [...]”.

¹⁵ *Io. eu. tr.* 15,4, *CCL* 36, p. 152: „Quid est baptismus Christi? Lauacrum aquae in uerbo. Tolle aquam, non est baptismus; tolle uerbum, non est baptismus”.

¹⁶ *S. 234,2, PL* 38, 1116: „Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi”.

The word is thus necessary in creating sacraments, because it is added to the material element so that the sacrament is as “visible word” (*uerbum uisibile*)¹⁷. This term is important also because the Hipponian theologian used it already in the years 397-398 in his work against Manichean bishop Faustus¹⁸. Also in the Sermon 272, dealing completely with the Eucharist, we can find similar vocabulary. The first part of the argument remains that baptism draws its cleansing strength from the word.

BIBLICAL ARGUMENTS

At this point, it has to be kept in mind that for Augustine, the word and sacrament are correlational terms¹⁹. Baptism, however, is established and blessed not by any word, but by the word of Christ, as we can read in the Gospel of Matthew, “Go, therefore, make disciples of all nations; baptize them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” (28:19). These words are pronounced during the baptismal dialogue between the minister and the recipient of Baptism²⁰.

Though the words are only transitory, their power is perennial (*sonus transiens, uirtus manens*) and Augustine ascribes substantial importance to “the words of the Gospel”. In 400-401, while writing his work on baptism, *De Baptismo*, he repeatedly accentuated, that the sacrament is “sanctified by the words of gospel” (*baptismum dicimus uerbis euangelicis consecratum*)²¹. The words are sufficient for it to become a sacramental reality, which means that the act is now beyond the possible defiling influence of those who receive and administer it²². The word is thus sufficient to make Baptism a real sacrament given that this word is the “words of the gospel”. Any words of the gospel would not suffice either; these words must

¹⁷ To see other use of term see: P. Sambor, *Quasi uisibile uerbum chez Augustin*, „La Maison-Dieu” 287 (2017), p. 23-48.

¹⁸ Cf. *c. Faust.* 19,16, *CSEL* 25, p. 513.

¹⁹ *c. Faust.* 19,16, *CSEL* 25/1, p. 513: „[...] Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi uerba uisibilia, sacrosancta quidem uerum tamen mutabilia et temporalia? Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa ctio corporalis, quae agitur cum baptizamus et fit et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur deus, nisi dicantur, non consecratur. Haec omnia fiunt et transeunt, sonant et transeunt; uirtus tamen, quae per ista operatur, iugiter manet et donum spiritale, quod per ista insinuat, aeternum est”.

²⁰ Cf. *bapt.* 3,20, *CSEL* 51, p. 211.

²¹ For example: *bapt.* 3,15, *CSEL* 51, p. 205, 3,25, *CSEL* 51, p. 217, 4,6, *CSEL* 51, p. 227.

²² For example *bapt.* 3,15, *CSEL* 51, p. 205: „Baptismus uero Christi uerbis euangelicis consecratus et per adulteros et in adulteris sanctus est, quamuis illi sint inpudici et immundi, quia ipsa eius sanctitas pollui non potest et sacramento suo diuina uirtus adsistit siue ad salutem bene utentium siue ad perniciem male utentium”.

have the Trinitarian form as commanded by Jesus in Matthew 28:19. This makes baptism sacred because Christ himself established it²³.

This theological understanding is the foundation of Augustine's assertion in his 80th homily on the Gospel of John: "Eliminate word and what will remain of the water? Just water. The word comes to the element and so the sacrament arises, which itself is as visible word"²⁴.

Such vocabulary can be found also in the case of the Eucharist where Augustine mentions sanctification of the sacrament by word as a result of the influence of the word over material. This can be found in probably his most famous homily on the Eucharist, homily 227²⁵. Similarly, as in the case of baptism, also in the case of the Eucharist the spoken word guarantees the incorruptibility of the sacramental presence, and the Eucharist remains Christ's body and blood, notwithstanding the right or wrong subjective conditions of the minister and the recipient of the sacrament²⁶.

In case of the sacrament of baptism, it is thus important to use the right gospel words and according to Augustine, these words themselves are sufficient to validate the Lord's sacrament. For this reason, heretics and schismatics have a legitimate sacrament, even though they don't have it legitimately²⁷. At the same time, Augustine refuses to accept that the wrong internal faith could change the effect of the sacrament. Internal meaning of the words remains valid whether the usage is right or wrong, just as in the case of right or wrong text interpretation. This was expressed in Augustine's third book *De baptismo* this way: "The sacraments remain the same; they keep everywhere their value even though they are understood inaccurately but they are being celebrated with the aim to make harm, so as with the text of the Gospel: if it is the same, it is valid everywhere in the same way, also if it was administered with a wrong thoughts"²⁸.

²³ *Bapt.* 4,18, *CSEL* 51, p. 244: „Non itaque dat remissam peccatorum sermo qui ut cancer serpit ad aures audientium, sed cum baptisma uerbis euangelicis datur, qualibet ea peruersitate intellegat ille per quem datur uel ille cui datur, ipsum per se sanctum est propter illum cuius est”.

²⁴ *Io. eu. tr.* 80,3, *CCL* 36, p. 529: „Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquamuisibile uerbum”.

²⁵ *S.* 227, *SC* 116, p. 234: „Panis ille quem uidetis in altari sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi”.

²⁶ See also: M.-F. Berrouard, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2004 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 170), p. 70-74; Ch. Couturier, «*Sacramentum*» et «*mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin, in: H. Rondet u.a., *Études augustiniennes*, Paris: Aubier 1953, p. 161-332; H.-M. Féret, *Sacramentum. Res. Dans la langue de s. Augustin*, „Révue des Sciences philosophiques et théologiques” 29 (1940), no. 2/4, p. 218-243.

²⁷ *Bapt.* 5,8, *CSEL* 51, p. 269: „Nos autem baptismum eos non iuste et legitime possidere concedimus, non possidere autem non possumus dicere, cum sacramentum dominicum in euangelicis uerbis cognoscimus. Baptismum ergo legitimum habent, sed non legitime habent”.

²⁸ *Bapt.* 3,20, *CSEL* 51, p. 211: „Sacramenta tamen, si eadem sunt, ubique sunt integra, etiamsi prae intelleguntur et discordiose tractantur, sicut scriptura ipsius euangelii, si eadem ipsa est, ubique integra est, etiamsi innumerabili falsarum opinionum uarietate adseratur”.

According to Augustine, all the heresies and schisms until his time had a valid baptism, but only if the gospel words were cited, which are the divine words, by means of which God remains present always when they are being pronounced. With this argument, Augustine exceeded the shadow of Cyprian's theology. By the Gospel words, God sanctifies His sacrament wherever it is administered, even when it is done outside the Church. Because of their divine origin, these words are sufficient to repair whatever errors caused by the wrong intention of the cleric²⁹. This same theological principle applies in the case of the recipient also; the recipient's right or wrong intention, or right or wrong faith does not lead to any change in the validity of the sacrament. Even in the case of the heretics who contort the basic truths of the faith, if baptism is administered by the Gospel words and the Church rules, the validity of the baptism remains. According to Augustine, God remains ever present in His own Gospel words, through which Christ's baptism is sanctified, and thus it is only Himself, who sanctifies his sacrament³⁰.

The sacramental words thus represent God's tool; their power doesn't come from themselves, but from God, who spoke them through Jesus Christ³¹. Moreover, it is evident from Augustine's argument that the sense of Gospel words is accentuated by the fact that they include not only the Trinitarian appellation, but also Christ's name. In his work *De unico baptismo*, originating in 410-411, the Hippone theologian borrows the same theological principle from the arguments of Pope Stephen against Cyprian of Carthago that Christ's name remains the same name also in the mouth of godless people. The Gospel reveals that the name of Christ was used in exorcisms also by people who were not part of the disciples of Jesus (Mark 9:38; 16:17). For this reason, one cannot deny, that the uttering of the same name is able to sanctify also the baptism of heretics and schismatics³².

The 80th homily on the Gospel of John takes these arguments further. For this reason, Augustine justifies the sacramental role of the baptismal word, calling it "the word of faith". And even though the baptism is sacred by means of Christ's word,

²⁹ *Bapt.* 6,47, *CSEL* 51, p. 323: „Quia plerumque precis uitium superat precantis adfectus et quia certa illa uerba euangelica, sine quibus non potest baptismus consecrari, antum ualent, ut per illa sic euacuentur quaecumque in prece uitiosa contra regulam fidei dicuntur, quemadmodum daemonium Christi nomine excluditur”.

³⁰ *Cresc.* 4,24, *CSEL* 52, p. 524: „Illa namque per se ipsa uera et sancta sunt propter Deum uerum et sanctum cuius sunt”; cf. A. Mandouze, *Sacramentum et sacramenta chez Augustin* [Dialectique entre une théorie et une pratique], „Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité” n°48, décembre 1989, p. 367-375.

³¹ *Bapt.* 4,18, *CSEL* 51, p. 244: „Non itaque dat remissam peccatorum sermo qui ut cancer serpit ad aures audientium, sed cum baptisma uerbis euangelicis datur, qualibet ea peruersitate intellegat ille per quem datur uel ille cui datur, ipsum per se sanctum est propter illum cuius est. Et si quisque per hominem peruersum id accipiens non accipiat tamen ministri peruersitatem, sed solam mysterii sanctitatem, in bona fide et spe et caritate unitati conpaginatus ecclesiae remissionem accipit peccatorum non per uerba sicut cancer serpentia, sed per euangelica sacramenta de caelesti fonte manantia”.

³² *Un. Bapt.* 12-13, *CSEL* 53, p. 13-14.

it still sanctifies only the one who accepts it in faith, and thus opens himself for its sacramental effect. The sense of this part of the homily lies in the interconnection between the sacramental word of the baptism and faith.

BIBLICAL ARGUMENT

The Hipponite theologian elaborates and confirms his argument by appealing to various biblical citations. First, he repeatedly cites John 13:10 reinforcing his assertion that during the administration of Baptism, the water receives its power for internal purification of the recipient from the words of the gospel. To prevent all possible allusions to magic, he emphasizes that it is “because of the word; but not because it is spoken out but because it is believed (*creditur*). Also in the word itself, one thing is the transmitted voice, and the other thing is the remaining power (*uirtus*)”³³.

It is worth to remind that in majority of cases, for Augustine, the term *uirtus* means the sacramental effect of grace (*non communis erat omnibus gratia, quae sacramentorum uirtus est*)³⁴. However, in the anti-Manichean work *Contra Faustum* Augustine reminds us of the importance of the word in Baptism; but he emphasizes that the gestures and words are temporary while the *uirtus* remains because it is the demonstration of God’s authority that acts through the means³⁵.

To support his thoughts, Augustine cites four Biblical verses: a) “The word of faith, the faith which we preach, that if you declare with your mouth that Jesus is Lord, and if you believe with your heart that God raised him from the dead, then you will be saved. It is by believing with the heart that you are justified, and by making the declaration with your lips that you are saved”. (Romans 10:8-10); b) “Since he purified their hearts by faith [...]” (Acts 15:9); c) “It is the baptism corresponding to this water which saves you now – not the washing off of physical dirt but the pledge of a good conscience given to God” (1 Peter 3:21); and d) “as

³³ *Io. eu. tr.* 80,3, CCL 36, p. 529: „Vnde ista tanta uirtus aquae, ut corpustangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur? nam et in ipso uerbo, aliud est sonus transiens, aliud uirtus manens”.

³⁴ *En. ps.* 77,2, CCL 39, p. 1067. In case of the Eucharist, Augustine emphasizes the same: *Io. eu. tr.* 26,11, CCL 36, p. 265: „Aliud est sacramentum, aliud est uirtus sacramenti”. Also: *bapt.* 3,15, CSEL 51, p. 205: „[...] Et sacramento suo diuina uirtus adsistit siue ad salutem bene utentium siue ad perniciem male utentium”.

³⁵ *C. Faust.* 19,16, CSEL 25,1, p. 513: „Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur cum baptizamus et fit et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur Deus, nisi dicantur, non consecratur. Haec omnia fiunt et transeunt, sonant et transeunt; uirtus tamen, quae per ista operatur, iugiter manet et donum spiritale, quod per ista insinuat, aeternum est”.

Christ loved the Church and sacrificed himself for her to make her holy by cleansing it, washing it with water and the word” (Ephesians 5:25-26). Through the first three citations Augustine establishes that Baptism cleanses only those who accept Christ’s word and power in faith. By citing from Ephesians, Augustine affirms that Christ, together with his Father, is the real vinedresser and purifier of His Church and that His word has the power to purify and thereby giving purifying power also to the water. Augustine cites the above verses one after the other without being particularly explained.

It is thus obvious how Jesus could have told his disciples that they are clean for the word he had spoken to them even though washing of the feet meant baptism for them. It is Christ’s word that causes the sacredness and the sacramental effect of baptism. However, in the text of the 80th homily on the Gospel of John, the term *creditur*, a term highly important for Augustine, is used. It is Augustine’s belief that since the sanctity of the sacrament is of divine origin the internal state of the recipient is not decisive; but, as Augustine adds in the third book of his work *De baptismo* this *uirtus* can be accepted either for the salvation or for condemnation³⁶. For the purpose of this paper, it is sufficient to understand Augustine’s classical vocabulary in which he distinguishes between the valid reception of the baptism (*habere baptismum*) and its effective spiritual fruit, which he calls *habere utiliter/salubriter/ad salutem*. To have a valid baptism doesn’t mean that the recipient of the sacrament obtains automatically also the spiritual fruit of the sacrament. This distinction represents the foundation of the Augustine’s baptismal theology in his struggle with the Donatists.

The distinction between sacrament and its effects is cardinal in Augustine’s theology. This is the reason why in his third book *De baptismo* he reminds, “It is not important – if one talks about the integrity or the sanctity of the sacraments – to know, what is being believed or by which faith is the one who accepts the sacrament is nourished. This surely is highly important for salvation, but not in the question of the sacrament”³⁷.

In spite of the validity of Baptism and thus of the rightness of using the gospel words, there still remains a question of its spiritual fruit, which is the central point of Augustine’s theology.

Only a return to the unity of Catholic church causes bearing of this spiritual fruit and its beneficial use. Owning of the correct form, and thus administration of the sacrament through correctly outspoken gospel words, is not sufficient if it is not administered in the unity of the vinculum of the love of the Catholic church

³⁶ *Bapt.* 3,15, *CSEL* 51, p. 205: „[...] Et sacramento suo diuina uirtus adsistit siue ad salutem bene utentium siue ad perniciem male utentium”.

³⁷ *Bapt.* 3,19, *CSEL* 51, p. 208: „Nec interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis uiam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest”.

(*uinculum caritatis*)³⁸. At the end of his work *De baptismo*, the Hipponite theologian asks himself about the validity of baptism administered at the theatre by an actor, which means enacted baptisms during play and amusement. In this case, Augustine doubts to accept the validity of the baptism. In his repudiation of this, he leans on the fact, that the “Community of saints“ is completely missing here, whose presence could guarantee its graveness³⁹. Augustine suggests the importance of the Church of believers, whose presence is more important than the absence or incorrectness of the faith or intention.

BAPTISM OF CHILDREN AND FAITH OF THE CHURCH

At the end of his arguments, Augustine appeals to the liturgical practice of baptism of small children, by which he wants to testify to the correctness of his arguments. He was absolutely certain that the baptism of small children manifested the ability of Christ's word to purify the best way. A small child cannot express its personal faith in Christ's word; yet, as is mentioned in Romans 10:10, since the Church practice proves that Baptism brings its spiritual fruit also in the case of a small child, it makes him a believing Christian and removes his original sin.

At the end of the third paragraph of this homily, we can find the following text variant: *hoc uerbum fidei tantum ualet in Ecclesia Dei ut per ipsam/ipsam [...]* (This word of faith is so powerful in God's Church, that thanks to it [...]). Editors of the edition *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* chose the variant *ipsum*, which can be masculine or neuter; we however follow the form *ipsam*, which can be found in *Bibliothèque Augustinienne* and which was used also by medieval theologians of Leuven. The feminine *ipsam* doesn't emphasize word or believer, but God's Church.

³⁸ *Bapt.* 1,11, *CSEL* 51, p. 156: „Quid ergo prodest homini uel sana fides uel sanum fortasse solum fidei sacramentum, ubi letali uulnere schismatis perempta est sanitas caritatis, per cuius solius peremptionem etiam illa integra trahuntur ad mortem? Quod ne fiat, non cessat misericordia Dei per unitatem sanctae ecclesiae, ut ueniant et curentur per medicamentum reconciliationis, per uinculum pacis“; p. 268,2, *PL* 38, 1232-1233: „Iam uero si membrum praecidatur de corpore, numquid sequitur spiritus? Et tamen membrum agnoscitur quid est; digitus est, manus est, brachium est, auris est: praeter corpus habet formam, sed non habet uitam. Sic et homo ab Ecclesia separatus. Quaeris ab illo sacramentum, inuenis: quaeris baptismum, inuenis: quaeris symbolum, inuenis. Forma est: nisi intus spiritu uegeteris, frustra foris de forma gloriaris“.

³⁹ *Bapt.* 7,102, *CSEL* 51, p. 374: „Vbi autem neque societas ulla esset ita credentium neque ille qui ibi acciperet ita crederet, sed totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum adprobandum esset baptismus qui sic daretur, diuinum iudicium per alicuius reuelationis oraculum concordati oratione et impensis supplicii deuotione gemitibus inplorandum esse censerem, ita sane ut post me dicturos sententias, ne quid iam exploratum et cognitum adferrent, humiliter expectarem“.

For Augustine, sacraments and the Church are inseparable terms. For this the Hippoite theologian is indebted to the theology of Optatus from Mileve and Cyprian of Carthage. From Optatus, Augustine adopted the absolute identity of the validity of the sacraments – both in the Catholic Church and in the case of the heretics or schismatics⁴⁰. In spite of the separation of the heretics or schismatics from the Church, the *forma sacramenti* still remained if they followed “the words of the gospel and the rules of the Church during baptism”⁴¹. Even though the heretics or the schismatics use the sacraments in an incorrect way, these still aren't their own sacraments, but the sacraments of Christ and of the Church. For this reason, only their return to Church can provide an effective use of sacraments; otherwise, the sacraments are harmful to them because the element of love is missing.⁴² If the *forma sacramenti* is followed and respected, Christ is present, but only in the Christ's Church one can find also the fruit of the sacraments. In other words, only through the Catholic Church *uirtus* from Christ is received⁴³.

At the end, Augustine emphasizes the effectiveness of the faith of the Church by referring to the established practice of Baptism of the small children. On this faith of the Church, there are believers participating, whom Augustine calls *societas sanctorum*, who create the main core of the Christ's Church⁴⁴. Through the faith of its members, the Church mediates a spiritual birth of its children in the sacrament of Baptism. This faith in the Church is a principle of universality and an effective tool of its growth in unity all around the world. In this sense, we can understand also *Sermo* 214,2, where Augustine explains to his catechumens a part of the Creed about the Church. However, a spiritual and sacramental effect acts only in those, who are in the Church added in the catholic faith and unity. Even though, the Church is able – by its faith and sanctity – to reach also those ones, who are outside the visible *communio*⁴⁵. Thus, Augustine's understanding of communion is not the same as Cyprian's ideas of the unity of the bishop with

⁴⁰ *Bapt.* 1,2, *CSEL* 51, p. 145: „Sic et illi, qui per sacrilegium schismatis ab ecclesiae communionem discedunt, habent utique baptismum, quem priusquam discederent acceperunt”.

⁴¹ *Un. Bapt.* 4, *CSEL* 53, p. 5: „[...] Si denique de ipsa etiam trinitatis unitate dissentientem haereticum inuenio et tamen euangelica et ecclesiastica regula baptizatum [...]”.

⁴² *Bapt.* 1,2, *CSEL* 51, p. 145: „Sicut autem per unitatis reconciliationem incipit utiliter haberi quod extra unitatem inutiliter habebatur”; *bapt.* 1,18, *CSEL* 51, p. 163.

⁴³ *Bapt.* 4,1, *CSEL* 51, 223: „Sic ergo baptismus ecclesiae potest esse extra ecclesiam, munus autem beatae uitae non nisi intra ecclesiam repperitur, quae super Petram etiam fundata est, quae ligandi et soluendi clauis accipit”.

⁴⁴ *En. ps.* 148, 17, *CCL* 40, p. 2178: „Et hoc canticum pacis est, canticum hoc Caritatis est. Quisquis se a coniunctione sanctorum separat, non cantat canticum nouum. Secutus est enim ueterem animositatem, non nouam caritatem. In noua caritate quid est? Pax, uinculum sanctae societatis, compago spiritalis, aedificium de lapidibus uiuis”; *bapt.* 1, 26, *CSEL* 51, p. 170: „Quod palea est palea est, et semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est unitate diuisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur”.

⁴⁵ *En. ps.* 83,7, *CCL* 39, p. 1151-1152.

his believers (*ubi episcopus ibi ecclesia*), but a *Catholic* unity – the unity of the Church spread all around the world. In contrast to his predecessors who stressed the *visible belonging to the Church*, Augustine's emphasize is on the *universal belonging to the Church*, and for this reason sometimes the invisible presence is also given importance⁴⁶.

However, this happens through the mediator role of the believing community that professes its faith in place of the child via the Lord's servants who bless the water and immerses the child into this water.

The Holy Spirit who causes the spiritual rebirth of the recipient of Baptism and his affiliation to the body of Christ, that is the Church, creates a spiritual unity with those who are connected with Him by love "poured into our hearts" (Romans 5:5)⁴⁷. For this reason, in 420-421 of his work *Contra duas epistulas Pelagianorum* Augustine expressed, that in the Redeemer's Church small children believe via the others⁴⁸.

To summarize, the homily reminds us of the important role of the Holy Church in the Sacrament of Baptism. The recipient is sanctified through the words of the Gospel spoken by the administer during the sacrament of Baptism, however, its effects take place only with faith (*quia creditur*) in, what is called by Augustine, *Ecclesia Dei*.

