

ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła

ZBAWIENIE W CHRYSZTUSIE – PERSPEKTYWA EKUMENICZNA

Deklaracja *Dominus Iesus* w rozdziale III, poświęconym jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa, w punkcie 13 stwierdza: „Wielokrotnie stawia się też tezę, która zaprzecza jedyności i powszechności zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa. To stanowisko nie ma żadnej podstawy biblijnej. Należy bowiem wyznawać stanowczo, jako niezmienną naukę wiary Kościoła, prawdę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, Panu i jedynym Zbawicielu, który przez wydarzenie swojego wcielenia, śmierci i zmartwychwstania doprowadził do końca historię zbawienia, mającą w Nim swoją pełnię i centrum.

Potwierdzają to jednoznacznie świadectwa nowotestamentowe: «Ojciec zesłał Syna jako Zbawiciela świata» (1J 4,14); «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata» (J 1,29). W swojej mowie przed Sanhedrynem Piotr, pragnąc wyjaśnić uzdrowienie chromego od urodzenia (por. Dz 3,1-8) dokonane w imię Jezusa Chrystusa, oświadcza: «I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni» (Dz 4,12). Ten sam apostoł dodaje ponadto, że Jezus Chrystus «jest Panem wszystkich», i że «Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych», dlatego «każdy kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów» (por. Dz 10,36.42.43).

Rozdział IV *Dominus Iesus*, poświęcony jedności i jedyności Kościoła, w punkcie 16 stwierdza natomiast: „Pan Jezus, jedyny Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako tajemnicę zbawczą. On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim (J 15,1nn.; Ga 3,28; Ef 4,15-16; Dz 9,5), dlatego pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozzerwalnie złączonego ze swoim Panem. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi

swoje dzieło odkupienia w Kościele i poprzez Kościół (por. Kol 1,24-27), który jest Jego Ciałem (por. 1 Kor 12,12-13.27; Kol 1,18). Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedyne «całego Chrystusa». Ta sama nierozdzielność jest wyrażona w Nowym Testamencie także przy pomocy analogii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9)¹.

Przed publikacją *Dominus Iesus* oficjalny dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000¹, wydany pod tytułem *Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel świata, teraz, dziś i na wieki* (por. Hbr 13,8), zawiera podobne stwierdzenia. „Jest to najważniejsze twierdzenie naszej wiary w Jezusa Chrystusa. Oznacza ono, że zbawcza wola Boga w stosunku do całej ludzkości objawiła się i zrealizowała w jedyny i ostateczny sposób w tajemnicy Jezusa i we wspólnocie Jego Kościoła – sakramencie zbawienia w historii”² Autorzy powyższych dokumentów nie widzą żadnej trudności, stawiając na równi – przynajmniej językowo – zbawczą wolę Boga zrealizowaną w Jezusie Chrystusie oraz tę realizującą się w Jego Kościele. Dla teologii systematycznej ukierunkowanej ekumenicznie kwestia zbawczej woli Boga zrealizowanej w sposób jedyny i ostateczny w Jezusie Chrystusie oraz Kościele jako sakramencie zbawienia nie jest jednak pozbawiona charakteru problemu, który sięga czasów reformacji. To właśnie reformatorzy wyraźnie sformułowali zasadę *solus Christus* i postawili problem, który – abstrahując od pewnych indywidualistycznych czy subiektywistycznych ruchów średniowiecza – nie był nigdy przedtem przedmiotem bezpośredniego zainteresowania chrystologii: czy Kościół może być rozumiany jako instytucja zbawcza³.

Na niniejszy artykuł złożą się: wprowadzenie w problematykę, egzemplifikacja problemu w myśli Marcina Lutra i w orzeczeniach Soboru Trydenckiego, próba krytycznej analizy stanowisk, nowe rozwiązania problemu w dialogu katolicko-luterańskim oraz wnioski końcowe.

1. Eklezjologia problemem chrystologii

Działalność Kościoła w późnym średniowieczu w wielu wypadkach nie dorastała do potrzeb i oczekiwań wiernych. Liczni chrześcijanie nie

znajdowali w Kościele duchowego schronienia. Dość powszechnym odczuciem ludzi średniowiecza był strach przed wiecznym zatraceniem. W poszukiwaniu własnego zbawienia Kościół nie wydawał się niektórym być instancją dającą wystarczające gwarancje na uzyskanie życia wiecznego. Dla pojedynczego wiernego, duchowo osamotnionego, jedynie Jezus Chrystus mógł stanowić punkt orientacji w wierze. Chrystologiczna koncentracja nie stanowi zresztą niczego nadzwyczajnego. Takie myśli są typowe dla każdej biblijnie ugruntowanej teologii. Zbawienie pojedynczego człowieka i całej ludzkości związane jest przecież z Jezusem, a nie z żadną inną instancją.

Począwszy od pism Nowego Testamentu, poprzez patrystykę i średniowiecze, niezmiennie przyjmowano, że Jezus Chrystus obecny jest w małej czy wielkiej wspólnotcie zgromadzonej w Jego imię, w Kościele lokalnym i w Kościele powszechnym. Wierzono też, że można Go spotkać w pośrednicząco-zbawczym działaniu sakramentów. W późnym średniowieczu zaczyna się jednak tworzyć swoista diastaza, przedział pomiędzy podmiotem wierzącym a „obiektywnością wiary” – prawdami podawanymi przez Kościół do wierzenia. Z upływem czasu doprowadza to niektórych do odrębnego przeżywania Chrystusa i Kościoła. Subiektywnie i indywidualistycznie nastawione ruchy średniowiecza, mistyka i naśladowanie Jezusa doprowadziły do zaostrzenia tej polaryzacji. W ruchach tych obserwuje się zjawiska pewnego dystansowania się od Kościoła, „transcendowania”, a także już i radykalnej krytyki Kościoła. Reakcją czy też obroną niejednokrotnie był atak kościelnych instancji na te fenomeny.

Czasy nowożytne od samego początku w swej krytyce Kościoła postawiły problem chrystologiczny i soteriologiczny. Podstawowe principia reformacji: *solus Christus*, *sola fides*, *sola gratia* i *sola scriptura* były skierowane przeciwko konkretnemu Kościołowi, tzn. Kościołowi rzymskiemu. Nowa „subiektywna chrystologia”, która opierała się na podstawowych zasadach protestantyzmu, chrystologia wychodząca od podmiotu, postawiła pod znakiem zapytania ówczesną katolicką eklezjologię. Tym samym eklezjologia stała się jednym z centralnych problemów chrystologicznych.

