

Od konfliktu do komunii

LUTERAŃSKO-KATOLICKIE UPAMIĘTNIE
REFORMACJI W 2017 ROKU

RAPORT LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKIEJ
KOMISJI DIALOGU DS. JEDNOŚCI

warto

OD KONFLIKTU DO KOMUNII

LUTERAŃSKO-KATOLICKIE
WSPÓLNE UPAMIĘTNIE NIE REFORMACJI W 2017 ROKU

RAPORT LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKIEJ
KOMISJI DIALOGU DS. JEDNOŚCI

Oryginalny tekst dokumentu ukazał się w języku angielskim, a następnie został przetłumaczony na język niemiecki oraz wydany przez *Evangelische Verlagsanstalt* oraz *Bonifatius*.



Tłumaczenie na język polski: *Dariusz Bruncz*
Korekta: *Jagoda Grudzień*

ISBN 978-83-63562-36-6

Dzięgielów 2013

DEKADA LUTRA – 500-lecie REFORMACJI

WWW.LUTER2017.PL

Wydawnictwo „Warto”
ul. Misyjna 8, 43-445 Dzięgielów
warto@cme.org.pl, www.cme.org.pl

Druk
Ośrodek Wydawniczy „Augustana”
www.augustana.com.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO BISKUPA KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W POLSCE	5
PRZEDMOWA	7
WPROWADZENIE	9
Rozdział I	11
UPAMIĘTNIE NIE REFORMACJI W EPOCE EKUMENII ORAZ GLOBALIZACJI	11
CHARAKTER UPAMIĘTNIE NIA W PRZESZŁOŚCI	11
PIERWSZE EKUMENICZNE WSPOMNIENIE	12
UPAMIĘTNIE NIE W NOWYM GLOBALNYM I ŚWIECKIM KONTEKŚCIE	12
NOWE WYZWANIA DLA UPAMIĘTNIE NIA W ROKU 2017	13
Rozdział II	15
NOWE PERSPEKTYWY DOTYCZĄCE MARCINA LUTRA I REFORMACJI	15
ROLA BADAŃ NAD ŚREDNIOWIECZEM RZYMSKOKATOLICKIE BADANIA NAD LUTREM W XX WIEKU	16
EKUMENICZNE PROJEKTY NA DRODZE DO KONSENSUSU	17
ZNACZENIE DIALOGÓW EKUMENICZNYCH	20
Rozdział III	21
SZKIC HISTORYCZNY LUTERAŃSKIEJ REFORMACJI ORAZ KATOLICKIEJ ODPOWIEDZI NA NIĄ CO OZNACZA „REFORMACJA”?	21
PRZYCZYNA REFORMACJI: KONTROWERSJE WOKÓŁ ODPUSTÓW	22
PROCES PRZECIWKO LUTROWI	23
NIEUDANE SPOTKANIA	24
POTĘPIENIE MARCINA LUTRA	25
AUTORYTET PISMA	25
LUTER W WORMACJI	26
POCZĄTKI RUCHU REFORMACYJNEGO	27
KONIECZNOŚĆ NADZORU	27
ZANIEŚĆ PISMO ŚWIĘTE DO LUDZI	28
TEOLOGICZNE PRÓBY PRZEZWYCIĘŻENIA KONFLIKTU	29

Rozdział IV	37
GŁÓWNE TEMATY TEOLOGII MARCINA LUTRA W ŚWIETLE DIALOGÓW	
LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKICH	37
STRUKTURA ROZDZIAŁU IV	37
ŚREDNIOWIECZNE DZIEDZICTWO MARCINA LUTRA	38
TEOLOGIA MONASTYCZNA I MISTYCZNA	38
USPRAWIEDLIWIENIE	39
URZĄD	55
PISMO I TRADYCJA	65
Rozdział V	73
WEZWANI DO WSPÓLNEGO UPAMIĘTNIEŃ CHRZEST: PODSTAWA JEDNOŚCI I WSPÓLNEGO UPAMIĘTNIEŃ	73
Rozdział VI	79
PIĘĆ EKUMENICZNYCH IMPERATYWÓW	79
SKRÓTY	83
WSPÓLNE DEKLARACJE LUTERAŃSKO- -RZYMSKOKATOLICKIEJ KOMISJI DS. JEDNOŚCI	85
LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA DS. JEDNOŚCI	87

SŁOWO BISKUPA KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W POLSCE

Oddajemy w Państwa ręce dokument „Od konfliktu do komunii“. W moim przekonaniu jest to bardzo ważna pozycja, która zasługuje na szerokie upowszechnienie. Dotyczy bowiem wzajemnych relacji pomiędzy luteranami a rzymskimi katolikami zarówno w aspekcie duchowym, teologicznym, jak i historycznym.

Ekumenizm w Polsce ma wymiar praktyczny. Zwykle polega na spotkaniach podczas Powszechnego Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan oraz na współpracy pomiędzy parafiami ewangelickimi i rzymskokatolickimi.

Przedłożony dokument jest owocem międzynarodowego dialogu luterancko-rzymskokatolickiego prowadzonego na różnych płaszczyznach i w różnych krajach. Dialog ten odsłania nowe perspektywy patrzenia – zarówno na historię średniowiecza, jak i Reformacji, mocno zakorzenionej w dynamice późnego średniowiecza. W nowy sposób definiuje pojęcia teologiczne i ich współczesne rozumienie, wskazuje na różnice, ale również na podobne postrzeganie podstawowych zagadnień teologicznych. Ekumeniczna optyka, uwzględniająca szeroki kontekst XVI-wiecznych zmaganiań o reformę i duchową odnowę Kościoła, ułatwia wzajemne poznanie i zrozumienie, a poznanie zawsze prowadzi do usuwania lęków i uprzedzeń. Mam nadzieję, że przyswojenie tego dokumentu w polskiej rzeczywistości nada głębszy wymiar kontaktom ekumenicznym pomiędzy Kościołem Ewangelicko-Augsburskim a Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce.

Celem tekstu nie jest ogłoszenie przełomu w przewyżnianiu różnic doktrynalnych – one wciąż pozostają i są przedmiotem dialogu oraz modlitwy wielu chrześcijan. Nieustannie jesteśmy w drodze, poszukując odpowiednich słów, aby dziś, tu i teraz, nazwać i opisać to, co poruszało serca i umysły naszych matek i ojców w wierze. Niemniej jednak warto – a dokument „Od konfliktu do komunii” jest pomocnym narzędziem – spojrzeć na historię Kościoła jako wspólne dzieje, odważyć się na inną narrację, która nie rezygnując z ważnych aspektów tożsamości wyznaniowej, pozostaje otwarta na dialog, a przede wszystkim na Jezusa Chrystusa i Jego niezmienne pouczenie: *Takie jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowalem* (J 15,12).

Z życzeniami błogosławieństwa Bożego i owocnej lektury
ks. Jerzy Samiec

Biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP

PRZEDMOWA

Zmaganie się z Bogiem było treścią całego życia Marcina Lutra i określało je. Pytanie „Jak mogę poznać łaskawego Boga?” trapiło go nieustannie. Luter łaskawego Boga odnalazł w Ewangelii Jezusa Chrystusa. „Prawdziwa teologia i poznanie Boże są w ukrzyżowanym Chrystusie” (*Dysputacja Heideberska*).

Gdy w 2017 roku rzymskokatolicycy i ewangelicy chrześcijanie będą spoglądać na wydarzenia sprzed pięciuset lat, uczynią to w najwłaściwszy sposób, stawiając Ewangelie Jezusa Chrystusa w samym centrum swoich refleksji. Powinniśmy radować się z Ewangelii i przekazywać ją współczesnym, aby cały świat uwierzył, że Bóg staje się dla nas darem i powołuje nas do wspólnoty ze sobą i swoim Kościołem. Jest to powód naszej radości we wspólnej wierze.

Z tą radością wiąże się też zróżnicowane, samokrytyczne spojrzenie na nas samych, na naszą historię i teraźniejszość. My, chrześcijanie, nie zawsze byliśmy wierni Ewangelii – zbyt często dopasowywaliśmy się do sposobów myślenia i zachowań otaczającego nas świata. Często stawaliśmy na drodze Dobrej Nowinie i łasce Boga.

Zarówno jako pojedynczy chrześcijanie, jak i wspólnota wierzących wciąż na nowo potrzebujemy nawrócenia i reformy, zachęty i prowadzenia Ducha Świętego. „Gdy nasz Pan i Mistrz Jezus Chrystus powiedział: «Pokutujcie!», to chciał, aby całe życie wierzących było pokutą”. Tak brzmi pierwsza z 95 tez Lutra z 1517 roku, która dała początek ruchowi reformacyjnemu.

Nawet jeśli teza ta nie jest dzisiaj tak oczywista, to chcielibyśmy jako ewangelicy i rzymskokatolicycy chrześcijanie potraktować ją poważnie, kierując krytyczne spojrzenie w pierw na siebie samych, a nie na innych. Drogowskazem jest dla nas nauka o usprawiedliwieniu, która wyraża przesłanie Ewangelii i dlatego chce skierować „całą naukę i praktykę Kościoła ku Chrystusowi” (*Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu*).

Prawdziwa jedność Kościoła może być tylko jednością w prawdzie Ewangelii Jezusa Chrystusa. Fakt, że walka o tę prawdę w XVI wieku doprowadziła do utraty jedności zachodniego chrześcijaństwa, należy do ciemnych stron historii Kościoła. W 2017 roku będziemy musieli otwarcie wyznaczyć, że staliśmy się winnymi przed Chrystusem, szkodząc jedności Kościoła. Ten rok upamiętnienia stawia nas przed dwoma wyzwaniem: oczyszczeniem i uzdrowieniem pamięci oraz przywróceniem chrześcijańskiej jedności w zgodzie z prawdą Ewangelii Jezusa Chrystusa (Ef 4,4-6).

Poniższy tekst opisuje drogę „od konfliktu do wspólnoty“ – drogę, której celu jeszcze nie osiągnęliśmy. Niemniej jednak Komisja ds. Jedności poważnie potraktowała słowa papieża Jana XXIII, który stwierdził: „To, co nas łączy, jest większe niż to, co nas dzieli”.

Zapraszamy wszystkich chrześcijan do lektury raportu naszej komisji bez uprzedzeń, ale krytycznie, oraz do wyruszenia z nami w drogę ku głębszej wspólnocie wszystkich chrześcijan.

Karlheinz Diez
biskup pomocniczy Fuldy
(rzymskokatolicki współprzewodniczący)

Eero Huovinen
biskup em. Helsinek
(luterski współprzewodniczący)

WPROWADZENIE

1. W 2017 roku luterkańscy i rzymskokatolicki chrześcijanie będą wspólnie wspominać początek Reformacji sprzed 500 laty. Luteranie i katolicy cieszą się dziś z rosnącego obopólnego zrozumienia, intensywniejszej współpracy między sobą i większego wzajemnego szacunku. Zrozumieli, że więcej ich łączy, aniżeli dzieli: ponad wszystkim stoi bowiem wspólna wiara w Trójjedynego Boga i w Jego objawienie w Jezusie Chrystusie oraz uznanie podstawowych prawd nauki o usprawiedliwieniu.
2. Już rocznica 450-lecia ogłoszenia *Wyznania augsburskiego*¹ w 1980 roku umożliwiła luteranom i katolikom pogłębienie wspólnego zrozumienia podstawowych prawd wiary poprzez wskazanie na Jezusa Chrystusa jako żywego centrum naszej wiary chrześcijańskiej². Z okazji 500. rocznicy urodzin Marcina Lutra w 1983 roku międzynarodowy dialog luterkańsko-rzymskokatolicki zgodnie podkreślił najistotniejsze postulaty Lutra. W swoim raporcie komisja nazwała go „świadkiem Jezusa Chrystusa” i oświadczyła, że „ani ewangelickie, ani też katolickie chrześcijaństwo nie może przejść obojętnie obok postaci i przesłania tego człowieka”³.
3. Zbliżający się rok 2017 stawia przed katolikami i luteranami wyzwanie, aby ukazać w dialogu tematy i konsekwencje Wittenberskiej Reformacji, które ogniskowały się w osobie i myśleniu Marcina Lutra, oraz rozwinąć perspektywy upamiętnienia i docenienia Reformacji dzisiaj. Także współcześnie reformacyjny program Lutra stanowi dla katolików i luteranów duchowe oraz teologiczne wyzwanie.

1 W polskim piśmiennictwie teologicznym oraz codziennym użytku kościelnym funkcjonuje obok terminu Wyznanie augsburskie pojęcie Konfesji augsburskiej. Tradycyjnie Wyznanie augsburskie/Konfesja augsburska opisywane są skrótem CA pochodzącym od łacińskiej nazwy tekstu wyznania (*Confessio Augustana*) przedłożonego w Augsburgu w 1530 r. cesarzowi Karolowi V Habsburgowi.

2 Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis 1980. W: DWÜ 323-328. Spis skrótów znajduje się na końcu dokumentu.

3 Martin Luther – Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers, 1983: DWÜ II, 444-451.

Rozdział I

UPAMIĘTNIE NIE REFORMACJI W EPOCE EKUMENII ORAZ GLOBALIZACJI

4. Każde upamiętnienie ma swój kontekst. Dzisiejszy kontekst to trzy główne wyzwania, które oznaczają zarówno szanse, jak i obowiązki dla ekumenicznych partnerów: (1) Jest to pierwsze upamiętnienie Reformacji, które odbywa się w epoce ekumenizmu i dlatego daje możliwość pogłębienia wspólnoty między katolikami a luteranami. (2) Jest to pierwsze upamiętnienie Reformacji w epoce globalizacji, stąd też musi uwzględniać doświadczenia i perspektywy chrześcijan z Południa i Północy, ze Wschodu i Zachodu. (3) Jest to pierwsze upamiętnienie Reformacji, które musi wypracować ścieżki ewangelizacji w czasie naznaczonym rosnącą liczbą nowych ruchów religijnych i jednocześnie – postępującą sekularyzacją w wielu miejscach. Z tego powodu wspólne upamiętnienie jest okazją do dawania wspólnego świadectwa wiary – i tym samym obowiązkiem wszystkich chrześcijan.

CHARAKTER UPAMIĘTNIE NIE W PRZESZŁOŚCI

5. 31 października 1517 roku dość wcześnie stał się symbolem ewangelickiej Reformacji XVI wieku. Do dziś 31 października każdego roku w wielu luteranckich Kościołach wspominane są wydarzenia zwane „Reformacją”. Okrągłe rocznice upamiętnienia Reformacji obchodząno kosztownie i z rozmachem, ale podczas uroczystości szczególnie słyszalne były przeciwstawne poglądy różnych grup wyznaniowych względem tego święta. Dla luteranów rocznice te stawały się kolejnymi okazjami do opowiedzenia o początkach ewangelickiej formy Kościoła i usprawiedliwienia jej partykularności. Łączyło się to naturalnie z reformacyjną krytyką Kościoła rzymskokatolickiego. Z drugiej strony katolicy posługiwali się dniami upamiętnienia Reformacji, by zarzucić luteranom niczym nieusprawiedliwione oderwanie od prawdziwego Kościoła oraz odrzucenie Ewangelii Chrystusowej.
6. Polityczne oraz kościelno-polityczne czynniki często wpływały na kształt wcześniejszych uroczystości jubileuszowych. Na przykład w 1617 roku obchody stulecia Reformacji pomogły ustabilizować i ożywić wspólną tożsamość reformacyjną luteranów i reformowanych, którzy podczas wspólnych uroczystości wspomnieniowych zademonstrowali swoją solidarność w ostrej polemice z Kościołem rzymskokatolickim. Wspólnie upamiętniali Lutra jako wyzwoliciela chrześcijan spod rzymskiego jarzma. Znacznie później, podczas I wojny światowej, portretowano go jako niemieckiego bohatera narodowego.

PIERWSZE EKUMENICZNE WSPOMNIENIE

7. Pamiątka Reformacji w roku 2017 będzie pierwszym jej okrągłym wspomnieniem w epoce ekumenizmu. Będzie to również jubileusz 50-lecia dialogu luterkańsko-rzymskokatolickiego. Dla luteranów i katolików, będących częścią ruchu ekumenicznego, wspólna modlitwa, wspólne przeżywanie nabożeństw oraz wspólne słuźenie swoim wiernym było zawsze wielkim ubogaceniem, dającym możliwość stawienia wspólnie czoła politycznym, społecznym oraz ekonomicznym wyzwaniom współczesności. Duchowość, którą szczególnie widać wśród małżeństw wyznaniowo mieszanych, wywołała nowe refleksje i pytania. Luteranie i katolicy mogli na nowo zinterpretować swoje tradycje teologiczne i praktyki, uznając ich wzajemną zależność. Z tego też powodu pragną razem obchodzić pamiątkę roku 1517.
8. Współczesnym wyzwaniom należy sprostać w myśl nowych zasad. Niewłaściwe jest bowiem proste powtarzanie wcześniejszych ocen okresu Reformacji, które prezentowały luterkański i rzymskokatolicki punkt widzenia nie tylko niezależnie, ale często w opozycji do siebie. Pamięć historyczna czerpie zawsze z punktów zwrotnych przeszłości i łączy wybrane elementy w sensowną całość. Ponieważ opisy historii były przeważnie przeciwstawne, nierzadko umacniały konflikt między obydwojma wyznaniem i wywoływały czasami między nimi otwartą wrogość.
9. Sposób interpretacji historii miał również namacalne konsekwencje dla relacji wyznań między sobą. Z tego też powodu ekumeniczne wspomnianie luterkańskiej Reformacji jest jednocześnie ważne i trudne. Nawet dzisiaj wielu katolików kojarzy słowo „reformacja” przede wszystkim z podziałem Kościoła, podczas gdy wielu luterkańskich chrześcijan łączy je głównie z ponownym odkryciem Ewangelii, pewnością wiary oraz wolnością. Trzeba poważnie potraktować obydwie interpretacje, aby móc je odnieść do siebie oraz włączyć we wzajemny dialog.

UPAMIĘTNIENIE W NOWYM GLOBALNYM ŚWIECKIM KONTEKŚCIE

10. W minionym wieku chrześcijaństwo stawało się coraz bardziej globalne. Współcześnie na całym świecie żyją chrześcijanie różnych wyznań – ich liczba na Południu rośnie, a na Północy spada. Kościoły Południa zyskują więc coraz większe znaczenie dla chrześcijaństwa w globalnej perspektywie, choć niekoniecznie utożsamiają się z wyznaniowym konfliktem z XVI wieku – pomimo tego, że są związane z Kościołami w Europie i Ameryce Północnej poprzez różnego rodzaju światowe wspólnoty chrześcijańskie i dzielą z nimi bazę doktrynalną.

W kontekście roku 2017 jest niezwykle istotne, aby poważnie odnieść się do wkładu, pytań oraz perspektyw tych Kościołów.

11. W krajach, w których chrześcijaństwo jest obecne od stuleci, wielu ludzi porzuciło w ostatnich czasach Kościół lub zapomniało o tradycjach, służących Kościołom do przekazania z pokolenia na pokolenie tego, co same otrzymały poprzez swoje spotkanie z Pismem Świętym: rozumienie Boga, człowieka oraz świata w odpowiedzi na objawienie Boga w Jezusie Chrystusie; mądrość, która wzrastała przez pokolenia dzięki trwającemu przez całe życie chrześcijańskiemu doświadczaniu Boga, skarb liturgicznych form, pieśni oraz modlitw, praktyk katechetycznych, a także służby diakonijnej. Skutkiem tego zapomnienia jest dzisiejsza niejasność oraz niezrozumiałość przyczyn podziału Kościoła w przeszłości.
12. Ekumenizm nie może opierać się na zapomnieniu tradycji. Jak zatem powinno się wspominać historię Reformacji w 2017 roku? Które z treści wiary będących przedmiotem walki między wyznaniem w XVI wieku zasługują na zachowanie? Nasze matki i nasi ojcowie w wierze byli przekonani, że istnieje coś, o co warto walczyć, coś, co jest konieczne do życia z Bogiem. W jaki sposób można przekazać często zapomniane już tradycje naszym współczesnym, aby nie pozostawały tylko przedmiotem antykwarycznego zainteresowania, ale by stały się raczej pomocą w żywej, chrześcijańskiej egzystencji? W jaki sposób kontynuować tradycje, aby nie tworzyć nowych przepaści między chrześcijanami różnych wyznań?

NOWE WYZWANIA DLA UPAMIĘTNIENIA W ROKU 2017

13. Przez wieki Kościół i kultura były ze sobą blisko związane. Wiele elementów należących do sfery życia Kościoła znalazło w ciągu wieków miejsce w kulturach poszczególnych krajów i nawet do dziś odgrywa w nich określoną rolę – czasami niezależnie od samych Kościołów. W przygotowaniach do roku 2017 konieczne jest określenie różnych elementów tradycji chrześcijańskiej, które są obecne w kulturze, zinterpretowanie ich, a następnie poprowadzenie dialogu między Kościołem a kulturą w świetle różnorodnych, wspomnianych wcześniej aspektów.
14. Od ponad stu lat silne ruchy zielonoświątkowe i charyzmatyczne dokonują ekspansji na całym świecie. To właśnie one zwróciły uwagę na nowe aspekty chrześcijaństwa, sprawiając, że niektóre dawne spory konfesyjne wydają się przestarzałe. Ruch zielonoświątkowy obecny jest w wielu Kościołach w postaci ruchu charyzmatycznego i stwarza przez to nowe przestrzenie wspólnoty ponad granicami wyznaniowymi. Tym samym otwiera nowe możliwości ekumeniczne, ale równocześnie

- niesie z sobą dodatkowe wyzwania, które będą odgrywały ważną rolę przy kształtowaniu obchodów reformacyjnych w 2017 roku.
15. Wcześniejsze rocznice Reformacji odbywały się w krajach konfesyjnie jednolitych – lub przynajmniej w krajach, w których większość ludności stanowili chrześcijanie. Dziś chrześcijanie żyją na całym świecie w wieloreligijnym otoczeniu. Ten pluralizm jest nowym wyzwaniem dla ruchu ekumenicznego: nie czyni go w żadnym wypadku zbędnym, a wręcz przeciwnie – naglącym, ponieważ konfesyjne antagonizmy szkodzą wiarygodności chrześcijańskiej. Sposób, w jaki chrześcijanie traktują różnice między sobą, może ukazać coś na temat ich wiary osobom wyznającym inne religie. Ponieważ pytanie o to, jak ustosunkowywać się do wewnątrzchrześcijańskich konfliktów, pojawia się dobitnie w związku ze wspomnieniem początków Reformacji, to kwestia ta w kontekście współczesności zasługuje na szczególną uwagę przy okazji naszych refleksji na temat roku 2017.

Rozdział II

NOWE PERSPEKTYWY DOTYCZĄCE MARCINA LUTRA I REFORMACJI

16. Tego, co stało się w przeszłości, nie można zmienić, jednak wybór wspominanych wydarzeń z przeszłości oraz sposób, w jaki się je wspomina, może się w miarę upływu czasu zmieniać rzeczywistość. Przeszłość uobecnia się w upamiętnieniu. Podczas gdy przeszłość jest niezmienna, obecność przeszłości w teraźniejszości ulega zmianie. W perspektywie 2017 roku chodzi zatem nie o to, aby opowiedzieć inną historię, ale aby tę samą historię opowiedzieć w inny sposób.
17. Luteranie i katolicy mają wiele powodów, aby opowiedzieć swoją historię na nowo. Zbliżyli się do siebie poprzez rodzinne więzy, służbę na rzecz większej obecności w świecie i poprzez wspólny opór wobec tyranii w wielu miejscach. Te pogłębione kontakty zmieniły wzajemne postrzeganie, przynosząc nagłą potrzebę dialogu ekumenicznego i prowadzenia dalszych badań teologicznych. Ruch ekumeniczny zmienił percepcję Reformacji wśród Kościołów: ekumeniczni teolodzy zdecydowali, że nie będą pielęgnować konfesyjnej tożsamości kosztem partnerów w dialogu, ale raczej – poszukiwać tego, co wspólne pośród różnic oraz przeciwieństw dzielących Kościoły, by tym mocniej im przeciwdziałać.