CONCLUSION

In this study, we analyzed Augustine's 80th homily on the Gospel of John, in which he interpreted the Biblical text John 15:3. The first complete Slovak translation of this homily is attached annexed with this paper. The Hipponian theologian pointed out that Baptism is established as a sacrament by the word of Christ that

⁴⁶ See also: M.-F. Berrouard, *Introduction aux Homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2004 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 170), p. 70-74.

⁴⁷ *Pecc. mer.* 1,38, *CSEL* 60, p. 37: „Quod per sacramentum in paruulis fieri non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, ut sacris mysteriis inbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam nec ore proprio confiteri ad salutem. nec ideo tamen eos quisquam fidelium fideles appellare cunctatur, quod a credendo utique nomen est, quamuis hoc non ipsi, sed alii pro eis inter sacramenta responderint”.

⁴⁸ *C. ep. Pel.* 1,40, *CSEL* 60, p. 457: „Propter quod in Ecclesia saluatoris per alios paruuli credunt, sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt”; p. 176,2, *PL* 38,950: „Nam et ipsi portantur ad ecclesiam: et si pedibus illuc currere non possunt, alienis pedibus currunt, ut sanentur. Accommodat illis mater Ecclesia aliorum pedes ut ueniant, aliorum cor ut credant, aliorum linguam ut fateantur: ut quoniam quod aegri sunt alio peccante praegrauantur, sic cum hi sani sunt, alio pro eis confitente saluentur. Nemo ergo uobis susurret doctrinas alienas. Hoc ecclesia semper habuit, semper tenuit: hoc a maiorem fide percepit; hoc usque in finem perseueranter custodit”.

is pronounced during the administering of the sacrament, and so the sacrament becomes real.

However, the sacrament becomes really effective and brings forth the spiritual fruit only for the one who believes this word. At Baptism, the words pronounced have a strength to cleanse and purify (*ut mundare possit*), but this strength is realized only when it is accepted in faith.

The baptism of children, so, becomes a demonstrational example of confirming the strength of Christ's word, as well as an example of the importance of the community of believers who during the baptism of children respond in faith in place of them. The text of the homily correlates with the main works from the period of the struggle against Donatism.

Each sacrament is valid, when a word – established by Christ or the Church – is pronounced over the material element by anyone who have received a faculty to do so. The word sanctifies the ceremony and so the sacrament comes into existence. It realizes this role itself, without the recipient and minister bringing something personally into it. The sacrament thus has its own efficacy independent from the person, who is present, and regardless of his faith. Even though Augustine professes the sacramental realism, he also emphasizes the substantial dependence between the validity of the sacraments and faith, understood in the broadest sense. This faith is connected with the *fait Catholica*, the faith of the Catholic Church, spread all over the world that – thanks to its faith – keeps its strength present in the sacraments. The word of faith that sanctifies Baptism, is not a platonic idea existing itself all alone, but is the word of the Church, the profession of its faith. Thus, it is not the subjective faith of the minister or the recipient, but the faith of the universal Catholic Church – *Catholica*, lived in *communio sanctorum*, who represent the core of the Church. This ecclesiological dimension of understanding the word of faith in the sacrament is absent in the texts of the Catholic-Protestant dialogue of the Tridentine and post-Tridentine period, and thus fails to give full total representation to Augustine's perception.

80. HOMILIA ŚW. AUGUSTYNA O EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA.
ANALIZA TEKSTU JAKO PRZYCZYNEK DO DEBATY
O ROZUMIENIU CHRZTU

Streszczenie

Wpływ św. Augustyna na rozwój zachodniej łacińskiej myśli teologicznej jest znaczący. W wielu aspektach wpłynął on także na refleksję kontrreformacyjnych i reformacyjnych Teologów, szczególnie Marcina Lutera. Marcin Luter cytuje fragment 80. Homilii do Ewangelii św. Jana w trzecim paragrafie Artykułów Szmalkaldzkich. Stąd można uznać za pewne, że Augustyn wpłynął na jego rozumienie chrztu, szczególnie relacji między

wiarą a słowem w czasie sprawowania sakramentu chrztu. Celem niniejszego studium jest zaproponowanie teologicznej analizy wspomnianej wyżej 80. Homilii do Ewangelii Jana w kontekście myśli św. Augustyna. Jest to krótki dyktowany tekst, napisany przez teologa z Hippony między 419 a 423 r., w którym wyjaśnia on J 15, 1-5 słowo po słowie. Reformacja, kontrreformacja i teologowie potrydencycy odnosili się do trzeciego paragrafu 80. Homilii często, a na ich interpretacje miało wpływ to, czy znajdowali się po katolickiej czy też protestanckiej stronie sporu. Interesujące jest to, że chociaż tekst ten był często cytowany, istniały jedynie nieliczne interpretacje, które podeszły do tekstu w sposób profesjonalny. Homilia Augustyna odzwierciedla duchowe bogactwo walki z donatyzmem (rola szafarza i przyjmującego sakrament chrztu) oraz pelagianizmem (chrzest dzieci). W niniejszym studium koncentrujemy się na tym, że jest to komentarz do Pisma Świętego, stąd analizuje całą homilię.

Słowa kluczowe: Augustyn, Marcin Luther, Reformacja, chrzest, słowo, *In Iohannes euangelium tractatus*, homilia.

SAINT AUGUSTINE'S 80TH HOMILY ON THE GOSPEL OF JOHN.
TEXT ANALYSIS AS A CONTRIBUTION TO THE DEBATE
ON UNDERSTANDING BAPTISM

Summary

The influence of St. Augustine on the development of western latin theological thinking is significant. In many ways, he also influenced thinking of counter-reformation and reformation theologians, mainly Martin Luther. Martin Luther quotes the passage of the 80th homily on the Gospel of John in the third paragraph of the Smalcald Articles. Therefore, it is certain that Augustine influenced the understanding of baptism, mainly the relation between faith and word during administration of the sacrament of baptism. The aim of our study is to offer theological analysis of the 80th homily on the Gospel of John mentioned above in the context of Augustine's thinking. It is a short dictated text written by the theologian of Hippo in 419-423 where he explains the Gospel of John 15, 1-5 word by word. Reformation, counter-reformation and post-Trentian theologians used to refer to the third paragraph of the 80th homily too often and their interpretation was influenced by their position, whether they were on the side of Catholics or Protestants. It is interesting that although the text was often quoted, there were only several studies that dealt with it in a professional way. Augustine's homily reflects the spiritual wealth of the battle with donatism (the role of administrator and recipient of the sacrament of baptism) and pelagianism (baptism of children). In this study, we point to the fact that it is a commentary on the Sacred Scripture, therefore we analyse the homily as a whole. The study also includes the first complete translation of the homily into Slovak language.

Key words: Augustine, Martin Luther, reformation, baptism, word, *In Iohannes euangelium tractatus*, homily.

DIE 80. HOMILIE VOM HL. AUGUSTINUS ZUM JOHANNESEVANGELIUM.
TEXTANALYSE ALS EIN BEITRAG ZUR DEBATTE
ÜBER DAS VERSTÄNDNIS DER TAUFE.

Zusammenfassung

Der Einfluss des hl. Augustinus auf die Entwicklung des westlich-lateinischen theologischen Denkens ist nicht zu unterschätzen. In vielen Aspekten hat er auch die gegenreformatorischen und reformatorischen Theologen, vor allem Martin Luther, beeinflusst. Luther zitiert Fragmente der 80. Homilie zum Johannesevangelium im dritten Paragraf der Schmalkaldischen Artikel. Daher darf man mit Sicherheit annehmen, dass Augustinus das Taufverständnis Luthers beeinflusst haben konnte, vor allem das Verhältnis vom Glauben und Wort bei der Spendung des Taufsakramentes. Das Ziel der vorliegenden Studie ist eine theologische Analyse der genannten 80. Homilie zum Johannesevangelium im Kontext des Denkens vom hl. Augustinus. Sie umfasst einen kurzen Text, geschrieben vom Theologen aus Hippo zwischen den Jahren 419 und 423, in dem erklärt er, ein Wort nach dem anderen, den Text von Joh 15, 1-5. Die Reformation und Gegenreformation sowie die nachtridentinischen Theologen haben den dritten Paragraf der 80. Homilie oft erwähnt und ihre Interpretationen waren davon abhängig, ob sie protestantisch oder katholisch geprägt waren. Interessant ist die Tatsache, dass trotz der oftmaligen Zitierung dieses Textes, nur manche Interpretationen an ihn fachlich herangehen. Die Homilie Augustinus' spiegelt den spirituellen Reichtum der Auseinandersetzung mit dem Donatismus (die Rolle des Spenders und Empfängers der Sakramente) sowie Pelagianismus (Kindertaufe) wieder.

Schlüsselworte: Augustinus, Martin Luther, Reformation, Taufe, Wort, *In Iohannes euangelium tractatus*, Homilie.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY LITERATURE

- Ad cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, CSEL 52, p. 325-582 (Cresc.).
Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor, CSEL 60, p. 423-570 (c. ep. Pel.).
Contra Faustum Manicheum libri duo, CSEL 25/1, p. 251-797 (c. Faust.).
De baptismo libri septem, CSEL 51, p. 145-375 (bapt.).
De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum libri tres, CSEL 60, p. 3-151 (pecc. mer.).
De unico baptismo cotra Petilianum ad Constantinum liber unus, CSEL 53, p. 3-34 (un. Bapt.).
Enarrationes in psalmos 51-100, CCL 39, p. 623-1417 (en. ps.).
Epistulae ab I. Divjak repertae, CSEL 88, p. 3-133 (ep.*).
Homélies sur l'évangile de saint Jean/Tractatus in Iohannis Euangelium, Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, I-XVI, BA 71, Paris: IEA 1992; XVII-XXXIII, BA 72, Paris: IEA 1982; XXIV-XLIII, BA 73A, Paris: IEA 1982; XLIV-LIV, BA 73B, Paris: IEA 1992; LV-LXXIX, BA 74A, Paris: IEA 1993; LXXX-CIII, BA 74B, Paris: IEA 1997; CIV-CXXIV, BA 75, Paris: IEA 2002.

- In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, CCL 36, p. 1-688 (Io eu tr.).
Lettres 1-29**, BA 46B. Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs, Paris: IEA 1987.
 Poque S., *Sermons pour la Pâque*, SC 116, Paris: Éd. du Cerf 1966, p. 186-198.
 Sermones 51-340, PL 38,332-1484.

SECONDARY LITERATURE
 INSTRUMENTA AUGUSTINIANA

- Clauis patrum latinorum*, CC, series latina. Editio tertia, Steenbrugis 1995, p. 97-153.
Clauis Patristica Pseudopigraphorum medii aevui. IA, CC, series latina. Brepolis: Turnhout, 1990.
 Lenfant D., *Concordantiae augustinianae*, Paris 1965.
Cedetoc Library of Christian Latin Texts. CLCLT-5. Base de Données pour la Tradition Occidentale Latine, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout: Brepols, 2002.
 Dekkers E., Gaar A., *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensione a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*, Editio tertia aucta et emendate, Steenbrugis in Abbatia sancti Petri 1995, p. 97-153.
 Denzinger H.J.D., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris: Éd. du Cerf 1996.
 Drecol V.H. (ed.), *Augustins Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
 Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, Paris 1959.
 Geerlings W., *Augustinus Leben und Werk: Eine bibliographische Einführung*, Paderborn: F. Schöningh 2002.
Indiculus, Wilmart A., «*Operum sancti Augustini elenchus*», Rome, MA 2, 1931, p. 149-233.
 Institut Des Études Augustiniennes – Paris, *Fichier augustinien*, 4 vol. Boston: G.K. Hall 1972.
 Institut Des Études Augustiniennes – Paris, *Fichier augustinien: Premier Supplément* (1971-1978), Boston: G. K. Hall 1981.
 Le Grand Gaffiot, *Dictionnaire Latin-français*, Paris: Hachette 2000.
Oxford Latin Dictionary, ed. P.G.W. Glare, Oxford: Clarendon Press 1982; 2005.
 Verbraken P.-P., *Études critiques sur les Sermons authentiques de saint Augustin*, Steenbrugis: Martinus Nijhoff (coll. *Instrumenta Patristica*, 12) 1976.
 Wilmart A., *Operum s. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus, post Maurinorum labores nous curis editus critico apparatu numeris tabellis instructus*, „Miscellanea Agostiniana” 2 (1931), p. 149-233.

BOOKS AND STUDIES

- Berrouard M.-F., *Similitudo* et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Épître XCVIII, 9-10 de saint Augustin, in: REA 1961, p. 321-337.

- Berrouard M.-F., *Le Tractatus 80,3 in Iohannis Euangelium* de saint Augustin. La parole, le sacrement et la foi, in: *REA* 1987, p. 235-254.
- Berrouard M.-F., *Introduction aux Homélie de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2004 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 170).
- Camelot P.-T., *Sacramentum*. Note de théologie sacramentaire augustinienne, „Revue Thomiste” 57 (1957), p. 440-443.
- Couturier Ch., «*Sacramentum*» et «*mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin, in: H. Rondet u.a., *Études augustiniennes* Paris: Aubier, p. 161-332.
- Delius H.U., *Augustin als Quelle Luthers*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1984.
- Filo J., *Ekumenický dialóg*, Vydavateľstvo Michala Vaška: Prešov, 1997.
- Grane L., *Divus Paulus et S. Augustinus, interpres eius fidelissimus*. Über Luthers Verhältnis zu Augustin, in: *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen: Mohr 1973, p. 133-146.
- Hocedez E., *La conception augustinienne du sacrement, d'après le Tr. 80 in Joannem*, „Recherches de Science religieuse” 10 (1919), p. 1-29.
- Calvin J., *Institutio christianae religionis*, Berolini: G. Eichler 1846.
- Féret H.-M., *Sacramentum, Res*, dans la langue de s. Augustin, „Révue des Sciences philosophiques et théologiques” vol. 29 (1940), no. 2/4, p. 218-243.
- Lichner M., *Kontextuálny pohľad na sviatosť krstu v sermones svätého Augustína*. 1. ed. – Trnava: Dobrá kniha 2015.
- Luther M., *Edition de Weimar (=WA) Briefe (=Br) 1,99*, 1ss, n. 4.
- Mandouze A., *Sacramentum et sacramenta* chez Augustin [Dialectique entre une théorie et une pratique], „Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité” n°48, décembre 1989, p. 367-375.
- Mühlen Zur K.H., *Zur Rezeption der Augustinischen Formel: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» in der Theologie Luthers*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 70 (1973), p. 50-76.
- Oberman H.A., *Headwaters of the Reformation, Initia Lutheri, Initia Reformationis: Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, Leyde 1974, p. 40-88.
- Oberman H.A., «*Tuus sum, salvum me fac!*» Augustin réveil zwischen Renaissance und Reformation, *Scientia Augustiniana*, in: *Mélanges Adobar Zumkeller*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1975, p. 349-394.
- Sage A., *L'eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, „Révue des études augustiniennes” 15 (1969), p. 209-240.
- Sambor P., *Quasi uisibile uerbum* chez Augustin, in: *La Maison-Dieu* 287, 2017, p. 23-48.
- Villette L., *Foi et sacrement*, vol. I.: *De Nouveau Testament à saint Augustin*, Paris: Bloud & Gay 1959 (coll. Travaux de l'Institut Catholique de Paris 5), p. 217-326.

KS. EDWARD WISZOWATY

ANNA ZELLMMA

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PATRIOTYZM JAKO WARTOŚĆ W PRZEPOWIADANIU HOMILIJNYM I KATECHETYCZNYM – KONTEKST POLSKI

Od 1 maja 2004 roku Polska stała się pełnoprawnym członkiem Unii Europejskiej, a wydarzenie to uznane zostało za jedno z najdonioślejszych w jej najnowszych dziejach. Dzięki temu z jednej strony dzisiejszy poziom życia obywateli Polski znacznie zbliżył się do standardów ogólnoeuropejskich, co stanowi w znacznej mierze skutek tzw. polityki spójności, z drugiej natomiast od początku procesu integracyjnego pojawiało się szereg pytań (skutkujących obecnie wręcz konfliktami z najwyższymi urzędami unijnymi) związanych z pojęciem suwerenności dotąd rozumianej jako niezależność państwa od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych i jego wyłączna kompetencja w sferze regulowania wszystkich relacji wewnętrznych¹. W sposób oczywisty pytania te dotyczą również kwestii patriotyzmu. Zanim podjęte zostanie zagadnienie aksjologicznego wymiaru treści patriotycznych w obecnym przepowiadaniu homilijnym i katechezie, trzeba więc odpowiedzieć na podstawowe pytanie, czy postawa patriotyczna i mówienie o patriotyzmie w zmienionym kontekście historycznym mają jeszcze sens, co więcej, czy podejmując taki temat nie narazimy się na zarzut sprzyjania tendencjom nacjonalistycznym i antyeuropejskości². Nieżyjący już prof. Leszek Kołakowski w tym kontekście pytał: „Czy [...] zakładając dalsze trwanie tożsamości narodowych, możemy obok nich albo ponad nimi zbudować tożsamość europejską? Czy taka tożsamość istnieje, a jeśli nie, czy należy jej sobie życzyć? Czy powstała albo powstać może rzecz taka jak patriotyzm europejski?”³. Pytanie o wartość treści patriotycznych w homilii i katechezie wymaga uwzględnienia jeszcze szerszego kontekstu. Trzeba bowiem rozważyć, czy w świetle słów św. Pawła: „Nie ma już Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika,

¹ Zob. w tym kontekście np. *Polska w nowej Europie: 10 pytań o przyszłość / na temat członkostwa Polski w Unii Europejskiej wypowiadają się M. Zieliński [et al.]*, red. R. Budnik, M. Góra, Gliwice: Wydawnictwo „Wokół nas” 2002; *Państwa – Kościoły – Policje w integrującej się Europie*, red. E. Wiszowaty, Szczytno: Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie 2007.

² Zob. H. Skorowski, *Patriotyzm wyzwaniem współczesności*, „Niepodległość i Pamięć” 22/1 (2015), s. 12.

³ L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Kraków: Znak 2014, s. 224.

wolnego, ale wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,11)⁴, chrześcijanin w ogóle może (powinien) być patriotą? Którą ojczyznę ma on przede wszystkim kochać i dla której poświęcać się, skoro apostoł narodów pisze: „Nasza zaś ojczyzna jest w niebie [...]” (Flp 3,20). Wydaje się, że dopiero pozytywna odpowiedź na te pytania może stanowić podstawę do podjęcia analiz dotyczących obecności treści patriotycznych w przepowiadaniu homilijnym i katechezie.

PATRIOTYZM – WARTOŚĆ I POSTAWA CHRZEŚCIJAŃSKA

Tradycyjne pojęcie patriotyzmu uformowało się w Polsce w kontekście tradycji powstańczej i walk o niepodległość, chociaż nie powinno się zapominać o wpływie wzorców ukształtowanych w cywilizacji łacińskiej, że wymienimy tylko tytułem przykładu chociażby znaną sentencję Horacego *Dulce et decorum est pro patria mori*⁵ czy średniowieczny epos *Pieśń o Rolandzie*⁶, opiewający odwagę, niezłomność i bohaterstwo chrześcijańskiego rycerza. Jan Kochanowski – poeta renesansu – odwołując się do wzorców antycznych, w „Odprawie posłów greckich” wyraził swój niepokój z powodu nieudolności i przekupstwa władzy oraz prywaty obywateli, zwracając w ten sposób uwagę, że postawa patriotyczna to nie tylko bohaterstwo na polu walki⁷. Istotną treść patriotyzmu stanowi więc miłość do ojczyzny wyrażająca się gotowością poświęcenia dla niej własnego dobra, nie wyłączając zdrowia i życia⁸. Tak rozumiany patriotyzm stawał się wielką cnotą i wartością przede wszystkim wtedy, gdy ojczyzna była zagrożona i trzeba było jej

⁴ Por. Gal 3,28: „Nie ma już żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, ponieważ wszyscy jesteście jedno w Chrystusie Jezusie”; Hbr 13,14: „Nie mamy tu bowiem trwałego miasta, lecz dążymy do przyszłego!”.

⁵ Quintus Horatius Flaccus, *Carmina III 2,13*; tłum. pol.: *Słodko i zaszczytnie jest umrzeć za ojczyznę*. Elegie patriotyczne Tyrtajosa (Tyrteusza) – VII w. p. Chr. – zagrzewały Spartan do walk z Messenńczykami: *Rzecz to piękna zaprawdę, gdy krocząc w pierwszym szeregu, Ginie człowiek odważny, walcząc w obronie ojczyzny*; (przekład W. Appel). Zob. M. Adamczyk, B. Chrzastowska, J.T. Pokrzywniak, *Starożytność – oświecenie. Podręcznik literatury dla klasy pierwszej szkoły średniej*, Warszawa: WSiP 1987, s. 49.

⁶ Najstarszy francuski epos rycerski *La Chanson de Roland*, tłum. pol. T. Boy-Żeleński, *Pieśń o Rolandzie. Wedle rękopisu oxfordzkiego w opracowaniu Józefa Bédiér*, Warszawa: Biblioteka Boya 1938; zob. i por. M. Abramowicz, *Pieśń o Rolandzie*, w: EK, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin: TN KUL 2011, kol. 536-537.

⁷ Zob. J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej*, Kraków: PIW 1974, s. 174-198.