Kościół w okresie reformacyjnym i poreformacyjnym stanęły przed pytaniem, w jakiej mierze „historyczne instancje” partycypują w obiek-

tywności zbawienia? Jeżeli wiara jest czymś obiektywnym, bo wychodzi i opiera się w pierwszym rzędzie na danych Objawienia i na Odkupieniu, to czy historia nie posiada żadnego soteriologicznego znaczenia, gdyż wszystko ugruntowane jest w odwiecznym planie Boga? Czy wiara pojedynczego człowieka posiada jakąś historyczno-soteriologiczną wartość lub też Kościół i jego sakramenty w zupełności wyczerpują pośredniczącą rolę w zbawieniu dokonany przez Boga? W jaki sposób oddziałuje ta obiektywna zbawcza wola Boga w historii, czy tylko chrystologicznie – jedynie w Jezusie Chrystusie, czy też chrystologiczno-eklezjologicznie, tzn. w Jezusie Chrystusie i poprzez Kościół?

Kościół powstałe wskutek reformacji były przekonane, iż mówienie o soteriologicznie pośredniczącej roli Kościoła w jedynym pośrednictwie Chrystusa sprzeciwia się jedyności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, podważa lub przynajmniej osłabia wiarę w Chrystusa. W odpowiedzi Kościół katolicki próbował wiązać chrystologię z eklezjologią, mówiąc o drugorzędnej zbawczej roli Kościoła.

Nowożytnie chrześcijaństwo we wszystkich swoich odłamach musiało zająć stanowisko, negatywne lub pozytywne, w stosunku do katolickiej nauki o zbawczej roli Kościoła. Można nawet stwierdzić, że powstałe w okresie nowożytnym wyznania chrześcijańskie różnią się ostatecznie w swych podstawach chrystologicznych, każde reprezentuje bowiem swój własny, specyficzny charakter chrystologii, zwłaszcza specyficzny charakter stosunku chrystologii do eklezjologii.

Koncepcje chrystologii usprawiedliwienia wpływały na rozumienie Kościoła, na kształtowanie się poreformacyjnych wyznań i formowanie się nowych eklezjologii.

2. *Solus Christus* a eklezjologia reformatorów i Soboru Trydenckiego

a. Myśl Marcina Lutra

Kiedy Marcin Luter coraz bardziej pograżał się w świadomości grzechu, to nie był on – jak wiemy – poganinem. Więcej jeszcze, był mnichem przestrzegającym przykazań Bożych i kościelnych, żyjącym regułą swego zakonu, korzystającym z wszystkich środków zbawienia,

które przepisy zakonne nakazywały. Mimo bogactwa środków: sakramentów, norm etycznych, praktyk pokutnych, dobrych uczynków itp. nie mógł uspokoić swego sumienia. Dopiero olśniewająca myśl z *Listu do Rzymian* o wyłączności Bożego usprawiedliwienia przez Jezusa Chrystusa pozwoliła mu uwolnić się z „niewoli Prawa”. Ten chrystologiczny przełom uwolnił go od strachu przed potępieniem, pozwolił mu odnaleźć łaskawego Boga. Odtąd jako grzesznik czuł się usprawiedliwiony. Temat „Kościół” nie wpłynął więc na jego doświadczenie usprawiedliwienia, o wiele bardziej zadziałał pewien wewnętrzny moment.

Dla Lutra zdanie się jedynie na Jezusa Chrystusa wydawało się negocjować lub przynajmniej podważać potrzebę instancji pośredniczących⁴. Redukcja własnej aktywności jedynie do wiary (i to przez Boga darowanej) podważała znaczenie działania obliczonego na zasługi życia wiecznego. Koncentracja jedynie na łasce wykluczała potrzebę jakiegokolwiek normy. Konkretny Kościół jako instytucja zbawcza nie tylko utracił dla niego swoje znaczenie, ale został nawet negatywnie postrzegany na tle jedynie potrzebnej wiary w Jezusa Chrystusa. Należy zauważyć, że to postawienie konkretnego Kościoła jako problemu dla subiektywnej chrystologii usprawiedliwienia nie było czymś nowym. Już mistyka i tradycja radykalnego naśladowania Jezusa (najpóźniej od średniowiecznych ruchów żebraczych) miały podobne doświadczenia. W swojej krytyce Luter miał się więc na kogo powołać.

Reformator naturalnie ani nie mógł, ani nie chciał przekreślać prawa Kościoła do istnienia, przeciwko takiemu stanowisku przemawiało bowiem Pismo święte i cała Tradycja. Jednakże, jego zdaniem, Kościół musi być jednoznacznie ugruntowany chrystologicznie, musi być *creatura verbi*⁵. Cała rzeczywistość i życie Kościoła są zakotwiczone w Słowie⁶, w żadnym wypadku Kościół nie jest „matką Słowa”⁷. Kościół składa się z grzeszników, którzy jedynie przez Jezusa Chrystusa zostali usprawiedliwieni. Do konkretnego Kościoła należą jednak nie tylko usprawiedliwieni, ale także inni, którzy tylko zewnętrznie są jego członkami. Luter sięga do starego, pochodzącego z myśli greckiej, rozróżnienia na *ecclesia spiritualis* lub *invisibilis* i *ecclesia visibilis*. Ten ostatni Kościół jest społecznością usprawiedliwionych i nieusprawiedliwionych, jest pewnym *corpus permixtum*. Luter był przekonany, że jeżeli konkretny Kościół zaciemnia jedyne zbawcze pośrednictwo Chrystusa, to takiemu

Kościółowi należy się przeciwstawić, bo on przestał być prawdziwym Kościołem.

Konsekwencją chrystologii Lutra, wynikającą z radykalnego przyjęcia zasady *solus Christu*, musiało być odrzucenie wszelkich instancji pośredniczących. „Realnie egzystujący” Kościół nie miał właściwie prawa bytu. Tylko dzięki bezpośredniej relacji jednostki do Chrystusa i Boga mogła funkcjonować zasada, iż usprawiedliwia jedynie wiara w Chrystusa, czyli że jedynie Chrystus usprawiedliwia. Na jakiegokolwiek drugorzędne pośrednictwo w jedynym pośredniku Jezusie Chrystusie nie było miejsca.

