

KS. DR JAROSŁAW M. LIPNIAK

Wrocław

## KOŚCIÓŁ W ŚWIETLE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU

Rola i miejsce Kościoła w dziele zbawczym Chrystusa oraz eklezjalne pośrednictwo łaski stanowią dla luteranów i katolików odwieczny punkt sporu. Żadna ze stron nie neguje tak pojętej rzeczywistości Kościoła, różnica dotyczy jednak treściowego znaczenia tych wyrażań. Pod koniec drugiej i w trakcie trzeciej fazy dialogu katolicko-luterańskiego pojawiło się twierdzenie o istnieniu fundamentalnej rozbieżności (*Grunddifferenz, Fundamentaldissens*), która leży u podstaw podziału między obu wyznaniem<sup>1</sup>. Istnienie tej rozbieżności wskazywano przede wszystkim w problemie miejsca Kościoła w wydarzeniu zbawienia<sup>2</sup>, w zagadnieniu rozumienia sakramentalności i instrumentalnej roli Kościoła oraz ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym<sup>3</sup>.

---

Historyczny i systematyczny aspekt zagadnienia fundamentalnych różnic i zbieżności podaje HÖ, t. 3/1, 195-260.

S. Pemsel-Mazer, *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Würzburg 1991, s. 337n.

Relację między Bogiem a człowiekiem luteranie zgodnie z zasadami *sola* pojmują raczej dialektycznie, podkreślając przy tym Boską transcendencję wobec grzesznej rzeczywistości ludzkiej. Jeśli zatem strona katolicka wyraża miejsce Kościoła w wydarzeniu zbawienia w kategoriach podmiotowości, aktywności i współdziałania, to strona luterańska zwraca się przede wszystkim ku kategoriom transparenacji dla Bożego działania, pasywności i receptywności zbawienia. Miejsce Kościoła w pośrednictwie zbawienia okazuje się więc terenem, gdzie w sposób szczególnie dochodzą do głosu międzykonfesyjne różnice. K. Lehmann, *Wörter jetzt zu sprechen wäre*, HerKor 37 (1983), s. 555-561. Zasada *Solus Deus* zwraca się przeciwko ludzkiemu współdziałaniu. Zasada *solus Christus* przeciwko fałszywie rozumianemu pośrednictwu zbawczemu Kościoła. *Sola gratia* przeciwko działaniu ludzkiemu, zorientowanemu na zdobywanie zasług, a *sola fide* przeciwko dysponowaniu łaską w sakramentach. W odniesieniu do zasady *solus Deus* zob. S. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherforschung in evangelischer Sicht*, Göttingen 1971, s. 160-171. Autor przedstawia jej różne możliwości interpretacyjne w teologii Lutra. S. Bogdahn reprezentuje stanowisko, że w powyższej kwestii nie istnieje żadna zasadnicza rozbieżność międzykonfesyjna, o ile protestanckie *solus* nie jest interpretowane ekskluzywnie, natomiast katolickie „zarówno - jak i” nie rozumie się w sposób zrównujący i równoważący to, co ludzkie z tym, co Boskie. Faktycznie nieekskluzywne rozumienie luterańskiej zasady *solus Christus* przedstawia z kolei S.C. Napiórkowski, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979; zob. także: tenże, *Interpretation exclusive ou inclusive du principe „Solus Christus”? La médiation du salut selon le „Liber Concordiae”*, CT 47 (1977) fasc. specialis, s. 169-195; tenże, *Christus Solus numquam solus: Toward Reinterpretation of the Principle „Solus Christus”* JES 17 (1980) 3, s. 454-476; A. Nossol, *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*, CT 44 (1974) 2, 5-33. Problem współdziałania człowieka występuje nie tylko w eklezjologii, lecz pierwotnie już w chrystologii, mianowicie w spojrzeniu na znaczenie ludzkiej natury Jezusa. Zagadnienie to do dziś nie znalazło właściwie jednoznacznego rozwiązania, a dotychczasowa dyskusja nadal nie jest wolna od kontrowersji. W podobny sposób wspomniany problem występuje w mariologii i dotyczy miejsca Maryi w dziele odkupienia. Por. S.C. Napiórkowski, *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988, s. 117, 130n, 143n.; F. Vierung, *Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht. Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten Vatikanischen Konzil*, Göttingen 1962; Y. Congar, *Nouveaux regards sur la christologie de Luther*, w: tenże, *Martin Luther*, Paris 1983, s. 105-133.

## 1. Konsensus w nauce o usprawiedliwieniu

Konsensus osiągnięty w nauce o usprawiedliwieniu opiera się na założeniu, że łaska Boża nie wyklucza ludzkiego współdziałania w wydarzeniu zbawczym. Zasadniczy problem dotyczy odpowiedzi na szereg pytań związanych z określeniem miejsca Kościoła w dziele zbawienia: czy Kościół jest tylko owocem usprawiedliwiającej łaski, wspólnotą usprawiedliwionych, czy jest także środkiem, dzięki któremu wierzący otrzymują usprawiedliwienie? W jaki sposób Kościół pośredniczy w przekazywaniu Bożej łaski? Jak głęboko w rozumieniu kategorii sakramentalności i współdziałania ludzkiej rzeczywistości w zbawczym działaniu Boga tkwi nadal istotna rozbieżność między luteranami i katolikami? Co oznacza mówienie o „kościelnym pośrednictwie” i czy Kościół jako środek zbawienia posiada konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem, albo stanowi tylko zewnętrzne ramy, w obrębie których może dokonać się spotkanie z Bogiem i wydarzenie usprawiedliwienia? Istnieje ciągle pytanie - jak pisze Y Congar - czy założony przez Chrystusa Kościół z jego hierarchiczną strukturą urzędu i kapłaństwa stanowi istotny element religijnych relacji, czy też relacje te dochodzą do skutku bezpośrednio na osobistej płaszczyźnie między człowiekiem a Bogiem?<sup>4</sup>

Podpisane dokumenty ekumeniczne, a w sposób szczególnie *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*<sup>5</sup> muszą pociągnąć za sobą dogmatyczne implikacje również na gruncie eklezjologii, aby nie było słyszane narzekanie, że dialog między Kościołami i podpisany dokument na temat usprawiedliwienia właściwie nic nie zmienił.

---

<sup>4</sup> Y. Congar, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964, s. 150. Światowa Federacja Luterkańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, red. Z.J. Kijas, Kraków 2000, s. 139-168 [dalej: *Wspólna deklaracja* (WD) lub *Deklaracja*]. Na gruncie języka polskiego spotykamy się z różnym zapisem tego dokumentu. A.A. Napiórkowski dwa pierwsze człony dokumentu pisze wielką literą (zob. A.A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędra grzesznika. Zróżnicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, np. s. 26). S.C. Napiórkowski wielką literą zapisuje tylko pierwszy wyraz *Wspólnej deklaracji* (zob. S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy. Nad „Wspólną deklaracją o usprawiedliwieniu”* Warszawa 2001, np. s. 10). Podobnie jak S.C. Napiórkowski nazwę *Wspólna deklaracja* zapisuje większość teologów protestanckich publikujących swoje refleksje nad podpisanym dokumentem w: *Deklaracji o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biala 2000. W tekście oryginalnym *Deklaracji* jakim jest język niemiecki nie ma tego rodzaju problemu, gdyż gramatyka tego języka wszystkie rzeczowniki zapisuje wielką literą. W niniejszym artykule, przyjmujemy za wzór rodzimą gramatykę i tylko pierwszy człon nazwy zapisywać będziemy wielką literą.