ROLA BADAŃ NAD ŚREDNIOWIECZEM

18. Badania naukowe na różne sposoby przyczyniły się do zmiany percepcji przeszłości. W przypadku Reformacji należy wymienić zarówno ewangelickie, jak i rzymskokatolickie nowe ujęcia historii Kościoła. Dzięki jasnym metodologicznym wytycznym oraz uwarunkowaniom własnych punktów widzenia były w stanie skorygować wcześniejsze, wyznaniowe ilustracje historii. Po stronie rzymskokatolickiej ma to szczególne znaczenie w przypadku badań nad Lutrem i Reformacją, a po stronie ewangelickiej – w kontekście zmiany wypracowanego wcześniej obrazu średniowiecznej teologii oraz bardziej kompleksowego i zróżnicowanego postrzegania późnego średniowiecza. W nowszych przedstawieniach wydarzeń Reformacji licznym czynnikiem natury nieteologicznej – politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturowym – poświęca się więcej uwagi. Wraz z konfesjonalizacją przeprowadzono ważne korekty dotychczasowej historiografii czasów Reformacji.
19. Późne średniowiecze nie jest już dłużej postrzegane jako czas całkowitej ciemności, jak często przedstawiali je protestanci, ani też nie

jest interpretowane jako czas wyłącznie „światłany”, czego chciały starsze, rzymskokatolickie oceny. Współcześnie ukazują się nam wielkie przeciwieństwa tego okresu – między pobożnością i głębokim życiem wewnętrznym, między teologią ukierunkowaną na uczynki według zasady *do ut des* („daję, abys ty dał mnie”) a przekonaniem o absolutnej zależności od Bożej łaski, między obojętnością wobec religijnych zobowiązań – także wobec obowiązków wynikających z pełnionych urzędów – a poważnymi reformami, które przeprowadzono w niektórych zakonach.

20. Kościół późnego średniowiecza był wszystkim, tylko nie monolitem. *Corpus christianum* obejmowało bardzo zróżnicowane teologie, życiowe perspektywy i koncepcje Kościoła. Historycy oceniają XV wiek jako szczególnie pobożną epokę w Kościele. Coraz więcej osób świeckich zdobywało wówczas dobre wykształcenie i dlatego coraz bardziej pragnęły one słyszeć lepsze kazania oraz teologię, która pomogłaby im prowadzić chrześcijańskie życie. Te właśnie religijne refleksje podjął Luter i rozwinął je.

RZYMSKOKATOLICKIE BADANIA NAD LUTREM W XX WIEKU

21. XX-wieczne katolickie badania nad Lutrem powstały z zainteresowania katolików historią Reformacji, rozbudzonego w drugiej połowie XIX wieku. Teolodzy podążyli za potrzebą uwolnienia się od jednostronnej, antyrzymskiej historiografii protestanckiej, którą odczuwała katolicka ludność w zdominowanej przez protestantów Rzeszy Niemieckiej. Przesilenie w rzymskokatolickich badaniach dokonało się wraz z tezą, że Luter przełamał w sobie katolicyzm, który nie był w pełni katolicki. Pogląd ten uzasadniały życie i nauka Kościoła w późnym średniowieczu, ukazywane dotychczas głównie jako negatywne tło Reformacji: kryzys katolicyzmu XVI-wiecznego uzmysławiał, że religijny protest Lutra mógł być przekonujący dla wielu jemu współczesnych.
22. Luter opisywany był w nowy sposób: jako poważny, religijny i sumienny człowiek modlitwy. Staranne i dokładne badania historyczne pokazały, że rzymskokatolicką literaturę o Lutrze podczas ostatnich czterech stuleci, aż do XX wieku, kształtowały głównie komentarze Jana Kochleusa (Cochlaeus), przeciwnika Lutra oraz doradcy księcia Jerzego z Saksonii. Kochleusz opisywał Lutra jako mnicha-apostatę, niszczyciela chrześcijaństwa, deprawatora moralności i kacerza. Osiągnięciem pierwszego okresu krytycznej, ale przychylniej dyskusji dotyczącej postaci Lutra było zatem uwolnienie rzymskokatolickich badań od jednostronnego podejścia tego rodzaju polemicznych dzieł o Lutrze. Analizy historyczne innych teologów rzymskokatolickich pokazały, że to nie główne myśli Reformacji – jak np. nauka

- o usprawiedliwieniu – doprowadziły do podziału Kościoła, ale raczej Lutrowa krytyka ustroju (*Verfassung*) Kościoła.
23. Następnym krokiem rzymskokatolickich badań nad Lutrem polegał na odkryciu, w jaki sposób wspólne treści wplecione są w teologiczne struktury myślowe i systemy obydwu tradycji, przede wszystkim poprzez systematyczne porównanie refleksji ich sztanदारowych teologów: Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra. Teologom praca ta pozwoliła zrozumieć naukę Lutra w jej własnym, średniowiecznym horyzoncie. Jednocześnie katolickie badania zgłębiały znaczenie nauki o usprawiedliwieniu w *Wyznaniu augsburskim*. Tym samym reformacyjne postulaty Lutra zostały umieszczone w szerszym kontekście procesu tworzenia się wyznania luterńskiego, dzięki czemu rozumiano, że intencją *Wyznania augsburskiego* było wyrażenie podstawowych postulatów reformacyjnych oraz zachowanie jedności Kościoła.

EKUMENICZNE PROJEKTY NA DRODZE DO KONSENSUSU

24. Starania te doprowadziły bezpośrednio do przedsięwzięcia ekumenicznego projektu, rozpoczętego przez luteranów i rzymskokatolickich teologów w Niemczech z okazji 450. rocznicy ogłoszenia *Wyznania augsburskiego* w 1980 roku i dotyczącego katolickiego uznania tego dokumentu. Dalekosiężne wyniki późniejszego projektu Ekumenicznej Grupy Roboczej ewangelickich i katolickich teologów, której historia sięga katolickiego projektu badań nad Lutrem, zaowocowały studium *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*⁴.
25. *Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu*⁵, podpisana w 1999 roku przez przedstawicieli Światowej Federacji Luteranów oraz Kościoła rzymskokatolickiego, opiera się zarówno na efektach wcześniejszych prac teologicznych, jak i na dokonaniach dialogu *Usprawiedliwienie przez wiarę*, prowadzonego w USA⁶. Potwierdza ona, że między luteranami a katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu.

4 K. Lehmann-W. Pannenberg (wyd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* W: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Göttingen 1986.

5 Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung*, Frankfurt/Paderborn 1999. Polski tekst wraz z komentarzami: *Deklaracja o Usprawiedliwieniu*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2000. Dokument dostępny jest również w wersji elektronicznej na stronach luteranie.pl, wiara.pl i innych.

6 H. George Anderson/T. Austin Murphy/Joseph A. Burgess (wyd.), *Justification by Faith. Lutherans and Catholics on Dialogue VII*, Minneapolis, MN, 1985.

KATOLICKIE KIERUNKI ROZWOJU

26. W odpowiedzi na biblijną, liturgiczną i patrystyczną odnowę poprzednich dziesięcioleci Drugi Sobór Watykański zajmował się takimi tematami jak docenienie roli Pisma Świętego w życiu Kościoła, ponowne odkrycie wspólnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, konieczność ciągłego oczyszczania i wprowadzania reform Kościoła, rozumienie kościelnych urzędów jako służby oraz znaczenie wolności i odpowiedzialności ludzi, w tym – uznanie wolności religijnej.
27. Sobór uznał ponadto elementy uświęcenia i prawdy także poza strukturami Kościoła rzymskokatolickiego. Oświadczone, że „wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre – liczne i znamienite – mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego” i nazwano te elementy: „spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego, oraz widzialne elementy” (UR 3). Na soborze mówiono również „o wielu chrześcijańskich obrzędach, które nasi odłączeni bracia sprawują”. Stwierdzono, że „zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty – niewątpliwie mogą [one] w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i (...) trzeba [im] przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia” (UR 3). Uznano nie tylko pojedyncze elementy i działania tych wspólnot, lecz także je same: „Duch Chrystusa nie wzbrania się przeciw postępowaniu nimi jako środkami zbawienia” (UR 3).
28. W świetle odnowy teologii rzymskokatolickiej, będącej efektem Drugiego Soboru Watykańskiego, katolicy mogą dziś docenić postulat reformy Marcina Lutera i rozpatrywać je z większą otwartością niż dotychczas.
29. Dyskretna aprobata postulatów Lutera legła u podstaw nowej oceny jego katolicy w kontekście rozpoznania, że zamierzał on dokonać reformy Kościoła, a nie rozłamu. Widać to jasno w stwierdzeniach kardynała Johannes Willebrandsa oraz papieża Jana Pawła II⁷. Ponowne odkrycie owych dwóch istotnych cech osoby i teologii Marcina Lutera doprowadziło do nowego, ekumenicznego uznania go jako „świadka Ewangelii”.

7 Jan Willebrands, *Gesandt in die Welt* (wykład wygłoszony przed 5. Zgromadzeniem Ogólnym Światowej Federacji Luterńskiej). W: Chr. Krause/W. Müller-Römheld (wyd.), *Evian 1970. Oficjalny raport 5. Zgromadzenia Ogólnego Światowej Federacji Luterńskiej* (epd dokumentation, tom 3), Witten/Frankfurt/Berlin 1970, (87-100) 97-99; John Paul II, „Letter to Cardinal Willebrands for the Fifth Centenary of the Birth of Martin Luther,” w: *Information Service*, no. 52 (1983/II), b3 n.

30. Także papież Benedykt XVI – podczas odwiedzin w 2011 roku w klasztorze augustianów w Erfurcie, w którym Luter spędził sześć lat jako mnich – uznał, że osoba i teologia Marcina Lutra wciąż są wyzwaniem dla dzisiejszej teologii katolickiej. Papież Benedykt mówił: „[Lutra] nurtowała kwestia Boga, która stała się jego głęboką pasją i pobudką do działania podczas całej jego drogi życiowej. «Jak zyskam łaskawego Boga?» – pytanie to zapadło mu głęboko w serce i przyświecało wszystkim jego poszukiwaniom teologicznym oraz 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 Bogiem. «Jak zyskam łaskawego Boga?» Fakt, że to pytanie było siłą napędową całego jego życia, porusza mnie wciąż na nowo. Kogo to naprawdę dziś jeszcze obchodzi, nawet wśród chrześcijan? Jakie znaczenie ma kwestia Boga w naszym życiu i w naszym głoszeniu Słowa? Większość ludzi, także chrześcijan, sądzi, że Bóg w ostatecznym rozrachunku nie interesuje się naszymi grzechami i cnotami”⁸.

LUTERAŃSKIE KIERUNKI ROZWOJU

31. Również ewangeliczne badania nad Lutrem przeżyły znaczący rozwój. Doświadczenia dwóch wojen światowych doprowadziły do obalenia powszechnie panującego przekonania o postępie historii oraz o relacji między chrześcijaństwem a zachodnią kulturą, powstanie teologii kerygmatycznej zaś otworzyło nowe ścieżki myślenia o Lutrze. Dialog teologów z historykami pomógł uwzględnić czynniki historyczne i społeczne w refleksji nad ruchem reformacyjnym. Luterańscy teolodzy uznali splot teologicznych refleksji i politycznych interesów nie tylko po katolickiej, ale także po ewangelickiej stronie. Dialog z teologami rzymskokatolickimi pomógł im natomiast przełamać jednostronny, wyznaniowy sposób patrzenia i podchodzić do pewnych aspektów swoich własnych tradycji z większym krytycyzmem.

ZNACZENIE DIALOGÓW EKUMENICZNYCH

32. Partnerzy dialogu zobowiązani są nauczaniem swoich Kościołów, które, według ich przekonania, wyraża prawdę wiary. Oba te nauczania te wykazują wiele cech wspólnych, jednak mogą w swoich sformułowaniach

8 Benedykt XVI: Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, 23 września 2011 r.: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt_pl.html.

różnić się lub nawet przeciwstawiać się sobie nawzajem. W pierwszej sytuacji dialog między nimi jest możliwy, a w drugiej – konieczny.

33. Dialog pokazuje, że partnerzy posługują się różnymi językami i inaczej rozumieją znaczenie słów; dokonują innych rozróżnień i myślą w inny sposób. Jednak to, co na płaszczyźnie ekspresji jawi się jako przeciwieństwo, nie zawsze jest nim w swej istocie. Aby móc dokładnie określić relację między danymi artykułami nauczania, teksty muszą być interpretowane w świetle historycznych kontekstów, w których powstawały. To pozwoli nam zorientować się, gdzie mamy do czynienia z rzeczywistą różnicą lub przeciwieństwem, a gdzie nie.
34. Dialog ekumeniczny oznacza rezygnację ze schematów myślenia, powstałych w wyniku różnorodności wyznań i podkreślających różnice między nimi. Zamiast tego partnerzy w dialogu patrzą w pierw na to, co ich łączy, a dopiero później ważą znaczenie różnic. Różnice nie są przy tym pomijane lub bagatelizowane, ponieważ dialog ekumeniczny to wspólne poszukiwanie prawdy wiary chrześcijańskiej.

Rozdział III

SZKIC HISTORYCZNY LUTERAŃSKIEJ REFORMACJI ORAZ KATOLICKIEJ ODPOWIEDZI NA NIĄ

35. Dziś jesteśmy w stanie wspólnie opowiedzieć historię luterzańską Reformacji. Nawet jeśli luteranie i katolicy patrzą z różnych perspektyw, mogą w dialogu ekumenicznym przewyciężyć tradycyjne antyewangelickie i antykatolickie hermeneutyki i wspólnie wytyczyć drogę, na której przypomną wydarzenia z przeszłości. Następne dwa rozdziały nie są całościowym przedstawieniem całej historii i wszystkich kontrowersyjnych kwestii teologicznych, a naświetlają jedynie niektóre z najważniejszych momentów historycznych i problemów teologicznych Reformacji XVI wieku.

CO OZNACZA „REFORMACJA”?

36. W starożytności łacińskie słowo *reformatio* odnosiło się do sytuacji, w której zachodziła zmiana aktualnego, złego położenia poprzez powrót do dobrych i lepszych czasów. W średniowieczu termin *reformatio* stosowano bardzo często w kontekście reform monastycznych. Zakony mnisze realizowały *reformatio*, aby przełamać upadek dyscypliny i życia religijnego. Jeden z największych ruchów reformatorskich powstał w X wieku w opactwie Cluny.
37. W późnym średniowieczu koncepcja dotycząca konieczności przeprowadzenia reform została rozciągnięta na cały Kościół. Sobory i praktycznie każdy Sejm Świętego Cesarstwa Rzymskiego zajmowały się *reformatio*. Sobór w Konstancji (1414-1418) postrzegał reformę Kościoła „w głowie i członkach”⁹ jako niezbędną. Szeroko rozpowszechniony dokument reformatorski zatytułowany *Reformacja cesarza Zygmunta* żądał przywrócenia prawowitego porządku praktycznie w każdym obszarze życia. Pod koniec XV wieku idea reformacji została rozszerzona również na rząd i uniwersytety¹⁰.
38. Luter posługiwał się terminem „reformacja” rzadko. W swoim dziele *Wyjaśnienie 95 tez* stwierdził: „Kościół potrzebuje reformacji, która nie jest dziełem pojedynczego człowieka, mianowicie papieża, czy wielu ludzi, mianowicie kardynałów, co pokazał ostatni sobór. Jest to dzieło całego świata, a nawet jest to wyłącznie dzieło Boże. To, kiedy

9 3. Sesja Soboru w Konstancji z 26 marca 1415 (J. Alberigo [wyd.], *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, tom 2, Bologna 1973, 407).

10 Por. *Apostolizität der Kirche*, Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt, Nr. 92 (=ApK 92).

reformacja nastanie, wie z pewnością jedynie Ten, który stworzył czas”¹¹. Czasami Luter używał słowa „reformacja” dla opisanie poprawy porządku, np. uniwersytetów. W swoim reformacyjnym traktacie *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* z 1520 roku żądał „sprawiedliwego, wolnego soboru”, który stworzyłby możliwość debaty nad propozycjami reformy¹².

39. Później pojęcie „Reformacja” stosowane było w węższym sensie jako nazwa zbioru historycznych wydarzeń, obejmujących lata 1517-1555, a więc od rozpowszechnienia 95 *tez* Marcina Lutra do nastania Augsburgskiego Pokoju Religijnego. Teologiczny i kościelny spór, który wywołały tezy Lutra, stał się szybko elementem układanki politycznych, gospodarczych i kulturowych interesów. Tym samym to, co oddajemy za pomocą słowa „Reformacja”, sięga daleko poza to, czego Luter nauczał i czego zamierzał dokonać. „Reformacja” jako pojęcie określające całą epokę zostało po raz pierwszy użyte przez Leopolda von Ranke, który w XIX wieku spopularyzował wyrażenie „wiek Reformacji” (niem. *Zeitalter der Reformation*).

PRZYCZYNA REFORMACJI: KONTROWERSJE WOKÓŁ ODPUSTÓW

40. 31 października 1517 roku Luter przesłał 95 *tez* zatytułowanych *Dysputacja o wyjaśnieniu mocy odpustów* jako załącznik listu zaadresowanego do arcybiskupa Albrechta z Moguncji. W liście tym Luter zgłosił wątpliwości wobec kazań oraz praktyki odpustowej, stojącej w obszarze odpowiedzialności arcybiskupa, i wezwał go do przeprowadzenia zmian. W tym samym dniu napisał również list do swojego biskupa diecezjalnego, Hieronima Schulze von Brandenburg. Przesyłając tezy małemu kręgowi teologów i – najprawdopodobniej – przybijając je do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze, chciał zainicjować akademicką dysputę na temat nierozstrzygniętych kwestii dotyczących teorii i praktyki odpustowej.
41. Odpusty odgrywały ważną rolę w pobożności tamtych czasów. Odpust rozumiany był jako odpuszczenie czasowych kar za grzech, którego wina została już wybaczona. Chrześcijanie mogli uzyskać odpust według jasno określonych warunków – takich jak modlitwa, uczynki miłości, jałmużna – i dzięki zasłudze Kościoła; przyjmowano bowiem, że dysponuje on skarbcem zadośćuczynienia Chrystusa i Świątych, dając w nim udział pokutującym.
42. Według oceny Lutra praktyka odpustowa szkodziła pobożności chrześcijan. Luter zakwestionował to, że odpusty mogą uwolnić po-

11 WA 1;627,27-31.

12 Por. WA 6; 407,1 (*Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu, 1520*).

kutujących od kar, które nałożył na nich Bóg, oraz że kary nakładane przez kapłana mogą być przenoszone do czyścica. Poddał refleksji to, czy uzdrawiający i oczyszczający aspekt kary nie oznacza, że szczerze pokutujący człowiek wolałby cierpieć kary aniżeli się od nich uwolnić, i czy płacone za odpusty pieniądze nie powinny być zamiast tego oddawane biednym. Zastanawiał się również nad istotą skarbu Kościoła, z którego papież oferował odpusty.

PROCES PRZECIWKO LUTROWI

43. 95 *tez* Lutra rozprzestrzeniło się w Niemczech bardzo szybko i wywołało duże poruszenie, wyrządzając przy tym praktyce odpustowej spore szkody. Wkrótce pojawiły się plotki, że Luter zostanie oskarżony o herezję. Już w grudniu 1517 roku arcybiskup Moguncji przesłał tezy wraz z dodatkowym materiałem do Rzymu, aby sprawdzono teologię Lutra.
44. Luter był zaskoczony reakcją na swoje tezy, ponieważ nie planował publicznego wydarzenia, a jedynie akademicką dysputę. Obawiał się, że tezy łatwo mogą zostać źle zrozumiane, jeśli czytać je będzie większa ilość odbiorców. Dlatego też pod koniec marca 1518 roku opublikował *Kazanie o odpuście i łasce* w języku niemieckim. Pismo to odniosło niesamowity sukces i sprawiło, że Luter stał się w niemieckim społeczeństwie osobą powszechnie znaną. Sam Luter powtarzał nieustannie, że jego tezy – z wyjątkiem pierwszych czterech – nie przedstawiają definitywnych wypowiedzi, ale twierdzenia, stworzone na potrzeby dysputy.
45. Rzym obawiał się, że teologia Lutra może podważyć nauczanie Kościoła oraz autorytet papieża, dlatego też Luter został wezwany do stawienia się w Rzymie i wytłumaczenia się przed kurialnym trybunałem ze swojej teologii. Proces został jednak na prośbę elektora saskiego Fryderyka Mądrego przeniesiony do Niemiec, a mianowicie na posiedzenie Sejmu Rzeszy do Augsburga. Kardynał Cajetan otrzymał pełnomocnictwo do przesłuchania Lutra. W myśl papieskiego mandatu Luter miał wyrzec się swoich poglądów, a w przypadku odmowy podporządkowania się wezwaniu – kardynał posiadał odpowiednie prerogatywy do natychmiastowego skazania Lutra na banicję, aresztowania go i przywiezienia do Rzymu. Po spotkaniu Cajetan sporządził zarys doktrynalnej deklaracji w sprawie odpustów, która niedługo po przesłuchaniu w Augsburgu została promulgowana przez papieża. W dokumencie nie było odpowiedzi na argumenty Lutra¹³.

13 Leo X., *Cum postquam*, 9 listopada 1518 (DH 1448; cf 1467 i 2641).

46. Cały proces, który ostatecznie doprowadził do ekskomunikacji Lutra, charakteryzował się zasadniczą dwuznacznością. Luter stawiał pytania pod dyskusję, podnosił argumenty i – wraz z opinią publiczną, którą informowano o jego poglądach i przebiegu procesu poprzez wiele broszur i publikacji – oczekiwał wymiany argumentów. Mimo że Lutrowi obiecano uczciwy proces i zapewniono go, że zostanie wysłuchany, wciąż na nowo polecano mu odwołać swoje poglądy lub grożono, że zostanie uznany za kacerza.
47. 13 października 1518 roku Luter ogłosił w uroczystym *protestatio*, że jego poglądy są zgodne z nauką Świętego Kościoła Rzymskiego i nie może ich odwołać, dopóki nie zostanie przekonany przez swych adwersarzy, że się myli. 22 października podkreślił ponownie, że jego przemyślenia i nauczanie mieszczą się w ramach nauki Kościoła Rzymskiego.

NIEUDANE SPOTKANIA

48. Przed swoim spotkaniem z Lutrem kardynał Cajetan starannie przestudiował dwa pisma wittenberskiego profesora i sporządził nawet do nich traktaty. Interpretował on jednak teksty Lutra w ramach własnego systemu pojęć i źle rozumiał je w kwestii pewności wiary, nawet jeśli prawidłowo przedstawił szczegóły Lutrowego stanowiska. Z kolei Luter nie znał teologii kardynała Cajetana. Podczas przesłuchania, które umożliwiło jedynie ograniczoną dyskusję, kardynał nakłaniał Lutra do odwołania poglądów. Przesłuchanie to nie dało Lutrowi możliwości zrozumienia stanowiska kardynała. To ogromnie smutne, że dwóch tak wspaniałych teologów XVI wieku spotkało się podczas procesu o herezję.
49. W ciągu następujących lat teologia Lutra szybko się rozwijała i wywoływała nowe kontrowersje. Oskarżony teolog pracował nad obroną swojego stanowiska i pozyskaniem zwolenników do walki z tymi, którzy mieli go ogłosić heretykiem. Ukazało się wiele publikacji za Lutrem i przeciw niemu, ale odbyła się tylko jedna dysputa: miała miejsce w Lipsku w 1519 roku między Andrzejem Bodenstemem (Karlstadt) i Lutrem po jednej stronie oraz Johannesem Eckiem po drugiej.

POTĘPIENIE MARCINA LUTRA

50. W międzyczasie toczył się w Rzymie proces przeciwko Lutrowi. Papież Leon X zdecydował się na działanie: wypełniając swój pasterski obowiązek, czuł się zobligowany do obrony „prawdziwej wiary” przed tymi, którzy tak „przekręcają Pismo i fałszują”, że nie jest już ono

dłużej „Ewangelią Chrystusową”¹⁴. Dlatego też papież wydał bullę *Exsurge Domine* (15 czerwca 1520), która potępiła 41 stwierdzeń, wyjętych z różnych pism Lutra. Jednak nawet jeśli zacytowane fragmenty znajdują się w pismach Lutra i zostały prawidłowo zacytowane, to wyrwano je z kontekstu. *Exsurge Domine* nazywa te stwierdzenia „heretyckimi lub gorszącymi, fałszywymi lub raniącymi pobożne uszy, lub też zwodzzącymi prostaczków i wrogimi wobec katolickiej prawdy”¹⁵, przy czym nie zostało określone, które zarzuty odnoszą się do których stwierdzeń. Na końcu bulli papież wyraził swoją irytację, że Luter nie odpowiedział na żadne z jego zaproszeń do dyskusji, a jednocześnie – nadzieję, że Luter doświadczy nawrócenia serca i odwróci się od swoich błędów. Papież Leon dał Lutrowi 60 dni na odwołanie „błędów”, w przeciwnym razie ściągnie on na siebie ekskomunię.

51. Eck i Aleander, którzy opublikowali w Niemczech *Exsurge Domine*, zażądali ponadto spalenia dzieła Lutra. W odpowiedzi na to część wittenberskich teologów wrzuciło w ogień 10 grudnia 1520 niektóre księgi (te, które później nazywano prawem kanonicznym), wraz z niektórymi pismami przeciwników Lutra. Luter uczynił to samo z bullą papieską. Tym samym stało się jasne, że nie był gotowy do odwołania swoich poglądów. 3 stycznia 1521 roku, bullą *Decet Romanum Pontificem*, Luter został ekskomunikowany.