Akceptując powyższy pogląd, Luter stanął przed trudnością. Wprawdzie Jezus Chrystus, który także w swym ludzkim wymiarze partycypuje we wszechobecności (*ubiquitas*) Boga, jest w duchowy sposób obecny w naszych sercach, ale nie znaczy to, iż spełnia On w tym wypadku funkcję pośredniczącą, dzięki której my Go znamy i przyjmujemy. On jest nam znany dlatego, że przed wieloma wiekami żył na ziemi. Właśnie to powiązanie „wywyższonego” Pana z ziemskim Jezusem było od samego początku podstawą dla kształtowania się Tradycji, Pisma i wszelkich innych eklezjalnych elementów. Faktycznie Jezus Chrystus zostaje poznany przez pojedynczego wiernego dzięki Kościołowi, dzięki przepowiadaniem Słowu i sakramentom, które ze swej strony znów potrzebują instytucjonalnego zabezpieczenia.

Luter jako biblista wiedział, że przyjmując *solus Christus*, nie może pominąć Kościoła i istotnych jego funkcji. Problem potrzeby „narzędzi zbawienia” w stosunku do jedynego usprawiedliwiającego Pośrednika próbował rozwiązywać, wskazując po pierwsze na pewne wewnętrzne kryterium we wszystkich kościelnych formach pośrednictwa: one służą zbawieniu, jak długo służą Chrystusowi. Po drugie, Luter dokonuje redukcji istotnych funkcji i zadań Kościoła. Tylko głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów jest niezbędne. Niezbędne wszakże nie jako kościelne czynności, ale z tego powodu, że przez nie działa bezpośrednio sam Jezus Chrystus. W tych granicach jednak „przekaz Kościoła” staje się „słowem Jezusa Chrystusa”, zaś „sakramenty Kościoła” nabierają rangi „sakramentów Jezusa Chrystusa”. Po trzecie, reformatorowi wydawało się, iż znalazł także historyczne kryterium, które jest normą dla chrześcijańskości słowa i sakramentów. Jest nim Pismo święte. Nie znał on

jeszcze – co dopiero odkryło oświecenie – eklezjalnego wymiaru Pisma, sprowadzał jego powstanie wyłącznie do inspiracji Ducha Świętego. Mając do dyspozycji normę biblijną, mógł osądzać, gdzie jedynie Chrystus jest przepowiadany, a gdzie nie. Ta historyczna redukcja do czasów apostołskich pozwoliła mu wszystkie późniejsze tradycje uznawać za „przekazy ludzkie”⁸.

Sumując, można stwierdzić, że eklezjologia należy do istotnych elementów subiektywistycznej chrystologii odkupienia Marcina Lutra. Sama chrystologia czy nawet implikacje jego chrystologicznych założeń nie doprowadziły do podziału w Kościele Zachodnim. Negatywny wpływ wywarły dopiero eklezjalne konsekwencje tej chrystologii.

b. Nauka Soboru Trydenckiego

Zdumiewać może, że Sobór Trydencki w ogóle nie podjął problematyki teologii Kościoła, mimo iż właśnie ona była przedmiotem reformacyjnego sporu. Rozważano wprawdzie niektóre szczegółowe kwestie eklezjologiczne, przede wszystkim z zakresu sakramentologii, czy stosunek Pisma do Tradycji, ale i w przypadku sakramentologii skupiono się na poszczególnych sakramentach, a mniej na ich teologicznych podstawach⁹. Przy sakramencie kapłaństwa poczyniono np. pewne uwagi na temat kościelnego urzędu, ale sprawę papieżstwa – mimo że był to wówczas temat bardzo kontrowersyjny – pominięto, co można tłumaczyć tym, że zagadnienie papieżstwa należało jeszcze wówczas, jak i w całym średniowieczu, bardziej do kanonistyki niż do teologii. Dopiero I Sobór Watykański 1869/70 (z dogmatami o papieżstwie) a właściwie II Sobór Watykański dał pełniejszy zarys katolickiej eklezjologii.

Kanony Soboru Trydenckiego zakończone są formułą *anathema sit*. Tym samym formułowana przez Sobór nauka już od strony formalnej miała – według soborowych ojców – odniesienia do zbawienia człowieka.

Sobór Trydencki stosuje specyficzny sposób argumentacji w kwestiach związanych z usprawiedliwieniem i jedynym pośrednictwem, np. usprawiedliwienie jest wolnym czynem jedynie samego Boga przez Jezusa Chrystusa, jak i również jest ono związane z chrztem lub przynajmniej jego pragnieniem¹⁰, i tak również chrzest jest konieczny do zbawienia (*necessarium ad salutem*)¹¹, konieczne do zbawienia są też

i inne sakramenty, a sama wiara nie wystarczy¹². Inny przykład: chociaż Jezus Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu ofiarował się swemu Ojcu i tak nas odkupił, to polecił również składać Ofiarę na swoją pamiątkę. Jest to prawdziwa Ofiara, którą Kościół na sposób znaku, na sposób sakramentalny, ponawia¹³. Jeszcze inny przykład: chociaż wszystkie sakramenty są z ustanowienia Chrystusa i muszą mieć chrystologiczne uzasadnienie, to zdogmatyzowano również stosunkowo młodą kościelną naukę o siedmiu sakramentach¹⁴, która nie ma chrystologicznego uzasadnienia. Można by mnożyć przykłady, gdzie zastosowano specyficzną strukturę „jak i również”.

U podstaw powyższych stwierdzeń leży przekonanie, że Kościołowi, jak i jego pośredniczącym strukturom, przysługuje pewna „zbawcza konieczność” lub przynajmniej „zbawcza pożyteczność”. Prawdopodobnie Sobór Trydencki formułując swoje kanony, nie widział najmniejszej sprzeczności między nimi a nauką o jedynym i konstytutywnym zbawczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, a nawet dostrzegał pewien związek. O tym, jak te dwa typy stwierdzeń mają się do siebie, Sobór się nie wypowiedział. Nie wypowiedział się, gdyż właśnie nie było żadnej tematycznej dyskusji dotyczącej eklezjologii. Po prostu uważano: tak jest, czy też: tak musi być. Zarówno w odniesieniu do kwestii: Jezus Chrystus a Kościół i sakramenty, jak i: wiara a sakramenty, Trydent akceptuje dialektyczne typy wypowiedzi posługujące się strukturą „jak i również”, czyli „to, jak i również tamto”.