## 2. Kościół miejscem i „sakramentem” zbawienia

Prezentując swoje stanowiska odnośnie rozumienia funkcji zbawczej Kościoła obie strony dialogu wspólnie wyznają, że ostatecznie chodzi o różne, historycznie uwarunkowane, rozłożenie akcentów na dwa zasadniczo nierozdzielne aspekty bytu Kościoła, który z jednej strony jest odbiorcą i miejscem zbawienia, z drugiej – instrumentem pośredniczącym, „sakramentem” zbawienia. Obie strony przyjmują powyższe określenia za komplementarne, choć luteranie zwracają uwagę na to, żeby Kościół był rozumiany przede wszystkim jako owoc zbawczego działania Boga, zaś katolicy – aby zachowano aspekt Boskiego posłannictwa i pośredniczącej roli Kościoła. Komplementarność sposobów rozumienia zbawczej funkcji Kościoła pozwala obu stronom dialogu mówić o Kościele jako owoce usprawiedliwiającej łaski i pośredniku, dzięki któremu wierzący otrzymują dostęp do usprawiedliwiającej łaski. Z tego względu tak dla katolików, jak i luteranów Kościół posiada konstytutywne znaczenie dla relacji między grzesznikiem a usprawiedliwiającym Bogiem.

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

Stronie katolickiej w ciągu długiej debaty ekumenicznej udało się częściowo ukazać, że w tradycji katolickiej istnieje takie zastosowanie pojęcia

Kościół jako sakramentu<sup>6</sup>, które rozprasza ogromną część luterzańskich zastrzeżeń i zarzutów. Rozstrzygające w tej kwestii wydaje się podkreślenie przez katolików całkowitej zależności i podległości Kościoła wobec Chrystusa oraz wyraźne odżegnanie się od jakiegokolwiek ich utożsamienia<sup>7</sup>. Usunięcia wszystkich zastrzeżeń i całkowitej jedności poglądów nie udało się jednak

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

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

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

Luteranie dobitnie akcentują rozumienie Kościoła jako rzeczywistości zarazem świętej i grzesznej. Ich zdaniem, mówienie o Kościele jako sakramencie nie może sprzeciwiać się powyższemu faktowi<sup>8</sup>. Katolicy wyjaśnili, że pojęcie sakramentu w odniesieniu do Kościoła stosowane jest zawsze w sensie analogicznym. Służy ono do wyrażenia złożonej rzeczywistości Kościoła, na którą składa się zewnętrzna widzialna struktura i ukryta duchowa rzeczywistość. Sakramentalność Kościoła wskazuje na skuteczną zbawczą obecność Chrystusa w Kościele. W perspektywie sakramentalnej Kościół służy przekazywaniu zbawienia wszystkim ludziom. Zbawcza służba Kościoła dokonuje się przy tym wyłącznie wskutek ożywiającej mocy Ducha Świętego. Cała aktywność zbawcza Kościoła wspierana jest przez Ducha Świętego. W przekonaniu strony katolickiej z pojęcia sakramentalności nie można zatem wnosić o tożsamości Kościoła z Chrystusem. Potwierdzeniem tej tezy są katolickie poglądy, że także poza organizmem Kościoła istnieją pierwiastki uświęcenia i prawdy; że działalność zbawcza Boga dokonuje się również tam, gdzie nie przyjęto jeszcze Ewangelii; że Kościół nie jest wolny od potrzeby ciągłej reformy i nawrócenia. Sakramentalność Kościoła nie implikuje więc w przekonaniu katoli-

<sup>8</sup> Tamże nr 129: „Chodzi o ustalenie relacji zachodzącej między rozumieniem Kościoła o „sakramentu” a rozumieniem go jako Kościoła świętego i grzesznego. W odróżnieniu od chrztu i Wieczerzy Pańskiej, których egzystencja sprowadza się do faktu bycia narzędziem i znakiem, Kościół jest narzędziem i znakiem zbawienia jako wspólnota tych, którzy je otrzymują. Innymi słowy: Kościół jest narzędziem i znakiem jako wspólnota wierzących, którzy jako usprawiedliwieni i święci są zarazem grzeszni. Teologia luterska zwraca w ten sposób uwagę na to, że nazywanie Kościoła „sakramentem” nie może być sprzeczne ze stwierdzeniem, że jest on święty i grzeszny zarazem” Por, P. Neuner, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde*, dz. cyt., s. 398n., którego zdaniem sakramentalność Kościoła nie stoi w opozycji do grzesznej kondycji Kościoła. Pojęcie „sakramentu” w odniesieniu do Kościoła nie oznacza jego zrównania z Chrystusem, ale wskazuje, że Kościół jest „tylko” znakiem i narzędziem.

ków eklezjalnej i autonomicznej podmiotowości zbawczej, lecz ukazuje ścisłą zależność Kościoła od Chrystusa, który umieścił go w kontekście skutecznego udzielania zbawienia wszystkim ludziom<sup>9</sup>. Instrumentalizacja Kościoła w dziele zbawienia rozumiana jest więc w ścisłym związku z Chrystusem, który włącza go w aktywne, choć nie w autonomiczne, pośrednictwo zbawienia. Powyższe wyjaśnienia strony katolickiej odnośnie treści implikowanych przez rozumienie Kościoła jako sakramentu pozwoliły luteraniskim członkom Komisji na przyznanie istnienia realnego związku z ujęciem katolickim, które w istocie nie sprzeciwia się założeniom teologii luteraniskiej<sup>10</sup>.