AUTORYTET PISMA

52. Spór o odpusty szybko przerodził się w spór o autorytety. Według Lutra Kuria Rzymska utraciła swój autorytet, ponieważ obstawała przy nim formalnie i nie stosowała argumentów biblijnych. Na początku konfliktu autorytety teologiczne – Pismo, Ojcowie Kościoła oraz tradycje kościelne – stanowiły dla Lutra jedność. W trakcie sporu jedność ta się rozpadła – wówczas, gdy Luter doszedł do wniosku, że formy, w jakich oficjele w Rzymie wykładają kanon, stoją w sprzeczności z Pismem. Ze strony katolickiej spór dotyczył nie tyle pierwszeństwa Pisma – z tym postulatem zgadzali się również katolicy – co jego prawdziwej wykładni.
53. Gdy Luter doszedł do wniosku, że dla niektórych stwierdzeń Rzymu brakowało biblijnego uzasadnienia lub że były nawet sprzeczne z biblijnym przesłaniem, zaczął postrzegać papieża jako antychrysta. Tym szokującym – należy przyznać – oskarżeniem Luter chciał pod-

14 Leo X, *Exsurge Domine*. W: P. Fabisch/E. Iserloh (wyd.): *Dokumente zur Causa Lutheri* (1517-1521), cz. 2 (*Corpus Catholicorum* 42), Münster 1991, s. 366.370. Por. DH 1451-1492.

15 DH 1492.

kreślić, że papież nie pozwala Chrystusowi mówić tego, co Chrystus sam chce powiedzieć, oraz że stawia się ponad Pismem zamiast podporządkować się Jego autorytetowi. Papież twierdził, że jego urząd został ustanowiony *iure divino* („na mocy boskiego prawa”), podczas gdy Luter nie mógł znaleźć biblijnego uzasadnienia tego roszczenia.

LUTER W WORMACJI

54. Według praw Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego osoba, która została ekskomunikowana, musiała również zostać skazana na banicję. Mimo to członkowie Sejmu w Wormacji zażądali, aby niezależny autorytet podjął się przesłuchania Lutra. Dlatego też wezwano go do Wormacji. Luter, który już wtedy był uznany za heretyka, otrzymał od cesarza glegt, dzięki któremu mógł bezpiecznie wjechać do miasta. Spodziewał się, że na Sejmie dojdzie do jakiegokolwiek dysputy, ale zapytano go jedynie o to, czy książki, które leżą przed nim na stole, zostały napisane przez niego i czy jest gotowy odwołać swoje poglądy.
55. Luter odpowiedział na to wezwanie słynnymi słowami: „Jeśli nie zostaną przekonany świadectwami Pisma lub jasnymi publicznymi dowodami – gdyż papieżowi czy soborom nie wierzę, ponieważ dobrze wiadomo, że często się mylili i sami sobie zaprzeczali – to jestem związany wyrokami Pisma, które przytoczyłem, a moje sumienie pochwycone jest przez Słowo Boże. Niczego odwołać nie mogę i nie chcę, ponieważ nie jest bezpieczne ani słuszne postępować wbrew własnemu sumieniu. Niech mi Bóg dopomoże! Amen”¹⁶.
56. W odpowiedzi cesarz Karol V wygłosił imponującą mowę, w której wyłożył swoje zamiary. Wspomniął, że wywodzi się z długiej linii władców, którzy w trosce o zbawienie dusz postrzegali obronę wiary katolickiej jako swój obowiązek i że również na nim ten obowiązek spoczywa. Argumentował, że pojedynczy brat zakonu błędzi, jeśli jego poglądy stoją w sprzeczności z całym chrześcijaństwem minionego tysiąclecia¹⁷.
57. Sejm w Wormacji ogłosił Lutra banitą, który miał zostać pojmany, a nawet zabity. Cesarz rozkazał panującym wyplenienie „lutrańskiej herezji” za pomocą wszystkich możliwych środków. Poglądy Lutra były jednak dla wielu książąt i obywateli przekonujące, dlatego nie wypełniono postanowień sejmu.

16 WA 7; 838,4-9. Słowa „Tak oto stoję, inaczej nie mogę” nie są udokumentowane (zob. WA z odniesieniem do protokołu Sejmu).

17 Por. H. Wolter, *Das Bekenntnis des Kaisers*. W: F. Reuter (wyd.), *Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, Köln/Wien 1981, (222-236) 226-229.

POCZĄTKI RUCHU REFORMACYJNEGO

58. Lutrowe rozumienie Ewangelii przekonywało rosnącą liczbę kapłanów, mnichów i kaznodziejów, co też próbowali oni zawrzeć w swoich kazaniach. Jednym z widzialnych znaków przeprowadzanych zmian było udzielanie Komunii świeckim pod dwiema postaciami lub też zawieranie związków małżeńskich przez księży i mnichów. Niektóre reguły postne nie były już przestrzegane i przez jakiś czas niegodnie obchodzono się z obrazami i relikwiami.
59. Luter nie miał zamiaru zakładać nowego Kościoła – był raczej częścią szerokiego i wielowarstwowego ruchu pragnącego reform. Odgrywał coraz większą rolę dzięki recepcji swoich pism, dotyczących reformy praktyk i nauczania Kościoła, które według jego oceny opierały się wyłącznie na autorytecie ludzkim lub pozostawały napięciu lub sprzeczności wobec Pisma. W swoim traktacie *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* (1520) Luter opowiedział się za kapłaństwem wszystkich ochrzczonych, a tym samym za bardziej aktywnym udziałem świeckich w reformowaniu Kościoła. I rzeczywiście – świeccy odgrywali ważną rolę w ruchu reformacyjnym, zarówno książęta czy magistraty, jak i zwykli ludzie.

KONIECZNOŚĆ NADZORU

60. Ponieważ nie istniał główny plan ani centrum realizacji reform, sytuacja wyglądała inaczej i zmieniała się od miasta do miasta, od wioski do wioski. Pojawiła się konieczność przeprowadzania wizytacji kościelnych. Ponieważ sprawa ta wymagała autorytetu książąt i magistratów, reformatorzy poprosili w 1527 roku księcia elektora saskiego o powołanie i uppełnomocnienie komisji wizytacyjnej. Do jej zadań należała nie tylko ocena kazań, służby oraz życia księży, lecz także troska o to, aby otrzymywali oni konieczne środki do życia.
61. Komisja ustanowiła coś w rodzaju władz Kościoła. Superintendentom przydzielono zadania, polegające na sprawowaniu nadzoru nad pracą księży na poszczególnych obszarach oraz ich sposobem życia. Komisja sprawdzała również porządki nabożeństw i troszczyła się o ich jedność. W 1528 ukazał się podręcznik dla księży, który opisywał ważne kwestie doktrynalne oraz praktyczne problemy Kościoła. Odegrał on dużą rolę w historii wyznania luterańskiego.

ZANIEŚĆ PISMO ŚWIĘTE DO LUDZI

62. Wraz z kolegami z Uniwersytetu Wittenberskiego Luter przetłumaczył Biblię na język niemiecki, aby więcej ludzi mogło samodzielnie czytać Pismo Święte i aby, obok innych korzyści, mogli oni współuczestniczyć w kształtowaniu duchowej i teologicznej refleksji

w życiu Kościoła. Z tego też powodu reformatorzy zakładali szkoły dla chłopców i dziewcząt oraz podejmowali istotne wysiłki, by przekonać rodziców o konieczności edukacji ich dzieci.

KATECHIZMY I PIEŚNI

63. Aby poprawić znikomy stan wiedzy na temat wiary chrześcijańskiej wśród księży i świeckich, Luter napisał *Mały Katechizm* dla szerszego kręgu czytelników i *Duży Katechizm* dla księży i wykształconych świeckich. Katechizmy objaśniały Dziesięć Przykazań, *Ojciec Nasz* i *Wyznanie wiary* oraz zawierały fragmenty dotyczące sakramentów Chrztu Świętego oraz Wieczery Pańskiej. *Mały Katechizm*, najbardziej wpływowa książka Lutera, przyczynił się do znacznego polepszenia znajomości zasad wiary wśród zwykłych ludzi.
64. Katechizmy miały pomóc ludziom prowadzić chrześcijańskie życie i dać narzędzia umożliwiające im kształtowanie opinii na temat zagadnień teologicznych i duchowych. Katechizmy unaocniają fakt, że dla reformatorów wiara nie oznaczała tylko zaufania względem Chrystusa i jego obietnicy, lecz także akceptację poszczególnych treści wiary, potrzebnych i koniecznych do przyswojenia.
65. Dla wzmocnienia udziału świeckich w nabożeństwie reformatorzy tworzyli pieśni kościelne i publikowali śpiewniki. Odgrywały one doniosłą rolę w luterńskiej pobożności i stały się częścią cennego dziedzictwa całego Kościoła.

KSIEŻA DLA PARAFII

66. Luterkańskie parafie posiadały odtąd Pismo Święte w języku ojczystym, katechizmy, pieśni, ustawy kościelne oraz porządki nabożeństw. Pozostawał jednak duży problem z zapewnieniem parafiom opieki duszpasterskiej. Podczas pierwszych lat Reformacji wielu kapłanów i mnichów stało się luteranickimi duchownymi, więc dysponowano dostateczną liczbą księży. Jednakże później ta metoda pozyskiwania księży okazała się niewystarczająca.
67. Należy zauważyć, że reformatorzy czekali aż do 1535 roku, zanim zorganizowali w Wittenberdze ordynację własnych księży. W *Wyznaniu augsburskim* (1530) reformatorzy oświadczyli, że są gotowi okazać biskupom posłuszeństwo, jeśli ci dopuściliby zwiastowanie Ewangelii zgodnie z reformacyjnymi przekonaniem. Ponieważ tak się nie stało, reformatorzy stanęli przed wyborem: albo utrzymają tradycyjny sposób ordynowania kapłanów i biskupów, ale tym samym porzucą reformacyjne przekonania, albo zachowają zwiastowanie i dopuszczą ordynowanie księży przez innych księży. Reformatorzy

- wybrali drugie rozwiązanie, korzystając z tradycji wykładni listów pasterskich, sięgających czasów Hieronima w starożytnym Kościele.
68. Członkowie wittenberskiego fakultetu teologicznego działali z nadania Kościoła; sprawdzali nie tylko doktryny teologiczne, ale i życie kandydatów. Ordynacje odbywały się w Wittenberdze, a nie w parafiach nowo ordynowanych księży, ponieważ duchowny ordynowany był na służbę w całym Kościele. Świadcstwa ordynacji podkreślały doktrynalną zgodność ordynowanego z nauką Kościoła katolickiego. Ryt ordynacji składał się z nałożenia rąk i modlitwy o Ducha Świętego.

TEOLOGICZNE PRÓBY PRZEZWYCIĘŻENIA KONFLIKTU

69. *Wyznanie augsburskie* (1530) było próbą rozwiązania religijnego konfliktu powstałego na skutek luteriańskiej Reformacji. Jego pierwsza część (artykuły 1-21) prezentuje luteriańską naukę jako zgodną z nauką „Kościoła katolickiego lub rzymskiego”¹⁸. Druga część (artykuły 22-28) dotyczy zmian, zainicjowanych przez reformatorów w celu naprawy pewnych (uważanych przez nich za nadużycia) praktyk, oraz powodów tych zmian. W zakończeniu pierwszej części stwierdzono: „Oto niemal cała nasza nauka, z której widać, że nie ma w niej nic, co by się nie zgadzało z Pismem lub z Kościołem powszechnym albo z Kościołem rzymskim, jak dalece jest nam znana z pisarzy. Skoro więc tak się rzeczy mają, zbyt surowo osądzają nas ci, którzy się domagają, aby naszych uznano za heretyków”¹⁹.
70. *Wyznanie augsburskie* jest mocnym świadectwem zdecydowanej postawy luteriańskich reformatorów względem zachowania jedności Kościoła i pozostania wewnątrz jednego, widzialnego Kościoła. Ponieważ różnice ukazano jako nieznaczne, wyznanie to jest bliskie temu, co dziś nazwalibyśmy „różnicującym konsensusem”.
71. Niektórzy rzymskokatolicki teolodzy od razu dostrzegli konieczność odpowiedzi na *Wyznanie augsburskie* i szybko sformułowali *Konfutację Augsburskiego Wyznania*. *Konfutacja* blisko trzymała się tekstu i argumentów *Wyznania augsburskiego* i mogła wraz z nim potwierdzić kluczową naukę chrześcijańską o Trójcy Świętej, chrystologii oraz chrzcie świętym, jednak odrzuciła luteriańskie poglądy dotyczące nauki Kościoła oraz sakramentów, powołując się na biblijne i patrystyczne teksty. Ponieważ luteranie nie zostali przekonani argumentami *Konfutacji*, pod koniec sierpnia 1530 roku rozpoczęto

18 BSLK 83c, 9n. Polski tekst: Księgi Wyznaniowe Kościoła luteriańskiego, 3. wyd., Bielsko-Biała 2011.

19 BSLK 83c, 7-14.

- oficjalny dialog, aby pogodzić różnice między *Wyznaniem* a *Konfucją*. Temu dialogowi nie udało się jednak rozwiązać problemów dotyczących rozumienia sakramentów oraz Kościoła jako wspólnoty.
72. Innego rodzaju próbami przewyciężenia religijnego konfliktu były tzw. rozmowy religijne (Spira/Hagenau 1540, Wormacja 1540-41, Ratzbona 1541-46). Cesarz lub jego brat, król Ferdynand, zwoływał konsultacje, które odbywały się pod przewodnictwem cesarskich przedstawicieli. Ich celem było przekonanie luteranów, aby przyjęli poglądy swoich przeciwników. Dużą rolę podczas tych rozmów odgrywały strategie, intrygi oraz polityczne naciski.
73. Negocjacje doprowadziły do publikacji znaczącego tekstu dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu, tzw. *Księgi ratybońskiej* (1541), jednak spór dotyczący Eucharystii wydawał się nierozwiązywalny. W końcu zarówno papież, jak i Luter odrzucili wyniki rozmów – ostatecznie poniosły one więc klęskę.

WOJNA RELIGIJNA ORAZ POKÓJ W AUGSBURGU

74. Wojna szmalkaldzka (1546-1547), którą Karol V prowadził przeciwko terytoriom luteranckim, miała za cel pokonanie luteranckich książąt i zmuszenie ich do cofnięcia wszystkich zmian. Początkowo cesarz odnosił sukcesy i wygrał wojnę (20 lipca 1547). Wkrótce jego oddziały dotarły do Wittenbergi, gdzie jednak cesarz zakazał swoim żołnierzom wykopania zwłok Lutera z grobu i spalenia ich.
75. Podczas Sejmu w Augsburgu (1547-1548) cesarz nałożył na luteranów tzw. *Augsburskie Interim*, które doprowadziło do niekończących się konfliktów na terytoriach luteranckich. Dokument ten definiował usprawiedliwienie przede wszystkim jako łaskę, która prowadzi do miłości. Podkreślał konieczność podporządkowania się biskupom i papieżowi. Zezwalał jednak na małżeństwa duchownych oraz Komunię pod dwiema postaciami.
76. W 1552 roku po spisku książąt rozpoczęła się nowa wojna przeciwko cesarzowi, zmuszająca go do ucieczki do Austrii. Doprowadziło to do układu pokojowego między luteranckimi książętami a królem Ferdynandem. Próba wykorzenia „luteranckiej herezji” za pomocą środków militarnych poniosła ostateczną klęskę.
77. Wojna zakończyła się w 1555 roku zawarciem pokoju w Augsburgu. Celem układu pokojowego było znalezienie sposobów na to, aby ludzie o różnych przekonaniach religijnych mogli żyć wspólnie w jednym kraju. Terytoria i miasta, które uznały *Wyznanie augsburskie*, zostały w Rzeszy Niemieckiej uznane tak samo jak terytoria katolickie. Ustalenia nie dotyczyły jednak ludzi o innych przekonaniach religijnych, takich jak wyznawców Kościoła reformowanego

oraz anabaptystów. Książęta i magnaci mieli prawo decydować o religii swoich poddanych. Gdy książę zmieniał wyznanie, także i ludzie żyjący na jego terytorium musieli to uczynić, podczas gdy na obszarach, w których książętami byli biskupi, zmiana wyznania nie była możliwa. Poddani mieli prawo do emigracji, jeśli nie zgadzali się przyjmując wyznania księcia.

SOBÓR TRYDENCKI

78. Sobór Trydencki (1545-1563), który został zwołany w pokolenie po reformach Lutera, rozpoczął się przed wojną szmalkaldzką (1546-1547) i zakończył po Pokoju Augsburskim (1555). Bulla *Laetare Jerusalem* (19 listopada 1544) określiła trzy główne zadania Soboru: uzdrowienie podziału konfesyjnego, reformę Kościoła oraz przywrócenie pokoju, aby dzięki temu przeciwdziałać niebezpieczeństwu ze strony Imperium Osmańskiego.
79. Sobór zdecydował, że podczas każdego posiedzenia wydany zostanie dekret doktrynalny, podtrzymujący wiarę Kościoła, oraz dekret dotyczący dyscypliny, który mógłby pomóc w zreformowaniu Kościoła. W większości przypadków dekryty dogmatyczne nie zawierały całościowej, teologicznej wykładni wiary, koncentrując się na negowanych przez reformatorów naukach w taki sposób, że istniejące różnice były podkreślane.

PISMO I TRADYCJA

80. 8 kwietnia 1546 sobór przyjął *Dekret o źródłach objawienia*, „aby po zniesieniu błędów zachować w Kościele wyłącznie czystą Ewangelię”. Nie mówiąc o tym wprost, sobór odrzucił zasadę *sola scriptura*, argumentując przeciwko izolacji Pisma od Tradycji. Sobór określił, że Ewangelia, „źródło wszelkiej zbawiennej prawdy i nauki dotyczącej obyczajów”, została zachowana „w księgach spisanych i w tradycjach niepisanych”. Nie wyjaśniono jednak relacji między Pismem a Tradycją. Następnie sobór nauczał, że tradycje dotyczące wiary i obyczajów zostały „przechowane w nieprzerwanym następstwie w Kościele katolickim”. Pismo i Tradycja powinny być przyjęte „z taką samą pobożnością i czcią”²⁰.

20 DH 1501 (Dekret o kanonie Pisma Świętego i Tradycji, 4. Sesja, 8 kwietnia 1546). Polski tekst dekretów Soboru Trydenckiego dostępny jest w serii *Źródła Myśli Teologicznej* zainicjowanej przez Wydawnictwo WAM: A. Baron/H. Pietras (opr.): *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV/1, Kraków 2007. Niektóre wypowiedzi doktrynalne Soboru Trydenckiego zawarte są również w: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007.

81. Dekret zawierał listę kanonicznych ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Sobór obstawał przy tym, że Pisma Święte nie mogą być interpretowane w opozycji do nauki Kościoła ani „wbrew jednomyślnej zgodzie Ojców”²¹. Wreszcie sobór ogłosił, że stare, łacińskie wydanie Biblii – *Wulgata* – jest tekstem „autentycznym, predestynowanym do użytku w Kościele”²².

USPRAWIEDLIWIENIE

82. W odniesieniu do usprawiedliwienia Sobór odrzucił zarówno pelagiańską naukę o sprawiedliwości uczynkowej, jak i naukę o usprawiedliwieniu jedynie z wiary (*sola fide*), przy czym „wiarę” rozumiano tutaj głównie jako akceptację objawionej nauki. Sobór potwierdził chrystologiczny fundament usprawiedliwienia, podkreślając, że ludzie włączeni są w Chrystusa i że łaska Chrystusowa konieczna jest dla całego procesu usprawiedliwienia, nawet jeśli proces ten nie wyklucza dysponowania łaską czy współdziałania wolnej woli. Sobór ogłosił, że istotą usprawiedliwienia nie jest tylko odpuszczenie grzechów, lecz także „uświęcenie i odnowa wewnętrzna człowieka”²³ przez nadnaturalną miłość. Formalną przyczyną usprawiedliwienia jest „sprawiedliwość Boża, nie ta, poprzez którą Bóg sam jest sprawiedliwy, lecz ta, poprzez którą czyni nas sprawiedliwymi”, a przyczyna celowa to „chwała Boga i Chrystusa oraz życie wieczne”²⁴. Wiara, jak podkreślił sobór, jest początkiem, „fundamentem i korzeniem wszelkiego usprawiedliwienia”²⁵. Łaska usprawiedliwienia może zostać utracona w wyniku grzechu śmiertelnego, a nie tylko utraty wiary, i odzyskana dzięki sakramentowi pokuty²⁶. Sobór zaznaczył, że życie wieczne jest łaską, a nie tylko zapłatą²⁷.

SAKRAMENTY

83. Podczas siódmej sesji Sobór orzekł, że sakramenty są zwyczajnymi środkami, „przez które wszelka prawdziwa sprawiedliwość albo się rozpoczyna, albo zaczęta wzrasta, albo, jeśli się ją utraci, zostaje odzyskana”²⁸. Sobór orzekł, że Chrystus ustanowił siedem sakra-

21 DH 1507 (Dekret o Wulgacie i sposobie interpretacji Pisma Świętego, 4. Sesja, 8 kwietnia 1546).

22 DH 1506.

23 DH 1528 (Dekret o usprawiedliwieniu, rozdz. VII; 6. sesja, 13 stycznia 1547).

24 DH 1529.

25 DH 1532 (Dekret o usprawiedliwieniu, rozdz. VIII).

26 DH 1542-1544 (Dekret o usprawiedliwieniu, rozdz. XIV-XV).

27 DH 1545 (Dekret o usprawiedliwieniu, rozdz. XVI).

28 DH 1600 (Dekret o sakramentach, 7. sesja, 3 marca 1547).

mentów i bronił ich jako skutecznych znaków, które przynoszą łaskę poprzez samo ich sprawowanie (*ex opere operato*), a nie po prostu na podstawie wiary przyjmujących.

84. W wyniku debaty o Komunii pod dwiema postaciami wyrażono przekonanie, że pod każdą postacią przyjmowany jest cały i niepodzielny Chrystus²⁹. Po zakończeniu soboru (16 kwietnia 1565) papież zezwolił wielu prowincjom kościelnym w Niemczech oraz habsburskim ziemiom dziedzicznym na udzielanie Komunii również pod postacią wina w pewnych określonych warunkach.
85. W odpowiedzi na reformacyjną krytykę ofiarniczego charakteru mszy Sobór potwierdził, że msza jest ofiarą pojednania, która uobecnia ofiarę na krzyżu. W myśl nauczania Soboru, skoro Chrystus-kapłan ofiarowuje te same ofiarnicze dary, co na krzyżu, jednak w inny sposób, to msza nie jest powtórzeniem jedynej i doskonałej ofiary na Golgocie. Sobór określił, że można odprawiać mszę ku czci świętych, a także w intencji żyjących oraz zmarłych wiernych³⁰.
86. Dekret o święceniach kapłańskich zdefiniował sakramentalny charakter ordynacji oraz istnienie jednej kościelnej hierarchii, działającej w oparciu o boski nakaz³¹.

REFORMY DUSZPASTERSKIE

87. Sobór wprowadził również reformy pastoralne. Dekrety dotyczące reform służyły bardziej efektywnemu zwiastowaniu Słowa Bożego poprzez utworzenie seminariów dla lepszego kształcenia kapłanów, a także poprzez wymóg wygłaszania kazań we wszystkie niedziele i święta. Biskupi i kapłani zostali zobowiązani do mieszkania w swoich diecezjach i parafiach. Sobór zniósł jednocześnie kilka nadużyć w kwestii jurysdykcji, święceń, patronatów, beneficjów oraz odpustów, rozszerzając władzę biskupów. Biskupom udzielono pełnomocnictwa do przeprowadzania wizytacji beneficjów parafialnych oraz nadzorowania pracy duszpasterskiej zakonów i kapituł.

29 DH 1729.1732 (Nauka o Komunii pod dwiema postaciami, rozdz. III oraz kanon 2; 21. sesja, 16 lipca 1562).

30 DH 1743, 1753 (Nauka i kanony o Ofierze Mszy Świętej, rozdz. II i kanon 3, 22. sesja, 17 września 1562).

31 DH 1766-1770 (Nauka i kanony o sakramencie święceń kapłańskich, rozdz. III i IV, 23. sesja, 15 lipca 1563).

Przewidywano również ustanowienie synodów prowincjonalnych i diecezjalnych. Dla lepszego przekazywania wiary Sobór wspierał ukazywanie się katechizmów, jak np. katechizmu Piotra Kanizjusza, oraz zaplanował wydanie *Katechizmu Rzymskiego*.