3. Próba krytycznej analizy stanowisk

Od czasów nowotestamentalnych chrystologiczne formuły wyznają zbawcze pośrednictwo Jezusa. Ścisła więź soteriologii z Jezusem z Nazaretu, z Jezusem historii, czyniła niezbędnymi dalsze historyczne figury pośredniczące; powstawały pierwsze wspólnoty uczniów – Kościół, w którym tradycję o Jezusie jako Chrystusie przekazywano w nauczaniu liturgicznym, teologicznym, etyce, zachowaniu socjalnym, w sztuce, a także zabezpieczano ją w pewnym stopniu instytucjonalnie. Różne struktury pośredniczące, a ich ilość wzrastała, otwierały ludziom możliwość poznania Jezusa, doświadczenia Go, jak i równocześnie utrudniały dojście do Niego w Jego Boskiej naturze właśnie ze względu na Jego historyczny, ziemski charakter.

Powstanie Kościoła ze wszystkimi jego następstwami jest konsekwencją chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa. Kościół okazuje się faktycznie niezbędny, konieczny, jeśli ma być rzeczywiście zachowana więź i kontynuacja między Jezusem a Chrystusem. Tak to przez wieki rozumiano i to „pośrednictwo w Pośredniku” nie stanowiło żadnego problemu; Kościół partycypował w zbawczym dziele jedynego Pośrednika-Chrystusa i tym samym sam otrzymywał pewne soteriologiczne znaczenie.

Ta nie w pełni i nie do końca zreflektowana funkcja pośrednictwa Kościoła na przełomie czasów średniowiecza i nowożytności stała się – jak to już wspomniano – przedmiotem nie tylko intensywnego zainteresowania, ale i krytyki. Subiektywizm ówczesnej chrystologii usprawiedliwienia wymuszał odpowiedź na pytanie o soteriologiczną wartość, funkcję tej przestrzeni, jaka jest pomiędzy pojedynczym człowiekiem wierzącym a Jezusem Chrystusem, przestrzeni, którą faktycznie zajmuje Kościół. Podstawowa zasada *solus Christus* nie mogła być przy tym podważona, zaś autonomiczność soteriologicznej funkcji Kościoła z góry wykluczona.

Wyraźne sformułowanie i faktyczne przyjęcie zasady „*solus Christus*” nie rozwiązywało jednak problemu. Kościół także po wystąpieniach reformatorów istniał przecież dalej, a jego główne zadania: głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów itd. musiały być kontynuowane. W dalszym ciągu na odpowiedź czekało pytanie: czy faktycznie realizowane funkcje, zadania Kościoła oraz sposób ich realizacji odpowiadają podstawowej soteriologicznej zasadzie *solus Christus*?

Wyznania chrześcijańskie (każde z osobna) mają swój własny stosunek do zagadnienia soteriologicznego pośrednictwa. Pozycję Lutra i luteran można by tak opisać: odrzucają wszelką soteriologiczną funkcję Kościoła. Instancje pośredniczące, których nie można odrzucić lub nie zauważyć, zostają „odkościelnione”, tzn. zostają zinterpretowane w kategoriach nieeklezjalnych, mimo ich faktycznego charakteru eklezjalnego.

Sobór Trydencki przyjmuje przeciwną pozycję. Syntetyzując lub dopełnieniowo eklezjalne pośrednictwo wiąże z treścią zasady *solus Christus*, ale nie stroni od mówienia o soteriologicznej funkcji Kościoła¹⁵. Dla katolików Kościół pozostaje instancją zbawczą – wprawdzie

nie dzięki własnej mocy, ale z ustanowienia Jezusa Chrystusa i dzięki Jego mocy. W ten sposób też, chociaż nie pojedyncze eklezjalne figury pośredniczące zostają wprost chrystologicznie związane i ugruntowane, tylko Kościół jako całość, to jednak pośrednio także i one.

Dziś można by nawet powiedzieć, że podstawowa soteriologiczna zasada, mówiąca o usprawiedliwieniu jedynie w Jezusie Chrystusie interpretowana w ramach struktury „jak i również” ma ekumeniczny charakter. Ona wcale nie musi przekreślać lub nie uwzględniać eklezjalnego wymiaru pośrednictwa. Pozwala mówić o chrystologicznej bazie sakramentów: Jezus Chrystus ustanowił sakramenty; ponieważ zaś Bóg działa w nich, działają one *ex opere operato*. Podobnie na gruncie chrystologicznym można powiedzieć, że święci są świętymi dzięki łasce Jezusa Chrystusa. Protestanci obawiają się jednak, że sakramenty święci zdobywają w praktyce w pewnym stopniu własną dynamikę, która często realizuje się bez uwzględniania jedyne, który usprawiedliwia – Jezusa Chrystusa. To niebezpieczeństwo pośredniczącego usamodzielnienia się Kościoła i jego elementów pozostaje zwłaszcza w katolicyzmie, gdzie najwyraźniej funkcjonuje wspomniana zasada.

Luter jak i Trydent faktycznie przyjmują *solus Christus* jako podstawową soteriologiczną zasadę; różnią się, kiedy każdy na swój sposób podporządkowuje jej Kościół. Patrząc z pewnego dystansu historycznego i teologicznego na ujęcia szczegółowe, można powiedzieć, iż żadne rozwiązanie nie jest w pełni zadowalające. Każde ma swoje zalety, ale także i słabe strony.

Luterańska koncepcja w mocniejszym świetle ukazuje zasadę *solus Christus* niż to czyni strona katolicka. W teologii katolickiej, mimo związania Kościoła z Jezusem Chrystusem i tym samym pewnej heteronomii, istnieje niebezpieczeństwo, że wszystkie konkretne środki, w których realizuje się Kościół, a więc sakramenty, nauczanie, interpretacja Pisma itd., mimo wszystko w pierwszym rzędzie posiadają pewien kościelny kontekst, wiążą jednostkę z Kościołem i tym samym Kościół faktycznie zdobywa wcale niemałe egzystencjalne znaczenie.

Z drugiej strony w stosunku do opcji Lutra rodzi się pytanie, czy aż tak wiele daje programowe spychanie na margines eklezjalnego pośrednictwa Jezusa Chrystusa i czynienie tak, jakby można było Słowo czy sakramenty teologicznie oddzielić od ich kościelnej formy. Od okresu

oświecenia wiadomo przecież, że Pismo św. ma eklezjalny wymiar, jego kanon jest „tworem Kościoła”, zaś głoszone „słowo” (kazanie, homilia) nigdy nie jest tożsame z Biblią, ale – także w luterańskich Kościołach – nasiąknięte bywa eklezjalną tradycją.