Mimo to luteranie stwierdzają, że wyjaśnienia te nie usuwają całkowicie zastrzeżeń ich teologii wobec mówienia o Kościele jako sakramencie. Po stronie luteraniskiej nadal formułuje się pytanie: w jakim stopniu zaproponowana Kościół dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie* interpretacja wypowiedzi Soboru Watykańskiego II znajduje uznanie w całokształcie katolickiej teologii i nauczaniu?<sup>11</sup>

Dokonując więc, teologiczno-dogmatycznych implikacji *Deklaracji* warto zastanowić się i poddać krytyce propozycję, aby rzeczywiście zastąpić pojęcie „sakrament” w odniesieniu do zbawczej instrumentalizacji Kościoła a zamiast używać określeń „znak” i „narzędzie” lub też wypracować inny język teologiczny pozbawiony już dwuznaczności. Takie podejście do powyższego zagadnienia pozwoliłoby jeszcze bardziej podkreślić zgodę obu stron w tak ważnej dziedzinie jak eklezjologia. Tym bardziej, że obie strony dialogu zgadzają się co do faktu, że związku Chrystusa z Kościołem nie można tak przedstawiać, by zaciemniać nierównorzędność tej relacji. Zarówno katolicy, jak i luteranie wyznają, że na podstawie pism Nowego Testamentu relacja Chrystusa do Kościoła opiera się jednocześnie na jedności i odmienności, wykluczając w ten sposób jakąkolwiek tożsamość<sup>12</sup>. Kościół w świetle nauki o usprawiedliwieniu jest przede wszystkim Kościołem odkupionym i obdarowanym, który wyłącznie dzięki Chrystusowi poprzez Słowo i Sakrament jest miejscem skutecznego udzielania zbawienia. Istnieje też zgoda, że ani ludzie, ani Kościół nie mogą być sprawcami zbawienia, ani też nim dysponować. Zbawienie zawsze pozostaje darem.

Dokument augsburski może pozytywnie wpłynąć na zbliżenie w bardzo newralgicznej kwestii, jaką jest wyraźnie zarysowana różnica poglądów dotycząca autorytetu urzędu kościelnego w podejmowaniu wiążących decyzji prawnych oraz stopnia ich podporządkowania Ewangelii. Luteranie przyznają,

---

*Kościół i usprawiedliwienie*, nr 123-124; por. KK 8; 16; 48; DE 3; 6; KDK 22.

<sup>10</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 128.

Tamże, nr 134.

<sup>12</sup> D. Wendebourg, „*Kirche und Rechtfertigung*“ *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, ZThK 93 (1996) 1, s. 93.

że CA 28 nadaje biskupom<sup>13</sup> wyraźne, dwojakiego rodzaju uprawnienia jurysdykcyjne. Jedne wypływają z prawa Bożego, do których zalicza odrzucanie nauki niezgodnej z Ewangelią i wyłączenie ze społeczności Kościoła. Drugie pochodzą z ustanowienia ludzkiego i zalicza do nich między innymi uprawnienia w kwestiach małżeńskich, obrzędów kościelnych, dyscypliny nabożeństw czy też przepisów pokarmowych. Wszelkie uprawnienia jurysdykcyjne należy jednak pojmować ściśle w ramach urzędu pastoralnego. Uprawnieniom tym nie odpowiada żaden środek przymusu, lecz jedynie Słowo, któremu należy się posłuszeństwo. Jednakże każde działanie urzędu niezgodne z jego powołaniem – w ramach pierwszej grupy uprawnień jurysdykcyjnych naruszające treść Ewangelii, natomiast w ramach drugiej grupy zmierzające do wiążącego i koniecznego charakteru pozwala wierzącemu na odmówienie posłuszeństwa. Kryterium rozstrzygającym w ocenie prawidłowości działania urzędu jest zdaniem luteranów - nauka o usprawiedliwieniu, która sprzeciwia się ograniczaniu wolności chrześcijańskiej i nakładaniu dodatkowych ciężarów podważających moc Ewangelii<sup>14</sup>. W tej perspektywie strona luterkańska krytykuje zbytne usamodzielnienie i zabsolutyzowanie instytucji prawa w Kościele, które mogłoby prowadzić do nadania jej charakteru warunku zbawienia. Koncentracja na eklezjologicznej zasadzie *satis est* ma na celu odróżnienie i przyporządkowanie prawa Ewangelii oraz zagwarantowanie chrześcijańskiej wolności w Kościele. Jurysdykcyjna funkcja urzędu w ujęciu luterkańskim jest więc ściśle ograniczona przez kryterium nauki o usprawiedliwieniu. Stosowanie tego kryterium nie podlega jednak żadnemu unormowaniu, lecz opiera się na luterskiej zasadzie jasności i oczywistości Ewangelii. W praktyce jest zatem pozostawione subiektywnej wrażliwości wierzących.

### 3. Funkcja pasterska i uświęcająca urzędu kościelnego

Kościół katolicki przyznaje, że także w jego ujęciu jurysdykcję kościelną sprawowaną przez biskupów należy postrzegać w ramach pastoralnej troski o zbawienie ludzi. Władzę biskupa katolicy wyprowadzają z ustanowienia Chrystusa. Pełnienie władzy przez biskupów dokonuje się w imieniu Chrystusa. Władza ta, także w swym wymiarze jurysdykcyjnym, podporządkowana jest założeniu, że Kościół jest wspólnotą zbawienia opartą na wierze i sakramentach. W tej perspektywie również kanony prawne mają przyczynić się do wypełnienia misji zbawczej Kościoła, odwołującej się do sumienia i nieskrępowanej decyzji wiary. „Zamiarem prawodawstwa kościelnego jest dopomożenie wierzącym, aby możliwie jak najlepiej dostrzegli i wypełnili swoje prawa

<sup>13</sup> Ze względu na występujący w luteranizmie brak jasnego rozróżnienia teologicznego między biskupem a księdzem, uprawnienia i funkcje biskupie można odnieść również do księży. *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 230-234.

i obowiązki poznane w świetle wiary”<sup>15</sup> Prawo jest więc w ujęciu katolickim normatywną funkcją wiary, dlatego nie przewiduje się możliwości odmówienia mu posłuszeństwa, a jedynie działanie przeciw literze prawa. Prawo Boże, a nie kościelne, ustanawia wspólnotę ludzi wierzących, obdarowując ją jednocześnie zbawieniem. Prawo kościelne może więc wiązać tylko w sumieniu, zakładając wcześniejszą wolną decyzję wiary<sup>16</sup>

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

Pomimo upływu lat i podpisanych dokumentów dalej nie doczekaliśmy się krytycznej oceny stwierdzenia zawartego w raporcie *Kościół i usprawiedliwienie*, iż kościelne prawo winno być podporządkowane Ewangelii i jej służyć. Stanowisko to, podzielane przez obie strony, wydaje się być jedynie teoretycznym postulatem, nie rozstrzygającym problemu właściwej praktyki kościelnej. Luterkańskie stanowisko, umieszczające ostateczne kryterium dla oceny decyzji urzędu kościelnego w nauce o usprawiedliwieniu, wydaje się ulegać zbyt niemu subiektywizmowi i dowolności. W praktyce może to oznaczać odmówienie urzędowi kościelnemu prawa do jakichkolwiek decyzji. Stwierdzenie,

<sup>15</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 239; Por. Y. Congar, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, s. 208n.