⁸ Por. Leon XIII, Encyklika *Sapientiae christianae*, 5: „[...] Społeczeństwo, w którym się urodziliśmy i wychowaliśmy, z natury zobowiązani jesteśmy kochać szczególną miłością i to tak, że każdy prawy obywatel musi być gotów ojczyznę swą nie tylko bronić, ale nawet, gdy potrzeba, radośnie śmierć za nią ponieść [...]”, tłum. pol. on-line: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/sapientiae_christianae/sc.php [dostęp: 17.03.2018 r.].

bronić lub wręcz walczyć o odzyskanie niepodległości. Ci, którzy podejmowali tę walkę nie licząc się z osobistymi ofiarami i narażając się na prześladowania, utratę majątku, zsyłkę na Sybir, a nawet na śmierć, czczeni są jako narodowi bohaterowie. Arcybiskup Antoni Szlagowski (1864-1956), profesor, rektor Uniwersytetu Warszawskiego (1927-1928), a jednocześnie wielki kaznodzieja, tak opiewał ich ofiarę: „Jedni z nich na polu bitwy życie swe położyli i znaleźli grób cichy gdzieś na polanie leśnej, lub na miedzy przydrożnej; drudzy marli pod nahajkami, innych rozstrzelano, inni wreszcie kończyli na szubienicy. Bo na szubienicy wtedy ginęli najlepsi synowie Ojczyzny, mężowie tej miary, co Traugutt Romuald”⁹. Walka ta i ofiara miały zazwyczaj charakter beznadziejny¹⁰: „Powstanie Styczniowe brzemieniem klęsk i krzywd niesłychanych zważyło się na barki nasze. Pozostało ono w pamięci następnych pokoleń, jako wspomnienie bohaterskich, ale beznadziejnych zapasów”¹¹ – kontynuował wielki mówca – jednakże stworzyły glebę, na której w końcu wzeszło ziarno niepodległości. Patriotyzm ten określany niekiedy jako narodowy (w odróżnieniu od regionalnego i lokalnego¹²) odznaczał się wielkim ładunkiem emocjonalnym, bez którego powstańcze zrywy w ogóle nie byłyby możliwe¹³. Pojmowany on był jako wartość i obowiązek nadrzędny, nie równający się z żadnym innym. Jednakże kolejne klęski pobudzały do refleksji nie tylko nad sensem tych powstańczych zrywów, ale także nad samą istotą patriotyzmu. Zarówno wątpliwości z tym związane, jak i ówczesne koncepcje postawy patriotycznej odzwierciedlają między innymi postaci literackie Konrada Wallenroda i Kordiana wykreowane przez wieszczów narodowych Adama Mickiewicza i Juliusza Słowackiego. Za pierwowzór literackiego Konrada Wallenroda posłużyła Mickiewiczowi autentyczna postać żyjącego w XIV wieku wielkiego mistrza krzyżackiego Konrada von Wallenrode. Umieszczając akcję tej powieści poetyckiej w czasie wojen krzyżackich, autor wyraża jednocześnie dylemat współczesnych mu Polaków: czy dla realizacji wzniosłego i szlachetnego celu, jakim jest niepodległość, wolno posłużyć się podstępem i zdradą, a więc środkami nieetycznymi. *Konrad Wallenrod* z jednej strony trafnie ukazywał dramatyczną sytuację etyczną spiskowców przygotowujących powstanie listopadowe, z drugiej natomiast stał się inspiracją

⁹ A. Szlagowski, *Mowa podczas nabożeństwa na rzecz Weteranów z 63-go r. powiedziana w kościele Św. Józefa Oblubienica dnia 17-go czerwca 1917 r.*, w: *Mowy narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1924, s. 24.

¹⁰ Zwycięski charakter miały jedynie powstania: wielkopolskie (1806 i 1918-1919), sejneńskie (1919) i II powstanie śląskie (1920).

¹¹ A. Szlagowski, *Mowa podczas nabożeństwa na rzecz Weteranów z 63-go r.*, s. 25.

¹² Zob. *Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument przygotowany przez Radę ds. Społecznych przyjęty na 375. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski dnia 14 marca 2017 r.*, pkt 5. Pełny tekst on-line: <http://episkopat.pl/chrześcijański-kształt-patriotyizmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-społecznych/> [dostęp: 13.03.2018 r.].

¹³ Zob. w tym kontekście: J. Szczurkowska, *Ja patriota: psychologia patriotyzmu*, Warszawa: Difin 2016.

do postawy już za życia Mickiewicza nazywanej wallenrodyzmem, dopuszczającej w walce o niepodległość działania spiskowe i konspiracyjne¹⁴. *Kordian* Słowackiego natomiast, opisując historię nieudanego spisku na życie cara Mikołaja I, wydaje się być polemiką z niehonorową walką o odzyskanie niepodległości, a drogę do tego celu widzi w całkowitym poświęceniu, co wyraża samo imię Kordian (dający serce). Dylematy związane z postawą patriotyczną możemy również prześledzić na przykładzie losów Cezarego Baryki, bohatera *Przedwiośnia* Stefana Żeromskiego. Akcja powieści toczy się najpierw w imperium carskim, następnie w odzyskującej niepodległość po I wojnie światowej Polsce i podczas wojny polsko-bolszewickiej 1920 roku. Na kanwie tych wydarzeń ewoluuje postawa pierwszoplanowej postaci powieści – od kosmopolity, poprzez powrót do żarliwego patriotyzmu (pradziad Cezarego brał udział w powstaniu listopadowym, wskutek czego utracił majątek), by na końcu, w obliczu biedy w jakiej żyły szerokie warstwy ówczesnego polskiego społeczeństwa, znaleźć się na pozycjach rewolucyjnych. Warto zauważyć, że patriotyzm wyrastający z żywego doświadczenia, czym jest życie bez własnej państwowości, właściwie nigdy w Polsce nie przybrał postaci nacjonalizmu¹⁵, lecz wprost przeciwnie, był postawą otwartą, wyrażającą się w hasle „Za wolność naszą i waszą”¹⁶. Niezależnie od dylematów i wątpliwości wyrażanych przez polskie środowiska patriotyczne w XIX w., dwudziestolecie międzywojenne uformowało pokolenie Polaków umiejących myśleć kategoriami dobra Ojczyzny jako dobra nadrzędnego, przed którym muszą ustąpić wszelkie partykularyzmy i sprawy osobiste. Ważną rolę w tej duchowej formacji odegrała niewątpliwie wciąż żywa pamięć nieodległej historii. Pokolenie to zdało egzamin z patriotyzmu, kiedy ponownie zostało poddane próbie podczas II wojny światowej, tworząc Szare Szeregi, Armię Krajową, Bataliony Chłopskie i wiele innych organizacji niepodległościowych, walcząc na różnych frontach na zachodzie oraz na wschodzie, ostatecznie zdra-

¹⁴ Por. J. Lasecka-Zielak, *Wallenrodyzm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Ba-chórz, A. Kowalczykowa, Wrocław: Ossolineum 2002, s. 995.

¹⁵ „Charakterystyczne dla nacjonalizmu jest bowiem to, – pisał Jan Paweł II – że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 73.

¹⁶ Hasło to, które w pełnej wersji brzmiało: „W imię Boga za naszą i waszą wolność” i przypisywane jest Joachimowi Lelewelowi, po raz pierwszy znalazło się na sztandarze podczas manifestacji mającej miejsce 25 stycznia 1831 r. w Warszawie dla upamiętnienia dekabrystów (grupy rosyjskich rewolucjonistów wywodzących się ze sfer szlacheckich, która doprowadziła 26 grudnia 1825 r. (ros. *diekabr*) do wybuchu powstania antycarskiego. Sztandar ten przechowywany jest w zbiorach Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. Podczas powstania listopadowego hasło to umieszczano na sztandarach w języku polskim i rosyjskim wraz ze znakiem czerwonego krzyża na białym tle. Do tego hasła odwoływali się również polscy żołnierze walczący na różnych frontach II wojny światowej. Zob. *Za wolność naszą i waszą*, on-line: https://pl.wikipedia.org/wiki/Za_wolno%C5%9B%C4%87_nasz%C4%85_i_wasz%C4%85 [dostęp: 17.03.2018 r.].

dzone, by znaleźć swój tragiczny epilog w losach Żołnierzy Wyklętych podczas zniewolenia komunistycznego.

Powróćmy jednak do pytania przedstawionego we wstępie do niniejszego artykułu: czy tak rozumiany patriotyzm, którego najszlachetniejszym przejawem jest poświęcenie życia dla dobra Ojczyzny, nie jest postulatem „na wyrost”, zwłaszcza że bezpieczny byt państwa polskiego nie wydaje się dzisiaj bezpośrednio zagrożony? Pytanie to jest o tyle zasadne, że z różnych stron dawały się i wciąż dają się słyszeć głosy o potrzebie redefinicji pojęcia patriotyzmu w kontekście zmieniających się uwarunkowań¹⁷ i pojawieniem się nowych jego koncepcji¹⁸. Przesłanki do odpowiedzi na nie możemy znaleźć zarówno w *Liście Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»*, napisanym z okazji dwustolecia pierwszego rozbioru Polski, jak również w Dokumentie Konferencji Episkopatu Polski przygotowanym przez Radę ds. Społecznych pt. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*. W wyżej wspomnianym *Liście* biskupi polscy pisali: „Dla bezpiecznego trwania i rozwoju Ojczyzny konieczny jest zdrowy, w najlepszym [tego] słowa znaczeniu patriotyzm¹⁹. W dokumencie ogłoszonym 45 lat później biskupi polscy słusznie przypominają: „[...] Dojrzały patriotyzm rozumiany jako miłość bliźniego, solidarność, odpowiedzialność za los konkretnych ludzi, otwartość na współpracę z innymi, zdaje się być we współczesnym świecie jedną z recept na uczucia lęku, zagubienia i zagrożenia, którymi żywi się wiele ideologii – takich, które odrzucają istnienie więzi międzyludzkich, redukując człowieka do odizolowanego od innych indywiduum i takich, które odwołują się do języka nacjonalizmu”²⁰. W cytowanym *Liście* równie wyraźnie, a zarazem trafnie biskupi artykułują prawdę, że patriotyzm, to nie tylko męstwo na polu walki, ale także wymaganie od siebie „uczciwej pracy, solidności i praworządności, bezinteresowności i walki z prywatą”²¹. Niemal pół

¹⁷ Taką redefinicję sugerowały władze komunistyczne, proponując „patriotyzm socjalistyczny”, który łączyłby „postępowe” treści tradycyjnej postawy patriotycznej z ideologią socjalistyczną. Zob. o tym np. w: J. Itrich-Drabarek, *Etyka zawodowa funkcjonariuszy służb państwowych*, Warszawa: Difin 2016, s. 61-68; por. M. Michalik, *Patriotyzm – tradycja i współczesność*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej 1979; czym innym jest natomiast ogólnopolski program grantowy „Patriotyzm Jutra”, który służy odkrywaniu i upowszechnianiu wiedzy z zakresu historii Polski oraz wspieraniu inicjatyw angażujących społeczność w działania poświęcone pielęgnowaniu i promowaniu lokalnego dziedzictwa i kultury. Zob. Muzeum Historii Polski, *Patriotyzm Jutra*, on-line: <http://muzhp.pl/pl/c/1532/patriotyzm-jutra> [dostęp: 23.03.2017 r.].

¹⁸ Dla przykładu, według Ewy Thompson patriotyzm powinien wyrażać się przede wszystkim poprzez szacunek do demokratycznych instytucji oraz ich promowanie i nie musi oznaczać miłości do własnego kraju i rodaków. Podobnie Jürgen Habermas pisze „o tożsamości postnarodowego społeczeństwa, zawartej w przepisach ustawowych i instytucjach czysto politycznych wolnego i demokratycznego państwa”. Zob. o tym np. w: J. Itrich-Drabarek, *Etyka zawodowa*, s. 62.

¹⁹ *List Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris: Éditions du Dialogue 1975, s. 706.

²⁰ *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, pkt 2.

²¹ *List Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»*, s. 709.

wieku później, w dokumencie *Chrześcijański kształt patriotyzmu* słusznie wypowiadają się w tym samym duchu: „Patriotyzm konkretyzuje się w naszej postawie obywatelskiej; w szacunku dla prawa i zasad, które porządkują i umożliwiają życie społeczne, jak – przykładowo – rzetelne płacenie podatków; w zainteresowaniu sprawami publicznymi i w odpowiedzialnym uczestnictwie w demokratycznych procedurach; w sumiennym i uczciwym wypełnianiu obowiązków zawodowych; pielęgnowaniu pamięci historycznej, szacunku dla postaci i symboli narodowych; w dbałości o otaczającą nas przyrodę; w zaangażowaniu w samorządność i działania licznych organizacji, w podejmowaniu różnych inicjatyw społecznych”²².

Autorzy wyżej przywoływanych dokumentów dają jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy chrześcijanin może być patriotą, skoro ojczyzna, ku której zmierza jest w niebie. Co ważne, przypominają, że patriotyzm wpisuje się w uniwersalny nakaz miłości bliźniego²³. Wskazując wzorzec i model dobrze pojętej miłości do ojczyzny, pasterze Kościoła słusznie piszą: „[...] najpiękniejszy wzór znajdujemy w Osobie Jezusa Chrystusa, w Jego żarliwej miłości do Jerozolimy, nad której losem płakał: «O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi. Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami. Bo przyjdą na ciebie dni, gdy twoi nieprzyjaciele otoczą cię wałami, oblegną cię i ścisną zewsząd. Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twójego nawiedzenia» (Łk 19,41-44)”²⁴. Toteż wydaje się, że nie ma przesady w słowach wielkiego kaznodziei, późniejszego arcybiskupa Antoniego Szlagowskiego, które wypowiedział w jednej z wielu mów pogrzebowych: „Jakaś nić tajemnicza wiąże człowieka na zawsze z jego ziemią ojczystą, z jego miejscem urodzenia. Toć już Psalmista Pański zaklinał się, a zarzekł: «jeżeli zapomnę o tobie, Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja. Niechaj przyschnie język mój do podniebienia mego, jeźlibym na ciebie nie pomniał, jeźlibym nie położył Jeruzalem na czele wszystkich pociech moich» (Ps. CXXXVI, 5-6). A wieszcz nasz natchniony z serdecznym natchnieniem śpiewał o swej Ojczyźnie oddalonej: «Ty jesteś, jak zdrowie», i piękność jej «w całej ozdobie» widział i opisywał, bo za nią tęsknił”²⁵.

Wobec powyższego, uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że chrześcijanin nie tylko może, ale powinien być patriotą. W zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej wciąż aktualna jest problematyka patriotyzmu. Również Kościół w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym ma nie tylko prawo, ale również obowiązek wspierać zarówno dzieci i młodzież, jak też dorosłych,

²² *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, pkt 4.

²³ *List Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»*, s. 707; *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, pkt 1.

²⁴ *List Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»*, s. 707.

²⁵ *Mowa nad zwłokami Ś.p. Ks. Andrzeja Retkego, [...] wygłoszona w kościele Św. Antoniego w Warszawie dnia 27 kwietnia 1907 r.*, w: *Mowy żałobne z przedmową ks. dr. kanonika Zygmunta Chelmieckiego, Redaktora Biblioteki Dziel Chrześcijańskich*, Warszawa 1909, s. 43-54.

w kształtowaniu postawy szacunku i umiłowania ojczyzny oraz motywować do angażowania się w różnego rodzaju działania, które są wyrazem oddania własnej ojczyźnie oraz gotowości do ponoszenia za nią ofiar i do jej obrony. Wynika to z jednej z podstawowych zasad katechetycznych, jaką stanowi dowartościowana po Soborze Watykańskim II zasada wierności Bogu i człowiekowi²⁶.

TREŚCI PATRIOTYCZNE W HOMILII

Homilia, jak trafnie przypomina papież Franciszek, stanowi „szczególny rodzaj [przepowiadania], ponieważ chodzi o przepowiadanie słowa w ramach celebracji liturgicznej. Stąd powinna być krótka i powinna unikać sprawiania wrażenia, że jest jakąś konferencją lub lekcją”²⁷. W tym kontekście istotne są również stwierdzenia zawarte w *Dyrektorium homiletycznym*. Autorzy tego dokumentu określając, czym homilia nie jest, wyraźnie zaznaczają, że nie jest ona kazaniem na jakiś abstrakcyjny temat, nie jest ćwiczeniem z egzegezy biblijnej, nie jest też nauką katechetyczną ani osobistym świadectwem homilisty²⁸. Katalog ten bez obawy błędu można uzupełnić stwierdzeniem, że homilia nie jest ani nie powinna być prelekcją na temat miłości do ojczyzny i patriotyzmu. Jednakże wspomniane *Dyrektorium homiletyczne* w kolejnym punkcie wyjaśnia: „Wprawdzie homilia nie jest żadną z powyższych rzeczy, lecz to nie znaczy, że dla aktualistów, egzegezy biblijnej, pouczeń doktrynalnych i osobistego świadectwa nie ma miejsca w przepowiadaniu; faktycznie mogą one być skuteczne jako elementy dobrej homilii”²⁹. Wprawdzie *Dyrektorium homiletyczne* nigdzie nie wspomina o treściach patriotycznych w homilii, jednakże również nie zawiera żadnej wzmianki, że treści takie nie mogą być podejmowane w tej szczególnej, bo stanowiącej integralną część liturgii, formie przepowiadania. O tym, że w określonych sytuacjach takie treści mogą być podejmowane świadczy nie tylko długa tradycja polskiego kaznodziejstwa patriotycznego (np. *Kazania sejmowe Piotra Skargi*³⁰, mowy narodowe ks. Antoniego Szlagowskiego³¹ oraz tegoż autora mowy żałobne³² i mowy akademickie³³).

²⁶ CT 31, 52, 59; DOK 149.

²⁷ EG 138.

²⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań: Pallottinum 2015, pkt 6.

²⁹ Tamże, pkt 7.

³⁰ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, Gdańsk: Tower Press 2000, on-line: <http://biblioteka.kijowski.pl/skarga%20piotr/kazania%20sejmowe.pdf> [dostęp: 21.03.2018 r.].

³¹ Zbiór zawiera 60 mów, którymi autor uświetniał różne rocznice narodowe, takich, jak np.: *Mowa na rzecz Weteranów z roku 1863, powiedziana w kościele św. Józefa Oblubieńca dnia 17 czerwca 1917 r.*; *Mowa w setną rocznicę zgonu Tadeusza Kościuszki († 15 października 1817 r.), powiedziana*

Argumentem szczególnej wagi w analizowanej kwestii wydaje się być stwierdzenie Jana Pawła II dotyczące wartości moralnej patriotyzmu: „[...] Wchodzi on w zakres czwartego przykazania, które zobowiązuje nas, aby czcić ojca i matkę. Jest to ten rodzaj odniesienia, który język łaciński wyraża terminem «pietas», podkreślając wymiar religijny, jaki kryje się w szacunku i czci należnym rodzicom. Mamy czcić rodziców, gdyż oni reprezentują wobec nas Boga Stwórcę. Dając nam życie, uczestniczą w tajemnicy stworzenia, a przez to zasługują na cześć podobną do tej, jaką oddajemy Bogu Stwórcy. Patriotyzm zawiera w sobie taką właśnie postawę wewnętrzną w odniesieniu do ojczyzny, która dla każdego prawdziwie jest matką”³⁴. Ten tok myślenia nie pozostawia wątpliwości, co do obecności treści patriotycznych w przepowiadaniu. Sam św. Jan Paweł II wielokrotnie dał temu wyraz podczas swoich licznych pielgrzymek do ojczyzny. Swoje zatroskanie o ojczystą ziemię w sposób profetyczny wyraził już podczas pierwszej z nich, gdy na placu Zwycięstwa w Warszawie wołał: „I wołam ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja, Jan Paweł II papież, wołam z całej głębi tego Tysiąclecia, wołam w przeddzień Święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”³⁵. Ten wymiar patriotyczny zabrzmiał szczególnie dramatycznie w Masłowie koło Kielc, gdzie papież wołał: „Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja matka, ta ziemia! To jest moja matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry! I zrozumcie, wy wszyscy, którzy lekkomyślnie podchodzicie do tych spraw, zrozumcie, że te sprawy nie mogą mnie nie obchodzić, nie mogą mnie nie boleć! Was też powinny boleć! Łatwo jest zniszczyć, trudniej odbudować. Zbyt długo niszczone! Trzeba intensywnie odbudowywać! Nie można dalej lekkomyślnie niszczyć!”³⁶.

w katedrze metropolitalnej św. Jana dnia 15 października 1917 r.; *Mowa w rocznicę powstania styczniowego, wygłoszona w katedrze metropolitalnej św. Jana dnia 22 stycznia 1919 r.*; *Mowa nad trumną śp. Ks. Ignacego Skorupki, powiedziana w kościele Garnizonowym przy ulicy Długiej dnia 17 sierpnia 1920 r.* Zob. A. Szlagowski, *Mowy narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1924, s. 23-27, 31-36, 59-64, 106-111.

³² Zob. np. Ks. Antoni Szlagowski, *Mowa nad zwłokami Ś.p. Ks. Władysława Magnuskiego, Kanonika Kapituły Metropolitalnej Warszawskiej, byłego Regensa Seminarium, wygłoszona w katedrze Św. Jana w Warszawie d. 9 listopada 1907 roku*, w: *Mowy żałobne z przedmową ks. dr. kanonika Zygmunta Chelmińskiego*, s. 33-42.

³³ Zob. np. *Mowa na Trzeciego Maja przy odsłonięciu tablicy pamiątkowej, położonej przez odrodzony Uniwersytet Warszawski w ogrodzie Botanicznym w sto dwudziestą piątą rocznicę Konstytucji, 1916 roku*, w: A. Szlagowski, *Mowy akademickie 1915-1921*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa: Gebethner & Wolf 1921, s. 11-13.

³⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 71.

³⁵ *Homilia Ojca Świętego wygłoszona na placu Zwycięstwa*, w: A. i Z. Szubowie (wstęp, diariusz i aneksy), *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1979, s. 50.

³⁶ *Homilia w czasie mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie (Kielce, 3 czerwca 1991)*, on-line: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/14kielce_03061991.html [dostęp: 05.04.2018 r.].