Mimo odmiennych eklezjologii między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi w czasach współczesnych, w dobie ekumenizmu, daje się odczuć trend szukania podobieństw¹⁶. Problem jedności usprawiedliwienia w Chrystusie i zbawczej roli Kościoła stał się jednym z tematów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym. W 1993 roku opublikowano raport końcowy trzeciej fazy dialogu katolicko-luterańskiego, noszący tytuł: *Kościół i usprawiedliwienie*,¹⁷ a w 1997 roku stworzono ostateczny projekt *Wspólnej Deklaracji w Sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu*¹⁸, którą podpisano w Augsburgu w Święto Reformacji 1999 roku.

4. Nowe ujęcia w dokumentach dialogu katolicko-luterańskiego

Raport końcowy *Kościół i usprawiedliwienie* jest najobszerniejszym spośród wszystkich dotychczasowych raportów Komisji ds. Dialogu; obejmuje on pięć rozdziałów, które mają różną objętość. Rozdział pierwszy konstatuje wzajemną przynależność usprawiedliwienia i Kościoła, bez wnikania w relację między obu czynnikami. Stwierdza się, że usprawiedliwienie i Kościół nie mogą być od siebie oddzielone: są one prawdami wiary, fundamentalnymi artykułami wiary; usprawiedliwienie i Kościół opierają się na tajemnicy Chrystusa i Trójcy Świętej (nr 6 i 7) są niezasłużonymi podarunkami łaski (nr 8 i 9). Rozdział drugi mówi o trwałym źródle Kościoła, którym jest Jezus Chrystus¹⁹. Najpierw mowa jest o wybraniu Izraela jako trwałej podstawie Kościoła (nr 13-17), potem o ustanowieniu Kościoła w wydarzeniu Chrystusowym; wszystko to zostaje podsumowane słowem Lutera o Kościele jako *creatura evangelii*²⁰, które cieszy się pełną akceptacją eklezjologii katolickiej²¹. Rozdział trzeci mówi, że Kościół jest Kościołem Trójjedynego Boga, ludem Bożym (nr 51-55), Ciałem Chrystusa (nr 56-58), Świątynią Ducha Świętego (nr 59-62). Końcowe fragmenty tego rozdziału wprowadzają już do kontrowersyjnych zagadnień eklezjologicznych, którymi zajmuje się obszerny rozdział czwarty: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawie-

nia”. Rozdział piąty i zarazem ostatni dotyczy misji i eschatologicznego spełnienia się Kościoła.

Przedmiotem największych dyskusji był rozdział czwarty, w którym dochodzi do jednoznacznego wyartykułowania różnic katolicko-luterańskich w rozumieniu Kościoła i wzajemnie krytycznych zapytań. Tytuł: „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” oddaje ogólnie zawartość rozdziału, lecz pod żadnym pozorem nie może być rozumiany w ten sposób, jakoby oba jego pojęcia – „Kościół jako odbiorca” i „Kościół jako pośrednik” zbawienia – charakteryzowały w pierwszym przypadku luterańskie, w drugim zaś katolickie rozumienie Kościoła. Takie ujęcia, które obce są luterańskiemu czy katolickiemu rozumieniu Kościoła, zostają z góry odrzucone. „Kościół jako odbiorca i pośrednik zbawienia” – to wspólne, katolicko-luterańskie rozumienie Kościoła. Chodzi o dwa zasadniczo nierozłączne aspekty bycia Kościołem, ale – powiada się słusznie – w *dziejach teologii różnie rozkładano tutaj akcenty* (nr 108). I trzeba dodać: tak bardzo różnie, że te odmienności w rozkładaniu akcentów a zwłaszcza konsekwencje tego rozkładania, były odczuwane i oceniane jako doniosłe różnice merytoryczne. Dzieje się tak dlatego, iż myśl luterańska w świetle nauki o usprawiedliwieniu czuwa nad tym, aby Kościół uważał się za owoc i twór zbawczego działania Boga, natomiast myśli katolickiej zależy szczególnie na tym, aby zachowany został aspekt boskiego posłannictwa i misji Kościoła²².

W powyższej perspektywie dokument zajmuje się najpierw rozumieniem Kościoła jako *congregatio fidelium* (nr 108-117). To pojęcie Kościoła jest szczególnie bliskie i ważne dla myśli luterańskiej. Gdy mówi się o Kościele jako zgromadzeniu wiernych, zgromadzeniu usprawiedliwionych przez wiarę, akcent spoczywa całkowicie na Kościele jako odbiorcy zbawienia. Również jednak katolicy – od średniowiecza poprzez *Catechismus Romanus* aż do Vaticanum II – akceptują *congregatio fidelium* jako opis Kościoła. Dla jednych i drugich, katolików i luteran, oznacza to, że Kościół-zgromadzenie wiernych otrzymuje od Chrystusa swój byt i zarazem misję dalszego przekazywania wiary. W ten sposób jest przez swojego Pana włączony *do służby na rzecz pośrednictwa w zbawieniu* (nr 117).

Sytuacja przedstawia się podobnie, gdy strona katolicka mówi o Kościele jako *sakramencie zbawienia* (nr 118-134). Na krytykę luterańską,

iz posługiwanie się takim pojęciem przyczynia się do zaciemnienia faktu, że Kościół otrzymuje swoje zbawienie zawsze od Chrystusa, a więc jest *odbiorcą zbawienia*, strona katolicka odpowiada następująco: za pomocą pojęcia „sakrament” zostaje wyrażone *uniwersalne posłannictwo Kościoła*, ale zarazem także *jego radykalna zależność od Chrystusa* (nr 122); tylko jako nieustanny odbiorca zbawienia Kościół może być także *pośrednikiem, sakramentem* zbawienia dla świata.

Mówienie o Kościele jako sakramencie w powyższym ujęciu może liczyć na aprobatę ze strony luterńskiej (por. nr 126). Aspekt Kościoła jako służebnicy i matki, która rodzi każdego chrześcijanina i oswaja go ze słowem Bożym (Luter) przynależy również do luterńskiego rozumienia Kościoła (nr 127). Mimo to strona luterńska nie wyzbyła się wszystkich zastrzeżeń związanych z wypowiedziami o Kościele jako sakramencie; wątpliwości budzą zwłaszcza eklezjologiczne konsekwencje tych wypowiedzi (nr 128-130), choć są to zastrzeżenia, które również teologowie katolicy biorą pod uwagę (nr 131).