<sup>16</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 240: „Teologia katolicka nie mówi wprawdzie ogólnie o zastrzeżeniu wobec charakteru wiążącego prawa kościelnego, lecz w indywidualnych przypadkach liczy się z możliwością konfliktu. Zbawienie człowieka ma rangę najwyższego prawa. Jeśli w konkretnej sytuacji zastosowanie istniejących kanonów miałoby przynieść uszczerbek lub nawet zagrożenie zbawieniu człowieka, wówczas powstaje przypadek, w którym wierzący w Chrystusa, okazujący pełną gotowość posłuszeństwa prawu kościelnemu i dający temu dowody w konkretnym życiu, mógłby lub nawet musiałby podjąć decyzję przeciw literze prawa, gdyż na bazie swojej wiary czułby się upoważniony lub nawet zobowiązany do tej decyzji sumienia” Wyrażone wyżej przekonanie jest zgodne z DWR 2: „[...] wolność [religijna] polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby nikogo sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia [...]” Zob. DWR 11; 12.

że „urząd kościelny może sprawować funkcję jurysdykcyjną w sposób uprawniony w ramach określonych przez naukę o usprawiedliwieniu”<sup>17</sup>, nie określa właściwie rzeczywistych uprawnień urzędu kościelnego w zakresie jurysdykcji. Trudno więc mówić tu o osiągnięciu jakiegoś porozumienia, zwłaszcza że katolicy stoją na stanowisku, iż prawo jest normatywną funkcją zobowiązującej decyzji wiary, a więc ma zawsze moc wiążącą i wymaga posłuszeństwa. Obie strony zatrzymały się na ogólnych i w konsekwencji niejasnych wypowiedziach.

Katolicy i luteranie, mówiąc o istotnym i konstytutywnym znaczeniu urzędu dla Kościoła, nie przemilczają jednak istotnych i dzielących różnic. Nieodzowność urzędu kościelnego nie jest bowiem tożsama z nieodzownością istnienia jego historycznych form. Stąd również różna interpretacja teologiczna powstałych w historii form urzędu kościelnego<sup>18</sup>. Obie strony ekumenicznego dialogu są zgodne, że powstania różnych form urzędu kościelnego nie można ograniczyć jedynie do zwykłego procesu socjologicznego. Choć sam rozwój jest różnie postrzegany przez obie strony, pozostaje zgodność, że wyływa on z samej natury Kościoła, a zatem pozostaje w ścisłym związku z działaniem Ducha Świętego<sup>19</sup>.

Rozbieżne poglądy dotyczą znaczenia uformowania się i przekształcenia urzędu nadzoru (*episkopé*) w historyczny urząd biskupi, związany z przekazywaniem sukcesji apostoelskiej. Luteranie przyjmują pogląd, według którego urząd nadzoru i przewodniczenia rozwinął się pod wpływem Ducha Świętego i stanowi dla Kościoła istotny element<sup>20</sup>. Księgi wyznaniowe kilkakrotnie podkreślają, wolę zachowania episkopalnej organizacji Kościoła<sup>21</sup>. Jeśli w dialogu powstanie urzędu biskupiego zestawia się z powstaniem kanonu biblijnego i starokościelnych wyznań wiary, to można sądzić, że urzędowi temu nadaje się równie trwałą i istotne znaczenie. Luteranie „nie mogą się jednak zgodzić na to, aby urząd nadzoru kościelnego w formie, jaka ukształtowała się w wyniku historycznego rozwoju, był uznawany za czynnik, który współdecyduje o bycie

<sup>17</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 234.

<sup>18</sup> *Urząd duchowy w Kościele*, nr 40, 46.

<sup>19</sup> Tamże, nr 45: „W obu Kościołach istnieją urzędy lokalne, związane ze wspólnotami, i urzędy ponadlokalne regionalne. Fakt ten, w przekonaniu obu Kościołów, nie jest tylko wynikiem czysto ludzkiego i historycznego rozwoju albo jakąś czysto socjologiczną koniecznością. Widzą w nim raczej owoc działania Ducha Świętego, którego to działania Kościół doświadczał początków stwierdzał od początków swego istnienia. Rozwinięcie się jednego urzędu kościelnego w różne urzędy można w konsekwencji zrozumieć jako fakt pozostający w głębokim związku z samą naturą Kościoła”. *Jedność przed nami*, nr 97: „Luteranie, podobnie jak katolicy, mogą uznać za owoc działania Ducha Świętego historyczne zróżnicowanie jednego urzędu apostoelskiego na urząd o charakterze bardziej lokalnym i bardziej regionalnym; [...]”

<sup>20</sup> *Drogi do wspólnoty*, nr 23; *Urząd duchowy w Kościele*, nr 45; 49; *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 191.

CA 28; ACA 14,1; por. *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, nr 22.

samego Kościoła<sup>22</sup> Podstawą luteranckiego stanowiska jest eklezjologiczne rozróżnienie CA 7 na elementy konieczne (*satis est*) i niekonieczne (*nec necesse est*) dla istnienia i jedności Kościoła. Trójstopniowy podział urzędu kościelnego - według opcji luteranckiej - nie stanowi elementu koniecznego dla trwania Kościoła. Każde inne stanowisko budzi obawę o zagrożenie suwerenności Bożego działania zbawczego w Chrystusie i bezwarunkowości zbawienia, o którą chodzi reformacyjnej nauce o usprawiedliwieniu. Nadanie historycznie ukształtowanym strukturom kościelnym charakteru konieczności byłoby - luteranów punktu widzenia luteranów - zrównaniem ich z Ewangelią, która jako jedyna, obok sakramentów, posiada status nieodzowności dla zbawienia i istnienia Kościoła<sup>23</sup> Strona katolicka uznając urząd biskupi za konieczny dla Kościoła odrzuca sugestię, jakoby równoważyła znaczenie tegoż urzędu ze Słowem i Sakramentem.

W celu znalezienia wspólnego stanowiska poczyniono konieczne wyjaśnienia. Obie strony - jak stwierdzono już wyżej - w rozwoju historycznym urzędu kościelnego widzą owoc Ducha Świętego. Różnica pojawia się jednak konkretnych teologicznej ocenie konkretnych form tego rozwoju. W założeniu katolików historyczny rozwój doprowadził do trwałej formy ordynowanego urzędu, który choć rozumiany jako jeden sakrament święceń, posiada trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. Urząd ten - według katolików - jest formą urzędu poapostolskiego i wywodzi się bezpośrednio z Biblii. Na Soborze Trydenckim uznano ową strukturę jako pochodzącą z postanowienia Bożego (*divina ordinatione*), a zatem jako kierowaną, chcianą i poświadczaną przez Opatrzność Bożą<sup>24</sup> W tej perspektywie katolicy uważają historycznie powstały urząd za instytucję Boską, która dzięki sukcesji apostoelskiej stała się konieczną kontynuacją funkcji apostołów w zakresie opieki nad Kościołem. Dlatego urząd biskupi i jego pozostawanie w sukcesji apostoelskiej uchodzą w przeoko-

---

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

<sup>23</sup> H. Meyer, *Kirche und Rechtfertigung. Zum Schlußbericht*, dz. cyt., s. 71.