Przytoczmy jeszcze fragment homilii wygłoszonej 12 czerwca 1987 r. na Westerplatte: „Wiemy, że tu na tym miejscu, na Westerplatte, we wrześniu 1939 roku, grupa młodych Polaków, żołnierzy, pod dowództwem majora Henryka Sucharskiego, trwała ze szlachetnym uporem, podejmując nierówną walkę z najeżdźcą. Walkę bohaterską. Pozostali w pamięci Narodu jako wymowny symbol. Trzeba, ażeby ten symbol wciąż przemawiał, ażeby stanowił wyzwanie dla coraz nowych ludzi i coraz nowych pokoleń Polaków. Każdy z Was, młodzi przyjaciele, znajduje też w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które trzeba podjąć i wypełnić”³⁷. Papież świadomie łączy tutaj wymiar historyczny wydarzenia, które przed niemal półwieczem dokonano się na tym miejscu, z terażniejszością. Można w tym widzieć wręcz zasadę określającą w jaki sposób łączyć treści patriotyczne z głoszeniem ewangelii. Taki sposób przepowiadania homilijnego, z uwagi na jego wymiar profetyczny, nigdy się nie zdewaluje ani tym bardziej nie spotka z zarzutem szerzenia treści nacjonalistycznych. Może znaleźć też dopełnienie w przepowiadaniu katechetycznym.

NAUCZANIE RELIGII I KATECHEZA PARAFIALNA MIEJSCEM WYCHOWANIA PATRIOTYCZNEGO

Przepowiadanie katechetyczne jako istotny element duszpasterskiej i misyjnej służby Kościoła polega głównie na systematycznym głoszeniu Słowa Bożego oraz przekazie treści wiary i norm moralnych w celu rozwoju wiary uczestników szkolnych lekcji religii i katechezy parafialnej. Biorąc pod uwagę specyfikę nauczania religii w polskiej szkole i katechezy parafialnej³⁸, należy zauważyć, że w przepowiadaniu katechetycznym problematyka patriotyzmu integralnie wiąże się z wartościami chrześcijańskimi. Ma wyraźny wymiar wychowawczy. Tematyka miłości ojczyzny i jej dziedzictwa kulturowego (w tym języka, tradycji, religii) oraz troski o losy wspólnoty narodowej – jak już wyżej zauważono – ściśle związana jest bowiem z IV przykazaniem Dekalogu³⁹. Ma też swoje bezpośrednie odniesienie w takich treściach katechetycznych, jak: miłość bliźniego, prawa człowieka, różnorodność i tożsamość religijna, solidarność, odpowiedzialność za los konkretnych ludzi, otwartość na współpracę z innymi, poszanowanie i ochrona środowiska naturalnego⁴⁰.

³⁷ *Więcej mieć, czy bardziej być*, w: *«Do końca ich umiłował»*. Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku, red. S. Dziwisz i in., Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 157.

³⁸ Zob. np. PDK 16-20, 69-71, 82-86.

³⁹ *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, pkt 1.

⁴⁰ Tamże, pkt. 1, 4, 8; por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków: WAM 2010, s. 30-31, 41-42, 55-57, 75-77; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej*

Stanowi istotną część merytoryczną założeń programowych edukacji religijnej w szkole i formacji chrześcijańskiej w parafii⁴¹. W szkolnym nauczaniu religii kwestie patriotyczne znajdują ukonkretnienie m.in. w korelacji z edukacją szkolną. Autorzy dokumentów programowych nauczania religii w polskiej szkole wielokrotnie odwołują się do kultury narodowej, tożsamości regionalnej i narodowej, kategorii „ojczyzny”, czyli miejsca, kultury, języka, pochodzenia, a zwłaszcza uzupełniają te treści i integrują je z wiadomościami, które uczniowie poznają w ramach zajęć szkolnych (lekcyjnych i pozalekcyjnych)⁴².

Również w założeniach programowych katechezy parafialnej, chociaż w mniejszym zakresie, obecne są kwestie patriotyczne. W ramach przygotowania dzieci i młodzieży do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej niejednokrotnie zwraca się uwagę na takie wartości, jak: wspólnota rodziny ludzkiej, miłość bliźniego, umiłowanie tego, co rodzime, solidarność, życzliwość, uczciwość, otwartość na współpracę z innymi, praca dla wspólnego dobra, jakim jest ojczyzna⁴³.

Patriotyzm w przepowiadaniu katechetycznym nie ogranicza się jednak tylko do samego przekazu określonych pojęć i wartości. Przeciwnie, obok komponentu poznawczego wyraża się również w komponencie behawioralnym i afektywnym⁴⁴. Przekaz odpowiedniej wiedzy jest niezbędny do tego, żeby katechizowani uczniowie znali i rozumieli, na czym polega autentyczna i odpowiedzialna miłość ojczyzny (w tym także wiedzieli, dlaczego jest ona tak istotna w życiu chrześcijanina i w czym przejawia się miłość do własnej ojczyzny). Bez tej odpowiedniej wiedzy nie można wspierać katechizowanych w kształtowaniu postawy ideowo-moralnej, która przejawia się w subiektywnym nastawieniu emocjonalnym wobec ojczyzny i jej dziedzictwa kulturowego, czyli w umiłowaniu ojczyzny, przywiązaniu do niej i poszanowaniu jej dziedzictwa przy jednoczesnym szacunku dla wartości innych narodów. Nie można też towarzyszyć katechizowanym w zdobywaniu umiejętności podejmowania działań zmierzających do doskonalenia samego siebie oraz ulepszenia rzeczywistości społeczno-kulturowej własnej ojczyzny bez odwołania do dobrych wzorców innych narodów⁴⁵. Wiedza na temat różnych aspektów pa-

w *przedszkolach i szkołach*, Kraków: WAM 2010, s. 14-15, 36-37, 45, 53-54, 72, 74-76, 83-84, 97-99, 123, 125, 130, 142, 146, 149, 157, 159, 163, 174, 177-178, 188, 194, 197, 212, 219.

⁴¹ Tamże; zob. także: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Rada do spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski, *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków: WAM 2004.

⁴² Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 30-31, 41-42, 55-57, 75-77; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, s. 14-15, 36-37, 45, 53-54, 72, 74-76, 83-84, 97-99, 123, 125, 130, 142, 146, 149, 157, 159, 163, 174, 177-178, 188, 194, 197, 212, 219.

⁴³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, s. 62-65, 104-106, 135-138.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Chrześcijański kształt patriotyzmu*, pkt 8-9.

triotyzmu, która jest przekazywana w nauczaniu religii i w katechezie parafialnej, wymaga powiązania z komponentami afektywnymi i behawioralnymi. Co więcej, ma być integralnie powiązana z kształtowaniem wśród katechizowanych postawy obywatelskiej. Za istotne uznać należy wzbudzanie wśród uczniów zainteresowania sprawami publicznymi, uczenie „szacunku dla prawa i zasad, które porządkują i umożliwiają życie społeczne, jak – przykładowo – rzetelne płacenie podatków [...]” czy też wdrażanie do odpowiedzialnego uczestnictwa w demokratycznych procedurach, „w sumiennym i uczciwym wypełnianiu obowiązków zawodowych”⁴⁶.

W procesie wychowania patriotycznego, który ma miejsce w nauczaniu religii i w katechezie parafialnej, ważne miejsce zajmuje odwołanie do bohaterskich postaw i czynów tych, którzy w przeszłości potrafili w obronie ojczyzny i podstawowych wartości poświęcić swoje życie⁴⁷. Chodzi tu zarówno o pielęgnowanie pamięci historycznej, jak też uczenie szacunku dla postaci i symboli narodowych oraz uwrażliwianie na model patriotyzmu gościnnego. Z tym integralnie wiąże się ukazywanie na przykładach (np. bohaterów literackich i postaci historycznych) wzorców postawy dojrzałego patriotyzmu oraz polskiej tożsamości i otwieranie katechizowanych na różne społeczności lokalne, etniczne, kulturowe, w których obecne są wartości chrześcijańskie⁴⁸. Niemniej istotne jest też tworzenie odpowiednich warunków do twórczego udziału w życiu społecznym i religijnym, wspieranie katechizowanych w odkrywaniu dziedzictwa duchowego, jakim jest ojczyzna oraz stopniowe wdrażanie do rozpoznawania prawdziwych autorytetów, okazywania szacunku i aktywnej służby ziemskiej ojczyźnie⁴⁹. W tym kontekście ważne miejsce zajmuje przechodzenie od przekazu treści do kształtowania postaw społecznych, w tym także uczenie miłości bliźniego i stopniowe wspieranie na drodze ku niebieskiej ojczyźnie⁵⁰.

ZAKOŃCZENIE

Procesy globalizacji i zjawisko społeczeństwa informacyjnego rodzą zapotrzebowanie na zintensyfikowanie zadań związanych z nauczaniem i wychowaniem patriotycznym. Ich realizacja wymaga zaangażowania różnych podmiotów, w tym także Kościoła rzymskokatolickiego. Patriotyzm jest bowiem wartością ponadczasową, integralnie związaną z Dekalogiem, a zwłaszcza z nakazem czwartego przykazania. Poszczególne elementy merytoryczne patriotyzmu, takie jak np.

⁴⁶ Tamże, pkt 4.

⁴⁷ Tamże, pkt 8-10.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, pkt 10-11.

⁵⁰ Tamże.

odpowiedzialność za losy najbliższych, codzienna obywatelska uczciwość, gotowość do służby, poświęcenie na rzecz dobra wspólnego, koleżeństwo, sumienność w wypełnianiu codziennych obowiązków, współpraca z innymi na rzecz dobra wspólnego są realizacją orędzia ewangelicznego. Stąd też w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym nie może zabraknąć treści patriotycznych. Przekaz wiedzy bez kształtowania postaw społecznych jest jednak bezwartościowy. Ważne zatem wydaje się również wychowanie patriotyczne, które wyraża się m.in. w motywowaniu do podejmowania różnych form aktywności społecznej oraz stwarzaniu okazji do praktykowania konkretnego uniwersalnego nakazu miłości Boga i człowieka.

Niewątpliwie wyzwaniem, które należy podjąć, jest większe zaangażowanie rodziny i szkoły w proces wychowania patriotycznego. Dlatego też, zwłaszcza w przepowiadaniu homilijnym, warto uwrażliwiać rodziców i dziadków na problematykę codziennego i obywatelskiego patriotyzmu, który wymaga odwagi i heroizmu oraz motywować do świadomego zaangażowania w kształtowanie tożsamości narodowej młodego pokolenia.

PATRIOTYZM JAKO WARTOŚĆ W PRZEPOWIADANIU HOMILIJNYM I KATECHETYCZNYM – KONTEKST POLSKI

Streszczenie

Temat podjęty w zaprezentowanym artykule wpisuje się w szerszą dyskusję na temat suwerenności i patriotyzmu, która zintensyfikowała się w kontekście członkostwa Polski w Unii Europejskiej. Nawiązuje też do aktualnej tematyki wychowania patriotycznego dzieci i młodzieży, w którego realizację, obok rodziny i szkoły, angażuje się również Kościół (np. w ramach szkolnych lekcji religii, katechezy parafialnej, duszpasterstwa specjalistycznego). Podejmując problematykę określoną w tytule, najpierw zwrócono uwagę na zagadnienie, czy w zmienionym kontekście historycznym mówienie o patriotyzmie i postawie patriotycznej ma jeszcze sens oraz czy chrześcijanin w ogóle może (powinien) być patriotą. Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, odwołano się przede wszystkim do *Listu Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie»* napisanego z okazji dwustolecia pierwszego rozbioru Polski oraz Dokumentu Konferencji Episkopatu Polski przygotowanego przez Radę ds. Społecznych pt. *Chrześcijański kształt patriotyzmu*. Dopiero na tym tle poszukiwano odpowiedzi na pytanie o obecność treści patriotycznych w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym. Jako modelowe w tym względzie przytoczono homilie wygłaszane przez św. Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny. Zwrócono też uwagę na założenia programowe nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej, które wielokrotnie odwołują się do wartości jaką stanowi patriotyzm, podkreślając znaczenie kształtowania postawy szacunku i miłości wobec ojczyzny i jej dziedzictwa kulturowego oraz motywowania do aktywnego udziału w życiu społecznym.

Słowa kluczowe: patriotyzm, wartości, homilia, katecheza, ewangelizacja, duszpasterstwo, nauki społeczne.

PATRIOTISM AS A VALUE IN HOMILIES AND CATECHESIS – THE POLISH
CONTEXT

Summary

The subject matter dealt with in this article fits into a broader discussion on sovereignty and patriotism, which has intensified since Poland's accession to the European Union. It is also associated with the topical issue of patriotic education of children and adolescents, in which the Church engages along with the family and the school (e.g. as part of religion lessons, parochial catechesis, specialist pastoral work). When taking up the subject matter described in the title, the author first focused on whether now, in a changed historical context, speaking about patriotism and patriotic attitudes is still sensible and whether a Christian can (should) be a patriot. When seeking an answer to this question, a reference was made mainly to the Letter of the Polish Episcopate *On Christian Patriotism*, issued on the 200th anniversary of the first partition of Poland, and to the document of the Conference of the Polish Episcopate prepared by the Council for Social Matters, entitled *The Christian Shape of Patriotism*. It was against this background that an answer was sought to the question about patriotic content in homilies and catechesis. Homilies delivered by St. John Paul II during his pilgrimages to his homeland were used as a model in this regard. The basic assumptions of the religion teaching syllabus for schools and parochial catechesis, which refer at multiple points to patriotism as a value, emphasising the importance of developing an attitude of respect and love for one's homeland and its cultural heritage, as well as a motivation to actively participate in social life, were also discussed.

Key words: patriotism, values, homilies, catechesis, evangelization, ministry, social sciences.

PATRIOTISMUS ALS WERT IN DER HOMILETISCHEN UND KATECHETISCHEN
VERKÜNDIGUNG – POLNISCHER KONTEXT

Zusammenfassung

Das im vorliegenden Artikel behandelte Thema fügt sich in eine breitere Diskussion über die Souveränität und Patriotismus ein, die in Folge der Eingliederung Polens in die Europäische Union intensiviert wurde. Das Thema verbindet sich auch mit der aktuellen Thematik der patriotischen Kinder- und Jugenderziehung, in derer Realisierung sich, neben der Familie und der Schule, auch die Kirche engagiert (z.B. im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts, der Gemeindegottesdienste bzw. der speziellen Seelsorge). Bei der Behandlung der Titelproblematik wurde zuerst die Frage gestellt, ob die Rede vom Patriotismus und von der patriotischen Erziehung in einem veränderten historischen Kontext überhaupt noch einen Sinn hat und ob ein Christ ein Patriot sein darf (soll). In der Suche nach einer Antwort wurden vor allem der Brief der polnischen Bischöfe *Über den christlichen Patriotismus*, der aus Anlass des zweihundertsten Jahrestages der ersten Teilung Polens veröffentlicht wurde, aber auch das Dokument, vorbereitet durch den Sozialrat der

Polnischen Bischofskonferenz, *Die christliche Gestalt des Patriotismus* herbeigerufen. Erst auf diesem Hintergrund wurden Antworten auf die Frage über patriotische Inhalte in der homiletischen und katechetischen Verkündigung gestellt. Als modelhaft in dieser Beziehung wurden die Homilien von Johannes Paul II. während seiner Pilgerreisen nach Polen herbeigerufen. Die Aufmerksamkeit wurde auch auf die Programmgrundlagen des schulischen Religionsunterrichts sowie der Gemeindekatechese gelegt, in denen an vielen Stellen Patriotismus als Wert zur Sprache kommt, indem die Wichtigkeit der Herausbildung von Haltung der Achtung und der Liebe gegenüber dem Vaterland und seinem Kulturerbe sowie der Motivierung zur aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, betont wurde.

Schlüsselworte: Patriotismus, Werte, Homilie, Katechese, Evangelisierung, Seelsorge, Sozialwissenschaften.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowicz M., *Pieśń o Rolandzie*, w: EK, t. 15, red. E. Gigilewicz, Lublin: TN KUL 2011, kol. 536-537.
- Adamczyk M., Chrzastowska B., Pokrzywniak J.T., *Starożytność – oświecenie. Podręcznik literatury dla klasy pierwszej szkoły średniej*, Warszawa: WSiP 1987.
- Budnik R., Góra M. (red.), *Polska w nowej Europie: 10 pytań o przyszłość na temat członkostwa Polski w Unii Europejskiej wypowiadają się M. Zieliński [et al.]*, Gliwice: Wydawnictwo „Wokół nas” 2002.
- Chrześcijański kształt patriotyzmu. Dokument przygotowany przez Radę ds. Społecznych przyjęty na 375. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski dnia 14 marca 2017 r.*, on-line: <http://episkopat.pl/chrześcijański-kształt-patriotyizmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-społecznych/> [dostęp: 13.03.2018 r.].
- Dziwisz S. i in. (red.), *«Do końca ich umiłował». Jan Paweł II. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1987.
- Homilia Ojca Świętego wygłoszona na placu Zwycięstwa*, w: A. i Z. Szubowie (wstęp, diariusz i aneksy), *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1979, s. 50.
- Homilia w czasie mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie (Kielce, 3 czerwca 1991)*, on-line: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/14kielce_03061991.html [dostęp: 05.04.2018 r.].
- Itrich-Drabarek J., *Etyka zawodowa funkcjonariuszy służb państwowych*, Warszawa: Difin 2016.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach «Catechesi tradendae» (16.09.1979)*, w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 1996, s. 3-64.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005.
- Kołąkowski L., *Niepewność epoki demokracji*, Kraków: Znak 2014.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków: WAM 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków: WAM 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Program katechezy parafialnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, Kraków: WAM 2004.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski., *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków: WAM 2010.
- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), Poznań: Pallottinum 1998.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań: Pallottinum 2015.
- Krzyżanowski J., *Historia literatury polskiej*, Kraków: PIW 1974.
- Lasecka-Zielak J., *Wallenrodyzm, w: Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Wrocław: Ossolineum 2002, s. 995.
- Leon XIII, *Encyklika Sapientiae christianae*, tłum. pol. on-line: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/sapientiae_christianae/sc.php [dostęp: 17.03.2018 r.].
- List Episkopatu Polski «O chrześcijańskim patriotyzmie», w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris: Éditions du Dialogue 1975, s. 706-709.
- Michalik M., *Patriotyzm – tradycja i współczesność*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej 1979.
- Mowy żałobne z przedmową ks. dr. kanonika Zygmunta Chelmieckiego*, Warszawa: Redaktora Biblioteki Dzieł Chrześcijańskich 1909.
- Muzeum Historii Polski, *Patriotyzm Jutra*, on-line: <http://muzhp.pl/pl/c/1532/patriotyzm-jutra> [dostęp: 23.03.2017 r.].
- Papież Franciszek, *Adhortacja apostolska głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie «Evangelium gaudium» (24.11.2013)*, Kraków: WAM 2013.
- Skarga P., *Kazania sejmowe*, Gdańsk: Tower Press 2000, on-line: <http://biblioteka.kijowski.pl/skarga%20piotr/kazania%20sejmowe.pdf> [dostęp: 21.03.2018 r.].
- Skorowski H., *Patriotyzm wyzwaniem współczesności*, „Niepodległość i Pamięć” 22/1 (2015), s. 9-38.
- Szczurkowska J., *Ja patriota: psychologia patriotyzmu*, Warszawa: Difin 2016.
- Szlagowski A., *Mowy narodowe*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1924.
- Szlagowski A., *Mowy akademickie 1915-1921*, Warszawa: Gebethner & Wolf, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1921, s. 11-13.
- Wiszowaty E. (red.), *Państwa – Kościoły – Policje w integrującej się Europie*, Szczytno: Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie 2007.
- Za wolność naszą i waszą*, on-line: https://pl.wikipedia.org/wiki/Za_wolno%C5%9B%C4%87_nasz%C4%85_i_wasz%C4%85 [dostęp: 17.03.2018 r.].

KS. MAREK KARCZEWSKI

Aleksandra Nalewaj, *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2017, ss. 233.

Monografia naukowa Aleksandry Nalewaj *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana* została opublikowana w roku 2017 na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińskiego w Olsztynie. Autorka jest pracownikiem naukowym tego wydziału. Publikacja została przedstawiona w procedurze habilitacyjnej jako znaczne osiągnięcie naukowe. Funkcję recenzentów wydawniczych pełnili ks. dr hab. Artur Malina, profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz prof. dr hab. Michał Wojciechowski. Aspiracje autorki, by zaprezentować jak najbardziej nowatorskie studium naukowe dostrzegalne są w jego wielu punktach. Jednocześnie jak każda publikacja, także i ta posiada pewne słabsze punkty.

Schemat publikacji jest bardzo przejrzysty i konsekwentny. Monografię otwiera obszerny wstęp. Główny trzon książki stanowią trzy części zawierające po dwa rozdziały odpowiadające konkretnym tekstom z Ewangelii wg św. Jana. Publikację zamykają zakończenie, streszczenie w języku angielskim, indeks autorów, obszerna bibliografia oraz wykaz skrótów.

W pierwszych zdaniach wstępu A. Nalewaj przedstawia niektóre motywy, które skłoniły ją do podjęcia tematyki znaczenia kobiet w J. Stanowią je prezentowana przez Jezusa Chrystusa wyjątkowa na tle epoki i starożytnych standardów relacja do kobiet. Jako szczególny przykład traktowania kobiet jako „osoby niezależne, śmiałe, a nawet zdolne do podjęcia doktrynalnego dyskursu” (s. 14). Autorka stawia pytania: „Jaki zamysł przyświecał autorowi, który powierzył kobietom funkcje, wykraczające poza standardy ustalone płcią?” (tamże). Zadaje także podstawowe pytanie, które stanowi swoistą oś jej wywodu: czy kobiety były uczennicami Chrystusa na równi z mężczyznami? Autorka odwołuje się przy tym do opinii A. de Boer (*The Gospel of Mary. Listening to the Beloved Disciple*, New York 2005, s. 163), która sugeruje, że Jan mówiąc o uczniach, mówił także o kobietach. Kwestia ta wiąże się ściśle dyskusją na temat cech socjologicznych wspólnoty umiłowanego ucznia.