KONSEKWENCJE

88. Nawet jeśli Sobór Trydencki w dużej mierze stanowił odpowiedź na protestancką Reformację, nie potępił pojedynczych osób lub całej wspólnoty, ale określone nauki reformatorów. Ponieważ dekryty soborowe odnosiły się głównie do tego, co uważano za protestanckie błędy, sobór stworzył między ewangelikami i katolikami atmosferę polemiki, która skłaniała do interpretacji katolicyzmu w opozycji do protestantyzmu. Takie podejście Soboru było lustrzanym odbiciem tonu dyskusji obecnego w niektórych luteranckich księgach wyznaniowych, które również ukazywały luteranckie stanowisko poprzez opozycję. Decyzje Soboru Trydenckiego położyły fundamenty katolickiej tożsamości aż do Soboru Watykańskiego II.
89. Pod koniec trzeciego okresu Sobór Trydencki musiał trzeźwo uznać jedność Kościoła na Zachodzie za doszczętnie zniszczoną. Na luteranckich terytoriach rozwinęły się nowe struktury kościelne. Pokój Religijny w Augsburgu z 1555 roku zapewnił początkowo stabilne relacje polityczne, ale nie mógł zapobiec wielkiemu konfliktowi europejskiemu XVII wieku – wojnie trzydziestoletniej (1618-1648). Powstawanie świeckich państw narodowych z silnymi barierami konfesyjnymi pozostało na długo brzemieniem okresu Reformacji.

SOBÓR WATYKAŃSKI DRUGI

90. Sobór Trydencki ukształtował w znacznym stopniu relacje między katolikami a luteranami na przestrzeni kilku stuleci, ale jego dziedzictwo musi być obecnie odczytywane przez pryzmat decyzji Soboru Watykańskiego II (1962-1965). Sobór ten umożliwił Kościołowi katolickiemu wkroczenie w ruch ekumeniczny i porzucenie zdominowanej nastrojami polemicznymi atmosferę okresu poreformacyjnego. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*, *Dekret o ekumenizmie (Unitatis redintegratio)*, *Deklaracja o wolności religijnej* oraz *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu (Dei Verbum)* są podstawowymi dokumentami katolickiego ekumenizmu. Na Drugim Soborze Watykańskim podkreślono, że Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim (*subsistit*) i przyznano również, że „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej” (LG8). Doceniono to, co katolicy dzielą wraz z innymi

chrześcijanami, jak np. wyznania wiary, chrzest, Pismo Święte. Podkreślono w duchu teologii wspólnotowości, że katolicy znajdują się w rzeczywistej, choć niedoskonałej wspólnotocie ze wszystkimi, którzy wyznają Jezusa Chrystusa i są ochrzczeni (UR 2).

Rozdział IV

GŁÓWNE TEMATY TEOLOGII MARCINALUTRA W ŚWIETLE DIALOGÓW LUTERAŃSKO- -RZYMSKOKATOLICKICH

91. Od XVI wieku podstawowe poglądy Marcina Lutra jak i teologii luteranśkiej były przedmiotem kontrowersji między katolikami a luteranami. Kontrowersje te badano w dialogach ekumenicznych oraz naukowo, a dla ich przewyciężenia analizowano różnice w terminologiach, strukturach myślowych i wszelkiego rodzaju zagadnieniach; okazało się, że nie muszą się one koniecznie nawzajem wykluczać.
92. W tym rozdziale katolicy i luteranie przedstawiają razem niektóre z najważniejszych zagadnień teologii Marcina Lutra. Wspólne opisanie tych tematów nie oznacza, że katolicy zgadzają się ze wszystkim, czego nauczał Marcin Luter tak, jak to zostało tutaj przedstawione. Dialog ekumeniczny i starania o wzajemne zrozumienie są wciąż konieczne. Mimo to nasza ekumeniczna podróż osiągnęła stadium umożliwiające wspólne ukazanie pewnych spraw.
93. Ważne jest rozróżnienie między teologią Lutra a teologią luteranśką, a przede wszystkim – między teologią Lutra a nauką luteranśkich Kościołów, wyrażoną w księgach wyznaniowych. Wprowadzie ta ostatnia to główny punkt odniesienia dialogów ekumenicznych, jednak wskazane jest, aby w tym miejscu skoncentrować się na teologii Lutra z okazji okrągłej rocznicy wydarzeń z 31 października 1517 r.

STRUKTURA ROZDZIAŁU IV

94. Bieżący rozdział koncentruje się na czterech tematach teologii Lutra, a są to: usprawiedliwienie, Wieczerza Pańska, urząd, Pismo i Tradycja. Ze względu na ich doniosłość dla życia Kościoła i wywoływane przez nie wielowiekowe kontrowersje, zostały szczegółowo omówione w luteranśko-rzymskokatolickich dialogach. Poniższe zestawienie zbiera rezultaty tych dialogów.
95. Dyskusja nad wszystkimi czterema tematami następuje w trzech krokach. Najpierw każdy z nich zostaje przedstawiony w rozumieniu Lutra, po nim następują krótkie rzymskokatolickie uwagi. Podsumowanie pokazuje, w jaki sposób teologia Lutra rozpoczęła dyskusję z rzymskokatolicką nauką poprzez dialog ekumeniczny. Rozdział ten uwydatni miejsca porozumienia i wspomni istniejące wciąż różnice.
96. Ważnym tematem dalszej dyskusji jest sposób na pogłębienie zgody w kwestiach, w których wciąż inaczej rozkładamy akcenty – przede wszystkim w odniesieniu do nauki o Kościele.

97. Ważne jest spostrzeżenie, że nie wszystkie deklaracje dialogu między luteranami a katolikami wykazują porozumienie tej samej wagi; nie były one również w równy sposób przyjęte przez katolików i luteranów. Najwyższym autorytetem cieszy się Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu, która została podpisana 31 października 1999 roku przez przedstawicieli Światowej Federacji Luteranńskiej oraz Kościoła rzymskokatolickiego, a w 2006 roku przyjęta również przez Światową Radę Kościołów Metodystycznych. Instytucje, które powołały komisje dialogu, przyjęły również raporty innych międzynarodowych oraz narodowych komisji. Oddziałują one jednak w różny sposób na teologię i życie luteranńskiej oraz rzymskokatolickiej wspólnoty. Władze Kościołów ponoszą teraz stałą odpowiedzialność za uznanie i przyjęcie wyników dialogów ekumenicznych.

ŚREDNIOWIECZNE DZIEDZICTWO MARCINA LUTRA

98. Refleksja Marcina Lutra była głęboko osadzona w myśli późnego średniowiecza. Luter mógł się do niej odnosić zarówno afirmująco, jak i krytycznie, a także wykraczać poza nią. W 1505 roku został mnichem zakonu augustianów eremitów w Erfurcie, a w 1512 profesorem świętej teologii w Wittenberdze. Jako profesor skoncentrował swoją działalność teologiczną przede wszystkim na wykładni ksiąg biblijnych. Położenie nacisku na Pismo Święte było całkowicie zgodne z tym, czego wymagały od mnicha augustiańskie reguły, a mianowicie studiowania Biblii i medytacji, jednak nie dla własnego pożytku, a dla duchowych korzyści innych. Ojcowie Kościoła, przede wszystkim Augustyn, odegrali decydującą rolę w rozwoju oraz ostatecznym ukształtowaniu teologii Lutra. „Nasza teologia oraz święty Augustyn dokonują oczekiwanych postępów”³² – napisał Luter w 1517 roku, a w *Dysputacji heidelberskiej* nazwał Augustyna „najwierniejszym interpretatorem”³³ apostoła Pawła. Luter był więc mocno zakorzeniony w tradycji patrystycznej.

TEOLOGIA MONASTYCZNA I MISTYCZNA

99. Wobec teologów scholastycznych Luter był nastawiony głównie krytycznie – żył, myślał i uprawiał teologię przez 20 lat jako augustiański eremita, a tym samym w tradycji monastycznej teologii. Jednym z najbardziej wpływowych teologów monastycznych był Bernard z Clairvaux, którego Luter bardzo cenił. Lutrowy sposób interpretacji

32 WA Br 1; 99,8 (do Johanna Langa 18 maja 1517 r.)

33 WA I; 352,14.

Pisma Świętego jako miejsca spotkania Boga i człowieka wykazuje bliskie paralele z interpretacją Pisma u Bernarda.

100. Myśl Lutra była również głęboko zakorzeniona w mistycznej tradycji późnego średniowiecza. Potwierdzenia swoich dociekań Luter szukał w niemieckich kazaniach Johanna Taulera (zm. 1361). Dawały mu one poczucie zrozumienia. Ponadto sam Luter opublikował w 1518 roku tekst nieznanego autora, *Theologia Deutsch*, który został szeroko rozpowszechniony i dzięki publikacji Lutra zyskał duży rozgłos.
101. Przez całe życie Luter wiele zawdzięczał swojemu zakonnemu przełożonemu Johannesowi von Staupitzowi i jego chrystocentrycznej teologii, która pocieszała go w duchowych zmaganiach. Staupitz był przedstawicielem mistyki oblubieńczej (nupcjalnej). Luter często powtarzał doniosłość wpływu Staupitza na swój rozwój, mówiąc: „Staupitz rozpoczął tę naukę”³⁴ lub wspominając go z wdzięcznością jako swojego „ojca w tej nauce, który mnie zrodził w Chrystusie”³⁵. W późnym średniowieczu powstała teologia dla świeckich. Ta teologia pobożności (*Frömmigkeitstheologie*) reflektowała życie chrześcijańskie za pomocą praktycznych pojęć i dążyła do upowszechnienia praktyk pobożnościowych. Luter inspirował się nią, by stworzyć własne traktaty dla świeckich. Podjął wiele poruszanych w niej tematów, ale wyrażał je na swój sposób.

USPRAWIEDLIWIENIE

LUTROWE ROZUMIENIE USPRAWIEDLIWIENIA

102. Luter doszedł do swoich fundamentalnych reformacyjnych przekonań poprzez refleksję nad sakramentem pokuty, przede wszystkim w odniesieniu do fragmentu Mt 16,19. W ramach późnośredniowiecznej edukacji nauczono go, że Bóg przebacza człowiekowi, gdy ten żałuje za swój grzech w akcie bezwarunkowego miłowania Boga ponad wszystko. Na taki akt Bóg odpowiada, na nowo udzielając człowiekowi łaski i przebaczenia zgodnie ze swoim przymierzem (*pactum*), którego treść brzmi: „Temu, który czyni, co jest w mocy jego, Bóg nie odmówi swojej łaski”³⁶. Kapłan może zatem tylko ogłosić, że Bóg już wybaczył pokutującemu grzech. Luter zauważył jednak, że Mt 16 stwierdza dokładnie coś odwrotnego: to kapłan ogłasza usprawiedliwienie pokutującego i poprzez ten – dokonany w imię Boga – akt grzesznik w rzeczywistości staje się sprawiedliwy.

34 WA TR 1; 245,12 (początek 1533 r.).

35 WA Br 11; 67,7 n. (do księcia elektora Jana Fryderyka 27. 03 1545 r.).

36 „Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam”.

SŁOWO BOŻE JAKO OBIETNICA

103. Luter rozumiał słowa Boga jako słowa, które stwarzają to, co mówią, i które mają charakter obietnicy (*promissio*). Słowo obietnicy wypowiedziane jest w określonym miejscu i określonym czasie przez określoną osobę do określonej osoby. Boża obietnica zwrócona jest natomiast ku wierze danej osoby, wiara chwyta się zaś osobistej treści obietnicy. Luter obstawał przy tym, że taka wiara jest jedyną właściwą odpowiedzią na słowo Bożej obietnicy. Człowiek jest wezwany do patrzenia poza samego siebie – jedynie na Słowo Bożej obietnicy, któremu jest obowiązany w pełni zaufać. Ponieważ wiara ma swój fundament w obietnicy Chrystusa, daje ona wierzącemu całkowitą pewność (*Gewissheit*) zbawienia. Nie zaufać temu Słowu oznaczałoby czynić z Boga kłamcę albo kogoś niegodnego zaufania. Stąd też niewiara jest w ujęciu Lutera największym grzechem wobec Boga.
104. Relacja między obietnicą a zaufaniem buduje nie tylko dynamikę między Bogiem a pokutnikiem w sakramencie pokuty, lecz także relację między Bogiem a człowiekiem w zwiastowaniu Słowa. Bóg pragnie ofiarować ludziom słowa obietnicy – także sakramenty są takimi słowami – które pokazują Jego wolę zbawienia człowieka. Ludzie również powinni ofiarować Bogu nic innego, jak tylko zaufanie wobec Jego obietnicy. Wiara jest całkowicie uzależniona od Bożych obietnic; nie może sama stworzyć czegoś, w czym ludzie mogliby pokładać swoje zaufanie.
105. Niemniej jednak zaufanie Bożej obietnicy nie jest kwestią ludzkiej decyzji; o wiele bardziej natomiast – działaniem Ducha Świętego, który objawia tę obietnicę jako wiarygodną i tym samym wzbudza w człowieku wiarę. Boża obietnica i ludzka wiara w tę obietnicę należą do siebie nawzajem. Należy podkreślić obydwie aspekty – obiektywność obietnicy i subiektywność wiary. Według Lutera Bóg nie tylko objawia swoją boską rzeczywistość jako przesłanie, z którym musi się zgodzić ludzki intelekt; Boże objawienie ma zawsze ów skierowany ku wierze i zbawieniu wierzących soteriologiczny cel, wierzący zaś przyjmują obietnice, które Bóg daje „dla ciebie” jako słowa Boga „dla mnie” (*pro me*) lub „dla nas” (*pro nobis*).
106. Suwerenna inicjatywa Boga ustanawia zbawczą relację z człowiekiem, dlatego też zbawienie następuje z łaski. Dar łaski można wyłącznie otrzymać, a ponieważ przekazywany jest przez Bożą obietnicę, to nie można go otrzymać inaczej, jak tylko przez wiarę – nie przez uczynki. Zbawienie dzieje się jedynie z łaski. Luter jednak stale podkreślał, że człowiek usprawiedliwiony czyni dobre uczynki w Duchu Świętym.

JEDYNIENIE PRZEZ CHRYSYTUSA

107. Boża miłość do ludzi posiada swoje centrum, źródło i ucieleśnienie w Jezusie Chrystusie, dlatego też słowa „jedynie z łaski” wyjaśniane są zawsze słowami „tylko przez Chrystusa”. Luter opisuje relację łączącą ludzi z Chrystusem za pomocą obrazu duchowego małżeństwa. Dusza jest oblubienicą, Chrystus oblubieńcem, wiara jest obrączką małżeńską. Zgodnie z prawem małżeńskim to, co należy do oblubieńcy (sprawiedliwość), staje się własnością oblubienicy, a to, co należy do oblubienicy (grzech), staje się własnością oblubieńcy. Ta „radosna zamiana” jest przebaczeniem grzechów i zbawieniem.
108. Obraz ten pokazuje, że coś zewnętrznego, mianowicie sprawiedliwość Chrystusa, staje się czymś wewnętrznym, mianowicie własnością duszy – ale tylko we wspólnocie z Chrystusem poprzez zaufanie w Jego obietnice, a nie poprzez oderwanie od Niego. Luter obstaje przy tym, że nasza sprawiedliwość jest czymś absolutnie zewnętrznym, ponieważ jest sprawiedliwością Chrystusa, musi się jednak stać czymś zupełnie wewnętrznym poprzez wiarę w Niego. Tylko wtedy, kiedy podkreśli się obydwie strony w jednakowym stopniu, rzeczywistość zbawienia zostanie odpowiednio zrozumiana. Luter stwierdza: „W wierze obecny jest sam Chrystus”³⁷. Chrystus jest „dla nas” (pro nobis) i „w nas” (in nobis), a my jesteśmy „w Chrystusie” (in Christo).

ZNACZENIE PRAWA

109. Luter postrzegał również ludzką rzeczywistość w odniesieniu do prawa w jego teologicznym i duchowym znaczeniu, a więc z perspektywy tego, czego Bóg od nas oczekuje. Jezus wyraża wolę Boga, gdy mówi: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej, i z całej myśli swojej” (Mt 22,37). Oznacza to, że przykazania Boże mogą być wypełnione jedynie poprzez całkowite zawierzenie Bogu, które obejmuje nie tylko ludzką wolę i odpowiednie czyny, ale również wszystkie aspekty ludzkiej duszy i ludzkiego serca: uczucia, tęsknoty, dążenia oraz te aspekty duszy, które nie znajdują się pod kontrolą ludzkiej woli lub znajdują się pod kontrolą woli pośrednio czy częściowo poprzez cnoty.
110. W obszarze prawa i moralności istnieje stara, intuicyjnie oczywista zasada, wedle której nikt nie może być zobowiązany do czynienia czegoś ponad własne możliwości (*ultra posse nemo obligatur*). Stąd też wielu średniowiecznych teologów było przekonanych że przykazanie miłości do Boga musi być ograniczone tylko do ludzkiej woli.

37 WA 40/I; 229,15 (Komentarz do Listu do Galacjan, 1535): „in ipsa fide Christus adest”.

Według tego rozumienia przykazanie miłowania Boga nie wymaga nakierowania całej aktywności duszy na Boga i ofiarowania mu jej. Przeciwnie – wystarczy, aby wola ponad wszystko kochała (tzn. pragnęła) Boga (*diligere deum super omnia*).

111. Luter argumentował jednak, że istnieje różnica między prawnym a moralnym rozumieniem z jednej strony oraz teologicznym z drugiej. Bóg nie dopasował swoich przykazań do sytuacji upadłego człowieka – teologicznie rozumiane przykazanie miłości Boga ukazuje raczej nędzę ludzi. W Dysputacji przeciwko teologii scholastycznej Luter pisał: „Rozumiejąc duchowo, można powiedzieć, że osoba tylko wtedy nie zabija, nie cudzołoży czy nie kradnie, gdy ani się nie gniewa, ani nie pragnie tego, co cielesne”³⁸. W tym aspekcie Boskie prawo nie jest wypełnione w pierwszej kolejności poprzez zewnętrzne działania czy akty woli, ale poprzez ofiarowanie całej osoby woli Bożej.

UDZIAŁ W SPRAWIEDLIWOŚCI CHRYSYUSA

112. Przekonanie o tym, że Bóg przy wypełnianiu prawa oczekuje całkowitego oddania, pokazuje, dlaczego Luter tak stanowczo podkreślał nasze całkowite uzależnienie od sprawiedliwości Chrystusa. Chrystus jest jedynym, który całkowicie wypełnił Bożą wolę, podczas gdy wszyscy inni ludzie w ścisłym, tzn. teologicznym sensie mogą stać się sprawiedliwi tylko wtedy, gdy będą mieli udział w Jego sprawiedliwości. Dlatego nasza sprawiedliwość jest czymś zewnętrznym, o ile jest sprawiedliwością Chrystusa, ale musi stać się naszą wewnętrzną sprawiedliwością poprzez wiarę w obietnicę Chrystusa. Tylko udział w zupełnym oddaniu się Chrystusa Bogu pozwoli nam osiągnąć całkowite usprawiedliwienie.
113. Ponieważ Ewangelia obiecuje nam: „Tu jest Chrystus i Jego Duch”, udział w sprawiedliwości Chrystusa nie dokonuje się nigdy bez mocy Ducha Świętego, który nas odnawia. Dlatego też osiągnięcie usprawiedliwienia i proces wewnętrznej odnowy są ze sobą nierozzerwalnie połączone. Luter krytykował współczesnych sobie teologów, takich jak Gabriel Biel – nie dlatego, że zbyt mocno podkreślali przemieniającą moc łaski, ale wręcz przeciwnie: zgłaszał zastrzeżenia, że niewystarczająco podkreślali rolę łaski jako podstawy każdej rzeczywistej odnowy zachodzącej w człowieku wierzącym.

³⁸ WA 1; 227,17 f. (Dysputacja przeciwko scholastycznej teologii; 1517).

ZAKON I EWANGELIA

114. Według Lutra odnowa nie dokona się całkowicie, póki żyjemy. Dlatego też ważny dla Lutra stał się inny – pochodzący od apostoła Pawła – model wyjaśniania zbawienia ludzkiego. W Rz 4,3 Paweł odwołuje się do Abrahama z I Mojż 15,6 („Wtedy [Abraham] uwierzył Panu, a On poczytał mu to ku usprawiedliwieniu”) i wnioskuje: „Gdy zaś kto nie spełnia uczynków, ale wierzy w tego, który usprawiedliwia bezbożnego, wiarę jego poczytuje mu się za sprawiedliwość” (Rz 4,5).
115. W tekście z Listu do Rzymian zawiera się wyobrażenie kogoś, kto znalazł się na sali rozpraw i zostaje uznany za sprawiedliwego. Gdy Bóg ogłasza kogoś sprawiedliwym, to fakt ten zmienia sytuację danej osoby, stwarzając nową rzeczywistość Bożą. Boży wyrok nie pozostaje „poza” człowiekiem. Luter często posługuje się tym Pawłowym modelem dla podkreślenia, że człowiek jest w całości akceptowany i zbawiony przez Boga, nawet jeśli proces jego wewnętrznej odnowy w tego, kto jest całkowicie oddany Bogu, w ziemskim życiu nigdy się nie zakończy.
116. Jako ludzie wierzący, znajdujący się w procesie odnowy dokonywanym przez Ducha Świętego, nie wypełniamy do końca przykazania Boga, aby Go kochać całym sercem, stąd też nie czynimy zadość Bożemu wezwaniu – Zakon oskarża nas więc, identyfikując jako grzeszników. W odniesieniu do teologicznie rozumianego Zakonu wierzymy, że jesteśmy wciąż grzeszni, ale w odniesieniu do Ewangelii, która nam obiecuje „Tu jest sprawiedliwość Chrystusa” – jednocześnie sprawiedliwi i usprawiedliwieni, ponieważ ufamy obietnicy Ewangelii. To właśnie jest Lutrowe rozumienie chrześcijanina, który jest jednocześnie sprawiedliwy i grzeszny (*simul iustus et peccator*).
117. Nie mamy tutaj do czynienia ze sprzecznością, ponieważ musimy uwzględnić dwie relacje wierzącego do Słowa Bożego: relację do Słowa Bożego jako Prawa Bożego, na tyle, na ile oskarża ono grzesznika, oraz relację do Słowa jako Ewangelii Bożej, jako że Chrystus nas wybawia. W odniesieniu do pierwszej relacji jesteśmy grzesznikami, a w odniesieniu do drugiej – sprawiedliwymi i usprawiedliwionymi. Druga relacja przewyższa bowiem pierwszą, co oznacza, że Chrystus prowadzi nas w procesie nieustannej odnowy – pod warunkiem, że ufamy Jego obietnicy zbawienia w wieczności.
118. To dlatego Luter tak mocno uwydatniał wolność chrześcijanina: wolność bycia zaakceptowanym przez Boga jedynie z łaski i jedynie poprzez wiarę w obietnice Chrystusa; wolność od oskarżenia Zakonu dzięki przebaczeniu grzechów i wolność spontanicznego służenia bliźnim bez poszukiwania zasług. Usprawiedliwiony człowiek jest oczywiście zobowiązany do wypełniania Bożych przykazań i będzie to czynił pod

kierunkiem Ducha Świętego. Luter wyraża to w Małym Katechizmie w następujący sposób: „Powinniśmy Boga bać się i miłować, abyśmy...”, po czym następują objaśnienia do Dziesięciu Przykazań³⁹.

RZYMSKOKATOLICKIE UWAGI DOTYCZĄCE USPRAWIEDLIWIENIA

119. Nawet w XVI wieku istniała zasadnicza zgoda między luteranскими a katolickimi koncepcjami dotyczącymi konieczności Bożej łaski oraz niemożności zasłużenia na zbawienie własnymi siłami. Sobór Trydencki nauczał wprost, że grzesznik nie może być usprawiedliwiony ani przez Zakon, ani przez swoje ludzkie wysiłki. Obłożył anatemą każdego, kto twierdził, że „człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje własne czyny, dokonywane siłami natury ludzkiej albo z pomocą nauki Prawa, ale bez łaski Bożej przez Jezusa Chrystusa”⁴⁰.
120. Katolicy uważali jednak niektóre z poglądów Lutera za niepokojące, wzbudzały w nich bowiem obawę, że neguje on osobistą odpowiedzialność człowieka za uczynki. To wyjaśnia, dlaczego Sobór Trydencki kładł taki nacisk właśnie na ludzką odpowiedzialność i zdolność do współdziałania z Bożą łaską. Katolicy podkreślali, że należy uwzględnić udział usprawiedliwionego w procesie rozwoju łaski w ciągu jego życia. Ludzkie wysiłki przyczyniają się do intensywniejszego wzrastania w łasce, a także we wspólnocie z Bogiem.
121. Ponadto według katolickiej interpretacji nauka Lutera o uznaniu grzesznika za jurydycznie usprawiedliwionego wydawała się negować twórczą moc Bożej łaski w przewyciężeniu grzechu i przemianie usprawiedliwionego. Katolicy chcieli podkreślić nie tylko przebaczenie grzechów, lecz także uświęcenie grzesznika. Tak więc w uświęceniu chrześcijanin otrzymuje ową Bożą sprawiedliwość, poprzez którą Bóg czyni go sprawiedliwym.