Wspólna Deklaracja w Sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu, która bazuje na dokumencie *Kościół i usprawiedliwienie*, pozwala mówić, że członkowie Komisji katolicko-luterńskiej doprowadzili do uzgodnienia scharakteryzowanego jako *konsens zróżnicowany*. Oznacza to, że nie osiągnięto wprawdzie jednolitej formy nauki o usprawiedliwieniu, ale że dwie różnie ukształtowane nauki o usprawiedliwieniu są ze sobą zgodne.

5. Wnioski końcowe

Dzisiejsze Kościoły i wyznania protestanckie można w znacznym stopniu widzieć jako wynik reformacyjnych kontrowersji na temat chrystologii usprawiedliwienia²³. Wskutek subiektywistycznych skłonności tej formy chrystologii dochodziło do wewnętrznych napięć i zewnętrznych aporii. Dzięki współczesnym dialogom doktrynalnym Kościoły chrześcijańskie w duchu ekumenizmu szukają punktów stycznych, które mogłyby tworzyć stabilną płaszczyznę pojednania.

Wyznania są zgodne co do tego, iż po pierwsze, o zbawieniu każdego pojedynczego człowieka decyduje Bóg swą odwieczną wolą (protestanci mówią wprost o predestynującej woli Boga). Zbawcza wola Boga

potrzebuje jednak pośrednictwa Jezusa Chrystusa; dopiero przez Jego śmierć i zmartwychwstanie zostały spełnione warunki usprawiedliwienia człowieka. W tym podstawowym założeniu wszystkie wyznania chrześcijańskie są ze sobą zgodne, różnią się tylko stopniem zaakcentowania jednego czy drugiego komponentu, bądź to metahistorycznych obiektywności, bądź też ściśle chrystologicznego pośrednictwa.

Po drugie, wszystkie wyznania są zgodne, iż oprócz woli Boga i usprawiedliwienia w Jezusie Chrystusie nie ma w historii żadnego innego autonomicznego soteriologicznego faktu. Teologie wyznań różnią się tylko radykalnością sądu na temat naturalnej wartości tego, co doczesne i historyczne.

Wszyscy są zgodni, po trzecie, że także po usprawiedliwieniu człowiek nie jest w stanie wnieść żadnego autonomicznego wkładu nie tylko w swoje zbawienie, ale także i uświęcenie. Istnieją tylko różnice w ocenie możliwości współpracy człowieka z daną przez Boga łaską. O ile reformatorzy – także Kalwin, mimo iż ludzkiemu działaniu przypisywał wielkie znaczenie – i zasadniczo również Trydent mówili o łasce uświęcenia, wskazując na Boży dar, to teologia katolicka pozwala wyraźnie mówić także o „naszej” sprawiedliwości czy uświęceniu, wskazując na potrzebę ludzkiej aktywności.

Pewna chrześcijańska jedność istnieje nawet w kwestii samego rozumienia Kościoła. Wszystko, co Kościół czyni Kościołem Jezusa Chrystusa, jest dziełem Boga przez Jezusa Chrystusa.

Główne różnice poglądów dotyczą odpowiedzi na pytanie, które kościelne wydarzenia partycypują w zasadzie *solus Christus* i obiektywności zbawczej woli Boga. Inaczej mówiąc, międzywyznaniowe różnice dotyczą historii czy też tego, co historyczne.

Trzeba zauważyć, że żadne ze współczesnych wyznań chrześcijańskich, jak i również żadna z komisji ds. dialogów doktrynalnych, nie wypracowały odpowiedzi, która zadowalałaby wszystkich. Wydaje się, iż pytania stawiane przez chrystologię usprawiedliwienia od czasu reformacji nie są rozwiązywalne na płaszczyźnie samego dialogu teologicznego. Dialog umożliwia zbliżenie stanowisk poprzez wyjaśnienie pojęć. To już zrobiono. Dziś coraz bardziej staje się oczywiste, że Kościoły chrześcijańskie – każdy ze swoją chrystologią usprawiedliwienia – stoją przed tym samym problemem, przed którym swego czasu

stała chrystologia hellenistyczna. Potrzeba nam porównywalnego z Chalcedonem nowożytnego międzywyznaniowego Soboru, który by to trudne *status quo* doprowadził do formy powszechnie przyjętej i zobowiązującej.

Dyskusja

– Ks. Z. Morawiec: Bardzo dziękuję księdzu profesorowi za referat, w którym pojawił się również wątek ekumeniczny. Dobrze się składa, że jest obecny pośród nas ks. Kałużny, który prowadzi – zarówno w naszym seminarium, jak i w Papieskiej Akademii – wykłady z zakresu teologii prawosławnej. Może to być zapowiedzią ciekawej dyskusji.

Proszę bardzo, otwieram dyskusję.

– Ks. T. Kałużny: Moje pytanie dotyczy bardzo interesującego wątku ewentualnej perspektywy wspólnego Soboru wszystkich wyznań chrześcijańskich. Jakie realne możliwości widzi ksiądz Profesor na zwołanie takiego Soboru? Bo również w relacjach Kościoła katolickiego i prawosławnego taki sobór byłby rozwiązaniem. Według opublikowanej informacji Sobór ogólnoprawosławny ma być zwołany jeszcze w tym roku, natomiast jeżeli chodzi o Sobór, który uwzględniałby jeszcze wspólnoty protestanckie, byłoby to wielkie wydarzenie od strony ekumenicznej. Jakie realne możliwości widzi ks. Profesor w perspektywie najbliższej czy dalszej?