Pierwszy wyodrębniony punkt wstępu stanowi omówienie stanu badań (s. 15-24). A. Nalewaj omawia szeroko publikacje R.E. Browna, *The Role of Women in the Fourth Gospel*, TS 36 (1975), s. 183-198; S.M. Schneiders, *Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church*, JBTh XII (1982) nr 3, s. 35-45; E. Schüssler-Fiorenzy, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983; R.G. Mancinniego. *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John* (JSNT Sup 125),

Sheffield 1996; A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of Female Characters in the Fourth Gospel*, Colledgeville 1998; M.M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Discipleship of Equals* (JSNT SS 242), Sheffield 2003 oraz wspomnianą powyżej autorstwa A. de Boer. W ograniczony sposób temat wypełniania przez kobiety misji nauczania i apostołowania pojawia się także w publikacjach T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, Tübingen 1988; A. Winsor, *The King is Bound in the Tress. Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel* (SBL 6), New York 1999 oraz w opracowaniach dedykowanych Maryi autorstwa I. de la Potterie, *Maryja w tajemnicy przymierza*, Częstochowa 2000 i M. Thuriana, *Maryja Matka Pana. Figura Kościoła*, Warszawa 1990. Dyskusję na temat uczniostwa wybranych kobiet z J toczy także R. Burnet, *Maria Magdalena. Od skruszonej grzesznicy do oblubienicy Jezusa*, Poznań 2005 i B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42): historia i inicjacja*, Kraków 2008.

W konkluzji, autorka monografii *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Janastwierdza*, iż „mimo rozwoju egzegezy feministycznej w ostatnich dziesiętkach lat, w rodzimej literaturze zauważa się brak kompletnego opracowania tematu kobiet w Janowej Ewangelii oraz ich funkcji” (s. 24).

Należy przyznać, że A. Nalewaj dokonała omówienia stanu badań w podejmowanym obszarze badań egzegetycznych w sposób bardzo jasny i w stylu świadczącym o doskonałej znajomości wyzwań, które niesie ze sobą naukowa interpretacja Czwartej Ewangelii. Pewną wątpliwość budzi kwestia ograniczenia się jedynie do publikacji angielskojęzycznych. Inna kwestia, która dotyka także literatury polskojęzycznej to zatrzymanie się na roku 2008. Dziesięć lat to spory okres czasu. Autorka nie zna np. publikacji Z. Grochowskiego, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro* (Studia Biblica Lublinensia XIII), Lublin 2015. Dostrzegalna jest również pewna niekonsekwencja w chronologii prezentowanych opracowań. Wydaje się jednak, że przedstawiony zestaw opinii na temat uczniostwa kobiet w J jest wystarczająco reprezentatywny i doskonale ilustruje panujące w środowisku egzegetycznym tendencje i sposoby podejścia do tekstu. A. Nalewaj sama będąc kobietą potrafi w sposób bardzo wyważony i rzeczowy ocenić skrajne i ideologizujące opinie typu feministycznego. Czyni to w oparciu o dokumenty kościelne, ale również własne dojrzałe podejście do tekstu J.

Kolejny punkt wstępu stanowi syntetyczne omówienie kwestii uczniostwa w J (s. 24-28). Należy stwierdzić, że autorka dokonała tu czegoś, co wydaje się niezwykle trudne i wymaga wyjątkowej znajomości teologii J. Na kilku stronach zreferowała główne cechy Janowej teologicznej koncepcji uczniostwa. W punkcie tym mamy przedsmak możliwości egzegetycznych A. Nalewaj. Autorka zwraca szczególną uwagę na Janową koncepcję umiłowanego ucznia. Na podstawie rozważań na temat koncepcji uczniostwa w kontekście J A. Nalewaj ponownie stwierdza, że „z dużym prawdopodobieństwem można uznać, że forma οἱ μαθηταὶ odnosi się również do kobiet” (s. 28).

W następnych punkcie wstępu autorka porusza temat miejsca kobiet w tekstach synoptycznych i w J (s. 28-30). W czterech Ewangeliach niewiasty wypowiadają się 48 razy, z tego w J aż 23 razy. Kolejna kwestia wstępna to pytanie o znaczenie roli i statusu w Czwartej Ewangelii (s. 30-32). Wstęp zamyka krótkie omówienie struktury pracy, przedmiotu i metodologii (s. 32-34). Autorka stwierdza, że Jan prezentuje sylwetki pięciu kobiet „Matki Jezusa, Samarytanki, Marty i Marii z Betanii oraz Marii z Magdali w sześciu narracjach” (s. 33). Tworzą je opowiadanie o weselu w Kanie (2,1-12); spotkanie przy studni (4,1-42); wskrzeszenie Łazarza (11,1-45); namaszczenie w Betanii (12,1-11); testament z krzyża (19,25-27) i chrystofanie paschalne (20,1-2.11-18). Według A. Nalewaj, na podstawie obecnych w tekście inkluzji, przywołanych ram przestrzenno-czasowych, występujących osób, zastosowanej techniki dramatycznej oraz struktury koncentrycznej bądź chiastycznej można rozpoznać „trzy sekcje literackie: 2,1-4,54; 11,1-12,11 i 19,25-20,18, w których mieszczą się perykopy o kobietach” (tamże). Układ ten stanowi podstawę wewnętrznej struktury pracy, zawierającej trzy części główne. Metodą egzegetyczną adekwatną do tematu badań jest według autorki metoda historyczno-literacka. Jak stwierdza: „Pozwala ona wyodrębnić etapy redakcyjne księgi, które odzwierciedlają proces ewolucji Janowej społeczności” (s. 34). Każdy z sześciu rozdziałów zawiera takie zagadnienia jak: kontekst literacko-doktrynalny tekstu dedykowanego kobiecie; struktura literacka, „elementy tradycji i redakcji, tło starotestamentowe, funkcja jako pełni niewiasta w Janowym dziele oraz we wspólnocie umiłowanego ucznia” (tamże).

W przypadku ostatniego punktu wstępu można mieć pewien niedosyt. W zależności od oczekiwań, niedosyt ten może przyjmować różne formy. Przede wszystkim kwestia zastosowanej metodologii oraz samej struktury publikacji została potraktowana bardzo oszczędnie. Określenie „metoda historyczno-literacka” jest dość ogólne. Można również mieć zastrzeżenia i zarzucić autorce, że jest „tradycjonalistką”, nie korzysta z możliwości oferowanych przez nowe metody egzegetyczne. Zaprezentowana strukturyzacja J jest możliwa, ale jak zauważa sama autorka, stanowi ona kwestię dyskutowaną od dziesięcioleci. Zatem z pewnością znajdują się egzegeci, którzy odrzucają proponowane rozwiązania. Są one szerzej wyjaśniane w zasadniczym tekście publikacji, jednak we wstępie posiadają one raczej walor intuicyjny. Ta sama uwaga dotyczy założenia dotyczącego struktur koncentrycznych. Nie zmienia to jednak faktu, że A. Nalewaj zaproponowała bardzo przejrzysty układ struktury swojej publikacji. Założenia metodologiczne nie są nowatorskie, ale za to bardzo solidne. Pomimo deklarowanego historyczno-literackiego charakteru przeprowadzonego studium autorka wielokrotnie udowadnia swoją wyjątkową zażyłość z J, wyrażającą się w wysnuwanych bardzo trafnych wnioskach teologicznych.

Część pierwsza nosi tytuł *Matka Jezusa i Samarytanki – dwie niewiasty u progu publicznej działalności Jezusa* (s. 35-101). W części tej zawarte są dwa rozdziały. W rozdziale I *Matka Jezusa na godach w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12)* (s. 38-69) zawarte są cztery paragrafy. Omawia się kontekst literacki i doktrynalny, strukturę

literacka J 2,1-12, elementy tradycji i redakcji (Jan a synoptycy; hipoteza źródła pisanego; hipoteza etapów redakcji; hipoteza rozwoju tradycji Janowej; tło starotestamentalne) oraz funkcję Matki Jezusa w opisie godów weselnych. Ostatni paragraf wiąże się ściśle z tematem publikacji i pytaniem o możliwość dostrzeżenia w Maryi uczennicy Jezusa. Autorka podejmuje tę kwestię, zwracając uwagę na szczególne znaczenie Matki Jezusa w J 2,1-12. Podejmując krytyczny dialog z różnymi opiniami naukowców, autorka podkreśla, że Maryja może być widziana jako uczeń Jezusa, jednak pozostaje Matką Jezusa i Matką wierzących.

Warto podkreślić, że autorka z wielką erudycją relacjonuje zróżnicowane opinie autorów obcojęzycznych na temat uczniostwa Maryi Matki Jezusa. W tej obfitej relacji zbyt słabo wyróżnić można osobiste opinie A. Nalewaj lub są one przedstawione zbyt skrótowo. Powoduje to pewien niedosyt i wrażenie, że mamy do czynienia z prezentacją stanowisk innych badaczy. Kwestia ta jest częściowo uzupełniona w podsumowaniu pierwszej części i całej publikacji.

W rozdziale drugim *Samarytanka i spotkanie o niezwykłej porze (J 4,1-42)* zawarto pięć paragrafów (s. 70-102). Podobnie jak w rozdziale pierwszym, omówiono najpierw kontekst literacki i doktrynalny oraz strukturą literacką J 4,1-42. Następnie scharakteryzowano elementy tradycji i redakcji z wyłączeniem porównania synoptycznego. Dwa ostatnie paragrafy stanowią główną treść rozdziału drugiego. Paragraf czwarty *Objawienie na cembrowinie* zawiera analizę egzegetyczną dwóch dialogów Jezusa i Samarytanki przy studni: pierwszego, którego tematem jest niezrozumienie (ww. 7-15) oraz drugiego, którego tematem jest objawienie (ww. 16-26). Konsekwencję wcześniejszych rozważań na temat Samarytanki stanowi paragraf piąty dedykowany jej funkcji w opisie spotkania z Jezusem przy studni. Funkcje te zostały omówione w czterech punktach dotyczących charakterystyki Samarytanki jak odbiorczyni Objawienia, jako misjonarki, relacji do uczniów Jezusa oraz owoców świadectwa kobiety. Pewną wątpliwość budzi sposób zestawienia funkcji Samarytanki. Niektóre z funkcji są wyodrębnione w sposób jasny i zrozumiały. Niekiedy jednak ma się wrażenie, że zabrakło w tytule punktu jasnego odniesienia do konkretnej funkcji niewiasty samarytańskiej.

Druga część główna monografii nosi tytuł *Marta i Maria z Betanii – dwie niewiasty u kresu publicznej działalności Jezusa* (s. 103-152). Podobnie jak pozostałe części, również część druga zawiera uwagi wprowadzające oraz dwa rozdziały dedykowane Marcie i Marii z Betanii.

Rozdział I *Marta z Betanii w opisie wskrzeszenia Łazarza (J 11,1-44)* zawiera cztery paragrafy dedykowane odpowiednio kwestiom kontekstu literackiego i doktrynalnego, strukturze literackiej J 11,1-44, elementom tradycji i redakcji (Jan a synoptycy; hipoteza źródła pisanego; hipoteza redakcji) oraz funkcji Marty w opisie wskrzeszenia Łazarza (s. 106-129). Paragraf ostatni *Funkcje Marty w opisie wskrzeszenia Łazarza* związany jest bezpośrednio z tematem publikacji i zawiera dwa nierówne objętościowo punkty. W punkcie pierwszym omówiono dialog Marty z Jezusem. Natomiast w punkcie drugim – słowa przy grobie Łazarza. Czytelnika

monografii A. Nalewaj może zastanowić, dlaczego w kontekście wskrzeszenia Łazarza mówi się jedynie o funkcji Marty? Wprawdzie rola jej siostry Marii ogranicza się do powtórzenia części słów Marty, jednak Marta nie była jedyną kobietą, z którą rozmawiał Jezus. Funkcja Marii została omówiona w rozdziale drugim, ale w kontekście zupełnie innego tekstu J. Natomiast opisowa charakterystyka funkcji Marty w J 11,1-44 została przedstawiona z wielkim znanstwem oryginalnej teologii Janowej. W opinii A. Nalewaj „Marta pełni funkcję żeńskiego odpowiednika umiłowanego ucznia, jest uczennicą w pełnym znaczeniu tego słowa” (s. 129).

Rozdział II *Maria z Betanii w opisie namaszczenia Jezusa (J 12,1-12)*, podobnie jak poprzednie, zawiera paragrafy wstępne dedykowane kontekstowi literackiemu i doktrynalnemu, strukturze literackiej i elementom tradycji i redakcji oraz paragraf główny zawierający charakterystykę funkcji Marii (s. 130-152).

Ze względu na zbieżność niektórych motywów zawartych w scenie namaszczenia Jezusa w J 12,1-8 oraz opisach namaszczenia przez nieznaną kobietę w Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Łk 7,36-50 autorka omawia szczegółowo tę kwestię (s. 132-135). Charakteryzując funkcje Marii autorka podkreśla kontrast między zachowaniem Judasza i gestem Marii, który ma sens profetyczny. W konkluzji drugiej części autorka znów łączy ze sobą dwie siostry, które stały się uczennicami Jezusa.

Ostatnia, trzecia część monografii A. Nalewaj nosi tytuł *Matka Jezusa i Maria z Magdali – dwie niewiasty w «godzinie» Jezusa (J 19,25-20,18)* dedykowana jest roli kobiet w kontekście wydarzeń paschalnych (s. 153-204). Oprócz krótkich uwag wprowadzających w części zawarte są dwa rozdziały.

Rozdział I *Matka Jezusa i niewiasty i stóp krzyża (J 19,25-27)* obejmuje znane z poprzednich rozdziałów elementy jednak z pewnymi korektami (s. 156-177). W paragrafie *Kontekst literacki i doktrynalny* zawarto dwa punkty dotyczące interpretacji J 19,25-27. Punkt pierwszy dedykowany jest historii interpretacji, natomiast drugi stanowi próbę uzupełnienia i pogłębienia interpretacji tradycyjnych. Wydaje się, że autorka skłania się ku opiniom M. Thuriana oraz J. Kręcidło. Ten ostatni proponuje, by w interpretacji Janowego testamentu z krzyża nie ograniczać się do klucza mariologiczno-eklezjologicznego i proponuje polifoniczne odczytanie J 19,25-27 w kontekście chrystologicznym, soteriologicznym, objawieniowym, narracyjnym i wydarzeniowym. Omawiając funkcje Maryi pod krzyżem, autorka odnosi się także do innych kobiet obecnych na Golgocie, nazywając je kobietami głębokiej wiary. Jawią się one „jako prawdziwe uczennice” (s. 169). Matka Jezusa staje się Matką umiłowanego ucznia, a „uczeń staje się Jej synem” (s. 176).

Rozdział II nosi tytuł *Maria z Magdali i spotkanie Zmartwychwstałego (J 20,1-18)* (s. 179-204). Obok trzech paragrafów dotyczących kontekstu literackiego, struktury, elementów tradycji i redakcji w rozdziale zawarty jest ostatni – *Funkcje Marii z Magdali opisie wielkanocnej chrystofanii*. Krótkie podsumowanie tych funkcji zawarte w punkcie *Maria z Magdali – uczennica* jest kolejnym dowodem dojrzałości teologicznej autorki i umiejętności wiązania pozornie odległych kontekstów J.

Pomimo pewnych wskazanych powyżej braków, monografia A. Nalewaj *Funkcje kobiet w Ewangelii według świętego Jana* jest publikacją wartościową. Podjęty temat nie został jeszcze całościowo opracowany w języku polskim. W dobie nasilającej się dyskusji na temat znaczenia kobiet we współczesnym Kościele wyważony głos kobiety, specjalistki w zakresie interpretacji Ewangelii wg św. Jana powinien być wysłuchany z uwagą. Autorka omawia kwestię znaczenia kobiet we wspólnocie Janowej w sposób rzetelny, przeprowadzając solidną egzegezę tekstu J. Nie znaczy to, że unika sformułowań, które mogą wydawać się śmiałe. Wnioski A. Nalewaj są efektem prowadzonej na kartach jej publikacji dyskusji naukowej, a przede wszystkim owocem własnej dojrzałej lektury egzegetycznej i teologicznej. Bez wątpienia dojrzałość badawcza wiąże się w tym wypadku z osobistą wrażliwością autorki, kobiety podejmującej temat kobiet – uczennic Jezusa Chrystusa. Mocną stroną publikacji jest umiejętne korzystanie nie tylko z najnowszej literatury naukowej, ale także z klasycznych komentarzy. Bardzo ważną rolę pełnią krótkie i solidne omówienia kontekstu literackiego i doktrynalnego poszczególnych perykop. Bardzo dobrze zaprezentowano także tło starotestamentowe omawianych tekstów. Bardzo dobrze się stało, że pomimo nieco socjologicznie brzmiącego tytułu, Czytelnik otrzymuje wszechstronne opracowanie teologiczno-biblijne stanowiące ważny wkład w rozwój badań naukowych nad Ewangelią według św. Jana.

DOI 10.24425/119673

JACEK JAN PAWLIK SVD

Broch-Due, Vidgis and Margit Ystanes (eds.), *Trusting and its Tribulations. Interdisciplinary Engagements with Intimacy, Sociality and Trust*, New York: Berghahn Books, 2016, pp. 282.

Zaufanie należy bez wątpienia do najważniejszych czynników kształtujących relacje międzyludzkie. Umożliwia współdziałanie, a przez to polepsza dobrostan społeczny. Bez zaufania ludzie unikaliby wszelkich ryzykownych interakcji. Jednak poza powszechnym uznaniem znaczenia zaufania w relacjach międzyludzkich, nie ma zgody wśród uczonych co do jego natury i funkcji. Jedni rozpatrują zaufanie na bazie korzyści wpływających z bycia wiarygodnym, inni łączą je z przestrzeganiem zasad moralnych, inni jeszcze, z cechą charakteru i skłonnościami osobistymi. Nie ulega wątpliwości, że zaufanie jest jedną z najcenniejszych wartości kapitału społecznego. Na poziomie życia osobistego wiąże ludzi, którzy się dobrze znają i wzajemnie sobie ufają, na przykład członków rodziny. Na poziomie społecznym łączą grupy, wpływając na ich życie, kształtują relacje między ludźmi różnego zakresu władzy lub pełniących różne funkcje w społeczeństwie. Zaufanie może przebiegać również na linii relacji między osobami lub grupami osób a instytucjami. Zjawisko ufania wiąże się ściśle z oceną wiarygodności drugiej osoby. Zakłada więc pewną wiedzę o tej osobie, o jej kompetencjach oraz cechach charakteru. Istotną rolę w tej ocenie odgrywają też przeszłe doświadczenia związane z osobą, której się ufa. Takie zaufanie, oparte na wiedzy, nazywane jest zaufaniem strategicznym. Istnieje również zaufanie normatywne, które bazuje na wierze w dobrą wolę innych. Wynika ono z nakazu uznawania ludzi za godnych zaufania, jeśli nie ma dowodów, aby temu zaprzeczyć.

Recenzowana książka zawiera bogaty materiał faktograficzny ukazujący różnorodność sposobów budowania i przeżywania zaufania w zależności od kultury. Zdaniem redaktorów tej pracy zbiorowej antropologia kulturowa może znacząco przyczynić się do pogłębienia badań zaufania, kładąc akcent na różnorodne sposoby traktowania tej istotnej dla relacji międzyludzkich wartości. Różnorodność ta jawi się szczególnie wtedy, kiedy przez pryzmat zaufania analizuje się takie pojęcia jak jaźń, intymność, socjalność, ucieleśnienie, moralność czy proces polityczny (21). Kolejne rozdziały przedstawiają specyfikę kulturową zachowań i postaw, które leżą u podstawą zaufania, każdy z nich wprowadzając czytelnika w odmienny kontekst kulturowy. Książka ta jednak nie ogranicza się do charakterystyki różnorodnych form zaufania, ale kieruje uwagę na proces ufania, jego uwarunkowania i przeszkody. Zapoznając się z różnymi modalnościami ufania, czytelnik dostrzeże zazębianie się zaufania i nieufności z różnymi kulturowymi stylami, ale też ze sposobami formowania tożsamości podmiotów

i intersubiektywnych relacji. Siłą rzeczy każdy rozdział tej książki zahacza o problem moralności.

Zdaniem redaktorów, położenie akcentu na akt ufania ma swoje uzasadnienie. Rzeczownik „zaufanie” podkreśla subiektywny namysł nad sensownością nawiązania kontaktu lub podjęcia ryzyka. Natomiast czasownik „ufać” przywołuje „intersubiektywną przestrzeń społecznej antycypacji łączącej podmioty” (24). Przymiotnik „ufny” wyraża to, w jaki sposób podmioty zamieszkują ten świat łącząc wysiłek z uczuciem (24). Ufanie więc jest zjawiskiem społecznym łączącym się z emocjami, motywacją i powagą, które znaczą dużo więcej, niż zimna kalkulacja jednostek działających na zasadzie umowy – ufam, ponieważ w danej sytuacji każdy z nas korzysta. Książka ta nawiązuje do dynamicznego rozumienia zaufania jako procesu, który realizuje się przez praktykę ufania w przestrzeni międzyosobowej.