DIALOG LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKI O USPRAWIEDLIWIENIU

122. Luter i inni reformatorzy postrzegali naukę o usprawiedliwieniu grzesznika jako „pierwszy i główny artykuł”⁴¹ oraz „przewodnika i sędziego nad wszystkimi częściami nauki chrześcijańskiej”⁴². Z tego właśnie powodu międzywyznaniowy podział w tej kwestii

39 Por. Mały Katechizm Lutera (BSLK 507,34-510,24).

40 DH 1551.

41 DH 1551.

42 Artykuły Szmalkaldzkie II,1 (BSLK 415,6). Polski tekst: Księgi Wyznaniowe, 3. wyd., Bielsko-Biała 2011, s. 335-358. Wersja elektroniczna: <http://old.luteranie.pl/pl/?D=200>.

był tak poważny, a wysiłki zmierzające do jego przewyciężenia miały najwyższy priorytet dla relacji rzymskokatolicko-luterańskich. W drugiej połowie XX wieku kontrowersja ta była przedmiotem obszernych badań pojedynczych teologów oraz wielu narodowych i międzynarodowych dyskusji.

123. Wyniki tych dociekań i dialogów podsumowano we Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu, która została oficjalnie przyjęta przez Kościół rzymskokatolicki oraz Światową Federację Luterańską w 1999 roku. Na *Deklaracji* opiera się poniższy zarys, proponujący różnicujący konsensus i zawierający wspólne wypowiedzi wraz z nasświetleniem różnych akcentów postawionych przez każdą ze stron w myśl tezy, że różnice nie dewalują zagadnień wspólnych dla obydwu tradycji. Chodzi zatem o konsensus, który nie wyklucza różnic, lecz je wyraźnie uwzględnia.

TYLKO PRZEZ ŁASKĘ

124. Katolicy i luteranie wspólnie wyznają: „Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa – a nie na podstawie naszych zasług – zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków” (GE 15). Wyrażenie „tylko z łaski” wyjaśniono w dalszej części następująco: „Orędzie o usprawiedliwieniu (...) powiada nam, że jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które rodzi przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać jako dar i przyjąć w wierze, nigdy natomiast – w jakiegokolwiek formie – nie możemy na nie zasłużyć” (GE 17).
125. W tych ramach można określić granice i godność ludzkiej wolności. Wyrażenie „jedynie z łaski” interpretowane jest w odniesieniu do ruchu człowieka w stronę zbawienia w następujący sposób: „Wyznajemy wspólnie, że człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. Wolność, którą posiada w odniesieniu do ludzi i spraw tego świata, nie jest wolnością dotyczącą jego zbawienia” (GE 19).
126. Gdy luteranie podkreślają, że człowiek może usprawiedliwienie jedynie przyjąć, to negują tym samym „możliwość własnego wkładu człowieka do usprawiedliwienia, lecz nie jego pełne osobiste zaangażowanie w wierze, dokonujące się pod wpływem Słowa Bożego” (GE 21).
127. Gdy katolicy mówią o przygotowaniu na łaskę za pomocą pojęcia „współdziałania”, rozumieją przez to „personalną akceptację” człowieka, która sama jest „działaniem łaski, a nie czynem człowieka wynikającym z jego własnych sił” (GE 20). Z tego też powodu nie podważają wspólnego przekonania, że grzesznik „nie jest zdolny zwrócić się do

- Boga o ratunek, zasłużyć na swoje usprawiedliwienie przed Bogiem lub własnymi siłami osiągnąć zbawienia. Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski” (GE 19).
128. Ponieważ wiara rozumiana jest nie tylko jako afirmatywna wiedza, lecz także jako zaufanie serca, zbudowane na Słowie Bożym, można dalej wspólnie stwierdzić: „Usprawiedliwienie dzieje się «jedynie z łaski» (GE 15 i 16), jedynie przez wiarę, a człowiek jest usprawiedliwiony «niezależnie od uczynków» (Rz 3,28; por. GE 25” (GE, Annex 2C).
129. To, co często jest od siebie odrywane i przypisywane jednemu lub drugiemu wyznaniu (jednak nie obydwu naraz), rozumie się obecnie w organicznym związku: „Gdy człowiek ma w wierze współdziałal w Chrystusie, Bóg nie zalicza mu grzechu, a Duch Święty wzbudza w nim czynną miłość. Obu aspektów oddziaływania łaski Bożej nie wolno od siebie oddzielać” (GE 22).

WIARA I DOBRE UCZYNKI

130. Ważne jest, że luteranie i katolicy tak samo rozumieją związek między wiarą a dobrymi uczynkami: „Człowiek w usprawiedliwiającej wierze pokłada ufność w łaskawą obietnicę Boga, która obejmuje zaufanie i miłość do Niego. Wiara ta jest czynna w miłości; dlatego chrześcijanin nie może i nie powinien pomijać uczynków” (GE 25). Z tego powodu luteranie wierzą w twórczą moc Bożej łaski, która dotyczy „wszystkich wymiarów osoby oraz prowadzi do życia w nadziei i miłości” (GE 26). „Usprawiedliwienie jedynie przez wiarę” oraz „odnowa” muszą być rozróżniane, ale nie mogą być od siebie oddzielane.
131. Jednocześnie „jednak wszystko, co w człowieku poprzedza wolny dar wiary i po nim następuje, nie jest podstawą usprawiedliwienia i nie przyczynia się do niego” (GE 25). To powód, dla którego twórcze działanie przypisywane przez katolików łasce usprawiedliwiającej nie jest rozumiane w kategoriach jakości bez odniesienia do Boga lub jako „własność człowieka, na którą mógłby się powołać przed Bogiem” (GE 27). O wiele bardziej uwzględnia się tu fakt, że usprawiedliwieni w nowej relacji z Bogiem zostają przemienieni i nazwani dziećmi Bożymi, żyjącymi w nowej wspólnoty z Chrystusem: „Ten nowy personalny stosunek do Boga opiera się całkowicie na Jego łaskawości i pozostaje stale zależny od zbawczego działania łaskawego Boga, który zachowuje wierność samemu sobie i na którym człowiek może z tego powodu polegać” (GE 27).
132. W kwestii dobrych uczynków katolicy i luteranie wspólnie stwierdzają: „Wyznajemy zarazem, że przykazania Boże zachowują ważność dla usprawiedliwionego i że Chrystus w swoim Słowie i życiu daje wyraz

- woli Boga, która także dla usprawiedliwionego jest wytyczną jego postępowania” (GE 31). Sam Jezus, a także apostołskie pisma napominają „chrześcijanina do spełniania uczynków miłości”, które „wynikają z usprawiedliwienia i są jego owocami” (GE 37). Aby uniknąć nieporozumienia w kwestii zobowiązującego charakteru przykazań, stwierdza się: „Gdy katolicy podkreślają, że usprawiedliwiony jest zobowiązany do przestrzegania przykazań Bożych, to nie negują przez to, że Jezus Chrystus obiecał łaskę wiecznego życia dzieciom Bożym” (GE 33).
133. Zarówno luteranie, jak i katolicy mogą uznać wartość dobrych uczynków dla pogłębienia wspólnoty z Chrystusem (por. GE 38 n.), nawet jeśli luteranie podkreślają, że sprawiedliwość jako Boża akceptacja człowieka i jego uczestnictwo w sprawiedliwości Chrystusa są zawsze zupełne. Kontrowersyjne pojęcie zasługi wyjaśniane jest następująco: „Gdy katolicy trzymają się dobrych uczynków rozumianych jako «zasługi», to pragną przez to powiedzieć, że uczynkom tym według biblijnego świadectwa jest obiecana zapłata w niebie. Pragną podkreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą kwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru, tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski” (GE 38).
134. W odniesieniu do szeroko dyskutowanej kwestii ludzkiej współpracy *Aneks do Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu* podsumowuje obopólne stanowisko w zdumiewający sposób cytatem z luterkańskich ksiąg wyznaniowych: „Działanie łaski Bożej nie wyklucza działania człowieka: Bóg sprawia wszystko, chcenie i wykonanie, przeto jesteśmy wezwani do podjęcia trudu (por. Flp 2,12n.). (...) Duch Święty najpierw (jak powiedziano) rozpoczął w nas przez Słowo i Sakramenty swoje dzieło nowonarodzenia i odnowy, tak że następnie możemy i mamy prawdziwie współdziałać przez moc Ducha Świętego” (Formuła Zgody: *Solida Declaratio* II, 64 n.), (*Aneks 2C*)⁴³.

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR

135. W debacie o różnicach w stosunku do wypowiedzi, że chrześcijanin jest „jednocześnie usprawiedliwiony i grzeszny”, okazało się, że obydwie strony nie rozumieją tak samo pojęć „grzech”, „pożądliwość” i „sprawiedliwość”. Aby osiągnąć porozumienie, nie należy koncentrować się jedynie na sformułowaniach, ale na ich treści. Za Rz 6,12 oraz II Kor 5,17 katolicy i luteranie stwierdzają, że grzech nie może i nie powinien rządzić chrześcijaninem. Dalej wyjaśniają za pomocą I Jana 1,8-10,

43 Tutaj *Aneks do Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu* cytuje luterkańską księgę symboliczną *Formułę Zgody*, część *Solida Declaratio*.

że chrześcijanie nie są pozbawieni grzechu. Mówią o „wymierzonym przeciw Bogu egoistycznym pożądaniu starego człowieka” – także u człowieka usprawiedliwionego – które czyni „trwającą przez całe życie walkę” konieczną (GE 28).

136. Ta skłonność „nie jest zgodna z pierwotnym planem Boga wobec człowieka” i jest „z obiektywnego punktu widzenia sprzeciwianiem się Bogu” (GE 30), jak mówią katolicy. Ponieważ grzech ma dla nich charakter aktu, katolicy w tym miejscu nie mają go na myśli, podczas gdy luteranie dostrzegają w skłonności do sprzeciwiania się Bogu odmowę pełnego poświęcenia się Mu, a zatem – grzech. Jednak zarówno katolicy, jak i luteranie podkreślają, że owa sprzeciwiająca się Bogu skłonność nie oddziela usprawiedliwionego od Boga.

PEWNOŚĆ ZBAWIENIA

137. Po przestudiowaniu pism Lutra w ramach swojego systemu teologicznego kardynał Cajetan doszedł do wniosku, że Lutrowe rozumienie pewności wiary oznacza założenie nowego Kościoła. Dialog rzymskokatolicko-luterański dokładnie określił różnorodne sposoby myślenia Cajetana i Lutra, które doprowadziły do ich wzajemnego niezrozumienia. Dziś można stwierdzić: „Katolicy są w stanie uznać szczególną troskę reformatorów, aby wiara nie była poleganiem na własnym doświadczeniu, lecz opierała się na obiektywnej rzeczywistości obietnicy Chrystusa, i aby przedmiotem ufności było tylko Słowo jego obietnicy” (por. Mt 16,19; 18,18), (GE 36).

PODSUMOWANIE

138. Luteranie i katolicy wzajemnie potępiłi swoje nauki. Stąd też różnicujący konsensus, tak jak go przedstawia Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu, posiada podwójny aspekt. Z jednej strony Deklaracja utrzymuje, że wzajemne potępienie, zawarte zarówno w katolickiej, jak i luterańskiej doktrynie, nie odnosi się do drugiego wyznania, a z drugiej strony – podkreśla pozytywnie porozumienie względem podstawowych prawd, dotyczących nauki o usprawiedliwieniu: „Z wywodów przedłożonych w niniejszej *Deklaracji* wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu” (GE 40).
139. „W świetle tego konsensusu wciąż istniejące różnice są dopuszczalne. Chodzi tu o różnice, które dotyczą języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Toteż można powiedzieć, że luterańskie i rzymskokatolickie rozwinięcia usprawiedliwiającej wiary, mimo cechujących je różnic, nie są sobie przeciwstawne i nie naruszają konsensusu w podstawowych prawdach”

(GE 40). „W konsekwencji potępienia doktrynalne XVI stulecia, na ile odnoszą się do nauki o usprawiedliwieniu, jawią się w nowym świetle: potępienie Soboru Trydenckiego nie dotyczy nauki Kościołów luterańskich przedłożonej w tej *Deklaracji*. Potępienie luterańskich ksiąg wyznaniowych zaś nie dotyczy nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej *Deklaracji*” (GE 41). Jest to zdumiewająca odpowiedź na konflikty, które trwały prawie pół tysiąclecia.

EUCHARYSTIA

LUTROWE ROZUMIENIE WIECZERZY PAŃSKIEJ

140. Dla luteranów i katolików Wieczerza Pańska jest cennym darem, w którym chrześcijanie odnajdują posilenie i pocieszenie, i w którym Kościół wciąż na nowo się gromadzi i buduje. Z tego też powodu kontrowersje dotyczące tego Sakramentu są tak bolesne.
141. Luter rozumiał Sakrament Wieczerzy Pańskiej jako testamentum, jako obietnicę człowieka, który niebawem ma umrzeć, co wynika z łacińskiej formy Słów Ustanowienia. Początkowo Luter rozumiał obietnicę Chrystusa (*testamentum*) jako przyobiecanie łaski oraz odpuszczenia grzechów. Spór z Ulrichem Zwinglim skłonił go, aby jeszcze mocniej podkreślać swoją wiarę, że Chrystus udziela sam siebie, mianowicie udziela swojego Ciała i Krwi, które są rzeczywiście obecne w Sakramencie. To nie wiara czyni Chrystusa obecnym, a raczej Chrystus ofiarowuje siebie, swoje Ciało i Krew, uczestnikom Wieczerzy, bez względu na to, czy w to wierzą, czy nie. Sprzeciw Lutra wobec kościelnej doktryny tamtych czasów nie polegał na tym, że Luter negował realną obecność Jezusa Chrystusa. Zastrzeżenie Lutra dotyczyło o wiele bardziej kwestii rozumienia „przemiany” w Wieczerzy Pańskiej.

REALNA OBECNOŚĆ CHRYSYDUSA

142. Dla wyjaśnienia „przemiany” IV Sobór Laterański (1215) użył czasownika *transsubstantiare*, który zakłada rozróżnienie między substancją a akcydencjami⁴⁴. Nawet jeśli Luter widział w owym słowie możliwe wyjaśnienie tego, co dzieje się w Wieczerzy Pańskiej, nie mógł zrozumieć, że filozoficzna interpretacja powinna być wiążąca dla wszystkich chrześcijan. W każdym razie mocno podkreślał realną obecność Chrystusa w sakramencie.
143. Luter uważał, że Ciało i Krew Chrystusa są obecne „w, z i pod” postaciami chleba i wina. Następuje wymiana właściwości (*communicatio*

44 DH 802.

idiomatum) między Ciałem i Krwią Chrystusa a elementami chleba i wina. To stwarza sakramentalną jedność między chlebem i Ciałem Chrystusa oraz winem i Krwią Chrystusa. Ten nowy rodzaj jedności, określony poprzez wymianę cech, rozumiany jest w analogii do jedności boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. Tę sakramentalną jedność Luter porównywał również do zjednoczenia żelaza i ognia w rozżarzonej żelazce.

144. W konsekwencji takiego rozumienia Słów Ustanowienia („Pijcie z niego wszyscy”, Mt 26,27) Luter krytykował praktykę, zakazującą świeckim otrzymywania Komunii pod dwiema postaciami: chleba i wina. Swoje stanowisko nie uzasadniał argumentem, że świeccy otrzymują „tylko połowę Chrystusa”; przeciwnie – uważał, że także pod jedną postacią wierni przyjmują całego lub pełnego Chrystusa. Wobec dobitności Słów Ustanowienia jednak negocjował decyzję Kościoła, aby odebrać świeckim przyjmowanie Komunii również pod postacią wina. Katolicy przypominają luteranom, że wprowadzenie praktyki udzielania Komunii pod jedną postacią motywowane było jedynie kwestiami duszpasterskimi.
145. Luter rozumiał Wieczerzę Pańską również jako wydarzenie wspólnotowe, jako prawdziwy posiłek, w którym pobłogosławione elementy są konsumowane i nie powinno się ich po Komunii przechowywać. Nalegał, aby spożywać wszystkie elementy, dzięki czemu uniknie się pytań o czas trwania obecności Chrystusa w Eucharystii⁴⁵.

OFIARA EUCHARYSTYCZNA

146. Główne zastrzeżenie Lutra wobec katolickiej nauki o Eucharystii skierowane było przeciwko rozumieniu mszy jako ofiary. Teologia Eucharystii jako realnego wspomnienia (anamnesis, Realgedächtnis), w którym jedyna oraz na wieki wystarczająca ofiara Chrystusa (Hebr. 9,1-10,18) uobecnia się sama dla wiernych, nie była w pełni zrozumiana w późnym średniowieczu. Stąd też wielu widziało w mszy kolejną ofiarę, która dołączała się do Ofiary Chrystusa. Zgodnie z pochodzącą od Jana Dunsza Szkota teorią oczekiwano od wielokrotnego powtarzania mszy pomnożenia łaski, która mogłaby następnie zostać przekazana innej osobie. Jest to powód, dla którego w czasach Lutra

45 W liście do Szymona Wolferinusa z 4 lipca 1543 roku Luter pisał: „Możesz mi anowicie, tak jak my to tutaj czynimy, pozostałe elementy sakramentu wypić i zjeść wraz z przystępującymi do Komunii, aby nie było konieczne podnosić wzbudzających gniew niebezpiecznych pytań, kiedy kończy się sakramentalne działanie.” (WA Br 10, 341,37-40).

w Kościele Zamkowym w Wittenberdze odprawiano rocznie tysiące prywatnych mszy.

147. Luter obstawał przy tym, że zgodnie ze Słowami Ustanowienia Chrystus udziela się w Wieczerzy Pańskiej tym, którzy go przyjmują, i że może być przyjęty jako dar jedynie poprzez wiarę, ale nie może być ofiarowany. Jeśli Chrystus miałby być ofiarowany Bogu, odwrócona byłaby wewnętrzna struktura i kierunek Eucharystii. W opinii Lutra rozumienie Eucharystii jako Ofiary oznaczałoby, że byłaby postrzegana jako dobry uczynek, który wypełniamy i ofiarowujemy Bogu. Argumentował następująco: tak samo jak nie możemy być ochrzczeni w zastępstwie innej osoby, nie możemy zamiast kogoś i dla jego pożytku wziąć udziału w Eucharystii. Zamiast przyjmować najcenniejszy dar, którym jest sam ofiarujący się nam Chrystus, narażeni byłibyśmy na pokusę ofiarowania czegoś Bogu, zmieniając tym samym Boży dar w dobry uczynek.
148. Mimo to Luter mógł dostrzegać element ofiarniczy w mszy: ofiarę dziękczynienia i uwielbienia. Jest to rzeczywiście ofiara, o ile człowiek w dziękczynieniu uznaje, że potrzebuje tego Bożego daru i że jego sytuacja zmieni się jedynie poprzez jego przyjęcie. Stąd też prawdziwe przyjmowanie sakramentów z wiarą zakłada aktywny wymiar, którego nie można nie docenić.

KATOLICKIE UWAGI DOTYCZĄCE EUCHARYSTII

149. Odrzucenie przez Lutra idei transsubstancjacji wzbudziło po stronie katolickiej wątpliwości, czy nauka o realnej obecności Chrystusa w jego teologii została w pełni zachowana. Wprawdzie Sobór Trydencki przyznał, że nie można słowami wyjaśnić sposobu obecności Chrystusa i dokonał rozróżnienia między nauką o przeistoczeniu elementów a ich pojęciowym wyjaśnieniem, ale ogłosił: „Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem [transsubstantatio]²⁴⁶. Ta pojęciowa koncepcja wydawała się z katolickiej perspektywy najlepszą gwarancją trwania przy nauce o realnej obecności Chrystusa w chlebie i winie oraz utwierdzenia wiary w obecność całej rzeczywistości Jezusa Chrystusa w każdym z elementów Eucharystii. Kładąc nacisk na przemianę stworzonych elementów, katolicy chcą podkreślić twórczą moc Boga, która ze starego stworzenia czyni nowe.
150. Mimo że Sobór Trydencki stawał w obronie praktyki adoracji Najświętszego Sakramentu, to punktem wyjścia pierwotny cel Eucharystii

46 DH 1642 (Dekret o Sakramencie Eucharystii, rozdz. IV, 13. Sesja, 11 października 1551).

jako komunii wiernych, która została ustanowiona przez Chrystusa duchowym pokarmem⁴⁷.

151. Ponieważ zagubiono wspólnotową koncepcję upamiętnienia (*anamnesis*), katolikom brakowało odpowiedniego aparatu pojęciowego do wyrażenia ofiarniczego charakteru Eucharystii. Związani określoną, sięgającą czasów patrystycznych tradycją, nie chcieli odstąpić od nazywania Eucharystii prawdziwą ofiarą, nawet jeśli trudno było im utożsamić eucharystyczną Ofiarę z jedyną ofiarą Chrystusa. Aby ożywić koncepcję wspomnienia, niezbędna była odnowa teologii sakramentalnej i liturgicznej, dokonana podczas Drugiego Soboru Watykańskiego (SC 47; LG 3).
152. W dialogu ekumenicznym luteranie i katolicy mogli wspólnie skorzystać ze spostrzeżeń ruchu liturgicznego oraz nowych, teologicznych refleksji. Poprzez ponowne odkrycie pojęcia *anamnesis* obydwie strony lepiej zrozumiały, w jaki sposób sakrament Eucharystii skutecznie uobecnia wspomnienie zbawczych wydarzeń, w szczególności Ofiary Chrystusa. Katolicy docenili wiele form obecności Chrystusa w liturgii eucharystycznej, jak np. w Jego Słowie oraz zgromadzeniu wiernych (SC 7). Wobec niemożności wysłowienia eucharystycznej tajemnicy katolicy na nowo nauczyli się cenić różne formy wiary w realną obecność Jezusa Chrystusa w sakramencie. Luteranie pozyskali nową świadomość względem powodów godnego obchodzenia się z konsekrowanymi elementami po liturgii.

DIALOG LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKI O EUCHARYSTII

153. Kwestia realności obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej nie jest kontrowersyjna w relacjach między katolikami a luteranami. W oparciu o dotyczący Eucharystii dialog luterkańsko-rzymskokatolicki można było stwierdzić: „Luterańska tradycja wraz z katolicką tradycją potwierdzają, że konsekrowane elementy nie pozostają tylko chlebem i winem, ale dzięki mocy twórczego Słowa darowane są jako Ciało i Krew Chrystusa. W tym sensie również luteranie mogli w pewnych sytuacjach za grecką tradycją mówić o „przemianie”⁴⁸. Zarówno katolicy, jak i luteranie „wspólnie odrzucają przestrzenny lub naturalny sposób obecności, a także jedynie wspomnieniowe lub symboliczne rozumienie sakramentu” (Herrenmahl 16).

47 DH 1638 (Dekret o Sakramencie Eucharystii, rozdz. II).

48 Herrenmahl 51. Por. ACA X.

WSPÓLNE ROZUMIENIE REALNEJ OBECNOŚCI JEZUSA CHRYSYDUSA

154. Luteranie i katolicy mogą wspólnie podkreślać realną obecność Jezusa Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej: „W sakramencie Wieczerzy Pańskiej Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest w pełni i całkowicie obecny ze swoim Ciałem i swoją Krwią pod znakiem chleba i wina” (Herrenmahl 16). To zdanie potwierdza wszystkie istotne elementy wiary w eucharystyczną obecność Jezusa Chrystusa, nie przejmując jednak języka pojęciowego transsubstancjacji. Stąd też katolicy i luteranie wyznają wspólnie: „Wywyższony Pan staje się obecny w Wieczerzy Pańskiej w swoim ofiarowanym Ciele i Krwi, wraz ze swoją boską i ludzką naturą, poprzez słowa obietnicy w dach chleba i wina, dzięki mocy Ducha Świętego, do przyjmowania przez wspólnotę”⁴⁹.
155. Z pytaniem o realną obecność i jej teologiczne rozumienie związana jest kwestia czasu trwania tej obecności, a tym samym adoracji Chrystusa obecnego w sakramencie również po liturgii. „Odnosnie czasu trwania eucharystycznej obecności w liturgicznej praktyce zauważalne są również odmienne stanowiska. Katolicy i luterkańscy chrześcijanie wspólnie wyznają, że eucharystyczna obecność Pana Jezusa Chrystusa zwrócona jest ku przyjmowaniu sakramentu z wiarą i że nie jest ona jedynie ograniczona do momentu przystępowania, oraz że nie jest uzależniona od wiary przyjmującego, jakkolwiek jest na nią ukierunkowana” (Herrenmahl 52).
156. Dokument *Das Herrenmahl* wezwał luteranów, aby po liturgii komuniijnej z szacunkiem obchodzili się z pozostałymi elementami eucharystycznymi. Jednocześnie tekst napominał katolików, aby zwracali uwagę na fakt, że praktyka eucharystycznej adoracji „nie zaprzecza wspólnemu przekonaniu o Eucharystii jako uczcie” (Herrenmahl 55).