– Ks. P. Jaskóła: Uważam, że jest to „muzyka przyszłości”. W najbliższej perspektywie, a nawet dalszej, takiej możliwości nie widzę. Chodziło mi jedynie o pewne zaznaczenie metodologiczne. Otóż pewne sprawy mogą być rozwiązane jedynie przez taki Sobór, jaki miał miejsce np. w Chalcedonie. W aktualnej sytuacji rozbitcia chrześcijaństwa jest to sprawa niezwykle trudna. Widzimy chociażby, jak trudnymi drogami dochodzi się do zwołania ogólnoprawosławnego soboru. Przygotowania trwają już dziesiątki lat. Tym większe trudności byłyby ze zwołaniem ogólnochrześcijańskiego soboru, dlatego – między innymi – że kościoły pochodzące z okresu poreformacyjnego mają zupełnie inne struktury. Kto miałby reprezentować ten kościół? W jakiej formie sobór miałby być przeprowadzony? W dzisiejszej sytuacji jest to kwestia trudna do zaplanowania. Problemy teologiczne mogą być jednak rozwiązane przez

powszechną akceptację i później recepcję ze strony Kościołów. Bez tej akceptacji trudno mówić, że będziemy posiadali jedną naukę. Kościoły dalej będą różnie akcentowały te same lub odmienne prawdy wiary i też uważam, że przez najbliższe dziesiątki lat będziemy musieli pozostać na etapie zróżnicowanego konsensusu. Grupy do spraw dialogu będą rozwiązywały wiele kwestii, ale kolejny etap ekumenizmu, jakim jest akceptacja i recepcja przez Kościoły będzie wciąż bardzo trudny.

– Ks. D. Kowalczyk SJ: Kilka dni temu brałem udział w sympozjum poświęconym problematyce *Dominus Iesus*, zorganizowanym przez Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”. Jednym z ciekawszych wątków, który się tam pojawił, był problem związku między chrystologią i eklezjologią. Padło tam pytanie czy potrzebny był czwarty rozdział tej deklaracji? Podejmując kwestie eklezjalne, spowodował, że w Polsce i całej Europie nie podjęto podstawowego wątku deklaracji (chrystologicznego), ale skupiono się na kwestiach eklezjalnych, i to w taki sposób, który nazwałbym brzydkim. Deklaracja zamiast być manifestacją wspólnej wiary w Jezusa Chrystusa, a mogła być czymś takim w Roku Jubileuszowym, stała się okazją do kłótni pomiędzy chrześcijanami (zerwane zostały np. różne spotkania ekumeniczne). W sympozjum, o którym mówię, brał udział luteranin, prof. Karol Karski z ChAT-u. W pewnym sensie wyraził zrozumienie dla postawy katolików, którym trudno mówiąc o Chrystusie nie mówić o Kościele, gdyż w teologii katolickiej chrystologia bardzo mocno implikuje eklezjologię. Powiedział dalej, że protestanci mają jakby większą swobodę teologiczną i w gruncie rzeczy wyraził żal, że w Deklaracji pojawił się czwarty rozdział. Mam w związku z tym pytanie do księdza profesora: czy nie można było pominąć pewnych – dość spornych – kwestii eklezjologicznych. Bynajmniej nie w imię tuszowania prawdy, ale po to, aby skoncentrować uwagę na tym, co łączy? Bo wiemy skądinąd, że obrońcy owego czwartego rozdziału wyrażają obawę, że byłoby to nieszczerze wycofanie się z tego, w co rzeczywiście wierzymy.

– Ks. P. Jaskóła: Oczywiście, sprawą dyskusyjną jest czy ten czwarty rozdział był potrzebny czy nie. Gdyby Deklarację pisał W. Kasper, pewnie by go nie było. Ponieważ jednak pisał ją kardynał Ratzinger – jest. Trzeba wziąć pod uwagę zamierzenia, jakimi kierował się kard. Ratzinger, pisząc Deklarację, którą ostatecznie poparł też swoim autorytetem sam papież.

Pierwsze reakcje rzeczywiście były bardzo negatywne. Pamiętajmy jednak, że prasa zachodnia na wszelkie dokumenty papieskie reaguje na ogół negatywnie. Ksiądz abp. Nosol mówił, że w czasie, kiedy opublikowano Deklarację, trwało spotkanie komisji katolicko-luterańskiej we Włoszech. I chociaż nikt jeszcze nie znał jej treści, pierwszą reakcją na wieść o pojawieniu się Deklaracji była chęć zerwania rozmów. U nas w tym samym czasie miało się odbyć spotkanie ekumeniczne, także w Lublinie zaplanowane było sympozjum, które zdecydowano się odwołać, gdyż tego chciała w ramach protestu strona niekatolicka. Wydaje mi się, że w tych sprawach często więcej jest polityki niż rzeczowego zagłębienia się w temat. Sam miałem możliwość usłyszenia tego, co mówił kard. Ratzinger w czasie swego pobytu w Polsce. Wyraził wtedy swoje przekonanie, że pomimo początkowej fali krytyki, jaką wywołała Deklaracja, wyraźnie pokaże ona światu i Kościołom niechrześcijańskim, jakie jest stanowisko Kościoła katolickiego w kwestiach soteriologicznych związanych z osobą Chrystusa, jak i w tej soteriologii, która mieści się w eklezjologii. (...) Ostatecznie uważam, że gdyby Deklarację pisał ktoś inny, to więcej byłoby elementów pojednawczych. Kardynał Ratzinger próbuje pewne rzeczy porządkować, być może jest to przywilej także jego wieku. Kiedy wie, że jego funkcja stróża czystości katolickiej wiary powoli się kończy, chciałby pozostawić po sobie – jako Niemiec – porządek.

– Ks. Z. Morawiec: Ksiądz profesor postawił problem, czy to dobrze, że w Deklaracji został umieszczony czwarty rozdział. Jeśli odwołamy się do tego, co mówił ks. profesor Rusecki o Chrystusie totalnym, tzn. o osobie Jezusa Chrystusa i Jego indywidualnym losie, oraz o losie wspólnoty, która się wokół Niego zgromadziła i jest Kościołem, to widzimy, że te dwa aspekty są tak ze sobą zintegrowane, iż nie wydaje mi się, by można było myśleć o jednym bez drugiego. Dlatego mówiąc o chrystologii, nie możemy nie mówić o eklezjologii. Taka jest moja intuicja. Nie wiem, czy ks. profesor Rusecki nie chciałby czegoś w tej kwestii dopowiedzieć?

– Ks. M. Rusecki: Współczesna refleksja, uprawiana zarówno w ramach teologii biblijnej, jak i całej teologii katolickiej, jest jednoznaczna, gdy idzie się właśnie po linii Chrystusa totalnego. Jeżeli mówimy o Chrystusie, to w sposób bezwarunkowy musimy mówić o Kościele.