<sup>24</sup> DS 1776; BF 7, 551; por. J. Roloff, *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität*, KD 42 (1996) 2, s. 136-153.

naniu katolików za istotne, konieczne i nieodzowne dla Kościoła<sup>25</sup> Konieczności tej nie rozumieją jednakże w sensie autonomicznym i absolutnym. Kościół katolicki uważa, że konieczna i niezbędna dla zbawienia jest Ewangelia, rozumiana jako Słowo i Sakrament. Natomiast urząd biskupi, przekazywany dzięki sukcesji apostołskiej, stoi w jej służbie. Ponadto jako narzędzie Ducha Świętego urząd biskupi pozostający w ciągłości z normatywną tradycją apostołską służy ponadhistorycznej identyfikacji i integracji Kościoła. „W tym sensie – w rozumieniu katolickim - urząd biskupi jest niezbędną służbą na rzecz Ewangelii, która jest z kolei czynnikiem niezbędnym dla zbawienia”<sup>26</sup>

Partner strony katolickiej zna rozróżnienie między biskupem a proboszczem (pastorem). W ich ocenie jednak rozróżnienie to pochodzi z prawa ludzkiego. W związku z tym, choć uznaje się nieodzowność urzędu nadzoru dla zachowania ciągłości jedności Kościoła, ze względu na obawy o zagrożenie bezwarunkowości zbawienia nie nadaje się charakteru konieczności jego historycznej formie i sposobowi jego przekazywania<sup>27</sup>

Obie strony mówią zatem, o istotnym, czy też nieodzownym charakterze urzędu nadzoru, który w przypadku katolików jest tożsamy z przekazywanym w sukcesji apostołskiej urzędem biskupim. Dla katolików więc, historyczny urząd biskupi posiada walor konieczności i nieodzowności dla Kościoła. Jakkolwiek strona luterkańska nie neguje ważności i znaczenia urzędu biskupiego,

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

<sup>26</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 196.

<sup>27</sup> Wyrazem tego stanowiska jest ustanowienie urzędu *episkopé* poza sukcesją apostołską w czasie, gdy doszła do zerwania ciągłości z episkopatem historycznym. Por. *Urząd duchowny w Kościele*, nr 47. W kontekście stanowiska Kościoła luterkańskiego w sprawie urzędu kościelnego L. Ullrich, pyta, czy tylko pośrednie umocowanie urzędu w pośrednictwie zbawienia poprzez nadanie mu jedynie roli koniecznej służby wobec Słowa i Sakramentu należy uważać za wystarczające (*satis est*)? A w związku z tym, czy można pozostawić dowolności ukształtowanie się struktury urzędu kościelnego? Sugestia autora zmierza w kierunku stwierdzenia konieczności sakramentalnego przekazu apostołskiej służby w ramach historycznej sukcesji w Kościele. Z kolei według strony luterkańskiej w kontekście tak rozumianej sukcesji wyłania się problem sposobu traktowania konsekwencji nauki o usprawiedliwieniu i ewentualna kwestia tworzenia dodatkowych warunków zbawienia. Jak píše Ullrich, powyższe zagadnienia, które skupiają się ostatecznie w problemie stwierdzenia braku sakramentu kapłaństwa w Kościele luterkańskim (*defectus ordinis*) doprowadziły na posiedzeniu w Wenecji w 1991 r. do najpoważniejszego kryzysu w trakcie trzeciej fazy dialogu. Jego zdaniem nie zachodzi jednak konflikt między przekazem w ordynacji apostołskiego pełnomocnictwa a krytyczną funkcją nauki o usprawiedliwieniu. Zarówno zadania urzędu, zwłaszcza biskupiego, w kwestii pośrednictwa zbawczego, jak i zbawienie w odniesieniu do pojedynczego człowieka winny znajdować się w stanie wzajemnej równowagi. Z jednej strony urząd, mimo swych uprawnień, musi nieustannie mieć na uwadze prawdę o zbawieniu zwiastowanym w nauce o usprawiedliwieniu; z drugiej strony nie można absolutyzować stosowania nauki o usprawiedliwieniu jako kryterium w kontekście przekonujących argumentów i faktów odnośnie do znaczenia urzędu kościelnego. *Genesis und Schwerpunkte*, dz. cyt., s. 8; Zob. też G. Müller, *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*, KD 42 (1996) 2, s. 154-173.

nie przypisuje mu jednak eklezjalnej konieczności. Obie strony upatrują różnicę w sposobie oceny urzędu biskupiego<sup>28</sup>

Szukając teologiczno – dogmatycznych implikacji *Deklaracji* musimy podkreślić, że stanowisko Reformatorów wobec urzędu biskupiego należy oceniać na tle teologii i praktyki późnego średniowiecza. Luter - wbrew często powtarzanym twierdzeniom - nie propagował chrześcijaństwa bez Kościoła, ani Kościoła bez urzędu. Urząd uważał za konieczny, ponieważ głoszenie słowa i udzielanie sakramentów domagają się przedstawiciele urzędu i ordynacji<sup>29</sup>. Ojciec Reformacji mimo wyraźnego już oparcia się na nauce o usprawiedliwieniu, w pełni uznawał Kościół hierarchiczny. Do charakterystycznych cech Kościoła zaliczał występowanie posługiwań kościelnych. Miał tu na myśli biskupów, proboszczów i kaznodziejów<sup>30</sup>, którzy – jego zdaniem – mieli spełniać poczwórną funkcję: przepowiadanie Słowa, sprawowanie chrztu i Wieczery Pańskiej oraz wykonywanie władzy kluczy. Celem jego reform było przywrócenie starożytnego porządku w Kościele, z tym zaś związane było ponowne przemyślenie urzędu biskupa. Jak mu się wydawało, urząd ten został poważnie zagrożony w następstwie rosnącej władzy papieskiej.

W początkowym okresie trwania ruchu reformacyjnego w Europie, nie przyłączył się do niego ani jeden biskup, który mógłby przekazywać sukcesję apostołską w tradycyjny sposób. W tej przymusowej sytuacji Luter powołał się na Kościół starożytny, w którym różnica pomiędzy *presbyter* i *episkopos*, mię-