POROZUMIENIE W ROZUMIENIU OFIARY EUCHARYSTYCZNEJ

157. W odniesieniu do problemu, który posiadał dla reformatorów największe znaczenie, a więc eucharystycznej ofiary, dialog luterkańsko-rzymskokatolicki ustalił podstawową zasadę: „Luterkańscy i katolicki chrześcijanie wspólnie wyznają, że Jezus Chrystus «obecny jest w Wieczerzy Pańskiej jako Ukrzyżowany, który umarł za nasze grzechy i dla naszego usprawiedliwienia zmartwychwstał, i jako ofiara, która

49 K. Lehmann/W. Pannenberg, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, a.a.O. (zob. przyp. 3), 122.

- została złożona raz po wszystkie czasy za grzechy świata». Ofiara ta nie może być ani kontynuowana, ani powtarzana, ani też zastąpiona czy uzupełniona; może i powinna natomiast stawać się skuteczna w centrum życia zgromadzenia. Pośród nas są jednak różne interpretacje, dotyczące natury i zakresu tej skuteczności⁵⁰ (Herrenmahl 56).
158. Koncepcja *anamnesis* pomogła rozwiązać kontrowersyjną kwestię określenia właściwej relacji między wystarczającą ofiarą Jezusa Chrystusa oraz Wieczerzą Pańską: „Poprzez liturgiczne wspomnienie zbawczych dzieł Boga stają się one obecne dzięki mocy Ducha Świętego, a świętująca wspólnota wiernych łączy się z tymi, którzy sami wcześniej doświadczyli zbawczych dzieł Boga. Taka jest też intencja nakazu Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej: w zwiastowaniu Jego zbawczej śmierci Jego własnymi słowami oraz w powtarzaniu Jego własnych czynów podczas Wieczerzy rozgrywa się wspomnienie, w którym słowo Jezusa oraz samo dzieło zbawienia uobecniają się⁵¹.
159. Decydujący postęp polegał na przewyżczeniu podziału między *sacrificium* (Ofiara Jezusa Chrystusa) oraz *sacramentum* (Sakrament). Jeśli Jezus Chrystus jest rzeczywiście obecny w Wieczerzy Pańskiej, to także Jego życie, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie są rzeczywiście obecne z Jego Ciałem, zatem Wieczerza Pańska jest „prawdziwym uobecnieniem wydarzenia na krzyżu”⁵². Nie tylko skutek wydarzenia na krzyżu, ale i ono samo obecne są w Wieczerzy Pańskiej, przy czym Wieczerza nie jest ani powtórzeniem, ani uzupełnieniem krzyżowej ofiary – ona staje się obecna w sakramentalny sposób. Liturgiczna forma świętej Wieczerzy musi jednak wykluczać wszystko, co wzbudzałoby wrażenie powtarzania lub uzupełniania ofiary krzyżowej. Jeśli rozumienie Wieczerzy Pańskiej jako prawdziwego wspomnienia ma być poważnie traktowane, to różnice w rozumieniu eucharystycznej ofiary są dla katolików i luteranów akceptowalne.

KOMUNIA POD DWIEMA POSTACIAMI I URZĄD EUCHARYSTYCZNEJ SŁUŻBY

160. Od czasów Reformacji przyjmowanie przez świeckich Komunii pod dwiema postaciami – także wina – jest charakterystyczną praktyką luteranских nabożeństw. Przez długi czas zewnętrznie odróżniała sprawowanie Wieczerzy Świętej przez luteranów i katolików – ci

50 K. Lehmann/W. Pannenberg, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, tamże (zob. przyp. 4), 91.

51 Tamże, s. 93.

52 WA 7; 56,35-57, 1 (Tractatus de libertate christiana; 1520).

ostatni przyjmują Komunię tylko pod jedną postacią: chleba. Dziś możemy mówić o następującej zasadzie: „Katolicy i luteranie podzielają przekonanie, że do pełnej postaci Eucharystii należy chleb i wino” (Herrenmahl 64). Mimo to wciąż istnieje różnica w praktyce Wieczerzy Pańskiej.

161. Ponieważ kwestia przewodniczenia liturgii eucharystycznej ma ogromne znaczenie ekumeniczne, to konieczność prowadzenia jej przez ustanowione w Kościele duchownego uznano w ramach dialogu za ważny punkt wspólny: „Katolicy i luteranie są przekonani, że sprawowanie Eucharystii zakłada przewodnictwo powołanego przez Kościół sługi” (Herrenmahl 65). Niemniej jednak urząd duchownego katolicy i luteranie rozumieją różnie.

URZĄD

LUTROWE ROZUMIENIE POWSZECHNEGO KAPŁAŃSTWA OCHRZCZONYCH ORAZ URZĘDU DUCHOWNEGO

162. W Nowym Testamencie słowo *hiereus* (kapłan, łac. *sacerdos*) nie oznacza urzędu w chrześcijańskim zborze, nawet jeśli św. Paweł przyrównuje swoją misję do służby kapłana (por. Rz 15,16). Chrystus jest Najwyższym Kapłanem. Luter postrzega stosunek wierzącego do Chrystusa w kategoriach „radosnej zamiany”: wierzący ma udział w cechach Chrystusa, a także w Jego kapłaństwie: „Tak jak Chrystus poprzez *swoje pierwsze narodziny* obydwie godności – kapłańską i królewską – uzyskał, tak przekazuje i oznajmia je każdemu, kto weń wierzy według wspomnianego wcześniej prawa małżeńskiego, zgodnie z którym oblubienica posiada wszystko, co jest własnością oblubieńca. Stąd też wszyscy, którzy są w Chrystusie, stają się kapłanami i królami – jak oznajmia I Piotra 2,9: «Ale wy jesteście rodem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym»”. „Zgodnie z tym wszyscy jesteśmy poprzez chrzest wyświęceni na kapłanów”⁵³.
163. Choć w rozumieniu Lutera wszyscy chrześcijanie są kapłanami, nie postrzega on wszystkich jako księży. „To prawda, że wszyscy chrześcijanie są kapłanami, ale nie wszyscy są księżmi, gdyż oprócz tego, że duchowny jest chrześcijaninem i kapłanem, to musi także posiadać urząd i powierzoną mu wspólnotę. Powołanie i ustanowienie czynią z chrześcijanina księdza i kaznodzieję”⁵⁴.

53 WA 6; 407,22 (Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego, 1520).

54 WA 31/I; 211,17-20 (Wykład o psalmach 1529/32; Psalm 82).

164. Pogląd Lutra, że wszyscy chrześcijanie są kapłanami, był sprzeczny z rozpowszechnionym w średniowieczu porządkiem społecznym. Według Gracjana istnieją tylko dwa rodzaje chrześcijan: kler świecki i zakonny z jednej strony oraz świeccy z drugiej⁵⁵. Wraz ze swoją nauką o powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych Luter chciał znieść obowiązujący fundament tego rozróżnienia. To, kim jest chrześcijanin jako kapłan, wynika z uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa: chrześcijanin zanosi w modlitwie sprawy ludzi przed Boże oblicze, a sprawy Boże ludziom poprzez przekazywanie Ewangelii.
165. Luter rozumiał powiązany z ordynacją urząd duchownego jako publiczną służbę dla całego Kościoła. Księża są *ministri* (sługami). Urząd ten nie jest konkurencyjny wobec powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, a o wiele bardziej służy mu, tak aby wszyscy chrześcijanie mogli być dla siebie kapłanami.

BOSKIE USTANOWIENIE URZĘDU

166. Od ponad 150 lat prowadzi się w luterańskiej teologii debatę dotyczącą tego, czy wynikający z ordynacji urząd duchownego opiera się na Bożym ustanowieniu, czy na ludzkiej delegacji. Luter mówi przecież o „stanie księżowskim, który ustanowił Bóg i który musi rządzić wspólnotą poprzez głoszenie kazań i sakramenty”⁵⁶. Według Lutra urząd ten zbudowany jest na cierpieniach Chrystusa i Jego śmierci: „Mam nadzieję, że wierni i wszyscy, którzy nazywają się chrześcijanami, bardzo dobrze wiedzą, że duchowy stan został powołany i ustanowiony przez Boga – nie złotem ani srebrem, ale drogą krwią i gorzką śmiercią Jego jednorodzonego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Gdyż zaprawdę z ran Jego płyną sakramenty i w rzeczy samej drogą go wykupił, aby na całym świecie urząd ten zwiastował, chrzczył, rozgrzeszał, wiązał, udzielał sakramentów, pocieszał, ostrzegał i ze Słowem Bożym napominał, a także inne rzeczy czynił, które należą do urzędu duszpasterskiego (...). Nie mam na myśli obecnego stanu w klasztorach i kapitułach (...), ale stan sprawujący urząd głoszenia kazań i służbę Słowa oraz sakramentów, który daje Ducha i wszelkie błogosławieństwo (...)”⁵⁷.
167. Według Lutra nikt nie może sam ustanowić siebie duchownym – trzeba zostać do tej służby powołanym. W 1535 roku zaczęto ordynować w Wittenberdze nowych księży po uprzednim sprawdzeniu nauki

55 *Decretum Gratiani* 2.12.1.7.

56 WA 6; 441, 24 n. (Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego; 1520).

57 WA 30/II; 526,34; 527; 14-21; 528,18 n. 25-27 (Kazanie o powinności posyłania dzieci do szkoły).

i życia kandydatów oraz otrzymaniu od parafii wezwania do podjęcia służby. Jednak ordynacje nie odbywały się w parafii, która zgłaszała zapotrzebowanie na duszpasterza, ale centralnie w Wittenberdze, ponieważ ordynacja rozumiana była jako powołanie do służby w całym Kościele.

168. Ordynacje odbywały się poprzez modlitwę i nałożenie rąk. Wstępne modlitwy – jak choćby modlitwa mówiąca o powołaniu przez Boga robotników do żniw (Mt 9,38) czy modlitwa o Ducha Świętego – uświadamiały, że w rzeczywistości przy ordynacji działa sam Bóg. Poprzez ordynację Boże wezwanie obejmuje całą osobę. W zaufaniu względem tego, że Bóg wysłuchuje modlitwę, następowało wezwanie do wejścia na drogę służby słowami z I Piotra 5,2-4⁵⁸. W jednym ze świadectw ordynacyjnych odnajdujemy następujące słowa: „Urząd w Kościele jest dla wszystkich Kościołów niezmiernie wielką i konieczną sprawą i jedynie przez Boga daną i utrzymywaną”⁵⁹.
169. Ponieważ definicja sakramentu u Lutra była węższa, niż to było przyjęte w średniowieczu, i ponieważ według jego oceny sakrament święceń kapłańskich służył przede wszystkim praktyce ofiary mszalnej, Luter przestał postrzegać ordynację jako sakrament. Jednak w *Apologii Wyznania augsburskiego* Melancton stwierdził: „Jeśliby zaś kapłaństwo czy urząd kapłański rozumiano jako służbę Słowa, bez trudności nazwalibyśmy ten urząd kapłański sakramentem, albowiem służba Słowa ma za sobą przykazanie Boże i ma też wspaniałe obietnice, np.: «Ewangelia jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego, kto wierzy» (Rz 1,16), i podobnie Iz 55,11n.: «Słowo moje, które wychodzi z ust moich, nie wróci puste, lecz spełni to, co chciałem». Jeżeliby urząd kapłański w ten sposób pojmowano, to nie zawahalibyśmy się i nakładania rąk (święceń kapłańskich) nazwać sakramentem. Kościół ma bowiem polecenie ustanawiania sług – polecenie, które powinno nam być najmiłsze, ponieważ wiemy, że Bóg tę służbę pochwała, wspiera ją i w służbie tej jest obecny”⁶⁰.

BISKUPI

170. Ponieważ biskupi odmówili ordynowania kandydatów sympatyzujących z Reformacją, reformatorzy zaczęli praktykować ordynację dokonywaną przez prezbiterów. W artykule 28 *Wyznania augsburskiego* reformatorzy skarżą się na postawę biskupów, odmawiających ordynacji zwolennikom Reformacji. Sytuacja postawiła reformatorów

58 Por. wittenberskie świadectwa ordynacyjne w WA Br 12, 447-485.

59 WA 38; 423,21-25 (Wittenberski formularz ordynacyjny, 1538).

60 BSLK 293,42-294,8 (ApCA XIII, 12-13).

- przed wyborem: albo zachować ordynację za pośrednictwem biskupów, albo – wierność wobec swojego rozumienia prawdy Ewangelii.
171. Reformatorzy czuli się uprawnieni do przeprowadzania ordynacji przez prezbiterów, ponieważ, opierając się na *Sentencjach* Piotra Lombarda, stwierdzili, że prawo kościelne znało tylko dwa sakramentalne stopnie pośród wyższych święceń, a mianowicie diakonat i prezbiterat, a święcenia biskupie – według szeroko rozpowszechnionego w średniowieczu rozumienia – nie posiadały sakramentalnego charakteru⁶¹. Reformatorzy powoływali się wyraźnie na list Hieronima, przekonano, że według Nowego Testamentu urząd prezbitera i urząd biskupa oznaczały to samo z jednym tylko wyjątkiem: to biskupi mieli prawo przeprowadzać ordynacje. Reformatorzy podkreślali, że ten list do [kapłana] Ewangeliusa został włączony do Dekretu Gracjana⁶².
172. Luter i inni reformatorzy podkreślali, że istnieje tylko jeden urząd w Kościele wynikający z ordynacji – urząd publicznego zwiastowania Ewangelii oraz administrowania sakramentami, które to czynności ze swej istoty są publiczne. Od samego początku rozróżniano jednak urzędy. Przy pierwszych wizytacjach wykształcił się urząd superintendenta, który miał szczególne zadanie nadzoru nad pastorami. Filip Melanchton pisał: „W Kościele potrzebni są zarządcy, którzy sprawdzają i ordynują powołanych na kościelny urząd, zajmują się również sądami kościelnymi i sprawują nadzór nad nauką kapłanów. Gdyby nie było biskupów, należałoby ich wymyślić”⁶³.

KATOLICKIE UWAGI DOTYCZĄCE POWSZECHNEGO KAPŁAŃSTWA, KAPŁAŃSTWA SŁUŻBY I URZĘDU BISKUPA

173. W późnym średniowieczu godność i odpowiedzialność wszystkich ochrzczonych za życie Kościoła nie była wystarczająco uwydatniana. Dopiero podczas Drugiego Soboru Watykańskiego Urząd Nauczycielski ukazał teologię Kościoła jako Ludu Bożego i podkreślił „prawdziwą równość wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego” (LG 32).

61 Petrus Lombardus, *Sent IV*, dist. 24, cap. 12.

62 Filip Melanchton cytuje list Hieronima w *Traktacie o władzy i prymacie papieża* (BSLK 489,43-490,45). Por. także WA 2; 230,17-19. Hieronim, *List 146 do Ewangelusa*, w: J.-P. Migne (wyd.), *Patrologia Latina XXII*, Paris 1845, 1192-1195. *Decretum Gratiani*, 1.93.24 n. (E. Friedberg [wyd.], *Corpus Iuris Canonici*, t. 1, Graz 1955, 327-330).

63 Melanchton, *Consilium de moderandis controversiis religionis* (*Corpus Reformatorum II* [wyd. przez K. G. Bretschmeider, Halle 1835]. 745 n., 1535).

174. W tych ramach Sobór określił swoje rozumienie kapłaństwa ochrzczonych i wyjaśnił je w odniesieniu do kapłaństwa służby. W teologii katolickiej wyświęcony duchowny jest sakramentalnie upoważniony, aby działać w imieniu Chrystusa i w imieniu Kościoła.
175. Według teologii katolickiej urząd biskupa stanowi nieodzowny wkład w jedność Kościoła. Katolicy podnoszą pytanie, w jaki sposób jedność Kościoła może zostać utrzymana bez urzędu biskupa w czasach konfliktu. Niepokoi ich również to, że Lutrova nauka o powszechnym kapłaństwie niewystarczająco zachowuje hierarchiczną strukturę Kościoła, która, jak wierzą, została ustanowiona przez Boga.

DIALOG LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKI O URZĘDZIE

176. Dialog luterancko-katolicki stwierdził istnienie zarówno wielu punktów wspólnych, jak i różnic w teologii oraz instytucjonalnej formie urzędów powiązanych z ordynacją; wśród nich choćby kwestię ordynacji kobiet, praktykowaną obecnie w wielu Kościołach luteranckich. Nierozstrzygnięta pozostaje wciąż kwestia, czy Kościół rzymskokatolicki może uznać urząd duchownego Kościołów luteranckich. Luteranie i katolicy mogą wspólnie określić relację między odpowiedzialnością za zwiastowanie Słowa oraz udzielaniem sakramentów a urzędem tych, którzy są do tego ordynowani. Wspólnie mogą rozróżniać takie zadania jak *episkope* oraz zadania lokalne i regionalne.

WSPÓLNE ROZUMIENIE URZĘDU KAPŁAŃSTWO OCHRZCZONYCH

177. Powstaje pytanie, w jaki sposób szczególne zadania urzędu powiązanego z ordynacją można umieścić w prawidłowej relacji do powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych. Dokument studyjny *Apostolskość Kościoła* stwierdza: „Katolicy i luteranie zgadzają się, że wszyscy ochrzczeni i wierzący w Chrystusa mają udział w urzędzie Chrystusa i tym samym wezwani są do zwiastowania wielkich dzieł tego, który powołał ich z ciemności do swojej cudownej światłości (1 Piotra 2,9b). Nie ma zatem żadnego członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała” (ApK 273).

BOSKIE POCHODZENIE URZĘDU

178. Istnieje wspólne przekonanie, że urząd powiązany z ordynacją pochodzi z nadania Bożego: „Katolicy i luteranie mówią wspólnie, że urząd [duchownego] został ustanowiony przez Boga i jest konieczny dla trwania Kościoła, ponieważ Słowo Boże i jego publiczne zwiastowanie w Słowie i Sakramencie są niezbędne, aby rodziła się i zachowywana była wiara w Jezusa Chrystusa, i wraz z nimi rodził się

i zachowany był Kościół tak, by wierni w jedności wiary byli Ciałem Jezusa Chrystusa” (ApK 276).

URZĄD SŁOWA I SAKRAMENTU

179. Według dokumentu *Apostolskość Kościoła* zarówno dla luteranów, jak i katolików podstawowym zadaniem osób ordynowanych (wyświęconych) jest zwiastowanie Ewangelii: „Ordynowani duchowni mają szczególne zadanie w ramach posłannictwa całego Kościoła” (ApK 274). Zarówno dla katolików, jak i luteranów „podstawowym zadaniem i intencją urzędu powiązanego z ordynacją jest publiczna służba Słowa Bożego, Ewangelii Jezusa Chrystusa, którą Trójjedyny Bóg powierzył Kościołowi do głoszenia całemu światu. Każda osoba sprawująca urząd musi sprawdzać swoje posłannictwo według tych standardów” (ApK 274).
180. Podkreślenie zwiastowania Ewangelii jako zadania urzędu duchownego jest wspólne dla katolików i luteranów (por. ApK 247, 255, 257, 274). Katolicy upatrują początek służby kapłańskiej w zwiastowaniu Ewangelii. W *Dekrecie o służbie i życiu kapłana (Presbyterorum ordinis)* czytamy: „Lud Boży jednoczy się przez słowo Boga żywego, wymagane z całą słusnością z ust kapłanów. Ponieważ zaś nikt nie może być zbawiony, jeśli wpię nie uwierzył, prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają przede wszystkim obowiązek opowiadania wszystkim Ewangelii Bożej” (PO 4, cyt. za ApK 247). „Także katolicy głoszą, że szczególnym zadaniem duchownego jest gromadzenie Ludu Bożego przez Słowo Boże i zwiastowanie go wszystkim, aby uwierzyli” (ApK 274). Luteranśki pogląd jest podobny: „urząd posiada swój fundament i punkt odniesienia w misji takiego przyobiecania *całej* wspólnocie wiążącego charakteru Ewangelii, aby możliwa była i wzbudzona została niezachwiana wiara” (ApK 255).
181. Luteranie i katolicy zgadzają się również, że odpowiedzialność za administrowanie sakramentami spoczywa na ordynowanych przewodnikach wiary. „Ewangelia udziela mianowicie mandatu tym, którzy przewodniczą Kościołom, aby nauczali jej, odpuszczali grzechy i sprawowali sakramenty”⁶⁴. Także katolicy oświadczają, że kapłani posłani są do sprawowania sakramentów związanych z Ewangelią i zmierzających do Ewangelii, „która jest źródłem i szczytem każdej ewangelizacji” (PO 5, cyt. za ApK 274).
182. W dokumencie *Apostolskość Kościoła* czytamy dalej: „Warto zauważyć, że istnieje podobieństwo między opisami dotyczącymi funkcji urzędu

64 Melancthon, De potestate et primacie papae tractatus (BSLK 489,32-35, cytowany w ApK 274).

biskupa i urzędu prezbitera. Urzędy biskupa i kapłana wykazują tę samą strukturę potrójnej służby (zwiastowania, liturgii, przewożenia). W konkretnym życiu kościelnym to właśnie prezbiterzy są wykonawcami codziennych zadań, poprzez które budowany jest Kościół, biskupom zaś przysługuje nadzór nad nauką oraz dbałość o wspólnotę między lokalnymi społecznościami. Jednak prezbiterzy sprawują swój urząd w podporządkowaniu się wobec biskupów oraz we wspólnocie z nimi” (ApK 248).

RYT ORDYNACJI

183. W obrzędzie wprowadzenia w urząd istnieje następujący punkt wspólny: „Wprowadzenie w niego odbywa się dzięki ordynacji, podczas której chrześcijanin poprzez modlitwę i nałożenie rąk powoływany jest do służby publicznego zwiastowania Ewangelii w Słowie i Sakramencie, a następnie zostaje posłany. Owa modlitwa jest prośbą o Ducha Świętego i Jego dary” (ApK 277).

URZĄD NA PŁASZCZYŹNIE LOKALNEJ I REGIONALNEJ

184. Luteranie i katolicy mogą wspólnie powiedzieć, że zróżnicowanie urzędu „na służbę bardziej lokalną i bardziej regionalną wynika z konieczności rozumienia jej intencji i misji jako urzędu jedności w wierze” (ApK 279). W Kościołach luterskich zadanie *episkope* realizowane jest w różnych formach. Osoby sprawujące ponadregionalną służbę nie są w niektórych miejscach określane mianem „biskup”, lecz „ephorus”, „prezydent Kościoła”, „superintendent” lub „[pierwszy] ksiądz diecezji”. Luteranie reprezentują pogląd, że urząd *episkope* sprawowany jest nie tylko przez pojedyncze osoby, lecz także w innej formie, jak na przykład synodów, do których należą zarówno ordynowani, jak i nieordynowani⁶⁵.

APOSTOLSKOŚĆ

185. Nawet jeśli luteranie i katolicy inaczej rozumieją struktury służby, które przekazują apostołskość Kościoła, zgadzają się, że „wierność wobec apostołskiej Ewangelii jest priorytetowa we wzajemnym współoddziaływaniu *traditio*, *successio* oraz *communio*” (ApK 290)

65 W 2007 roku Rada Światowej Federacji Luterskiej przyjęła dokument *Urząd biskupi w ramach apostołskości Kościoła. Deklaracja z Lund. Światowa Federacja Luterska – wspólnotą kościelną*. Nawet jeśli zamiarem autorów nie było stworzenie tekstu doktrynalnego, to jednak podejmuje on próbę wyjaśnienia wielu kwestii związanych z *episkope* względem luterskiej wspólnoty. Tekst uwzględnia zarówno tradycję luterską, jak i owoce dialogu ekumenicznego.

w myśl wspólnego rozumienia, że „Kościół jest apostołski na podstawie swojej wierności wobec apostołskiej Ewangelii” (ApK 292). Zgodność ta umożliwia uznanie przez stronę rzymskokatolicką, że osoby, które „posiadają szczególną odpowiedzialność za apostołskość nauki swoich Kościołów”, „sprawują zadania *episkope*, które w Kościele rzymskokatolickim powierzone są biskupom” i „nie mogą być wykluczone z kręgu tych, których jedność w wierze jest według katolickiego punktu widzenia znakiem apostołskości doktryny” (ApK 291).

SŁUŻBA NA RZECZ KOŚCIOŁA UNIWERSALNEGO

186. Luteranie i katolicy zgadzają się, że urząd duchownego służy całemu Kościołowi. Luteranie zakładają, że „zgrupowana na nabożeństwie wspólnota znajduje się w szczególnej łączności z Kościołem uniwersalnym” oraz że „relacja ta jest wewnętrznie właściwa dla wspólnoty, a nie dodana jedynie z zewnątrz” (ApK 285). Nawet jeśli rzymskokatolicki biskupi „sprawują swój urząd nad powierzoną im częścią Ludu Bożego, a nie nad innymi Kościołami czy nad całym Kościołem”, to i tak każdy biskup zobowiązany jest do „troski o cały Kościół” (LG 23). Na mocy swojego urzędu biskup Rzymu jest pasterzem całego Kościoła (LG 22).