Cztery rozdziały podejmują problematykę zaufania w gronie najbliższych osób. W rozdziale pierwszym, *Niestale zaufanie* (37-59), Margit Ystanes, bazując na symbolice krwi, przedstawia latynoską społeczność Gwatemali, w której zaufanie często ogranicza się do najbliższych krewnych. Niemniej, nie wszystkim domownikom można ufać. Ze względu na przemoc i nadużycia seksualne jedynie więzy bliskiego pokrewieństwa uważa się za podstawę zaufania w sferze domowej. Zaufanie więc nie wiąże się z życiem pod jednym dachem. W rozdziale ósmym, *Ciała godne zaufania* (191-212), Cecilia McCallum ukazuje społeczność Indian Amazonii Cashinahua. Uważają oni, że główne aspekty relacyjności, takie jak poczucie zaufania czy przekonanie, że komuś można zaufać pochodzi z zanurzenia się w świecie zjawisk, który jest zarówno materialny, jak i niematerialny (194). W ich oczach wiarygodność jest materialnie połączona z organami ciała. Cieszą się nią jedynie bliscy krewni. Zgodnie z koncepcją kumulacyjnej osobowości wzrasta ona z upływem lat, kiedy człowiek nabiera pełną formę i rozwija dojrzałą osobowość. W rozdziale drugim, *Czarownictwo* (60-83), Peter Geschiere, opierając się na własnych badaniach wśród ludu Maka w Kamerunie, podejmuje problem braku zaufania w rodzinie, wynikającego z aktów czarowniczych pochodzących od jej członków. Wierzy się, że każdy czarownik musi poświęcić jednego z krewnych, aby dysponować odpowiednią mocą. W czasach współczesnych czarownictwo wychodzi poza przestrzeń domu, obejmując krewnych emigrujących do miast lub na inny kontynent, do Europy i Ameryki. Wykorzystywane jest jako środek nacisku na żyjących na obczyźnie członków rodziny, aby zmusić ich do pomagania krewnym, którzy pozostali w kraju. Do zaufania w rodzinie nawiązuje również rozdział piąty, *Dzielenie się sekretami* (131-147), w którym Misha Mintz-Roth i Amrik Heyer przedstawiają usługi transferów pieniężnych Safaricom's M-Pesa w Kenii i ich znaczenie w relacjach rodzinnych. Ze względu na anonimowość, usługi tej kompani pozwalają dzieciom na przesłanie pieniędzy matkom bez wiedzy ojca. Znalazły one szczególne zainteresowanie wśród kobiet, ponieważ dając możliwość komunikowania w tajemnicy, pozwalają kobietom ominąć struktury zaufania i aurytety zdominowane przez mężczyzn. W ten sposób podkreślone zostają więzy

intymne między córkami a matką, między siostrami czy między przyjaciółkami, a także wyrażone zostają współczucie i empatia, solidarność i chęć wzajemnej pomocy w gronie kobiet.

Trzy rozdziały traktują o relacjach rodziny do służby, pracodawców i państwa. W rozdziale dziewiątym, *Zwyczaj zaufania* (213-234), Radhika Chopra analizuje stosunki społeczne kolonialnych Indii, kładąc akcent na relacje pan-sługa. Zaufanie było obopólne. Sługa powierzał panu siebie i swoją pomyślność, bezpieczeństwo i osobowość. Pan lub pani natomiast powierzali sługom troskę o dzieci, dom i żywność. Autorka szczegółowo opisuje relacje służby do panów, wskazuje na stopień zażyłości i zaufania, omawia styl życia w kolonialnych Indiach, przyjęte postawy i reguły zachowania. W rozdziale dziesiątym, *Możesz powiedzieć kompani że rezygnujemy* (235-257), Gloria Goodwin Raheja nakreśla sytuację rodzin górniczych w Appalaskim Zagłębiu Węglowym na przełomie XIX i XX wieku, wskazując na ich prawie całkowite uzależnienie od właścicieli kopalń, nieuczciwość w wynagrodzeniu i izolację od otoczenia zewnętrznego oraz stronniczość sądów w procesach przeciw wywłaszczeniu. W tej trudnej sytuacji życiowej czynnikiem łączącym style kulturowe górników stał się blues, wyrażający ich niedolę oraz uwieczniający ważne dla nich wydarzenia. W rozdziale siódmym, *Intymne dokumenty* (170-190), Chris Kaplonski przedstawia procesy sądowe z lat 90. XX wieku, mające na celu rehabilitację ludzi niesłusznie skazanych lub straconych głównie w latach 30. w Mongolii. Ponieważ dostępne dokumenty nie są oryginalne, rodzina musi zaufać, że komisja rehabilitacyjna wypełnia swoje zadanie sumiennie. Autor zwraca uwagę na problem materialności dokumentów, ponieważ procedowanie odbywa się często jedynie na podstawie kopii lub ich przekładu. Przez zebranie dokumentacji danej osoby proces rehabilitacji pozwala na nawiązanie intymnych więzi z przeszłością. Najistotniejsze wydaje się samo stwierdzenie, że krewny żył i że został niesłusznie skazany.

Pozostałe trzy artykuły nie dają się zgrupować, niemniej poruszają cenne dla zbioru tematy. W rozdziale trzecim, *Ufając niegodnemu zaufania* (84-104), Paula Haas przedstawia relacje między zaufaniem a wiarygodnością u mieszkańców Mongolii Wewnętrznej w Chinach. Po dogłębnej analizie używanych w miejscowym języku terminów stwierdza, że wiarygodność nie jest warunkiem zaufania. Jednak zaufać komuś, kto nie jest wiarygodny nie oznacza łatwowierności. Jest to dobry uczynek, który może prowadzić do wzbudzenia lub umocnienia wiarygodności. Zaufanie nie jest wyrazem pozytywnym kognitywnej oceny wiarygodności, ale jest aktem ufności. W rozdziale czwartym, *Puzzle zwierzęcego czarownika* (105-130), Vigdis Broch-Due przedstawia sposób rozumienia zaufania u pasterzy Turkana z Kenii. Pojęcia moralności, zaufania i emocji wyrażają uważnie obserwowane kolory płynów i treści wytwarzanych przez zwierzęta w wyniku trawienia. Kolor biały łączony jest z poczuciem wspólnotowości, czerwony, z wrogością, czarny z nieufnością i zazdrością, zielony, z płodnością a żółty, ze światem przodków. W końcu, w rozdziale szóstym, *Wirry nieufności* (148-169), Jennifer M. Speirs

ukazuje kompleksowość problemu zaufania i nieufności w fackie anonimowego oddawania nasienia. Dawcy ufają, że zachowana zostanie anonimowość, co jest warunkiem ich decyzji udostępnienia spermy. Przeciwnicy przemilczania tożsamości biologicznego ojca uważają, że nie odpowiada to prawdzie, że rodzina i społeczeństwo mają prawo do wiarygodnej genealogii. Stwierdzenie, że akt urodzenia ludzi pochodzących ze sztucznego zapłodnienia jest fałszywy, jest przykładem napięcia związanego z zaufaniem, które tworzy się w relacji do intymnej sfery ludzkiej prokreacji, w relacji rodzic–dziecko oraz w relacji do państwowej opieki prawnej dotyczącej wiedzy o genetycznym pochodzeniu.

Recenzowana książka stanowi istotny wkład do porównawczych badań zaufania w różnych kontekstach kulturowych. Jest to przyczynek do etnografii ufania, kładący nacisk na moralne aspekty takich aktów. Przedstawia różne rodzaje sytuacji w kompleksowych środowiskach życia, które faworyzują lub nie sprzyjają aktom ufania. Różnorodność proponowanych ujęć prowadzi do nowego spojrzenia na zaufanie w kontekście społecznym i kulturowym. Ponieważ zaś każda głębsza analiza procesu ufania wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na specyfikę sytuacji, historii i powiązań do globalnej sieci, dobrze skonstruowane, osadzone w kontekście i opatrzone bogatą literaturą artykuły tego tomu spełniają oczekiwane zadanie i stanowią ważny przyczynek do pogłębienia refleksji nad naturą i funkcją zaufania w społeczeństwie. Ponadto poza wartością poznawczą, lektura tej książki zmusza do namysłu nad relacjami międzykulturowymi, które przeżywamy w obecnej rzeczywistości.

DOI 10.24425/119674

MAŁGORZATA LASKOWSKA

Franciszek Mickiewicz, *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2017, ss. 400.

Ks. prof. Franciszek Mickiewicz, pallotyn, znany jest przede wszystkim z publikacji z zakresu takich obszarów naukowych, jak: teologia Ewangelii synoptycznych, soteriologia św. Pawła, biblijna teologia apostołstwa. W ostatnim jednak czasie dał się poznać jako dogłębny analityk etyki św. Pawła. Przypisanie św. Pawłowi miana autora czy syntetyka zasad moralności chrześcijańskiej może niektórym dziwić, jednakże – jak zaznacza Autor – „ważna lektura jego listów, zwłaszcza Listu do Rzymian, Listu do Galatów czy też Pierwszego Listu do Koryntian, pozwala poznać, że wszystkie jego rozważania teologiczne prowadzą do ukazania ważnych elementów moralności chrześcijańskiej” (s. 13). Swej nauki św. Paweł – jak pisze ks. prof. Mickiewicz – nie określa słowem *ta ēthika*, niemniej jednak nawiązuje ona do zobowiązań moralnych, które powinien wypełniać wierzący w Chrystusa.

Najnowsza książka ks. prof. Franciszka Mickiewicza składa się ze wstępu, dziesięciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii oraz indeksu autorów. W rozdziale pierwszym Autor przedstawił nauczanie etyczne św. Pawła na tle kultury greckiej i rzymskiej. Ukazane tu pouczenia natury moralnej św. Pawła zostały umiejscowione w ówczesnym kontekście społeczno-kulturowym, co znacznie ułatwia ich zrozumienie. Ks. prof. Mickiewicz zwrócił tu szczególną uwagę na wpływ religii i prawa państwowego na moralność ludności greckiej i rzymskiej oraz nauczanie etyczne szkoły stoickiej i szkoły epikurejskiej. Przedstawił także elementy filozofii greckiej i rzymskiej w nauczaniu etycznym św. Pawła, a także obrazy i porównania z dziedziny sportowej i wojskowej, charakterystyczne dla starożytności i obecne w nauce Apostoła Narodów.

Rozdział drugi Autor poświęcił tematyce grzechu w nauczaniu św. Pawła, zwracając przede wszystkim uwagę na jego naturę i skutki, również na jego ówczesną powszechność, której obrazem była m.in. demoralizacja pogan i niewierność Żydów wobec Prawa. Odnosił się także do genezy grzechu w ujęciu św. Pawła (Rz 5,12-14) oraz do kondycji i sytuacji moralnej człowieka w kontekście „panowania grzechu w człowieku” (Rz 7,14-23). W rozdziale trzecim ks. prof. Mickiewicz przedstawił kwestię prawa naturalnego i źródeł jego poznania, nawiązując do nauki św. Pawła. Tu szczególnie ukazał rolę prawa naturalnego według Rz 2,14, zagadnienie serca jako źródła poznania prawa naturalnego, a także sumienia oraz rolę prawa wypisanego w sercu i sumieniu w dniu sądu Bożego. Kolejny rozdział Autor poświęcił Prawu Mojżeszowemu i jego roli w historii zbawienia, ukazując je – w świetle nauczania św. Pawła – jako święte, sprawiedliwe i dobre

(w nawiązaniu do Rz 7,12), drogę do poznania grzechu, a także jako wychowawcę według Ga 3,22-4,3. Opisał tu także kwestię Prawa w kontekście usprawiedliwienia, Prawo jako źródło przekleństwa (Ga 3, 10-12), cel i pochodzenie Prawa w świetle Ga 3,19-21.

W rozdziale piątym ks. prof. Mickiewicz opisał etyczne aspekty nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu, podejmując tu m.in. takie kwestie, jak: sprawiedliwość Bożą i usprawiedliwienie, Jezus Chrystus jako jedyny Wybawiciel człowieka grzesznego oraz duchowe owoce zbawczego dzieła Chrystusa. Rozdział szósty Autor poświęcił zagadnieniu nowego Prawa rozpoznanego w Chrystusie i Jego nauce, opisując Chrystusa jako *telos* Prawa (Rz 10,4), Prawo Chrystusa (w nawiązaniu do Ga 6,2), a także miłość jako ideał i fundament moralności chrześcijańskiej. W rozdziale kolejnym ks. prof. Mickiewicz odniósł się do etyki życia małżeńskiego i rodzinnego, w pierwszej kolejności ukazując znaczenie i godność małżeństwa (w kontekście: 1 Kor 7,1-9 oraz Ef 5,21-33) i następnie zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa, a także temat relacji w rodzinie (między małżonkami i rodzicami a dziećmi).

W rozdziale ósmym Autor przedstawił wybrane zagadnienia z etyki społecznej u św. Pawła. Tu m.in. zwrócił uwagę na: stosunek chrześcijanina do władzy państwowej, kwestię pracy, własności prywatnej oraz gościnności i jej roli w ewangelizacyjnym dziele apostołów. Rozdział dziewiąty zawiera opis wskazań moralnych dotyczących osób służących według św. Pawła. Ks. prof. Mickiewicz odniósł się tu głównie do takich kwestii, jak: bezżenność ze względu na królestwo niebieskie oraz wymagania stawiane przełożonym Kościołów lokalnych. W rozdziale ostatnim ks. prof. Mickiewicz przedstawił teologiczne motywacje i uzasadnienia w etycznym nauczaniu św. Pawła. Te motywacje etyczne u św. Pawła są różne, niemniej jednak Autor, dokonując dogłębnej analizy i syntezy, wychodzi od zagadnienia woli Bożej, będącej – jak zaznacza – „u podstaw wszystkich motywacji etycznych” (s. 312), przechodząc następnie do motywacji o charakterze chrystologiczno-soteriologicznym, sakramentalnym, pneumonologicznym i eschatologicznym.

Podsumowując, można wskazać kilka istotnych wniosków na temat publikacji ks. prof. Franciszka Mickiewicza. Książka ta niewątpliwie stanowi rzetelne i angażujące czytelnika studium problematyki etycznej w nauczaniu św. Pawła, dzięki któremu jeszcze dogłębniej poznajemy tego wielkiego teologa, jednego z pierwszych teoretyków chrześcijaństwa. Autorowi udało się w pełni ukazać Apostoła Narodów jako tego, który wiernie swoim nauczaniem oddał i usystematyzował reguły moralności chrześcijańskiej pochodzące z Ewangelii Chrystusa. Pewne jednakże kwestie związane z problematyką etyczną w nauczaniu św. Pawła zostały omówione bardzo ogólnie lub pominięte, np. zasady życia chrześcijańskiego, nawiązujące do moralności człowieka w Kol 3,1-17. Dużym ubogaceniem książki byłoby też zamieszczenie opisu na temat metodologii zastosowanej w przeprowadzonych badaniach (m.in. metody, etapy badawcze, trudności w badaniach). Pomimo jednakże tego, książka

ta stanowi cenną pomoc dla zajmujących się teologią moralną, etyką teologiczną, teologią biblijną, ale również komunikacją religijną (czasów starożytnych i współczesnych). Jest ona również ważną lekturą dla tych, którzy chcą bardziej poznać i lepiej zrozumieć św. Pawła – jego styl pisania i nauczania, a przede wszystkim jego styl komunikowania o tematach związanych z moralnością chrześcijańską. Dodatkowym walorem tej lektury jest piękna polszczyzna, komunikatywny pisarski styl naukowy, ogromna precyzja naukowa i dojrzały warsztat badawczy. Cenną pomocą dla zainteresowanych nauką św. Pawła jest również bogata bibliografia przygotowana przez Autora.

MAŁGORZATA TOMKIEWICZ

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. *Entering into Marriage by Proxy in the Internal Law of the Churches and Other Religious Organizations*, Rzym 24-25 maja 2018 r.

W dniach 24-25 maja 2018 r. w Auli „A” Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika w prawie wewnętrznym kościołów i związków wyznaniowych* zorganizowana przez Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Wydział Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie przy współudziale Wydziału Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie oraz Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Konferencja odbyła się pod honorowym patronatem arcybiskupa Józefa Górzyńskiego Metropolity Warmińskiego, a także: prof. Mary Malone, rektora Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie, prof. Ryszarda Góreckiego, rektora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ks. prof. Wojciecha Zyzaka, rektora Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II oraz prof. Andrzeja Kowalczyka, rektora Uniwersytetu Śląskiego.

Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika w endogenicznym prawie wewnętrznym wspólnot konfesyjnych jest tematem, który, mimo iż dotyka małżeństwa, a więc instytucji o szczególnym znaczeniu dla większości (o ile nie dla wszystkich) uznanych w Europie kościołów i wspólnot religijnych, dotychczas nie był przedmiotem pogłębionej, naukowej refleksji. *Matrimonium per procura* w realiach współczesnych nie należy do zjawisk masowych. Odpowiedź jednak na pytanie, czy w danej wspólnocie religijnej istnieje możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika nie jest bez znaczenia, bowiem odnosi się do istotnego problemu prawnego występującego w wielu państwowych porządkach normatywnych, zwłaszcza w tych krajach, które (tak, jak np. Polska) dopuszczają możliwość zawarcia małżeństwa w formie wyznaniowej ze skutkami cywilnymi.

Konferencja w założeniu swym miała zatem stanowić forum wymiany poglądów na temat dopuszczalności tytułowego zawierania małżeństwa *per procura* w prawie wewnętrznym kościołów i związków wyznaniowych, obecnych w Europie, a pośrednio również i prezentować rozwiązania, jakie w tej materii istnieją zarówno w poszczególnych wspólnotach religijnych, jak i państwach, w których wspólnoty te są obecne.

Konferencję otworzył ks. prof. Zbigniew Suchecki Conv z Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie, który w imieniu Organizatorów powitał przybyłych

uczestników i gości, a w imieniu władz uczelni organizujących to naukowe wydarzenie głos zabrała prof. Mary Melone, rektor Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie, oraz prof. Ryszard Górecki, rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Wykład inauguracyjny dotyczący istoty małżeństwa i jego znaczenia we współczesnym świecie wygłosił ks. prof. Jorge Enrique Horta Espinoza OFM, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie.

Konferencja, w której udział wzięli przedstawiciele kościołów i związków wyznaniowych z Włoch, Hiszpanii, Ukrainy, Francji i Polski, podzielona została na 5 sesji.

Sesji 1 przewodniczył ks. prof. Zbigniew Suchecki Conv, a referat pierwszy pt. *La celebrazione del matrimonio per procura nella Spagna. Prospettive civili-canoniche* wygłosił ks. prof. Francisco José Regordan OFM z Papieskiego Uniwersytetu *Antonianum* w Rzymie i zarazem sędzia Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii. W referacie swoim ks. F.J. Regordan przedstawił warunki zawarcia związku małżeńskiego w Hiszpanii, wskazując zarówno przesłanki cywilnoprawne, jak i te określone w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego. Oba z tych porządków prawnych dopuszczają możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika, z tym że Hiszpański Kodeks Cywilny w art. 1.280 zastrzega, że pełnomocnictwo do pewnego rodzaju czynności prawnych musi być pod rygorem nieważności udzielone w formie aktu notarialnego i wymóg ten dotyczy m.in. właśnie pełnomocnictwa ogólnego do zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika. Autor podkreślił, iż wprawdzie cechą dystynktywną prawa hiszpańskiego jest przede wszystkim jego terytorialna różnorodność, jednakże zasadą powszechną jest, że sądy cywilne w żadnym zakresie nie oceniają dopuszczalności zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej.

W wystąpieniu pt. *Marriage Conclusion in the Law of Polish Evangelical Churches* dr Michał Hucal z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie podniósł, iż Kościoły Ewangelickie w Polsce, tj. Ewangelicko-Augsburski, Ewangelicko-Reformowany oraz Ewangelicko-Methodystyczny cieszą się daleko idącą wspólnotą wiary. Również na płaszczyźnie teologicznej podobnie doceniają małżeństwo z perspektywy etycznej i społecznej, ale nie uznają go za sakrament, jak również nie mają własnych regulacji wewnętrznych, które szczegółowo odnosiłyby się do instytucji małżeństwa. Z tego względu prawa wewnętrzne Kościołów Ewangelickich milczą również w kwestii dopuszczalności zawarcia małżeństwa *per procura*. Kościoły te są jednak otwarte na uznanie jurysdykcji prawa cywilnego w istotnym zakresie prawa małżeńskiego, co oznacza, że – w sposób pośredni – takiej ewentualności nie wykluczają.

Referat trzeciej tej sesji, zatytułowany *Entering into Marriage in the Mosaic religion. Selected Aspect* autorstwa Aviego Baumola, naczelnego rabina Krakowa, wygłosił ks. prof. Piotr Kroczek z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. W wystąpieniu tym prelegent cytując autora, podniósł, iż obecnie w judaizmie

toczy się debata na temat tego, czy instytucja małżeństwa jest nakazem biblijnym czy jest po prostu opisem i nie wiąże na poziomie biblijnym, co z natury rzeczy ma znaczenie także przy zawieraniu małżeństwa. Biblijnym ideałem pozostaje to, aby uroczystość zawarcia małżeństwa przeprowadzić osobiście, jednak mogą istnieć od tego wyjątki. Wskazuje na to m.in. „Miszna” stwierdzając, iż „mężczyzna może się ożenić sam lub przez agenta (pełnomocnika), a kobieta może się stać oblubienicą sama lub przez agenta (pełnomocnika)”. Z kolei dyskusja „Talmudu” na temat pełnomocnictwa do małżeństwa wywodzi się ze źródeł biblijnych i dotyczy pośrednictwa we wszystkich dziedzinach prawa judaizmu. Co ciekawe, pierwotnym źródłem pełnomocnictwa jest rozwód. W „Talmudzie”: „Mężczyzna może wyznaczyć pełnomocnika, który zawrze małżeństwo z kobietą, bez względu na to, czy jest to jakaś kobieta czy konkretna kobieta”. Dzisiaj w kręgach żydowskich zwyczajem nie jest korzystanie z pośrednictwa w zawieraniu małżeństw (choć jest to raczej powszechne w rozwodach), chyba że istnieje ważny powód, dla którego nie można załatwić sprawy osobiście.

W Sesji 2, której przewodniczył ks. prof. Piotr Kroczek, jako pierwszy wystąpił ks. prof. Volodymyr Vakin, rektor Akademii Prawosławnej z Łucka na Ukrainie, z prezentacją pt. *Classification of Obstacles to Entering into Marriage and the Particularities of Worship of the Sacrament of Marriage in the Orthodox Church*. W wystąpieniu swoim prelegent przypomniał, iż małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety ma boskie pochodzenie i jest podstawą systemu społecznego oraz gwarancją kontynuacji rasy ludzkiej, toteż z tej racji wymaga regulacji prawnych. Autor przedstawił historię rozwoju prawa małżeńskiego Kościoła Prawosławnego oraz dokonał klasyfikacji i analizy przeszkód do zawarcia małżeństwa. Wyszczególnił niektóre cechy kultu sakramentu małżeństwa zawarte w świętej liturgii. Nadmieniał również, iż system prawa małżeńskiego Kościoła Prawosławnego posiada szeroką gamę lokalnych osobliwości kościelno-państwowych w poszczególnych Kościołach i państwach. Nie zmienia to jednak faktu, iż – jak podkreślił to w konkluzji swoich rozważań ks. V. Vakin – w Kościele Prawosławnym nie dopuszcza się możliwości zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika.