---

<sup>28</sup> *Kościół i usprawiedliwienie*, nr 197. Tłem dla oceny znaczenia urzędu biskupiego i jej uwarunkowaniem jest szerszy problem relacji między Kościołem a zbawieniem. Luteranie reprezentują stanowisko, według którego za konieczną dla istnienia Kościoła można uznać jedynie Ewangelię, zwiastowaną w Słowie i Sakramencie, która jest jednocześnie czynnikiem koniecznym dla zbawienia. Inne rzeczywistości kościelne mogą uchodzić jedynie za ważne lub pożądane. Według luteranów, Ewangelii i urzędu biskupiego nie można rozumieć jako rzeczywistości znajdujących się na jednej płaszczyźnie znaczeniowej. Waleru rozstrzygającego nabiera tu pojęcie jednej płaszczyzny. Luteranie nie zaprzeczają bowiem, że urząd biskupi jest ważny, a nawet pożyteczny (por. *Jedność przed nami*, nr 97). Stoją jednak na stanowisku, że „niczemu co dobre i przydatne dla wspólnoty kościelnej, istniejącemu obok Ewangelii zwiastowanej w Słowie i Sakramencie, nie można przypisać konieczności eklezjalnej w ścisłym znaczeniu tego słowa” (tamże, nr 200). Dobre i pożyteczne nie implikuje zatem statusu konieczności. Ponadto - według luteranów - istnieje ściśle powiązanie płaszczyzny Kościoła i zbawienia. Dla Kościoła tylko to jest konieczne, co jest konieczne dla zbawienia. Płaszczyzna elementów koniecznych do zbawienia jest tożsama z płaszczyzną konieczności eklezjalnej (por. CA 7; ACA 7). W ujęciu katolików dostrzega się wyraźne rozróżnienie obu płaszczyzn, aczkolwiek bez ich izolowania. W ich przeświadczeniu istnieje wprawdzie uchwytny, wzajemnie uwarunkowany związek Kościoła i zbawienia, jednakże w świadomości katolickiej tkwi również przekonanie, że owego związku nie należy zawężać do takiego rozumienia przynależności do Kościoła, która opiera się tylko na słuchaniu Słowa i przyjmowaniu sakramentów.

<sup>29</sup> F Courth, P Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia. Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 457-458.

<sup>30</sup> WA 50, 633, 1.

dzy starszymi a biskupem, była jeszcze płynna. Szczególne znaczenie miała relacja św. Hieronima, według której w Aleksandrii w III wieku prezbiterzy nie tylko wybierali swego *episkopos*; ale nawet udzielali mu święceń przez nałożenie rąk, z czego by wynikało, że nie robili różnicy między urzędem biskupa i prezbitera. Powołując się na to, Luter głosił niepodzielność urzędu kościelnego. Przez ordynację otrzymuje się jeden i niepodzielny urząd kościelny, a tym – samym władzę głoszenia słowa i sprawowania sakramentów. Od proboszcza odróżnia biskupa tylko władza jurysdykcyjna; czyli władza zarządzania, która jest niezależna od święceń. Według Lutra urząd biskupa realizuje się w urzędzie proboszcza. Z punktu widzenia teologii i funkcji duchowych proboszcz jest biskupem; a biskup nie jest niczym innym niż proboszcz. Wszelkie inne prerogatywy biskupa nie wynikają z podstaw teologicznych, lecz są podyktowane wymogami administracyjno-technicznymi. Urząd jest jeden i niepodzielny; udzielany jest przez ordynację i zawiera w sobie władzę udzielania święceń<sup>31</sup> Luter był przekonany, że to, co było teologicznie prawomocne w Kościele starożytnym, jest zasadniczo możliwe w sytuacji przymusowej, w jakiej znajdował się ze swoimi zwolennikami. Po odkryciu tożsamości *presbyter* i *episkopos* w starożytnym Kościele, nieprzerwany łańcuch nakładania rąk przez biskupa tracił znaczenie. Dodatkowy argument krytycy Reformacji znaleźli w pewnych praktykach Kościoła w średniowieczu, kiedy na przykład opaci nie będący biskupami udzielali swoim mnichom święceń kapłańskich<sup>32</sup> W następstwie tego w Kościołach Reformacji święceń udzielali pastory, a więc niebiskupi.

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

Okazją do interweniowania i precyzowania nauki o posłudze był dla Magisterium Kościoła Sobór Watykański II. W dokumentach tegoż Soboru spotykamy bardziej całościowy wykład doktryny o kapłaństwie<sup>33</sup>, chociaż niektóre problemy dominują tutaj z pewnym uszczerbkiem dla innych. Akcentuje się bowiem szczególnie mocno sakramentalność biskupstwa, dostrzegając

---

BSLK 457n.

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

Por. np. KK 18-29; DK 1-11.

w posługiwaniu biskupim podstawową formę sakramentu święceń oraz jego ściśle powiązanie z sukcesją apostołską. Wynika stąd, że sakrament święceń<sup>34</sup> jest nie tylko uczestnictwem, ale i prawdziwą więzią życia i wiary z całą tradycją kościelną, albowiem sakrament nałożenia rąk wyraża, tutaj i teraz, istotne i autentyczne elementy Kościoła, który nie dopuszcza żadnych zerwań czy braku ciągłości<sup>35</sup>

<sup>34</sup> W polskim przekładzie dokumentów Soboru Watykańskiego II używa się terminu „sakrament kapłaństwa” który przyjął się w języku polskim ze względów historycznych. Ostatnim z udzielanych siedmiu święceń był prezbitera, czyli kapłaństwo. Biskupstwo natomiast traktowano wówczas, gdy kształtował się język polski, jako sakrę - naddatek nie wchodzący w skład tego sakramentu. Jeżeli jednak obecnie, po Soborze Watykańskim II i decyzjach podjętych przez papieża Pawła VI, który w roku 1972 zlikwidował święcenia niższe oraz subdiakoniat: mamy tylko trzy stopnie sakramentu święceń, przy czym ostatnim i najwyższym święceniem nie jest prezbiterat, lecz biskupstwo, diakonów zaś wyświęca się jak mówi Sobór – „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to dalsze używanie nazwy „sakrament kapłaństwa” okaże się jako niewłaściwe, gdyż nie oddaje ona aktualnej struktury tego sakramentu. Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o "Sacramentum Ordinis"* w: *Kapłaństwo. Kolekcja Communio*, t. 3, Poznań 1988, s. 65-76; G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w "Lumen Gentium"*, w: tamże, s. 77-93. Należy ukazać, choćby tylko pokrótce, niektóre elementy wizji soborowej, uwypuklające jej linie ogólne. Przede wszystkim wskazuje się na dwa elementy konstytuujące posługiwanie. Stwierdza się więc najpierw: że Chrystus Pan ustanowił w swoim Kościele różnorodne posługi dla dobra całego ciała Kościoła. Odnośni zaś szafarze otrzymują świętą władzę, by członkowie ludu Bożego mogli dobrowolnie, a zarazem „według przepisane go porządku” osiągnąć zbawienie (KK 18). Dzięki temu Kościół jest społecznością hierarchicznie uporządkowaną, w której biskupi kierują Kościołami partykularnymi nie tylko radą czy zachętą, „ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej w prawdzie i świętości” (KK 27), pamiętając przy tym, że im ktoś jest wyższy, tym bardziej powinien się zachowywać jak najniższy (por. KK 20). Drugi element posługiwania został określony następująco: „Urząd (*munus*) zaś ten, który Pan powierzył pasterzom ludu swego, jest prawdziwą służbą, wymownie nazwaną w Piśmie Świętym «diakonią», czyli posługiwaniem (*ministerium*)” (KK 24). Biskup winien więc służyć, oddając swoje życie za owce, wspierając tych, którzy grzeszą na skutek błędu lub niewiedzy (ignorancji), będąc zawsze gotowym głosić Ewangelię wszystkim oraz zachęcać wiernych „do apostołskiej i misyjnej działalności” (KK 27). Posługiwanie staje się jednak udziałem tych, którzy przyjmują sakrament święceń, na różny sposób. Jeżeli bowiem diakonów wyświęca się przez nałożenie rąk „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to prezbiterzy związani są z biskupami „godnością kapłańską” i są wyświęceni, „aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu” (KK 28). Mamy zatem posługiwanie kapłańskie, typowe dla księży i biskupów, oraz wyłącznie z nimi związane, i posługiwanie niekapłańskie, które w liturgii, głoszeniu Słowa Bożego i świadczaniu miłości służy ludowi Bożemu w łączności komunii z biskupem i jego prezbiterium. Ponadto Sobór Watykański II naucza, że jedyne kapłaństwo Jezusa Chrystusa staje się udziałem ludzi na różny sposób, a dokładniej: jako posługiwanie szafarskie (ministerialne) oraz w sposób właściwy dla całego Ludu Bożego (kapłaństwo wspólne, czyli królewskie). Królewskie kapłaństwo wiernych i kapłaństwo ministerialne, czyli hierarchiczne różnią się między sobą w sposób istotny, a nie stopniem tylko (por. KK 10; 62), przy czym Sobór nie precyzuje dokładnie tego, na czym polega ta istotna różnica.