Ksiądz Kwiatkowski, idąc za niektórymi teologami, w Chrystusie, w Jego idei chrystokratycznej wyróżnił dwa rodzaje świadomości: genetyczną i funkcyjną, które są przejawem tej samej świadomości mesjańskiej Chrystusa. Pierwsza dotyczy Jego synostwa Bożego, druga zaś misji społecznej, odkupieńczej – eklezjalnej. Ale obydwa te rodzaje są tylko pewnymi aspektami tej samej świadomości chrystokratycznej. Jeżeli przyjmuje się boskie posłannictwo Jezusa Chrystusa i Jego pośrednictwo zbawcze (Jezus – pośrednik, ale i sam Zbawiciel), czyli wcielenie Logosu, Jego nauczanie, działanie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie jako soteryczne dzieła, to i założenie Kościoła musimy uznać za dzieło soteryczne. Twierdzenie „Chrystus – tak, Kościół – nie” jest odrzucaniem części dzieła Jezusa Chrystusa, bowiem Chrystus jest obecny nadal w Kościele. Jest to więc kawałkowanie chrystologii, odcinanie się właściwie od Chrystusa obecnego w swoim Kościele, w dziejach, bo Kościół to ostatni etap w historii zbawienia. Czyżbyśmy chcieli historię zbawienia kończyć na wydarzeniach paschalnych? Przecież wydarzenia paschalne to początek czasu Kościoła żyjącego wydarzeniem Chrystusa. Tak jak czasy przedchrystusowe zmierzały ku pełni mesjańskiej w Jezusie Chrystusie, tak czasy Kościoła żyją wydarzeniem Jezusa Chrystusa, czerpią z niego, a jednocześnie w ramach czasu linearnego zmierzają ku pełni eschatycznej. Dlatego myślę, że te sprawy wymagają większego uporządkowania i głębszej refleksji w świetle wiary.

– Ks. Z. Morawiec: Zapraszam ks. dr Kubackiego do wygłoszenia referatu.

Przypisy

¹ Tłum. A. Lis, Katowice 1997.

² Tamże 149.

³ Opracowania podręcznikowe z zakresu historii Kościoła potwierdzają, że średniowieczny Kościół zdawał się niektórym kręgom przesłaniać Chrystusa, utrudniać do Niego „wolny dostęp”. Radykalna krytyka Kościoła w okresie reformacji zwróciła się konkretnie przeciwko Kościołowi rzymskiemu, który – według reformatorów – zaciemniał prawdę o jedynym pośrednictwie między Bogiem a człowiekiem zrealizowanym w osobie Jezusa Chrystusa. Dzisiejsze zainteresowania tą kwestią coraz częściej przesuwają się w kierunku innych religii: na ile – przyjmując soteriologiczne rozumienie zasady *solus Christus* – inne religie można uważać za środki zbawienia. Zob. M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, Warszawa 1995, s.90; zob. też T. Dola, *Jedyność Chrystusa a chrystologia współczesna*, *Communio* (Pl) 17(1997)2,79-91.

- ⁴ Zwięzły zarys luterkańskiej eklezjologii dają J. Gross i M. Uglor, [w:] *Porównanie wyznań*, red. E. Pokorska, Warszawa 1988, s. 31 – 34. Poglębione studium teologicznej myśli Lutra zawiera książka M. Uglorza, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko Biała 1995.
- ⁵ *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-8, 6, 560,36 – 561,1. Dalej skrót: WA.
- ⁶ WA 7, 721,12.13.
- ⁷ *Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi*. WA 42, 334,12.
- ⁸ Por. *Artykuły Szalkaldzkie*, [w:] *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, 374nn.
- ⁹ Jedynie 13 kanonów. Zob. D 1600 – 1613; BF VII, 209 – 221.
- ¹⁰ D 1524.
- ¹¹ D 1618.
- ¹² D 1604; por. D 1608.
- ¹³ D 1751.
- ¹⁴ D 1601.
- ¹⁵ Odnosi się to też do „Kościoła niewidzialnego”, o którym Luter pisze wprawdzie pozytywnie, ale nie przyznaje mu żadnej roli w pośrednictwie zbawienia.
- ¹⁶ Przykłady można by mnożyć: luteranie, którzy kiedyś zrezygnowali z urzędu biskupiego a swoich zwierzchników nazywali superintendentami, dziś w wielu Kościołach znów wracają przynajmniej do nazwy „biskup”. Wszyscy protestanci zredukowali ilość sakramentów, ale w dalszym ciągu zachowują odpowiednie kościelne liturgiczne akty, np. ordynację czy błogosławienie małżeństw. Homilia zajmuje istotne miejsce we wszystkich wyznaniach, a jej treść – przynajmniej dziś – nie różni się zawsze specyfiką konfesyjną, ale innymi kryteriami. Podobnie gdy chodzi o funkcjonowanie struktur kościelnych: niezależnie czy są one papieskie, episkopalne, prezbiterialne czy synodalne, to główne formy duszpasterstwa są we wszystkich podobne. Pojedynczy chrześcijanin wszędzie czuje się członkiem pewnej wspólnoty, która faktycznie jest prowadzona przez duchowego przewodnika – przy różnym stopniu uczestnictwa innych gremiów; czuje się też członkiem większej wspólnoty, diecezji czy Kościoła krajowego. Te uogólniające uwagi nie chcą zacierać istotnych różnic między wyznaniem chrześcijańskim, nie jest bowiem obojętne do jakiego Kościoła się należy. Funkcjonuje jednak u wszystkich chrześcijan, u każdego z osobna, pewne doświadczenie „Kościoła” i przy zachowaniu świadomości wszelkich różnic i podobieństw, odgrywa ono porównywalną między Kościołami „soteriologiczną” rolę.
- ¹⁷ Tłumaczenie dokonane na podstawie wersji niemieckiej i angielskiej przez Karola Karskiego ukazało się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 11(1995) 2,43-138.
- ¹⁸ Tłumaczenie dokonane na podstawie wersji niemieckiej przez Karola Karskiego ukazało się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 13(1997) 2,67-86.
- ¹⁹ Por. 1 Kor 3,11.
- ²⁰ WA 2,430.
- ²¹ Nr 37, por. LG 20.
- ²² H. Meyer, *Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luterńskiego (wrzesień 1993)*, [w:] „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 11(1995) 1,9-20.
- ²³ Por. E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, [w:] *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, red. P. Hinneberg, Leipzig 1906, 254 – 266.