Na brak możliwości zawierania małżeństwa *per procura* w Kościele Prawosławnym wskazał w swoim referacie zatytułowanym *Types of Kinship in the Marriage Law of the Orthodox Church* również ks. prof. Volodymyr Lozynskyi z Akademii Prawosławnej w Łucku na Ukrainie, który przedstawiając regulacje dotyczące pokrewieństwa i powinowactwa w małżeńskim prawie wewnętrznym Kościoła Prawosławnego, jednocześnie zaprezentował warunki ceremonii zaślubin w Ukraińskim Kościele Prawosławnym Patriarchatu Kijowskiego.

W nurcie prawosławia pozostawał także trzeci z referatów tej sesji, tj. referat pt. *Consent and Sacrament in the Orthodox Matrimonial Law. An Ecumenical Perspective*, który wygłosił ks. prof. Andrzej Pastwa z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W przedłożeniu swoim autor zwrócił uwagę, iż w odróżnieniu od kanonicznej doktryny łacińskiej, która określa małżeństwo głównie jako umowę konsensualną

(czego „systemowym” wyrazem jest możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika), Kościoły prawosławne koncentrują uwagę na samym eklezjalnym wydaniu sakramentu (*mysterion*). W kanonicznej tradycji Wschodu nie funkcjonuje, podobna do katolickiej, idea nierozdzielności (identyczności) umowy i sakramentu, toteż jeśli elementy zgody małżeńskiej mają pewne znaczenie w sferze naturalnych założeń przymierza (*matrimonium naturale*), to jako takie pozostają wyłącznie „na przedpolu” konstytutywnej i skutecznej prawnie celebracji sakramentu. Przyczyną sprawczą zawarcia chrześcijańskiego małżeństwa jest błogosławieństwo kapłana – szafarza sakramentu, a cały Kościół przez osobę swego urzędowego reprezentanta udziela ochrzczonym małżonkom sakramentu małżeństwa. W podsumowaniu wystąpienia autor podkreślił, iż tradycja liturgiczna, patrystyczna i kanoniczna Kościoła Prawosławnego instytucji *matrimonium per procuratorem* nie zna.

W *Sesji 3*, której moderatorem był ks. prof. Ryszard Hajduk z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, referat pierwszy pt. *Entering into Marriage in the Polish-Catholic Church* wygłosiła prof. Elżbieta Szczot z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. W wystąpieniu swoim prelegentka podkreśliła, iż małżeństwo zawierane w Kościele Polskokatolickim podlega prawu wewnętrznemu Kościoła, które w wielu zakresach jest zbliżone lub wręcz tożsame z regulacją małżeństwa w Kościele Rzymskokatolickim. Różnice uwiadcniają się w mniejszej liczbie przeszkód zrywających, bo jest ich tylko dziesięć, ze względu na brak obowiązywania celibatu. Spełnienie warunków odnośnie do zgody małżeńskiej jest zasadniczo podobne. Co jest ważne, i odróżnia prawo obu Kościołów (Polskokatolickiego i Katolickiego), nie można zawrzeć małżeństwa przez pełnomocnika (kan. 1104-1105 KPK). Do ważnego zawarcia małżeństwa wymaga się bowiem osobistej i równoczesnej obecności nupturientów. Dopuszcza się natomiast zawarcie małżeństwa przez tłumacza.

W kolejnym przedłożeniu pt. *Canonical and Theological Issues of Marrying in the Mariavite Old Catholic Church* ks. dr Tomasz Mames z Katolickiego Uniwersytetu w Paryżu podniósł, iż Kościół Starokatolicki Mariawitów funkcjonuje współcześnie w dwóch porządkach prawnych i liturgicznych. Na terenie Polski podlega ustawodawstwu polskiemu, zaś liturgia celebrowana jest w mariawickiej odmianie rytu trydenckiego. Na terytorium Republiki Francuskiej, będącej programowo państwem laickim, podlega przepisom tamtejszego prawa, zaś w przestrzeni obrzędowej posługuje się własnym rytym zbliżonym do obecnej liturgii Kościoła Rzymskokatolickiego. Dualizm prawno-liturgiczny w szczególności sposób uwypukla się w odniesieniu do małżeństwa, które dla mariawitów jest związkiem sakramentalnym. Pomimo różnorodności nauczanie Kościoła odnośnie istoty małżeństwa, warunków jego zawarcia, unieważnienia, ustania czy związków partnerskich, jest koherentne. W Kościele Starokatolickim Mariawitów zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika się nie praktykuje.

Trzeci referat tej sesji pt. *Entering into Marriage Using a Representative in Islamic Law* autorstwa prof. Mirosława Sadowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego,

wygłosiła prof. Katarzyna Parzych-Blakiewicz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Odwołując się do tekstu M. Sadowskiego, prelegentka wskazała m.in., że kontrakt małżeński w prawie islamu jest przykładem obecności islamskiego prawa religijnego – szariatu, w praktyce życia codziennego. Początki tej instytucji sięgają narodzin islamu, a istotne elementy kontraktu małżeńskiego wynikają z zapisów „Koranu” i „Sunny” Proroka Mahometa. Zawarcie małżeństwa następuje w drodze umowy stron ich przedstawicieli. Kontrakt małżeński, podobnie jak każda inna umowa, zawiera na gruncie szariatu musi uwzględniać reguły zawierania kontraktów obowiązujące w prawie muzułmańskim. Zatem po uwzględnieniu przewidzianych prawem przesłanek może być zawarty również przez pełnomocnika.

W *Sesji 4*, której przewodniczyła prof. Elżbieta Szczot, jako pierwszy głos zabrał ks. prof. Piotr Kroczek. W referacie pt. *Marriage by Proxy in the Baptist Union of Poland* autor zwrócił uwagę, iż małżeństwo dla Baptistów jest instytucją o znaczeniu teologicznym („Pismo Święte”, „Wyznanie wiary Baptistów”) i prawnym („Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptistów w Rzeczypospolitej Polskiej o formie zawarcia małżeństwa z 2005 r.”). Źródła regulujące tę instytucję nakładają się na siebie i uzupełniają. Baptyści uważają małżeństwo nie tylko za instytucję religijną, ale także instytucję cywilną, gdyż oferuje ono małżonkom stan cywilny, który jest wartością zarówno dla nich, jak i dla Kościoła. Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika jest instytucją nieznaną prawu wewnętrznemu Kościoła, jednakże może być tolerowane, jeśli zostało zawarte zgodnie z prawem państwowym, na co wskazuje stosunek baptystów do prawa państwowego. Baptyści wierzą, że Bóg ustanowił świecką władzę, którą upoważnił do obrony uczciwych ludzi i karania złoczyńców (art. 12 „Wyznania wiary Baptistów”). W wyniku tego przekonania chrzciciele czują się zobowiązani do przestrzegania wszystkich przepisów władzy cywilnej, o ile nie ograniczają swobodnego wykonywania chrześcijańskich obowiązków.

Z kolei ks. dr Zdzisław Kieliszek z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w wystąpieniu pt. *Endogamy in the Karaites – an Attempt to Outline the Development Prospects of the Karaite Community Based on the «Potential» of the Fichtean Concept of a «Closed Society»* przybliżył rozwiązania prawne dotyczące małżeństwa w Karamickim Związku Wyznaniowym w Polsce. W referacie swoim autor zaprezentował społeczność karaimską, w tym m.in. jej pochodzenie, religijno-etniczną specyfikę, prawo i obyczaje małżeńskie, a także wyzwania, jakie współcześnie przed Karaimami stoją. Autor zwrócił uwagę, że wyrazistą tożsamość i poczucie własnej odrębności od innych grup Karaimi zawdzięczają przede wszystkim ścisłemu respektowaniu zasady endogamii. Paradoksalnie jednak okazuje się, że ta też zasada przyczyniła się do tego, iż obecnie dalsze istnienie społeczności karaimskiej stanęło pod znakiem zapytania. Ze względu bowiem na fakt, że Karaimi tworzą stosunkowo nieliczną społeczność, coraz trudniej jest im znaleźć współmałżonka w obrębie własnej grupy i coraz częściej Karaimi zawierają

małżeństwa mieszane. Potomstwo jednak zrodzone w małżeństwach mieszanych, nawet jeśli kultywuje karaimskie dziedzictwo, nie jest uważane za Karaimów. Stąd też sami Karaimi dostrzegają konieczność zreflektowania „na nowo”, na czym polega ich odrębność od innych grup. W odniesieniu do wiodącego tematu konferencji dr Z. Kieliszek stwierdził, iż Karaimi nie przewidują możliwości zawierania małżeństwa przez pełnomocnika.

Ostatni referat tej sesji, zamykający pierwszy dzień obrad, wygłosiła mecenas Małgorzata Chojara-Sobiecka z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. W wystąpieniu pt. *Marriage by Proxy in the Pentecostal Church of Poland* autorka podała, iż cechą charakterystyczną Prawa Wewnętrznego Kościoła Zielonoświątkowego jest to, że nie ma ono jednolitej i powszechnej doktryny. Poszczególne zbory bywają niezwykle zróżnicowane, Kościół jednak opiera się na typowych zasadach protestantyzmu. Naczelna Rada Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce wydaje tzw. Stanowiska dotyczące określonych aspektów wiary. Jedno z nich jest m.in. „w sprawie małżeństwa, rozvodu, powtórnego małżeństwa oraz planowania rodziny”. Stanowi ono, że małżeństwo dla swej ważności musi być zawarte w formie kościelnej i świeckiej. Może to nastąpić albo poprzez dwie osobne ceremonie, albo poprzez skorzystanie z małżeństwa o podwójnym skutku, o którym mowa w art. 1 § 2 polskiego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. W normach wewnętrznych Kościoła Zielonoświątkowego nie ma regulacji pozwalających na zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika. Jednakże z uwagi na fakt, że do ważnego zawarcia małżeństwa potrzebny jest też skutek cywilny, takiej możliwości wykluczyć nie można, bowiem polskie prawo małżeńskie taką ewentualność przewiduje w art. 6 k.r.o. W sytuacji zatem, gdyby najpierw odbył się ślub cywilny z udziałem pełnomocnika, takie małżeństwo mogłoby być poświęcone przez kapłana zielonoświątkowego w trakcie uroczystości religijnej, aczkolwiek z osobistym udziałem małżonków.

Obrady drugiego dnia otworzyła *Sesja 5*, której przewodniczył ks. prof. Andrzej Pastwa, a pierwszy referat tej sesji wygłosił ks. prof. Lucjan Świto z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W wystąpieniu pt. *Entering into Marriage by Proxy in the Roman Catholic Church* autor wskazał, iż ustawodawca Kościoła łacińskiego zarówno w historii, jak i współcześnie wyraźnie dopuszcza małżeństwo zawarte przez pełnomocnika, uznając, iż zastępuje on fizyczną obecność nupturienta, dzięki czemu prawnie zachowana zostaje jedność czasu i miejsca aktu zgody. Zgodnie z kan. 1105 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., do ważnego zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika wymaga się, aby pełnomocnik posiadał specjalne, pisemne upoważnienie zawarcia małżeństwa z określoną osobą. Wymogiem jest również, aby osobę pełnomocnika wyznaczył sam zleceniodawca (nupturient). Zadanie reprezentowania zleceniodawcy pełnomocnik może wykonywać wyłącznie osobiście, niedopuszczalne jest posiłkowanie się w tej roli jakimkolwiek zastępstwem i to nawet jeśli na możliwość udzielenia delegacji lub zastępstwa zgodę wyraził sam zleceniodawca. Pełnomocnikiem może zostać każda

osoba posiadająca wystarczające rozeznanie oceniające. Formuła zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika może mieć zastosowanie zarówno w przypadku formy zwyczajnej, jak i również w przypadku formy nadzwyczajnej gdyż prawodawca kościelny takiej możliwości wprost nie wykluczył. Ks. L. Świto w wystąpieniu swoim wskazał również na problemy interpretacyjne jakie w omawianej materii istnieją na gruncie świeckiego prawa małżeńskiego obowiązującego w Polsce.

Kolejny prelegent, ks. dr Karol Jasiński z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w przedłożeniu pt. *Manichaeism and Ascetic Tendencies and the Concept of Marriage in the Eastern Old-Believer Church in Poland* zaprezentował zarysu dziejów Staroobrzędowców w Polsce, wskazując m.in. na rozłam w Kościele Prawosławnym w XVII w., reformę liturgiczną Nikona oraz centralizację państwa rosyjskiego. Omawiając status prawny Wschodniego Kościoła Staroobrzędowego w Rzeczypospolitej Polskiej (statuty, źródła wiary i prawa kanonicznego, instytucje, relacje państwo–Kościół), prelegent zaprezentował również koncepcję małżeństwa analizowanej wspólnoty, w tym idee bezpopowców i popowców, problem sakramentalności małżeństwa, ryt zawierania małżeństwa, cywilny wymiar małżeństwa i kościelne regulacje prawne. W odniesieniu do tego ostatniego aspektu ks. K. Jasiński podał, iż normy wewnętrzne Wschodniego Kościoła Staroobrzędowców w RP problematyki zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika nie regulują.

Ostatnim referatem tej sesji, zamykającym obrady konferencji, było wystąpienie dr Małgorzaty Tomkiewicz z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, pt. *Entering into Marriage in the Seventh-Day Adventist Church*, w którym autorka podniosła m.in. iż Prawo zborowe Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w Rzeczypospolitej Polskiej odnosi się do instytucji małżeństwa jednakże kwestii zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika *expressis verbis* nie reguluje. Z cytatów zawartych w tym prawie wynika jednak, iż w odniesieniu do małżeństwa prawo adwentystyczne uwzględnia regulacje świeckie, o ile regulacje te nie wchodzą w kolizję z normami boskimi, gdyż pierwszeństwo ma prawo Boże. Skoro prawo wewnętrzne Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP nakazuje w odniesieniu do zawierania małżeństwa uwzględnianie regulacji prawa świeckiego, a polskie prawo dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa przez pełnomocnika i rozciąga tę instytucję również na złożenie oświadczenia woli o jednoczesnym podleganiu małżeństwa wyznaniowego prawu polskiemu, to należy uznać, że adwentystyczne prawo kościelne taką możliwość również dopuszcza (potwierdziła to także praktyka występująca w tym Kościele w latach 60.). Decyzję w tej kwestii podejmuje duchowny starszy (ordynowany), który będzie prowadził uroczystości zaślubin.

Zamknięcia konferencji dokonał ks. prof. Andrzej Pastwa, dziękując wszystkim prelegentom i przybyłym gościom za udział w obradach. W podsumowaniu wszystkich sesji i towarzyszących im dyskusji ks. A. Pastwa podkreślił m.in., iż rozwiązania dotyczące *matrimonium per procura* obowiązujące w prawie wewnętrznym kościołów i związków nie tylko nie są szerzej znane ogółowi społeczeństwa, ale stanowią niejednokrotnie swoistą zagadkę także i dla samych

podmiotów konfesyjnych, szczególnie tych, których regulacje prawnomalżeńskie nie są skodyfikowane. Cenną wartością tej konferencji było zatem – jak podkreślił ks. A. Pastwa – to, że wydobyla ona na powierzchnie naukowego dyskursu problem ważki społecznie. Przyczyniła się ona do upowszechnienia wiedzy i podniesienia świadomości prawnej w zakresie prawa małżeńskiego, zwłaszcza w odniesieniu do tych kościołów i związków wyznaniowych, które w Europie mają status wspólnot mniejszościowych. Wszystko to prowadzi do wniosku, że tematyka konferencji – w której nie unikano problemów trudnych – została dobrana trafnie, dając asumpt do dalszych naukowych poszukiwań.

Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. *Zawarcie małżeństwa przez pełnomocnika w prawie wewnętrznym kościołów i związków wyznaniowych* stanowiła nie tylko forum prawnoteologicznej refleksji nad instytucją małżeństwa, ale stała się również okazją do ciekawego, międzynarodowego spotkania grona naukowców i przedstawicieli środowiska naukowego różnych kościołów i związków wyznaniowych obecnych w Europie.

ACHIM BUCKENMAIER

Studia eksternistyczne „Teologia Ludu Bożego” na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Sprawozdanie

POWSTANIE I DOTYCHCZASOWY ROZWÓJ

We wrześniu 2016 r. na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie zostały powołane przez Katedrę Teologii Ludu Bożego dwuletnie studia eksternistyczne „Teologia Ludu Bożego”. Na stronie internetowej Katedry autorzy szczegółowo przedstawiają ów projekt¹. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie zasadniczych zarysów tych studiów. Powołanie studiów poprzedzone było wieloletnim intensywnym okresem przygotowań, w których wzięło udział około 15 do 20 osób, zwłaszcza teologów, ale także kilku przedstawicieli nauk przyrodniczych i pedagogów. Ta współpraca, kontynuowana w trakcie trwającego toku studiów, cechuje w sposób szczególny ten kierunek i nadaje mu charakterystyczny przebieg. Materiały dydaktyczne napisane przez poszczególnych autorów zostały omówione i zatwierdzone w kompleksowym procesie redakcyjnym. Według wypowiedzi Katedry owa specjalna współpraca jest możliwa, ponieważ autorzy w sposób świadomy stoją na gruncie tradycji katolickiej i są związani ze Wspólnotą Apostolską „Katolicka wspólnota zintegrowana”.

W ten sposób powstała „mała summa” teologii Ludu Bożego, która przedstawia w języku dostępnym współczesnemu człowiekowi istotne treści tej teologii, takie jak rozróżnienie między wiarą biblijną a religiami czy żydowskie korzenie, które trwale odcisnęły piętno na chrześcijaństwie.

Przewodniczący Rady Nowej Ewangelizacji, arcybiskup Rino Fisichella, który w 2008 roku jako ówczesny rektor Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie uczestniczył w tworzeniu Katedry, dostrzega, jak napisał w 2017 roku w liście do Katedry, w studiach eksternistycznych wkład, który „przynosi owoce dla Kościoła i na rzecz dzieła nowej ewangelizacji”. Kardynał Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, wypowiedział się na temat oferowanego kierunku studiów eksternistycznych tak: „Obrawszy za hasło przewodnie Lud Boży teologia ta spaja różne dyscypliny teologiczne w jedną całość – która wywodzi się z korzeni Izraela. Konsekwentnie podejmuje pytania, które współczesny człowiek stawia wierze i Kościołowi w czasach po Oświeceniu. Fakt, że treści prezentowane są na wysokim poziomie naukowym i jednocześnie zrozumiale sprawia, że ten kierunek studiów staje się interesujący nie tylko dla teologów. Studiowanie danego obszaru teologii on-line – w połączeniu ze zjazdami w Rzymie – to nowość i atrakcyjna możliwość dla osób pracujących zawodowo”.

¹ On-line: www.popolodidio.org.

STUDENCI

Po uruchomieniu pierwszej edycji studiów 2016-2018, na którą nabór wyniósł 30 studentów, jesienią ubiegłego roku rozpoczęła się druga edycja 2017-2019, na którą immatrykułowało się 19 studentów. Formalności związane z immatrykulacją i czesnym (700 euro za semestr) załatwiane są za pośrednictwem Uniwersytetu Laterańskiego. Druga edycja studiów oferuje równoległe kursy w języku niemieckim i angielskim. Tłumaczenie całego materiału dydaktycznego na język angielski zbliża się ku końcowi. Z inspiracji arcybiskupa Stanisława Gądeckiego została stworzona również polska wersja językowa tekstu wprowadzenia. Od września 2018 r. w ofercie znajdują się po raz kolejny dwuletnie studia (4 semestry) w języku niemieckim i angielskim.

Przyjmowani studenci mają już dyplom uniwersytecki z szerokiego zakresu dyscyplin. Istnieje jednak również możliwość podjęcia studiów jako „wolny słuchacz”. Bowiem warunkiem uczestnictwa w programie jest nie tyle posiadanie dyplomu uniwersyteckiego czy tytułu zawodowego, ile gotowość do intensywniejszego zajęcia się kwestiami teologicznymi. Obecni studenci reprezentują przeróżne zawody i pochodzą z wielu stron świata. Rozrzut jest szeroki i sięga od lekarzy w Szwajcarii czy nauczycielki w Hiszpanii, aż po księdza w Tanzanii. Całe spektrum obejmuje przedsiębiorców, nauczycieli, studentów, osoby zajmujące się zawodowo duszpaństwem, mężczyzn przygotowujących się do diakonatu, fizyków, inżynierów i gospodynie domowe. Wszyscy oni studiują i jednocześnie pracują zawodowo. Studia podjęło również kilku emerytów.

Rzym jako lokalizacja okazał się być szczególnie atrakcyjny jako miejsce odbywania trzech zjazdów (trwających każdorazowo trzy dni i organizowanych na początku, w środku i na końcu studiów na Uniwersytecie Laterańskim). Podczas odbywających się w trakcie zjazdów seminariów istnieje wiele okazji do poznania autorów, ale także do zdobycia podstawowej orientacji teologicznej. Okazało się, co było niemalym zaskoczeniem, że komunikacja ze studentami za pośrednictwem platformy edukacyjnej może być jeszcze bardziej intensywna, niż w normalnym toku stacjonarnych zajęć uniwersyteckich. Studenci opracowują każdy skrypt co miesiąc w formie eseju. Przedmiotem kompleksowej i regularnej komunikacji ze wszystkimi studentami są pytania merytoryczne związane z wykładanymi treściami oraz komentarze i oceny. Uzupełnieniem bieżącego zajmowania się treściami nauczania są egzaminy cząstkowe, przeprowadzane każdorazowo na koniec semestru, dwa pisemne (w Rzymie) i dwa ustne (Skype).