RÓŻNICE W ROZUMIENIU URZĘDU

URZĄD BISKUPA

187. Pozostają znaczące różnice w rozumieniu urzędu duchownego w Kościele. W tekście *Apostołskość Kościoła* stwierdzono, że episkopat stanowi dla katolików pełną postać urzędu związanego z ordynacją i dlatego też jest punktem wyjścia interpretacji urzędu kościelnego w ogóle. Dokument cytuje konstytucję *Lumen gentium* 21: „Sobór święty uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa (...). Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia, funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólnocie (*communio*) z Głową Kolegium i z jego członkami”.
188. Drugi Sobór Watykański pouczył, „że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów jako pasterze Kościoła, kto tedy ich słucha, słucha Chrystusa, a kto nimi gardzi, Chrystusem gardzi i Tym, który posłał Chrystusa” (LG 20). Jednak według nauki katolickiej „pojedynczy biskup nie posiada sukcesji apostołskiej jedynie poprzez historycznie weryfikowalny i nieprzerwany łańcuch nakładania rąk, który od jego poprzednika prowadzi do jednego z apostołów”, ale jego o wiele istotniejszą częścią jest to, że „znajduje

się w *communio* z całym *ordo episcoporum*, które ze swojej strony trwa jako całość w naśladowaniu kolegium apostołskiego oraz jego posłannictwa” (ApK 291).

189. Takie ujęcie urzędu, rozpoczynającego się od episkopatu, jest wyrazem zmiany wobec koncentracji Soboru Trydenckiego na kapłaństwie i podkreśla znaczenie sukcesji apostołskiej. Konstytucja *Lumen gentium* podkreśla urzędowo-teologiczny aspekt tej sukcesji, nie negując jednak znaczenia oraz doktrynalnych, misyjnych i egzystencjalnych wymiarów sukcesji apostołskiej (ApK 240). Z tego też powodu pod pojęciem Kościoła lokalnego katolicy rozumieją diecezję, przy czym w osobie biskupa dostrzegają istotne elementy Kościoła – jak Słowo, Sakrament i urząd apostołski (ApK 284).

KAPŁAŃSTWO

190. Katolicy różnią się od luteranów w swoim rozumieniu sakramentalnej tożsamości kapłana oraz relacji sakramentalnego kapłaństwa do kapłaństwa Chrystusa. Podkreślają, że „prezbiterów konsekruje Bóg poprzez posługę biskupa, aby stając się w specjalny sposób uczestnikami kapłaństwa Chrystusowego, działali w sprawowaniu świętych czynności jako słudzy Tego, który w liturgii wykonuje stale dla nas swój urząd kapłański przez swego Ducha” (PO 5).

PEŁNIA SAKRAMENTALNEGO ZNAKU

191. Według katolików ordynacjom w Kościele luteranckim brakuje pełni sakramentalnego znaku. „Według doktryny katolickiej do pełnej postaci Kościoła – obok trójstopniowego urzędu – należy również praktyka i nauka o sukcesji apostołskiej w urzędzie biskupim. Wypełnia się ona zbiorczo. Poprzez swoje święcenia biskupi włączani są do kolegium biskupów Kościoła katolickiego. Jako tacy mają prawo wyświęcać kapłanów, dlatego też według katolickiej nauki nie ma w Kościołach luteranckich pełni sakramentalnego znaku ordynacji, ponieważ osoby ordynujące nie działają we wspólnocie z kolegium biskupim Kościoła katolickiego. Stąd też Sobór Watykański Drugi mówi o *defectus sacramenti ordinis* (UR 22,3) w tych Kościołach”⁶⁶ (ApK).

UNIWERSALNY URZĄD

192. Katolicy i luteranie różnią się w kwestii rozumienia urzędów i autorytetu służby oraz sprawowania rządów na płaszczyźnie ponadregionalnej. Dla katolików biskup Rzymu posiada „pełną, najwyższą

66 Por. R. Lee/J. Gros, FSC (wyd.), *The Church as Koinonia of Salvation. Its Structures and Ministries*, Washington D. C., 2005, 49 n. (§§ 107-109).

i uniwersalną władzę nad Kościołem” (LG 22). Także kolegium biskupów sprawuje najwyższą i pełną władzę nad całym Kościołem „wspólnie ze swoją głową, biskupem Rzymu, i nigdy bez tej głowy” (LG 22). Tekst *Apostolskość Kościoła* mówi o różnych poglądach luteranów odnośnie „kompetencji gremiów kierowniczych Kościoła ponad płaszczyzną pojedynczych Kościołów oraz wiążącego charakteru ich decyzji” (ApK 287).

REFLEKSJE

193. W ramach dialogu często stwierdzano, że relacja między biskupami a kapłanami na początku XVI wieku nie była rozumiana tak jak później, w uchwałach Drugiego Soboru Watykańskiego. Ordynacja dokonywana w czasach Reformacji przez prezbiterów powinna być zatem rozpatrywana w odniesieniu do uwarunkowań danej epoki. Należy zauważyć, że zadania rzymskokatolickich i luterzańskich duchownych w dużej mierze były tożsame.
194. Historia pokazuje, że luterński urząd duchownego był w stanie wypełnić swoje zadanie utrzymywania Kościoła w prawdzie, dzięki czemu po prawie pięciuset latach od rozpoczęcia Reformacji możliwe było ogłoszenie luterzańsko-rzymskokatolickiego konsensusu dotyczącego podstawowych prawd nauki o usprawiedliwieniu. Jeśli według oceny Drugiego Soboru Watykańskiego Duch Święty używa „wspólnot kościelnych” jako instrumentów zbawienia, można założyć, że to dzieło Ducha Świętego zawiera wskazówki dla wzajemnego uznania urzędów. W kwestii urzędu kościelnego ukazują się zarówno znaczące dla wzajemnego zrozumienia przeszkody, jak i pełne nadziei perspektywy zbliżenia⁶⁷.

67 Kwestie te zostały również zbadane przez Ekumeniczną Grupę Roboczą ewangelickich i rzymskokatolickich teologów. Efekty ich pracy znajdują się w: Th. Schneider/G. Wenz (wyd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen*, Freiburg/Göttingen 2004; D. Sattler/G. Wenz (wyd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge II: Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg/Göttingen 2006; D. Sattler/G. Wenz (wyd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge III: Verständigungen und Differenzen*, Freiburg/Göttingen 2008.

PISMO I TRADYCJA

LUTROWE ROZUMIENIE PISMA I JEGO INTERPRETACJI ORAZ LUDZKICH TRADYCJI

195. W sporze, który wybuchł w związku z rozpowszechnianiem 95 tez Lutra dotyczących odpustów, szybko pojawiło się pytanie, na jakie autorytety można się w nim powoływać. Nadworny teolog papieski Sylvester Prierias w pierwszej odpowiedzi na tezy Lutra argumentował: „Kto nie trzyma się nauki Kościoła Rzymskiego i papieża jako nieomyślnej reguły wiary, od której także Pismo Święte otrzymuje moc i autorytet, jest heretykiem”⁶⁸. Johannes Eck zaś odpowiedział Lutrowi: „Pismo nie jest autentyczne bez autorytetu Kościoła”⁶⁹. Z kontrowersji, dotyczących zagadnień doktrynalnych (prawidłowe rozumienie odpustu, pokuty i abszolucji), konflikt ten bardzo szybko przeniósł się na kwestie autorytetu w Kościele. W przypadku sporu między dwoma autorytetami Luter uważał Pismo Święte za najwyższego sędziego, ponieważ to właśnie ono okazuje się skuteczne i silne – inne autorytety mogą wyprowadzać swoją władzę jedynie od niego.
196. Luter rozumiał Pismo jako pierwszą zasadę (*primum principium*)⁷⁰, na której muszą opierać się bezpośrednio lub pośrednio wszystkie teologiczne stwierdzenia. Jako profesor, kaznodzieja, duszpasterz i rozmówca uprawiał teologię w rozumieniu zwartej i kompleksowej interpretacji Pisma. Był przekonany, że chrześcijanie i teolodzy nie powinni tylko przestrzegać Pisma, lecz także żyć i trwać w nim. Nazywał Ewangelię „Bożym łonem, w którym jesteśmy poczęci, noszeni i w którym się rodzimy”⁷¹.
197. Poprawny sposób studiowania teologii zawiera się według Lutra w trójstopniowym procesie: modlitwy (*oratio*), medytacji (*meditatio*) i pokuszenia (*tentatio*)⁷². Pismo powinno być odczytywane w obecności Boga, z prośbą o Ducha Świętego jako Nauczyciela. Podczas medytowania słowami Biblii należy być świadomym istnienia sytuacji

68 Sylvester Prierias, *Dialogus de potestate papae*, w: P. Fabisch/E. Iserloh (wyd.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, cz. 1 (*Corpus Catholicorum* 41), Münster 1988, 55.

69 Johannes Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)*, wyd. przez P. Fraenkel (*Corpus Catholicorum* 34), Münster 1979, 27.

70 Por. WA 7; 97,16-98, 16 (*Assertio omnium articulorum*, 1520).

71 WA 10/1,1; 232,13 n. (*Postylla kościelna*, 1522).

72 Por. WA 50; 595,5-660,16 (*Przedmowa do Wittenberskiego Wydania niemieckich pism Lutra*, 1539).

życiowych, które wydają się przeczyć temu, co znajdujemy w Piśmie. W tym procesie Pismo udowadnia swój autorytet w przewycięzeniu kuszenia (*Anfechtung*). Luter stwierdza: „Pamiętaj, że siłą Pisma jest to, że nie zmienia się w tego, kto je studiuje, ale że przeobraża ono tego, kto je kocha, w jego wnętrzu i w swej mocy”⁷³. W tym horyzoncie doświadczenia staje się oczywiste, że nie tylko człowiek interpretuje Pismo, ale że jest on również przez Pismo interpretowany i właśnie to jest dowodem na moc i autorytet Pisma.

198. Pismo jest świadectwem Bożego Objawienia, stąd też teolog powinien starannie naśladować sposób, w jaki wyrażono Boże Objawienie w księgach biblijnych (*modus loquendi scripturae*). W przeciwnym razie Boże Objawienie nie byłoby w pełni uwzględnione. Różnorodne głosy Pisma łączą się jedną całość poprzez ukierunkowanie na Jezusa Chrystusa. „Jeśli zabierzesz Chrystusa z pism, to cóż będziesz mógł w nich odnaleźć?”⁷⁴. Stąd też to, „co głosi Chrystusa” (*was Christum treibet*), jest miarą w sytuacjach, w których pojawia się problem kanoniczności czy granic kanonu. Jest to miara zaczerpnięta z samego Pisma i w niekiedy stosuje się ją krytycznie w odniesieniu do niektórych ksiąg, jak np. Listu św. Jakuba.
199. Sam Luter rzadko posługiwał się zwrotem „tylko Pismo” (*sola scriptura*). Jego głównym zamiarem było podkreślenie, że nic nie ma wyższego autorytetu niż Pismo. Niezwykle ostro występował przeciwko komukolwiek lub czemuś zmieniającemu lub podważającemu wypowiedzi Pisma. Mimo iż Luter podkreślał ekskluzywny autorytet Pisma, to nie poprzestawał jedynie na Piśmie, lecz czytał je również w jego określonych kontekstach oraz w odniesieniu do chrystologicznego i trynitarnego wyznania starożytnego Kościoła, wyrażającego – w jego ocenie – intencję i znaczenie Biblii. Wciąż uczył się Pisma poprzez *Mały* i *Duży Katechizm*, które uznawał za jego krótkie podsumowania. Dokonywał interpretacji Pisma w odniesieniu do tekstów Ojców Kościoła, przede wszystkim św. Augustyna. Intensywnie korzystał z wcześniejszych wykładni oraz ze wszystkich dostępnych narzędzi humanistycznej filologii. Interpretował Pismo w bezpośredniej polemice z teologicznymi koncepcjami swoich czasów oraz wcześniejszych pokoleń. Jego sposób odczytywania Biblii oparty był na doświadczeniu i realizowany konsekwentnie we wspólnocie wierzących.
200. Według Lutra Pismo Świąte nie jest sprzeczne ze wszystkimi tradycjami, lecz tylko z tzw. tradycjami ludzkimi. O nich reformator mówi:

73 WA 3; 397,9-11 (Dictata super Psalterium; 1513-1515).

74 WA 18; 606,29 (De servo arbitrio, 1525).

„Krytykujemy nauki ludzkie nie dlatego, że były wypowiedziane przez ludzi, ale dlatego, że są kłamstwami i lżeniem przeciwko Pismu. A Pismo, nawet jeśli napisane jest przez ludzi, nie jest ani przez ludzi, ani od ludzi, lecz od Boga”⁷⁵. Przy ocenie innych autorytetów Luter zadawał rozstrzygające pytanie: czy zaciemniają Pismo, czy też wyrażają jego przesłanie i w ten sposób czynią je ważnym w określonym kontekście. Na podstawie *zewnątrznej jasności* Pisma można zgłębić jego znaczenie; dzięki mocy Ducha Świętego Pismo potrafi przekonać serca ludzi o swojej prawdzie (*wewnętrzna jasność Pisma*). W tym sensie Pismo interpretuje się samo.

KATOLICKIE UWAGI DOTYCZĄCE PISMA, TRADYCJI I AUTORYTETU

201. Kiedy powstały nowe pytania odnośnie rozróżnienia między tradycjami a autorytetem, który powinien interpretować Pismo, Sobór Trydencki oraz ówczesni teolodzy próbowali udzielić na nie wyważonej odpowiedzi. Wedle katolickiego doświadczenia życie kościelne jest ubogacone i kształtowane poprzez różne czynniki i nie można zredukować go jedynie do Pisma. Na Soborze Trydenckim stwierdzono, że Pismo oraz niezapisane tradycje apostołskie są dwoma instrumentami przekazywania Ewangelii. Należy zatem odróżnić tradycje apostołskie od tradycji kościelnych, które są wprawdzie cenne, ale drugorzędne i zmienne. Katolicy byli również zaniepokojeni możliwością powstawania nowych doktryn jako skutku prywatnej interpretacji Pisma, którą uznawali za niebezpieczną. W tej sytuacji Sobór Trydencki podkreślił, że interpretacji Pisma powinien dokonywać Urząd Nauczycielski Kościoła.
202. Tacy nauczyciele katoliccy jak Melchior Cano postrzegali autorytet kościelnego nauczania jako złożony. Cano rozwinął system dziesięciu *loci* (źródeł teologii), wymieniając w kolejności autorytet Pisma, ustnej tradycji apostołskiej, Kościoła katolickiego, soborów, Kościoła Rzymskiego, Ojców Kościoła, scholastycznych teologów, natury, rozumu manifestującego się w nauce, a także autorytety filozofów oraz historii. Wreszcie przeanalizował użycie i zastosowanie tych *loci* lub źródeł w scholastycznej debacie i teologicznej polemice⁷⁶.
203. W ciągu następnych stuleci istniała jednak tendencja do izolowania od pozostałych teologicznych *loci* Urzędu Nauczycielskiego jako wiążącej wykładni. Tradycje kościelne bywały czasami mylone z apostołskimi i tym samym traktowane jako równoważnościowe materialne źródła

75 WA 10/II; 92,4-7 (O unikaniu ludzkiej nauki, 1522).

76 Melchior Cano, *De locis theologicis*, t. 1, rozdz. 3 (J.-P. Migne, *Theologiae cursus completes*, Paris 1857, Sp. 82).

wiary chrześcijańskiej. Istniał również opór wobec zezwolenia na krytykę kościelnych tradycji. Ogólnie mówiąc, teologia Drugiego Soboru Watykańskiego zaprezentowała bardziej wyważone postrzeganie autorytetów w Kościele i relacji między Pismem a Tradycją. Mówiąc o Urzędzie Nauczycielskim, *Konstytucja o Objawieniu (Dei Verbum)* po raz pierwszy podkreśla, że „Magisterium nie stoi ponad Słowem Bożym, ale jemu służy” (DV 10).

204. Rola Pisma Świętego w życiu Kościoła została mocno podkreślona przez Sobór Watykański Drugi: „Tak wielka zaś tkwi w Słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (DV 21). Stąd też napomina się wiernych, aby czytali Pismo Święte, w którym przemawia do nich Bóg. Lekturze tej towarzyszyć powinna modlitwa (DV 25).
205. Dialog ekumeniczny dopomaga luteranom i katolikom dojść do różnicującego postrzegania istotnych punktów odniesienia oraz autorytetów odgrywających rolę w procesie uświadamiania sobie znaczenia wiary chrześcijańskiej i sposobu, w jaki kształtuje ona życie Kościoła.

DIALOG RZYMSKOKATOLICKO-LUTERAŃSKI O PIŚMIE I TRADYCJI

206. Konsekwencją biblijnej odnowy, zainspirowanej przez konstytucję dogmatyczną *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego Drugiego, było nowe, ekumeniczne zrozumienie roli i znaczenia Pisma Świętego. Ekumeniczny dokument *Apostolskość Kościoła* stwierdza: „katolicka nauka nie uznaje za prawdziwe to, czego obawia się reformacyjna teologia i czego na wszelki sposób próbuje uniknąć, a mianowicie wyprowadzania kanonicznego i wiążącego autorytetu Pisma z autorytetu hierarchii kościelnej, która ogłasza kanon” (ApK 400).
207. W dialogu katolicy podkreślają istnienie przekonań podzielanych z myślicielami Reformacji, takich jak skuteczność inspirowanych przez Ducha Świętego tekstów biblijnych, w „przekazywaniu prawdy objawionej, kształtującej ducha i serce, jak potwierdza II Tm 3,17, ogłoszona przez Sobór Watykański Drugi (DV 21-25)” (ApK 409). Katolicy dodają, że „skuteczność ta przez wszystkie czasy działa się w Kościele, nie tylko pośród pojedynczych wiernych, ale także w tradycji kościelnej, zarówno w ważnych wypowiedziach doktrynalnych, jak w regule wiary, wyznaniach wiary i soborowym nauczaniu oraz podstawowych strukturach publicznego nabożeństwa (...). Pismo samo uobecniało się w tradycji, która z tego powodu pełni ważną funkcję hermeneutyczną. Drugi Sobór Watykański nie stwierdza, że tradycja wzbudza nowe prawdy znajdujące się poza Pismem, ale że przekazuje pewność, dotyczącą prawdy zaświadczonej przez Pismo” (ApK 410).

208. Owocem dialogu ekumenicznego dla teologii luterńskiej jest otwartość na katolickie przekonanie, że skuteczność Pisma dotyczy nie tylko pojedynczych osób, lecz także Kościoła jako całości. Potwierdza to rola, jaką odgrywają księgi wyznaniowe w Kościołach luterńskich.

PISMO I TRADYCJA

209. Rola oraz znaczenie Pisma Świętego i tradycji w Kościele rzymskokatolickim rozumiane są dzisiaj inaczej niż przez teologicznych oponentów Lutra. W odpowiedzi na pytanie o autentyczną wykładnię Pisma Świętego katolicy oświadczają: „Jeśli katolicka nauka obstaje przy tym, że «osąd Kościoła» odgrywa rolę w kształtowaniu autentycznej wykładni Pisma, to nie przypisuje Magisterium Kościoła monopolu na interpretację, którego reformatorzy słusznie się obawiali i które odrzucali. Już przed Reformacją znaczące osoby wskazywały na wielość interpretatorów w Kościele (...). Tam, gdzie Sobór Watykański Drugi stwierdza, że osądowi Kościoła podlega ostateczny sposób interpretowania Pisma (DV 12), to najwyraźniej wyklucza monopolistyczne roszczenie Magisterium do pełnienia roli jedyne go organu interpretującego. Potwierdza to zarówno stuletnia praktyka oficjalnego wspierania katolickich badań biblistycznych, jak i uznawanie roli egzegezy przy dojrzewaniu doktrynalnego nauczania (DV 12)” (ApK 407).
210. Stąd też katolicy i luteranie mogą wspólnie wyciągnąć wniosek, „że w odniesieniu do Pisma i Tradycji istnieje tak bliskie porozumienie, że różne akcenty postawione przez obie strony same z siebie nie uzasadniają istniejącego podziału Kościołów. Na tym obszarze mamy więc do czynienia z jednością pogodzonej różnorodności” (ApK 448) ⁷⁷.

SPOJRZENIE W PRZYSZŁOŚĆ: EWANGELIA I KOŚCIÓŁ

211. Dialog ekumeniczny przyczynił się nie tylko do lepszego zrozumienia teologii Marcina Lutra przez katolików, ale dzięki badaniom historycznym i teologicznym umożliwił luteranom i katolikom głębsze wzajemne zrozumienie swoich doktryn, głównych punktów wspólnych, jak i tematów, które wymagają dalszych rozmów. Kościół był ważnym tematem tych dyskusji.

⁷⁷ Kwestie te zostały również zbadane przez Ekumeniczną Grupę Roboczą ewangelickich i rzymskokatolickich teologów. Efekty ich pracy znajdują się w: W. Pannenberg/Th. Schneider (wyd.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg/Göttingen 1992; tychże (wyd.), *Verbindliches Zeugnis II, Schriftauslegung - Lehramt – Rezeption*, Freiburg/Göttingen 1995; tychże (wyd.), *Verbindliches Zeugnis III, Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg/Göttingen 1998.

212. Istota Kościoła była jednym z kontrowersyjnych tematów Reformacji. Kwestia relacji między zbawczym działaniem Boga oraz Kościoła, otrzymującego Bożą łaskę i przekazującego ją dalej w Słowie i Sakramencie, wydawała się nadrzędna. Stosunek zaś Ewangelii i Kościoła był tematem pierwszej fazy międzynarodowego dialogu rzymskokatolicko-luterańskiego. Na podstawie tzw. *Raportu z Malty* i wielu innych dokumentów ekumenicznych można dzisiaj lepiej zrozumieć luterańskie i rzymskokatolickie stanowiska, a także zidentyfikować elementy wspólne oraz kwestie wymagające dalszych dociekań.

KOŚCIÓŁ W TRADYCJI LUTERAŃSKIEJ

213. W tradycji luterańskiej Kościół rozumiany jest jako „zgromadzenie wiernych, w których czysto zwiastowania jest Ewangelia i wiernie udzielane są sakramenty” (CA VII). Oznacza to, że życie duchowe koncentruje się w lokalnym zborze, zgromadzonym wokół kazalnicy i ołtarza. Perspektywa ta zakłada wymiar Kościoła uniwersalnego, ponieważ każda wspólnota podczas nabożeństwa związana jest z innymi wspólnotami poprzez wierne sprawowanie sakramentów i czystą naukę, dla których ustanowiono w Kościele urząd duchownego. Należy zwrócić uwagę, że w *Dużym Katechizmie* Luter rozumie Kościół jako „Matkę każdego chrześcijanina, rodzącą i karmiącą go przez Słowo Boże, które Duch Święty objawia i rozpowszechnia (...). I tak też aż do Sądnego Dnia pozostanie Duch Święty z chrześcijaństwem, czyli ze zbozem świętych, przez który przyprowadza nas do Chrystusa i którym się posługuje, aby Słowo Boże rozbrzmiewało i było opowiadane”⁷⁸.

KOŚCIÓŁ W TRADYCJI KATOLICKIEJ

214. Nauka Drugiego Soboru Watykańskiego zawarta w konstytucji *Lumen gentium* jest zasadnicza dla katolickiego rozumienia Kościoła. Ojcowie soborowi określili rolę Kościoła w historii zbawienia za pomocą pojęcia sakramentalności: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1).
215. Podstawowym pojęciem wyjaśniającym to sakramentalne rozumienie Kościoła jest *mysterium* (tajemnica). Podkreśla ono nierozzerwalny związek między widzialnymi i niewidzialnymi aspektami Kościoła. Według nauczania Ojców soborowych „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu, na tej ziemi, jako widzialny organizm, nieustannie go też przy

78 BSLK 655,3-6; 657,42-46.

życiu utrzymuje, prawdę i łaskę przez niego rozlewając na wszystkich. Jednak społeczność, wyposażona w organa hierarchiczne, i mistyczne Ciało Chrystusa nie mogą być pojmowane jako dwie odrębne rzeczywistości ani jako widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, ani jako Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie – nie, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego.” (LG 8).

W STRONĘ POROZUMIENIA

216. W rozmowach luterkańsko-rzymskokatolickich wytworzył się wyraźny konsensus, stwierdzający, że nauka o usprawiedliwieniu i o Kościele należą do siebie nawzajem, co zapisano w dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*: „Katolicy i luteranie zaświadczać wspólnie o darowanym jedynie w Chrystusie i jedynie z łaski zbawieniu. Wspólnie modlą się w *Wyznaniu wiary*: «Wierzimy w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół»” (KiU 4).
217. Tekst *Kościół i usprawiedliwienie* mówi również: „We właściwym i dokładnym znaczeniu wierzymy nie w usprawiedliwienie i Kościół, lecz w Ojca, który się nad nami zmiłował i gromadzi nas w Kościele jako swój lud, w Chrystusa, który nas usprawiedliwia oraz którego ciałem jest Kościół, i w Ducha Świętego, który nas uświęca i żyje w Kościele. Nasza wiara rozpościera się na usprawiedliwienie i Kościół jako narzędzia Trójjedynego Boga, które tylko przez wiarę mogą zostać odpowiednie przyjęte” (KiU 5).
218. Wprawdzie dokumenty *Kościół i usprawiedliwienie* oraz *Apostolskość Kościoła* wniosły znaczący wkład w wiele nierozwiązanych wciąż kwestii między katolikami a luteranami, to jednak konieczne są dalsze rozmowy ekumeniczne na temat relacji między widzialnym i niewidzialnym charakterem Kościoła, między Kościołem uniwersalnym i lokalnym, a także rozmowy o Kościele jako sakramencie, konieczności sakramentalnej ordynacji oraz sakramentalnym charakterze święceń biskupich. Przyszłe dyskusje powinny uwzględnić pracę wykonaną w wymienionych wyżej oraz innych ważnych dokumentach ekumenicznych. Zadanie to jest niezwykle pilne dlatego, że katolicy i luteranie nigdy nie przestali wspólnie wierzyć w „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”.