Ten szczególny nacisk wynika niewątpliwie z faktu, że przez ponad sześć wieków: od św. Tomasza z Akwinu aż po wiek XX, traktowano święcenia biskupie jako sakrę - inwestyturę, przekazującą świętą władzę, ale niejako ponad czy też poza „sakramentem kapłaństwa”, który składał się z siedmiu stopni - święceń uważanych na ogół za sakramentalne. Były to cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, o których wspomina już w 252 r. pap. Korneliusz, a które wprowadzano w Kościele stopniowo pomiędzy IV i V w., oraz trzy święcenia wyższe: subdiakonat, diakonat i prezbiterat, chociaż Kościół Wschodni zaliczał zawsze subdiakonat do święceń niższych. Taką też liczbę święceń przyjmował św. Tomasz, uzasadniając je wszystkim ukierunkowaniem na Eucharystię<sup>36</sup> oraz podkreślając, iż „cała pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie (prezbiteracie): natomiast w innych jest jakaś część kapłaństwa”<sup>37</sup>. Gdy chodzi natomiast o biskupstwo, św. Tomasz wyjaśniał, że „święcenie - *ordo* można pojmować dwojako: 1. jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii - jak tego wyżej dowiedziono. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan (prezbiter), biskupstwo nie jest święceniem - *non erit ordo*. 2. jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup - w czynnościach hierarchicznych w stosunku do Ciała mistycznego - ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem” Ostatecznie jednak „biskupstwo nie jest święceniem *ordo*, jeśli święcenie brane jest jako sakrament”<sup>38</sup>. Podobnie o sakramencie święceń wypowiedział się również Sobór Trydencki<sup>39</sup> akcentując w odnośnym kanonie: „Jeśli ktoś twierdzi, że prócz kapłaństwa nie ma w Kościele katolickim innych święceń wyższych i niższych - które jak gdyby stopniami prowadzą do kapłaństwa - n.b.w.”<sup>40</sup> Ponieważ samo stwierdzenie tego Soboru, że „biskupi są wyżsi od kapłanów”, mają bowiem „władzę bierzmowania i udzielania święceń”<sup>41</sup>, niczego wprost nie wyjaśnia, dlatego teologowie niemal jednomyślnie uważali biskupstwo za rzeczywistość poza-sakramentalną. Dopiero w pierwszej połowie XX w. zaczęli nieco mocniej akcentować sakramentalność święceń biskupich, sugerując przy tym - dla zachowania tradycyjnej liczby siedmiu święceń - nieadekwatne odróżnienie biskupstwa od prezbiteratu<sup>42</sup>. Znamienny może być przy tym fakt, że nawet w wydanym w r. 1938 dziele poświęconym w całości sakramentowi święceń *Vom Sakrament der Weihe* R. Molitor omawia wnikliwie tonsurę oraz

<sup>36</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. XXXI, q. 37, a. 2.

Tamże, a. 1. ad 2.

<sup>38</sup> Tamże, q. 40, a. 5.

Por. BF VII, 542.

<sup>40</sup> BF VII, 547.

<sup>41</sup> BF VII, 552

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

wszystkie święcenia niższe i wyższe (w liczbie siedmiu) nie wspominając ani słowem o biskupstwie<sup>43</sup> Dopiero Konstytucja apostolska papieża Piusa XII *Sacramentum Ordinis* z 1947 roku zmieniła dosyć radykalnie taki stan rzeczy wypuklając trzy stopnie święceń: diakonat, prezbitera i biskupstwo, jako jeden sakrament. Nic też dziwnego, że teologowie późniejsi, jak np. A. Piolanti<sup>44</sup>, H. Lennerz<sup>45</sup> i inni nie mają już najmniejszych wątpliwości co do sakramentalności święceń biskupich, traktując je na ogół jako kapłaństwo pierwszego rzędu lub pierwszego stopnia (*primi ordinis*).

W powyższej kwestii nauczania kościelnego odczuwa się niewystarczającą wolę zrewidowania swoich stanowisk konfesyjnych. Jeżeli jest bowiem faktem historycznie udowodnionym, iż bywali zwłaszcza na terenach Państwa Kościelnego działali biskupi – ordynariusze nie mający święceń wyższych<sup>46</sup> to nie ulega wątpliwości, że mieli oni jurysdykcję, ale pozbawioną samej istoty kapłaństwa. Nie mogli więc siłą rzeczy sprawować żadnych funkcji sakralnych. Średniowieczny podział władzy w Kościele na sakramentalną, związaną z Eucharystycznym Ciałem Pana, i niesakramentalną, odnoszącą się do Jego Ciała Mistycznego, znalazły tutaj swe faktyczne zastosowanie. Wydaje się także, że niemiecki termin *Weihbischof*, określający biskupa pomocniczego, a powstały prawdopodobnie w tym czasie, gdy kształtował się język niemiecki, dobrze oddaje sytuację historyczną, w której biskup – ordynariusz, nie mający święceń kapłańskich, musiał mieć wyświęconego kapłana, który spełniał w jego imieniu funkcje kapłańskie. Inną trudność historyczną stanowi wspomniany już fakt dawania przez niektórych papieży oficjalnych pozwoleń opatom na udzielanie święceń diakonatu i prezbiteratu<sup>47</sup> Jeżeli zatem obecnie, po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum Ordinis* za tzw. materię sakramentu święceń uważa się wyłącznie włożenie rąk, przy czym przy święceniach w stopniu diakonatu ręce na wyświęconych wkłada sam biskup udzielający tego święcenia, przy prezbiteracie – biskup oraz wszyscy uczestniczący w liturgii święceń księża, a przy święceniach biskupich – wszyscy obecni biskupi, to można by odnośnie święceń prezbiteratu nie bez podstaw zapytać o rangę tego wkładania rąk na wyświęcanych przez uczestniczących w liturgii prezbiterów. Można postawić pytanie: czy jest to gest symboliczny, nie zawierający jednak w sobie żadnej treści, czy też oznacza on faktyczny, rzeczywisty udział w wyświęceniu, tak, że można by mówić – podobnie jak to ma miejsce w sakramencie bierzmowania – o koncelebrowaniu sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu

<sup>43</sup> R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*, t. I-II, Regensburg 1938.