PODSTAWY TEOLOGICZNE

Program studiów eksternistycznych obejmuje 24 skrypty, które cechuje świadome podejście interdyscyplinarne, różni się on zatem od podzielonej na poszczególne przedmioty, zróżnicowanej panoramy tradycyjnych dyscyplin teologicznych.

Połączenie wymiaru historycznego, dogmatycznego, egzegetycznego i fundamentalno-teologicznego otwiera nowe spojrzenie na całą teologię.

Oferuje to studentom możliwość poznania w pewnego rodzaju *summie* tego, co jest rdzeniem tradycji judeo-chrześcijańskiej i do dzisiaj silnie działającym imperatywem: „Nieustannie gromadzisz lud swój”, jak wyznaje to Kościół w trzeciej modlitwie eucharystycznej. Skupienie uwagi na „Ludzie Bożym” w perspektywie historii relacji Boga ze światem jest niejako motywem przewodnim całości. Nie stanowi to zawężenia do jakiegoś specjalnego działu teologii. Przeciwnie – następuje przesunięcie w centrum rozważań i refleksji owego historycznie spotykanego i opisanego podmiotu – „Ludu Bożego” – także w historycznej przemianie jego konkretnej postaci. Poszerza to spojrzenie i podaje refleksji wszystko, co wiąże się z Ludem Bożym: jego inicjatora, historyczny proces jego pochodzenia, jego zmienną historię, wzrastające rozumienie tego, co stanowi o jego tożsamości, samoświadomość w relacji do „innych narodów” oraz wyjątkowa misja w świecie.

Przez wszystkie skrypty przewija się również kwestia rozróżnienia. Ludy i narody miały zawsze swych bogów i swą religię; Lud Boży pojawił się w historii z pewnym opóźnieniem. Jaki jest jego profil? Czy tworzy rodzaj niszy dla osób „religijnie muzykalnych”? Czy jest oazą na pustyni, jak to powiedział kiedyś Karl Rahner? Składa się z sieci „synagog prawdy”, które Bóg wzniósł wszędzie na świecie²? Czy jest on „tronem mądrości” – niejako zwielokrotnionym tronem mądrości Bożej, która w Izraelu znalazła miejsce spoczynku i stamtąd rozchodzi się jako Jego Logos i Jego Tora³? W XIX wieku John Henry Newman, w zetknięciu z teorią ewolucji Darwina, myślał podobnie o zadaniu Kościoła, wywodząc go wedle najlepszej tradycji Ojców Kościoła również od Abrahama w Ur Chaladejskim. Dlaczego Izrael nie miałby być „jak inne ludy”? Jak konstytuuje się owa inność? Jak zachowuje on swoją tożsamość? Dlaczego od samego początku nie istnieje jako gotowy twór, lecz poddany jest rozwojowi? Czy istnieje w tym procesie pewna ciągłość i momenty jej załamania? Jak Joseph Ratzinger / papież Benedykt XVI może mówić: „W chrześcijaństwie oświecenie stało się religią, nie będąc już jej rywalem”⁴?

Skrypty i materiały poglądowe to przede wszystkim unikatowa i partykularna historia relacji Izraela z Bogiem, do której dołącza historia Jezusa i wczesnych gmin chrześcijańskich, stanowiąca kontynuację i uniwersalizację. To jedna jedyna historia, ponieważ ma tego samego Sprawcę. Jest ona „kanoniczna” również w tym sensie, że nie da się jej zastąpić przez wedy indyjskie czy sagi germańskie. Bóg Izraela, który stopniowo był rozpoznawany jako Bóg jedyny i uniwersalny,

² Por. Klemens Aleksandryjski, *An Autolykus* II,14.

³ Por. pochwałę mądrości w Mądrości Syracha 24, 8.11 oraz Iz 2,3.

⁴ Joseph Ratzinger, *Das Christentum – die wahre Religion?*, wykład z dnia 27 listopada 1999 z okazji kolokwium na paryskiej Sorbonie na temat: *2000 ans après quoi?*, w: tenże, *Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes*, München: Pattloch, 2012, s. 345-363, 351.

„mógł” zstąpić tylko na Synaj, nie zaś na Fudzijamę albo na Olimp – ponieważ tylko Mojżesz mógł Go zidentyfikować jako Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Ciągłość Starego i Nowego Testamentu, Izraela i Kościoła stanowi zatem myśl przewodnią, która przewija się przez wszystkie skrypty: ciągłość jednej historii relacji Boga z Izraelem i Kościołem począwszy od Abrahama; wynikająca stąd jedność Starego i Nowego Testamentu i trwałe zakorzenienie Kościoła w Izraelu. I to, mimo że „Lud Boży” nie istnieje jako jeden ani faktycznie, ani w postrzeganiu, ani w świadomości tych, którzy do niego należą, lecz aż po dzień dzisiejszy podzielony jest przez praszizmę na żydów i chrześcijan. Wobec tej schizmy późniejsze podziały Kościoła z roku 1054 i 1517 oraz wszystkie dalsze są mniej ważne. Więź (*vinculum*), która nierozzerwanie łączy Izrael i Kościół, Stary i Nowy Testament, jest niejako fundamentem poszczególnych skryptów; gdyż jedynie mając przed oczyma tę zespoloną konstelację można zgłębić tajemnicę Kościoła, jak mówi Sobór Watykański II.

PERSPEKTYWA DUSZPASTERSKA

W skryptach obecne są pytania nieochrzczonych i „ochrzczonych pogan”, czyli przede wszystkim pytania ludzi współczesnych z ich światopoglądem. Wielu z nich ukształtowanych jest przez procesy sekularyzacyjne i indywidualizację. Jako poświeceniowcy świadomie oddalają się oni coraz bardziej od tradycji Kościoła i od wszystkiego, co rości sobie prawo do bycia „nie z nas” i nie „ręką ludzką uczynione”.

Metodologicznie program studiów wychodzi zatem od punktu centralnego i kieruje się niejako ku „dziedzińcowi pogan” w sensie, w jakim pojmował ów dziedziniec papież Benedykt XVI, obwołując rok 2012 rokiem wiary. Niniejszy kierunek studiów stanowi zatem teologiczny fundament duszpasterstwa, próbując przerzucić pomost nad przepaścią między teologią jako nauką a praktyką duszpasterską. „Mowa o Bogu” (*teo-logia*) jest przede wszystkim wtedy „pastoralna”, kiedy wyraźnie pokazuje „duszpasterski plan” Boga: zgromadzenie swego ludu. Skrypty pragną ułatwić zrozumienie tego „Bożego zamysłu”, w kształcie, w jakim można go odczytać z historii Objawienia. Tym samym podejmują świadomie głębokie pragnienie papieża Jana Pawła II, które sformułował w 2001 roku w swojej programowej encyklice *Novo millennio ineunte* w taki oto sposób: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”⁵.

Tłumaczenie: Joanna Kubaszczyk

⁵ Papież Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, Nr 43.

NOTY O AUTORACH

Piotr Jaskóła, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter diecezji opolskiej, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, członek *Societas Oecumenica*, współredaktor serii *Ekumenizm i Integracja*, w latach 1995-2000 – przewodniczący Sekcji Wykładowców Teologii Dogmatycznej, 2001-2014 – redaktor naczelny *Studia Oecumenica*, 2003-2016 – dyrektor Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją, 2007-2015 – członek Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów. Ostatnio opublikował m.in.: *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich* (2013), *Ku jedności w Chrystusie* (2016), *Unio cum Christo* (2017). Adres do korespondencji: pj@uni.opole.pl; <https://orcid.org/0000-0002-5387-6669>

Marcin Hintz, duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, biskup diecezji pomorsko-wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP; proboszcz Parafii Gdańsk–Gdynia–Sopot. Doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii systematycznej. Kierownik katedry teologii systematycznej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, kierownik Sekcji Ewangelickiej ChAT. Studia z zakresu teologii ewangelickiej w ChAT, a także filozofii w Uniwersytecie Warszawskim oraz stypendium doktoranckie w Uniwersytecie w Bonn (1993-1994). Od 2007 członek Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP – przewodniczący Komisji ds. teologii i konfesji. W roku 2008 członek Zespołu ds. Konwencji Bioetycznej przy Prezesie Rady Ministrów. W latach 2011-15 członek Prezydium Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Od 2011 r. redaktor naczelny „Gdańskiego Rocznika Ewangelickiego”. Członek Gesellschaft für Evangelische Theologie, Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego oraz Gdańskiego Towarzystwa Naukowego. Opublikował ponad sto artykułów naukowych oraz dwie książki: *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006; *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007. Współautor: J. Pańkowski, M. Hintz, G. Ryś, *Na początku był Chrystus. Rozmawiają J. Drath i J. Poniewierski*, Kraków 2016. Adres do korespondencji: m.hintz@chat.edu.pl. <https://orcid.org/0000-0001-7663-1085>

Miloš Lichner, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek Słowackiej Prowincji Towarzystwa Jezusowego (SJ), dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Trnavskiego. Studia licencjackie i doktoranckie w Paryżu (Centre Sèvres), gdzie obronił doktorat w 2012.

Habilitację uzyskał w 2016 r. na Teologicznym Wydziale Uniwersytetu Trnavskiego w Bratisławie. Zainteresowania badawcze: patrologia łacińska, szczególnie teologia św. Augustyna, wczesnochrześcijańska teologia dogmatyczna (eschatologia, mariologia, teologiczna antropologia, eklezjologia). Jest członkiem Association Internationale d'Études Patristiques (A.I.E.P.); od 2017 r. jest wiceprzewodniczącym Europejskiego Stowarzyszenia dla Teologii Katolickiej (ESCT). Opublikował m.in.: *Sviatosť pomazania chorých: historicko-teologický pohľad*, 2012; *Sviatosť birmovania: historicko-teologický pohľad*, 2013; *Lev Velký a jeho Tomus ad Flavianum*: Preklad a analýza textu, 2014; *Vers une ecclésiologie de la «tolerantia»*. Recherche sur saint Augustin, 2014; *Kontextuálny pohľad na sviatosť krstu v sermones svätého Augustína*, 2015; *Sv. Augustín. O katechizovaní úplných začiatčovníkov*, preklad a analýza textu, 2015; *Sv. Augustín: Enchiridion*. Príručka o viere, nádeji a láske, preklad a analýza textu, 2016. Adres do korespondencji: milos.lichner@truni.sk. <https://orcid.org/0000-0001-5982-3245>

Jan Mikrut, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter archidiecezji wiedeńskiej, profesor w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; przewodniczący Internationales Forschungsinstitut zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa, członek-założyciel Associazione Italiana Docenti di Ecumenismo. Studiował w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Uzyskał doktorat w zakresie teologii w 1991 na Uniwersytecie Wiedeńskim, natomiast habilitację w 2000 r. oraz doktorat w zakresie historii Kościoła w 2009 r. na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Opublikował m.in.: *Die Diözese Tyniec-Tarnow in den Visitationsberichten von Bischof Thomas Gregorius Ziegler (1822-1827)*, Wien 2009; *Die oberösterreichische Diözese Linz in den Visitationsberichten von Bischof Thomas Gregorius Ziegler (1827-1852)*, Wien 2010; *Die Erzdiözese Wien im Spiegel der Priestergestalten des XIX. und XX. Jahrhunderts*, Wien 2013; *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka*, Verona 2017 (redaktor tomu). Adres do korespondencji: mikrut@unigre.it. <https://orcid.org/0000-0002-5839-3076>

Jerzy Pańkowski, duchowny Kościoła Prawosławnego, arcybiskup, ordynariusz prawosławnej diecezji wrocławsko-szczecińskiej, prawosławny ordynariusz wojskowy; profesor nauk teologicznych, prorektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, kierownik Sekcji Teologii Prawosławnej i Katedry Prawosławnej Teologii Praktycznej, wykładowca w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Obszary badawcze: teologia pasterska, liturgika, duchowość prawosławna, homiletyka i teologia zasadnicza. Opublikował m.in.: *W poszukiwaniu zbawienia. Bogactwo i piękno życia duchowego w ascetyczno-teologicznej myśli św. Ignacego Branczanińowa* (2006), *Teologia kerygmatu* (2012); *Na początku był Chrystus. Z bp. Marcinem Hintzem, bp. Jerzym Pańkowskim i bp. Grzegorzem Rysiem rozmawiali Jakub Drath i Janusz Poniewierski* (2016); *Nie zaniedbuj w sobie daru łaski... Rozważania o kapłaństwie* (2016). Adres do korespondencji: bpgeorgios@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6748-6189>

Rajmund Porada, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter diecezji opolskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii ekumenicznej, kierownik Katedry Zasad Ekumenizmu w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją na Wydziale

Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, sekretarz Komitetu Nauk Teologicznych PAN, redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Oecumenica”, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Obszary badawcze: dialog ekumeniczny, problematyka ekumeniczna w zakresie soteriologii, eklezjologii i eschatologii. Opublikował m.in.: *Ekumeniczne rozumienie sukcesji apostoelskiej. Studium dokumentów dialogów doktrynalnych* (2008), (red.) *Ekumenizm duchowy – duchowość pojednania* (2012). Adres do korespondencji: porada@uni.opole.pl. <https://orcid.org/0000-0003-2054-0824>

Marcin Składanowski, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter diecezji drohiczyńskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, pracownik naukowy Katedry Historii Dogmatów i Teologii Historycznej. Główne obszary badań: antropologia i etyka ekumeniczna, rosyjska myśl konserwatywna, relacje państwo–Kościół w Rosji, społeczno-polityczne znaczenie rosyjskiego prawosławia. Opublikował m.in.: *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012; *Ciało, dusza, duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013; *Niewiele mniejszy od aniołów. Wspólne chrześcijańskie świadectwo o człowieku*, Lublin 2014; *Etyka ekumeniczna w warunkach globalizacji. Główne rysy refleksji etycznej i działalności społecznej Światowej Rady Kościołów*, Lublin 2016; *Humanizm Krzyża. Staurologia w perspektywie ludzkiego losu*, Lublin 2017. Adres do korespondencji: skladanowski@kul.pl. <https://orcid.org/0000-0003-1437-8904>

Jerzy Sojka, doktor nauk teologicznych, pochodzi z Cieszyna, studiował w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz na Reńskim Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Obecnie pracuje na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: teologia luteraska Reformacji XVI wieku i jej współczesna recepcja i interpretacja. Opublikował m.in.: *Widzialne Słowo. Sakramenty w luteraskiej «Księdze zgody»*, Warszawa 2016, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, t. 1-2, Wisła 2014-2017; oraz wraz z Łukaszem Barańskim: *Reformacja*, t. 1-2, Bielsko-Biała 2016-2017. Adres do korespondencji: sojkajerzy@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-1154-5658>

Stefan Szymik, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor nauk teologicznych. Specjalistyczne studia biblijne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1982-1987) i Pontificio Istituto Biblico w Rzymie (1991-1994). Od 1985 r., z przerwą na studia w Rzymie, wykładowca Nowego Testamentu w WSD MSF w Kazimierzu Biskupim (Wydział Teologii UAM w Poznaniu), zatrudniony od 1995 r. w Instytucie Nauk Biblijnych KUL jako adiunkt, a po habilitacji (2003 r.) – kierownik Katedry Hermeneutyki Biblijnej KUL (2004-2014 r.). Specjalizuje się w hermeneutyce i metodologii biblijnej. Opublikował m.in.: (red.) *Biblia kodem kulturowym Europy*, Lublin 2013; *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013; (red.), *Natchnienie Pisma Świętego w świetle świadectwa tekstów o nich samych*, Lublin 2017. Adres do korespondencji stesz@kul.pl. <https://orcid.org/0000-0001-9544-2976>

Maria Urbańska-Bożek, doktor nauk humanistycznych w obszarze filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu SWPS w Sopocie. Autorka artykułów naukowych i popularnonaukowych drukowanych w polskich periodykach filozoficznych i literackich m.in.

„Kronos”, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, „Studia Philosophiae Christianae”, „Sensus Historiae” oraz w pracach monograficznych. Autorka wstępu do Søren Kierkegaard, *Pisma późne*, tłum. Karol Toeplitz, Kęty 2016. Książki współredagowane: *Aktualność Sorena Kierkegarda w filozofii, teologii, literaturze – w 200. rocznicę urodzin*, Gdańsk–Sopot 2013 oraz *Polifoniczny świat Kierkegarda*, Gdańsk 2014. W latach 2013-2015 wiceprezes Pomorskiego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego. Adres do korespondencji: murbanska-bozek@swps.edu.pl. <https://orcid.org/0000-0003-0016-602X>

Edward Marian Wiszowaty, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter archidiecezji warmińskiej, profesor nauk teologicznych, studiował w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Obecnie pracuje na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie oraz profesora zwyczajnego w Wyższej Szkole Policji w Szczytnie. Zainteresowania badawcze: etyka policji, homiletyka, duszpasterstwo policji, inspiracje pedagogiczne w służbie funkcjonariuszy policji. Opublikował m.in. *Duszpasterstwo Policji. Studium teologiczno-pastoralne*, Szczytno 2002; *Etyka Policji. Między prawem, moralnością i skutecznością*, Warszawa 2011; z prof. Anną Zellmą, *O Policję bliższą ludziom. Inspiracje pedagogiczne w służbie funkcjonariuszy*, Szczytno 2017. Adres do korespondencji: edwisz@op.pl. <https://orcid.org/0000-0002-1063-0415>

Gabriel Witaszek, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, członek Prowincji Warszawskiej Zgromadzenia Redemptorystów (CSsR). Uzyskał licencjat nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1981), doktorat z teologii biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (1986) oraz habilitację w obszarze nauk teologicznych w zakresie Pisma Świętego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1993). Wykładowca Starego Testamentu na Wydziale Teologii KUL. Kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich Starego Testamentu. Pierwszy Dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie (1999-2002). Prodziekan i Dziekan Wydziału Teologii KUL (1996-2002). Wykładowca Pisma Świętego na Wydziale Teologii Włoch Centralnych i w Instytucie Nauk Religijnych Beato Ippolito Galantini we Florencji (2003-2009). Profesor zwyczajny biblijnej teologii moralnej w Accademia Alfonsiana w Rzymie. Dyrektor czasopisma naukowego „Studia Moralia” (2007-2016). Autor licznych książek i artykułów w różnych językach. Adres do korespondencji: g.witaszek@virgilio.it. <https://orcid.org/0000-0002-1436-525X>

Anna Zellma, profesor nauk teologicznych, studiowała w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Obecnie pracuje na stanowisku profesora zwyczajnego w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Członek zarządu Stowarzyszenia Katechetów Polskich, członek The European Equipe for Catechesis (EEC) i Polskiego Towarzystwa Teologicznego, konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Zainteresowania badawcze: katecheza młodzieży, dydaktyka nauczania religii, profesjonalny rozwój nauczyciela religii, pedeutologia, dydaktyka ogólna, pedagogika chrześcijańska, wychowanie prorodzinne, inspiracje pedagogiczne w służbie funkcjonariuszy Policji. Opublikowała m.in. *Katechetyczny wymiar edukacji regionalne*, t. 1-2 (Olsztyn 2001); *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle «Programu nauczania religii katolickiej» z 2001 roku* (Olsztyn 2006); *Profesjonalny rozwój nauczyciela religii* (Olsztyn 2013)

oraz z prof. Edwardem Wiszowatym, *O Policję bliższą ludziom. Inspiracje pedagogiczne w służbie funkcjonariuszy*, Szczytno 2017. Adres do korespondencji: anna.zellma@uwm.edu.pl. <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>

Marek Żmudziński, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter diecezji elbląskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej. Profesor nadzwyczajny na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie; dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (od 2016 r.), konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski; prowadzi również zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu. Główne obszary badawcze: eklezjologia – prymat biskupa Rzymu w aspekcie teologicznym i prakseologicznym oraz dialogu ekumenicznym, wiarygodność Kościoła, obecność Kościoła w przestrzeni publicznej, apologia Kościoła. Opublikował m.in. *Ty jesteś Piotr. Świadomość funkcji prymacjalnej Jana Pawła II* (2003 r.), *Apologia Kościoła w Listach Episkopatu Polski 1945-70* (2013 r.). Adres do korespondencji: marek.zmudzinski@uwm.edu.pl. <https://orcid.org/0000-0002-1759-877X>

Zdzisław Józef Żywica, duchowny Kościoła Rzymskokatolickiego, prezbiter archidiecezji warmińskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Studiował w Olsztynie, Warszawie, Bonn i Rzymie. W latach 1995-1999 w PIB uzyskał stopień licencjata nauk biblijnych. W 1999 r. przebywał w Ziemi Świętej, gdzie brał udział w wyprawach archeologicznych oraz prowadził kwerendy biblioteczne. Obecnie jest pracownikiem Katedry Teologii Biblijnej UWM. Zainteresowania badawcze: Pięcioksiąg, Prorocy, Księgi greckie ST, Ewangelie synoptyczne, Listy św. Pawła, List Jakuba oraz Apokalipsa św. Jana; w zakresie teologii biblijnej – etyka biblijna. Opublikował m.in.: «*Wolność synów*» w *Mateuszowych logiach Jezusa (Mt 17,24-27 i 22,15-22 par.)*; *Studia z Bibliistyki*, t. 7, Warszawa 1994; *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006; *Paweł Apostoł o sumieniu chrześcijańskim w Pierwszym Liście do Koryntian*, „Forum Teologiczne” XV (2014) 23-38; *Pawłowe rozumienie syneidēsis w Rz 2,9-16*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 9/2 (2016) 169-185; *Sumienie w Duch Świętym w świetle Rz 9,1*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2017) 197-209; *Bolesne relacje św. Pawła z Kościołem korynckimi i próby ich przezwyciężenia w świetle 2 Kor 1,15-20*, „Teologia i Człowiek” 3 (2013) 37-48; *Prawość Apostoła w Rz 9,1-5*, „Collectanea Theologica” 3 (2017) 5-24. Adres do korespondencji: zzywica@poczta.onet.pl. <https://orcid.org/0000-0003-3403-5108>