Rozdział V

WEZWANI DO WSPÓLNEGO UPAMIĘTNIA

CHRZEST: PODSTAWA JEDNOŚCI I WSPÓLNEGO UPAMIĘTNIA

219. Kościół jest Ciałem Chrystusa. Ponieważ jest tylko jeden Chrystus, może być tylko jedno ciało. Poprzez chrzest ludzie stają się członkami tego ciała.
220. Drugi Sobór Watykański naucza, że ludzie, którzy są ochrzczeni i wierzą w Chrystusa, jednak nie są członkami Kościoła rzymskokatolickiego, „przez chrzest należą do Ciała Chrystusa, dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu” (UR 3). Ewangeliccy chrześcijanie mogą to samo powiedzieć o katolickich siostrach i braciach.
221. Ponieważ katolicy i luteranie związani są ze sobą jako członki Ciała Chrystusowego, to dotyczą ich słowa św. Pawła z I Kor. 12,26: „I jeśli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki; a jeśli doznaje czci jeden członek, radują się z nim wszystkie członki”. Co dotyczy jednego członka ciała, dotyczy i wszystkich pozostałych. Jeśli więc ewangeliccy chrześcijanie wspominają wydarzenia, które doprowadziły do wykształcenia się szczególnej formy ich Kościoła, to nie chcą tego czynić bez katolickich chrześcijan. Wspominając wspólnie początek Reformacji, jedni i drudzy chcą poważnie traktować przyjęty chrzest.
222. Ponieważ luteranie wierzą w to, że należą do jednego Ciała Chrystusowego, podkreślają tym samym, że ich Kościół nie powstał wraz z Reformacją oraz że nie istnieje od zaledwie pięciuset lat. Są raczej przekonani, że Kościoły ewangelickie mają swój początek w Zesłaniu Ducha Świętego oraz zwiastowaniu apostołów; otrzymały jednak własną postać poprzez nauczanie i starania reformatorów, którzy nie chcieli zakładać nowego Kościoła i – według własnego rozumienia – tego nie uczynili. Chcieli przekształcić Kościół i w ramach swoich możliwości udało im się tego dokonać, nawet jeśli popełniali błędy i podejmowali złe decyzje.

PRZYGOTOWANIA DO UPAMIĘTNIA

223. Jako członkowie jednego ciała katolicy i luteranie upamiętniają wspólnie wydarzenia Reformacji, które spowodowały, że obydwie tradycje żyją w osobnych wspólnotach, mimo przynależności do tego samego ciała. Jest to niemożliwa możliwość i źródło wielkiego bólu. Ponieważ katolicy i luteranie należą do jednego ciała, walczą

o odzyskanie pełnej katolickości Kościoła wbrew podziałom. Zmagania te mają dwie strony: uznanie tego, co jest im wspólne i co łączy ich ze sobą, a także uznanie tego, co ich dzieli. To pierwsze jest źródłem wdzięczności i radości, drugie zaś – bólu i skargi.

224. Gdy w 2017 roku ewangeliccy chrześcijanie będą świętować okrągłą rocznicę początku Reformacji, to nie będzie to celebracja podziału Kościoła Zachodniego. Żaden człowiek posiadający poczucie teologicznej odpowiedzialności nie może świętować podziału wśród chrześcijan.

WSPÓLNA RADOŚĆ Z EWANGELII

225. Luteranie są wdzięczni z całego serca za to, co Luter i inni reformatorzy otworzyli przed nimi: rozumienie Ewangelii o Jezusie Chrystusie oraz wiarę w Niego; zagłębienie się w tajemnicę Trójjedynego Boga, który przez łaskę ofiarowuje samego siebie ludziom i który może być przyjęty tylko w pełnym zaufaniu w Bożą obietnicę; zgłębienie miłości, która pochodzi z wiary i poprzez nią jest wzbudzona; nadzieję życia i śmierci, nadzieję, którą daje wiara; żywe obcowanie z Pismem Świętym; katechizmy oraz pieśni kościelne, włączające wiarę w życie. Wspomnienie Reformacji i jej nadchodzące upamiętnienie będą poszerzać tę listę o kolejne powody wdzięczności, skłaniającej ewangelickich chrześcijan do świętowania w 2017 roku.
226. Luteranie są również świadomi tego, że do daru, za który dziękują Bogu, nie mają prawa tylko oni sami. Chcą się nim dzielić wraz z innymi chrześcijanami, dlatego też zapraszają wszystkich wyznawców Chrystusa do wspólnego świętowania. W myśl poprzedniego rozdziału katolicy i luteranie zgadzają się w tak wielu sprawach wiary, że właśnie za to mogą i powinni być razem wdzięczni, szczególnie w dzień upamiętnienia Reformacji.
227. Myśl ta podejmuje impuls Drugiego Soboru Watykańskiego: „Katolicy muszą z radością uznać i docenić prawdziwie chrześcijańskie dary płynące ze wspólnego dziedzictwa, które znajdują się u braci od nich odłączonych. Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi. Bóg bowiem w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać” (UR 4).

POWODY ŻAŁU I SKARGI

228. Jako że wspólne upamiętnienie w 2017 roku wyraża radość i dziękczynienie, musi znaleźć się w nim również przestrzeń dla luteranów i katolików, by mogli sobie uświadomić ból spowodowany niepowodzeniami i ranami, winą i grzechem ludzi, a także samymi wspomnianymi wydarzeniami.
229. Przy tej okazji luteranie będą wspominać również nienawistne i poniżające wypowiedzi Lutra pod adresem żydów. Luteranie wstydzą się za nie i potępiają je. Luteranie mają świadomość i poczucie głębokiego żalu w związku z tym, że luterkańska zwierzchność prześladowała anabaptystów i że prześladowania te wspierał teologicznie zarówno Marcin Luter, jak i Filip Melanchton. Luteranie wyrażają żal z powodu brutalnych ataków Lutra na chłopów podczas wojny chłopskiej. Świadomość ciemnych stron działalności Lutra i Reformacji skłoniła luterkańskich teologów do krytycznej i autokrytycznej postawy wobec nich. Nawet jeśli luteranie zgadzają się częściowo z Lutrową krytyką papieżstwa, odrzucają dzisiaj sformułowane przez Lutra utożsamienie papieża z antychrystem.

MODLITWA O JEDNOŚĆ

230. Ponieważ Jezus Chrystus modlił się przed swoją śmiercią do Ojca, „aby wszyscy byli jedno”, nie budzi wątpliwości to, że podział Ciała Jezusa Chrystusa jest sprzeczny z wolą Pana. Sprzeciwia się wyrażonemu apostołskiemu napomnieniu, które odnajdujemy w Ef 4,3-6: „starając się zachować jedność Ducha w spójni pokoju: jedno ciało i jeden Duch, powołani jesteście do jednej nadziei, która należy do waszego powołania; jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest; jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich”. Podział Ciała Chrystusowego jest sprzeczny z wolą Bożą.

OCENA PRZESZŁOŚCI

231. Gdy katolicy i luteranie razem wspominają XVI-wieczne wydarzenia i teologiczne kontrowersje, to muszą uwzględnić ich uwarunkowania historyczne. Luteranie i katolicy z XVI wieku nie mogą być obarczani odpowiedzialnością za wszystko, co wydarzyło się w ramach religijnego konfliktu, ponieważ wiele sytuacji wymknęło się im spod kontroli. W XVI wieku przekonania teologiczne oraz polityczne interesy były często ze sobą splecione. Wielu polityków często posługiwało się teologicznymi ideami, aby osiągnąć swoje cele, podczas gdy wielu teologów forsowało teologiczne przekonania za pomocą politycznych środków. W tych złożonych okolicznościach

ciężko jest przypisać odpowiedzialność za skutki określonych działań określonym ludziom i nazywać ich winnymi.

232. Podziały z XVI wieku zakorzenione były w różnym rozumieniu prawdy wiary chrześcijańskiej i miały szczególnie pałący charakter, ponieważ istniało przekonanie, że ich stawką jest zbawienie. Po obydwu stronach ludzie obstawali przy swoich teologicznych poglądach, których nie mogli porzucić. Nie można nikomu czynić zarzutu, jeśli słuchał głosu swojego sumienia, jeśli było ono ukształtowane przez Słowo Boże i jeśli do swoich ocen doszedł po zasięgnięciu poważnej rady u innych.
233. Inną kwestią jest to, *w jaki sposób* teolodzy przedstawiali swoje przekonania w walce o poparcie opinii publicznej. W XVI wieku katolicy i luteranie nie tylko często nie rozumieli swoich przeciwników, ale przedstawiali ich poglądy w przesadzony sposób, karykaturyzowali je, aby się z nich wyśmiewać. Nieustannie łamali ósme przykazanie, które zabrania składania fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu. Nawet jeśli czasami przeciwnicy byli wobec siebie intelektualnie uczciwi, gotowość do słuchania siebie nawzajem i poważny stosunek wobec obaw drugiej strony nie były wystarczające. Uczestnicy kontrowersji chcieli obalić argumenty swoich przeciwników i czynili to często poprzez świadome zaostrzanie konfliktów zamiast poszukiwać rozwiązań dzięki zwracaniu uwagi na obszary wspólne. Przy charakteryzowaniu strony przeciwnej dużą rolę odgrywały uprzedzenia i nieporozumienia. Konstruowano przeciwieństwa, przekazywane następnie kolejnym pokoleniom. Obydwie strony mają podstawy do wyrażenia żalu i skruchy wobec sposobu, w jaki prowadziły swoje debaty. Zarówno luteranie, jak i katolicy ponoszą winę. Konieczne jest więc, aby przy wspomnianiu wydarzeń sprzed pięćuset lat otwarcie to wyznali.

KATOLICKIE WYZNANIE GRZECHÓW PRZECIWKO JEDNOŚCI

234. Już w swoim przesłaniu do Sejmu Rzeszy w Norymberdze 25 listopada 1522 r. papież Hadrian VI ubolewał nad nadużyciami i przestępstwami, grzechami i błędami popełnionymi przez władze kościelne. Dużo później – w minionym stuleciu – podczas mowy inauguracyjnej drugą sesję Drugiego Soboru Watykańskiego papież Paweł VI prosił Boga i braci odłączonych Wschodu o wybaczenie. Papieski gest został wyrażony konkretnie w uchwałach soborowych, przede wszystkim

w Dekrecie o ekumenizmie⁷⁹, a także w Deklaracji soborowej nt. stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra aetate*”⁸⁰.

235. W podobny sposób winę Kościoła uznał papież Jan Paweł II podczas kazania wielkopostnego w Dzień Przebaczenia, prosząc o nie w ramach obchodów Roku Jubileuszowego 2000⁸¹. Jako pierwszy nie tylko powtórzył swoje ubolewanie – co uczynili jego poprzednik Paweł VI czy ojcowie soborowi, wspominający bolesne wydarzenia z przeszłości – lecz poszedł znacznie dalej: odniósł prośbę o przebaczenie również do urzędu biskupa Rzymu. W swojej encyklice *Ut unum sint* przypomniał swoją wizytę w siedzibie Światowej Rady Kościołów w Genewie 12 czerwca 1984 roku i stwierdził: „Przekonanie Kościoła katolickiego, iż zgodnie z tradycją apostołską i z wiarą Ojców zachował on w posłudze biskupa Rzymu widzialny znak i gwarancję jedności, stanowi trudność dla większości pozostałych chrześcijan, których pamięć jest obciążona bolesnymi wspomnieniami”. Następnie dodał: „Wraz z mym Poprzednikiem, Pawłem VI, proszę o przebaczenie za wszystko, za co jesteśmy odpowiedzialni”⁸².

LUTERAŃSKIE WYZNANIE GRZECHÓW PRZECIWKO JEDNOŚCI

236. Podczas 5. Zgromadzenia Ogólnego w Evian w 1970 roku Światowa Federacja Luteraska w odpowiedzi na głęboko poruszające przemówienie kardynała Johannes Willebrandsa oświadczyła: „My, jako luterascy chrześcijanie i zbory, jesteśmy gotowi przyznać, że oceny reformatorów dotyczące Kościoła rzymskokatolickiego i jego teologii były w tamtych czasach często naznaczone polemicznymi zniekształceniami oraz źle rozumiane. Z wdzięcznością wspominamy oświadczenie papieża Pawła VI na początku drugiej sesji Drugiego Soboru Watykańskiego, w którym wyraził prośbę o przebaczenie za wszystkie przykrości, które zdarzyły się za sprawą Kościoła rzymskokatolickiego. W modlitwie do Pana prosimy wraz z wszystkimi

79 UR 7: „Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”.

80 NA 4: „Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje - nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej - akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom.”

81 Jan Paweł II: Dzień Przebaczenia – 12 marca 2000.

82 Jan Paweł II, *Ut Unum Sint* 88 (25 maja 1995).

chrześcijanami o przebaczenie. Usilnie starajmy się spotykać jedni drugich w miłości”⁸³.

237. Luteranie przyznali się również do własnych błędów wobec innych tradycji chrześcijańskich. Podczas 11. Zgromadzenia Ogólnego w Stuttgarcie w 2010 roku Światowa Federacja Luterkańska ogłosiła, że luteranie „odczuwają głęboki żal i ból z powodu prześladowania anabaptystów przez luterzańską zwierzchność, a w szczególności z faktu, że luterkańscy reformatorzy uzasadniali prześladowania teologicznie. Dlatego też Rada Światowej Federacji Luterkańskiej pragnie publicznie wyrazić głębokie ubolewanie i smutek. Pokładając ufność w Bogu, który w Jezusie Chrystusie pojednał świat ze sobą, prosimy Boga oraz nasze menonickie siostry i braci o przebaczenie za ich cierpienia i ignorowanie tych prześladowań w następnych stuleciach oraz za wszystkie błędne, zwodnicze i raniące przekonania dotyczące anabaptystów i menonitów, które luterkańscy autorzy rozpowszechniali do dzisiaj w naukowej i nienaukowej postaci”⁸⁴.

84 Rezolucja, dotycząca konsekwencji luterkańskich prześladowań wobec menonitów (http://www.lwb-vollversammlung.org/uploads/media/Mennonite_Statement-DE.pdf).

83 Oświadczenie 5. Zgromadzenia Ogólnego ŚFL z okazji wizyty kardynała Willebrandsa. W: Chr. Krause/W. Müller-Römheld (wyd.), *Evian 1970*, s. 207 n.

Rozdział VI

PIĘĆ EKUMENICZNYCH IMPERATYWÓW

238. Katolicy i luteranie uznają, że wraz ze wspólnotami, w których żyją, należą do jednego Ciała Chrystusowego. Wzrasta świadomość tego, że XVI-wieczny spór dobiega końca. Powody, dla których wzajemnie potępiano swoją naukę, są nieaktualne. Tym samym można mówić o pięciu imperatywach wspólnego upamiętniania przez luteranów i katolików roku 2017.
239. Luteranie i katolicy są wezwani do tego, aby myśleć z perspektywy jedności Ciała Chrystusowego, szukać tego, co tę jedność wyraża, oraz służyć wspólnocie jedynego Ciała Chrystusowego. Ten kierunek wymaga nieustannego nawrócenia serca.

Pierwszy imperatyw: katolicy i luteranie powinni zawsze obierać jako punkt wyjścia perspektywę jedności a nie rozłamu, aby wzmacniać to, co mają wspólnego, nawet jeśli łatwiej jest dostrzegać i doświadczać różnice.

240. W przeszłości katolicy i luteranie formułowali swoje wyznania wiary w opozycji do siebie. Cierpieli pod brzemieniem jednostronności, która istnieje do dzisiaj w określonych kwestiach, jak np. w zagadnieniu autorytetu. Ponieważ problemy te zakorzenione są we wzajemnym konflikcie, mogą być rozwiązane lub przynajmniej wyrażone, jeśli dzięki wzajemnym wysiłkom pogłębiania i wzmacniania będzie wspólnota. Katolicy i luteranie potrzebują w tym celu wzajemnego doświadczenia, zachęty i krytyki.

Drugi imperatyw: luteranie i katolicy muszą pozwalać sobie ciągle się zmieniać poprzez spotkanie ze sobą nawzajem i wspólne świadectwo wiary.

241. Dzięki dialogowi katolicy i luteranie wiele się nauczyli i doszli do przekonania, że wspólnota może mieć różne formy i stopnie. W odniesieniu do roku 2017 powinni odnowić swoje starania – we wdzięczności za to, co osiągnięto dotychczas; w cierpliwości i uporze, ponieważ podjęta droga może okazać się dłuższa, niż oczekiwano; z gorliwością, która nie dopuszcza zadowolenia z obecnej sytuacji; w miłości do siebie także w czasach konfliktów, w których brakuje jedności; z wiarą w Ducha Świętego i nadziei, że Duch spełni modlitwę Jezusa do Ojca, oraz w szczerą modlitwę, aby się to mogło stać.

Trzeci imperatyw: katolicy i luteranie powinni się na nowo zobowiązać do poszukiwań widzialnej jedności; wspólnie wypracować plan, uwzględniający konkretne kroki, które miałyby do niej prowadzić, i wciąż na nowo do tego celu dążyć.

242. Katolikom i luteranom powierzone jest zadanie nieustannego przybliżania sobie nawzajem rozumienia Ewangelii oraz wiary chrześcijańskiej, jak i wcześniejszych tradycji Kościoła. Wyzwanie polega na zapobieżeniu sytuacji, w której ponowne zajmowanie się tradycją doprowadzi do wycofania się na stare pozycje konfesyjne.

Czwarty imperatyw: luteranie i katolicy muszą wspólnie ponownie odkryć siłę Ewangelii Jezusa Chrystusa dla naszych czasów.

243. Zaangażowanie ekumeniczne na rzecz jedności Kościoła służy nie tylko Kościołowi, lecz także światu, aby ten uwierzył. Misyjne zadanie ekumenii staje się tym donioślejsze, im bardziej nasze społeczeństwa będą pluralistyczne w kwestiach religijnych. Także tutaj konieczne są zmiana myślenia oraz nawrócenie.

Piąty imperatyw: katolicy i luteranie powinni w zwiastowaniu oraz służbie światu składać świadectwo o łasce Bożej.

244. Ekumeniczna droga umożliwia katolikom i luteranom zrozumieć oraz docenić refleksję Lutera i jego duchowe doświadczenie Ewangelii o sprawiedliwości Boga, która jest jednocześnie łaską. W przedmowie do wydania swoich łacińskich dzieł (1545) Luter zanotował, że „dzięki Bożemu zmiłowaniu, nieustannie medytując dzień i noc”, odkrył nowe zrozumienie Rz 1,17: „Odczułem, że całkowicie narodziłem się na nowo i że przez rozwarte bramy wszedłem do raju. W tym momencie całe Pismo ukazało mi swoje inne oblicze. (...) Później czytałem *Ducha i literę* Augustyna, gdzie niespodziewanie natknąłem się na fragment, w którym także on podobnie interpretował Bożą sprawiedliwość, a mianowicie jako sprawiedliwość, w którą Bóg nas przyobleka, gdy nas usprawiedliwia”.

245. Upamiętnienie początków Reformacji będzie odpowiednie wtedy, gdy luteranie i katolicy wspólnie wsłuchają się w Ewangelię Jezusa Chrystusa i gdy pozwolą się wciąż na nowo powoływać do wspólnoty z swoim Panem. Wówczas będą zjednoczeni we wspólnym posłannictwie, jak opisuje to *Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu*: „Luteranie i katolicy uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa; tylko Jemu ponad wszystko należy ufać jako jednemu Pośrednikowi (I Tm 2,5), przez którego Bóg w Duchu Świętym daje nam samego siebie i obdarza swoimi odnawiającymi darami” (GE 18).

SKRÓTY

- ApK Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt 2009
- BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ¹³2010
- CA Confessio Augustana (BSLK, 31-137)
- DH H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. u. übersetzt v. P. Hünermann, Freiburg u.a. ⁴⁰2005
- DV Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (LThK², Erg.bd. II, 497-583)
- DWÜ H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982, Paderborn/Frankfurt 1983
- DWÜ II H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. II: 1982-1990, Paderborn/Frankfurt 1992
- DWÜ III H. Meyer/D. Papandreou/H.J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. III: 1990-2001, Paderborn/Frankfurt 2003
- FC SD Formula Concordiae. Solida Declaratio (BSLK 829-1100)
- GE Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt/Paderborn 1999 Herrenmahl Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/ Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978 (DWÜ, 271-295) Kirche und Rechtfertigung Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1993 (DWÜ III, 317-419)
- LG Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LThK², Erg.bd. I, 137-347.348-359)
- LThK² Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., 3 Ergänzungsbände [= Erg.bd.]: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen,

- Dekrete und Erklärungen, Teile I-III, Freiburg/Basel/Wien 1967
- NA Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (LThK², Erg. bd. II, 405-495)
- PO Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum Ordinis* (LThK², Erg.bd. III, 127-239)
- SC Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (LThK², Erg.bd. I, 9-109)
- UR Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* (LThK², Erg.bd. II, 9-126)
- WA D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883-2009
- WA Br D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Briefwechsel, Weimar 1930-1985
- WA TR D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Tischreden, Weimar 1912-1921

WSPÓLNE DEKLARACJE LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKIEJ KOMISJI DS. JEDNOŚCI

FAZA I (1967-1972)

Ewangelia i Kościół (Raport z Malty – 1972)

FAZA II (1973-1984)

Wieczera Pańska (1978)

Drogi do wspólnoty (1980)

Wszyscy pod jednym Chrystusem (1980)

Urząd duchownego w Kościele (1981)

Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa (1983)

Jedność przed nami (1984)

FAZA III (1986-1993)

Kościół i usprawiedliwienie (1993)

FAZA IV (1995-2006)

Apostolskość Kościoła (2006)

Wspólna Deklaracja o Usprawiedliwieniu, podpisana przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego oraz Światowej Federacji Luterkańskiej, 31 października 1999 r.

LUTERAŃSKO-RZYMKSOKATOLICKA KOMISJA DS. JEDNOŚCI

KOŚCIÓŁ LUTERAŃSKI

CZŁONKOWIE

Biskup em. dr Eero Huovinen (luterański przewodniczący), Finlandia

ks. prof. dr Wanda Deifelt, Brazylia

dr Sandra Gintere, Łotwa

prof. dr Turid Karlsen Seim, Norwegia

ks. dr Fidon R. Mwombeki, Tanzania

prof. dr Friederike Nüssel, Niemcy

prof. dr Michael Root, USA (2009)

ks. prof. dr Hiroshi Augustine Suzuki, Japonia

ks. prof. dr Ronald F. Thiemann, USA (2010-2012†)

KONSULTANCI

ks. prof. dr Theodor Dieter, Instytut Badań Ekumenicznych, Strasburg

SZTAB

(Światowa Federacja Luterańska)

prof. dr Kathryn L. Johnson, sekretarz

KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI

CZŁONKOWIE

abp prof. dr Gerhard Ludwig Müller (katolicki współprzewodniczący 2009-2012), Niemcy

bp prof. dr Kurt kardynał Koch, Szwajcaria (2009)

bp prof. dr Karlheinz Diez, Niemcy (od 2012)

ks. prof. dr Michel Fédou, SJ, Francja

ks. prof. dr Angelo Maffei, Włochy

prof. dr Thomas Söding, Niemcy

prof. dr Christian D. Washburn, USA

prof. dr Susan K. Wood., SCL., USA

KONSULTANCI

prof. dr Eva-Maria Faber, Szwajcaria

prof. dr Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Niemcy

SZTAB

(*Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan*)

ks. dr Matthias Türk, sekretarz

W 2017 roku katolicy i luteranie będą wspólnie patrzeć na wydarzenia Reformacji sprzed 500 laty. Jednocześnie będzie to również jubileusz 50-lecia oficjalnego dialogu ekumenicznego na płaszczyźnie międzynarodowej.

„*Od konfliktu do komunii*” rozwija podstawę dla ekumenicznego upamiętnienia Reformacji, innego od dotychczasowych jubileuszy. Luterkańsko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Jedności zaprasza wszystkich chrześcijan, aby zapoznali się z tym raportem bez uprzedzeń, ale i krytycznie, oraz by razem udali się w drogę ku pełnej, widzialnej jedności Kościoła.

ISBN 978-83-63562-36-6



9

788363

562366