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

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

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

<sup>47</sup> Niektóre z takich pozwoleń przytacza H. Lennerc, *De Sacramento Ordinis*, dz. cyt. s. 142n; por. L. Ott, *Das Weihesakrament*, Freiburg 1969, s. 101n, 156n.

przez samych księży stanowiących *presbiterium* biskupa? Odpowiedź na to pytanie ma istotny wpływ na teologiczno-dogmatyczne implikacje w prowadzonym ekumenicznym dialogu. Można by bowiem przyjąć, że w Kościołach ewangelickich zachowała się przynajmniej sukcesja urzędu prezbitera, gdyż także w nich święceń udzielali ludzie niewątpliwie ważne wyświęceni. Ponieważ sukcesja biskupia okazuje się historycznie mniej pewna, można by w Kościołach ewangelickich poprzestać ewentualnie na sukcesji prezbiteralnej i tę uznać za formę i znak Tradycji.

P. Neuner zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny element. Otóż teologia ewangelicka wychodzi z założenia, że w urzędzie proboszcza urzeczywistnia się urząd jeden i niepodzielony, a więc biskupi. Proboszcz jest biskupem i ma całą związaną z urzędem władzę, także władzę ordynacji. Do Soboru Watykańskiego II także strona katolicka bez zastrzeżeń podtrzymywała pogląd, zgodnie z którym urząd jest w całości udzielany w święceniach kapłańskich, a sakra biskupia stanowi tylko akt prawny. Pojawia się dziś pytanie, czy tę koncepcję Kościoła ewangelickiego należy uważać za odejście od prawowitej doktryny<sup>48</sup>

Newralgicznym punktem jest określenie relacji zachodzących między urzędami biskupa i proboszcza. Pytanie o urząd biskupi, o jego specyfikę, stało się centralnym problemem ekumenicznym.

### 5. Podsumowanie

Droga do jedności Kościoła naszego Pana, niezależnie od tego, jak jedność ta jest pojmowana, jest trudna i każdy jej etap należy pokonywać jednością i pokorą. Podpisana 31 października 1999 roku *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* jest znakiem dobrej woli partnerskich Kościołów w dążeniu do jedności wiary i możliwości wspólnego świadectwa w zbawczym czynie Boga w Jezusie Chrystusie. Podpisany dokument otworzył nowy rozdział w dziejach ekumenicznego dialogu. Znaczenie *Wspólnej deklaracji* nie da się przecenić i to nie ze względu na przeszłość, która musi pozostać w pamięci, jako ostrzeżenie dla nas i przyszłych pokoleń, lecz głównie ze względu na przyszłość. Dokument nie zamyka historii. Nie załatwił też wszystkich nieporozumień, nawet w kwestii usprawiedliwienia. Jego doniosłość leży przede wszystkim w tym, że otwiera on nowy rozdział w dziejach Kościoła powszechnego. *Deklaracja* jest świadectwem, że Kościół rzymskokatolicki i Kościoły ewangelickie zrzeszone w Światowej Federacji Luteranckiej, potrafią wznieść się ponad podziały, dawne spory, bolesne potępienia i rozmawiać na tematy doktrynalne; jest dowodem, że możemy słuchać się wzajemnie, starać się zrozumieć i uczyć się mówić wspólnym językiem.

Pomimo wszystkich teologiczno-dogmatycznych zastrzeżeń z obu stron, podpisanie *Deklaracji* przy „błogosławieństwie” papieża Jana Pawła II może i powinno stać się wielkim wydarzeniem o znaczeniu nie tylko symbolicznym.

<sup>48</sup> Na ten temat zob. P. Neuner, *Kleines Handbuch der Ökumene*. Düsseldorf 1987, s. 149 -153.

Podpisanie *Deklaracji* w sposób jasny zakomunikowało światu, że dwa Kościoły, które od blisko pięciuset lat były podzielone ze względu na kwestię rozumienia usprawiedliwienia, są nadal zjednoczone w zakresie najważniejszych prawd wiary. Dokument augsburski jest dowodem, że obie konfesje wyznaniowe mogą razem wyznawać, iż jesteśmy członkami grzesznej społeczności, że Bóg ofiaruje nam dar usprawiedliwienia i że ten dar przychodzi do nas przez Chrystusa, jedynego Zbawiciela świata. *Deklaracja* uzmysławia nam iż usprawiedliwienie jest otrzymywane w wierze i że Duch Święty jest dany tym, którzy wierzą, że będąc wewnątrznie przemienionymi, jesteśmy wezwani i wyposażeni do prześcigania się w uczynkach miłości. Dokument ten stanowi bez wątpienia silną bazę dla dalszych inicjatyw ekumenicznych. Zachęca do kontynuowania badań teologicznych na obszarze ekumenicznym i niwelowania przeszkód, które stoją jeszcze na drodze do gorąco upragnionej jedności przy Stole Pana.

\*\*\*\*\*

## **Church in the light of the doctrine on justification**

### **Summary**

A role and a place of the Church in the Christ's work of redemption and ecclesial mediation of a grace are everlasting moot point for the Lutherans and the Catholics. None of the parties negate such comprehended reality of the Church, a difference however regards to content meaning of those expressions. At the end of second and during the third stage of the Catholic-Lutheran dialogue a statement on existence of fundamental discrepancy (*Grunddifferenz*, *Fundamentaldissens*) has appeared, which lies at grounds of division between both religions. Existence of that discrepancy has been appointed first of all in a problem of a place of the Church in the event of redemption, in understanding of sacramentality and instrumental role of the Church and human co-operation in the redemption event. Signed ecumenical documents, in particular Joint declaration on the doctrine of justification must involve dogmatic implications also on the ground of ecclesiology, in order to avoid complaining that the dialogue between the Churches and signed document on the justification actually nothing changed.

So, making the theological-dogmatic implications of already signed documents it's worth thinking and expressing criticism of proposal in order to replace fully a concept of " sacrament" regarding to redeemed instrumentalization of the Church and instead use the terms " sign" and " tool " or to develop other theological language devoid of ambiguity.

Such attitude to the above issue would allow to emphasize much more consent of both parties in so important discipline like ecclesiology. The more so because both parties of the dialogue agree as to fact that connection of the Christ with the Church can not be presented in the way to cover equality of this relationship.

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

Ks. Jarosław M. Lipniak, kapłan diecezji świdnickiej, dr teologii dogmatycznej, lic. historii Kościoła, adiunkt przy Drugiej Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ur. w Oławie w roku 1973.